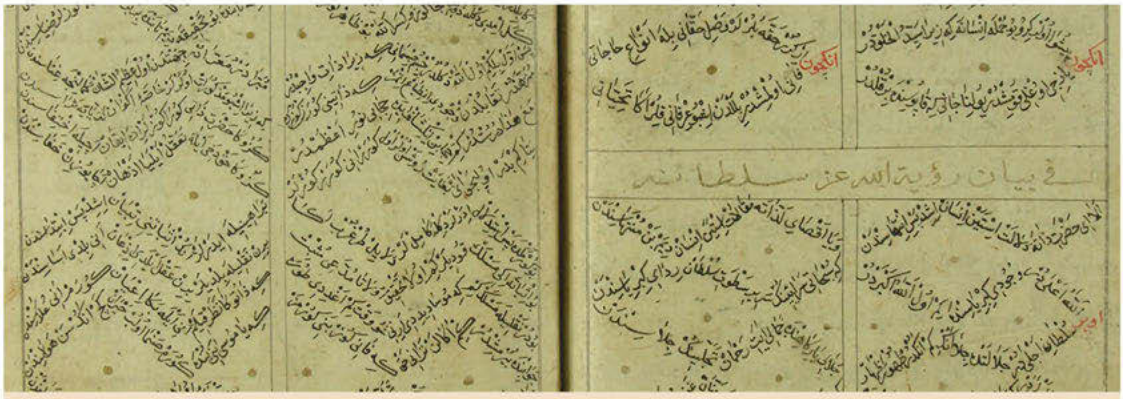
Populäre religiöse Literatur und Buchkultur im Osmanischen Reich

Eine Studie zur Nutzung der Werke der Brüder Yazıcıoğlı

Tobias Heinzelmann



Orient-Institut Istanbul

Istanbuler Texte und Studien 32

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Populäre religiöse Literatur und Buchkultur im Osmanischen Reich

Eine Studie zur Nutzung der Werke der Brüder Yazıcıoğlı

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ISTANBULER TEXTE UND STUDIEN

HERAUSGEGEBEN VOM
ORIENT-INSTITUT ISTANBUL

BAND 32

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Populäre religiöse Literatur und Buchkultur im Osmanischen Reich

Eine Studie zur Nutzung der Werke der Brüder Yazıcıoğlı

Tobias Heinzelmann

WÜRZBURG 2016

ERGON VERLAG WÜRZBURG
IN KOMMISSION

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Umschlaggestaltung: Taline Yozgatian

Umschlagabbildung: TSMK HS 93, 908 h. (1502), 238b-239a: Darstellung der Gottesschau während Muḥammads Himmelsreise.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at http://dnb.d-nb.de.

ISBN 978-3-95650-204-0
ISSN 1863-9461

© 2016 Orient-Institut Istanbul (Max Weber Stiftung)
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung des Werkes außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Orient-Instituts Istanbul. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmung sowie für die Einspeicherung in elektronische Systeme. Gedruckt mit Unterstützung des Orient-Instituts Istanbul, gegründet von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, aus Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung.

Ergon-Verlag GmbH
Keesburgstr. 11, D-97074 Würzburg

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Inhaltsverzeichnis

Abkürzungen 11

Dank 13

1. Einleitung 15
   - 1.1 Buchkultur im Osmanischen Reich 16
     - 1.1.1 Fragestellung 16
     - 1.1.2 Forschungsstand 18
   - 1.2 Das Quellenkorpus 21
     - 1.2.1 Die Werke 21
     - 1.2.2 Das Handschriftenkorpus 24
   - 1.3 Hinweise zur Transkription und zur Datierung 30

2. Die Autoren 33
   - 2.1 Autorenbiographien als Quelle für die Buchnutzung 33
   - 2.2 Übersicht über die biographischen Quellentexte 34
     - 2.2.1 Selbstdarstellungen der Autoren 34
     - 2.2.2 *Ṭabaḳāt-* und *teẕkire*-Literatur 34
     - 2.2.3 *Menāḳıb*-Literatur 37
     - 2.2.4 Evliyā Çelebis *Seyāḥatnāme* 39
     - 2.2.5 Historiographie 40
     - 2.2.6 Archivdokumente 41
     - 2.2.7 Mitüberlieferung und Benutzerspuren 42
     - 2.2.8 Exegetische Literatur und wissenschaftliche Texte 42
   - 2.3 Biographik im Umfeld der Brüder Yazıcıoġlı 43
     - 2.3.1 Selbstdarstellung der Autoren 43
     - 2.3.2 *Ṭabaḳāt*-Literatur 46
     - 2.3.3 *Menāḳıb*-Literatur 52
     - 2.3.4 Evliyā Çelebi 54
     - 2.3.5 Historiographie (*tārīḫ*) 56
     - 2.3.6 Archivquellen 59

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2.3.7 Biographisches als Mitüberlieferung in Handschriften und Drucken ... 59
2.3.8 Kommentarliteratur ... 60
2.3.9 Zwischenfazit ... 62
2.4 Aḥmed Bīcān ... 64
2.4.1 Aḥmed Bīcāns Selbstdarstellung ... 64
2.4.2 Aḥmed Bīcān in der *ṭabaḳāt*-Literatur ... 66
2.4.3 Die *menāḳıb*-Literatur zu Aḥmed Bīcān ... 69
2.4.4 Reisebericht Evliyā Çelebis ... 69
2.4.5 Historiographie ... 70
2.4.6 Mitüberlieferung in Handschriften und Drucken ... 71
2.4.7 Zwischenfazit ... 72
2.5 Yazıcıoġlı Muḥammed ... 73
2.5.1 Yazıcıoġlı Muḥammeds Selbstdarstellung ... 73
2.5.2 Yazıcıoġlı Muḥammed in der *ṭabaḳāt*-Literatur ... 75
2.5.3 Yazıcıoġlı Muḥammed in der *menāḳıb*-Literatur ... 83
2.5.4 Evliyā Çelebis *Seyāḥatnāme* ... 83
2.5.5 Yazıcıoġlı Muḥammed in der Historiographie ... 86
2.5.6 Archivquellen ... 90
2.5.7 Mitüberlieferung ... 93
2.5.8 Yazıcıoġlıs Biographie in der Kommentarliteratur ... 97
2.6 Zusammenfassung ... 100

3. Die Texte ... 103
3.1 Überlieferungsvarianten aus nutzungsgeschichtlicher Sicht ... 103
3.1.1 Der „authentische“ Text ... 104
3.1.2 Textvarianz auf Strukturebene ... 106
3.1.3 Sprachliche Charakteristika ... 108
3.1.4 Mitüberlieferung ... 115
3.1.5 Graphische Gestaltung ... 119
3.2 Die drei Vergleichstexte ... 121
3.2.1 Der *Dīvān* von Yūnus Emre ... 121
3.2.2 *Vesīlet en-Necāt* ... 127
3.2.3 *Müẕekkī n-Nüfūs* ... 132
3.2.4 Zwischenfazit ... 136

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3.3 Die *Muḥammedīye*-Gruppe ... 137
3.3.1 *Maġārib az-Zamān* ... 137
3.3.2 *Envār el-ᶜĀşıḳīn* ... 145
3.3.3 Yazıcıoġlı Muḥammeds *Muḥammedīye* ... 165
3.4 Zusammenfassung ... 205

4. Literarische Rezeption ... 209
4.1 Literarische Rezeption als „Nutzung“ ... 209
4.2 Nachdichtungen (*naẓīre*) ... 210
4.2.1 Die *Maḥmūdīye* des Ḳāḍī Bedreddīn Maḥmūd ... 212
4.2.2 Die *Muḥammedīye* des Yūsuf (Yūsuf-ı Biçāre) ... 217
4.2.3 *Ḳaṣīde-i Nūnīye* ... 222
4.2.4 Āmidī Aḥmeds *Mürşid-i Pend* ... 224
4.2.5 Die *Muḥammedīye* als Vorbild für spätere Prophetenbiographien ... 227
4.2.6 Tatarische *Muḥammedīye*-Parodien ... 229
4.2.7 Zwischenfazit ... 229
4.3 Kommentare (*şerḥ*) ... 230
4.3.1 Kommentare zu Yūnus Emres *Çıḳdum bir ėrük ṭalına* ... 231
4.3.2 Ḥüseyin Vaṣṣāfs Kommentar zu Süleymān Çelebis *Vesīlet en-Necāt* ... 236
4.3.3 Esīrīs Prosafassung der *Muḥammedīye* ... 237
4.3.4 Bursalı İsmāᶜīl Ḥaḳḳıs *Muḥammedīye*-Kommentar ... 240
4.4 Zusammenfassung ... 244

5. Die Nutzer ... 247
5.1 Daten zu Lesern und Besitzern ... 247
5.2 Klassifizierung von Nutzerkontexten ... 248
5.2.1 Palast-Kontext ... 249
5.2.2 Der Kontext „Militär“ (*ᶜaskerī*) ... 249
5.2.3 Kontext „Ziviladministration“ (*ḳalemīye*) ... 250
5.2.4 Der Kontext „Bildungselite“ (*ᶜulemā*) ... 250

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

5.2.5 Der *faḳīl*-Kontext 250
5.2.6 Der *reʿāyā*-Kontext 251
5.2.7 Der *ṣūfī*-Kontext 251
5.3 Leitlinien bei der Auswertung der Nutzereinträge 252
5.3.1 Daten zum Herstellungskontext in den Kolophonen 252
5.3.2 Besitz und Stiftung – Stempel und handschriftliche Einträge 255
5.3.3 Patronyme, Herkunftsangaben und Titel 261
5.4 Quantitative Auswertung der Nutzereinträge 263
5.4.1 Datierung der Handschriften 263
5.4.2 Lokalisierung der Handschriften 265
5.4.3 Nutzereinträge in den *Maġārib az-Zamān*-Handschriften 270
5.4.4 Nutzereinträge in den *Envār el-ʿĀşıḳın* -Handschriften 273
5.4.5 Nutzereinträge in den *Muḥammedīye*-Handschriften 277
5.5 Qualitative Auswertung nach sozialen Gruppen 286
5.5.1 Der Palast-Kontext 286
5.5.2 Der *ʿaskerī*-Kontext 293
5.5.3 Der *ḳalemīye*-Kontext 298
5.5.4 Der *ʿulemā*-Kontex 299
5.5.5 Der *faḳīl*-Kontext 302
5.5.6 Der *reʿāyā*-Kontext 303
5.6 Zusammenfassung 307

6. Die Nutzungsprozesse 309
6.1 Gebrauchsspuren als Quelle für die Nutzungsprozesse 309
6.2 Wissensvermittlung 311
6.2.1 Graphische Gestaltung 313
6.2.2 Mitüberlieferung 314
6.3 Rezitation in religiösen Zeremonien 316

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

6.4 Nutzung in einem Kultkontext ... 320
6.4.1 Kultspuren im *Muḥammedīye*-Autograph ... 322
6.4.2 Kultspuren in Abschriften ... 333
6.5 Bücher als transzendentes Kapital ... 335
6.6 Das Buch als Band zwischen Lebenswirklichkeit und Transzendenz ... 338
6.7 Repräsentation ... 341
6.7.1 Repräsentative Nutzung von Handschriften im Palast-Kontext ... 343
6.7.2 Repräsentative Nutzung von Handschriften durch Angehörige der *ʿulemā* ... 346
6.7.3 Repräsentative Standardausstattung – Titelblatt (*serlevḥa*) und Kolophon ... 348
6.7.4 Repräsentation von gesellschaftlichen Gruppen ... 349
6.8 Zusammenfassung ... 350

7. Schluss ... 353

8. Katalog der Handschriften und Drucke ... 359
8.1 Handschriften ... 360
8.1.1 *Maġārib az-Zamān*, datierte Handschriften ... 360
8.1.2 *Maġārib az-Zamān*, undatierte Handschriften ... 361
8.1.3 *Envār el-ʿĀşiḳīn*, datierte Handschriften ... 362
8.1.4 *Envār el-ʿĀşiḳīn*, undatierte Handschriften ... 373
8.1.5 *Muḥammedīye*, datierte Handschriften ... 379
8.1.6 *Muḥammedīye*, undatierte Handschriften ... 426
8.2 Drucke ... 449
8.2.1 Drucke *Envār el-ʿĀşıḳīn* ... 449
8.2.2 Drucke *Muḥammedīye* ... 451
8.3 Handschriften nach Bibliothek und Signatur ... 458

9. Bibliographie ... 469
9.1 Archivalien ... 469
9.2 Quellentexte ... 469
9.3 Sekundärliteratur ... 473

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

10. Tafeln 489

11. Index 533

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Abkürzungen

AK	Atatürk Kitaplığı, Istanbul
AOI Zürich	Universität Zürich, Asien-Orient-Institut
Arkeoloji	Arkeoloji Müzesi Kütüphanesi
BDK	Beyazıt Devlet Kütüphanesi
BNP	Bibliotèque Nationale de France, Paris
BOA	Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Istanbul
DBİA	*Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı, İslam Ansiklopedisi
DKM	Dār al-Kutub al-Miṣrīya, Kairo
EI²	Encyclopaedia of Islam, Second Edition
GAL	Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*
h.	hicrī (Datum nach dem islamischen Mondkalender)
İA	İslam Ansiklopedisi
IJMES	International Journal of Middle East Studies
İK	İnebey Kütüphanesi, Bursa
İÜ Nadir	İstanbul Üniversitesi Nadir Eserleri Kütüphanesi
İÜ TDEK	İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Semineri Kütüphanesi
IVRAN	Institut Vostokovedenija Rossijskoj Akademii Nauk, St. Petersburg
m.	malī (Datum nach dem osmanischen Finanzjahr)
MK	Milli Kütüphane, Ankara
Müftülük	Müftülük Arşivi, Istanbul
OM	Oriente Moderno
ÖNB	Österreichische Nationalbibliothek, Wien
Özege	Seyfettin Özege, *Eski harflerle basılmış türkçe eserler kataloğu*.
RMMM	Revue des Mondes Musulmanes et de la Méditerranée
SBBPK	Staatsbibliothek zu Berlin Preußischer Kulturbesitz
SK	Süleymaniye Kütüphanesi, Istanbul

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

TCTA	Belge, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*
TDEA	Erverdi, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*
TDESK	İÜ Türk Dili ve Edebiyatı Semineri Kütüphanesi
TDK	Türk Dil Kurumu Kütüphanesi, Ankara
TET	Halman, *Türk Edebiyatı Tarihi*
TSMK	Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Istanbul
UB	Universitätsbibliothek
VGM	Vakıflar Genel Müdürlüğü Kütüphanesi, Ankara
VOHD	Verzeichnis Orientalischer Handschriften in Deutschland
WZKM	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
WI	Welt des Islams
ZBZ	Zentralbibliothek Zürich
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dank

Meine Danksagung müsste eigentlich mehrere Seiten füllen, da ich mich während meines Forschungsprojekt auf die Hilfe von zahlreichen Personen stützen konnte. Im Folgenden muss ich mich mit einer Kompaktversion begnügen.

In einem Buch zur Buchkultur möchte ich zunächst meinem Buchhändler und guten Freund Vecihi Terzi für seine unermüdliche Hilfe danken. Auch andere Buchhändler und Antiquare haben mich auf manchen bisher nicht bekannten *Muḥammediye*-Druck aufmerksam gemacht. Profitiert habe ich auch davon, dass zahlreiche Freundinnen und Freunde, Kolleginnen und Kollegen Kontakte zu Bibliotheken herstellten und so meine Recherchen deutlich erleichterten. Auch den Bibliothekarinnen und Bibliothekaren sei gedankt, die nicht aufgaben, schwer auffindbare Handschriften zu suchen, obwohl mein Wunsch hunderte von Handschriften der Brüder Yazıcıoġlı zu untersuchen, manchmal für sie nur schwer nachvollziehbar war.

Dem Nachwuchsförderungskredit der Universität Zürich und dem Schweizerischen Nationalfonds danke ich für die Unterstützung meines Forschungsprojekts. Meine Studie habe ich 2012 als Habilitationsschrift an der Philosophischen Fakultät der Universität Zürich eingereicht. Mein Dank geht auch an die Kommissionsmitglieder, insbesondere dem Vorsitzenden Ulrich Rudolph.

Meine Studie profitierte außerdem von zahlreichen Gesprächen mit Henning Sievert (Zürich) und Christiane Gruber (Michigan). Darüber hinaus haben mich die interessanten Diskussionen mit Fachkollegen in Zürich, Bamberg und Heidelberg, sowie während meiner Forschungsaufenthalte in Istanbul, Ankara, Kairo und Bursa sehr angeregt und einen wichtigen Beitrag zu dem vorliegenden Werk geleistet. Mein besonderer Dank gilt Regula Forster (Berlin) für wichtige Anregungen und die sorgfältige Durchsicht meines Manuskripts.

Gedankt sei auch den Herausgebern der Istanbuler Texte und Studien, dass sie meine Studie in ihre Reihe aufgenommen haben.

Tobias Heinzelmann, Zürich November 2014

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1. Einleitung

Im Frühjahr 1995 begegnete ich – ohne es zu wissen – zum ersten Mal einer Handschrift von Yazıcıoğlıs *Muḥammedīye*. Ich saß in einem Antiquariat in Istanbul und interessierte mich für osmanische Satirezeitschriften – das Thema meiner Magisterarbeit. Zwei junge Männer betraten damals den Laden, stellten sich als Kunststudenten vor und fragten, ob sie „eine Handschrift" erwerben könnten. Eine geeignete Handschrift lag auf dem obersten Regalbrett und der Buchhändler beauftragte seinen Lehrling, sie herunterzuholen. Da das erste Blatt sehr schlecht erhalten war, riss es der Händler aus der Handschrift und wollte es in den Müll werfen. Ich fragte, ob ich es nicht bekommen könne, da er es ohnehin wegwerfen wolle, und erhielt daraufhin das Blatt. Der Rest der Handschrift wechselte damals – als Rohmaterial für „Miniaturenmalerei" – für 100 DM den Besitzer. Knapp zehn Jahre später erinnerte ich mich an den Vorfall, als ich an meinem Habilitationsprojekt saß und in der Süleymaniye-Bibliothek in Istanbul *Muḥammedīye*-Handschriften untersuchte. Der Verdacht, dass ich einige der Verse schon früher einmal gelesen hatte, bestätigte sich, als ich zurück in Zürich war: Damals, in jenem Antiquariat, war das Fragment einer *Muḥammedīye*-Handschrift über den Ladentisch gegangen.

Der Umstand, dass Handschriften in den 1990er Jahren als vergleichsweise preisgünstiges Rohmaterial eingesetzt werden konnten, ist – zumindest zum Teil – auf die Geschichte der Buchherstellung im Osmanischen Reich zurückzuführen. Im Osmanischen Reich wurden Texte in arabischer Schrift erst sehr spät mit beweglichen Lettern gedruckt. Ein Pionier war İbrāhīm Müteferriḳa, welcher zwischen 1729 und 1742 siebzehn Titel druckte.[1] Einen relevanten Anteil an der Buchproduktion erreichten gedruckte Bücher – Typendrucke und lithographische Drucke zusammengenommen – erst im 19. Jahrhundert.[2] Daneben wurden bis zum Ende des Osmanischen Reiches weiterhin handschriftliche Kopien von Büchern produziert. Häufige Titel trifft man darum bis heute im Antiquariatshandel immer wieder auch als handschriftliche Kopie an. Die handschriftliche Verbreitung und Nutzung von Texten prägte die Buchkultur im Osmanischen Reich.

---

1 Zu den Drucken Müteferriḳas siehe u. a. Sabev 2006 und Gencer 2010. Ein erster Druck mit beweglichen Lettern war allerdings bereits gut zwei Jahrzehnte früher in Aleppo in der Druckerei des Griechisch-Orthodoxe Metropoliten – also in einem christlichen Kontext – entstanden, vgl. Smitshuijzen AbiFarès 2001, 66, *Beginnings of Printing* 2001, 24f. [Katalogeintrag von Carsten Walbiner].

2 Drucke in anderen Alphabeten gab es hingegen sehr früh, vgl. die Drucke der Sepharden im 15. Jahrhundert; siehe Tamari 2002.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1.1 Buchkultur im Osmanischen Reich

1.1.1 Fragestellung

Die späte Einführung des Buchdrucks wurde in Studien lange Zeit mit dem „Niedergang" des Osmanischen Reiches in Verbindung gebracht. Diese Niedergangsszenarien werden in der historischen Forschung inzwischen generell immer stärker kritisiert, so hinterfragt zum Beispiel auch Orlin Sabev (Orhan Salih) 2011 in seinem Artikel „How late was the introduction of Ottoman-Turkish Printing?" bisherige Postulate zum osmanischen Buchdruck.[3] Neue Technologien wurden im Osmanischen Reicht meist sehr schnell adaptiert, es fragt sich laut Sabev darum, ob in diesem Fall schlicht ein Bedarf für eine solche Adaption fehlte. Diese Beobachtung führt auch Christoph Neumann zur Forderung, angesichts des derzeitigen Forschungsstands zunächst einmal die „starken Seiten der Handschriftenkultur" (*yazma kültürünün kuvvetli tarafları*) zu untersuchen.[4] Welche Vorteile bot die handschriftliche Textüberlieferung gegenüber der gedruckten? Wie wurden Handschriften genutzt?

Handschriften wurden im Osmanischen Reich bis ins 19. Jahrhundert in großer Zahl hergestellt und die Bibliotheken der Türkei haben zum Teil enorme Handschriftensammlungen. Von der Forschung werden diese Handschriften fast ausschließlich genutzt, um bisher nicht gedruckte Quellentexte auswerten zu können. Gelegentlich werden die Handschriften als Grundlage für Texteditionen genutzt. Wenn ein Werk hingegen in mehreren hundert Handschriften vorliegt und im 19. Jahrhundert gedruckt wurde, bleiben diese Handschriften meist unbeachtet in den Regalen. Gerade ein solcher Fall bietet jedoch die Gelegenheit zu analysieren, wie Handschriften genutzt wurden. Die Nutzung hinterließ oft Spuren, und je größer die Anzahl erhaltener Handschriften, desto umfangreicher das hier als Quelle ausgewertete Material an Nutzungsspuren. Meine Studie analysiert darum die Handschriftennutzung im Osmanischen Reich anhand eines umfangreichen Quellenmaterials, welches aus den Handschriften eines kleinen Korpus von sehr weit verbreiteten Werken mit religiöser Thematik besteht. Ergänzend berücksichtige ich bei meiner Untersuchung sekundäre Quellentexte – das heißt Texte aus dem Untersuchungszeitraum, welche die Nutzung der primären Quellentexte explizit oder implizit thematisieren.[5]

Den Begriff „Nutzung" verstehe ich in meiner Studie sehr breit. Grundlage sind alle im Handschriftenmaterial dokumentierten Spuren – von schriftlichen Einträgen bis zur auffällig starken Abnutzung von Seiten mit bestimmten Textstellen.[6] Von diesen Spuren ausgehend rekonstruiere ich die Kontakte zwischen Nut-

---

3 Sabev 2011, 446f.; siehe auch Sabev 2007.
4 Neumann 2005, 57.
5 Zum Quellenmaterial ausführlich unten, Abschnitt 1.2.
6 Den Begriff „Nutzung" (*kullanım*) verwendet schon Neumann 2005.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zern und Handschriften sowie die verschiedene Nutzungsprozesse. Die Nutzung zur Wissensvermittlung oder die Nutzung in einem Kultkontext sind nur zwei Beispiele von Nutzungsprozessen, welche sich nachweisen lassen.

Meine Studie untersucht die osmanische Handschriftenkultur anhand des Quellenkorpus in fünf Schritten. Das folgende, zweite Kapitel widmet sich den Autorenbiographien. Dabei geht es um die Analyse sekundärer Quellentexte; das sind im weitesten Sinn biographische Texte zu den Autoren der primären Quellentexte. Es geht einerseits darum, herauszufinden, ab wann sich anhand von biographischen Texten ein Interesse am betreffenden Autor belegen lässt. Andererseits soll auch untersucht werden, welche expliziten und impliziten Aussagen über die Rezeption und Nutzung der Werke sich in diesen sekundären Quellentexten finden.

Das dritte Kapitel befasst sich mit der Frage, wie die Textüberlieferung funktionierte. Dies schließt eine kodikologische und philologische Untersuchung der Handschriften des Quellenkorpus ein. Es geht darum festzustellen, wie stabil die Textüberlieferung der einzelnen Texte über einen Zeitraum von 450 Jahren war. In diesem Zusammenhang wird zu analysieren sein, welche Formen von Varianz sich im Quellenkorpus belegen lassen. Neben der Varianz auf struktureller Ebene werden sprachliche und graphische Charakteristika sowie die Mitüberlieferung in die Studie einbezogen. In diesem Zusammenhang werde ich auch der Frage nachgehen, inwieweit sich anhand des untersuchten Materials bei Handschriftennutzern ein Konzept von authentischer Überlieferung belegen lässt.[7]

Das vierte Kapitel analysiert die literarische Rezeption der untersuchten Werke als eine Form von Nutzung. Dabei handelt es sich zunächst um eine Nutzung durch eine Einzelperson – den Autor einer Nachdichtung oder eines Kommentars. Wird dieses literarische Werk wiederum genutzt, so kann das als mittelbare Nutzung verstanden werden. Es ist darum zu untersuchen, ob die literarische Rezeption und auf deren Grundlage eine mittelbare Nutzung der Quellenwerke im Gesamtbild der Nutzung eine nennenswerte Rolle spielt.

Das fünfte Kapitel geht der Frage nach, welche Informationen sich im Quellenkorpus zu den Nutzern finden lassen. Ziel ist es dabei ein möglichst umfassendes Bild von den Nutzern und ihrem gesellschaftlichen Kontext zu bekommen. Das Datenmaterial ist zwar nicht geeignet ein repräsentatives Bild von der Nutzung der Handschriften von Werken populärer religiöser Literatur zu geben, durch die Auswahl der Handschriftensammlungen soll aber ein möglichst breiter Bereich der osmanischen Gesellschaft abgedeckt werden.[8] Das Problem, dass sich aus dem vorhandenen Quellenmaterial keine repräsentativen Daten für die Gesamtgesellschaft ableiten lassen, betrifft auch andere Quellengattungen, beispielsweise In-

---

7 In den Geschichts- und Literaturwissenschaften finden die unterschiedlichen Aspekte der Textüberlieferung ein immer größeres Interesse, vgl. etwa die diversen Publikationen des Nationalen Forschungsschwerpunks. „Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen. Historische Perspektiven“ an der Universität Zürich.

8 Zur Auswahl der ausgewerteten Handschriftensammlungen siehe unten Abschnitt 1.2.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ventarlisten von Bibliotheken in Nachlassregistern. Die Auswertung der Nutzervermerke in den Handschriften hat den Vorteil, dass sich – im Gegensatz etwa zu Nachlassregistern – nicht nur Besitz nachweisen lässt, sondern auch andere Arten von Handschriftennutzung, etwa die Herstellung oder die Stiftung.

Das sechste Kapitel führt die Ergebnisse der Kapitel zwei bis fünf zusammen und geht der Frage nach, welche Nutzungsprozesse sich anhand der Gebrauchsspuren im untersuchten Handschriftenmaterial nachweisen lassen. Hierzu werden sowohl schriftliche als auch nicht schriftliche Spuren analysiert, welche beispielsweise auf die Rezitation der Texte, die Verehrung der Handschriften oder eine repräsentative Nutzung hindeuten.

1.1.2 Forschungsstand

Meine Studie knüpft an die Forschungsbeiträge verschiedener Disziplinen an. Die Frage, wer im Osmanischen Reich Bücher beziehungsweise Handschriften nutzte, ist Gegenstand einer zunehmenden Zahl von kultur- und sozialgeschichtlichen Studien innerhalb der Islamwissenschaft beziehungsweise der Middle Eastern Studies. Meine Untersuchungen zur Textüberlieferung stützen sich methodologisch auf philologische Beiträge. Bei der Interpretation von Nutzereinträgen, von graphischen Aspekten der Textüberlieferung oder Aspekten der materiellen Ausstattung von Handschriften halfen eine Reihe neuer Publikationen aus dem Gebiet der Kodikologie. Auch die islamische Kunstgeschichte hat in den letzten Jahren ihre Fokussierung auf Kalligraphie und Miniaturmalerei in Prachthandschriften aufgegeben und zunehmend auch die graphische Gestaltung von Handschriften für einen breiteren Nutzerkreis untersucht.

Zwei wichtige Themen der aktuellen Forschung sind die Lesekultur im Nahen Osten sowie das Verhältnis von Mündlichkeit und Schriftlichkeit. Das Verhältnis von Mündlichkeit und Schriftlichkeit wird schwerpunktmäßig im Zusammenhang mit der frühen islamischen Literatur erörtert.[9] Es ist aber auch für spätere Jahrhunderte relevant; so analysiert etwa DeWeese dieses Thema anhand der Ṣūfi-Literatur Zentralasiens.[10] Gegenstand meiner Studie ist die Nutzung schriftlich überlieferter Texte, diese Thematik spielt darum nur am Rand eine Rolle, etwa wenn es um die Überlieferung von biographischen Erzählungen über die Autoren geht.

Zur Lesekultur im Nahen Osten des 12.-15. Jahrhunderts hat Konrad Hirschler 2012 die umfangreiche Studie *The Written Word in the Medieval Arabic Lands – A Social and Cultural History of Reading Practices* vorgelegt. Hirschler untersucht Lesegewohnheiten (*reading practices*) und die betreffende Terminologie, sowie die soziale Zusammensetzung von Lesezirkeln. Das betrifft einerseits gelehrte Literatur wie Ibn ʿAsākirs *Taʾrīḫ Madīnat Dimašq*, aber auch populäre epische Literatur (*popular*

9 Zum Forschungsstand vgl. Schoeler 2009.
10 DeWeese 2000, DeWeese 2006 und DeWeese 2007.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

epics) wie *Sīrat ʿAntar*, *Sīrat Banī Hilāl* oder *Sīrat ʿAlī az-Zaybak*. In seiner Studie wertet er – von Texten der Gelehrtenliteratur bis zu Stiftungsurkunden und Hörerzertifikaten – sehr unterschiedliche Quellen aus.

Beiträge, welche Leservermerke auswerten, liegen auch zur Lesekultur im Osmanischen Reich vor. Nelly Hanna hat 2003 in ihrer Untersuchung zur Nutzung von Büchern im Kairo des 17. und 18. Jahrhunderts die Auswertung von Nachlassregistern mit der Auswertung einer Sammelhandschrift kombiniert, welche Aufschluss über die Lesegewohnheiten des Kopisten und Autors gibt.[11] Es handelt sich bei dieser Handschrift um eine individuell zusammengestellte Anthologie (*maǧmūʿa*) mit autobiographischen Textpassagen.[12] Hanna erforscht anhand dieser Quellen die Lesekultur einer Gruppe in Kairo, welche sie „middle class" nennt. Auf Leservermerke in Handschriften stützt Değirmenci ihre Studie zu Lesern und Lesegewohnheiten im Osmanischen Reich.[13] Sie behandelt darin öffentliche und halböffentliche Lesungen von Texten der populären epischen Literatur. In den von ihr ausgewerteten Handschriften finden sich Einträge, welche es erlauben, die „Biographie" der jeweiligen Handschriften zu rekonstruieren und öffentliche sowie halböffentliche Lesungen in sehr unterschiedlichen Kontexten nachzuweisen. In einer der untersuchten Handschriften befindet sich sogar ein Leservermerk, welcher – ähnlich den von Hirschler ausgewerteten Hörerzertifikaten – die anwesenden Zuhörer in einem Kaffeehaus in Aleppo auflistet.[14]

Eine wichtige und auch beliebte Quelle der osmanischen Sozialgeschichte – Nachlassregister (*muḫallefāt* oder *tereke defterleri*) – enthalten Daten zum Buchbesitz. Diese Register wurden bereits in verschiedenen Studien ausgewertet.[15] Sie erlauben einen allgemeinen Überblick über die soziale Verteilung von Buchbesitz im Osmanischen Reich; zum Teil liegen aber auch detaillierte Register von Bibliotheken vor, deren Besitzer verstorben waren.[16] Damit lassen sich auch Sammelschwerpunkte von Bibliotheksbesitzern analysieren. Bereits Neumann hat darauf aufmerksam gemacht, dass die Nachlassregister sehr heterogenes Datenmaterial enthalten – zum Teil wird lediglich „ein Buch" (*bir kitāb*) verzeichnet, zum Teil sind aber Bücher mit Titeln genannt. Außerdem spiegeln die Einträge in den Nachlassgerichten nur einen Teil der osmanischen Gesellschaft wider. Repräsentativität können die Nachlassregister somit nicht beanspruchen. Neumann hat in seinem Artikel „Arm und reich im Qaraferye" aber gezeigt, dass in Kadiamtsregistern (*ḳāḍī sicilleri*) durchaus auch Daten zu einem dörflichen Umfeld zu finden

11 Hanna 2003.

12 Vergleichbare Anthologien (*mecmūʿa*) gibt es in den Bibliotheken der Türkei und des Nahen Ostens in großer Zahl; nur einzelne Bände sind bislang als kulturgeschichtliche Quelle genutzt worden, vgl. Neumann 2005, 61-63.

13 Değirmenci 2011.

14 Değirmenci 2011, 25. Zur Handschrift (SK Hacı Mahmud 6264) siehe Değirmenci 2011, 19, Fußnote 35.

15 Vgl. Öztürk 1995, Neumann 1996, Establet 1999, Sabev 2003, Sabev 2007, Sievert 2010.

16 Sievert 2010.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sind.[17] Auch hier gibt es wiederum das Problem des sehr heterogenen Datenmaterials. Außerdem ist eine Bearbeitung schon aufgrund der riesigen Menge von Quellen schwierig.

Ein weiteres zentrales Thema der kulturgeschichtlichen Forschung sind Stiftungsbibliotheken im Osmanischen Reich. Hier ist vor allem auf die Publikationen von Erünsal zu verweisen, welcher anhand eines umfangreichen Materials von Stiftungsurkunden die Konzeption, Struktur und Geschichte dieser Institutionen erforscht hat.[18] Kapitel zu den Stiftungsbibliotheken sind auch in den Publikationen zu den großen Moscheekomplexen (*küllīye*) Istanbuls zu finden.[19] Die Forschung zu diesem Thema stützt sich bislang fast ausschließlich auf die Archivalien und die Berichte zeitgenössischer Beobachter (etwa Reiseberichte oder Historiographien). Das Handschriftenmaterial selbst wurde für eine Untersuchung zur Bibliotheksgeschichte bislang nicht als Quelle genutzt. Hier könnte gerade interessant sein, um herauszufinden, nach welchen Kriterien die Handschriften für die großen Stiftungen ausgewählt wurden und wie sie beschafft wurden.

In seinem Essay „Üç Tarz-ı Mütalaa" („Drei Formen der Lektüre") macht Neumann auf zentrale Desiderate der Forschung – etwa Studien zur Buchproduktion und Distribution – aufmerksam.[20] So stellt er beispielsweise die These auf, dass die dezentrale und an individuelle Bedürfnisse angepasste Buchproduktion zu den „starken Seiten" einer handschriftlichen Buchkultur gehört. Zum Buchhandel und der Buchproduktion liegt neu eine Monographie von Erünsal vor.[21] Er analysiert hier dieselbe Gruppe von Quellen wie in seinen früheren Studien. Während er den Buchhandel so sehr gut erschließen kann, sind die Ergebnisse zur Buchproduktion insgesamt unbefriedigend, da sie sich of auf wenige Beispiele stützen. Gerade diese ist also ein Desiderat der Forschung.

Die Produzenten und die Nutzer von Handschriften treten auch immer mehr in den Fokus der islamischen Kunstgeschichte. So legte etwa Uluç 2006 eine detaillierte Studie zur Produktion von illuminierten und illustrierten Luxushandschriften im Šīrāz des 16. und 17. Jahrhunderts vor, welche für reiche turkophone Nutzer bestimmt waren.[22] Wie die Arbeit von Uluç betreffen nach wie vor viele Studien das „Luxussegement" der Handschriftenproduktion. Dies trifft auch auf die neue Monographie von Fetvacı (*Picturing History at the Ottoman Court*) zu. Sie thematisiert darin unter anderem auch die „Zirkulation" illustrierter Luxushandschriften am Osmanischen Hof und wertet dazu Nutzervermerke aus.[23] Neben diesen Un-

17 Neumann 1996.
18 Erünsal 2008; 2011a und 2011c; siehe zum Thema auch Hitzel 1999.
19 Vgl. etwa Akgündüz 2005, Kaya 2007.
20 Neumann 2005.
21 Erünsal 2013.
22 Uluç 1999 und Uluç 2006.
23 Fetvacı 2013; insbesondere zu den Nutzergruppen im Palast Fetvacı 2013, 25-58, und zur Buchproduktion 59-98.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tersuchungen zu den Handschriften der osmanischen Elite erschienen in den letzten Jahren aber auch Beiträge der islamischen Kunstgeschichte zu den Illustrationen von Gebetssammlungen, also einer Gattung von Handschriften, welche eine breitere Nutzerschicht erreichte.[24]

Philologische Studien und Editionen fokussieren in der Islamwissenschaft in den meisten Fällen nach wie vor auf die Edition oder Analyse eines autornahen Textes. Dem Thema des rezipierten Texts widmen sich bisher nur wenige Forschungsbeiträge.[25] Das gilt auch für die Editionen und Studien, welche zu den Werken meines Quellenkorpus vorliegen.[26] Der Aspekt der Buchrezeption wird hingegen von Schwarz in seinem literatursoziologischen Beitrag zu Gelehrtennetzwerken im Kurdistan des 17. Jahrhunderts thematisiert, in welchem er die Kommentarwerke dieser Gelehrten untersucht.[27] Insgesamt liegen zum Thema Textüberlieferung und literarische Rezeption wenige Vorarbeiten vor.

Eine wichtige Grundlage für meine Studie sind auch die Beiträge der Kodikologie, welche in den letzten Jahren erschienen. Hier sind insbesondere die Handbücher zur arabischen Kodikologie beziehungsweise islamischen Kodikologie von Gacek und Déroche zu nennen. Sie sind beispielsweise bei der Auswertung von Glossen oder Fragen zu den graphischen Aspekten der Textüberlieferung unentbehrlich.

1.2 Das Quellenkorpus

1.2.1 Die Werke

1.2.1.1 Populäre religiöse Literatur im 15. Jahrhundert

Im 15. Jahrhundert entstand eine Anzahl von literarischen Werken, welche in der Folge im Osmanischen Reich über Jahrhunderte zu den am weitesten verbreiteten religiösen Texten in türkischer Sprache gehörten. Die weite Verbreitung zeigt sich schon an der großen Zahl von Handschriften, welche in den Bibliotheken in aller Welt vorhanden sind. Einen ersten Überblick vermittelt dabei der Online-Katalog der Türkischen Nationalbibliothek (Milli Kütüphane), welcher nicht nur die eigenen Bestände enthält, sondern auch die Daten gedruckter Handschriftenkataloge anderer Bibliotheken im In- und Ausland einschließt.[28] In diesem Katalog finden sich beispielsweise 416 Handschriften von Yazıcıoğlıs 853 h. (1449) vollendeter *Muḥammedīye* oder 284 Handschriften von Süleymān Çelebis 812 h. (1409) voll-

[24] Vgl. Gruber 2010a.
[25] Siehe etwa Elger 2010; vgl. auch den Tagungsband von Pfeiffer und Kropp 2007.
[26] Nach wie vor handelt es sich bei Textausgaben oft um die Transkription einer bestimmten Handschrift; vgl. etwa Çelebioğlu 1996. Sorgfältige Editionen wie Laban Kapteins Edition des *Dürr-i Meknūn* aus dem Jahr 2007 sind bislang die Ausnahme; vgl. Kaptein 2007.
[27] Schwarz 2010.
[28] Vgl. den Katalog http://www.yazmalar.gov.tr (10.9.2014).

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

endetem Werk *Vesīlet en-Necāt*, welches besser als *Mevlid* bzw. *Mevlūd* bekannt ist.[29] Beide Werke sind in Versen geschrieben. Die Zahl der Handschriften von Prosawerken ist zwar grundsätzlich deutlich geringer, der Online-Katalog listet aber immerhin 93 Handschriften von Aḥmed Bīcāns *Envār el-ʿĀşıḳīn* (855 h./1451) und 55 Handschriften von Eşrefoġlıs *Müzekkī n-Nüfūs* (852 h./1448) auf.[30]

Die hohe Zahl der Drucke, welche im 19. Jahrhundert entstanden, spricht dafür, dass die Werke weiterhin weite Verbreitung fanden: In Özeges Katalog osmanisch-türkischer Drucke sind 22 Drucke der *Muḥammediye*,[31] 27 Drucke der *Vesīlet en-Necāt*,[32] 17 Drucke der *Envār el-ʿĀşıḳīn*[33] und acht Drucke des *Müzekkī n-Nüfūs* nachgewiesen.[34]

Zu den bis heute berühmten Autoren früher religiöser Dichtung in türkischer Sprache gehört auch Yūnus Emre; im Online-Katalog der Türkischen Nationalbibliothek sind von seinem *Dīvān* 47 Handschriften nachgewiesen.[35] Diese Zahl kommt zwar an die des Prosawerks *Müzekkī n-Nüfūs* annähernd heran, sie liegt jedoch weit abgeschlagen hinter den Dichtungen von Yazıcıoġlı Muḥammed und Süleymān Çelebi. Die Zahl von fünf Drucken, welche Özeges Katalog von Yūnus Emres *Dīvān* aufführt, ist ebenfalls eher moderat.[36] Sein Werk wurde als Grenzfall in mein Textkorpus aufgenommen; die Handschriften und Drucke von Yūnus Emres *Dīvān* können eine kontinuierliche Nutzung nicht in gleicher Weise belegen, wie im Fall von Yazıcıoġlı Muḥammed oder Süleymān Çelebi.[37]

Auf eine breite Nutzung der religiösen Literatur des 15. Jahrhunderts deuten auch sekundäre Quellentexte hin. Eine Vielzahl verschiedener Quellentexte vom 16. bis zum frühen 20. Jahrhundert enthält Kurzbiographien zu den genannten

---

29 Vgl. http://www.yazmalar.gov.tr (10.9.2014): 416 Handschriften von Yazıcıoġlı Muḥammeds *Muḥammediye* bei der kombinierten Suche „yazar=yazıcı & eser=muhammediye“; 146 Handschriften bei der kombinierten Suche „yazar=süleyman & eser=mevlud“; 134 Handschriften bei der kombinierten Suche „yazar=süleyman & eser=mevlid“; letztere überschneiden sich bis auf vier mit den zwanzig Treffern der Suche „yazar=süleyman & eser=vesilet“.

30 Vgl. http://www.yazmalar.gov.tr (10.9.2014): 93 Handschriften von Aḥmed Bīcāns *Envār el-ʿĀşıḳīn* bei einer kombinierten Suche „yazar=yazıcı & eser=envar“; 55 Handschriften von Eşrefoġlıs *Müzekkī n-Nüfūs* bei einer Suche „eser=müzekki“.

31 Özege 1971-1979, 2, 898.

32 Autopsie von *Mevlūd-ı Şerīf Mecmūʿası* 1272 h. (SK Hacı Mahmud 4443); *Mevlid-i Şerīf* 1306 h. [Sammlung Heinzelmann], *Muṣaḥḥaḥ Mevlid-i Şerīf* 1327 h./m. [Sammlung Heinzelmann]. Vgl. Laut Özege 1971-1979, 3, 1131f.

33 Özege 1971-1979, 2, 352.

34 Özege 1971-1979, 3, 1286f. 1. 1253/1847; 2. 1281/1864; 3. 1291/1874; 4. 1291/1874; 5. 1301/1884; 6. 1321/1903; 7. 1327/1909; 8. undatiert.

35 Vgl. http://www.yazmalar.gov.tr (10.9.2014): 47 Handschriften von Yūnus Emres *Dīvān* bei einer kombinierten Suche „Yazar=yunus & eser=divan“. Ein Beispiel für die anhaltende Rezeption ist sein Gedicht in Erika Glassen und Turgay Fişekçi, *Kultgedichte – Kült Şiirleri*, Zürich 2008.

36 Özege 1971-1979, V, 2099, führt Drucke von 1302 (1885), 1320 (1902), 1327 (1911) und zwei von 1340 (1921-1924).

37 Für eine kontinuierliche Rezeption sprechen hingegen sekundäre Quellentexte, vgl. unten Abschnitt 2.3.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Autoren und thematisiert teilweise auch Nutzungsprozesse, wie z. B. die Lektüre zur Wissensvermittlung oder die Rezitation in einem zeremoniellen Kontext. Die Präsenz Yūnus Emres in diesen sekundären Quellentexten spricht dafür, ihn in mein Quellenkorpus aufzunehmen.

Die genannten fünf Werke gehören unterschiedlichen Gattungen an und unterscheiden sich auch inhaltlich. Yazıcıoġlıs *Muḥammedīye* ist ein Traktat in Versen, welcher die Prophetengeschichte von der Erschaffung der Welt bis zum Jüngsten Tag behandelt. Aḥmed Bīcān schreibt in seinen *Envār el-ʿĀşıḳīn* über dieselbe Thematik in Prosa. Süleymān Çelebis *Vesīlet en-Necāt* ist ein erbauliches Gedicht, welches die Heilsbotschaft des Islams anhand der Prophetenbiographie vermittelt. Eşrefoġlıs *Müzekkī n-Nüfūs* ist eine Wegleitung in Prosa für Adepten eines Ṣūfi-Ordens. Yūnus Emres *Dīvān* besteht aus unabhängigen Gedichten, welche den Weg des Ṣūfis zu Gott thematisieren.[38]

Mein Quellenkorpus setzt sich also aus sehr heterogenen Texten zusammen. Das Korpus ist ausschließlich anhand von zwei Kriterien eingegrenzt: 1. Eine weite Verbreitung lässt sich anhand des erhaltenen Handschriftenmaterials und der Erwähnung in sekundären Quellentexten belegen. 2. Es handelt sich um religiöse Literatur vor 1500.

Die Eingrenzung auf Texte vor 1500 hat zur Folge, dass alle Texte des Quellenkorpus in altosmanisch-türkischer Sprache verfasst sind. Diese unterscheidet sich deutlich vom Mittel- und Neuosmanisch-Türkischen. Bei meinen Untersuchungen zur Textüberlieferung – insbesondere zur Stabilität der Überlieferung von sprachlichen Charakteristika – liegen darum vergleichbare Voraussetzungen vor.

Die vorgestellten Werke populärer religiöser Literatur werden in meiner Studie in zwei Gruppen eingeteilt: 1. Die *Muḥammedīye*-Gruppe und 2. eine Vergleichsgruppe.

1.2.1.2 Die Muḥammedīye*-Gruppe*

Die *Muḥammedīye*-Gruppe ist der zentrale Gegenstand meiner Studie. Sie besteht aus drei Werken: 1. Yazıcıoġlı Muḥammeds *Muḥammedīye*, 2. Aḥmed Bīcāns *Envār el-ʿĀşıḳīn* und 3. Yazıcıoġlı Muḥammeds arabischsprachigem Traktat *Maġārib az-Zamān*. Sowohl im Prolog der *Muḥammedīye* als auch im Prolog der *Envār el-ʿĀşıḳīn* verweisen die Autoren – die Brüder Yazıcıoġlı Muḥammed und Aḥmed Bīcān – darauf, dass es sich beim jeweiligen Werk um eine türkische Übersetzung der arabischsprachigen *Maġārib az-Zamān* handle. Die drei Werke sind also gemäß der Darstellung ihrer Autoren drei Versionen desselben Textes. Ich bezeichne die drei Werke deshalb – nach dem berühmtesten der drei Werke – als *Muḥammedīye*-Gruppe.

38 Siehe Kapitel 3.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Nutzung der Werke der *Muḥammedīye*-Gruppe werde ich anhand der Forschungsliteratur, der sekundären Quellentexte und des umfangreichen Handschriftenmaterials analysieren. Das Handschriftenmaterial besteht aus den Beständen der im Folgenden (Abschnitt 1.2.2) beschriebenen Bibliotheken.

1.2.1.3 Die Vergleichsgruppe

Mit der *Muḥammedīye*-Gruppe liegt ein umfangreiches Handschriftenkorpus als Quellenmaterial vor. Da es sich jedoch lediglich um drei Werke von zwei Autoren handelt, lag es nahe, eine Vergleichsgruppe zur Kontextualisierung in meine Studie einzubeziehen. Diese besteht aus den drei bereits erwähnten Texten – Süleymān Çelebis *Vesīlet en-Necāt*, Eşrefoġlıs *Müzekkī n-Nüfūs* und Yūnus Emres *Dīvān*. Die Überlieferungs- und Nutzungsprozesse dieser Werke analysiere ich dabei im Wesentlichen anhand sekundärer Quellentexte und der Forschungsliteratur, da eine Autopsie der Handschriften den Rahmen der Studie gesprengt hätte.

1.2.2 Das Handschriftenkorpus

Handschriften der Werke der *Muḥammedīye*-Gruppe befinden sich – wie bereits erwähnt – in den meisten größeren Sammlungen orientalischer Handschriften in aller Welt. Die Auswertung der Handschriftensammlungen in Istanbul und Ankara war wegen ihrer Größe prioritär. Zusätzlich wurden die Bestände der ägyptischen Nationalbibliothek gesichtet, um die Bestände einer Bibliothek aus einer Provinz des Osmanischen Reiches mit einer nicht vorwiegend turkophonen Bevölkerung zu berücksichtigen. Nachdem sich andeutete, welche wichtige Rolle Bursalı İsmāʿīl Ḥaḳḳı *Muḥammedīye*-Kommentar bei der Rezeption dieses Werkes spielte, wurde die Bibliothek in Bursa und die dort befindliche Sammlung Bursalı İsmāʿīl Ḥaḳḳı einbezogen. Darüber hinaus habe ich kleinere Bestände, welche in einer ersten Sondierungsphase gesichtet wurden, im ausgewerteten Handschriftenkorpus belassen. In meiner Studie werden die Handschriften von Werken der *Muḥammedīye*-Gruppe in den folgenden Bibliotheken ausgewertet:

Istanbul:

Süleymaniye-Bibliothek (Süleymaniye Kütüphanesi, SK)

Topkapı-Bibliothek (Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, TSMK)

Bibliothek des Archäologischen Museums (Arkeoloji Müzesi Kütüphanesi, Arkeoloji)

Beyazıt-Bibliothek (Beyazıt Devlet Kütüphanesi, BDK)

Rara-Sammlung der Universität Istanbul (İstanbul Üniversitesi Nadir Eserleri Kütüphanesi, İÜ Nadir)

Bibliothek des Seminars für Türkische Sprach- und Literaturwissenschaft der Universität Istanbul (İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Semineri Kütüphanesi, İÜ TDEK)

Atatürk-Bibliothek (Atatürk Kitaplığı, AK)

Müftülük-Archiv (Müftülük Arşivi, Müftülük)

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ankara:
Türkische Nationalbibliothek (Milli Kütüphane, MK)
Bibliothek der Gesellschaft für Türkische Sprache (Türk Dil Kurumu Kütüphanesi, TDK)
Bibliothek des Amts für Religiöse Stiftungen (Vakıflar Genel Müdürlüğü Kütüphanesi, VGM)

Bursa:
İnebey-Bibliothek (İnebey Kütüphanesi, İK)

Kairo:
Ägyptische Nationalbibliothek (Dār al-Kutub al-Miṣrīya, DKM)

Sonstige:
Berlin: Staatsbibliothek zu Berlin Preußischer Kulturbesitz (SBBPK)
Bratislava: Universitätsbibliothek Bratislava (UB Bratislava)
Oxford: Bodleian Library (Bodleian)
St. Petersburg: Institut Vostokovedenija Rossijskoj Akademii Nauk, St. Petersburg (IVRAN)
Wien: Österreichische Nationalbibliothek Wien (ÖNB)
Zürich: Universität Zürich, Asien-Orient-Institut (AOI Zürich)
Zürich: Zentralbibliothek Zürich (ZBZ)

Da von Yazıcıoğlıs *Maġārib az-Zamān* nur sehr wenige Handschriften vorliegen, habe ich von diesem Werk zusätzlich die digitalen Aufnahmen von zwei Handschriften der Bibliothek Konya gesichtet. Ich habe damit alle mir bekannten *Maġārib az-Zamān*-Handschriften in meine Studie einbezogen. Die übrigen Bestände aus Konya wurden hingegen nicht berücksichtigt.

Die Auswahl der Bibliotheken ermöglicht die Auswertung von Benutzereinträgen aus möglichst vielen verschiedenen Nutzerkontexten. Die Zusammensetzung der Handschriftenbestände der einzelnen Bibliotheken hängt direkt von deren Sammlungsgeschichte ab. Darum habe ich bewusst Bibliotheken mit einer unterschiedlichen Sammlungsgeschichte in meine Studie einbezogen. Im folgenden Überblick werde ich die Sammlungsgeschichte der gesichteten Handschriftenbestände nach Bibliothekstypen gegliedert beschreiben: 1. Stiftungsbibliotheken, 2. Palastbibliotheken, 3. Staatliche Bibliotheken.

1.2.2.1 Stiftungsbibliotheken

Die Bibliotheken in Istanbul bestehen zum größten Teil aus den Beständen alter Stiftungsbibliotheken. Es handelt sich um Bibliotheken, welche zwischen dem 17. und dem 19. Jahrhundert von Sultanen, Angehörigen des Palastes, der militärischen und zivilen Eliten sowie von Gelehrten gestiftet wurden. In diesen Sammlungsbeständen ist der Anteil von Manuskripten, welche früher im Besitz der Eliten des Osmanischen Reiches befanden, darum sehr hoch. Es handelt sich um alte Sammlungen; die Handschriften gehören meist zur ursprünglichen Ausstattung

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Stiftung und befinden sich folglich je nach Bibliothek seit hundert bis dreihundert Jahren im selben Sammlungskontext.

Stiftungsbibliotheken wurden ab dem späten 17. Jahrhundert als unabhängig verwaltete Institutionen an Moscheen, Medresen oder Ṣūfi-Konvente angegliedert. Handschriften oder Handschriftensammlungen waren den betreffenden Moscheen, Medresen und Konventen bereits vor diesem Zeitpunkt gestiftet worden;[39] im gesichteten Quellenmaterial gibt es allerdings nur sehr wenige Handschriften, welche sich schon vor 1700 – das heißt vor der Gründung dieser Stiftungsbibliotheken – als Einzelstiftung für die betreffende Moschee oder Medrese im heutigen Sammlungskontext befanden. Es gibt darüber hinaus auch Stiftungsbibliotheken, welche nicht an eine Moschee, Medrese oder einen Konvent angegliedert wurden – etwa die Köprülü-Bibliothek oder die Atıf-Bibliothek.

Die Bestände der verschiedenen Stiftungsbibliotheken der Stadt Istanbul wurden ab 1918 gesammelt und in der Süleymaniye-Bibliothek zusammengeführt.[40] Einige wenige Sammlungen wurden auch aus anderen Städten in die Süleymaniye-Bibliothek gebracht. Die einzelnen Sammlungen sind allerdings im ursprünglichen Kontext erhalten; dieser ist jeweils bereits an der Signatur erkennbar. Die Süleymaniye kauft auch weiterhin Handschriften aus Privatbesitz an (erkennbar an der Signatur *Yazma Bağışlar*). Im Vergleich zur Nationalbibliothek in Ankara machen diese Bestände jedoch einen kleineren Anteil aus.

Einige der größeren Stiftungsbibliotheken Istanbuls – etwa der Nuruosmaniye-Bibliothek oder der Köprülü-Bibliothek – befinden sich noch in den ursprünglichen Räumlichkeiten, sind aber administrativ an die Süleymaniye angegliedert. Ich zähle sie darum zu den Süleymaniye-Beständen.

Von der Süleymaniye-Bibliothek werden zwar die meisten Istanbuler Stiftungsbibliotheken verwaltet, es gibt jedoch einzelne Ausnahmen. So ist beispielsweise die Sammlung der Stiftungsbibliothek von *şeyḫülislam* Velīyüddīn (st. 1182/1768) bereits Anfang des 20. Jahrhunderts in die staatliche *Kütübḫāne-i ʿUmūmī-i ʿOs̱mānī* transferiert worden und befindet sich heute in der Nachfolgeinstitution (Beyazıt Devlet Kütüphanesi).[41]

Verschiedene kleinere Stiftungsbibliotheken Anatoliens wurden in die Nationalbibliothek in Ankara gebracht. Auch diese wurden im originalen Sammlungskontext belassen und sind an der Signatur erkennbar.[42]

---

39 Erünsal 2008, 91-170.

40 Kaya, Nevzat, „Kütüphane," in: Mülayim 2007, 383-403; Havva Koç, „Süleymaniye Kütüphanesi," DBİA 7 (1994), 104f.

41 Koç, Havva, „Beyazı Devlet Kütüphanesi," in: DBİA 2 (1994), 189f. Vgl. auch unten Abschnitt 1.2.2.3.

42 Die Signaturen der eigenen Sammlung der Nationalbibliothek beginnen jeweils mit den Buchstaben A oder B; die Bestände, welche aus anderen Städten nach Ankara transferiert wurden, wurden mit der Kennziffer des Regierungsbezirks, in welchem sich die Bestände ursprünglich befanden, versehen.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hinsichtlich der Frage, ob es sich bei *vaḳf*-Bibliotheken um öffentliche Bibliotheken handelt, unterscheidet Hitzel zwischen den großen Stiftungsbibliotheken der Sultane wie der Ayasofya-Bibliothek oder der Nuruosmaniye-Bibliothek, und den Stiftungsbibliotheken anderer Personen, wie etwa der Köprülü-Bibliothek, den Bibliotheken von Feyżullāh Efendi (st. 1115/1703) oder ʿĀṭıf Efendi (st. 1154 h./1742).[43] Laut Hitzel handelte es sich bei den Stiftungsbibliotheken der Sultane um Institutionen, die den Auftrag hatten zu sammeln und zu bewahren, während die Köprülü-Bibliothek als die erste öffentliche Bibliothek zu verstehen sei – später gefolgt von weiteren Stiftungsbibliotheken. Die Unterscheidung ist hinsichtlich der Konzeption der Stiftungsbibliotheken nicht haltbar, wie Erünsals umfangreiche Untersuchung der *vaḳf*-Urkunden gezeigt hat.[44] Die Räumlichkeiten und die Ausstattung mit Personal sowie auch die Anweisungen zur Durchführung von öffentlichen Lehrveranstaltungen (*ders-i ʿāmm*) sind in beiden Fällen sehr ähnlich und sprechen dafür, dass auch die Sultansstiftungen als öffentliche Bibliotheken konzipiert waren.

1.2.2.2 Palastbibliotheken

In meine Studie wurden zwei Palastbibliotheken einbezogen: die Bibliothek des Topkapı-Palastes (heute Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi) und die Bibliothek des Yıldız-Palastes (heute in der Rara-Sammlung der Universität Istanbul). Die Bestände der Topkapı-Bibliothek setzen sich aus verschiedenen kleineren Sammlungen zusammen, welche sich ursprünglich in verschiedenen Räumlichkeiten des Palastes befanden, zu denen wiederum unterschiedliche Personenkreise Zugang hatten. Bei den Handschriften handelt es sich zum Teil um den persönlichen Besitz des Sultans – dies trifft vor allem auf die *ḫazīne*-Bestände zu. Wie Fetvacı zeigt, konnten allerdings auch diese konnten ausgeliehen werden und zirkulierten im Palast.[45] Darüber hinaus wurden aber auch Handschriften von verschiedenen Personen am Sultanshof für die Benutzung im betreffenden Raum gestiftet. Bei den für meine Studie relevanten Handschriften handelt es sich ausschließlich um solche Stiftungsbestände innerhalb des Topkapı-Palastes, konkret um die Bestände des Bağdat-Pavillons, des Revan-Pavillons, des Privatgemachs (*ḫaṣṣ oda*) – auch bekannt als Reliquienkammer (*ḫırḳa-ı şerīf odası*) – und der großherrlichen Vorratskammer (*kiler-i ḫāṣṣa*).[46]

---

43 Hitzel 1999, 24f.

44 Erünsal 2008, 490-531, analysiert anhand der *vaḳf*-Urkunden die Nutzungsbedingungen – z. B. die Regelungen hinsichtlich der Öffnungszeiten, der Möglichkeit Bücher auszuleihen oder Abschriften anzufertigen.

45 Zur *ḫazīne*-Sammlung („treasury“) vgl. Fetvacı 2013, 27-29. Siehe auch unten Abschnitt 5.3.2.

46 Vgl. Fetvacı 2013, 30; zu *ḫaṣṣ oda* auch Pakalın 1946 [2004], 755-757, und Uzunçarşlı 1945 [1988^3], 340-353.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Bibliothek des von ʿAbdülḥamīd II. (reg. 1293-1327 h./1876-1909) errichteten Yıldız-Palastes war eine Privatbibliothek des Sultans.[47] Sie wurde nach der Absetzung des Sultans 1909 der Dār el-Fünun – der Vorgängerinstitution der Universität Istanbul übergeben und befindet sich heute dort in der Rara-Sammlung der Universitätsbibliothek (İÜ Nadir Eserleri Kütüphanesi). Zur Nutzung dieser Palast-Bibliothek liegen bisher keine Studien vor; es ist jedoch davon auszugehen, dass es sich um eine halböffentliche Bibliothek handelte, welche nur von einem kleinen Personenkreis genutzt wurde.

Im Gegensatz zu den Bibliotheken des Topkapı- und des Yıldız-Palastes handelte es sich bei der Khedivenbibliothek in Kairo (*al-Kutubḫāna al-Ḫidīwīya al-Miṣrīya*) nicht um eine Palastbibliothek, sondern um eine öffentliche Bibliothek.[48] Die Bestände der ehemaligen Palastbibliothek (*Maktaba al-Ḫāṣṣa al-Malikīya*) mit den privaten Buchbeständen der Khediven befindet sich heute auch in der Ägyptischen Nationalbibliothek (*Dār al-Kutub al-Miṣrīya*); diese Bestände sind jedoch bislang nicht katalogisiert und konnten darum in der vorliegenden Studie nicht ausgewertet werden.[49]

1.2.2.3 Staatliche Bibliotheken

Im Jahr 1870 begannen in Kairo Überlegungen zur Schaffung einer Nationalbibliothek nach dem Vorbild der Bibliothèque Nationale in Paris.[50] Es sollte sich um eine „öffentliche Bibliothek" (*maktaba ʿāmma*) beziehungsweise „eine Bibliothek für das allgemeine Lesepublikum" (*kutubḫāna li-ǧumhūr al-qurrāʾ*) handeln.[51] Als weitere Aufgabe wurde die Bewahrung des kulturellen Erbes angesehen; so wurden in den 1880er und 1890er Jahren die Handschriftenbestände der *vakf*-Bibliotheken verschiedener Moscheen und Medresen in die als Khedivenbibliothek (*al-Kutubḫāna al-Ḫidīwīya*) benannte Nationalbibliothek gebracht.[52] 1903 wurde das Bibliotheksgebäude der Khedivenbibliothek im Stadtteil Bāb al-Ḫalq

47 Erünsal 2010c; Karatepe u. a. 2001. Karatepe u. a. sprechen in ihrem Artikel von der „persönlichen Bibliothek" (*şahsî kütüphane*) bzw. den „persönlichen Büchern" (*şahsî kitaplar*) Sultan ʿAbdülḥamīds. Andererseits gehen sie auch davon aus, dass es im Palast verschiedene Bibliotheken gab, welche sie allerdings nicht genauer charakterisieren. Erünsal 2010c geht davon aus, dass es zwei im Palast Bibliotheken gab, wovon die eine die Privatbibliothek des Sultans und die andere [halb-]öffentlich war. Es spricht jedenfalls nichts dafür, dass es sich bei der Yıldız-Bibliothek um eine Stiftung handelte.

48 Sayyid 1417 h./1996, 21; siehe den folgenden Abschnitt 1.2.2.3.

49 Sayyid 1417h./1996, 22 und 58.

50 Sayyid 1417 h./1996, 21; Sayyid 1429 h./2008, 8.

51 Sayyid 1417 h./1996, 22.

52 Sayyid 1417 h./1996, 26, verweist auf verschiedene Sammlungen, welche in den 1880er und 1890er Jahren in die Khedivenbibliothek kamen. Die im untersuchten Handschriftencorpus belegten Eingangsvermerke stammen aus den Jahren 1881 und 1895: DKM Tārīḫ Turkī 279 (1067 h.); DKM Tārīḫ Turkī 269 (vor 1201 h.); DKM Maǧāmiʿ Turkī 20 (vor 1256 h.); DKM Tārīḫ Turkī 268 (vor 1881) wurden 1881 aus der Madrasa bzw. Takīya al-Ḫabbānīya in die Khediven-

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eröffnet, welches noch heute (bzw. heute wieder) von der Nationalbibliothek (*Dār al-Kutub al-Miṣrīya*) genutzt wird.[53]

Die Handschriftensammlungen, welche in den 1880er und 1890er Jahren in die Khedivenbibliothek kamen, wurden nicht in ihrem alten Sammlungskontext belassen. Eine Untersuchung der Handschriften erlaubt es aber meist, die Herkunft zu klären. Im 20. Jahrhundert kamen weitere umfangreichen Handschriftensammlungen – etwa die von Aḥmad Talʿat Beg b. Aḥmad Ṭalʿat Paşa (st. 1347 h./1927) oder Aḥmad Paşa Taymūr (st. 1348 h./1930) – in die Nationalbibliothek in Kairo, welche im ursprünglichen Sammlungskontext belassen wurden.[54] Im Gegensatz zur Nationalbibliothek in Ankara konnten in der Ägyptische Nationalbibliothek keine Neuerwerbungen von Werken des Quellenkorpus aus der Zeit nach 1930 nachgewiesen werden, was nicht zuletzt darauf zurückzuführen sein dürfte, dass türkischsprachige Handschriften nicht mehr zum zentralen Sammelgebiet der Ägyptischen Nationalbibliothek gehören. Die von mir in Kairo ausgewerteten Handschriften stammen darum alle aus den *vakf*-Bibliotheken von Kairo und Ḳavala, der Geburtsstadt Muḥammed ʿAlī Paşas,[55] sowie den Sammlungen bibliophiler Angehöriger der turkophonen Elite Ägyptens vor 1930.

In Istanbul begannen die Planungen zur Gründung einer öffentlichen Bibliothek etwas später als in Kairo. Die erste staatliche Bibliothek im Osmanischen Reich war die *Kütübḫāne-i ʿUmūmī-i ʿOṯmānī* (heute Beyazıt Devlet Kütüphanesi). Sie wurde 1884 eröffnet und dem Bildungsministerium (*Maʿārif Neẓāreti*, heute Kulturministerium *Kültür ve Turizm Bakanlığı*) unterstellt.[56] Die Handschriftensammlung besteht hauptsächlich aus Einzelschenkungen und aus Handschriften, welche während der Balkankriege aus den europäischen Gebieten des Osmanischen Reiches nach Istanbul gebracht wurden; oft lässt sich die Herkunft der Handschriften jedoch nicht mehr rekonstruieren. Wie bereits in Abschnitt 1.2.2.1 erwähnt wurden einzelne Handschriftensammlungen aus Stiftungsbibliotheken in die *Kütübḫāne-i ʿUmūmī-i ʿOṯmānī* eingegliedert. Diese wurden im ursprünglichen Sammlungskontext belassen.

Im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts kam es in verschiedenen Provinzen zur Gründung staatlicher Bibliotheken.[57] So wurde in den 1920er Jahren beispielsweise in Bursa eine *Kütübḫāne-i ʿUmūmī* (später *Genel Kütüphane*) gegründet, welche – ähnlich der Khedivenbibliothek – u. a. die Aufgabe hatte Handschriften zu sam-

bibliothek transferiert; DKM Taṣawwuf Turkī 72 wurde 1895 aus der Bibliothek der Drucker in Būlāḳ transferiert.

53 Sayyid 1417 h./1996, 28; Sayyid 1429 h./2008, 12.

54 Zu Aḥmad Talʿat siehe Sayyid 1417 h./1996, 60; az-Zirikli 1969-1970³, I, 137; zu Aḥmad Paşa Taymūr, Sayyid 1417 h./1996, 74f.

55 Sayyid 1417 h./1996, 74-76. Die Qawāla-Bibliothek ist eine Stiftung von Muḥammed ʿAlī (3440 Bde.); sie kam 1929 auf Befehl von Malik Fuʾād in die Ägyptische Nationalbibliothek.

56 Havva Koç, „Beyazıt Devlet Kütüphanesi," DBİA, 2, 189f.

57 Çavdar 2007.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

meln und zu bewahren.[58] Ab den 1920er-Jahren wurden die Bücher verschiedener Stiftungsbibliotheken (vor allem von Derwischkonventen) in die *Kütübḫāne-i ʿUmūmī* überführt – so auch die Bücher des Konvents von İsmāʿīl Ḥaḳḳı (1063-1137 h./1653-1725).[59] In Bursa wurden die Handschriften jedoch neu inventarisiert und sind nicht mehr im ursprünglichen Sammlungskontext erhalten. Zum Teil lässt sich die Herkunft jedoch durch Stiftungs- oder Inventarisierungsvermerke rekonstruieren. Seit 1978 befinden sich die Bestände der *Kütübḫāne-i ʿUmūmī*/*Genel Kütüphane* in der İnebey-Bibliothek in Bursa.

Die Türkische Nationalbibliothek in Ankara wurde 1947 gegründet.[60] Die Handschriftensammlung besteht größtenteils aus Neuerwerbungen, welche – zum Teil über den Antiquariatshandel – von Privatpersonen gekauft wurden. So wurde auch eine große Anzahl von Handschriften der Werke meines Quellenkorpus in den letzten sechzig Jahren von der Türkischen Nationalbibliothek angekauft. Es handelt sich also hauptsächlich um Exemplare, welche sich bis in die jüngste Vergangenheit in Privatbesitz befanden. Erst in den 1990er Jahren wurden dann die Handschriften verschiedener kleinerer Provinzbibliotheken in die Nationalbibliothek nach Ankara gebracht.[61]

1.3 Hinweise zur Transkription und zur Datierung

Bei der Transkription des Arabischen und des Persischen folge ich grundsätzlich den Regeln der DMG. Die Transkription des Osmanisch-Türkischen folgt in ihrem Konsonantengerüst der İslâm Ansiklopedisi. Die Vokalisierung variiert je nach Zusammenhang. Handelt es sich um die Transkription eines vokalisierten Textes, so folge ich der Vokalisierung des Originals (كَلْدُكِ/*geldügi* oder كَلْدِكِ /*geldiği*; „der Umstand, dass er/sie gekommen ist“). Bei unvokalisierten Texten vor 1800 folge ich den Vokalismen des Alt- und Mittelosmanisch-Türkischen (ohne die große Vokalharmonie); bei unvokalisierten Texten nach 1800 wähle ich eine neuosmanisch-türkische Transkription, in welcher „nicht-erste Silben“ der großen Vokalharmonie angepasst werden.[62] Es bleibt zu betonen, dass es mir hierbei um eine adäquate Wiedergabe der Schreibung geht und ich durch diese Transkription nicht versuche, die tatsächliche Aussprache zu rekonstruieren.[63]

---

58 Zu Bursa vgl. Karataş 2013, insbesondere zur İnebey Bibliothek Karataş 2013, 211-231.
59 Kurmuş 2002, 19-24.
60 Tuba Çavdar, „Millî Kütüphane,“ in: DİA 30 (2005), 74f., und Şenalp 2013.
61 Das trifft in meinem Quellenkorpus auf die folgenden Sammlungen zu: MK Afyon İHK, MK Afyon Gedik Ali Paşa Kütüphanesi, MK Bolu İHK, MK Eskişehir İHK, MK 58 Gürün, MK Mersin İHK, MK Nevşehir Ortahisar İHK, MK Nevşehir Ürgüp İHK, MK Ortahisar İHK, MK Samsun İHK, MK Sinop İHK, MK Tokat İHK, MK Tokat Müzesi, MK Ürgüp, Tahsin Ağa İHK.
62 Vgl. Doerfer 1985.
63 Vgl. Doerfer 1985, 7-9.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Eigennamen werden je nach Kontext transkribiert – ʿĀʾiša, die Ehefrau des Propheten Muḥammad, ist dadurch von einer Handschriftennutzerin namens ʿĀʾişe (عائشه) bzw. ʿAyşe (عيشه) zu unterscheiden. Türkische Eigennamen werden in einem arabischen Kontext allerdings nicht arabisiert: Ich transkribiere Ṭaşköprizāde nicht Ṭaškubrīzāda. Arabische Titel türkischsprachiger Werke werden nach den Regeln des Osmanisch-Türkischen transkribiert und sind so von arabischen Titeln arabischsprachiger Bücher zu unterscheiden: *Ḥadāʾiḳ eş-Şeḳāʾiḳ* ist Mecdīs türkische Bearbeitung von Ṭaşköprizādes *aš-Šaqāʾiq an-Nuʿmāniya*.

Bei Zitaten von mehr als einer Zeile bevorzuge ich im Fall des Arabischen und des Persischen eine Wiedergabe in arabischer Schrift; hierbei folgt die Punktierung und Vokalisierung ganz dem Original – fehlende Punkte werden nicht ergänzt. Beim Osmanisch-Türkischen ist die Wiedergabe in arabischer Schrift erforderlich, wenn es darum geht Orthographie oder Vokalisierung zu erklären.

Im laufenden Text werden sowohl Daten des islamischen Mondjahres (*hicrī*-Daten; abkürzt h.) als auch des osmanischen Finanzjahres (*mālī*-Daten; abgekürzt m.) beibehalten, aber jeweils in Klammern in die julianische bzw. ab 1582 in die gregorianische Zeitrechnung umgerechnet. Wenn das Datum anhand einer Wochentagsangabe in der Quelle verifiziert werden konnte, wird dieser Wochentag von mir genannt. In allen anderen Fällen sind Ungenauigkeiten von ein bis zwei Tagen einzukalkulieren, die auf die regionalen Wetterbedingungen bei der Mondbeobachtung zurückgehen. Ich verzichte außerdem darauf, nach der gregorianischen Zeitrechnung geschätzte Daten, etwa die Angabe von Jahrhunderten, in *hicrī*- oder *malī*-Daten zurückzurechnen.

Gerade bei Publikationsdaten von Büchern im 19. Jahrhundert kommt es vor, dass nicht definitiv festzustellen ist, ob es sich um ein *hicrī*- oder ein *mālī*-Datum handelt; in solchen Fällen muss bei der Umrechnung ein mehrjähriger Zeitraum angegeben werden.

Beim Umgang mit Fachtermini und Titeln ist zwischen Lesbarkeit und möglichst genauer und nicht missverständlicher Vermittlung des Originals abzuwägen. Ich verwende, falls existent, im laufenden Text im Deutschen geläufige Amtsbezeichnungen wie Großwesir (für *ṣadr-ı aʿẓam*) oder Obereunuch (für *dārüssaʿāde aġası*). Nur eine annähernde Übersetzung ist jedoch bei Titeln wie *ḳapucı* („Pförtner") möglich; in solchen Fällen verwende ich im laufenden Text die originale türkische oder arabische Bezeichnung. Die im Deutschen geläufige Übersetzung wurde auch bei Termini des Sufismus gewählt, etwa Heiliger (für *velī*) oder Heiligenwunder (für *kerāmāt*), obwohl gerade in diesem Fall die dahinter stehenden Konzepte sich deutlich von den christlichen unterscheiden.[64]

64 Zu den Termini und alternativen Übersetzungen siehe Gramlich 1987. Zum Konzept von Heiligkeit siehe etwa auch McGregor 2000.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2. Die Autoren

2.1 Autorenbiographien als Quelle für die Buchnutzung

Die Werke des Quellenkorpus sind jeweils unter dem Namen eines Autors überliefert. Sie enthalten stets eine Eigensignatur des Autors und die Zuschreibung in sekundären Quellentexten – beispielsweise in Einträgen biographischer Sammelwerke oder biographischen Exkursen der historiographischen Literatur – variiert praktisch nicht.[1] Das Konzept der Autorschaft ist für das Quellenkorpus damit belegbar und ein wichtiger Aspekt bei der Textüberlieferung.[2] Folglich sind die biographischen Texte über die Autoren eine wichtige Quelle, wenn es darum geht die Nutzung von deren Werken zu untersuchen. Wurde über einen Autor ein biographischer Text verfasst, so belegt das einerseits, dass der betreffende Autor bekannt war und seine Werke rezipiert beziehungsweise genutzt wurden. Autorenbiographien können andererseits auch konkret Nutzungsprozesse thematisieren und sind dann Quellen für die Wahrnehmung und Interpretation dieser Prozesse durch die Autoren der Biographien.[3]

Das Korpus an sekundären biographischen Quellentexten ist sehr heterogen. Das Spektrum reicht von Einträgen in arabischsprachigen Biographiensammlungen, welche sich an einen gelehrten Leserkreis richteten, über biographische Exkurse in historiographischen Werken oder Reiseberichten bis zu handschriftlichen Einträgen in einzelnen Exemplaren des untersuchten Handschriftenkorpus. Allgemein lässt sich feststellen, dass diese sekundären biographischen Texte einen wesentlich kleineren Leser- bzw. Nutzerkreis erreicht haben dürften als die Texte des primären Quellenkorpus.[4] Einzige Ausnahme hierbei sind die biographischen Texte, welche sich ab dem 19. Jahrhundert in den gedruckten Ausgaben als Mitüberlieferung befinden.

Im Folgenden geht es nicht darum, die Biographien der Autoren als historische Personen zu rekonstruieren. Vielmehr soll die biographische Literatur im Rahmen

---

1 Einzig Muṣṭafā ʿĀlī bezweifelt in seiner Kurzbiographie die Zuschreibung der *Envār el-ʿĀşıḳīn* an Aḥmed Bīcān, vgl. unten Abschnitt 2.4.5.

2 Zum Konzept der Autorschaft siehe etwa Hausmann 1999, 13-51; Bein 2004. Auf die Thematik wird unten in Abschnitt 3.1.1 im Zusammenhang mit dem Verständnis der Nutzer vom „authentischen Text" noch genauer eingegangen.

3 Zur Darstellung von Nutzungsprozessen in sekundären Quellentexten siehe unten Abschnitt 6.2, 6.3 und 6.4.

4 Studien zur Nutzung der biographischen Literatur liegen bislang nicht vor. Ein Kriterium wie die Anzahl erhaltener Handschriften – etwa von einer der bekanntesten Biographiensammlungen, Ṭaşköprizāde *Šaqā'iq an-Nuʿmāniya* – dürfte nur bedingt aussagekräftig sein. Der Online-Katalog der Türkischen Nationalbibiothek enthält beispielsweise zwölf Handschriften des Werkes (http://www.yazmalar.gov.tr, 10.9.2014, Suche „eser=şekaik"). Diese befinden sich größtenteils in den Stiftungsbibliotheken Istanbuls.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

meiner Studie zur Nutzung populärer religiöser Literatur ausgewertet werden. In Abschnitt 2.2 werde ich zunächst die berücksichtigten Textgattungen vorstellen. Dies dient auch dazu, meine sehr weite Definition von „biographischem Text" aufzuzeigen. Die Abschnitte 2.3 bis 2.5 beinhalten dann eine Analyse der diachronen Entwicklung der biographischen Texte zu den einzelnen Autoren des Quellenkorpus. Es geht darum zu untersuchen, wann und in welchem Kontext biographisches Wissen über die Autoren schriftlich festgehalten wurde. Außerdem soll der Frage nachgegangen werden, ob diese biographischen Texte explizite oder implizite Informationen zu Überlieferungs- und Nutzungsprozessen enthalten.

2.2 Übersicht über die biographischen Quellentexte

2.2.1 Selbstdarstellungen der Autoren

Die Texte des Untersuchungszeitraums enthalten im Allgemeinen eine Selbstdarstellung des Autors im Vorwort (*muḳaddime*) bzw. Nachwort (*ḫātime*), welche eine Reihe von Aussagen zu Leben und Werk einschließt. Dazu gehören unter anderem der Name – meist einschließlich Patronym –, eine Datierung des Textes und Informationen zum Entstehungsort. Eine Widmung, die Nennung des Auftraggebers oder des eigenen Scheichs (*mürşid*) bzw. der eigenen Ordenszugehörigkeit geben oft Informationen über existierende oder erwünschte soziale Beziehungen und Netzwerke. Es kommt auch vor, dass der Autor auf weitere Werke aus seiner Feder verweist – also quasi eine Bibliographie vorlegt. Gerade in den Prologen begründen Autoren oft auch, warum sie das betreffende Werk verfassten und geben damit Informationen über die von ihnen intendierten Rezeptions- und Nutzungsprozesse. Umfang und Qualität der „autobiographischen" Informationen sind je nach Autor und Werk sehr unterschiedlich.

Im Zusammenhang mit meiner Studie geht es, wie bereits erwähnt, nicht darum durch die Auswertung dieser textimmanenten Informationen einer „Lebenswirklichkeit" des Autors möglichst nahe zu kommen. Ich dokumentiere vielmehr die Selbstdarstellung des Autors und dessen Informationen zu intendierten Nutzungsprozessen, um zwei Fragen nachzugehen: Einerseits soll aufgezeigt werden, wie stark spätere biographische Texte auf dieser Selbstdarstellung des Autors basieren. Andererseits sollen in Kapitel 6 die gegebenenfalls vom Autor thematisierten Nutzungsprozesse den anhand des Quellenkorpus belegten gegenübergestellt werden.

2.2.2 Ṭabaḳāt- *und* teẕkire-*Literatur*

Bei der *ṭabaḳāt*-Literatur handelt es sich um biographische Sammelwerke, welche in ihrer Entstehung mit der islamischen Traditionswissenschaft verknüpft sind. Diese Werke umfassen die Biographien der Überlieferer von Aussprüchen des Propheten (*ḥadīṯ*) und dienen als Grundlage, um die Überliefererketten (*isnād*) auf

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ihre Nachvollziehbarkeit und somit die Authentizität der Prophetenüberlieferungen zu überprüfen.[5] Die Biographien sind dazu in chronologisch definierte Klassen (*ṭabaḳa*, Pl. *ṭabaḳāt*, „Lage, Schicht, Klasse“) eingeteilt. Die frühesten erhaltenen Werke stammen aus dem 9. Jahrhundert und sind in arabischer Sprache verfasst.[6] Vergleichbare Biographiensammlungen entstanden später zu den unterschiedlichsten Gruppen – Gelehrten, Dichtern, Ärzten, Ṣūfi-Scheichen. Im Fall der Ṣūfi-Scheiche, welche Gegenstand meiner Studie sind, geht es darum, vergleichbar mit den Überlieferketten die Initiationsketten (*silsile*) aufzuzeigen und somit die Autorität der jeweiligen Scheiche zu belegen.[7] Die ersten *ṭabaḳāt*-Werke zu Ṣūfi-Scheichen entstanden bereits kurze Zeit nach den *ṭabaḳat*-Werken der Traditionswissenschaft, d. h. Ende des 9. Jahrhunderts.[8]

Die frühesten und gleichzeitig auch bekanntesten *ṭabaḳāt*-Werke im Osmanischen Reich stammen aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts. 1521 (927 h.) schloss Lāmiʿī (st. 938 h./1532) unter dem Titel *Fütūḥ el-Mücāhidīn li-tervīḥ ḳulūb el-müşāhidīn* seine ins Türkische übersetzte und erweiterte Fassung von ʿAbdurraḥmān Ǧāmīs (st. 898 h./1492) persischer Biographiensammlung *Nafaḥāt al-Uns min Ḥażarāt al-Quds* ab.[9] Lāmiʿī hat Ǧāmīs Werk insbesondere um die Biographien von Ṣūfis ergänzt, welche in Anatolien wirkten. Kurz darauf, im Jahr 1558 (965 h.), entstand Ṭaşköprizāde Aḥmeds berühmte Biographiensammlung *aš-Šaqā'iq an-Nuʿmānīya*. Von der arabischen Originalfassung fertigte knapp drei Jahrzehnte später (995 h./1587) Mecdī (st. 999 h./1591) unter dem Titel *Ḥadā'iḳ eş-Şeḳā'iḳ* eine türkische Übersetzung an.[10]

---

5 Einen guten Überblick bieten Hafsi 1976 und Hafsi 1977, Meier 1978, 29-60, Qāḍī 1995, Gilliot 2000, Klein 2007, 23-29. In neueren Publikationen wird der Zusammenhang zwischen der Entstehung der *ṭabaḳāt*-Literatur und der *ḥadīṯ*-Wissenschaft etwas vorsichtiger beurteilt. Cooperson 2000, 1-23, sieht zwar eine wichtige Verbindung zur *ḥadīṯ*-Wissenschaft, stellt aber in Frage, ob die Anfänge der *ṭabaḳāt*-Literatur tatsächlich zwingend in der *ḥadīṯ*-Wissenschaft zu suchen sind, da bereits sehr früh auch schon biographische Sammelwerke zu Dichtern belegt sind.

6 Hafsi 1976, 241, verweist auf ein früheres Werk des späten achten Jahrhunderts, das heute verlorene *Kitāb Ṭabaqāt al-Muḥaddiṯīn* des Muʿāfā b. ʿImrān b. Nawfal al-Mawṣilī (st. 184 h./800). Zu den *ṭabaḳāt* siehe auch Busse 1987, 267; zu den Ṣūfi-*ṭabaḳāt* siehe Hafsi 1977, 25, und Schimmel 1987, 344.

7 Hafsi 1977, 28. Zum spirituellen *isnād* und Sulamī siehe Thibon 2000, 26-27.

8 Hafsi 1977, 28-33. Einer der frühesten Autoren – bzw. der Autor des frühesten überlieferten Textes – ist Muḥammed b. ʿAlī b. Ḥasan at-Tirmiḏī al-Ḥākim (st. 285 h./898). Ein häufig genutzter Text, auf den auch Ǧāmī mehrfach referiert, sind Sulamīs (st. 412 h./1021) *Ṭabaqāt aṣ-Ṣūfīya*.

9 Laut Kolophon der *Fütūḥ el-Mücāhidīn* 1993 [1289], 710. Zu Leben und Werk siehe Günay Kut, „Lâmiî Çelebi,“ DİA 27 (2003), 96f. Flemming 1994 und Flemming, „Lāmiʿī,“ EI^2, 5 (1986), 649.

10 Abdülkadir Özcan, „Mecdî, Mehmed,“ in: DİA 28 (2003), 228f. Abdülkadir Özcan gab auch Mecdīs *Ḥadā'iḳ eş-Şeḳā'iḳ* und die Supplementbände als Faksimile heraus, siehe *Şakaik-ı Nu'māniye ve Zeyilleri* 1989.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Lāmiʿī klassifiziert – Ǧāmī und damit auch Sulamī folgend – vage nach Epochen, Ṭaşköprizāde hingegen konkreter nach den Regierungszeiten der osmanischen Sultane.[11] Einer chronologischen Klassifizierung bedienen sich also sowohl Lāmiʿī als auch Ṭaşköprizāde.

Andere Klassifizierungen kommen in biographischen Sammelwerken durchaus vor. Ein bemerkenswertes Beispiel verfasste in der Mitte des 17. Jahrhunderts ein gewisser el-Ḥācc ʿAlī Efendi, Sekretär in der Großherrlichen Ratsversammlung (*Dīvān-i Hümāyūn*), unter dem Titel *Tuḥfet el-Mücāhidīn ve Behcet eẕ-Ẕākirīn*.[12] ʿAlī Efendi teilt seine Biographiensammlung nicht chronologisch, d. h. quasi in horizontale „Lagen, Schichten, Klassen" (*ṭabaḳāt*), sondern in Pfeiler (*rukn*, Pl. *erkān*), also diachrone Gruppen ein. Es handelt sich dabei um eine Einteilung nach Ṣūfi-Orden.[13]

Geläufig ist auch eine grobe Einteilung in Großkapitel nach sozialen und religiösen Hierarchien und eine alphabetische Ordnung innerhalb der Kapitel. So teilt etwa Laṭīfī (st. 990 h./1582) seine *Teẕkiret eş-Şuʿarā*, welche er 1546 (953 h.) abschloss, in drei Kapitel: 1. Scheiche, 2. Sultane und 3. die übrigen Dichter.[14]

Im türkischen Kontext spricht man bei Biographiensammlungen meist von *teẕkire*-Literatur.[15] Auch wenn eine Klassifizierung der beschriebenen Dichter in religiösen Hierarchien und eine Verortung innerhalb von Initiationsketten weiterhin thematisiert werden, ist das zentrale Anliegen der *teẕkire*-Autoren Literaturkritik.[16]

---

11 Ǧāmī bezieht sich auf Sulamī und spricht vage von *ṭabaḳāt*, welche sich aus Ṣūfīs „derselben Epoche" zusammensetzen, vgl. *Nafaḥāt al-Uns* 1370, 1-3. So auch Lāmiʿī in seiner Übersetzung, *Fütūḥ el-Mücāhidīn* 1298, 3.

12 Vom Werk ist nur eine Handschrift (SK Nuruosmaniye 2239) bekannt. Zum Autor siehe dessen Selbstdarstellung, Nuruosmaniye 2239, 1b-3a. ʿAlī Efendis Werk wird in der Sekundärliteratur gelegentlich zitiert, ist aber wissenschaftlich noch überhaupt nicht erschlossen, vgl. etwa Çelebioğlu 1996, 1, 17 und 36-41; Koçak 2003, 55; in Yurd und Kaçalin 1994, 72f., wird der Autor unter dem Namen „Ḥacı Ḥilmī (ʿAlī)" geführt. Vgl. auch die Bibliographie, Yurd und Kaçalin 1994, 423, dort allerdings keine Erläuterung des abweichenden Namens. Eine kurze Biographie findet sich in der unpublizierten Magisterarbeit von Ayşe Hande Can, *Hacı Ali Efendi Târih-i Kamaniçe Tahlil Metin,* Masterarbeit an der Mimar Sinan Üniversitesi, Istanbul, 2007, vii-viii. Die Autorin wertet lediglich die Informationen des Vorwortes der *Tuḥfet el-Mücāhidīn* aus. Nicht nachvollziehbar ist, woraus zu schließen ist, das der Autor der *Tārīḫ-i Kemāniçe* identisch mit dem der *Tuḥfet el-Mücāhidīn* ist.

13 *Tuḥfet el-Mücāhidīn*, SK Nuruosmaniye 2239, 3a: 1. Pfeiler – die frühen Ṣūfī-Scheiche bis al-Ġazālī; 2. Pfeiler – Orden welche auf Ḫᵛāğa Abū Yaʿqūb Yūsuf-i Hamadānī zurückgehen (z. B. Naḳşbendiye); 3. Pfeiler – Orden, welche auf ʿAbdulqādir al-Ǧīlānī zurückgehen (z. B. Bedewiye); 4. Pfeiler – Orden, welche auf Abū n-Naǧīb ʿAbdulqāhir Suhrawardī zurückgehen (z. B. Ḫalvetiye; Celvetiye; Bayramīye).

14 Zur Datierung [*Teẕkiret eş-Şuʿarā*'] 2000, 579. Vgl. Canım 2000, 18f.; in der Edition ab S. 108 die Scheiche, ab S. 137 die dichtenden Sultane, ab S. 155 die übrigen Dichter.

15 Mustafa İsen, „Şair Biyografileri: Tezkireler," in: TET, 2 (2007²), 107-116.

16 Zu den Methoden der Literaturkritik siehe die Studien von Tolasa 1983 und Andrews 2007².

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In der Tradition der *ṭabaḳāt*- und *teẕkire*-Werke stehen verschiedene Autoren bis ins 19. Jahrhundert, beispielsweise Ḥabīb Efendi, der 1305 (1887-1889)[17] *Ḫaṭṭ ve Ḫaṭṭāṭān*, ein biographisches Werk über berühmte Kalligraphen, veröffentlichte. Hingegen steht Şemseddīn Sāmī Fraşeris 1889-1898 publizierter *Ḳāmūs el-Aʿlām* deutlich in der Tradition europäischer Enzyklopädik.[18]

2.2.3 Menāḳıb-*Literatur*

Die Bezeichnung *menāḳıb* (*menāḳıb*, wörtl. „Tugenden, fromme Taten")[19] tragen unterschiedliche Textgattungen: **1.** Als *menāḳıb* bzw. *menāḳıbnāme* werden Sammlungen von biographischen Prosatexten über Heilige bezeichnet. Diese sind teils anonym teils unter dem Namen eines „Autors" bzw. „Herausgebers" überliefert. Auch in letzterem Fall haben die Sammlungen meist den Charakter eines offenen Textes und werden durch Erzählungen von Heiligenwundern ergänzt, welche nach dem Tod des „Autors/Herausgebers" bezeugt wurden.[20] Eine Datierung der Sammlung ist folglich schwierig, doch die bekanntesten *menāḳıb*-Sammlungen dürften ab der zweiten Hälfte des 15. Jahrhundert entstanden sein.[21] **2.** *Menāḳıb*-Texte in Versen sind meist nicht anonym sondern unter dem Namen eines Autors überliefert. Einige der frühesten erhaltenen Texte des Altosmanisch-Türkischen, wie etwa Gülşehrīs um 1300 verfasstes Gedicht auf den Heiligen Aḫı Evran, gehören zur gebundenen Form des *menāḳıbnāme*.[22] Die im Osmanischen Reich entstanden *menāḳıb*-Dichtungen haben nicht nur „osmanische" – d. h. auf dem Territorium des Osmanischen Reiches lokalisierbare – Heilige zum Thema sondern auch die „Großen" der islamischen Geschichte, wie den Rechtsgelehrten Abū Ḥanīfa (z. B.

---

17 Bei vielen osmanischen Drucken des späteren 19. und frühen 20. Jahrhunderts ist nicht ersichtlich, ob sich die Datierung auf das *hicrī*-Jahr oder das osmanische Finanzjahr (*māliye*-Jahr) bezieht.

18 *Ḳāmūs el-Aʿlām* 1306-1316/1889-1898.

19 Meninski 1680 [2000], 3, 4928, *virtutes praeclarae dotes*, und Meninski 1680 [2000], 3, 4978, *virtus res quâ quis gloriari posit praeclara actio*; *Ḳāmūs-i Türkī* 1317, 1420, *menḳebe veyā menḳebet*, Pl. *menāḳıb – bir ẕātıŋ faẓl-u mezīyetine delālet ėden fiḳra ve bundan baḥs ėden maḳāle ve risāle-i medḥīye: menḳebe-i cenāb-ı risāletpenāhī, menāḳıb-ı çehāryār.*

20 Vgl. zum Beispiel das Vorwort von Abdullah Uçman zu *Menâkıb-ı Eşrefzâde* 2009, ix-x. Die Frage, ob es sich um einen offenen Text handelt, muss aber bei jedem *menāḳınāme* im Einzelnen geprüft werden. Zum Thema offener Text siehe unten Abschnitt 3.1.2.

21 Gölpınarlı 1958, xxiv-xxv, datiert beispielsweise das *Velāyetnāme* der Bektaşīye in das letzte Viertel des 15. Jahrhunderts. Zu dieser Datierung siehe auch Ahmet Yaşar Ocak, „Hacı Bektaş Vilayetnamesi," DİA 14 (1996), 471. Zentral für Gölpınarlıs Argumentation sind Segenswünsche für Sultan Bāyezid II. (886-918 h./1481-1512), welche im Text ausgesprochen werden. Eine Datierung ist problematisch, solange es noch keine textkritische Ausgabe des Textes gibt, welche die Varianz dieser *menāḳıb*-Sammlung aufzeigt. Die frühesten erhalten Handschriften des *Velāyetnāme* sind aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts.

22 Ed. Taeschner 1955.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Menāḳıb-ı İmām-ı Aʿẓam, 1001 h./1592-1593 von Şemseddin Sivasī verfasst).[23] **3.** Die Bezeichnung *menāḳıb* tragen auch kurze, meist anonyme Viten bzw. Biographien, welche zusammen mit dem literarischen Werk eines Heiligen überliefert sind. Solche kurzen *menāḳıb* bzw. *menāḳıbnāme*s als Mitüberlieferung kommen ab dem 19. Jahrhundert in den gedruckten Ausgaben der Werke vor. In den Handschriften sind sie sehr selten zu finden.[24] **4.** Einzelne *menāḳıb*-Erzählungen sind in die unterschiedlichsten Textgattungen – vom Archivdokument bis zum Reisebericht – eingebettet. Siehe dazu die folgenden Abschnitte 2.2.4-2.2.8.

DeWeese bezeichnet *menāḳıb*-Sammlungen als Texte, welche am Übergang von Mündlichkeit zu Schriftlichkeit stehen.[25] Auch nach der Verschriftlichung ist damit zu rechnen, dass eine gegenseitige Beeinflussung der schriftlichen Version und einer weiterhin existierenden mündlichen Überlieferung möglich ist. Die mündlichen Überlieferungen müssen dabei nicht grundsätzlich anfälliger für äußere Einflüsse sein als die verschriftlichte Fassung.[26]

Die Verschriftlichung mündlicher Traditionen fand mit großer Wahrscheinlichkeit auch in Fällen statt, in welchen jeweils eine einzelne *menāḳıb*-Erzählung in einen anderen Text einbezogen wurde – etwa ein *ṭabaḳāt*-Werk oder eine Chronik.[27] Dazu liegen aber keine textübergreifenden Studien vor. Die Verschriftlichung mündlicher Traditionen lässt sich auch für das 20. Jahrhundert belegen. Interessant ist in diesem Zusammenhang etwa die stark lokalpatriotisch motivierte heimatkundliche Studie von Kunter, in welcher dieser das „echte" Grab von Yūnus Emre zu identifizieren sucht und dabei auch in großer Zahl Archivalien heranzieht.[28] Darunter befinden sich beispielsweise auch Dokumente, in welchen Untersuchungskommissionen, die in den 1940er Jahren von lokalen oder regionalen Behörden eingesetzt wurden, Informationen über Heiligengräber sammelten und die Erzählungen „der Alten" protokollierten.[29] Auch Koçak erwähnt 2003 in ihrer Studie zu Aḥmed Bīcān, dass über diesen in Gelibolu nach wie vor mündliche Heiligenlegenden (*menāḳıb*) kursieren.[30] Koçak gibt ein Beispiel, bezieht diese Quellen – auch die zitierte Erzählung – aber nicht in ihre eigentliche Studie ein.

Die *menāḳıb*-Texte zu den hier untersuchten Autoren sind fast ausschließlich einzeln und nicht in einer zusammenhängenden *menāḳıb*-Sammlung überliefert.

---

23 *Menāḳıb-ı İmām-ı Aʿẓam*, Istanbul, 1. Receb 1291 h., 162. Datierung des Textes Şaʿbān-Cemāẕī I 1001 h.

24 Siehe Abschnitt 2.2.7, 2.3.7 und 2.5.7.

25 DeWeese 2007, 147f.

26 DeWeese 2007, 168.

27 Die Verschriftlichung mündlicher Überlieferung ist ausführlich am Fall der *ḥadīṯ*-Literatur untersucht, vgl. Schoeler 1992 und Schoeler 1996. Zur Verschriftlichung mündlicher Überlieferung im Kontext der *menāḳıb*-Literatur siehe DeWeese 2000 und 2007.

28 Kunter 1966.

29 Kunter 1966, 44f., mündlicher Bericht des letzten Scheichs der Saʿdiye, Hoca İsmail Hakkı Efendi, zu den Gräbern von Yūnus Emre und ʿĀṣıḳ Yūnus. Dieser erzählt, dass Niyāzī Mıṣrī den Hinweis auf das Grab gab (*buradan Yunus'un kokusu geliyor*). Ähnlich Kunter 1966, 50.

30 Koçak 2003, 49.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nur über Eşrefoġlı ʿAbdullāh Rūmī existiert ein kurzes – in der Edition von Uçman 66 Seiten umfassendes – *menāḳıbnāme* aus dem 17. Jahrhundert.[31]

Im Fall der *menāḳıb*-Sammlung über Eşrefoġlı Rūmī handelt es sich um die Biographie eines „Ordensgründers"[32] bzw. des Heiligen auf den sich die Eşrefiye, ein Zweigorden der Ḳādirīye, beruft. Sie stellt insofern einen typischen Fall für eine *menāḳıb*-Sammlung dar, welche sich an die Adepten des eigenen Ordens wendet und Themen wie die Beziehung zwischen Scheich und Adept oder auch die grundlegenden Inhalte von dessen Lehre umfasst. In vergleichbarer Weise vermitteln Texte wie das bereits erwähnte biographische Gedicht Gülşehrīs auf Aḫı Evran den Angehörigen eines zunftähnlichen Männerbundes (*fütüvvet*) Kenntnisse über Zeremonien und grundlegende Verhaltensregeln.[33]

Eine weitere Gruppe von Adressaten, welche auch über den Kreis der Adepten eines bestimmten Ṣūfī-Ordens hinausgeht, hatten *menāḳıb*-Texte im Zusammenhang mit der Verehrung des Grabs eines Ṣūfī-Heiligen.[34]

2.2.4 Evliyā Çelebis Seyāḥatnāme

Das *Seyāḥatnāme* (der „Reisebericht") Evliyā Çelebis (st. ca. 1680)[35] ist eine singuläre Quelle und Gegenstand zahlreicher wissenschaftlicher Publikationen. Es ist als Handschrift in zehn Bänden erhalten – wovon acht Autographe sind.[36] Zwei Bände wurden von den zum Zeitpunkt der Abschrift durch Wasserschaden teils unlesbaren und später verschollenen Autographbänden kopiert. Evliyā Çelebis Text beschreibt die Reisen, welche er über eine Zeitspanne von vierzig Jahren unternahm. Dankoff zeigte in einer Studie, dass der Titel des Werkes auf die Reise (*seyāḥat*) des Ṣūfī-Adepten verweist, welche dieser auf der Suche nach spiritueller Leitung unternimmt.[37] Tatsächlich beschreibt Evliyā Çelebi, der sich selbst immer wieder als Derwisch bezeichnet, wie er zu Heiligengräbern pilgerte und Scheiche besuchte. Die Reise ist jedoch vor allem der Rahmen für andere Texte, welche laut Dankoff

---

31 [Uçman 2009] *Menāḳıb-ı Eşrefzāde* 2009. Die zugrunde liegende Handschrift (İ.Ü. Nadir Eserler T 270) umfasst 36 Folio. Uçman 2009, ix, zeigt jedoch, dass die von ihm edierte Handschrift auch spätere Zusätze enthält. Siehe unten, 2.3.3 zu Eşrefoġlı Rūmī.

32 Ordensgründer ist hier, wie auch im Folgenden, im übertragenen Sinn gemeint. Die eigentlichen Ordensstrukturen entwickelten sich in der Generation nach dem Tod der als Ordensgründer bezeichneten und namensgebenden Bezugsperson.

33 Taeschner 1955. Zur *fütüvvet* auch Thibon 2000, 22.

34 DeWeese 2000, passim, und DeWeese 2007, 149.

35 Es ist kein genaues Sterbedatum bekannt. Babinger 1927, 219-222, vermutet, dass Evliyā Çelebi kurze Zeit nach der Niederschrift der letzten Einträge im *Seyāḥatnāme* (1089 h./1678) starb. Dankoff 2008, 245, datiert den Tod – mit Fragezeichen – ins Jahr 1684.

36 Bei den Autographen handelt es sich um folgende Handschriften: Bd. 1 und 2: TSMK Bağdat 304; Bd. 3 und 4: TSMK Bağdat 305; Bd. 5: TSMK Bağdat 307; Bd. 6: TSMK Revan 1457; Bd. 7 und 8: TSMK Bağdat 308. Nicht als Autograph erhalten sind Band 9 (TSMK Bağdat 306) und 10 (İÜ Nadir T 5973). Vgl. Dankoff 2005 und Dankoff 2008, 247.

37 Dankoff 2008, 247.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auch mehr sind als nur Exkurse bzw. „Abschweifungen".[38] Das *Seyāḥatnāme* hat einen stark enzyklopädischen Charakter; prioritäres Ziel ist eine vollständige Beschreibung des Osmanischen Reiches und benachbarter Gebiete.[39] Die enzyklopädischen Passagen sind in die autobiographische Rahmenhandlung eingebunden.

Biographische Textpassagen zu den Autoren meines Quellenkorpus sind im *Seyāḥatnāme* vor allem anlässlich von Evliyā Çelebis Teilnahme an kultischen Handlungen zu finden – etwa anlässlich des Besuchs eines Heiligengrabes oder der Teilnahme an einer *ẕikr*-Zeremonie. In dieser Hinsicht ähnelt das *Seyāḥatnāme* den im folgenden Abschnitt besprochenen historiographischen Texten.

In deutlichem Kontrast zu dem großen Interesse, welches das *Seyāḥatnāme* heute nicht nur in einem wissenschaftlichen Kontext, sondern auch bei einem breiteren Leserkreis weckt, dürfte der Leserkreis vor dem Erstdruck in den Jahren 1896-1938 extrem klein gewesen sein. Dafür spricht jedenfalls der Überlieferungskontext. Es ist jedoch eine wichtige Quelle, da es einerseits mündlich überlieferte *menāḳıb*-Texte verschriftlichte und andererseits explizit Nutzungskontexte thematisiert.

2.2.5 Historiographie

Biographische Informationen zu Autoren religiöser Literatur (wie zu Autoren im Allgemeinen) sind in historiographischen Texten in unterschiedlichem Kontext zu finden: 1. Der Chronist schrieb zum Ende eines Jahres oder der Regierungszeit eines Sultans kurze Nekrologe der im betreffenden Zeitabschnitt verstorbenen Notabeln.[40] 2. Im Zusammenhang mit einer kultischen Handlung oder einem höfischen Zeremoniell – etwa dem Besuch eines Heiligengrabs durch den Sultan oder der zeremoniellen Lesung eines religiösen Textes – schob der Chronist einen kurzen Exkurs zum betreffenden Heiligen bzw. zum Autor des vorgetragenen Textes ein. Die Exkurse dienten sowohl der Vermittlung religiösen Wissens (konkret über die Ṣūfī-Heiligen oder die Autoren eines religiösen Textes) als auch der Herrschaftslegitimation des pilgernden Sultans.

Die Trennlinie zwischen Chronik (*tārīḫ* bzw. *veḳāyiʿnāme*) und angrenzenden Gattungen wie Zeremonienregistern (*teşrīfāt defterleri*) oder Hoftagebüchern (*rūznāme*), welche den Tagesablauf des Sultans verzeichnen, ist gelegentlich – wie etwa

---

38 Dankoff 2008, 246.

39 Dankoff 2005, 247, vergleicht Evliyā Çelebis Seyāḥatnāme mit den *masālik wa-mamālik*-Werken der arabischen Literatur – Muqaddasī oder Maqrīzī – also letztlich arabischer *adab*-Literatur.

40 Ein prosopographischer Abschnitt u. a. mit den Kurzbiographien der Verstorbenen findet sich bei den späten Hofchronisten Aḥmed Cevdet (1238-1312 h./1822-1885) und Aḥmed Lütfī (1231-1323 h./1816-1907) jeweils zum Jahresende. Şemʿdānīzāde (st. 1193 h./1779), der nie das Amt des *vaḳʿanüvīs* inne hatte, führt hingegen die Kurzbiographien der Verstorbenen in seinem *Merʾī t-Tevārīḫ* jeweils beim Tod eines Sultans an – Yazıcıoğlı Muḥammed beispielsweise im Abschnitt nach dem Tod von Sultan Murād II. Ein Sonderfall ist Muṣṭafā ʿĀlī, der am Ende von *Künh el-Aḫbār* einen eigenen *teẕkire*-Abschnitt hat.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

im Fall der Chronik von Ḥākim (st. 1184 h./1770) – schwer zu ziehen.[41] Wie schon erwähnt können in den Chroniken gerade die Passagen über Zeremonien und damit verbunden die Erwähnung religiöser Texte – und damit auch Zeremonienregister im engeren Sinn – für die vorliegende Studie von besonderem Interesse sein.[42] Fokussiert eine Chronik auf Zeremonielles, so verdeutlicht dies in besonderer Weise die Herrschaft legitimierende Aspekte. Der Bezug auf einen religiösen Text – etwa die Rezitation des *Mevlid-i Şerīf* in der Moschee von Sultan Aḥmed jährlich zum Geburtstag des Propheten[43] – suggeriert, dass der Herrscher an der Segenswirkung (*bereket*) dieser Handlung Anteil hat; der iterative Charakter der betreffenden Passagen weist darüber hinaus auch auf die Stabilität der Herrschaft hin

2.2.6 Archivdokumente

Die Archivdokumente zu den Autoren früher religiöser Literatur sind verhältnismäßig jung und betreffen vor allem die Verehrung der Autoren als Heilige an deren Gräbern oder in Derwischkonventen, die Verwaltung dieser Konvente oder Zeremonien am Osmanischen Hof. Fuad Bayramoğlus Buch über Ḥacı Bayram und die Bayramīye zeigt eine familiengeschichtliche Perspektive, dokumentiert unter anderem auch das Familienarchiv der Familie Bayramoğlu, welche ihre Abstammung auf Ḥacı Bayram zurückführt.[44] Es handelt sich hauptsächlich um Dokumente des 17.-19. Jahrhunderts. Untersuchungen wie Halim Baki Kunters bereits oben erwähnte Studie *Yunus Emre, Bilgiler – Belgeler* haben einen heimatkundlichen Ansatz und versuchen darzulegen, dass sich das Grab einer berühmten Person – hier Yūnus Emres – in der eigenen Heimatstadt (konkret Eskişehir) befindet.[45] So problematisch dieser Ansatz ist, bleibt doch festzustellen, dass in solchen Werken eine große Menge an Archivmaterial zusammengetragen und ausgewertet wurde, welches sich in den unterschiedlichsten Archiven der Türkei befindet. Dieses Material belegt im Rahmen meiner Studie die vielseitigen Formen der Verehrung an zahlreichen Orten. Oft liefern datierte Dokumente auch einen Hinweis darauf, ab wann sich ein Kult frühestens belegen lässt. Der Großteil der Dokumente in Kunters Abhandlung stammt aus dem 19. und 20. Jahrhundert (bis in die 1940er Jahre), aber in Einzelfällen werden auch Einträge aus Regesten des 16. Jahrhunderts angeführt.

---

41 Zu Ḥākim siehe Zilfi 1999; zu *teşrīfāt defterleri* siehe die Einleitung von Karateke 2007; zu *rūznāme* siehe Sarıcaoğlu 2008.

42 Zilfi 1999, 197, erörtert die iterativen Passagen in Ḥākims Chronik anhand von Stadtbränden in Istanbul.

43 Vgl. *Tārīḫ-i Ḥākim*, 1, 106a, 218a, 270b; 2, 12a, 110a.

44 Bayramoğlu 1983 [1989^2].

45 Kunter 1966.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2.2.7 Mitüberlieferung und Benutzerspuren

Biographische Informationen finden sich auch in kurzen Notizen, welche in Handschriften oder Drucken – meist anonym und undatiert – vor, nach oder am Rand neben einem der hier untersuchten Texte niedergeschrieben sind. Solche anonymen Glossen belegen unmittelbar das Bedürfnis von Nutzern nach biographischen Informationen zum Autor. Sie kommen als Mitüberlieferung in den von mir gesichteten Handschriften aber insgesamt selten vor. Eine Datierung kommt nur in Frage, wenn die betreffende Randglosse explizit datiert ist oder sich in einer datierten Handschrift befindet und eindeutig vom Kopisten, d.h. von derselben Hand, stammt.

Es stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage, ob aus solchen Belegen für ein individuelles Interesse einzelner Nutzer an biographischen Informationen zum Autor eine standardisierte Mitüberlieferung entwickelte. Dies ist gerade zur Analyse der Mitüberlieferung in den Drucken des 19. Jahrhunderts wichtig.

2.2.8 Exegetische Literatur und wissenschaftliche Texte

Auf die exegetischen Werke, welche sich den Autoren meines Quellenkorpus widmen, wird ausführlich im Kontext der literarischen Rezeption (Kapitel 4) einzugehen sein. Exegese türkischsprachiger Texte gibt es ab der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts.[46] Diese Kommentarwerke enthalten – soweit sie bisher erschlossen sind – keine zusammenfassende Biographie der behandelten Autoren. Die Exegeten geben biographische Informationen im Zusammenhang mit der Auslegung bestimmter Textstellen oder einzelner Verse, wenn die Kontextualisierung in der Vita des Autors zum Verständnis beitragen soll.

Auf die Frage, ob in der osmanisch-türkischen Kommentarliteratur Einflüsse eines europäischen Wissenschaftsverständnisses zu belegen sind, wird ebenfalls in Kapitel 4.3 zurückzukommen sein. Im Zusammenhang mit der Biographik ist festzustellen, dass im 19. Jahrhundert neben Drucken, welche ein *menāḳıbnāme* einschließen, auch Editionen mit einem (proto-)wissenschaftlichen Vorwort oder Nachwort entstanden. Beispielsweise vollzog Kazembek bzw. ʿAli ed-Derbendī (1802-1870) den Schritt aus einer islamischen Gelehrsamkeit in ein europäisches universitäres Umfeld 1823 mit seiner Konversion zum Christentum.[47] Im Vorwort zu seiner *Muḥammedīye*-Ausgabe (Kasan 1261 h./1845) findet sich neben Ausführungen zur Handschriftenkollationierung auch eine kurze Biographie des Autors Yazıcıoġlı Muḥammed. In vergleichbarer Weise gehen in der *Mevlid*-Ausgabe von 1306 h./1888 die Ausführungen im Nachwort des bislang nicht zu identifizierenden Herausgebers Rıżā Beg über das hinaus, was sich sonst im Kolophon findet.[48]

---

46 Saraç 2007, Heinzelmann 2010.

47 Vgl. Schimmelpenninck van der Oye 2008; Kanıdere 2005.

48 *Mevlid-i Şerīf* 1306, 27-32; zweite Auflage 1327 h./1909, *Muṣaḥḥaḥ Mevlid-i Şerīf* 1327, 25-30.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2.3 Biographik im Umfeld der Brüder Yazıcıoġlı

2.3.1 Selbstdarstellung der Autoren

Die Texte der Vergleichsgruppe – Yūnus Emres *Dīvān*, Süleymān Çelebis *Vesīlet en-Necāt* und Eşrefoġlı Rūmīs *Müzekkī n-Nüfūs* – unterscheiden sich in verschiedener Hinsicht stark. Einerseits handelt es sich um verschiedene Textgattungen; andererseits weichen sie – wie in Kapitel 3 gezeigt wird – auch hinsichtlich der Textvarianz von einander ab. Daraus folgt unter anderem auch, dass die Texte in sehr unterschiedlichen Maß Informationen zum Autor enthalten. Die Daten, auf die später Autoren von biographischen Texten zurückgreifen konnten, variieren folglich beträchtlich.

2.3.1.1 Yūnus Emres *Dīvān* enthält nur sehr wenige Hinweise auf seine Biographie und bot daher kaum Anhaltspunkte für Autoren biographischer Text. Darüber hinaus weist das Korpus an Gedichten, welche die verschiedenen Handschriften von Yūnus Emres *Dīvān* umfassen, eine besondere Variationsbreite auf.[49] Entsprechend variieren in den unterschiedlichen Handschriften auch die knappen biographischen Informationen.

Eine der wichtigsten Informationen aus Yūnus' eigenen Werken ist die Datierung seines Traktats namens *Risālet en-Nuṣḫiye* ins Jahr 707 h. (1307).[50] Der Autor des Traktats nennt sich Yūnus; ob es sich um Yūnus Emre, den Autor des *Dīvāns*, handelt, wurde schon von Tatcı erörtert.[51] Für den Umstand, dass Kopisten von einer Identität der beiden Autoren ausgingen, spricht der Überlieferungskontext; der Traktat ist in Handschriften fast ausschließlich zusammen mit dem *Dīvān* von Yūnus Emre überliefert.[52] Es wird in einer Handschrift auch explizit als Werk Yūnus Emres bezeichnet.[53] Darüber hinaus enthalten im 19. Jahrhundert und frühen 20. Jahrhundert auch die Drucke des *Dīvān-ı Yūnus* die *Risālet en-Nuṣḫiye* einschließlich der Datierung, werden dort aber ʿĀşıḳ Yūnus zugeschrieben.[54] Dieser wird wiederum auf dem Titelblatt als Nachfolger (*ḫalīfe*) Yūnus Emres bezeichnet.

---

49 Details zum Text des *Dīvān* in Abschnitt 3.2.1.

50 Tatcı 2008, 3, 127, Vers 593.

51 Vgl. Tatcı 2008, 3, 5, der die Autorenschaft erörtert und zu dem Ergebnis kommt, dass die *Risālet en-Nuṣḫiye* ein Werk von Yūnus Emre ist. İlaydın 1998², 9, bespricht diese Frage nicht.

52 Zu den Handschriften siehe Tatcı 2008, 3, 2 und 25-27. Von den Handschriften ist lediglich die bereits erwähnte Handschrift Süleymaniye, Nuruosmaniye 4904 (Şaʿbān 940/1540) datiert.

53 Recht oft spricht der Autor von sich als Yūnus – jeweils ohne den Namenszusatz Emre, vgl. Tatcı 2008, 3, 79 (Vers 283), 85 (314), 108 (465), 127 (593). Als Yūnus Emre lediglich in der arabischen Einleitungspassage der Handschrift K [HS Karaman, ohne Signatur; im Mikrofilmarchiv der Milli Kütüphane, Ankara, A 4764], vgl. Tatcı 2008, 3, 33, zur Handschrift ebenda 25f.

54 Vgl. etwa *Dīvān-ı ʿĀşıḳ Yūnus Emre* 1340, 2-36.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Yūnus Emres Werke enthalten Informationen zur spirituellen Bindung, an einigen Stellen wird Ṭapduḳ Emre als sein Scheich genannt.[55] In einem Gedicht findet sich sogar eine Aufzählung, welche einer rudimentären Initiationskette ähnelt: *Yūnusa Ṭapduġ-u Ṣaltūġ-u Baraḳdandur naṣīb* („Über Ṭapduḳ, Ṣaltuḳ und Baraḳ wurde Yūnus initiiert").[56] Tatcı ist hinsichtlich der Authentizität dieses Verses skeptisch und hält die daraus abgeleitete Beziehung von Yūnus Emre zur Yesevīye oder Bektaşīye für unwahrscheinlich.[57] Tatcıs Edition zeigt jedoch, dass der Vers in verhältnismäßig vielen Handschriften – darunter auch einer der frühen datierten Handschriften (SK Nuruosmaniye 4904) – überliefert ist. Was diese Initiationskette einem Leser im Jahr 1540 – dem Entstehungsjahr der Handschrift – suggerierte, muss aber vorerst noch offen bleiben. Auf die Thematik wird unten – im Abschnitt zur *menāḳıb*-Literatur – noch einmal zurückzukommen sein.

Ortsangaben sind in den Gedichten von Yūnus Emre selten. Die Stadt Konya wird an zwei Stellen erwähnt, allerdings ist ein direkter Bezug auf Yūnus' Biographie an keiner der beiden erkennbar. Konya ist in beiden Fälle ein Sinnbild für eine große, bedeutende Stadt, ein wichtiges Zentrum.[58] In drei der von Tatcı ausgewerteten *Dīvān*-Handschriften gibt es auch eine viel allgemeinere Lokalisierung des erzählenden Ichs in Anatolien (Rūm).[59]

2.3.1.2 Süleymān Çelebis *Vesīlet en-Necāt* bzw. *Mevlid* ist als offener Text mit einer sehr großen Textvarianz überliefert.[60] Es hat mit einer Einleitungs- und Schlusspassage aber viel mehr als beispielsweise der *Dīvān* von Yūnus Emre den Charakter eines als Buch konzipierten Textes. In der Einleitungspassage bittet der Autor den Leser um Fürbitte; im Schlusswort (*ḫātime*) nennt der Autor sich beim Namen, Süleymān, und gibt dem Werk den Titel *Vesīlet en-Necāt* – die Kurztitel *Mevlid* und *Mevlūd* werden später geläufiger.[61] Der Autor weist außerdem darauf hin,

---

55 Tatcı 2008, 3, 222-228, insbesondere 227f.; Tatcı 2008, 2, 121, 235, 309, 417, 421. Gerade Nr. 292, Tatcı 2008, 2, 309, enthält einen deutlichen Bezug auf Ṭapduḳ als Scheich.

56 Das betreffende Gedicht Tatcı 2008, 2, 227, No. 201. İlaydın 1998², 14, zweifelt an, ob das Gedicht von Yūnus Emre stammt.

57 Tatcı 2008, 1, 44-46, bezieht sich auf Köprülü 1976, 243. Gölpınarlı 1961, 17-50, widmet im Zusammenhang mit dem besagten Vers ein ganzes Kapitel der Frage, welcher Gruppe (*zümre*) Yūnus Emre zugehörte.

58 Tatcı 2008, 2, 417, No. 396, genannt wird die Stadt Konya und auch zahlreiche Personennamen; diese sind als Bezug auf Ṣūfī-Größen (z. B. Ǧunayd-i Baġdādī oder Ǧalāl ad-Dīn Rūmī) zu verstehen („namedropping"). Es handelt sich aber um den einzigen Beleg sowohl für Rūmī als auch die anderen Scheiche. Die Stadt Konya ist noch ein weiteres Mal – als Sinnbild für die große Stadt – belegt, Tatcı 2008, 2, 125, No. 106. No. 396 ist in drei undatierten Handschriften belegt; No. 106 in der verhältnismässig frühen datierten Handschrift Nuruosmaniye 4904 (940 h./1540) und sechs weiteren Handschriften.

59 Tatcı 2008, 2, 309, No. 292.

60 Vgl. unten Abschnitt 3.2.2.

61 Einleitung siehe Ateş 1954, 95; *ḫātime* siehe Ateş 1954, 146f.; Pekolcay 1992, 144f. Der Name Süleymān findet sich auch an anderer Stelle, Ateş 1954, 112.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dass er sein Werk in Bursa im Jahr 812 h./1409 abschloss.[62] Der Text enthält also sowohl eine Datierung als auch eine Lokalisierung.

Eine Textvariante in einer Handschrift, welche sich 1954 im Besitz des Buchhändlers Raif Yelkenci befand, wurde für die Rekonstruktion eines Geburtsjahres herangezogen.[63] Eine detaillierter Beschreibung und Informationen zur Datierung der Handschrift sind mir nicht bekannt. Der betreffende Vers besagt, dass Süleymān Çelebi die *Vesīlet en-Necāt* im Alter von sechzig Jahren schrieb.[64]

Für Pekolcay steht, da sich diese Variante in einer weiteren Handschrift findet, fest, dass Süleymān Çelebi 752 h. (1351) geboren wurde.[65] Ateş hatte hingegen zuvor bereits darauf aufmerksam gemacht, dass das abweichende Versmaß gegen die Authentizität spricht. Die Zahl sechzig ist darüber hinaus nicht für die Berechnung eines konkreten Geburtsdatums geeignet, da die runde Zahl sechzig eher als Angabe einer Lebensphase verstanden werden muss, nicht aber als Information zum exakten Alter. Völlig unabhängig von der Frage der Authentizität und relevanter für die Kontextualisierung dieser biographischen Information sprechen die Belege in lediglich zwei Handschriften für eine eher seltene – und zudem nicht datierbare – Variante.

2.3.1.3 Eşrefoġlı Rūmī legt in der Einleitung seines *Müzekkī n-Nüfūs* seine Motivation für das Verfassen des Textes (*sebeb-i te'līf*) dar.[66] Er liefert außerdem die Standardinformationen, d. h. den Namen des Autors, den Titel und eine Datierung. Das Werk wurde in der letzten Dekade des Ramażān 852 h. (18.-27. November 1448) vollendet.[67] Der Autor nennt sich ʿAbdullāh b. Muḥammed el-Mışrī er-Rūmī el-Ḳādirī. Die Verortung in Anatolien (er-Rūmī) und in Kairo (el-Mışrī) durch die entsprechende *nisbe* ist vage. Beide können sich auf die Herkunft des Autors oder dessen Familie sowie auf den Heimat-, Wohn- bzw. Niederlassungsort beziehen.

Mit dem Namensbestandteil el-Ḳādirī zeigt der Autor seine Ordenszugehörigkeit zur Ḳādirīye. Darüber hinaus verweisen auch seine Ausführungen zur Motivation beim Schreiben auf den Ordenskontext. Ziel ist vor allem die Unterweisung der Adepten (*mürīd*). Der Autor nimmt mit dem Fachterminus *mürīd* auf die Beziehung zwischen Scheich und Adept Bezug.[68] Im Gegensatz dazu betont Yazıcıoġlı Muḥammed, wie wir sehen werden, viel mehr die eigene Klausur bei der Gottessuche.[69] Eşrefoġlı geht es nach eigenen Worten in seinem Werk darum

62 Ateş 1954, 147; Pekolcay [1980] 2005[3], 145.
63 Ateş 1954, 25; *Yiğitlik dahi geçti şöyle hoca/Erişti şastlık ve oldu koca.*
64 Pekolcay [1980] 2005[3], 13.
65 Pekolcay [1980] 2005[3], 13, *durum bence kat'iyet kesbetti*. Um welche Handschrift es sich bei dem zweiten Beleg handelt schreibt Pekolcay nicht. Ein grundsätzliches Problem ist, dass sich viele Handschriften von weit verbreiteten Texten, wie etwa der *Vesīlet en-Necāt*, in Privatbesitz befinden.
66 *Müzekkī n-Nüfūs* 1288, 28; *Müzekkī n-Nüfūs* 1306, 25; *Müzekki'n-Nüfûs* 2003[2], 59.
67 *Müzekkī n-Nüfūs* 1288, 28f.; *Müzekkī n-Nüfūs* 1306, 24f.; *Müzekki'n-Nüfûs* 2003[2], 58.
68 *Müzekkī n-Nüfūs* 1288, 29; *Müzekkī n-Nüfūs* 1306, 25; *Müzekki'n-Nüfûs* 2003[2], 59.
69 Vgl. Çelebioğlu 1996, 2, 4-6. Siehe unten Abschnitt 2.5.1.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wissen für Ṣūfis zu vermitteln; Yazıcıoğlı ist selbst auch Ṣūfi, will aber Basiswissen für eine breitere Leserschaft vermitteln.

2.3.2 Ṭabaḳāt-*Literatur*

Einträge in *ṭabaḳāt*-Werken liegen zu Yūnus Emre und Süleymān Çelebi vor. Zu Eşrefoğlı Rūmī gibt es hingegen keine *ṭabaḳāt*-Texte, auch wenn gelegentlich in der Sekundärliteratur behauptet wird, Eşrefoğlı Rūmī sei von bestimmten Autoren der *ṭabaḳāt*-Werke mit einem unbekannten Träger desselben Patronyms verwechselt worden.[70]

In diesem Zusammenhang wird beispielsweise auf den Eintrag zu einem gewissen „al-Mawlā al-Ašraf" in Ṭaşköprizādes *aš-Šaqā'iq an-Nuʿmānīya* verwiesen, obwohl weder eine literarische Tätigkeit erwähnt noch der Betreffende mit dem Orden der *Eşrefîye* in Verbindung gebracht wird. Es ist in diesem Fall also nicht zwingend davon auszugehen, dass Ṭaşköprizāde Eşrefoğlı Rūmī mit einer anderen Person verwechselte.[71] Es ist plausibler, davon auszugehen, dass es sich schlichtweg um eine andere Person handelt, welche zu einem späteren Zeitpunkt mit Eşrefoğlı Rūmī verwechselt wurde. Die Frage, ab wann der Eintrag in *aš-Šaqā'iq an-Nuʿmānīya* mit dem Autor des *Müzekkī n-Nüfūs* in Verbindung gebracht wurde, bleibt noch zu erörtern. Uçman verweist diesbezüglich auf den Eintrag „Mevlānā Eşrefzāde" in Muṣṭafā ʿĀlīs *Künh el-Aḫbār*. Auch in diesem Fall gibt es allerdings keinen überzeugenden Beleg dafür, dass Muṣṭafā ʿĀlī die betreffende Person mit dem Autor des *Müzekkī n-Nüfūs* identifiziert.[72] Er fügte den Versionen von Ṭaşköprizādes und Mecdī lediglich eine vage Formulierung hinzu, welche auf „seine Bücher auf dem Gebiet des Ṣūfismus und anderer Wissenschaften" (*ʿilm-i taṣavvuf ve baʿżı fünūnda kitābları vardur*) verweist.

2.3.2.1 Yūnus Emre gehört zu einer kleinen Gruppe von Ṣūfi-Autoren, welche 1521 (927 h.) von Lāmiʿī in den Appendix seiner türkischen Übersetzung von Ğāmīs *Nafaḥāt al-Uns* aufgenommen wurden.[73] Er ist damit einer der frühesten türkischen Autoren, welche Eingang in die *ṭabaḳāt*-Literatur gefunden haben.

Lāmiʿīs Appendix zu den Ṣūfis, welche in Anatolien wirkten, umfasst die folgenden zehn Personen: 1. ʿAlī b. Meymūn el-Maġribī[74] (st. 917 h./1511); 2. Ḥāmid b. Mūsā el-Ḳayserī [Ṣomuncı Baba][75] (st. 815 h./1412); 3. Ḥacı Bayram Anḳaravī[76] (st. 833 h./1430); 4. Aḳşemseddīn b. Ḥam-

70 Uçman 2003², 15, weist auf einige solche Verwechslung hin.

71 *aš-Šaqā'iq an-Nuʿmānīya* 1985, 208f.; ebenso *Hadīḳat eş-Şeḳā'iḳ* 1269, 1, 225. Der beschriebene al-Mawlā b. al-Ašraf war ein Gelehrter, welcher von Ḳalender-Derwischen mit Gewalt entführt wurde und sich am Ende selbst der Ḳalenderîye anschloss.

72 Uçman 2003², 15; İÜ Nadir T 5959, 124a. In der gedruckten Fassung ist Eşrefoğlıs Biographie nicht enthalten.

73 *Fütūḥ el-Mücāhidīn* 1993 [1289], 710. Zu Autor und Werk vgl. Flemming 1994.

74 Zu ʿAlī b. Meymūn el-Maġribī vgl. Azamat 1989. ʿAlī b. Meymūn el-Maġribī wirkte nur kurzzeitig in Anatolien.

75 Zu Ḥāmid b. Mūsā el-Ḳayserī [Somuncı Baba] vgl. Şahin 2009. Auf den Beinamen Ṣomuncı wird im Text lediglich durch den Hinweis angespielt, dass er die Muslime *ṣomun*

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ze[77] (st. 863 h./1459); 5. Şeyḫ İbrāhīm b. Ṣarrāf Ḥüseyin [İbrāhīm Tennūrī][78] (st. 887 h./1482); 6. ʿĀşıḳ Paşa[79] (st. 733 h. 1332); 7. Geyikli Baba[80] (1. Hälfte 14. Jh.); 8. (in einem gemeinsamen Abschnitt) die Brüder Yazıcıoġlı Muḥammed und Aḥmed Bīcān; 9. Yūnus Emre; 10. Ḥacı Bektaş Veli[81] (13. Jh.).[82]

Zusätzlich enthält Lāmiʿīs Übersetzung aber auch in den vorausgehenden Abschnitten Ergänzungen, so etwa die Biographie von Ǧāmī, dem Autor der Originalfassung, oder eine Ergänzung der Biographie von Ḫᵛāǧa Aḥrār.[83]

Der kurze Abschnitt zu Yūnus Emre, welcher im Druck von 1289 h. acht Zeilen umfasst, lautet:

> Zu den Berühmtheiten im Land Rūm gehört Yūnus Emre, Gott möge sein Geheimnis heiligen. Von ihm stammen berühmte und bekannte Worte (*meşhūr ve maʿrūf sözler*), die bei den Leuten auf Zuspruch stoßen. Sie sind von A bis Z voller Metaphern und Zeichen und voll der Geheimnisse, welche im Bekenntnis der Einheit Gottes (*tevḥīd*) sowie in der Askese (*tefrīd*) liegen. Er ist ein Adept von Ṭapduḳ Emre, Gott möge sein Geheimnis heiligen. Man erzählt, er habe auf seinem Rücken jahrelang für seinen Scheich das Feuerholz herbeigetragen und kein einziges Mal einen krummen Ast gebracht. Ṭapduḳ sagte: „Yūnus, unter dem Brennholz findet sich kein einziger krummer Ast.“ Da entgegnete dieser: „Herr, zu dieser Pforte passt kein krummes Holz.“ Er liegt in der Nähe der Stelle begraben, wo der Fluss Saḳarya in den Fluss von Kütahya einmündet. Das ist ein bekannter [Ort], zu dem man pilgert.[84]

Lāmiʿī gliedert seinen Abschnitt zu Yūnus Emre in drei Teile, welche jeweils einem Thema gewidmet sind. 1. Zu Beginn verweist Lāmiʿī auf die Berühmtheit von Yūnus' literarischem Werk. Auffällig ist allerdings der Begriff, mit dem er Yūnus' Gedichte benennt: „berühmte und bekannte Worte“ (*meşhūr ve maʿrūf sözler*). Damit ordnet er Yūnus' Texte keiner der gebräuchlichen Kategorien – z. B. Buch (*kitāb*), Traktat (*risāle*), Vers (*ḳıṭʿa*), Gedichtsammlung (*dīvān*) – zu. Er konnte oder wollte Yūnus Werk nicht kategorisieren. Ob der Begriff *sözler* auch auf eine nach wie vor vorherrschende mündliche Überlieferung hinweist, muss zum jetzigen Zeitpunkt offen bleiben. 2. An zweiter Stelle stehen Lāmiʿīs Informationen zum Scheich Ṭapduḳ Emre, dessen Adept Yūnus war. Die Beziehung wird durch eine kurze Er-

---

nannte (*mü'minler ṣomun dėr imiş*). Zum Begriff *ṣomun* – eine bestimmte Sorte Brot – siehe Ayverdi 2006, 3, 2826.

76 Zu Ḥacı Bayram Anḳaravī vgl. Azamat 1996.

77 Zu Akşemseddin vgl. Köprülü und Uzun 1989.

78 Zu İbrāhīm Tennūrī vgl. Uzun 2000.

79 Im Druck von 1289 h. fehlt zwar ein eigener Zwischentitel für ʿĀşıḳ Paşa, *Fütūḥ el-Mücāhidīn* 1993 [1289], 682; die Textgliederung legt einen solchen jedoch nahe.

80 Zu Geyikli Baba vgl. Ocak 1996a.

81 Zu Ḥacı Bektaş Veli vgl. Ocak 1996b.

82 *Fütūḥ el-Mücāhidīn* 1993 [1289], 682-697.

83 *Fütūḥ el-Mücāhidīn* 1993 [1289], 455-458 (Biographie von Ǧāmī); 444-455 (erweiterte Biographie von Ḫᵛāǧa Aḥrār. Das entspricht *Nefahāt'ül-Üns* 2008, 831-843. Vgl. dazu auch Flemming 1994.

84 *Futūḥ el-Mücāhidīn* 1289 h., 691.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zählung illustriert, welche Yūnus' Wertschätzung für Ṭapduḳ zeigt. 3. Abschließend beschreibt Lāmiʿī, wo sich Yūnus Emres Grab befindet.

Der deutliche Schwerpunkt auf Yūnus' dichterischem Werk fällt gerade im Gegensatz zu den anderen Biographien in Lāmiʿīs *Fütūḥ el-Mücāhidīn* auf. Er ist nur vergleichbar mit den Abschnitten zu ʿĀşıḳ Paşa und den Brüdern Yazıcıoğlı Muḥammed und Aḥmed Bīcān. Das legt nahe, dass Lāmiʿī die vier aufgrund ihrer Tätigkeit als Autoren in seinen Appendix aufnahm.

Im Vergleich dazu nimmt in der Biographie von İbrāhīm Tennūrī, welche zweieinhalb Seiten umfasst, die Feststellung, dass er ein Buch namens *Gülzār* in türkischer Sprache schrieb, nur eine halbe Zeile ein.[85] Unter dem Namen berühmter Ordensgründer wie Ḥacı Bayram oder Ḥacı Bektaş überlieferte Werke werden von Lāmiʿī nicht erwähnt.[86] Sehr viel wichtiger sind bei diesen hingegen Informationen zur Initiationskette, zur Karriere oder zu Ṣufi-Netzwerken, d. h. zu Reisen und Begegnungen mit anderen Ṣūfī-Scheichen.

In Ṭaşköprizādes *aš-Šaqāʾiq an-Nuʿmānīya* entspricht der Text über Yūnus Emre weitgehend dem von Lāmiʿī. Der Erzählung über das Brennholzsammeln für Ṭapduḳ folgt jedoch eine kurzen Charakterisierung seines Werkes: Es handelt sich laut Ṭaşköprizāde um ein „umfangreiches dichterisches Werk" (*naẓm kaṯīr*) in türkischer Sprache, aus dem sein hoher Rang im Wissen um die Einheit Gottes und seine enorme Kenntnis über die göttlichen Geheimnisse" ersichtlich seien.[87] Hinzu kommt durch die explizitere Einteilung der *ṭabaḳāt* bei Ṭaşköprizāde eine Datierung. Yūnus Emre wird in der vierten *ṭabaḳa* behandelt und damit in die Regierungszeit von Sultan Yıldırım Bāyezīd I. (792-805 h./1389-1402) datiert. Das widerspricht der Datierung in der *Risālet en-Nuṣḥīye*, welche Ṭaşköprizāde nicht erwähnt.[88]

Außerdem enthält Ṭaşköprizādes *aš-Šaqāʾiq an-Nuʿmānīya* Informationen zu Yūnus Emres spiritueller Bindung, indem er auf Scheich Ṭapduḳ Emre verweist.[89] Diese sind sehr knapp: Ṭapduḳ hatte sich in einem Dorf nahe dem Fluss Ṣaḳarya – also am bereits aus Yūnus Biographie bekannten Ort – niedergelassen, lebte in Zurückgezogenheit, lehrte den rechten Weg und wirkte durch Heiligenwunder (*kerāmāt*).

Mecdīs türkische Übersetzung von *aš-Šaqāʾiq an-Nuʿmānīya* übernimmt alle Informationen des Originals und die Legende vom Brennholz sammelnden Yūnus.[90]

---

85 *Futūḥ el-Mücāhidīn* 1289 h., 688. Zu İbrāhīm Tennūris *Gülzār-ı Maʿnevī* vgl. Uzun 2000. Im Abschnitt zu ʿAlī b. Meymūn außerdem ein kurzer Exkurs zu Werken ʿAbdülḳādir Ṣafadīs, den ʿAlī b. Meymūn in Damaskus traf, *Futūḥ el-Mücāhidīn* 1289 h., 682.

86 Zu den zugeschriebenen Werken vgl. Bayramoğlu 1983 [1989²], 2, 234-237; Azamat 1996 und Ocak 1996b.

87 *aš-Šaqāʾiq an-Nuʿmānīya* 1985, 57: وله نظمٌ كثير بالتركية يُفهم منه أن له مقاماً عاليا فى التوحيد ومعرفةٌ عظيمة بالأسرار الإلهية قُدس سره

88 Vgl. Abschnitt 2.3.1.

89 *aš-Šaqāʾiq an-Nuʿmānīya* 1985, 56.

90 *Hadīḳat eş-Şeḳāʾiḳ* 1269, 1, 78.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Mecdī ergänzt den Abschnitt über Yūnus Emre jedoch. Er lokalisiert ihn in der Gegend von Bolu und weist auf Yūnus Emres Analphabetismus hin. Das Motiv des Analphabetismus spielt in der Ṣūfī-Literatur eine bedeutende Rolle und es ist durchaus geläufig Ṣūfī-Scheiche – nach dem Vorbild des Propheten Muḥammad – als illiterat (*ümmī*) darzustellen.[91] Yūnus Emres Analphabetismus thematisierte etwa zwanzig Jahre früher bereits ʿĀṣıḳ Çelebi.[92] Tatcıs Feststellung, dass „die ältesten Quellen" zu Yūnus Emres Biographie über dessen Analphabetismus berichten, trifft allerdings nicht zu. Auffällig ist vielmehr, dass neben ʿĀṣıḳ Çelebis *Meşāʿir eş-Şuʿarāʾ* erst die *aš-Šaqāʾiq*-Übersetzung von Mecdī, nicht jedoch das arabische Original, über den Analphabetismus berichten. Auch Lāmiʿī schrieb nichts zu diesem Thema.

Ende des 19. Jahrhunderts entsprechen die knappen Informationen in Şemseddīn Sāmīs Enzyklopädie *Ḳāmūs el-Aʿlām* weitgehend denen der *ṭabaḳāt*-Literatur:

> Yūnus Emre hält man für einen Heiligen (*maẓınne-i kirām*). Obwohl er aus Bolu stammte, hatte er seine Klause dort, wo der Fluss Porsuḳ in den Saḳarya fließt, verbrachte seine Zeit mit Gottesanbetung und Askese. Sein hoher Rang auf dem Weg der Ṣūfis ist berühmt; er starb 843 h. (1439/1440). Sein Grab in der Nähe seiner Klause ist eine Pilgerstätte. Obwohl er Analphabet war, gibt es von ihm Ṣūfī-Hymnen (*ṣūfiyāne ve ehl-i delālet ilāhīleri var*).[93]

Yūnus Emre wird klassifiziert (als Heiliger/*maẓınne-i kirām*), lokalisiert und datiert. Das von Şemseddīn Sāmī angegebene sehr späte Sterbedatum ist allerdings in früheren Quellen nicht belegt und geht möglicherweise auf eine Verwechslung zurück. Abschließend wird wiederum auf Yūnus' Analphabetismus und seine Dichtung verwiesen. Eine *menāḳıb*-Erzählung enthält der Eintrag nicht.

2.3.2.2 Süleymān Çelebi wird weder von Lāmiʿī noch von Ṭaşköprizāde oder Mecdī erwähnt.[94] Die früheste datierbare Quelle, welche zu Süleymān Çelebis Biographie vorliegt, ist Laṭīfīs *Teẕkiret eş-Şuʿarāʾ* (953 h./1546).[95] Das betrifft nicht nur die *ṭabaḳāt*- bzw. *teẕkire*-Literatur sondern die Quellen insgesamt. Allerdings

---

91 Der Terminus *ümmī* bezieht sich auf Sure 7, 157f. Zu Muḥammads Analphabetismus vgl. Günther 2006 und Mertoğlu 2012. Zum Thema Ṣūfismus und Analphabetismus siehe etwa Schimmel 1995, 50f. Von İsmāʿīl Ḥaḳḳı wird Yūnus Emres Analphabetismus auch ausführlicher im Sinn der islamischen Mystik ausgelegt, vgl. dazu unten Abschnitt 2.3.8.1.

92 Tatcı 2008, 1, 33. ʿĀṣıḳ Çelebi führte seine Biographiensammlung bis 1569 fort und starb 979 h./1571. Mecdīs Übersetzung ist ins Jahr 995 h./1587 datiert.

93 *Ḳāmūs el-Aʿlām* 1889-1898, 6, 4828.

94 Der von Lāmiʿī in der Biographie des Akşemseddīn b. Ḥamze erwähnte Süleymān Çelebi b. Ḥalīl Paşa (*Futūḥ el-Mücāhidīn* 1993 [1289], 686) ist identisch mit der Person gleichen Namens in *aš-Šaqāʾiq an-Nuʿmānīya* 1985, 109. Es handelt sich aber nicht um den Autor der *Vesīlet en-Necāt*. Genauso ist der von Taşköprizāde erwähnte Mawlā b. Ašraf nicht der Autor des *Müzekkī n-Nüfūs*, vgl. *aš-Šaqāʾiq an-Nuʿmānīya* 1985, 208f. Lāmiʿī und Ṭaşköprizāde schreiben auch keiner dieser beiden Personen eine literarische Betätigung zu.

95 *Teẕkiret eş-Şuʿarāʾ* 2000, 133-135. In der von Ateş 1954, 22f., gegebenen Auflistung der „ältesten Quellen" ist Laṭīfī der früheste Autor.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

weist bereits Muṣṭafā ʿĀlī in *Künh el-Aḫbār* (vor 1008 h./1600) darauf hin, dass Laṭīfī bei der Identifizierung Süleymān Çelebis irre – eine Ansicht, welche von der Sekundärliteratur des 20. Jahrhunderts übernommen wird.[96] Laṭīfī charakterisiert Süleymān Çelebi schon in einer Überschrift als Autor des *Mevlid-i Nebī* und des Prophetenlobs (*mürettib-i Mevlid-i Nebī ve muṣannıf-i naʿt-ı Muḥammed*).[97] Er fährt fort, indem er die familiären Verbindungen aufzeigt: Süleymān Çelebi war Sohn von ʿİvaż Paşa, einem Wesir von Sultan Murād II. (reg. 824-855 h./1421-1451), und der ältere Bruder eines Dichters namens ʿAṭāʾī.[98] Laut Laṭīfī war Süleyman Çelebi außerdem Adept und Nachfolger des Scheichs Emīr Sulṭān – die *ṭarīḳat* wird nicht genannt, der betreffende lässt sich jedoch leicht als Ḫalvetī-Scheich identifizieren.[99]

Es folgt eine auf einen Anonymus zurückgeführte Erzählung,[100] welche Einblick in die theologischen Überzeugungen Süleymān Çelebis geben soll und auf den Anlass verweist, welcher ihn dazu brachte, die *Vesīlet en-Necāt* zu verfassen. Laṭīfī berichtet von einem Prediger in Bursa, welcher das Koranversfragment „[…] wir unterscheiden zwischen keinem seiner Gesandten (Übers. Hartmut Bobzin)“ (Sure 2, 285: لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ اَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ) kommentierte. Dem Standpunkt des Predigers, dass alle Propheten gleichrangig seien, wird in der Erzählung von einem „hervorragenden Mann, einem von den Arabern aus Aleppo“[101] widersprochen. Dieser stellte klar, dass der Vers nur besage, dass die Muslime die Prophetenschaft aller Propheten anerkennen. Die Gemeinde ergriff jedoch Partei für den Prediger. Die Situation eskalierte, der Araber reiste schließlich zu verschiedenen „arabischen Imamen“ in Kairo und Aleppo, um sechs Fatwas zu sammeln, welche die Tötung des Predigers anordneten. Nach der Rückkehr verteidigt die Gemeinde nach wie vor den Prediger. Schließlich schlachtet der Araber den Prediger vor der Großen Moschee in Bursa, „wie ein Metzger ein Schaf schächtet“.[102] Damit endet die Erzählung, und Laṭīfī stellt fest, dass dieses Ereignis Süleymān Çelebi bewogen habe, ein Gedicht zum Lob Muḥammads zu schreiben, welches dessen hervorragende

96 *Künh el-Aḫbār* 1277-1285, 5, 239f. Vgl. [*Gülzār-ı ʿAşḳ*] 2006, 76f.; Ateş 1954, 23; Pekolcay 1970, 177; Pekolcay [1980] 2005[3], 14.

97 *Teẕkiret eş-Şuʿarāʾ* 2000, 133.

98 In Frage kommt Ḥacı ʿİvaż Paşa, SO[2] 1996, 3, 843, der in den 1420er Jahren bis zum Wesir aufstieg. Als Bruder kommt am ehesten ein Dichter namens ʿAṭāʾī in Frage, welcher laut *Ḳāmūs el-Aʿlām* 1306-1316/1889-1898, 4, 3161, unter Sultan Meḥmed II. wirkte. Chronologisch schlüssig sind diese Identifikationen jedoch nicht, vgl. Ateş 1954, 23f., Pekolcay [1980] 2005[3], 14.

99 Hüseyin Algül und Nihat Azamat, „Emir Sultan,“ in: DİA 11, 1995, 146-148; *Ḳāmūs el-Aʿlām* 1306-1316/1889-1898, 2, 1041; Muḥammed Şemseddin Emīr Sulṭān (st. 833 h./1429) war ein Ḫalvetī-Scheich aus Buḫārā, der sich später in Bursa niederließ.

100 Den Charakter der anonymen Erzählung macht die Schlussformel deutlich, welche besagt, dass für den Inhalt der [nicht namentlich genannte] Erzähler verantwortlich ist (العهدة على الراوى).

101 *Teẕkiret eş-Şuʿarāʾ* 2000, 133.

102 *Teẕkiret eş-Şuʿarāʾ* 2000, 134.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Stellung unter den Propheten aufzeigt. Es folgt ein kurzer, aus fünf Versen bestehender Abschnitt aus Süleymān Çelebis *Vesīlet en-Necāt*, welcher dies veranschaulicht.[103] Süleymān Çelebis Werk wird von Laṭīfī also als Stellungnahme in theologischen Konflikten der Zeit dargestellt – eine Ansicht, welche auch von der Sekundärliteratur des 20. Jahrhunderts vertreten wird.[104]

Abschließend widmet sich Laṭīfī der Literaturkritik. Er nimmt sehr persönlich Stellung, indem er schreibt, dass er seit seinen Kindheitstagen hunderte von Dichtungen über die Geburt des Propheten – eigenständige Werke und Kapitel in umfangreicheren Büchern – gelesen habe, aber in keinem eine so wohlklingende Sprache (*ʿuẕūbet-i elfāẓ*) gefunden habe wie in Süleymān Çelebis *Vesīlet en-Necāt*. Es sei beim Volk und den Gebildeten berühmt. Laṭīfī vergleicht Süleymān Çelebi mit den berühmten persischen Autoren Hātifī (st. 927 h./1521)[105], Niẓāmī (st. 611 h./1214), Ǧāmī (st. 898 h./1492), Emīr Ḫusrav Dihlavī (st. 725 h./1325), Mīr ʿAlī Šēr Navāʾī (st. 906 h./ 1501).

Ende des 19. Jahrhunderts liegt in Şemseddīn Sāmīs Artikel zu Süleymān Çelebi der Schwerpunkt auf dessen Verbindung zum Herrscherhaus. Nach dem Hinweis, dass Süleymān Çelebi der Verfasser des *Mevlid* [*Vesīlet en-Necāt*] ist, datiert Şemseddīn Sāmī Süleymān Çelebi, indem er auf das Patronat eines Sohnes Sultan Bāyezīds I. aufmerksam macht. Zusätzlich wird auch die Verbindung von Süleymān Çelebis Großvater zum osmanischen Herrscherhaus thematisiert:

> Er gehört zu den alten osmanischen Dichtern und ist der Autor des in Versen verfassten *Mevlid-i Nebī* (des „Geburtsfest des Propheten") – Gott segne ihn und schenke ihm Heil –, welches berühmt und noch heute verbreitet ist. Er ist einer der Dichter, welche in der Zeit des Interregnums (*fitret*) die Patronage und Zuwendung von Emir Süleymān b. Bāyezīd I. erfuhr.
> Sein Großvater Maḥmūd hat Glückwünsche ausgesprochen, als Süleymān Paşa b. Orḫan Ġāzī [st. 758 h./1357] nach Rumeli übersetzte, und [später] die frohe Botschaft von der Eroberung dieses Gebietes überbracht.[106]

Der Umstand, dass Süleymān Çelebi zur osmanischen Elite im Umfeld des Hofes gehörte, wird also sowohl von Laṭīfī als auch von Sāmī angeführt. Die konkrete Vernetzung stellen sie jedoch unterschiedlich dar. Die Identifizierung war – wie wir auch im Folgenden an mehreren Stellen sehen werden – umstritten.

---

103 *Teẕkiret eş-Şuʿarāʾ* 2000, 133f. Vgl. Ateş 1954, 29f.

104 Siehe z. B. Ateş 1954, 30-32, Akarpınar 2007², 636. Es wird auf religiöse Strömungen wie die *Bāṭınīye* und die Bewegung um Scheich Bedreddīn verwiesen. Der Vorwurf, die Hierarchie der Propheten zu verschleiern und die hervorragende Stellung Muḥammeds zu leugnen, traf auch immer wieder Ibn ʿArabī und dessen Werk *Fuṣūṣ al-Ḥikam*; vgl. Knysh 1999, 6-12, 146-165, 201-223 und passim.

105 Mürsel Öztürk, „Hâtifî," in: DİA, 16 (1997), 468.

106 *Ḳāmūs el-Aʿlām* 1889-1898, 4, 2620.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2.3.3 Menāḳıb-*Literatur*

Menāḳıb-Texte liegen zu Yūnus Emre und Eşrefoġlı Rūmī – nicht jedoch zu Süleymān Çelebi – vor. Der Kontext dieser Texte unterscheidet sich bei Yūnus Emre und Eşrefoġlı Rūmī jedoch deutlich.

2.3.3.1 Eine eigene *menāḳıb*-Sammlung Yūnus Emres existiert nicht; er findet jedoch in verschiedenen *menāḳıb*-Sammlungen, die anderen Heiligen gewidmet sind, Erwähnung.[107] Tatcı geht davon aus, dass das *Velāyetnāme* des Ḥacı Bektaş eine der ältesten Quellen ist, welche sich mit Yūnus Emres Vita beschäftigt. Das *Velāyetnāme* wird ins 15. Jahrhundert oder in die Zeit um 1500 datiert;[108] tatsächlich ist eine Datierung – gerade wenn es um einzelne Abschnitte geht – wegen des Sammlungscharakters sehr schwierig. Unterschiedliche Fassungen geben beispielsweise auch die Ausgaben von Gölpınarlı und Duran wieder, welche sich beide auf je eine Handschrift aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts stützen.[109] Ältere datierte Handschriften existieren nicht; der Terminus ante quem liegt also sehr spät.

Im *Velāyetnāme* beginnt der Abschnitt zu Yūnus Emre mit Informationen, die auch andernorts zu finden sind. Der Text verweist auf den Geburtsort (Şarıköy südlich von Sivrihışar) in dessen Nähe auch Yūnus Emres Grab liege. Dann folgt jedoch eine Erzählung, welche sonst nicht belegt sind: Yūnus Emre, ein sehr armer Ackerbauer, hört während einer Hungersnot von Ḥacı Bektaş und beschließt, diesen um Hilfe zu bitten. Als Ḥacı Bektaş ihm anbietet, er können Weizen oder *nefes* – d. h. den Inspiration versprechenden und Wunder wirkenden Atem – haben, wählt Yūnus den Weizen, um die Familie ernähren zu können. Zuhause angekommen merkt er, dass er sich falsch entschieden hat, bringt den Weizen zurück und erbittet sich den *nefes* von Ḥacı Bektaş. Dieser wird ihm nun aber verweigert. Ḥacı Bektaş schickt ihn als Adept und Diener zu Scheich Ṭapduḳ Emre. Es folgt der bereits mehrfach erwähnte Bericht über Yūnus Emres Aufgabe, Brennholz zu sammeln. Nach vierzig Jahren erreicht der *nefes* von Ḥacı Bektaş schließlich Yūnus Emre, er wird zum Dichter – Yūnus-ı Güyende – und der *Dīvān* entsteht.[110]

---

[107] Tatcı 2008, 1, 9-23.

[108] Gölpınarlı 1995, xxiii-xxix, argumentiert inhaltlich und datiert das *Velāyetnāme* in die Zeit zwischen 1481 und 1501. Vgl. auch die Datierung bei DeWeese 2007, 157. Wie die hier herangezogene Prosafassung mit der von Uzun Firdevsī/Firdevsī-i Rūmī (st. nach 1512) in Verse gebrachten Fassung zusammenhängt, wurde bislang nicht untersucht. In Orhan F. Köprülü, „Firdevsî, Uzun," DİA, 13 (1996), 127-129, wird das *Velāyetnāme* gar nicht erwähnt. Die Datierung „vor 1400" durch Schmidt 1991, 39, der sich auf Groß bezieht, mag ein Versehen sein. Groß 1927, 204, datiert „die Hauptmasse des Vilâyet-nâme" in die erste Häfte des 15. Jahrhunderts.

[109] [Velāyetnāme] 1995 (Ed. Gölpınarlı) stützt sich auf eine Handschrift aus dem Jahr 1034 h. (1624/1625); [Velāyetnāme] 2007 (Ed. Duran) auf eine Handschrift aus dem Jahr 1035 h. (1625/1626).

[110] [Velāyetnāme] 1995, 47f., [Velāyetnāme] 2007, 81b-83b.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nach wie vor gibt es – vor allem im Zusammenhang mit dieser Textstelle im *Velāyetnāme* – eine Kontroverse zur Frage, ob es eine Verbindung zwischen Yūnus Emre und Ḥacı Bektaş gab beziehungsweise ob in Yūnus Emres Werk ein Bektaşīye-Einfluss zu erkennen ist. Eine Verbindung zu Ḥacı Bektaş wird von Köprülü thematisiert und zuletzt von Tatcı verworfen.[111] Unabhängig von dieser Kontroverse, welche im Kontext meiner Studie von untergeordneter Bedeutung ist, zeigt der Abschnitt aber, dass die Bektaşīye Yūnus Emre ab einem bestimmten Zeitpunkt in ihre Überlieferung einband und damit als Teil des Bektaşīye-Netzwerkes sah. Ob dies tatsächlich schon für das späte 15. Jahrhundert zutrifft – also die Zeit, in welche das *Velāyetnāme* von der Forschung üblicherweise datiert wird – ist nicht zu belegen.

Abschnitte zu Yūnus Emre sind nicht nur im *Velāyetnāme* – also einer *menāḳıb*-Sammlung der Bektaşīye – zu finden, sondern spätestens ab dem 17. Jahrhundert auch in *menāḳıb*-Sammlungen anderer Orden, wie etwa der Ḫalvetiye oder der Celvetīye-Hüdā'īye, einem Zweigorden der Ḫalvetīye.[112] Die verschiedenen Orden binden Yūnus Emre in ihre *menāḳıb*-Literatur ein und „vereinnahmen" ihn. Dabei sind sowohl bereits bekannte Erzählmotive wie der Brennholz sammelnde Yūnus zu finden, als auch andere Motive wie etwa Ṭapduḳ Emre, der die Laute *şeştā* spielt und so Adepten gewinnt.

2.3.3.2 Eşrefoġlı Rūmī ist unter den Autoren meines Quellenkorpus die Ausnahme, da es nicht nur einzelne *menāḳıb*-Narrative in verschiedenen Werken gibt sondern ein eigenes *menāḳıbnāme*. Eşrefoġlı Rūmīs *menāḳıbnāme* wurde laut Einleitung von einem gewissen ʿAbdullāh Velīyüddīn Bursevī verfasst bzw. gesammelt. Der Autor war Adept des Eşrefīye-Scheichs Pīr Ḥamdī Efendi und wirkte in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts.[113] Schon Uçman hat aber festgestellt, dass Teile des *menāḳıbnāme* nach dem Tod ʿAbdullāh Velīyüddīns hinzugefügt wurden – sie enthalten Erzählungen über das Nachwirken Eşrefoġlıs, welche viel spätere Ereignisse bis ins 18. Jahrhundert schildern.[114] Den Charakter einer Sammlung von Texten verschiedener „Autoren" – und damit den Charakter eines offenen Textes – hat also auch dieses verhältnismäßig späte *menāḳıbnāme* Eşrefoġlıs.[115]

---

111 Köprülü 1966, 219-222, paraphrasiert die Episode aus dem *Velāyetnāme* ohne Kommentar. Köprülü 1966, 226f., zum Orden Ṭapduḳs und damit auch Yūnus Emres. Vgl. dazu Tatcı 2008, 47f. Beide beziehen sich auf die anonyme Prosafassung, die Zuschreibung an Firdevsī-i Rūmī bei Tatcı dürfte ein Versehen sein, Tatcı 2008, 1, 9-10. Die Fassung in Versen erwähnt Görkay 2007.

112 Tatcı 2008, 1, 13-23, zitiert und paraphrasiert diese hagiographischen Texte ausführlich. Meine Datierung in die Zeit nach 1600 ist aus der Datierung der von ihm zitierten Texte erschlossen.

113 Zum Autor der *Menāḳıb-ı Eşrefzāde* liegen nur sehr knappe Informationen vor; er lebte im letzten Viertel 16. und Anfang 17. Jahrhundert, vgl. Uçman 2009, vii-x. Ocak 1997[2], 616, gibt keine Datierung.

114 Uçman 2009, ix-x.

115 *Menâkıb-ı Eşrefzâde* 2009, 55.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gerade der Abschnitt mit der ersten *menḳabe* enthält Informationen zur Biographie des Heiligen. Zunächst wird auf die Abstammung Eşrefoġlı Rūmīs von ʿAlī b. Abī Ṭālib, d. h. auf seine Würde als *seyyid*, verwiesen.[116] Eşrefoġlı Rūmī studierte – so das *menāḳıbnāme* – vierzig Jahre lang die äußeren Wissenschaften (*ʿilm-i ẓāhir*) und lehrte dann an der Medrese Sultan Meḥmeds I. in Bursa, bevor er den Weg der Ṣūfīs einschlug. Es folgen Erzählungen über seine Begegnungen mit verschiedenen Scheichen – Abdal Muḥammed, Ḥacı Bayram, Ḥüseyn-i Ḥamavī – und Berichte über Heiligenwunder. Damit werden seine Beziehungen zu den Ṣūfī-Scheichen seiner Zeit gezeigt. Schließlich wird im *menāḳıbnāme* geschildert, wie sich Eşrefoġlı Rūmī in İznik niederlässt.[117] Abschließend werden seine Werke (*Müzekkī n-Nüfūs* und das *Ṭarīḳatnāme*) genannt und auf sein Todesjahr 874 h. und den Ort des Grabes neben dem Konvent in İznik verwiesen.

2.3.4 Evliyā Çelebi

In Evliyā Çelebis *Seyāḥatnāme* finden sich Angaben zu allen drei Autoren, Yūnus Emre, Süleymān Çelebi und Eşrefoġlı Rūmī. Diese biographischen Exkurse sind jeweils anlässlich des Besuchs am Grab des Betreffenden eingefügt. Äußerst knapp sind die Informationen zu Yūnus Emre. Evliyā Çelebis Beschreibung der Stadt bzw. Festung Lārende (heute Karaman) enthält den Hinweis, dass sich dort das Grab Yūnus Emres[118] in der Moschee des Keresteci Baba befinde und dass Yūnus Emres türkische Verse und Gebetshymnen in aller Welt berühmt seien.[119]

Mit ähnlicher Kürze beschreibt Evliyā Çelebi das Grab Süleymān Çelebis. Dieses befinde sich in der Nähe der Eski Kaplıca, einer der warmen Quellen in Bursa; in Evliyā Çelebis Bericht trägt Süleymān Çelebi das Patronym Ṣarımsaḳcızāde.[120] Dieses lässt sich – wie Ateş und Pekolcay festgestellt haben – sonst nicht belegen.[121] Evliyā Çelebi identifiziert den in der Nähe der Eski Kaplıca begrabenen Süleymān Çelebi mit dem Autor des *Mevlid* (bzw. *Mevlūd-ı Şerīf*):

> Das Buch[122] *Mevlūd-ı Şerīf*, welches im Reich der Osmanen und andernorts rezitiert wird, verfasste eben dieser Süleymān Çelebi. Es ist in unnachahmlicher Weise eingängig (*sehl-i mümteniʿ*) und ein Wunder an Dichtkunst (*şiʿr-i muʿciz*).[123]

---

116 *Menâkıb-ı Eşrefzâde* 2009, 3. Der Titel *seyyid* bezeichnet die Nachkommen des Propheten über die Linie seines Enkels Ḥusayn.

117 *Menâkıb-ı Eşrefzâde* 2009, 13. [Uçman 2009, 13.]

118 Im Text von Evliyā Çelebi findet sich die Namensvariante „Yūnus Emrem“; *Seyāḥatnāme* 1928-1938, 9, 315, *Seyāḥatnāme* 1999-2007, 9, 159.

119 Tatcı 2008, 1, 64; *Seyāḥatnāme* 1928-1938, 9, 315, *Seyāḥatnāme* 1999-2007, 9, 159; *Türkīce taṣavvufāne ebyāt-u eşʿār-ı ilāhiyātı meşhūr-ı āfāḳdur*.

120 *Seyāḥatnāme* 1314-1318, 2, 53; *Seyāḥatnāme* 1999-2007, 2, 35.

121 Ateş 1954, 21; Pekolcay 1970, 177.

122 Lt. *Seyāḥatnāme* 1999-2007, 2, 35, „Buch“ (*kitāb*); laut *Seyāḥatnāme* 1314-1318, 2, 53, „Dichtung“ (*manẓūme*).

123 *Seyāḥatnāme* 1999-2007, 2, 35; *Seyāḥatnāme* 1314-1318, 2, 53.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Evliyā Çelebi thematisiert also wiederum die weite Verbreitung des Buches und die herausragende Qualität. Dass dieser Text als Wunder dargestellt wird, ist durchaus geläufig und lässt sich auch anhand der Werke der Brüder Yazıcıoġlı belegen.[124] In den beiden geschilderten Fällen – bei Yūnus Emre und Süleymān Çelebi – gibt Evliyā Çelebi keine Informationen zum Leben sondern ausschließlich zum Werk. Die beiden werden auch überhaupt nicht zeitlich eingeordnet.

Ausführlicher schreibt Evliyā Çelebi über Eşrefoġlı Rūmī, dessen Grab in İznik er zweimal besuchte – anlässlich seiner Reise 1058 h. (1648-1649) und im Gefolge des Sultans, während des Feldzugs von 1069 h. (1658-1659) zur Niederschlagung der Celālī-Aufstände.[125] Bei seinem ersten Aufenthalt erwähnt Evliyā Çelebi drei Gebäude: die Moschee von Eşrefoġlı Rūmī, dessen Derwischkonvent und dessen Grab (bzw. Pilgerort, *ziyāretgāh*). Die beiden ersteren werden eher beiläufig behandelt, genauer geht Evliyā Çelebi auf Eşrefoġlı beim Besuch des Grabs ein. 1. Er weist auf die Bedeutung des Ordens der Eşrefiye hin, indem er schreibt, dass „Eşrefoġlı 70 000 Adepten hatte".[126] 2. Eşrefoġlıs Werke werden, so Evliyā Çelebi, in einem Ṣūfi-Kontext rezitiert. Auffällig ist, dass der Leserkreis hier – betont durch die Formulierung „unter Ṣūfis auf Ṣūfi-Art" (*taṣavvufāne Ṣufiyūn mābeyninde*)[127] – eingegrenzt wird. 3. Abschließend folgt eine architektonische Beschreibung des Mausoleums; diese schließt den Hinweis auf den Fayencenschmuck, aber auch Bauinschriften, welche die Renovierung durch Sultan Murād IV. (reg. 1032-1049 h./1623-1640) im Jahr 1033 h. (1623/1624) dokumentieren, ein.

Evliyā Çelebi beschreibt seinen zweiten Aufenthalt in İznik, zehn Jahre später, wesentlich kürzer. Laut Evliyā Çelebi besuchte der Sultan vom Heerlager am İznik-See aus das Grab Eşrefoġlıs, ließ die „Armen" – d. h. die Derwische – eine *tevḥīd*-Zeremonie der Eşrefiye zelebrieren, erbat sich vom Heiligen Schutz und verteilte an die „Armen" eine *kėse* Silber (500 Ḳuruş).[128] Anschließend begab er sich dann „nach alter Gewohnheit" auf die Jagd.[129] Der von Evliyā Çelebi beschriebene Besuch des Sultans am Heiligengrab dient dazu, sich für den bevorstehenden Feldzug Segen zu erwerben. Die Protektion durch den Heiligen trägt hier also wiederum zu Herrschaftslegitimation bei.

Evliyā Çelebi beschreibt Eşrefoġlı Rūmī als Heiligen und Ordensgründer. Im Gegensatz zu Süleymān Çelebi wird er als Autor nicht gewürdigt und seine Werke, *Müzekki n-Nüfūs* und das *Ṭarīḳatnāme*, nicht namentlich erwähnt.

---

124 Vgl. unten Abschnitt 2.5.2.

125 Zur Reise 1058 h. siehe *Seyāḥatnāme* 1999-2007, 3, 8-10, *Seyāḥatnāme* 1314-1318, 3, 8-10; zum Besuch 1069 h. *Seyāḥatnāme* 1314-1318, 5, 281; *Seyāḥatnāme* 1999-2007, 5, 142.

126 *Seyāḥatnāme* 1999-2007, 3, 10, *Seyāḥatnāme* 1314-1318, 3, 9: *yėtmiş biŋ mürīde mālik*. Vgl. Uçman 2003^2, 21.

127 *Seyāḥatnāme* 1999-2007, 3, 10.

128 Zur großen Bedeutung des *tevḥīd* (d. h. des Einheitsbekenntnisses) für den *ẕikr* der Eşrefiye siehe *Müzekki n-Nüfūs* 1288, 284-292; *Müzekki n-Nüfūs* 1306, 237-243; *Müzekki'n-Nüfûs* 2003^2, 351-359.

129 *Seyāḥatnāme* 1314-1318, 5, 281; *Seyāḥatnāme* 1999-2007, 5, 142.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2.3.5 Historiographie (tārīḫ)

Yūnus Emre ist sehr früh – deutlich früher als die beiden anderen Autoren der Vergleichsgruppe – in historiographischen Literatur anzutreffen. Es fällt allerdings auf, dass er in den historiographischen Texten sehr unterschiedlich datiert wird. Süleymān Çelebi und Eşrefoġlı Rūmī werden hingegen erstmals von Muṣṭafā ʿĀlī erwähnt.

2.3.5.1 Yūnus Emre wird bereits in der Chronik ʿĀşıḳpaşazādes (ca. 1400-1480) – einem der frühesten historiographischen Texte zur Geschichte der Osmanen – erwähnt.[130] Sein Name steht zusammen mit dem von Ṭapduḳ Emre auf einer Liste von Ṣūfī-Scheichen, welche während der Regierungszeit von Sultan Orḫan Ġāzī (reg. 727-761 h./1326-1360) wirkten.[131] Die Liste befindet sich in einem Textabschnitt, welcher den Charakter eines Fürstenspiegels hat und aus einem Lehrdialog zu den Herrschertugenden besteht. Der Dialog wird mit dem Ziel der Herrschaftslegitimation immer wieder von Listen unterbrochen. Diese enthalten die Taten und Errungenschaften der verschiedenen osmanischen Herrscher, die Werke und Stiftungen der Wesire und die zur Regierungszeit der einzelnen Sultane wirkenden – und damit mehr oder weniger direkt deren Herrschaft legitimierenden – Scheiche.

Gieses Edition zeigt allerdings, dass die Handschriften von ʿĀşıḳpaşazādes Chronik deutlich variieren.[132] Die Fassung, in welcher Yūnus Emre erwähnt wird, ist bei Giese nur in einer undatierten Handschrift belegt. Die kopierte Textfassung lässt sich jedoch mit einiger Sicherheit in die 1480er oder frühen 1490er Jahre datieren.[133] Sie fand zwar handschriftlich keine große Verbreitung, ist aber sehr nahe an der 1332 h./m. (1913-1916) von ʿĀlī Beg, dem Bibliothekar des Großherrlichen Museums (heute Archäologisches Museum) herausgegebenen Druckfassung.[134]

Muṣṭafā ʿĀlīs Biographiensammlung im abschließenden fünften Teil seines Geschichtswerks *Künh el-Aḫbār* enthält einen Abschnitt zu Yūnus Emre und dessen Scheich Ṭapduḳ Emre.[135] Diese beiden kurzen, insgesamt etwa eine Druckseite umfassenden Texte bilden ein eigenes Kapitel: „Scheiche während der Regierungs-

130 Vgl. Kafadar 1996, 96-114, mit einer ausführlichen Besprechung der Chronik von ʿĀşıḳpaşazāde als historische Quelle.

131 [*ʿĀşıḳpaşazāde Tārīḫi* 1332], 199f., [*ʿĀşıḳpaşazāde Tārīḫi* 1929], 212f. Vgl. auch Köprülü 1966, 224.

132 Kafadar 1996, 54. In Gieses Edition stammt die einzige datierte Handschrift aus dem Jahr 997 h. (1589), [ʿĀşıḳpaşazāde 1929], v.

133 [ʿĀşıḳpaşazāde 1929], v; laut Kolophon wurde das Werk in der Regierungszeit Sultan Bāyezīds II. (886-918 h./1481-1512) und – für die Datierung wichtiger – des Mamlukensultans Ḳaytbay (st. 901 h./1495-1496) vollendet.

134 In der Fußnote erklärt ʿĀlī Beg den Namensbestandteil Emre als *ʿāşıḳ* und verweist auf die Verbindung Ṭapduḳ Emres zur Bektaşīye, [*ʿĀşıḳpaşazāde Tārīḫi* 1332], 200.

135 *Künh el-Aḫbār* 1277-1285, 5, 127-8.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zeit [von Sultan Bāyezīd I. (792-805 h./1389-1402)]".[136] Ṭapduḳ wird in der Nähe des Flusses Ṣaḳarya lokalisiert und mit Ḥacı Bektaş in Verbindung gebracht. Laut Muṣṭafā ʿĀlī folgte Ṭapduḳ Ḥacı Bektaş, als alle anderen Ṣūfī-Scheiche in Anatolien noch an dessen Heiligkeit (*velāyet*) zweifelten. Von der Formel „ihn verehren wir bzw. ihm folgen wir" (*anya ṭapduḳ*) komme der Name Ṭapduḳ Emres.[137]

Muṣṭafā ʿĀlīs Abschnitt zu Yūnus Emre stimmt weitgehend mit den Texten in den *ṭabaḳāt*-Werken überein. Yūnus Emre wird als Adept und Nachfolger Ṭapduḳ Emres bezeichnet. Es folgt die Erzählung vom Brennholz sammelnden Yūnus. Abschließend werden Yūnus Emres „zahlreiche anmutige Gedichte in türkischer Sprache" (*lisān-ı Türkīde mermūz şiʿr-i laṭīfleri bī-nihāye*) erwähnt.[138] Durch das Attribut *mermūz* werden diese außerdem als „chiffriert", „symbolisch" charakterisiert. Es folgt das Kapitel über die „Dichter zur Regierungszeit [Sultan Bāyezīds I.]".

Schmidt schließt aus dem Umstand, dass Muṣṭafā ʿĀlī Yūnus Emre nicht in das Kapitel zu den Dichtern aufnimmt, dass „rustikale Figuren wie Yūnus Emre nicht ernst genommen werden konnten".[139] Es fragt sich jedoch, ob Muṣṭafā ʿĀlī Yūnus Emre von seinem eher geringschätzigen Urteil über die frühe türkische Dichtung nicht gerade ausnimmt, indem er ihn – naheliegender Weise – im Abschnitt über die Scheiche und nicht im Abschnitt über die Dichter bespricht. Ein Attribut wie *laṭīf* („anmutig") für Yūnus' Dichtung wäre sonst kaum nachvollziehbar.

2.3.5.2 Süleymān Çelebi wird von Muṣṭafā ʿĀlī gleich im ersten Satz in die Nähe zum osmanischen Hof gestellt.[140] Demzufolge war Süleymān Çelebi unter Sultan Bāyezīd I. Imam in der Großherrlichen Ratsversammlung (*Dīvān-ı Hümāyūn*). Nach dem Tod des Sultans wurde er Imam an der Großen Moschee in Bursa. Muṣṭafā ʿĀlī betont auch hier, dass die Dichtung in Anatolien zu jener Zeit noch nicht hoch im Kurs stand. Trotzdem stand Süleymān Çelebi in der Gunst des Herrschers.

Sehr verkürzt folgt dann die Erzählung über den Prediger in Bursa, welcher den bereits von Laṭīfī erwähnten Koranvers falsch auslegte und die Hierarchie der Propheten leugnete.[141] Den Konflikt mit einem Dritten, d. h. dem Araber aus Aleppo, und die Bestrafung des Predigers erwähnt Muṣṭafā ʿĀlī nicht. Süleymān

---

136 Tatcı 2008, 1, 51, macht auf die Widersprüchlichkeit von Muṣṭafā ʿĀlīs Datierungen aufmerksam, da dieser Ḥacı Bektaş selbst zu den Scheichen unter Orḫan Ġāzī (1326-1360) rechnet.

137 *Künh el-Aḫbār* 1277-1285, 5, 127.

138 *Künh el-Aḫbār* 1277-1285, 5, 128.

139 Schmidt 1991, 255; „rustic figures such as Shaykh Yūnus Emre could hardly be taken seriously".

140 *Künh el-Aḫbār* 1277-1285, 5, 115-116.

141 *Künh el-Aḫbār* 1277-1285, 5, 115; Muṣṭafā ʿĀlī zitiert ebenfalls Sure 2, 285, verweist zur Klarstellung aber gleich auf den Kontext, konkret Sure 2, 253: „Das sind die Gesandten. Einigen von ihnen gaben wir den Vorrang vor den anderen (Übers. Hartmut Bobzin)" (تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُم عَلَى بَعْضٍ).

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Çelebis Dichtung, welche die herausragende Stellung Muḥammads zum Gegenstand hat, ist hier direkt Antwort auf die Häresie des Predigers.

Muṣṭafā ʿĀlī spricht im Folgenden die Beliebtheit und weite Verbreitung von Süleymān Çelebis Werk an, welches „Jahr für Jahr in tausenden von Zusammenkünften (*mecālis*)" rezitiert werde.[142] Abschließend verweist er auf Süleymān Çelebis Großvater, welcher ebenfalls dichtete, von Süleymān Paşa b. Orḫan Ġāzī (st. 758 h./1357) protegiert wurde und anlässlich der ersten osmanischen Eroberungen auf der europäischen Seite des Marmarameers ein Fürbittgebet (*duʿānāme*) für eben diesen Süleymān Paşa verfasste. Wie schon erwähnt, weicht er damit von den Informationen ab, welche Laṭīfi gibt. Im später folgenden Abschnitt zum Dichter ʿAṭāʾī, welchen Laṭīfi als jüngeren Bruder Süleymān Çelebis bezeichnet, den aber Muṣṭafā ʿĀlī im Kapitel zur Regierungszeit von Sultan Murād II. (reg. 824-855 h./1421-1451) bespricht, wirft er diesem sogar explizit vor, falsch zu informieren:

> Nach den Aussagen des Herrn Laṭīfi handelt es sich [bei ʿAṭāʾī] um den jüngeren Bruder von Süleymān Çelebi, dem Verfasser des *Mevlūd-ı Nebī*. Das ist aber ein großer Fehler, denn dieser lebte unter der Regierung von Sultan Murād I. [761-792 h./1360-1389]. Es ist nicht möglich, die vielen Jahre, die dazwischen liegen, zu erklären.[143]

Muṣṭafā ʿĀlī porträtiert Süleymān Çelebi als Autor seines berühmten Werkes, betont ausdrücklich dessen weite Verbreitung und charakterisiert den Inhalt kurz durch die Anekdote vom häretischen Prediger, dessen Lehren zu widerlegen sind. Über Süleymān Çelebis familiäre Herkunft sind Ende des 16. Jahrhunderts offenbar widersprüchliche Informationen im Umlauf. Interessant ist an Muṣṭafā ʿĀlīs Ausführungen, dass er offensichtlich Bedarf sah, diese zu klären.

In der stark durch die Beschreibung des Zeremoniellen geprägten Chronik von Ḥākim (st. 1184 h./1770), werden Jahr für Jahr die *Mevlid*-Lesungen erwähnt, welche jeweils zum Geburtstag des Propheten (12. Rebīʿ I) in der Sultan Aḥmed Moschee durchgeführt wurden.[144] Es wird aber nie explizit auf den Autor des rezitierten Textes Bezug genommen und Süleymān Çelebi somit nicht erwähnt.

2.3.5.3 Eşrefoġlı Rūmī wird in Muṣṭafā ʿĀlīs *Künh el-Aḫbār* nicht erwähnt. Die Frage, ob Muṣṭafā ʿĀlī die Person namens Eşrefzāde mit dem Autor des *Müzekkī n-Nüfūs* identifizierte, habe ich oben, zu Beginn des Abschnitt 2.3.2 im Zusammenhang mit den *ṭabaḳāt*-Texten erörtert.[145]

---

142 *Künh el-Aḫbār* 1277-1285, 5, 116.

143 *Künh el-Aḫbār* 1277-1285, 5, 239f. *Ḳāmūs el-Aʿlām* 1306-1316/1889-1898, 4, 3161, datiert ʿAṭāʾī sogar in die Regierungszeit von Sultan Meḥmed II. (855-886 h./1451-1481).

144 *Tārīḫ-i Ḥākim*, TSMK, Bağdat 231, 106a, 218a, 270b-271a, TSMK, Bağdat 233, 12a, 110a.

145 Uçman 2003², 15; İÜ Nadir T 5959, 124a.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2.3.6 Archivquellen

Zu den drei Autoren liegt lediglich eine Untersuchung vor, welche Archivalien auswertet. Es handelt sich um die oben erwähnte Studie von Kunter, in welcher dieser der Frage nachgeht, wo sich Yūnus Emres authentische Grabstätte befinde.[146] Kunter wertet Archivalien zur Verehrung von Yūnus Emres Einsiedlerzelle beziehungsweise seinem Grab an sechzehn verschiedenen Orten Anatoliens aus. Der älteste Beleg ist der ins Jahr 924 h. (1518) datierte Eintrag in einem Kadiamtsregister der Provinz Konya, in welchem der Landbesitz der Nachkommen eines gewissen Yūnus Emre nahe Karaman beurkundet wird.[147] In Karaman wurde spätestens im 20. Jahrhundert auch ein Grab Yūnus Emres verehrt. Das sehr früh datierte Dokument ist allerdings eine Ausnahme. Die übrigen Archivalien stammen aus der Zeit vom 18. Jahrhundert bis in die 1940er Jahre und belegen eine weit verbreitete Verehrung Yūnus Emres an verschiedenen Orten Anatoliens.[148]

2.3.7 Biographisches als Mitüberlieferung in Handschriften und Drucken

Für die Frage, inwiefern es bei Handschriftennutzern ein Bedürfnis nach biographischen Informationen gab, sind Texte mit entsprechendem Inhalt als Mitüberlieferung besonders wichtig. Belege für solche biographische Texte als Mitüberlieferung liegen zu den drei hier untersuchten Autoren – Yūnus Emre, Süleymān Çelebi oder Eşrefoġlı – nur sehr wenige und vor. Bei allen drei Autoren handelt es sich um sehr späte Belege in gedruckten Ausgaben.

In den Drucken von Yūnus Emres *Dīvān* sind keine biographischen Texte zusammen mit dem Text publiziert. Relevant ist lediglich das Titelblatt der Drucke, welches darauf hinweist, dass der Band den *Dīvān* von Yūnus Emre und ʿĀşıḳ Yūnus enthält. ʿĀşıḳ Yūnus wird dabei als Nachfolger (*ḫalīfe*) Yūnus Emres bezeichnet.[149] Der Herausgeber ging also davon aus, dass Yūnus Emre Adepten hatte.

Eine kurze Biographie Süleymān Çelebis ist im Nachwort der bereits erwähnten *Mevlid*-Drucke enthalten, welche von dem bisher nicht identifizierten Rıżā Beg herausgegeben wurden.[150] Im Nachwort schildert Rıżā Beg sein Vorgehen beim Kollationieren von *Mevlid*-Handschriften. Die Kurzbiographie besteht aus einem einzigen Satz, der allerdings fast eine Seite lang ist.[151] Demnach war Süleymān Çelebi ständiger Gesellschafter des Thronfolgers Süleymān Paşa, Imam in

146 Kunter 1966.
147 Kunter 1966, 79.
148 Zusätzlich zu den Archivalien publiziert Kunter auch den Grabungsbericht und die anthropologische Untersuchung des 1944 wegen des Eisenbahnbaus exhumierten Grabes von Yūnus Emre in Sarıköy. Darüber hinaus wird die Zeremonie anlässlich der erneuten Grablegung beschrieben. Kunter 1966, 20-27.
149 [*Dīvān-ı Yūnus Emre*] 1340 h. (1921), 1.
150 Vgl. oben Abschnitt 2.2.8.
151 *Mevlid-i Şerīf* 1306 h., 31f., und *Muṣaḥḥaḥ Mevlid-i Şerīf* 1327, 28-30.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Großherrlichen Ratsversammlung unter Sultan Bāyezīd I., später Imam an der Großen Moschee [d. h. in Bursa]. Außerdem war er Adept von Emīr Sultan. Rıżā Beg nennt zwar keine Quellen, kombiniert aber offensichtlich Informationen, wie sie auch bei Laṭīfi und Muṣṭafā ʿĀlī zu finden sind.

Abschließend weist Rıżā Beg darauf hin, dass er in einer alten Handschrift, welche er nach langer Forschung in ʿAyntāb (heute Gaziantep) fand, aus einem Vers Süleymān Çelebis Sterbedatum 832 h. (1428-1429) erschlossen habe.[152]

Die Drucke von Eşrefoġlıs *Müzekkī n-Nüfūs* enthalten einheitlich dessen Initiationskette (*silsile*).[153] Es handelt sich nicht um einen tabellarischen, sondern einen ausformulierten Text, welcher die Initiationskette des Autors über die Initiationskette der Ḳādirīye-Scheiche, die Initiationskette von ʿAbdulqādir al-Ǧīlānī, dem Propheten Muḥammad und Gabriel bis zu Gott beschreibt.

2.3.8 Kommentarliteratur

Kommentarliteratur liegt zu Yūnus Emres Gedichten und zu Süleymān Çelebis *Vesīlet en-Necāt* vor.[154] Es handelt sich also in beiden Fällen um türkischsprachige Literatur, welche als kommentarwürdig galt. Es gibt in diesen beiden Fällen allerdings deutliche Unterschiede hinsichtlich des Datums und der Anzahl an Kommentaren. Zu Eşrefoġlıs *Müzekkī n-Nüfūs* liegt hingegen kein Kommentar vor, was bei einem türkischen Prosatext ohnehin ein seltener Ausnahmefall gewesen wäre.[155]

2.3.8.1 Bei den Yūnus Emre-Kommentaren fällt auf, dass unter den zehn von Tatcı edierten Texten nur jener von Bursalı İsmāʾīl Ḥaḳḳı einen biographischen Exkurs zum Autor des kommentierten Werkes enthält.[156] Dieser bezieht sich auf die Namensnennung im letzten Vers des kommentierten Gedichts:[157]

Yūnus Emre'nüŋ sözi bīç sözlere beŋzemez *Cāhillerüŋ ucından örtdi maʿnā yüzini*

Yūnus Emres Worte gleichen keinen anderen / deren Bedeutung verhüllt er vor den Ungläubigen.

İsmāʾīl Ḥaḳḳı erläutert zunächst den Namensbestandteils „Emre" und knüpft damit direkt an den zu kommentierenden Text an. Es handelt sich laut Ḥaḳḳı um

---

152 *Mevlid-i Şerīf* 1306 h., 32, *Muṣaḥḥaḥ Mevlid-i Şerīf* 1327, 29: *Hem sekiz yüz on ikidür tārīḫi/Burūsada oldı tamām bil ey aḫī.*

153 *Müzekkī n-Nüfūs* 1288, 431f.; *Müzekkī n-Nüfūs* 1306, 358f.; *Hāẕā beyān silsile-i müʾellif-i kitāb.*

154 Vgl. den Überblicksartikel von Saraç 2007, 127f.

155 Zu den Kommentaren ausführlicher Abschnitt 4.3.1.

156 Vgl. Tatcı 2008, 5. Von Bursalı İsmāʿīl Ḥaḳḳı stammen zwei Kommentarwerke. Das erste widmet sich wie die Yūnus Emre-Kommentare anderer Autoren dem Gedicht *Çıḳdum erük dalına*, Tatcı 2008, 5, 175-198; das zweite dem Gedicht *Şūretden gel şıfāta yolda şafā bulasın*, Tatcı 2008, 5, 279-292

157 Tatcı 2008, 5, 197. Der betreffende Vers in Tatcı 2008, 2, 430.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einen lobenden Beinamen (*elḳab-ı medīḥ*) wie *atabeg* oder *lālā*.[158] Ḥaḳḳı fährt fort, indem er Yūnus Emre lokalisiert: Aufgewachsen sei dieser in einem Dorf nahe der Stadt Keçiborlu in Anatolien.[159] Dort befinde sich auch sein Grab.

Dann knüpft İsmāʾīl Ḥaḳḳı seine Ausführungen an ein autobiographisches Erlebnis an und verschriftlicht eine mündliche Überlieferung zu Yūnus' Biographie. Ḥaḳḳı schreibt, er sei auf seiner Wallfahrt nach Mekka durch die Stadt Keçiborlu gekommen und habe dort von einem Ṣūfi etwas zur Initiationskette Yūnus Emres erfahren: Ein Scheich aus Buḫārā namens Sinan Efendi habe sich seinerzeit auf den Weg nach Anatolien gemacht und in Yūnus' Heimatdorf niedergelassen. Es handle sich dabei um Ṭapduḳ Emres Lehrmeister. Ṭapduḳ Emre folgte wiederum Yūnus Emre. Alle drei ruhten laut Ḥaḳḳıs Gewährsmann unter derselben Kuppel im besagten Dorf. Yūnus Emres Verbindung zu den Ṣūfis in Transoxanien ist also sowohl für Ḥaḳḳı wie auch für seinen Gewährsmann erwähnenswert und für die Vita relevant.

Ḥaḳḳı lässt zwei weitere Informationen folgen. Er verweist auf Yūnus Emres Analphabetismus und gibt als Quelle Laṭīfis *Teẕkiret eş-Şuʿarā* an.[160] Abschließend referiert er einen Bericht, wonach Yūnus Emre ein Mufti in Bursa gewesen sei, der aber die Gerechtigkeit der anderen Muftis niemals erreicht habe. Laut Ḥaḳḳı handle es sich hierbei jedoch um eine Verwechselung. İsmāʿīl Ḥaḳḳı hat also auch bei diesem kurzen biographischen Exkurs die Herangehensweise des Gelehrten, der auch Überlieferungen diskutiert, die seines Erachtens nicht korrekt sind.

Bursalı İsmāʾīl Ḥaḳḳı erwähnt Yūnus Emre zusätzlich immer wieder in seinem *Muḥammedīye*-Kommentar. Meist handelt es sich dabei um assoziative Gegenüberstellung von Textstellen der *Muḥammedīye* mit Versen Yūnus Emres.[161] Dabei wird in einzelnen Fällen Biographisches berührt. Dies geschieht beispielsweise durch eine Anspielung auf Yūnus Emres Analphabetismus (*ümmīlik*) in einem längeren Exkurs im Kapitel zur Abschiedswallfahrt des Propheten in Yazıcıoġlıs *Muḥammedīye*:[162]

---

158 Den Titel *atabeg* trugen – vor allem in seldschukischer Zeit – regionale Herrscher oder die Prinzenerzieher an den Sultanshöfen. Auch *lālā* ist – vor allem im Osmanischen Reich – der Titel für Prinzenerzieher oder Vertraute erwachsener Sultanssöhne, vgl. Meninski 1680 [2000^2], 1, 35, und 2, 4134, sowie Ayverdi 2006^2, 1, 198, und 2, 1845. Auch die Forschungsliteratur des 20. Jahrhunderts widmet sich der Frage, welche Bedeutung der Namensbestandteil „Emre" hat; vgl. Gölpınarlı 1961, 85-89, und Tatcı 2008, 1, 130-32.

159 Laut der Transkription von Tatcı 2008, 5, 197, ist es der Name eines Ortes in der Nähe des Dorfes Puşti. Der Ort lässt sich nicht identifizieren, und die Vokalisierung ist damit nicht gesichert.

160 Bereits Tatcı 2008, 5, 197, verweist darauf, dass die Quellenangabe nicht korrekt ist, sondern sich auf ʿĀşıḳ Çelebi bezieht.

161 Vgl. etwa *Feraḥ er-Rūḥ* 1294 h., 1, 129; *Feraḥ er-Rūḥ* 1294 h., 1, 208; *Feraḥ er-Rūḥ* 1294 h., 1, 442 ; *Feraḥ er-Rūḥ* 1294 h., 2, 168f.

162 *Feraḥ er-Rūḥ* 1294 h., 1, 442. Im selben Kontext auch *Feraḥ er-Rūḥ* 1294 h., 1, 129, *Ferahu'r-Rûh* 2000-2006, 1, 438f. Vgl. auch Tatcı 2008, 1, 34f.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Çün içüb geldi şarāb-ı ezelīden getürüb *ṣunar ölmişlere ol bādeyi kim āb-ı ḥayāt.*

Als er anfing, den Wein der Ewigkeit zu trinken, / brachte er den Toten den Wein als Lebenselixier.

İsmāʿīl Ḥaḳḳı verweist in seinem Exkurs zunächst auf den persischen Dichter Ḥāfiẓ (st. ca. 792 h./1390) und dessen Verständnis vom vollkommenen Lehrmeister (*mürşid-i kāmil*), um schließlich auf Yūnus Emre, das innere Wissen (*ʿilm-i bāṭın*) und das Buch des Herzens (*göŋül kitābı*) zu sprechen zu kommen. Wenn İsmāʾīl Ḥaḳḳı im Folgenden erläutert, inwiefern Analphabetismus mit dem Erwerb von innerem Wissen vereinbar ist, so setzt er als bekannt voraus, dass Yūnus Emre Analphabet war.[163]

2.3.8.2 Zu Süleymān Çelebis *Vesīlet en-Necāt* wurde erst sehr spät – im frühen 20. Jahrhundert – ein Kommentar verfasst. Es handelt sich um Ḥüseyin Vaṣṣāfs (1289-1348 h. / 1872-1929) *Gülzār-ı ʿAşḳ* („Rosengarten der Liebe") aus dem Jahr 1322 h. (1904), von welchem lediglich eine einzige Handschrift bekannt ist.[164] Das Werk wurde 2006 zum ersten Mal gedruckt.[165] In Ḥüseyin Vaṣṣāfs Kommentar findet sich ein kurzer Abschnitt zur Biographie Süleymān Çelebis, in welchem Laṭīfis und Muṣṭafā ʿĀlīs unterschiedliche Darstellungen zur Herkunft Süleymān Çelebis referiert werden.[166] Ḥüseyin Vaṣṣāf nimmt auch Laṭīfis Erzählung über den Konflikt zwischen einem Prediger in Bursa und einem arabischen Gelehrten hinsichtlich der Auslegung von Sure 2, Vers 285 auf.[167] Der daraus resultierende Streit über die hervorragenden Stellung Muḥammads unter den Propheten war auch laut Ḥüseyin Vaṣṣāf für Süleymān Çelebi der Anlass, die *Vesīlet en-Necāt* zu verfassen. Die Erzählung ist allerdings knapper als Laṭīfis Variante; die Tötung des zum Häretiker erklärten Predigers durch den arabischen Gelehrten wird von Ḥüseyin Vaṣṣāf nicht erwähnt.[168]

2.3.9 Zwischenfazit

Eine Analyse der biographischen Quellen ergibt unterschiedliche Profile der drei Autoren Yūnus Emre, Süleymān Çelebi und Eşrefoġlı Rūmī. Die Quellen zu Yūnus Emre setzen sehr früh ein, sind aber sehr knapp. Mit der Erwähnung in Āṣıḳpaşazādes Chronik liegt ein Beleg bereits aus dem späten 15. Jahrhundert vor. Die damit verbundene Information beschränkt sich aber auf eine Datierung in die Regierungszeit Orḫan Ġāzīs (reg. 1326-1360). Diese lässt sich auch mit der einzigen

163 Zum Analphabetismus siehe oben Abschnitt 2.3.2.1.
164 Zum Werk siehe unten Abschnitt 4.3.2.
165 [*Gülzār-ı ʿAşḳ*] 2006.
166 [*Gülzār-ı ʿAşḳ*] 2006, 76-79.
167 Vgl. oben Abschnitte 2.3.2.2 und 2.3.5.
168 Vgl. oben Abschnitt 2.3.2.2. *Teẕkiret eş-Şuʿarāʾ* 2000, 133; *Künh el-Aḫbār* 1277-1285, 5, 239f.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datierung in Einklang bringen, welche in einem Werk zu finden ist, das unter dem Namen Yūnus Emres überliefert wurde, der *Risālet en-Nuṣḥīye* (707 h./1307).

Mit der Biographie bei Lāmiʿī ist Yūnus Emre von den dreien auch der früheste, der in die *ṭabaḳāt*-Literatur, welche sich vor allem an eine gelehrte Leserschaft richtet, Eingang gefunden hat. Lāmiʿī betont genau wie die späteren *ṭabaḳāt*-Autoren die Bekanntheit von Yūnus Emres Dichtung. Außerdem wird darauf hingewiesen, dass sein Grab ein Pilgerort sei. Auch die von Lāmiʿī wiedergegebene Erzählung, in welcher Yūnus für seinen Scheich Brennholz sammelt, findet in der Folgezeit Eingang in die meisten biographischen Texte zu Yūnus Emre. Insgesamt ist festzustellen, dass in allen Texten über Yūnus Emre sein Wirken als Ṣūfi und seine Bedeutung als Autor thematisiert werden. Diese beiden Aspekte sind zwar direkt miteinander verknüpft, doch ist trotzdem nicht selbstverständlich, dass sie von den Biographen immer beide angesprochen werden. Die *ṭabaḳāt*-Texte belegen also eine Rezeption Yūnus Emres als Dichter durch Gelehrte ab der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts.

Menāḳıb-Sammlungen zeigen vor allem, dass verschiedene Derwischorden in ihrer eigenen Überlieferung eine Beziehung zu Yūnus Emre sehen. Dies zeigt sich vor allem in *menāḳıb*-Sammlungen der Bektaşīye, aber auch der Ḫalvetīye. Grundsätzlich sind diese Überlieferungen schwer zu datieren. Sie setzen im Fall der Bektaşīye möglicherweise schon um 1500 ein, lassen sich aber spätestens ab der ersten Hälfte des 17. Jahrhundert auch durch Handschriften belegen. Die *menāḳıb*-Texte weisen also darauf hin, dass Yūnus Emre im Kontext verschiedener Ṣūfi-Orden rezipiert wurde.

Auch im Fall von Süleymān Çelebi ergeben sich die ungefähren Lebenszeiten durch die Datierung seines Werkes (812 h./1409). Die Selbstdarstellung im Epilog der *Vesīlet en-Necāt* schließt auch eine Lokalisierung ein. Der früheste biographische Text liegt mit Laṭīfis *Teẕkiret eş-Şuʿarā* aus der Mitte des 16. Jahrhunderts vor. Das ist das erste Mal, dass ein Autor namens Süleymān Çelebi mit dem Werk *Vesīlet en-Necāt* in Verbindung gebracht wird. Drei Autoren des 16. und 17. Jahrhunderts, Laṭīfi, Muṣṭafā ʿĀlī und Evliyā Çelebi, geben unterschiedliche Informationen zum familiären Hintergrund. Das zeigt, dass die Identifizierung unsicher war. Dass Vorfahren des Autors Beziehungen zum osmanischen Herrscherhaus gehabt hätten, stellt aber eine Konstante dar.

Menāḳıb-Texte liegen zu Süleymān Çelebi keine vor. Er wird nicht als Ṣūfi rezipiert; die biographischen Texte verorten ihn – sofern ein sozialer Kontext überhaupt thematisiert wird – in den Reihen der Gelehrten.

Die Beziehung von Ṣūfi-Scheich und Adept ist das Thema von *Müzekkī n-Nüfūs* und die zentrale Information, welche dessen Prolog zum Enstehungskontext und damit auch zu Eşrefoġlıs Biographie enthält, ist der Hinweis auf den Ordenskontext. *Müzekkī n-Nüfūs* ist von Eşrefoġlı als didaktisches Werk für die Adepten konzipiert. Durch den Ordenskontext fallen unter den Quellen zu Eşrefoġlıs Leben die *menāḳıb*-Werke deutlich stärker ins Gewicht als bei den anderen Autoren.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Eşrefoġlı lässt sich als Ordensgründer der Eşrefiye und Autor des *Müẕekkī n-Nüfūs* allerdings mit keiner der Personen identifizieren, welche in den *ṭabaḳāt*-Werken unter ähnlichem Namen aufgeführt werden. Offenbar setzen verschriftlichte biographische Überlieferungen verhältnismäßig spät ein. Aber Eşrefoġlı ist der einzige von den untersuchten Autoren, zu dem eine eigene *menāḳıb*-Sammlung vorliegt – das von ʿAbdullāh Veliyüddīn im 17. Jahrhundert verfasste bzw. kompilierte und später von anderen Autoren ergänzte *menāḳıbnāme*.

In Evliyā Çelebis ebenfalls im 17. Jahrhundert verfassten *Seyāḥatnāme* werden Eşrefoġlı und der Eşrefiye-Orden in İznik ausführlich beschrieben; Eşrefoġlıs *Müẕekkī n-Nüfūs* wird jedoch gar nicht erwähnt. Die Bekanntheit des Ordensgründers Eşrefoġlı übertraf offenbar die Bekanntheit des Autors. Charakteristisch für die Bekanntheit als Ordensgründer ist auch, dass die lithographischen *Müzekkī n-Nüfūs*-Drucke des 19. Jahrhunderts keine Kurzbiographie, jedoch die Initiationskette des Autors enthalten.

2.4 Aḥmed Bīcān

Zu Aḥmed Bīcān liegen im Vergleich zu den drei zuvor besprochenen Autoren viele biographische Quellentexte vor. Es fällt auf, dass bereits die Selbstdarstellung sehr ausführlich ist.

2.4.1 Aḥmed Bīcāns Selbstdarstellung

In den *Envār el-ʿĀşıḳīn* stellt Aḥmed Bīcān sich und sein Anliegen in zwei fast identischen Passagen – am Anfang und am Ende des Buches – vor. Er bezeichnet sich als „Sammler und Übersetzer" (*cemʿ-ü terciime eyleyen*), nennt sich Yazıcıoġlı Aḥmed Bīcān und verweist darauf, dass er das Buch in Gelibolu – hier mit dem Attribut *dār el-cihād* („Gebiet des *cihād*") versehen – vollendete. Seine Ausführungen zur Entstehung des Buches gliedert er in drei Teile.[169] Erstens weist Aḥmed Bīcān darauf hin, dass er sich wegen seines Buches bei Gott die Fürbitte des Propheten erhofft. In einem zweiten Abschnitt gibt Aḥmed Bīcān einen Dialog mit seinem Bruder wieder. Aḥmed Bīcān schildert, dass die Initiative von ihm selbst ausging. Er habe den älteren Bruder aufgefordert, angesichts der Vergänglichkeit der Welt „ein Andenken zu schaffen, welches man überall auf der Welt lese" (*bir yādigār düzüŋ ki ʿālemlerde oḳınsun*).[170] Laut Aḥmed Bīcān hat daraufhin Yazıcıoġlı Muḥammed die *Maġārib az-Zamān* verfasst und ihm selbst wiederum aufgetragen,

[169] *Envār el-ʿĀşıḳīn* 1275 h., 3-6; *Envār el-ʿĀşıḳīn* 1278 h., 3-7; *Envār el-ʿĀşıḳīn* 1300 h., 3-5. SK Pertev 229m, 1b-5b; AOI Zürich 50, 2-7 (paginiert). Ähnlich am Schluss: *Envār el-ʿĀşıḳīn* 1275 h., 408; *Envār el-ʿĀşıḳīn* 1278 h., 461; *Envār el-ʿĀşıḳīn* 1300 h., 327.

[170] *Envār el-ʿĀşıḳīn* 1275 h., 3 und 407; *Envār el-ʿĀşıḳīn* 1278 h., 4 und 460; *Envār el-ʿĀşıḳīn* 1300 h., 3 und 236. SK Pertev 229m (918 h.), 3a und 395b.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die *Maġārib az-Zamān* in türkische Prosa zu übersetzen. Drittens folgt eine Erzählung, in welcher er von den Ṣūfis in Gelibolu die Klage hört, dass Unwissen und Ignoranz weit verbreitet seien. Sie bitten ihn deshalb, ein Werk in türkischer Sprache zu verfassen, welches ihnen religiöse Leitung sein soll und das äußere und das innere Wissen (*ẓāhir ve bāṭın ʿilimler*) thematisiert. Die Ṣūfis in Gelibolu, welche sich an Aḥmed Bīcān wenden, betonen dabei den sprachlichen Aspekt. In arabischer und persischer Sprache gebe es zahlreiche solche Werke, nicht hingegen auf Türkisch. Aḥmed Bīcān geht in der Einleitung also recht ausführlich darauf ein, was ihn dazu veranlasste, die *Envār el-ʿĀşıḳīn* zu schreiben, und was er damit intendierte. Zwei Punkte werden hier genannt, welche einen Autor dazu bewegen können, ein Werk zu verfassen – es geht um Wissensvermittlung und darum, ein „Andenken zu schaffen". Auf das Thema wird in Kapitel 6 zurückzukommen sein.

In der Einleitung der *Envār el-ʿĀşıḳīn* finden sich auch Informationen zur Ordenszugehörigkeit. Aḥmed Bīcān verweist auf seine Initiation durch Ḥacı Bayram, der ihn „zum Geheimniswahrer machte" (*beni sāḥib-i sırr ḳıldı*).[171] Auf die Nähe seines älteren Bruders zu Ḥacı Bayram verweist er sogar mehrmals.[172] Auch in anderen seiner Werke nennt er immer wieder seinen Scheich beim Namen.[173]

Aḥmed Bīcāns Werk *Envār el-ʿĀşıḳīn* schließt mit einem bemerkenswerten Schlusskapitel. Zunächst wird jene Textpassage der Einleitung wiederholt, in welcher der Autor die Gründe schildert, die ihn dazu bewogen, das Buch zu verfassen. Dann folgt die Datierung des Werkes. Aḥmed Bīcān verweist zu diesem Zweck auf zwei historische Ereignisse. Er schreibt:

> Datum des Buches: Dieses Buch wurde [begonnen], als Sultan Murād Ḫān – Sultan, Sohn des Sultans – dem ungarischen Beg den Kopf abschlug und dem Sultan in Kairo schickte, im Jahr 850 (1446-1447). Später, als Sultan Meḥmed Ḫān Herrscher wurde, wurde es am ersten Muḥarrem 855 (3. Februar 1451) in Gelibolu vollendet. [174]

Aḥmed Bīcān bringt durch diese Datierung sein Werk mit der politischen und militärischen Geschichte in Verbindung.

Bei dem ersten Ereignis – der Enthauptung des ungarischen Königs Wladislaw (reg. 1440-1444) – handelt es sich um die Schlacht bei Varna, auch wenn Aḥmed Bīcān diese zwei Jahre zu spät datiert.[175] Auch die Aussage, dass der abgeschlagene Kopf dem Mamlukensultan in Kairo geschickt

---

171 *Envār el-ʿĀşıḳīn* 1275 h., 5; *Envār el-ʿĀşıḳīn* 1278 h., 6; *Envār el-ʿĀşıḳīn* 1300 h., 5.

172 *Envār el-ʿĀşıḳīn* 1275 h., 3 und 407; *Envār el-ʿĀşıḳīn* 1278 h., 4 und 460; *Envār el-ʿĀşıḳīn* 1300 h., 3 und 236.

173 Siehe etwa *ʿAcā'ib el-Maḥlūḳāt*, SK Hacı Reşid Bey 69 (974 h.), 1b: *Ḥacı Bayramuŋ ʿālī himmetinde istiʿānet ėdüb bu ʿAcā'ib el-Maḥlūḳāt Türki'ye döndürdüm.* Ebenso in Aḥmed Bīcāns *Müntehā*-Übersetzung, SK Kılıç Ali Paşa 630 (1003 h.), 101a.

174 *Envār el-ʿĀşıḳīn* 1275 h., 408; *Envār el-ʿĀşıḳīn* 1278 h., 461; *Envār el-ʿĀşıḳīn* 1300 h., 327; Pertev 229m (918 h.), 396a-396b.

175 Die falsche Datierung könnte Folge einer Schätzung sein – die runde Zahl 850 deutet darauf hin. Die Information in AOI Zürich 50, 540, dass die Schlacht auf dem Amselfeld stattfand, ist nicht korrekt; die Information, dass der ungarische König enthauptet wurde, träfe dann nicht zu.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wurde, trifft – vergleicht man sie mit den Berichten der Chronisten – nicht zu.[176] Die Osmanen sandten eine Siegesnachricht und Kriegsgefangene nach Kairo, den Kopf jedoch nach Bursa. Das Datum der Schlacht von Varna dürfte, auch wenn es in den meisten Handschriften nicht explizit so formuliert ist, den Beginn der Bearbeitungszeit darstellen.[177] Abgeschlossen wurden die *Envār el-ᶜĀşıḳīn* laut Schlusskapitel mit der Inthronisation von Sultan Meḥmed II. im Februar 1451.

An die historischen Referenzen knüpft Aḥmed Bīcān an, indem er das gesellschaftliche Umfeld charakterisiert, in welchem die *Envār el-ᶜĀşıḳīn* entstanden. Er beschreibt die Bevölkerung von Gelibolu als eine Gesellschaft, welche vom Kampf (*ġazā*) geprägt ist. Aḥmed Bīcāns Ausführungen spiegeln zunächst einmal die strategisch wichtige Bedeutung der Stadt an den Dardanellen wieder, welche gerade in den Jahren vor der Eroberung von Konstantinopel zunahm. Er stellt aber sogleich klar, dass er „Kampf" – als Synonym zu *cihād* – in seinem gesamten Bedeutungsspektrum versteht. In Gelibolu lebten laut Aḥmed Bīcān zweierlei Kämpfer (*ġāzī*): 1. die, welche gegen die Ungläubigen kämpfen (*kāfir ile ġazā ėden*) und 2. die, welche mit ihrem Selbst, mit ihren Begierden kämpfen (*nefisleriyle ġazā ėden*).[178] Er bezieht sich also auf die Unterscheidung der islamischen Rechtswissenschaft von kleinem und großem *cihād*. Analog differenziert er zwischen zweierlei „Glaubenszeugen" d. h. Märtyrern (*şehīd*): 1. die, welche durch die Hand der Ungläubigen fallen, und 2. die, welche von Gottes Hand fallen.[179] Aḥmed Bīcān stellt sich in diesem Abschnitt als Mitglied einer Gesellschaft dar, welche vom Kampf geprägt ist – einerseits vom militärischen Kampf und andererseits von der Gottessuche der Ṣūfis. Neben den Informationen zur Datierung und Lokalisierung des Buches sowie den Aussagen zum Anlass und zur Intention liefert der Autor abschließend auch eine Beschreibung seines gesellschaftlichen Kontexts.

2.4.2 Aḥmed Bīcān in der ṭabaḳāt*-Literatur*

Aḥmed Bīcān wird in der biographischen Literatur stets in Verbindung mit dem älteren Bruder, Yazıcıoġlı Muḥammed, erwähnt und steht meist in dessen Schatten. Seine Biographie folgt ohne Ausnahme der des älteren Bruders – gelegentlich in einem Textabschnitt, der sich den beiden Brüdern zusammen widmet, meist aber in einem eigenen, deutlich kürzeren Abschnitt.

An der Seite seines Bruders wird Aḥmed Bīcān sehr früh in der *ṭabaḳāt*-Literatur erwähnt. Im Abschnitt zu den Yazıcıoġlı-Brüdern in Lāmiᶜīs *Fütūḥ el-Mücāhidīn*

---

176 Hammer 1827-1835, 1, 463-465; Neşrî 1993[3], 653-655; Jorga 1908-1913 [1990[2]], 1, 442f.

177 *Envār el-ᶜĀşıḳīn* 1275 h., 408; *Envār el-ᶜĀşıḳīn* 1278 h., 461; *Envār el-ᶜĀşıḳīn* 1300 h., 327; SK Pertev 229m (918 h.), 396a-396b. Explizit von „Beginnen" im Jahr 850 h. ist in der Version AOI Zürich 50, 540 (1031 h.), die Rede.

178 *Envār el-ᶜĀşıḳīn* 1275 h., 408; *Envār el-ᶜĀşıḳīn* 1278 h., 461; *Envār el-ᶜĀşıḳīn* 1300 h., 327.

179 Eine solche Unterscheidung findet sich schon in sehr frühen islamischen Quellentexten, vgl. van Ess 2001, 265-272.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(927 h./1521) sind die Informationen zum jüngeren Bruder dabei äußerst knapp. Lāmiʿī nennt Aḥmeds Beinamen (*şöhret*) „Bīcān" und dessen berühmtestes Werk *Envār el-ʿĀşıḳīn*. Die Lokalisierung in Gelibolu betrifft beide Brüder.[180]

Knapp vier Jahrzehnte später ist in Ṭaşköprizāde *aš-Šaqāʾiq an-Nuʿmānīya* Aḥmed Bīcān ein eigener Eintrag gewidmet, der auch ausführlichere Informationen enthält als Lāmiʿīs Text:

> Der Gelehrte Aḥmed Bīcān: Dazu [d. h. zur sechsten Klasse/*aṭ-ṭabaqa as-sādisa*][181] gehört der *ʿārif* Scheich Aḥmed b. el-kātib, der Bruder des eben beschriebenen Scheichs Muḥammed.
> Er ist bekannt als Aḥmed Bīcān und von ihm ist das Buch *Envār el-ʿĀşıḳīn*. Sein hoher Rang und seine Heiligenwunder (*kerāmāt*) sind aus dem besagten Buch ersichtlich.
> Auch er ließ sich in der Stadt Gelibolu nieder; und sein Grab ist in ebendieser Stadt. Gott heilige sein Geheimnis.[182]

Ṭaşköprizāde datiert Aḥmed Bīcān durch die Zuordnung in eine *ṭabaḳa*, klassifiziert ihn als *ʿārif* und weist auf die familiäre Beziehung zu Yazıcıoġlı Muḥammed hin. Er nennt Aḥmeds *şöhret* „Bīcān" und den Titel seines wichtigsten Werkes *Envār el-ʿĀşıḳīn*. Dieses Werk wird als Beleg für die Heiligenwunder (*kerāmāt*) und den hohen Rang (*maḳāmāt*) dargestellt. Ṭaşköprizāde schließt mit der Lokalisierung und der dem Rang entsprechenden Eulogie.

Mecdī erweiterte in seiner türkischen Bearbeitung von Ṭaşköprizādes *aš-Šaqāʾiq an-Nuʿmānīya* den Eintrag zu Aḥmed Bīcān. Im Gegensatz zur arabischen Vorlage, in welcher Aḥmed nur über seinen Bruder Yazıcıoġlı Muḥammed mit Ḥacı Bayram in Verbindung gebracht wird, weist Mecdī darauf hin, dass auch Aḥmed Bīcān zu dessen Nachfolgern (*ḫulefā*) gehört.[183] Mecdī nennt den Beinamen (*şöhret*) „Bīcān" nicht nur, er interpretiert ihn auch, indem er schreibt, dass Aḥmed als Asket einer (Talg-)Kerze glich, da der Docht seines Körpers brannte und „sein Herz abmagerte, wie das Fett der Kerze." Das Motiv des brennenden Körpers greift Mecdī in einem persischen Vers auf:

سوختهٔ تاب تجلی شده| شیفتهٔ حضرت مولی شده

Sūḫta-i tāb-ı tağallī šuda / Šifta-i Ḥażrat-ı Mavlā šuda

Entbrannt vom Glanz der Manifestation / Verzaubert von der Gegenwart des Herrn.

Auch die folgenden Informationen Ṭaşköprizādes zum Grab in Gelibolu und zum Werk *Envār el-ʿĀşıḳīn* ergänzt Mecdī, indem er darauf hinweist, dass Aḥmed Bīcāns Grab eine „Pilgerstätte des Volkes" (*ziyāretgāh-i ḫalḳ*) ist, und indem er die

---

180 *Fütūḥ el-Mücāhidīn* 1993 [1289], 691. Vgl. unten, Abschnitt 2.5.2.
181 Sechste Klasse, d. h. Regierungszeit von Sultan Murād II. (reg. 824-855 h./1421-1451)
182 *aš-Šaqāʾiq an-Nuʿmānīya* 1985, 111.
183 *Ḥadāʾiḳ eş-Şeḳāʾiḳ* 1269, 1, 128.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wirkung des Buches mit einigen panegyrischen Zeilen beschreibt. Mecdis Text zu Aḥmed Bīcān endet mit einem persischen Vers zum Thema Wissen.[184]

In den 1650er Jahren lässt auch ʿAlī Efendi in der *Tuḥfet el-Mücāhidīn* dem Abschnitt zu Yazıcıoġlı Muḥammed einen kürzeren Abschnitt zu Aḥmed Bīcān folgen.[185] Auffällig ist ʿAlī Efendis kritischer Ton in der Biographie des jüngeren Bruders, der mit einiger Wahrscheinlichkeit von Muṣṭafā ʿĀlīs Darstellung beeinflusst ist, welche unten in Abschnitt 2.4.5 genauer besprochen wird. ʿAlī Efendi kannte Muṣṭafā ʿĀlīs *Künh el-Aḫbār*, wie aus verschiedenen wörtlichen Zitaten und expliziten Verweisen hervorgeht.[186] ʿAlī Efendi betont, dass Aḥmed Bīcān der Bruder und Schützling (*naẓarkerde*) des Yazıcıoġlı Muḥammed war.[187] ʿAlī Efendi geht von einer Abhängigkeit Aḥmeds vom älteren Bruder aus:

> Er gehörte zum Kreis um Yazıcıoġlı Muḥammed und wurde seiner Güte teilhaftig. Aber es heißt, er habe von seinem Bruder einmal scharfe Vorwürfe zu hören bekommen, warf sich daraufhin reuig seinem Bruder zu Füßen und ließ sein Licht strahlen (*çırāġını rūşen ėtmişdür*). Mit der Zuwendung seines Bruders und dessen Segen verfasste er das Buch *Envār el-ʿĀşıḳīn* und brachte noch einige weitere Werke hervor. [188]

Zum Abschluss folgt ein längeres Zitat aus dem arabischen Original von Ṭaşköprizāde *aš-Šaqā'iq an-Nuʿmānīya*, welches mehr als ein Drittel von ʿAlī Efendis Beitrag zu Aḥmed Bīcān ausmacht.

ʿAlī Efendi stützt sich in seiner Kurzbiographie also auf zwei Quellen. Ṭaşköprizāde zitiert er namentlich und mit Muṣṭafā ʿĀlīs *Künh el-Aḫbār* stimmt die Erzählung von Aḥmed Bīcān, der Vorwürfe auf sich zieht und dann reuig umkehrt, überein. Die Erzählung von Aḥmeds Umkehr kann aber auch eine am Grab in Gelibolu kursierende Heiligenlegende gewesen sein. Beide, Muṣṭafā ʿĀlī und ʿAlī Efendi, betonen ja, dass sie selbst an den Gräbern der Yazıcıoġlı Brüder in Gelibolu waren.

Ende des 19. Jahrhunderts lässt der Eintrag über Aḥmed Bīcān in Şemseddīn Sāmīs *Ḳāmūs el-Aʿlām* – wie auch dessen Einträgen zu Yūnus Emre und Süleymān Çelebi – Anklänge an die *ṭabaḳāt*-Literatur erkennen. Zur Datierung wird, gleich zu Beginn, auf die Regierungszeit von Sultan Murād II. verwiesen:

> Aḥmed Bīcān – Er gehört zu den Scheichen der Regierungszeit von Sultan Murād Ḫan II. und ist der Bruder Yazıcıoġlı Muḥammeds, des Autors der *Muḥammediye*. Er lebte wie sein Bruder in Gelibolu und auch sein Grab ist dort. Er schrieb nach Art der *Muḥammediye* ein Werk namens *Envār el-ʿĀşıḳīn*, welches gedruckt und berühmt ist.[189]

---

[184] *Ḥadā'iḳ eş-Şeḳā'iḳ* 1269, 1, 128, „O welterleuchtende Sonne, Himmel des Wissens, aus deren Atem die Welt des Wissens entsteht" (بآفتاب جهانتاب آسمان علوم| که شد از انفاس او جهان علوم).

[185] *Tuḥfet el-Mücāhidīn*, SK Nuruosmaniye 2293, 498a.

[186] Siehe unten Abschnitt 2.5.5.

[187] *Tuḥfet el-Mücāhidīn*, SK Nuruosmaniye 2293, 498a.

[188] *Tuḥfet el-Mücāhidīn*, SK Nuruosmaniye 2293, 498a.

[189] *Ḳāmūs el-Aʿlām* 1306-1316/1889-1898, 1, 791.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der kurze Text beinhaltet die Standardinformationen, welche auch in den frühen osmanischen *ṭabaḳāt*-Werken zu finden sind. Es fehlt aber – im Gegensatz zu den *ṭabaḳāt* – jegliche religiöse Eulogie. Interessant ist, dass darüber hinaus auf die Verbreitung des Werkes hingewiesen wird, d. h. die Tatsache erwähnt wird, dass sein Werk *Envār el-ʿĀşıḳīn* gedruckt vorliegt.

2.4.3 Die menāḳıb*-Literatur zu Aḥmed Bīcān*

Zu Aḥmed Bīcān liegt keine *menāḳıb*-Sammlung vor. Einzelne Erzählungen, wie sie für die *menāḳıb*-Literatur typisch sind, sind in den anderen Quellen – Evliyā Çelebi oder Muṣṭafā ʿĀlī – enthalten.

2.4.4 Reisebericht Evliyā Çelebis

In Evliyā Çelebis *Seyāḥatnāme* gibt es einen ausführlichen Abschnitt zu Aḥmed Bīcān.[190] Die biographischen Informationen machen darin aber nur den kleineren Teil aus. Ausführlich berichtet Evliyā Çelebi von einem eigenen Erlebnis, welches ihn mit der Frage konfrontierte, wo sich das Grab Aḥmed Bīcāns tatsächlich befindet.

Im kurzen biographischen Abschnitt geht Evliyā Çelebi auf das familiäre Verhältnis Aḥmed Bīcāns zu Yazıcıoġlı Muḥammed sowie den Inhalt und die Qualität seines Werkes *Envār el-ʿĀşıḳīn* ein. Evliyā Çelebi betont, dass Aḥmed Bīcān sowohl mütterlicher- als auch väterlicherseits der jüngere Bruder von Yazıcıoġlı Muḥammed war. Er lobt die *Envār el-ʿĀşıḳīn* als ein Grundlagenwerk für den echten Ṣūfī und nennt einige von Aḥmed Bīcāns Quellen. Dabei sieht er einen deutlichen Schwerpunkt auf Literatur zu den Geheimwissenschaften.[191] Der Hinweis auf die Geheimwissenschaften legt jedoch nahe, dass es sich um eine Verwechslung der *Envār el-ʿĀşıḳīn* mit einem anderen Werk, *Dürr-i Meknūn*, handelt. Im Gegensatz zu den *Envār el-ʿĀşıḳīn* enthält dieses nämlich ein Kapitel zur Thematik.[192]

Evliyā Çelebi lokalisiert Aḥmed Bīcāns Grab in Gelibolu, ganz in der Nähe von jenem seines Bruders. Er weist jedoch darauf hin, dass ihm 1062 h. (1651/1652), als er im Gefolge von Melek Aḥmed Paşa nach Sofia kam, der Imam der Maḥmūd

---

190 [*Seyāḥatnāme*] 1999-2007, 5, 165. [*Seyāḥatnāme*], 1314-1318, 5, 320.

191 Evliyā Çelebī verweist auf das „Wissen" von ʿAlī b. Abī Ṭālib, Ibn ʿArabīs *Fuṣūṣ al-Ḥikam* und ein Buch Namens *Cifr-i Cāmiʿ* [*Ǧafr al-Ǧāmiʿ*]. Diese drei Quellen bringt er mit Geheimwissenschaften (*ʿilm-i cifr bzw. ʿilm-i ledün*) in Verbindung. Der Indexeintrag zu *Kitāb al-Ǧafr al-Ǧāmiʿ* in Brockelmann 1937-1943 führt allerdings zu keinem Ergebnis. Im Online-Katalog der Süleymaniye (www.suleymaniye.gov.tr/Yordam.htm) und der Milli Kütüphane (www.yazmalar.org.tr) finden sich unter diesem Titel die Werke verschiedener Autoren, am häufigsten wird das Werk ʿAlī b. Abī Ṭālib zugeschrieben; Süleymaniye: Lala İsmail 280; Kılıç Ali Paşa 686; Hamidiye 857; Carullah 1547 und Carullah 1551.

192 Kaptein 2007, 291-308.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Paşa-Moschee dort das Grab Aḥmed Bīcāns zeigte.[193] Evliyā Çelebi gibt einen längeren Dialog wieder, in welchem er mit dem Imam erörtert, wie es möglich sei, dass sich das Grab Aḥmed Bīcāns in Sofia befinde, da dieser doch, wie allgemein bekannt sei, in Gelibolu begraben wurde. Der Streit mit dem älteren Bruder wird dabei von dem Imam in Sofia als Grund dafür genannt, warum Aḥmed Bīcān Gelibolu verließ, sich in Sofia ansiedelte und dort schließlich auch starb. Wir haben es hier also mit einem Fall zu tun, in welchem der Autor – Evliyā Çelebi – ausdrücklich darauf hinweist, dass er eine mündliche Erzählung zu Papier bringt.

2.4.5 Historiographie

Aḥmed Bīcān wird in der historiographischen Literatur nur von einem einzigen Autor, Muṣṭafā ʿĀlī, erwähnt. Im fünften Band seines Werks *Künh el-Aḫbār* findet sich der früheste Beleg für einen Text, welcher von einem Konflikt zwischen den beiden Brüdern und Aḥmed Bīcāns Umkehr berichtet. Das Motiv des Konflikts zwischen den Brüdern ist auch in ʿAlī Efendis *Tuḥfet el-Mücāhidīn* und Evliyā Çelebis *Seyāḥatnāme* belegt. In diesen beiden Fällen handelt es sich um Texte, welche nach dem *Künh el-Aḫbār* verfasst wurden, und zumindest ʿAlī Efendi benutzt in seinem *Tuḥfet el-Mücāhidīn* Muṣṭafā ʿĀlīs *Künh el-Aḫbār* in anderem Zusammenhang als Quelle. Es ist gerade deshalb zu betonen, dass Muṣṭafā ʿĀlīs Bericht über Aḥmed Bīcān sich deutlich von den anderen Quellen unterscheidet:

> Scheich Aḥmed b. Kātib: Er ist der Bruder des besagten Heiligen (*ʿazīz*) [Yazıcıoġlı Muḥammeds] und bekannt unter dem Namen Aḥmed Bīcān. Das Buch *Envār el-ʿĀşıḳīn* ist sein/ihr[194] Werk. Es heißt, dass er sich anfangs einem Leben in Saus und Braus und dem Trunk hingegeben hat. Eines Tages aber wandte er sich mit demütigem Flehen an seinen heiligen (*ʿazīz*) [Bruder]: „Euch sind ja so viele Werke eigen; diese sind bis zum Jüngsten Tag der Anlass zur Fürbitte für euch (*ḳıyāmete dek duʿāŋuza bāʿiṣdür*). Ich aber habe, da ich solcher Werke nicht fähig bin, kein Kapital (*sermāye*).“ Der Scheich erbarmte sich und schrieb das Buch *Envār* unter seinem Namen und zeigte ihm den rechten Weg.[195]

Muṣṭafā ʿĀlī schildert also Aḥmed Bīcāns Verirrung und Umkehr. Die Hilfe des älteren Bruders ist in der vorliegenden Variante aber bemerkenswert. Aḥmed Bīcāns Bitte an den Bruder bezieht sich auf einen ganz bestimmten Aspekt der Buchüberlieferung. Er geht davon aus, dass viele Kopisten, Leser und Hörer von Yazıcıoġlı Muḥammeds Texten in Zukunft für diesen bei Gott Fürbitte (*duʿā*) einlegen werden. Tatsächlich finden sich entsprechende Formeln der Fürbitte in vielen Abschriften. Aḥmed bedauert, dass er selbst dieses „Kapital“ für künftige Für-

---

193 Zu diesem Grab Kaptein 1997, 28-30 und 38; Semavi Eyice, „Ahmed Bîcan Türbesi,“ DİA, 2 (1989), 52.

194 Das Pronomen 3. Pers. Pl. (*bunlarıŋ müʾellefidür*) ist doppeldeutig, da Muṣṭafā ʿĀlī für Ṣūfi-Scheiche grundsätzlich Pronomen und Suffixe im Plural verwendet.

195 *Künh el-Aḫbār* 1277-1285, 5, 237.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bitten nicht hat, und bittet den Bruder um Hilfe. Der angewandte Kniff ist, dass Yazıcıoġlı Muḥammed ein Werk unter dem Namen des jüngeren Bruders schreibt, weil dieser laut Muṣṭafā ʿĀlīs Erzählung nicht in der Lage ist, selbst ein Buch zu schreiben.[196] Die Fürbitten künftiger Kopisten, Leser und Hörer gehen aber folglich für den jüngeren Bruder an Gott.

Muṣṭafā ʿĀlīs Text endet mit einem Hinweis auf den Vater der beiden Yazıcıoġlı-Brüder. Der Vater hieß Ṣalāḥeddīn, befasste sich mit Astrologie (*ʿilm-i nücūm*) und verfasste ein Werk namens *Melḥame*. Laut Muṣṭafā ʿĀlī war der Geburtsort „vermutlich Ankara oder einer Stadt in Anatolien" – allerdings bleibt in seiner Formulierung (*menşe-i mevlidleri Anḳara yā ḫud vilāyet-i Rūmuŋ ḳaṣabātından biri olmaḳ iḥtimāldur*) unklar, ob der Geburtsort des Vaters oder der Söhne gemeint ist.[197]

2.4.6 Mitüberlieferung in Handschriften und Drucken

In den Handschriften von Aḥmed Bīcāns *Envār el-ʿĀşıḳīn* kommen Notizen zur Biographie des Autors äußerst selten vor. Unter den 78 von mir gesichteten Handschriften befinden sich nur in dreien biographische Glossen: 1. Ankara TDK Yz. A 352a; 2. MK Ankara İHK 06 Hk 58; 3. Kairo, Dār al-Kutub; Tārīḫ Taymūr 1802. Zwei der Handschriften sind zwar datiert (TDK Yz. A 352a: Ẕīlḳaʿde 985 h./1578; Tārīḫ Taymūr 1802: C II 957 h./1550), die biographischen Einträge sind jedoch alle nicht datierbar.

Der Duktus der biographischen Notiz in TDK Yz. A 352a lässt einige Schreibroutine erkennen; die sporadische Punktierung deutet auf eine Gelehrtenschrift hin. Eine zuverlässige zeitliche Eingrenzung ist aber nicht möglich (Abbildung 2.1):

> Der Verfasser dieses Buches, der edle und gelehrte Scheich *ʿārif bi-llāh* Aḥmed Efendi – Gott heilige sein Geheimnis – ist als Aḥmed Bīcān bekannt. Er gehörte zu den herausragendsten Nachfolgern (*baş ḫalīfeleri*) von Ḥacı Bayram und ist in der Festung Gelibolu begraben. So steht es im Buch *aš-Šaqā'iq*. Sein edles Buch ist bei den *ʿulemā* äußerst beliebt – insbesondere liebt es jeder einzelne der edlen Mollas in Konstantinopel.[198]

Der kurze Abschnitt klassifiziert den Autor Aḥmed Bīcān als *ʿārif* sowie als wichtigen Nachfolger Ḥacı Bayrams. Er lokalisiert sein Grab in Gelibolu. Es handelt sich

---

196 *Künh el-Aḫbār* 1277-1285, 5, 237: *şeyḫ daḥı taraḥḥum buyurub kitāb-ı Envār anlaruŋ nāmına teʾlīf ḳılur ve kendüleri dest-i tevbe ile irşād ėder.*

197 *Künh el-Aḫbār* 1277-1285, 5, 237. Muṣṭafā ʿĀlī verwendet das Possessivsuffix 3. Pers. Pl. grundsätzlich auch für Einzelpersonen. Es kann daraus also nicht eindeutig geschlossen werden, dass die beiden Brüder gemeint sind.

198 TDK Yz. A 352a, 1a: *Bu kitābuŋ miʾellifi olan eş-şeyḫ el-fāżıl el-ʿālim el-ʿārif bi-llāhi taʿālā / Aḥmed Efendi ḳaddese ʾllāhü sırrahu l-ʿazīz Aḥmed Bīcān dėmekle maʿrūf / dururlar* (دُرُرْلر) *el-Ḥācc Bayram ḥażretleriniŋ baş ḫalifelerindendür / Maḫrūse-i Gelibolıda medfūndur kitāb eş-Şeḳāʾiḳda böylece meẕkūrdur / bu kitāb-ı şerīfi ḫod ʿulemāʾ-i ʿıẓām içre ġāyetde maḳbūldur / ḫuṣūṣā fuḍalāʾ-i mevālī-i Ḳosṭanṭıniyeniŋ her biri buŋa ʿāşıḳ / olmışdur.*

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

also um Informationen, welche in der *ṭabaḳāt*-Literatur zu Aḥmed Bīcān geläufig sind. Die Quelle wird auch explizit genannt: Ṭaşköprizādes *aš-Šaqāʾiq an-Nuʿmānīya*. Der Verweis auf Ḥacı Bayram spricht allerdings dafür, dass Mecdīs Übersetzung von Ṭaşköprizādes Werk die eigentliche Quelle war. Beachtlich ist auch der abschließende Satz, der auf die Popularität des Werks bei den *ʿulemā* hinweist.

Die beiden anderen biographischen Texte lassen sich eindeutig ins 19. oder frühe 20. Jahrhundert datieren. Tārīḫ Taymūr 1802 enthält auf Folio 1a eine Notiz, welche darauf hinweist, dass es sich beim Autor der *Envār el-ʿĀşıḳīn* um einen der *ʿulemā* handelt, welche zur Regierungszeit von Sultan Murād II. (reg. 824-855 h./1421-1451) wirkten, dass das Sterbedatum aber nicht bekannt sei. Als Quelle verweist der kurze Eintrag auf Muʿallim Nācīs (st. 1893) Enzyklopädie *Esāmī* (erschien 1308 h./1890).[199] Der Eintrag in 06 Hk 58 ist aufgrund des Schriftduktus *rıḳʿa* ebenfalls in die Zeit nach 1800 zu datieren.[200]

Die *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Drucke des 19. Jahrhunderts enthalten ohne Ausnahme keine biographische Mitüberlieferung. Auf diesen Umstand wird unten im Vergleich mit den *Muḥammedīye*-Drucken noch genauer einzugehen sein.

2.4.7 Zwischenfazit

Aḥmed Bīcāns Selbstdarstellung in seinen *Envār el-ʿĀşıḳīn* beinhaltet neben den geläufigen Informationen zu Lokalisierung, Datierung und Ordenszugehörigkeit auch seine Sicht auf das gesellschaftliche Umfeld in Gelibolu. Das ist durchaus vergleichbar mit Eşrefoġlıs Einleitungspassage zu seinem *Müzekkī n-Nüfūs*. Aḥmed Bīcān findet – genauso wie Yūnus Emre – früh in die *ṭabaḳāt*-Literatur Aufnahme, nämlich mit Lāmiʿīs Appendix zu Ǧāmīs *Nafaḥāt al-Uns* im frühen 16. Jahrhundert. Die *ṭabaḳāt*-Texte beinhalten zum größten Teil wiederum die geläufigen Informationen, die mit Aḥmed Bīcāns Selbstdarstellung übereinstimmen. Diese knappen biographischen Angaben werden von einigen Autoren wie Mecdī, Muṣṭafā ʿĀlī oder ʿAlī Efendi ergänzt. Die letzteren beiden gehören zusammen mit Evliyā Çelebi zu einer Gruppe von drei Autoren des späten 16. und des 17. Jahrhunderts, welche die Standardinformationen durch Hinweise auf den Konflikt zwischen den beiden Brüdern Yazıcıoġlı ergänzen. Am auffälligsten ist darunter die singuläre Darstellung Muṣṭafā ʿĀlīs, wonach es sich bei den *Envār el-ʿĀşıḳīn* gar nicht um Aḥmed Bīcāns Werk handelt. Es ist davon auszugehen, dass die drei genannten Autoren in ihren Ergänzungen mündliche Überlieferungen verschriftlichten. Evliyā Çelebi weist sogar ausdrücklich auf einen mündlichen Bericht des Imams in Sofia hin.

---

[199] DKM Tārīḫ Taymūr 1802, 1a. Zu Muʿallim Nācīs *Esāmī* vgl. Özege 1971-1979, 1, 358.

[200] MK, 06 Hk 58, 0a [nicht gezähltes Blatt vor Folio 1]. Zum *rıḳʿa*-Duktus siehe Kütükoğlu 1994, 67f.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nur in seltenen Einzelfällen sind Kurzbiographien als Mitüberlieferung in Handschriften zu finden. Unter diesen biographischen Glossen sind die datierbaren sehr spät, im 19. Jahrhundert, entstanden. Die *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Drucke enthalten generell keine biographischen Begleittexte. Das Fehlen bestimmter Quellengattungen – exegetische Literatur oder Archivalien – wird unten noch ausführlich besprochen.

2.5 Yazıcıoġlı Muḥammed

2.5.1 Yazıcıoġlı Muḥammeds Selbstdarstellung

Im Text der *Muḥammedīye* und in anderen Werken Yazıcıoġlı Muḥammeds finden sich im Vergleich zu den oben, in Abschnitt 2.3 besprochenen Werken verhältnismäßig viele Informationen über den Autor. Dies schließt Aussagen zum familiären Kontext, zur Datierung und Lokalisierung ein: 1. Der Autor nennt sich in der *Muḥammedīye* mehrmals beim Namen, wobei er vom Patronym unterschiedliche Varianten verwendet: In der Einleitung handelt es sich um den Namen Yazıcıoġlı Muḥammed, im Kolophon um Muḥammed b. Ṣāliḥ b. Süleymān.[201] Daraus wird meist geschlossen, dass der Vater identisch mit Yazıcı Ṣāliḥ, dem Autor eines astrologischen Werkes namens *Şemsīye*, sei.[202] Muṣṭafā ʿĀlī und Evliyā Çelebi sind die ersten Autoren, welche Yazıcıoġlı Muḥammeds Vater mit dem Autor der *Şemsīye* identifizierten.[203] Neben seinem Vater erwähnt der Autor in der *Muḥammedīye* auch seinen jüngeren Bruder Aḥmed Bīcān als Verfasser der Prosaversion.[204] 2. Yazıcıoġlı weist daraufhin, dass er sich in Gelibolu angesiedelt hat.[205] 3. Das Werk wird auf den letzten Tag des Monats Cemāẕī II 853 h. (19. August 1449) datiert.[206]

---

201 VGM 431/A, [003] und [324]. Das entspricht Çelebioğlu 1996, 2, 7 (Vers 69) und 606 (Kolophon). In Yazıcıoğlıs *Maġārib az-Zamān* und seinem *Šarḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam* lautet das Patronym Ibn Ṣāliḥ al-Kātib; vgl. *Šarḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*, BDK 3417, 1b; *Maġārib az-Zamān*, SK Ayasofya 2081, 3a; Nuruosmaniye 2593, 3a.

202 Gibb 1900-1909, 1, 391; Çelebioğlu 1996, 1, 9; Ambros 2002; Uzun 2005. In der Abschrift von Yazıcı Ṣāliḥs *Şemsīye*, SK Pertevniyal 766, 12a, nennt sich der Autor „Yazıcı Ṣalḥ ad-dīn" (صَلَح الدّين). Zu dieser Namensvariante und der Identität des Vaters allgemein vgl. Çelebioğlu 1996, 1, 9f.

203 *Seyāḥatnāme* 1999-2007, 5, 166, und *Künh el-Aḫbār* 1277-1285, 5, 237; dort Verweis auf *Melḥame-i Kübrā*, ein „Werk über die Wissenschaft von den Sternen" (*ʿilm-i nücūm*). Vgl. auch Çelebioğlu 1996, 1, 14.

204 Çelebioğlu 1996, 1, 31; Çelebioğlu 1996, 2, 598 (Verse 8882-8889); Laleli 1491, 276b-277a.

205 VGM 431/A, [321]; Laleli 1491, 276b. Vgl. Çelebioğlu 1996, 1, 17, Çelebioğlu 1996, 2, 597, Vers 8870 (*temekkün* und *tavaṭṭun*). In den *Maġārib az-Zamān* wird der Name Gelibolu mit dem Attribut *dār al-ǧihād aḥsan al-bilād* beschrieben, Ayasofya 2081, 3; Nuruosmaniye 2593, 3a.

206 VGM 431/A, [322]; Çelebioğlu 1996, 2, 598, 8890. Die Datierung fällt in die zweite Regierungszeit Murads II.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Einige Informationen enthält die *Muḥammedīye* auch zum sozialen und spirituellen Kontext des Autors. 4. Yazıcıoğlı nennt die Namen seiner Lehrer Zeyn el-ʿArab und Ḫaydar-i Ḫāfi. Der erstere ist, wie Çelebioğlu schon festgestellt hat, der *ḥadīṯ*-Gelehrte ʿAlī b. ʿAbdullāh b. Aḥmed Zeyn el-ʿArab.[207] Ḫaydar-i Ḫāfi ist jedoch nicht identifizierbar.[208] 5. Yazıcıoğlı weist in der *Muḥammedīye* – wie auch in seinen anderen Werken – darauf hin, dass er Adept von Scheich Ḥacı Bayram Velī ist.[209] 6. Er widmet das Werk Sultan Murād II.[210]

Yazıcıoğlı legt in der Einleitung auch dar, welche Gründe ihn veranlassten, die *Muḥammedīye* zu verfassen. Diese Passage ergänzt die bereits genannten Koordinaten seines sozialen und spirituellen Umfelds.[211] Im Gegensatz zu Eşrefoğlı, der in seinem Werk *Müzekkī n-Nüfūs* die institutionalisierte Beziehung des Ṣūfi-Scheichs zum Adepten im Kontext eines Ṣūfi-Ordens thematisiert, betont Yazıcıoğlı, wie wichtig für ihn auf seiner Suche nach Gott Askese und Klausur seien. Die beiden Autoren sehen in sich jeweils eine andere Ausprägung des Ṣūfismus verkörpert – einerseits den Ṣūfi-Scheich als Lehrer im Netzwerk eines Ṣūfiordens und andererseits den Ṣūfi-Scheich als Individuum in Klausur. Allerdings sind es dann auch im Fall von Yazıcıoğlı die Ṣūfis in seinem Umfeld in Gelibolu, welche sich mit der Bitte um eine Prophetenbiographie in türkischer Sprache an ihn wenden. Wichtig ist ihnen die Vertrauenswürdigkeit und Authentizität der Biographie, die sich auf Koranexegese und Traditionswissenschaft stützen müsse. Yazıcıoğlı ist zunächst sehr zurückhaltend, da es schon „so viele *mevlid*-Texte" (*nèce mevlid kitābı*) gebe.[212] Schließlich empfängt er aber im Traum direkt vom Propheten den Auftrag, die *Muḥammedīye* zu schreiben:[213]

İçür ḥikmet şarabın ümmetüme / Sözümi söyle ḫalḳa ʿāşikārā
Tamāmet ṭolsun iller muʿcizātum / Yètişsün sözlerüm mülk-ü diyāra
Şu resme eyle imdi beni taḳrīr / İşitsün Mıṣr-u Şām Rūm-u Buḫārā
Yeŋile mevlidüm çıḳsun cihāna / Egerçi söylenür dehren fe-dehrā
Ki dübdüz ʿālemüŋ ḫalḳı işitdi / Benüm evṣāfumı berren ve baḥrā

Gib meiner Gemeinde den Wein der Weisheit zu trinken. / Erzähle meine Worte den Leuten auf verständliche Weise. / Meine Wunder sollen die Länder erfüllen. / Meine Worte sollen in alle Länder und Reiche kommen. / Schreibe darum derart über mich, /

---

207 VGM 431/A, [324], das entspricht Çelebioğlu 1996, 2, 603, Verse 8973-74; vgl. Çelebioğlu 1996, 1, 18f.; dort auch zu Zeyn el-ʿArabs Grab in Gelibolu; die Grabinschrift wurde Ende des 18. Jahrhunderts (1219 h.) angebracht. Zu Zeyn el-ʿArab siehe auch *Kašf aẓ-Ẓunūn* 1941-1943 [1971^2], 2, 1699.

208 Zu Ḫaydar-ı Ḫāfi gibt auch Bursalı İsmāʿīl Ḥaḳḳı keine Informationen. Er betont lediglich, dass er nicht mit Ḫaydar-ı Herevī verwechselt werden dürfe, der ein Schüler von Taftazānī sei und das Todesurteil gegen Scheich Bedreddīn durch ein Fatwa sanktionierte, *Feraḥ er-Rūḥ* 1294, 561. Vgl. unten Abschnitt 2.5.8.

209 VGM 431/A, [319]; Çelebioğlu 1996, 1, 23; Çelebioğlu 1996, 2, 592f., Verse 8788-8814.

210 VGM 431/A, [320f.]; Çelebioğlu 1996, 2, 594f., Verse 8818 und 8846.

211 VGM 431/A, [002]; Laleli 1491, 2b-3b; Çelebioğlu 1996, 2, 4-6.

212 VGM 431/A, [002]; Çelebioğlu 2, 5, Vers 39.

213 VGM 431/A, [002]; Çelebioğlu 2, 6, Vers 57.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> dass Kairo, Damaskus, [Ost-]Rom und Buḫārā von mir hören. / Erneuere mein *Mevlid*, es soll sich in alle Welt hinaus verbreiten. / Es soll bis in Ewigkeit rezitiert werden, / so dass die Leute in der ganzen Welt es gehört haben [werden], / meine Vita zu Wasser und zu Land [gehört haben werden].

Der Wunsch des Propheten – bzw. des Autors – ist also eine Verbreitung „zu Wasser und zu Land" bzw. eine weltweite Verbreitung, hier symbolisiert durch die vier städtischen Zentren Kairo, Damaskus, [Ost-]Rom und Buḫārā, d. h. die Regionen Ägypten, Syrien, Anatolien und Transoxanien. Der Wunsch der Ṣūfis in Gelibolu wird also erfüllt. Wie sein Bruder Aḥmed Bīcān weist auch Yazıcıoġlı Muḥammed darauf hin, dass die *Muḥammedīye* eine Übersetzung seines eigenen Werkes *Maġārib az-Zamān* ist.[214]

Neben konkreten Informationen – d. h. der Datierung und Lokalisierung sowie dem Verweis auf familiäre Beziehungen – schildert der Autor der *Muḥammedīye* den Lesern also sein Leben zwischen individueller Gottessuche in Klausur und gesellschaftlichem Wirken.

Das gesellschaftliche Umfeld, welches Yazıcıoġlı Muḥammed schildert, ist von Ṣūfis geprägt. Die wichtige militärisch-strategische Rolle Gelibolus und damit eine vom Kämpfern (*ġāzī*) geprägte Gesellschaft spricht er – im Gegensatz zu seinen beiden arabischsprachigen Werken, den *Maġārib az-Zamān* und dem Kommentar zu Ibn ʿArabīs *Fuṣūṣ al-Ḥikam* – in der *Muḥammedīye* nicht an. Der jüngere Bruder geht in den *Envār el-ʿĀşıḳīn* viel expliziter auf die Bedeutung des *cihād* in seinem gesellschaftlichen Umfeld ein.[215]

2.5.2 Yazıcıoġlı Muḥammed in der ṭabaḳāt*-Literatur*

Auf den sehr heterogenen Charakter der Ergänzungen Lāmiʿīs zu Ǧāmīs *Nafaḥāt al-Uns* wurde bereits verwiesen.[216] Wie bei Yūnus Emre geht Lāmiʿī in seinen *Fütūḥ el-Mücāhidīn* (927 h./1521) im Abschnitt über die Brüder Yazıcıoġlı überhaupt nicht auf die Initiationskette (*silsile*) ein – obwohl er diese andernorts ausführlich thematisiert. Er ordnet sie auch nicht dem Bayramīye-Orden zu. Lāmiʿīs Schwerpunkt liegt klar auf ihrem literarischem Werk – dieses war ganz offensichtlich der Anlass, die Biographien der beiden in den Appendix zu Ǧāmīs *Nafaḥāt al-Uns* aufzunehmen:[217]

> Zu den Berühmtheiten gehören in Gelibolu auch die Yazıcıoġlıs, Aḥmed Çelebi und Muḥammed Çelebi, Gott erbarme sich der beiden. Aḥmed Çelebi nennt man auch Bicān, er ist der Autor der *Envār el-ʿĀşıḳīn*. Muḥammed Çelebi ist der Autor der *Muḥammedīye*. Beide sind voller Verdienste und sie sind ganz und gar den Weg der Ṣūfis gegangen. Sie liegen in Gelibolı. Ihre Heiligenwunder (*kerāmāt*) und ihre Verdienste

214 Çelebioğlu 1996, 2, 597, Vers 8879; VGM 431/A, [321].
215 Siehe oben Abschnitt 2.4.1.
216 Siehe oben Abschnitt 2.2.2.
217 *Fütūḥ el-Mücāhidīn* 1993 [1289], 710.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(*feżā'il*) sind aus ihren Schriften ersichtlich. Die *Muḥammedīye* bedarf überhaupt keiner Erläuterung. Sie ist die Quintessenz (*faṣlü l-ḫiṭāb*)[218] in türkischer Sprache und genau das richtige Buch für Prediger (*erbāb-ı mevāʿıẓuŋ kemāl-i ṣıḥḥat üzere kitābıdur*).[219]

Zunächst lokalisiert Lāmiʿī die beiden Brüder also in Gelibolu, ohne allerdings konkret zu schreiben, ob es sich um den Geburtsort oder den Ort ihres Wirkens handelt. Erst weiter unten schreibt er konkret, dass sie dort auch begraben sind. Lāmiʿī gibt den beiden jeweils den Titel *çelebi* und kennzeichnet sie somit als gebildete religiöse Autoritäten.[220] Außerdem verweist er auf Aḥmeds Beinamen Bīcān (d. h. „der leblose" bzw. „der schwache, kraftlose") – der sich zum festen Namensbestandteil entwickeln sollte oder aber schon entwickelt hatte. Die Aussage, dass beide Ṣūfis waren, ist dann schon die letzte im engeren Sinn biographische. Lāmiʿī fährt fort mit Angaben zum literarischen Werk der Brüder Yazıcıoġlı – er nennt jeweils eines der Werke: die *Muḥammedīye* und *Envār el-ʿĀşıḳīn*. *Menāḳıb*-Erzählungen zu den beiden fehlen in Lāmiʿīs Text – im Gegensatz zum Abschnitt über Yūnus Emre – ganz. Die *kerāmāt* zeigen sich in ihren Schriften, womit Lāmiʿī unter anderem auf Yazıcıoġlı Muḥammeds Berichte über seinen vertrauten Umgang mit dem Propheten im Traum verweisen dürfte.

Lāmiʿī geht, wie die beiden abschließenden Sätzen zeigen, davon aus, dass die *Muḥammedīye* dem Leser bekannt war und lobt sie sehr. Dass die Werke der Brüder Yazıcıoġlı in den 1520er Jahren sehr berühmt waren, zeigt aber auch schon der Umstand, dass Lāmiʿī es für angebracht hielt, sie in den Anhang zu seiner Ǧāmī-Übersetzung aufzunehmen. Informationen, welche über die in der *Muḥammedīye* und den *Envār el-ʿĀşıḳīn* gegebenen hinausgingen, lagen ihm aber offenbar nicht vor.

Über die von Lāmiʿī aufgezeichneten biographischen Informationen geht der Eintrag zu Yazıcıoġlı Muḥammed in Ṭaşköprizāde Aḥmads *aš-Šaqā'iq an-Nuʿmānīya* (965 h./1558) deutlich hinaus:

> Yazıcızāde Muḥammed Çelebi: Dazu [d.h. zur sechsten Klasse/*aṭ-ṭabaqa as-sādisa*][221] gehört auch der *ʿārif bi-llāh* Scheich Muḥammed, auch bekannt als Ibn al-Kātib.

---

218 Die Formulierung *faṣlü l-ḫiṭāb* bezeichnet die Worte *ammā baʿd* zwischen dem einleitenden Gotteslob und den Erläuterungen zur Thematik des Buches, vgl. *Ḳāmūs-ı Türkī* 1317, 998. Ebenso auch Steingass 1892 [1998], 931, dort zusätzlich *the legal maxim «clear proof (is incumbent) upon the claimant, the oath upon the denier of the claim»; any brilliant or pithy saying, which distinguishes between truth and falshood*. Letzteres gebe ich hier mit „Quintessenz" wieder.

219 *Fütūḥ el-Mücāhidīn* 1993 [1289], 691.

220 Der Titel *çelebi* wurde schon in verschiedenen Studien besprochen; er hat unterschiedliche Bedeutungsnuancen und kann je nach Kontext konkret einen Sohn des osmanischen Sultans oder aber einen Nachkommen Mevlānā Ǧalāl ad-Dīn Rūmīs kennzeichen. Er kann aber auch ganz allgemein für gebildete Autoritäten und Personen mit guten Umgangsformen verwendet werden. Vgl. Mehmed İpşirli, „Çelebi," in DİA, 8 (1993), 259; Tietze 2002-2010, 491f.; Ayverdi 2006[2], 1, 551; *Ḳāmūs-ı Türkī* 1317, 514f.

221 D. h. Regierungszeit von Sultan Murād II.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> Er gehört zu den Nachfolgern (*ḫulafāʾ*) von Scheich al-Ḥāǧǧ Bayrām, Gott heilige sein Geheimnis, er ließ sich in der Stadt Gelibolu nieder – Gott zugewandt und zurückgezogen von den Menschen.
> Er dichtete ein Buch auf Türkisch und nannte es *Muḥammediye*. Es behandelt vom Anfang der Welt bis zum Tod unseres Propheten Muḥammad – Gott segne ihn und schenke ihm Heil – alles, was in den Korankommentaren, den Prophetenüberlieferungen und den [übrigen] zuverlässigen Werken beschrieben wird. Es ist stellenweise mit Ṣūfi-Wissen durchmischt. Es ist ein vortreffliches Buch, auf dessen Überlieferung man sich verlassen kann. Auch ein Kommentar zu den *Fuṣūṣ* des Ibn al-ʿArabī stammt von ihm, er hat diese zusammenfassend (*ʿalā sabīli l-iǧmāl*) kommentiert und sich nicht mit der Auslegung der problematischen Passagen befasst. Ihm sind offensichtliche und verborgene Heiligenwunder (*kerāmāt*) eigen, welche aus dem besagten Werk ersichtlich werden. Sein Grab ist [auch] in der besagten Stadt [Gelibolu]. Gott heilige sein kostbares Geheimnis.[222]

Zunächst nennt Ṭaşköprizāde verschiedene Namensvarianten, klassifiziert Yazıcıoğlı chronologisch – die Personen der „sechsten Klasse" sind zur Regierungszeit von Sultan Murād II. verstorben – und beschreibt seinen Platz in der Ṣūfi-Hierarchie: als *ʿārif* gehört er zu denen, welche auf dem Pfad zu Gott die höchste Stufe erreicht haben. Dann thematisiert er Yazıcıoğlıs Verhältnis zu Ḥacı Bayram bzw. zum Bayramīye-Orden und seinen Wirkungsort Gelibolu. Darüber hinaus wird kurz Yazıcıoğlıs asketische Zurückgezogenheit erwähnt. Auch Ṭaşköprizāde gibt also nur knappe Informationen zur Person; sehr viel ausführlicher geht er auf Yazıcıoğlıs Werke ein.

Ṭaşköprizāde verweist zusätzlich zur *Muḥammedīye* auf Yazıcıoğlıs Kommentar zu Ibn ʿArabīs *Fuṣūṣ al-Ḥikam* und beschreibt beide Werke kurz. Von der *Muḥammedīye* gibt er den Inhalt wieder, unterschlägt dabei aber, wenn er es als Prophetengeschichte vom Anfang der Welt bis zum Tod Muḥammads bezeichnet, die ausführlichen Passagen zur Eschatologie.

In den folgenden Sätzen sind eindeutig Rechtfertigungsstrategien zu erkennen. Ṭaşköprizāde nimmt Yazıcıoğlı gegenüber möglicherweise vorgebrachten Vorwürfen orthodox sunnitischer Gelehrter in Schutz.[223] Er unterstreicht, dass die *Muḥammedīye* direkt auf den Quellen (Koran und Ḥadīṯ) basiert, gesteht jedoch ein, dass eine „Durchmischung mit Ṣūfi-Wissen" stattgefunden hat. Seine abschließende Bewertung, dass die Wiedergabe der Quellen zuverlässig ist, kann deshalb durchaus als Fürsprache für den Autor verstanden werden. In diesem Zusammenhang sind auch Ṭaşköprizādes Bemerkungen zu Yazıcıoğlıs *Fuṣūṣ*-Kommentar zu verstehen, da Ibn ʿArabīs *Fuṣūṣ al-Ḥikam* von vielen Autoren der orthodoxen Sunna als problematischer Text betrachtet wird.[224] Laut Ṭaşköprizāde enthalten Yazıcıoğlı

---

222 *aš-Šaqāʾiq an-Nuʿmānīya* 1985, 110f.

223 Dass Ṭaşköprizāde sorgfältig zwische Orthodoxie und Heterodoxie unterschied, hat auch Kafadar hervorgehoben, vgl. Kafadar 1997, 54: *Taşköprüzade, an eminent scholar of the sixteenth century, was probably more concious of the distinction between orthodoxy and heterodoxy than his fourteenth century Ottoman forebears*.

224 Zur Polemik gegen Ibn ʿArabī siehe ausführlich Knysh 1999. Ein Beispiel aus dem 20. Jahrhundert besprochen in Chodkiewizc 1999.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Muḥammeds Werke insgesamt keine falschen, problematischen oder heiklen Aussagen. Ein apologetischer Unterton ist auch bei späteren biographischen Autoren wie Laṭīfi zu erkennen.

Mecdīs erweiterte Übersetzung *Ḥadā'iḳ eş-Şeḳā'iḳ* (995 h./1587) gliedert sich in einen ersten Teil, in welchem die Struktur von Ṭaşköprizādes Text noch klar erkennbar ist, und einen Anhang (*teẕyīl*), welcher aus Mecdīs eigener Feder stammt.[225] Im Vergleich zu Ṭaşköprizādes arabischem Original ist Mecdīs türkische Übersetzung durch häufigen Gebrauch von Reimprosa, durch die Verdoppelung von Satzgliedern mit Synonymen und durch Erweiterungen mittels zusätzlicher lobender Attribute charakterisiert. Dadurch entstehen längere, anspruchsvollere und damit auch unübersichtlichere Satzperioden. Die geradezu panegyrische Sprache fällt besonders in jener Passage auf, in welcher Mecdī den einzigartigen Stil der Kapitel zur Eschatologie in Yazıcıoġlıs *Muḥammedīye* beschreibt. In dem einen Satz, welchen Mecdī zu Yazıcıoġlıs *Fuṣūṣ*-Kommentar schreibt, ist derselbe rechtfertigende Unterton erkennbar wie in Ṭaşköprizādes Original. Zusätzlich zu Ṭaşköprizādes Feststellung, dass sich das Grab in Gelibolu befindet, weist Mecdī als erster darauf hin, dass dieses Grab von der Bevölkerung verehrt werde.[226]

Die nun folgende, etwas längere Ergänzung (*teẕyīl*) geht detaillierter auf Yazıcıoġlıs Werke ein und knüpft damit an Mecdīs bereits oben eingefügte Ergänzungen an:

> Anhang (*teẕyīl*): Vom besagten [d. h. Yazıcıoġlı Muḥammed] gibt es auch ein umfassendes arabisches Werk namens *Maġārib az-Zamān*. Sein eigenes Werk, die *Muḥammedīye*, und die *Envār el-ʿĀşıḳīn* seines Bruders Aḥmed Bīcān sind Übersetzungen davon. Das steht ganz unmissverständlich in den *Envār el-ʿĀşıḳīn*. Vom besagten gibt es auch einen Kommentar der Eröffnungssure. Im Vorwort dieses Kommentars sagt er, dass er diesen zur Widerlegung der Ketzerei des [Seins-]Monismus (*vücūdīye*) verfasst habe, und betitelt die Einleitungspassage mit bestätigenden und klärenden Worten. Er verfasste die *Muḥammedīye* in Gelibolu an einem Gebetsort (*muṣallā*) mit Blick aufs Meer und baute dort eine Moschee. Er sagte, das sei der Ort von Ḫıżr und Elias, und hat dazu diese türkischen Verse (*ḳıṭʿa*) geschrieben:
>
> *Budur ol Ḫıżr-u İlyāsuŋ maḳāmı.*
> *Duʿā ḳılub vėrüŋ bunda selāmı.*
> *Bunları bunda görüb Yazıcıoġlı.*
> *Anuŋçun yapdı bu ʿālī maḳāmı.*
>
> Dies ist der Ort von Ḫıżr und Elias. / Betet hier und grüßt die beiden. / Es hat dort Yazıcıoġlı die beiden gesehen. / Deshalb erbaute er diesen erhabenen Ort.[227]

---

225 *Ḥadā'iḳ eş-Şeḳā'iḳ*, 1, 127f.

226 *Ḥadā'iḳ eş-Şeḳā'iḳ* 1269, 1, 128: *maḥmīye-i Geliboli'nuŋ ḫalḳı anuŋ ḳabr-ı şerīfini maẕānn-ı icābet-i edʿiyedür dėyü iʿtiḳād eylemişlerdür.* („Die Bevölkerung der Festung Gelibolu hält es für einen Ort, an dem Gebete gesprochen werden müssen.")

227 *Ḥadā'iḳ eş-Şeḳā'iḳ* 1269, 1, 128.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In der Ergänzung geht es hauptsächlich um Yazıcıoġlı Muḥammeds weiteres literarisches Schaffen. Mecdī verweist auf die *Maġārib az-Zamān*, welche Ṭaşköprizāde nicht erwähnte, und macht deutlich, dass die drei Werke der *Muḥammedīye*-Gruppe als Übersetzungen voneinander abhängig sind. Auch soweit handelt es sich noch um textimmanente Informationen, die Quelle, nämlich *Envār el-ʿĀşıḳīn*, nennt er explizit. Mecdī erwähnt schließlich noch einen *Fātiḥa*-Kommentar Yazıcıoġlıs und positioniert den Autor im Hinblick auf dessen religiöse Überzeugungen.[228] Mecdī knüpft an Ṭaşköprizādes Argumente an und grenzt Yazıcıoġlı noch deutlicher gegenüber religiösen Strömungen ab, welche er selbst als Häresie einschätzt.

Abschließend weist Mecdī auf eine Begegnung Yazıcıoġlıs mit Ḫıżr und Elias hin, welche als Auszeichnung zu verstehen ist und als Wunder bestätigt, dass er ein Heiliger ist.[229] Der durch einen Moscheebau gekennzeichnete Wirkungsort wird laut Mecdī nach wie vor als Kultort besucht.

Laṭīfi bezeichnet in seiner *Teẕkiret eş-Şuʿarā'* (953 h./1546) Yazıcıoġlı als Asket, Biograph und Autorität für die Koran- und Ḥadīṯ-Gelehrten.[230] Dann folgen die schon von Lāmiʿī und Ṭaşköprizāde bekannten Informationen zu Wirkungsort, Werk und Ordenszugehörigkeit. Es folgt der ebenfalls geläufige Verweis auf den jüngeren Bruder und dessen Werk. Interessant ist es allerdings Laṭifis Aussage, es sei nicht bekannt, ob Yazıcıoġlı selbst als *mürşid* Adepten um sich versammelt habe.[231]

Wie Ṭaşköprizāde und dessen Übersetzer verweist Laṭīfi darauf, dass die Gelehrten Yazıcıoġlıs *Muḥammedīye* gutheißen. Damit übernimmt er deren rechtfertigende Formulierungen gegenüber dem Ṣūfi-Text. Außerdem ist Yazıcıoġlıs Werk laut Laṭīfi auch bei Predigern beliebt – er greift also eine Feststellung von Lāmiʿī wieder auf und führt weiter aus, dass die *Muḥammedīye* im Stil einer Predigt (*vaʿẓ*) oder eines Fürstenspiegels (*naṣīḥat*) geschrieben ist. Er unterstreicht so deren Qualität als didaktischer Text. Laṭīfi informiert weiter über Yazıcıoġlıs *Muḥammedīye*, den Inhalt (Weltgeschichte von der Erschaffung bis zum Jüngsten Tag), deren Charakter als Übersetzungstext und das zugrunde liegende Werk *Maġārib az-Zamān*. Er verweist ebenso wie Lāmiʿī und Ṭaşköprizāde auf Yazıcıoġlıs *kerāmāt*, welche aus dem Werk ersichtlich seien.

---

228 Als separates Werk konnte ich einen *Fātiḥa*-Kommentar anhand der mir vorliegenden Handschriften nicht belegen; Yazıcıoġlıs *Maġārib az-Zamān* enthalten jedoch einen ausführlichen *Fātiḥa*-Kommentar als eigenes Kapitel. Es ist also durchaus möglich, dass dieses Kapitel Mecdī als eigenständige Handschrift vorlag. Zu den *Maġārib az-Zamān*-Handschriften siehe unten Abschnitt 3.3.1.

229 Zur Begenung mit Ḫıżr als Heiligenwunder (*kerāmet*) vgl. Franke 2000, 180-186; zu von Ḫıżr inspirierten Werken, vgl. Franke 2000, 280-284; dort auch ein Hinweis auf die betreffende Textstelle in der *Muḥammedīye*. Zum Freiluft-Gebetsplatz in Gelibolu, der auch heute noch von Touristen und Pilgern besucht wird siehe Çelebioğlu 1996, 1, 40.

230 [*Teẕkiret eş-Şuʿarā'*] 2000, 131.

231 [*Teẕkiret eş-Şuʿarā'*] 2000, 132: *ammā seccāde-i irşāda geçüb ṭālib-i irşād olanlardan kimseyi irşād ėtdükleri maʿlūm degüldür.*

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Laṭīfī greift zusätzlich Informationen aus dem Vorwort der *Muḥammedīye* auf und verweist darauf, dass Yazıcıoġlı mehrmals im Traum vom Propheten den Auftrag bekommen habe, die *Muḥammedīye* zu verfassen. Er bezieht sich außerdem auf eine zweite Textstelle in der *Muḥammedīye*, die *ḳaṣīde-i Nūnīye* (d. h. eine *ḳaṣīde* auf den Reimbuchstaben *nūn*), welche wichtige Kenntnisse über den *tevḥīd* und den Ṣūfismus vermittle.[232] Die *ḳaṣīde* ist laut Laṭīfī geprägt von „symbolischen Formulierungen" und „verborgenen Geheimnissen". Laṭīfī bindet also stärker als seine Vorgänger eine Charakterisierung des literarischen Werks in die Biographie Yazıcıoġlıs ein.

ʿAlī Efendi, der Autor der *Tuḥfet el-Mücāhidīn ve Behcet eẕ-Ẕākirīn*, beginnt die Biographie Yazıcıoġlı Muḥammeds, indem er auf ein persönliches Erlebnis verweist.[233] Es geht dabei um seinen Besuch am Grab Yazıcıoġlı Muḥammeds, als er 1067 h. (1656-57) während des Kriegs gegen Venedig am Feldzug zur Rückeroberung der Insel Bozcaada (Lemnos) teilnahm und in Richtung Dardanellen unterwegs war.[234] In der *Tuḥfet el-Mücāhidīn* ist diese autobiographische Anbindung ein Ausnahmefall, welche insgesamt den beachtlichen Umfang von einer halben Handschriftenseite hat. ʿAlī Efendi spricht darin ein *Muḥammedīye*-Autograph beim Heiligengrab an und geht dann ausführlich auf ein Lobgedicht ein, welches Muṣṭafā ʿĀlī auf Yazıcıcoġlı Muḥammed schrieb und welches sich als Autograph Muṣṭafā ʿĀlīs hinten im *Muḥammedīye*-Autograph befinde.[235] Der Sekretär der großherrlichen Kanzlei ʿAlī Efendi nutzt die Gelegenheit, um auf Muṣṭafā ʿĀlīs Tugend, Beredsamkeit, Gelehrsamkeit, herausragende Stilistik und Dichtkunst hinzuweisen und dann sechs Zeilen aus dessen Lobgedicht zu zitieren.[236] Ganz offensichtlich ist dies als Referenz zu verstehen, welche ein Angehöriger der zentralen osmanischen Administration, der selbst Ambitionen als Autor und Gelehrter hat, einem Vorbild entgegenbringt. Darüber hinaus zeigt ʿAlī Efendi, dass er die als Heiligenreliquie verehrte *Muḥammedīye*-Handschrift auch tatsächlich selbst gesehen hat – vergleichbare Informationen sind in der Literatur sonst nicht belegbar.

Erst nach dieser sehr persönlichen Einleitung kommt ʿAlī Efendi zur Vita Yazıcıoġlıs. Zunächst erläutert er das Patronym Yazıcızāde und schreibt, dass der Vater Ṣāliḥ b. Süleymān Sekretär im Osmanischen Reich (*devlet-i ʿalīye-i ʿOs̱mānīye*

---

232 [*Teẕkiret eş-Şuʿarā'*] 2000, 132: *Kitāb-i mesfūrda nūnīye bir ḳaṣīde vardur; ol ḳaṣīdede ġarīb ḳaṣdlarla ʿilm-i tevḥīd-ü ledünne ve ʿilm-i taṣavvufa müteʿallıḳ çoḳ ʿibārāt-ı mermūze ve işārāt-ı esrār-ı meknūze vardur.*

233 Zu Autor und Werk siehe oben Abschnitt 2.2.2. Knappe Informationen zum Autor im Vorwort der *Tuḥfet el-Mücāhidīn*, Süleymaniye, Nuruosmaniye 2293, 1b.

234 Zur Ereignisgeschichte vgl. Jorga 1908-1913, 4, 72-74; Matuz 1990², 179, Venedigs Sieg bei den Dardanellen und Eroberung von Lemnos im Jahr 1656. Jorga 1908-1913, 4, 86, Rückeroberung von Lemnos durch die Osmanen unter Köprilü Meḥmed Paşa im Jahr darauf.

235 ʿAli, *Tuḥfet el-Mücāhidīn*, Nuruosmaniye 2293, 497a. Das Gedicht findet sich im Autograph VGM 431/A, [326].

236 In der Handschrift *Tuḥfet el-Mücāhidīn*, Nuruosmaniye 2293, 497a, einzelne Abweichungen vom Wortlaut in VGM 431/A, [326].

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kātiblerinden) war. Die Ergänzung, dass Ṣāliḥ b. Süleymān diese Tätigkeit im Osmanischen Reich ausübte, mag auf das Standesbewusstsein ʿAlī Efendi zurückgehen, der ja selbst Sekretär im *Dīvān-i Hümāyūn* war. Auf Ṣāliḥ als Autor geht ʿAlī Efendi hingegen nicht ein. Dann fährt ʿAlī Efendi fort mit Informationen über Yazıcıoğlıs Studium, welches er zunächst den äußeren Wissenschaften (*fünūn-ı ʿilmiye-i ẓāhirī*) widmete. Er wandte sich davon laut ʿAlī Efendi ab, obwohl er darin als einer der besten seiner Zeit galt. Er begab sich auf den Weg der Ṣūfis, gehörte schließlich zum engsten Kreis um Ḥacı Bayram, dem „Pol seiner Zeit" (*zemānesinüŋ ḳutbı*) und beschäftigte sich mit den „inneren Fähigkeiten und den Wissenschaften von den wahren Kenntnissen" (*ḳuvve-i bāṭın ve maʿārif-i ḥaḳā'iḳ*).[237] Mit diesem Hinweis auf das doppelte Engagement – in den äußeren und den inneren Wissenschaften – folgt ʿAlī der Darstellung Yazıcıoğlıs in den meisten *ṭabaḳāt*-Werken.

In einen Abschnitt zu Yazıcıoğlıs Traktaten und Büchern bindet ʿAlī Efendi wiederum ein ausführliches Zitat ein; es handelt sich dabei um 26 Verse aus dem abschließenden Kapitel der *Muḥammediye*, in welchen Yazıcıoğlı seine Verbundenheit zu Ḥacı Bayram zum Ausdruck bringt und für dessen spirituelle Unterstützung beim Verfassen des Textes dankt.[238]

Es folgt eine Liste mit Yazıcıoğlıs weiteren Werken. ʿAlī Efendi schreibt die *Dürr-i Meknūn*, ein Werk des Bruders Aḥmed Bīcān, fälschlich Muḥammed zu. Außerdem verweist er auf Yazıcıoğlı Muḥammeds Kommentar zu den *Fuṣūṣ al-Ḥikam* Ibn ʿArabīs und sehr vage auf „zahlreiche Traktate und Kommentare in türkischer und arabischer Sprache, sowie in Versen und in Prosa." Die *Maġārib az-Zamān* hingegen werden nicht mit Titel erwähnt.

Abschließend thematisiert ʿAlī Efendi kurz Yazıcıoğlıs Leben in Klausur und Askese, um dann wieder ausführlicher über seinen Tod, sein Grab und die Verehrung des Grabes zu schreiben. Laut ʿAlī Efendi liegt Yazıcıoğlıs Grab „inmitten der Gräber der Muslime" und ist ein sehr berühmter Pilgerort.[239] Allerdings befinde sich über dem Grab kein Mausoleum, sondern lediglich angrenzend ein Derwischkonvent, in welchem auch das Autograph der *Muḥammediye* als *vaḳf* aufbewahrt werde. Unter Berufung auf Ṭaşköprizādes *aš-Šaqā'iq an-Nuʿmānīye*, weist ʿAlī Efendi darauf hin, dass das Todesdatum Yazıcıoğlıs unbekannt sei.

Insgesamt fällt auf, wie ausführlich ʿAlī Efendi über Yazıcıoğlıs Leben und Werk berichtet, dabei einen deutlichen Schwerpunkt auf sein literarisches Werk legt und auch auf den eigenen, persönlichen Bezug zu Yazıcıoğlı eingeht.

In einem völlig anderen Kontext ist Yazıcıoğlıs Biographie in einem Werk des ausgehenden 19. Jahrhunderts zu finden. Yazıcıoğlı Muḥammed wurde von Ḥabīb Efendi in sein *Ḥaṭṭ ve Ḥaṭṭāṭān* aufgenommen. Es handelt sich dabei um ein bio-

237 *Tuḥfet el-Mücāhidīn*, Nuruosmaniye 2293, 497a.
238 Çelebioğlu 1996, 2, 592f., Vers 8788-8814; *Muḥammediye* 1285, 468f.
239 *Tuḥfet el-Mücāhidīn*, Nuruosmaniye 2293, 497b.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

graphisches Werk in der *ṭabaḳāt*-Tradition, welches sich den Meistern der Kalligraphie widmet und 1306 h. (1888-1890) publiziert wurde. Der Autor war, nachdem er in Teheran eine politische Satire veröffentlicht hatte, 1867 ins Osmanische Reich geflohen, wo er als Lehrer und Literat wirkte.[240] Zu Yazıcıoġlı als Kalligraph schreibt Ḥabīb Efendi:

> Yazıcıoġlı Şeyḫ Muḥammed b. Ṣāliḥ; er ist als Schreiber von Gelibolu, als Yazıcızāde und als Autor der *Muḥammedīye* bekannt. Er ist Autor vieler Werke und ist bis in die Schatzkammer der Geheimnisse gelangt. Die *Muḥammedīye* ist eine Übersetzung in Versen des ebenfalls von ihm selbst verfassten Werkes *Maġārib az-Zamān*. Sie hat 9119 Verse. Zur Widerlegung der *Vücūdīye* kommentierte er die Eröffnungssure *Fātiḥa*. Von ihm gibt es auch einen summarischen Kommentar zu den *Fuṣūṣ* [*al-Ḥikam*]. Eine Handschrift, welche er selbst mit seiner eigenen bekräftigenden Hand in einem wunderbaren *taʿlīḳ*-Duktus geschrieben hatte, befand sich in Istanbul an einem Ort, welcher niederbrannte. Nachdem das Feuer gelöscht war, tauchte das besagte Buch wieder auf, die weißen [unbeschriebenen] Stellen waren verbrannt, aber die von ihm beschriebenen Stellen hatte das Feuer nicht beschädigt. Er starb zwei Jahre vor der Eroberung von Istanbul.[241]

Ḥabīb Efendi thematisiert in diesem Abschnitt einen Aspekt, der in keinem der anderen biographischen Texte erwähnt wird – Yazıcıoġlıs ästhetische Handschrift. Nicht endgültig zu entscheiden ist, ob Ḥabīb mit dem Hinweis auf die kalligraphische Qualität der Handschrift eine mündliche Überlieferung verschriftlicht, oder ob er eigene Beobachtungen zu Papier bringt. Mit seinem Bericht über das Heiligenwunder der entzündeten Seite greift Ḥabīb eine *menāḳıb*-Erzählung auf, welche in einer etwas abweichenden Variante in Muṣṭafā ʿĀlīs *Künh el-Aḫbār*, also im späten 16. Jahrhundert, erstmals belegt ist.[242] Ḥabībs Aussage, dass die unbeschriebenen Stellen verbrannten, wohingegen die vom Heiligen beschrifteten Stellen unversehrt blieb, lässt sich nicht mit dem Zustand des Autographs VGM 431/A vereinbaren. Es ist aber nicht ausgeschlossen, dass Ḥabīb seine Formulierung wider besseres Wissen wählte, um den Lesern die Beschreibung des Heiligenwunders eindrucksvoller zu vermitteln. In der von Ḥabīb geschilderten Variante ist Yazıcıoġlıs Handschrift bei einem Hausbrand dem Feuer ausgesetzt. Dies ist so in keinem weiteren Text belegt. In allen anderen Fassungen ist es die brennende Liebe des Heiligen zu Gott, welche eine Handschriftenseite entzündet. Auch die Lokalisierung in Istanbul fällt in Ḥabībs Fassung auf, da die Handschrift durch die Stiftung ans Heiligengrab in Gelibolu gebunden war. Diese Varianten können einerseits auf ein Missverständnis Ḥabīb Efendis zurückgehen, andererseits ist es auch möglich, dass sie zuvor schon mündlich in Istanbul – wo der Hausbrand verortet wird – kursierten.

---

240 Zu Ḥabīb Efendi siehe Ali Alparslan, „Habib Efendi," DİA, 14 (1996), 370f.; Gibb 1900-1909, 1, 393f.

241 *Ḫaṭṭ ve Ḫaṭṭāṭān* 1306, 241f.

242 Zu den verbreiteteren Varianten siehe unten in den Abschnitten 2.5.4 und 2.5.5.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Şemseddīn Sāmī gibt im *Ḳāmūs el-Aʿlām* die in der *ṭabaḳāt*-Literatur geläufigen Informationen zu Yazıcıoġlı Muḥammed wieder:

> Yazıcıoġlı, Scheich Muḥammed Bīcān – Er gehörte zu den *ʿulemā* und Scheichs der Regierungszeit des im Paradies platzierten verstorbenen Sultans Murād II. (*cennetmekān Sultan Murād Ḫān-ı ṯānī*) und den Stellvertretern von Ḥacı Bayram Velī – möge sein Geheimnis geheiligt sein. Er hatte auch eine Neigung zur Dichtung. In seiner Klause außerhalb von Gelibolu war er mit der Verehrung Gottes beschäftigt und starb 855 h. [1451]. Sein Grab dort ist bis heute ein Pilgerort. Sein Werk namens *Muḥammedīye*, welches er 853 h. [1449] vollendete, ist in alttürkischer Sprache verfasst. Er kommentierte auch Muḥyiddīn ʿArabīs *Fuṣūṣ*. Sein Bruder, Aḥmed Bīcān, gehört auch zu den berühmten Scheichen und Literaten und ist der Verfasser der *Envār el-ʿĀşıḳīn*.[243]

2.5.3 Yazıcıoġlı Muḥammed in der menāḳıb*-Literatur*

Zu Yazıcıoġlı Muḥammed gibt es keine *menāḳıb*-Sammlungen. Die im nächsten Abschnitt besprochenen Historiographien, Reiseberichte etc. geben jedoch einzelne *menāḳıb*-Texte wieder. Alle *Muḥammedīye*-Drucke des 19. Jahrhunderts enthalten außerdem eine als *menāḳıb* betitelte Kurzbiographie zum Autor. Sie werden als Mitüberlieferung im Abschnitt 2.5.7 ausführlich besprochen.

2.5.4 Evliyā Çelebis Seyāḥatnāme

Evliyā Çelebi schreibt im fünften Buch seines Reiseberichts *Seyāḥatnāme* ausführlich über seinen Besuch in Gelibolu und geht auch in der für ihn typischen kunstvollen, von rhetorischen Stilmitteln durchtränkten Sprache auf die Gräber der Brüder Yazıcıoġlı ein.[244] Der Abschnitt über Yazıcıoġlı Muḥammed beginnt mit der Feststellung, dass der Autor der *Muḥammedīye* in aller Welt, in Anatolien, Arabien, Persien, Balḫ und Buḫārā berühmt sei. Evliyā Çelebi nennt die zu Yazıcıoġlıs Lebzeiten regierenden Sultane Murād II. (reg. 824-855 h./1421-1451) und Meḥmed II. (reg. 855-886 h./1451-1481) und Yazıcıoġlıs *mürşid* Ḥacı Bayram. Dann folgt ein ausführlicher Bericht über seine *menāḳıb* (*ḥikāye-i menāḳıb*):

> Eines Tages, während Yazıcızāde Muḥammed die von ihm verfasste *Muḥammedīye* rezitierte, stieß er einen herzzerreißenden Seufzer aus, so dass die Seite, welche er vorlas, durch seinen Seufzer in Brand geriet. Einer Gruppe von Derwischen gab er diese *Muḥammedīye* und sagte: „Kommt, bringt dieses mein Werk den Derwischen in Ḫorasān, Balḫ und Buḫārā als Geschenk, damit sie es rezitieren und ihre brennende Liebe noch größer werde." Sie brachten Scheich Taḳī, einem der Stellvertreter (*ḫalīfe*) des Türkenfürsten (*Türk-i Türkān*) Ḫᵛāce Aḥmed Yesevī die *Muḥammedīye*. Dieser ließ sie in seiner Gegenwart rezitieren und alle aufrichtigen *ʿāşıḳ*s, die zuhörten, waren von der Freude, welche sie erlebten, trunken und verstört (*sermest-ü medhūş*). In diesem Augenblick fragte Taḳī, um den hohen Rang Muḥammed Efendis, des Autors der *Muḥammedīye*, zu er-

---

243 *Ḳāmūs el-Aʿlām* 1306-1316/1889-1898, 6, 4783.

244 [*Seyāḥatnāme*] 1999-2007, 5 (2001), 164-5; [*Seyāḥatnāme*], 1314-1318, 5, 320 ist stark gekürzt.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> gründen: „Treue Brüder, der Autor dieses Werkes kann unmöglich an der Meeresküste oder in einem Gebiet, dessen Luft närrisch macht, wohnen."
> Sogleich sagten die Anhänger von Muḥammed Efendi: „Herr, er hat dieses herrliche Buch im Land Rūm, an der Meeresküste, in einer Stadt namens Gelibolu in einer Höhle verfasst; jedes Mal, wenn er die rituelle Waschung im Meer vollzogen hat, kamen immer alle Fische zu ihm. Auch spielte er schon in der Kindheit nie mit den anderen Kindern, folgte nie seinen Leidenschaften, fastete tags und wachte nachts und lebte von den Menschen zurückgezogen."
> Scheich Taḳī sagte: „So soll dieser Mensch also an der Meeresküste wohnen und doch in der Lage sein, ein solches Buch zu verfassen? Dieser Mensch hat mit Sicherheit sein wertes Leben lang keinen Fisch und kein Fleisch von beseelten Tieren gegessen und ist nie auf dem Markt herumgestreift. Denn Fisch und das Fleisch anderer Tiere macht das Herz schwarz [melancholisch] und den Verstand flüchtig."
> Die Vertreter (*ḫulefā*) von Muḥammed Efendi sagten: „Jawohl Herr, unser Scheich hat sein wertes Leben lang niemals das Fleisch von Fischen oder anderen Lebewesen gegessen, ist niemals auf den Markt gegangen, hat stets Askese und Fasten hoch gehalten und so das Buch verfasst."
> Darauf sprach Scheich Taḳī Segenswünsche über Yazıcızāde und ließ die *Muḥammediye* von hunderten seiner Vertreter abschreiben und den *ʿāşıḳ*s in Balḫ und Buḫārā als Geschenk senden. Darum wird das Werk bis heute in Buḫārā sehr oft rezitiert. Im Gebiet von Kastamonu aber kennen viele tausend Jungen und Mädchen die *Muḥammediye* auswendig. Auch im Land Rūm ist die *Muḥammediye* ein sehr geschätztes Buch.
> Später kamen Muḥammed Efendis Derwische von Taḳiyeddīn mit vielen Geschenken und der *Muḥammediye*-Handschrift zurück; und die Handschrift, welche Muḥammed Efendi mit seiner eigenen eleganten Handschrift geschrieben hat, liegt bis heute zu Häupten seines erleuchteten Grabes und die angebrannten Seiten sind im Kapitel […][245] klar zu erkennen. Ich, Knecht voller Verfehlungen, habe dort, an der Schwelle zur Glückseligkeit[246] viele Male dieses Buch rezitiert und es war mir auch vergönnt, das Blatt mit den Verbrennungen zu sehen. Gottes Gnade sei über ihm.[247]

Evliya Çelebi berichtet in diesem Text von drei Heiligenwundern. Den Rahmen bildet die Erzählung von der Handschriftenseite, welche durch den in brennender Liebe ausgestoßenen Seufzer Feuer fing. Auf dieses Wunder wird am Ende noch einmal verwiesen, indem Evliyā Çelebi wieder an seinen Reisebericht anknüpft und darauf verweist, dass er die vom Brand beschädigte Seite mit eigenen Augen in Gelibolu sah.

In Evliyā Çelebis *menāḳıb*-Erzählung wird direkt darauf eine Verbindung nach Transoxanien aufgezeigt. Dorthin schickt Yazıcıoġlı die Handschrift durch einige seiner *ḫulefā*, um die dortigen Ṣūfis an der Segenswirkung der Handschrift teilhaben zu lassen. Es ergibt sich ein Dialog zwischen Yazıcıoġlıs Gesandten und dem Yesevī-Scheich.[248] In der Sekundärliteratur ist die Frage, ob es eine Verbindung des frühen Ṣūfismus in Anatolien mit der Yesevīye in Zentralasien gab, ausgiebig dis-

---

245 [*Seyāḥatnāme*] 1999-2007, 5, 165, in der Handschrift fehlt die Stellenangabe.

246 Hier ist mit *āsitāne-i saʿādeti* (seine Schwelle der Glückseligkeit), wie das Possessivsuffix zeigt, das Grab des Autors und nicht die Stadt Istanbul gemeint.

247 [*Seyāḥatnāme*] 1999-2007, 5, 164-5.

248 Der genannte Yesevī-Scheich Taḳī bzw. Taḳiyeddīn ist nicht identifizierbar.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kutiert worden.[249] In unserem Zusammenhang ist diese Thematik nicht relevant. Wichtig ist es hingegen festzustellen, dass der Autor des 17. Jahrhunderts – beziehungsweise zuvor ein mündlicher Überlieferer – die Ṣūfis in Transoxanien als wichtige Autoritäten und als Referenzgröße ansahen.[250] In Evliyā Çelebis Text stellt der Ausdruck der Anerkennung von Seiten der Ṣūfis in Transoxanien ein bedeutendes, berichtenswertes Ereignis dar. Die Anerkennung durch den Scheich in Transoxanien geht wiederum auf zwei Heiligenwunder Yazıcıoġlıs zurück. Ein geläufiges, religionsübergreifendes Motiv ist die Wahrnehmung der Heiligkeit durch Tiere als Heiligenwunder.[251] In diesem Fall sind es Fische, welche Yazıcıoġlı bei der rituellen Waschung aufsuchen. Darüber hinaus sind es die asketischen Ernährungsgewohnheiten, welche den Heiligen befähigen, sein Werk zu verfassen. Von diesen weiß der Yesevī-Scheich sogar schon, bevor ihm die *ḫulefā* Yazıcıoġlıs darüber berichten.

Evliyā Çelebis *menāḳıb*-Erzählung dient dazu zu belegen, welch hohe Anerkennung Yazıcıoġlı Muḥammed in Transoxanien bzw. in aller Welt entgegengebracht wird. Dabei ist der Wunsch und die Vorhersage, dass sich die *Muḥammedīye* bis nach Buḫārā verbreite, schon von deren Autor selbst ausgedrückt worden.[252] Darüber hinaus kann der beschriebene Auftrag an die Adepten auch als Akt der Autorisierung zur Verbreitung – sprich Publikation – des Werkes interpretiert werden. Impliziert dieser Auftrag, dass von der *Muḥammedīye* eine autorisierte Endfassung existiert(e) bzw. dass Evliyā Çelebi davon ausgeht, dass eine solche existiert(e)? In der Editionswissenschaft und in der mediävistischen Literaturwissenschaft wird die Frage, ob bzw. ab wann es die Vorstellung von einer autorisierten Endfassung eines bestimmten Textes gab, zum Teil kontrovers diskutiert.[253] Innerhalb der biographischen Literatur zu den Autoren des untersuchten Quellenkorpus handelt es sich bei der Erzählung Evliyā Çelebis um den einzigen Bericht von einer Handlung, welche als ein solcher Akt der Autorisierung gedeutet werden kann.

Es fällt auf, dass Evliyā Çelebi über Yazıcıoġlı eine sonst nicht belegte *menāḳıb*-Erzählung in seinen Reisebericht einfügte. Er bringt diese mit seinem eigenen Aufenthalt in Gelibolu und den Besuch am Grab in Verbindung. Das spricht dafür, dass er hier eine am Grab mündlich kursierende *menāḳıb*-Erzählung verschriftlichte.

---

249 Siehe als zusammenfassenden Überblick DeWeese 2006.

250 In seiner Beschreibung Istanbuls verweist Evliyā Çelebi explizit darauf, dass er eine mündliche Erzählung verschriftlicht. Es handelt sich um eine Variante der oben besprochenen *menāḳıb*-Erzählung, welche von Angehörigen der Zunft der Fischhändler (*balıḳcıyān*) in Istanbul erzählt wurde, vgl. [*Seyāḥatnāme*] 1999-2007, 1, 288.

251 Vgl. Gramlich 1987, 367-378.

252 Vgl. Abschnitt 2.5.1.

253 Vgl. Cerquiglini 1989, Bein 1997 und Bein 2004. In dieser Diskussion geht es allerdings vor allem um Werke in mitteleuropäischen Volkssprachen vor dem 15. Jahrhundert. Zu Autorisierung und Authentizität siehe außerdem unten Abschnitt 3.1.1.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2.5.5 Yazıcıoġlı Muḥammed in der Historiographie

Im Vergleich zu den anderen untersuchten Autoren sind Abschnitte, welche Yazıcıoġlı Muḥammeds Biographie thematisieren, in der historiographischen Literatur häufig zu finden. Der früheste Beleg ist in Muṣṭafā ʿĀlīs stark von *ṭabaḳat*-Werken geprägtem fünftem Buch der *Künh el-Aḫbār* (vor 1008 h./1600) zu finden.[254] Muṣṭafā ʿĀlī beginnt mit einigen Standardinformationen. Er klassifiziert Yazıcıoġlı als *ʿārif* und weist auf dessen Askese und Zurückgezogenheit sowie Wundertätigkeit hin. Laut Muṣṭafā ʿĀlī war Yazıcıoġlı ein Nachfolger von Ḥacı Bayram und wirkte in Gelibolu. Interessant ist, dass er als einziger Autor überhaupt betont, dass die Ansiedlung in Gelibolu aufgrund von Yazıcıoġlıs „Neigung zum *cihād* und zum religiösen Kampf" (*cihād-u ġazāya raġbeten*) geschah.[255] Muṣṭafā ʿĀlī bezieht sich damit auf das Attribut *dār el-cihād*, mit welchem Yazıcıoġlı in seinen eigenen Werken die Stadt und Festung Gelibolu versah. Zusätzlich kann es sich auch um eine Anspielung auf Muṣṭafā ʿĀlīs eigene „Neigung" handeln, da er vergeblich versuchte, in die administrative und militärische Elite des Reiches (d. h. die *ʿaskerī*) aufgenommen zu werden.[256]

Muṣṭafā ʿĀlī wendet sich dann Yazıcıoġlıs Werk, der *Muḥammedīye*, zu. Er lobt sie, charakterisiert kurz den Inhalt und berichtet von Yazıcıoġlıs Heiligenwunder, dem entzündenden Seufzer:

> Wahrhaftig, es ist ein Buch, in welchem jeder Vers für die, welche seinen Wert kennen, wie ein seltenes Juwel ist; er hat die erstaunlichsten Worte gesammelt und die merkwürdigen Umstände von der Erschaffung der Welt bis zum Ende der Menschheit zusammengetragen. Seine Exzellenz in den Kenntnissen vom Göttlichen und den Stationen des Unendlichen zeigt er in diesem Gedicht. Es ist wohlbekannt, dass er, während er dieses verfasste, vertrauten Umgang mit Ḫıżr pflegte und von diesem bei Schwierigkeiten Rat erhielt. Er selbst aber hatte ein so brennendes Verlangen nach dem Herrn, ja ein Feuer der Liebe zu Gott, dass, als er in seinem Buch an einer Stelle das Wort „Ach" schrieb und vor Schmerz ein „Ach" ausrief, das Blatt vom brennenden Seufzer Feuer fing und der Seitenrand brannte. In der von seiner eigenen Hand geschriebenen und tatsächlich auch heute noch erhaltenen *Muḥammedīye*-Handschrift kann dieses in Augenschein genommen werden – und wurde auch von diesem geringen Knecht [d. h. Muṣṭafā ʿĀlī] selbst gesehen.[257]

Wie Evliyā Çelebi erzählt Muṣṭafā ʿĀlī nicht nur von dem Heiligenwunder, er betont auch, dass er mit eigenen Augen dessen Ergebnis, nämlich die vom Feuer ge-

254 Muṣṭafā ʿĀlī, *Künh el-Aḫbār*, 5, 236f.

255 Während *cihād* sowohl den religiösen Kampf mit der Waffe (*cihād-ı aṣġar*) als auch den unbewaffneten Einsatz für die Religion und den Kampf gegen die eigenen Triebe (*cihād-ı ekber*, *cihād-ı nefs*) bezeichnen kann, bezieht sich *ġazā* explizit auf den militärischen Kampf – im Gelibolu der 1450er Jahre die Vorbereitungen zur Eroberung von Konstantinopel.

256 Vgl. dazu Schmidt 1991, 257-263.

257 *Künh el-Aḫbār*, 5, 236.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zeichneten Seiten sah.[258] In einem kurzen autobiographischen Einsprengsel verweist er damit auf seine Reise nach Gelibolu im Jahr 1593.[259]

Muṣṭafā ʿĀlīs Ausführungen zu Yazıcıoğlı sind damit noch nicht zu Ende. Bei der folgenden *menāḳıb*-Erzählung ist Muṣṭafā ʿĀlī der einzige Überlieferer. Dies trifft wiederum mit dem Umstand zusammen, dass er selbst am Heiligengrab war – und darüber hinaus in Gelibolu aufwuchs. Das ist wie schon bei Evliyā Çelebi ein Indiz, dass es sich um eine vor Ort gehörte mündliche Überlieferung handelt. In der *menāḳıb*-Erzählung wird der Konflikt zwischen den Pflichten des Familienvaters und der Askese und Freigiebigkeit des Ṣūfis dargestellt. Yazıcıoğlıs Frau geht, nachdem sie das Essen gekocht hat, mit den kleinen Kindern ins Hamam und trägt Yazıcıoğlı auf, auf das Essen aufzupassen. Kurz darauf kommt ein Bettler, worauf sich Yazıcıoğlı erbarmt und ihm das Essen gibt. Als die Frau, welche in der Erzählung als dumm bzw. beschränkt (*nāḳıṣü l-ʿaḳıl*) charakterisiert wird, aus dem Hamam zurückkommt, macht sie ihrem Mann – wie zu erwarten – Vorwürfe. Dieser bittet Gott um Essen für Frau und Kinder und kurz darauf werden zehn verschiedene Sorten von köstlich zubereiteter Speise an die Türe Yazıcıoğlıs gebracht. Der Grund ist, dass ein Offizier (*çavuş*) des Sultans das Bedürfnis hat, vor dem Feldzug den Scheich Yazıcıoğlı Muḥammed zu sehen. Es gibt aber zunächst Komplikationen, da der Offizier ausgerechnet den lokalen Ḳāḍī – der in der Erzählung wiederum als unwissend (*cāhil*) charakterisiert wird – nach dem Weg zum Scheich fragt. Der Ḳāḍī schmäht den Scheich und versucht, den Offizier von seinem Plan abzubringen. Dieser lässt sich jedoch nicht beirren und findet den Scheich auch ohne Hilfe des Ḳāḍī.[260]

Das Motiv ist durchaus geläufig und auch aus anderen Texten bekannt. Berühmt sind die Erzählungen über Ḫoca Naṣreddīn – Boratav hat bereits darauf hingewiesen, dass in diesen Charakteristika von *menāḳıb*-Texten zu erkennen sind. Auch Ḫoca Naṣreddīn wird immer wieder von seiner Frau, die ins Hamam geht, beauftragt auf das bereits gekochte Essen aufzupassen.[261] Es geht in der *menāḳıb*-Erzählung darum, die Freigiebigkeit und das Gottvertrauen Yazıcıoğlıs als Vorbild zu zeigen.[262]

Beim Hofchronisten Naʿīmā (st. 1127/1715) ist ein Bericht über den Besuch an Yazıcıoğlıs Heiligengrab direkt in die *narratio* der Chronik eingebunden und nicht in einen *ṭabaḳāt*-Anhang wie bei Muṣṭafā ʿĀlī aufgenommen.[263] Naʿīmā schildert, wie Sultan Aḥmed I. (reg. 1012-1026 h./1603-1617) sich anlässlich des Frühlings-

[258] Der vertraute Umgang mit Ḫıżr ist hierbei als weiteres Merkmal zu verstehen, das Yazıcıoğlıs als Heiligen charakterisiert; vgl. Franke 2000, 180-86 und 284.

[259] Schmidt 1991, 60.

[260] *Künh el-Aḫbār* 1277-1285, 5, 237. Vgl. auch die englische Übertragung bei Gibb 1901, 1, 394f.

[261] Zum Motiv „Frau geht ins Hamam und der Mann muss das Essen bewachen" vgl. Boratav 2006[5], 124 (Nr. 46), 134 (Nr. 78), 218 (Nr. 316).

[262] Die hagiographische Erzählung ist hingegen nicht geeignet, Aussagen über Yazıcıoğlıs Familienstand zu machen, vgl. Çelebioğlu 1996, 1, 24.

[263] Zu Naʿīmā siehe Babinger 1927, 245, und Thomas 1972.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

beginns (24. Ṣafer 1022/15. April 1613) zur Jagd nach Gelibolu begibt. Zunächst wird die Jagd ausführlich geschildert, bevor der Sultan mit Gefolge am nächsten Morgen zum Heiligengrab aufbricht:[264]

> Nach Einbruch der Dämmerung erreichten sie das Lager des Großherrn. Als er am folgenden Tag Yazıcızāde – Gott erbarme sich seiner – besuchte und befahl eine kurze Version des *mevlid-i şerīf*[265] zu lesen, war es Ṭuruḳcızāde Maḥmūd Çelebi – unter den *mevlid*-Rezitatoren die Nachtigal mit süßer Stimme –, der sie las. Bei dieser Gelegenheit befahl er, diesem sowie den Edlen und den Armen reichlich Denare zu schenken. Dann bestieg er ein Ruderboot (*ḳayıḳ*), dass der Bostancıbaşı aus Istanbul geschickt hatte, und kehrte nach einiger Zeit auf See wieder ins Lager zurück.

Vergleichbare Berichte über osmanische Herrscher, welche Yazıcıoġlıs Grab besuchen, sind in verschiedenen Chroniken zu finden. Der Hofchronist Meḥmed Rāşid Efendi (st. 1148 h./1735) schreibt über den Besuch Sultan Meḥmeds IV. (reg. 1058-1099 h./1648-1687) in Gelibolu im Jahr 1076 h. (1665).[266] Laut Rāşid handelte es sich bereits um den zweiten Besuch am Heiligengrab. Früher hatte er bereits die Steuereinkünfte eines Dorfes dem dortigen Derwischkonvent als *vaḳf* gestiftet. Beim geschilderten Anlass übergab er den Derwischen die „von eigener Hand geschriebene" (*biẕ-ẕāt ḫaṭṭ-ı Hümāyūnlarıyla taḥrīr-ü terḳīm*)[267] Stiftungsurkunde. Rāşid belegt also, dass es in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts einen Derwischkonvent an Yazıcıoġlıs Grab gab und dass dieser Zuwendungen vom Herrscher in Form einer frommen Stiftungen erhielt. Der Hinweis auf die Wohltätigkeit des Herrschers wiederum dient zur Herrschaftslegitimation.

Şemʿdānizāde Süleymān Fındıḳlılı (st. 1193 h./1779), ein Rechtsgelehrter, der in seiner Laufbahn bis zum Heeresrichter von Rumeli (*ḳāżīʿasker-i Rumeli*) aufstieg, verfasste 1188 h./1774 die Weltgeschichte *Merʾī t-Tevārīḫ*. Er berichtet wiederum im engeren Sinn über Biographisches. Am Ende des Abschnitts über die Regierungszeit von Sultan Murād II. folgen Nekrologe der unter seiner Herrschaft verstorbenen Berühmtheiten. Darunter ist auch Yazıcıoġlı Muḥammed:[268]

> Yazıcızāde, einer der Stellvertreter (*ḫulefā*) von Hacı Bayram Velī, in Ankara geboren und in Gelibolu niedergelassen, starb [im Jahr 855 h./Februar 1451-Januar 1452], nachdem er die *Muḥammediye* verfasst hatte. Sein Mausoleum ist eine Pilgerstätte für Groß und Klein, und eine von seiner eigenen Hand geschriebene *Muḥammediye* befindet sich in dem Mausoleum. Der geringe Knecht und Autor dieser Zeilen, Süleymān, reihte sich, als er nach seiner Amtszeit als stellvertretender Richter (*nāʾib*) in Pravişte von dort in einem kleinen Ruderboot (*piyāde ḳayıḳ*) nach Istanbul fuhr, unter die Pilger ein.

---

264 *Tārīḫ-i Naʿīmā* 1280/1863[3], 2, 101, vgl. Karateke 2005, 121.

265 Der Autor wird nicht genannt; es muss sich also nicht unbedingt um den bekannten *mevlid*-Text von Süleymān Çelebi handeln.

266 *Tārīḫ-i Rāşid*, 1282 h., 1, 104f. Vgl. Çelebioğlu 1996, 1, 39.

267 Das heißt üblicherweise, dass er die Ausführung mit einem Vermerk von eigener Hand sanktionierte.

268 Babinger 1927, 306f.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> Man erzählt, dass der Verstorbene seinerzeit, als er die *Muḥammedīye* verfasste und diese dem damaligen *şeyḫülislām* schickte, dem Boten ein versiegeltes Schreiben gab und ihm einschärfte, dieses Schreiben zu übergeben, wenn das Buch Kritik treffen sollte. Als der Bote das Buch dem *şeyḫülislām* übergab, sagte dieser tatsächlich: „Gelibolu liegt am Meer, dort essen die Leute viel Fisch, und wer zu viel Fisch ist, verliert bekanntlich den Verstand," und redete abfällig, worauf der Überbringer das Schreiben übergab. [Der *şeyḫülislām*] öffnete das Siegel und sah dort den Satz: „Bei Gott, ich habe keinen Fisch gegessen." Darauf bezeugte er seine Wertschätzung für das Buch und erkannte Yazıcızādes Heiligenwunder (*kerāmet*) an.[269]

Şemʿdānīzāde beginnt mit den geläufigen Informationen zur Ordenszugehörigkeit, zum Geburtsort (hier Ankara) und zum Ort seines Wirkens, zum Todesjahr und dem berühmtesten Werk. Er verweist außerdem darauf, dass das Grab ein Pilgerort ist und sich dort ein *Muḥammedīye*-Autograph befindet. Er verknüpft in diesem Zusammenhang seine Ausführungen wie Muṣṭafā ʿĀlī und Evliyā Çelebi mit Autobiographischem, d. h. seinem eigenen Besuch an Yazıcıoğlıs Grab. Die folgende *menāḳıb*-Erzählung ist eine Variante der von Evliyā Çelebi überlieferten: Nach der Vollendung der *Muḥammedīye* schickt der Autor diese zu eine Autorität mit dem nicht ausdrücklich ausgesprochenen Wunsch um Anerkennung. Die Autorität ist hier aber nicht ein Ṣūfi-Scheich in Ḫorasān, sondern der *şeyḫülislām* in Istanbul. Diese Variante ist mit großer Wahrscheinlichkeit durch den Autor Şemʿdānīzāde bedingt, der selbst der Hierarchie der Rechtsgelehrten angehörte.[270] Das Motiv des „Fisch-Essens" ist unschwer wieder zu erkennen und in beiden Fällen endet die Erzählung nach einer anfänglichen Reserviertheit der jeweiligen Autorität mit einer Anerkennung von Yazıcıoğlıs Werk.

Im Zusammenhang mit Yazıcıoğlıs Vita herrscht in der historiographischen Literatur ein Thema vor – der Besuch am Heiligengrab. Meist wird über den Besuch des Herrschers berichtet, was als Beitrag zur Herrschaftslegitimierung zu interpretieren ist. Oft verweist der Autor aber auch auf den eigenen Besuch an Yazıcıoğlıs Grab und überliefert sonst nicht belegte – oder nicht in der betreffenden Variante belegte – Varianten von *menāḳıb*-Erzählungen. Mit einiger Wahrscheinlichkeit ist das als Verschriftlichung von mündlicher Überlieferung im Umfeld des Grabs zu interpretieren.

Im 19. Jahrhundert wird erstmals in einer osmanischen Chronik darüber berichtet, dass das *Muḥammedīye*-Autograph anlässlich der Inthronisierung des Sultans nach Istanbul gebracht wurde.[271] Möglicherweise ist das als eine Verehrung anstelle

---

269 *Mer'iy et-tevārīḫ* 1338, 446.

270 Es muss sich dabei nicht unbedingt um eine Manipulation Şemʿdānīzādes handeln. Es ist auch vorstellbar, dass verschiedene Varianten mündlich kursierten und der mündliche Überlieferer anlässlich von Şemʿdānīzādes Besuch in Gelibolu die Variante entsprechend seinem Gegenüber auswählte. Eine direkte Abhängigkeit von Evliyā Çelebis Erzählung ist aufgrund der deutlichen und zahlreichen Unterschiede unwahrscheinlich.

271 Karateke 2005, 121. *Vak'a-nüvis Ahmed Lütfi Efendi Tarihi* 1984, 9, 32: Der Sultan besucht die Gräber der beiden Yazıcıoğlıs. *Vak'a-nüvis Ahmed Lütfi Efendi Tarihi* 1988-1993, 10, 25:

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Pilgerfahrt zu verstehen. Darauf werde ich im folgenden Abschnitt genauer eingehen.

2.5.6 Archivquellen

Das Autograph der *Muḥammedīye* spielte ab dem 19. Jahrhundert bei den Inthronisierungsfeierlichkeiten der osmanischen Sultane eine Rolle im osmanischen Hofzeremoniell.[272] Das dürfte der Grund sein, warum zu Yazıcıoġlı, dessen Werk und dessen Nachleben – ganz im Gegensatz zu den übrigen hier besprochenen Autoren – eine Anzahl von Archivalien vorliegt. Auf den Umstand, dass das *Muḥammedīye*-Autograph anlässlich der Inthronisierung von Muṣṭafā IV. (reg. 1222-1223 h./1807-1808) im Jahr 1807 an den osmanischen Hof gebracht wurde, hat Karateke in seiner Edition eines osmanischen Protokollregisters (BEO, Sadaret Defterleri 350) aufmerksam gemacht.[273] In dem Eintrag ist davon die Rede, dass es sich dabei um einen „alten, lobenswerten Brauch" (*ʿādet-i ḳadīme-i mustaḥsene*) handle. Belege aus der Zeit vor Muṣṭafā IV. waren bisher allerdings nicht auffindbar. Auffällig ist, dass das von Karateke edierte Protokollregister die Zeitspanne 1736 bis 1808 abdeckt, jedoch nur für die Inthronisierung von Muṣṭafā IV. einen Hinweis auf die *Muḥammedīye* enthält. Auch vergleichbare, detailliert über Zeremonielles berichtende Dokumente – etwa die Chronik des Hofhistoriographen Meḥmed Ḥākim Efendi (st. 1184 h./1770) – liefern keinen anderen Befund.[274] Es ist deshalb nicht auszuschließen, dass die von Karateke beschriebene Quelle auf einen Fall von „invention of tradition" hindeutet.

Karateke weist darauf hin, dass die Protokollregister (*teşrīfāt defterleri*) vor allem dazu dienten, Hierarchien zu klären, welche meist durch Geschenke und Zuwendungen erkennbar wurden. Über weite Strecken haben die Protokollregister deshalb einen tabellarischen Charakter. Narrative Passagen und ausführlichere Beschreibungen von Zeremonien waren laut Karateke lediglich ein Nebenprodukt.[275]

Im von Karateke edierten Protokollregister findet sich unter dem Datum 13 Ş 1222 (16. Oktober 1807) folgender Eintrag:[276]

> Es ist ein alter, lobenswerter Brauch, dass das Gedicht namens *Muḥammedīye*, welches im Jahr 853 [1449] vom in Gelibolu begrabenen Yazıcızāde Muḥammed verfasst wurde, nach jeder Inthronisierung eines Sultans vom Scheich des dortigen Derwischkonvents es-Seyyid Meḥmed Emīn Efendi – einem Nachkommen des besagten Verstorbenen (*ʿan*

Das *Muḥammedīye*-Autograph wird anlässlich der Inthronisierung von Sultan ʿAbdülʿazīz (1278 h./1861) nach Istanbul gebracht.

272 Karateke 2005, 121; außerdem Karateke 2007, 173.

273 Karateke 2007, 173.

274 Auch in den Chroniken von Naʿīmā, Ṣubḥī, Sāmī und ʿİzzī finden sich keine Hinweise.

275 Karateke 2007, 35. Zu den Protokollregistern (*teşrīfāt defterleri*) siehe Karateke 2007, 34-42. Siehe auch Filiz Çalışkan, „Defter-i teşrîfât," in: DİA, 9 (1994), 94.

276 Karateke 2007, 173, das entspricht BOA, BEO, Sadaret Defterleri 350, 69b.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

evlād-ı müteveffā-yı müşārün ileyh) – zur Verehrung (*ziyāret için*) in den Palast gebracht wird. So hat auch dieses Mal der erwähnte Scheich das edle Gedicht zusammen mit einem Schreiben von seiner Hand in den Palast geschickt. Unten die Aufstellung der Geschenke, welche dem erwähnten Scheich zugesprochen wurden:

Vom Sultan für den Scheich	1000 Ḳrş.
Für die Bediensteten (*ḫademe*)	500 Ḳrş.
[Zwischensumme]	1500 Ḳrş.
Von der Sultansmutter (*vālide*)	500 Ḳrş.
[Gesamt]	2000 Ḳrş.

Der kurze Abschnitt illustriert Karatekes Feststellung: Die zentrale Information betrifft die Höhe der Geldgeschenke des Sultans und der Sultansmutter (*vālide*) an den Ordensscheich in Gelibolu und bezieht sich damit tatsächlich auf Hierarchisches. Zusätzlich beinhaltet der Text aber Aussagen über den Autor (d. h. den Ort seines Grabes), das Buch (d. h. dessen Datierung) und den institutionellen Kontext (d. h. den Derwischkonvent). Zu welchem Orden der Konvent gehört, wird aber nicht erwähnt. Ein eigener Zweigorden der Bayramīye hat sich aus der Heiligenverehrung Yazıcıoġlı heraus nicht entwickelt – laut Laṭīfi war unklar, ob Yazıcıoġlı überhaupt Adepten um sich versammelt hatte.[277] Auf lokaler Ebene manifestierte sich der besondere Bezug des Konvents zu Yazıcıoġlı aber in der Person des Scheichs, der – laut Protokollregister – dessen Familie entstammt.

Auffällig ist in der Passage der Terminus, mit welchem die Zeremonie charakterisiert wird. Die Handschrift wird zum Zweck der *ziyāret* in den Palast gebracht. Es wird also ein Begriff verwendet, der üblicherweise die Wallfahrt beschreibt, bei der die Person, welche sich um den Segen des Heiligen bemüht, sich zu dessen Grab begibt. Hier wird die Reliquie, welche Segen spenden soll, zum Verehrenden gebracht. Möglicherweise ist das ein Hinweis dafür, dass sich der „alte, lobenswerte Brauch" aus dem Besuch des Sultans am Heiligengrab – wie er von den Chronisten mehrfach beschrieben wird – entwickelt hat.

In dem Eintrag im Protokollregister wird ein Bezug zur Inthronisierung des Sultans direkt hergestellt. Das Datum zeigt aber, dass die Verehrung des *Muḥammedīye*-Autographs nicht unmittelbar bei oder nach der Inthronisierung stattfand – dieses wurde erst viereinhalb Monate nach dem Regierungsantritt zum Sultan gebracht.[278]

Zur Rolle des *Muḥammedīye*-Autographs anlässlich der Inthronisierungsfeierlichkeiten nach Muṣṭafā IV. liegen im Başbakanlık Osmanlı Arşvi zwei Dossiers des osmanischen Innenministeriums (*Dāḫilīye Neẓāreti*) vor. Sie betreffen die Inthronisierung von Sultan ʿAbdülʿazīz (17 Ẕīlḥicce 1277/26. Juni 1861) und geben

277 [*Teẕkiret eş-Şuʿarāʾ*] 2000, 132. Vgl. auch oben Abschnitt 2.5.2.

278 Der Regierungsantritt von Muṣṭafā IV. war am 21 Rabīʿ I 1222 (29. Mai 1807), das Autograph traf am 17. Şaʿbān 1222 (16. Oktober 1807) ein.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

im Detail die Korrespondenz zwischen den Verantwortlichen in Gelibolu, der Hohen Pforte und dem Palast wieder.[279]

Zwischen dem 26. Juni und dem 22. Juli 1861 schickten fünf Personen, welche sich die Stelle des Bibliothekars (*ḫāfiẓ-ı kütüb*) in Gelibolu teilten, ein Gesuch an die Hohe Pforte.[280] (Abbildung 2.2) In ihrem Schreiben wiesen sie darauf hin, dass es „eine vierhundertjährige, auch vom verstorbenen Sultan ʿAbdülmecīd beibehaltene Tradition" sei, das Autograph der *Muḥammedīye* jeweils zur Inthronisierung nach Istanbul zu bestellen. Dies geschah – so die Unterzeichnenden – immer aufgrund einer Verfügung (*irāde*) des Sultans. Die Unterzeichnenden baten deshalb, auch dieses Mal, zum Regierungsbeginn von Sultan ʿAbdülʿazīz, einen entsprechenden Befehl an den Statthalter von Gelibolu, Şākir Paşa, zu senden.

Es ist nicht völlig auszuschließen, dass diesem Schreiben eine inoffizielle Korrespondenz oder mündliche Vereinbarungen vorausgingen. Doch zumindest der dokumentierte Schriftwechsel legt nahe, dass die Initiative von Gelibolu ausging. Angesichts der Tatsache, dass die Verfügung, welche das *Muḥammedīye*-Autograph nach Istanbul bestellte, mit einem bereits im Vorfeld abzusehenden Geldgeschenk einherging, wäre dies durchaus nachvollziehbar. Die Hohe Pforte ließ die Informationen anhand eines Auszugs aus den Protokollregistern überprüfen. Das Dossier wurde dann dem Palast vorgelegt und genehmigt.[281]

Am 12. August 1861 (5 Ṣafer 1278) schickte die Hohe Pforte ein zweites Dossier an die Kanzlei des Sultans. Sie teilte dem Sultan mit, dass Meḥmed ʿAlī Efendi, einer der Mausoleumswärter aus Gelibolu, zusammen mit dem Autograph eingetroffen war.[282] Das Dossier enthält eine vom Statthalter in Gelibolu angefertigte Liste der „Bediensteten" (*ḫademe*) an Yazıcıoğlıs Grab – also derjenigen Angehörigen des Derwischkonvents, welche ein regelmäßiges Einkommen aus der Stiftung erhielten. Die Korrespondenz zwischen der Hohen Pforte und Gelibolu diente offensichtlich also weiterhin vor allem dazu, abzuklären, wer Anspruch auf ein Geldgeschenk anlässlich der Inthronisierung des neuen Sultans hatte.

Die Antwort der Kanzlei des Sultans ließ fast zwei Wochen auf sich warten; am 25. August 1861 wurde Meḥmed ʿAlī zusammen mit der Handschrift für den kommenden Freitag [also den 30. August] zu einer Audienz in den Palast einbestellt.[283]

---

279 Dazu auch die Chronik von Aḥmed Lüṭfi, *Vak'a-nüvis Ahmed Lütfî Efendi Tarihi* 1988-1993, 10, 25. Vgl. Karateke 2005, 121.

280 BOA, İ. DH 31854, Anlage 1. Das Gesuch ist nicht datiert, es muss jedoch zwischen dem Regierungsantritt von Sultan ʿAbdülʿazīz (26. Juni 1861) und dem ersten Schreiben mit Bezug auf das Gesuch aus Gelibolu (23. Juli 1861/15. Muḥarrem 1278) verfasst worden sein. Unter den Unterzeichenden hatten drei Personen je einen Anteil von einem Viertel am Bibliothekarsgehalt (es-seyyid Meḥmed Şükrī, es-seyyid Meḥmed Emīn und es-seyyid Meḥmed ʿAlī); zwei Personen hatten den Anteil von je einem Achtel (es-seyyid Ḥasan und es-seyyid Ḥüseyin).

281 BOA, İ. DH 31854, *ʿarż teẕkiresi*. Das Dossier enthält auch den Auszug aus dem Register.

282 BOA, İ. DH 31938, *ʿarż teẕkiresi*, 5 Ṣafer 1278 (12. August 1861).

283 BOA, İ. DH 31938, *irāde*, 18 Ṣafer 1278 h. (25. August 1861).

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2.5.7 Mitüberlieferung

Es fällt auf, dass die *menāḳıb*-Kurzbiographien Yazıcıoġlı Muḥammeds erst in den Drucken des 19. Jahrhunderts eine nennenswerte Verbreitung fanden. In den *Muḥammedīye*-Handschriften kommen sie nur äußerst selten vor. Die Texte verbreiteten sich also offenbar erst durch das neue Medium des gedruckten Buches in nennenswerter Zahl.

Im untersuchten Korpus finden sich lediglich drei Handschriften, welche eine *menāḳıb*-Kurzbiographie enthalten. In keinem der drei Fälle ist eine genaue Datierung der zusammen mit dem *Muḥammedīye*-Text überlieferten Biographie möglich.[284] Zwei der Handschriften sind undatiert. In einer der beiden (Wien, ÖNB, Mixt. 819) ist die Kurzbiographie von anderer Hand – möglicherweise wesentlich später – hinzugefügt.[285] Auf den ergänzten vier Folio befindet sich neben der Kurzbiographie ein Inhaltsverzeichnis.[286] Terminus ante quem ist das Datum des Erwerbs durch die ÖNB im Jahr 1912.[287] Ein Einfluss gedruckter *Muḥammedīye*-Exemplare ist nicht auszuschließen. Das gilt auch für die zweite undatierte Handschrift (St. Petersburg, IVRAN, Д 507). Diese ist nicht im Osmanischen Reich, sondern in der Wolga-Region entstanden.[288]

Die dritte *menāḳıb*-Kurzbiographie findet sich zwar in einer datierten Handschrift, einem 1011 h. (1603) vom Autograph kopierten *Muḥammedīye*-Exemplar (TDESK 4012), es ist aber zweifelhaft, ob die Autorenbiographie Teil der ursprünglichen Handschrift war, d. h. vom Kopisten stammt, der im Kolophon genannt ist. Das Blatt mit der Kurzbiographie ist einseitig beschrieben und bei der vorhandenen Paginierung nicht berücksichtigt.[289] Der Schriftduktus unterscheidet sich deutlich von dem des *Muḥammedīye*-Textes (Abbildung 2.3).

Die Informationen der Kurzbiographie in der Handschrift TDESK 4012 entsprechen weitgehend denen der *Šaqā'iq*-Übersetzung Mecdis. Thematisiert wird die Ordenszugehörigkeit, die Werke von Yazıcıoġlı Muḥammed – einschließlich dem *Fātiḥa*-Kommentar zur Widerlegung des Seins-Monismus (*vücūdīye*) und dem *Fuṣūṣ*-Kommentar, die *Envār el-ʿĀşıḳīn* als Prosafassung der *Muḥammedīye* und das

---

284 1. TDESK 4012 (1011 h.); 2. ÖNB Mixt 819 (o. D.); 3. Petersburg IVRRAN Д 507 (o. D.). In ÖNB Mixt 819 fehlt das Ende des Textes inklusive Kolophon. Die *menāḳıb* sind von anderer Hand ergänzt. Dmitrieva 1980, 3, 39, datiert Petersburg, IVRRAN, D 507, ins 19. Jahrhundert. Meines Erachtens ist es nicht ausgeschlossen, dass es sich um eine Abschrift von einem Druck handelt.

285 ÖNB, Mixt 819 (o. D.), fol. 1-4.

286 Zum Thema Mitüberlieferung und Inhaltsverzeichnis siehe unten Abschnitt 3.3.3.4.

287 Balić 2006, 35, Nr. 2561.

288 Dmitrieva 1980, 3, 39, lokalisiert die Handschrift in der Wolga-Region und datiert sie in die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts.

289 Es handelt sich um eine Paginierung – nicht Folierung – in (ost-)arabischen Ziffern. Das Titelblatt (d. h. bei einer Folierung 1 recto) ist nicht mitgezählt. Das Blatt mit den *menāḳıb* Yazıcıoġlıs befindet sich zwischen Seite 1 und 2.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Heiligenwunder als Ursache der angebrannten Seite im Autograph. Zusätzlich zu den mit Mecdī übereinstimmenden Aussagen werden dreimal konkrete Zahlen genannt: die Zahl von 9119 Versen der *Muḥammedīye* – so auch in *Kašf aẕ-Ẓunūn* zu finden – sowie das Jahr der Vollendung der *Muḥammedīye* und das Todesjahr des Autors.[290] Der Text schließt mit einem Lob des Autors Yazıcıoġlı in acht Versen.

Ganz im Gegensatz zu den Handschriften der *Muḥammedīye* gehörte in den Drucken eine *menāḳıb*-Kurzbiographie zur Standardausstattung. Es dürfte sich dabei also um den Text handeln, welcher im 19. und frühen 20. Jahrhundert biographisches Wissen über den Autor – angesichts von mindestens 39 Drucken – am weitesten und effektivsten verbreitete. Offen bleiben muss jedoch, ob diese Ausstattung der *Muḥammedīye*-Drucke auf ein Bedürfnis der Nutzer nach biographischen Daten zurückgeht, oder ob dieses durch die Ausstattung der Drucke erst geschaffen wurde.

Bereits der erste *Muḥammedīye*-Druck aus dem Jahr 1258 h. (1842) enthält eine Biographie, die aber in Gegensatz zu der später geläufigen Fassung nicht als *menāḳıb* bezeichnet wird, sondern als *tercemet ḥāl en-nāẕim*.[291] Der Terminus – im Türkischen *terceme-i ḥal* – bezeichnet jede Art von Biographie oder Lebenslauf und ist hinsichtlich der Frage nach dem spirituellen Rang neutral.[292] Der etwa halbseitige Text befindet sich im Anhang des Druckes, der außerdem den Kolophon, zwei Chronogramme zum Datum des Druckes und eine kurze Notiz umfasst, in welcher der Drucker schildert, wie er sich die Technik der Lithographie autodidaktisch angeeignet hat.

Der größere Teil der Kurzbiographie besteht aus den üblichen Informationen, wie sie seit *aš-Šaqā'iq an-Nuʿmānīya* eine einheitliche Basis bilden. Der Text lokalisiert Yazıcıoġlı in Gelibolu, informiert über die Ordenszugehörigkeit, das Werk *Maġārib az-Zamān* sowie dessen Übersetzungen durch die beiden Brüder und das Heiligenwunder der entflammten Seite. Außerdem werden zwei Daten genannt: das Jahr, in welcher Yazıcıoġlı die *Muḥammedīye* vollendete und das Todesdatum. Bemerkenswert ist, dass der anonyme Autor der Kurzbiographie explizit darauf hinweist, dass das genaue Todesdatum nicht bekannt ist, dass Yazıcıoġlı aber vor der Eroberung Konstantinopels verstarb. Damit kommen laut dieser Biographie die Jahre 854 h. und 855 h. in Frage. Diese Erörterung findet sich sonst nirgends.

Den zweiten Druck der *Muḥammedīye* gab 1261 h. (1845) Muḥammed ʿAlī ed-Derbendī, bekannt als Aleksander Kazembek, in Kasan heraus.[293] In einem ausführlichen osmanisch-türkischen Vorwort von dreieinhalb Seiten erläutert Ka-

[290] Das ist die in Kātib Çelebis *Kašf aẕ-Ẓunūn* und Ḥabīb Efendis *Ḫaṭṭ ve Ḫaṭṭāṭān* genannte Zahl, siehe *Kašf aẕ-Ẓunūn* 1835-1858, 5, 429f. bzw. *Kašf aẕ-Ẓunūn* 1941-1943 [1971[2]], 2, 1618f. sowie *Ḫaṭṭ ve Ḫaṭṭāṭān* 1306, 241f. Zur Zahl der Verse siehe unten Abschnitt 3.3.3.2.

[291] *Muḥammedīye* 1258 h., [445]: *nebẕet min tercemet ḥāl en-nāẕim*.

[292] *Ḳāmūs-i Türkī* 1317, 395.

[293] *Muḥammedīye* 1261 h., [ii]; im Vorwort nennt sich der Herausgeber selbst Muḥammed ʿAlī eş-şehīr [bi-]İskender b. el-Ḥacc Muḥammed Kāẓım Beg ed-Derbendī.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zembek die Überlieferung des Textes und die Methodik seiner Edition.[294] Das Vorwort enthält auch eine halbseitige Biographie, welche auf Yazıcıoġlıs eigenen Angaben in der *Muḥammedīye* und İsmaʿīl Ḥaḳḳıs *Feraḥ er-Rūḥ* basiert. Auf diese Quellen verweist Kazembek explizit.[295] Abschließend erörtert Kazembek, ob sich der Name *Muḥammedīye* auf den Propheten, Sultan Meḥmed II. oder den Autoren selbst bezieht, und favorisiert ersteres.

Im *Muḥammedīye*-Druck von 1262 h. (1846) findet sich erstmals die Fassung jener *menāḳıb*-Kurzbiographie, welche in den folgenden achtzig Jahren die größte Verbreitung fand. Der in einem panegyrischen Stil verfasste Text lautet in Übersetzung:

> Yazıcızāde Muḥammed Efendi – das Vorbild für den *ʿārif*, die Stütze für den *ʿāşıḳ*, der Übersetzer der Worte des Propheten, des Herrn der Welten, der Herr der Liebenden und der von unüberwindlichem Verlangen ergriffenen, der Wächter vor dem Tor der Liebe und des Begehrens – Gott möge seine Ruhestätte erhellen – ist in einem Ort namens Ḳāḍıköy bei der Stadt Malġara in Rūmeli zur Welt gekommen, ließ sich in Gelibolu nieder und schrieb dort sein Werk namens *Muḥammedīye*. Vier Jahre nachdem er diese abgeschlossen hatte, während der Regierungszeit von Sultan Meḥmed Ḫān, dem Eroberer, erhob sich seine wohltätige Seele von dort zum erhabenen Palast und sein Leichnam wurde in ebendieser Stadt der wohlriechenden Erde übergeben.
>
> Er war Gefährte und Zögling von Ḥacı Bayram Velī Anḳaravī, dem verehrtesten Scheich seiner Epoche und dem Pol der Zeitenläufe. Er war der ältere Bruder von Aḥmed Bīcān, dem Verfasser jenes schönen Buches – der *Envār el-ʿĀşıḳīn*. Er war das erhobene Haupt und die äußerste Spitze der Ṣūfis. Zum Studium begab er sich nach Persien und Transoxanien und er durchzog die Welt, um Wissen zu erwerben und die Wahrheit zu begreifen. Er pflegte Umgang mit den Scheichen seiner Zeit, wie Ḥaydar-i Ḫāfi, Zeyn el-ʿArab und dergleichen bedeutenden Ṣūfis, und erreichte, was er suchte.
>
> In seiner Klause an der Meeresküste, nahe dem Gebetsplatz in Gelibolu zeigte er Ausdauer bei seinen geistlichen Übungen, beim persönlichen Einsatz (*mücāhede*), in der Zurückgezogenheit und Klausur und seiner Suche nach Gott. So war er sieben Jahre lang genügsam und nahm keine gegarte Speise zu sich, da er es ganz und gar vermeiden wollte, zweifelhafte[296] Speise zu essen. Er ernährte sich stattdessen von Körnern, Kräutern und vom Gedenken an den Herrn, den Erhabenen.
>
> Durch seine Entschlossenheit und Tatkraft war er in seinem aufrichtigen Benehmen und der Askese ein zweiter Bāyezīd, in der Kunst des Dichtens und der Reimprosa der Meister des Ḫāḳānī, im Regieren der Worte der Lehrer des Saʿdi Şīrāzī, in der Erforschung der Wahrheit ein Vertrauter Gottes und gottesfürchtiger Gelehrter.[297] In den äußeren

---

294 Zum Vorwort im Detail unten Abschnitt 3.3.3.1.

295 *Muḥammedīye* 1261 h., [iv-v]. Kazembeks Vorwort nennt den Geburtsort, den Ort des Wirkens, Gelibolu, die Lehrer Zeyn ed-dīn und Ḥaydar-ı Ḫāfi, die Ordenszugehörigkeit, das Werk *Maġārib az-Zamān*, die Übersetzungen der beiden Brüder sowie das Heiligenwunder der entzündeten Seite.

296 In den Drucken *Muḥammedīye* 1285 h. und 1300 h. verschrieben *şübühādetden* (شبهادتدن) für *şübühātdan* (شبهاتدن). Das erste *dāl* ist zu emendieren. In den späteren Drucken jedoch nicht korrigiert.

297 Der osmanische Sultan Bāyezīd II. (886-918 h./1481-1512) ist für seine Gottesfurcht und Bescheidenheit bekannt. Die Formulierung *Bāyezīd-i ṯānī* ist also zweideutig: Yazıcıoğlı ist ein zweiter Bāyezīd und gleichzeitig ein Bāyezīd II. Mit Saʿdī (st. 691 h./1292) ist der be-

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und inneren Wissenschaften vielseitig gebildet überragte er seine Zeitgenossen in seinen detaillierten Kenntnissen der Wahrheit.
Das anmutige Buch *Maġārib az-zamān* gliederte er nach den zwölf Wissenschaften und machte es zur Quelle für den unvergleichlichen Band namens *Muḥammedīye*. Er kürzte es in den kompilierenden, den erörternden und den im Hinblick auf den äußeren und den inneren Sinn kommentierenden Passagen; er erstellte eine Kurzfassung und Anthologie. Deshalb schätzen und anerkennen die Gelehrten, dass es als Ermahnung und Rat, als Quelle der Weisheit, als Warnung und als Grundlage für die religiösen Wissenschaften, die Erkenntnis und die unumstößliche Wahrheit präzise sowie hieb- und stichfest ist; und sie wissen es frei von Fehlern.
Denn in diesem Buch sammelte er über den Beginn der Welt und über deren Ende, zu den entlegensten Fragen grenzenlosen religiösen Nutzen und sicheren Lohn. Seine angenehme Rede trug er in einer erstaunlichen Art und eigenen Form vor, so dass bis zum heutigen Tag in türkischer Sprache etwas, was mit seinen herzerfreuenden Ausführungen vergleichbar wäre, weder gesehen noch erreicht wurde und etwas, was seine schöne Dichtung und süße Darstellung imitieren könnte, weder gefunden noch je gehört wurde. Den Auftrag erhielt er vom Sultan der Gesandten, dem Propheten – Gott segne ihn und schenke ihm Heil.
Dass nach der Vollendung das Werk beim Propheten auf Wohlwollen und Akzeptanz stieß, zeigt als deutlicher Beweis die *ḳaṣīde* auf den Reimbuchstaben *nūn*, welche er zum Lob des Propheten verfasste und welche mit dem Vers *Elā ey server-i maḥbūb mine l-eyni ilā l-eyn…* beginnt.[298] Während er diese feuersprühende *ḳaṣīde* schrieb, stieß er aufgrund des heftigen Wirkens seines vom Feuer der Liebe verletzten Herzens einen zündenden Seufzer aus, und die Flamme seines Seufzers erfasste die Seite, welche seine edle Hand gerade beschrieb, und ließ sie ganz schwarz werden. Dies zählt zu den real existierenden Heiligenwundern (*kerāmāt-i kevnīye*).
Eine *ḳaṣīde* auf den Reimbuchstaben *yā'*– mit Reimzusätzen (*müstezād*) – und mit dem Anfangsvers *Cihānuŋ cānı ve cānuŋ Muḥammeddür çū cānānı – ki ḳāṭiʿdür maḳālātı*, und im Abschnitt zur Gottesschau eine weitere *ḳaṣīde* auf den Reimbuchstaben *nūn* – ebenfalls mit Reimzusätzen – und mit dem Anfangsvers *Elā ey ḥażret-i ẕāta delālet isteyen insānı işitgil intihāsından*, und viele weitere, nach den Buchstaben des Alphabets geordnete *ḳaṣīde*n und *meṣnevī*s bewirken, dass der Intellekt bei der Rezitation und beim Hören ins Staunen gerät und das geistige Vermögen hinsichtlich der Bedeutung an seine Grenzen stößt.[299] Gott – er ist erhaben – möge seine eloquenten Anstrengungen belohnen, sein grünes Grab mit Licht füllen, den Durst aller Liebenden und Aufrichtigen stillen und sie froh und heiter sein lassen. Amen.[300]

Die Basisinformationen (Lokalisierung, Datierung, Lehrer und Ṣūfī-Meister) stimmen mit den textimmanenten der *Muḥammedīye* überein. Es folgen aber auch zusätzliche Informationen – einerseits über das asketische, vegetarische Leben, von dem beispielsweise auch Evliyā Çelebi oder Şemʿdānīzāde berichten, anderer-

rühmte persische Dichter gemeint. Im Fall von Ḫaḳānī kann sowohl der 595 h. (1199) verstorbene persische Dichter dieses Namens als auch der gleichnamige 1015 h. (1606) verstorbene osmanische Dichter gemeint sein, vgl. etwa *Ḳāmūs-ı Türkī* 1306-1316/1889-1898, 3, 2012f.; DİA, 15, 166-168 und 168-170.

298 VGM 431/A, [120]; İK, Genel 58, 66a; Çelebioğlu 1996, 2, 171, Vers 2647.

299 VGM 431/A, [290]; Çelebioğlu 1996, 2, 519; *Muḥammedīye* 1285 h., 415; VGM 431/A, [292], Çelebioğlu 1996, 2, 525; *Muḥammedīye* 1285 h., 418.

300 *Muḥammedīye* 1285, i-ii.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

seits sind die Aussagen über das Studium in Persien und Transoxanien sonst nicht belegt.[301]

In den letzten vier Abschnitten wird schließlich Yazıcıoġlıs Werk, die *Muḥammediye*, besprochen. 1. Die Übersetzungsmethode wird erläutert. 2. Es wird kurz der Inhalt charakterisiert und noch einmal die Einzigartigkeit hervorgehoben. 3. Das Heiligenwunder der entzündeten Seite wird thematisiert. Hierbei wird auf die konkrete Textstelle verwiesen, wo sich im Autograph die vom Brand geschwärzte Seite befindet. 4. Es folgen Verweise auf weitere besonders eindrückliche Passagen. Hierbei wird auch Formales – konkret das besondere Reimschema seines *meṣnevī* – angemerkt.[302] Die Ausführungen zu Yazıcıoġlıs Werk machen in der *menāḳıb*-Einleitung einen großen Teil – knapp die Hälfte – des Textes aus.

Der *menāḳıb*-Text des Druckes von 1262 h. wird von allen späteren Drucken in Istanbul und auch einigen der *Muḥammediye*-Drucke in Kasan übernommen.[303]

2.5.8 Yazıcıoġlıs Biographie in der Kommentarliteratur

Zu Yazıcıoġlı Muḥammeds *Muḥammediye* liegt ein einziges exegetisches Werk vor, Bursalı İsmāʿīl Ḥaḳḳıs *Feraḥ er-Rūḥ* aus dem Jahr 1107 h. (1696). Es handelt sich um ein Werk, welches innerhalb der osmanisch-türkischen Kommentarliteratur durch seine außergewöhnliche exegetische Methode auffällt.[304] Die darin enthaltenen biographischen Informationen über Yazıcıoġlı Muḥammed sind über den gesamten Kommentartext verteilt, da es sich stets um Kommentare zu einem konkreten Vers in Yazıcıoġlıs *Muḥammediye* handelt. Eine zusammenhängende Biographie Yazıcıoġlıs hat İsmāʿīl Ḥaḳḳı nicht verfasst. So ist beispielsweise die *menāḳıb*-Erzählung über Yazıcıoġlıs Heiligenwunder dort in den Kommentartext eingefügt, wo İsmāʿīl Ḥaḳḳı jene Verse erläutert, welche im Autograph auf den vom Brand gezeichneten Blättern stehen.[305]

Aus der Formulierung geht hervor, dass İsmāʿīl Ḥaḳḳı Yazıcıoġlıs Autograph zu diesem Zeitpunkt noch nicht gesehen hatte, von dem Wunder aber „aus vertrauenswürdiger Quelle" erfahren hatte. Dreizehn Jahre später, im Jahr 1121 h. (1709), fertigte er aber selbst eine Abschrift vom Autograph an, muss also spätestens dann zum ersten Mal am Grab in Gelibolu gewesen sein.[306]

Die Einbindung biographischer Exkurse hat nicht immer einen so konkreten Anlass wie im Fall der entzündeten Blätter im Autograph. Sie kann sich auch assoziativ auf einzelne Wörter

---

[301] Çelebioğlu 1996, 1, 19f., geht davon aus, dass Yazıcıoğlu Muḥammed tatsächlich in Persien und in Transoxanien studierte.
[302] Vgl. unten Abschnitt 3.3.3.
[303] Zu den Drucken ausführlich unten Abschnitt 3.3.3.4.
[304] Vgl. unten Abschnitt 4.3.4.
[305] *Feraḥ er-Rūḥ* 1294, 1, 304. Das betrifft VGM 341/A, [120], im Kapitel zur Ankunft des Propheten in Medina. Vgl. auch Heinzelmann 2010, 119.
[306] Siehe unten, Abschnitt 3.3.3.1, und Heinzelmann 2010.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

beziehen. Im Kommentar zu einem Vers, in welchem die Leser zum Gottgedenken (*ẕikr*) aufgefordert werden, erklärt İsmāʿīl Ḥaḳḳı die zwei Bedeutungen des Wortes *yaḳa* („Hang, Küste, Ufer“ und „Kragen, Saum“). Auf die Bedeutung „Ufer, Küste“ nimmt İsmāʿīl Ḥaḳḳı dann im folgende Exkurs bezog, in welchem er berichtet, dass Yazıcıoġlı Muḥammed an der Meeresküste lebte. Auch das zurückgezogene und asketische Leben beschreibt İsmāʿīl Ḥaḳḳı noch genauer und kommt damit auf die auch in anderen Quellen erwähnten Essgewohnheiten zu sprechen: Laut İsmāʿīl Ḥaḳḳı aß Yazıcıoġlı nichts Gekochtes, sondern ernährte sich von Wasser und Kräutern. Das erinnert an die Texte von Evliyā Çelebi und Şemʿdānizāde, welche darauf hinweisen, dass Yazıcıoġlı keinen Fisch und nichts „Beseeltes“, d. h. kein Fleisch, aß.[307]

Der größere Teil von İsmāʿīl Ḥaḳḳıs Ausführungen zu Yazıcıoġlı Muḥammeds Vita findet sich in den Kommentaren zum Einleitungs- und Schlussteil der *Muḥammedīye*, d. h. dort wo der Autor selbst über sein Leben schreibt. Yazıcıoġlı beschreibt mit den folgenden Versen die an ihn herangetragene Anfrage, eine Prophetenbiographie zu schreiben:

Dėdiler kim niçün ḳılmazsın ey dōst *resūlüŋ vaṣfını ʿālemde büşrā.*
Dėdüm ey gözlerüm nūrı cemāʿat *ėrüŋ devletlere ʿizzen ve naṣrā.*

Sie sagten: Warum, Freund, verfasst du keinen Bericht über den Propheten, als frohe Botschaft für die Welt. / Ich sagte: Gemeinde, Licht meiner Augen, erlangt das Glück durch Macht und Sieg.

İsmāʿīl Ḥaḳḳı paraphrasiert zunächst den letzten Halbvers. Dann deutet er den Vers im Hinblick auf den gesellschaftlichen Kontext der Stadt und Festung Gelibolu zu Lebzeiten des Autors:

Der Grund für das Gebet um Macht und Sieg ist, dass zu jener Zeit das Volk in Gelibolu sich dem großen *cihād* und dem kleinen *cihād* widmete. So hat der Dichter – sein Geheimnis möge geheiligt sein – eine für die Situation sehr passende Einleitung gewählt.[308]

İsmāʿīl Ḥaḳḳı versteht die Passage also als eine Anspielung auf die gesellschaftliche Situation und die militärische Bedeutung des Ortes. Seines Erachtens wandte sich Yazıcıoġlı mit diesen Worten sowohl an die bewaffneten Kämpfer, das osmanische Militär, als auch an die unbewaffneten Gottessucher, in diesem Kontext die Ṣūfis. Der Kommentator liest aus dem Vers also einen gesellschaftlichen Kontext heraus, wie er im Werk von Yazıcıoġlıs jüngerem Bruder, Aḥmed Bīcān, auch explizit beschrieben wird.[309]

Anlässlich der Widmung an Sultan Murād II. im abschließenden Abschnitt der *Muḥammedīye* erläutert İsmāʿīl Ḥaḳḳı in einem längeren Exkurs den historischen Kontext. Er weist auf den Thronverzicht Murāds II. im Jahr 847 h. (1444) und die erste, kurze Regierungszeit Sultan Meḥmeds II., die Rückkehr des Vaters auf den Thron 849 h. (1446), und die zweite, definitive

[307] *Feraḥ er-Rūḥ* 1294, 1, 209. Vgl. Heinzelmann 2010, 140, und oben Abschnitte 2.5.4 und 2.5.5.
[308] *Feraḥ er-Rūḥ* 1294, 1, 13.
[309] Zu Aḥmed Bīcāns Ausführungen über den *cihād* siehe oben Abschnitt 2.4.1.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Inthronisierung Meḥmeds II. nach dem Tod des Vaters 855 h. (1451) hin. Dass die *Muḥammedīye* unter der Regierung von Murād II. vollendet wurde, zeigt deshalb laut Ḥaḳḳı schon deren Datierung (851 h./1449).[310]

In den Kommentaren İsmāʿīl Ḥaḳḳıs finden sich auch immer wieder konkrete Informationen zum Leben Yazıcıoġlıs. An der Stelle, an welcher Yazıcıoġlı schreibt, dass er sich in Gelibolu niederließ, verweist İsmāʿīl Ḥaḳḳı auf den tatsächlichen Geburtsort – das Dorf Ḳāḍıköy in der Nähe der Stadt Malġara, welche zwischen Edirne und Tekfurdağı liegt.[311] Er führt damit ein Dorf als Geburtsort an, welches in den früheren Quellen noch nicht belegt ist. In der *menāḳıb*-Kurzbiographie der Drucke des 19. Jahrhunderts wird die Information über den Geburtsort nahe Malġara dann übernommen.

Wenige Seiten später verweist Yazıcıoġlı in seinem Text auf seine beiden Lehrer Zeyn el-ʿArab und Ḥaydar-ı Ḫāfi. Dabei ist İsmāʿīl Ḥaḳḳıs Kommentar zu Haydar-ı Ḫāfi jedoch erstaunlich vage.[312] Er erklärt die *nisbe* Ḫāfi mit dem Hinweis, dass Ḫāf ein Bezirk (*nāḥiye*) bei Nīšāpūr sei. Laut Ḥaḳḳı war Ḫāf einerseits der Geburtsort des ersten Lehrers, Zeyn el-ʿArab, andererseits deutet der Name auch auf einen Bezug Ḥaydars zur selben Gegend hin.[313] Ḥaydar darf, so fährt er fort, keinesfalls mit Ḥaydar-ı Herevī verwechselt werden, einem Schüler Saʿdeddīn Taftāzānīs, der das Todesurteil gegen Scheich Bedreddīn mit einem Fatwa sanktioniert hatte.[314] İsmāʿīl Ḥaḳḳı schreibt also sehr viel über die Person, mit welcher der genannte nicht identifiziert werden darf. Über den Lehrer Yazıcıoġlıs selbst schreibt er – abgesehen von der Information, auf welchen Ort sich seine *nisbe* bezieht – nichts. Es drängt sich darum die Vermutung auf, dass auch er ihn schon nicht mehr identifizieren konnte.

Die aufgeführten Beispiele zeigen, dass in Bursalı İsmāʿīl Ḥaḳḳıs *Muḥammedīye*-Kommentar die Vita des Autors immer wieder thematisiert wird, auch wenn es – im Gegensatz zu seinem Yūnus Emre-Kommentar – keinen zusammenhängenden und zusammenfassenden *menāḳıb*-Abschnitt darin gibt. Ḥaḳḳıs biographischen Kommentare kontextualisieren Yazıcıoġlıs Vita beispielsweise durch Exkurse zu historischen Ereignissen, sie betreffen aber auch konkrete Fragen, wie etwa die nach dem Geburtsort.

---

310 *Feraḥ er-Rūḥ* 1294, 2, 554f. Dies bezieht sich auf VGM 431/A, [321]; Çelebioğlu 1996, 2, 595f., Verse 8846 und 8860; Laleli 1491, 274b-275b.

311 *Feraḥ er-Rūḥ* 1294, 2, 555. Dies bezieht sich auf VGM 431/A [321]; Çelebioğlu 1996, 2, 597, Vers 8870.

312 *Feraḥ er-Rūḥ* 1294, 2, 561. Dies bezieht sich auf VGM 431/A, [324]; Çelebioğlu 1996, 2, 603, Verse 8973f.

313 *Feraḥ er-Rūḥ* 1294, 2, 561.

314 Vgl. zum beschriebenen Ereignis *Simavna Ḳāḍısı Oġlı Şeyḫ Bedreddīn* 1924/1340, 58; *Kitâb-ı Cihan-Nümâ – Neşrî Tarihi* 1957, 2, 546f.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2.6 Zusammenfassung

Biographische Texte über Buchautoren sind eine wichtige Quelle, wenn es darum geht Nutzungskontexte und Nutzungsprozesse ihrer Werke zu analysieren. Vor dem 19. Jahrhundert lagen den Nutzern von Handschriften Informationen zum Autor vor allem im Prolog beziehungsweise Epilog eines Werkes vor, welche oft über den Entstehungskontext informierten. Darüber hinaus gab es sekundäre Quellentexte, welche aber nicht annähernd so viele Nutzer gehabt haben dürften wie die Werke selbst. Biographiensammlungen (*ṭabaḳāt* bzw. *teẕkire*) wurden in einem Gelehrten-Kontext genutzt. Ein Text wie Evliyā Çelebis *Seyāḥatnāme*, der heute in der Forschung ein beliebter und oft genutzter Quellentext ist, dürfte einem noch viel engeren Nutzerkreis zugänglich gewesen sein. Anders dürfte es sich mit *menāḳıb*-Texten verhalten. Auch von diesen sind meist nur wenige Handschriften erhalten. Verschiedene der untersuchten biographischen Texte – Evliyā Çelebis *Seyāḥatnāme*, Muṣṭafā ʿĀlīs *Künh el-Aḫbār* und Bursalı İsmāʿīl Ḥaḳḳıs *Feraḥ er-Rūḥ* – deuten aber darauf hin, dass *menāḳıb*-Erzählungen im Umfeld von Ṣūfi-Gräbern mündlich überliefert und von den betreffenden Autoren anlässlich ihres Besuchs am Grab verschriftlicht wurden. Es spricht einiges dafür, dass eine Verehrung des Ṣūfi-Grabs die Überlieferung von biographischen Informationen förderte. Dies zeigt sich besonders deutlich anhand der biographischen Quellen zu Yazıcıoğlı Muḥammed, dessen Grab ein wichtiger Ort der Heiligenverehrung war. So ist nicht auszuschließen, dass eine von Pilgern ausgehende mündliche Überlieferung der *menāḳıb*-Biographien die Aufgabe hatte, welche im 19. Jahrhunderts die standardisierten Biographien in den lithographischen Drucken übernahmen.

Grundsätzlich ist festzustellen, dass biographische Texte als Mitüberlieferung in den untersuchten Handschriften eine große Seltenheit sind. Dies trifft etwa auch auf die *Muḥammedīye*-Handschriften zu.[315] Ab dem 19. Jahrhundert kommen biographische Texte als Mitüberlieferung bei bestimmten Autoren in den Druckausgaben vor. In den Istanbuler *Muḥammedīye*-Drucken gehörte die „Kurzbiographie" des Autors (*menāḳıb-ı mü'ellif*) zur Standardausstattung – der Text wurde von allen Druckern unverändert übernommen. Diese Kurzbiographie enthält einerseits Informationen, welche auch in Yazıcıoğlıs Prolog zu finden sind. Der anonyme Autor zog andererseits auch andere – allerdings ungenannte – Quellen heran. Zum größten Teil stimmen die Informationen mit denen der von mir ausgewerteten sekundären Quellentexte überein. Eine vergleichbare Standardisierung der Mitüberlieferung ist auch in den Drucken von Eşrefoğlıs *Müzekkī n-Nüfūs* zu erkennen; in diesen findet sich jeweils ein Text mit Eşrefoğlıs Initiationskette (*silsile*). In den Drucken der übrigen untersuchten Werke gibt es eine solche standardisierte Mitüberlieferung nicht. Ob im 19. Jahrhundert der Leser eines Drucks biographische Informationen zum Autor erhielt, hing also von Werk und Autor ab.

315 Siehe ausführlicher unten Abschnitt 3.3.3.4.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Analyse der sekundären Quellentexte zeigt, dass biographische Texte zu den Autoren des Quellenkorpus zu sehr unterschiedlichen Zeiten entstanden und in verschiedenen Textgattungen verschriftlicht wurden. Bereits die Selbstdarstellung der einzelnen Autoren unterscheidet sich hinsichtlich Umfang und Informationsgehalt. Während etwa die Brüder Yazıcıoġlı recht ausführlich über den Entstehungskontext ihrer Werke schreiben, enthält Süleymān Çelebis *Vesīlet en-Necāt* nur den Namen des Autors und eine Datierung. Es spricht einiges dafür, dass die sekundären biographischen Quellentexte in beträchtlichem Maß auf der Selbstdarstellung der Autoren basieren. Diese Grundinformationen sind im Fall der Brüder Yazıcıoġlı in den sekundären Quellentexten kontinuierlich wiederzufinden, während die biographischen Texte zu Süleymān Çelebi später einsetzen und es im späten 16. und 17. Jahrhundert auch ein Problem gewesen zu sein scheint, den Autor überhaupt zu identifizieren.

Die Brüder Yazıcıoġlı fanden sehr früh Eingang in die *ṭabaḳāt*-Werke; sie sind im frühen 16. Jahrhundert bereits in Lāmiʿīs Appendix zu Ǧāmīs (st. 898 h./1492) *Nafaḥāt al-Uns* zu finden. Damit handelt es sich bei den Brüdern Yazıcıoġlı neben Yūnus Emre um diejenigen türkischsprachigen Autoren, welche am frühesten Eingang in die *ṭabaḳāt*-Literatur fanden. Sie wurden zu diesem Zeitpunkt also bereits von einem gelehrten Leserkreis rezipiert.[316]

Neben im engeren Sinn „biographischen" Informationen enthalten sekundäre Quellentexte auch Informationen zu Nutzungsprozessen, etwa dem Vortrag einer *menāḳıb*-Erzählung oder der Rezitation eines Werkes am Grab des Autors. Gerade Evliyā Çelebis *Seyāḥatnāme* ist in dieser Hinsicht ein wichtiger Quellentext, weil er Nutzungsprozesse oft thematisiert. Auf diese wird unten in Kapitel 6 zurückzukommen sein.

[316] Dazu auch die Analyse zur literarischen Rezeption der Werke des Quellenkorpus, unter Kapitel 4.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3. Die Texte

3.1 Überlieferungsvarianten aus nutzungsgeschichtlicher Sicht

Im Rahmen der mediävistischen Philologie, Literaturwissenschaft und Editionswissenschaft ist die Forderung, bei der Erforschung von literarischen Texten deren Rezeption stärker zu berücksichtigen, nicht neu.[1] Der Analyse des vom Autor geschaffenen Textes und dessen Genese steht die Erforschung eines „in die Welt und damit die Varianz entlassen[en]"[2] Textes gegenüber. Beide Fragestellungen und Herangehensweisen haben ihre Berechtigung. In beiden Fällen prägt die Varianz der überlieferten Fassungen die wissenschaftliche Analyse des Texts, denn auch der Beschäftigung mit dem vom Autor geschaffenen Text, geht, sofern kein Autograph vorliegt, die Rekonstruktion dieses Textes in einer Edition oder die Wahl einer autornahen Handschrift voraus. Wie ist Textvarianz also zu interpretieren? Bein formuliert die Problematik sehr pointiert, indem er fragt, ob die Varianz lediglich eine Folge kulturtechnischer Entwicklung – das Fehlen „maschineller Kopiergeräte" – ist oder ob sie „poetologisches Gewicht" hat und die Folge eines Prozesses ist, in welchem sich der Text bei der Überlieferung und Rezeption in einer noch genauer zu beschreibenden Weise entwickelt.[3] Sind Textvarianten also eine Quelle für die Erforschung des Überlieferungs-, Rezeptions- und im weitesten Sinn Nutzungsprozesses? Es scheint jedenfalls lohnend zu untersuchen, was die Varianz – oder verschiedene Arten von Varianzen[4] – über das Textverständnis der Überlieferer und Nutzer aussagen.

Der Buchdruck spielte im Osmanischen Reich erst sehr spät eine relevante Rolle bei der Buchproduktion; auch weit verbreitete populäre Literatur wurde bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts ausschließlich handschriftlich reproduziert.[5] Der Untersuchungszeitraum meiner Studie – 15. bis 19. Jahrhundert – ist also abgesehen von den letzten Jahrzehnten durch eine handschriftliche Überlieferung geprägt. Wenn im Folgenden anhand der Werke des Quellenkorpus die Varianz des überlieferten Textes dokumentiert wird, so geht es darum, die Grundlage für eine genauere Erforschung des Überlieferungs- und Nutzungsprozesses in diesem kulturhistorischen Umfeld zu legen. Es soll dabei auch aufgezeigt werden, welche

---

1 Vgl. etwa Bein 1997. Angesichts der handschriftlichen Überlieferung der Werke des Quellenkorpus bis ins 19. Jahrhundert ist ein Rückgriff auf die Forschung der europäischen Mediävistik angebracht.

2 Bein 1997, 34.

3 Bein 1997, 31.

4 Naheliegend ist eine Trennung zwischen Varianzen auf makrotextueller Ebene und auf mikrotextueller Ebene; vgl. etwa Fleischman 1990 oder Wenzel 1990. Auf die Frage, welche Arten von Varianz es gibt, wird im Folgenden noch genauer einzugehen sein.

5 Zum Buchdruck siehe oben Abschnitt 1.1.1 und 1.1.2.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Formen der Varianz die handschriftliche Überlieferung prägten und wie die Drucker des 19. Jahrhunderts mit dieser Varianz umgingen.

Erste Sondierungen legen nahe, die Textüberlieferung der Werke des Quellenkorpus hinsichtlich der folgenden fünf Aspekte zu untersuchen:

1. Belege für Textkritik und den Anspruch auf die „Authentizität" des Textes
2. Textvarianten auf Strukturebene
3. Sprachliche Merkmale
4. Mitüberlieferung
5. Graphische Gestaltung

Diese fünf Aspekte werden im Anschluss genauer eingegrenzt und erläutert. In Abschnitt 3.2 folgt eine Analyse der zur Vergleichsgruppe gehörigen Werke, Yūnus Emres *Dīvān*, Süleymān Çelebis *Vesīlet en-Necāt* und Eşrefoġlıs *Müzekkī n-Nüfūs*. Bei den Werken der Vergleichgruppe stützt sich die Analyse auf den derzeitigen Forschungsstand; zusätzlich werden gedruckte Ausgaben des 19. Jahrhunderts mit einbezogen.[6] In Abschnitt 3.3 folgen dann die Werke der *Muḥammedīye*-Gruppe – *Maġārib az-Zamān*, *Envār el-ʿĀşıḳīn* und die *Muḥammedīye*. Hierbei werden das gesichtete Handschriftenmaterial und die gedruckten Ausgaben vollständig berücksichtigt. Den Ausführungen zur Textüberlieferung wird jeweils eine kurze Einleitung mit einem Überblick über Form und Inhalt des betreffenden Werkes vorangestellt.

3.1.1 Der „authentische" Text

Von einigen Werken des Quellenkorpus liegen Handschriften und gedruckte Ausgaben vor, in welchen in Kolophonen, Vorwörtern oder Randglossen sowie auf Titelblättern der Anspruch zum Ausdruck gebracht wird, dass es sich beim Text der betreffenden Handschrift oder des betreffenden Drucks um den „authentischen" Text des Werkes handelt. Diese Referenzen auf den „authentischen" Text werden bei der Untersuchung der Werke des Quellenkorpus jeweils in einem ersten Abschnitt analysiert. Gegenstand dieses ersten Abschnittes ist also nicht die Varianz selbst, sondern die Frage, wie Kopisten, Urheber von Randglossen, Drucker und Herausgeber, welche sich explizit um die Wiedergabe eines „authentischen" Textes bemühten, mit Textvarianz umgingen und welche Aspekte der Textüberlieferung deren Verständnis von Authentizität einschloss. In diesem Zusammenhang ist auch darauf einzugehen, mit welcher Begrifflichkeit die Kopisten sowie später die Herausgeber und Drucker ihren Anspruch auf Authentizität formulierten.

An dieser Stelle bedürfen die Begriffe der Authentizität und der Autornähe der Erklärung. Von „Authentizität" oder einem „authentischen Text" spreche ich ausschließlich, wenn es darum geht, einen im Quellenmaterial zum Ausdruck ge-

6 Zur Eingrenzung des Quellenmaterials siehe ausführlich oben Abschnitt 1.2.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

brachten Anspruch zu kennzeichnen. Die Klassifizierung ist also stets aus den Quellen übernommen, etwa wenn in einer Handschrift auf eine Übereinstimmung mit dem Autograph („Original des Autors", *aṣl-ı müʾellif* oder schlicht *aṣl* „Original") verwiesen wird oder eine Handschrift als „korrekt" (*ṣaḥīḥ*) bezeichnet wird. Dabei ist es durchaus interessant, die Verwendung des Begriffs „Authentizität" über das Quellenmaterial im engeren Sinn hinaus auch für die Textausgaben des 20. und 21. Jahrhunderts zu verfolgen. In den Abschnitten zum „authentischen" Text habe ich darum den untersuchten Zeitraum bis in die Gegenwart ausgeweitet: Der Überblick über das Verständnis von „Authentizität" im vorliegenden Handschriftenmaterial wird damit um einen Überblick über das Verständnis von „Autornähe" – oder eben auch „Authentizität" – in Editionen des 20. und 21. Jahrhunderts erweitert.[7]

Der Terminus „autornah" ist aus der aktuellen mediävistischen und editionswissenschaftlichen Forschung übernommen und beruht auf der Annahme, dass sich der vom Autor verfasste Text oder der vom Autor autorisierte Text eines Werkes nicht bis in die Details rekonstruieren lässt. Möglich ist darum lediglich eine Annäherung an eine Fassung, welche nicht allzu weit von einer Autorenfassung entfernt ist. Die Bezeichnung „autornah" beruht auf meiner Auswertung des aktuellen Forschungsstands und der Ergebnisse meiner eigenen Forschung.

Die Kategorie Autorschaft ist wie in Kapitel 2 festgestellt in den Werken des Quellenkorpus unmittelbar an die Eigensignatur gebunden und damit untrennbarer Teil der Textüberlieferung. Es bleibt zu untersuchen, ob sich darüber hinaus anhand des Quellenkorpus auch die Idee einer Autorisation des Textes durch den Autor nachweisen lässt.[8] In diesem Fall stünde am Beginn der Textüberlieferung eine vom Autor zur Publikation autorisierte Fassung – eine „Endfassung" und es wäre genauer zu untersuchen, ob im vorliegenden Quellenmaterial der Anspruch auf Authentizität mit der Vorstellung von einer autorisierten Endfassung verknüpft ist.

Die islamische Buchkultur kennt die Idee einer Autorisation im Kontext der gelehrten Literatur. Die *icāzet* (arab. *iǧāza*), das heißt die „Autorisation zur Verbreitung eines Textes", war die Voraussetzung für eine Lehrtätigkeit.[9] Entsprechende Urkunden finden sich in Handschriften von Werken der Wissenschaftsliteratur; sie wurden vom Autor selbst oder aber einer Person, welche wiederum direkt oder indirekt vom Autor autorisiert wurde, ausgestellt. Es ist zu untersuchen, wo ein vergleichbarer Akt der Autorisation bei der Textüberlieferung der hier analysierten Werke populärer religiöser Literatur Erwähnung findet. Wie ein solcher Akt der

---

7 Der erweiterte Zeitrahmen erlaubt einen Vergleich zwischen dem Authentizitätsverständnis in den Handschriften und den Drucken des 19. Jahrhunderts sowie dem Verständnis von Autornähe in den Textausgaben und kritischen Editionen bis in die Gegenwart.

8 Zur Begrifflichkeit „Autor", „Autorisation" und auch „Authentizität" vgl. Bein 2004.

9 Déroche 2005/1426 h., 332-334; ausführlich die beiden Publikationen Hirschler 2006 und Hirschler 2011.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Autorisierung in einem Ṣūfi-Kontext aussehen kann, zeigt die oben in Abschnitt 2.5.4 besprochene Erzählung aus Evliyā Çelebis *Seyāḥatnāme*, in welcher dieser berichtet, dass Yazıcıoġlı Muḥammed seinen Adepten eine Handschrift der *Muḥammedīye* überreichte, damit sie diese den Ṣūfis in Transoxanien bringen und damit das Werk dort bekannt machen.[10]

Im Zusammenhang mit der Frage, welche Mittel den Kopisten bei der Abschrift eines Texts zur Verfügung standen, um dem Anspruch auf Authentizität gerecht zu werden, ist auf Randglossen mit der Funktion eines Variantenapparates einzugehen. Es wird jeweils zu erörtern sein, ob es sich bei den Randglossen um die individuelle Kollationierung des betreffenden Kopisten oder ein Variantenapparat als Mitüberlieferung handelt.

3.1.2 Textvarianz auf Strukturebene

Die Textvarianz auf Strukturebene ist zentrales Thema der Philologie (beziehungsweise der „New Philology"), der Editionswissenschaft und der Literaturwissenschaft.[11] Die Untersuchungen zur Textvarianz haben dabei, wie bereits zu Beginn des Kapitels angemerkt, unterschiedliche Ziele: Eine Analyse der Textvarianz kann dazu dienen, durch eine nach einem der Pioniere, Karl Lachmann, benannte „philologische" Methode, einen autornahen Text zu rekonstruieren und diesen der Analyse durch verschiedene Disziplinen – etwa Literatur- oder Geschichtswissenschaft – zur Verfügung zu stellen. Ziel der Lachmannschen Methode ist es, ein Stemma zu erstellen, welches erlaubt, einen „Archetyp" zu rekonstruieren und damit die Varianz so weit wie möglich zu reduzieren.[12] Problematisch ist, dass es sich bei diesem Archetyp um eine Version handelt, welche in keiner einzigen Handschrift vorliegt. Die Rekonstruktion eines Archetyps verwirft Cerquiglini, der davon ausgeht, dass die Varianz untrennbar mit der Textüberlieferung verknüpft ist und darum auch bei literaturwissenschaftlichen Untersuchungen zu berücksichtigen ist.[13] Dieser These steht die Idee des „offenen Textes" nah, welche besagt, dass ein Werk in verschiedenen gleichberechtigten Versionen vorliegt, da der Text nicht einfach als Produkt eines Urhebers, sondern als Ergebnis eines Überlieferungs- und

10 Vgl. oben Abschnitt 2.5.4 und [*Seyāḥatnāme*] 1999-2007, 5, 164-5.

11 Dem Thema „New Philology" ist der Band *Speculum* 65 (1990) gewidmet, vgl. dort insbesondere die Einleitung, Nichols 1990. In der New Philology geht es, wie im Folgenden ausgeführt, um die Erfassung von Texten in ihrer Offenheit und Instabilität und nicht um die Reduktion der Überlieferungsvarianz durch die Rekonstruktion eines Archetyps.

12 Diese Methode hat aktuell in der Editionswissenschaft kaum Fürsprecher, sie ist aber nach wie vor Teil der Diskussion. Vgl. im Zusammenhang mit Editionen orientalischer Werke Berschin 2007. Zur Kritik an der Lachmannschen Philologie siehe etwa Nichols 1990 oder Bein 1997.

13 Vgl. Cerquiglini 1989, 111, in seiner oft zitierte These: „Or l'écriture médiévale ne produit pas des variantes, elle est variance." Vgl. Nichols 1990, 1.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Rezeptionsprozesses zu verstehen ist.[14] Die generelle Annahme von der Offenheit vormoderner Texte ist nicht unproblematisch. Bein hat darauf hingewiesen, dass es neben offenen Texten auch solche mit einer sehr stabilen Überlieferung gibt. Er plädiert für eine „Literaturgeschichte der Rezeption", welche Textvarianten als eine Quelle begreift, den Rezeptions- und Überlieferungsprozess sowie das Verständnis der Rezipienten von Autorschaft und Werk zu untersuchen.[15]

In diesem Zusammenhang ist zu beachten, dass es verschiedene Formen von Varianz gibt. In meiner Studie unterscheide ich zwischen der makrotextuellen Varianz – d. h. vor allem der Kapitelstruktur oder der Zusammensetzung eines Korpus von kurzen Texten bzw. Gedichten – und der mikrotextuellen Varianz – d. h. narrativen oder rhetorischen Varianten von einigen Wörtern oder einigen wenigen Sätzen. Die Grenze zwischen mikrotextueller Varianz und sprachlicher Varianz ist allerdings fließend.[16] Im Gegensatz zu narrativen und rhetorischen Varianten werde ich syntaktische oder lexikalische Varianten jeweils separat im folgenden Abschnitt zur sprachlichen Varianz behandeln.

Für Herausgeber von kritischen Editionen kann es eine praktische Herausforderung bedeuten, sowohl die makrotextuelle als auch die mikrotextuelle nebeneinander zu dokumentieren.[17] Bei Werken, welche aus einer Sammlung von kurzen unabhängigen Texteinheiten (Einzeltexten) bestehen, ist auch die Zusammensetzung des Korpus als eine Form von Varianz zu verstehen.[18] Dies wird unten im Zusammenhang mit Yūnus Emres *Dīvān* noch ausführlicher zu besprechen sein.

Bei der Analyse der Textvarianz auf struktureller Ebene stellt die Größe meines Quellenkorpus eine Herausforderung dar. Während sich ein Überblick über die Varianz der Makrostruktur – vor allem der Kapitelstruktur – anhand des Handschriftenmaterials mit vertretbarem Aufwand gewinnen lässt, ist dasselbe hinsichtlich der Varianz auf mikrotextueller Ebene – Varianten einzelner Worte, Verse oder Sätze – nicht möglich. Hier muss ich mich auf die Analyse von Stichproben beschränken. Die Varianz auf mikrotextueller Ebene wird anhand von zwei Stichproben untersucht. Dabei werden Textvarianten in den einzelnen Handschriften lediglich anhand von zwei bestimmten Textstellen ausgewertet.[19] Meine Studie hat nicht den Anspruch, eine Textedition vorzulegen. Es geht darum anhand dieser Sondierung zu klären, welche Aspekte bei einer Untersuchung der Überlieferungsgeschichte relevant und zu berücksichtigen sind, und damit eine Grundlage für eine künftige Beschäftigung mit den Texten zu legen.

---

14 Vgl. Bein 1997, 23. Zum offenen Text im Zusammenhang mit der arabischen Literatur siehe Elger 2010, 59, und Elger 2004, 67.

15 Bein 1997, 35.

16 Zur sprachlichen Varianz vgl. Fleischman 1990; zu Marginalien Wenzel 1990.

17 Vgl. Janss 2004.

18 Bein 1997, 35.

19 Kapitel zum Kalifat in Yazıcıoğlıs *Muḥammediye* und Textbeginn sowie Kapitel *miᶜrāc* in Aḥmed Bīcāns *Envār el-ᶜĀşıḳīn*.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3.1.3 Sprachliche Charakteristika

Die Handschriften des Quellenkorpus entstanden über einen Zeitraum von mehr als vierhundert Jahren, in welchem eine deutlich erkennbare Entwicklung der osmanisch-türkische Sprache stattfand.[20] Dies betrifft insbesondere den Übergang vom Altosmanisch-Türkischen zum Mittelosmanisch-Türkischen.[21] Die untersuchten Werke wurden im 15. Jahrhundert noch in altosmanisch-türkischer Sprache verfasst. Die Drucke und auch die letzten Handschriften entstanden im 19. und frühen 20. Jahrhundert, also in einer Zeit als das Neuosmanisch-Türkische das Mittelosmanisch-Türkische abgelöst hatte. Darum drängt sich die Frage auf, inwiefern sich diese sprachlichen Entwicklungen auf die Textüberlieferung auswirkten. Folglich ist die sprachliche Varianz im ausgewerteten Handschriftenmaterial und in den Drucken zu untersuchen und der Frage nachzugehen, wie stark sprachliche Aspekte das Verständnis der Nutzer von einem authentischen Text prägten.

Die Forschungsliteratur zur altosmanisch-türkischen Literatur hat die Thematik „sprachliche Aspekte der Textüberlieferung" bisher weitgehend ausgeblendet.[22] Jüngere Handschriften (d. h. Handschriften des 18. und 19. Jahrhunderts) sind praktisch nicht erschlossen, da sie in den vorhandenen Texteditionen, welche die Rekonstruktion eines autornahen Textes anstreben, nicht berücksichtigt werden. Gerade bei der populären religiösen Literatur hat diese Beschränkung auch nachvollziehbare praktische Gründe – die große Zahl von erhaltenen Handschriften legt im Hinblick auf den zu erwartenden Arbeitsaufwand eine enge Auswahl nahe.

Der Umstand, dass Editionen osmanisch-türkischer Texte heute nahezu ausnahmslos in Lateinschrift herausgegeben werden, hat außerdem zur Folge, dass die arabischschriftliche Orthographie und die verschiedenen Vokalisierungsvarianten der Handschriften aufgrund der Editionen nicht mehr zu erschließen sind.[23]

Die Auswertung sprachlicher Aspekte des Handschriftenmaterials wird durch den Umstand erschwert, dass zwar bislang das Altosmanisch-Türkische durch eine Reihe von Studien gut erforscht ist, aber kaum Studien zur Entwicklung der os-

---

20 Siehe zur Sprachentwicklung etwa Kerslake 1998.

21 Vgl. Anetshofer 2005, 1-3.

22 Ausführlich bespricht Kaptein 2007, 44-66, die Sprachmerkmale der *Dürr-i Meknūn*. Ziel ist allerdings wiederum die Analyse der Sprache eines autornahen Textes, um die Autorenschaft der *Dürr-i Meknūn* zu klären, welche als Werk Aḥmed Bīcāns überliefert ist. Im Text selbst nennt sich der Autor – im Gegensatz zu den anderen Werken Aḥmed Bīcāns – nicht beim Namen. Zur grundsätzlichen Problematik „sprachliche Aspekte der Textüberlieferung" auch Doerfer 1985, 78-81.

23 Nur selten werden Diakritika verwendet, welche die Rekonstruktion der Orthographie erlauben. In den aktuellen Ausgaben der von mir untersuchten Werke sind solche Diakritika in keinem einzigen Fall verwendet worden. Ein Ausnahmefall stellt Kapteins kritische Edition der *Dürr-i Meknūn* dar, in welcher der Text in arabischer Schrift wiedergegeben wird, vgl. Kaptein 2007. Die Edition ist nicht vokalisiert; mit einer Ausnahme sind auch die für die Edition herangezogenen Handschriften nicht vokalisiert, Kaptein 2007, 586-589.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

manisch-türkischen Sprache vom 16. bis zum 19. Jahrhundert vorliegen.[24] Es fehlen vor allem auch Studien, welche sprachliche Entwicklungen differenziert nach verschiedenen Sprachebenen – zum Beispiel die Sprache administrativer Texte, der Historiographie, *dīvān*-Literatur oder der religiösen Dichtung – untersuchen.[25] Sowohl im Fall der Prosaliteratur als auch im Fall der Dichtung drängt sich wiederum die Frage auf, wie spezifisch sprachliche Entwicklungen für bestimmte Gattungen ablaufen – etwa historiographische Texte, *menāḳıb*-Texte in Prosa oder in Versen, *dīvān*-Literatur oder Reiseberichte.

Meine Studie folgt der geläufigen Periodisierung in Altosmanisch-Türkisch (13.-15. Jh.), Mittelosmanisch-Türkisch (16.-18. Jh.) und Neuosmanisch-Türkisch (19. Jh.-1928).[26] Da einige offene Fragen hinsichtlich der Sprachentwicklung direkten Einfluss auf die Auswertung meines Quellenmaterials haben, ist es angebracht, einen etwas ausführlicheren Überblick über den Forschungsstand zu geben:

Syntax: Hinsichtlich der syntaktischen Besonderheiten des Altosmanisch-Türkischen sind zwei Bereiche anzusprechen: 1. der Gebrauch der Kasussuffixe und 2. die verschiedenen Varianten von Satzverbindungen.

1. In altosmanisch-türkischen Texten fehlt nicht nur bei unbestimmten Akkusativobjekten oder unspezifischen Genitivverbindungen das entsprechende Suffix, sondern oft auch bei bestimmten Akkusativobjekten und spezifischen Genitivverbindungen. Das Phänomen ist allerdings auch im Mittelosmanisch-Türkischen noch zu finden: *Sulṭān Murād Ḫan vefātından ṣoŋra* statt *Sulṭān Murād Ḫanuŋ vefātından ṣoŋra* („nach Sultan Murād Ḫans Tod").[27] Eine Besonderheit des Altosmanisch-Türkischen ist, dass die Genitivmarkierung auch in Gerundiv- und Partizipialnebensätzen fehlen kann: *şehzāde gelmesi* statt *şehzādenüŋ gelmesi* oder *şehzāde geldügi* statt *şehzādenüŋ geldügi* („des Prinzen Kommen" bzw. „[…], dass der Prinz gekommen ist").[28] Teilweise weicht im Altosmanisch-Türkischen auch die Rektion der Verben vom späteren Gebrauch ab.[29]

2. Zu den verschiedenen Formen von Satzverbindungen im Altosmanisch-Türkischen liegt eine detaillierte Studie von Anetshöfer vor, welche die temporalen Satzverbindungen unter-

24 Vgl. etwa den Überblick über den Forschungsstand von Kerslake 1998. Eine Ausnahme stellt Adamović 1985 dar, der auch die Zeit vom 16.-19. Jahrhundert einbezieht.

25 Adamović 1985 unterscheidet in seinen Untersuchungen zur Konjugationsgeschichte allerdings jeweils zwischen gesprochener Sprache, Dichtung und Prosa.

26 Kerslake 1998, 181. Vgl. auch Timurtaş 1998[8], 1-2; Mansuroğlu 1953. Neben dem Begriff Altosmanisch-Türkisch ist auch Altanatolisch-Türkisch geläufig. Gegen beide Begriffe können Einwände vorgebracht werden, da das Altanatolisch-Türkische beziehungsweise Altosmanisch-Türkische nicht nur in Anatolien, sondern auch in Rumeli in Gebrauch war. Andererseits war es vor dem 15. Jahrhundert nicht nur die Sprache im osmanischen Herrschaftsgebiet sondern auch in anderen türkischen Beyliks in Anatolien.

27 Siehe Timurtaş 1994, 66-68, und Prokosch 1980, 35-39. Das Beispiel aus Prokosch 1980, 35, aus *Tārīḫ-i Naʿīmā*, 4, 11, also einem Text des späten 17. Jahrhunderts. (Prokosch zitiert den Druck *Tārīḫ-i Naʿīmā* 1281-1283.)

28 Kerslake 1998, 195f.

29 Kerslake 1998, 197f.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sucht.[30] Eine zentrale Frage ist dabei, wie sich in den Texten das Verhältnis von Verknüpfungen durch Juxtapposition (*şehzāde geldi gördi* „der Prinz kam und sah"), Einverleibungen durch Konverbialsätze des türkischen Typs (*şehzāde gelicek gördi*, „als der Prinz kam, sah er") und junktoreingeleitete Nebensätze des indoeuropäischen Typs (*ḳaçankim Şehzāde geldi gördi* „als der Prinz kam, sah er") darstellt. Darüber hinaus gibt es auch doppeltmarkierte Nebensätze, in welchen ein Junktor des indoeuropäischen Typs mit einem türkischen Konverbialsatz kombiniert wird (*çün şehzāde gelicek gördi* „als der Prinz kam, sah er").[31] Anetshöfer kommt zu dem Ergebnis, dass im Quellenkorpus – d. h. in Prosatexten des 14. und 15. Jahrhunderts – originaltürkische Konstruktionen überwiegen.[32]
Allgemein wird angenommen, dass der Anteil von Nebensätzen des indoeuropäischen Typs im Mittelosmanisch-Türkischen zunahm. Da es keine Untersuchungen zu den Satzverbindungen im Mittel- oder Neuosmanisch-Türkischen gibt, welche mit Anetshöfers Studie vergleichbar wären, liegen jedoch keine zuverlässigen Daten vor.

Morphologie: Veränderungen in der Morphologie werden in der sprachwissenschaftlichen Literatur als ein zentrales Merkmal dargestellt, welches das Altosmanisch-Türkische vom Mittel- und Neuosmanisch-Türkischen unterscheidet. So weist Kerslake beispielsweise darauf hin, dass das Futur auf –İsEr ab dem 15. Jahrhundert durch das Futur auf –EcEK abgelöst wurde und im 16. Jahrhundert nur noch sporadisch vorkam (Futur 1. Pers. Sg. altosmanisch-türkisch *geliserem* > mittelosmanisch-türkisch *gelecegüm* > neuosmanisch-türkisch *geleceğim* „ich werde kommen").[33] Generell fallen bei den Tempora die drei verschiedenen Formen des Personalsuffixes der 1. Pers. Sg. auf: –Em (z. B. *gelürem*), –vEn (z. B. *gelürven*), –İn (z. B. *gelürin*). (Mittelosmanisch-Türkisch –Em oder –Üm; Neuosmanisch-Türkisch –İm: Mittelosmanisch-Türkisch *gelürem* oder *gelürüm*; Neuosmanisch-Türkisch *gelirim*.) Auch einige Konverben gelten als typische Merkmale des Altosmanisch-Türkischen: –ÜbEn (modales oder beiordnendes Konverb), –İcEk (temporales Konverb) oder –mEdİn (negierendes Konverb).[34]
Bei den genannten Morphemen drängt sich stets die Frage auf, wie späte Belege zu interpretieren sind. Auf Belege „bis ins 18./19. Jahrhundert" weist Anetshöfer hin.[35] Wenn etwa Kerslake feststellt, dass ein bestimmtes Morphem „nach dem 16. Jahrhundert aus der Standardsprache verschwand", so lässt der Begriff Standardsprache im Kontext des Osmanisch-Türkischen besonders breiten Interpretationsspielraum.[36]

Lexik: Zur Lexik lässt sich Ähnliches sagen wie zur Morphologie. Einige Lexeme des Altosmanisch-Türkischen verschwanden im Laufe des 16. Jahrhunderts weitgehend. Dies betrifft etwa Lexeme wie *gökçek* „schön", *ḳamu* „alle", *ṭamu* „Hölle" oder *ėrgürmek* „senden, übermitteln",

30 Anetshöfer 2005.
31 Anetshöfer 2005, 135-150.
32 Anetshöfer 2005, 151-153.
33 Adamović 1985, 87-112; Römer 1995, 151; Kerslake 1998, 193.
34 Kerslake 1998, 193 und Anetshöfer 2005, 2, 116-134.
35 Anetshöfer 2005, 2, zu den Konverben –İcEk und –mEdİn. 116-134.
36 Kerslake 1998, 195: „-ÜbEn disappeared from the standard Language after the 16th century."

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

welche deshalb als spezifisch altosmanisch-türkisch betrachtet werden.[37] Es fragt sich im Einzelfall, wie genau sich ein Wandel im Wortschatz datieren lässt. Dies gilt insbesondere dann, wenn etwa Kaptein in seinen Erörterungen zur geläufigen Zuschreibung des Werkes *Dürr-i Meknūn* an Aḥmed Bīcān – neben anderen Kriterien – Lexeme wie *gökçek* und dessen Synonym *güzel* geradezu als „Leitfossilien" betrachtet, die eine Datierung des Werks ins 15. Jahrhundert belegen.[38] Tatsächlich gilt für die Lexik dasselbe wie die Morphologie: Die betreffenden Lexeme lassen sich in einzelnen Texten bis ins 18. Jahrhundert nachweisen.

Orthographie: Die Orthographie weist im Altosmanisch-Türkischen bei türkischen Lexemen und Suffixen eine sehr große Varianz auf, welche später stärker eingeschränkt war. Dies betrifft in besonderer Weise die Möglichkeit Vokale plene oder defektiv zu schreiben: *göz* „Auge" (كوز oder كز); *buyurdı* „er/sie/es befahl" (بيوردى oder بردى). Diese Feststellung betrifft auch Vokale im Auslaut, oft auch vokalische Suffixe: *gözi* „sein/ihr Auge" (كوزِ, كُزِ oder كوزى, كُزى); *buyurdı* (بُيُورِدِ, بُيُورِدى oder بُيُرِدِ, بُيُرِدى). Auffällig ist besonders die Varianz bei der Schreibung des Dativs; dieser kann sowohl mit *he* als auch mit *elif* geschrieben werden: *ümmetüŋe* „deiner Gemeinde" (امتكه oder امتكا); *saŋa* „dir" (ساكه oder سكه oder ساكا oder – ab dem Mittelosmanisch-Türkischen üblicherweise – سكا). Selten wird auch der Dativ defektiv geschrieben: *ʿAbbāsa* „für ʿAbbās" (عباسه oder عباس). Auch bei der Schreibung von Konsonanten ist eine Varianz zu beobachten: *ṭutdı* bzw. *dutdı* „er/sie/es hielt" (طتدى oder دتدى bzw. دوتدى, طوتدى, دوتد, طوتد oder دتد).[39]
Mansuroğlu weist darauf hin, dass im Altosmanisch-Türkischen auch ein „arabisierende" Orthographie anzutreffen ist – zum Beispiel durch die Verwendung eines *tenvīn* beim Ablativ: *ʿAliden* „von ʿAlī" (عليدًا).[40]
Die Orthographie des Altosmanisch-Türkischen ist – trotz aller Varianz – generell phonologisch. Der Übergang von einer phonologischen zu einer morphologischen Orthographie ist während des Mittelosmanisch-Türkischen zu beobachten. Bei der phonologischen Orthographie orientiert sich die Verwendung der Buchstaben *vāv* und *yā* zur Wiedergabe von Vokalen an der Phonetik: *vāv* steht für ü, u, ö, o; *yā* steht für i, ı und ė; hinzu kommen *elif* und *he*, welche beide für a und e stehen können. Bei der morphologischen Orthographie ist die Schreibung der Suffixe weitgehend standardisiert und erlaubt praktisch keine Rückschlüsse auf die Aussprache der Vokale mehr. Diese müssen aufgrund der Vokalharmonie erschlossen werden. Etwa gleichzeitig entwickelt sich aus einer Angleichung der Suffixe nach der kleinen Vokalharmonie (İ/I oder Ü/U) eine Angleichung nach der großen Vokalharmonie (İ/I/Ü/U).[41] Ein prägnantes Beispiel ist die Schreibung des Gerundiums –DÜGİ; vgl. etwa die phonologische Schreibung von *gördügi* (كوردوكى und كوردكى, كردكى) beziehungsweise *geldügi* (كلدوكى und كلدكى). Im Gegensatz dazu werden *gördüğü* und *geldiği* in morphologischer Schreibung كورديكى und كلديكى

37 Vgl. die Glossare mit altosmanisch-türkischen Lexemen in Timurtaş 1994, 277-322. Einen umfangreichen Katalog altosmanisch-türkischer Sprachmerkmale führt auch Toker in seiner Edition von Şemseddin-i Sivasis *Mir'āt el-Aḥlāḳ* aus dem Jahr 996 h. (1588) an.
38 Kaptein 2005, 49-51; zum Sprachgebrauch allgemein 47-57.
39 Zur Orthographie vgl. Kerslake 1998, 182f.; Scharlipp 1993; Scharlipp 1991; Mansuroğlu 1953, 162f.
40 Mansuroğlu 1959, 162f.
41 Ausführlich zur Vokalharmonie im Altosmanisch-Türkischen siehe Doerfer 1985.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

geschrieben. Dem *yā* kann im Fall der morphologischen Schreibung nicht mehr angesehen werden, ob es als i, ı, ü oder u zu lesen ist.[42] Mit der morphologischen Schreibung ist auch sehr weitgehend festgelegt, in welchen Suffixen welche Vokale plene zu schreiben sind.[43]
Eine konsequente Verwendung der morphologischen Orthographie setzte sich erst im Neuosmanisch-Türkischen durch. Charakteristisch ist die Orthographie in Buchdrucken: Die Texte in den *Müteferriḳa*-Drucken[44] der 1720er und 1730er sind noch in phonologischer Orthographie gesetzt; siehe z. B. *Cihānnümā* 1145 h. (1732), XIVb: *ėtdügi* (ايتدوكى) und *olduġı* (اولدوغى). Im Gegensatz dazu ist in den Drucken des frühen 19. Jahrhunderts weitgehend die morphologische Orthographie zu finden; vgl. z. B. *Cevhere-i Behīye-i Aḥmedīye fi Şerḥ el-Vaṣīyet el-Muḥammedīye* 1223 h. (1808), *ėtdiği* (ايتديكى) und *ṭoḳunduġu* (طوقنديغى).[45]

Orthographie und Metrik: Scharlipp weist darauf hin, dass in der Dichtung die Orthographie zur Verdeutlichung der Metrik dienen konnte. Da es im Türkischen keine Vokallängen gibt, konnten in der Dichtung die auf Vokal endenden Silben im Fall von türkischen Lexemen und Suffixen grundsätzlich sowohl als lange als auch als kurze Silben gelesen werden. Die Pleneschreibung konnte darum eine Lesung als lange Silbe andeuten, die defektive Schreibung hingegen die Lesung als kurze Silbe.[46] Scharlipp untersuchte das Phänomen anhand von Handschriften des 16. Jahrhunderts. Im vorliegenden Handschriftenmaterial konnte eine metrisch bedingte Orthographie nicht nachgewiesen werden. Eine Übereinstimmung gab es nur bei einzelnen Versen, allerdings nie dort, wo es am naheliegendsten wäre, d. h. zum Wechsel des Metrums.

Vokalisierung:[47] Der Übergang von der phonologischen zur morphologischen Orthographie hat auch Konsequenzen für die Vokalisierung in voll vokalisierten Texten. Bei einer vokalischen Lesung von *yā* und *vāv* ist eine Vokalisierung des *yā* nur durch das Vokalzeichen *kesre* (für i, ı und ė) und des *vāv* nur durch das Vokalzeichen *żamme* (für ü, u, ö und o) möglich. Bei einer anderen Vokalisierung wird die Lesung von *yā* und *vāv* als Konsonant unvermeidlich. Das heißt, dass folglich auch bei einer morphologischen Schreibung die Vokalisierung lediglich die Schreibung bestätigen kann, aber keine Aussagen zur Phonetik zulässt: *gördüğü* wird كُوْرْدِيكِى vokalisiert, obwohl diese Vokalisierung weder hinsichtlich der Sprachentwicklung noch hinsichtlich der Phonetik sinnvoll ist. Ich spreche in solchen Fällen im Folgenden von morphologischer Vokalisierung.

---

42 Die Vokale ö und o kommen hingegen in Suffixen nicht vor.
43 Es kann in diesem Überblick nicht berücksichtigt werden, dass sich bei einzelnen Schreibern eine bewusste Weiterentwicklung der phonologischen Orthographie nachweisen lässt; dies gilt etwa für Evliyā Çelebi, vgl. Dankoff 1990a, 27-38. Im untersuchten Handschriftenmaterial konnte entsprechendes nicht nachgewiesen werden.
44 Zu der İbrāhīm Müteferriḳas Druckerei siehe Sabev 2006 und Gencer 2010.
45 Die Annahme, dass der Buchdruck eine stärkere Standardisierung der Orthographie zur Folge hatte, ist nahe liegend; es liegen aber noch keinerlei Studien zum Thema vor.
46 Scharlipp 1991.
47 Zur grundsätzlichen Problematik der Rekonstruktion von Vokalismen aus vokalisierten Handschriften siehe Doerfer 1985.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In Suffixen mit defektiver Schreibung des Vokals bestehen hingegen durchaus verschiedene Vokalisierungsmöglichkeiten – die Vokalisierung, welche der altosmanisch-türkischen Lesung folgt, oder eine Vokalisierung, welche der späteren Entwicklung der osmanisch-türkischen Sprache folgt.

Die vollständige Vokalisierung eines Textes in der morphologischen Orthographie des Neuosmanisch-Türkischen trägt nur an wenigen Stellen zu einem besseren Verständnis des Textes bei. Während im Altosmanisch-Türkischen die Buchstabenfolge الم als *ölüm* („Tod“) oder *elüm* („meine Hand“) gelesen werden kann und folglich ein Vokalzeichen auf der ersten Silbe einiges zum Verständnis beiträgt, lassen sich die beiden Lesungen im Neuosmanisch-Türkischen schon anhand der unvokalisierten Schreibung unterscheiden: اولم *ölüm* beziehungsweise الم *elim*.[48] Im Mittelosmanisch-Türkisch kommen für *ölüm* beide Schreibungen vor. Genauso wird die alt- und mittelosmanisch-türkische Schreibung قلدم für *ḳıldum* („ich machte“) und *ḳaldum* („ich blieb“) im Neuosmanisch-Türkischen unterschieden: *ḳıldım* (قیلدم oder قلدم) bzw. *ḳaldım* (قالدم). Es bleiben allerdings sowohl bei der phonologischen wie auch bei der morphologischen Orthographie zahlreiche Schreibungen, deren Lesung nur aus dem Kontext erschlossen werden kann. Hier kann aber in beiden Fällen eine Vokalisierung keine vollständige Klarheit schaffen.[49]

Die sprachliche Varianz der untersuchten Texte wird anhand des Handschriftenkorpus dokumentiert und erörtert, inwieweit sprachliche Charakteristika für den Anspruch auf Authentizität relevant sind. Schlussfolgerungen, welche über diese rudimentäre Beobachtung hinausgehen, sind angesichts des Forschungsstands problematisch. Wenn eine Angleichung der Texte an sprachliche Entwicklungen festzustellen ist, liegt die Annahme, dass sprachliche Charakteristika des Altosmanisch-Türkischen von Kopisten als archaisch empfunden wurden und bewusst oder unbewusst an neue sprachliche Realitäten angepasst wurden, zwar nahe, sie ist aber keinesfalls zwingend. Bestimmte Morpheme, Schreibungen oder Vokalisierungen konnten möglicherweise auch als Fehler früherer Kopisten gesehen und „korrigiert“ werden. Wenn altosmanisch-türkische Charakteristika unverändert bis ins 19. Jahrhundert kopiert wurden, ist hingegen in Betracht zu ziehen, dass diese nicht nur als Archaismen verstanden werden konnten, sondern auch als sprachlicher Modus, welcher mit religiöser Literatur verbunden war. In diesem Zusammenhang ist also jeder Beleg wertvoll, der Hinweise darauf gibt, wie von den Nutzern ein abweichender Sprachgebrauch interpretiert wurde.

---

48 Im Alt- und Mittelosmanisch-Türkischen ist außerdem die Lesung *olam* (Voluntativ 1. Pers. Sg. „ich will sein“ bzw. „ich werde sein“) möglich. Dieses Morphem ist im Neuosmanisch-Türkischen nicht mehr gebräuchlich.

49 Den Gebrauch zusätzlicher Vokalzeichen führte Şemseddīn Sāmī Ende des 19. Jahrhunderts für die Lexikographie ein, vgl. *Ḳāmūs-ı Türkī*, ([يد], xiv). Zu den zahlreichen Reformkonzepten für Orthographie und Vokalisierung siehe TCTA, 2, 336-338. Diese hatten jedoch für den Druck religiöser Texte keine Folgen. Weitere Überlegungen zur Vokalisierung finden sich unten in Abschnitt 3.1.5 zu den graphischen Charakteristika der Textüberlieferung.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

François Meninski (st. 1698), Ober-Dolmetsch und Gesandter des Königs von Polen und später des Kaisers in Wien, führt im Jahr 1680 in seiner *Grammatica Turcica* die spezifisch altosmanisch-türkischen Morpheme auf und charakterisiert sie schlicht als „etwas seltener" (*quantumvis rariùs*).[50] Er identifiziert sie trotz seiner jahrelangen intensiven Beschäftigung mit dem Türkischen nicht als Archaismen.[51]

Ein Beleg dafür, dass es im 16. Jahrhundert unter den Autoren der *ṭabaḳāt*-Werke ein Bewusstsein für sprachliche Archaismen gab, ist ein Abschnitt in Laṭīfis Biographiensammlung *Teẕkiret eş-Şuʿarāʾ* – es handelt sich um die Biographie Şeyḫ Elvān Şirāzīs (st. 829 h./1426) und sein Werk *Gülşen-i Rāz*.[52] Laṭīfi schreibt, dass in diesem Werk „der Gebrauch von altertümlichen türkischen Ausdrücken" (*zabān-ı Türkīnüŋ elfāẓ-ı ḳadīmesiyle taʿbīr*) auffalle.[53] Diese Aussage wird von Laṭīfi aber nicht weiter ausgeführt. Aus diesem einzelnen Beleg darf nicht zu viel abgeleitet werden; er zeigt aber, dass sich das Konzept „archaische Sprache" zumindest punktuell belegen lässt.

Ein Interesse an sprachlicher Entwicklung kann mit der Suche nach dem authentischen beziehungsweise autornahen Text verknüpft sein. Dies lässt sich beispielsweise deutlich an der Edition des *Dīvān* von Sulṭān Veled (st. 628 oder 631 h./1230-3) belegen, welche 1343 h./1341 m. (1925) von Veled Çelebi [İzbudak] (1869-1953) und Kilisli Muʿallim Rifʿat [Bilge] (1874-1954) herausgegeben wurde. Das Interesse des Mevlevī-Scheichs Veled Çelebi am Text des Mevlevī-Autors – und seines direkten Vorfahren – Sulṭān Veled traf zusammen mit dem sprachwissenschaftlichen Interesse beider Herausgeber. Der Text wurde in zwei Spalten herausgegeben; dem altosmanisch-türkischen Text in einer möglichst autornahen Orthographie wurde eine Version in der aktuellen Orthographie der 1920er Jahre gegenübergestellt. Hinzu kamen ein Variantenapparat und sprachliche Erläuterungen zu archaischen, nicht mehr geläufigen türkischen Lexemen und Morphemen. Wie ein Hinweis im Vorwort zeigt stand die sprachwissenschaftliche Beschäftigung der Herausgeber in der Tradition des Turkologen Wilhelm Radloff (1837-1918).[54]

---

50 Siehe etwa das Futursuffix –İsEr, Meninski 1680 [2000], 4, 74. Zur Biographie Meninskis siehe das Vorwort im Nachdruck seines Wörterbuchs, Meninski 1680 [2000], 1, xxiii-xxvi.

51 Adamović argumentiert, dass Meninski vor allem schriftliche Quellen vergangener Jahrhunderte auswertete und deshalb auch das Futur auf -İsEr in seine Grammatik aufgenommen hat, vgl. Adamović 1985, 91. Die Aussage, dass schriftliche Quellen ausgewertet wurden, ist dabei nachvollziehbar. Ob es sich aber ausschließlich um alte Texte handelte, muss offen bleiben. Das Suffix wurde in der Dichtung in der Mitte des 18. Jahrhunderts noch verwendet. Die Annahme, dass es aus der gesprochenen Sprache bereits verschwunden sein, ist also durchaus nachvollziehbar; in der Dichtung wurde es aber offenbar noch aktiv verwendet. Zur Problematik von traditionellen Normen und konservativer Schreibung im Hinblick auf die Vokalismen siehe Dörfer 1985, 78-81.

52 Kartal in TET, 1, 501f.

53 [*Teẕkiret eş-Şuʿarāʾ*] 2000, 120.

54 *Dīvān-ı Türkī-i Sulṭān Veled* 1341/1343 h., 3.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In den folgenden Abschnitten soll anhand des untersuchten Handschriftenmaterials erörtert werden, wie die Kopisten im untersuchten Handschriftenkorpus mit der altosmanisch-türkischen Sprache umgingen. In Abschnitt 4.2 wird darüber hinaus auf den Umgang mit sprachlichen Charakteristika des Altosmanisch-Türkischen im Zusammenhang mit Nachdichtungen noch einmal zurückzukommen sein.

Die sprachliche Varianz der Texte wird – angesichts des Umfangs des gesichteten Handschriftenmaterials – wie die Varianz auf Strukturebene anhand von zwei Stichproben untersucht. Hierzu dient dieselbe Textstelle. Die Ergebnisse werden dann anhand einer zweiten, in jeder Handschrift zufällig ausgewählten Stichprobe überprüft, welche als Korrektiv dienen soll, um sicherzustellen, dass keine bezüglich der Varianz besonders anfällige Textpassage gewählt wurde. [55]

3.1.4 Mitüberlieferung

Zur Mitüberlieferung zähle ich im Folgenden vier Textformen: 1. Texte, welche sich zusammen mit einem Werk des Quellenkorpus in einer Sammelhandschrift finden; 2. Randglossen mit direktem Bezug zum Text; 3. Texte mit ergänzenden Informationen zum Werk und zum Autor als Einleitung oder Appendix – de facto sind das im untersuchten Handschriftenmaterial ausschließlich *menāḳıb*-Kurzbiographien; 4. Inhaltsverzeichnisse als funktionale Texte zur besseren Erschließung des Werkes. Ausgeschlossen sind hingegen nutzerspezifische Texte wie Kolophone, Besitz- und Stiftungsvermerke, Fürbitteformeln oder Geburts- sowie Sterbevermerke. Diese werden in Kapitel 5 ausgewertet.

1. Aus der Zusammensetzung von Sammelhandschriften können Informationen über den Nutzungskontext hergeleitet werden. Dabei ist zu unterscheiden, ob es sich um eine von Anfang an als Sammlung verschiedener Werke konzipierte Handschrift handelt, welche dann auch im Allgemeinen von einem Kopisten angefertigt wurde. Gelegentlich erläutert der Kopist seine Zusammenstellung oder stellt ein Inhaltsverzeichnis voran. Der viel häufigere Fall ist, dass verschiedene Texte, welche von unterschiedlichen Schreibern kopiert wurden, erst später zusammengebunden wurden. Die Kriterien für die Zusammenstellung dürften sich unterschieden haben. Das Kriterium, nach welchem der Besitzer die Teilhandschriften für eine gemeinsame Bindung auswählten, konnte der Inhalt, aber auch das Buchformat sein. Sammelhandschriften erlauben also in sehr unterschiedlichem Maß Aussagen zum Nutzungskontext.

Vergleichbar mit den bereits als Sammelhandschriften konzipierten Bänden gibt es unter den Drucken des 19. Jahrhunderts – insbesondere unter den lithographischen Drucken – Bände, welche aus mehr als einem Werk bestehen. In den meisten Fällen setzt sich der Druck dann aus einem „Haupttext", welcher im um-

[55] Kapitel zum Kalifat in Yazıcıoğlıs *Muḥammediye* und Textbeginn sowie Kapitel *miʿrāc* in Aḥmed Bīcāns *Envār el-ʿĀşıḳīn*.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rahmten Schriftspiegel steht, und weiteren Texten als „Randglosse“ (*ḥāşiye* oder *derkenār*) zusammen. Oft ist kein direkter Bezug zwischen Haupttext und Randglosse zu erkennen. Es gibt bisher weder zu Handschriften noch zu den Drucken des 19. Jahrhunderts eine Studie, in welcher dieser Bezug untersucht wird.[56] Meines Erachtens darf bei den Drucken der Aspekt des Marketings nicht übersehen werden. Dabei spielt wohl auch die Strategie eine Rolle, einen möglichst großen Teil der Papierfläche zu nutzen, ohne ästhetische Regeln der osmanischen Buchtradition – etwa durch einen zu knapp bemessenen Seitenrand – zu verletzen.[57] Der Käufer erhält so mehrere Bücher für sein Geld, ohne dass der Materialaufwand sich für den Drucker erhöht hätte.

2. Bei Randglossen kann es sich, wie eben dargestellt, um vollständige Werke mit mehr oder weniger deutlichem Bezug zum „Haupttext“ handeln. Daneben sind Randglossen oft aber auch Korrekturen, Kommentare oder Ergänzungen zum Text; in diesem Fall ist der direkte Bezug zur kommentierten Textpassage im Allgemeinen durch Überstreichungen oder durch Zeichen veranschaulicht, welche den indischen Zahlen (٧, ٨, ٩ etc.) ähneln.[58] Auch interlineare Glossen beziehen sich auf eine konkrete Textstelle und sind in direkter Nähe zu dieser platziert. Randglossen und interlineare Glossen funktionieren sowohl in den Handschriften als auch in den Drucken wie Fußnoten beziehungsweise ein Anmerkungsapparat oder ein kritischer Apparat. Die Glossen können vom Autor stammen, sie können aber genauso auch auf den Kopisten zurückgehen. Es ist auch möglich, dass der Kopist Randglossen oder interlineare Glossen aus seiner Vorlage oder einer anderen Handschrift übernahm. In den wenigsten Fällen ist darum bekannt, wer welche Glossen verfasste.

Randglossen sind ein Phänomen, das besonders in gelehrter Literatur zu finden ist; sie kommen aber auch im untersuchten Handschriftenmaterial – und damit in den Werken der populären religiösen Literatur – vor. Die wichtigsten Kategorien von Randglossen und die darin verwendeten Kürzel sollen deshalb an dieser Stelle kurz erläutert werden:

---

56 Im Quellenmaterial vorkommende Fälle werden unten in den Abschnitten zu den einzelnen Werken analysiert.

57 Zur graphischen Gestaltung der Drucke in İbrāhīm Müteferriḳas Druckerei in den 1720er und 30er Jahren siehe Gencer 2010. Eine vergleichbare Untersuchung zu den Drucken des 19. Jahrhunderts steht noch aus. Marzolph 2001 fokussiert zwar auf die Illustrationen, behandelt aber auch andere graphische Aspekte.

58 Es handelt sich aber offenbar nicht um eine Nummerierung, da in den frühen Handschriften – etwa dem *Muḥammediye*-Autograph – nur bestimmte der „Zahlzeichen“ immer wieder zur Anwendung kommen, die Randglossen also nicht durchnummeriert sind. In den lithographischen Drucken sind diese Verweiszeichen jedoch offenbar als Durchnummerierung von Anmerkungen verstanden worden, es finden sich über mehrere Seiten fortlaufende Nummerierungen, vgl. etwa *Zubdat al-ʿIrfān* 1298 h.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Randglossen mit Ergänzungen des Autors werden durch ein Kürzel, welches aus dem arabischen Schriftzug *minhu* („von ihm“) besteht, markiert und deshalb auch als *minhīyāt* bezeichnet.[59] Auch die Autoren selbst verwenden die Kennzeichnung *minhu* in der dritten Person, wie Randglossen in Autographen zeigen. Die *minhīyāt* wurden von einem Teil der Kopisten übernommen, woraus wir schließen können, dass sie von diesen Kopisten als Teil des Textes – quasi als Anmerkungsapparat – verstanden wurden.[60] *Minhīyāt* finden sich auch in Drucken des 19. Jahrhunderts – sowohl in lithographischen Drucken als auch in Typendrucken. Für die Typendrucke wurde sogar eine eigene Type für das Kürzel angefertigt.

Randglossen können auch kurze Zitate aus Werken anderer Autoren enthalten; in diesen Fällen steht unter dem Zitat der Name des zitierten Autors oder der Kurztitel des Werkes.[61] Diese Randglossen können auf den Autor zurückgehen, der mit dieser Randglosse einen Bezug zwischen seinem Werk und dem des zitierten Autors herstellt. Im Autograph von Bursalı İsmāʿīl Ḥaḳḳı̄s *Feraḥ er-Rūḥ* beispielsweise gibt es teils sehr umfangreiche Zitate als Randglossen, welche von derselben Hand wie der Haupttext stammen.[62] In vielen Handschriften lässt sich jedoch nicht mit Eindeutigkeit feststellen, wer diese Marginalien verfasste. Lithographische Drucke belegen aber, dass auch Verweise mit Zitaten anderer Autoren als Teil eines publizierten Textes aufgenommen wurden und somit als Teil des rezipierten Textes des betreffenden Werkes zu verstehen sind. Das Druckverfahren der Lithographie ermöglicht es dabei, durch die graphische Gestaltung des Textes ein – bereits aus der handschriftlichen Überlieferung bekanntes – komplexes Geflecht von Querverweisen zu übernehmen.[63]

Sehr häufig sind in Randglossen Korrekturen notiert, welche durch das Wort *ṣaḥḥ* („es ist korrekt“; صح oder abgekürzt صـ) gekennzeichnet sind. Korrigierte Wörter oder Textpassage sind gestrichen oder – zum Beispiel durch Überstreichung – gekennzeichnet; an der Stelle vergessener Wörter oder Textpassagen befindet sich eine senkrechte oder gebogene Linie, auf welche sich die Ergänzung am Rand bezieht (Abbildung 3.4). Daneben gibt es aber auch die Angabe von Varianten, ohne dass eine Wertung vorgenommen wird und diese damit als Korrekturen verstanden werden müssen. Die Varianten sind in diesem Fall durch die Bezeichnung *nüsḫa* (wörtlich „Abschrift“) markiert (Abbildung 3.8).[64] Auch in diesem Fall wird

---

59 Vgl. zu den *minhīyāt* ausführlich Quiring-Zoche 2006. Quiring-Zoche 2006, 987, weist darauf hin, dass der Schriftzug meist von einem Häckchen durchkreuzt ist, welches sie als *lahu* – in der gleichen Bedeutung wie *minhu* – liest. Gaceks interpretiert es als *raḥimahu ’llāh*, Gacek 2009, 116.

60 Quiring-Zoche 2006, 1009, macht zwar Aussagen zum Anteil der Abschriften mit *minhīyāt* unter den von ihr katalogisierten Handschriften. Es bleibt jedoch zu untersuchen, wie hoch der Anteil bei den Abschriften eines bestimmten Werkes liegt. Eine solche Frage könnte ihm Rahmen von kritischen Editionen, welche die *minhīyāt* berücksichtigen, untersucht werden.

61 Auf einige Beispiele habe ich an anderer Stelle verwiesen, Heinzelmann 2010, 118 und 123.

62 İK, Genel 59-61.

63 Zur graphischen Darstellung ausführlicher unten Abschnitt 3.1.5.

64 Gacek 2001, 139f.; Gacek 2009, 273, 314 und 317, führt die Kennzeichnung *nusḫa* bzw. *nusḫa uḫrā* („Variante“) in den abgekürzten Formen خ, خه, خ, نخ oder ن an. Vgl. auch Gacek 2007. In den von mir gesichteten Handschriften kommt aber vor allem das ausgeschriebene Wort *nusḫa* vor. Zu dieser Verwendung vgl. *Ḳāmūs-ı Türkī* 1317, 1458: *Metniŋ bir kelime veyā*

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das Wort, auf das sich die Randglosse bezieht, durch Überstreichung oder die schon erwähnten „Zahlzeichen" (٧, ٨, ٩ etc.) gekennzeichnet.

Im Fall einer Korrektur, die durch *ṣaḥḥ* gekennzeichnet ist, lässt sich meist nicht klären, ob hier lediglich ein Vergleich der Abschrift mit der Vorlage vorgenommen wurde oder ob eine Kollationierung verschiedener Handschriften stattfand. Werden hingegen Varianten durch das Kürzel *nüsḫa* markiert, müssen zwangsläufig mehrere Handschriften zur Kollationierung vorgelegen haben. Die Kollationierungsvermerke können zwar auch aus der Vorlage übernommen worden sein; das ändert aber nichts an der Tatsache, dass zu irgendeinem Zeitpunkt eine Kollationierung stattgefunden hat.

3. *Menāḳıb*-Kurzbiographien als Mitüberlieferung wurden bereits in Kapitel 2 inhaltlich ausgewertet.[65] Im Folgenden wird auf diese noch einmal im Rahmen der Textüberlieferung zurückzukommen sein, um der Frage nachzugehen, wie eng sie mit dem überlieferten Text verbunden sind.

4. Ein Überblick über den Inhalt findet sich in einem Teil der untersuchten Werke jeweils in der Einleitung, in welcher der Autor sich und sein Werk vorstellt. Dieser Überblick ist direkt in den Text eingebunden und folglich nicht im Abschnitt zur Mitüberlieferung zu behandeln (Abbildung 3.1). Darüber hinaus existieren aber in einigen Handschriften und Drucken tabellarische Inhaltsverzeichnisse mit Seitenverweisen.[66] Es handelt sich dabei um funktionale Texte, meist auf den ersten Seiten, welche die inhaltliche Erschließung der Handschrift durch die Leser erleichtern. Interessant ist, dass diese Inhaltverzeichnisse gelegentlich mit einem Kolophon schließen. Sie wurden also offenbar als separater Text verstanden (Abbildung 3.17 und 3.18).[67] Diese Inhaltsverzeichnisse werden im Folgenden im Kontext Mitüberlieferung besprochen.

Seitenverweise mussten für Handschriften notwendigerweise individuell angefertigt werden. Offen ist hingegen, ob auch die Auswahl der Kapitel und der Abschnitte, auf welche verwiesen wird, variieren. Es müssen nicht grundsätzlich alle im Text als Überschrift – meist durch rote Tusche – hervorgehobenen Kapitelüberschriften ins Inhaltsverzeichnis aufgenommen sein.

Déroche und Gacek gehen jeweils nur sehr kurz auf das Thema Inhaltsverzeichnis ein.[68] Ab wann tabellarische Inhaltsverzeichnisse mit Seitenverweisen in

---

fiḳrası baʿż-ı nüsḫalarda başḳa dürlü olduġu vaḳit o dürlüsü da ḥāşiye maḳāmında yazılıb veyā ṭabʿ olunub zirine „nüsḫa" yazılmaḳ ʿādetdir.

65 Siehe Abschnitte 2.2.7, 2.3.7, 2.4.6 und 2.5.7.

66 Ein Überblick zur Verbreitung von tabellarischen Inhaltsverzeichnissen mit Seitenverweisen in orientalischen Handschriften liegt bisher nicht vor. Zur Foliierung und Paginierung in arabischen Codices siehe Déroche 1426 h./2005, 89-101. Die Thematik ist auch bei der Einführung des Typendruckes im Osmanischen Reich relevant. Zu Foliierung und Paginierung sowie Inhaltsverzeichnissen in den Müteferriḳa-Drucken siehe Gencer 2010, 162-166.

67 Vgl. etwa die *Maġārib az-Zamān*-Handschrift TSMK EH 1283, VIIa; *Müzekkī n-Nüfūs* 1288, 6; *Müzekkī n-Nüfūs* 1281 h., 4; *Müzekkī n-Nüfūs* 1291 h., 8; *Müzekkī n-Nüfūs* 1306, 6.

68 Déroche 1426 h./2005, 317f., Gacek 2009, 259.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

islamischen Handschriften belegt sind, bleibt offen. Déroche verweist allerdings auf eine Handschrift mit Inhaltsverzeichnis aus dem Jahr 865 h./1461 (BNF suppl. Persan 1357); das heißt, es gibt schon zu Beginn des Untersuchungszeitraums zumindest punktuelle Belege dafür, dass die Möglichkeit, den Inhalt einer Handschrift durch ein Inhaltsverzeichnis zu erschließen, bekannt war.[69]

Bei den Texten der Mitüberlieferung stellt sich meist die Frage, wann diese in die Handschrift aufgenommen wurden. Sie stammen generell selten von der Hand des Kopisten und sind damit grundsätzlich schwer zu datieren. Eine enge Verknüpfung zwischen überliefertem Werk und einem Text der Mitüberlieferung lässt sich in den Handschriften nur in Ausnahmefällen belegen und datieren. Das ändert sich mit den Drucken des 19. Jahrhunderts.

3.1.5 Graphische Gestaltung

Quellentexte, in welchen Kopisten hinsichtlich der graphischen Gestaltung von Handschriften explizit instruiert werden, belegen, dass graphische Aspekte bei der Überlieferung durchaus eine Rolle spielten. Texte mit solchen expliziten Instruktionen für Kopisten lassen sich bisher allerdings nur in Einzelfällen belegen, so verweist etwa De Smet auf Regeln zum Layout der drusischen *Rasā'il al-Ḥikma* oder Witkam bespricht in seinem Artikel „Twenty-nine rules for Qurʾān copying" eine osmanische Anleitung des 19. Jahrhunderts zum Layout des Korans.[70] Diese Anleitungen und Regeln können, wie im Fall der *Rasā'il al-Ḥikma*, schlicht die Anzahl der Zeilen pro Seite betreffen; sie können aber, wie im Fall des Korans im Osmanischen Reich des 19. Jahrhunderts, auch detaillierte Regeln zur Textgliederung beinhalten. Zu den Werken des Quellenkorpus liegen hingegen bislang keine sekundären Texte mit Anleitungen und Regeln für die Kopisten vor. Es geht bei der Analyse der graphischen Charakteristika also ausschließlich um die Frage, ob sich graphische Traditionen aufgrund der dokumentierten Varianz implizit belegen lassen.

Der Aspekt der graphischen Gestaltung schließt – neben der graphischen Strukturierung des Textes, das heißt dem Seitenlayout – verschiedene weitere Aspekte ein: So ist insbesondere die Varianz bei tabellarische Textpassagen, Illustrationen oder auch der kalligraphische Gestaltung zu berücksichtigen, und es ist zu erör-

---

69 Déroche 1426 h./2005, 317. Aus Déroches Formulierung geht nicht eindeutig hervor, ob das Inhaltsverzeichnis Seitenverweise einschließt. Mir liegt als weiterer Beleg allerdings eine Handschrift aus dem 16. Jahrhundert vor, in welcher das Inhaltsverzeichnis auch von derselben Hand wie der Handschriftentext geschrieben ist. Die Luxushandschrift von Āsafi Dal Meḥmed Çelebis *Şecāʿatnāme* aus dem Jahr 994 h./1586 (İÜ Nadir T 6043) enthält ein Inhaltsverzeichnis mit Seitenverweisen (fol. 8b-9a). Vgl. *Âsafî Dal Mehmed Çelebi ve Şecaâ'atnâme*, Hg. Mustafa Eravcı, Istanbul 2009. Die Edition enthält das Faksimile der Handschrift als CD-ROM.

70 De Smet 2007, 111; Witkam 2002.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tern, inwiefern bestimmte graphische Charakteristika als individuelle Ausgestaltung des betreffenden Kopisten oder als Aspekt einer mehrfach belegten Überlieferungsvariante zu bewerten sind. Graphische Aspekte, welche zum geläufigen Repertoire osmanischer Buchkultur gehören, werden im Folgenden nur bei einer auffällig großen oder auffällig geringen Varianz thematisiert.

Unter geläufigem Repertoire verstehe ich beispielsweise florale und geometrische Formen bei der Gestaltung des Textbeginns (*serlevḥa*) auf Folio 1b oder auf die Umrahmung des Schriftspiegels – meist mit einer schwarzen, roten oder goldenen Linie. Zum graphischen Standardrepertoire gehört ebenso, dass die Zeilen von Randglossen um circa 30-40° nach oben oder unten abgewinkelt sind.[71] Der Umstand, dass auch die Drucke des 19. Jahrhunderts – zum Teil sehr umfangreiche – marginale und interlineare Glossen enthalten, zeigt von welch essentieller Bedeutung diese für Kopisten und Drucker beim Seitenlayout waren. Der lithographische Druck ermöglichte es dabei, im vollen Umfang auf das graphische Repertoire der Handschriften zurückzugreifen.

Die Frage, was zum geläufigen Repertoire osmanischer Buchkultur zu rechnen ist, drängt sich etwa im Zusammenhang mit der Gliederung in Textspalten auf. In den Handschriften von *meṣnevī*-Texten ist eine Gliederung in zwei, vier oder sechs Spalten geläufig, da auf diese Weise die Einteilung der Verse in zwei Halbverse (*miṣrāʿ*) veranschaulicht wird. Seltene und auffällige Ausnahmefälle sind darum Handschriften, in welchen der *meṣnevī*-Text in drei Spalten angeordnet ist, wodurch das Reimschema nicht mehr auf den ersten Blick erkennbar ist. In solchen Fällen ist ein genauerer Blick auf die Varianz der graphischen Gestaltung des betreffenden Werks angebracht, um abzuklären, ob dieses auffällige Layout singulär ist oder ob es sich in einer signifikanten Anzahl von Handschriften und Drucken nachweisen lässt.

Eine aufwändige Ausstattung mit Miniaturmalerei ist in Handschriften religiösen Inhalts selten. Eines der bekanntesten – und gleichzeitig äußerst seltenen – Beispiele im osmanischen Kontext sind die figürlichen Miniaturen in einer Handschrift von Erzurumlu Muṣṭafā b. ʿÖmers Prophetenvita (*Siyer-i Nebī*), welche von Sultan Murād III. (reg. 982-1003 h./1574-1595) in Auftrag gegeben wurde.[72] In den Handschriften des untersuchten Quellenkorpus lässt sich figürliche Miniaturmalerei jedoch in keinem einzigen Fall – auch nicht in den aufwendig illuminierten Handschriften aus dem Palastumfeld – belegen. Andererseits sind tabellarische Darstellungen und schematische Graphiken in den Handschriften religiöser Werke deutlich häufiger anzutreffen. Dazu gehören unter anderem tabellarische Aufli-

71 Zum Seitenlayout in islamischen Handschriften siehe Déroche 1426 h./2005, 159-184. Zum dekorativen Repertoire siehe Déroche 1426 h./2005, 225-251. Zum Seitenlayout illustrierter Handschriften Fetvacı 2009.

72 Vgl. Rogers 1986, 250 und Tafeln 164-169; Bağcı u.a. 2006, 156-163. Drei Bände der mehrbändigen Handschrift sind in der Bibliothek des Topkapı Sarayı Müzesi, Istanbul (TSMK H 1221, H 1222 und H 1223), ein Band im Metropolitan Museum, New York (Turk. Ms. 3) sowie ein fragmentierter Band in der Chester Beatty Library, Dublin (T 419).

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stungen der Attribute Gottes, die kalligraphische Tradition der *ḥilye-i saʿādet*,[73] topographische Darstellungen der heiligen Stätten oder die Darstellungen der Reliquien des Propheten und der Prophetengefährten.[74] In einem Teil der untersuchten Handschriften und später auch in einem Teil der Drucke sind Landschaft, Architektur oder auch Gegenstände durchaus naturalistisch dargestellt. Figürliche Darstellungen sind jedoch keine zu finden. Gruber hat diese Formen von Illustrationen in Gebetssammlungen und erbaulicher religiöser Literatur genauer analysiert und geht davon aus, dass diese als Teil einer allgemeinen Tendenz zu einer reicheren Illustrierung von Erbauungsliteratur im Zeitraum 1750 und 1875 zu interpretieren sind.[75]

Die Bestimmung, was zu den graphischen Charakteristika zählt, ist nicht immer einfach. Das lässt sich etwa im Zusammenhang mit der Vokalisierung feststellen. De Smet hat in seiner Edition der drusischen *Rasāʾil al-Ḥikma* beispielsweise festgestellt, dass die Vokalzeichen in den Handschriften mit einer gewissen Sorglosigkeit gesetzt sind und oft nicht zum Verständnis des Textes beitragen.[76] Der Umstand, dass der Text vokalisiert ist, scheint also wichtiger, als die Frage, wie er vokalisiert ist. Es handelt sich bei der Vokalisierung um ein graphisches Signal, das dem Leser den Text als religiösen Text kenntlich macht und möglicherweise auch Authentizität suggeriert. Die Vokalisierung spielt als graphisches Signal mit einiger Sicherheit auch bei den Handschriften meines Quellenkorpus eine Rolle. Davon ist insbesondere auszugehen, wenn wir es mit einer morphologischen Orthographie und Vokalisierung zu tun haben. Wie im Abschnitt zu den sprachlichen Charakteristika erläutert trägt die Vokalisierung in diesen Fällen praktisch nichts zur besseren Lesbarkeit oder zum besseren Verständnis bei.

3.2 Die drei Vergleichstexte

3.2.1 Der Dīvān *von Yūnus Emre*

Yūnus Emres Werk wird, wie bereits in Abschnitt 2.3.2.1 geschildert, von den Autoren biographischer Texte nicht als *Dīvān*, sondern als „Worte" (*sözler)*, „Gedichte" (*şiʿirler*) oder „Dichtung" (*naẓm*) bezeichnet. Der Titel „Yūnus Emres Divan" (*Dīvān-ı Yūnus*) ist auch nur in einem Teil der Handschriften belegt; die Drucke des 19. und frühen 20. Jahrhunderts sind hingegen konsequent als *Dīvān* betitelt.

---

73 Texte, welche das Aussehen des Propheten oder eines Prophetengefährten beschreiben, werden nach einem bestimmten Schema kalligraphisch dargestellt. Um eine runde mit Text bedeckte Fläche sind verschiedene rechteckige Textfelder angeordnet.

74 Vgl. unten Abschnitt 3.3.3.5.

75 Gruber 2010a, 118 und 142-144.

76 De Smet 2007, 111: „Presque tous les manuscripts sont vocalisés, mais d'une façon fantaisiste […]".

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tatsächlich sind die Handschriften von Yūnus Emres Werk wie ein *Dīvān* strukturiert, das heißt die einzelnen Gedichte sind alphabetisch nach dem Endreim geordnet. Sie sind zum Teil im quantitierenden Versmaß (*ʿarūż*) und zum Teil im silbenzählenden Versmaß (*hece*) verfasst. Das Thema ist der Weg des Ṣūfis zu Gott und der Umfang variiert sehr stark.[77] Yūnus Emres *Dīvān* steht in einer längeren Tradition persischsprachiger Dichtung, wie etwas die *Dīvāne* von Ǧalāl ad-Dīn Rūmī, Šams-i Tabrīzī oder Sulṭān Veled, ist jedoch eines der ältesten Werke in altosmanisch-türkischer Sprache.

Ein zweites Werk von Yūnus Emre, die *Risālet en-Nuṣḥīye*, ist in den Handschriften ausschließlich zusammen mit dem *Dīvān* überliefert und wird in den Drucken des 19. und frühen 20. Jahrhunderts sogar als Teil des *Dīvāns* verstanden. Es handelt sich um ein *naṣīḥatnāme* (d. h. einen Fürstenspiegel), welcher den Leser über ethisches Verhalten belehrt und in narrativen Passagen erläutert. Es umfasst circa 600 Verse.

3.2.1.1 Der „authentische" Text

In den Handschriften und Drucken von Yūnus Emres *Dīvān* finden sich keine Verweise auf ein Autograph oder sonstige Vermerke, welche einen besonderen Anspruch von Authentizität zum Ausdruck bringen.[78]

Mit Köprülüs 1918 erschienener Studie *Türk Edebiyātında İlk Mutaṣavvıflar* wurde Yūnus Emres *Dīvān* zu einem zentralen Text der türkischen Literaturwissenschaft. Den Anspruch, einen autornahen Text von Yūnus Emres *Dīvān* vorzulegen, hatten in der Folgezeit verschiedene Publikationen. Die Methoden und Ziele der Bearbeiter waren dabei unterschiedlich. Gölpınarlı folgte 1943 (1965[2]) in seiner Edition einem *codex optimus* (SK Fatih 3889), welcher auch schon mehrmals als Faksimile gedruckt wurde.[79] Gölpınarlı wählte die Handschrift SK Fatih 3889, da er sie – obwohl undatiert – aufgrund der Paläographie sehr früh datierte. Gedichte, welche nicht in SK Fatih 3889 belegt sind, fügte Gölpınarlı als Anhang hinzu.

Während Gölpınarlıs Edition hinsichtlich Auswahl der Gedichte einer Handschrift folgt, ist die Auswahl in den Editionen der folgenden Jahre ein problematischer Punkt. Auf den ersten Blick fällt auf, dass die Editionen sehr unterschiedliche Textkorpora umfassen.[80] Timurtaş konzentrierte sich in seiner Edition aus dem Jahr

---

77 Zum Umfang siehe den folgenden Abschnitt 3.2.1.2.

78 Diese Aussage schließt die Handschriften ein, welche in den im Folgenden besprochenen Editionen herangezogen wurden. Sie trifft außerdem auf die lithographischen Drucke aus dem Jahr 1302/1884-1887 (Orientalisches Seminar Basel S VII 11) und dem Jahr 1340/1921-1924 (Orientalisches Seminar Basel S VII 12) zu.

79 Gölpınarlı 1965 ist die deutlich überarbeitete Neuauflage des Werkes von 1943. Genaueres dazu bei İlaydın 1998, 31. Gölpınarlı 1965, L [50]. Faksimile von SK Fatih 3889 in *Yunus Emre Dîvânı* 1991 und Gölpınarlı 1965.

80 Gölpınarlı 1965 nimmt aus der Handschrift SK Fatih 3889 203 sowie aus anderen Handschriften 99, İlaydın 138 und Tatcı 417 Gedichte in die Edition auf.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1986 auf die korrekte Rekonstruktion eines altosmanisch-türkischen Textes, die Auswahl der edierten Gedichte erläutert er nicht. 1998 legte İlaydın in seiner Ausgabe dann eine Auswahl von Gedichten vor, welche er aufgrund formaler und stilistischer Kriterien (*şekil ve üslup özellikleri*) dem Autor Yūnus Emre zuschreibt.[81] Hinsichtlich ihres Umfangs ist diese Ausgabe mit 138 Gedichten die kürzeste. İlaydın versteht seine Edition aber vor allem als Ergänzung und Korrektur des von Timurtaş herausgegebenen Textes und analysiert wiederum die Varianz auf Mikroebene.[82]

Im Jahr 2007 erschien Tatcıs sechsbändiges Werk über Yūnus Emre. Es enthält im zweiten Band eine Edition von Yūnus Emres *Dīvān* und im dritten Band eine Edition der *Risālet en-Nuṣḥīye*. Ergänzend enthält Band sechs das Faksimile einer Handschrift, welche Tatcı allerdings nicht in seine Edition einbezogen hat. Tatcı strebt mit diesen Bänden eine vollständige Edition des Werks von Yūnus Emre an.[83] Mit 417 Gedichten handelt es sich um das mit Abstand umfangreichste Korpus. Tatcı stützt seine Edition auf zwölf Handschriften, von denen lediglich zwei datiert sind – 1. Süleymaniye, Nuruosmaniye 4904 (Şaʿbān 940 h./1540); 2. Hacı Bektaş Kütüphanesi 196 (890 h./1485).[84]

Die Frage, ob die Auswahl der Gedichte in den Handschriften jeweils individuell vom jeweiligen Kopisten vorgenommen wurde oder ob sich eine oder mehrere Textfassungen herausbildeten, welche jeweils ein bestimmtes Korpus an Gedichten umfassen, wird von den Herausgebern nicht erörtert. Es ist weder der Anspruch erkennbar, ein autornahes Korpus vorzulegen, noch der, das rezipierte Korpus von Gedichten Yūnus Emres wiederzugeben. Auch die verhältnismäßig kleine Auswahl İlaydıns ist nicht als Rekonstruktion eines autornahen Korpus zu verstehen. Es geht İlaydın vielmehr darum eine eigene Auswahl an „authentischen" Gedichten Yūnus Emres vorzulegen.[85]

3.2.1.2 Textvarianten auf Strukturebene

Aus den Editionen geht, wie bereits in Abschnitt 3.2.1.1 festgestellt, hervor, dass die Auswahl der Gedichte in den verschiedenen Handschriften stark variiert. Außerdem finden sich in den Handschriften von Yūnus Emres *Dīvān* in durchaus signifikanter Zahl Gedichte von anderen Autoren, welche den Namen Yūnus tragen.[86] Die Gedichte werden oft einem gewissen ʿĀṣıḳ Yūnus zugeschrieben. In der

---

81 İlaydın 1998², 73-96 und 105-110; İlaydın 1998², 30, beklagt, dass die Gedichte in Yūnus Emre-Anthologien meist aus den lithographischen Drucken stammen. Konkret verweist er auf den Druck von 1340 h./m.

82 İlaydın 1998², 30-50.

83 Tatcı 2007, Bd. III enthält außerdem Yūnus Emres *er-Risālet en-Nuṣḥīye* und Bd. IV die Dichtung des ʿĀṣıḳ Yūnus [oder der diversen Dichter dieses Namens].

84 Beschreibung der Handschriften Tatcı 2008, 2, 1-10.

85 Vgl. İlaydın 1998², 30-64, zum „neuen *Dīvān* Yūnus Emres" (*yeni bir Yūnus Dīvānı dolayısıyla*).

86 Diese Autoren sind Gegenstand von Tatcı 2008, Band IV.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Forschung gehen die Meinungen darüber auseinander, wie viele Autoren sich neben Yūnus Emre hinter diesem Namen verbergen und ob sich unter diesen auch identifizierbare Personen befinden.[87] Diese beiden Punkte – die Varianz bei der Auswahl der Gedichte und die Ergänzungen durch andere, nicht identifizierbare Autoren – sprechen dafür, dass der *Dīvān* Yūnus Emres als „offene Sammlung" überliefert wurde.

Im Gegensatz zu den Handschriften enthalten die Drucke des 19. und frühen 20. Jahrhunderts ein einheitliches Korpus an Gedichten. Özege belegt in seinem Katalog für den Zeitraum zwischen 1884 und 1924 fünf lithographische Drucke des *Dīvāns* von Yūnus Emre.[88] Hinzu kommen zwei undatierte Drucke. Alle sieben Drucke haben den gleichen Umfang und entsprechen sich auch in den Maßen des Schriftspiegels (188 Seiten mit einem Schriftspiegel von 21 cm × 12,5 cm); die von mir gesichteten Exemplare stimmten sogar bis hin zum Seitenumbruch überein.[89] Das spricht dafür, dass auch die von mir nicht gesichteten Drucke jeweils dasselbe Korpus an Gedichten umfassen, womit zumindest aus dem späten 19. Jahrhundert ein in den Drucken unverändert überlieferter rezipierter Text vorläge.[90]

Tatcıs Edition belegt auch eine deutliche Varianz auf mikrotextueller Ebene. Neben Gedichten, in welchen die Varianz nur sprachliche Aspekte – Syntax, Lexik und Morphologie – betrifft, gibt es auch solche, mit stark variierender Verszahl.[91]

3.2.1.3 Sprachliche Charakteristika

Es wurde bereits im vorausgehenden Abschnitt darauf hingewiesen, dass es in den Gedichten Yūnus Emres sprachliche Varianz gibt. Diese Aussage basiert auf der Edition von Tatcı, welche die neueren Handschriften und Drucke nicht auswertet. Es sind darum nur begrenzte Aussagen darüber möglich, inwieweit der Text von

87 Einen Überblick zum Forschungsstand gibt Tatcı 2008, 4, 1-13.

88 Özege 1971-1979, 5, 2099, führt Drucke von 1302 (1885), 1320 (1902), 1327 (1911) und zwei von 1340 (1921-1924). Die Datierungen versteht Özege als *mālīye*-Datierungen. Das ließ sich bei der Autopsie der Drucke von 1302 (1884-1887) und 1340 (1921-1924) nicht bestätigen. Auf welche Zeitrechnung sich das Datum bezieht, war in beiden Fällen nicht zu ermitteln.

89 Autopsie der Drucke OS Basel S VII 11 (Druck aus dem Jahr 1302/1884-1887; keine Information zum Drucker) und S VII 12 (1340/1921-1924; vertrieben durch Ḥafız ʿAzīz ve maḥdūmu Rāʾif). Die lithographisch vervielfältigten handschriftlichen Druckvorlagen weichen im Duktus minimal voneinander ab. Der Druck von 1340 ist also keine direkte fotomechanische Reproduktion.

90 Es muss an dieser Stelle offen bleiben, ob das in den Drucken überlieferte Korpus sich auch in einer signifikanten Zahl von Handschriften nachweisen lässt. In Tatcıs Edition sind beispielsweise die folgenden Gedichte nicht zu finden: *Dīvān-ı ʿĀşıḳ Yūnus Emre* 1340, 186/2 und 3, 187/2, 188. Die *Risālet en-Nuṣḥīye* weicht von der Edition an verschiedenen Stellen ab (z. B. findet sich der Vers *Dīvān-ı ʿĀşıḳ Yūnus Emre* 1340, 8, 13-14).

91 In Tatcı 2008, 2, 418f. (Nr. 398) nur sprachliche Varianz; in Tatcı 2008, 2, 316f. (Nr. 298) und 350f. (Nr. 329) auch starke Varianz bei der Verszahl und der Struktur des jeweiligen Gedichts.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Yūnus Emres *Dīvān* in den Handschriften sprachlich – in den Morphemen, der Vokalisierung oder der Orthographie – „aktualisiert" wurde. Anhaltspunkte kann aber ein Vergleich der lithographischen Drucke des 19. und frühen 20. Jahrhunderts mit den Editionen, welche die Rekonstruktion eines autornahen Textes zum Ziel haben (insbesondere Tatcı), liefern.

In den lithographischen Drucken von Yūnus Emres *Dīvān* sind spezifisch altosmanisch-türkische Morpheme wie das Futur –İsEr, der Imperativ auf –Gİl oder der Voluntativ 1. Pers. Sg. –Eyİn belegt. Auch das Personalsuffix 1. Pers. Sg. des Aorists variiert, es kommen die Morpheme –İn, –Em und –İm vor.

Die Drucke von Yūnus Emres *Dīvān* sind zum größten Teil an die morphologische Orthographie des Neuosmanisch-Türkischen angeglichen. Selten finden sich Schreibungen, welche im Mittelosmanisch-Türkischen noch geläufig, im Neuosmanisch-Türkischen aber unüblich sind – etwa die Pleneschreibung des Genitivsuffixes (سنوك oder يوك). Die Vokalisierung ist – weitgehend durch die Orthographie bedingt – morphologisch; bei defektiv geschriebenen Vokalen sind allerdings vom Neuosmanisch-Türkischen abweichende Vokalisierungen zu finden. Spuren altosmanisch-türkischer Orthographie – etwa Defektivschreibung von Vokalen im Auslaut – lassen sich hingegen nicht belegen.

Lexik: Tatcı weist darauf hin, dass sich in Yūnus Emres *Dīvān* viele spezifisch altosmanisch-türkische Wörter finden (*süci* „Wein", *ṭamu* „Hölle", *geŋez* „leicht"), Tatcı 2008, 1, 98f. Einzelne dieser Lexeme lassen sich auch im Druck finden: Druck 1340, 3, 8: *ṭamu* (dieser Vers in der Edition Tatcı 2008, 3, nicht belegt; für *ṭamu* allerdings eine andere Belegstelle, Tatcı 2008, 42, 51).

Morphologie: Das Futur auf –İsEr ist sowohl in Tatcıs Edition als auch in den lithographischen Drucken zu finden: Druck 1340, 3, 17: *olısardır* und *ḳalısardır*; Auch die altosmanisch-türkische Form des Voluntativs 1. Pers. Sg. –Eyİn kommt in den Drucken vor: 4, 1: *ėdeyin* und *diyeyin*. (Vgl. auch Tatcı 2008, 3, Vers 14.) Die später verbreitetere Variante –Eyİm ist ebenfalls belegt: Druck 1340, 7, 8 [beide Morpheme im selben Vers] *bildireyin* und *vėreyim*; ebenso 9, 7: *vėreyim/gidereyin*. Belegen lassen sich außerdem der Imperativ auf –Gİl: Druck 1340, 9,7: *ḳoġıl*; (Tatcı 2008, 3, *kogıl*); das Personalsuffix 1. Pers. Sg. des Aorists auf –İn: Druck 1340, 9,6 *vėrmezin*. (Vgl. Tatcı 2008, 3, 373: *vermezem*.) Bei der Konjugation des Aorist kommt in der 1. Pers. Sg. viel häufiger die Morpheme –Am und –İm (nach der großen Vokalharmonie) vor. Beide sind im Mittelosmanisch-Türkischen noch geläufig, nicht jedoch in der neuosmanisch-türkischen Schriftsprache: 1. Morphem –Am: Druck 1340, 96, 17 *alınmazam* (اَلْمَزَم), Druck 1340, 97, 14 *ḳıluram* (قِيلُورَمْ). 2. Morphem –İm: Druck 1340, 97, 10 *ağlarım* (اَغْلَرِمْ).
Außerdem lassen sich belegen: 1. das temporale Konverb auf –İcEK: Druck 1340, 9,6 *vermezin dėyücek yėr yutdı anı*. (Vgl. Tatcı 2008, 3, 373: *diyicek*); 2. das Personalpronomen 3. Pers. Pl. ohne pronominales *n* vor: Druck 1340, 8,1: *bular*. (Vgl. Tatcı 2008, 3, 355f.)

Vokalisierung: Eine Anpassung an die morphologische Vokalisierung des Neuosmanisch-Türkischen lässt sich in den Drucken an den folgenden Beispielen belegen. 1. Anpassung der defektiv geschriebenen Vokale in Suffixen an die große Vokalharmonie des Neuosmanisch-

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Türkischen: Druck 1340, 3, 1: *pādişāhım* (پَادِشَاهِمْ); Druck 1340, 6, 10 und 7, 1 *görür* (كُورُرْ), *vėrir* (وِيرِرْ); Druck 1340, 8, 4: *bildiŋ* (بِيلْدِكْ); 95, 1 *benim* (بَنِم), *gülistānım* (كُلِسْتَانِم), 97, 10 *aġlarım* (اَغْلَرِمْ)]. Dies trifft bei plene geschriebenen Vokalen nicht zu, wie beispielsweise der Genitiv des Personalpronomens 3. Pers. Sg. zeigt: Druck 1340, 8, 5 *anuŋ* (اُنُوكْ) aber Druck 1340, 4, 18 *anıŋ* (اَنِكْ); die Vokalisierung *onuŋ* kommt hingegen nicht vor, vgl. oben Morphologie.
Zur morphologische Vokalisierung, welche die Schreibung bestätigt, siehe etwa Druck 1340, 3, 5; 3, 6 und 3, 10: *yerlüdir* (يَرْلُودِرْ); wohl *yėrlidir* zu lesen.[92]

Trotz einer weitgehenden Angleichung des gedruckten Textes an die Orthographie des Neuosmanisch-Türkischen weicht dieser aufgrund der Morphologie deutlich von der neuosmanisch-türkischen Sprache ab. Es fällt auf, dass im Druck an einzelnen Stellen spezifisch altosmanisch-türkische Morpheme zu finden sind, welche Tatcı in seiner Edition nicht aufführt. Dies betrifft allerdings ausschließlich das Personalsuffix 1. Pers. Sg. des Aorists und die 1. Pers Sg. des Voluntativs.

3.2.1.4 Mitüberlieferung

Die *Risālet en-Nuṣḥīye* wird, wie bereits einleitend erwähnt, oft zusammen mit dem *Dīvān* überliefert und in den Drucken grundsätzlich als Teil des *Dīvāns* betrachtet. Sie wird deshalb hier nicht unter Mitüberlieferung berücksichtigt. Unter den von Tatcı ausgewerteten dreizehn Handschriften findet sich lediglich eine Sammelhandschrift (Nuruosmaniye 4904), welche Yūnus Emres Dīvan und seine *Risālet en-Nuṣḥīye* zusammen mit Ṣūfi-Dichtung des 13.-15. Jahrhunderts – Ğalāl ad-dīn Rūmī, Ümmī Kemāl, Gülşenī, Ḳayġusız ʿAbdal – überliefert.[93]

In den beiden gesichteten Drucken findet sich einheitlich als marginale Mitüberlieferung neben dem Kommentar zu Yūnus Emres Gedicht *Çıḳdum erük ṭalına* von Niyāzī Mıṣrī (1027-1105 h./1618-1693) ein Werk namens *Kenz el-Miftāḥ* von Erzincanī Ḫayyāṭ Vehbī (1780-1847).[94] Ein Bezug zwischen der marginalen Mitüberlieferung zu Yūnus Emres Text ist also im Fall von Niyāzī Mıṣrīs Kommentar gegeben. Das von Ḫayyāṭ Vehbī verfasste katechetische Gedicht *Kenz el-Miftāḥ* Werk hingegen hat keinen direkten Bezug zu Yūnus Emres *Dīvān*.[95]

---

92 Im Fall von *yerlüdir* ist das *fetḥa* auf der ersten Silbe aktualisierend (statt *kesre* für ė), das *żamme* auf der zweiten Silbe morphologisch und das *kesre* auf der dritten Silbe dann phonetisch aktualisierend, wenn trotz der Vokalisierung mit *żamme* auf der zweiten Silbe i gelesen wird: *yerlidir*.

93 Tatcı 2008, 2, 4.

94 Vgl. die Drucke OS Basel S VII 11 und S VII 12. Zu Niyāzī Mıṣrīs Kommentar siehe Tatcı 2008, 5, 163-174. Zu Ḫayyāṭ Vehbī vgl. Nurettin Albayrak „Terzi Baba," DİA 40 (2011), 521f., und sehr knapp TDEA, 4, 185f.

95 Im Zusammenhang mit der literarischen Rezeption religiöser Literatur in altosmanisch-türkischer Sprache wird noch auf die von Ḫayyāṭ Vehbī verwendete Sprache einzugehen sein, vgl. unten Abschnitt 4.2.1.4.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der Katalog von Özege führt auch Drucke mit anderen bzw. zusätzlichen Texten als Marginaltexte an.[96] Im Gegensatz zu dem standardisierten Text von Yūnus Emres *Dīvān* variiert also die Mitüberlieferung.

3.2.2 Vesīlet en-Necāt

Süleymān Çelebis *Vesīlet en-Necāt* steht in einer Tradition erbaulicher Gedichte, welche – wie etwa al-Būṣīrīs *Qaṣīdat al-Burda* („Mantelgedicht") im 13. Jahrhundert – die Heilsbotschaft des Islams anhand der Biographie des Propheten Muḥammad vermitteln.[97] Die Abschnitte zur Prophetenbiographie beginnen in der *Vesīlet en-Necāt* jeweils mit einem kurzen arabischen Zitat aus der Prophetentradition, wobei es sich in vielen Fällen um nicht kanonische Überlieferungen handelt.[98] Süleymān Çelebis Werk beginnt mit einer Beschreibung der Schöpfung und in diesem Kontext auch der Erschaffung der Seele Muḥammads. Ausführlich wird dann auf die Geburt des Propheten sowie Ereignisse und Erscheinungen, welche mit dieser in Verbindung stehen, eingegangen. Dieser Abschnitt führte auch zum zweiten, sehr geläufigen Titel des Werkes – *Mevlid* („Ort bzw. Zeitpunkt der Geburt"). Weitere Abschnitte sind Muḥammads Prophetenwundern und weiteren Ereignissen in seiner Biographie – die Sendung, die Himmelsreise, die Flucht nach Medina und sein Tod – gewidmet. Die *narratio* wird immer wieder durch Lobgedichte unterbrochen.

3.2.2.1 Der „authentische" Text

Schon im späten 19. Jahrhundert lassen sich philologischen Untersuchungen von Süleymān Çelebis Werk und die Suche nach dessen „authentischem" Text nachweisen.[99] Ein noch nicht identifizierter Rıżā Efendi beschreibt im Nachwort seiner *Mevlid*-Ausgabe von 1306 h. (1888), dass er in den Jahren 1288 bis 1306 h. die Handschriften in Istanbul und Bursa durchgesehen habe.[100] Zunächst war er laut Nachwort auf der Suche nach dem Autograph (*nüsḫa-i aṣliye*). Schließlich habe er dann durch Kollationierung eine „korrigierte Ausgabe" (*nüsḫa-i muṣaḥḥaḥa*) erstellt.[101] Der Anspruch, einen möglichst „authentischen" Text vorzulegen, ist also schon in Rıżā Efendis Ausgabe vorhanden. Die Kollationierung ist allerdings nicht nachvollziehbar, da er weder auf die verwendeten Handschriften verweist

96 Laut Özege enthalten vier Drucke zusätzlich oder anstelle von Niyāzis Text den *Dīvān* des ʿĀṣık Yūnus als Mitüberlieferung.
97 Nagel 2008, 301-326.
98 Dazu ausführlich Ateş 1954, 149-168.
99 Özege 1971-1979, 3, 1131f.
100 *Mevlid-i Şerīf* 1306, 27, und *Muṣaḥḥaḥ Mevlid-i Şerīf* 1327, 25. Das Nachwort Rıżā Efendis ist auf den 18. Muḥarrem 1306 (24. September 1888) datiert.
101 *Mevlid-i Şerīf* 1306, 27, und *Muṣaḥḥaḥ Mevlid-i Şerīf* 1327, 25.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

noch einen Variantenapparat vorlegt. Er wird also dem Anspruch, den das Attribut *muṣaḥḥaḥ* schon im Kontext der traditionellen Handschriftenkultur hatte, eigentlich nicht gerecht.

Die erste Auflage seiner *Mevlid*-Ausgabe erschien 1306 h. (1888) als vokalisierte Lithographie; 1327 h./m. (1909-1911) wurde eine zweite Auflage als vokalisierter Typendruck herausgegeben.[102] Der Text der Ausgabe von Rıżā Efendi weicht von der Edition Ateş 1954 stark ab und ist mit 297 Versen eine der kürzesten Versionen. Eine 2008 von Mehmet Akkuş und Uğur Derman herausgegebene Ausgabe der *Vesīlet en-Necāt* zeigt den großen und lange anhaltenden Einfluss von Rıżā Efendis Version. Es handelt sich um das Faksimile und die Transkription einer Handschrift, welche Emīre Zībā [Tugay], Tochter des Generalfeldmarschalls (*müşīr*) Ḥasan Paşa, im Jahr 1349 h. (1931) beim berühmten Kalligraphen Aḥmed Kāmil [Akdik] (1861-1941) in Auftrag gegeben hatte.[103] Die faksimilierte Handschrift gibt den Text von Rıżā Efendis Ausgabe wieder.

Im Jahr 1954 publizierte Ahmed Ateş eine kritische Edition, in welcher er sieben Handschriften kollationierte und sich dabei auf die 967 h. (1560) vollendete Abschrift SK Fatih 5430/1 als *codex optimus* stützt. Ateş hat den Anspruch, einen autornahen Text der *Vesīlet en-Necāt* zu edieren und legt auch ein *stemma codicum* vor.[104] Der Herausgeber weist aber auch darauf hin, dass Süleymān Çelebis Werk bereits in den Handschriften des 16. Jahrhunderts – d. h. den frühesten erhaltenen Handschriften – ein sehr variantenreicher Text ist. Es existieren kurze Versionen von 150-200 Versen und lange Versionen von 1200-1300 Versen.[105] Ateş dokumentiert die Varianten ausführlich im Apparat seiner Edition.[106]

Ateş hat bisher die einzige kritische Edition der *Vesīlet en-Necāt* angefertigt. Der Text wird in einer lateinschriftlichen Transkription ohne Diakritika wiedergegeben. Die Vokale passt Ateş nicht an die Aussprache des 20. Jahrhunderts an, sondern rekonstruiert die Aussprache des Altanatolisch-Türkischen. Der *codex optimus* SK Fatih 5430/1 wird im Anhang als Faksimile wiedergegeben. Dieses Faksimile umfasst nur den Text innerhalb des umrahmten Schriftspiegels; die originalen Seitenränder sind nicht wiedergegeben. Die Handschrift ist in mittelosmanisch-türkischer Orthographie geschrieben und voll vokalisiert.

---

[102] *Mevlid-i Şerīf* 1306 und *Muṣaḥḥaḥ Mevlid-i Şerīf* 1327. Laut Özege 1971-1979, 3, 1131f., erschienen ab 1324 h./m. (1906-1909) vier Drucke unter dem Titel *Muṣaḥḥaḥ Mevlid-i Şerīf*.

[103] *Vesîletü'n-Necât* 2008; zur Familie der Auftraggeberin und der Biographie des Kalligraphen Ahmed Kamil Akdik siehe ebenda, 27-41. Zu Akdik außerdem DBİA, 1, 156, und DİA, 2, 234f.

[104] Ateş 1954, 81-89 (*stemma codicum* 87). SK Fatih 5430/1, ist in die letzte Dekade des Ẕīlḥicce 967 h. (12.-21. September 1560) datiert.

[105] Ateş 1954, 61; Kathleen Burrill, „Süleymān Čelebī, Dede," EI^2, 9, 843.

[106] Ateş 1954, 169-196.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3.2.2.2 Textvarianz

Ateş belegt in seiner Edition eine starke Varianz auf makrotextueller Ebene in den *Vesīlet en-Necāt*-Handschriften. So sprich Ateş davon, dass es „unzählige Handschriften und Drucke" gebe, sich jedoch „unter diesen nur schwer zwei oder drei völlig gleiche Kopien finden lassen".[107] Süleymān Çelebis Werk wurde also als offener Text überliefert. Es liegt aber noch keine Untersuchung vor, welche sich der Frage widmet, ob eine bestimmte Version sich in den späteren, von Ateş nicht ausgewerteten Handschriften und Drucken als stark rezipierte Version durchsetzte. Zumindest die Drucke des 19. und frühen 20. Jahrhunderts sprechen dagegen: Die 27 Drucke, welche zwischen 1270 h./m. (1853-1855) und 1340 h./m. (1921-1924) entstanden, variieren stark hinsichtlich der Seitenzahlen.[108] Dies fällt gerade im Vergleich mit den Drucken von Yūnus Emres *Dīvān* auf, welche sogar hinsichtlich des Seitenumbruchs weitgehend übereinstimmen.[109] Die im 19. Jahrhundert – ausschließlich unter dem geläufigeren Titel *Mevlid* oder *Mevlūd* – gedruckten Fassungen der *Vesīlet en-Necāt* umfassen zwischen 150 und 500 Versen.[110] Einerseits handelt es sich dabei um Drucke, in welchen nur wenige Verse des Incipit mit der Edition von Ateş übereinstimmen (z. B. SK Hacı Mahmūd 4443, 1272 h.), andererseits um Drucke, wie dem von Rıżā Efendi, der erklärtermaßen versucht einen möglichst „korrekte" Fassung des Textes von Süleymān Çelebi vorzulegen.[111] Es spricht einiges dafür, dass Süleymān Çelebis *Vesīlet en-Necāt* – beziehungsweise sein *Mevlid* – auch in den Drucken nach wie vor als offener Text überliefert wurden. Insofern ist die Ausgabe von Rıżā Efendi nicht nur als der frühe Versuch einer philologischen Erforschung des Textes zu verstehen, sondern gleichzeitig auch als eine unter zahlreichen rezipierten Textvarianten des 19. Jahrhunderts.

3.2.2.3 Sprachliche Charakteristika

Der von Ateş edierte Text von Süleymān Çelebis *Vesīlet en-Necāt* ist deutlich durch Charakteristika der altosmanisch-türkischen Sprache geprägt. Dazu gehören etwa spezifisch altosmanisch-türkische Morpheme – etwa das Futur auf –İsEr, der Optativ 1. Pers. Pl. –EvÜz oder das Konverb –ÜbEn.[112] Da die Edition die türkische

---

[107] Ateş 1954, 61, […] *sayısız elyazması nüshaları ile basmaları vardır. Fakat bunlardan tamamiyle aynı olan iki veya üç nüshaya güçlükle rastlanır.*

[108] Autopsie von *Mevlūd-ı Şerīf Mecmūᶜası* 1272 h. (SK Hacı Mahmud 4443); *Mevlid-i Şerīf* 1306 h. (Sammlung Heinzelmann), *Muṣaḥḥaḥ Mevlid-i Şerīf* 1327 h./m. (Sammlung Heinzelmann). Vgl. Laut Özege 1971-1979, 3, 1131f.

[109] Siehe oben Abschnitt 3.2.1.3.

[110] Ateş 1954, 61.

[111] SK Hacı Mahmud 4443, anonym, *Mevlūd-ı Şerīf Mecmūᶜası*, 48 S., datiert 3. Rebīᶜ II 1272 h. (13. Dezember 1855). Auf Seite 7 beginnt ein kurzer Abschnitt mit den Versen 1-3 der Edition von Ateş (Ateş 1954, 92). Nicht zu Beginn des Druckes, sondern erst an dieser Stelle befindet sich die *basmala*.

[112] Ateş 1954, 52f.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Lateinschrift verwendet, können keine Aussagen über Orthographie und Vokalisierung gemacht werden. Die von Ateş als Faksimile reproduzierte Handschrift SK Fatih 5430/1 von 967 h. (1560) folgt allerdings der mittelosmanisch-türkischen Orthographie. Es gibt eine starke Varianz hinsichtlich der Pleneschreibung der Vokale im Inlaut; im Auslaut sind Vokale aber konsequent plene geschrieben.

Morpheme wie das Futur auf –İsEr sind auch in Rıżā Efendis Edition zu finden. Diese folgt aber weitgehend der neuosmanisch-türkischen Orthographie – es haben sich aber einige auffällige Varianzen bei der Schreibung der Vokale in Personalpronomen gehalten. Der Text ist morphologisch vokalisiert; die Vokalisierung ist bei defektiv geschriebenen Vokale aber inkonsequent – die Suffixe werden nur zum Teil an die große Vokalharmonie angepasst. Es kommen auch Hyperkorrekturen vor, welche zu einer falschen Vokalisierung führen:

Morphologie: In der Ausgabe von Rıżā Efendi wird die Personalendung des Aorists 1. Pers. Sg. und des Futur 1. Pers. Sg. nach dem Altosmanisch-Türkisch beziehungsweise Mittelosmanisch-Türkisch als –Em (nicht -İm) vokalisiert: lithographischer Druck 1306, 17, 179: *ṭururam* (طُورُورَمْ), *görürem* (كُورُورَمْ); Typendruck 1327, 14, 180 *ṭururam* (طُورَمْ); *görürem* (كُورُورَمْ). Das spezifisch altosmanisch-türkische -vEn kommt nicht vor. Spezifisch alt- und mittelosmanisch-türkisch ist auch das Tempussuffix des Futurs auf –İsEr: lithographischer Druck 1306, 17, 180 *ėdiserem* (اِيدِيسَرَمْ); Typendruck 1327, 14, 181, *ėdiserem* (اِيدِيسَرَمْ).

Orthographie: Als Beispiel für die mittelosmanisch-türkische Orthographie siehe die Varianz bei der Schreibung des Dativs: *baŋa*: lithographischer Druck 1306, 8, 71 (بَاكَهْ); 8, 72 (بَكَا); 7, 75 (بَاكَهْ); Typendruck 1327, 7, 71 (باكه); 7, 72 (بَكَا); 7, 75 (بَاكَهْ); *saŋa* lithographischer Druck 1306, 21, 237 (سَاكَهْ); 22, 244 (سَكَا); Typendruck 1327, 18, 241 (ساكه) 18, 247 (سَكَا).

Vokalisierungen: Die morphologische Vokalisierung zeigt sich vor allem beim Gerundium *-dİGİ*: lithographischer Druck 1306, 4, 32 und Typendruck 1327, 4, 32: *oldıġıçün* (اُولْدِيغِيچُونْ); lithographischer Druck 1306, 16, 171, und Typendruck 1327, 14, Vers 172, *aġladıġın* (اَغْلَادِيغَكْ). Die Anpassung defektiv geschriebener Vokale an die neuosmanisch-türkische Aussprache (große Vokalharmonie) zeigt sich beispielsweise bei Suffixen des Perfekt 1. Pers. Sg.: lithographischer Druck 1306 und Typendruck 1327, 10, 128 *dinledim* (دِكْلِدِمْ); 10, 128 *aŋladım* (اَكْلَادِمْ). Die Vokalisierung *gördim* kann als **Hyperkorrektur** entsprechend der 3. Pers. Sg., *gördi*, interpretiert werden: Typendruck 1327, 10, 122 *gördim* (كُورْدِمْ); in der ersten Auflage aber korrekt: lithographischer Druck 1306, 12, 122 *gördüm* (كُورْدُمْ); vgl. auch lithographischer Druck 1306, 14, 149 *görürdi* (كُورْدِى); Typendruck 1327: 12, 149, *görirdi* (كُورِدِى).

Die Varianz der Orthographie und Vokalisierung in Rıżā Efendis Ausgabe könnte aus den von ihm herangezogenen Handschriften übernommen sein. Es ist aber auch nicht auszuschließen, dass Rıżā Efendi sprachliche Korrekturen vornahm, welche nach heutiger Kenntnis des Altosmanisch-Türkischen nicht korrekt sind. Einzelne Varianten – gerade dort wo der lithographische Druck und der Typendruck voneinander abweichen (etwa *gördüm* – *gördim*) – könnten auf den Kalligraphen der Vorlage für den lithographischen Druck oder den Setzer des Typen-

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

drucks zurückzuführen sein. Es ist aber wichtig, festzustellen, dass Rıżā Efendi den Text der *Vesīlet en-Necāt* gerade nicht konsequent und vollständig an die Orthographie und Vokalisierung des Neuosmanisch-Türkischen anglich. Ein Bewusstsein für sprachlichen Auffälligkeiten des Altosmanisch-Türkischen beziehungsweise für die Besonderheiten eines Sprachmodus „religiöse Literatur" muss also vorhanden gewesen sein.[113]

3.2.2.4 Mitüberlieferung

Süleymān Çelebis *Vesīlet en-Necāt* lässt sich in handschriftlichen Anthologiensammlungen und Sammelhandschriften nachweisen. Diese sind bisher nicht untersucht, so dass sich die folgenden Aussagen nur auf zwei Stichproben, beschränken. Die Handschrift TSMK Bağdat 400 (1129 h.) enthält neben Süleymān Çelebis Text eine weitere – allerdings anonyme – *Mevlid*-Dichtung, Aḥmedis türkische Übersetzung von ʿAṭṭārs *Esrārnāme* sowie Auszüge aus Yazıcıoğlıs *Muḥammediye* und ʿĀşıḳ Paşas *Dīvān*.[114] Die Handschrift ist als Anthologie konzipiert; dafür spricht, dass sie von einer Hand geschrieben ist.[115]

Die Handschrift SK Fatih 4513 enthält neben Süleymān Çelebis Werk einen anonymen Text mit Gebeten auf den Propheten Moses, ein anonymes *naṣīḥatnāme*[116] sowie einen Text von einem gewissen Ebū l-Faḍl Sincārī zur Topographie Mekkas und in dessen Anhang 33 Graphiken zur Topographie der heiligen Stätten von Mekka und Medina.

Beide Sammelhandschriften bestehen aus religiösen oder erbaulichen Texten, sind luxuriös illuminiert und gebunden und beide waren im Besitz von Frauen aus dem Harem des Sultans.[117]

---

113 Zur Frage, ob die sprachlichen Charakteristika als Archaismen verstanden wurden, siehe oben Abschnitt 3.1.3. Auf die Frage wird im Zusammenhang mit der literarischen Rezeption der Werke des Quellenkorpus in Kapitel 4 einzugehen sein.

114 Zur Handschrift siehe Çelebioğlu 1996, 76. Sie findet sich nicht in Karatay 1961.

115 Bei den Auszügen aus dem *Muḥammediye* handelt es sich um eine Zusammenstellung einzelner Kapitel; es kann ausgeschlossen werden, dass die Auswahl Folge einer Fragmentierung ist, da auf einzelnen Folio Kapitel nicht in ihrem ursprünglichen Zusammenhang aufeinander stoßen.

116 Der Autor lässt sich bislang nicht bestimmen. Allerdings enthält der Text einen klaren Bezug zur Stadt Istanbul, so dass zumindest eine Lokalisierung möglich ist, SK Fatih 4513, 144a.

117 SK Fatih 4513 war im Besitz von Emīne Ḳadın (st. 1206 h./1791) der vierten Frau von Sultan ʿOs̱mān III., SK Fatih 4513, 186b. Zu Emīne Ḳadın siehe Uluçay 1980, 97; SK Fatih 4513 wurde 1264 h. vom Obereunuchen (*dārüssaʿāde aġası*) Tayfūr Aġa gestiftet. Es handelt sich vermutlich um eine Zustiftung zur Fatih-Bibliothek, in deren Sammlung sich die Handschrift heute befindet, vgl. Stiftungsvermerk SK Fatih 4513, 1a.; zu TSMK Bağdat 400 war im Besitz eine gewissen Ṣāliḥa – d. h. entweder der Mutter von Maḥmūd I. (reg. 1143-1168 h./1730-1754) oder der Tochter von Aḥmed III. (reg. 1115-1143 h./1703-1730) – vgl. Uluçay [1980] 2001, 73 und 89.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3.2.2.5 Graphische Charakteristika

Die oben in Abschnitt 3.2.2.4 besprochene Sammelhandschrift SK Fatih 4513 enthält 33 Graphiken zur Topographie der heiligen Stätten. Dabei handelt es sich nicht um Illustrationen zu Süleymān Çelebis Werk, sondern zu einem Werk Ebū l-Faḍl Sincārīs, welches die Topographie Mekkas zum Thema hat; die Illustrationen stehen aber doch in einem Überlieferungskontext mit Süleymān Çelebis *Vesīlet en-Necat*. Ob Illustrationen mit Darstellungen der heiligen Stätten im Überlieferungskontext der *Vesīlet en-Necāt* ab dem 17. Jahrhundert häufiger vorkommen, bleibt noch zu untersuchen. Das würde jedenfalls mit der generellen Entwicklung übereinstimmen, populäre religiöse Texte zu illustrieren. Die Topographischen Darstellungen der heiligen Stätten gehören spätestens ab dem 18. Jahrhundert bei der Illustration von religiösen Texten zum Grundrepertoire.[118] Zumindest ein illustrierter *Mevlid*-Druck lässt sich im untersuchten Quellenmaterial belegen; es handelt sich um einen lithographischen Druck aus dem Jahr 1272 h., welcher den Titel *Mevlid-i Şerīf Mecmūᶜası* trägt und auf dem letzten Blatt je ein Bild von Mekka und Medina enthält.[119] Das Buch ist nicht unter dem Autornamen Süleymān Çelebi publiziert und enthält verschiedene anonyme *Mevlid*-Texte. Einige längere Passagen stimmen allerdings mit der *Vesīlet en-Necāt*-Edition von Ateş überein.[120]

3.2.3 Müẕekkī n-Nüfūs

Eşrefoġlı Rūmīs *Müẕekkī n-Nüfūs* ist eine Wegleitung für Adepten eines Ṣūfiordens. Eine direkte Bindung der Leser beziehungsweise der Nutzer an die *Ḳādirīye-Eşrefīye* scheint dabei zwar nahe liegend, ist aber nicht zwingend.[121] Tatsächlich baut Eşrefoġlı in sein Werk *menāḳıb*-Erzählungen über Scheiche verschiedener Orden zur Veranschaulichung der jeweils behandelten Thematik ein. Das Werk ist in zwei Kapitel (*bāb*) gegliedert. Im ersten Kapitel wird die Beziehung des Gläubigen zur Welt, zum Tod und zum Jenseits beschrieben. In diesem Zusammenhang werden gute und schlechte Charakterzüge – etwa Geiz (*buḫl*) und Großzügigkeit (*saḫāvet*) oder Wut (*ġażab*) und Geduld (*ṣabır*) – kontrastiert. Im zweiten Kapitel wird der Weg des Ṣūfi-Adepten zu Gott – unter anderem durch Armut (*açlıḳ*), Klausur (*ḫalvet*) und Gottgedenken (*ẕikr*) – beschrieben. Ein zentrales Thema ist dabei auch die Beziehung zwischen Meister (*mürşid*) und

118 Gruber 2010. Vgl. oben Abschnitt 3.1.5.

119 Autopsie des Exemplars SK Hacı Mahmūd 4443.

120 Vgl. etwa *Mevlid-i Şerīf Mecmūᶜası* 1272 h, 7f. (Ateş 1954, 92-94).

121 Eine Studie zur Rezeption von Eşrefoġlı Rūmis *Müẕekki n-Nüfūs* liegt bislang nicht vor. Es lässt sich deshalb keine verlässliche Aussage darüber machen, ob das Werk tatsächlich in einem *Eşrefīye*-Kontext besondere Verbreitung fand.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Adept (*mürīd*). In den lithographischen Drucken hat Eşrefoġlıs *Müẕekkī n-Nüfūs* einen Umfang von 355-432 Druckseiten.[122]

3.2.3.1 Der „authentische" Text

Die Handschriften von Eşrefoġlı Rūmīs *Müẕekkī n-Nüfūs* sind bisher noch nicht durch eine wissenschaftliche Publikation erschlossen. Es ist weder ein Autograph noch eine Handschrift bekannt, welche auf ein Autograph dieses Werkes Bezug nimmt. Auch in den Drucken des 19. Jahrhunderts lässt sich ein explizit ausgedrückter Anspruch auf Authentizität nicht belegen.

Die *Müẕekkī n-Nüfūs*-Ausgabe von Uçman 1996/2003[2] wendet sich an ein breiteres Publikum. Es handelt sich um eine Transkription in Lateinschrift ohne Diakritika. Vorlage ist die Handschrift İÜ Nadir Eserler T 6000, welche Uçman aufgrund der guten Lesbarkeit ausgewählt hat.[123] Der Text ist lautlich an die heutige Aussprache angepasst, arabische Textpassagen – vor allem Koranzitate – sind ins Türkische übersetzt.

3.2.3.2 Textvarianten

Wie im vorausgehenden Abschnitt dargelegt sind die Voraussetzungen für eine Analyse der Textvarianten in Eşrefoġlıs *Müẕekkī n-Nüfūs* schlecht, da keine kritische Edition vorliegt. Ein Vergleich der Ausgabe Uçman 1996/2003[2] und der lithographischen Drucke des 19. Jahrhunderts zeigt, dass diese auf makrostruktureller Ebene übereinstimmen. Ein Vergleich des Abschnitts zum „Widerstand gegen die Seele, welche zum Übel antreibt"[124] (*nefs-i emmāreye muḫālefet*) zeigte keine Varianz auf mikrostruktureller Ebene.[125] Dort zu beobachtende Varianten fallen unter die sprachliche Varianz.

3.2.3.3 Sprachliche Charakteristika

Aussagen zur sprachlichen Varianz müssen sich ebenfalls auf einen Vergleich der lithographischen Drucke des 19. Jahrhunderts und Uçmans Ausgabe von 1996/2003[2] beschränken. Uçman gleicht, wie bereits erwähnt, die Orthographie und die Vokalismen vollständig an die Normen des aktuellen Türkeitürkisch an. Abgese-

---

122 Im Katalog von Özege 1971-1979, 3, 1286f. sind acht Drucke aus der Zeit von 1263 h./1847 bis 1327 h./m. (1909). Die von mir eingesehenen Drucke (1288 (h.?) 1306 h./m.) sind von Özege nicht aufgeführt; es ist nicht ausgeschlossen, dass über diese zehn belegten Drucke hinaus noch weitere existieren.

123 Uçman 1996/2003[2], 12. Dort keine weiteren Informationen zur Handschrift.

124 Vgl. Schimmel 1985[2], 48.

125 Uçman 1996/2003[2], 257f.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hen davon ist die Varianz gering; in Lexik, Morphologie und – in den Drucken des 19. Jahrhunderts[126] – die Orthographie zeigen deutliche Spuren des Altosmanisch-Türkischen. Es fällt im untersuchten Abschnitt lediglich eine syntaktische Variante auf:

Syntax: Die Postposition *gibi* kann im Altosmanisch-Türkischen mit dem spezifischen Genitiv des Fragepronomens *ne* konstruiert werden. Im Mittel- und Neuosmanisch-Türkischen wird *gibi* nur noch mit dem unspezifischem Genitiv des Fragepronomens konstruiert: 1. mit spezifischem Genitiv: Druck 1288, 201, 8, Druck 1306, 170, 12 *neniŋ gibi*; 2. mit unspezifischem Genitiv: Uçman 1996/2003^2, 257: *ne gibi*.

Morphologie: Imperativ auf –GİL: Druck 1288, 202, 7: *bilgil* (بلكل); Druck 1306, 171, 6: *bilgil kim* (بلكلكم); Uçman 1996/2003^2, 258: *bilgil*.

Lexik: Altosmanisch-türkische Lexeme sowohl in den lithographischen Drucken als auch in der Ausgabe Uçman 1996/2003^2: Druck 1288, 202, 5 *gökçek* (كوكچك); Druck 1306, 171, 4 *gökçek* (كوكچك, Uçman 1996/2003^2, 257 *gökçek*; ; Druck 1288, 202, 12 *ṭamu* (طامو) Druck 1306, 171, 11; Druck 1306, 118, 19 *ṭamu* (طامو); Uçman 1996/2003^2, 258 *tamu*. Uçman 1996/2003^2, 257, *ayruk*; Druck 1306, 170, 14, *ayruḳ* (ايروق); *süci* „Wein“: Uçman 1996/2003^2, 184; Druck 1306 117, 21; Druck 1288, 202, 9: *ölümden öŋ* (أولومدن أوك) statt *öŋce*.

Orthographie: Varianz der Orthographie in den lithographischen Drucken: Druck 1288, 136, 7: *deŋeyim* (ديَايم), Druck 1306, 118, 26 *dėŋeyim* (دِيَايم); Druck 1288, 136, 7: *ėdügin plene* (ايدوكين), Druck 1306, 118, 26 (ايدوكن).

Vokalisierung Hyperkorrektur im lithographischen Druck von 1288 h., 202, 17: *ʿucubdır* (عُجْبدر). Angleichung an aktuellen Vokalismus: Uçman 1996/2003^2, 257: *örtülmüştür*; Druck 1306 171, 5 *örtülmüşdür* (أورتُلْمُشْدُرْ); das Personalpronomen 3. Pers. Sg.: Uçman 1996/2003^2, 257 *ona*; Druck 1306, 170, 13 *aŋa*.

3.2.3.4 Mitüberlieferung

Alle gesichteten Drucke von *Müzekkī n-Nüfūs* enthalten zu Beginn ein Inhaltsverzeichnis; es fällt auf, dass dieses jeweils mit einer Kolophon-Formel (*temme fihrist Müzekkī n-Nüfūs* oder *temmet fihriste-i Müzekkī n-Nüfūs* „hier endet das Inhaltsverzeichnis von *Müzekkī n-Nüfūs*“) endet.[127] Die Formel schließt den Text des Inhaltsverzeichnisses deutlich ab und ist – wie schon einleitend in Abschnitt 3.1.4 festgestellt – ein Argument dafür, dass diese Inhaltsverzeichnisse als Mitüberlieferung zu verstehen sind. Die Drucke haben auch Randglossen mit kurzen Notizen zum Inhalt (*maṭlab*).

---

126 Die in Lateinschrift publizierte Ausgabe von Uçman 1996/2003^2 erlaubt keine Aussagen zur Orthographie.

127 Bei den gesichteten Drucken handelt es sich um die Ausgaben von 1281 h., 1288 h., 1291 h. und 1306 h.; vgl. Bibliographie.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Auf den letzten Seiten des Druckes findet sich – ebenfalls in allen gesichteten Drucken – die Initiationskette (*silsilenāme*) des Autors. Eşrefoġlı Rūmī war Ḳādirīye-Scheich und so führt diese über ʿAbdulqādir al-Ǧīlānī, ʿAlī b. Abī Ṭālib, den Propheten Muḥammad und den Engel Gabriel bis zu Gott.[128]

Im Gegensatz zur standardisierten Mitüberlieferung des Inhaltsverzeichnisses und des *silsilenāme* – also Texten, welche sich direkt auf Autor und Werk beziehen – variieren die als Randglosse gedruckten Texte. Von den acht lithographisch gedruckten Ausgaben des *Müzekkī n-Nüfūs*, welche Özege in seinem Katalog aufführt, enthalten die Drucke aus den Jahren 1281 h. und 1288 h. jeweils ein zweites Werk als Marginalie.[129] Der Druck von 1281 h. enthält als Marginalie eine Biographie Ǧalāl ad-dīn Rūmīs mit dem Titel *Sevāḳıb-ı Sulṭān-ı ʿUlemā Mevlānā Muḥammed el-Balḫī er-Rūmī*. Das Werk ist eine türkische Bearbeitung von Eflākīs *Menāqib el-ʿĀrifin*, welche von Dervīş Maḥmūd, den Meşnevī-Rezitator des Sultans (*meşnevī-ḫᵛān-ı Ḫüdāvendigār*) und Scheich (*postnişīn*) des Mevlevī-Konvents in Galata, verfasst wurde.[130] Einen direkten Bezug zu Eşrefoġlı, seinem Werk oder seinem Ṣūfī-Orden gibt es also nicht; der größere Kontext der Ṣūfī-Literatur ist jedoch gegeben. Die Kombination des Eşrefiye-Ḳādirīye-Werkes mit dem Mevlevīye-Text ist vielmehr ein Beleg, dass diese Art von Ṣūfī-Literatur ordensübergreifend genutzt wurde. Im Druck von 1288 h. findet sich als Randglosse ein Werk namens *Daḳā'iḳ el-Aḫbār*. Abgesehen von der Tatsache, dass es sich um ein *naṣīḥatnāme* handelt, welches ebenfalls in einem Ṣūfī-Kontext steht, ließ sich bislang nichts Genaueres über das Werk herausfinden.[131] Dass in beiden Fällen ein direkter Bezug zu Eşrefoġlıs *Müzekkī n-Nüfūs* fehlt, spricht dafür, dass das Marketing des Buches bei der Entscheidung, einen zweiten Text als Randglosse zu drucken, eine Rolle gespielt haben dürfte.[132]

3.2.3.5 Graphische Gestaltung

Das Seitenlayout der *Müzekkī n-Nüfūs*-Drucke ist nicht auffällig und entspricht den geläufigen Repertoire der islamischen Buchkultur.

---

128 Zum *silsilenāme* als biographischem Text vgl. oben Abschnitt 2.3.7.

129 Özege 1971-1979, 3, 1286f. 1. 1253/1847; 2. 1281/1864; 3. 1291/1874; 4. 1291/1874; 5. 1301/1884; 6. 1321/1903; 7. 1327/1909; 8. undatiert.

130 Das Werk enthält eine Eigensignatur des Autors, *Müzekkī n-Nüfūs* 1281 h., 3 (Marginalie). Zum Autor siehe Ekrem Işın, „Mevlevîlik," DBİA, 5, 423; *Sevakıb-ı menakıb* 2007; Gönül Ayan, „Sevakıb-ı menakıb ve Mevlana," Vortrag anlässlich des III. Uluslararası Mevlâna Kongresi, Konya, online einsehbar unter http://akademik.semazen.net/article_detail.php?id=367 (10.9.2014).

131 Der Druck von 1288 h. wurde von Urfevī el-Ḥācc Ḫalīl Zārī herausgegeben und gedruckt.

132 Vgl. oben Abschnitt 3.1.4.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3.2.4 Zwischenfazit

Die Überlieferung der drei untersuchten Texte unterscheidet sich deutlich hinsichtlich der Varianz auf makrostruktureller Ebene. Die Zusammenstellung der Gedichtsammlung in Yūnus Emres *Dīvān* sowie Umfang und Struktur von Süleymān Çelebis *Vesīlet en-Necāt* variieren sehr stark. Im Gegensatz dazu scheint die Überlieferung von Eşrefoġlıs *Müzekkī n-Nüfūs* auf makrostruktureller Ebene sehr stabil; dieses Werk ist bislang aber kaum von der Forschung erschlossen, weshalb dieses Ergebnis weiterer Überprüfung bedarf.

Die Auswertung der sprachlichen Varianz zeigt zweierlei: 1. Spezifisch altosmanisch-türkische Lexeme und Morpheme sind in den Drucken des 19. Jahrhunderts nach wie vor zu finden; auch wenn das im Einzelfall nicht unbedingt dieselben Textpassagen betrifft wie in den Handschriften.[133] 2. Die Texte sind weitgehend an die morphologische Orthographie des Neuosmanisch-Türkischen angeglichen, was auch eine morphologische Vokalisierung bedingt. Bei defektiv geschrieben Vokalen ist grundsätzlich eine breite Varianz festzustellen; dies trifft gerade dann zu, wenn die Vokalisierung – wie etwa beim Personalsuffix 1. Pers. Pl. des Aorist (–İm und –Em) – mit der Morphologie verknüpft ist. Dadurch sind in der Vokalisierung doch Spuren des Alt- und Mittelosmanischen zu finden. Eine Deutung sei an dieser Stelle noch zurückgestellt. Der Frage, inwieweit diese Varianz für oder gegen die Annahme spricht, dass es ein Bewusstsein für Archaismen oder einen durch Archaismen geprägten sprachlichen Modus „religiöse Literatur" gab, ist noch weiter nachzugehen.

Rıżā Efendis *Vesīlet en-Necāt* Ausgabe belegt für das späte 19. Jahrhundert einen explizit ausgedrückten Anspruch einen möglichst „korrekten" Text vorzulegen. Das Nachwort belegt durch den Hinweis auf die Kollationierung von Handschriften eine gelehrte Beschäftigung mit diesem Werk der populären religiösen Literatur. Diese Kollationierung macht die Ausgabe aber nicht nachvollziehbar. Die sprachliche Varianz unterscheidet sich bemerkenswerterweise nicht von der der anderen *Vesīlet en-Necāt*-Drucke.

In den untersuchten Drucken variiert auch die Mitüberlieferung: Während das *silsilenāme* in Eşrefoġlıs *Müzekki n-Nüfūs* in den lithographischen Drucken zur Standardausstattung gehörte, lassen sich die meisten Werke, welche als Randglosse gedruckt wurden, nur in jeweils einem einzigen Fall belegen. Lediglich Niyāzī Mışrīs Kommentar zu Yūnus Emres *Çıḳdum erük dalına* ist als Marginalie zu den Drucken des *Dīvān-ı Yūnus* mehrfach belegt.

In Einzelfällen lassen sich im Überlieferungskontext der *Vesīlet en-Necāt* graphische Darstellungen der Topographie der heiligen Stätten belegen. Ob diese Teil einer auch breiter belegbaren *Vesīlet en-Necāt*-Überlieferungsvariante sind, bleibt noch

[133] Da sich die Aussage bei den drei Werken der Vergeleichsgruppe auf die durch Editionen erschlossenen Handschriften bezieht, ist nicht unwahrscheinlich, dass sich die in den Drucken belegten Varianten auch in weiteren Handschriften belegen lassen.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

genauer zu prüfen. Sie lassen sich aber zumindest punktuell als Teil einer Entwicklung verstehen, welche illustrierte Textüberlieferungen religiöser Werke hervorbrachte.[134]

3.3 Die Muḥammedīye-*Gruppe*

3.3.1 Maġārib az-Zamān

Yazıcıoğlı Muḥammeds Werk *Maġārib az-Zamān li-ġurūb al-ašyā' fī l-ʿayn wal-ʿiyān* (kurz *Maġārib az-Zamān*) ist ein umfangreicher Traktat in arabischer Prosa, welcher je nach den Maßen des Schriftspiegels und der Schriftgröße 344 bis 610 Folio umfasst.[135] Er ist in fünf – vom Autor jeweils als *maġrib* („Deszendent") bezeichnete – Abschnitte gegliedert. Der erste *maġrib* hat die Schöpfung der Welt zum Thema. Dem folgen der zweite *maġrib*, der sich den Worten Gottes an die Propheten – also der Prophetengeschichte – widmet, und der recht kurze dritte *maġrib*, welcher in vergleichbarer Weise Gottes Worte an die Gottesgesandten (*rusul*) unter den Engeln behandelt. Zwei Abschnitte zur Eschatologie schließen das Werk ab – der vierte *maġrib* beschreibt die Ereignisse des Jüngsten Tages und der fünfte *maġrib* Paradies und Hölle sowie deren künftige Bewohner.

Yazıcıoğlıs *Maġārib az-Zamān* hat über weite Strecken den Charakter einer *ḥadīṯ*-Sammlung. Die verschiedenen Prophetenüberlieferungen, welche ein Ereignis oder einen Sachverhalt mehr oder weniger stark variierend darstellen, stehen thematisch geordnet nebeneinander; die zitierten Varianten werden – bis auf seltene Ausnahmen – nicht kommentiert. Dadurch dass jeweils zahlreiche Varianten nebeneinander gestellt werden, fehlt dem Text eine lineare *narratio*.

Die Überlieferungsketten (*isnād*) werden im Gegensatz zu den klassischen *ḥadīṯ*-Sammlungen jedoch stark vernachlässigt – Yazıcıoğlı nennt im Allgemeinen nur den ersten Überlieferer, in seltenen Fällen auch die ersten zwei bis drei Namen der Überliefererkette.[136] Indem Yazıcıoğlı die verschiedenen Versionen der Überlieferungsliteratur referiert, gibt er – selbst wenn sein laxer Umgang mit den Überlieferungsketten die Erfordernisse der klassischen *ḥadīṯ*-Wissenschaft nicht erfüllt – den *Maġārib az-Zamān* einen gelehrten Charakter.

3.3.1.1 Der „authentische" Text

Yazıcıoğlıs *Maġārib az-Zamān* wurde nie gedruckt; das Werk liegt lediglich in handschriftlicher Form vor. Unter den mir vorliegenden Handschriften gibt es weder ein

134 Vgl. Gruber 2010.
135 Süleymaniye, Hekimoğlu 509, 344 fol.; Konya, 07 Ak 132, 610 fol.
136 Solche verkürzten Überliefererketten waren durchaus üblich, vgl. etwa die Zitate as-Suyūṭīs, Forster 2001, 112f.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Autograph noch eine Handschrift, welche laut Kolophon direkt oder über eine weitere – verlorene – Abschrift von einem Autograph kopiert wurde. Allerdings sind in einigen Handschriften Kollationsvermerke vorhanden, welche das Bemühen um eine „korrekte" Abschrift durchaus erkennen lassen (Abbildungen 3.4 bis 3.9).[137] Wie bereits in Abschnitt 3.1.4 festgestellt muss, wenn sich der Korrekturvermerke *ṣaḥḥ* findet, nicht zwangsläufig eine Kollationierung mehrerer Handschriften stattgefunden haben. Die Angabe von Varianten setzt hingegen voraus, dass eine Kollationierung mehrerer Handschriften stattgefunden hat – entweder während des Entstehungsprozesses der betreffenden Handschrift oder, falls die Glossen aus der Vorlage übernommen wurden, schon zu einem früheren Zeitpunkt.

Wie erwähnt wird in keiner der ausgewerteten Handschriften im Kolophon auf ein Autograph verwiesen; in Randglossen finden sich jedoch vereinzelt Verweise auf den Wortlaut im Autograph (*ḫaṭṭ al-muṣannif*). Dies ist bereits in der frühesten erhaltenen Handschrift der *Maġārib az-Zamān* – TSMK EH 1283 (22. Ramażān 1044 h./11. März 1635) – der Fall. In dieser Handschrift sind zahlreiche interlineare und marginale Glossen ganz unterschiedlichen Inhalts zu finden. Diese lassen sich noch in zwei weiteren Handschriften (Nuruosmaniye 2593 und Konya 15 Hk 2063) belegen; es sind allerdings jeweils Varianten zu erkennen.[138] In Abschnitt 3.3.1.4 wird darum noch ausführlicher auf die Frage einzugehen sein, ob der zu einem großen Teil übereinstimmende Variantenapparat dieser drei Handschriften, als Mitüberlieferung zu verstehen ist. An dieser Stelle interessieren zunächst jene Glossen, welche auf einen abweichenden Wortlaut im Autograph hinweisen. Es fällt auf, dass vor allem für das Textverständnis unbedeutende Varianten angemerkt werden, etwa das Fehlen der Konjunktion وَ „und" (*iʿlam* statt *wa-ʿlam*)[139] oder die Verwendung einer anderen Präposition (*nār li-nūr* statt *nār bi-nūr*).[140] Die abweichende Lesung wird jeweils am Rand oder interlinear vermerkt und mit dem Zusatz *fī ḫaṭṭ al-muṣannif* („in der Handschrift des Verfassers") versehen – in der Handschrift Konya 15 Hk 2063 jeweils noch durch ein خ für *nusḫa* („Variante") ergänzt (Abbildungen 3.5, 3.6 und 3.7).

Interessant ist es, wenn Konya 15 Hk 2063 vom Text der anderen beiden Handschriften (TSMK EH 1283 und Nuruosmaniye 2593) abweicht, den Wortlaut, welcher sich in diesen beiden Handschriften findet, als Wortlaut des Autographs vermerkt wird.[141] Wiederum geht es um eine inhaltlich irrelevante Variante

137 TSMK EH 1283 (1044 h.); SK Hekimoğlu 509 (1132 h.); Nuruosmaniye 2593 (1135 h.); Konya 07 Ak 132 (o. D.)

138 Nuruosmaniye 2593 (1135 h.) und Konya 15 Hk 2063 (o. D.).

139 Das hat in diesem Fall durch den Sprossvokal zusätzlich eine abweichende Vokalisierung zur Folge.

140 TSMK EH 1283, 2a und 3b; Nuruosmaniye 2593, 2a (hier fehlt der Hinweis auf die Variante *li-nūr*) und 4a; Konya 15 Hk 2063, 1a und 2b.

141 Konya 15 Hk 2063, 2b; TSMK EH 1283, 3b (hier allerdings mit dem Hinweis auf die Variante *wa-baʿd*); Nuruosmaniye 2593, 4a.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– Konya 15 Hk 2063 lautet *wa-baʿd* und vermerkt als Variante des Autographs *ammā baʿd*. Ob es sich in einem solchen Fall um eine bewusste stilistische Korrektur des Kopisten handelt muss offen bleiben.

Kollationsvermerke enthalten auch die Handschriften SK Hekimoğlu 509 (1132 h./1719-1720) und Akseki 132 (o. D.), welche nicht von denen der drei gerade besprochenen Handschriften abhängig sind. In beiden Handschriften sind sowohl Korrekturen als auch Varianten vermerkt. Gerade die Handschrift SK Hekimoğlu 509 (1132 h./1719-1720) fällt hier durch Kollationsvermerke auf, welche über die geläufigen Markierungen für Korrekturen (*ṣaḥḥ*) und Varianten (*nusḫa*) hinausgehen. Im Gegensatz zu den zuvor besprochenen Handschriften handelt es sich mit großer Wahrscheinlichkeit nicht um einen Kollationsapparat als Mitüberlieferung – die Notiz *balaġa muqābalatan* („bis hier wurde kollationiert"), welche als Hilfe im Kollationierungsprozess regelmäßig als Marginalie zu finden ist, spricht dafür, dass tatsächlich das vorliegende Exemplar mit anderen Abschriften verglichen wurde (Abbildung 3.8).[142]

Für die Kollationsvermerke werden in Hekimoğlu 509 verschiedene Kürzel verwendet, welche sich bislang nur zum Teil entschlüsseln lassen. Dies gilt für die folgenden Fälle: Neben der Kennzeichnung der Varianten durch ein einfaches *nusḫa* gibt es häufig Varianten, welche durch ein zwei- oder dreimal wiederholtes *nusḫa* gekennzeichnet sind (سحه سحه سحه). Es kommt – im Fall von Korrekturen – auch die zwei- oder dreimalige Wiederholung des Kürzels *ṣaḥḥ* vor. Zudem finden sich Kollationierungsvermerke, welche auf eine *nusḫa ṣaḥīḥa* („korrekte Abschrift", „authentische Abschrift" beziehungsweise „korrekte Variante") verweisen.[143] Auch hier ist die Frage, was das Attribut *ṣaḥīḥ* besagt, kaum zu beantworten. Um einen direkten oder indirekten Bezug zu einem Autograph herzustellen, hätten ja andere Formulierungen – ein Bezug auf das „Original" (*aṣl*) oder die Handschrift der Verfassers (*ḫaṭṭ al-muṣannif*) – nahe gelegen.[144] Was unterscheidet die Korrektur durch den Vermerk *ṣaḥḥ* von einer Dokumentation einer Variante, welche sich auf eine „korrekte Abschrift" (*nusḫa ṣaḥīḥa*) stützt? Findet nicht in beiden Fällen eine definitive Entscheidung über den korrekten Wortlaut statt?

Neben dem eher vagen Hinweis auf eine „korrekte Abschrift" finden sich in der Handschrift Hekimoğlu 509 auch konkretere Aussagen zur Häufigkeit von Varianten – etwa in Formulierungen wie „Diese Variante findet sich in den meisten Abschriften anstelle der Aussage [...]".[145]

---

142 Zwar ist auch ein unreflektierters Kopieren, bei welchem ohne Rücksicht auf die Nützlichkeit alle Glossen kopiert wurden, nicht auszuschließen; der Gesamteindruck der Handschrift – insbesondere der Duktus, welcher auf eine sehr große Schreibroutine hindeutet – spricht allerdings gegen eine solche Annahme.

143 SK Hekimoğlu 509, 2b.

144 Vgl. oben die Ausführungen zu den Randglossen in TSMK EH 1283 (1044 h.); Nuruosmaniye 2593 (1135 h.) und Konya 07 Ak 132

145 Hekimoğlu 509, 4b: [...] هذه النسخه هى التى وجدت فى اكثر النسخ بدل هوله . Vgl. auch Hekimoğlu 509, 9b: كذا وجد فى مقدار النسخ „So steht es in einer Anzahl von Handschriften."

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Auch wenn sich das Vorgehen des Kopisten oder – falls nicht identisch[146] – des Kollationierenden aus den Randglossen nicht genauer rekonstruieren lässt, deuten die verschiedenen Kürzel doch auf ein großes Bemühen hin, den überlieferten Text einschließlich der Varianten in differenzierter Weise zu dokumentieren. Es fragt sich, ob daraus auch hergeleitet werden kann, dass der Kopist beziehungsweise Kollationierende im Bewusstsein arbeitete, dass er den „authentischen" Text nicht rekonstruieren kann.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass sich in einem verhältnismäßig hohen Anteil der untersuchten *Maġārib az-Zamān*-Handschriften Kollationsvermerke finden, welche in der Tradition islamischer Textkritik stehen.[147] Das Bemühen um einen korrekten Text und Authentizität ist zwar erkennbar – Referenzen auf „korrekte Abschriften" (*nusḫa ṣaḥīḥa*) oder das Autograph (*ḫaṭṭ al-muṣannif*) sind vorhanden –; daneben zeigen die Glossen, welche auf Varianten hinweisen, aber diese nicht bewerten, dass Varianz von den Kollationierenden durchaus zur Kenntnis genommen wurde. Falls eine Handschrift wie Hekimoğlu 509 vom Kopisten von Anfang an einschließlich der Kollationierung geplant wurde, so zeigt die im Schriftspiegel stehende Variante möglicherweise eine Präferenz an. Auffällig ist darüber hinaus, dass in den drei Handschrift um TSMK EH 1283 ein Kollationsapparat den Charakter einer Mitüberlieferung haben konnte.

3.3.1.2 Textvarianten

In den *Maġārib az-Zamān*-Handschriften sind Textvarianten auf Mikroebene durch Randglossen dokumentiert, wie sie in den im vorausgehenden Abschnitt 3.3.1.1 besprochenen kollationierten Handschriften zu finden sind. Sie erlauben einen ersten Überblick, auch wenn keine kritische Edition vorliegt. In den Randglossen sind neben Verschreibungen einzelner Wörter – das heißt verschiedener Konjunktionen oder Präpositionen, vergessener Eulogien, vergessener Namensbestandteile bei Verweisen auf andere Autoren oder Zitaten – und einzelnen Varianten in der Lexik auch umfangreichere Varianten mit einem Umfang von mehreren Zeilen belegt. Bei letzteren kann es sich sowohl um ergänzte Prophetenüberlieferungen oder Teile einer solchen handeln als auch um Teile von Yazıcıoğlıs Erläuterungen. In der Handschrift Hekimoğlu sind Kollationierungsvermerke zu einzelnen Wörtern fast auf jedem Folio vorhanden, Ergänzungen oder seltener Tilgungen mehrzeiliger Passagen sind auf allen fünf bis zehn Folio zu finden.

---

146 Hekimoğlu 509 ist im Duktus *nasḫ* – mit einer leichten Tendenz zum *tevḳīʿ* – geschrieben, die Randglossen hingegen in *taʿlīḳ*. In beiden Fällen ist eine große Schreibroutine erkennbar; ein Vergleich ist jedoch schwierig. Die Verwendung unterschiedlicher Duktus ist durchaus geläufig und somit kein Argument gegen die Annahme, dass es sich um denselben Schreiber handelt. Anhand der Schriftduktus lässt sich daher weder bestätigen noch ausschließen, dass der Text im Schriftspiegel und den Randglossen von derselben Hand stammen.

147 Es handelt sich um vier von dreizehn Handschriften, also knapp ein Drittel.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zusätzlich ist auf die Varianz der *Maġārib az-Zamān* auf Makroebene einzugehen. Diese Kapitelstruktur variiert in den untersuchten Handschriften nicht; auf den ersten Blick fällt jedoch die große Zahl fragmentarischer Handschriften auf. Von den dreizehn bekannten Handschriften sind sieben vollständig und sechs unvollständig.[148] Von den unvollständigen Handschriften umfassen wiederum vier dieselben Textabschnitte (Fragment Typ A).[149] Die Handschriften sind allem Anschein nach das Ergebnis einer unfreiwilligen Fragmentierung und nicht einer bewussten Bearbeitung. Dafür sprechen die folgenden Faktoren: 1. Ein Bearbeitungsprozess wird nicht in einem Vorwort oder Nachwort erwähnt.[150] 2. Der Text bricht jeweils ohne Rücksicht auf Sinnabschnitte ab, welche sich dem Leser von selbst erklären würden. Eine Fragmentierung aufgrund von Blattverlust kann bei den erhaltenen Handschriften mit einiger Wahrscheinlichkeit ausgeschlossen werden.[151] Es handelt sich wohl um Abschriften eines nicht erhaltenen Fragments. Außerdem existieren zwei Handschriften mit Fragmenten, welche vom Typ A abweichen. In der folgenden Übersicht sind diese als Typ B und Typ C aufgeführt:

Vollständige Handschriften: 1. TSMK EH 1283 (**1044 h.**); **2.** Nuruosmaniye 2596 (**1124 h.**); **3.** SK Hekimoğlu 509 (**1132 h.**); **4.** SK Nuruosmaniye 2593 (**1135 h.**); sowie **undatiert 5.** BDK Veliyüddin 1784; **6.** Konya 07 Ak 132; **7.** SK Nuruosmaniye 2594.

Fragment Typ A: Jeweils dieselben Textabschnitte beinhalten **1.** SK Şehit Ali 1167 (**1086 h.**); **2.** İÜ Nadir A 5458 (**1280 h.**) sowie undatiert **3.** SK Nuruosmaniye 2595 und **4.** SK Ayasofya 2081. SK Şehit Ali Paşa 1167 (1086 h./1675-76) bricht circa eine Zeile früher als die übrigen Handschriften ab. Aufgrund der Paläographie geht Çelebioğlu davon aus, dass Nuruosmaniye 2595 die älteste aller erhaltenen Handschrift ist.[152] Ayasofya 2081 enthält einen Stempel von Sultan Selim I. (918-927 h./1512-1520), der aber nicht bei einer Datierung hilft, da er als Inventarstempel für die *Ḫazīne*-Bibliothek im Topkapı-Palast zumindest bis ins 18. Jahrhundert in Gebrauch war.[153]

---

148 Brockelmann 1937-1943, S II, 323 verweist außerdem auf eine *Maġārib az-Zamān*-Handschrift in Cambridge 1288. Diese Handschrift ist sonst nirgends belegt und weder identifizierbar noch auffindbar.

149 SK Şehit Ali 1167 (1086 h.); İÜ Nadir A 5458 (1280 h.); Nuruosmaniye 2595 (o. D.); SK Ayasofya 2081 (o. D.).

150 Siehe dazu beispielsweise Elger 2010, 63.

151 Nuruosmaniye 2595 und Ayasofya 2081 brechen im Kapitel zum Propheten Moses jeweils auf Recto vor dem Seitenende ab; Nuruosmaniye 2595 bricht auch im fünften *maġrib* zum Seitenende auf Recto ab, Ayasofya 2081 hingegen auf Verso zum Seitenende; bei Fragmentierung aufgrund von Seitenverlust müsste jeweils auch Verso beschrieben sein. Die beiden datierten Handschriften haben ein Kolophon (SK Şehid Ali 1167 auf Folio 174b und İÜ Nadir A 5458 auf Folio 149b); die Kopisten hatten den Prozess des Abschreibens also offenbar beendet.

152 Çelebioğlu 1996, 2, 172.

153 Raby 1981, 46, und Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı*, Ankara 1945, 318-319). Der Stempel findet sich beispielsweise auch in einer Handschrift des 17. oder 18. Jahrhunderts: SK Ayasofya 3682, *Ġāyat al-Itqān fī ṭ-Ṭibb*, des Ṣāliḥ b. Naṣrullāh b. Sallūm (st. 1080 h./1669). Mit bestem Dank an Nathalie Bachour für diesen Hinweis.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die fragmentarischen Handschriften Typ A brechen im zweiten *maġrib* im Abschnitt zum Propheten Moses ab. Es folgen jeweils noch circa sechs Folio vom Beginn des fünften *maġrib*. Der Text bricht mitten im Satz ab.

Fragment Typ B: Konya 15 Hk 2063 bricht auf der oberen Hälfte von Folio 189a im „Abschnitt zu den Geheimnissen der Offenbarung" (*faṣl fī asrār al-waḥy*) ab. Das entspricht in der Handschrift Nuruosmaniye 2595, 228b. Darauf folgen nach eineinhalb leeren Seiten noch einmal zwei Folio, auf denen der Text dort einsetzt, wo er zuvor abgebrochen war. Auf Folio 191b endet die Handschrift am Seitenende. Es ist sogar eine Kustode erhalten, was für eine Fragmentierung aufgrund von Seitenverlust spricht. Es irritiert jedoch der Freiraum auf 189 recto und verso.

Fragment Typ C: İÜ Nadir A 3301 ist laut *ʿunvān* mehrbändig – angesichts des Umfangs wohl zweibändig – gewesen.[154] Erhalten ist nur ein Band, welcher mit dem Abschnitt zum *ǧihād* des Propheten endet.

Die Zahl von vier Abschriften spricht dafür, das Fragment A de facto als eigene Fassung tradiert wurde. Warum dies bei einer Fassung, welche ganz offensichtlich fragmentarisch ist, geschah, lässt sich anhand der gesichteten Handschriften nicht sagen. Die nahe liegende Antwort, dass den Kopisten keine vollständige Handschrift vorlag, lässt sich nicht belegen. Es ist nicht ausgeschlossen, dass der Version ein – gegenwärtig nicht nachvollziehbarer – Wert beigemessen wurde, der sie kopierenswert machte.

3.3.1.3 Sprachliche Charakteristika

Yazıcıoğlıs *Maġārib az-Zamān* sind in klassischem Arabisch verfasst. Eine Varianz sprachlicher Charakteristika konnte in den gesichteten Handschriften nicht nachgewiesen werden. Im Gegensatz zum Osmanisch-Türkischen handelt es sich aber auch um eine Schriftsprache mit einer normierten Grammatik.[155]

Die Lesung des arabischen Texts ist in den Handschriften gelegentlich – insgesamt sehr sparsam – durch Vokalzeichen verdeutlicht.[156] Dies betrifft nur gelegentlich die gleichen Stellen. Größtenteils scheint es aber im Ermessen des Kopisten gelegen zu haben, wo eine Vokalisierung angebracht wurde. In den *Maġārib az-Zamān* wurde die Vokalisierung also offenbar nicht als Teil der Textüberlieferung verstanden.

---

154 İÜ Nadir A 3301, auf Vorsatzblatt: هذا الجلد الاول من كتاب مغارب الزمان

155 Vgl. Michael G. Carter, „Grammatical Tradition: History," in *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, 2, 182-191.

156 Vgl. beispielsweise die Abbildungen 3.1-3.8.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3.3.1.4 Mitüberlieferung

Hinsichtlich der Mitüberlieferung ist die früheste vollständige Handschrift TSMK EH 1283 von besonderem Interesse, da sie umfangreiche Glossen enthält. Die These, dass auch Kollationsvermerke als Mitüberlieferung bei der Abschrift von Kopisten übernommen worden sein könnten, wurde bereits in Abschnitt 3.3.1.1 geäußert. Es ist darum zunächst auf die bereits oben erwähnten interlinearen und marginalen Glossen zurück zu kommen. Neben den Kollationsvermerken wird in der Handschrift TSMK EH 1283 Lexik, Grammatik oder die pronominale Referenz erläutert (Abbildung 3.9). Der größte Teil dieser Glossen ist auch in der Handschrift SK Nuruosmaniye 2593 zu finden, einzelne Beispiele auch in der Handschrift Konya 15 Hk 2063:

Lexik: Die Wortbedeutungen werden auf Türkisch erklärt (z. B. TSMK EH 1283, 395b; SK Nuruosmaniye 2593, 563b: *kurūm* = *bāġ çubuġı* („Reben"); TSMK EH 1283, 403b; SK Nuruosmaniye 2593, 575b: *al-mašāyiḫ* = *pīrleri* („die Ältesten"); TSMK EH 1283, 412a; SK Nuruosmaniye 2593, 588a: *ḫāmida* = *ṭoŋmış* ([A] „erloschen"; [T] „gefroren"). Auch arabische Plurale werden erläutert: TSMK EH 1283, 395b; SK Nuruosmaniye 2593, 563b: *aʿnāb* = *cemʿ-i ʿinab* „Trauben – Plural von Traube").

Syntax: Zustandsätze werden interlinear durch den Vermerk *ḥāl* gekennzeichnet (z. B. TSMK EH 1283, 399a, und SK Nuruosmaniye 2593, 569a, unter dem Partikel *wa*; TSMK EH 1283, 402b, und Nuruosmaniye 2593, 574a, unter der Partikel *qad*. Durchgängig findet sich im Text unter der Negation *mā* – im Gegensatz zum Fragepartikel *mā* – der Vermerk *nafā* („es negiert").

Kommentar zur pronominalen Referenz: TSMK EH 1283, 395b; SK Nuruosmaniye 2593, 563b: *bi-kamāli wa-ḍaw'ihā wa-arkānihā*, interlineare Glosse jeweils unter dem Pronomen *–hā* = *ṣalāt*; TSMK EH 1283, 408b; Nuruosmaniye 2593, 583: *mā kāna fihi* darunter interlinear = *al-mu'minūn*.
Es lässt sich vorerst nicht klären, ob das Wort *minhu*, das sich gelegentlich unter diesen Kommentaren befindet, darauf hinweist, dass dieser Kommentar aus einem *Maġārib az-Zamān*-Autograph übernommen wurden (z. B. TSMK EH 1283, 403a: *bihim* = *bi-Abī Bakr wa-ʿUmar wa-ʿUṯmān wa-ʿAlī*; das Kürzel *minhu* fehlt in Nuruosmaniye 2593, 574b.)

Die Beispiele zeigen, dass die Glossen sehr unterschiedliche Aspekte des Textes kommentieren. Die in Abschnitt 3.3.1.1 besprochenen Glossen mit Hinweisen auf Textvarianten sind mit einiger Wahrscheinlichkeit Teil des Gesamtkommentars. Dieser hat durchaus den Charakter einer Mitüberlieferung, auch wenn sich mit den Handschriften TSMK EH 1283 und SK Nuruosmaniye 2593 keine längere Überlieferungstradition nachweisen lässt. Ob einige der Glossen in diesen Handschriften auf ein *Maġārib az-Zamān*-Autograph zurückgehen, muss an dieser Stelle offen bleiben. Auf Randglossen, welche möglicherweise Teil eines didaktischen Konzepts sind, wird in Abschnitt 3.3.3 über Yazıcıoğlıs *Muḥammedīye* noch einmal zurückzukommen sein.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Handschrift TSMK EH 1283 enthält als Mitüberlieferung auch ein Inhaltsverzeichnis, welches dadurch auffällt, dass es durch einen Kolophon abgeschlossen wird.[157] Dieser Umstand zeigt, dass dem Inhaltsverzeichnis durchaus der Charakter eines in sich geschlossenen Textes zugemessen wurde. Wie oben in Abschnitt 3.1.4 bereits festgestellt, kommen solche rudimentären Kolophone als Abschluss eines Inhaltsverzeichnisses durchaus auch in lithographischen Drucken vor. Innerhalb des untersuchten Handschriftenmaterials findet sich allerdings kein weiteres Beispiel.

Das Inhaltsverzeichnis in der Handschrift TSMK EH 1283 stammt nicht von der Hand des Kopisten; es ist darum nicht datierbar, denn der Kolophon nennt zwar Monat und Tag (29. Ramażān), aber keine Jahreszahl. Neben TSMK EH 1283 haben noch zwei weitere *Maġārib az-Zamān*-Handschriften ein Inhaltsverzeichnis – Nuruosmaniye 2593 und Hekimoğlu 509. Wie TSMK EH 1283 unterscheidet sich in der Handschrift Hekimoğlu 509 der im Inhaltsverzeichnis verwendete Duktus deutlich von dem des Kopisten; es ist also wiederum davon auszugehen, dass dieses zu einem späteren Zeitpunkt angefertigt wurde. Im Gegensatz dazu stammt das Inhaltsverzeichnis in Nuruosmaniye 2593 eindeutig von der Hand des Kopisten und ist somit wie die Handschrift ins Jahr 1135 h. (1722) datierbar. Die Inhaltsverzeichnisse der drei Handschriften unterscheiden sich voneinander hinsichtlich der Auswahl der Kapitel und Abschnitte, auf welche verwiesen wird. Das spricht dafür, dass nicht nur die Seitenverweise, sondern der ganze Text des Inhaltsverzeichnisses jeweils individuell angefertigt wurden – vermutlich nach den Bedürfnissen der Benutzer.

3.3.1.5 Graphische Charakteristika

Die graphische Gestaltung der *Maġārib az-Zamān*-Handschriften – etwa das Seitenlayout oder die Verzierungen der *serlevḥa* – entspricht den geläufigen Repertoire der islamischen Buchkultur. Auf eine Auffälligkeit ist jedoch genauer einzugehen: Zwei Handschriften des Fragments Typ A – die Handschriften Nuruosmaniye 2595 und Ayasofya 2081 – sind in ihrer graphischen Gestaltung von einander abhängig. Es muss dabei aber offen bleiben, ob die eine von der anderen kopiert ist, oder ob es eine gemeinsame Vorlage gibt.[158] Das Bemühen, die Vorlage nachzuahmen, ist besonders deutlich anhand der in den Text integrierten Inhaltsübersicht zu erkennen (Abbildung 3.2 und 3.3).[159] In beiden Handschriften wird die Textpassage durch eine Umrahmung, einen anderen Schriftduktus und goldene Schrift hervorgehoben. In vergleichbarer Weise gleicht sich in den beiden Hand-

[157] TSMK EH 1283, VIIa: قد تم فهرس مغارب الزمان فى اليوم التاسع عشرين | شهر رمضان الحمد لله رب العالمين | والصلوة والسلام على سيدنا | محمد واله وصحبه اجمعين

[158] Folgt man der Datierung von Çelebioğlu 1996, 1, 172, wäre es möglich dass Ayasofya 2081 von Nuruosmaniye 2595 kopiert ist.

[159] Nuruosmaniye 2595, 3a; Ayasofya 2081, 4a.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schrift auch die kalligraphische Ausführung von Überschriften. Bei genauerer Betrachtung fällt darüber hinaus auf, dass das Textende dort, wo der Text abbricht, jeweils exakt mit dem Seitenende zusammenfällt. Damit wird möglicherweise signalisiert, dass es sich um eine Handschrift handelt, welche aufgrund von Blattverlust fragmentiert wurde. Die graphische Imitation, welche in diesen beiden Handschriften des Fragments A angestrebt wurde, ist ein weiteres Indiz dafür, dass dieses Fragment nicht nur kopiert wurde, weil keine vollständige zur Verfügung stand, sondern dass dieser Version ein besonderer – zum jetzigen Zeitpunkt nicht nachvollziehbarer – Wert beigemessen wurde.

3.3.1.6 Zwischenfazit

Yazıcıoġlıs *Maġārib az-Zamān* liegen in verschiedenen voneinander abgrenzbaren Versionen vor. Auffällig ist vor allem die hohe Anteil fragmentarischer Handschriften und der Umstand, dass Fragmente offenbar mehrfach kopiert wurden. Unter den sechs fragmentarischen Handschriften geben vier dieselben Textabschnitte wieder. Der Umstand, dass hierbei – zumindest bei zwei dieser Abschriften – auch graphische Aspekte möglichst getreu wiedergegeben werden, ist ein Indiz dafür, dass eine Handschrift, welche selbst als Fragment einen besonderen Wert besaß, möglichst authentisch überliefert werden sollte. Was die fragmentarische Vorlage für die Kopisten besonders wertvoll machte, muss jedoch offen bleiben.

Daneben lässt sich anhand der *Maġārib az-Zamān*-Handschriften auch eine Textkritik belegen, welche in der Tradition islamischer Gelehrsamkeit stand.[160] In Kollationsvermerken finden sich neben Korrekturen im engeren Sinn auch Hinweise auf Textvarianten. Hinzu kommen grammatikalische und lexikalische Kommentare zum besseren Textverständnis. Einzelne Belege sprechen dafür, dass diese Randglossen in einer Version der *Maġārib az-Zamān* zur Mitüberlieferung gehörten.

3.3.2 Envār el-ʿĀşıḳīn

Aḥmed Bīcān hat in seinen *Envār el-ʿĀşıḳīn* die von seinem älteren Bruder verfassten *Maġārib az-Zamān* in türkische Prosa übersetzt. Die Gliederung in fünf Abschnitte ist vom arabischen Original übernommen; diese werden von Aḥmed Bīcān aber nicht als *maġrib* sondern als *bāb* – dem geläufigen Begriff für Kapitel – bezeichnet. Das Werk umfasst in den verschiedenen Handschriften 200-400 Folio. Der geringere Umfang zeigt, dass in der Übersetzung das arabische Original deutlich überarbeitet und gekürzt wurde. Während die *Maġārib az-Zamān* sehr stark den Charakter einer Sammlung von Prophetentraditionen hat, da verschiedene

[160] Auf die historische Kontextualisierung dieser Gelehrsamkeit wird im Abschnitt 5.5 genauer einzugehen sein.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Versionen zum selben Thema wiedergegeben werden, gibt es in den *Envār el-ʿĀşıḳīn* eine lineare *narratio*, welche jeweils auf einer dieser Prophetentraditionen basiert. Zwei kurze Passagen aus dem Kapitel zur Himmelsreise des Propheten sollen Aḥmed Bicāns Vorgehen beim Übersetzten der *Maġārib az-Zamān* veranschaulichen. Diese Passagen werden in Abschnitt 3.3.3 auch mit der Version in Yazıcıoġlıs *Muḥammedīye* verglichen.

Das Kapitel zur Himmelsreise des Propheten beginnt sowohl in den *Maġārib az-Zamān* als auch in den *Envār el-ʿĀşıḳīn* mit einem Zitat des einschlägigen Koranverses (Sure 17, 1). Es folgt in den *Maġārib az-Zamān* eine „bekannte Prophetenüberlieferung“:

روى بالحديث المشهور قال كنت نائما في بيت امّ هانئ وقد نام عيناي ولم ينم قلبي فجاءني جبرائيل فقال قم يا محمد فانّ هذه الليلة ليس بليلة النوم بل هذه ليلة الخلعة والكرامة فقمتُ وتوضّأت فخرجتُ من البيت فرأيت اسرافيلَ قائماً على الباب مع البراق هو شخص اكبر من الحمار واصغر من الخيل فاخذَ جبرائيل احدَ الرّكابين واسرافيلُ الرّكابَ الآخرَ فاردت ان اركبَ فتحرك البراق فقال جبرائيل اسكُنْ فلن يركبَ عليك افضلُ منه فسكَن فركِبْتُه وله جناحان فاينما رقَع بصرُه وضع قدمَه حتّى انتهيتُ الى بيتِ المقدس

In einer bekannten Prophetenüberlieferung wird erzählt, dass er gesagt habe, „Ich schlief gerade im Haus von Umm Hāni’[161], und meine beiden Augen schliefen, aber mein Herz nicht, da kam Gabriel und sagte, „steh auf Muḥammad, denn diese Nacht ist nicht eine Nacht zum schlafen sondern eine Nacht der Ehrung und des Ehrenkleides.“ Da stand ich auf und vollzog die Waschung und ging aus dem Haus; und ich sah Isrāfīl, welcher mit dem Burāḳ – einem Wesen kleiner als ein Pferd – am Tor stand. Da nahm Gabriel den einen der beiden Steigbügel und Isrāfīl den anderen Steigbügel. Ich wollte aufsteigen, aber da scheute das Burāḳ und Gabriel sagte: ‚Sei ruhig, niemals wird ein besserer auf dich steigen als er.’ Und es wurde ruhig und ich stieg auf. Es hatte zwei Flügel, und wohin sein Blick fiel, da setzte es den Fuß auf. Schließlich kam ich nach Beyt el-Muḳaddes.“[162]

Auch in den *Envār el-ʿĀşıḳīn* beginnt das Kapitel zur Himmelsreise mit dem Koranvers Sure 17, 1. Dann folgt – wie in den *Maġārib az-Zamān* ohne genauere Quellenangabe – eine Prophetenüberlieferung:

Ve naḳıldur kim peyġamber [*ʿaleyhi s-selām*][163] *eyitdi bir ġece Kaʿbe ḥareminde esved yāḫud Ḥatīm ḳatında yatur-idüm*[164] *uyur-idüm ammā göŋlüm uyumazdı. Gördüm Cebrāʾīl geldi* [*eyitdi kī*][165] *ṭur yā Muḥammed ki Allāh taʿālā seni oḳur. Çün anı işitdüm derḥāl ṭuruvèrdüm ābdest aldum ṭaşıra çıḳdum bir Burāḳa bindüm. Ve ol Burāḳuŋ*[166] *gözleri neyère èrür ise ayaġın anda baṣar idi ḥattā Beyt el-Muḳaddese geldük.*[167]

---

[161] Zu Umm Hāni’ im Zusammenhang mit Muḥammeds Himmelsreise siehe etwa Nagel 2008, 644.

[162] Nuruosmaniye 2593, 217b, Akseki 132, 463.

[163] TSMK K 1012, 101a: abgekürzt ﻉ م.

[164] Beziehungsweise *yaturidüm*; vgl. TSMK, K 1012 (يتوردم); Pertev 229m (يَتوْرِدُمْ); AOI ZH 50 (يَتوْرْدُمْ).

[165] SK Pertev 229m und AOI ZH 50: *eyitdi ki* (اَيِتْدِى كِه); fehlt in TSMK K 1012;

[166] SK Pertev 229m, 172b; lithographischer Druck 1275 h., 178: *Burāḳ gözleri*.

[167] TSMK K 1012, 101a; AOI Zürich 50, 231; Pertev 229m, 172a; lithographischer Druck 1275 h. 204, 5 v. u. Druck: *Ve naḳıldır ki bir ġece Kaʿbe-i şerīf ḥareminde ḥacer-i esved ve yāḫud*

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Es gibt diese Überlieferung, „Eines nachts lag ich beim schwarzen Stein oder am Ḥaṭīm und schlief; aber mein Herz schlief nicht. Ich sah Gabriel, der kam und sagte, steh auf, Muḥammad, Gott – erhaben ist er – ruft sich.' Als ich das hörte, stand ich sofort auf, vollzog die Waschung, ging nach draußen und bestieg ein Burāḳ. Und wohin die Augen dieses Burāḳ auch reichten, da setzte es seinen Fuß auf. Schließlich kamen wir nach Beyt el-Muḳaddes."

Zentrale Motive der Erzählung sind in Aḥmed Bīcāns Übersetzung wiederzuerkennen: 1. Muḥammad schläft, ohne dass sein Herz schläft; 2. Gabriel kommt zu Muḥammad befielt ihm aufzustehen; 3. Muḥammad steht auf, vollzieht die Waschung und geht aus dem Haus; 4. Die Geschwindigkeit des Ritts auf dem Burāḳ wird durch die Aussage veranschaulicht, dass das Burāḳ immer gleich dort seinen Fuß aufsetzt, wohin eben noch sein Blick gereicht hat. 5. Am Ende der Reise gelangt Muḥammad nach Beyt el-Muḳaddes. Insgesamt ist die Überlieferung also wiedererkennbar. Es fallen aber auch zentrale Unterschiede auf: In Aḥmed Bīcāns Übersetztung schläft Muḥammad nicht im Haus von Umm Hānī sondern bei der Kaʿba.[168] Hierbei kann es sich um eine Vermischung mit einer der folgenden Prophetenüberlieferungen handeln, welche das *miʿrāc*-Kapitel in den *Maġārib az-Zamān* einschließt.[169] Auffällig ist auch, dass Isrāfīl, die Größe des Burāḳ und dessen Scheu als Muḥammad aufsteigen will, keine Erwähnung finden. Die Erzählung ist also deutlich gekürzt.

Genauer folgt Aḥmed Bīcāns Übersetzung dem arabischen Original in meinem zweiten Beispiel – dem Streit über die Gottesschau des Propheten:[170]

واعلم انّه قال بعض المحقّقين اختلف الاصحاب والامم في انّه هل رأي ربّهُ ام لا قال ابن عباس و كعب الاحبار رضي الله تعالى عنه[!] انه عليه السلام رأي بعينه وقالت عائشة رضي الله عنها ما رأي ببصره فلذا قال عليه السلام سبحان الله رأيتهُ بقلبي ولم اَرَه بعيني حتي قال شيخ العرب ومفتي الشرق والغرب النواوي رحمه الله في شرحِه للمسلم والبخاري الصحيح عندي انّه عليه السلام رأي بعينه لانّه لما اختلف الاصحاب في رؤيته ربّه عزّ وجلّ بانّ قال ابن عبّاس رأه بعينه وقالت عائشة انه ما رأه ببصره فاذا وقع الاختلاف بينهما رجحنا قول ابن عبّاس

Wisse, dass einige seriöse Gelehrte (*baʿḍu l-muḥaqqiqīn*) sagen, dass die Prophetengefährten und die Gemeinden bezüglich der Frage, ob [der Prophet Muḥammad] seinen Herrn gesehen hat oder nicht, unterschiedlicher Meinung sind. Ibn ʿAbbās und Kaʿb al-Aḥbār – Gott möge an [ihnen] Wohlgefallen haben – sagen über ihn – das Heil sei über ihm –, dass er [Gott] mit eigenem Auge sah. ʿĀʾiša – Gott möge an ihr Wohlgefallen haben – sagte, er sah ihn nicht mit seinem Gesichtssinn (*baṣar*), deshalb sagte er – das Heil sei über ihm –: „Preis sei Gott, den ich mit meinem Herzen sah – nicht mit meinem Auge sah ich ihn!" Aber Nawāwī, der Scheich der Araber, der Muftī des Ostens und des Westens, Gott erbarme sich seiner, sagt in seinem Kommentar zu Muslims und al-Buḫāris Sammlungen kanonischer Prophetenüberlieferungen: „Meines Erachtens sah [der Prophet Muḥammad] – das Heil sei auf ihm – [Gott] mit seinem Auge; denn während die

Ḥaṭīm ḳatında yatub uyur idüm ammā göŋlüm uyumaz idi. Gördüm Cebrāʾīl ʿaleyhi s-selām geldi eyitdi ḳalḳ yā Muḥammed ki taŋrı taʿālā ḥażretleri seni oḳur.

168 Vgl. Nagel 2008, 244-250.

169 In Frage kommt etwa die in der *Muḥammediye* übersetzte Prophetenüberlieferung, vgl. unten Abschnitt 3.3.3.

170 Nuruosmaniye 2593, 227b; Konya, Akseki 132, 486f.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Prophetengefährten hinsichtlich der Gottesschau – er ist mächtig und erhaben – unterschiedlicher Meinung sind, sagte Ibn ʿAbbās, er habe ihn mit seinem Auge gesehen. Und ʿĀʾiša sagte, dass er ihn nicht mit seinem Gesichtssinn gesehen habe. Wenn es aber eine Meinungsverschiedenheit zwischen diesen beiden gibt, bevorzugen wir die Aussage des Ibn ʿAbbās."[171]

In Aḥmed Bicān Übersetzung lautet die Passage wie folgt:

Bilmek gerekdür [*ki*][172] *aṣḥāb-u ümem iḫtilāf ėderler peyġāmber* [ʿ*aleyhi s-selām*][173] *ol gėce Ḥaḳḳı gördi mi yāḫūd görmedi mi dėyü. İbn-i ʿAbbās ve Kaʿbu l-Aḥbār raẕiye ʾllāhü ʿanhüm eyitdiler peyġāmber* [ʿ*aleyhi s-selām*] *Ḥaḳḳ taʿālā ḥaẕretlerini ol-gėce cisim gözile gördi. Ve ʿĀʾişe* [*raẕiye ʾllāhü ʿanhā*] *eyitdi peyġāmber* [ʿ*aleyhi s-selām*] *ol gėce Ḥaḳḳ taʿālā ḥaẕretlerini* [*ten*][174] *gözi ile görmedi nitekim peyġāmber* [ʿ*aleyhi s-selām*] *buyurur* سبحان الله رأيتهُ بقلبي ولم اَرَه بعيني[175] *eyle olsa göŋül gözi ile görmiş olur. Şeyḫü l-ʿArab şarḳuŋ ve ġarbuŋ müftīsi Şeyḫ Nevevī raḥmetü ʾllāhi ʿaleyhi Müslim Buḫārī şerḥinde*[176] *eyitdi benüm ḳatumda şöyle ṣābit oldı-ki peyġāmber* [ʿ*aleyhi s-selām*] *Ḥaḳḳ taʿālā ḥaẕretin baş gözi ile gördi. Ḳaçankim* [*aṣḥāb*][177] *iḫtilāf ėtdiler İbn-i ʿAbbās eyitdi ten gözi ile gördi ve ʿĀʾişe eyitdi ten gözi ile görmedi. Çün bunlaruŋ arasında iḫtilāf oldı İbn-i ʿAbbās ḫod aʿlemü n-nāsdür; ol ten gözi ile gördi dėdi. Nevavī şöyle naḳl ėder Müslim Buḫārī şerḥinde raḥmetü ʾllāhı ʿaleyhi.*[178]

Man muss wissen, dass die Prophetengefährten und Gemeinden sich hinsichtlich der Frage, ob der Prophet – der Friede sei über ihm – in jener Nacht Gott sah oder nicht sah, widersprechen. Ibn ʿAbbās und Kaʿb al-Aḥbār – Gott möge an ihnen Wohlgefallen haben – sagen, dass der Prophet – der Friede sei über ihm – Gott – erhaben ist er – mit seinem Körper-Auge (*cisim gözi*) sah. ʿĀʾiša – Gott möge an ihr Wohlgefallen haben – sagt, dass der Prophet – der Friede sei über ihm – Gott – erhaben ist er – nicht mit seinem Körper-Auge (*ten gözi*) sah. So sagte der Prophet – der Friede sei über ihm –, „Preis sei Gott, den ich mit meinem Herzen sah – nicht mit den Augen sah ich ihn!" Wenn es sich so verhält, hat er ihn mit seinem Herz-Auge (*göŋül gözi*) gesehen. An-Nawāwī, der Scheich der Araber, der Muftī des Ostens und des Westens, Gott erbarme sich seiner, sagt in seinem Kommentar zu Muslim und Buḫārī: „Meines Erachtens steht fest, dass der Prophet – Friede sei über ihm – Gott mit seinem Kopf-Auge (*baş gözi*) sah. Während die Prophetengefährten verschiedener Meinung sind, sagt Ibn ʿAbbās, „er hat [ihn] mit seinem Körper-Auge gesehen." ʿĀʾiša sagt, „Er hat [ihn] nicht mit seinem Körper-Auge Auge gesehen." Wo es zwischen ihnen aber eine Meinungsverschiedenheit gibt, da weiß es Ibn ʿAbbās doch am besten; dieser sagte, er sah [ihn] mit seinem Körper-Auge." So überliefert es Nawāwī, Gott erbarme sich seiner, in seinem Kommentar zu Muslim und Buḫārī.

---

171 Nuruosmaniye 2593, 227b; Konya, Akseki 132, 486f.

172 SK Pertev 226m,180a.

173 SK Pertev 226m, 180a ohne Eulogie; in TSMK K 1012, 104b abgekürzt (ع م). Zu den Eulogien in den Drucken siehe unten Abschnitt 3.3.2.2. Die folgenden Eulogien in eckigen Klammern sind in TSMK K 1012 jeweils abgekürzt, in SK Pertev 226m – im Gegensatz zu dieser ersten, welche fehlt – ausgeschrieben.

174 Statt *ten gözi ile* in TSMK K 1012 *gözi ile*.

175 In TSMK K 1012, 104b: سبحان الله رأيتهُ بقلبي يعني .

176 In den Drucken jeweils *Ṣaḥīḥ-i Müslim ve Buḫārī şerḥinde*.

177 Fehlt in TSMK K 1012, 104b. In den Drucken statt *aṣḥāb* jeweils *aṣḥāb-ı güzīn*.

178 TSMK K 1012, 104b.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In diesem zweiten Beispiel übernimmt Aḥmed Bīcān die Struktur der Erzählung sehr genau: einer einleitenden Passage, in welcher die Meinungsverschiedenheit mit dem Hinweis auf die Aussagen der Prophetengefährten geschildert wird, folgt ein Zitat aus an-Nawāwīs Kommentar zur *ḥadīṯ*-Sammlung von al-Muslim. Dieser erörtert die Frage noch einmal und kommt schließlich zu einer Entscheidung. In der Wortwahl sind allerdings durchaus Abweichungen von der arabischen Fassung zu finden; im Zusammenhang mit der Frage, ob der Prophet auf der Himmelsreise Gott mit dem Auge oder mit dem Herzen sah, werden in den *Maġārib az-Zamān* schlicht die Worte Auge (*ʿayn*) und Herz (*ḳalb*) verwendet. Aḥmed Bīcān ersetzt diese duch die Komposita *ten gözi* und *baş gözi* („Körper-Auge" und „Kopf-Auge" bzw. „leibliches Auge") sowie *göŋül gözi* („Herz-Auge") und betont damit den visuellen Aspekt der Wahrnehmung von Anfang an.

3.3.2.1 Der „authentische" Text

Von Aḥmed Bīcāns *Envār el-ʿĀşıḳīn* gibt es keine kritische Edition. Es fällt auch auf, dass in *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Handschriften Kollationsvermerke selten sind.[179] Es ist außerdem weder ein Autograph noch eine Handschrift bekannt, welche laut Kolophon direkt oder indirekt auf ein Autograph Bezug nimmt. Es existiert jedoch ein lithographischer Druck der *Envār el-ʿĀşıḳīn* aus dem Jahr 1301 h./m. (1883-1885), der durch einen Verweis auf das Autograph besondere Authentizität beansprucht. Auf dem Titelblatt heißt es:

> [Der Text] wurde vom Autograph abgeschrieben und mit größter Sorgfalt verglichen und korrigiert und schließlich in der Maṭbaʿa-ı ʿOs̲mānīye gedruckt und publiziert. [180]

Es fällt auf, dass ein Autograph der *Envār el-ʿĀşıḳīn* außer diesem Titelblatt in keiner anderen Quelle erwähnt wird. Angesichts des großen Niederschlags, den die Verehrung des *Muḥammedīye*-Autographs in der biographischen Literatur fand, fragt sich, wie groß die Wahrscheinlichkeit ist, dass in den 1880er Jahren dem Herausgeber der besagten Ausgabe tatsächlich ein Autograph vorlag, welches aber sonst in der Literatur keinerlei Spuren hinterließ und inzwischen verschollen ist. Es spricht meines Erachtens einiges dafür, dass es sich um die Nachahmung entsprechender Formulierungen in den *Muḥammedīye*-Drucken handelt. Der Hinweis auf ein Autograph ist darum vielmehr als Marketingstrategie zu interpretieren.[181]

---

[179] TDK Yz. A 352-a (985 h.); SK Tercüman Y-364 (1002 h.); einige wenige auch in SK Pertev 229m (918 h.).

[180] *Envār el-ʿĀşıḳīn* 1301 [1315], Maṭbaʿa-ı ʿOs̲mānīye, unpaginierte Seite zu Beginn bzw. Titelblatt: [...] *nüsḫa-ı aṣlīyesinden taḥrīr ve kemāl-i diḳḳat ile muḳābele ve taṣḥīḥ olunub Maṭbaʿa-ı ʿOs̲mānīyede ṭabʿ-u neşr olunmuşdur.*

[181] Ein weiterer Beleg für eine solche Referenz auf ein Autograph ist die zweite Auflage einer anonymen Prophetenbiographie in Versen, *Siyer en-Nebi*, Istanbul 1331 h. (1912): *İkinci defʿa olaraḳ nusḫa-ı aṣlīyesinden müʾellifi efendiniŋ taḥrīr buyurduḳları imlāsı üzere taḥrīr olunub kemāl-i diḳḳat ile muḳābele ve taṣḥīḥ olunub baʿd el-ḫitām işbu biŋ üçyüz otuz bir senesi Muḥarrem-i*

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ein weiteres Indiz für diese These ist, dass sich der Text der Ausgabe von 1301 h. nicht einmal in Details von dem der anderen Drucke unterscheidet. Interessant ist, dass ein solcher Verweis auf ein Autograph, der besondere Authentizität verspricht, wenig später auch in anderen Drucken aufkommt. Für das späte 19. Jahrhundert belegt der *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Druck von 1301 h./m. jedenfalls ein gewisses Bewusstsein für Authentizität.

3.3.2.2 Textvarianten

Die Überlieferung der *Envār el-ʿĀşıḳīn* ist sowohl auf makrostruktureller als auch auf mikrostruktureller Eben sehr stabil. Die Kapitelstruktur stimmt in den untersuchten Handschriften und Drucken überein. Allerdings finden sich in zwei Sammelhandschriften Ausschnitte aus den *Envār el-ʿĀşıḳīn*; diese sind in beiden Fällen sehr kurz (neun bzw. zwanzig Folio).[182] Den Charakter einer Überarbeitung haben diese sehr kurzen Ausschnitte nicht.

Die Varianz auf mikrotextueller Ebene wurde anhand des Abschnitts zur Himmelsreise untersucht. Auch hier zeigte sich keine Varianz auf struktureller Ebene; die sprachliche Varianz wird im folgenden Abschnitt behandelt.

Die Fassung der Drucke fällt im Vergleich zu den handschriftlichen Fassungen durch den konsequenten Gebrauch von Eulogien auf. Während in den Handschriften Propheten, Prophetengefährten oder Ṣūfi-Scheiche gelegentlich ohne Eulogie genannt werden, sind diese im Druck ohne Ausnahme ergänzt. Ob diese Überarbeitung speziell für den Druck angefertigt wurde oder aus der Vorlage übernommen wurde, muss offen bleiben. In beiden Fällen steht aber fest, dass diese Version, welche durch die konsequente Verwendung von Eulogien auffällt, gewählt wurde. Im Folgenden sind zwei kurze Textpassagen in der Version der Handschrift Pertev 229m aus dem Jahr 918 h. (1512) und des lithographischen Drucks von 1275 h. (1858) gegenübergestellt:

Pertev 229m: *Benüm bir ḳarındaşum varidi ʿālim ve ʿārif fāżıl ve kāmil teŋrinüŋ ḫaṣṣı ve erenler serveri ve daḫı cihānuŋ ḳuṭbı şeyḫ Ḥacı Bayramuŋ sırrı idi.*[183]

Ich hatte einen Bruder – gelehrt und wissend, tugendhaft und vollkommen – der war [Eingeweihter in] das Geheimnis des Scheich Ḥacı Bayram, des Vertrauten Gottes, des Fürsten der Heiligen und des Pols der Welt.

Druck 1275 h.: *Benim bir ḳarındaşım var idi ʿālim ve ʿārif ve fāżıl ve kāmil ve teŋri taʿālā ḫażretleriniŋ ḫāṣṣı ve erenleriŋ serveri ve daḫı cihānıŋ ḳuṭbı şeyḫ Ḥacı Bayram ḳaddese ʾllāhü sirrehü l-ʿazīziŋ maḥrem-i esrārı idi.*[184]

ḫarāmıŋ evāsıtında maṭbaʿa-ı ʿOs̱mānīyede ṭabʿ-u neşr olunmuşdur. Die erste Auflage aus dem Jahr 1294 h. (1877) enthielt einen solchen Hinweis noch nicht.

182 Vgl. unten Abschnitt 3.3.2.4.

183 SK Pertev 229m, 2b; TSMK R 366, 2a. Variante in AOI Zürich 50, 2b: *Benüm bir ḳarındaşum vardı ʿālim-ü ʿārif, fāżıl-u kāmil ve teŋri ḫaṣṣı ve erenler serveri ve daḫı cihānuŋ ḳuṭbı şeyḫ Ḥacı Bayramuŋ sırrı idi.*

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> Ich hatte einen Bruder – gelehrt und wissend, tugendhaft und vollkommen – der war Eingeweihter in die Geheimnisse des Scheich Ḥacı Bayram, des Vertrauten der Majestät Gottes – erhaben ist er –, des Fürsten der Heiligen und des Pols der Welt – Gott heilige sein edles Geheimnis.

In der Druckfassung erhalten sowohl Gott als auch Ḥacı Bayram eine Eulogie. Bei dem zweiten Beispiel handelt es sich um die bereits zu Beginn des Abschnitts über die *Envār el-ʿĀşıḳīn* zitierte Passage über die Gottesschau des Propheten. Während in der handschriftlichen Fassung zur Bezeichnung des Propheten stets das Wort *peyġāmber* („Prophet") verwendet wird, findet sich in der Druckfassung *resūlüllāh* („Gesandter Gottes"), *peyġāmber* („Prophet") und *faḫr-i ʿālem* („Ruhm der Welt"). Als Eulogie erhält der Prophet hingegen konsequent *ṣallā ʾllāhu taʿālā ʿaleyhi ve sellem ḥażretleri* („seine Majestät […] Gott segne ihn und schenke ihm Heil") im Gegensatz zu dem in den Handschriften verwendeten *ʿaleyhi s-selām* („das Heil sei über ihm"), welches auch für die Propheten vor Muḥammad gebräuchlich ist:

> **Pertev 229m:** *Bilmek gerekdür ki aṣḥāb-u ümem iḫtilāf ėderler peyġāmber ol gėce Ḥaḳḳı gördi mi yāḫūd görmedi mi dėyü. İbn-i ʿAbbās ve Kaʿbu l-Aḥbār rażiye ʾllāhü ʿanhüm eyitdiler peyġāmber ʿaleyhi s-selām Ḥaḳḳ taʿālā ḥażretlerini ol-gėce cisim gözile gördi.*[185]
>
> Man muss wissen, dass die Prophetengefährten und Gemeinden sich hinsichtlich der Frage, ob der Prophet in jener Nacht Gott sah oder nicht sah, widersprechen. Ibn ʿAbbās und Kaʿb al-Aḥbār – Gott möge an ihnen Wohlgefallen haben – sagen, dass der Prophet – das Heil sei über ihm – Gott – erhaben ist er – mit seinem Körper-Auge (*cisim gözi*) sah.
>
> **Druck 1275 h.:** *Bilmek gerekdir ki aṣḥāb-ı resūlüllāh rıżvānu ʾllāhi taʿālā ʿaleyhim ecmaʿīn ve cemiʿ-i eʾimme iḫtilāf ėderler resūlullāh ṣallā ʾllāhu taʿālā ʿaleyhi ve sellem ḥażretleri ol gėce Ḥaḳḳ taʿālā ḥażretlerini gördi mi yāḫūd görmedi mi dėyü. İbn-i ʿAbbās ve Kaʿbu l-Aḥbār rażiye ʾllāhü ʿanhüm eyitdiler faḫr-i ʿālem ṣallā ʾllāhu taʿālā ʿaleyhi ve sellem ḥażretleri Ḥaḳḳ taʿālāyı ol-gėce cisim gözile gördi.*[186]
>
> Man muss wissen, dass die Prophetengefährten – Gott, der erhaben ist, möge an ihnen Wohlgefallen haben – und die Imame sich hinsichtlich der Frage, ob der Prophet – Gott segne ihn und schenke ihm Heil – in jener Nacht Gott – erhaben ist er – sah oder nicht sah, widersprechen. Ibn ʿAbbās und Kaʿb al-Aḥbār – Gott möge an ihnen Wohlgefallen haben – sagen, dass der Prophet – Gott segne ihn und schenke ihm Heil – Gott – erhaben ist er – mit seinem Körper-Auge (*cisim gözi*) sah.

3.3.2.3 Sprachliche Charakteristika

In den Handschriften und Drucken der *Envār el-ʿĀşıḳīn* lässt sich eine verhältnismäßig starke sprachliche Varianz belegen. Diese betrifft Lexik, Morphologie, Syn-

184 Lithographischer Druck 1275 h., 3.
185 SK Pertev 226m,180a.
186 Lithographischer Druck 1275 h., 185.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tax, Orthographie und Vokalisierung. Die Frage, ob der Text bewusst oder unbewusst an neue sprachliche Realitäten angeglichen wurde, drängt sich deshalb gerade im Zusammenhang mit Aḥmed Bīcāns *Envār el-ʿĀṣıḳīn* auf. Ein Vergleich der Lexik zeigt beispielsweise, dass in den Drucken türkische beziehungsweise spezifisch altosmanisch-türkische Lexeme durch arabische oder persische Lexeme ersetzt sind (z. B. *süci* > *ḫamir* „Wein"). Es lässt sich jedoch keine Systematik nachweisen. Spezifisch altosmanisch-türkische Lexeme kommen auch in den Drucken vor (z. B. *gökçek* „schön"):

Lexik: 1. *çanaḳ* > *kāse* („Kelch") und *süci* > *ḫamir* („Wein"): Pertev 229m, 173a, Zeilen 8-9: *çanak* und *süci*. AOI Zürich 50, 232, Zeile 1: *çanaḳ* und *ḫamir*. Typendruck 1278 h. 205, Zeile 7; lithographischer Druck 1275 h., 179, Zeile 6; Typendruck 1300 h., 146, Zeile 2: jeweils *kāse* und *ḫamir*. **2.** *geŋez* > *āsān* („leicht"): TSMK K 1012, 168b-169a; Pertev 229m, 307b-308a; AOI Zürich 50, 409: *imdi bu yèryüzi saŋa beyān* ***eyleyeyin***[187] *tā-kim bilüb terk eylemege* ***geŋez*** *ola.* Lithographischer Druck 1275 h., 316f.; Typendruck 1278 h. 358f.; Typendruck 1300 h., 254f.: *imdi bu yèryüzini saŋa beyān* ***eyleyeyim*** *tā-kim bilüb terk eylemege* ***āsān*** *ola.* **3.** *gökçek* < > *yėg* („schön, gut" bzw. „besser") und *yıl* < > *sene* („Jahr"): AOI Zürich 50, 306: *ol vaḳit kim Ḥaḳḳ taʿālā Cebrāʾīli İsrāfilden beşyüz* ***yıl*** *soŋra yaratdı ġāyet aḥsan ṣūretde eyle olsa Cebrāʾīl kendüye naẓar eyledi ve eyitdi İlāhī benden* ***yėg*** *ḳul yaratduŋ mı Ḥaḳḳ taʿālā eyitdi yaratmadum.* Lithographischer Druck 1275 h., 233, und Typendruck 1300 h., 190: *ol vaḳit-ki Ḥaḳḳ celle ve ʿalā ḥażretleri Cebrāʾīl ʿaleyhi s-selāmı İsrāfil ʿaleyhi s-selāmdan beşyüz* ***sene*** *soŋra yaratdı ġāyet aḥsan ṣūretde öyle oldı ise Cebrāʾīl ʿaleyhi s-selām kendiye naẓar eyledi ve eyitdi İlāhī benden* ***gökçek*** *ḳul yaratduŋ*[188] *mı Ḥaḳḳ subḥanehū ve taʿālā ḥażretleri eyitdi yaratmadım.*

Auffällig ist der Befund hinsichtlich der Morphologie, denn es variieren nur wenige Morpheme. Der größte Teil spezifisch altosmanisch-türkischer Suffixe – etwa das Futur auf –İsEr, der Imperativ auf –Gİl sowie Konverben wie -İcEK oder –ÜbEn – wird unverändert wiedergegeben. Das trifft auch noch auf die Drucke des 19. Jahrhunderts zu. Das Personalsuffix 1. Person Sg. -vEn beziehungsweise -İn wird in den Drucken hingegen konsequent an die mittelosmanisch-türkischen Formen –Üm und –Em bzw. die neuosmanisch-türkischen Form –İm angeglichen:

Suffix 1. Pers. Sg. –vEn: „Er sagt, ich bin *şerīʿat*-Kenner; er sagt, ich prüfe sorgfältig." Pertev 229m, 4, Zeile 1f.: *ben müteşerriʿven dėr* (بَنْ مُتَشَرِّعْ وَنْ دِرْ) und *ben muḥaḳḳıḳvan dėr* (بَنْ مُحَقِّقْ وَنْ دِرْ); AOI Zürich 50, 4, Zeile 19f.: *ben müteşerriʿven dėr* (بَنْ مُتَشَرِّعْ وَنْ دِيرْ) und *ben muḥaḳḳıḳvan dėr* (بَنْ مُحَقِّقْوَنْ دِيرْ). Typendruck 1278 h., 5, Zeilen 8-9: *ben müteşerriʿimdir* (بن متشرعمدر) und *ben muḥaḳḳıḳımdır* (بن محققمدر). Lithographischer Druck 1275, 4, Zeilen 20 und 21: *ben müteşerriʿimdir* (بَنْ مُتَشَرِّعْمْدِرْ) und *ben muḥaḳḳıḳımdır* (بَنْ مُحَقِّقْمْدِرْ). In den Drucken scheint außerdem der Aorist *dėr* („er/sie/es sagte") als Hilfsverb –dİr missverstanden worden zu sein („ich prüfe wirklich sorgfältig; ich bin wirklich *şerīʿat*-Kenner").

---

[187] Pertev 229m, 307b-308a: *eyleyeyem*. Ein später Beleg für das Morphem –Eyİn (*eyleyeyin*) und das Lexem *genez* ist auch 26 Hk 278 (1132 h./1720) 252a, 7.

[188] Lithographischer Druck 1275 h., 233, (يَرَاتْدِنِي) *nūn* statt *kef* im Suffix 2. Pers. Sg. –dÜŋ.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ebenso im folgenden Beispiel: „Ich gehorche meinem Herrn." Pertev 229m, 40, Zeile 14: *ben rebbüme muṭīʿven* (بَنْ رَبُّمه مُطِيعْ وَنْ). AOI Zürich 50, 57, Zeile 6f.: *ben rebbüme mutīʿven* (بَنْ رَبُّمه مُطِيعُوَنَ). Typendruck 1278 h. 48, Zeile 6: *ben rebbime mutīʿim* (بن ربمه مطيعم). Lithographischer Druck 1275 h., 43, Zeile 1: *Ben rebbime mutīʿim* (بَنْ رَبُّمه مُطِيعِمْ).

Suffix 1. Pers. Sg. –İn: „Ich bin Prophet, ich komme von Gott." Pertev 229m, 141, Zeile 2: *ben resūlin teŋriden gelürin* (بَنْ رَسُولِنْ تَكْرِدَنْ كَلُورِنْ). Ebenso AOI Zürich 50, 190, 11 (بَنْ رَسُولِنْ تَنكْرِدَنْ كَلُورِنْ); Typendruck 1278 h. 169, Zeile 8: *ben resūlüm Ḥaḳḳ taʿāla ḥażretlerinden gelürem*[189] (بن رسولم حق تعالى حضرتلرندن كلورم); Lithographischer Druck 1275 h., 149, Zeile 1: *ben resūlüm Ḥaḳḳ taʿālā ḥażretlerinden gelürem* (بَنْ رَسُولُم حَقْ تَعَالَى حَضْرَتْلَرِنْدَنْ كَلُورَمْ).

Ebenso die Angleichung *dilerven-ki* (دِلَرْوَنْكِه) > *dilerim-ki* (دِيلَرِمْكِه): AOI Zürich 50, 6, Zeile 18; Pertev 229m, 5, Zeile 10; Typendruck 1275 h., 6, Zeile 21; Druck 1278 h. (lith.), 5, Zeile 25); *yaradurın* (يَرَادُرِنْ) > *yaradıram* (يَرَادِيرَمْ): AOI Zürich 50, 56, Zeile 9: *severin* (سَوَرِنْ) > Druck 1275 h. (lith.), 42, Zeile 11: *severim* (سَوَرِمْ): Pertev 119, Z. 5; Druck 1275 h. (lith.), 121, Z. 22.

Auch hinsichtlich syntaktischer Varianten lässt sich keine Tendenz zu einer generellen Anpassung der sprachlichen Charakteristika an den Sprachgebrauch der Zeit beobachten. Syntaktische Varianten sind schon in den frühesten Handschriften (16. Jahrhundert) zu finden – eine signifikante Zunahme in späteren Handschriften und in den Drucken ist nicht festzustellen. Syntaktische Varianten können die Verknüpfung zweier Sätze betreffen, etwa wenn statt Juxtapposition zweier Sätze der eine als Konverbialsatz in den anderen einverleibt wird. Gelegentlich variieren die Morpheme bei einverleibten Konverbialsätzen.

Syntax: Juxtapposition > einverleibter Konverbialsatz: *yaturdum uyurdum* > *yatub uyur idim*: AOI Zürich 50, 231, 2: *Bir ġece idi-ki esvede* [!] *yāḫūd ḥatīmde yaturdum* (يَتُوْرْدُمْ) *uyurdum ammā göŋlüm uyumazdı. Gördüm Cebrāʾīl geldi eyitdi ki yā Muḥammed Allāh taʿālā seni oḳur.* Pertev 229m, 172a: *Bir ġece kaʿbe ḥareminde esved yāḫūd ḥatīm ḳatında yaturidüm* (يَتُوْرِدُمْ) *uyuridüm ammā göŋlüm uyumazdı. Gördüm Cebrāʾīl geldi eyitdi ki ṭur yā Muḥammed Allāh taʿālā seni oḳur*. TSMK K 1012, 101a: *Bir ġece kaʿbe ḥareminde esved yāḫūd ḥatīm ḳatında yaturdum* (يتوردم) *uyurdum ammā göŋlüm uyumazdı. Gördüm Cebrāʾīl geldi eyitdi ki ṭur yā Muḥammed Allāh taʿālā seni oḳur.* Typendruck 1278 h., 204, 26-29; Druck 1275 h. (lith.), 178, 15-17; Būlāḳ 145, 15-17: *Bir ġece kaʿbe-i şerīf ḥareminde ḥacer-i esved*[190] *ve yāḫūd ḥatīm ḳatında yatub uyur idim ammā göŋlüm uyumaz idi. Gördüm Cebrāʾīl ʿaleyhi s-selām geldi eyitdi ḳalk yā Muḥammed ki taŋrı taʿālā ḥażretleri seni oḳur.*

Varianz bei Konverbien –İcEK <> –İncE: Außerdem nur zum Teil verkürzter Akkusativ: Als Muḥammad sich dem Thron nähert, fordert ihn eine Stimme auf, die Sandalen auszuziehen. SK Pertev 229m, 175: *Peyġamber ʿaleyhi s-selām ʿarşa* ***varıcaḳ*** *diledi ki naʿlini çıḳara.* AOI ZH 50, 235: *Peyġamber ʿaleyhi s-selām ʿarşa* ***varınca*** *diledi kim naʿlini çıḳara.* TMK 1012, 105: *Peyġamber a. s. ʿarşa* ***varıcaḳ*** *diledi ki* ***naʿlin*** *çıḳara.* Typendruck 1300, 147: *Peyġamber ʿaleyhi s-selām ʿarşa* ***varıcaḳ*** *diledi ki* ***naʿlin*** *çıḳara.*

[189] Hier kann das unvokalisierte كلورم sowohl als *gelürüm* als auch als *gelürem* gelesen werden.
[190] Lithographischer Druck 1275 h., 178: *ḥaceri l-esved.*

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Spezifischer versus unspezifischer Genitiv: *erenler serveri* („Heiligenoberhaupt") > *erenlerüŋ serveri* („Oberhaupt der Heiligen"): SK, Pertev 229m, 2b; TSMK R 366, 2a: *Benüm bir ḳarındaşum varidi ʿālim ve ʿārif fāżıl ve kāmil teŋrinüŋ ḫaṣṣı ve erenler serveri ve daḫı cihānuŋ ḳuṭbı şeyḫ Ḥacı Bayramuŋ sırrı idi.* Variante in AOI ZH 50, 2b: zusätzlich *teŋri ḫāṣṣı* statt *teŋrinüŋ ḫāṣṣı: Benüm bir ḳarındaşum vardı ʿālim-ü ʿārif, fāżıl-u kāmil ve teŋri ḫaṣṣı ve erenler serveri ve daḫı cihānuŋ ḳuṭbı şeyḫ Ḥacı Bayramuŋ sırrı idi.*[191] Lithographischer Druck 1275 h., 3; Typendruck 1278 h., 4: *Benim bir ḳarındaşım var idi ʿālim ve ʿārif ve fāżıl ve kāmil ve teŋri taʿālā ḫażretleriniŋ ḫāṣṣı ve erenleriŋ serveri ve daḫı cihānıŋ ḳuṭbı şeyḫ Ḥacı Bayram ḳaddese llāhü sirrehü l-ʿazīzüŋ maḥrem-i esrārı idi.*

In Aḥmed Bīcāns *Envār el-ʿĀşıḳīn* sind recht häufig Sätze ohne Endstellung des Prädikats (*devrik cümle*) zu finden. Die Reihenfolge der Satzglieder ist dann in einigen Versionen „korrigiert", so dass das Prädikat in Endstellung ist. Diese Varianten kommen aber sowohl in Handschriften als auch in Drucken vor. Daneben gibt es aber auch Fälle, in welchen ein Satz ohne Endstellung des Prädikats in den Drucken übernommen wurde. Es ist darum auch hier nicht von einer konsequenten Korrektur auszugehen.

Satz ohne Endstellung des Prädikats (*devrik cümle*) ist in den Drucken „korrigiert": **1.** An dieser Stelle wird außerdem die Verwendung des Komparativs mit Dativ korrigiert (Altosmanisch-Türkisch *aŋa evvel* > Mittelosmanisch-Türkisch und Neuosmanisch-Türkisch *andan evvel* „früher als er/sie/es": „Ich bin der Herr aller Menschen, denn ich bin der, welcher vor ihnen allen erschaffen wurde. Und ich bin auch derjenige, welcher als erster aus dem Grab auferstehen wird. Und ich bin der, welcher als erster für die Sünder Fürsprache einlegen wird." Pertev 229m, 331b; TSMK K 1012, 181b; *cemīʿ-i*[192] *adamlarıŋ seyyidiven zīrā aŋa evvel maḫlūḳ olan benven ve ġene ḳabırdan evvel çıḳan benven ve* ***evvel şefāʿat eyleyen günāhkārlara*** *benven.* AOI Zürich 50, 444: *cemīʿ-i ʿālemlerüŋ seyyidiven dėdi zīrā aŋa evvel maḫlūḳ olan benven ve ġene ḳabırdan evvel çıḳan* ***benven*** *ve* ***günāhkārlara evvel şefāʿat eyleyen*** *benven.* Typendruck 1278 h., 387; lithographischer Druck 1275 h., 344; Typendruck 1300 h., 276: *cemīʿ-i adamlarıŋ seyyidiyim zīrā-ki evvel maḫlūḳ olan benim ve evvel yine ḳabırdan ḳalḳan* ***ben olam*** *ve evvel günāhkārlara şefāʿat eyleyen benim.* In den Drucken wird außerdem für die Aussage zur Auferstehung das Futur (Optativ) *olam* verwendet. **2.** „Und auf seinem Rücken befindet sich das Prophetensiegel, so groß wie ein Taubenei." Pertev 229m, 169a; TSMK K 1012, 99a: *ve arḳasında gügercin yumurdası ḳadar nübüvvet mühri varidi.* AOI Zürich 50, 225: *ve arḳasında nübüvvet mühri varidi gügercin yumurdası ḳadarı.* Lithographischer Druck 1275 h., 173; Typendruck 1278 h., 198; Typendruck 1300 h., 141, *ve arḳasında gügercin yumurṭası ḳadar nübüvvet mühri var idi.*

Satz ohne Endstellung des Prädikats (*devrik cümle*) ist in den Drucken übernommen: **1.** „Ich kann über diesen Ort hinaus nicht weiter aufsteigen. Wenn ich weiter aufsteige, verbrennen meine Flügel vom Licht des Thrones." TSMK K 1012, 104, und Pertev 229m, 175: *ben bu*

[191] DKM Tārīḫ Turkī Ṭalʿat 8 (957 h.), 2b: *erenlerüŋ serveri*; DKM Tārīḫ Turkī Ṭalʿat 57 ([9]77 h.), 2b: *erenler serveri*.

[192] In TSMK K 1012 defektiv geschrieben (جمع). In der Handschrift ist aber generell auch in arabischen Wörtern eine starke Tendenz zur defektiven Schreibung vorhanden.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mevżiʿden yuḳaru geçmezin eger geçersem ḳanadlarum yanar ʿarş nūrından. Typendruck 1278 h., 207, Zeilen 6f.; Lithographischer Druck 1275 h., 180, Zeile 12; Typendruck 1300, 147, Zeile 3: *bu mevżiʿden yuḳaru geçmezem eğer geçer isem yanarım ʿarş nūrundan*. In diesem Beispiel ist jedoch in der Handschrift AOI Zürich 50, 233, das Prädikat in Endstellung gebracht: *ben bu mevżiʿden yuḳaru geçmezin eger geçersem ʿarş nūrından ḳanatlarum yanar*. **2.** „Man muss wissen, dass die Hölle zwei Tore und sieben Stockwerke hat; auf jedem Stockwerk gibt es siebzigtausend Städte und in jeder Stadt siebzig Quartiere und in jedem Quartier siebzigtausend Höfe aus Feuer." TSMK K 1012, 195a, Zeile 12; AOI Zürich 50, 483, Zeile 11: *Bilmek gerekdür ki ṭamunuŋ iki*[193] *ḳapusı vardur ve yedi ṭabaḳadur ve her ṭabaḳada yetmiş biŋ şehir vardur oddan ve her şehirde yetmiş maḥalle vardur ve her maḥallede yetmiş biŋ ḥavlu vardur* [*oddan*][194]; Variante SK Pertev 229m, 355b, Zeile 7: *Bilmek gerekdür ki ṭamunuŋ iki ḳapusı vardur ve yėdi ṭabaḳadur ve her ṭabaḳa yėtmiş biŋ şehir vardur oddan ve şehirde yėtmiş maḥalle vardur ve her maḥallede yetmiş biŋ avlu vardur*. Typendruck 1278 h., 416, Zeile 25; Lithographischer Druck 1275 h., 369, Zeile 12; Typendruck 1300 h., 296, Zeile 7: *Bilmek gerekdir ki ṭamunuŋ yedi ḳapusı vardır ve yedi ṭabaḳadır ve her ṭabaḳada yetmiş biŋ şehir vardır oddan ve her şehirde yetmiş maḥalle vardır ve her maḥallede yetmiş biŋ ḥavlı*[195] *vardır oddan*.

Eine Übersicht über die Orthographie in den untersuchten *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Handschriften zeigt, dass eine Angleichung an die mittelosmanisch-türkische Orthographie in etwa einem Drittel der Fälle festzustellen ist. Von den 42 datierten Handschriften wurden vierzehn einer mittelosmanisch-türkischen Orthographie angepasst; in zwölf ist die Orthographie altosmanisch-türkisch und in vierzehn weiteren sind deutliche Spuren der altosmanisch-türkischen Orthographie vorhanden. Dabei nimmt der Anteil von Handschriften mit mittelosmanisch-türkischer Orthographie nach 1650 beträchtlich zu. Auffällig ist, dass in der zweiten Hälfte wiederum alle Handschriften deutliche Spuren altosmanisch-türkischer Orthographie zeigen. Die einzige *Envār el-ʿĀşıḳīn* Handschrift aus dem 19. Jahrhundert (MK B 894, 1250 h./1834-1835) ist schließlich wieder in mittelosmanisch-türkischer Orthographie kopiert. Doch ist eine solche diachrone Betrachtung aufgrund der geringen Handschriftenzahl in den jeweiligen Zeitabschnitten kaum aussagekräftig.[196] Zählt man die undatierten Handschriften hinzu, fällt eine recht gleichmäßige Verteilung auf. Ein signifikanter Anteil der Kopisten folgte bis in 18. Jahrhundert einer Orthographie, welche Charakteristika des Altosmanisch-Türkischen enthält.

---

193 In TSMK K 1012: *yedi*.

194 Fehlt in TSMK K 1012 und AOI Zürich 50.

195 Lithographischer Druck 1275 h.: *ḥavlı* (حَوْلِی); Typendruck 1278 h. und Typendruck 1300 h.: *ḥavlu* (حولو).

196 Bei der Interpretation der Daten zu den jüngeren Handschriften ist Vorsicht geboten, da wir keine Informationen zur Anschaffungspolitik jener Handschriftensammlungen haben, welche ihre Bestände bis in die Gegenwart durch Ankäufe erweitern – dies betrifft gerade die Milli Kütüphane in Ankara. Möglicherweise werden eher alte Handschriften als junge erworben.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Handschriften sind bis auf sieben vokalisiert.[197] Die Vokalisierung der Handschriften folgt der allgemeinen Entwicklung von einer phonologischen zu einer morphologischen Vokalisierung.

Tabelle 3.1: Orthographie *Envār el-ʿĀşıḳīn*

	Altosmanisch-türkische Orthographie	*Spuren altosmanisch-türkischer Orthographie*	*Mittelosmanisch-türkische Orthographie*	*Unbekannt*	
1450-1499	0	0	0	0	0
1500-1549	3	2	0	0	5
1550-1599	5	4	2	1	12
1600-1649	2	3	1	1	7
1650-1699	1	2	4	0	7
1700-1749	0	0	6	0	6
1750-1799	1	3	0	0	4
1800-1849	0	0	1	0	1
1850-1899	0	0	0	0	0
o. D.[198]	10	9	10	4	33
	22	23	24	6	75

In den Drucken des 19. Jahrhunderts ist der Text der *Envār el-ʿĀşıḳīn* hingegen konsequent an die morphologische Orthographie des Neuosmanisch-Türkisch angeglichen – dies entspricht weitgehend der Situation bei den Werken der Vergleichsgruppe. Von den Drucken sind die sechs gesichteten Typendrucke unvokalisiert und die zehn gesichteten lithographischen Drucke vokalisiert. In den vokalisierten Drucken ist der Text konsequent morphologisch vokalisiert.

Zusammenfassend ist festzustellen, dass altosmanisch-türkische Charakteristika sowohl in den Handschriften als auch in den Drucken belegt sind. Auffällig ist vor allem, dass mehr oder weniger deutliche Spuren altosmanisch-türkischer Orthographie in den Handschriften bis um 1800 zu finden sind. Das trifft auch auf Altosmanisch-Türkisches in Lexik, Morphologie und Syntax zu. Eine Varianz, welche teilweise als Angleichung an neue sprachliche Gegebenheiten interpretiert werden kann, ist erkennbar. Eine konsequente sprachliche „Überarbeitung" ist jedoch selbst in den Drucken des 19. Jahrhunderts nicht festzustellen. Die einzigen Morpheme, welche konsequent ersetzt wurden, sind die Personalsuffixe 1. Pers. Sg. –vEn und –İn. Damit sind in den Drucken noch zahlreiche spezifisch altos-

[197] TSMK K 1012 (967 h.); SK, Tercüman Y 364 (1002 h.); DKM Tārīḫ Turkī 13 (1029 h.); MK A 515 (1052 h.); İK Genel 5054 (vor 1074 h.); MK B 171 (1075 h.); MK 06 Hk 3685 (1090 h.); SK Hacı Mahmud 1619 (1170 h.); MK B 740 (vor 1252 h.). Außerdem ohne Datierung İÜ Nadir T 2110; SK, Hüsrev 137; MK, A 5043.

[198] Die Undatierten Handschriften sind alle vokalisiert. allerdings handelt es sich bei İK Genel 5054 um eine Teilvokalisierung.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

manisch-türkische Morpheme belegt. Es ist eher unwahrscheinlich, dass mit dem Druck überhaupt eine Kollationierung oder sprachliche Überarbeitung statt fand. Der Text folgt mit einiger Wahrscheinlichkeit der vom Drucker oder Herausgeber gewählten handschriftlichen Vorlage.

Im Fall der des *Mevlid-i Muṣaḥḥaḥ* (*Vesīlet en-Necāt*) und des *Muḥammediye* Drucks von Aleksander Kazembek wird jeweils auf die Kollationierung verschiedener Handschriften verwiesen. Mit einiger Wahrscheinlichkeit deutet das aber darauf hin, dass es sich um einen Ausnahmefall handelt und der Normalfall der Druck einer dem Drucker vorliegenden Handschrift war. So ist beispielsweise ein Eintrag vom 17. Rebiᶜ I 1270 (17. Januar 1854) in der Handschrift ZB Zürich Or. 107 (verschiedene kürzere Traktate zur Astronomie) zu verstehen, welcher den lithographischen Druck dieser Handschrift genehmigt.[199]

Ob die altosmanisch-türkischen Charakteristika von den Nutzern als Archaismen oder als sprachlicher Modus für religiöse Literatur gedeutet wurden, muss – wie schon im Zusammenhang mit der Vergleichsgruppe festgestellt – noch offen bleiben.

3.3.2.4 Mitüberlieferung

Aḥmed Bīcāns *Envār el-ᶜĀşıḳīn* ist nur äußerst selten zusammen mit anderen Texten überliefert. In Sammelhandschriften konnte ich das Werk nur zweimal nachweisen. In beiden Fällen handelt es sich allerdings nicht um den vollständigen Text der *Envār el-ᶜĀşıḳīn*, sondern um kurze Ausschnitte mit einem Umfang von wenigen Folio.

1. In der Handschrift SK Servili 19/6 finden sich 20 Folio mit verschiedenen Stellen aus dem Kapitel zur Prophetengeschichte (fol. 260-280). Die verschiedenen Texte der Sammelhandschrift sind zum Teil in unterschiedlichem Duktus geschrieben und stammen nicht alle von derselben Hand. Zwei der Texte enden jeweils mit einem Kolophon; Kopist ist in beiden Fällen ein gewisser Muṣṭafā b. ᶜAbdurraḥman, welcher den ersten Text 1089 h. (1678 h.) und den zweiten am Freitag, 3. Receb 1079 h. (7. Dezember 1668) vollendete.[200] Es handelt sich bei allen Texten des Sammelbandes um Kommentarliteratur zu Koransuren (vier Texte) und zu dem Text al-Būṣīrīs.[201] Ein Hinweis darauf, wann die einzelnen Teile zusammengebunden wurden, gibt es nicht.

---

[199] Zum *Mevlid-i Muṣaḥḥaḥ* (*Vesīlet en-Necāt*) und dem *Muḥammediye* Druck von Aleksander Kazembek (1261 h. bzw. 1845) vgl. 3.2.2.1 und 3.3.3.1.). Zur Handschrift ZB Zürich Or. 107 siehe Nünlist u. a. 2008, 121.

[200] Es handelt sich um einen anonymen *Fātiḥa*-Kommentar (fol. 74-81) 1089 h. (1678 h.) und den zweiten am einen im Jahr einen Kommentar zu al-Būṣīrīs berühmten Mantelgesicht (*Qaṣīdat al-Burda*) (fol. 200-259).

[201] Der Band enthält folgende Texte: *Tefsīr-i Sūre-i Yāsīn*, fol. 1-29; *Tefsīr-i Sūre-i Fātiḥa*, fol. 40-74; *Tefsīr-i Sūre-i Fātiḥa* fol. 74-81 (mit dem Kolophon des Kopisten Muṣṭafā b. ᶜAbdurraḥman aus dem Jahr 1089 h. (1678 h.); *Şerḥ-i Ḳaṣīde-i Bürde* fol. 200b-259b (mit

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2. Die Handschrift SK Hacı Beşir Ağa 654/4 gibt auf neun Folio das Kapitel über den Propheten Moses aus Aḥmed Bīcāns *Envār el-ʿĀşıḳīn* wieder. In diesem Fall enthält der Band neben weit verbreiteten religiösen Texten wie Ebū Suʿūd Efendis *Duʿānāme*, Birgivīs *Vaṣīyetnāme*, der *Ḥilye-i Ḫāḳānī* auch zwei historiographische Texte zur Geschichte der Mamluken und der Osmanen. Ein nur noch zum Teil lesbarer einleitender Satz spricht dafür, dass es sich bei dem Ausschnitt aus den *Envār el-ʿĀşıḳīn* um eine bewusste Auswahl und nicht um ein Fragment handelt:[202]

> *Envār el-ʿĀşıḳīn nām kitābuŋ baʿżı neṣāyiḥ*[*ini*] *iḫrāc ėdüb* [ein Wort unleserlich] *işāret eylemişdür ki oḳıyan ʿazizler intifāʿ ėdeler.*
>
> [...] hat gute Ratschläge aus dem Buch namens *Envār el-ʿĀşıḳīn* herausgezogen und gekennzeichnet, so dass die teueren Freunde, welche es lesen, davon profitieren.

Die Handschrift befindet sich in der Bibliothek, welche der Obereunuch Ḥacı Beşīr Aġa (st. 1746) im Jahr 1158 h. (1745) stiftete; der *vaḳf*-Stempel Ḥacı Beşīr Aġas ist in der Handschrift an mehreren Stellen zu finden.[203] Die verhältnismäßig breite Auswahl der Texte in dem Sammelband, welche nicht nur religiöse Texte einschließt, könnte für eine Entstehung im Umfeld des Palastes sprechen und als Indiz gewertet werden, dass der Band zur ursprünglichen Stiftung Beşīr Aġas gehörte. Der Entstehungskontext lässt sich aber nicht endgültig klären.

Die beiden Sammelhandschriften geben keine Anhaltspunkte dafür, dass es eine Texttradition gab, in welcher eine Anthologie mit Ausschnitten aus *Envār el-ʿĀşıḳīn* in Sammelhandschriften über einen längeren Zeitraum überliefert wurde. Es handelt sich jeweils um eine singuläre Zusammenstellung, welche vom Kopisten (SK Hacı Beşir Ağa 654/4) beziehungsweise vom Sammler und Besitzer (SK Servili 19/6) zusammengetragen wurde.

Aḥmed Bīcāns *Envār el-ʿĀşıḳīn* unterscheiden sich diesbezüglich von zwei anderen Werken dieses Autors. In der Sammlung orientalischer Handschriften der Staatsbibliothek zu Berlin sind beispielsweise Aḥmed Bīcāns Werke *Dürr-i Meknūn* und *ʿAcā'ib el-Maḫlūḳāt* in zwei umfangreichen Ein-Band-Bibliotheken zu finden.[204] In beiden Fällen ist jeweils der vollständige Text des betreffenden Werkes in eine umfangreiche Sammelhandschrift zusammen mit Texten aus einem umfassenden Bildungskanon, welcher Historiographie und *aḫlāḳ*-Literatur einschließt, aufgenommen (Ms. Or. Quart. 1988 und Ms. Or. Fol. 3332).[205]

In Abschnitt 2.4.6 wurden bereits *menāḳıb*-Kurzbiographien besprochen, welche als Mitüberlieferung in *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Handschriften zu finden sind. Die Ergeb-

---

dem Kolophon des Kopisten Muṣṭafā b. ʿAbdurraḥhman vom Freitag, 3. Receb 1079 h. (7. Dezmber 1668).

202 SK Hacı Beşir Ağa 654/4, 33b.

203 Hathaway 2005; Kut und Bayraktar 1984, 139 (hier findet sich ein falsches Todesjahr).

204 Zu Ein-Band-Bibliotheken siehe Endreß 2001.

205 Staatsbibliothek Berlin, Ms. Or. Quart. 1988 enthält sowohl Aḥmed Bīcāns *ʿAcā'ib el-Maḫlūḳāt* als auch sein *Dürr-i Meknūn*. Sohrweide 1981, 30-33, beschreibt die Handschrift ausführlich und gibt eine Inhaltsübersicht. Ms. Or. Fol. 3332 enthält einen Ausschnitt aus *Dürr-i Meknūn*, vgl. Götz 1979, 310f.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nisse lassen sich wie folgt zusammenfassen: Die *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Drucke enthalten keine Kurzbiographien. Biographische Notizen sind aber in drei *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Handschriften zu finden: **1.** Ankara, TDK Yz. A 352a (Ẕilḳaʿde 985 h./1578); **2.** MK Ankara İHK 06 Hk 58 (o. D.); **3.** Kairo, DKM Tārīḫ Taymūr 1802 (Cemāẕī II 957 h./1550). In keiner der drei Handschriften spricht der Duktus der biographischen Notiz dafür, dass sie vom Kopisten der Handschrift stammt. Im Fall der Handschriften MK 06 Hk 58 und DKM Tārīḫ Taymūr 1802 sind die Einträge sogar recht spät entstanden – sie lassen sich ins 19. Jahrhundert datieren.[206] Inhaltlich lässt sich keine Abhängigkeit unter den drei Kurzbiographien feststellen. Es ist darum davon auszugehen, dass es sich um individuelle Einträge von Besitzern oder Benutzern handelt.

Sieben *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Handschriften enthalten Inhaltsverzeichnisse mit Seitenverweisen: MK B 969 (1062 h.); MK B 643 (1001 h.); SK Hacı Mahmud 1619 (1170 h.); TSMK R 496 (1173 h.) und die undatierten Handschriften DKM Maʿārif Āmma Turkī Qawāla 4; DKM Tārīḫ Turkī Ṭalʿat 23; SK Yaz. Bağ. 2847). Wie die Kurzbiographien lassen sich auch die Inhaltsverzeichnisse nicht datieren. Sie sind mit großer Wahrscheinlich alle später hinzugefügt worden, da der Schriftduktus sich jeweils deutlich von dem des Kopisten unterscheidet. Gelegentlich geben ein flüchtiger Duktus und ein kaum gegliedertes Seitenlayout den Inhaltsverzeichnissen einen improvisierten Charakter. Dies fällt gerade im Vergleich mit den in Abschnitt 3.3.1.4 besprochenen Inhaltsverzeichnissen in Yazıcıoġlıs *Maġārib az-Zamān* auf.

In Handschriften müssen die Seitenverweise in Inhaltsverzeichnissen zwangsläufig individuell erstellt werden. Darüber hinaus sind aber auch Varianten im Text des Inhaltsverzeichnisses festzustellen, das heisst bestimmte Zwischenüberschriften tauchen nur in einem Teil der Inhaltsverzeichnisse auf. Das ist ein Indiz dafür, dass nicht nur die Seitenverweise, sondern jeweils das ganze Inhaltsverzeichnis individuell aufgrund der vorliegenden Handschrift erstellt wurde, um den Text für den Benutzer besser zu erschließen. In den Drucken gehört das Inhaltsverzeichnis – im Gegensatz zur Kurzbiographie, welche wie erwähnt in keinem *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Druck zu finden ist – zur Standardausstattung.

Insgesamt ist festzustellen, dass Aḥmed Bīcāns *Envār el-ʿĀşıḳīn* in der überwiegenden Zahl der Handschriften ohne Mitüberlieferung vorliegt. Wenn eine Kurzbiographie des Autors oder ein Inhaltsverzeichnis hinzugefügt wurde, wurde dieses individuell verfasst beziehungsweise angefertigt. Auch die beiden kurzen Ausschnitte von jeweils wenigen Seiten, welche in zwei Sammelhandschriften überliefert sind, wurden individuell ausgewählt – in einem Fall (SK Servili 19/6) könnte es sich sogar um ein Fragement handeln, welches zu einem späteren Zeitpunkt in eine Sammelhandschrift eingebunden wurde.

---

206 Die Datierung stützt sich auf den Schriftduktus und die Entstehungszeit von in den Texten zitierten Quellen, vgl. oben Abschnitt 2.4.6.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3.3.2.5 Graphische Charakteristika

Die Handschriften und Drucke von Aḥmed Bīcāns *Envār el-ʿĀşıḳīn* variieren hinsichtlich der graphischen Gestaltung kaum. Das Seitenlayout und die Illumination der *serlevḥa* entsprechen jeweils dem geläufigen Repertoire osmanischer Codices. Darüber hinaus enthalten sie jeweils vier graphische Darstellungen, welche nur in wenigen Handschriften fehlen. Es handelt sich stets um tabellarische Textdarstellungen und Skizzen in sehr schlichter Ausführung; rote Linien gliedern dabei die schwarz beschrifteten Flächen.

Tabelle 3.2: Graphiken in Aḥmed Bīcāns *Envār el-ʿĀşıḳīn*

Ausführung der Graphiken	*Anzahl*
Handschriften mit den vier Graphiken	43
Handschriften mit einer freien Fläche statt einer oder mehrerer der Graphiken	12
Fragmente ohne Graphiken aufgrund von Blattverlust	12
Vollständige Handschriften ohne die vier Graphiken	3
Keine Daten	5
Gesamt	75

Die erste Graphik in Aḥmed Bīcāns Text – eine Tabelle mit 10x10 Feldern – veranschaulicht die Stationen, welche der Ṣūfī beim Beschreiten des mystischen Pfades (*sülūk*) passiert. In einem einleitenden Satz verweist der Autor als Quelle auf *Manāzil as-Sā'irīn* („Stationen der Reisenden"), ein Werk von ʿAbdullāh Anṣārī (st. 481 h./1089)[207] und nimmt im Text auf die Graphik mit den folgenden Worten Bezug:

> *Şeyḫülislām ʿAbdullāh Anṣārī Menāzil es-Sā'irīn adlu bir kitāb düzdi ve anı on ḳısım ėtdiler tā ki sālikler bilelerki nėce sülūk ėtmek gerekdür. Anı tercüme ėtdüm bu şekilde yazdum.*[208]
>
> Der *şeyḫülislām* ʿAbdullāh Anṣārī verfasste ein Buch namens *Manāzil as-Sā'irīn* und teilte es in zehn Kapitel ein, so dass die, welche [den mystischen Pfad] beschreiten, wissen, wo es lang geht. Ich habe es übersetzt und in dieser Form niedergeschrieben.

Es folgt jeweils die Tabelle mit den Termini des mystischen Pfades (Abbildung 3.10). Der Autor spricht von sich, dem „Übersetzer" von ʿAbdullāhs Werk, in der ersten Person und macht dadurch deutlich, dass die Graphik als Teil seines Werkes zu verstehen sei.[209] Der Entwurf der Graphik, das heißt die Darstellung in tabellarischer Form wird hier als Übersetzung bezeichnet.

---

[207] Zum Autor und dessen Werk siehe Beaurecueil „al-Anṣārī al-Harawī," EI², 2, 515; T. Yazıcı und S. Uludağ „Herevî, Hâce Abdullah," DİA 17, 222-226; *Ḳāmūs el-Aʿlām*, 2, 1049.

[208] 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.

[209] In den *Maġārib az-Zamān* werden ʿAbdullāh Anṣārīs *Manāzil as-Sā'irīn* etwas ausführlicher, auf vier bis fünf Folio exzerpiert und nicht in Tabellenform „übersetzt", vgl. Nuruosmaniye 2593, 512a-516b.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Genauso werden die folgenden Graphiken in den Text eingebunden. Zunächst findet sich im „Abschnitt über den Vorzug der Armut" (*Faṣl fī faẕīlet el-faḳır*) wieder eine tabellenähnliche Darstellung. Die Form ist auffällig, denn es handelt sich um eine horizontale Linie beziehungsweise in einigen Handschriften einen sehr langgezogene, linienförmigen Schriftzug *ḳalb* („Herz") und – ausgehend von dieser Linie[210] – Worte, welche zu beiden Seiten in spitzem Winkel an diese Linie angrenzen. Die Graphik ähnelt dadurch einem liegenden Ast (Abbildungen 3.11 und 3.12).[211] Sie listet fünfzehn Charakterschwächen auf. Im Text wird wie im vorigen Fall explizit auf die Darstellung (*resim*) verwiesen, der Autor und Zeichner tritt hier jedoch nicht in Erscheinung:

> *İmdi bilmek gerekdür ki muḥabbet göŋülde olur ve göŋlüŋ on beş fesāda açılur ḳapusı vardur şeyṭān ol ḳapulardan girüb cāna yol bulur ve cānı ezdürür helāk olur ol ḳapular işbu resime* [AOI Zürich 50 *işbu resme ẕikr olınur*].[212]
>
> Man muss wissen, dass Liebe (*muḥabbet*) mit dem Herzen funktioniert. Das Herz aber hat fünfzehn Tore, welche das Verderben hereinlassen. Durch diese Tore dringt der Satan ein, findet seinen Weg zur Seele (*cān*), bedrängt sie und richtet sie zugrunde. Diese Tore sind im Bild dargestellt.

Die dritte Zeichnung findet sich im „Kapitel über die Welt" (*Faṣlün fī d-dünyā*), in welchem als Einleitung zu den Abschnitten mit eschatologischer Thematik die Gefahren der diesseitigen Welt beschrieben werden.[213] In diesem Fall wird auf die Graphik in direktem Zusammenhang mit einem Zitat des Propheten verwiesen. Dieser weist auf den geringen Wert des Diesseits im Vergleich zum Paradies hin. Ausgehend von diesem Zitat tritt der Autor in der ersten Person auf und erklärt, dass er die Gestalt der Erdoberfläche anhand einer Graphik veranschaulichen will. Die Zäsur zwischen dem Prophetenzitat und den Ausführungen des Autors ist jedoch – bewusst oder unbewusst – lediglich durch die Einleitung *imdi* („also") und somit undeutlich markiert:

> *Peyġamber ʿ[aleyhi s-selā]m eyitdi dünyānuŋ cemiʿinden uçmaġuŋ bir ḳamçı yėri ḳadar yegdür. Ve dünyā dėdükleri kim Ādemoġlanları anı terk eylemege ḳudret ola yėryüzi[dür]. İmdi bu yėryüzi saŋa beyān eyleyeyin tā-kim bilüb terk eylemege anı geŋez ola ve ṣūreti işbu resmedür yėdi iḳlīm ve rubʿ-ı meskūn işbu dāʾirenüŋ içinde mevcūddur.*[214]

---

[210] Im Typendruck von 1278 h. ist der Schriftzug „Herz" durch ein Attribut ergänzt: *ḳalb-i ġayr-ı taʿalluḳ* („Herz ohne Bindung").

[211] TSMK K 1012, 167b; SK Pertev 229m, 304b; TSMK R 366, 150b; Typendruck 1278 h., 356; lithographischer Druck 1275 h, 314. TSMK R 366, 150b.

[212] TSMK 1012, 167a. Vgl. auch Pertev 229m, 305a: *İmdi bilmek gerek ki muḥabbet göŋülde olur ve göŋül on beş fesāda açılur ḳapusı vardur şeyṭān ol ḳapulardan girüb cāna yol bulur ve cānı ezdürür helāk olur ol ḳapular işbu resime.*

[213] AOI Zürich 50, 409; SK Pertev 229m, 307b; TSMK R 366, 150b; TSMK K 1012, 168b-169a; Druck 1275 h., 317; Druck 1278 h., 359.

[214] TSMK K 1012, 168b-169a. Vgl. Pertev 229m, 307b-308a; AOI ZH 50, 409; Druck 1275 h., 316f.; Druck 1278 h. 358f.; Druck 1300 h., 254f. An dieser Textstelle einige syntaktischen Varianten: *Ve dünyā dėdükleri kim Ādemoġlanları anı terk eylemege ḳudreti ola* [Pertev 229m, *eylemez*; AOI ZH 50, *eylemez kim*] *yėryüzidür* [Drucke: *dürlü dürlü iḳlīmini*] *imdi bu yėryüzi* [*yėr-*

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der Prophet sagte: Selbst der Platz eines Schwänzchens[215] vom Paradies ist besser als die ganze Welt. Was man Welt nennt – mögen die Menschen die Kraft haben, sie zu verlassen – ist die Erdoberfläche (*yéryüzi*). Ich will dir diese Erdoberfläche erklären, damit du sie kennest und es dir leicht falle, sie zu verlassen. Ihr Aussehen ist auf diesem Bild. Die sieben Weltgegenden (*iḳlīm*) und der bewohnte Quadrant (*rubʿ*) befinden sich in diesem Kreis.

Es folgt eine Darstellung der Welt als Kreis, welcher durch parallele horizontale Kreisschnitte in Klimata (*iḳlīm*) eingeteilt ist. Auf diesen Linien stehen jeweils die Namen der wichtigsten Städte und Länder in der betreffenden Klimazone (Abbildung 3.13). In den Drucken findet sich eine Variante, in welcher der Kreis zunächst in Viertel eingeteilt ist und die Klimata sich lediglich in einem der Viertel befinden. In den Handschriften konnte ich diese Variante nicht nachweisen – es handelt sich wohl um eine Anpassung der Graphik aufgrund des darüber stehenden Hinweises auf die Quadranten, aus welchem hervorgeht, dass lediglich ein Viertel der Welt bewohnt ist. Laut Text wird aber eben nur dieser Quadrant dargestellt. In den Drucken wird die Einteilung des Kreises in Quadranten mit einer zusätzlichen Beischrift versehen, in welcher auf die „Gelehrten der Alten" verwiesen wird:

Ḥukemā-yı ḳudemānıŋ rubʿ-ı maʿmūrı aḳālīm-i sebʿaya taḳsīm eyledikleri şekildir – Müteḳaddimīniŋ zuʿmuna göre rubʿ-ı maʿmūruŋ şeklidir.[216]

Das ist das Bild [der Welt], dessen bewohnten Quadranten die antiken Gelehrten in sieben Klimata einteilen – das ist nach der Meinung der Alten das Bild des bewohnten Quadranten.

Sowohl in den Handschriften als auch in den Drucken steht unter der Graphik noch eine Bildunterschrift, in welcher der Autor wieder in der ersten Person in Erscheinung tritt:

İşbu dāʾire kim yazdum bir ṭop gibidür. Yarısı ṣu içinde ve yarısı ṣu üstindedür.[217]

Was ich gezeichnet habe, ist wie eine Kugel. Die Hälfte von dieser ist im Wasser, die andere Hälfte über dem Wasser.

---

yüzini] *saŋa beyān eyleyeyin* [Drucke *eyleyeyim*; Pertev 229m *eyleyeyem*] *tā-kim bilüb terk eylemege geŋez* [Drucke *āsān*] *ola ve ṣūreti işbu resmedür yédi iḳlīm ve rubʿ-ı meskūn işbu dāʾirenüŋ içinde mevcūddür* [Pertev *içindedir*; AOI ZH *işbu dāʾirede naḳş olmışdur*].

215 Die Bedeutung von *ḳamçı* in diesem Kontext lässt sich nicht eindeutig klären. In den bislang edierten altosmanisch-türkischen Texten lässt sich *ḳamçı* in keiner anderen Bedeutung als „Peitsche" belegen; so auch Meninski 1680 [2000], 2, 3597. Ayverdi 2006, 2, 1541, vermutet, das das Wort auf das alttürkische *ḳamçı* – Penis eines Kamels, Pferdes oder Stiers – zurückgeht. Später ist es auch der Begriff für den Appendix an der Gebetskette oder allgemein eine an einem Ende angebundene Schnur. Der arabische Text dieser nicht kanonischen Prophetentradition lässt sich nicht rekonstruieren, und auch in der thematischen Konkordanz von Juynbol ist keine entsprechende Überlieferung zu finden, vgl. Juynbol 2007.

216 TSMK K 1012, 168b-169a.

217 TSMK K 1012, 168b-169a. Alle Drucke: *İşbu dāʾire kim yazdum bir ṭop gibidür. Nıṣfı ṣu içinde ve nıṣfı ṣu üzerindedür.*

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die vierte und letzte Graphik stellt das Banner des Gotteslobs beziehungsweise das Prophetenbanner (*livā' el-ḥamd*) dar.[218] Es handelt sich um das Banner, welches der Prophet Muḥammad am Jüngsten Tag beim Einzug der Gläubigen ins Paradies trägt. Dem Prophetenbanner ist ein eigenes Kapitel im Zusammenhang mit Beschreibung der Ereignisse am Jüngsten Tag gewidmet. Die Graphik folgt einem Zitat des Propheten. Dieses Mal ist es der Prophet, welcher in der ersten Person von sich spricht:

> *Peyġamber ʿ[aleyhi s-selā]m eyitdi cemīʿ-i*[219] *ādamlaruŋ seyyidiven zīrā aŋa evvel maḫlūḳ olan benven ve ġene ḳabırdan evvel çıḳan benven ve evvel şefāʿat eyleyen günāhkārlara benven. Livā'ü l-ḥamd benüm elümdedür ve cemīʿ-i peyġamberler ve evliyālar benüm sancaġum dibinde ḳopacaḳdur. Ve sancaġumuŋ uzunluġı biŋ yıllıḳ yoldur ve eni bėşyüz yıllıḳ yoldur ve başı ḳızıl yāḳūtdandur ve ḳabżası aḳ gümişdendür ve üç ḳanadı vardur biri şarḳa ve biri maġribedür dünyā göginden yaŋadur. Ve lākin faḫrum bunlaruŋ ile degüldür. Ol sancaġumda üç saṭır yazılmışdur. Şekli işbu resimdür.*[220]
>
> Das Kapitel über das Prophetenbanner: Der Prophet sagte: Ich bin der Herr aller Menschen, da ich der erste bin, der erschaffen wurde, da ich der erste bin, welcher aus dem Grab aufersteht, und da ich der erste bin, der für die Sünder Fürbitte einlegt. Das Banner des Gotteslobs ist in meiner Hand und alle Propheten und Heiligen werden sich unter meinem Banner erheben. Die Länge meines Banners ist ein Weg von tausend Jahren und seine Breite ist ein Weg von fünfhundert Jahren. Die Spitze ist aus rotem Rubin, der Griff aus weißem Silber und es hat drei Flügel (*ḳanad*) – einer nach Osten und einer nach Westen. [Der dritte bzw. alle drei] richten sich gen Weltenhimmel. Aber mein Ruhm hat mit diesen nichts zu tun.[221] Auf meinem Banner stehen drei Zeilen geschrieben. Sein Aussehen zeigt dieses Bild.

In diesem Fall fehlt eine Zäsur zwischen dem Ausspruch des Propheten und der Graphik völlig. Es wird geradezu der Anschein erweckt, als gehöre die Zeichnung des Prophetenbanners zur Prophetenüberlieferung. Ein direkter Bezug vom Text zur Graphik ist also auch hier vorhanden.

In den Handschriften handelt es sich bei den Graphiken des Prophetenbanners stets um schematische Darstellungen, in welcher die Stange und die drei Banner mit wenigen Linien skizziert sind. In den Drucken sind Ansätze von perspektivischer Darstellung, Faltenwurf der Stoffbanner und Schattierungen durch Schraffuren zu finden.[222] Im Gegensatz zu den anderen drei Graphiken sind bei der Darstellung des Prophetenbanners kleinere Varianten zu finden. In den Handschriften zeigen meist zwei der beschrifteten Flügel ausgehend von der Spitze der

---

[218] TSMK K 1012, 181b; Pertev 229m, 332a; AOI ZH 50, 445; TSMK R 366, [172]; Typendruck 1278 h., 387; lithographischer Druck 1275 h., 343.

[219] In TSMK K 1012 defektiv geschrieben (جمي). In der Handschrift ist aber generell auch in arabischen Wörtern eine starke Tendenz zur defektiven Schreibung vorhanden.

[220] TSMK K 1012, 181b. Pertev 229m, 332a: *üç saṭır yazılı ola birinde bu ola kim*.

[221] Mit dieser Aussage wird offenbar vor einem Missverständnis hinsichtlich seines Beinamens *faḫr-i ʿālem* „Ruhm der Welt" – nicht *faḫr-i ʿalem* „Ruhm des Banners" – gewarnt.

[222] Schattierung durch Schraffur im Typendruck 1278 h., 387, und im lithographischen Druck 1275 h., 343; Faltenwurf und Schattierung durch Schraffur im Typendruck 1300 h., 275.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Stange jeweils schräg nach unten und einer die Stange verlängernd senkrecht nach oben. Das Prophetenbanner ist zum Teil aufrecht stehend dargestellt, zum Teil um neunzig Grad gedreht liegend. Es gibt sowohl Darstellungen, welche in den Text integriert sind, als auch Darstellungen, in welchen das Banner auf eine freie Fläche gezeichnet ist. In den Drucken wird wie im Fall der Welt versucht, die Beschreibung im Bild korrekter umzusetzen. Hier steht das Banner immer senkrecht auf einer freien Fläche und alle drei Flügel zeigen nach oben; der Satz *dünyā göginden yaŋadur* wird im Sinn „Sie richten sich gen Weltenhimmel" verstanden (Abbildung 3.14). In den Drucken wird die Graphik des Prophetenbanners jeweils von der Darstellung mehrerer Kanzeln (*minber* bzw. *kürsī*) ergänzt, welche durch zusätzliche Beischriften als Kanzeln der Propheten und der Heiligen (*menābir el-enbiyā* und *kerāsī el-evliyā*) gekennzeichnet werden.

Zusammenfassend ist festzustellen, dass die Überlieferung von Aḥmed Bīcāns *Envār el-ʿĀşıḳīn* hinsichtlich der graphischen Gestaltung sehr stabil ist. Die Varianz in der graphischen Darstellung ist ebenfalls klein – auf diesen Umstand wird unten in Abschnitt 3.3.3.5 im Vergleich mit den Illustrationen der *Muḥammedīye* noch genauer einzugehen sein. Der Umstand, dass die Graphiken durch Verweise direkt in den Text eingebunden sind, macht deutlich, dass diese als Teil der Textüberlieferung zu betrachten sind. Tatsächlich gibt es keine Drucke und nur sehr wenige Handschriften, in welchen die Graphiken fehlen.[223]

3.3.2.6 Zusammenfassung

Die Überlieferung der *Envār el-ʿĀşıḳīn* ist in den Handschriften und Drucken hinsichtlich der Varianz auf makro- und mikrostruktureller Ebene sehr stabil. Allerdings lässt sich in den Handschriften eine signifikante sprachliche Varianz belegen. Diese setzt in den Handschriften früh – spätestens um 1600 – ein. Die sprachliche Varianz betrifft sowohl Lexik, Syntax, Morphologie als auch Orthographie und Vokalisierung. Auffällig ist, dass sich von der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts bis zum Ende des 18. Jahrhunderts – also fast über den gesamten Untersuchungszeitraum – ein Nebeneinander von Handschriften in altosmanisch-türkischer und mittelosmanisch-türkischer Orthographie nachweisen lässt. Hinsichtlich der Orthographie lässt sich also von zwei Texttraditionen sprechen – eine, welche die Orthographie an neue sprachliche Gegebenheiten anpasst, und eine andere, in welcher die altosmanisch-türkische offenbar als ein Aspekt authentischer Überlieferung aufgefasst wurde.

Die Drucke folgen alle derselben Textversion, kopieren also mit großer Wahrscheinlichkeit den Erstdruck, in diesem Text findet die Varianz der Handschriftlichen Überlieferung allerdings einen deutlichen Niederschlag. Dies betrifft Lexik,

[223] Zum Zusammenhang zwischen Graphik und Wissensvermittlung siehe Abschnitt 6.2.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Syntax und Morphologie; altosmanisch-türkische Charakteristika stehen neben mittel- bzw. neuosmanisch-türkischen. Lediglich die Orthographie ist an die neuosmanisch-türkische angepasst und damit konsequent morphologisch. Abgesehen von der Orthographie kann also eine sprachliche Überarbeitung weitgehend ausgeschlossen werden. Der Text folgt mit einiger Wahrscheinlichkeit der vom Drucker oder Herausgeber gewählten handschriftlichen Vorlage.

In den *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Handschriften findet sich keine über längere Zeit nachweisbare Mitüberlieferung. Bei einigen wenigen Texten – etwa Inhaltsverzeichnissen oder Kurzbiographien – handelt es sich um singuläre Belege. Die Eintragungen sind wohl auf die Bedürfnisse der jeweiligen Benutzer zurückzuführen. In den Drucken ist die Mitüberlieferung einheitlich und besteht nur aus einem Inhaltsverzeichnis.

Die Überlieferung der graphischen Gestaltung ist in den Handschriften und Drucken sehr stabil. Der Text enthält vier Graphiken, auf welche direkt im Text Bezug genommen wird, wodurch klar ersichtlich ist, dass sie als Teil des Textes zu verstehen sind. Sie fehlen nur in sehr wenigen Handschriften. Auch die Ausführung der Graphiken als schematische Zeichnungen variiert kaum.

3.3.3 Yazıcıoġlı Muḥammeds Muḥammediye

Yazıcıoġlı Muḥammed übersetzte in der *Muḥammedīye* die von ihm selbst verfassten *Maġārib az-Zamān* in türkische Verse. Die *Muḥammedīye* umfasst circa 9000 Verse und ist in der Form eines *meṣnevī* geschrieben.[224] Im Gegensatz zu den *Envār el-ʿĀşıḳīn* wird in der *Muḥammedīye* die Makrostruktur des Originals, das heißt die fünfteilige Gliederung, nicht übernommen. Yazıcıoġlı Muḥammed setzt dadurch auch inhaltlich leicht veränderte Schwerpunkte. Zunächst beschreibt Yazıcıoġlı die Erschaffung der Welt (Verse 1-1414). In einem kurzen Abschnitt ist die Geschichte der Propheten vor Muḥammad zusammengefasst (Verse 1415-1540). Es folgen dann die beiden zentralen Themen: Einer ausführlichen Biographie des Propheten Muḥammad (Verse 1541-4756) folgt ein Abschnitt zur Eschatologie, welcher sowohl die Ereignisse am Jüngsten Tag als auch eine Beschreibung des Paradieses und der Hölle einschließt (Verse 4757-9008). Die Abschnitte zu Muḥammad und zur Eschatologie machen also einen wesentlich größeren Anteil des Werkes aus als in den *Maġārib az-Zamān* und den *Envār el-ʿĀşıḳīn*.

Bei einem Vergleich der arabischen Vorlage einerseits und der beiden türkischen Übersetzungen andererseits fällt auf, dass letztere nicht nur in der Makrostruktur stark überarbeitet sind. Auch innerhalb der einzelnen Kapitel und Unterabschnitte unterscheiden sich die drei Versionen deutlich. Yazıcıoġlıs *Muḥammedīye* folgt wie Aḥmed Bīcāns *Envār el-ʿĀşıḳīn* einem linearen Erzählstrang; die zahlreichen

[224] Die Anzahl der Verse variiert nur gering, vgl. Abschnitt 3.3.3.2 zur Textvarianz. Siehe auch Çelebioğlu 1996, 1, 95.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verschiedenen Überlieferungsvarianten der Traditionarier, wie sie in den *Maġārib az-Zamān* gesammelt sind, werden nur in Ausnahmefällen gegenübergestellt.

Der lineare Erzählstrang ist in den *Envār el-ᶜĀşıḳīn* und der *Muḥammedīye* jeweils aus unterschiedlichen Prophetenüberlieferungen zusammengestellt. Dies soll hier wie in Abschnitt 3.3.2 am Beispiel der Textpassage zu Beginn des Kapitels über die Himmelsreise des Propheten (*miᶜrāc*) veranschaulicht werden.

In der *Muḥammedīye* beginnt das Kapitel zur Himmelsreise nicht mit jener Prophetenüberlieferung, welche in den *Maġārib az-Zamān* direkt zu Beginn des Kapitels angeführt wird, sondern mit einer Version, welche in den *Maġārib az-Zamān* etwas mehr als zwei Seiten nach dem Beginn des Kapitels zitiert wird. In der arabischen Fassung lautet diese Passage wie folgt:[225]

وعن قتادة عن انس بن مالك عن [مالك بن] صعصعة رضى الله تعالى عنه انّ النبى عليه السلام حدثهم عن ليلة اسرى به بينما انا نائم فى الحطيم وربّما قال فى الحجر مضطجعا اذ اتانى آتٍ فشق ما بين هذه الى هذه يعنى من ثغرة نحره الى شعرته فاستخرج قلبى

Von Qatāda von Anas b. Mālik von [Mālik b.][226] Ṣaᶜṣaᶜa, Gott möge an ihm Wohlgefallen haben: „Der Prophet erzählte ihnen über die Nacht, «in welcher mit ihm gereist wurde» [Q 17, 1]: «Ich schlief beim Ḥaṭīm»[227] und vielleicht sagte er auch «beim [schwarzen] Stein ruhend (*muḍṭaǧiᶜan*), da kam jemand zu mir und spaltete alles von hier bis hier», das heißt von seiner Kehle bis zu seinen Schamhaaren, «und er nahm mein Herz heraus».“

In der türkischen Übersetzung fehlt an dieser Stelle die in den *Maġārib az-Zamān* wiedergegebene Überliefererkette „Qatāda nach Anas b. Mālik nach Mālik b. Ṣaᶜṣaᶜa“.[228] Der Narratio werden außerdem neun Verse vorangestellt, in welchen der Leser als Gottessucher direkt angesprochen und um Aufmerksamkeit und Anteilnahme gebeten wird. Das zentrale Thema des *miᶜrāc*-Kapitels – die Gottesschau – wird bereits angesprochen, indem der Autor auf die Sehfähigkeit (*baṣar*) der Augen seiner Leser und die Hoffnung auf die Gottesschau der Gläubigen am Jüngsten Tag hinweist. Die oben zitierte Passage aus den *Maġārib az-Zamān* wird in der *Muḥammedīye* dann mit den folgenden drei Versen übersetzt:[229]

Ḫaber vėrdi resūlü ʿllāh ki yatmışdum Ḫaremde ben / Ḥaṭīmde ıżṭıcāᶜ ėdüb ėrişdürdi naẓar Allāh
ᶜİşāda ėrdi Cibrāʾīl selām ėrgürdi Allāhdan / seni Allāh oḳur dėdi buyurmışdur sefer Allāh
Ṭutub pes ṣadrumı yardı ki tā göbegüme ėrdi / çıḳardı yüregüm derḥāl daḥı diŋle ne-dėr ol şāh

Der Gesandte Gottes berichtete: „Ich lag im Heiligtum; ich ruhte am Ḥaṭīm, da richtete Gott seinen Blick auf mich. / Am Abend kam Gabriel und brachte mir Grüße von Gott:

225 Nuruosmaniye 2593, 218a, und Konya, Akseki 132, 464.
226 Fehlt in Nuruosmaniye 2593, 218a.
227 Ḥaṭīm bezeichnet die Umfassungsmauer der Kaᶜba, vgl. A. J. Wensinck, „Kaᶜba“, EI^2, 4, 317; Fuat Günel, „Ḥicr,“ DİA, 17 (1998), 455.
228 VGM 431/A, [090]; *Muḥammedīye* 1300 h., 100; *Muḥammedīye* 1285 h. 100; Çelebioğlu 1996, 2, 2057.
229 VGM 431/A, [090]; *Muḥammedīye* 1300 h., 100; *Muḥammedīye* 1285 h. 100; Çelebioğlu 1996, 2, 2057.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

«Gott ruft dich zu sich», sagte er; «er befielt 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.

Der Bezug zur übersetzten Textpassage wird hier nicht durch die Überliefererkette, sondern durch das Toponym Ḥaṭīm und weitere auffällige Vokabeln hergestellt. Anstelle eines Partizips im Zustandsakkusativ (*muḍṭağiʿan* – „ruhenderweise“) wird in der türkischen Übersetzung ein Kompositverb aus dem arabischen Infinitiv desselben Verbs (*iḍṭiğāʿ*) und dem türkischen Hilfsverb *ėtmek* gebildet, also *ıżṭıcāʿ ėtmek* (sowohl „liegend ruhen“ als auch „schlafen“). Dieser Ausdruck sowie das Toponym Ḥaṭīm waren erklärungsbedürftig, wie marginale Worterklärungen zeigen, welche im Autograph und auch in einem Teil der Abschriften zu finden sind; *ıżṭıcāʿ* wird im Autograph als *arḳası üstine yatmaḳ* („auf dem Rücken liegen“) und *Ḥaṭīm* als *Kaʿbenüŋ uluġı ṭarafıdur* („die hohe Seite der Kaʿba“) erklärt.[230] Die Wortwahl dürfte also bei den Lesern eine gewisse Aufmerksamkeit auf sich gezogen und den *ḥadīṯ*-Kennern den Bezug zur in den *Maġārib az-Zamān* zitierten Überlieferung verdeutlicht haben.[231]

Eine Textstelle, an welcher die Narratio der *Muḥammedīye* auf dieselbe Überlieferung zurückgeht, die auch in den *Envār el-ʿĀşıḳīn* aufgegriffen wird, berichtet von der Meinungsverschiedenheit der Überlieferer hinsichtlich der Gottesschau des Propheten. Zum Vergleich führe ich zunächst die bereits oben im Abschnitt über Aḥmed Bīcāns *Envār el-ʿĀşıḳīn* zitierte Passage aus den *Maġārib az-Zamān* an:[232]

واعلم انّه قال بعض المحقّقين اختلف الاصحاب والامم في انّه هل رأي ربّهُ ام لا قال ابن عباس و كعب الاحبار رضي الله تعالى عنه [!] انه عليه السلام رأي بعينه وقالت عائشة رضي الله عنها ما رأي ببصره فلذا قال عليه السلام سبحان الله رأيتهُ بقلبي ولم اَرَه بعيني حتي قال شيخ العرب ومفتي الشرق والغرب النواوي رحمه الله في شرحِه للمسلم والبخاري الصحيح عندي انّه عليه السلام رأي بعينه لانّه لما اختلف الاصحاب في رؤيته ربّه عزّ وجلّ بانّ قال ابن عبّاس رأه بعينه وقالت عائشة انه ما رأه ببصره فاذا وقع الاختلاف بينهما رجحنا قول ابن عبّاس

Wisse, dass einige seriöse Gelehrte (*baʿḍu l-muḥaqqiqīn*) sagen, dass die Prophetengefährten und die Gemeinden bezüglich der Frage, ob [der Prophet Muḥammad] seinen Herrn gesehen hat oder nicht, unterschiedlicher Meinung sind. Ibn ʿAbbās und Kaʿb al-Aḥbār – Gott möge an [ihnen] Wohlgefallen haben – sagen über ihn – das Heil sei über ihm –, dass er [Gott] mit eigenem Auge sah. ʿĀʾiša – Gott möge an ihr Wohlgefallen haben – sagte, er sah ihn nicht mit seinem Gesichtssinn (*baṣar*), deshalb sagte er – das Heil sei über ihm –: „Preis sei Gott, den ich mit meinem Herzen sah – nicht mit meinem Auge sah ich ihn!“ Aber Nawāwī, der Scheich der Araber, der Muftī des Ostens und des Westens, Gott erbarme sich seiner, sagt in seinem Kommentar zu Muslims und al-Buḥārīs Sammlungen kanonischer Prophetenüberlieferungen: „Meines Erachtens sah [der Pro-

230 VGM 431/A, [090]; *ıżṭıcāʿ ėtmek* wird als *arḳası üstine yatmaḳ* erklärt. Zu den marginalen Worterklärungen siehe ausführlich unten, 3.3.3.4.

231 Der „Wiedererkennungseffekt“ war durchaus bedeutend; die Nachvollziehbarkeit der Übersetzung von Prophetentraditionen wurde etwa von Ṭaşköprizāde thematisiert, vgl. oben Abschnitt 2.5.2.

232 Nuruosmaniye 2593, 227b; Konya, Akseki 132, 486f. Vgl. oben Abschnitt 3.3.2.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

phet Muḥammad] – das Heil sei auf ihm – [Gott] mit seinem Auge; denn während die Prophetengefährten hinsichtlich der Gottesschau – er ist mächtig und erhaben – unterschiedlicher Meinung sind, sagte Ibn ʿAbbās, er habe ihn mit seinem Auge gesehen. Und ʿĀʾiša sagte, dass er ihn nicht mit seinem Gesichtssinn gesehen habe. Wenn es aber eine Meinungsverschiedenheit zwischen diesen beiden gibt, bevorzugen wir die Aussage des Ibn ʿAbbās."

Die Version in Yazıcıoğlıs *Muḥammedīye* lautet:[233]

Elā ey ṭālib-i taḥḳīḳ işit kim ėdelüm tedḳīḳ / eger Allāh vère tevfīḳ beyān ėdevüz icmālā Eyitdiler kim Allāhı ki başgözile görmedi / göŋül gözi ile gördi budur Ḳurʾānda tenzilā Gözile baḳdı ḳalbine fuʾādile naẓar ḳıldı / pes andan gördi Allāhı göŋül gözi ile illā Veli şeyḫ-i ʿArab kim ol Nevāvīdür buyurmışdur / maḥall-i iḫtilāf olsa gerek kim ėdevüz ʿadlā Çū dėdi İbn-i ʿAbbās kim Muḥammed gördi Allāhı / dėmişdür ʿĀʾişe ḥāşā gözile görmedi kellā Dėdi çün iḫtilāf oldı pes ėtdük bu sözi tercīḥ / ki ḥaḳdur İbn-i ʿAbbāsuŋ sözinde yoḳdur aṣlā lā

O du, der du nach Verifizierung suchst, höre, wir wollen es genauestens erläutern. / Wenn Gott Erfolg verleiht, wollen wir es umfassend erklären. / Sie sagen, er habe Gott nicht mit dem Auge des Kopfes gesehen; er habe [ihn] mit dem Auge des Herzens gesehen, so sei es im Koran offenbart. / Mit dem Auge habe er in sein Herz geschaut und mit dem Herz habe er [Gott] gesehen, darum habe er ihn nur mit dem Auge seines Herzens gesehen./ Aber der Scheich der Araber Nawāwī sagt, / wenn es eine Meinungsverschiedenheit gibt, so müssen wir gerecht entscheiden. / Während İbn ʿAbbās sagte, dass Muḥammad Gott sah, hat ʿĀʾiša gesagt, er habe ihn keinesfalls mit dem Auge gesehen. / Er [Nawāwī] sagte, wenn es eine Meinungsverschiedenheit gibt, ziehen wir diese Aussage vor, denn İbn ʿAbbās hat recht; da gibt es grundsätzlich kein Zweifel.

Statt der einfachen Anrede *iʿlam* („wisse") in den *Maġārib az-Zamān* spricht der Autor in der *Muḥammedīye* die Leser ausführlicher an und verspricht Aufklärung in einer Streitfrage. Der Bezug zur arabischen Version der *Maġārib az-Zamān* wird in diesem Fall in der *Muḥammedīye* durch den Hinweis auf die Quelle – den *ḥadīṯ*-Kommentar von an-Nawāwī – hergestellt.[234] Die zentralen Punkte, die an-Nawāwī hinsichtlich der Meinungsverschiedenheit zwischen ʿĀʾiša und Ibn ʿAbbās erörtert, übernimmt Yazıcıoğlı in der *Muḥammedīye*. Im Gegensatz zum vorausgehenden Beispiel wird der Bezug zum arabischen Original jedoch nicht durch die Übernahme des zentralen Vokabulars verdeutlicht: Die Begriffe *baṣar* („Gesichtssinn, Sehfähigkeit") oder *rüʾyet* („[Gottes]schau") werden, obwohl sie an anderer Stelle in der *Muḥammedīye* durchaus vorkommen, nicht aufgegriffen.[235]

Yazıcıoğlıs Übersetzung der *Maġārib az-Zamān* wird an mehreren Stellen durch panegyrische Abschnitte auf den Propheten Muḥammad unterbrochen. Diese Passagen gehörten zu den bekannteren Passagen der *Muḥammedīye*, wie ein Hinweis in der *menāḳıb*-Kurzbiographie der Istanbuler Drucke zeigt.[236]

---

[233] VGM 431/A, [095]; Çelebioğlu 1996, 1, 139, 2153-58.
[234] *Feraḥ er-Rūḥ* 1294, 1, 232.
[235] Das Signalwort *baṣar* ist beispielsweise zu Beginn des Kapitels zu finden, VGM 431/A, [090]; Çelebioğlu 1996, 2, 133, 2048.
[236] Vgl. oben Abschnitt 2.5.7.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Beim folgenden Ausschnitt handelt es sich um ein *meṉevi* vom Typ *müstezād*; die Halbverse haben jeweils eine Ergänzung (*ziyāde*).[237] Aufgrund der Länge der Verse zitiere ich jeweils einen Halbvers (*mıṣrāʿ*) pro Zeile. Die Binnenreime der Halbverse verdeutliche ich jeweils indem ich die durch den Reim entstehenden Hälften voneinander absetze – diese graphische Visualisierung der Binnenreime ist auch in einigen Handschriften belegt.[238] Zusammen mit der *ziyāde* ist ein Halbvers dann jeweils dreiteilig. Die Verse selbst haben den Reim *–ānı*; die *ziyāde* jeweils *–ātı*:

Cihānuŋ cānı ve cānuŋ *Muḥammeddür çü cānānı* *ki ḳāṭıʿdur maḳālātı*
Ol ola çünki cānānı *nèce sevmeye cān anı* *ki sāṭıʿdur delālātı*

Odur cānān yaradan cān *ėdindi çün anı cānān* *ki maḥbūb ėtdi ẕātına*
Sever anı ḳamu cānān *odur bu cānlaruŋ cānı* *ki cāmiʿdür kemālātı*

Odur bu cānlaruŋ cānı *odur serverlerüŋ ḫānı* *çün ol sulṭān-ı kevneyndür*
Odur gevherlerüŋ kānı *o bildi buldı sulṭānı* *ki ṣādıḳdur risālātı.*[239]

Die lebendige Seele der Welt und der Gebiebte der lebendigen Seele ist Muḥammad; / und seine Lehre ist beeindruckend und überzeugend.[240] / Er ist deshalb wie sein Geliebter; warum sollte die lebendige Seele ihn nicht lieben? / Klar sind die Anzeichen dafür.

Er ist die lebende Seele, welche den Geliebten erschaffen hat; er hat ihn als Geliebten angenommen; / zu seinem Geliebten gemacht. / Alle Lebendigen lieben ihn; er ist die lebendige Seele aller Lebendigen; / die alle Vollkommenheit in sich versammelt.

Er ist die lebendige Seele aller lebendigen Seelen; er ist der Herrscher aller Fürsten; / denn er ist der Sultan der beiden Welten. / Er ist das Bergwerk aller Juwelen; er fand den Sultan und kennt ihn. / Seine Botschaft ist wahr.

Dieses *meṉevī* zeichnet sich durch eine sehr dichte Strukturierung mittels rhetorischer Stilmittel – Reim, Binnenreim, Assonanz, Alliteration und Anapher – aus. Es handelt sich damit um einen Text, der ideal zum mündlichen Vortrag in einer *ẕikr*-Zeremonie geeignet ist. Auf diesen Umstand wird beispielsweise auch in der Kurzbiographien des lithographischen *Muḥammedīye*-Drucks von 1262 h. (1846) hingewiesen.[241]

Die Beispiele veranschaulichen den Charakter der *Muḥammedīye*, in welcher narrative Passagen mit konkreten Bezügen zur Prophetenüberlieferung mit einer ausgefeilten Panegyrik kombiniert werden.

---

237 Vgl. Filiz Kılıç, „Müstezad," in DİA, 32 (2006), 148f.
238 Vgl. unten Abschnitt 3.3.3.5.
239 VGM 431/A, [290]. Vgl. Çelebioğlu 2, 519ff., *Muḥammedīye* 1285 h., 415.
240 Laut İsmāʿīl Ḥaḳḳı *Muḥammedīye*-Kommentar bezieht sich die Formulierung *ḳāṭıʿdur maḳālātı* („seine Worte sind definitiv") auf den Koran als Wunder (*muʿcize*), welches bestätigt, dass Muḥammed wahrhaftig Gottes Gesandter ist. Die Formulierung *sāṭıʿdur delālātı* („klar sind seine Zeichen") beziehe sich hingegen auf die anderen Prophetenwunder, vgl. *Feraḥ er-Rūḥ* 1294 h., 2, 468.
241 Vgl. oben Abschnitt 2.5.7

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3.3.3.1 Der „authentische" Text

Der Anspruch, einen authentischen Text zu überliefern, ist in *Muḥammedīye*-Handschriften und Drucken verhältnismäßig oft anzutreffen und wird in diesen Fällen auch deutlich formuliert. Ein wichtiger Faktor ist die außergewöhnlichen Überlieferungssituation: Bei Yazıcıoğlıs *Muḥammedīye* handelt es sich innerhalb der altosmanisch-türkischen Literatur um einen seltenen Ausnahmefall, da ein Autograph erhalten ist.

Das *Muḥammedīye*-Autograph (VGM 431/A) enthält allerdings zahlreiche Korrekturen und Ergänzungen von der Hand des Autors, welche zeigen, dass es sich bei dieser Handschrift nicht um eine Reinschrift (*beyāż*), sondern um ein Konzept (*musawwada* beziehungsweise *müsevedde*) handelt. Auf diesen Umstand hat im frühen 18. Jahrhundert bereits der Kommentator Bursalı İsmāʿīl Ḥaḳḳı hingewiesen.[242] Sowohl İsmāʿīl Ḥaḳḳı als auch Âmil Çelebioğlu Ende des 20. Jahrhundert fragen darum, ob bestimmte Textpassagen, welche in einer großen Zahl von Handschriften überliefert sind, auf den Autor der *Muḥammedīye* zurückgehen könnten. Diese Annahme läuft auf den Versuch hinaus, auf der Basis des Autographs eine Reinschrift, das heißt eine „authentische" Endfassung Yazıcıoğlıs zu rekonstruieren, welche an einigen Stellen aber doch vom erhaltenen *Muḥammedīye*-Autograph abweicht.[243] Das führt dazu, dass uns im Fall der *Muḥammedīye* mit İsmāʿīl Ḥaḳḳıs Werk – als Kopist und Kommentator – ein sehr früher Beleg vorliegt, in welchem die Frage nach der authentischen Textfassung explizit erörtert wird.

Bursalı İsmāʿīl Ḥaḳḳı fertigte 1121 h. (1709) – dreizehn Jahre nach der Vollendung seines *Muḥammedīye*-Kommentars – eine Abschrift des *Muḥammedīye*-Autographs in Gelibolu an; seine Abschrift ist in der İnebey-Bibliothek in Bursa erhalten (İK Genel 58). Sie enthält sowohl explizite Aussagen als auch implizite Informationen über İsmāʿīl Ḥaḳḳıs methodisches Vorgehen beim Kopieren des *Muḥammedīye*-Autographs:[244]

Laut Kolophon fertigte İsmāʿīl Ḥaḳḳı eine korrekte Abschrift vom „Original" (*al-aṣl*), d. h. Yazıcıoğlıs Autograph an. Er kopierte dabei „ohne Auslassung oder Hinzufügung" (*bilā ziyāda wa-lā nuqṣān*), hielt aber eine Anpassung an die aktuelle – d. h. die mittelosmanisch-türkische – Orthographie für erforderlich.[245]

Die marginalen und interlinearen Glossen enthalten aber zusätzliche Informationen zum Text, welche über eine sorgfältige Kopie deutlich hinausgehen:

1. In İsmāʿīl Ḥaḳḳıs Abschrift gibt es Glossen zur graphischen Gestaltung des Autographs, beispielsweise Hinweise zur Skizze des Prophetenbanners im *Muḥammedīye*-Autograph oder zu kalligraphisch hervorgehobenen Textpassagen.[246]

---

242 Vgl. Heinzelmann 2010.
243 Çelebioğlu 1996, 95-97.
244 Zu İsmāʿīl Ḥaḳḳıs Abschrift siehe auch Heinzelmann 2010, 113-128.
245 İK Genel 58, 226b-227a.
246 Vgl. unten Abschnitt 3.3.3.5; und Heinzelmann 2010, 116f.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2. İsmāʿil Ḥaḳḳıs Glossen enthalten thematische Erläuterungen zu Inhaltlichem oder zur Textgeschichte beziehungsweise zu Biographischem über den Autor. Dazu gehören etwa Ausführungen zur Etymologie des Namens Gelibolu oder zur Verehrung des *Muḥammediye*-Autographs in Gelibolu.

3. Es gibt auch Kommentare, welche auf Textvarianten hinweisen. İsmāʿil Ḥaḳḳı weist hierbei auf Abweichungen zwischen dem Text des Autographs und geläufigen Varianten in anderen Handschriften hin.[247] Oft besteht der Kommentar schlicht aus der Formel *kaḏā fī l-aṣl* („so steht es im Autograph"), welche Textpassagen kennzeichnet, die [auch] in einer anderen Variante geläufig sind. In einzelnen Fällen werden die Varianten aber auch ausführlicher besprochen.

4. Die marginalen und interlinearen Glossen weisen auch auf sprachliche Aspekte hin; dies betrifft meist die Orthographie und die Vokalisierung. Wo İsmāʿil Ḥaḳḳı in Abweichung zum Autograph die Pleneschreibung bevorzugt, steht interlinear ein rotes صـ (?).[248] Oft erläutert er seine Lesung und Vokalisierung aber auch ausführlicher.[249]

5. İsmāʿil Ḥaḳḳı gibt auch Erläuterungen zum Versmaß, vor allem, wenn es darum geht, die korrekte Lesung des gelegentlich schwer entzifferbaren Autographs zu rekonstruieren.

6. Die Worterklärungen des Autographs werden zum Teil übernommen. Zum Teil stammen diese aber auch von İsmāʿil Ḥaḳḳı selbst (oder aus einer anderen, nicht erhaltenen bzw. mir nicht vorliegenden Abschrift).[250]

Es fällt auf, dass Bursalı İsmāʿil Ḥaḳḳı im Kolophon nur einen kleinen Teil seiner Methodik bei der Abschrift des *Muḥammediye*-Autographs explizit beschreibt; tatsächlich kommentiert er den Text wesentlich ausführlicher. Er passt zwar, wie beschrieben die Orthographie an, dokumentiert diese Anpassungen aber. Die Orthographie ist also offensichtlich für sein Verständnis vom authentischen (beziehungsweise originalen) Text relevant. Das trifft auch auf graphische Merkmale des Autographs zu. Die Randglossen mit den Worterklärungen lässt İsmāʿil Ḥaḳḳı jedoch oft weg, ohne das zu kommentieren.[251] Auf seinen Umgang mit Textvarianten wird im folgenden Abschnitt 3.3.3.2 noch weiter einzugehen sein.

Zusammen mit Bursalı İsmāʿil Ḥaḳḳıs Abschrift liegen insgesamt fünf direkte sowie eine indirekte Abschrift des *Muḥammediye*-Autographs vor.[252] Dabei fällt

---

247 Vgl. dazu ausführlich im folgenden Abschnitt 3.3.3.2.

248 Das Kürzel steht vermutlich für *naḳṣ* beziehungsweise *noḳṣān*; diese Abkürzung wird jedoch nicht von Gacek 2009 aufgeführt.

249 Heinzelmann 2010, 123-127.

250 Vgl. unten Abschnitt 3.3.3.4. Die Tabelle zeigt, dass İsmāʿil Ḥaḳḳı keine der Worterklärungen, welche nicht im *Muḥammediye*-Autograph, aber in anderen früheren Handschriften zu finden sind, übernimmt. Völlig ausschließen lässt sich aber selbstverständlich nicht, dass er eine hier nicht ausgewertete oder nicht erhaltene Handschrift mit Worterklärungen vorliegen hatte.

251 Er kommentiert es allerdings mit einem *kaḏā fī l-aṣl* („so steht es im Original"), wenn er eine Worterklärung aus dem Autograph übernimmt.

252 **1.** İÜ TDESK 4012 (1011 h./1603), Kopist Luṭfullāh b. Muṣṭafā b. Ḫıżır; **2.** Nuruosmaniye 2580 (1077 h./1666-1667), Kopist *nāʾib* von Gelibolu; **3.** İK Genel 58 (1121 h./1709); Ko-

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auf, dass vier dieser insgesamt sechs Abschriften vom Autograph im 18. Jahrhundert entstanden. Die Zahl von sechs Handschriften ist im Vergleich zur Gesamtzahl der untersuchten Handschriften auf den ersten Blick gering, diese Handschriften belegen aber doch klar ein Bedürfnis nach authentischen Abschriften. In Abschnitt 5.4 wird noch auf die Frage einzugehen sein, ob sich der Kreis derer, welche eine solche authentische Abschrift anfertigten oder besaßen, genauer eingrenzen lässt.

Der Anspruch auf Authentizität wird auch in den gedruckten Fassungen des 19. Jahrhunderts ab 1271 h. (1854-1855) durch einen Hinweis auf das Autograph zum Ausdruck gebracht. In den ersten Drucken ist ein solcher Hinweis allerdings noch nicht vorhanden. Während in den ersten Istanbuler Drucken jede Strategie, den Käufer oder Leser von der Authentizität zu überzeugen, fehlt, erläutert Aleksander Kazembek im Kasaner Druck von 1261 h./1845 seine Editionsmethode ausführlich. Das schließt Informationen zu seinem Umgang mit orthographischen Varianten und Vokalzeichen ebenso ein wie die Kennzeichnung von Textvarianten. Die folgenden Punkte werden von Kazembek im Vorwort angesprochen:[253]

1. Kazembek weist auf die inkonsequente Orthographie der ihm vorliegenden *Muḥammedīye*-Handschriften hin. Schlussfolgerungen – etwa, dass es sich zum Teil um Archaismen handelt – zieht er daraus nicht. Er führt eine ganze Reihe Beispiele an: *sanya* (ساكه oder ساكا statt سكا); *buyurdı* (بويوردى statt بيوردى); *dėr* (در statt دير); *bilinür* (بيلنر , بيلينر oder بلينر statt بيلنور). Diese unterschiedlichen Schreibungen korrigiert Kazembek nicht.

2. Kazembek verwendet Vokalzeichen gelegentlich, um Homographe zu unterscheiden. So versieht er beispielsweise das *elif* im Wort *öldi* mit einem *żamme* (أولدى), im Wort *oldı* hingegen nicht (اولدى).

3. Das Vokalzeichen *sükūn* verwendet er unter anderem, um Ellipsen aufgrund des Versmaßes zu kennzeichnen: كهٔ اولدى für *k'oldı* statt *ki oldı*. Diese Kennzeichnung ist auch im Fall einer Ellipse der *iżāfet* aufgrund des Versmaßes zu finden.

4. In Passagen mit Endreim (*ḳāfiye*) wird dieser angegeben.

5. Kazembek gibt beim Wechsel des Versmaßes dieses jeweils in seinen Randglossen an. Besonderheiten im Versmaß erläutert er jeweils.

6. Durch einen Asterisk (*) kennzeichnet Kazembek Verse, welche nur in einem Teil der Handschriften belegt sind. Er verweist im Vorwort bereits auf zwei Textstellen: Seite 20, Verse 13-15 und Seite 297, Verse 19 und 20.

7. Bei den Randglossen in Kazembeks Ausgabe handelt es sich zum Teil um Auszüge aus İsmāʿīl Ḥaḳḳı *Feraḥ er-Rūḥ*, zum Teil fügt er jedoch auch eigene Anmerkungen als Randglossen hinzu.

---

pist Bursalı İsmāʿīl Ḥaḳḳı **4.** SK Laleli 1491 (1164 h./1751), Kopist ʿAlī b. Muḥammed el-Giridī; **5.** MK A 7917 (1243 h./1828), Kopist es-Seyyid Muḥammed Eşref b. eş-Şeyḫ Kemāl. **6.** Bei der Handschrift İÜ Nadir T 1239 (1196 h./1781-1782), Kopist Dervīş Muḥammed es-Seyyid Ḥasīb b. İbrāhīm, handelt es sich um eine indirekte Abschrift; Vorlage ist laut Kolophon eine Abschrift vom Autograph.

253 Druck 1261 h./1845, Hg. Aleksander Kazembek, [ii-iii].

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Um die Qualität seiner Edition zu unterstreichen, weist er darauf hin, dass er zahlreiche *Muḥammedīye*-Handschriften kollationiert habe, worunter sich auch zwei Handschriften befanden, welche „in einem sehr schönen Duktus vor einigen hundert Jahren direkt in Gelibolu kopiert worden waren."[254] Er verweist also sowohl auf die zeitliche wie auch auf die räumliche Nähe der Abschriften zum Verfasser, nicht jedoch explizit auf das Autograph in Gelibolu. Kazembek beklagt sich jedoch, dass bereits bei diesen Handschriften die Unterschiede in „Komposition und Orthographie" (*inşā ve imlā*) beträchtlich seien. Zusätzlich zu den Handschriften habe er, den kürzlich in Būlāḳ erschienenen Druck von İsmāʿīl Ḥaḳḳıs *Muḥammedīye*-Kommentar *Feraḥ er-Rūḥ* bei seiner Edition herangezogen.[255] Kazembek stellt in diesem Vorwort den Text seiner Edition also nicht als authentische Kopie eines Originals vor, sondern präsentiert ihn vielmehr als Ergebnis einer sorgfältigen und aufwändigen Kollationierung. Dies stellt innerhalb der *Muḥammedīye*-Drucke des 19. Jahrhunderts einen Ausnahmefall dar.[256]

Ein viel allgemeinerer Hinweis auf eine zuverlässige Handschrift als Vorlage findet sich in einem späteren Druck, welcher in Kasan 1859 erschienen ist. Der Anspruch eine authentische Ausgabe vorzulegen wird mit dem Hinweis versehen, dem Druck liege eine „zweihundert Jahre alte und sorgfältig geschriebene Handschrift" zugrunde.[257] Allgemein ist jedoch festzustellen, dass solche Hinweise auf die Authentizität des gedruckten Textes in den Kasaner Drucken nach Kazembek seltener zu finden sind als in den Istanbuler Drucken.

In den Istanbuler Drucken wird erstmals 1273 h. (1857) im Kolophon darauf verweisen, dass dem Druck eine Handschrift als Vorlage diente, welche direkt vom Autograph kopiert wurde.[258] Dieser Hinweis wird in allen späteren Istanbuler Drucken übernommen. Diese Strategie, die Authentizität des Textes zu belegen, war offenbar so Erfolg versprechend, dass sie auch in anderen Drucken übernommen wurde – selbst wenn im jeweiligen Fall ein solches Autograph kaum bekannt gewesen sein dürfte.[259]

---

254 Druck 1261 h./1845, Hg. Aleksander Kazembek, [i]: *Muḥammedīye nusḫaları faḳīriŋ żabṭında müteʿaddid ve ʿalā l-ḫuṣūṣ güzel ḫaṭṭ ile ʿayn-i Geliboluda bir niçe yüz sene bundan muḳaddem merḳūm ve mersūm iki nusḫa-i nefise*.

255 Als Kazembek seine *Muḥammedīye*-Edition publizierte, waren bereits alle drei Būlāḳ-Drucke von *Feraḥ er-Rūḥ* erschienen (1252 h., 1255-1256 h., und 1258 h.), vgl. Özege 1971-1979, 4, 1652.

256 Ein Vergleich mit Rıżā Efendis Ausgabe der *Vesīlet en-Necāt* zeigt, dass die Methodik Kazembeks nicht nur im Vergleich mit anderen *Muḥammedīye*-Drucke eine Ausnahme darstellt, sondern für osmanische Drucke allgemein; vgl. oben Abschnitt 3.2.2.1.

257 Druck Kasan 1275 h./1859 (IVRAN K IV 50): من صلاباش اولی ننك فتح الله حمید الله اوغلی نفع عباد المسلمین اوچون الله تعالی ننك استعانتی برلان بو محمدیه کتابنی باصدوردیم قدیم نسخه دن اول نسخه یازلغان موندن مقدم ایکی یوز یل تیکراسنده دورست نفیس خطلی .

258 Druck Istanbul 1273 h., Bosnavī Ḥacı Muḥarrem Efendi'nin ṭaşdestgāhı. Danach findet sich der Hinweis in praktisch allen Istanbuler Drucken.

259 Siehe den Druck von *Envār el-ʿĀşıḳīn* von 1301 h., vgl. oben Abschnitt 3.3.2.2.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Âmil Çelebioğlus Studie und Edition von Yazıcıoğlıs *Muḥammedīye* wurde 1996 posthum von einem unbekannten Bearbeiter herausgegeben. Inkonsequenzen und Fehler gehen möglicherweise auf diesen Umstand zurück. In seiner Studie fokussiert Çelebioğlu deutlich auf das *Muḥammedīye*-Autograph, erwähnt aber in anderen Abschriften vorkommende und vor allem die von İsmāʿīl Ḥaḳḳı besprochenen Varianten.[260] In der Edition wird jedoch auf einen kritischen Apparat völlig verzichtet. Erstaunlicherweise weicht die Edition immer wieder vom Autograph ab. Das betrifft einerseits Textpassagen, bei denen İsmāʿīl Ḥaḳḳı in Betracht zieht, dass es eine vom Autograph abweichende Reinschrift – das heißt Endfassung – gegeben haben könnte, andererseits gibt es auch Abweichungen auf mikrotextueller Ebene, welche nicht nachvollziehbar sind, da es keinen kritischen Apparat gibt.[261] Çelebioğlus Vorstellungen von einem autornahen Text der *Muḥammedīye* bleiben darum unklar. Problematisch ist auch, dass die im Autograph des 15. Jahrhunderts wiedergegebene Lautung teilweise – und leider sehr inkonsequent – an die des 20. Jahrhunderts angeglichen wird. Das hat auch Konsequenzen für die Poetik, da beispielsweise Reime oder Assonanzen nicht mehr nachvollziehbar sind.[262] Graphische Aspekte des Autographs und Marginalien werden in Çelebioğlus Ausgabe nicht berücksichtigt. Insgesamt ist Çelebioğlus Ausgabe also unbefriedigend.

3.3.3.2 Textvarianten

Die Textüberlieferung der *Muḥammedīye* ist in ihrer Makrostruktur sehr stabil. Çelebioğlu Erörterung zum Umfang der *Muḥammedīye* ist in diesem Zusammenhang bezeichnend. Er weist darauf hin, dass Angaben zum Umfang zwischen 9008 und 9119 schwanken.[263] Dabei geht die verhältnismäßig hohe Zahl von 9119 Versen, welche sich in Kātib Çelebis *Kašf aẕ-Ẓunūn* findet, nach Ansicht Çelebioğlus auf ein Missverständnis zurück: Kātib Çelebi könnte die 123 *müstezād*-Verse der *Muḥammedīye* versehentlich doppelt gezählt haben, da sie in den Handschriften gelegentlich in zwei Zeilen geschrieben wurden.[264] Kātib Çelebi – oder seinem Gewährsmann – hätte dann eine Handschrift vorgelegen, welche aus knapp 9000 Versen bestanden hätte. Diese Erklärung ist spekulativ; die Zahlen zeigen aber, dass der Umfang der *Muḥammedīye* – gerade im Vergleich mit einem Werk wie Süleymān Çelebis *Vesīlet en-Necāt* – kaum variiert. Der einzige Beleg für eine überar-

260 Çelebioğlu 1996, 1, 95-97.

261 Zu den Textvarianten, welche in Çelebioğlus Edition vom Autograph VGM 431/A abweichen, siehe unten Abschnitt 3.3.3.2.

262 Çelebioğlu 1996, 2, 519, 7804: *Cihânın cânı ve cânın / Muhammed'dir çü* ***cânânı*** […]/*Ol ola çünki cânânı / nèce sevmeye* ***cân onu*** [...]. Vgl. VGM 431/A, [290]: *Cihānuŋ cānı ve cānuŋ / Muḥammeddür çü* ***cānānı*** */ Ol ola çünki cānānı / nèce sevmeye* ***cān anı*** [...].

263 Çelebioğlu 1996, 1, 95f.

264 Çelebioğlu 1996, 1, 96.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

beitet Fassung der *Muḥammedīye* ist ein Hinweis von Kleinmichel auf eine „Kurzfassung der *Muḥammedīye*“, welche in Kasan 1908 gedruckt wurde.[265]

Ein Vergleich der Handschriften zeigte, dass die Kapitelstruktur praktisch nicht variiert. Ausnahme sind – wie im Fall der *Envār el-ʿĀşıḳīn* – Sammelhandschriften, welche deutlich den Charakter von Anthologien haben und jeweils einzelne Kapitel der *Muḥammedīye* enthalten. Weder unter den *Envār el-ʿĀşıḳīn* noch unter den *Muḥammedīye*-Handschriften liegt dieselbe Auswahl mehr als einmal vor.[266]

Die Varianz auf mikrostruktureller Ebene ist im Folgenden einerseits anhand der historischen Diskussion der Textversionen und andererseits anhand eigener Stichproben zu besprechen. Wie bereits im vorigen Abschnitt erläutert lässt sich eine Diskussion über Textvarianten der *Muḥammedīye* sehr früh – um 1700 in Bursalı İsmāʿīl Ḥaḳḳı̄s Beschäftigung mit dem Werk – belegen; dabei handelt es sich ausschließlich um Varianten auf mikrotextueller Ebene. İsmāʿīl Ḥaḳḳı̄s textkritische Beschäftigung mit Yazıcıoğlıs *Muḥammedīye* begann schon in seinem 1107 h. (1696) vollendeten *Muḥammedīye*-Kommentar *Feraḥ er-Rūḥ*. Zu diesem Zeitpunkt hatte İbrāhīm Ḥaḳḳı die Abschrift vom *Muḥammedīye*-Autograph in Gelibolu noch nicht angefertigt, sondern er bezog seine Kenntnisse aus der Kollationierung anderer Handschriften. Ein wichtiges Thema sind für ihn schon zu diesem Zeitpunkt vier Verse in arabischer und persischer Sprache, welche nur in einem Teil der Handschriften belegt sind. In İsmāʿīl Ḥaḳḳı̄s Kommentar sind die vier Verse Teil des *Muḥammedīye*-Textes:[267]

سبانى حسنك يا من هداني الهوى وصلا	رجائي منك يا هادي اغثني بالغياثين
من ان دم يافتم دولت كه كشتم ذرهٔ نعلت	كسى كاو شمس حق بيند چه پروای سراجين
شنيدم روضهٔ توحيد كه بي حسنت نشد كلشن	فطرت فى الهوى نحوك فطفت بالجناحين
فلما اوصل الحب الى العين من الرسم	نظررا بر نظر كردم كشادم صماخين

Deine Schönheit hat mich verzaubert, du, der du mich zur Liebe führst, / ich erflehe von dir, du Führender, stehe mir auf zweierlei Weise bei.[268]

---

265 Kleinmichel 2009, 80, das einzige bekannte Exemplar befindet sich in der Bibliothek des Instituts für Orientalistik der Akademie der Wissenschaften der Republik Usbekistan, Tashkent. Es konnte von mir nicht eingesehen werden.

266 Unter den untersuchten Handschriften befinden sich 50 Fragmente sowie drei Handschriften, welche klar als Anthologien konzipiert sind. Hinzu kommen vier Sammelhandschriften, welche möglicherweise eine unvollendete Anthologie enthalten; es in diesen vier Fällen aber nicht auszuschließen, dass eine vollständige Abschrift geplant war.

267 *Feraḥ er-Rūḥ* 1294 h., 1, 304.

268 Zur Formulierung *aġiṭnī bil-ġiyāṭayni* siehe *Feraḥ er-Rūḥ* 1294 h., 1, 308: *yaʿnī baŋa iki vechile meded eyle ki biri meded-i ʿışḳ ve biri meded-i vuṣlatdur; el-ḥāṣil senüŋ yoluŋda ʿışḳum artub eksilmesün ve ḳademüm meclis-i vuṣlatuŋdan kesilmesün*. („Das heißt: Hilf mir auf zweierlei Weise, einerseits mithilfe der Liebe und andererseits mithilfe der Vereinigung. Das heißt, es möge sich meine Liebe auf dem Weg zu dir mehren und nicht verringern und es möge meinem Fuß der Zutritt zum Ort der Vereinigung nicht verwehrt bleiben.“)

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ich habe in jenem Augenblick das Glück gefunden, in welchem ich zu einem Staubkorn an deinem Schuh werde. / Jemand, der diese Sonne der Wahrheit sieht, der erkennt, wie die beiden Laternen zurücktreten.[269]

Ich habe den Paradiesgarten[270] des Einheitsbekenntnisses gehört; ohne deine Schönheit gibt es keinen Rosengarten. / Ich begann in Liebe zu fliegen und umkreiste dich mit beiden Flügeln.

Wenn aber die Liebe das Original mit dem Abbild verbindet/ sehe ich das [echte] Sehen und mache beide Gehörgänge auf.

Im Anschluss an den Kommentar zu diesen Versen folgt dann der Hinweis, dass es in den Handschriften auch eine Variante dazu gibt:

Baʿż-ı nüsḫalarda ẕikr olınan ebyāt-ı ʿArabīye ve Fārsīyeden bedel bu dört beyit vāḳiʿ olmışdur ki tetmīmen lil-fāʾide icmālen şerḥiyle beyān olınur.[271]

In manchen Abschriften finden sich statt der erwähnten arabischen und persischen Verse diese [folgenden] vier Verse, welche hier der Vollständigkeit wegen zitiert werden sollen.

Die Formulierung suggeriert, dass die „arabischen und persischen Verse" İsmāʿīl Ḥaḳḳıs präferierte Fassung sind. In seiner 1121 h. (1709) angefertigten Abschrift des *Muḥammedīye*-Autographs stellt er dann fest, dass die betreffenden Verse dort nicht vorhanden sind:

Bu ḳaṣīdede ebyāt-i ʿArabīye ve Fārsīye-i erbaʿa ki baʿż-ı nüsḫada yazılur aṣılda aṣlā yoḳdur. Ne ṭarīḳ ile ilḥāḳ olındugı maʿlūm degüldür.[272]

Die vier arabischen bzw. persischen Verse in dieser Ḳaṣīde, welche in manchen Abschriften geschrieben stehen, sind im Original überhaupt nicht vorhanden. Auf welchem Weg sie Eingang [in den Text] gefunden haben, ist nicht bekannt.

Ob die vier Verse von Yazıcıoġlı stammen, lässt İsmāʿīl Ḥaḳḳı offen. Eine Stellungnahme folgt allerdings im Kolophon:

واما بَعض الزّيادَات ألواقعة فى النّسخ ألمتداوَلة الآنَ مع خلوّ ألاصل عنها وَالذّوق يشهدُ بانها من كلام الناظم وذلك كَالبَيتين ألفارسيّين والعَربيّين فى ألقصِيدَة التى يُنسب اليَها ألاحتِراق فيحتمل انّها من الحاق الناظم فى بَعض النسخ المكتُوبة من اَصله فى زمانه بقيَت فيها من غير نقل الى الاصل والله تعالى اعلم

Manche Hinzufügungen in den kursierenden Abschriften haben keine Entsprechung im Original (*al-aṣl*), und doch zeugt der Stil (*aḍ-ḍawq*) davon, dass sie vom Dichter sind – wie etwa die beiden persischen Verse und die beiden arabischen Verse in der *qaṣīda*, mit denen die Verbrennung in Verbindung gebracht wird. So ist es wahrscheinlich, dass sie

269 *Feraḥ er-Rūḥ* 1294 h., 1, 308: Laut İsmāʿīl Ḥaḳḳı steht die Sonne der Wahrheit für den Propheten Muḥammed und die beiden Laternen für Sonne und Mond.

270 İsmāʿīl Ḥaḳḳı spielt mit dem Wort *rawża*, welches im Persischen auch im Sinn von „Lobeshymne am Grab eines Verstorbenen" verwendet wird und im Osmanisch-Türkischen auch ein Zupfinstrument bezeichnet, Steingass 1892, 595, und Ayverdi 2006², 3, 2559.

271 *Feraḥ er-Rūḥ* 1294 h., 1, 310.

272 İK Genel 58, 66a. Vgl. Çelebioğlu 1996, 2, 96, und *Feraḥ er-Rūḥ* 1294, 1, 304. In der Abschrift Laleli 1491, 81b-82a, zitiert der Kopist an dieser Textstelle aus *Feraḥ er-Rūḥ* die Erläuterungen zu den Brandspuren und ergänzt die im Autograph nicht vorhandenen vier Verse am Rand.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> zu den Ergänzungen des Autors gehören, welche sich in Abschriften finden, die zu seiner Zeit von seinem Originaltext (*min aṣlihi*) abgeschrieben wurden. In diesen sind auch [Textstellen] erhalten, welche nicht im Autograph (*al-aṣl*) überliefert sind. Aber Gott weiß es am besten.[273]

Anhand des von mir untersuchten Handschriftenmaterial lässt sich belegen, dass es beide Varianten schon im 15. Jahrhundert gab; die Handschrift BDK 9273 (Gelibolu 888 h./1484) folgt an dieser Stelle ganz dem Autograph VGM 431/A. In den Handschriften Arkeoloji 108 (895 h./1490) und Topkapı HS 93 (908 h./1502) finden sich die vier „arabischen und persischen Verse" hingegen.[274] Der Kopist der Handschrift SK Laleli 1491, einer Abschrift des Autographs aus dem Jahr 1165 h. (1752) ergänzte sie unkommentiert als Randglosse und deutet damit an, dass sie nicht im Autograph stehen.[275] Obwohl der Kopist an einigen Stellen Auszüge aus İsmāʿīl Ḥaḳḳı̄s *Muḥammediye*-Kommentar als Randglosse notiert, fehlt jeder Kommentar hinsichtlich der vier Verse.

Die vier Verse bleiben im Folgenden Gegenstand der Textkritik. Kazembek nimmt sie in seine Edition 1261 h. (1845) auf, erwähnt aber direkt neben den Versen in einer Randglosse, dass die „vier mit einem Stern gekennzeichneten Verse in zwei alten Handschriften nicht vorkommen".[276] Im Text selbst wurde die Kennzeichnung aber offenbar vergessen. Wie bereits oben in Abschnitt 3.3.3.1 erwähnt, weist Kazembek auch noch an einigen anderen Stellen auf Verse, welche nur in einem Teil der von ihm kollationierten Handschriften zu finden waren.

Çelebioğlu bespricht die Frage der Authentizität der vier arabischen und persischen Verse kurz in seiner Studie und verweist auf Bursalı İsmāʿīl Ḥaḳḳı̄s *Muḥammediye*-Kommentar und die oben zitierte Randglosse in der Handschrift İK Genel 58.[277] Çelebioğlu nimmt im Zusammenhang mit diesen Versen zwar zur Autorschaft Yazıcıoğlı Muḥammeds nicht explizit Stellung, in seine Edition nimmt er sie jedoch nicht auf.[278]

Die vier arabischen und persischen Verse sind im Zusammenhang mit der Diskussion zur Authentizität einzelner Verse das bekannteste Beispiel; insgesamt gibt es bei den drei genannten Autoren zwischen zehn und fünfzehn Verse, welche nur in einem Teil der Handschriften belegt sind. Für den inhaltlichen Kontext oder die Narratio haben diese Varianten keine zentrale Bedeutung.

---

273 İK Genel 58 (1121 h.), 227a. Vgl. Heinzelmann 2010.

274 İK Genel 58 (1121 h.), 66a; VGM 431/A, [120], die Doppelseite ist inzwischen, 300 Jahre nach İsmāʿīl Ḥaḳḳı̄s Abschrift, nicht mehr lesbar; BDK 9273 (888 h.), [080]; Arkeoloji 108 (895 h.), 78a-b; TSMK HS 93 (908 h.), 79b.

275 SK Laleli 1491 (1164 h.), 81b.

276 *Muḥammediye*, Druck Kasan 1261 h. (1845), 88: *sitāreler ile nişānlanmış dört beyit iki eski nüsḫalarda* [!] *gelmemişdir*.

277 Çelebioğlu 1996, 1, 96f.

278 Çelebioğlu 1996, 2, 171.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Interessant ist es, die Randglossen Kazembeks und İsmāʿīl Ḥaḳḳı in den beiden Textpassagen, auf welche Kazembek bereits in seinem Vorwort aufmerksam macht, zu vergleichen:
1. *Muḥammedīye*, Kasan 1261 h./1845, 20: Kazembek stellt in einer Randglosse fest, dass die drei mit Asterisk (*) gekennzeichneten Verse weder in İsmāʿīl Ḥaḳḳıs *Muḥammedīye*-Kommentar *Feraḥ er-Rūḥ* noch in den meisten Handschriften zu finden sind.[279] Tatsächlich kommentiert İsmāʿīl Ḥaḳḳı diese Verse in seinem Werk *Feraḥ er-Rūḥ* nicht.[280] In seiner Abschrift vom Autograph spricht er an dieser Stelle einen Fehler im Versmaß und den Umstand an, dass deshalb das überzählige Wort in den Abschriften fehlt; auf den Umstand, dass er auf die drei Verse in seinem Kommentar nicht eingegangen war, kommt er nicht zu sprechen.[281]
2. *Muḥammedīye*, Kasan 1261 h./1845, 297: Kazembek kennzeichnet drei Verse jeweils mit einem Asterisk (*), gibt aber in diesem Fall keinen weiteren Kommentar. Die betreffenden Verse stehen im Autograph und werden von İsmāʿīl Ḥaḳḳı in Randglossen kommentiert.[282] Er geht dabei auf die verschiedenen Tilgungsspuren im Autograph und die Schwierigkeit beim Entziffern ein. Außerdem weist er im Zusammenhang mit dieser Textpassage auf Kultpraktiken am Heiligengrab Yazıcıoġlıs hin, worauf unten in Abschnitt 6.4.1 genauer einzugehen sein wird.

Neben der Diskussion zur Authentizität ganzer Verse verweist Bursalı İsmāʿīl Ḥaḳḳı sowohl in seinem *Muḥammedīye*-Kommentar als auch später in seiner Abschrift auch auf Varianten bei einzelnen Wörtern. Es handelt sich hierbei nicht eigentlich um Varianten, welche für die Textstruktur von Bedeutung sind. Sie fallen aber auch nicht unter die Rubrik „sprachliche Varianz". Sie belegen aber deutlich, dass İsmāʿīl Ḥaḳḳı beim Kollationieren auch Details beachtete. Wie im Folgenden noch zu zeigen ist, erfasste er dabei bei weitem nicht die gesamte Varianz der Handschriften. Wie er die berücksichtigten Handschriften auswählte, muss offen bleiben. Das folgende Beispiel zeigt, wie İsmāʿīl Ḥaḳḳı Varianten dokumentiert und erläutert. Auch er kommt hier zu dem Schluss, dass die Aussage in den aufgeführten Varianten jeweils dieselbe ist:

> *Bu beytüŋ kelimātında iḫtilāf vāḳiʿ olmışdur. Baʿż-ı nusaḫda „ėde Ḥaḳḳ taʿālā faż̧l" düşmişdür; baʿż-ı nusaḫda „ėre tā faż̧lı" yā ile düşmişdür; ve baʿż-ı nusaḫda „faż̧l-u yāra" yėrine „derd-ü yāra" düşmişdür. Cümleden maḳṣūd birdür. Dėmek olur ki bunuŋ üzerine Ādemüŋ ümīdi vuṣlat-ı yāra ėrişmek idi.*[283]
>
> Hinsichtlich des Wortlauts dieses Verses gibt es unterschiedliche Versionen. In manchen Kopien steht *ėde Ḥaḳḳ taʿālā faż̧l*, in anderen Kopien *ėre tā faż̧lı* mit einem *yā* [d. h. Pos-

279 *Muḥammedīye*, Kasan 1261 h. (1845), 20: *Bu niş̄ān ile * muʿayyen olunan elyāt ek̲ser nusaḫda ve ḥattā Feraḥ er-Rūḥ kitābında gelmemişdir.* („Die mit diesem Zeichen * gekennzeichneten Verse kommen in den meisten Handschriften, nicht einmal im Buch Feraḥ er-Rūḥ vor.")
280 Vgl. *Feraḥ er-Rūḥ* 1294, 42: *Adına ilḥ nüsḫa-i nāẕımda böyledür. Ve lākin adına lafẓı vezinden ḫāric olmaġla sāʾir nüsḫalarda terk olunmuşdur, Ḥaḳḳı.* („Adına usw.; so steht es im Autograph. Aber da das Wort *adına* nicht ins Versmaß passt, fehlt es in den meisten Abschriften.")
281 İK Genel 58 (1121 h.), 15b.
282 Im Autograph siehe 431/A, [323]. İK Genel 58 (1121 h.), 224b.
283 *Feraḥ er-Rūḥ* 1294 h., 1, 100.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sessivsuffix]; in manchen Kopien steht *derd-ü yāra* statt *faẓl-u yāra*. Die Aussage ist jeweils dieselbe; es ist gemeint, dass Adam auf die Vereinigung mit dem Geliebten [Gott] hofft.

Wie schon in Abschnitt 3.3.3.1 erwähnt dokumentiert İsmāʿīl Ḥaḳḳı 1121 h. (1709) in seiner *Muḥammedīye*-Abschrift Varianten. Einzelne Wörter oder die auch schlicht die Orthographie und die Vokalisierung kommentiert er mit dem Hinweis *kaḏā fī l-aṣl* („so seht es im Original"). Das betrifft auch Varianten, welche er in seinem Kommentar 1107 h. (1696) noch nicht erwähnte. In seinem *Muḥammedīye*-Kommentar folgt İsmāʿīl Ḥaḳḳı beispielsweise zu Beginn der Kapitels zur Himmelsreise des Propheten einer geläufigen Variante des Halbverses *Gözüŋde var mı ḳan ḳanı niçün dökmeyesin anı* („Ist Blut in deinem Auge? Warum willst du nicht Blut vergießen?").[284] Im Autograph handelt es sich bei dem Reimwort um *ḳanı*; anstelle des Pronomens *anı* wird also das Nomen selbst noch einmal wiederholt – das Wort ḳan („Blut") kommt in dem Halbvers also dreimal vor. İsmāʿīl Ḥaḳḳı folgt in seiner Abschrift İK Genel 58 dem Wortlaut des Autographs und kommentiert dies mit *kaḏā fī l-aṣl* („so steht es im Original").[285] In den von mir untersuchten Handschriften des Quellenkorpus kommen beide Varianten etwa gleich häufig vor. Im Gegensatz zu İsmāʿīl Ḥaḳḳı dokumentieren Kazembek und Çelebioğlu die Varianz einzelner Wörter nicht. Çelebioğlus Textausgabe weicht an einigen Stellen sogar kommentarlos vom Autograph ab.[286]

Die Handschriften des Quellenmaterials habe ich anhand des Kapitels zum Kalifat (*faṣl fī ḫilāfet*) auf die Varianz der Textstruktur untersucht. Die anfängliche Vermutung, dass dieses sehr kurze Kapitel aufgrund der historisch-politischen Entwicklung im Osmanischen Reich bearbeitet und damit besonderst variantenreich sein könnte, hat sich nicht bestätigt. In dem Kapitel wird das ʿabbāsidische Schattenkalifat in Kairo thematisiert:

İşit kimüŋdurur beytü l-ḫilāfet / ʿAlıden soŋ kime oldı iżāfet
Resūlü 'llāh meger ʿAbbāsa bir gün / buyurdı muştılıḳdur eyle dügün
Kim Allāhü taʿālā uşbu dīni / benümle fetḥ edübdür bil yaḳīni
Veli ẕürrīyetüŋle ḥatm ėdiser / ḳıyāmet günlerine dek gidiser
Anuŋçundur Mışırda Āl-i ʿAbbās / oturmışdur ḳaşırda Āl-i ʿAbbās
Bular kimi ėderse anda sulṭān / anuŋdur ḳabż-u bast mülk-ü evṭān
Daḫı dünyāda her kim ṭutdı līvān / bularuŋ destūriyle ėtdi dīvān[287]

[284] İK Genel 58 (1121 h.), 51b; die Variante etwa in Arkeoloji 108 (895 h.), 40b, Topkapı, HS 93 (908 h.), 61b; außerdem sowohl das *Feraḥ er-Rūḥ*-Autograph, İK Genel 59 [vor 1007 h.], 201a, und der Druck *Feraḥ er-Rūḥ* 1294, 1, 208).

[285] Weitere Beispiele finden sich in Heinzelmann 2010.

[286] Vgl. etwa Çelebioğlu 1996, 2, 35, Vers 523, *yeri*; VGM 431/A *gerü*; Çelebioğlu 1996, 2, 317, Vers 4837, *görüleydi*, VGM 431/A, [204], *götrüleydi* (كُتُرُلَيْدِى). Es gibt keinen Hinweis, dass Kazembek das Autograph bekannt war. Bezüge auf das Autograph konnen in seiner Ausgabe darum auch nicht erwartet werden.

[287] VGM 431/A, [201].

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> Höre, wem das Kalifat eigen ist, wem es nach ʿAlī zusteht. / Der Gesandte Gottes sagte eines Tages zu ʿAbbās: „Es gibt eine frohe Botschaft, feiere. / Gott hat nämlich diese Religion mit mir gegründet (wörtlich: eröffnet). Das wisse! / Mit deiner Nachkommenschaft wird er sie besiegeln und [mit ihr] bis zum jüngsten Tag gehen. / Deshalb sitzt in Ägypten [jetzt] die Dynastie der ʿAbbāsiden im Palast. / Wen sie dort zum Sultan macht, der herrscht, dem gehören die Länder. / Wer auf der Welt einen Staatsrat abhält, der tut das mit ihrer Erlaubnis.

In der Mitte des 15. Jahrhunderts, zur Entstehungszeit der *Muḥammediye* gab es das Schattenkalifat in Kairo noch. Mit der osmanischen Eroberung Kairos 1517 endete dieses und die osmanischen Sultane beanspruchten den Titel des Kalifen selbst.[288] Der Umstand, dass Yazıcıoğlı auf eine Prophetentradition verweist, welche besagt, dass die ʿAbbāsiden das Kalifat bis zum jüngsten Tag innehaben werden, war also erklärungsbedürftig. In der Tat sah İsmāʿīl Ḥaḳḳı in seinem *Muḥammediye*-Kommentar Bedarf, diese Textpassage auch im historisch-politischen Kontext zu interpretieren.[289]

Textvarianten auf mikrotextueller Ebene lassen sich im Abschnitt zum Kalifat durchaus belegen. Diese sind jedoch ohne inhaltliche Relevanz; bewusste Bearbeitungen wurden offenbar nicht vorgenommen. Auch im Fall der Handschrift SK Yaz. Bağ. 3648 (967 h./ 1560) ist bei der Interpretation der Varianten Vorsicht geboten. Zwar ist in dieser die Aussage über das Kalifat der ʿAbbāsiden in die Vergangenheit gesetzt (*oṭurmışdur ḳaṣırda Āl-i ʿAbbās* > *oṭurmışdı ḳaṣırda Āl-i ʿAbbās*), doch spricht zweierlei dafür, dass es sich um eine unbewusste Verschreibung handelt: 1. Bei einem flüchtigen Duktus lassen sich *rā* und *yā* als Endbuchstaben verhältnismäßig leicht verwechseln (also: –dÜr > –dİ); 2. Die Handschrift weicht insgesamt stark vom Autograph ab, was darauf hinweist, dass die vorliegende Handschrift oder deren Vorlagen flüchtig kopiert wurde.[290]

Eine weitere Variante im Abschnitt zum Kalifat der Handschrift SK Yaz. Bağ. 3648 betrifft die Lexik. VGM 431/A, [201]: *ʿAlīden ṣoŋ kime* ***oldı*** *iżāfet* > SK Yaz. Bağ. 3648 (967 h.), 141a: *ʿAlīden ṣoŋ kime* ***degdi*** *iżāfet*; Dabei sind *iżāfet olmaḳ* („jemandem zukommen“) und *degmek* („jemandes Sache sein“) fast gleichbedeutend. Es handelt sich aber nicht um ein Hendiadyoin, da die Kombination *iżāfet degmek* nicht korrekt ist. Diese Variante in SK Yaz. Bağ. 3648 ist also nicht inhaltlich relevant und kann auch nicht als Anpassung an andere (neue) sprachliche Realitäten interpretiert werden. Vgl. eine ähnliche Variante in MK B 1006 (1235 h./1819-1820): *kime* ***èrdi*** *iżāfet* statt *kime* ***oldı*** *iżāfet*.

---

288 In der älteren Literatur findet sich gelegentlich die Auffassung, dass die Osmanen den Titel Kalif tatsächlich erst viel später – ab dem Friedensvertrag von Küçük Kaynarca – trugen, Matuz 1990[2], 83. Als Beleg dafür, dass die osmanischen Sultane den Titel im 16. Jahrhundert trugen siehe die edierten Urkunden im Haus-, Hof- und Staatsarchiv zu Wien, Procházka-Eisl und Römer 2007, 41f.

289 *Feraḥ er-Rūḥ* 1294 h., 2, 165f. Zu İsmāʿīl Ḥaḳḳıs *Muḥammediye*-Kommentar ausführlich unten 4.2.2.4.

290 SK Yaz. Bağ. 3648 (967 h.), 141a.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vergleichbar ist in der Handschrift MK A 2106 (1247 h./1832) *resūlü 'llāh* durch *şāh-i rüsül* ersetzt: VGM 431/A, [201]: *Resūlü 'llāh meger ʿAbbāsa bir gün* > MK A 2106: *Meger bir gün şāh-i rüsül ʿAbbās bir gün* (مَکَر بِرْ کُون شاهِ رُسُل عَبَّاسَه بِرْ کُنْ) oder ähnlich SK İzmir 602 (o. D.): *Resūlü 'llāh meger ʿAbbāsa bir gün* > *Meger şāh-i rüsül ʿAbbāsa bir gün* (مَکَرْ شَاهِ رُسُل عَبَّاسَه بِرْ کُونْ).

In den *Muḥammedīye*-Handschriften betreffen die meisten Varianten jedoch die sprachliche Varianz, etwa indem die Postposition *ṣoŋ* („nach") durch die gleichbedeutende aber im Mittel- und Neuosmanischen geläufigere Postposition *ṣoŋra* ersetzt wird.[291]

3.3.3.3 Sprachliche Charakteristika

Die sprachliche Varianz ist in Yazıcıoğlıs *Muḥammedīye* – da es sich um Dichtung handelt – deutlich geringer als in Aḥmed Bīcāns *Envār el-ʿĀşıḳīn*. Insbesondere Lexik, Morphologie und Syntax variieren kaum, da das Versmaß zu beachten ist. Varianten, welche nicht in das Versmaß passen, kommen vor, können in diesem Fall von Lesern, welche mit dem Versmaß vertraut sind, als Fehler erkannt werden.[292]

Zu den Varianten, welche nicht ins Versmaß passen, vergleiche etwa die Beispiele in Abschnitt 3.3.3.2: Im Abschnitt über das Kalifat ist die Postposition *ṣoŋ* durch – Mittel- und Neuosmanisch-Türkisch geläufiger – *ṣoŋra* ersetzt, wodurch der Vers eine Silbe zu viel hat (*ʿAlīden ṣoŋra kime oldı iżāfet* statt *ʿAlīden ṣoŋ kime oldı iżāfet*). Die Variante findet sich trotzdem in einigen Handschriften.[293] Von den Varianten in welchen *resūlü 'llāh* durch *şāh-i rüsül* ersetzt wurde, passt *Meger şāh-i rüsül ʿAbbāsa bir gün* (SK İzmir 602) im Gegensatz zu *Meger bir gün şāh-i rüsül ʿAbbās bir gün* (MK A 2106) ins Versmaß.

Spezifisch altosmanisch-türkische Morpheme wie das Futur –İsEr oder der Imperativ –Gİl werden in den *Muḥammedīye*-Drucken des 19. Jahrhunderts nicht an mittel- oder neuosmanische Formen angeglichen. Im Gegensatz zu den *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Drucken bleibt in den *Muḥammedīye*-Drucken auch spezifisch altosmanisch-türkische Personalsuffixe 1. Pers. Sg. des Aorist (–vEn) erhalten:

Morphologie: Personalsuffix 1. Pers. Sg. auch in den Drucken übernommen: VGM 431/A, [323]: *meger* [*ben*][294] *cennet içinde gezerven kim bu ʿālemde / ʿacebdür görmek isterven şehā sen yüzi ṭuġrayı*. Druck 1285 h., 474: *meğer ben cennet içinde gezerven* (کَزَرْوَنْ) *kim bu ʿālemde / ʿacebdir görmek*

---

291 Vgl. den folgenden Abschnitt 3.3.3.3.

292 Verstöße gegen das Versmaß kommen allerdings auch im *Muḥammedīye*-Autograph (VGM 431/A) und werden von Bursalı İsmāʿil Ḥaḳḳı in seiner Abschrift vom Autograph (İK Genel 58) kommentiert. Er suggeriert dann jeweils, dass sich eine [durch den Autor?] korregierte Fassung durchsetzte, siehe etwa İK Genel 58, 15b. Vgl. Heinzelmann 2010, 127.

293 MK B 803 (o. D.) İK Genel 4445 (982 h.), SK Yaz. Bağ. 4846(988 h.); MK B 683 (996 h.); Nuruosmaniye 2156/2579 (997 h.); Bodleian, MS Turk d. 6 (1005 h.); SBPK Ms. Or. Oct. 1232 (1051 h.); DKM Tasavvuf Turki 38 (1090 h.); DKM Taṣavvuf Turki 39 (1097 h.); MK B 920 (1099 h.); SK Yaz. Ba. 3441 (1107 h.); MK 26 Hk 893 (1218 h.); SK Galata Mevlevihanesi 28 (1260 h.); ohne Datum: DKM az-Zakīya Maḥtutat Turkiya va Farsiya 2; MK B 803; MK 26 Hk 887.

294 Interlinear eingefügt.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

isterven (اِسْتَرْوَن) *şehā sen yüzi ṭuġrayı*; Çelebioglu 1996, 601, 8928, *meğer bu* [!] *cennet içinde gezerven kim bu âlemde / Acebdir görmek isterven şehâ sen yüzü tugrâyı*.[295] **2.** VGM 431/A, [095]: *Elā ey ṭālib-i taḥḳīḳ işit kim ėdelüm* (اِيدَلُوْمْ) *tedḳīḳ / eger Allāh vėre tevfīḳ beyān ėdevüz* (اِيدَاوُزْ) *icmālā*; Druck 1285 h., 105: *elā ey ṭālib-i taḥḳīḳ işit-kim ėdelim* (اِيدَەلِيمْ) *tadḳīḳ / Eger Allah vėre tevfīḳ beyān ėdevüz* (اِيدَەوُزْ) *icmālā*; Çelebioglu 1996, 139, 2153, *Elâ ey tâlib-i tahkîk işit kim edelim tedkîk / Eğer Allah vere tevfîk beyân idevüz icmâlâ*.

Morphologie: Das Instrumental-Suffix -lEn (*bulan*) ist durch die Neuosmanisch-Türkische Form –lE (*bula*) ersetzt: VGM 431/A, [322]: ***bulan*** (بُلَنْ) *dėrler dil-ārāmı gider dėrler dil ārāmı*; Çelebioğlu 1996, 2, 600: ***Bula*** *dėrler dil-ârâmı gider derler dil ârâmı*. Im Druck von 1285 h., 474, allerdings die Variante: ***gelür*** *dėrler dil-ārāmı gider dėrler dil ārāmı*.

Lexik: In Çelebioğlus Edition und den Drucken sind Lexeme des Altosmanisch-Türkischen an die Lautung des Neuosmanisch-Türkischen bzw. des modernen Türkeitürkischen angepasst (z. B. *ṭaşı* > *dışı*): VGM 431/A, [324]: *Kim içi ṭaşı ʿilmiyle edebdi*; Çelebioğlu 1996, 2, 603: *Kim içi dışı ilm ile edebdi*.[296]

Wesentlich größer als die Varianz von Lexik, Morphologie und Syntax ist die Varianz der Orthographie. Die Auswertung der Daten zur Orthographie in den *Muḥammedīye*-Handschriften zeigt, dass in diesen – genauso wie in den *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Handschriften – Charakteristika des Altosmanisch-Türkischen über den gesamten Untersuchungszeitraum zu finden sind. Eine differenzierte Betrachtung zeigt im Vergleich mit den *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Handschriften aber auch Unterschiede: Unter den wenigen frühen Handschriften aus dem ersten Jahrhundert nach der Entstehung des Werks (1450-1550) sind bereits solche mit einer konsequent mittelosmanisch-türkischen Orthographie zu finden. Eine Anpassung der Orthographie setzt also im Fall der *Muḥammedīye* bei einigen Handschriften sehr früh ein. Über den ganzen Untersuchungszeitraum (1450-1900) entstanden sowohl Abschriften, welche der altosmanisch-türkischen als auch solche welche der mittelosmanisch-türkischen Orthographie folgten. Der Anteil an Abschriften mit mittelosmanisch-türkischer Orthographie nimmt zwar deutlich zu, es gibt allerdings auch unter den spätesten gesichteten Handschriften – d. h. den Handschriften des 19. Jahrhunderts – solche mit mehr oder weniger deutlichen Spuren von altosmanisch-türkischer Orthographie.

[295] Vgl. auch VGM 431/A, [323]; Çelebioğlu 1996, 601, Vers 8935; Druck von 1285, 475: *görürven*, *ṭururvan*.

[296] In Çelebioğlus Studie jedoch korrekt *ṭaşı*, Çelebioğlu 1996, 1, 18

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tabelle 3.3: Orthographie der *Muḥammedīye*[297]

	Altosmanisch-türkische Orthographie	*Spuren altosmanisch-türkischer Orthographie*	*Mittelosmanisch-türkische Orthographie*	*Unbekannt*	
1450-1499	3	0	1	0	4
1500-1549	3	3	5	0	11
1550-1599	15	9	22	1	47
1600-1649	11	8	22	1	42
1650-1699	4	7	16	2	29
1700-1749	3	4	13	1	21
1750-1799	6	4	13	0	23
1800-1849	4	2	17	1	24
1850-1899	1	0	1	0	2
o. D.	27	20	65	8	120
	77	57	175	14	323

Handschriften mit altosmanisch-türkischer Orthographie oder Spuren von altosmanisch-türkischer Orthographie müssen nicht zwingend der Schreibung des Autographs VGM 431/A folgen. So sind beispielsweise defektive Schreibungen von Vokalen im Auslaut nicht grundsätzlich an derselben Stelle zu finden. Das fällt etwa in Vers 4722 auf, wenn der Dativ, welcher im Autograph durch *he* gekennzeichnet ist (عَبّاسه), in zehn Abschriften defektiv geschrieben wird (عَبّاس).[298]

Selten lassen sich in den Handschriften auch orthographische Besonderheiten finden, welche im Autograph generell nicht belegt sind. Es handelt sich um Charakteristika des Altosmanisch-Türkischen, welche Mansuroğlu als Adaptionen aus der „arabisch-persischen Schrifttradition" bezeichnet.[299]

In der Handschrift SK Yaz. Bağ. 3554 (1139 h./1727) wird ein *tenvīn* zur Schreibung des türkischen Ablativs verwendet (vgl. „von ʿAlī": ʿAlīden عَلِيدًا statt عَلِيدَن). Eine solche Schreibung kann als altosmanisch-türkische Hyperkorrektur gedeutet werden. Allerdings kommt auch die Interpretation als orthographischer „Arabismus" in Frage. Klar als „Arabismus" muss interpretiert werden, dass in der Handschrift MK B 513 (970 h./1562) die Formulierung *bil yaḳīni* (بِلْ يَقِينِي ; „erkenne diese Gewissheit") als بِالْيَقِينِي geschrieben wird – aus dem türkischen Imperativ *bil* wird die arabische Präposition *bi-* und der arabische Artikel *al-*; der türkische Akkusativ wir zu einem fälschlich plene geschriebenen arabischen Genitiv.

[297] 10 Handschriften keine Informationen. 11 Undatierte keine Infos. 12 Undatiert und Fragment und keine Infos.

[298] Es handelt sich um zehn Handschriften des 16.-18. Jahrhunderts: SK Serez 1541 (959 h.); SK H. Hayri Abdullah 270 (969 h.); SK Yaz. Bağ. 3103 (970 h.); İK Genel 4445 (982 h.); SK Yaz. Bağ. 3554 (1139 h.); SK Lala İsmail 208 (1197 h.); MK B 1059 (1198 h.); MK A 5689 (1206 h.); MK Eskişehir İHK 26 Hk 893 (1218 h.)

[299] Mansuroğlu 1959, 162.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ob solche Schreibungen als Archaismen erkannt beziehungsweise verstanden wurden, ist schwer zu beurteilen. Es ist festzuhalten, dass sie zeitlich mehr als 150 Jahre auseinander liegen. Die Deutung als „Arabismen" ist auch nicht überzeugend; MK B 513 entstand zwar in Baṣra, jedoch im Umfeld von Militärangehörigen aus Anatolien.[300] Der Entstehungskontext liefert also auch keine überzeugenden Argumente für die Deutung als „arabisierende" Orthographie.

Es fällt auf, dass selbst in Handschriften des 19. Jahrhunderts einige Kopisten mit hoher Schreibroutine einer Orthographie mit deutlichen Spuren altosmanisch-türkischer Orthographie folgen. Es ist in diesen Fällen anzunehmen, dass kein unreflektiertes Abschreiben der Vorlage stattfand, sondern die Kopisten sich der aktuellen orthographischen Regeln bewusst waren und bewusst in einer archaisierenden Orthographie schrieben.

AK Belediye K 477 (1255 h.), sauberes professionelles *nasḫī*: Die defektive Schreibung von Vokalen im Inlaut kommt generell sehr häufig vor; gelegentlich finden sich auch im Auslaut defektiv geschriebene Vokale: AK Belediye K 477, 62a: (اَقْب), (ايدْبْدُر), (اُولغِل); *yėriŋ gözleri* (يِرِك كُوزْلَرِ); 143b-144a: *ṭutdı* (طُتْدِ) und *ėtdi vīrān* (ايْتْدِ وِيرَان). Galata 28 (1260 h.), 61b: *aḳub* (اَقْب); *yerüŋ gözleri* (يُرُوكْ كُزْلَرِي); 142a: *dutdı* (zweimal دُتْدِ).[301]

Die Beispiele sprechen dafür, dass die archaisierende Orthographie von den jeweiligen Kopisten als Aspekt des authentischen Textes verstanden wurde. Dann ist davon auszugehen, dass über fast den gesamten Untersuchungszeitraum zwei Überlieferungsvarianten existierten – eine, in welcher die Orthographie jeweils weitgehend an die aktuelle Orthographie angeglichen wurde, und eine andere, in welcher eine „authentische", d. h. archaisierende Orthographie angestrebt wurde.

In den Drucken des 19. Jahrhunderts ist schließlich – genauso wie im Fall der *Envār el-ʿĀşıḳīn* – eine konsequente Anpassung an die neuosmanisch-türkische und somit morphologische Orthographie festzustellen.

Abschließend ist noch kurz auf die Vokalisierung einzugehen: Das *Muḥammedīye*-Autograph ist vokalisiert – allerdings im Gegensatz zu den übrigen Handschriften nur sparsam. Von den 303 untersuchten *Muḥammedīye*-Handschriften sind nur neun Handschriften unvokalisiert. Bei den unvokalisierten Handschriften handelt es sich um fünf datierte Handschriften, welche alle aus dem 18. Jahrhundert

300 Kopist ist ʿAbdelġaffār b. Muṣṭafā in einer Festung bei Baṣra (*Ḳalʿe-i Fetḥiye min tevābiʿ el-Baṣra el-Maḥrūsa*), 20. Rebīʿ I 970 h. Zum Kopisten und den Besitzern ausführlich unten Abschnitt 5.5.2.

301 Ein weiteres Beispiel für altosmanisch-türkische Orthographie in einer späten Handschrift ist DKM S[in] 5245 (Evāʾil Rebīʿ I 1210 h. / 15.-24. September 1795). Ein kalligraphisch bestens ausgebildeter Kopist, der außerdem laut Kolophon Korankenner (*ḥāfiz*) war, kopierte die *Muḥammedīye* in altosmanisch-türkischer Orthographie, obwohl es keinen Hinweis dafür gibt, dass es sich um eine Abschrift vom Autograph handelt. Es ist davon auszugehen, dass ein Kopist mit dieser Ausbildung die korrekte mittel- oder neuosmanisch-türkische Orthographie sehr wohl kannte und somit eine bewusste Entscheidung stattgefunden haben musst, die Orthographie der Vorlage – eine archaische Orthographie – zu übernehmen.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stammen, und vier undatierten Handschriften.[302] Die Istanbuler *Muḥammedīye*-Drucke sind ohne Ausnahme Lithographien und morphologisch vokalisiert. Es kommen wie auch im Fall der *Envār el-ᶜĀşıḳīn* auch vom neuosmanisch-türkischen Sprachgebrauch abweichende Vokalisierungen vor, welche möglicherweise aber nicht zwingenderweise als Archaismen verstanden wurden. Dazu gehört beispielsweise das Personalsuffix 1. Pers. Sg. auf –Em (mit kleiner Vokalharmonie) statt –İm (mit großer Vokalharmonie). Die *Muḥammedīye*-Drucke, welche in Kasan entstanden, sind ausschließlich Typendrucke. In diesen sind Koranzitate durchaus vokalisiert – die nötigen Typen waren also vorhanden –; der türkische Text der *Muḥammedīye* selbst, ist jedoch unvokalisiert. Das ist mit einiger Wahrscheinlichkeit darauf zurückzuführen, dass die Vokalisierung beim Typendruck sehr aufwändig war, da er zusätzliche Typen erforderte.[303] Die Entwicklung bei der Vokalisierung des *Muḥammedīye*-Textes entspricht damit weitgehend der des *Envār el-ᶜĀşıḳīn*-Textes.

3.3.3.4 Randglossen und Mitüberlieferung:

Die Handschriften und Drucke von Yazıcıoġlıs *Muḥammedīye* enthalten ein breites Repertoire an Randglossen und Mitüberlieferungen: a) Randglossen mit Worterklärungen; b) Auszüge aus Bursalı İsmāᶜīl Ḥaḳḳı *Muḥammedīye*-Kommentar *Feraḥ er-Rūḥ*; c) Inhaltsverzeichnisse; d) ein- bis zweiseitige biographische Texte über den Autor (*menāḳıb*); e) eine vier- bis sechsseitige Einleitung, welche sich aus einem *menāḳıb*-Text und Auszügen aus Bursalı İsmāᶜīl Ḥaḳḳıs *Feraḥ er-Rūḥ*, seinem Korankommentar *Rūḥ al-Bayān*, aš-Šaybānīs Korankommentar *al-Ǧāmiᶜ aṣ-Ṣaġīr*[304] und einer graphischen Darstellung der Topographie von Himmel und Hölle zusammensetzt.

a) Worterklärungen zu arabisch- oder persischstämmigen Wörtern sind bereits im Autograph der *Muḥammedīye* vorhanden (Abbildung 3.15).[305] Sie sind im Vergleich zum *Muḥammedīye*-Text in einer etwas helleren, leicht grauen Tusche geschrieben. Es spricht trotzdem einiges dafür, dass sie vom Autor selbst stammen. Der Duktus des *Muḥammedīye*-Textes und der Worterklärung – ein *nasḫī / taᶜlīḳ* des 15. Jahrhunderts – spricht dafür, dass die Randglossen von derselben Hand geschrieben wurden. Die Worterklärungen sind außerdem bereits in sehr frühen Abschriften

[302] Datierte Handschriften: BDK Veliyüddin 3620 (1117 h.); BDK Ali Emiri, Manzum 876/1 (1125 h.); İK Haraççıoğlu 774 (1131 h.); İÜ Nadir 1239 (1196 h.); MK, A 4891 (1207 h.). Undatiert Handschriften: SK, Serez 1540 (fol. 191r (abb. 192)-293 ist nicht vokalisiert); SK, Halet 383; MK 14 Hk 86; DKM Ṭalᶜat Maarif Amma Turki Ṭalᶜat 15.

[303] Vgl. Katalog der Drucke, Abschnitt 8.2.

[304] Brockelmann 1937-1943, G I, 172.

[305] Çelebioğlu erwähnt die Worterklärungen kurz in seiner Studie zur *Muḥammedīye*, verzichtet aber in der Edition stillschweigend und ausnahmslos auf die Wiedergabe, Çelebioğlu 1996, 1, 58 (und 79).

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vorhanden – darunter ist BDK 9273 (888 h./1483) die früheste Abschrift.[306] Es fragt sich darum, ob diese Randglossen als Teil des überlieferten *Muḥammediye*-Textes verstanden wurden.

Ein Blick auf die frühesten datierten Handschriften der *Muḥammediye* zeigt, dass von Anfang an zwei Überlieferungsvarianten existierten – eine, welche die Randglossen mit den Worterklärungen einschließt, und eine weitere, welche die Verse ohne Randglossen wiedergibt. Unter den vier – abgesehen vom Autograph – ältesten Handschriften geben zwei, BDK 9273 (888 h./1483) und TSMK HS 93 (908 h./1502), die marginalen Worterklärungen des Autographs abgesehen von einzelnen Auslassungen korrekt wieder (Abbildung 3.16).[307] Die beiden anderen Handschriften, Arkeoloji 108 (895 h./1490) und İK Orhan 653 (875 h./1471) geben den Text der *Muḥammediye* ohne diese Randglossen wieder.

Unter den späteren Handschriften ist der Anteil der Handschriften mit Worterklärungen aber geringer. Unter den 337 gesichteten *Muḥammediye*-Handschriften geben einschließlich der zwei erwähnten sechzehn Handschriften die Randglossen des Autographs mit höchstens kleineren Abweichungen wieder.[308] Hinzu kommen aber schon im 16. Jahrhundert 28 Handschriften mit einer beträchtlichen Varianz in den marginalen Worterklärungen, welche nur noch zum Teil denen des Autographs entsprechen.[309] In weiteren drei Handschriften finden sich nur wenige einzelne Randglossen.[310] Ab dem 18. Jahrhundert sind in drei Handschriften – also vergleichsweise selten – neben den Worterklärungen auch kurze Auszüge aus Bursalı İsmāʿil Ḥaḳḳıs *Muḥammediye*-Kommentar *Feraḥ er-Rūḥ* eingefügt.[311] Eine starke Varianz innerhalb der Randglossen mit Worterklärungen spricht dafür, dass

---

306 Dadurch lässt sich selbst bei einer skeptischeren Beurteilung hinsichtlich der Zuschreibung der Randglossen feststellen, dass mit dieser datierten Handschrift 888 h. (1483) als *terminus ante quem* feststeht.

307 Im Fall der Handschrift TSMK HS 93 (908 h.) scheinen einzelne Marginalien auch durch die Bindung nicht – oder nur schwer – erkennbar zu sein, da sie zum Teil auf der Seite des Falzes geschrieben sind. Zu den Varianten siehe Tabelle 3.4.

308 VGM 431/A; BDK 9273; TSMK HS 93; SK Yaz. Bağ. 4846; SK Yaz. Bağ. 212 [war früher Dügümlü Baba 262m., lt. Stempel 252v.]; MK B 352; İÜ Nadir T 1543 (1098 h.); İÜ Nadir T 4651 [auch Informationen zu den Metren]; MK Bolu İHK 14 Hk 90; MK Eskişehir İHK 26 Hk 886; MK Sinop İHK 57 Hk 1932; SK H. Hayri Abdullah 270; SK Yaz. Bağ. 212 [war früher Dügümlü Baba 262m, lt. Stempel 252v.]; SK Serez 1545; MK B 176 [möglicherweise nicht vollständig, aber nah am Autograph; faḳih HS]; VGM Safranbolu Mehmed İzzet Pasa 441; MK B 44. [16 HS]

309 DKM Maʿārif ʿAmma Turkī Ṭalʿat 27; MK İHK 06 Hk 3419 [fälschlich 3414]; MK İHK 06 Hk 2598; MK Bolu İHK 14 Hk 143; DKM Maʿārif ʿAmma Turkī Talʿat 34; İK Genel 5248; ÖNB Mixt. 749; DKM Taṣavvuf ve Aḫlāq Diniya Turkī 174; DKM Taṣavvuf Turkī 39; MK B 873; MK B 290; DKM Taṣavvuf Turkī 72; DKM Tāriḫ Turkī 269; DKM Maʿārif ʿAmma Turkī Ṭalʿat 15; SK Yaz. Bağ. 3146; SK Şazeli 82; SK Yaz. Bağ. 540; MK B 216; MK İHK 06 Hk 3576; MK Eskişehir İHK 26 Hk 889; AK Belediye O/146; SK Yaz. Bağ. 5298; SK Hacı Mahmud Ef. 2840; MK A 9034; SK Serez 1542; SK Yaz. Bağ. 3648; İK Genel 58 [Abschrift von Bursalı İsmāʿil Ḥaḳḳı]; MK A 9034. [28 HS]

310 SK Fatih 2828; MK B 602; MK Eskişehri İHK 26 Hk 320.

311 İÜ Nadir T 1239; SK Laleli 1491; DKM Maʿārif ʿAmma Turkī Ṭalʿat 22.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

diese sehr früh den Charakter eines offenen Textes hatten. Insgesamt enthalten damit aber nur knapp 14 % der Handschriften Worterklärungen.

Randglossen mit Worterklärungen sind allerdings in den Drucken des 19. Jahrhunderts sehr verbreitet. Sie fehlen noch im ersten Druck von 1258 h. (1842-43), schon ab dem zweiten Druck von 1262 h. (1846) gehören sie jedoch zur Standardausstattung. In den Drucken ist der Text dieser Randglossen abgesehen von kleineren Varianten – etwa Auslassungen auf den ersten Seiten des Drucks von 1265 h. (1849) – jeweils identisch.

Randglossen mit Worterklärungen enthält auch der von Kazembek in Kasan herausgegebene *Muḥammedīye*-Druck.[312] Im Gegensatz zu den Istanbuler Drucken integrierte Kazembek kurze Ausschnitte aus Bursalı İsmāʿīl Ḥaḳḳı *Muḥammedīye*-Kommentar in seine Randglossen. Kazembeks Glossen wurden wiederum von zahlreichen Drucken in Kasan übernommen.[313] In Kasan gab es aber im Gegensatz zu Istanbul immer wieder auch Drucke ohne die Worterklärungen. In den Drucken des 19. Jahrhunderts haben wir es also mit zwei unterschiedlichen Überlieferungen in Istanbul und Kasan zu tun. In beiden Fällen stimmt der Text der Randglossen kaum mehr mit dem Autograph VGM 431/A überein. Ihren Charakter als offener Text haben sie aber in beiden Fällen ebenfalls verloren.

Tabelle 3.4 gibt anhand des Abschnitts zur Himmelsreise des Propheten einen Überblick über die Varianz der Worterklärungen. Während die beiden bereits erwähnten frühen Abschriften sehr nah am Autograph sind und nur in Einzelfällen abweichen, wurden die Randglossen in zwei Abschriften vom Autograph, welche im 18. Jahrhundert entstanden, von den Kopisten jeweils stark bearbeitet (İK Genel 58 und SK Laleli 1491). In den Drucken des 19. Jahrhunderts ist der Apparat der marginalen Glossen deutlich umfangreicher geworden. Im Wortlaut stimmen diese – wie bereits erwähnt – nur noch äußerst selten mit den Randglossen des Autographs überein. Alleine die Tatsache, dass die Randglossen existieren, ist aber bemerkenswert und ein Indiz dafür, dass sie von den Druckern als Teil der Textüberlieferung aufgefasst wurden. Es fällt darüber hinaus auf, dass in den Drucken des 19. Jahrhunderts nach wie vor nur arabisch- oder persischstämmige Wörter und nicht etwa unbekannte beziehungsweise nicht mehr geläufige türkische Ausdrücke erläutert wurden.

Neben den bereits erwähnten drei Handschriften, welche Auszüge aus Bursalı İsmāʿīl Ḥaḳḳı *Muḥammedīye*-Kommentar *Feraḥ er-Rūḥ* als Randglossen enthalten, kommen Auszüge aus diesem Werk İsmāʿīl Ḥaḳḳı außerdem in zwei Handschriften des 19. Jahrhunderts (DKM Maʿārif ʿĀmma Turkī Ṭalʿat 22, 1237 h. und SK

312 *Muḥammedīye*, Typendruck, Kasan 1261 h. (1845), vgl. 8.2.2.

313 Den Randglossen in Kazembeks Druck folgen der Druck der Brüder Kārīmī, Kasan 1318/1900 (IVRAN Petersburg, K III 395 und Universität Kasan To III 393), und der Druck der Universität Kasan 1890 (IVRAN K IV 34 und Universität Kasan To 116825). Keine Worterklärungen enthält hingegen der *Muḥammedīye*-Druck der Universität Kasan aus dem Jahr 1894 (IVRAN K IV 23 und Universität Kasan Ц 2743)

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

İzmir 601, 1260 h.)[314] als Mitüberlieferung vor. Diese zwei Handschriften stellen aber insofern einen Sonderfall dar, als in ihnen der Text der *Muḥammediye* immer wieder durch ein- bis zweiseitige Auszüge aus Bursalı İsmāʿils Kommentar unterbrochen wird. İsmāʿil Ḥaḳḳıs Text ist hier also nicht Randkommentar, sondern wird innerhalb des Schriftspiegels zu einem Teil des *Muḥammediye*-Textes. Als Prosatext hebt er sich aber trotzdem deutlich von den Versen der *Muḥammediye* ab. Auffällig ist auch, dass İsmāʿil Ḥaḳḳı nicht als Autor dieser Einschübe genannt wird.[315] Da die beiden Handschriften auch aufgrund ihrer graphischen Gestaltung auffallen, wird auf sie unten in Abschnitt 3.3.3.5 noch ausführlicher einzugehen sein.

Tabelle 3.4: Varianz der marginalen Worterklärung in der *Muḥammediye*

1. Spalte: Verszählung nach Çelebioğlu 1996.
2. Spalte: Wörter, welche in *Muḥammediye*-Handschriften durch Randglossen erklärt werden. Fett gesetzt sind Wörter, welche im Autograph 431/A erklärt werden.
3. Spalte: Erklärung des Wortes in Spalte 2: 1 – Erklärung aus Autograph übernommen (**fett gesetzt**); 2 und 3 – spätere Varianten.

VGM = VGM 431/A: Autograph, Gelibolu, [853 h.]
BDK = BDK 9273: Gelibolu, 888 h.
HS = TSMK HS 93: ohne Ort, 908 h.
Laleli = SK Laleli 1491: Gelibolu, 1164 h.
İK = İnebey Genel 58; Bursalı İsmāʿil Ḥaḳḳı, Gelibolu, 1121 h.
D = *Muḥammediye*-Druck 1285 h.
BİH = kurzer Ausschnitt aus Bursalı İsmāʿil Ḥaḳḳı, *Feraḥ er-Rūḥ* als Randglosse;
? = nicht zweifelsfrei zu entziffern

Vers	*Referenzwort*	*Erklärung*	*VGM*	*BDK*	*HS*	*Laleli*	*İK*	*D*
2057	**ḥaṭīm**	1 **Kaʿbenüŋ uluġı ṭarafı**	1	1	–	–	–	–
2057	**ıżṭıcāʿ**	1 **arḳası üstine yatmaḳ** 2 arḳası üzrine yatmaḳ	1	1	2	–	–	–
2061	**kütāh**	1 **ḳışa** 2 şekli ḳışa 3 ḳışşa	1[316]	1	1	2	–	3
2061	**heyʾeti**	1 **şekli**	1	1	–	–	–	–
2062	**ʿāli cāh**	1 **mertebe** 2 yüce mertebe 3 ʿāli maḳām	1	1	1	2	–	3

[314] DKM Maʿārif ʿĀmma Turkī Ṭalʿat 22 (1237 h.) und SK İzmir 601 (1260 h.).
[315] In DKM Maʿārif ʿĀmma Turkī Ṭalʿat 22 (1237 h.) fehlen jedoch – noch vor dem ersten Einschub einer *Feraḥ er-Rūḥ*-Passage – die Folio 21-40. Es kann also nicht völlig ausgeschlossen werden, dass sich hier ein Einschub mit der Nennung des Autors befand. Ein Vergleich mit SK İzmir 601 spricht dafür, dass die Einschübe in beiden Fällen erst später, jeweils im Kapitel zur Mondspaltung einsetzen.
[316] Die Lesung ist unsicher, da die Seite an dieser Stelle abgegriffen ist.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vers	*Referenzwort*	*Erklärung*	*VGM*	*BDK*	*HS*	*Laleli*	*İK*	*D*
2063	hemrāh	2 yoldaş 3 refiḳ	–	–	–	2	–	3
2064	nāgāh	2 aŋsızın	–	–	–	–	–	2
2094	**ışṭıfā**	1 (ارتعاك) [?]	1	1	1	–	–	–
2096	**vehhāc**	1 **yıldırıcı** 2 ẕıyā vėrici	1	1	1	1	–	2
2097	eşbāḥ	2 bedenler	–	–	–	–	–	2
2107	şābāş	2 BİH[317]	–	–	–	2	–	–
2132	lālā	2 BİH[318] 3 ḥādim	–	–	–	2	–	3
2133	cevher-i ferd-i felek	2 murād Faḫr-i ʿālemdür	–	–	–	2	–	–
2133	lā lā	2 BİH[319] 3 yoḳ yoḳ	–	–	–	2	–	3
2134	**külā**	1 **cemīʿini** 2 cümle	1	1	1	–	1	2
2136	**bālā**	1 **boyunı** 2 boy ve ḳāmet 3 yüce ve ʿālī	1	1	1	2	–	3
2137	**ez bālā**	1 **yüceden**	1	1	–	1	–	–
2139	şeklā	2 şekil ve ṣūretde 3 şekli	–	–	–	2	–	3
2140	**beẕlā**	1 **vėrüb** 2 ʿaṭā ėtmek	1	1	–	1	–	2
2141	**iclālā**	1 **aġırlayub** 2 kirām	1	1	1	1	–	2
2142	**tesbīlā**	1 **sebīl ėdüb**	1	1	1	1	–	–
2143	**[fiṭrete] fiʿlā**	1 **İslām işini eyleyüb** 2 bil-fiʿil	1	1	1	1	–	2
2144	**tehlilen**	1 **lā ilāhe illā llāh** 2 lā ilāhe illā llāh dėmek	1	1	1	2	–	–
2145	lālā	2 lāle ki maʿrūf çiçekdür	–	–	–	2	–	–
2147	ḳavlā	2 ḳavl ile	–	–	–	–	–	2
2150	**ifḍālā**	1 **ululayub** 2 ifḍāl artıḳlıḳdur; ululayub 3 ikrāmen	1	1	1	2	–	3
2151	faḍlā	2 faḍlile	–	–	–	–	–	2
2153	**icmālā**	1 **muḫtaṣar maʿnādār** 2 muḫtaṣarca	1	1	–	1	–	2

317 *Feraḥ er-Rūḥ* 1294 h., 1, 221: *şābāş āferīn ve taḥsīn şādbāş lafẓından taḫfīf olınmışdur yaʿnī ʿizzet ise ancaḳ olur*.

318 *Feraḥ er-Rūḥ* 1294 h., 1, 225. Hier sowie im folgenden Vers werden die Kommentare Bursalı İsmāʿīl Ḥaḳḳıs zur unterschiedlichen Bedeutungen von *lālā* (ursprünglich *laʾlaʾ*) beziehungsweise *lā lā* übernommen.

319 *Feraḥ er-Rūḥ* 1294 h., 1, 226.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vers	*Referenzwort*	*Erklärung*	*VGM*	*BDK*	*HS*	*Laleli*	*İK*	*D*
2154	**Ḳurʾānda tenzīlā**	1 **Ḳurʾānda geldi** 2 Nāzil olan	1	–	1	–	–	2
2155	illā	2 baş göziyle degül	–	–	–	–	–	2
2157	**kellā**	1 **ḫāṣā**	1	1	1	1	–	–
2158	yoḳdur aṣlā lā	2 ḫilāf yoḳdur	–	–	–	–	–	2
2159	taʿdilā	2 ṭoġrılatmaḳ	–	–	–	2	–	–
2160	taʿvīlā	2 iʿtimād ėtmek	–	–	–	2	–	–
2162	faṣlā	2 ḳaṭʿā 3 ziyāde aṣıldır	–	–	2	–	–	3
2163	rabbine meylā	2 maḥabbet	–	–	–	–	–	2
2164	taḥḳīḳā ve teʾvīlā	2 taḥḳīḳini ve teʾvīlini	–	–	–	–	–	2
2166	**tafḍīlā**	1 **arturmaġla** 2 ziyāde	1	1	1	–	–	2
2167	**teclīlen**	1 **aġırlayub** 2 taʿẓīm	1	1	1	1	–	2
2168	**tebtīlā**	1 **kesilmek** 2 miṣāl ḳıldı	1	1	1	1	–	2
2169	**taḫyīlen**	1 **ḫayāla bıraḳmak** 2 taḫayyülsüz	1	1	1	1	–	2
2170	**tekmīlā**	1 **tamām ėdüb**	1	1	1	–	–	–
2171	**ve rattalnāhu tertīlen**	1 **tamām-ı beyān ėtdük**	1	1	1	1	–	–
2172	**Ve faṣṣalnāhu tafṣīlā**	1 **ġāyetince tafṣīl ėtdük**	1	1	1	1	–	–
2173	**tebdīlen**	1 **ulaşmaḳ**	1	1	1	1	–	–
2174	**tecmīlen**	1 **gökçek** 2 iẓhār-i cemāl eylemek	1	1	–	2	–	–
2175	**ne teşbīhen**	1 **ne beŋzemek**	1	1	–	–	–	–
2175	**ne taʿṭīlā**	1 **temāşā sezdürmek** 2 taʿṭīlsiz	1	1	–	–	–	2
2178	ledünnī ʿilminüŋ gevheri	2 bilici	–	–	–	–	–	2
2208	**intihāc**	1 **yola gitmek**	1	1	–	–	–	
2220	bedir ay	2 nūrla ṭolmış ay ki murād faḫr-i ʿālemdür 3 bütün ay	–	–	–	2	–	3
2222	**imżā**	1 **geçürmek**	1	1	1	–	–	–
2222	**rāyāt**	1 **sancaḳlar**	1	1	1	–	–	–
2224	**ṭayy ėtdi**	1 **gezmek**	1	1	–?	–	–	–
2224	**mirḳāt**	1 **nerdibān**	1	1	1	–	–	–
2229	heyhāy	2 kelime-i taʿaccübdür	–	–	–	–	–	2
2230	ḫāşāy	2 yaʿnī ḫāşā	–	–	–	–	–	2
2231	**[cihān-]ārāy**	1 **mezīn ėdici** 2 zīnet vėrici	1	1	1	–	–	2
2232	**[rūḥ-]efzāy**	1 **arturıcı**	1	1	1	–	–	1

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vers	*Referenzwort*	*Erklärung*	*VGM*	*BDK*	*HS*	*Laleli*	*İK*	*D*
2233	**[şekker-]ḫāy**	1 **çineyici** [→ çiğneyici] 2 şeker çiğneyici	1	1	1	–	–	2
2235	pāy	2 ayaḳ	–	–	–	–	–	2
2238	**bī-hemtā**	1 **bī-naẓīr** 2 bī-miṯil 3 bī-miṯāl	1	1	1	2	–	3
2240	her cāy	2 her maḥall	–	–	–	–	–	2
2241	**zīr**	1 **alt**	1	1	–	–	–	–
2241	**bālā**	1 **üst** 2 yüksek	1	1	1	–	–	2
2242	bay	2 ġanī	–	–	–	–	–	2
2243	Ravḥāʾ	2 BİH[320]	–	–	–	2	–	–
2243	ʿālī rāy	2 ʿālī fikirli ve tedbirli 3 güzel tedbirli	–	–	–	2	–	3
2245	**ẓafer**	1 **fırṣat** 2 Erklärung zur Streichung von vaṣf im Autograph.	1	1	1	2	–	–
2246	**ḫākister**	1 **ocaḳ küli rengi** 2 ḫᵛār	1	1	–	2	–	–
2246	**vaṭar**	1 **ḫācet**	1	1	–	1	–	–
2247	**muḫaṭṭaṭ**	1 **alaca** 2 aḳ alaca 3 ince	1	1	2	2	1	3
2247	**muḫayyaṭ**	1 **ipliklü** 2 iplik ile dikilmiṣ	1	1	1	2	1	–
2250	**ṣemer**	1 **yėmiş**	1	1	–	–	–	–
2255	**dürer**	1 **incü**	1	1	1	–	–	–
2256	**āy**	1 **cemʿ-i āyet**	1	1	1	–	–	–
2258	dirāyet	2 aŋlamaḳ	–	–	2	–	–	–
2268	**vehhāc**	1 **yıldırıcı**	1	1	–	–	–	–
2276	**müstened**	1 **delīl**	1	1	–	–	–	–
2280	**bedāyiʿ?**	1 **laṭifler**	1	1	1	–	–	–
2282	**meşāhir**	1 **meşhūr**	1	1	–	–	–	–
2283	**evḥadī**	1 **ilāhīler**	1	1	?	–	1	–
2296	**eyle dirāyet**	**1 aŋlamaḳ** 2 aŋla	1	1	–	–	–	2
2303	**iʿṭā**	1 **ʿaṭā vėrmek** 2 ʿaṭā ėtdim	1	1	–	–	–	2
2309	**ḫayārā**	1 **ḫayrānlar** 2 ḫayrānıŋ cemʿi	1	1	1	–	–	2

[320] Hier nicht nur eine Worterklärung sondern Erläuterungen zur Topographie, vgl. *Feraḥ er-Rūḥ* 1294, 1, 247: (الروحاء موضع بين الحرمين على ثلاثين او اربعين ميلا من المدينة كما فى القاموس), [Erklärung nach Fīrūzābādī].

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vers	*Referenzwort*	*Erklärung*	*VGM*	*BDK*	*HS*	*Laleli*	*İK*	*D*
2310	[–][321]	2 ḫayrānıŋ cemʿi	–	–	–	–	–	2
2314	**neşāṭı**	1 **şāẕlıḳ**	1	1	?	–	–	–
2322	ʿālem-ārāy	2 ʿālemi bezeyici	–	–	–	2	–	–
2324	esʿadü l-enbiyā	2 enbiyānuŋ ziyāde nīk-baḫtlusı	–	–	–	2	–	–
2325	aḫfıyā	2 gizlüler 3 gizlü	–	–	–	2	–	3
2326	aṣfıyā	2 büyükler	–	–	–	–	–	2
2327	etḳıyā	2 müttaḳiler	–	–	–	–	–	2
2328	**bi-girān**	1 **ḥaddsız** 2 kenārsız	1	–	?	2	–	–
2328	pür żıyā	2 pür nūr	–	–	–	–	–	2
2329	ṣāḥibü l-kibrıyāʾ	2 ey ʿaẓamet issi Allāh 3 Ḥaḳḳ celle ve ʿalā [!]	–	–	–	2	–	3
2331	ḫayā	2 utanmaḳ	–	–	–	–	–	2
2333	evliyā	2 veliler	–	–	–	–	–	2

Einen Sonderfall stellen die schon im vorangegangenen Abschnitt zum autornahen Text erwähnten Randglossen in İsmāʿil Ḥaḳḳıs Abschrift von Yazıcıoğlıs Autograph (İK Genel 58) dar. Es handelt sich dabei nicht um Auszüge aus seinem eigenen *Muḥammedīye*-Kommentar, sondern um eigene Beobachtungen zum Autograph, welches er erst nach Abschluss seines Kommentars machte.[322]

Inhaltsverzeichnisse kommen in den *Muḥammedīye*-Handschriften insgesamt selten – in zwanzig Handschriften – vor. Das Autograph enthält – ebenso wie die Handschriften des 15. Jahrhunderts – kein Inhaltsverzeichnis. Lediglich bei fünf Handschriften ist aufgrund des Schriftduktus und der Papierqualität davon auszugehen, dass das Inhaltsverzeichnis schon bei der Entstehung vom Kopisten selbst angefertigt wurde.[323] Die früheste dieser Handschriften fertigte 1010 h. (1601) ein gewisser Muṣṭafā b. Caʿfer, Prediger (*ḫaṭīb*) in der Bezirkshauptstadt Altunṭaş bei Kütahya an (Abbildung 3.17).[324] Der Kopist war also Angehöriger der *ʿulemā*; was auch auf die Kopisten der Handschriften Esad Efendi 1701 (1162 h./1749) und MK B 1064 (1254 h./1839) zutrifft, welche ebenfalls ein Inhaltverzeichnis von der Hand des Kopisten enthält. In einer vierte Handschrift – BDK Millet Manzum 878 (11. Rebīʿ I 1207 h./27. Oktober 1792) – bezeichnet sich der Kopist als Schüler des berühmten Kalligraphen İsmāʿil Zühdi (st. 1221 h./1806).[325] Auch wenn die fünfte

321 Die Randglosse ist fälschlicherweise wiederholt.

322 Siehe auch Heinzelmann 2010, 113-128.

323 Vom Kopisten stammen **1.** SK Yaz. Bağ. 212 [Früher Düğümlü Baba 262m] (Evāʾil Cemāẕī I 1010 h./28. Oktober – 6. November 1601); **2.** BDK Millet Mzm. 876/I (Ġurre Şaʿbān 1125 h./23. August 1713); **3.** SK Esad 1701 (Evāʾil Receb 1162; 17.-26. Juni 1749); **4.** BDK, Millet Mzm. 878 (Freitag, 11. Rebīʿ I 1207 h./26. Oktober 1792); **5.** MK B 1064 (1254 h./1838).

324 SK Yaz. Bağ. 212, 251b.

325 Zu İsmāʿil Zühdi vgl. Derman 2001, 96. Zu kalligraphischen Handschriften siehe auch unten Abschnitt 5.5.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Handschrift keine Informationen zum Kopisten enthält, so lässt sich doch in den fünf Handschriften mit originalem Inhaltsverzeichnis generell eine große Schreibroutine festzustellen.

Der größte Teil der Inhaltsverzeichnisse wurde – zieht man den Schriftduktus und die Papierqualität in Betracht – nachträglich erstellt.[326] Sie haben zum Teil einen sehr individuellen und improvisierten Charakter, das heißt, die Auswahl der Referenzen erfolgte nach individuellen Interessen und die Textfelder sind nicht immer linear angeordnet (Abbildung 3.18). Eine zuverlässige Datierung dieser Inhaltsverzeichnisse ist nur selten möglich, etwa wenn Schreibmaterialien wie Bleistift eine späte Datierung nahe legen.[327] In einem Fall sind umrahmte Felder für ein Inhaltsverzeichnis gezeichnet worden, das Inhaltsverzeichnis selbst jedoch nicht angelegt worden.[328]

Im Gegensatz zu den Handschriften gehören die Inhaltsverzeichnisse in den Drucken des 19. Jahrhunderts zur Standardausstattung; bereits die ersten Drucke in Istanbul 1258 h. (1842-1843) und in Kasan 1261 h./1845 enthalten jeweils ein Inhaltsverzeichnis. Einzige Ausnahme ist der Druck in Istanbul 1265 h. (1849), welcher zumindest im eingesehenen Exemplar kein Inhaltsverzeichnis aufweist.[329] Es ist allerdings in einem solchen Fall grundsätzlich nicht auszuschließen, dass die betreffenden Seiten mit dem Inhaltsverzeichnis lediglich im gesichteten Exemplar fehlen.

d) Die ein- bis zweiseitigen biographischen Texte (*menāḳıb*), welche als Mitüberlieferung der *Muḥammediye* vorkommen, wurden bereits oben in Abschnitt 2.5.7 im Zusammenhang mit den Autorenbiographien genauer besprochen. Wie dort festgestellt, kommen *menāḳıb*-Texte in Handschriften sehr selten vor und sind – soweit sie sich datieren lassen – sehr spät in die Handschriften eingefügt worden.

Im Gegensatz zu den Handschriften enthalten alle Istanbuler Drucke und ein großer Teil der Kasaner Drucke eine *menāḳıb*-Kurzbiographie des Autors. Eine solche ist bereits im ersten Istanbuler *Muḥammediye*-Druck von 1258 h. zu finden; diese unterscheidet sich jedoch von den *menāḳıb*-Kurzbiographien der späteren Drucke. Ab dem zweiten Istanbuler Druck haben die Kurzbiographien denselben Wortlaut.[330] Im Kasaner Druck von 1261 h. (1845) integriert der Herausgeber Aleksander Kazembek einige Zeilen zur Biographie Yazıcıoġlıs in sein ausführli-

---

[326] **1.** İK Ulucami 1704 (970 h.); **2.** DKM Maʿārif ʿAmma Turkī Ṭalʿat 3 (988 h.); **3.** MK B 44 (1004 h.); **4.** TSMK Bağdat 400 (1129 h.); **5.** TDK Yz. A 321 (1138 h.), **6.** MK B 202 (vor 1165 h.); **7.** MK Nevşehir Ortahisar İHK 50 Or His 64 (vor 1166 h.); **8.** MK B 1006 (1235 h.); **9.** MK B 216 (vor 1252 h.); **10.** SK Yaz. Bağ. 3752 (o. D.); **11.** MK Ankara İHK 06 Hk 3577 (o. D.). Bei den folgenden Handschriften ist unsicher, ob das Inhaltsverzeichnis vom Kopisten stammt: **1.** İK Ulucami 1708 (1162 h.); **2.** ÖNB Mixt. 819.

[327] TSMK Bağdat 400 (1129 h.), in dieser Handschrift wurde das Inhaltsverzeichnis mit Bleistift, das heißt um 1900 oder später, ergänzt.

[328] MK Ankara İHK 06 Hk 3007 (1207 h./1793).

[329] Universität Bern Isl. DC Yazic 1.

[330] Zu dieser Kurzbiographie siehe ausführlich oben Abschnitt 2.5.7.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ches Vorwort.[331] In den späteren Kasaner Drucken variiert die Kurzbiographie; oft wird der Text aus den Istanbuler Drucken übernommen; in einem Fall ist das Vorwort Kazembeks übernommen; in einem anderen fehlt eine Kurzbiographie ganz.[332] Während in Istanbul die Mitüberlieferung bereits sehr früh standardisiert ist, variiert sie also in den Kasaner Drucken.

e) In *Muḥammedīye*-Handschriften lassen sich – ähnlich wie in der *Maġārib az-Zamān*-Handschrift TSMK E 1283 – individuelle Einträge von zwei bis vier Seiten mit Auszügen aus exegetischer religiöser Literatur belegen.[333] Mit einiger Wahrscheinlichkeit sind solche individuellen Einträge die Quelle für eine weitere Mitüberlieferung, welche ab dem *Muḥammedīye*-Druck von 1289 h. (1872) zur Standardaustattung gehört. Es handelt sich um eine vier- bis sechsseitige Einleitung, welche aus einem *menāḳıb*-Text sowie Auszügen aus Bursalı İsmāʿīl Ḥaḳḳıs *Feraḥ er-Rūḥ*, seinem Korankommentar *Rūḥ al-Bayān*, aš-Šaybānīs Korankommentar *al-Ǧāmiʿ aṣ-Ṣaġīr*[334] und einer Graphik mit den topographischen Darstellungen von Himmel und Hölle besteht. Es fällt auf, dass es sich hierbei um Graphiken handelt, welche generell weitere Verbreitung fanden – sie sind auch in Handschriften und Drucken von Erzurumlu İsmāʿīl Ḥaḳḳıs *Maʿrifetnāme* vorhanden.[335]

3.3.3.5 Graphische Gestaltung

Die Handschriften und Drucke von Yazıcıoġlıs *Muḥammedīye* zeichnen sich – gerade im Vergleich zu den bisher besprochenen Werken – durch eine breite Varianz in ihrer graphischen Gestaltung aus. Es spricht, wie im Folgenden gezeigt wird, einiges dafür, dass sich beim Kopieren der *Muḥammedīye* verschiedene – deutlich voneinander abgrenzbare – graphische Traditionen herausgebildet haben. Genauso wie bei den anderen Aspekten der *Muḥammedīye*-Überlieferung gilt auch in diesem Zusammenhang, dass der Bezug auf das Autograph sehr unterschiedlich ausgeprägt ist. Neben einer Überlieferung, in welcher sich deutliche graphische Bezüge auf das *Muḥammedīye*-Autograph finden, bildeten sich bereits ab 1500 davon unabhängige graphische Traditionen heraus. Die Entwicklung neuer graphischer Überlieferungstradtionen ist auch noch im 19. Jahrhundert kurz vor den ersten gedruckten Versionen der *Muḥammedīye* zu beobachten.

---

331 Zu Kazembeks Vorwort siehe oben Abschnitte 2.5.7 und 3.3.3.1.

332 **1.** Menāḳıb aus den Istanbuler Drucken finden sich in Typendrucke der Universität Kasan 1890 (Universitätsbibliothek Kasan To 116825 und Petersburg IVRAN, K IV 34) und 1895 (Universitätsbibliothek Kasan Ц 2743 und Petersburg IVRAN, K IV 23); Typendruck der Gebrüder Kārīmī/Karimov, Kasan 1318 h./1900 (Universitätsbibliothek Kasan TO 111393/ Petersburg IVRAN, K III 395); **2.** Kazembeks Vorwort: Typendruck von 1878 (Universitätsbibliothek Kasan TO 111392); **3.** Keine Kurzbiographie: Druck Fetḥullāh Ḥamīdullāhoġlı 1275 h./1859 (Petersburg IVRAN K IV 50).

333 SK Esad 1701 (1162 h.), i-iv. Zu den *Maġārib az-Zamān* vgl. oben 3.3.1.4.

334 Brockelmann 1937-1942, G I, 172.

335 *Maʿrifetnāme* 1330, 22f. Ich danke Christane Gruber für diesen Hinweis.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Im Folgenden sind drei Aspekte der graphischen Gestaltung von *Muḥammedīye*-Handschriften zu untersuchen: a) graphische Darstellungen mit Bezug auf das *Muḥammedīye*-Autograph; b) die Strukturierung von *Muḥammedīye*-Handschriften durch kalligraphische Figuren; c) Handschriften und Drucke mit – im Autograph nicht vorhandenen – Illustrationen.

a) Das *Muḥammedīye*-Autograph enthält eine Skizze des Banners, welches der Prophet Muḥammad am Jüngsten Tag den Gläubigen vorantragen wird, wenn diese ins Paradies einziehen.[336] Dieses Prophetenbanner beziehungsweise „Banner des Gotteslobs" (*livā' el-ḥamd*) befindet sich im Autograph am Seitenrand (Abbildung 3.19). Die Skizze zeigt eine Fahnenstange sowie an deren oberem und unterem Ende je eine tropfenförmige Verzierung, von welchen die obere rot ausgemalt ist. Das erste der Bannertücher verlängert die Stange senkrecht nach oben, die beiden anderen hängen in spitzem Winkel nach unten; alle drei sind beschriftet. Zusätzlich zur graphischen Darstellung des Prophetenbanners sind im Autograph die drei Zeilen, mit welchen das Banner beschriftet ist, kalligraphisch hervorgehoben. Es handelt sich um die *basmala*, das Gotteslob und das Glaubensbekenntnis. Die Beschriftung setzt sich also aus zentralen Formeln des islamischen Ritus zusammen; folglich ist die Varianz in den Handschriften sehr gering:[337]

as-saṭr al-awwal: bismi 'llāhi r-raḥmāni r-raḥīm
as-saṭr aṯ-ṯānī: al-ḥamdu li-llāhi rabbi l-ᶜālamīn
as-saṭr aṯ-ṯāliṯ: lā ilāha illā 'llāh Muḥammadun rasūlu 'llāh

Erste Zeile: Im Namen des barmherzigen und gütigen Gottes.
Zweite Zeile: Gelobt sei Gott, der Herr der Welten.
Dritte Zeile: Es gibt keine Gottheit außer Gott, Muḥammad ist der Gesandte Gottes.

Eine graphische Darstellung des Prophetenbanners oder eine graphische Hervorhebung der Inschrift, welche das Prophetenbanner trägt, ist in einem großen Teil der untersuchten Handschriften zu finden. Knapp 52 % der Handschriften enthalten eine Zeichnung oder Skizze des Prophetenbanners; in knapp 5 % der Handschriften ist für eine solche Zeichnung ein Freiraum gelassen, wobei in letzterem Fall nicht auszuschließen ist, dass im Einzelfall die freie Fläche von Anfang an als Stellvertreter für das Banner gedacht und keine Zeichnung geplant war.[338]

---

336 VGM 431/a, [221].

337 Im untersuchten Handschriftenmaterial ist MK 26 Hk 893 die einzige Ausnahme. In dieser ist die Darstellung des Prophetenbanners durch Q 48,1 und Q 61,13 ergänzt. Siehe Abbildung 3.25.

338 Ein Indiz könnte die Durchstreichung der leeren Fläche in MK Ankara İHK 4950, 161b, sein. Nicht durchgestrichen ist die frei Fläche in Arkeoloji 108, [156]. Die graphische Darstellung des Prophetenbanners fehlt auch in den folgenden Handschriften: **1450-1499:** Arkeoloji 108 (895 h.); **1500-1549**: keine; **1550-1600:** MK Ankara İHK 06 Hk 4950 durchkreuzt (963 h); SK Tercüman Gazetesi, Y-168 (976 h.); SK Fatih 2827 (982 h.); **1600-1649:** MK A 2903 (1050 h.); MK Ankara İHK 06 Hk 3292 [Bei Sichtung stand noch 3295 als Signatur auf erstem folio, auf Rücken diese Zahl durchgestrichen und durch 3292 ersetzt.] (1053 h.); MK Eskişehir İHK 26 Hk 890 (1057 h.) ; **1650-1699:** SK İzmir 600 (1078 h.);

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hinzu kommen 27 % der Handschriften, in welchen zwar keine Zeichnung aber eine Hervorhebung der drei Zeilen zu finden ist (Abbildung 3.20).[339] Es bleiben – neben knapp 9 % der Handschriften, in welchen der Abschnitt über das Prophetenbanner fehlt, da es sich um Anthologien oder Fragmente handelt – 7 % der vollständigen Handschriften, in welchen jegliche graphische Hervorhebung des Abschnitts über das Prophetenbanner fehlt.[340]

Tabelle 3.5: Graphische Gestaltung des Kapitels zum Prophetenbanner

	Zeichnung des livā	*Freiraum für Zeichnung*	*Beschriftung hervorgehoben*	*Keine Hervorhebung*	*Unbekannt*	
1450-1499	3	1	0	0	0	4
1500-1549	8	0	3	0	0	11
1550-1599	32	3	7	3	2	47
1600-1649	24	3	7	4	4	42
1650-1699	18	3	8	0	0	29
1700-1749	12	0	5	2	2	21
1750-1799	12	2	6	3	0	23
1800-1849	18	0	2	2	2	24
1850-1899	2	0	0	0	0	2
o. D.	40	3	49	11	17	120
	169	15	87	25	27	323

Der Umstand, dass in den meisten Fällen lediglich der Abschnitt zum Prophetenbanner graphisch hervorgehoben ist, ist als ein Bezug auf das Autograph zu sehen. In der konkreten Ausführung der *livā*-Zeichnung beziehungsweise der kalligraphischen Ausführung weichen die Handschriften hingegen bis auf sehr wenige Ausnahmen vom Autograph ab.

In vier der fünf Handschriften, welche laut Kolophon Abschriften vom *Muḥammedīye*-Autograph sind, ist deutlich zu erkennen, dass auch die Zeichnung

ÖNB, Mixt. 749 (1089 h.); MK B 43 (1101 h.) zusätzlich die drei Zeilen; MK A 4677 (1108 h.); **1700-1749:** keine; **1750-1799:** MK 06 Mil Yz B 1059 (1198 h.); MK A 5689 (1206 h.); **1800-1849:** keine; **1850-1899:** keine. **Undatiert:** DKM Maʿārif ʿĀmma Turkī Ṭalʿat 9; SK Yaz. Bağ. 3146; MK B 194; MK Afyon İHK 03 Gedik 18236.

339 Beispiel TSMK HS 93 (908 h.), 161b; MK B 176 (o. D.), 93b; MK B 569 (o. D.), 156a; MK B 976 (o. D.), 162a. St. Petersburg, IVRRAN, B 4615 (1051 h.).

340 **1550-1599:** SK Yaz. Bağ. 3648 (967 h.); MK B 409 (974 h.); MK B 384 (980 h.); **1600-1649:** MK B 538 (1021 h.); MK A 8400 (1030 h.); SK Hacı Selim Ağa 533 (1048 h.); MK B 197 (1054 h.); MK Samsun İHK 55 Hk 903 (1055 h.); **1650-1699:** keine; **1700-1749:** İK Haraççıoğlu 774 (1131 h.); **1750-1799:** MK 58 Gürün 45 (1200 h.); MK A 4891 (1207 h.); **1800-1849:** MK B 290 (1220 h.); MK A 8338 (1221 h.); **1850-1899:** keine. **Undatiert:** MK B 192; DKM Taşavvuf Turkī 72; SK Yaz. Bağ. 3552; MK B 1105; MK Ankara İHK 06 Hk 2396; MK Ankara İHK 06 Hk 4803; MK Tokat Müzesi 60 Mü 258; MK Samsun Gazi Kütüphanesi 55 Hk 906; ÖNB Mixt. 819.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des *livā el-ḥamd* möglichst genau nachgeahmt wurde.[341] Lediglich die fünfte und späteste der mir bekannten Abschriften vom Autograph (MK A 7917) enthält eine vom Autograph abweichende Darstellung des *livā*. Diese Handschrift wurde laut einer Randnotiz auf Folio 203a bis zu dieser Stelle vom Autograph kopiert; damit hätte die Möglichkeit bestanden die Zeichnung des *livā* auf Folio 191b aus diesem zu kopieren. Stattdessen enthält die Handschrift MK A 7917 eine Zeichnung, welche sich nicht auf dem Seitenrand befindet, sondern zu etwa zwei Dritteln den Schriftspiegel ausfüllt.[342]

Unter den *livā*-Zeichnungen, welche die des Autographs nachahmen, stellt die Abschrift Bursalı İsmāʿīl Ḥaḳḳı wiederum einen Sonderfall dar, da neben dieser explizit auf diesen Umstand hingewiesen wird (Abbildung 3.21).[343] Hinsichtlich dieser genauen Dokumentierung des Autographs ist seine Abschrift singulär.

Die konkrete Ausführung der *livā*-Zeichnungen der übrigen Handschriften variiert nicht nur hinsichtlich des materiellen Aufwands, etwa der Verwendung von Farben oder Gold, sondern in der graphischen Gestaltung. In einem Teil der Handschriften ist das Banner in den Text integriert, wobei die Stange im Zwischenraum zwischen den beiden Textspalten liegt und die Fahnen diagonal in einem Freiraum von etwa zwei bis drei Versen liegen – die Handschrift BDK 9273 ist dafür das früheste Beispiel.[344] Es gibt außerdem Darstellungen des stehenden Banners, welche nicht in den Text integriert sind, sondern auf eine freie Fläche von einer halben bis ganzen Seite innerhalb des Schriftspiegels gezeichnet sind. Die verbreitetsten Varianten sind einerseits eine schematische andererseits eine mehr oder weniger naturalistische Wiedergabe von Stoffbahnen an der Stange des Banners. Diese Tradition der graphischen Darstellung übernehmen auch die lithographischen Drucke des 19. Jahrhunderts (Abbildungen 3.22 und 3.23). In einigen Handschriften wird das Prophetenbanner in abstrahierter Weise wiedergegeben. So sind etwa in der Handschrift MK 60 Zile 242 drei längliche Schriftfelder, welche als Stoffbahnen des Banners interpretiert werden können, vor einem floral geschmückten Hintergrund zu sehen.[345] Es gibt auch Darstellungen als Triptychon (MK B 44) oder als Tulpe (MK B 960) (Abbildungen 3.24 und 6.10).[346]

Hinzu kommt in einigen Handschriften eine liegende Variante, bei der das Banner in einem Freiraum von vier bis sechs Versen um 90° gedreht, liegend darge-

---

341 İÜ TDESK 4012 (1011 h.); Nuruosmaniye 2580 (1077 h.); İK Genel 58 (1121 h.); SK Laleli 1491 (1165 h.).

342 MK A 7917 (1243 h.). Dasselbe trifft auch auf die Handschrift İÜ Nadir T 1239 (1196 h.) zu, welche laut Kolophon von einer Kopie des Autographs abgeschrieben wurde.

343 İK Genel 58, 133a: „So ist es im Autograph am Seitenrand gezeichnet" (هكذا رسم فى الاصل فى الحاشية), siehe auch Heinzelmann 2010, 117.

344 BDK 9273 (888 h.), [163];

345 MK 60 Zile 242 (o. D.), 177a.

346 MK B 44 (1004 h.), 160a; MK B 960 (1057 h.), 152b.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stellt wird – es handelt sich in diesen Fällen jeweils um eine schematische Darstellung.[347]

Selten hat man es hingegen mit einer Visualisierung des Prophetenbanners zu tun, die durch ihre Asymmetrie auffällt. In der Handschrift MK 26 Hk 893 ist das Prophetenbanner aus einer Vielzahl unregelmäßiger Dreiecke und Vierecke zusammengesetzt (Abbildung 3.25).[348] In dieser Handschrift fällt zusätzlich auf, dass auch die Beschriftung des Banners von den übrigen Handschriften – einschließlich des Autographs – abweicht.[349]

b) Aus dem frühen 16. Jahrhundert stammt der früheste Beleg für eine Tradition graphischer Gestaltung, welche aufgrund ihrer Kalligraphie auffällt. Der Kopist der Handschrift TSMK HS 93 aus dem Jahr 908 h. (1502) veranschaulicht Assonanzen und Reimschemata durch eine fächerförmige Anordnung der Verse. Dabei wird das Reimwort beziehungsweise die Anfangssilben der Assonanzen nur einmal, meist in rot geschrieben. Die Halbverse bilden dadurch einen nach rechts beziehungsweise links offenen Fächer (Abbildung 3.26).[350] Ich werde das Phänomen deshalb im Folgenden als „Fächerkalligraphie" bezeichnen, auch wenn neben „Fächern" andere Figuren zu finden sind. So werden etwa die Halbverse, welche sowohl in den Anfangssilben als auch den Endsilben aus denselben Worten bestehen, als ellipsenähnliche Figur dargestellt, wie etwa in den folgenden drei Versen, mit welchen Gott seine Geschöpfe – an dieser Stelle die Engel – beim Einzug ins Paradies begrüßt (Abbildungen 3.27 und 3.28):[351]

yā Cibra'il vėrdüŋ *bizümdurur şimdi*
Sen daḫı yā ʿAzra'il vėrdüŋ selām *söyleme bizümdurur şimdi kelām*
yā Rıḍvān ėrişdürdüŋ *bizümdurur şimdi*

Auch du, Gabriel hast gegrüßt / sprich nicht, jetzt spreche ich!
Auch du, Azrael hast gegrüßt / sprich nicht, jetzt spreche ich!
Auch du, Rıḍvān[352] hast den Gruß erbracht / sprich nicht, jetzt spreche ich!

Diese kalligraphischen Figuren veranschaulichen aber nicht nur die Textstruktur und poetische Stilmittel, sie sind auch Textmarkierungen und verweisen zumindest zum Teil auf Inhaltliches. Im Kapitel zur Himmelsreise des Propheten markieren elipsenförmig beziehungsweise augenförmig angeordnete Halbverse eine Textstelle, in welcher der Autor zum Thema der Gottesschau des Propheten während seiner Himmelsreise Stellung bezieht. Die augenförmig gestalteten Verse unterstreichen dabei Yazıcıoġlıs Aussage, dass Muḥammad Gott mit dem „Kopfauge" (*başgöz*) und nicht dem „Auge des Herzens" (*göŋül gözi*) sah. Zu Beginn des Abschnitts

347 MK B 601 (1003 h.), 166a.
348 MK 26 Hk 893 (1218 h.), 143a.
349 Zusätzlich finden sich Q 48,1 und Q 61,13 auf dem Prophetenbanner.
350 TSMK HS 93, 64b-65a.
351 TSMK HS 93, 201b.
352 Rıḍvān ist Torhüter des Paradieses.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

referiert Yazıcıoġlı jedoch die von ihm verworfene Überlieferung, welche auf ʿĀʾiša zurückgeht:[353]

Elā ey ṭālib-i taḥḳīḳ işid kim ėdelüm tedḳīḳ / Eger Allāh vėre tevfīḳ beyān ėdevüz icmālen
[*Ṣaḥīḥ budur*][354] *kim Allāhı ki başgöz ile görmedi / Göŋül gözi ile gördi budur Ḳurʾānda tenzīlā*
Gözile baḳdı ḳalbine fuʾādile naẓar ḳıldı / Pes andan gördı Allāhı göŋül gözi ile illā

Hör her, der du Erklärung suchst, wir wollen es genau erläutern. / Wenn Gott mich führt, werden wir es im Detail vortragen. / [Es ist richtig,] dass er Gott nicht mit dem Kopfauge sah. / Im Koran steht, dass er ihn mit dem Auge des Herzens sah. / Mit dem Auge sah er ins Herz und mit dem Herz schaute er. / Er sah Gott nur mit dem Auge seines Herzens.

Noch stärker springt dem Leser im letzten Kapitel der *Muḥammedīye* die Textpassage zur Gottesschau aller Gläubigen am Jüngsten Tag ins Auge. Die komplexe Textstruktur, welche Yazıcıoġlı an dieser Stelle wählt, wird durch eine eindrucksvolle Komposition der gesamten Doppelseite unterstrichen. Yazıcıoġlıs Text wirkt hier vor allem deshalb so dicht, weil die Halbverse durch einen Binnenreim jeweils zweigeteilt erscheinen und außerdem jeweils durch einen Zusatz ergänzt (*müstezād*) sind. In den Handschriften mit Fächergraphik werden diese in sechs Teile gegliederten Verse üblicherweise als Zickzacklinie geschrieben. Durch eine Spiegelung dieses graphischen Musters im jeweils folgenden Vers entstehen Rauten, welche eine ganze Seite gliedern (Abbildung 3.29). In der Handschrift TSMK HS 93 wird jeweils erst nach vier Versen gespiegelt, so dass die gesamte Seite mit konzentrischen Ellipsen bedeckt ist, welche auf den Leser wie Augen wirken (Abbildung 3.30).[355] Die Dynamik dieser kalligraphischen Struktur macht die Textpassage zur Gottesschau in der Handschrift TSMK HS 93 besonders eindrücklich.

Vierzehn der untersuchten *Muḥammedīye*-Handschriften sind dieser graphischen Überlieferung zuzuordnen, in welcher zur Visualisierung von Textstrukturen Fächerkalligraphie eingesetzt wird. Von diesen sind neun Handschriften undatiert; die übrigen fünf stammen alle aus dem 16. Jahrhundert – neben TSMK HS 93 (908 h./1502) sind das MK B 384 (980 h./1572), MK 06 Hk 2598 (981 h./1574), VGM Safranbolu, 67 Saf 441 (1002 h./1594) und MK B 44 (1004 h./1596). Die letzten beiden Handschriften wurden vom selben Kopisten – einem gewissen Receb b. Murād Faḳīh b. ʿAbdünnebī b. Muḥammed Faḳīh – angefertigt. Dabei stellt der Umstand, dass zwei Abschriften vom selben Kopisten erhalten sind, einen seltenen Ausnahmefall dar.

353 TSMK HS 93, 64b. Vgl. VGM 431/A, [095], und Çelebioğlu 1996, 2, 139, Vers 2153-2155.

354 Vers zwei und drei sind hier eigentlich wörtliches Zitat der verworfenen Fassung. TSMK HS 93, 64b, weicht hier vom Autograph ab, wodurch die eigentliche Aussage zunächst ins Gegenteil verkehrt wird. Spätestens ab Vers 2156 wird aber auch dem Leser von TS HS 93 klar, dass hier zunächst die verworfene Fassung referiert wird. VGM 431/A, [095], *eyitdiler kim Allāhı ki başgöz ile görmedi* („sie sagen, dass es Gott nicht mit seinem Kopfauge sah").

355 TSMK HS 93, 239a.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Anzahl der erhaltenen Handschriften mit Fächerkalligraphie zeigt, dass es sich bei diesen nicht um individuelle Entwürfe der jeweiligen Kopisten, sondern tatsächlich um eine Tradition graphischer Gestaltung handelt. Die datierten Handschriften sprechen dafür, dass Kopisten dieser Tradition besonders im 16. Jahrhundert folgten. Es bleibt aufgrund der verhältnismäßig vielen undatierten Handschriften aber ein Unsicherheitsfaktor. In den Abschnitten 5.5.5 und 6.7.4 wird auf die Handschriften, welche in dieser Tradition stehen, noch einmal zurückzukommen sein, weil sie offenbar von Kopisten aus einem bestimmten sozialen Kontext angefertigt wurden – eine oder mehrere Personen in der Ahnenreihe des jeweiligen Kopisten tragen den Titel *faḳīh*.

c) Aus dem 19. Jahrhundert sind zwei reich illustrierte Handschriften (DKM Maʿārif ʿĀmma Turkī Ṭalʿat 22, 1237 h./1822 und SK İzmir 601, 1260 h./1844) erhalten; es handelt sich bei diesen also um zwei seltene und späte Ausnahmefälle. Trotzdem fand gerade diese graphische Tradition durch die lithographischen Drucke des 19. Jahrhunderts eine besonders weite Verbreitung. Die beiden Handschriften enthalten jeweils etwas mehr als fünfzig Miniaturen, die lithographischen Drucke etwas später sogar jeweils mehr als siebzig Miniaturen.[356] Es fällt außerdem auf, dass in beiden Handschriften immer wieder ein- bis zweiseitige Auszüge aus İsmāʿīl Ḥaḳḳıs *Feraḥ er-Rūḥ* den *Muḥammedīye*-Text unterbrechen.

Die Illustrationen nehmen zum kleineren Teil Motive auf, welche auch sonst aus illuminierten Handschriften und Drucken religiöser Literatur bekannt sind. Für den größten Teil der Abbildungen sind mir aber keinerlei vergleichbare Darstellungen bekannt. In beiden Fällen kann man in den Abbildungen Strategien erkennen, welche zur Vermeidung figürlicher Darstellungen des Propheten und seiner Gefährten dienen.

Die Illustrationen der beiden *Muḥammedīye*-Handschriften nehmen die kalligraphische Tradition der *ḥilye* (beziehungsweise *ḥilye-i saʿādet*) auf:[357] Texte, welche das Aussehen des Propheten oder eines Prophetengefährten beschreiben, werden nach einem bestimmten Schema kalligraphisch dargestellt. Das Aussehen des Propheten wird in einem kreisförmigen Innenfeld beschrieben. Dieses befindet sich in einem Quadrat, in dessen vier freien Ecken sich jeweils ein kleiner Kreis befindet. In diesen vier kleinen Kreisen stehen die Namen der vier rechtgeleiteten Kalifen. Teilweise sind oberhalb oder unterhalb des Quadrates noch weitere Textfelder angeordnet (Abbildungen 6.11). *Ḥilye*-Kalligraphien gibt es in Handschriften und auf Holztafeln zum Wandschmuck. Ein weiteres Motiv in illustrierten religiösen Handschriften sind die Reliquien des Propheten und der Prophetengefährten. In den beiden illustrierten *Muḥammedīye*-Handschriften sind in den Kapiteln zum

[356] DKM Maʿārif ʿĀmma Turkī Ṭalʿat 22 (1237 h.) enthält 53 Miniaturen, SK İzmir 601 (1260 h.) enthält 50 Miniaturen.

[357] Zur *ḥilye* siehe Schimmel 1981, 33; Derman 2001, 34-37; Gruber 2010a, 127-131. Vgl. auch Elias 2012, 272-278.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tod des Propheten und zum Tod der Prophetengefährten die Reliquien – Kleidungsstücke und Gebrauchsgegenstände – dargestellt (Abbildung 3.31 und 3.32).[358] Dahinter steckt mit einiger Wahrscheinlichkeit die Idee, dass die Segenswirkung (*bereket*), welche von den originalen Gegenständen ausgeht, die Leser auch durch die Abbildung erreicht.[359]

Eine starke Tendenz populäre religiöse Texte zu illustrieren sieht Christiane Gruber vor allem in der Zeit zwischen 1750 und 1875.[360] Sie sieht darin im Wesentlichen eine Entwicklung, welche sich in Luxushandschriften höfischer Kreise und der höchsten osmanischen Elite beobachten lässt.[361] Spätestens mit den lithographischen Drucken des 19. Jahrhunderts finden illustrierte religiöse Texte jedoch eine wesentlich weitere Verbreitung.

In den beiden illustrierten *Muḥammedīye*-Handschriften steht auch die Darstellung der Topographie der heiligen Stätten Mekka und Medina in einer längeren Tradition. Während in der Pilgerliteratur spätestens seit dem 16. Jahrhundert schematische, zum Teil sehr kontrastiv kolorierte topographische Darstellungen zu finden sind, prägt die Erbauungsliteratur eher eine perspektivische, von europäischer Landschaftsmalerei beeinflusste Darstellung der heiligen Stätten (Abbildung 3.33).[362]

Die eigentliche Besonderheit der illustrierten *Muḥammedīye*-Handschriften – und später auch der *Muḥammedīye*-Drucke – sind die Darstellungen zur Prophetenbiographie. In diesen gibt es keine figürlichen Darstellungen, denn die Personen werden jeweils durch Kreise symbolisiert (Abbildungen 3.34, 3.35 und 3.36). Gerade in diesen Miniaturen wird die Bemühung eine figürliche Darstellung zu vermeiden, offensichtlich.

In den beiden Handschriften unterscheidet sich die graphische Darstellung in einigen Punkten: In der Handschrift DKM Maʿārif ʿĀmma Turkī Ṭalʿat 22 handelt es sich sowohl bei der Illustration der Erzählung als auch bei den topographischen Darstellungen um rein schematische Graphiken. In der Handschrift SK İzmir 601 steht eine schematische Darstellung der Illustration zur Narratio neben

358 Gruber 2010a, 142-144.

359 Gruber 2010a, 130-137. Zur Funktion der Illustrationen siehe unten ausführlicher in Abschnitt 6.4.2 und 5.7.5.

360 Gruber 2010a, 118 und 142-144.

361 Gruber 2010a, 142.

362 Derman 2001, 92, zeigt eine Abbildung der heiligen Stätten Mekka und Medina in einer *Enʿām-ı Şerīf*-Handschrift aus dem Jahr 1193 (1779). Siehe außerdem die *Dalā'il al-Ḫayrāt*-Handschriften, Witkam 2007 und Derman 2001, 204-206. Ebenso einige Abbildungen von Handschriften des 18. und 19. Jahrhunderts in *Surre-i Hümâyûn* 2008, 130-137. Wesentlich früher sind die Illustrationen eines *Ḥacc Vekāletnāmesi* von 1544-1545 (TSMK H 1812) und einer *Feżā'il-i Mekke*-Handschrift aus dem 17. Jahrhundert (TSMK EH 1424) mit schematischen Darstellungen der Topographie der heiligen Stätten; vgl. *Surre-i Hümâyûn* 2008, 173. Ähnlich auch die Illustrationen in der Sammelhandschrift SK Fatih 4513, welche sich durch einen Besitzvermerk von Emine Ḫatun, einer Frau von Sultan ʿOs̱mān III., in die Mitte des 18. Jahrhunderts datieren lässt.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einer gegenständlichen Darstellung der Topographie. Dies zeigt beispielsweise die Gegenüberstellung der Illustrationen, welche die Schlacht von Uḥud darstellen, und der Illustrationen, welche die Topographie des Paradieses veranschaulichen (Abbildung 3.37).

Die unterschiedlichen Varianten der Illustrationen setzen sich in den lithographischen Drucken fort. Die ersten *Muḥammedīye*-Drucke enthalten neben der *livā*-Zeichnung eine schematische Darstellung der Stufen des Paradieses – im Folgenden als Typ A bezeichnet.[363] Die frühesten illustrierten Drucke der *Muḥammedīye* aus dem Jahr 1279 h. (1863) enthalten wie die Handschrift DKM Maʿārif ʿĀmma Turkī Ṭalʿat 22 rein schematische Darstellungen – im Folgenden als Typ B bezeichnet.[364] Ab 1298 h. (1880-1881) beziehungsweise 1300 h. (1883) entstanden in Istanbul Drucke, welche die in der Handschrift SK İzmir 601 vorhandenen Ansätze zu einer naturalistischen Darstellung von Landschaften fortsetzten – im Folgenden als Typ C bezeichnet.[365] Dies betrifft im Druck von 1298 h. (1880-1881) nur die rein topographischen Darstellungen, im Druck von 1300 h. (1882-1883) aber darüber hinausgehend auch den landschaftlichen und architektonischen Hintergrund der Illustrationen zur *narratio* (Abbildung 3.38). Dabei ist ein starker Einfluss der historischen und orientalistischen Architektur und Malerei des 19. Jahrhunderts festzustellen. Dies zeigt sich beispielsweise in neogothischen Elementen und geschwungenen orientalisierenden Kuppelbauten bei Architekturdarstellungen (Abbildungen 3.39 und 3.40).[366] Die illustrierten Drucke enthalten jeweils 72 Abbildungen.

Etwa zwanzig Jahre bevor die ersten illustrierten *Muḥammedīye*-Drucke in Istanbul entstanden, erschien 1258 h. (1842) in Kairo ein illustrierter Druck des *Muḥammedīye*-Kommentars *Feraḥ er-Rūḥ*.[367] Es handelt sich dabei um einen Typendruck mit lithographischen Illustrationen.[368] Zieht man außerdem die Handschrift DKM Maʿārif ʿĀmma Turkī Ṭalʿat 22 in Betracht, scheint Kairo bei der Verbreitung der *Muḥammedīye*-Illustrationen eine wichtige Rolle gespielt zu ha-

---

363 12 Exemplare 1258 h.-1278 h.

364 Druckerei: el-Ḥācc ʿAlī Rıżā Efendiniŋ taşdestgāhı; Datum: Ẕīlḳaʿde 1279 h.; Kalligraph: Aḥmed el-İlhāmī, Schüler von ʿAlī el-Ḥamdī. Siehe etwa SK Basma Bağışlar 1183.

365 **1.** Druck von 1298 h.: Druckerei: Muḥammed Rıżā Efendiniŋ taşdestgāhı; Datum 1298 h. (ohne Tag und Monat); Kalligraph: Ḥüseyin Remzī (ʿan muʿāvinīn Mekteb-i Ṭıbbīye-i Mülkīye). **2.** Druck von 1300 h.: Druckerei: Maṭbaʿa-ı ʿOs̱mānīye; Datum: Evāsıt Mevlid ḥabīb er-Raḥmān [12.-13. Rebīʿ I] 1300 h.; Kalligraph: Ḳadırġalı es-seyyid Muṣṭafā Naẓīf, Schüler von Balṭacızāde Ḥüseyin.

366 Zum Orientalismus in Istanbul siehe Saner 1998. Vgl. auch Çelik 1993², 126-154, Kuban 2007, 605-608 und 629-645, und Kuruyazıcı 2010.

367 Druckerei: Dār aṭ-ṭıbāʿa al-bāhire in Būlāḳ (unter der Leitung von Rātib Ḥüseyin Efendi), Herausgeber: Muṣṭafā el-Morevī und Maḥmūd Daġıstānī unter Finanzierung (*z̠immet*) von el-Ḥācc Muḥammed Kāmil Efendi b. ʿAbdi el-Edirnevī, dem Chef-ʿarżıḥālcı (*šayḫ al-ʿarḍiḥālğiya*) Evāʾil Muḥarrem 1258 h. (1842).

368 Die lithographischen Illustrationen ahmen mit ihren feinen Linien jedoch Holzstiche nach.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ben. Da die beiden illustrierten Handschriften außerdem Auszüge aus *Feraḥ er-Rūḥ* enthalten, ist davon auszugehen, dass sie auch sehr eng mit dem Kommentartext verknüpft waren.[369] Es drängt sich die Vermutung auf, dass das Vorbild für die illustrierten *Muḥammediye*-Handschriften und für den illustrierten *Feraḥ er-Rūḥ*-Druck eine illustrierte *Feraḥ er-Rūḥ* Handschrift war. Eine solche ist bislang aber nicht belegt.

Wie die folgende Übersicht zeigt, erschien der erste Druck mit den Illustrationen vom Typ B – d. h. den circa siebzig Illustrationen zur Prophetenbiographie und zur Eschatologie – in Istanbul im Jahr 1279 h. (1863) und löste damit in den Istanbuler Drucken sogleich die sparsam illustrierte Variante vom Typ A vollständig ab. Im Jahr 1300 h. (1882-1883) wurde die *Muḥammediye* erstmals mit Illustrationen vom Typ C gedruckt.

***Muḥammediye*:**

Istanbul:

1258 h.: Serʿaskerī ṭabʿḫānesi, Süleymān, Illustrationen **Typ A**
1262 h.: Ṭabʿḫāne-i ʿĀmire taş destgahı, Muḥammed Saʿīd, Illustrationen **Typ A**
1265 h.: Ṭabʿḫāne-i ʿĀmire taş destgahı. Muḥammed Recāʾī, Illustrationen **Typ A**
1267 h.: Ṭabʿḫāne-i ʿĀmire taş destgahı. Muḥammed Recāʾī, Illustrationen **Typ A**
1270 h.: Ṭabʿḫāne-i ʿĀmire taş destgahı. Muḥammed Recāʾī, Illustrationen **Typ A**
1271 h.: Ṭabʿḫāne-i ʿĀmire taş destgahı. Muḥammed Recāʾī, Illustrationen **Typ A**
1272 h.: […] ṭaş destgāhı. El-Ḥācc Ḫalīl, Illustrationen **Typ A**
1273 h.: Bosnevī Ḥacı Muḥarrem Efendi'nin ṭaşdestgāhı, Illustrationen **Typ A**
1278 h.: Ṭabʿḫāne-i ʿĀmire ṭaş destgahı. el-Ḥācc Ḫalīl, Illustrationen **Typ A**

1279 h.: el-Ḥācc ʿAlī Rıżā Efendiniŋ taşdestgahı, Illustrationen **Typ B**
1280 h.: Bosnevī el-Ḥācc Muḥarrem Efendi, Illustrationen **Typ B [auf separaten Tafeln]**
1283 h.: al-Ḥācc Ḫalīl Efendi, Illustrationen **Typ B [und Prosa-Einschübe aus *Feraḥ er-Rūḥ*]**
1284 h.: Vefalı el-Ḥācc ʿAlī Rıżā Efendi'niŋ ṭaş destgahı, Illustrationen **Typ B**
1285 h.: Ḫalīl Efendi'niŋ ṭaş destgāhında, Illustrationen **Typ B**
1288 h.: Ḳapuçuḳdārī el-Ḥācc ʿOs̱mān Efendi, Illustrationen **Typ B**
1289 h.: Kein Drucker; Hg. El-Ḥācc ʿAlī, Illustrationen **Typ B**
1291 h.: Hg. Muṣṭafā Efendi, Illustrationen **Typ B**
1292 h.: Şirket-i Īrānīye maṭbaʿası, Illustrationen **Typ B**
1298 h.: ʿOs̱manlı Maṭbaʿası [Warnung vor Drucken der Ṣaḥḥāfiye-i Īrānīye Maṭbāʿātı], **Typ B**

1300 h.: Maṭbaʿa-ı ʿOs̱mānīye, Illustrationen **Typ C**
1300 h.: Ḥakkāklarda İbrāhīm Efendiniŋ maṭbaʿası. Illustrationen **Typ B**
1300 h.: Ḥakkāklar içinde Şirket-i Saḥḥāfiye, Illustrationen **Typ B**

---

369 Im Gegensatz zu den Handschriften wird der *Muḥammediye*-Text in den illustrierten Drucken – mit einer Ausnahme (Druck von 1283 h.) – nicht von *Feraḥ er-Rūḥ*-Ausschnitten unterbrochen.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1305 h.: Ḥakkākler içinde Şirket-i Saḥḥāfiye, Illustrationen **Typ C**
1306 h.: Maṭbaʿa-ı ʿOs̱mānīye , Illustrationen **Typ C**
1307 h.: Stempel der Dār aṭ-Ṭıbāʿa-i ʿĀmire, Illustrationen **Typ C**
[1310 h.]: ohne Drucker, o. D. [Druckgenehmigung, 21. Rebīʿ I 1310 h.], Illustrationen **Typ B**
1312 h. Şirket-i Ṣaḥḥafiye, Illustrationen **Typ C**
1313 h.: Rıżā Efendiniŋ birāderi ʿĀrif Efendi Maṭbaʿası, Illustrationen **Typ B**
1326 h.: Ḥürrīyet Maṭbaʿası, Illustrationen **Typ C**

Kasan:
1261 h. / 1845: Druckerei Ludwig Schütz, Hg. Aleksander Kazembek, Illustrationen **Typ A**
1275 h. / 1859: Hg. Fetḥullāh Ḥamīdullāhoġlı, Illustrationen **Typ A**
1878: [Unbekannter Drucker; keine Informationen zu den Illustrationen.][370]
1890: Ḳazan Üniversiteti ṭabʿḫānesi, Illustrationen **Typ A**
1309 h. Çirkof Ḫatunınıŋ ṭabʿḫānesi, Illustrationen **Typ A**
1892: al-Maṭbaʿ al-Vibçislafī, Illustrationen **Typ A.**
1894 bzw. 1895: Ḳazan Üniversiteti ṭabʿḫānesi, Illustrationen **Typ B**
1898: Çirkof Ḫatunınıŋ vereş̱elerініŋ ṭabʿḫānesi, Illustrationen **Typ A**
1900: Brüder Karimov (Типография торговаго дома братьевь Каримовыхъ), Illustr. **Typ B**
1903: Maṭbaʿa-i Dombravīye, Illustrationen **Typ B**

***Feraḥ er-Rūḥ*:**

Būlāḳ:
1252 h. Dār aṭ-ṭıbāʿa al-bāhira, Bd. 1, 215 S., Fortsetzung (*baḳīya*) von Bd. 1, 256 S., Bd. 2, 241. Ursprünglicher Text von İsmāʿīl Ḥaḳḳıs Text. Keine Illustrationen. (Vgl. die Exemplare SK Hacı Mahmud 2241; SK Mihrişah 241; SK Hüsrev 165; SK Veliyyüddin 3610; SK Ragıp 681; SK Hüdai 463; SK Osman Huldi 264, 265 und 266; DKM Tārīḫ Turki 270.)
1255 h. und 1256 h.[371] Dār aṭ-ṭıbāʿa al-bāhira, Bd. 1, 296 S., Fortsetzung (*baḳīya*) von Bd. 1, 320 S., Bd. 2, 326 S. Enthält den ursprünglichen Text von İsmāʿīl Ḥaḳḳı und den vollständigen Text der *Muḥammedīye*. Der Text der *Muḥammedīye* ist jeweils in kurzen Abschnitten dem betreffenden Abschnitt des Kommentars vorangestellt. Keine Illustrationen; leere Fläche im Kapitel über das Prophetenbanner. (Vgl. SK Kılıç Ali 606, 607 und 608; SK Ömer İşbilir 369/1-2)
1258 h. Dār aṭ-ṭıbāʿa al-bāhira, Bd. 1, 469 S., Bd. 2, 563 S. Text wie die Ausgabe von 1255-1256 h. Illustrationen **Typ B** (Vgl. SK Pertevniyal 222 und 223)

Istanbul:
1294 h. Maṭbaʿ-ı Fünūn-ı ʿUlūm, Bd. 1, 469 S., Bd. 2, 563 S. Text wie die Ausgabe 1255-1256 h. Illustrationen **Typ B.** (Vgl. SK Sami Benli 73 und 74; BDK 25125-I und BDK 25125-II.)

370 Vgl. unten Tabelle 8.2.2.
371 Laut Datierung wurde der zweite Band vor den zwei Teilen des ersten Bandes gedruckt (Bd. 2 1255 h. und Bd. 1 sowie dessen *baḳīye* 1256 h.).

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3.4 Zusammenfassung

Wie „authentisch" wurden die Werke des Quellenkorpus überliefert? Anhand des Quellenkorpus lässt sich zeigen, dass der Anspruch, den authentischen Text des jeweiligen Werkes zu überliefern, von Kopisten, Herausgebern und Druckern in sehr unterschiedlichem Maß vertreten wurde und sich auf unterschiedliche Argumente stützte. Die Textüberlieferung von Yazıcıoġlı Muḥammeds *Muḥammedīye* stellt unter den Werken des Quellenkorpus aufgrund der Tatsache, dass ein Autograph erhalten ist, welches als Reliquie des Autors verehrt wurde und dadurch weithin bekannt war, einen Sonderfall dar. Die erste *Muḥammedīye*-Handschrift, welche im Kolophon auf den Umstand verweist, dass es sich um eine Kopie des Autographs handelt, und damit beansprucht den authentischen Text wiederzugeben, ist aus dem Jahr 1011 h. (1603) erhalten (TDESK 4012). Dieser Bezug auf das Autograph lässt sich in insgesamt sechs Handschriften, welche zum größten Teil aus dem 18. Jahrhundert stammen, belegen. Auch in den lithographischen Drucken des 19. Jahrhunderts ist es der Hinweis im Kolophon, dass der jeweilige Druck auf einer Abschrift vom Autograph Anspruch auf Authentizität zum Ausdruck bringt. In den Drucken sind allerdings – im Gegensatz zu den handschriftlichen Kopien – deutliche Abweichungen vom Autograph zu erkennen. Es ist also nicht auszuschließen, dass ein solcher Hinweis vor allem den Verkauf fördern sollte. Dafür spricht jedenfalls, dass ein solcher Hinweis, dass das jeweilige Autograph Textgrundlage für den Druck war, sich gelegentlich auch in den Drucken anderer Werke, etwa in einem *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Druck aus dem Jahr 1301 h./m. (1883-1885) – findet. Im Fall der *Envār el-ʿĀşıḳīn* existiert allerdings im gesamten Quellenmaterial kein weiterer Hinweis auf ein Autograph, was dafür spricht, dass der Hinweis in diesem *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Druck tatsächlich ausschließlich der Verkaufsförderung diente.

Die Beschäftigung mit dem *Muḥammedīye*-Autograph führte spätestens um 1700 dazu, dass osmanische Gelehrte sich der „authentischen" Überlieferung zuwandten. Das wichtigste Beispiel ist in diesem Zusammenhang die Abschrift des *Muḥammedīye*-Autographs, welche Bursalı İsmāʿīl Ḥaḳḳı anfertigte, nachdem er zuvor bereits ein Kommentarwerk zu Yazıcıoġlıs *Muḥammedīye* verfasst hatte. Auch Auszüge aus Bursalı İsmāʿīl Ḥaḳḳıs Kommentar finden sich in der Folgezeit als Randglossen zu *Muḥammedīye*-Handschriften. Auf die Nutzung in Gelehrtenkreisen wird in Kapitel 5 zurückzukommen sein.

Es fällt auf, dass die wenigen erhaltenen Handschriften des arabischen Originals der *Muḥammedīye* – Yazıcıoġlıs *Maġārib az-Zamān* – fast ausschließlich aus dem 17. und 18. Jahrhundert vorliegen – also dem Zeitraum, der in dem auch eine gelehrte Beschäftigung mit der *Muḥammedīye* belegt ist. Es fragt sich darum, ob diese *Maġārib az-Zamān*-Handschriften nicht aufgrund eines sekundären Interesses angefertigt wurden, welches in erster Linie auf die *Muḥammedīye* fokussierte. Eine abschließende Antwort lässt sich in dieser Frage nicht geben. Es ist allerdings

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

festzuhalten, dass sich unter den *Maġārib az-Zamān*-Abschriften einige Beispiele für Randglossen finden, welche den Text nach den Methoden der traditionellen Textkritik islamischer Gelehrter „edierten".

Handschriften, welche Hinweise auf eine solche gelehrte Beschäftigung mit dem überlieferten Text beinhalten, liegen weder von Aḥmed Bīcāns *Envār el-Āşıḳīn*, noch von den Werken der Vergleichsgruppe vor. Auf zwei gedruckte Textfassungen des 19. Jahrhunderts ist an dieser Stelle jedoch noch zu verweisen: Es handelt sich einerseits um die *Muḥammedīye*-Ausgabe Aleksander Kazembeks, welche 1261 h. (1845) in Kasan erschien, und andererseits die Edition der *Vesīlet en-Necāt*, welche 1306 h. (1888) ein gewisser Rıżā Efendi herausbrachte. Kazembek war 1845 bereits Dozent an der Universität Kasan. Europäische Wissenschaftstradition könnte bei dieser Ausgabe also einen Einfluss gehabt haben. De facto bewegt sich Kazembek in dieser Ausgabe allerdings ganz im Rahmen einer traditionellen islamischen Textkritik. Kazembek nimmt im Gegensatz zu İsmāʿīl Ḥaḳḳı keinen Bezug auf das *Muḥammedīye*-Autograph, es scheint ihm nicht bekannt gewesen zu sein. Seine Edition stützt sich also auf die Kollationierung von einer unbekannten Anzahl ihm vorliegender Handschriften. Das Alter der Handschriften und die geographische Nähe zum Entstehungsort Gelibolu waren für ihn laut Vorwort die Auswahlkriterien. Rıżā Efendis Edition der *Vesīlet en-Necāt* ist insofern mit Kazembeks Ausgabe der *Muḥammedīye* vergleichbar, als auch hier in einem Nachwort die Methodik beschrieben wird und der Anspruch geäußert wird, durch Kollationierung ein „korrigiertes *Mevlid*" (*Muṣaḥḥaḥ Mevlid*) erstellt zu haben.

Welche Aspekte schloss die Vorstellung von Authentizität ein? Es fällt auf, dass sich die Textüberlieferung der untersuchten Werke hinsichtlich der Varianz auf makrostruktureller Ebene – und weitgehend auch auf mikrostruktureller Ebene – stark unterscheiden. Während im Fall von Süleymān Çelebis *Vesīlet en-Necāt* die starke Varianz auf Makroebene schon aufgrund des sehr unterschiedlichen Umfangs der Handschriften und im Fall von Yūnus Emres *Dīvān* aufgrund der stark variierenden Auswahl der Gedichte in den einzelnen Handschriften auffällt, ist die Varianz auf makrostruktureller Ebene in Aḥmed Bīcāns *Envār el-ʿĀşıḳīn* und Yazıcıoġlıs *Muḥammedīye* äußerst gering. Die geringe Varianz trifft – soweit die geringe Zahl der edierten Handschriften und die lithographischen Drucke eine Aussage zulassen – auch auf Eşrefoġlıs *Müzekkī n-Nüfūs* zu.

Eine sprachliche Varianz ist in allen Texten erkennbar. Es lässt sich dabei aber keine eindeutige Tendenz zu einer sprachlichen Aktualisierung belegen. Es fällt auf, dass altosmanisch-türkische Morpheme aus den späten Handschriften und den lithographischen Drucken des 19. Jahrhunderts nicht ganz verschwinden. Alle Drucke der Werke des Quellenkorpus enthalten eine markante Zahl von spezifisch altosmanisch-türkischen Morphemen. Das deutet darauf hin, dass ein Bewusstsein für einen sprachlichen Modus „religiöse Literatur" – vielleicht sogar ein Bewusstsein für sprachliche Archaismen – vorhanden war. Das ausgewertete Handschrif-

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tenmaterial der *Envār el-ʿĀşıḳīn* und der *Muḥammedīye* zeigt, dass Vergleichbares auch auf die Orthographie zutrifft. Hier lassen sich jedoch zwei Überlieferungsvarianten gegeneinander abgrenzen: 1. Eine konsequente orthographische Angleichung an mittelosmanisch-türkische Normen lässt sich bereits in sehr frühen Handschriften des späten 15. und frühen 16. Jahrhunderts belegen. Der Anteil nimmt ab 1650 deutlich zu. 2. Daneben gibt es bis ins 19. Jahrhundert Handschriften, welche auch hinsichtlich der Orthographie deutlich dem Altosmanisch-Türkischen folgen. Darunter sind auch solche Handschriften, welche durch die große Schreibroutine ihrer Kopisten auffallen. Diesen Kopisten dürften die orthographischen Normen des Mittel- und Neuosmanisch-Türkischen bekannt gewesen sein. Ein unreflektiertes Kopieren kann damit ausgeschlossen werden. Auch dies ist also ein weiterer Beleg eines Bewusstseins für den Modus „religiöse Literatur" oder für Archaismen.

In den aktuellen Texteditionen wird das Thema Mitüberlieferung oder graphische Gestaltung generell nicht behandelt. Zu den Werken der Vergleichsgruppe liegen praktisch keine relevanten Daten vor, und sie können deshalb an dieser Stelle nicht berücksichtigt werden. In den Handschriften der *Envār el-ʿĀşıḳīn* und den Handschriften der *Muḥammedīye* ist die Varianz der Mitüberlieferung und der graphischen Aspekte sehr unterschiedlich. In den *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Handschriften sind vier Graphiken durch Referenzen direkt in den Text eingebunden und variieren praktisch nicht. Dies betrifft auch sehr konkret die Ausführung der Zeichnung, denn es handelt sich ohne Ausnahme um schematische Zeichnungen. Die schematischen Zeichnungen sind auch in den Drucken – sowohl in den Typendrucken als auch in den lithographischen Drucken jeweils als Lithographie – übernommen. Texte als Mitüberlieferungen lassen sich jeweils nur singulär nachweisen; abgesehen von den Inhaltsverzeichnissen, welche in den Drucken zur Standartausstattung gehören, lässt sich damit in den Handschriften kein Text in signifikanter Zahl als Mitüberlieferung nachweisen.

In den *Muḥammedīye*-Handschriften lassen sich hingegen verschiedene deutlich voneinander abgrenzbare Überlieferungen bezüglich der graphischen Gestaltung und der Mitüberlieferung voneinander abgrenzen. Sowohl bei einem Teil der Mitüberlieferung (Worterklärungen als Randglosse), als auch bei graphischen Traditionen (Darstellung des Prophetenbanners) lassen sich Varianten belegen, welche bis auf das *Muḥammedīye*-Autograph zurückgehen. Andere Texte als Mitüberlieferung oder Formen graphischer Gestaltung lassen sich erst im 19. Jahrhundert nachweisen und setzen sich erst in den Drucken durch.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 (*şerḥ*) und Imitationen (*naẓīre*) ein.[1] Wie weit die Bedeutung des meist als „Übersetzung“ wiedergegebenen Begriffs *terceme/tercüme* ist, zeigt etwa auch die Verwendung durch Aḥmed Bīcān. Wenn er Yazıcıoġlı Muḥammeds arabischen Text *Maġārib az-Zamān* kürzt und ins Türkische übersetzt, so bezeichnet er diese Tätigkeit in der Einleitung seiner *Envār el-ʿĀşıḳīn* als *cemʿ-ü tercüme* („Sammeln und Übersetzen“).[2] An anderer Stelle „übersetzt“ er in seinen *Envār el-ʿĀşıḳīn* ein ganzes Buch – ʿAbdullāh Anṣārīs (st. 481 h./1089) *Manāzil as-Sā’irīn* („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 Bīcāns Formulierung lautet: *Anı tercüme ėtdüm 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.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Andrews zeigt auch, dass die Abgrenzung des Begriffs *naẓīre* („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 *naẓīre* 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 *naẓīre*, *terceme* oder *şerḥ* bezeichnet werden. Auch die Terminologie übernehme ich jeweils aus den Quellen – belegen konnte ich im untersuchten Korpus nur die Termini *naẓīre* und *şerḥ*.

Insgesamt ist festzustellen, dass sich keine Nachahmungen oder Kommentare zu den Prosawerken des Quellenkorpus nachweisen lassen. Die folgenden Abschnitte behandeln darum nur den *Dīvān* von Yūnus Emre, Süleymān Çelebis *Vesīlet en-Necāt* und Yazıcıoġlı Muḥammeds *Muḥammedīye*. 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 Yazıcıoġlıs *Muḥammedīye*, welche der Gelehrte und Dichter Muṣannifak (st. 875 h./1470-1471) verfasst haben soll.[6] Es handelt sich bei Muṣannifaks *Muḥammedīye* laut Kātib Çelebis *Kašf aẓ-ẓunūn* jedoch um einen Korankommentar.[7] Ein Bezug zu Yazıcıoġlıs *Muḥammedīye* existiert nicht.

4.2 Nachdichtungen (naẓire)

Die *naẓīre* („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 *teẕkire*-Literatur die Beurteilung der porträtierten Dichter sich hauptsächlich auf die Qualität von deren *naẓīre*-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 Süleymān Çelebis *Vesīlet en-Necāt*.

6 Gibb 1900-1909, 1, 406.

7 *Kašf aẓ-Ẓunūn* 1941-1943 [1971[2]], 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.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Andrews zeigt, dass die *naẓīre*-Dichtung durch den Umstand, dass die *naẓīre*-Texte sich fast ausschließlich auf einen arabisch-persischen Kernwortschatz stützten, Sprachgrenzen überschreiten konnte und so einen wichtigen Anteil an der Entstehung der osmanischen *dīvān*-Literatur hatte.[10] In den folgenden Untersuchungen ist zu klären, inwieweit das *naẓīre*-Konzept der *dīvān*-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 *naẓire*-Dichtungen der osmanischen *dīvān*-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 Yūnus Emre zu, zu denen es auch *naẓīre*-Dichtungen gibt.[11] Das Werk von Süleymān Çelebi hat hingegen einige hundert, das von Yazıcıoğlı circa 9000 Verse. Yazıcıoğlı schreibt in acht verschiedenen Versmaßen, zwischen denen er in regelmäßigen Abständen wechselt.[12] Darüber hinaus gibt es Abschnitte mit Endreim (*ḳāfiye*) und solche ohne Endreim. Es fragt sich, wie in einem solchen Fall die formalen Anspielungen einer *naẓīre* zu erkennen sind. Ist beispielsweise beim Wechsel der Versmaße dieselbe Reihenfolge zu erwarten? 2. Ein zusätzliches Problem ergibt sich bei einem Werk wie Süleymān Çelebis *Vesīlet en-Necāt* 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 Mazıoğlu verschiedene *Mevlid*-Texte vor und untersucht in diesen den „Einfluss" (*etki*) von Süleymān Çelebis *Vesīlet en-Necāt*.[14] Zwei ihrer Ergebnisse sind für das Verständnis des Konzepts *naẓīre* wichtig: a) Namentliche Bezüge auf Süleymān 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 *Vesīlet en-Necāt* übernommen, andererseits finden sich in *Vesīlet en-Necāt*-Handschriften auch Verse späterer *Mevlid*-Dichtungen. Mazıoğlus Beobachtungen zeigen, dass *naẓīre*-Texte zu Süleymān Çelebis Werk existieren, dass aber beim aktuellen Stand der Forschung – und möglicherweise auch generell – eine klare Trennung zwischen Textvarianz und Paralleldichtung im Fall der *Vesīlet en-Necāt* kaum möglich ist. In Werken mit einer sehr stabilen Überlieferung, wie etwa Yazıcıoğlıs *Muḥammediye*, 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 *naẓire*-Gedichte zu Yūnus Emres Werken; den frühesten Dichter, Saʿid 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 Mazıoğlu 1974.

15 Mazıoğlu 1974, 59; Yazar 2008.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 *Vesīlet en-Necāt* weiter genutzt wurden. Eine rezeptionsgeschichtliche Untersuchung der Textvarianz in Süleymān Çelebis Werk steht noch aus.[19]

4.2.1 Die Maḥmūdiye *des Ḳāḍī Bedreddīn Maḥmūd*

Um 1500 schrieb Ḳāḍī Bedreddīn Maḥmūd b. eş-Şeyḫ el-Ḥācc Muḥammed Taŋrıvėrmiş (starb nach 911 h./1505-1506)[20] unter dem Titel *Vesīlet el-Maḥmūdiye* (bzw. kurz *Maḥmūdiye*) eine *naẓīre* zu Yazıcıoġlıs *Muḥammediye*.[21] Der Autor – ein Angehöriger der *ʿulemā* – lebte im Umfeld des Osmanischen Hofes und stieg bis zum Amt des *ḳāżīʿasker* von Anatolien auf.[22] Ḳāḍī Bedreddīn Maḥmūds Werk entstand laut Vorwort zur Regierungszeit Sultan Bāyezīds II. (886-918 h./1481-1512). In dem sehr kurzen Vorwort der *Maḥmūdiye* verweist Ḳāḍī Bedreddīn Maḥmūd nicht auf Yazıcıoġlıs *Muḥammediye*, 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 2005[3], 39-42.

18 Pekolcay 2005[3], 39-42.

19 Siehe oben Abschnitt 3.2.2.

20 Laut *aš-Šaqāʾiq an-Nuʿmānīya* 1985, 310 und *Ḥadāʾiq aš-Šaqāʾiq* 1269, 1, 323f. starb Ḳāḍī Bedreddīn Maḥmūd kurz nach 911 h./1505-1506. Meḥmed Süreyyā nennt im *Sicil-i ʿOṣmānī* als Sterbedatum allerdings 915, vgl. SO[1], 2, 11. Zur Biographie siehe auch Götz 1968, 4.

21 Der Autor nennt sich im Vorwort Maḥmūd b. eş-Şeyḫ el-Ḥācc Muḥammed, vgl. Berlin SBBPK Ms. Or. 1758, 4b. In Kātib Çelebis *Kašf aẓ-Ẓunūn* wird der Autor als eş-Şeyḫ Bedreddīn el-Ḳāḍī Maḥmūd b. eş-Şeyḫ Muḥammed b. Taŋrıvėrmiş bezeichnet, vgl. *Kašf aẓ-Ẓunūn* 1835-1858, 5, 429f.; *Kašf aẓ-Ẓunūn* 1941-1943 [1971[2]], 2, 1618f. Siehe auch Çelebioğlu 1996, 1, 189.

22 Götz 1968, 4, *aš-Šaqāʾiq an-Nuʿmānīya* 1985, 310, *Ḥadāʾiq aš-Šaqāʾiq* 1269, 1, 323f. und SO[1], 2, 11.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der Bezug zwischen *Muḥammedīye* und *Maḥmūdīye* wird in der biographischen und bibliographischen Literatur hergestellt – Ṭaşköprizāde (st. 968 h./1561) erwähnt Ḳāḍī Maḥmūd in seiner biographischen Sammlung *aš-Šaqā'iq an-Nuʿmānīya*, Mecdī (st. 999 h./1591) kurz darauf in seiner türkischer Bearbeitung von Ṭaşköprizādes Werk und Kātib Çelebi (st. 1067 h./1657) in seinem bibliographischen Werk *Kašf aẓ-Ẓunūn*.[23] Ṭaşköprizāde schreibt, dass das künstlerische Niveau von Ḳāḍī Bedreddīn Maḥmūds *Maḥmūdīye* hinter dem der *Muḥammedīye* zurückbleibe: „Es gibt von ihm ein Gedicht auf Türkisch, eine *naẓīre* zur *Muḥammedīye*, aber es ist ein Gedicht von geringem Niveau (*nāzil ad-daraǧa*).“[24] Mecdī 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 (*ḥaşv*) 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 *Maḥmudīye*] verkaufte sich nicht. Die anderen Meister auf dem Bazar der Dichtung fügten den Juwelen ihres gedichteten Schatzes diese schwach formulierte Imitation nicht hinzu.[25]

Mecdī 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 Mecdī, dass es von anderen Dichtern nicht „erworben“ wurde – also nicht als Gegenstand von deren eigener *naẓīre*-Dichtung herangezogen wurde. Auch Kātib Çelebi schreibt, dass es sich bei der *Maḥmūdīye* um eine *naẓīre* zu Yazıcıoğlıs *Muḥammedīye* handelt und dass sie Sultan Bāyezīd gewidmet ist.[26] Die Beurteilung, dass es sich um ein „Gedicht von geringem Niveau“ (*naẓm nāzil ad-daraǧa*) handelt, übernimmt Kātib Çelebi von Ṭaşköprizāde.

Das negative Urteil in den *ṭabaḳāt*- und *teẕkire*-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 *Aš-Šaqā'iq an-Nuʿmānīya* 1985, 310; *Ḥadā'iq aš-Šaqā'iq* 1269, 1, 323f.; *Kašf aẓ-Ẓunūn* 1835-1858, 5, 429f.; *Kašf aẓ-Ẓunūn* 1941-1943 [1971[2]], 2, 1618f.; SO[1], 2, 11.

24 *Aš-Šaqā'iq an-Nuʿmānīya* 1985, 310: وله نظم بالتركية سماه المحمودية | نظيرة لكتاب المحمدية الا أنه نظم نازل الدرجة.

25 *Ḥadā'iḳ eş-Şeḳā'iḳ* 1269, 1, 324.

26 *Kašf aẓ-Ẓunūn* 1835-1858, 5, 429f.; *Kašf aẓ-Ẓunūn* 1941-1943 [1971[2]], 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

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Ein Vergleich der beiden Werke lässt in Ḳāḍī Maḥmūds *Maḥmūdiye* inhaltliche und formale Referenzen auf Yazıcıoġlıs *Muḥammedīye* nicht auf den ersten Blick erkennen. Auf makrostruktureller Ebene fällt auf, dass der Einteilung der *Maḥmūdiye* 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 *Maḥmūdiye* nicht wiederzufinden. Ḳāḍī 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 *Maḥmūdiye* nicht.

Ḳāḍī Maḥmūds Werk beginnt mit je einem Kapitel zu den Attributen (*ṣıfāt*) 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 *ḫilḳat* („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 *tefsīr* 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 Ḳāḍī Maḥmūds Werk höchstens sehr vage Bezüge auf Yazıcıoġlıs *Muḥammedīye* zu erkennen. Zwei kurze Beispiele sollen dies veranschaulichen. Auf die ersten vier Verse der *Muḥammedīye* beziehen sich möglicherweise vier türkische Verse der *Maḥmūdiye*, welche einem Prolog folgen, der weitgehend in arabischer Sprache verfasst ist.[31] Die ersten vier Verse der *Muḥammedīye* im Versmaß *hezec* 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].

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

İlāhün vāḥidün ***rebbün*** *taʿālā* *hüve ʾllāhü* ***l-bedīʿu*** *l-ḥaḳḳu* ***l-aʿlā***
Taʿālā ẕātühü lemmā tecellā *mine l-ġaybi ilā l-ʿayni fe-cellā*
Eḥaddür ẕātı müstecmiʿ ṣıfātı *tecellī ẕāṭına esmāsı meclā*
Muḳaddesdür celāli *kibriyāsı* ***kemāl-i*** *salṭanatda şānı 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 *hezec* verfasst. Es handelt sich jedoch um eine andere *hezec*-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 (*ḳafīye*) auf *elif* und das verwendete Vokabular her:[33]

Bedīʿ-ü rebb-ü aʿlādır *celāli nūrı iḥyādır*[34] *dü ʿālem ḳul-u mevlādır ḳamuya ḥükmi istīlā*
Anuŋla kāʾināt zinde ėderler şükür her ḥīnde *anuŋ dergāb-ı ʿizzetde taḥayyurda ḳamu aḥyā*[35]
Bu mevcūdāt ***kemāline*** *nişāndır hem* ***celāline*** *dü ʿālem pes cemāline mücellādır olub żavvā*
Muḳaddesdir *anuŋ ẕātı naḳāyıżdan nafāyıżdan* *münezzehdir anuŋ naʿtı ėrişmekden aŋa ārā*

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 (*ẕāt*) ist gepriesen; über Streit und Manipulation[36] erhaben ist sein Lob, erhaben darüber, dass ihn die Stimmen erreichen.

Von Ḳāḍī Maḥmūd werden verschiedene Morpheme der arabischen Wurzeln ğ-l-l („erhaben sein“); ğ-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 Yazıcıoġlıs Text herzustellen.

Im zweiten Beispiel verweist Ḳāḍī Maḥmūd auf ein Wortspiel Yazıcıoġlıs. In Yazıcıoġlıs 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 (احيا) ist in der Handschrift unklar.
35 SBBPK Ms. Or. 1758, 5a, fälschlich *aḥyā* vokalisiert.
36 Das Wort *nafāyıż* (wörtl. „Spähtruppen“) ist an dieser Stelle wohl wegen des Binnenreims gewählt. Es macht im Kontext keinen Sinn.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ḳulaḳ ṭutariseŋ Ḫoca dökem ***lü'lü' ile lālā*** *Diyem bir cevher-i ferdī felek dāye melek* ***lala***
Yüzi yérüŋ gögüŋ bedri özi ʿālemlerüŋ ṣadrı *Şu resme ʿālīdür ḳadri ki sorsaŋ miṯlini* ***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 Ḳāḍī Maḥmūds *naẓīre* wird der Bezug zur *Muḥammedīye* vor allem durch das Wortspiel mit dem Homograph לא (*lālā* „Perle", *lālā* „Prinzenerzieher", *lā lā* „nein, nein") und weiteren Silbenverdoppelungen mit dem Anlaut *lām* (*lü'lü'* sowie *lī lī*) 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 Ḳāḍī Maḥmūds Werk geht es um die Gläubigen, welche am Jüngsten Tag die folgenden Worte sprechen:

Bize ḳadrü l-kemāl vérdüŋ bize nūrü l-celāl vérdüŋ *Bize dārü l-celāl vérdüŋ ʿaṭā ki yoḳdır aṣ* ***lā lā***
Bize vérdüŋ behişt ölü gören dér imrenüb ***lī lī*** *turābı misk-ü ṭaşı* ***lü'lü'*** *cevāhirden gül-ü* ***lālā***[39]

Du hast uns den Rang der Vollkommenheit gegeben, das Licht der Erhabenheit gegeben / Du hast uns das Paradies (*dārü l-celāl*) zum Geschenk gegeben; das kann nicht geleugnet 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 Ḳāḍī Maḥmūds Werk altosmanisch-türkische Morpheme zu finden sind:[40]

Morphologie: Oft findet sich das Futur auf -İsEr: SBBPK Ms. Or. 1758, 207a, 7-8: *hem andan bildiriser vaṣf-u ẕātı / hem andan aŋladısar keşf-ü ẕātı*; *nėce keşf ėdiser ḳadr-u celāli / nėce ʿarż ėdiser nūr-u cemāli*. Der Autor verwendet altosmanisch-türkische Konverbien wie –ÜbEn und -İcEk: SBBPK Ms. Or. 1758, 210a, 9: *teraḳḳī ėdeler her gāh aluban vāṣıl-u dergāh / ziyāde ola şevḳ-u cāh olıcaḳ vaṣl-u hemtāh*. 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 iḥsān / bulasız bī-nihāyet faḍl-u rıḍvān*; *vėrem şol mülkimi göz görmemişdür / şu devletler vėrem ʿaḳl ėrmemişdür*. Das Personalpro-

37 VGM 431/A, [093]; Çelebioğlu 1996, 2, 138, Verse 3132f.
38 Meine Übersetzung stützt sich auf Bursalı İsmāʿīl Ḥaḳḳıs Kommentar, *Feraḥ er-Rūḥ* 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.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nomen 3. Pers. Pl. kommt sowohl mit als auch ohne Pronominales n vor: SBBPK Ms. Or. 1758, 209b, 2 und 6: *bular* (بُلَر) und *bularuŋ* (بُلَارُك). 209b, 3 und 4: *bunları* (بُنْلَرِي 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 *żamme* bestätigt: SBBPK Ms. Or. 1758, 208a, 7: *celālum* (جَلَالُم) *gösterem size cemālum* (جَمَالُوم) / *viṣāluma ėrüb görüŋ kemālum*. (Das Beispiel zeigt, dass innerhalb dieses Verses das Possessivsuffix 1. Pers. Sg. auch dort mit *żamme* 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* (وَجْهِمِي) beziehungsweise *mülkimi* (مُلْكِمِي). Da nur eine Handschrift der *Maḥmūdīye* 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 Bezügen nur punktuell belegen lassen. Nur Nutzer, welche beide Texte sehr gut kannten, konnten diese Bezüge erkennen und Ḳāḍī Bedreddīn Maḥmūds *Maḥmūdīye* als *naẓīre* von Yazıcıoġlıs *Muḥammedīye* identifizieren. Mit großer Wahrscheinlichkeit war darum bei der Rezeption und Nutzung der *Maḥmūdīye* wichtig, dass diese in sekundären Texten – Taşköprizādes *aš-Šaqāʾiq an-Nuʿmānīya* und Kātib Çelebis *Kašf aẓ-Ẓunūn* – als *naẓīre* der *Muḥammedīye* identifiziert wurde. Damit war die weitere Nutzung der *Maḥmūdīye* aber auch an die negativen Urteile in diesen beiden Werken gebunden.

4.2.2 Die Muḥammedīye *des Yūsuf (Yūsuf-ı Bīçāre)*[41]

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

41 Çelebioğlu 1996, 1, 187, versteht das Ergebenheitsattribut *bīçāre* („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 Nevrūz 913 h. (März 1508) siehe SK Fatih 2542, 335a; ÖNB, Mixt 1281, 338b. Vgl. auch Çelebioğlu 1996, 1, 187-189.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sammenhang mit der „Wirkung der *Muḥammedīye* [Yazıcıoğlıs]“ (*Muhammediye'nin tesir sahası*) erstmals wieder ins Gespräch.[43]

Yūsuf nimmt in seinem Werk direkt auf Yazıcıoğlıs *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 cihān*) und der Prophetengeschichte (*evṣāf-ı resūl*) gebeten. Sein Hinweis, dass es dazu keine Notwendigkeit gebe, da dies alles bereits genauestens von Yazıcıoğlı in seiner *Muḥammedīye* beschrieben wurde, befriedigte die Bittsteller aber nicht. Deren Antwort gibt Yūsuf mit den folgenden Versen wieder:[45]

Dėdiler gerçi var Muḥammedīye / *Beyān olmış ṣıfāt-ı Aḥmedīye*
Çi gez içinde vardur çoḳ ḥaḳāyıḳ / *Ve līken pür luġāt ve pür daḳāyıḳ*
Anuŋ içinde çoḳdur dürlü eşkāl[46] / *Oḳıyub dinleyen bilmez nedür ḥāl*
Gel imdi sen-de naẓm ėt bu kitābı / *Kim andan her kes ėtsün feṯḥ-i bābı*
Ḳamu elfāẓını Türkī beyān ėt / *Ḳamu maʿnāsını ruşen ʿayān ėt*
Muḥammedīye olsun gėrü adı / *Şürūʿ ėt sen hidāyet vėre hādī*

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 Rechtleiter möge den rechten Weg leiten.“

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

Dėmiş hem Yazıcıoğlı Muḥammed / *Göründi baŋa üç gez ol Muḥammed*
Ḥudānuŋ ʿizzeti ḥaḳḳiçün ey cān / *Hem üç gez bize yüz gösterdi sulṭān*
Kitāb āḫır[48] *olınca kitābet* / *Bize üç gez ḥāṣıl oldı rü'yet*

Auch Yazıcıoğlı 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: *ishkāl* […] *being difficult, obscure, intricate; ambiguity, doubts, perplexity.*
47 ÖNB, Mixt 1281, 338a.
48 Ins Versmaß würde passen: *kitāb-ı āḫar* („das andere Buch“ = die andere *Muḥammedīye*). Im zweiten Halbvers lässt sich der Fehler im Versmaß nicht ohne Weiteres beheben.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Ḳāḍī Bedreddīn 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 Yazıcıoġlı Muḥammed verfasste," zu finden.[51]

Ein Urteil zu Yūsufs Dichtung, welches mit dem über Ḳāḍī Maḥmūds *Maḥmūdīye* vergleichbar wäre, lässt sich in der *teẕkire-* und *ṭabaḳāt*-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 Yazıcıoġlıs *Muḥammedīye*. Auf mikrostruktureller Ebene sind einzelne Verse Yūsufs sehr nahe an Yazıcıoġlıs Fassung; es gibt jedoch auch deutliche Unterschiede. Dabei ist nicht auszuschließen, dass Yūsuf neben Yazıcıoġlıs *Muḥammedīye* auch auf Aḥmed Bicāns *Envār el-ʿĀşıḳīn* oder Yazıcıoġlıs *Maġārib az-Zamān* zurückgriff. Im Gegensatz zu den inhaltlichen Parallelen gibt es in Yūsufs *Muḥammedīye* keine – mit Yazıcıoġlıs *Muḥammedīye* vergleichbare – formale Strukturierung durch Reimschemata (*ḳāfīye*) oder regelmäßige Wechsel des Versmaßes. Yūsufs *Muḥammedīye* ist durchgehend im Versmaß *hezec* geschrieben; es handelt sich um ein *meṯnevī*, d. h. es reimen sich jeweils die beiden Halbverse.

---

49 ÖNB Mixt 1281, 337a.

50 ÖNB, Mixt 1281, Mittwoch, 12. Cemāẕī I 1005 h. Yaʿḳūb b. ʿAlī; SK Fatih 2542, 13. Receb 1006 h. Aḥmed b. Ḥasan el-Maġnisevī; İÜ Nadir T 4051 ist mit einiger Sicherheit die von Çelebioğlı herangezogene Handschrift, vgl. Çelebioğlı 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: *Yazıcıoğlı Muḥammed Efendinüŋ teʾlīf eyledügi* [ein Wort unleserlich] *degüldür*.

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

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Bearbeitung auf mikrotextueller Ebene soll anhand einiger Verse des Kapitels zur Himmelsreise analysiert werden. In Yazıcıoğlıs *Muḥammedīye* 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]

Ḫaber vėrdi resūlü ʾllāh *ki yatmışdum Ḥaremde ben*	***Ḥaṭīmde ızṭıcāʿ ėdüb*** *ėrişdürdi naẓar Allāh*
ʿİşāda ėrdi Cibrāʾīl ***selām ėrgürdi*** *Allāhdan*	*seni Allāh oḳur dėdi buyurmışdur sefer Allāh*
Ṭutub pes ṣadrumı yardı ki tā göbegüme ėrdi	*çıḳardı yüregüm derḥāl daḥı diŋle ne-dėr ol şāh*

Der Gesandte Gottes berichtete: „Ich lag im Heiligtum; ich ruhte am Ḥaṭīm, 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 befielt 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]

Ḫaber vėrdi resūl-i şāh-i aʿẓam	*ki mevlāsı anı ḳılmış mükerrem*
Ki bir gėce Ḥarem içre olurdı	***Ḥaṭīm-i Kaʿbede rāḥat olurdı***
Rivāyet bir daḥı ḳıldılar andan	*ki olurdı Ümmehānīnüŋ* [!] *evinde*
ʿAlinüŋ ḳız ḳarındaşı idi ol	*resūle ḫidmet eylemişidi bol*
Buyurdı ol gėce Cibrāʾīle Allāh	*ḥabībüme* ***selām ilet*** *dėdi şāh*
Dėdi-kim ėrdi furṣat intihāya	*ėrişdi bil-ki vaṣlat* [!] *ol hümāya*
Getür baŋa ḥabībüm yaʿnī görsün	*götürdüm perde-i vaṣluma ėrsün*
İşidüb Cibrāʾīl oldı feraḥnāk	*bihişte ėrdi andan cüst çalak*
Burāḳ ḥulle alub döndi ol-dem	*anuŋla bile yėtmiş biŋ melek hem*

Der Bote des größten Schahs berichtete, / dass sein Herr ihn mit Ehre beschenkte, / dass er sich eines Nachts im Ḥarām [von Mekka] befand / und sich beim Ḥaṭīm der Kaʿba ausruhte. / Man berichtet von ihm auch, / dass er sich im Haus von Umm Hāniʾ befand. / Sie ist ʿAlis 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 Burāḳ unter das Gewand und kehrte augenblicklich zurück. / Und mit ihm kamen 70 000 Engel.

Die Narratio beginnt Yūsuf mit denselben Worten wie Yazıcıoğlı; der Name Gottes ist allerdings durch die Bezeichnung „größter Schah" (*şāh-ı aʿẓam*) ersetzt. Im zweiten Halbvers verweist in Yazıcıoğlıs *Muḥammedīye* die Wortwahl „ich ruhte am Ḥaṭīm" (*Ḥaṭīmde ızṭıcāʿ ėdüb*) auf die zugrunde liegende Prophetenüberlieferung – das Kompositverb *ızṭıcāʿ ėtmek* ist dabei allerdings erklärungsbedürftig und

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

54 ÖNB Mixt 1281, 157a-157b.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wird im Autograph auch in einer Randglosse erklärt.[55] In Yūsufs Version ist das Toponym *Ḥaṭīm* erhalten, das Verb ist jedoch durch das nicht erklärungsbedürftige *rāḥat olmaḳ* („ruhen“) ersetzt. Genauso ist die von Yazıcıoġlı verwendete Formulierung *selām ėrgürmek* („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 Hāniʾ begann. Diese findet sich zwar in Yazıcıoġlıs *Maġārib az-Zamān*, aber nicht in der *Muḥammedīye*.[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 Burāḳ – 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 *Maġārib az-Zamān* enthalten ist, wählt aber gelegentlich eine von der Muḥammedīye abweichende.

In Yūsufs *Muḥammedīye* fallen wie auch in Ḳāḍī Maḥmūds *Maḥmūdīye* sprachliche Charakteristika des Altosmanisch-Türkischen auf. Aufgrund des Entstehungsdatums im frühen 16. Jahrhunderts ist das nicht auffällig:

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

Morphologie: In Yūsufs *Muḥammedīye* lassen sich spezifisch altosmanisch-türkische Morpheme belegen: **1.** Futur auf –İsEr: ÖNB Mixt 1281, 213, *olısar*; ÖNB Mixt 1281, 316, *giriserler* und *göriserler*. **2.** –Ub als finites Verb: ÖNB Mixt 1281, 157, *gelübdi*; ÖNB Mixt 1281, 337 und SK Fatih 2542, 333: *ṭutubdum*. **3.** Imperativ auf –Gİl: ÖNB Mixt 1281, 213, Zeile 7, *diŋlegil*; **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, *ṭuruban* **6.** Beim Personalpronomen 3. Pers. Sg. und Pl. fehlt das pronominales *n*: ÖNB Mixt 1281, 316, 19 *bulara*; ÖNB Mixt 1281, 336, Zeile 15, *bularuŋ*.

Orthographie: Gelegentlich sind Vokale im Auslaut defektiv geschrieben: ÖNB Mixt 1281, 083, *kesdi* (كَسْدِ); ÖNB Mixt 1281, 159, *çıḳdı* (چِڤْدِ); ÖNB Mixt 1281, 157, *vardı oldı menḳūl* (beide Verben defektiv auf Auslaut (وَارِدِ أُولِدِ مَنْقُول). Selten lässt sich eine Varianz bei der Schreibung von ص und س sowie ق und ك belegen. ÖNB Mixt 1281, 213, 12, *ṣancaġı* (صنجغی).

---

55 Siehe oben Abschnitt 3.3.3.4.

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

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

4.2.3 Ḳaṣīde-i Nūnīye

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

Gölpınarlı stellt 1931 die These auf, dass es sich bei Abdurraḥmān Fedā'īs *Ḳaṣīde-i Nūnīye* um eine *naẓīre* zu Yazıcıoğlıs *Muḥammedīye* handelt.[60] Wie im Fall von Ḳāḍī Maḥmūds *Maḥmūdīye* ist es auch hier die Beurteilung eines Gelehrten, welche den Bezug herstellt – Abdurraḥmān Fedā'ī selbst verweist in seinem Text nicht auf Yazıcıoğlıs *Muḥammedīye*.

Die *Ḳaṣīde-i Nūnīye* 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 Yazıcıoğlıs *Muḥammedīye*. Keine der beiden Handschriften enthält Benutzerspuren oder Informationen zum Entstehungskontext.

Der Umfang von Fedā'īs Werk spricht dafür, dass es sich um eine *naẓīre* eines bestimmten Abschnitts der *Muḥammedīye* handelt. Hierfür kommen zwei Kasiden aus der *Muḥammedīye* in Frage, welche als hervorragende Beispiele für Yazıcıoğlıs Dichtkunst und Belege seiner Nähe zum Propheten galten: die *Ḳaṣīde fī Medḥ-i*

---

57 Zur Biographie Gölpınarlı 1931, 304f. Transkription und Faksimile der Handschrift Atatürk Kitaplığı OE 395 in der Lizentiatsarbeit von Mine Şahin, *Abdürrahim Fedâî'nin Kasîde-i Nûniyyesi*, 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, „Malāmatīya, Ottoman Turkey," EI^2, 6 (1991), 223f., und [Redaktion DİA], „Melâmiyye," 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.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nebī („Kaside zum Prophetenlob") und die *Ḳaṣīde-i İlāhīye* („Göttliche Kaside").[62] Beide sind im Versmaß *hezec* geschrieben und reimen auf den Buchstaben *nūn*. Fedāʾīs Werk ist im selben Versmaß geschrieben und auf den Endreim auf *nūn* verweist schon der Titel *Ḳaṣīde-i Nūnīye*. Formale Übereinstimmungen zwischen der *Muḥammedīye* und Fedāʾīs Werk sind also vorhanden. Die Wahl des Endreims auf *nūn* könnte theoretisch auch einen Bezug zur Buchstabenmystik haben, doch ergeben sich aus Fedāʾīs Werke keine konkreten Anhaltspunkte dafür.[63]

Inhaltlich lässt sich – abgesehen von der Tatsache, dass es sich sowohl bei Yazıcıoğlıs *Muḥammedīye* als auch bei Fedāʾīs *Ḳaṣīde-i Nūnīye* um Lehrgedichte handelt – kein direkter Bezug zu Yazıcıoğlıs *Muhammediye* herstellen. Es handelt sich bei der *Ḳaṣīde-i Nūnīye* um ein ethisches Lehrgedicht zur Unterweisung von Adepten der Melāmetīye.

Der zeitliche Abstand zwischen Yazıcıoğlı Muḥammeds *Muḥammedīye* und Fedāʾīs *Ḳaṣīde-i Nūnīye* ist wesentlich größer als im Fall der beiden anderen *naẓīre*-Texte. Da Fedāʾīs 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 *Ḳaṣīde-i Nūnīye* stellt sich jedenfalls die Frage, ob sprachliche Charakteristika des Altosmanisch-Türkischen als Bezug auf die *Muḥammedīye* und damit als Teil des Konzepts „*naẓīre*" interpretiert werden können oder ob sie schlicht einem sprachlichen Modus „religiöser Text" entsprechen.

Lexik: Altosmanisch-türkische Lexeme in Fedāʾīs *Ḳaṣīde-i Nūnīye*: *ḳamu* („alle"): AK O.E. 395, 14a: *ne kim ḳamu ẕürre ve bilcümle ḳamu eflāk*; *ḳanġı* („welche"): AK O.E. 395, 2a: *ḳanġı ilāhī yüzlerle ėdelim tesbīḥ ve taḳdīs*; *ḳanı* („welche"): AK O.E. 395, 2a: *ḳanı diller ėder tesbīḥ ḳanı gözler görür vechiŋ*.

Morphologie: Fehlen des pronominalen n bei den Personalpronomen 3. Pers. Pl., z. B. *bular* statt *bunlar*; AK O.E. 395, 3b: *olardır muẓahhar dilber olardır cümleye perver*; AK O.E. 395, 5a: *bular ehl-i fenā olmuş*; Suffix -Üb als finites Verb (vor allem in der 3. Pers. Sg. –ÜbdÜr): AK O.E. 395, 3b: *ėdübdür cümlesin maṭrūd ki olmuş cümle kāfirān*. Kohortativ/Optativ 1. Pers. Sg. -m/-Em statt -Eyİm: AK O.E. 395, 3a: *ėdem ehl-i melāmetiŋ biraz vasfın ėdem tafsir*.

Gölpınarlıs Aussage, dass es sich bei Fedāʾīs *Ḳaṣīde-i Nūnīye* um eine *naẓīre* von Yazıcıoğlıs *Muḥammedīye* handelt, ist insgesamt recht problematisch. Es ist meines

---

62 Vgl. etwa die Darstellung in den Kurzbiographien der lithographischen *Muḥammedīye*-Drucke seit 1262 h. (1846), vgl. oben Abschnitt 2.5.7. *Ḳaṣīde fī Medḥ-i Nebī*: VGM 431/A, [120] (Doppelseite des Heilgenwunders, darum nicht entzifferbar); Çelebioğlu 1996, 2, 171, *Muḥammedīye* 1285 h., 131f. *Ḳaṣīde-i İlāhīye*: VGM 431/A [318f.]; Çelebioğlu 1996, 2, 589f.; *Muḥammedīye* 1285 h., 466 (im Druck ist der Abschnitt mit *Ḳaṣīde-i Rabbānīye* 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 İsmāʿīl Ḥaḳḳı thematisiert in seinem *Muḥammedīye*-Kommentar im Zusammenhang mit den beiden Kasiden die Buchstabenmystik nicht, *Feraḥ er-Rūḥ* 1294, 1, 305-324 und 2, 545. An anderer Stelle schlägt İsmāʿīl Ḥaḳḳı aber durchaus immer wieder Interpretation von *Muḥammedīye*-Versen im Kontext der Buchstabenmystik vor.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

4.2.4 Āmidī Aḥmeds Mürşid-i Pend

Die bisher angeführten Beispiele zeigen, dass die Frage, unter welchen Voraussetzungen Nutzer in einem Werk einen Bezug zu Yazıcıoġlıs *Muḥammedīye* sahen und das betreffende Werk als *naẓīre* identifizierten, noch einer genaueren Abklärung bedarf. Daran knüpft sich direkt die Frage an, wie stark die *Muḥammedīye* Autoren religiöser Literatur generell präsent war und als Vorbild für Werke diente, welche nicht im engeren Sinn als *naẓīre* 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 *naẓīre*-Dichtung des 18. Jahrhunderts behandelt werden, welche auf den ersten Blick keinen Bezug zu Yazıcıoġlıs *Muḥammedīye* hat.

Im Jahr 1159 h. (1747) schrieb Āmidī Aḥmedī (bzw. Āmidī Aḥmed oder Diyārbekirli Aḥmed)[64] sein Werk *Mürşid-i Pend*, welches auch als *Aḥmedīye* bekannt wurde.[65] Es hat im mir vorliegenden Druck von 1280 h. einen Umfang von 482 Seiten. In der Einleitung bezeichnet Āmidī Aḥmedī sein Werk als *naẓīre* eines Werkes des 15. Jahrhunderts, des *Pend-i Ricāl* von einem Autor namens Mürīdī:

Muvaḥḥid ḳullarından Aḥmedīdür / *Diyār-i Bekir şehri Āmidīdür.*
Mürīdī dėdi bir pend ibtidādan / *ki on sekiz ḥikāyet aldum andan.*
Görünce anı geldi bu ḥaḳīre / *Naṣīb olsa buŋa ḳılsam naẓīre.*[66]

Aḥmedī gehört zu den Knechten, welche die Einheit und Einzigkeit Gottes bezeugen. Er ist aus Āmid, der Stadt im Land der Bekir [Diyār-i Bekir = Diyārbekir]. / Mürīdī sprach zu Urzeiten[67] 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 *naẓīre* schreiben."

---

64 Datierung im Text durch *ebced*-Zahlen, *Mürşid-i Pend* 1280 h., 481: *Pend yaŋa tārīḫ dėnildi Aḥmedī/Raḥmetiyle bul cenānı sermedi* [=1159]. Āmid ist der alte – im 18. Jahrhundert noch geläufige – Name der Stadt Diyārbekir/Diyarbakır. Vgl. *Ḳāmūs el-Aʿlām* 1306-1316/1889-1898, 1, 365, wo Āmid als „alter Name" (*ism-i ḳadīm*) der Stadt Diyārbekir bezeichnet und auf den Eintrag „Diyārbekir" verwiesen wird (*Ḳāmūs el-Aʿlām* 1306-1316/1889-1898, 3, 2202f.). Im Druck ist der Name allerdings fälschlich als Āmedī vokalisiert, *Kitāb-ı Mürşid-i Pend* 1280 h., 3. Es gibt keinen Beleg dafür, dass der Autor das recht hohe Amt des *āmedī* in der osmanischen Finanzverwaltung hatte.

65 Zum Autor vgl. Ünal 1999.

66 *Mürşid-i Pend* 1280 h., 3.

67 Wörtlich: „am Anfang".

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Abgesehen von Āmidīs *naẓīre* wurde Mürīdīs *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] Āmidī 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, Mürīdīs *Pend-i Ricāl*, fand Āmidīs *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 Aḥmedīs *Mürşid-i Pend* und Yazıcıoğlıs *Muḥammedīye* 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 Yazıcıoğlı Muḥammeds Bruder, Aḥmed Bīcān, zugeschrieben. Die *Aḥmedīye* – also Āmidī Aḥmedīs *Mürşid-i Pend* – wird auch in der Sekundärliteratur mehrfach in einem Zug mit der *Muḥammedīye* und anderen Werken meines Quellenkorpus genannt.[71] Auch in Bibliothekskatalogen ist Āmidī Aḥmeds *Mürşid-i Pend* gelegentlich fälschlicherweise Aḥmed Bīcān zugeschrieben.[72]

Wie bereits im Fall der *naẓīre*-Dichtungen zur *Muḥammedīye* lassen sich auch bei einem Vergleich des *Mürşid-i Pend* mit der Vorlage, Mürīdīs *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 *teẕkire*-Literatur keinerlei Niederschlag gefunden hatte, als Vorlage der Paralleldichtung erkennen konnten, muss an dieser Stelle ohnehin offen bleiben. Āmidī Aḥmeds *Mürşid-i Pend* ist vor allem deshalb als *naẓīre* des *Pend-i Ricāl* erkennbar, weil der Autor selbst darauf verweist.

Was an Āmidī Aḥmeds *Mürşid-i Pend* auffällt, ist die große Zahl spezifisch altosmanisch-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 2003^2, 11; Ahmet Yaşar Ocak „Evliya Menakıbnameleri," in: TET 1, 608.

72 Falsche Zuschreibungen an Aḥmed Bīcān 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.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Lexik: Āmidī Aḥmed verwendet in *Mürşid-i Pend* spezifisch altosmanisch-türkische Lexeme: Druck 1280 h., 14, *bay* [*bay* ist hier in einer Randglosse erklärt: *bay bi-maʿnā bey, emīr* („*bay* im Sinn von Herr, Herrscher“)]; Druck 1280 h., 67, *gökçek* [auch an dieser Stelle durch eine Randglosse erklärt: *gökçek güzel dėmekdir* („*gökçek* heißt schön“). Es fällt auf, dass *gökçek* hier im Gegensatz zu *Muḥammedīye* oder *Envār el-ʿĀşıḳīn* erklärt wird. Die Randglosse im *Mürīd-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 Worterklärung 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, *kişi* in der Bedeutung „Mann“: *var idi bir ʿavretiyle bir kişi* („es gab eine Frau und einen Mann“);[73] Druck 1280 h., 200 und 206: *yeğrek* („besser“).

Morphologie: In Āmidī Aḥmeds Text finden sich altosmanisch-türkische Morpheme wie das Futursuffix auf –İsEr: Druck 1280 h., 3 und 8, *olısar*; Druck 1280 h., 140, *geliser*. Hinzu kommt der Imperativ auf –Gİl: Druck 1280 h., 11, *diŋlegil* und *eylegil*; Druck 1280 h., 217, *yarlıġaġıl*. 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, *unudıram*; ebenso bei der Vergangenheit –mİş: Druck 1280 h., 202, *olmışam*; Druck 1280 h., 224, *gelmişem* (كَلمِشَم).

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, *liki*[74] *anıŋ nice dürlü ʿaylı var* (لَيْكِ اَنِكْ نِيجَه دُرْلُو عَيْبِ وَارْ); ebenso Druck 1280 h., 146, *bu ḥükūmet şuġlı bir deryā miṡāl* (بُو حُكُومَتْ شُغْلِ بِرْ دَرِيَا مِثَالْ).

In einigen Fällen entspricht die Defektivschreibung von Vokalen im Inlaut nicht der mittel- oder neuosmanischen Gewohnheit: Druck 1280 h., 136 und 139, *ayaġı* (اَيغِي) und *ḳulaġı* (قُولَغِي).

Auffällig ist im *Mürşid-i Pend*-Druck auch die Varianz bei der Schreibung des Dativs: 1. Dativ mit *elif* (vor allem nach Possesivsuffix 2. Pers. Sg.): Druck 1280 h., 4, *raḥmetiŋe* (رَحْمَتِيكَا) und

---

73 Laut Ayverdi 2006, 2, 1715, ist *kişi* 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* (*liki*) handelt es sich um einen Sprossvokal aufgrund des Versmaßes.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

cennetiŋe (جَنَّتِكَا); Druck 1280 h., 305, Zeile 1, *ḫālikiŋe* (خالقكا). 2. Dativ mit *he*: Druck 1280 h., 305, Zeile 10, *ḫāliḳa* (خَالِقَه).

Es lassen sich auch verschiedene Varianten bei der Schreibung des Nasals ŋ 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 *nūn* zu finden: Druck 1280 h., 3, *geldin* (كَلْدِينْ) und *ḳoydun* (قُويْدُونْ). Druck 1280 h., 200, *cümle eşyānın ʿadedin bilürem* (جُمْلَه اَشْيانِنْ عَدَدِينْ بِيلُورَمْ). Unüblich ist die Schreibung *eşyānın* (اَشْيانِنْ). Der üblichen Schreibung entspricht der verkürzte Akkusativ *ʿadedin* (عَدَدِينْ). 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, *ḥürmetine* (3. Pers. Sg. حُرْمَتِنَه) fälschlich für *ḥürmetiŋe* (حُرْمَتِكَه).

Die Übersicht zeigt, dass im Druck von Āmidī 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 *Envār el-ʿĀşıḳīn* und der *Muḥammediye*, 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 Bīcān ursprünglich auf den geläufigen alternativen Titel des Werke – *Aḥmedīye* – zurückgeht oder ob umgekehrt eine bereits sehr verbreitete falsche Zuschreibung zum alternativen Titel *Aḥmedīye* führte. Der Titel *Aḥmedīye* 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, Yazıcıoğlıs *Muḥammedīye*, assoziiert wurde, dass auch dieser zur Zuschreibung an dessen Bruder beitrug.

4.2.5 Die Muḥammedīye *als Vorbild für spätere Prophetenbiographien*

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

[75] Vgl. oben Abschnitt 3.3.2.3 und 3.3.3.3.
[76] Çelebioğlı 1996, 1, 197ff.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht identifizierbaren Dichters namens ʿAbdurraḥmān.[77] Von dem Werk sind drei lithographische Drucke bekannt.[78]

Die Thematik „Prophetenbiographie" ist so geläufig, dass sich allein darin kein Bezug zu Yazıcıoğlıs *Muḥammedīye* erkennen lässt. Formal gibt es abgesehen davon, dass das Werk in Versen geschrieben ist, keine Gemeinsamkeit mit der *Muḥammedīye* – bei ʿAbdurraḥmāns Werk handelt es sich um ein *meṣnevī*; dieses ist aber nicht durch wechselnde Versmaße oder Endreime (*ḳāfīye*) 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 Yazıcıoğlıs *Muḥammedīye* in Verbindung gebracht wurde:

Lexik: In ʿAbdurraḥmāns *Siyer en-Nebī* 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: *ṭamu* („Hölle"). Lithographie 1331 h. 264: *ḳamu* („alle"). Lithographie 1331 h., 262: *gökçek* („schön"); 1331 h. 263: *ḳayġulu* („besorgt, beunruhigt"); Lithographie 1331 h. 262 und 264: *ḳaḳıtmaḳ*, *ḳaḳıdı* (قَاقِيدِى und قَقِيدِى) („zornig sein, sich ärgern").

Morphologie: Zu den spezifisch altosmanisch-türkischen Morphemen gehören das Futursuffix auf –İsEr: Lithographie 1331 h., 493: *Uş bugün yarın dügün olısar / ol laʿīn andan murādın alısar*; Lithographie 1331 h., 263: ḳılısar; das Konverb –ÜbEn: Lithographie 1331 h., 264: *dönüben*; Lithographie 1331 h., 264: *alıban*; der Imperativ –Gİl: Lithographie 1331 h., 263, 4: *ḳılġıl*; Lithographie 1331 h., 263: *olġıl*; 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* (دِيلَرَمْ); Lithographie 1331 h., 262: *ḳıymamışam*; Lithographie 1331 h., 263: *ben ʿAlīyem murteżā*.

Die Texte haben höchstens einen vagen Bezug zu den Werken der Brüder Yazıcıoğlı. 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 ʿAbdurraḥmān starb vermutlich vor der Vollendung des Werkes, denn sein Name findet sich lediglich am Ende des ersten Bandes in einem *Nāẓım-ı merḥūmuŋ tażarruʿıdır* („Flehen des Autors zu Gott") betitelten Abschnitt. Am Ende des Werkes fehlt hingegen ein Epilog bzw. eine Namensnennung; vgl. *Siyer-i Nebī* 1294 h., 345, und *Siyer en-Nebī* 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.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

4.2.6 Tatarische Muḥammedīye*-Parodien*

Sigrid Kleinmichel erwähnt drei Gedichte des tatarischen Dichters Gabdullah Tuqaj (ʿAbdullāh Tuḳay, 1886-1913), in welchen dieser Yazıcıoğlıs *Muḥammedīye* parodiert.[79] Auf die *Muḥammedīye* verweist der Autor meist schon im Titel der Gedichte. Zum Teil thematisieren die Parodien eine generelle Religionskritik, etwa wenn der Autor in Tukajs Parodie den Auftrag, die *Muḥammedīye* zu schreiben, nicht vom Propheten Muḥammad im Traum erhält, sondern in einer Wirtshausszene Ḥūrīs, Paradiesknaben und den Erzengel Rıżvān sieht. Zum Teil diente die Referenz auf die *Muḥammedīye* auch einfach dazu, die zaristische Zensur zu überlisten, etwa wenn nach der Auflösung der ersten Duma ein Gedicht „Für die Freiheit" (*Ḥörrīyätä*) wegen der Zensur unter dem Titel „Aus der *Muḥammedīye*" (*Möḥämmädīyädän*) publiziert wurde.[80] Vergleichbare politische Instrumentalisierungen der *Muḥammedīye* 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 ḳudemā* („Aus den Gedichten der Vorväter")[81] – arbeitete. Die Satiriker in Istanbul bezogen sich dabei aber eher auf die *dīvān*-Literatur als auf religiöse Dichtung.

4.2.7 Zwischenfazit

Naẓīre-Dichtungen lassen sich von den drei untersuchten Werken nachweisen; diese unterscheiden sich jedoch sehr stark voneinander. Im Fall von Yūnus Emres *Dīvān* 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 Yūnus Emres *Dīvān* um eine offene Sammlung handelt, einen Einfluss auf die Entstehung und Überlieferung von *naẓīre*-Texten hatte. Auch bei Süleymān Çelebis *Vesīlet en-Necāt* handelt es sich um einen offenen Text, und auch zu diesem Werk gibt es zahlreiche *naẓīre*-Dichtungen. Mazıoğlu hat nachgewiesen, dass Passagen aus *naẓīre*-Dichtungen in Handschriften von Süleymān Çelebis Werk Eingang fanden. Dadurch ist die Grenze zwischen Textvarianz und *naẓīre* nicht immer klar zu ziehen.

Im Gegensatz zu Yūnus Emres *Dīvān* und Süleymān Çelebis *Vesīlet en-Necāt* ist die Textüberlieferung der *Muḥammedīye* sehr stabil; es ließen sich keine Belege dafür finden, dass Verse aus *naẓīre*-Werken als Varianten Eingang in *Muḥammedīye*-

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.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Abschriften fanden. Es gibt drei Werke, welche vom jeweiligen Autor selbst oder in sekundären Quellentexten als *naẓīre* zu Yazıcıoğlıs *Muḥammedīye* bezeichnet werden. Auch diese unterscheiden sich stark voneinander. Zwei *naẓīre*-Dichtungen entstanden um 1500, also etwa fünfzig Jahre nach Yazıcıoğlıs *Muḥammedīye*. Yūsufs *naẓīre* hat den Anspruch, Yazıcıoğlıs Thematik in einer leichter verständlichen Sprache zugänglich zu machen. Von der Literaturkritik der *teẕkire*-Dichtung wurde dieses Werk gar nicht wahrgenommen. Im Gegensatz dazu findet Ḳāḍī Maḥmūds *naẓīre* Erwähnung in Ṭaşköprizādes *aš-Šaqā'iq an-Nuʿmānīya* und Kātib Çelebis *Kašf aẓ-Ẓunūn* – wenn auch in beiden Fällen mit einer negativen Kritik. Einen dritten Text brachte Gölpınarlı 1931 als *naẓīre* zu Yazıcıoğlıs *Muḥammedīye* ins Gespräch: Fedā'īs *Ḳaṣīde-i Nūnīye* aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Es ist allerdings schwierig zu beantworten, ob dieses Werk sich tatsächlich direkt auf Yazıcıoğlıs 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 *naẓīre*-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 Aḥmedīs *Mürşid-i Pend* – eine *naẓīre* zu einem fast unbekannten Werk des 15. Jahrhunderts – vor. *Naẓīre*-Dichtung konnte also durchaus auch Erfolg haben. Es muss aber in diesem Fall offen bleiben, welchen Anteil die falsche Zuschreibung des Werkes an Aḥmed Bīcān 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 Ṣūfi-Literatur. Zu diesen auslegungswürdigen Werken gehören, wie im Folgenden gezeigt wird, auch Texte meines Quellenkorpus.

Die exegetischen Methoden, welche in den Kommentarwerken zu türkischer Ṣūfi-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," EI^2, 9 (1997), 317; Ömür Ceylan, „Şerh, Türk Edebiyatı," DİA 38 (2010), 565-568.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Ḥusaynābādī – 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 Çıḳdum bir erük ṭalına

Yūnus Emres Gedicht *Çıḳdum bir erük ṭalına* („Ich stieg auf einen Zwetschgenast") 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 *şaṭḥīyāt* bekannt sind.[86] Die *şaṭḥīyāt* sind eine bei Ṣūfis verbreitete Gattung, welche aufgrund der Paradoxa und Metaphern naturgemäß besonders kommentierungsbedürftig war. Sowohl Yūnus Emres Gedicht *Çıḳdum bir erük ṭalına* 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 Şaṭḥīyāt* verweisen, in welchem dieser eine umfangreiche Sammlung von *şaṭḥīyāt* verschiedener Ṣūfi-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 *Çıḳdum bir erük ṭalına* 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 Muṣliḥüddīn (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, „Şerh-i şathiyyât," DİA 38 (2010), 568f.; Nazif Hoca, „Baklî," DİA 4 (1992), 545-547 ; Corbin 1966 ; Louis Massignon, „La vie et les oeuvres de Rūzbihān Baqlī," *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.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ter befinden sich sowohl Kommentare zu gelehrter Literatur, wie etwa al-Bayḍāwīs *Anwār at-Tanzīl*, als auch Prophetenlobdichtung wie etwa al-Būṣīrīs *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. Jahrhunderts entstanden vergleichbare Kommentarwerke und auch weitere Kommentare zum selben Gedicht Yūnus Emres.[92]

Von dem Şeyḫzāde 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 *naẓīre*-Texte vergleichen.

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

> *Meẕkūr ġazelüŋ evvelinde bu beyt-i ʿacīb buyurub eyitmiş ki:*
>
> *Çıḳdum erük dalına anda yédüm üzümi Öküz ışşı bana bir uġurladuŋ ḳozumı*
>
> *dédügi beytüŋ maʿnāsı ve sırrı biz bendeye şöyle lāyıḥ oldı kim Ḥażret-i Yūnusuŋ erük dalından bu maḥalde murādı şecere-i rūḥdur. Üzüm dédüginden murādı şarab-ı vaḥdetdür. Kemā ḳāla ʾllāhü taʿālā:* يُسْقَوْنَ مِنْ رَحِيقٍ مَخْتُومٍ ۞ خِتَامُهُ مِسْكٌ وَفِي ذٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ ۞ وَمِزَاجُهُ مِنْ تَسْنِيمٍ ۞ عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ . *Ve ôküz dédüginden murādı kendü vücūd-ı merkebidür.*[95]
>
> Zu Beginn des besagten *ġazel*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 [Şeyḫzāde], 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 Tasnīm, / eine Quelle aus der die „Nahestehenden“ trinken.“[96] Und wenn er vom Ochsen spricht, so meint er seine eigene Reittier-Existenz.

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

---

91 Erdoğa Baş, „Şeyhzâde,“ 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.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bei Bezüge auf den Koran auf. Die allegorische Auslegung wird von Şeyḫzāde weiter verfolgt, indem er den „offenbaren" (*ẓāhir*) und den „verborgenen" (*bāṭın*) Sinn des Verses erklärt und ausführlich auf die Beziehung des Ṣūfis zu Gott eingeht.

Der Dichter und Ḫalvetīye-Scheich Niyāzī Mıṣrī (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] Niyāzī Mıṣrī argumentiert ähnlich wie Şeyḫzāde, indem er zunächst auf die vom Autor beabsichtigte Bedeutung (*murād*) hinweist, um dann wiederum auf den offenbaren und den verborgenen Sinn einzugehen:

Çıḳdum erük dalına anda yėdüm üzümi Bostān ışşı ḳaḳıdı dėr ne yėrsün ḳozumı

Beyt-i evvelden murād oldur ki, her ʿamelüñ şecerinüñ bir dürlü ş̱emeresi olur. Ẓāhirde her meyveniüñ bir dürlü şeceri olduğı gibi. Ke̱zālik, her ʿamelüñ bir maḫṣūṣ āleti vardur, anuŋla ḥāṣıl olur. Me̱selā ʿilm-i ẓāhirüñ ḥuṣūline âlet luġāt ve ṣarf ve naḥiv ve manṭıḳ ve ādāb ve kelām ve maʿānī ve uṣūl ve ḥadi̱s ve tefsīr ve ḥikmet ve ḥesāb ve hey'etdür. Ve ʿilm-i bāṭın ḥuṣūline âlet evvelā ḥulūṣ-ı dā'im ve mürşid-i kāmil nefesi ile ẕikr-i ber-devām ve ḳıllet-i taʿām ve ḳıllet-i kelām ve ḳıllet-i menām ve ʿuzlet ʿani l-enāmdır. Ve ʿilm-i ḥaḳīḳatuŋ ḥuṣūline âlet terk-i dünyā ve terk-i ʿuḳbā ve terk-i vücūddur. İmdi ʿazīz kuddise sırrühü erük ve üzüm ve ceviz ile şerīʿat ve ṭarīḳat ve ḥaḳīḳate işāret ėderler.[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 (*ʿilm-i ẓāhir*) beispielsweise sind Lexikologie, Grammatik, Logik, Literaturwissenschaft, Theologie, Stilistik, Rechtswissenschaft, Ḥadīṯ-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 Ṣūfis und den Weg der Wahrheit.[100]

---

97 Mustafa Akşar und Ekrem Demirli, „Niyâzî 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/kitapkatalogu, 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 5360/3[98] (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.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zu den produktivsten Kommentarautoren der Zeit um 1700 gehörte Bursalı İsmāʿīl Ḥaḳḳı (1063-1137 h./1653-1725), dessen ausführlicher *Muḥammedīye*-Kommentar unten in Abschnitt 4.3.4 besprochen wird. İsmāʿīl Ḥaḳḳı war Gelehrter, Dichter und Scheich des Ṣūfi-Ordens der Celvetīye. Neben dem *Muḥammedīye*-Kommentar *Feraḥ er-Rūḥ* sind seine bekanntesten Werke der Korankommentar *Rūḥ al-Bayān* und der Kommentar zu den ersten 738 Versen von Ǧalāl ad-Dīn Rūmīs *Maṯnavī*, welchen er *Rūḥ-ı Meṯnevī* betitelte.[101] Zu İsmāʿīl Ḥaḳḳıs kürzeren Kommentarwerken gehört seine Auslegung von Yūnus Emres Gedicht *Çıḳdum bir erük ṭalına*. Die Zahl der belegten Handschriften von İsmāʿīl Ḥaḳḳıs Yūnus Emre-Kommentar ist etwas geringer als die des Kommentars von Niyāzī Mıṣrī.[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]

İsmāʿīl Ḥaḳḳıs Kommentar legt Yūnus 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 İsmāʿīl Ḥaḳḳı also exegetische Methoden an, welche einer islamischen Wissenschaftstradition entstammen. Bevor İsmāʿīl Ḥaḳḳı sich der allegorischen Auslegung des ersten Verses in Yūnus Emres Gedicht widmet, beginnt er mit einem Exkurs zur Herkunft des Wortes *bostān*:

Çıḳdum erük dalına anda yėdüm üzümi Bostān ışşı geldi eydür uġurladuŋ ḳozumı

Bostān būsitānuŋ muʿarrebidür. Bū rāyıḥa-ı ṭayyibe ve sitān anuŋ menşeʿ ḥasebiyle mevżiʿidür. Yaʿnī būsitān aṣlında ḫoş ḳoḫulı olan şükūfeler ve reyḥānlar ve sebzeler biten yėrdür. Taʿrīb olunıcaḳ vāv ḥazf olunub eşcār-ı müṯmireyi müştemil olan yère ıtlāḳ olundı. Maʿlūm ola ki bu beyt-i maʿrifet-sencüŋ mīzān-ı dil yanında bir kaç ʿtyārı vardur. [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 İsmāʿīl Ḥaḳḳı 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.ibb.gov.tr/kitapkatalogu, 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 Yūnus Emre-Kommentare von Niyāzī und İsmāʿīl Ḥaḳḳı. 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.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 (*ʿıyār*) haben kann.

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

Bir küt ile güleşdüm elsüz ayaġum aldı / Şunı da başamadum göyündürdi özümi

‚Küt' bilā işbāʾü l-vāv muḳʿad maʿnāsına kim Türk kötürüm dèr. Elsiz baʿż-ı nüsḫada aŋsuz düşmişdür nāgāh maʿnāsına. Ve ayaḳ almaḳ zebūn ve maġlūb ḳılmaḳdan kināyedür. Nitekim küştigīrler arasında şāyiʿdür. Bunda küt ile ṭabīʿat-ı insānīye ve anuŋla güleşen ḫaḳīḳat-i insāniyedür. Ve elsizlik ṭabīʿat-ı insānīyenüŋ ṣıfatıdur.[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" (*muḳʿad*), wozu der Türke *kötürüm* sagt. Anstelle von *elsüz* [„ohne Hand"] steht in manchen Abschriften *aŋsuz* in der Bedeutung „plötzlich, unerwartet" (*nāgāh*). Und mit *ayaḳ almaḳ* meint er „gefügig machen und besiegen" (*zebūn ve maġlūb ḳılmaḳ*), wie man unter den Ringern sagt. Dabei ist der Krüppel die menschliche Natur und, was mit ihr ringt, ist die menschliche Wahrheit (*ḫaḳīḳat-ı insānīye*). Und *elsüzlik* [„das Dasein ohne Hand"] ist eine Charaktereigenschaft des Menschen. […]

İsmāʿīl 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 İsmāʿīl Ḥaḳḳı zur allegorischen Auslegung über. Einige von İsmāʿīl Ḥaḳḳıs Erklärungen und Exkursen sind nicht direkt für das Textverständnis nötig; sie belegen darum viel mehr das Bemühen um eine gelehrte Beschäftigung mit Yūnus Emres Text. Damit unterscheidet sich İsmāʿīl Ḥaḳḳıs Kommentar sowohl von denen Şeyḫzādes und Niyāzī Mıṣrīs 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 Yūnus Emres *Çıḳdum bir erük ṭalına* 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 *maḳʿad* („Hintern") für *muḳʿad* („Krüppel"), was meines Erachtens aber als Synonym für *kötürüm* („Krüppel") nicht in Frage kommt.

[108] Die Autoren sind **1.** İbrāhīm Ḥāṣṣ (st. 1175 h. / 1761), einzige bekannte Handschrift MK A 8311, Tatcı 2008, 5, 199-238. **2.** Şeyḫ ʿAlī Naḳşbendī en-Nevrekānī (nicht identifizierbar; 18. oder 19. Jahrhundert), einzige Handschrift MK A 392/8, lt. Tatcı eine Kurzfassung von Mıṣrīs 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),

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

4.3.2 Ḥüseyin Vaṣṣāfs Kommentar zu Süleymān Çelebis Vesīlet en-Necāt

Ein Kommentar zu Süleymān Çelebis *Vesīlet en-Necāt* liegt erst aus dem Jahr 1322 h. (1904) vor.[109] Dieser wurde von Ḥüseyin Vaṣṣāf (1289-1348 h. / 1872-1929) – einem osmanischen Zollbeamten und Naḳşbendī-Derwisch – unter dem Titel *Gülzār-ı ʿAşḳ* 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. Ḥüseyin Vaṣṣāf war Anfang des 20. Jahrhunderts publizistisch tätig; in den Jahren 1912-1914 erschienen seine Beiträge zu Themen des Ṣūfismus in den Zeitschriften *Cerīde-i Ṣūfiye* und *Ṣırāṭ-ı Müstaḳīm* und in den Jahren 1922-1925 in der Zeitschrift *Maḥfil*.[113]

Ḥüseyin Vaṣṣāfs exegetische Methodik in seinem *Vesīlet en-Necāt*-Kommentar ist eine Synthese der Methoden islamischer und westlich-europäischer Wissenschaftstraditionen. Die westlichen Einflüsse liegen allerdings im Detail. Über weite Teile steht *Gülzār-ı ʿAşḳ* in der Tradition islamischer Exegese: Ḥüseyin Vaṣṣāf geht es meist um eine Kontextualisierung von Süleymān 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 Yūnus Emre-Kommentaren sind in Ḥüseyin Vaṣṣāfs *Gülzār-ı ʿAşḳ* allegorische Auslegungen selten. Oft werden Verse anderer Autoren den Versen Süleymān 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 ʿAlī Naḳşbendī.

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

110 [*Gülzār-ı ʿAşḳ*] 2006, 22-38.

111 [*Gülzār-ı ʿAşḳ*] 2006, 5 und 39.

112 [*Gülzār-ı ʿAşḳ*] 2006.

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

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Einflüsse westlicher Wissenschaftstradition sind hinsichtlich der Fragen zu erkennen, was Ḥüseyin 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 Ḥüseyin Vaṣṣāfs umfangreicheren Zitaten sind auch Zeitschriftenartikel.[115]

Ḥüseyin Vaṣṣāf weist in seiner Einleitung darauf hin, dass er als Textgrundlage Rıżā Efendis kollationierte Ausgabe von Süleymān Çelebis Text (*Muṣaḥḥaḥ Mevlid-i Şerīf*) herangezogen hat, und er zitiert auch Rıżā 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 *ḫatun* erörtert wird.[117] Ungewöhnlich ist, dass Ḥüseyin Vaṣṣāf hierbei auf Quellen wie Maḥmūd al-Kāşġarīs *Dīvān Luġat at-Turk* (11. Jahrhundert) verweist.[118] Dieses Werk wurde mehr als vierhundert Jahre lang überhaupt nicht rezipiert, bevor ʿAlī Emīrī (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 Ḥüseyin Vaṣṣāf in seinem *Vesīlet en-Necāt*-Kommentar an aktuelle sprachwissenschaftliche Diskussionen am Anfang des 20. Jahrhunderts anknüpfte.[120]

4.3.3 Esīrīs Prosafassung der Muḥammediye

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

114 [*Gülzār-ı ʿAşḳ*] 2006, 57-60.
115 [*Gülzār-ı ʿAşḳ*] 2006, 61.
116 [*Gülzār-ı ʿAşḳ*] 2006, 40 und 79.
117 [*Gülzār-ı ʿAşḳ*] 2006, 249. Die Morphologie des Altosmanisch-Türkischen – etwa das Futursuffix –İsEr – kommentiert Ḥüseyin Vaṣṣāf hingegen nicht, [*Gülzār-ı ʿAşḳ*] 2006, 466, Kommentar zu Vers 180.
118 [*Gülzār-ı ʿAşḳ*] 2006, 249. Er verweist konkret auf „den Istanbuler Druck des *Dīvān Luġat at-Turk*“ (*müracaʿāt: Dīvānu Luġati t-Türk, İstanbul ṭabʿı*). Zum Erwerb der Handschrift durch ʿAlī Emīrī und der Edition durch Kilisli Rifʿat [Bilge] 1333-1335 (1914-1919) siehe Mustafa S. Kaçalin, „Dîvânü Lugāti't-Türk,“ DİA 9 (1994), 449; zum Autor al-Kāşġarī auch Ömer Faruk Akün, „Kâşgarlı Mahmud,“ DİA 25 (2002) 9-15.
119 Im 15. Jahrhundert findet sich noch ein Beleg für die Rezeption von al-Kāşġarīs Werk, Kaçalin, „Dîvânü Lugāti't-Türk,“ DİA 9 (1994), 449. Zu ʿAlī Emīrī siehe Işın 2007, 17-33; zu seiner Bibliothek siehe Çavdar 2007.
120 Ein vergleichbares sprachwissenschaftliches Interesse ist in der Edition des *Dīvān* von Sulṭān Veled zu erkennen, welchen Veled Çelebi [İzbudak] (1869-1953) und Kilisli Muʿallim Rifʿat [Bilge] 1343 h./1341 m. (1925) herausgaben, vgl. oben Abschnitt 3.1.3.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

böa) lebte, als er das Werk verfasste.[121] Er nennt sich selbst mit seinem *Nom de plume* Esīrī. Eine Datierung enthält das Werk nicht. Weitere Informationen zu Autor und Werk finden sich nur in Bursalı Meḥmed Ṭāhirs biographischem Nachschlagewerk *ʿOs̱mānlı Müʾellifleri* aus den Jahren 1308-1315 h./m. (1890-1899). Meḥmed Ṭāhir führt den Autor unter den Namensvarianten Yūsuf Muḥammed Efendi und Esīrī Muḥammed Efendi. Er gehörte den *ʿulemā* an, entschloss sich jedoch nach Abschluss des Studiums zu reisen und fiel dabei in die Hände der „Kreuzfahrer" (*ṣalībīyūn*).[122] Auf seine Zeit als deren Gefangener (*esīr*) geht sein *Nom de plume* zurück. Nachdem er frei kam, ließ sich Esīrī in Ḳızılḥıṣār nieder. Esīrī starb laut Ṭāhir etwa 1000 h. (1591-1592). Ṭāhir verweist auf zwei Werke Esīrīs, ein Werk namens *Cevāmiʿ el-Cevāhir* und einen *Muḥammedīye*-Kommentar (*Muḥammedīye şerḥi*). Meḥmed Ṭāhir weist außerdem darauf hin, dass eine Handschrift von Esīrīs *Muḥammedīye*-Kommentar sich in der Nuruosmaniye-Bibliothek befinde.

Bei der Handschrift, auf welche sich Meḥmed Ṭāhir 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 *vaḳf*-Vermerk und der Stempel zeigen, dass die Handschrift zum ursprünglichen Stiftungsbestand der unter Sultan ʿOs̱mān 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]

Esīrīs Erklärung zu seiner Motivation, eine Prosafassung der *Muḥammedīye* zu verfassen, erinnert an eine aus der *naẓīre*-Dichtungen bekannte:[127] Esīrī schreibt, dass ein Freund ihn bat, eine besser verständliche Fassung der *Muḥammedīye* zu schreiben.[128] Der besagte Freund betont dabei ausdrücklich, dass die schwere Verständ-

---

121 Es gibt drei Orte namens Ḳızılḥıṣār, vgl. Akbayar 2001, 99f. Die Information, dass es sich um das auf Euböa gelegene Ḳızılḥıṣār handelt, geht auf *ʿOs̱mānlı Müʾellifleri* 1333 h., 2, 24, zurück.

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

123 Der Kolophon der Handschrift Nuruosminiye 2581 enthält die Datierung 1. Cemāẕī I. 1092 h. und den Namen des Kopisten Ḥüseyin b. Meḥemmed (مَحَمَّد).

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.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lichkeit von Yazıcıoġlıs *Muḥammedīye* darauf zurückzuführen sei, dass sie in Versen mit Endreimen (*ḳāfīye*) geschrieben ist.[129]

Esīrīs Prosafassung folgt hinsichtlich der Erzählstruktur Yazıcıoġlıs *Muḥammedīye* 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 Yazıcıoġlıs *Muḥammedīye* lauten:[130]

Ḫaber vėrdi resūlü ʿllāh ki yatmışdum Ḫaremde ben / Ḥatīmde ıżṭıcāʿ ėdüb ėrişdürdi naẓar Allāh
ʿİşāda ėrdi Cibrāʾīl selām ėrgürdi Allāhdan / seni Allāh oḳur dėdi buyurmışdur sefer Allāh
Ṭutub pes ṣadrumı yardı ki tā göbegüme ėrdi / çıḳardı yüregüm derḥāl daḥı diŋle ne-dėr ol şāh

Der Gesandte Gottes berichtete: „Ich lag im Heiligtum; ich ruhte am Ḥaṭīm, 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."

In Esīrīs Fassung lautet die Stelle:

Resūl ḫażreti ḫaber vėrüb eyitdi-ki bir ġėce Kaʿbenüŋ ḫareminde Ḥaṭīmde [!] *yaturdum. Ḥaṭīm* [!] *dėdükleri bir yėrcegizdür Kaʿbenüŋ dīvārı dibinde. Kaʿbeden çıḳarmışlardur. İbrāhīm peyġamber Kaʿbe yapdıġında şimdikiden büyük yapmış idi şoŋra yıḳıldı pes Ḳureyşüŋ ḥelāl māli anı evvelki gibi yapmaġa yėtişmedi. Vardılar bir miḳdār küçirek yapdılar. Birazı ṭaşra ḳaldı ḳalan yėre Ḥaṭīm dėrler. Anuŋ ḥikāyeti maʿrūf ve meşhūrdur. Biz yine sözümüze gelelim. Resūl ḫażreti eyitdi Ḥaṭīmde yaturdum yatsu vaḳtinde Cibrāʾīl geldi tarıŋuŋ selāmin getürdi seni Ḥaḳḳ taʿālā daʿvet ėder dėdi. Pes ṭutub gögsümi yardı tā göbegüme ėrdi yüregim* [!] *çıḳardı.*[131]

Der Prophet berichtete: „Eines Nachts lag ich gerade im heiligen Bezirk der Kaʿba, im Ḥaṭīm." Was sie Ḥaṭīm nennen, ist ein kleiner Platz unterhalb der Mauer der Kaʿba. Man hat ihn von der Kaʿba abgetrennt. Der Prophet Abraham hat die Kaʿba, als er sie baute, größer gebaut als sie jetzt ist. Später wurde sie niedergerissen. Aber das ehrlich verdiente Geld (*ḥelāl māl*) der Qurayš 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 Ḥaṭīm. Die Geschichte ist berühmt und bekannt. Aber wir wollen wieder zu unserer Erzählung zurückkommen: Der Prophet sagte: „Ich lag zur Zeit des Nachtgebets im Ḥaṭīm, 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 Esīrī die Narratio unterbricht, um das Toponym Ḥaṭīm zu erklären. Esīrī liefert hier nicht nur eine Lokalisierung im heiligen Bezirk der Kaʿba, sondern er erläutert auch die Entstehung des Ḥaṭīm. Es handelt sich darum nicht nur um eine kurze Erklärung zur Topographie sondern um eine

129 Nuruosmaniye 2581, 2b.
130 VGM 431/A, [090] *Muḥammedīye* 1300 h., 100; *Muḥammedīye* 1285 h., 100; Çelebioğlu 1996, 2, 2057.
131 Nuruosmaniye 2581, 59b-60a.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Zusammenfassend ist festzustellen, dass Esīrī 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 *ḥadīṯ*-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 İsmāᶜīl Ḥaḳḳı Muḥammedīye-*Kommentar*

Unter den Werken, welche sich auf Yazıcıoğlı Muḥammeds *Muḥammedīye* beziehen, nimmt Bursalı İsmāᶜīl Ḥaḳḳı 1107 h. (1696) vollendeter Kommentar *Feraḥ er-Rūḥ* 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 *Feraḥ er-Rūḥ*.[133] Das Werk wurde erstmals 1252 h. (1836) – noch vor dem ersten *Muḥammedīye*-Druck 1258 h./1842-1243 – in Būlāḳ gedruckt; es folgten zwei weitere Auflagen in Būlāḳ (1255-56 h. und 1258 h.)

---

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

[133] *Feraḥ er-Rūḥ*-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 Taṣawwuf Turkī 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 Maᶜārif ᶜĀmma Turkī Ṭalᶜat 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 Taṣawwuf Turkī 79; **33.** DKM Maᶜārif ᶜAmma Turkī Ṭalᶜat 33; **34.** AK O.E. 63/3; **35.** Atıf Kütüphanesi 34 Atf 1455; 34 Atf 1456; 34 Atf 1457; **36.** İÜ T 1226.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 İsmāʿīl Ḥaḳḳıs *Feraḥ er-Rūḥ* ist der Umstand, dass Auszüge aus diesem Werk auch als Randglossen in zwei *Muḥammedīye*-Handschriften und vier Drucken zu finden sind.[135] Außerdem gibt es zwei *Muḥammedīye*-Handschriften, in welchen der *Muḥammedīye*-Text jeweils durch Auszüge aus İsmāʿīl Ḥaḳḳıs Kommentar unterbrochen wird.[136] Bei den beiden Handschriften mit *Feraḥ er-Rūḥ*-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 *Feraḥ er-Rūḥ*-Einschüben handelt es sich um die bereits in Abschnitt 3.3.3.5 behandelten illustrierten Handschriften; während DKM Maʿārif ʿĀmma Turkī Ṭalʿat 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 İsmāʿīl Ḥaḳḳıs Kommentar wurden in einem Elitekontext genutzt, dies schließt aber sowohl die administrativ-militärischen als auch die gelehrten Eliten im Umfeld einer Medrese ein.

Bursalı İsmāʿīl Ḥaḳḳı übernimmt in seinem *Muḥammedīye*-Kommentar die vielfältige Methodik der klassischen arabischen Wissenschaftsdisziplinen, etwa der Koranexegese.[138] Sein *Muḥammedīye*-Kommentar geht damit über das methodische Spektrum seines Yūnus Emre-Kommentars hinaus:

1) Lexikalische und grammatische Erklärungen: İsmāʿīl Ḥaḳḳı erklärt oft arabische Lexeme, indem er kurze Abschnitt aus lexikalischen Werken, meist aus Firūzābādīs *al-Qāmūs al-Muḥīṭ* oder Ḳaraḥıṣārīs *Aḥterī-i Kebīr*. 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 *Muḥammedīye*-Druck, Kasan 1261 h., siehe oben Abschnitt 3.3.3.1.

136 DKM Maʿārif ʿĀmma Turkī Ṭalʿat 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 ʿAlī el-Morevī (st. 1224 h./1809; vgl. Moralı 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 Aḥmed Ṣādıḳ Paşa, (SO2, 5, 1715), Sekretär in der großherrlichen Ratsversammlung, Verwaltungsdirektor der großherrlichen Stiftungen; Mitglied des Hohen Rats (*Meclis-i Vālā*), verschiedene Ministerien; *şeyḫülḥarem* (d. h. Verwalter der heiligen Stätten Mekka und Medina).

138 Vgl. ausführlich Heinzelmann 2010.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nis oft nicht nötig, da İsmāʿīl Ḥaḳḳı zur Erklärung eines arabischen Wortes oft zunächst ein türkisches Lexem angibt, bevor er dann den Eintrag aus *al-Qāmūs al-Muḥīṭ* oder *Aḫterī-i Kebīr* zitiert. Oft werden auch gebrochene arabische Plurale erläutert.
İsmāʿīl Ḥaḳḳı gibt auch Erläuterungen zur Grammatik, etwa bei Homographen, wenn er erklärt, ob die Buchstabenfolge دى der Imperativ *dė* („sage“) oder das Perfektsuffix –dİ ist.[139]

2) Hinweise zur pronominalen Referenz: Die pronominale Referenz erläutert İsmāʿīl Ḥaḳḳı meist durch ein einfaches *yaʿnī* („das heißt“): Im Vers *Bular kimi ėderse anda sulṭān / Anuŋdur ḳabż-u basṭ-u mülk-ü evṭān* erklärt er beispielsweise das erste *bular* (Personalpronomen 3. Pers. Pl., Nominativ) und *anda* (Personalpronomen 3. Pers. Sg., Lokativ): *Bular yaʿnī Āl-i ʿAbbās* („sie, das heißt die ʿAbbāsiden“) und *anda yaʿnī Mıṣırda* („dort [wörtl. „in ihm“], das heißt in Kairo“).[140]

3) İsmāʿīl Ḥaḳḳıs Kommentar schließt oft eine Paraphrasierung der Verse Yazıcıoġlıs ein.

4) Kontextualisierung, Hintergrundinformationen und Exkurse: İsmāʿīl Ḥaḳḳıs 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 İsmāʿīl Ḥaḳḳı Informationen über Textvarianten.[141]

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

Der Kommentar zu den drei Versen, mit welchen Yazıcıoġlıs Erzählung über die Himmelsreise des Propheten beginnt, hat in İsmāʿīl Ḥaḳḳıs *Feraḥ er-Rūḥ* einen Umfang von etwa einer Folio-Seite.

> *Ḫaber vėrdi resūlü ʿllāh ki yatmışdum Ḥaremde ben / Ḥatīmde ıżṭıcāʿ ėdüb ėrişdürdi naẕar Allāh*
> *ʿİşāda ėrdi Cibrāʾīl selām ėrgürdi Allāhdan / seni Allāh oḳur dėdi buyurmışdur sefer Allāh*
> *Ṭutub pes ṣadrumı yardı ki tā göbegüme ėrdi / çıḳardı yüregüm derḥāl daḥı diŋle ne-dėr ol şāh*
>
> Der Gesandte Gottes berichtete: „Ich lag im Heiligtum; ich ruhte am Ḥaṭīm, 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.“

İsmāʿīl Ḥaḳḳı beginnt mit einem Exkurs zur Herkunft des Schwarzen Steins der Kaʿba, der nicht direkt mit einem Stichwort in Yazıcıoġlıs Text verknüpft ist:

> *Meẕkūrdur ki ḥacer-i esved cennetden iḫrāc olınduġı zamān bir yāḳūt-ı şaʿşaʿa-endāz idi. Kaʿbede maḥalline vażʿ olınduḳda żıyāsı nereye dek bāliġ oldıysa ḥarem oldı.*

---

139 Siehe etwa İK Genel 59, 202b; Feraḥ er-Rūḥ 1294, 1, 209. Vgl. Heinzelmann 2010, 136.
140 *Feraḥ er-Rūḥ* 1294, 2, 166.
141 *Feraḥ er-Rūḥ* 1294, 1, 304.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

In seinem Exkurs erklärt İsmāʿīl Ḥaḳḳı weiter, wie es in vorislamischer Zeit – während der *ǧāhilīya* – 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 *iżṭıcāʿ*. İsmāʿīl Ḥaḳḳı erläutert also die beiden Begriffe, welche bereits im Autograph durch Randglossen erklärt sind. Im Fall des Toponyms Ḥaṭīm zitiert er sowohl Fīrūzābādīs *al-Qāmūs al-Muḥīṭ* als auch zwei exegetische Werke.[143] Das Wort *iżṭıcāʿ* erläutert er in arabischer, persischer und türkischer Sprache, allerdings ohne eine Quelle zu nennen:[144]

> *Iżṭıcāʿ*, [A] *yuqāl iḍṭaǧaʿa ay waḍaʿa ǧanbahu bil-arḍ* [P] *val-iżṭiǧāʿ bar pahlū ḫuftan* [T] *yaʿnī yanı üzerine yatub uyumaḳ*.[145]
>
> *Iżṭıcāʿ:* [A] man sagt *iḍṭaǧaʿa*, 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 İsmāʿīl Ḥaḳḳı 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 Hāniʾ begann.[146] An dieser Stelle fügt er zwei Gedichte mit assoziativem Zusammenhang zum Kommentar ein, zwei Verse des persischen Dichters Ğāmī 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 İsmāʿīl Ḥaḳḳı das Wort *ʿişāʾ* anhand eines Zitates aus Fīrūzābādīs *al-Qāmūs al-Muḥīṭ* als die Zeit zwischen Sonnenuntergang (*maġrib*) und dem Schlafengehen (*ʿatama* 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 Ğāmī.

Den Halbvers *Ṭutub pes ṣadrumı yardı ki tā göbegüme ėrdi* („Er ergriff meine Brust, riss sie bis zum Bauch auf") paraphrasiert İsmāʿīl Ḥaḳḳı 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 *Feraḥ er-Rūḥ* 1294 h., 1, 211f.
143 *Feraḥ er-Rūḥ* 1294 h., 1, 211f.
144 Es handelt sich nicht um *Aḫterī-i Kebīr*, was bei mehrsprachigen Erklärungen sonst nahe liegt.
145 *Feraḥ er-Rūḥ* 1294 h., 1, 211f.
146 Zu Umm Hāniʾ im Zusammenhang mit Muḥammads Himmelsreise siehe etwa Nagel 2008, 644.
147 *Feraḥ er-Rūḥ* 1294 h., 1, 212.
148 *Feraḥ er-Rūḥ* 1294, 212.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der kurze Ausschnitt zeigt, dass es İsmāʿīl Ḥaḳḳı in seinem *Muḥammedīye*-Kommentar nicht ausschließlich – möglicherweise nicht einmal vorrangig – darum geht, den *Muḥammedīye*-Lesern das Textverständnis zu erleichtern.[149] Es geht darüber hinaus um die Vermittlung von Wissen in einem mehr oder weniger weiten Kontext der *Muḥammedīye*. 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 *naẓīre* („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 *naẓīre* 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 Yūnus Emres Gedicht *Çıḳdum bir erük ṭalına*, welches über einen Zeitraum von 300 bis 400 Jahren immer wieder kommentiert wurde. Hier fällt Niyāzī Mıṣrīs 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 *Muḥammedīye*-Kommentare nicht belegbar. Bursalı İsmāʿīl Ḥaḳḳıs *Muḥammedīye*-Kommentar *Feraḥ er-Rūḥ* lässt sich vielmehr als ein Werk gelehrter Literatur charakterisieren, welches bei der Vermittlung eines türkischsprachigen Textes neue Wege geht. Indem İsmāʿīl Ḥaḳḳı in seinem *Muḥammedīye*-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 *Muḥammedīye* dieser besonderen Form der Exegese würdig ist. Es handelt sich also bei İsmāʿīl Ḥaḳḳıs 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.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Muḥammedīye auch sonst im untersuchten Handschriftenmaterial nachweisen lässt. Bezeichnend ist jedenfalls, dass Bursalı İsmāʿīl Ḥaḳḳıs Werk durch Handschriften und durch die Drucke des 19. Jahrhunderts weite Verbreitung fand.

Bislang sind praktisch keine Kommentarwerke bekannt, welche nach dem Vorbild İsmāʿīl Ḥaḳḳıs türkischsprachige populäre religiöse Dichtung auslegten. Im weiteren Sinn vergleichbar ist allenfalls Ḥüseyin Vaṣṣāfs Kommentar zu Süleymān Çelebis *Vesīlet en-Necāt*, welcher Ende des 19. Jahrhunderts entstand, aber praktisch keine Verbreitung fand. Von dem Werk existiert nur das Autograph, welches erst 2006 ediert wurde.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

5. Die Nutzer

5.1 Daten zu Lesern und Besitzern

Die Frage, wer im Osmanischen Reich Bücher nutzte, ist Gegenstand einer Reihe von Studien.[1] Stark verallgemeinernd lassen sich zwei Richtungen der Forschung unterscheiden. Einerseits wird untersucht, wer Bücher besaß oder Bibliotheken stiftete. Hierzu liegen Archivalien – Nachlassregister beziehungsweise Stiftungsurkunden vor.[2] Andererseits wird die Frage gestellt, wer Bücher las. Als Quellen bieten sich hierbei Leservermerke in Handschriften an; so hat etwa Değirmenci in ihrer Studie aufgezeigt, wie viele Daten bereits in einem recht kleinen Korpus von Handschriften zu finden sind.[3] Değirmenci weist beispielsweise öffentliche und halböffentliche Lesungen in unterschiedlichen sozialen Kontexten nach. Problematisch ist in beiden Fällen einerseits die Heterogenität des Quellenmaterials und andererseits – davon abhängend – die Frage der Repräsentativität der Ergebnisse. In Nachlassregistern ist nur die höchste Elite des Osmanischen Reiches vertreten; in Kadiamtsregistern hat es die Forschung mit einem besonders heterogenen Datenmaterial zu tun.[4] In Değirmencis Studie ist das Auswahlkriterium für das Quellenmaterial, dass die Handschriften, welche sie in die Studie einbezog, aussagekräftige Leser- bzw. Nutzervermerke enthalten.[5]

Hier unterscheidet sich meine Herangehensweise. Im Folgenden geht es mir darum, die Frage, wer die Werke der *Muḥammedīye*-Gruppe nutzte, nicht anhand einer Anzahl von Handschriften zu untersuchen, welche sich dadurch auszeichnen, dass sie besonders ergiebige Nutzervermerke enthalten. Es soll vielmehr anhand eines genau definierten umfangreichen Handschriftenkorpus analysiert werden, was sich über den gesellschaftlichen Kontext der Nutzer sagen lässt. Dabei wird als Grundlage für künftige Forschungen auch dokumentiert, wie hoch der Anteil von Handschriften ist, welche keinerlei Informationen zum Nutzerkontext enthalten, und wo folglich die Grenzen dieser Methode liegen.

Den Begriff „Nutzung" fasse ich sehr weit und begrenze ihn nicht auf das „Lesen" und den Besitz.[6] Ich gehe davon aus, dass jeder Eintrag in eine Handschrift einen Kontakt der betreffenden Person mit der jeweiligen Handschrift belegt, welcher im weitesten Sinn als „Nutzung" zu verstehen ist. Ich beziehe in meine Studie darum grundsätzlich alle Einträge ein, welche irgendeinen Hinweis auf den sozialen Kontext der betreffenden Personen geben. Auch die Kolophone der

1 Vgl. oben Abschnitt 1.1.2 zum Forschungsstand.
2 Vgl. etwa die Publikationen von Erünsal.
3 Değirmenci 2011. Vgl. oben Abschnitt 1.1.2.
4 Vgl. dazu Neumann 1996.
5 Zum Forschungsstand auch oben Abschnitt 1.1.2.
6 Zum Begriff der „Nutzung" siehe auch Neumann 2005.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Handschriften werden berücksichtigt und damit bereits die Herstellung einer Handschrift als Nutzung verstanden. Unabhängig davon, ob ein Kopist die betreffende Handschrift für die eigene Lektüre kopierte oder für einen anderen Nutzer anfertigte, bot der Akt des Kopierens bereits die Möglichkeit, ein „Fürbitte"-Kapital zu erwerben und damit Aussicht auf Lohn im Jenseits haben.[7] Der Frage, wie die Handschriften genutzt wurden, widmet sich Kapitel 6 genauer.

Bei der Auswertung der Daten zu den Nutzern ist zu berücksichtigen, dass der Anteil an Einträgen, welche Hinweise zum sozialen Kontext der Nutzer geben und damit verwertbare Daten liefern, ist verhältnismäßig klein. Eine quantitative Auswertung liefert darum nur sehr bedingt statistisch verwertbare Daten. Eine quantitative Auswertung des Datenmaterials bringt – trotz dieser Problematik – aufschlussreiche Informationen von der Buchnutzung im Osmanischen Reich. Ich verstehe es als eine breit angelegte Sondierung. An die quantitative Auswertung schließe ich eine qualitative Analyse der Daten zum sozialen Kontext der Buchnutzer an.

5.2 Klassifizierung von Nutzerkontexten

In meiner Studie stützt sich die Zuordnung in soziale Kontexte auf sehr knappe vom Nutzer selbst verwendete Attribute – beispielsweise Titel, Berufsbezeichnungen, Ordenszugehörigkeiten oder Hinweise auf die familiäre oder regionale Herkunft. Nur in einigen seltenen Fällen sind die Nutzer auch identifizierbar, so dass weitere Informationen zum sozialen Kontext in sekundären Quellentexten und der Sekundärliteratur zu finden sind. Dieses größtenteils sehr knappe und auf der Selbstdarstellung der Nutzer basierende Datenmaterial erfordert außerdem eine Klassifizierung, welche eine diachrone Auswertung erlaubt. Eine breite Definition der Kategorien hat darum zum Ziel, eine Übersicht über den Untersuchungszeitraum von 450 Jahr in der quantitativen Auswertung überhaupt erst zu ermöglichen.

Die ausgewerteten Nutzereinträge werden von mir sieben Kategorien – bzw. Nutzerkontexten – zugeordnet. In einigen Fällen wird ein Eintrag mehreren Nutzerkontexten zugerechnet, da es Berührungspunkte und Überschneidungen gibt: Einerseits kann ein bestimmter Nutzer mehreren Kategorien angehören – der Inhaber einer besoldeten Stellung innerhalb der *ʿulemā*-Hierarchie kann beispielsweise gleichzeitig einem Ṣūfi-Orden angehören. Eine solche Überschneidung – im genannten Beispiel zwischen *ʿulemā*-Kontext und Ṣūfi-Kontext – dürfte nicht selten gewesen sein; sie lässt sich im untersuchten Handschriftenmaterial aber nur in wenigen Fällen nachweisen, da die Einträge wie bereits erwähnt sehr knapp sind und meist nur auf ein sozialen Kontext explizit verwiesen wird. Andererseits sind Berührungspunkte mehrerer Nutzerkontexte durch Einträge dokumentiert, welche anlässlich eines Besitzwechsels oder einer Stiftung vorgenommen wurden. Wenn

[7] Zum Fürbitte-Kapital siehe unten Abschnitt 6.5.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ein Händler eine Handschrift einem Ṣūfi-Konvent stiftete, so belegt der betreffende Eintrag eine Nutzung sowohl im *reʿāyā*-Kontext als auch im Ṣūfi-Kontext. Die Stiftung für den Ṣūfi-Konvent führt einerseits dazu, dass diese daraufhin in diesem Kontext genutzt wird, sie belegt aber auch eine Verbundenheit des Stiftenden zu diesem Konvent, selbst wenn über dessen Ordenszugehörigkeit nichts bekannt ist.

Wenn im Folgenden von Nutzerkontext die Rede ist, so bezieht sich dies nicht nur auf die Nutzung durch einen Angehörigen der betreffenden Gruppe, es werden auch Bezüge über Drittpersonen eingeschlossen. Das trifft etwa zu, wenn in einem Nutzervermerk auf eine Familienbeziehung oder auf ein Patronageverhältnis verwiesen wird; so wird beispielsweise ein Stiftungsvermerk der Ehefrau eines verstorbenen Offiziers oder ein Besitzvermerk eines Klienten bzw. „Gefolgsmanns" (*tābiʿ*) eines Großwesirs als Hinweis auf eine Nutzung im *ʿaskerī*-Kontext gewertet. Neben Informationen zum sozialen Kontext eines Nutzers werden grundsätzlich auch Einträge mit Lokalisierungen in einschlägigen Institutionen – beispielsweise Palastbibliotheken, Ṣūfi-Konvente oder Medresen – als Belege für eine Nutzung im betreffenden Kontext – Palast-Kontext, *ṣūfī*-Kontext bzw. *ʿulemā*-Kontext – gewertet.

5.2.1 Palast-Kontext

Der Palast-Kontext umfasst einerseits eine Nutzung der Handschriften durch den osmanischen Herrscher und dessen Haushalt; im untersuchten Quellenmaterial lassen sich neben den Herrschern auch Frauen aus dem Harem – d. h. Sultansmütter oder Töchter – belegen. Andererseits schließt diese Kategorie auch eine Nutzung durch Angehörige der Leibgarden und der Palast-Administration ein. Im 19. Jahrhundert ist neben dem Palast des osmanischen Sultans auch der Palast des Khediven in Kairo einzubeziehen.

5.2.2 Der Kontext „Militär" (ʿaskerī)

Der Kontext „Militär" (*ʿaskerī*) schließt vier Gruppen ein: a) Angehörige des *ḳul*-Systems, d. h. durch die Knabenlese (*devşirme*) ausgehobene oder durch Kauf erworbene Elitesklaven des Sultans (*ḳul*), welche nach einer militärischen Ausbildung im Militär als Janitscharen oder in der zivilen Administration dienten;[8] b) Angehörige des präbendalen Militärsystems, d. h. Timarioten (*timarlü* bzw. *zaʿīm* oder *sipāhī*), welche mit den Steuereinnahmen eines bestimmten Gebietes für Militärdienste entschädigt wurden; c) Angehörige von irregulären Söldnertruppen, welche ab dem 17. Jahrhundert eine immer größere Bedeutung für das osmanische Militär spielten;[9] d) Berufssoldaten und Militärpflichtige, welche nach den Militärrefor-

[8] Zum Thema der Elitesklaverei siehe Toledano 2007; vgl. auch Findley 1980, 45-46.
[9] Vgl. etwa İnalcık 1980.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

men Sultan Maḥmūds II. (reg. 1223-1255 h./1808-1839) und Sultan ʿAbdülmecīds (reg. 1255-1261 h./1839-1866) den Großteil der regulären Truppen ausmachten.

5.2.3 Der Kontext „Ziviladministration" (ḳalemīye)

Zum Kontext „Ziviladministration" (*ḳalemīye*) zähle ich Angehörige der osmanischen Verwaltung, welche keinen *ḳul*-Status hatten, sondern eine zivile Karriere absolviert hatten – insbesondere in der großherrlichen Kanzlei (*Dīvān-ı Hümāyūn ḳalemleri*; im 19. Jahrhundert *mābeyn*), der Kanzlei der Hohen Pforte (*bāb-ı ʿālī*) oder der Finanzverwaltung (*bāb-ı defterdārī*). Im 19. Jahrhundert gehören zu dieser Kategorie – abgesehen vom Kriegsministerium – die Angehörigen der meisten Ministerien sowie die Angehörigen der Provinzverwaltung.

5.2.4 Der Kontext „Bildungselite" (ʿulemā)

Der Kontext „Bildungselite" (*ʿulemā*) schließt fünf Gruppen ein: a) Absolventen einer Medrese, welche als Angehörige der osmanischen Gelehrtenhierarchie in der Lehre und der Judikative tätig waren und aus den *vakf*-Mitteln der Institution, an welcher sie tätig waren, besoldet wurden;[10] b) Studenten an einer Medrese; c) Personen, welche aus den Stiftungsmitteln einer Medrese oder Moschee besoldet wurden, wie etwa Muezzine, auch wenn sich im Einzelfall nicht abklären lässt, ob sie ein Studium absolviert hatten; d) die Träger und Trägerinnen des Titels *mevlā* oder *mollā*, obwohl auch hier meist offen bleiben muss, ob die Betreffenden ein Medrese-Studium absolviert hatten; e) im 19. und frühen 20. Jahrhundert auch Gelehrte, welche ihr Studium nicht an einer Medrese, sondern einer anderen Institution absolvierten.

5.2.5 Der faḳīh*-Kontext*

Der *faḳīh*-Kontext schließt nur Nutzer ein, welche im Patronym einen oder mehrere Vorfahren nennen, welche den Titel *faḳīh* „Religionsexperten" tragen.[11] Die Nutzer – welche sich im untersuchten Quellenmaterial ausschließlich in *Muḥammedīye*-Handschriften belegen – tragen den Titel hingegen nie selbst. Auffällig ist bei Nutzern des *faḳīh*-Kontexts – wie bereits besprochen – die Verbindung zwischen diesem Nutzerkontext und graphischen Aspekten der Textüberlieferung (d. h. der Fächerkalligraphie).[12] Es ist gerade aus diesem Grund sinnvoll Nutzer, welche den Titel *faḳīh*-im Patronym führen, separat von anderen Kontexten – etwa dem *ʿulemā*-Kontext – zu behandeln.

---

10 Zilfi 2006.
11 Zum Titel vgl. Kafadar 1997, 110, und unten Abschnitt 5.5.5.
12 Siehe oben Abschnitt 3.3.3.5.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

5.2.6 Der reʿāyā*-Kontext*

Eine verhältnismäßig kleine Zahl von Handschriften enthält Einträge, welche auf eine Nutzung im Kontext von Handel, Handwerk und Agrarwirtschaft hinweist. Diese Nutzungskontexte werden hier als *reʿāyā*-Kontext („Kontext der Steuer zahlenden Untertanen") zusammengefasst.

5.2.7 Der ṣūfī*-Kontext*

Ein *ṣūfī*-Kontext lässt sich dann belegen, wenn ein Eintrag auf eine Verbindung des Nutzers zu einem Ṣūfī-Orden hinweist oder eine Lokalisierung in einem Ordenskonvent erlaubt. Die Verbindung muss dabei nicht notwendigerweise mit einer formalen Ordenszugehörigkeit als Adept des jeweiligen Scheichs identisch sein, sondern kann auch in einer informellen Nähe, etwa der Verehrung des Scheichs durch jemanden im weiteren Umfeld des Ordens bestehen. Die Verbindung zum Scheich des jeweiligen Ordens ist in beiden Fällen als Patronagebeziehung zu verstehen, welche nicht nur der Verbreitung von religiösem Wissen und Segenswirkung (*bereket*) diente, sondern auch eine soziale Patronage einschloss.[13]

Die Trennung des Palast-Kontexts, des *ʿaskerī*-Kontexts und des *ḳalemīye*-Kontexts ist nicht immer eindeutig. Einerseits ist im frühen Osmanischen Reich der Haushalt des Sultans mit der Administration des Reiches identisch.[14] Im Untersuchungszeitraum gab es allerdings schon eine klare Trennung zwischen Palast und Hoher Pforte, weshalb die Trennung der beiden Nutzungskontexte durchaus sinnvoll ist. Verflechtungen gab es – beispielsweise bei der *vaḳf*-Verwaltung – noch bis ins 19. Jahrhundert, und die Entflechtung von Palast- und Staatsadministration war ein zentrales Anliegen der Reformpolitik des 19. Jahrhunderts.[15] Andererseits ist es schwierig, festzustellen, ob ein Nutzer dem *ʿaskerī*- oder dem *ḳalemīye*-Kontext zuzuordnen ist, wenn der Betreffende nicht identifizierbar ist, keine Informationen zur Karriere vorliegen und somit nicht klar ist, ob er aus dem *ḳul*-System stammt oder eine Karriere in der zivilen Administration absolviert hat. In der quantitativen Auswertung nehme ich darum bei einigen Benutzergruppen eine pauschale Zuordnung vor, obwohl sich diese im Einzelfall nicht belegen lässt. Nicht identifizierbare Personen, welche den Titel Paşa tragen, zähle ich generell zum *ʿaskerī*-Kontext, Angehörige der Finanzverwaltung oder der Kanzlei des *Dīvān-ı Hümāyūn* hingegen zum *ḳalemīye*-Kontext.

---

13 Zu ṣūfī-Orden als Teil eines sozialen Netzwerks siehe Sievert 2008, 129-140; zur Zugehörigkeit von *ʿulemā* zu *ṣūfī*-Orden vgl. auch Zilfi 2006, 214f.

14 Imber 2002, 148-176; Abou-El-Haj 2005^2. Die Trennung zwischen Palast-Administration und Staatsadministration auch in den beiden Bänden Uzunçarşılı 1945 und Uzunçarşılı 1948.

15 Findley 1980, 338.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

5.3 Leitlinien bei der Auswertung der Nutzereinträge

5.3.1 Daten zum Herstellungskontext in den Kolophonen

Der Kolophon dokumentiert in Handschriften die Vollendung der Abschrift und enthält Informationen zum Kopisten. Ein Kolophon kann – im weitesten Sinn des Wortes – sehr knapp sein und lediglich durch eine Formel wie *tamma* („[die Abschrift] ist abgeschlossen" bzw. „die Abschrift ist vollständig") oder *tamma al-kitāb bi-ʿawn Allāh al-malik al-wahhāb* („das Buch ist mit der Hilfe Gottes, des freigiebigen Herrschers, vollendet") bestätigen, dass die Abschrift – nach dem Ermessen des Kopisten – vollständig ist. Relevante Informationen für meine Untersuchungen zu den Handschriftennutzern enthält eine solche Formel nicht, weshalb ich sie im Folgenden nicht als Kolophon in einem engeren Sinn verstehe und die betreffenden Handschriften zu den Handschriften „ohne Kolophon" zähle.[16]

Im Folgenden werden Kolophone ausgewertet, welche neben einer solchen Formel, welche die Vollständigkeit bestätigt, Informationen zur Datierung, zur Lokalisierung oder zum sozialen Kontext der Kopisten enthalten. Diese Informationen sind jedoch generell sehr heterogen und machen eine Auswertung schwierig. Die Datierungen werden im Folgenden für einen diachronen Überblick über die Zahl der hergestellten Handschriften herangezogen. Es ist jedoch zu beachten, dass die Zahl der undatierten Handschriften verhältnismäßig groß ist.[17]

Lokalisierungen in den Kolophonen erlauben einen Überblick über Orte der Handschriftenherstellung. Zusammen mit der Lokalisierung durch den heutigen Sammlungskontext und möglicherweise auch weitere lokalisierte Nutzereinträge, lässt sich in Einzelfällen auch die „Wanderung" einer Handschrift partiell rekonstruieren. Generell sind Lokalisierungen in den Kolophonen aber wesentlich seltener als Datierungen.[18] Es ist außerdem zu berücksichtigen, dass meine Wahl der ausgewerteten Bibliotheken und deren Sammlungsgeschichte gerade auf eine Auswertung der Kolophone hinsichtlich der Orte der Handschriftenherstellung einen Einfluss haben.

Die Heterogenität der Informationen ist vor allem bei der Analyse des sozialen Kontexts der Kopisten ein Problem; diesbezüglich unterscheiden sich Kolophone jedoch nicht von anderen Nutzereinträgen.

Zunächst ist aber zu erörtern, inwieweit Kolophone Information enthalten, welche Aufschluss darüber geben, ob ein Kopist die vollendete Handschrift weiter nutzte oder sie einem anderen Nutzer übergab. Es ist auch zu prüfen, ob eine Handschrift vom Kopisten bereits im Auftrag hergestellt wurde. Abzuklären ist darüber hinaus, ob Indizien dafür vorliegen, dass eine Handschrift zum Zweck der Stiftung angefertigt wurde.

---

16 Das trifft auch auf meinen Katalog der Handschriften in Kapitel 8 zu.
17 Vgl. unten Tabelle 5.1.
18 Vgl. unten Abschnitt 5.4.1 und 5.4.2.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tatsächlich enthalten Kolophone nur in seltenen Fällen Hinweise auf einen Auftraggeber oder eine Auftraggeberin. Nur in einer Handschrift meines Korpus wird im Kolophon explizit darauf verwiesen, dass die Handschrift im Auftrag angefertigt wurde. Es handelt sich um die *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Handschrift MK A 8252, welche 1169 h./1755-1756 für el-Ḥācī ʿĀ'işe Ḫatun angefertigt wurde. Es gibt jedoch auch in anderen Handschriften Indizien dafür, dass eine Handschrift nicht zur Nutzung durch den Kopisten hergestellt wurde:

1. Wenn der Kopist eine größere Zahl von Handschriften desselben Werkes schrieb, so ist auszuschließen, dass diese alle einer weiteren Nutzung durch den Kopisten dienen sollten. Bei der Handschrift MK A 8846 (1040 h./1631) handelt es sich laut Kolophon um die sechzigste *Muḥammediye*-Abschrift, welche Mūsā Ḫalife, genannt Ḳaraḫʸācezāde anfertigte. Die hohe Zahl der Abschriften spricht in diesem Fall dafür, dass es sich um einen professionellen Kopisten handelt. Auch bei einer geringeren Zahl von Handschriften, die vom selben Kopisten stammen, ist davon auszugehen, dass diese nicht zum Eigengebrauch hergestellt wurden.[19] Offen bleibt in solchen Fällen, ob die betreffenden Handschrift im Auftrag oder ohne Auftrag, aber zum späteren Verkauf angefertigt wurde.

2. Wenn unmittelbar nach der Fertigstellung der Handschrift ein datierter Eintrag statt dem Kopisten eine andere Person als Besitzer oder Stifter nennt, weist dies mit großer Wahrscheinlichkeit darauf hin, dass der Kopist die Handschrift bereits für diese Person anfertigte. Dies geschah zum Teil noch am selben Tag, zum Teil einige Tage oder Wochen später. Die *Muḥammediye*-Handschrift MK A 8180 wurde beispielsweise nach ihrer Vollendung durch den Kopisten el-Ḥācc Ḥāfıẓ İsmāʿil noch am selben Tag (12. Ṣafer 1281 h./17. Juli 1864) von der Mutter des verstorbenen Kompaniekommandanten (*bölükbaşı*) Maḥmūd Aġa gestiftet.[20] Unter dem Kolophon notierte der Kopist außerdem, dass es sich um seine fünfte Abschrift handelt.[21] Wie bei der Handschrift MK A 8846 ist das ein Indiz dafür, dass es sich um einen professionellen Kopisten handelt. Falls der zeitliche Abstand zwischen der Vollendung der Handschrift und einem Besitz- beziehungsweise Stiftungsvermerk größer ist, muss allerdings offen bleiben, ob die Handschrift im Auftrag angefertigt

---

19 Laut Kolophon ist MK A 8180 (1281 h.) die fünfte *Muḥammediye*-Abschrift, welche der Kopist herstellte. In seltenen Fällen lassen sich auch im untersuchten Handschriftenmaterial mehrere Handschriften nachweisen, welche vom selben Kopisten stammen; das trifft etwa auf die Handschriften VGM Safranbolu 67 Saf 441 (1002 h.) und MK B 44 (1004 h.) zu, welche der Kopist Receb b. Murād Faḳīh b. ʿAbdünnebī b. Muḥammed Faḳīh herstellte.

20 MK A 8180 (1281 h.), 276a: Die Namen der Personen und Orte sind zum Teil nicht entzifferbar. Laut Kolophon ist der Kopist el-Ḥācc Ḥāfıẓ İsmāʿil, Schüler von es-Seyyid [Maḥmūd?]; die Abschrift ist auf den 12 Ṣafer 1281 h. datiert. Auf fol. 1a befindet sich der *vakf*-Vermerk der Mutter des verstobenen Kompanie-Kommandanten (*bölükbaşı*) Maḥmūd Aġa (*işbu biŋ ikiyüz seksen bir senesi* […] *ḳaşabası sākinelerinden merḥūm sābıḳ bölükbaşı Maḥmūd Aġanıŋ vā*[*lidesi*] […] *Ḫatun rıżā'en li-llāhi taʿālā vakf eylemişdir*), 12. Ṣafer 1281 h.

21 MK A 8180, 276a: *ʿaded-i taḥrīri 5* („fünfte Abschrift").

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wurde, ob ein professioneller Kopist eine Abschrift zum Zweck des Verkaufs ohne Auftrag anfertigte oder ob der Besitzwechsel nicht geplant war, aber nach einigen Monaten aus unbekannten Gründen zustande kam.[22] Auch manche undatierte Besitz- oder Stiftungsvermerke lassen sich aufgrund des Duktus dem Kopisten zuschreiben: In der *Envār el-ᶜĀşıḳīn*-Handschrift MK B 894 (1250h./1834-1835) befindet sich beispielsweise direkt unter dem Kolophon eine undatierte *vakf*-Urkunde, welche von der Hand des Kopisten es-Seyyid Ḥāfıẓ Muḥammed genannt Cāvdārzāde stammt, aber im Namen der Stifterinnen Ḥopaḳızı Fāṭima und ihrer Mutter Ḥadice niedergeschrieben wurde. Der Duktus, die verwendete Tinte und die graphische Gestaltung sprechen dafür, dass der Kolophon und der Stiftungsvermerk in einem Zug niedergeschrieben wurden und dass die Handschrift deshalb mit großer Wahrscheinlichkeit für Fāṭime und Ḥadice angefertigt wurde (Abbildung 5.1).[23]

Wie bereits erwähnt sind im untersuchten Quellenmaterial fragmentarische Handschriften und Handschriften mit ergänzten Seiten zu finden. Die Seitenverluste und Ergänzungen betreffen besonders oft auf die ersten und die letzten Blätter einer Handschrift, da bei diesen die Gefahr, beschädigt oder verloren zu gehen, wegen der höheren mechanischen Beanspruchung grundsätzlich besonders groß ist. Zusammen mit den Blättern gingen bei diesen Handschriften auch Kolophone sowie Besitz- und Stiftungsvermerke verloren. Im untersuchten Handschriftenmaterial findet sich nur ein einziges Beispiel (MK B 1041) dafür, dass ein Schreiber später ergänzter Seiten in einem Kolophon sowohl den eigenen Namen und das Datum der Reparatur als auch den inzwischen verlorenen originalen Kolophon dokumentierte.[24] Es gibt jedoch auch Fälle, in welchen der unterschiedliche Duktus deutlich darauf hinweist, dass am Ende einer Handschrift Seiten ergänzt wurden und diese ergänzten Seiten mit einem Kolophon enden. So unterscheiden sich in der Handschrift SK Ḥacı Mahmud 2840 die Papierqualität und der Duktus der letzten fünfzehn Blätter deutlich vom Rest der Handschrift und sprechen auch für einen beträchtlichen zeitlichen Abstand.[25] Der auf den 1. Muḥarrem 1246 h. (22. Juni 1830) datierte Kolophon von es-Seyyid Ḥüseyin er-Rüşdi bezieht sich darum

[22] Siehe etwa die *Muḥammedīye*-Handschrift DKM S[in] 5245 (1210 h./1795), bei welcher die Vollendung der Abschrift und der erste Besitzvermerk knapp vier Monate auseinander liegen. DKM S[in] 5245 wurde von al-Ḥāğğ Ḥāfıẓ Muḥammad b. Ḥāfıẓ Ibrāhīm, Mevlevī-Adept, [Kalligraphie-]Schüler des Sayyid Muḥammad und bekannt als Imām Murādḥān in der ersten Dekade des Rebīᶜ I 1210 h. (September 1795) kopiert. Die Handschrift enthält einen Besitzeintrag von Muḥammed, Angehöriger der Kanzlei des *Dīvān-ı Hümāyūn* (*ḫᵛācegān-ı Dīvān-ı Hümāyūn*) vom 1. Receb 1210 h. (11. Januar 1796.). Vgl. auch unten Abschnitt 5.5.2 zur Handschrift MK 55 Hk 903 (1055 h./1645).

[23] Ein ähnlicher Fall ist die Luxushandschrift SK Hasib Efendi 211 (26. Rebīᶜ I 1026 h./4. April 1617) und ein in die Illumination eingebundener Besitzvermerk.

[24] MK B 1041 (970 h./1562-1563; Reparatur 1235 h./1819-1820).

[25] Ergänzt sind die Blätter 257-271.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

offenbar nur auf die ergänzten Seiten. Im Gegensatz zur Handschrift MK B 1041 gibt es weder einen Hinweis auf einen originalen Kolophon noch einen Hinweis auf den Umstand, dass sich die Angaben im Kolophon Ḥüseyin er-Rüşdis nur auf die Ergänzungen beziehen.

Außer der Ergänzung von Seiten werden auch andere Reparaturen, etwa Neubindungen, in Nutzereinträgen explizit thematisiert; sie sind aber wie die Kolophone auf ergänzten Seiten sehr selten: Im untersuchten Quellenmaterial dokumentiert in zwei Handschriften jeweils ein Eintrag eine Neubindung.[26] In zwei weiteren Handschriften wird jeweils pauschal auf eine Reparatur verwiesen. In beiden Fällen deutet der unterschiedliche Duktus darauf hin, dass Seiten ergänzt wurden und der Vermerk sich auf diese Ergänzung bezieht. Es ist aber nicht auszuschließen, dass gleichzeitig andere Reparaturen (etwa Reparaturen am Einband) durchgeführt wurden. Im Gegensatz zu den ergänzten Kolophonen ist in den erwähnten Fällen jeweils konkret von einer Reparatur (*taʿmīr* oder *tecdīd*) oder einer Bindung (*mücellidlik*) die Rede.

Beispielsweise wurden die letzten Blätter der Handschrift MK B 970 (o. D.) von anderer Hand ergänzt und enden mit einem Kolophon ohne Datum, welcher auf die Reparatur (*taʿmīr*) durch einen gewissen el-Ḥāfıẓ Muṣṭafā verweist. Darunter wird noch als zweiter Name Köroğlu Ḥāfıẓ (كراعلو حافظ) genannt, wobei unklar ist, für wen dieser steht.[27] In der Handschrift SK Yaz. Bağ. 4847 (1132 h./1720) finden sich zwei Reparaturvermerke; es lässt sich nicht herausfinden, ob sie sich auf dieselbe Person beziehen. 1. Die Tochter von Ḥacı Muḥammed ließ die Handschrift reparieren (*Ḥacı Muḥammed Kerīmesi taʿmīr ėtdirdi*).[28] Der Vermerk ist mit der Bitte um Fürbitte verbunden. 2. „Meine geliebte Fāṭime Munlā, dieses Buch habe ich repariert; erinnere dich jedes Mal von Herzen an mich, wenn du es liest" (*Maʿşūḳum Fāṭime Monlā işbu kitābı eyledim taʿmīr, her zamān oḳıdukça eyle beni göŋülde ḫaṭīr*); daneben das Datum 1173 h./1759-1760.[29]

5.3.2 Besitz und Stiftung – Stempel und handschriftliche Einträge

In den untersuchten Handschriften befinden sich handschriftliche Einträge und Stempel, welche eindeutig als Besitz- oder Stiftungsvermerke zu verstehen sind. In anderen Fällen fehlt diese Eindeutigkeit aber, da die Einträge sehr knapp sind. Im Folgenden erläutere ich meinen Umgang mit solchen Zweifelsfällen.

Wie bereits mehrfach erwähnt haben die Einträge in den untersuchten Handschriften unterschiedliche Funktionen; neben Besitz- und Stiftungsvermerken

---

26 Die Handschrift SK Hacı Selim Ağa 533 (1048 h./1638) wurde 1216 h. [durch Ḫalīl Efendi?] neu gebunden. DKM Tārīḫ Turkī 13 (1029 h./1620) wurde laut einer Goldprägung auf dem Einband „in der Ägyptischen Khedivenbibliothek gebunden" (*muǧallad min al-kutubḫāna al-ḫidīvīya al-miṣrīya*); die Prägung ist nicht datiert; Terminus post quem ist die Gründung der Khedivenbibliothek 1286 h./1870; vgl. Sayyid 1417 h./1996, 22.

27 MK B 970 (o. D.), 261b.

28 SK Yaz. Bağ. 4847 (1132 h./1720), 1b.

29 SK Yaz. Bağ. 4847 (1132 h./1720), 183b.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

können dies beispielsweise die im vorangehenden Abschnitt erwähnten Reparaturvermerke, Geburtsvermerke oder Fürbitte sein. Im Fall der Besitzvermerke wird der Besitzanspruch oft durch explizite Formulierung zum Ausdruck gebracht: „Besitzer des Buches ist […]" (*ṣāḥib-i kitāb* […] *-dur*); „[…] hat es in Besitz genommen" (*tamallakahu* […]); „es gehört zu den Büchern von […]" (*min kutub* […]). Daneben gibt es jedoch auch Einträge, welche keine Information zur Funktion enthalten und trotzdem mit einiger Wahrscheinlichkeit als Besitzvermerke zu verstehen sind. Wird ein Name ohne weiteren Kommentar eingetragen, so liegt es nahe diese „Markierung" als Besitzanspruch zu deuten. Ich werde diese darum in der folgenden quantitativen Auswertung der Nutzereinträge grundsätzlich als Besitzvermerke zählen.

Im untersuchten Quellenmaterial lassen sich keine Besitzstempel belegen, welche sich ähnlich einem Exlibris aufgrund der Inschrift als solche identifizieren lassen.[30] Die verwendeten Stempel dienen generell dazu einen Rechtsaktes, etwa einen Kauf oder eine Stiftung, zu besiegeln.[31] Wurde beispielsweise die Stiftung eines Sultans zusätzlich zu dessen *vakf*-Stempel durch die *vakf*-Urkunde eines Rechtsgelehrten bestätigt, so ist diese durch den Stempel dieses Rechtsgelehrten bestätigt (Abbildung 5.2). Andere Beispiele sind ein Inventurvermerk in der Handschrift İK Orhan 652, welcher durch den Stempel von Aḥmed Vefiḳ (später Paşa; st. 1308 h./1891) bestätigt wurde, oder ein Vermerk des Obertaubstummen im Topkapı-Palast Muṣṭafā Aġa bezüglich der Reparatur und Erneuerung der Stiftung, welchen er wiederum durch sechs Stempelabdrücke bestätigte (Abbildung 5.3).[32] Die Stempel enthalten den Namen des Stempelinhabers, zum Teil auch ein Datum sowie in sehr seltenen Fällen Informationen zum sozialen Kontext.[33] Die Namen sind oft in ihrem Wortsinn in Verse eingebaut oder mit Gebetsformeln kombiniert (Abbildung 5.2).[34]

Neben den Stempeln, welche einen Eintrag bestätigen und beglaubigen, sind in den untersuchten Handschriften auch isolierte Stempel zu finden. Analog zu den Namenseinträgen interpretiere ich diese als Besitzstempel, da auch hier das Mar-

---

30 Zu Stempeln generell vgl. Kütükoğlu 1994, 84-97; Déroche 2005/1426 h., 335-344; Gacek 2009, 243-245.

31 Als Beispiel für einen Stempel, welcher einen Besitzeintrag bestätigt, sei auf die Handschrift SK Mihrişah 258 (1071 h.) und den Eintrag des Sekretärs des Obereunuchen verwiesen.

32 İK Orhan 652 (1051 h.): *teftīşde görülmüşdür* („bei der Inventur gesichtet"), o. D. Aḥmed Vefiḳ war 1279 h. (1863) als Inspektor in Bursa tätig, zu diesem Zeitpunkt ist der Inventureintrag mit einiger Wahrscheinlichkeit entstanden. 1295 h. (1878) wurde er Gouverneur Bursa und später mehrmals Bildungsminister und Großwesir, vgl. SO^2, 1, 225.

33 Besitzstempel sind auch in der Sekundärliteratur nicht belegt. Neben den Stempeln von Privatpersonen und *vakf*-Stempeln existierten im Osmanischen Reich auch Amtsstempel, Kütükoğlu 1994, 83-97. Diese sind aber vor allem in Archivalien zu finden und im untersuchten Handschriftenmaterial nicht belegt.

34 Ayasofya 2081, 1a: Stempel von Aḥmed Şeyḫzāde يا رب زتو توفيق تمنا كند احمد („oh Herr, von dir erfleht Aḥmed sich Erfolg"). Vgl. auch Gacek 2009, 243-245.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kieren – liegen keine Indizien für einen anderen Gebrauch vor – als Dokumentation des Besitzanspruch zu verstehen ist.[35]

Da sich auf Stempeln – wie bereits festgestellt – meist nur der Name des Trägers und zum Teil auch ein Datum befindet, ist ihr Informationsgehalt meist gering. Nur in sehr seltenen Fällen lässt sich die betreffende Person mit Sicherheit identifizieren. Befindet sich auf dem Stempel ein Datum, so handelt es sich mit einiger Wahrscheinlichkeit um das jeweilige Herstellungsdatum des Stempels;[36] damit kann auch das Datum der Benutzung aufgrund der durchschnittlichen Lebenszeit ungefähr erschlossen werden. Aus dem Namen selbst kann im Allgemeinen nur auf das Geschlecht geschlossen werden. In den seltenen Fällen, in welchen der Stempel Informationen zum sozialen Kontext enthält, finden sich dieselben Informationen in den meisten Fällen auch im handschriftlichen Eintrag, welcher durch den Stempel bestätigt wurde. Es ist hingegen nicht möglich, den Umstand, dass eine Person einen Stempel besaß, als Indiz für den sozialen Kontext auszuwerten

Es gibt Belege für Stempel welche über einen sehr langen Zeitraum in Gebrauch waren und darum heute zu Fehldatierungen verleiten. Ein bekanntes Beispiel ist der Stempel, welchen Selīm I. (918-927 h./1512-1520) als Inventarstempel für die *ḫazīne*-Sammlung im Topkapı-Palast herstellen ließ, welcher aber über den Tod Selīms I. hinaus bis ins 18. Jahrhundert in Gebrauch war (Abbildung 5.2).[37] Es handelt sich bei diesem Stempel um einen sehr seltenen – und im vom mir ausgewerteten Handschriftenmaterial auch den einzigen – Fall eines Stempels, der explizit in sekundären Quellentexten erwähnt und in der Sekundärliteratur diskutiert wird.[38] Die Beschriftung selbst enthält den Namen Selīms I. aber keine Information zur Funktion als Inventarstempel; er kann somit leicht als Besitzstempel fehlinterpretiert werden.

Die Stiftung einer Handschrift als *vakf* macht diese „immobil" (*mevḳūf*) – d. h. vor allem unveräußerlich. Bei der Stiftung einer Handschrift kann es sich sowohl um eine „wohltätige Stiftung" (*vakf-ı ḫayrī*) als auch um eine „Familienstiftung" (*vakf-ı ehlī*) handeln.[39] Die konkreten Folgen waren sehr unterschiedlich. Im Fall eines

---

35 Déroche stellt fest, dass sich bei Stempeln, welche ohne weitere Notizen in Handschriften angebracht wurden, nicht sagen lässt, ob sie von einem Besitzer oder einem Leser stammen, Déroche 2005/1426 h., 339. Ich konnte im untersuchten Handschriftenmaterial jedoch keine Indizien dafür finden, dass Leser Bücher mit ihrem Stempel versahen.

36 Gacek 2009, 245. Das sehr ausführliche Kapitel zu Stempeln in Kütükoğlus Handbuch geht auf das Thema Datierung gar nicht ein, Kütükoğlu 1994, 83-97.

37 Raby 1981, 46, und Uzunçarşılı 1945 [1988[3]], 318-319, und Uzunçarşılı 1959, 12f. Der Stempel findet sich beispielsweise auch in einer Handschrift des 17. oder 18. Jahrhunderts: Ayasofya 3682, *Ġāyat al-Itqān fī ṭ-Ṭibb*, des Ṣāliḥ b. Naṣrullāh b. Sallūm (st. 1080 h./1669). Mit bestem Dank an Nathalie Bachour für diesen Hinweis.

38 Uzunçarşılı 1945 [1988[3]], 318f.

39 Zur Frage, ob das Stiften von Büchern nach islamischem Recht überaupt möglich ist, siehe Bilici 1999, 41. Eine Einführung in die Thematik des *vakf* in osmanischer Zeit in Astrid

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vakf-ı ḫayrī wurde die Handschrift durch die Stiftung an einem öffentlichen oder halböffentlichen Ort benutzbar; nicht immer handelte es sich um Bibliotheken im engeren Sinn. Neben Buchstiftungen für die Stiftungsbibliotheken von Moscheen, Medresen und Ordenskonventen, lassen sich im untersuchten Quellenmaterial Buchstiftungen für verschiedene Räumlichkeiten im Palast oder für den Basar belegen. Je nach der Zugänglichkeit des Ortes, an welchem sich die gestifteten Handschriften befanden, unterschieden sich auch die potentiellen Benutzergruppen. Einerseits war eine Stiftungsbibliothek an einer Moschee als öffentliche Bibliothek konzipiert; andererseits war gerade im Palast die Zugänglichkeit der verschiedenen Räumlichkeiten streng reglementiert und die dort gestifteten Handschriften standen damit jeweils unterschiedlichen Nutzergruppen zur Verfügung.[40]

Eine Handschrift, welche in einen *vakf-ı ehlī* verwandelt worden waren, wurde weiter vom Stifter und seiner Familie genutzt; sie wurde durch diesen Rechtsakt jedoch für ihn und seine Nachkommen unveräußerlich. Die Handschrift wurde theoretisch nicht als Eigentum vererbt; es wurden aber die Nutzungsrechte vererbt. Zum Teil finden sich in den *vakf*-Vermerken sogar konkrete Regeln zur „Vererbung".[41] Im Zusammenhang mit *vakf*-Einträgen und *vakf*-Stempeln sind im Folgenden zwei Fragen zu erörtern: 1. Lassen sich *vakf-ı ḫayrī* und *vakf-ı ehlī* anhand der Einträge und Stempel unterscheiden? 2. Welchen Quellenwert hat ein *vakf*-Stempel ohne zusätzlichen handschriftlichen Vermerk? Ist auszuschließen, dass in größeren Bibliotheken und Sammlungen *vakf*-Stempel posthum als Inventarstempel weiterverwendet wurden?

Im untersuchten Handschriftenmaterial kommen handschriftliche *vakf*-Einträge vor, aus deren Wortlaut sich eindeutig schließen lässt, ob es sich um einen *vakf-ı ḫayrī* oder einen *vakf-ı ehlī* handelt. Nennt ein *vakf*-Eintrag etwa die Institution, welcher eine Handschrift gestiftet wird, beispielsweise eine Moschee oder eine Medrese, so wird daraus ersichtlich, dass es sich um einen *vakf-ı ḫayrī* handelt und die Handschrift nicht mehr in einem Familienkontext genutzt wurde. Wie bereits erwähnt gibt es auch *vakf*-Vermerke, in welchen die Vererbung der Nutzungsrechte innerhalb der Familie geregelt wird, welche folglich einen *vakf-ı ehlī* betreffen.

In den meisten Fällen fehlen konkrete Hinweise, welche Aufschluss darüber geben könnten, um welche Art von Stiftung es sich handelt. Auch in *vakf*-Vermerken, welche anhand des Sammlungskontexts einem *vakf-ı ḫayrī* zugeordnet werden können, fehlt oft ein konkreter Hinweis auf die Institution, welcher die betreffende

---

Meier, „Waḳf, II. In the Arab Lands," in: EI^2, 12, 823-828. Die Institution des *vakf-ı ehlī* war vor allem für die Elitesklaven in der osmanischen Administration, da aufgrund von deren Sklavenstatus das Erbe vom Sultan konfisziert werden konnte. Ein *vakf* zugunsten der Nachkommen war davon nach islamischem Recht ausgenommen und erlaubte somit die Versorgung der Nachkommen.

40 Zur Frage, ob es sich bei den *vakf*-Bibliotheken um öffentliche Bibliotheken handelte siehe oben Abschnitt 1.2.2.1. Vgl. auch unten Abschnitt 5.5.1.

41 Siehe etwa die *vakf*-Vermerke der Handschriften MK B 540 (1028 h.) und SK Serez 1541 (959 h.).

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Handschrift gestiftet wurde. Dies lässt sich besonders gut an den Handschriften aus den großen Istanbuler Stiftungsbibliotheken zeigen. Obwohl der *vaḳf*-Stempel des Sultans in diesen jeweils durch eine ausführliche *vaḳf*-Urkunde eines Rechtsgelehrten bestätigt wurde, fehlt in dieser ein Hinweis auf die konkrete Bibliothek (Abbildung 5.2). Da Maḥmūd I. (reg. 1143-1168 h./1730-1754) verschiedenen Bibliotheken Handschriften stiftete, lässt sich nur anhand des Sammlungskontexts, nicht aber anhand des *vaḳf*-Eintrags feststellen, ob es sich um eine Stiftung für die Ayasofya-Bibliothek oder die Fatih-Bibliothek handelte.

Die Aussagekraft von *vaḳf*-Stempeln und Einträgen ist sehr unterschiedlich. Sowohl ein handschriftlicher Vermerk als auch ein Stempel kann Informationen zur Art der Stiftung (*vaḳf-ı ḫayrī* oder *vaḳf-ı ehlī*), gegebenenfalls zur Institution, welcher die Handschrift gestiftet wurde, zum Stifter – mit mehr oder weniger Informationen zum sozialen Kontext – und zur Datierung enthalten. In beiden Fällen können die Informationen aber auch sehr knapp sein. In Extremfällen befindet sich in der Handschrift nur der Schriftzug „*vaḳf*".

Vaḳf-Stempel wurden bei der Stiftung größerer Buchbestände hergestellt.[42] Sie sind nicht notwendigerweise auf die Stiftung einer einzigen Bibliothek beschränkt. Gerade die *vaḳf*-Stempel der Sultane wurden wie erwähnt für mehrere Bibliotheken eingesetzt. Im Gegensatz zu anderen Stempeln verweisen *vaḳf*-Stempel in der Inschrift mit Formulierungen wie *vaḳf-ı* […] („Stiftung des […]") oder *waqafahu* […] („Dies hat […] gestiftet") explizit auf ihre Funktion. Im 18. Jahrhundert ist in den *vaḳf*-Stempeln der Sultane der Schriftzug „*vaḳf*" in die *ṭuġra* eingearbeitet (Abbildungen 5.2 und 5.5).[43]

Angesichts der unterschiedlichen Kennzeichnung einer Handschriftenstiftung durch einen *vaḳf*-Stempel, einen handschriftlichem *vaḳf*-Eintrag oder beides in Kombination fragt sich, welche Schlussfolgerungen diese unterschiedlichen Kennzeichnungen des Rechtsaktes erlauben. Es fällt gerade bei den Stiftungen der osmanischen Sultane auf, dass es sowohl Handschriften gibt, in welchen lediglich der *vaḳf*-Stempel zu finden ist, als auch Handschriften, in welchen der Stempel wie oben erwähnt durch den *vaḳf*-Eintrag eines Rechtsgelehrten – in den untersuchten Handschriften jeweils des Inspektors der Stiftungen der Heiligen Stätten (*müfettiş-i evḳāf el-Ḥaremeyn eş-şerīfeyn*) – ergänzt ist (Abbildungen 5.2 und 5.4).[44] Gerade bei den Stiftungen der Sultane und der obersten administrativen Hierarchie stellt sich also die Frage, ob nur die Handschriften, in welchen neben dem Stempel eine *vaḳf*-Urkunde eingetragen ist, zur ursprünglichen Stiftung gehören und der Stempel später auch als Inventarstempel diente. Ein positiver Beleg dafür, dass *vaḳf*-Stempel über längere Zeit als Inventarstempel verwendet wurden, liegt allerdings nicht vor. Es gibt vielmehr Hinweise, welche gegen diese These spre-

42 Zu *vaḳf*-Stempeln sie Kut und Bayraktar 1984 und Kütükoğlu 1994, 91f.
43 Kütükoğlu 1994, 91; Kut und Bayraktar 1984, 31-40.
44 Verweis auf Samsun, wo dies auch so gehandhabt wurde: Stempel und *vaḳf*-Vermerk.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

chen: In Handschriften der Sammlung des *şeyḫülislām* Feyżullāh Efendi (st. 1115 h./1703) befindet sich lediglich ein *vakf*-Stempel ohne eine zusätzliche *vakf*-Urkunde. Ein Besitzeintrag Feyżullāhs und ein Inventarisierungsvermerk aus dem Jahr 1112 h. (1700-1701) zeigen allerdings, dass die betreffenden Handschriften zuvor in seinem Besitz waren. Damit ist auszuschließen, dass sie nicht zur ursprünglichen Stiftung gehörten und erst zu einem späteren Zeitpunkt in die Stiftungsbibliothek Feyżullāhs kamen.[45] Während ich im Katalog in Kapitel 8 jeweils dokumentiere, ob eine Stiftung anhand eines Stempels, anhand eines handschriftlichen Eintrags oder einer Kombination aus beidem nachgewiesen ist, werte ich in der quantitativen Analyse auch *vakf*-Stempel ohne handschriftliche Bestätigung grundsätzlich als Beleg für eine Stiftung.

Auch für die zahlreichen Bibliotheksneugründungen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts – etwa die Bibliotheken von Ḫazīnedārzāde Mīr ʿAbdullāh in Samsun oder ʿAlī Emīrī in Istanbul – wurden *vakf*-Stempel mit den üblichen Formulierungen und Informationen hergestellt und verwendet:

Die Beschriftung des *vakf*-Stempels der Bibliothek von Ḫazīnedārzāde Mīr ʿAbdullāh ist mit früheren – etwa der von Feyżullāh Efendi – vergleichbar; die Formulierung ist aber so gewählt, dass sie zumindest theoretisch eine Nutzung als Inventarstempel für Zustiftungen ermöglichte: „Eines der Bücher, welche der Bibliothek von as-Sayyid ʿAbdullāh Beg in Samsun gestiftet wurde 1249 [h./m.] (1833-1835)" (*min al-kutub al-mawqūfa al-mawḍūʿa bi-Ṣamsun fī kutubḫāna as-Sayyid ʿAbdullāh Beg Ḫazīnedārzāde 1249*). Im untersuchten Exemplar befindet sich zusätzlich zum Stempel jedoch ein handschriftlicher *vakf*-Vermerk, welcher zeigt, dass dieses zur ursprünglichen Stiftung gehörte (Abbildung 5.6).

Auch ʿAlī Emīrī verwendete für seine 1341 h. (1922-1923) der Millet Kütüphanesi gestifteten Handschriften nach wie vor einen *vakf*-Stempel: „Diyārbekirli ʿAlī Emīrī – um Gottes Wohlgefallen habe ich es gestiftet" (*Diyārbekirli ʿAlī Emīrī – Allāh taʿālā ḫażretleriniŋ rıżāsıçün vakf eyledim 1341*).[46]

Ab dem 19. Jahrhundert wurden von Bibliotheken – z. B. von der Khedivenbibliothek (*al-Kutubḫāna al-Ḫidīwīya al-Miṣrīya*) oder der *Kütübḫāne-i ʿUmūmī-yi ʿOs̲mānī* in Beyazıt – auch Inventarstempel verwendet, deren Beschriftung nur aus dem Namen der jeweiligen Institution besteht. Zum Teil wurden bei Neubindungen auch Prägungen auf dem Einband angebracht.[47] Diese Inventarstempel und Prägungen wurden vor allem in Bibliotheken verwendet, welche im 19. Jahrhundert neu gegründet worden waren. Zum Teil wurden aber auch für bereits beste-

45 Derman 2007, 328 (Millet Feyzullah 489), 336 (Millet Feyzullah 1218), 344 (Millet Feyzullah 427), 345 (Millet Feyzullah 432). Zum Stempel siehe Kut und Bayraktar 1984, 101f.; zu Feyżullāh Efendi siehe Mehmet Serhan Tayşi, „Feyzullah Efendi," DİA, 12, 527f.

46 Kut und Bayraktar 1984, 135-136.

47 Siehe etwa die Bestände der Bibliothek ʿAbdülḥamīds II. im Yıldız-Palast: İÜ Nadir A 5458 (1280 h.); İÜ Nadir T 6299 (936 h.); ebenso in der Khedivenbibliothek: DKM Tārīḫ Turkī 13 (1029 h.).

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hende *vakf*-Bibliotheken – etwa die Bibliothek beim Konvent Hüdāʾī Efendis – Inventarstempel angefertigt („Bibliothek des Scheich Hüdāʾī 1334 [h./m.] (1915-1919)"; *Kütüpḫāne-i Ḥażret-i Pīr Hüdāyī* [!] *1334*).[48] Diese Stempel geben lediglich Information über den Sammlungskontext, der mit wenigen Ausnahmen dem heutigen entspricht.

5.3.3 Patronyme, Herkunftsangaben und Titel

Neben den expliziten Lokalisierungen, Datierungen und Informationen zum sozialen Kontext, welche in Kolophonen und anderen Benutzervermerken enthalten sind, können zum Teil auch Namensbestandteile und Titel Hinweise auf den Benutzerkontext geben. Darum ist hier mein Umgang mit Patronymen (*neseb*), Herkunftsangaben (*nisbe*) und Titeln in der quantitativen Auswertung zu erläutern.

Bei der Auswertung von Patronymen ist grundsätzlich Vorsicht geboten, da je nach Formulierung im Einzelfall nicht immer klar ist, wie lange beispielsweise eine Berufsbezeichnung (Taşcızāde, „Sohn des Steinhauers bzw. Steinmetz")[49] oder ein Titel (Ḳaraḫ^{v}ācezāde, „Sohn des ‚schwarzen' Hocas")[50] als Patronym bereits „vererbt" wurde. Bei den berühmten Familiennamen, welche über viele Generationen geführt wurden, handelt es sich meist um persische und türkische Namensbildungen (auf –zāde bzw. -oġlı). Ein berühmtes Beispiel ist der Arzt und mehrmalige Großwesir Keçecizāde Fuʾād Paşa (st. 1285 h./1869), dessen Vater nicht Hersteller oder Händler von Filzkappen (*keçe*) war, sondern der Gelehrte und Dichter Keçecizāde ʿİzzet Mollā; auch dessen Vater trug bereits das Patronym Keçecizāde.[51] Die namensgebende Person kann also einige Generationen vor dem Handschriftennutzer, welcher einen solches Patronym führte, gelebt haben. Diese persischen und türkischen Patronyme sagen darum über den sozialen Kontext nichts aus und werden entsprechend in der Auswertung nicht berücksichtigt.

Die Benutzereinträge im untersuchten Handschriftenmaterial sprechen hingegen dafür, dass in einem türkischsprachigen Kontext arabische Patronyme nicht als Familiennamen vorkommen, sondern eine tatsächliche Generationenfolge wiedergeben. Diese arabischen Patronyme beziehe ich darum in die quantitative Auswertung ein; so gehe ich beispielsweise davon aus, dass der Kopist der Handschriften VGM 67 Saf 441 (1002 h.) und MK B 44 (1004 h.) Receb b. Murād Faḳīh b. ʿAbdünnebī b. Muḥammed Faḳīh aus einer *faḳīh*-Dynastie stammt und es sich bei Murād Faḳīh nicht um irgendeinen Vorfahren sondern um den Vater handelt.[52] Arabische Patronyme kommen insgesamt häufig vor, enthalten aber sel-

48 Kut und Bayraktar 1984, 213.
49 Kopist der Handschrift MK B 689 (1099 h.): Ḥasan el-Ḫırsoḳevī eş-şehīr bi-Taşcızāde.
50 Kopist der Handschrift MK A 8846 (1040 h.): Mūsā Ḥalīfa eş-şehīr bi-Ḳaraḫ^{v}ācezāde.
51 Vgl. Naci Okcu, „İzzet Molla, Keçecizade," in: DİA 23 (2001), 561-563; zu Keçecizāde Fuʾād Paşa siehe SO^{2}, 2, 539f.
52 Kopist der Handschriften VGM Safranbolu, 67 Saf 441 (1002 h.) und MK B 44 (1004 h.).

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ten Informationen zum sozialen Kontext. Die wenigen Fälle, welche ich in der quantitativen Auswertung berücksichtige, werden darum zusätzlich in der qualitativen Analyse erörtert.[53]

Als Namensbestandteil kommt auch eine Herkunftsangabe (*nisbe*) vor. Im Gegensatz zu einer Lokalisierung, welche besagt, dass eine Handschrift an einem bestimmten Ort vollendet, gestiftet oder auf andere Art genutzt wurde, lässt sich aufgrund der *nisbe* des Autors – etwa Kefevī („aus der Stadt Kefe [auf der Krimhalbinsel]") – nicht zuverlässig schließen, ob die betreffende Person selbst in der genannten Stadt wohnte, aus der genannten Stadt stammte oder ob die *nisbe* von einem Vorfahren übernommen wurde.[54] Nur in einem einzigen Fall wird die *nisbe* genauer erläutert; der Kopist der Handschrift IVRAN C 1118 (1139 h.) versah seinen Namen (Muḥammed) im Kolophon mit drei Attributen: *el-ḥāfiẓ* („der Korankenner"), *el-Mıṣrī aṣlā* („Kairiner hinsichtlich der Herkunft") und *el-Kütāhī meskenen* („Bewohner Kütahyas"). In diesem Fall wurde die Handschrift mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit am Wohnort hergestellt. In allen anderen Fällen wurde die *nisbe* für eine Lokalisierung einer Handschrift nicht herangezogen.

Einen weiteren Hinweis auf den sozialen Kontext eines Nutzers können Titel wie beispielsweise Paşa oder Mevlā bzw. Mollā/Monlā liefern. Es ist aber zu beachten, dass die Verwendung der Titel in den mehr als 450 Jahren des Untersuchungszeitraums variierte. Im Gegensatz zu den Titeln Paşa und Mevlā bzw. Mollā/Monlā werden andere Titel wie Aġa, Çelebi oder Ḫoca/Ḫᵛāce in sehr unterschiedlichen sozialen Kontexten verwendet und helfen dort, wo sie ohne zusätzliche Informationen zu finden sind, bei einer sozialen Klassifizierung nur wenig.

Eine recht zuverlässige Klassifizierung erlaubt der Titel Paşa, den nur Angehörige der höchsten militärischen und administrativen Elite trugen. Während die Träger des Titels vor dem 18. Jahrhundert mit wenigen Ausnahmen eine *ʿaskerī*-Karriere (eine „militärische Laufbahn") absolviert hatten, wurde er ab dem 19. Jahrhundert zunehmend auch Ministern aus einer *ḳalemīye*-Karriere (einer „zivile Karriere") verliehen.[55] Der Titel Mollā (bzw. Mevlā oder Monlā) ist in formellen Texten ebenfalls einem sehr engen Kreis der gelehrten Elite vorbehalten. Die Träger des Titels hatten das Studium an einer Medrese absolviert und eine gehobene Funktion in der Lehre oder der Rechtssprechung inne.[56] Es ist allerdings zu beachten, dass im 17. und 18. Jahrhundert, als es im Osmanischen Reich Gelehrtendynastien gab und die prestigeträchtigen und lukrativen Ämter vererbt wurden, zum Teil schon Kinder den Titel trugen. Von einem *ʿulemā*-Kontext ließe sich selbstverständlich auch in einem solchen Fall reden – einen konkreten Beleg gibt

53 Das betrifft etwa den Kolophon von Ümmī Ḫatun, der Tochter des Schmieds Aḥmed (*Ümmī Ḫatun bint Aḥmed el-Ḥaddād*) in der Handschrift SK Serez 1541 (959 h.); vgl. unten Abschnitt 5.5.6.

54 Vgl. MK B 689 (1099 h.): Ḥasan el-Ḫırsoḳevī eş-şehīr bi-Taşcızāde.

55 Jean Deny, „Pasha," EI², 8, 279; zum 19. Jahrhundert vgl. Bouquet 2007

56 Dazu genauer Hamid Algar, „Molla," DİA 30 (2005), 238f.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

es für einen solchen Fall im untersuchten Handschriftenmaterial jedoch nicht. Die ausgewerteten Handschriften sprechen dafür, dass der Titel in der Variante *Mevlā* auch stets auf den Personenkreis der Gelehrten bzw. der Gelehrtenfamilien eingeschränkt war. Die Interpretation der Varianten Mollā und Monlā ist jedoch weniger eindeutig. Diese Titel trugen teilweise auch Religionsexperten ohne Medrese-Studium. In der quantitativen Auswertung zähle ich die Träger des Titels Mevlā, Mollā, Monlā generell zum *ʿulemā*-Kontext.

Neben den osmanischen Sultanen trugen auch deren Konkubinen, Töchter und Schwestern den Titel Sulṭān – im Gegensatz zum Herrscher aber jeweils dem Namen nachgestellt. Er verweist also eindeutig auf eine Nutzung im Palastkontext, auch wenn sich die Trägerinnen des Titels oft nicht identifizieren lassen. Mehrdeutig sind hingegen die Titel Ḫatun bzw. Ḳadın, welche auf eine Sultansmutter verweisen, sofern sich der Palastkontext aus anderen Indizien herleiten lässt; die Sultansmütter lassen sich dann stets identifizieren. Da die Titel Ḫatun und Ḳadın außerhalb des Palasts in der Bedeutung „Frau" unspezifisch verwendet wurden, lässt sich aufgrund des Titels allein kein Palast-Kontext belegen.

Als Belege für den Nutzungskontext werden darum in der quantitativen Auswertung nur die Titel Paşa, Sulṭān und Mevlā (inklusive den Varianten Mollā und Monlā) berücksichtigt.

5.4 Quantitative Auswertung der Nutzereinträge

5.4.1 Datierung der Handschriften

Im Folgenden werden die Benutzereinträge der 409 untersuchten Handschriften quantitativ ausgewertet. Dabei entspricht das Verhältnis der *Muḥammedīye*-Handschriften zu den *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Handschriften in etwa dem aus dem Online-Katalog (http://www.yazmalar.org) bekannten Zahlenverhältnis.[57] Die Anzahl der *Maġārib az-Zamān*-Handschriften ist wie im Online-Katalog insgesamt klein.

Der Anteil von undatierten oder aufgrund von Blattverlust undatierbaren Handschriften liegt bei 37% (*Muḥammedīye*), 44% (*Envār el-ʿĀşıḳīn*) bzw. 54% (*Maġārib az-Zamān*). Die zeitliche Verteilung unterscheidet sich bei den einzelnen Werken deutlich. Tabelle 5.1 unten zeigt, dass von sechs datierten *Maġārib az-Zamān*-Handschriften fünf aus der Zeit 1600-1750 und eine aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts stammen. Fünf von sechs datierten *Maġārib az-Zamān*-Handschriften entstanden also innerhalb von 150 Jahren. Im Fall der *Envār el-ʿĀşıḳīn*- und *Muḥammedīye*-Handschriften ist dagegen eine Kontinuität über fast

[57] Im untersuchten Handschriftenmaterial kommen 75 *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Handschriften auf 323 *Muḥammedīye*-Handschriften. 18% der insgesamt 398 Handschriften sind also *Envār el-Āşıḳīn*-Abschriften. Eine Recherche im Onlinekatalog http://www.yazmalar.org (7.10.2011) ergibt ebenfalls einen Anteil von 18%.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tabelle 5.1: Datierung der Handschriften in den Kolophonen:

	Maġārib az-Zamān	*Envār el-ʿĀşıḳīn*	*Muḥammedīye*
1450-1499	-	-	4
1500-1549	-	5	11
1550-1599	-	12	47
1600-1649	1	7	42
1650-1699	1	7	29
1700-1749	3	6	21
1750-1799	-	4	23
1800-1849	-	1	24
1850-1899	1	-	2
1900-1949	-	-	-
o. D.	7	33	120
Gesamt	13	75	323

den ganzen Untersuchungszeitraum zu erkennen. Die ältesten *Muḥammedīye*-Handschriften stammen aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts und erst Mitte des 19. Jahrhunderts ist ein deutlicher Rückgang der Handschriftenzahl zu erkennen. Die ältesten *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Handschriften entstanden einige Jahrzehnte später, in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts; in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts nimmt die Zahl der Handschriften ab; eine späte *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Handschrift liegt noch aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts vor. Gerade im Fall der *Muḥammedīye* fällt der starke Rückgang der Handschriftenzahl zeitlich mit den ersten lithographischen Drucken dieses Werks zusammen. Im Fall der *Envār el-ʿĀşıḳīn* geht die Zahl der Handschriften deutlich früher zurück, obwohl die neunzehn *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Drucke zwischen 1845 und 1907 als Indiz für ein anhaltendes Interesse am Werk zu werten sind. Neben der Verbreitung durch den Buchdruck müssen also noch andere Faktoren dafür verantwortlich sein, dass die Zahl der Handschriften schon ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts so stark rückläufig ist. Einen wichtigen Einfluss auf die Zahlen können – wie bereits erwähnt – auch die Sammelkriterien der Bibliotheken im 20. Jahrhundert haben, da ältere Handschriften möglicherweise prioritär erworben wurden.

Der Scheitelpunkt der Handschriftenzahlen liegt sowohl bei den *Envār el-Āşıḳīn* als auch bei der *Muḥammedīye* in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Im Gegensatz zu den *Envār el-ʿĀşıḳīn* bleibt die Zahl der *Muḥammedīye*-Handschriften noch bis Mitte des 17. Jahrhunderts auf sehr hohem Niveau, geht schließlich nach 1650 deutlich zurück, bleibt aber bis 1850 auf niedrigerem Niveau stabil.

Nur ein Teil der untersuchten Handschriften enthält Informationen zum sozialen Kontext der Nutzer. Der Anteil liegt bei 40% (*Muḥammedīye*), 44% (*Envār el-ʿĀşıḳīn*) bzw. 77% (*Maġārib az-Zamān*). Die folgenden Tabellen veranschaulichen die Zahl der Belege, welche einen Hinweis auf den sozialen Kontext der Benutzer geben; dabei kann eine Handschrift mehrere aussagekräftige Eintragungen enthalten und ist dann auch mehrfach in den folgenden Zahlen vertreten.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Nutzervermerke im untersuchten Handschriftenkorpus werden nicht nur hinsichtlich des Kontexts sondern auch hinsichtlich der Art der Benutzervermerke ausgewertet; ich unterscheide hierbei die vier Rubriken Kolophon, Besitzvermerk, Stiftungsvermerk und Sonstiges (d. h. Geburtsvermerke, Vermerke, welche eine Rezitation dokumentieren, o. ä.). Hinzu kommt jeweils eine Aufstellung zum Geschlecht der in den Einträgen dokumentierten Nutzerinnen und Nutzer.

5.4.2 Lokalisierung der Handschriften

Eine beträchtliche Zahl von Handschriften befindet sich heute in alten Sammlungen, und *vakf*-Stempel beziehungsweise *vakf*-Einträge belegen, dass sie zur ursprünglichen Ausstattung der betreffenden Stiftungen gehörten. In diesen Fällen ist der heutige Aufbewahrungsort eine wichtige Information, wenn es darum geht, die Nutzung der Handschriften zu lokalisieren. Ich gebe darum zunächst einen Überblick zur Lokalisierung aufgrund des heutigen Sammlungskontexts.

In Ankara befinden sich 181 der untersuchten Handschriften. Sowohl bei der Nationalbibliothek als auch bei den anderen Bibliotheken – Türk Dil Kurumu (TDK) und Vakıflar Genel Müdürlüğü (VGM) – handelt es sich um Sammlungen des 20. Jahrhunderts, welche keinen Hinweis auf den früheren Nutzungskontext erlauben. Die Sammlungen der Provinz- bzw. Bezirksbibliotheken (İl Halk Kütüphanesi bzw. İlçe Halk Kütüphanesi; abgekürzt İHK) von Afyon, Bolu, Eskişehir, Gürün, Mersin, Nevşehir, Ortahisar, Samsun, Sinop, Tokat und Ürgüp wurden nach ihrer Überführung in die Nationalbibliothek in Ankara in ihrem ursprünglichen Kontext belassen.[58] Da es sich auch bei diesen um Gründungen des 20. Jahrhunderts handelt, ist ein früherer Nutzungskontext nur aufgrund von Stempeln und Nutzervermerken möglich.

In Istanbul befinden sich 157 Handschriften. Davon befinden sich die 18 Handschriften der Topkapı-Bibliothek sowie die 34 Handschriften aus den verschiedenen *vakf*-Sammlungen der Süleymaniye-Bibliothek in einem alten Sammlungskontext, der eine Lokalisierung der Nutzung im Untersuchungszeitram zulässt.[59] Bei 27 Handschriften der Süleymaniye- Bibliothek handelt es sich hingegen um spätere Schenkungen oder Ankäufe.[60] Hinzu kommen die Bestände von vier Provinzbibliotheken, welche sich heute in der Süleymaniye befinden – die von ʿAbdurraḥmān b. Aḥmed Emīn 1237 h. (1821-1822) gestiftete Bibliothek in Serez/Siroz,[61] die von Saʿlebcizāde el-Ḥācc Aḥmed 1315 h. (1897-1898) gegründete Bibliothek der

58 **1.** *Envār el-ʿĀşıḳīn*: Tokat: 1; Ortahisar: 1; **2.** *Muḥammediye*: Gürün: 1; Eskişehir: 14; Afyon: 4; Bolu: 5; Samsun: 2; Tokat: 4; Ürgüp: 1; Mersin: 1; Nevsehir: 3; Sinop: 1.

59 In Tabelle 5.2 Istanbul TSMK und Istanbul SK *vaḳıf*-Bibl.

60 In Tabelle 5.2 Istanbul SK Yaz. Bağış.

61 Die Sammlung kam vor 1923 nach Istanbul; das genaue Datum ist nicht bekannt; vgl. Kut und Bayraktar 1984, 202f. Aus der Sammlung SK Serez wurden elf *Muḥammediye*-Handschriften gesichtet.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kemeraltı-Moschee in İzmir,[62] die von Ḥacı ʿOs̱mānzāde Ḥacı Meḥmed Aġa, dem Gouverneur (*mütesellim*) des *sancaḳ* Teke 1211 h. (1796-1797) gegründete Bibliothek in Antalya[63] und einer Sammlung unbekannter Herkunft aus Denizli.[64] Auch hier erlaubt der heutige Sammlungskontext also eine Lokalisierung der Nutzung ab Gründungsdatum (im Zeitraum 1796-1898).

Die untersuchten Handschriften in Kairo, Bursa, Konya und verschiedenen Sammlungen Europa können nur in einzelnen Ausnahmefällen aufgrund des heutigen Sammlungskontexts lokalisiert werden.[65]

Tabelle 5.2: Aktuelle regionale Verteilung der Handschriften

	Maġārib az-Zamān	*Envār el-ʿĀşıḳın*	*Muḥammedīye*
Istanbul SK *vaḳıf*-Bibl.[66]	7	12	34
Istanbul SK Yaz. Bağış.	-	4	27
Istanbul SK Provinz	-	-	18
Istanbul TSMK	1	6	8
Istanbul Arkeoloji	-	-	3
Istanbul BDK[67]	1	2	12
Istanbul İÜ	2	4	7
Istanbul AK & Müftülük	-	-	9
Ankara MK Ankara	-	25	111
Ankara MK İHK	-	2	36
Ankara TDK	-	2	4
Ankara VGM	-	-	1
Bursa İK	-	2	19
Kairo DKM	-	10	24
Andere[68]	-	6	12
Konya	2	[-]	[-]
Gesamt	13	75	323

62 Die Sammlung kam 1962 in die Süleymaniye-Bibliothek; vgl. Kut und Bayraktar 1984, 199f. Aus der Sammlung SK İzmir wurden fünf *Muḥammedīye*-Handschriften gesichtet.

63 Die Sammlung kam 1968 in die Süleymaniye-Bibliothek; vgl. Kut und Bayraktar 1984, 195. Aus der Sammlung SK Antalya wurde eine *Muḥammedīye*-Handschrift gesichtet.

64 Zur Sammlung finden sich keine Informationen in Kut und Bayraktar 1984. Es ließ sich nicht klären, ob es sich um die von Erünsal erwähnten Bibliotheken von Şeyḫ ʿOs̱mān Efendi und Müftī Efendi handelt, vgl. Erünsal 2008, 303. In der gesichteten Handschrift SK Denizli 380 findet sich der Stempel mit der Inschrift *Denizli Vilayeti Maarif Kütüphanesi*. Aus der Sammlung SK Denizli wurde eine *Muḥammedīye*-Handschrift gesichtet.

65 Das betrifft SBBPKB; ÖNB; Universitätsbibliothek Bratislava; Bodleian Oxford; IVRAN Petersburg; AOI Zürich und ZB Zürich.

66 Zu dieser Rubrik zählen auch die Sammlungen der Nuruosmaniye Kütüphanesi, der Köprülü Kütüphanesi, der Atıf Kütüphanesi, Hacı Selim Kütüphanesi, welche sich nach wie vor an den ursprünglichen Orten befinden, aber von der Süleymaniye Kütüphanesi verwaltet werden.

67 Zu dieser Rubrik zählen auch die Handschriften der Millet Kütüphanesi, welche sich zum Zeitpunkt der Sichtung in der BDK befanden. Inzwischen befindet sich die Sammlung wieder in den Räumlichkeiten der Millet Kütüphanesi/Istanbul-Fatih.

68 SBBPKB Berlin, UB Bratislava, IVRAN St. Petersburg, ÖNB Wien, AOI Zürich und ZB Zürich.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Benutzereinträge mit Ortsangaben sind insgesamt selten. Sieht man von den Lokalisierungen ab, welche sich aus dem heutigen Sammlungszusammenhang ergeben, bleiben nur 56 Einträge mit einer Lokalisierung.[69] Das sind knapp 14% der Handschriften; der Anteil liegt also deutlich tiefer als der von Handschriften mit Informationen zum sozialen Kontext von Nutzern.

Tabelle 5.3: Lokalisierungen in den Nutzereinträgen

	Maġārib az-Zamān[70]	*Envār el-ᶜĀşıḳīn*	*Muḥammedīye*
Istanbul	1	-	5
Anatolien	2	2	20
Rumeli	-	8	14
Arabische Provinzen	-	1	2
Krim	-	-	1
Gesamt	3	11	42

Aufgrund der Seltenheit von Lokalisierungen sind Aussagen zur „Wanderung" von Handschriften nur sehr beschränkt aussagekräftig. Die Feststellung, dass Handschriften wanderten, ist alles andere als überraschend.[71] Auffällig ist aber, dass die Daten für eine relativ diffuse Wanderung sprechen. Bis zum Ende des Osmanischen Reiches ist beispielsweise weder eine deutliche Strömung von Handschriften aus der Hauptstadt Istanbul in die Provinzen noch in umgekehrter Richtung aus den Provinzen in die Hauptstadt feststellbar. Erst im 20. Jahrhundert ist zu beobachten, dass die Handschriftenbestände aus konservatorischen Gründen in der Süleymaniye-Bibliothek in Istanbul und der Nationalbibliothek in Ankara zusammengeführt werden.

***Maġārib az-Zamān*:** Die untersuchten *Maġārib az-Zamān*-Handschriften enthalten nur drei Lokalisierungen; die Handschrift SK Nuruosmaniye 2593 entstand 1135 h. (1722) in Istanbul in der Nähe des Silivriḳapı und kam circa 35 Jahre später in die Nuruosmaniye-Bibliothek. Sie befindet sich darum nach wie vor in Istanbul. Zwei Handschriften entstanden laut Kolophon in Anatolien (TSMK EH 1283 (1044 h.) in Seydişehri/Konya und SK Nuruosmaniye 2596 (1124 h.) in Niksar/Tokat) und befinden sich heute in Istanbuler Sammlungen. Die beiden Handschriften belegen – neben den beiden nicht zum eigentlichen Quellenkorpus gehörigen Handschriften aus Konya[72] – eine Nutzung von *Maġārib az-Zamān*-Handschriften außerhalb

69 Die regionalen Sammlungen SK İzmir, SK Serez, SK Denizli, SK Antalya sowie die Sammlungen der İHK in der Nationalbibliothek in Ankara werden hier als heutiger Sammlungskontext verstanden. Auch die Bibliotheksstempel aus İzmir, Serez etc. werden also als Lokalisierung durch den heutigen Sammlungskontext gewertet und sind in diese Zahl nicht eingerechnet.

70 Die beiden Handschriften Konya 07 Ak 132 (o. D.) und Konya 15 Hk 2063 (o. D.) sind bei diesen Zahlen nicht berücksichtigt, da sie nicht zu den ausgewerteten Bibliotheksbeständen gehören. Ich habe diese beiden Handschriften wegen der insgesamt sehr geringen Zahl von *Maġārib az-Zamān*-Handschriften in meine Untersuchungen zur Textüberlieferung einbezogen.

71 Vgl. dazu auch Değirmenci 2011, 25 (Fußnote 61) und passim.

72 Konya 07 Ak 132 (o. D.) und Konya 15 Hk 2063 (o. D.).

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Istanbuls, obwohl dieses Werk heute fast ausschließlich in den Handschriftensammlungen Istanbuls zu finden ist. Ähnlich der Handschrift SK Nuruosmaniye 2596 kam SK Nuruosmaniye 2596 bereits etwas mehr als vier Jahrzehnte nach der Herstellung – circa 1755 – in die heutige Sammlung; es ist hingegen nicht bekannt, wann TSMK EH 1283 in die Topkapı-Sammlung gelangte.

***Envār el-ʿĀşıḳīn*:** Vier der *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Handschriften in Ankara enthalten Lokalisierungen. Zwei belegen, dass die Handschriften sich zuvor in Rumeli (Üsküb/Skopje und Gelibolu) befanden, und zwei weitere, dass sich die betreffenden Handschriften zuvor in Anatolien (Kastamonu und ein Dorf bei Merzifon) befanden.[73] Die Lokalisierung in Merzifon findet sich in einem Schenkungsvermerk; alle übrigen Lokalisierungen finden sich jeweils im Kolophon, verweisen also auf den Entstehungsort. In den heutigen Sammlungskontext in Ankara gelangten alle vier Handschriften erst im 20. Jahrhundert.

Von den *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Handschriften in Istanbuler Sammlungen enthalten drei eine Lokalisierung. In allen drei Fällen belegen diese, dass die Handschriften zuvor in Rumeli (Edirne, ein Dorf bei Dimetoḳa/Edirne sowie Istrava/Ostrova/Ustrova[74]) genutzt wurden.[75] In keinem der Fälle ließ sich feststellen, wann sie in den heutigen Sammlungskontext gelangten.

Es fällt auf, dass zwei der *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Handschriften der Ägyptischen Nationalbibliothek in Ayamavra auf der Peloponnes entstanden.[76] Die beiden Handschriften befinden sich allerdings in zwei verschiedenen Sammlungen der Ägyptischen Nationalbibliothek; der Umstand kann also nicht auf ein spezifisches Interesse oder eine bestimmte Verbindung eines Sammlers – wie etwa Aḥmad Paşa b. Ismāʿīl Taymūrs – zurückgeführt werden. Bei einer dritten Kairiner Handschriften handelt es sich innerhalb des untersuchten Quellenmaterials um den einzigen Beleg für eine in Ägypten (Rašīd/Rosetta) entstandene Handschrift.[77] Eine der Handschriften aus Ayamavra kam über die Sammlung Aḥmad Paşa b. Ismāʿīl Taymūr in den 1930er Jahren in die ägyptische Nationalbibliothek. In den beiden anderen Fällen konnte nicht geklärt werden, wann sie erworben wurden.

Es liegt noch eine weitere im Kolophon lokalisierte *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Handschrift aus Rumeli (Esterġon/Esztergom) vor; diese befinden sich heute in Zürich.[78] Sie wurde 1986 aus dem Buchhandel erworben.

---

73 **Rumeli:** 1. Üsküb/Skopje, TDK Yz. A 352 (957 h.); 2. Gelibolu, MK B 1095 (1017 h.). **Anatolien:** 1. Dorf Bazançal bei Merzifon, MK B 643 (1001 h.); 2. Kastamonu, MK A 8252 (1169 h.).

74 Die Schreibung (استودوه /استوروه) erlaubt verschiedene Lesungen. In allen drei Fällen liegt der Ort jedoch in Rumeli: Istrava/Istarva im *sancaḳ* Manastır/Görice; Ostrova im *sancaḳ* Manastır/Manastır; Ustrova im *sancaḳ* Selanik/Selanik d. h. Saloniki]; vgl. Akbayar 2001, 77, 127, 164.

75 Edirne, SK Hacı Mahmud 1619 (1170 h.); Dorf Saray bei Dimetoḳa/Edirne, TSMK Y 810 (1089 h.); Istrava/Ostrova/Ustrova, SK Tercüman Y-364 (1002 h.).

76 DKM Tārīḫ Taymūr 1802 (957 h.) und DKM S[in] 5524 (1024 h.).

77 DKM Tarih Turki 13 (1029 h.).

78 AOI Zürich 50 (1031 h.).

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

***Muḥammedīye*:** Vier der heute in Istanbul befindlichen *Muḥammedīye*-Handschriften lassen sich schon zuvor in Istanbul belegen;[79] vier kamen aus Anatolien (Kastamonu, Altunṭaş/Kütahya, Paşalimanı/Balikesir, Seydişehir/Konya);[80] fünf aus Rumeli (zweimal Edirne, zweimal Gelibolu, einmal Vidin);[81] und eine von der Krim-Halbinsel nach Istanbul.[82] Darüber hinaus kam mit den Beständen der Bibliothek in Serez eine weitere Handschrift aus Rumeli (Köstendil/Niş) nach Istanbul.[83] Diese Handschrift hatte also bereits eine Wanderung innerhalb der europäischen Provinzen des osmanischen Reiches hinter sich.

Unter den *Muḥammedīye*-Handschriften, welche sich heute in Bursa befinden, sind zwei bereits zuvor in Bursa belegt.[84] Darunter befindet sich auch die *Muḥammedīye*-Abschrift von Bursalı İsmāʿīl Ḥaḳḳı Bursa, welche somit von der Entstehung bis heute durchgehend in Bursa lokalisiert werden kann. Zwei sind in der näheren Umgebung von Bursa – nämlich in İnegöl – lokalisiert; eine weitere kommt aus Nazilli/Aydın im Westanatolien.[85] Die *Muḥammedīye*-Handschriften in Bursa sind also – soweit sie Lokalisierungen enthalten – verhältnismäßig nahe bei Bursa entstanden.

Wie bereits erwähnt gehen die Bestände der Türkischen Nationalbibliothek in Ankara zum größten Teil auf die Sammeltätigkeit der letzten vierzig bis fünfzig Jahre zurück. In diesen Handschriften befinden sich hauptsächlich Lokalisierungen aus Anatolien und Rumeli. Das schließt auch Gebiete ein, welche nicht zum Staatsgebiet der heutigen Türkei gehören. Diese Handschriften dürften zum größten Teil bereits vor der Republiksgründung nach Anatolien gelangt sein, da sich keine Erwerbungen aus dem Ausland belegen lassen.

Vier Handschriften in der Nationalbibliothek stammen aus Rumeli (Edirne, Miġalḳara/Gelibolu, Razġrad [Hezarġrad]/Niğbolu, Pirlepe, Vize/Edirne);[86] sieben aus Anatolien (Beypazarı/Ankara, Çorum, Gönen/Balıkesir, Ḳaracavīrān[87], Ḳaraman, Kastamonu, Seferiḥiṣār/Eskişehir).[88] Eine

---

79 AK Belediye K 664 (1051 h.); TSMK K 1017 (1000 h. [1015 h.?]).

80 Kastamonu: SK Yaz. Bağ. 1395 (1265 h.); Altunṭaş/Kütahya: SK Yaz. Bağ. 212 (1010 h.); Paşalimanı/Balikesir: SK Yaz. Bağ. 60 (1265 h.); Seydişehir/Konya: SK Yaz. Bağışlar 4052 (1010 h.).

81 Gelibolu: İÜ TDESK 4012 (1011 h.); TSMK K 1016 (939 h.); Edirne: AK Belediye K 496 (1203 h.); SK Yaz. Bağ. 3103 (970 h.); Vidin: BDK Bayezid 1605 (o. D.).

82 TSMK K 1017 (1000 h. [1015 h.?]); Köprülü, II. kısım, No. 144; C. 2 (989 h.); AK Belediye K 664 (1051 h.); AK Belediye O/146 (1031 h.).

83 SK Serez 1538 (105 h.).

84 İK Genel 58 (1121 h.); İK Genel 4950 (1175 h./1319 h.).

85 İnegöl: İK Genel 4039 (1025 h.); İK Genel 4040 (1250 h.); Nazilli/Aydın: İK Ulucami 1709 (1045 h.).

86 Miġalḳara/Gelibolu: MK B 817 (1022 h.); Pirlepe/Makedonien: MK B 595 (938 h.); Razġrad [Hezarġrad]/Niğbolu: MK B 290 (1220 h.); Vize/Edirne: MK B 1041 (970 h.).

87 Den Namen Ḳaracavīrān tragen drei Orte in verschiedenen anatolischen Provinzen; vgl. Akbayar 2001, 89.

88 Beypazarı/Ankara: MK B 946 (1096 h.); Çorum: MK Ankara İHK 06 Hk 4950 (962 h.); Gönen: MK B 308 (1209 h.); Ḳaracavīrān: MK A 2106 (1247 h.); Ḳaraman: MK B 513 ([997 h.]); Kastamonu: MK B 1064 (1254 h.); Seferiḥiṣār/Eskişehir: MK Eskişehir İHK 26 Hk 888 (962 h.).

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Handschrift entstand 1040 h. (1631) in Istanbul und wurde 2001 von der Nationalbibliothek erworben;[89] eine entstand 970 h. (1562) in Baṣra und kam 1970 in die Nationalbibliothek.[90]

Anhand der Sammlungen verschiedener Provinz- und Bezirksbibliotheken, welche sich heute in der Nationalbibliothek in Ankara befinden, lässt sich die Wanderung von *Muḥammediye*-Handschriften innerhalb Anatoliens (und Ostthrakiens) belegen: In der Sammlung der Bezirksbibliothek Ürgüp befindet sich eine Handschrift aus İstanos/Antalya;[91] in der Provinzbibliothek Samsun eine Handschrift aus Sögüt/Kastamonu.[92] Darüber hinaus enthält eine Handschrift der Provinzbibliothek Bolu eine Handschrift aus Edirne.[93]

Unter den Kairiner Handschriften gibt es nur Einzelbelege für die angeführten Großregionen des Osmanischen Reiches. Eine der Kairiner Handschriften entstand in Anatolien (Manisa),[94] eine in Midilli/Lesbos,[95] eine in Istanbul;[96] eine ist in Ḳızılḥiṣār lokalisiert, welches sich allerdings nicht genau identifizieren lässt.[97]

In Berlin, Bratislava, Oxford, St. Petersburg und Zürich sind außerdem noch fünf weitere *Muḥammediye*-Handschriften mit Lokalisierungen in Anatolien und Rumeli zu finden.[98]

5.4.3 Nutzereinträge in den Maġārib az-Zamān*-Handschriften*

Zehn der dreizehn *Maġārib az-Zamān*-Handschriften des Quellenkorpus enthalten Einträge, welche Informationen zum Benutzerkontext liefern. Diese Benutzereinträge und Stempel stammen – soweit sie datierbar sind – alle aus einem verhältnismäßig kurzen Zeitabschnitt: Ein einziger Beleg stammt aus dem 17. Jahrhundert; der größte Teil der datierten Benutzereinträge entstand im 18. Jahrhundert.[99]

89 MK A 8846 (1040 h.).
90 MK B 513 (970 h.).
91 MK Ürgüp, Tahsin Ağa İHK 50 Ür 225 (962 h.).
92 Söğüd/Ḳastamonu: MK Samsun İHK 55 Hk 903 (1055 h.).
93 MK Bolu İHK 14 Hk 143 (982 h.).
94 Taṣawwuf Turkī 92 (984 h.).
95 DKM Tārīḫ M [Muṣṭafā Fāḍil] Turkī 203 (1236 h.).
96 Taṣawwuf Turkī 72 (o. D.).
97 DKM Taṣawwuf wa Aḫlāq Dīnīya Turkī 174 (1092 h.). Es gibt allerdings mindestens drei Orte dieses Namens (nahe Aleppo/ʿAyntāb; Aydın/İzmir und Egriboz), so dass diese Handschrift nicht lokalisierbar ist, vgl. Akbayar 2001, 99f.
98 Berlin SBBPK Ms. Or. Oct. 1232 (1051 h.): Buda; Bratislava TC 1 (1038 h.): Segetvar/Szigetvar; Oxford/Bodleian, MS Turk d. 6 (1005 h.): Bayburd/Erzurum; St. Petersburg IVRAN C 1118 (1139 h.): Kütahya; ZB Zürich Or. 111 (1036 h.): Köprülü bei Teke oder bei Saloniki.
99 Im Kolophon der Handschrift İÜ Nadir A 5458 (1280 h.) bezeichnet sich der Kopist es-Seyyid ʿAlī Rıżā als Schüler des Kalligraphen es-Seyyid İbrāhīm Naẓfi. Dies konnte ich aber nicht als ausreichendes Indiz für eine Zuordnung zu einem der sozialen Kontexte werten.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tabelle 5.4: Sozialer Kontext der *Maġārib az-Zamān*-Nutzer (Anzahl der Einträge):

	Palast	ʿaskerī	ḳalemīye	ʿulemā	reʿāyā	ṣūfī	
1450-1499	-	-	-	-	-	-	0
1500-1549	-	-	-	-	-	-	0
1550-1599	-	-	-	-	-	-	0
1600-1649	-	-	-	-	-	1	1
1650-1699	-	-	-	-	-	-	0
1700-1749	1	3	-	2	-	-	6
1750-1799	4	-	-	1	-	-	5
1800-1849	-	-	-	-	-	-	0
1850-1899	1	-	-	-	-	-	1
o. D.	1	2	2	-	-	-	5
	7	5	2	3	0	1	18

Eine Nutzung im Palast-Kontext lässt sich in fünf *Maġārib az-Zamān*-Handschriften anhand von *vaḳf*-Stempeln und *vaḳf*-Vermerken belegen: eine Handschrift wurde von Maḥmūd I. der Bibliothek der Ayasofya-Moschee gestiftet, vier Handschriften wurden von ʿOs̲mān III. (reg. 1168-1171 h./1754-1757) der Bibliothek der Nuruosmaniye-Moschee gestiftet.[100] In der von Maḥmūd I. gestifteten Handschrift SK Ayasofya 2081 befindet sich außerdem der oben erwähnte Stempel Selīms I. (918-927 h./1512-1520), welcher bis ins 18. Jahrhundert als Inventarstempel der *ḫazīne*-Sammlung im Topkapı-Palast verwendet wurde.[101] Sie ist damit die einzige der gestifteten Handschriften, von der sich nachweisen lässt, dass sie zuvor im Palast genutzt wurde. Im Fall der Handschrift İÜ Nadir A 5458 belegt der heutige Sammlungskontext und der Einband mit der Prägung der *ṭuġra* von Sultan ʿAbdülḥamīd II. (reg. 1293-1327 h./1876-1909), dass der Band zu den Beständen der Bibliothek des Sultans im Yıldız-Palast gehörte.[102] Damit liegt auch aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein Beleg für eine Nutzung im Palast-Kontext vor.

Eine Nutzung in einem *ʿaskerī*-Kontext belegen ebenfalls vor allem *vaḳf*-Stempel: Es handelt sich um die *vaḳf*-Stempel der Großwesire Yegen Muḥammed Paşa (st. 1202 h./1787);[103] Ḥekīmoġlı ʿAlī Paşa b. Nūḥ Efendi (st. 1171 h./1758);[104] und Şehīd ʿAlī Paşa (st. 1128 h./ 1716).[105] Ein vierter Beleg ist ein Besitzvermerk in

100 SK Ayasofya 2081; SK Nuruosmaniye 2593 (1135 h.); SK Nuruosmaniye 2594 (o. D.); SK Nuruosmaniye 2595 (o. D.); SK Nuruosmaniye 2596 (1124 h.).

101 SK Ayasofya 2081 (o. D.); zum Stempel siehe oben Abschnitt 5.3.2.

102 Isoliert ist die Prägung als Beleg für einen Nutzerkontext nicht geeignet. Zusammen mit dem Sammlungskontext (İÜ Nadir Eserleri) weist sie jedoch deutlich auf die Yıldız-Bibliothek hin.

103 Konya 07 Ak 132 (o. D.). Zu Yegen Muḥammed Paşa siehe SO^2, 4, 1077.

104 SK Millet Hekimoğlu 509. Zu Ḥekīmoġlı ʿAlī Paşa b. Nūḥ Efendi siehe SO2, 1, 242f.; zur Bibliothek siehe Kut Bayraktar 1984, 91f.; Erünsal 2008, 206f.

105 SK Şehid Ali Paşa 1167. Zu Şehīd ʿAlī Paşa siehe SO^2, 1, 274; zur Bibliothek siehe Kut und Bayraktar 1984, 86. In keinem der drei Fälle ist die Stiftung durch einen *vaḳf*-Vermerk bestätigt.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Handschrift SK Nuruosmaniye 2596, in welchem der Titel Paşa darauf hinweist, dass der Besitzer – ein gewisser Selīm Paşa – *ʿaskerī*-Angehöriger war.[106]

Eine Nutzung in einem *ḳalemīye*-Kontext lässt sich anhand von zwei Besitzvermerken aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts belegen; beide befinden sich in derselben Handschrift (SK Hekimoğlu 509).[107]

Drei Belege – ein Kolophon, ein Besitzvermerk und ein *vaḳf*-Stempel – weisen auf eine Nutzung durch Angehörige der *ʿulemā* hin: Die Handschrift SK Nuruosmaniye 2593 wurde 1135 h. (1722) vom Imam der Sitti Ḫatun-Moschee am Silivriḳapu in Istanbul kopiert; die Handschrift SK Nuruosmaniye 2596 enthält einen Besitzvermerk des Richters (*ḳāḍī*) von Niksar aus dem Jahr 1125 h. (1713-1714); die Handschrift BDK Veliyüddin 1784 enthält den 1175 h. (1761-1762) datierten *vaḳf*-Stempel des *şeyḫülislāms* Veliyüddin allerdings ohne einen zusätzlichen *vaḳf*-Vermerk.

Es gibt keinen Beleg für eine Nutzung in einem *reʿāyā*-Kontext; davon abgesehen wurden die Handschriften aber in sehr unterschiedlichen sozialen Kontexten genutzt.

Tabelle 5.5: Art der Benutzervermerke in *Maġārib az-Zamān*-Handschriften:

	Palast	ʿaskerī	ḳalemīye	ʿulemā	reʿāyā	ṣūfi	
Kolophon	-	-	-	1	-	1	2
Besitz	2	1	2	1	-	-	6
Stiftung	5	3	-	1	-	-	9
Sonstiges	-	-	-	-	-	-	-
Gesamt	7	4	2	3	-	1	17

Wie die Tabelle zeigt gehen die Informationen zum Benutzerkontext zum größten Teil auf Besitz- und Stiftungsvermerke zurück. Nur in zwei Handschriften liegen Informationen zum Herstellungskontext vor: Dabei ist der Kolophon des Ḳādirīye-Scheichs in der Handschrift TSMK EH 1283 (1044 h./1635) gleichzeitig der einzige Hinweis für eine Nutzung in einem *ṣūfī*-Kontext.[108] Hinzu kommt der erwähnte Kolophon des Imams der Sitti Ḫatun-Moschee – also eines Angehörigen der *ʿulemā* (SK Nuruosmaniye 2593).[109]

Das untersuchte Handschriftenmaterial liefert Belege für eine zeitlich sehr eng einzugrenzende Nutzung von *Maġārib az-Zamān*-Handschriften. Wie bereits erwähnt entstanden mit einer Ausnahme alle datierten *Maġārib az-Zamān*-Hand-

[106] SK Nuruosmaniye 2596 (1124 h./1712). Die Stiftung durch Sultan ʿOs̲mān III. um das Jahr 1755 stellt einen Terminus ante quem dar. Durch die frühe Datierung lässt sich weitgehend ausschließen, dass der Besitzer ein Angehöriger der Ziviladministration war, welchem der Titel Paşa verliehen wurde.

[107] SK Millet Hekimoğlu 509 (1132 h./1719-1720). Die Besitzvermerke sind nicht datiert, müssen jedoch zwischen 1719 – der Datierung der Handschrift – und der Mitte des 18. Jahrhunderts – d. h. dem Zeitpunkt der Stiftung – eingetragen worden sein.

[108] TSMK EH 1283 (1044 h./1635).

[109] Nuruosmaniye 2593 (1135 h./1722).

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schriften im 17. und 18. Jahrhundert;[110] neun der dreizehn *Maġārib az-Zamān*-Handschriften gelangten im 18. Jahrhundert als *vakf* in die Sammlung, in welcher sie sich noch heute befinden. Da sich zwei der undatierten Besitzvermerke in Handschriften befinden, welche zu diesen *vakf*-Beständen gehören, lassen sie sich ebenfalls ins 17. oder 18. Jahrhundert datieren; das Datum der Abschrift stellt hier jeweils einen Terminus post quem und das Datum der Stiftung einen Terminus ante quem dar.[111] Im Fall der übrigen vier Handschriften gibt es hingegen keine Hinweise, wann sie in den heutigen Sammlungskontext gelangten.

Bei den Stiftern handelt es sich um die Sultane Maḥmūd I. und ʿOs̲mān III. sowie vier Angehörige der höchsten osmanischen Elite – drei Großwesire und einen *şeyḫülislām*. Angesichts der geringen Zahl der bekannten Handschriften fällt auf, dass allein ʿOs̲mān III. vier Handschriften der Nuruosmaniye-Bibliothek stiftete. Die wenigen Belege aus Kolophonen und Besitzvermerken sind hingegen im Rahmen einer quantitativen Auswertung kaum aussagekräftig. Über die Nutzung der betreffenden Handschriften vor ihrer Stiftung für eine öffentliche *vakf*-Bibliothek lässt sich darum kaum etwas sagen.

Alle Benutzereinträge in den untersuchten *Maġārib az-Zamān*-Handschriften stammen von Männern. Diese Feststellung ist aufgrund der sehr niedrigen Datenzahl nur von geringer Signifikanz.

5.4.4 Nutzereinträge in den Envār el-ʿĀşıḳīn *-Handschriften*

Nutzereinträge, welche Hinweise auf den sozialen Kontext der Nutzer liefern, sind in 33 der 75 untersuchten *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Handschriften enthalten. Sie lassen sich über fast den gesamten Untersuchungszeitraum nachweisen: Aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts liegt zwar lediglich ein Eintrag mit verwertbaren Daten vor; zwischen der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts und 1900 lässt sich aber deutlich eine Kontinuität feststellen (s. Tabelle 5.6 unten).

Im untersuchten Handschriftenmaterial ist keine der Nutzergruppen besonders stark vertreten; es fällt aber auf, dass sich generell keine Nutzer mit *reʿāyā*-Kontext nachweisen lassen. Bei den Nutzern mit Palast-Kontext handelt es sich in drei Fällen um Sultane, in drei Fällen um Sultansmütter und in sechs Fällen um Angehörige der Palastadministration.[112] Unter den Nutzern mit *ʿaskerī*-Kontext tragen vier

[110] Die einzige Ausnahme ist die Handschrift İÜ Nadir A 5458.

[111] SK Millet Hekimoğlu 509 ist laut Kolophon 1132 h. (1719-1720); laut *vakf*-Stempel kam die Handschrift 1146 h. (1733-1734) in die Sammlung Hekimoğlu.

[112] Sultan: TSMK R 366 (986 h./o. D. [Maḥmūd I.]), Nuruosmaniye [1865] 2279 (o. D./1755 [ʿOs̲mān III.]), İÜ Nadir T 6299 (936 h./o. D. [ʿAbdülḥamīd II.]); Sultansmutter: BDK Bayezid 1405 (1040 h./1266 h.), BDK Bayezid 1406 (1189 h./1266 h.), İÜ Nadir T 4101 (1129 h./1157 h.); Palastadministration: TSMK HS 96 (o. D./1047 h.), TSMK K 1012 (967 h./1240 h.), TSMK K 1012 (967 h./1216 h.), SK Hacı Beşir Ağa 654/4 (o. D./1158 h.), SK Hacı Beşir Ağa 654/4 (o. D./1158 h.); unbekannt: DKM Tārīḫ Turkī Ṭalʿat 57 ([9]77 h./o. D.) [?].

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tabelle 5.6: Sozialer Kontext der *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Nutzer (Anzahl der Einträge):

	Palast	ʿaskerī	ḳalemīye	ʿulemā	reʿāyā	ṣūfī	
1450-1499	-	-	-	-	-	-	-
1500-1549	-	1	-	-	-	-	1
1550-1599	-	2	-	1	-	-	3
1600-1649	1	1	2	-	-	2	6
1650-1699	-	3	-	3	-	-	6
1700-1749	4	-	-	2	-	-	6
1750-1799	1	-	2	1	-	-	4
1800-1849	2	1	2	-	-	1	6
1850-1899	3	1	1	-	-	1	6
1900-1949	-	-	-	1	-	-	1
o. D.	1	2	-	3	-	3	9
Gesamt	12	11	7	11	-	7	48

den Titel Paşa und gehören folglich der obersten Hierarchie an; zwei sind Offiziere, einer Janitscharensekretär, zwei verweisen auf ein Klientelverhältnis zu einem *ʿaskerī*-Angehörigen und einer weist auf seine Teilnahme am Krimkrieg hin.[113] Zu den Nutzern mit *ḳalemīye*-Kontext gehören vier Angehörige der mittleren und hohen Finanzverwaltung sowie der Innenminister (*umūr-ı mülkīye nāẓırı*) Pertev Paşa (st. 1253 h./1837); zwei Nutzereinträge wurden von mir aufgrund der verwendeten Kanzleischrift einem *ḳalemīye*-Kontext zugeordnet.[114] Von den Nutzern mit *ʿulemā*-Kontext hatten fünf eine Stellung als Dozent, Imam, Muezzin oder Prediger an einer Medrese beziehungsweise Moschee; in zwei Fällen wird im Nutzereintrag zwar der Bezug zu einer Medrese hergestellt, die genaue Funktion der Nutzer dort bleibt aber unklar; es konnte sich somit sowohl um Dozierende, Studierende oder in der Administration tätige Personen handeln.[115] In drei Fällen wurden die Nutzer von mir wegen eines Titels dem *ʿulemā*-Kontext zugeordnet.[116] Zu den *ʿulemā* zähle ich auch Aḥmad Paşa b. Ismāʿīl Taymūr (st. 1348 h./1930),

[113] Nutzer mit dem Titel Paşa: TSMK R 366 (986 h./o. D.), Nuruosmaniye [1865] 2279 (vor 1755/o. D.), SBBPK Ms. Or. Oct. 3710 (926 h./926 h.), DKM Maʿārif Āmma Turkī Qawāla 4 (o. D. 1234 h.); Offiziere: MK B 171 (1075 h./1075 h.), MK B 643 (1001 h./1001 h.); Janitscharensekretär: Or. Sem. Zürich 50 (1031 h./1031 h.); Klientelverhältnis zu einem *ʿaskerī*-Angehörigen: DKM Tārīḫ Turkī 279 (1067 h./1093 h.); SBBPK Ms. Or. Oct. 3710 (926 h./1111 h.); Teilnahme am Krimkrieg: MK Tokat İHK 60 Hk 431 (982 h./1270 h.).

[114] Höchste Finanzverwaltung: ÖNB, Mixt. 1282 (991 h./1294 h.), SK Pertev Paşa 229m (918 h.); Üsküdar, Hacı Selim Ağa 467 (o. D./1196 h.); Mittlere Finanzverwaltung: BDK Bayezid 1406 (1189 h./1189 h.), MK B 605 (1146 h./1213 h.); Kanzleischrift: DKM S[īn] 5524 (1024 h.), SK Hasib Efendi 211 (1026 h./1026 h.).

[115] Dozent: Üsküdar, Hacı Selim Ağa, Kemankeş 381 (1149 h./1135 h.); Imam: MK A 7517 (958 h./o. D.); Muezzin: ZB Zürich, Or. 105 (o. D./o. D.), TSMK Y 810 (1089 h.); Prediger (*ḫaṭīb*): DKM Mağāmiʿ Turkī Ṭalʿat 123 (1118 h./1118 h.); Kontext Medrese ohne Details zur Funktion: DKM Tārīḫ Turkī 13 (1029 h.), TDK Yz. A 352 (957 h.).

[116] Nutzer tragen den Titel Mevlā/Mollā: MK B 969 (1062 h.), MK B 969 (1062 h.). Nutzer trägt den Titel *pīr-i ṭulebā* („Meister der Studenten"): MK A 6116 (o. D./o. D.).

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einen Gelehrten, der eine zentrale Rolle in der Verwaltung der ägyptischen Nationalbibliothek spielte; eine Medrese-Ausbildung und eine *ʿulemā*-Karriere im engeren Sinn hatte er jedoch nicht absolviert.[117]

Auf eine Nutzung in einem *ṣūfī*-Kontext verweisen fast ausschließlich *vaḳf*-Stempel und *vaḳf*-Vermerke. *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Handschriften wurden je einem Konvent der Rufāʿīye, der Ḳadirīye und der Naḳşbendīye gestiftet; in zwei Fällen ist die Ordenszugehörigkeit nicht genannt und lässt sich auch nicht ermitteln, da die betreffenden Konvente nicht identifizierbar sind.[118] Hinzu kommt eine Handschrift in welcher sich der Kopist und Besitzer explizit als *ṣūfī* bezeichnet.[119]

Tabelle 5.7: Art der Benutzervermerke in *Envār el-ʿĀşıḳīn* -Handschriften:

	Palast	ʿaskerī	ḳalemīye	ʿulemā	reʿāyā	ṣūfī	
Kolophon	-	3	3	4	-	1	11
Besitz	4	5	-	2	-	1	12
Stiftung	6	2	2	5	-	5	20
Sonstiges	2	1	2	-	-	-	5
Gesamt	12	11	7	11	-	7	48

In den untersuchten *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Handschriften machen den größten Teil der Nutzereinträge, welche Informationen zum sozialen Kontext enthalten, *vaḳf*-Stempel und *vaḳf*-Einträge aus. Bei einer nach Benutzergruppen spezifizierten Betrachtung sind die Zahlen und damit auch Zahlendifferenzen allerdings niedrig. Signifikant ist wie bereits erwähnt die Häufigkeit der *vaḳf*-Einträge bei den Belegen für eine Nutzung in einem *ṣūfī*-Kontext. Die übrigen Zahlen scheinen zunächst unauffällig, es wird auf sie aber unten in Abschnitt 5.4.5 im Vergleich mit den Zahlen der *Muḥammedīye* noch einmal zurückzukommen sein.

Im Gegensatz zu den *Maġārib az-Zamān*-Handschriften lässt sich anhand der untersuchten *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Handschriften auch eine Nutzung sowohl durch Männer als auch durch Frauen nachweisen. Um aussagekräftige Zahlen zu bekommen, beziehe ich in diesem Zusammenhang Benutzereinträge ein, welche aufgrund des Namens nur einen Hinweis auf das Geschlecht aber keine Informationen auf den sozialen Kontext enthalten. Die folgende Tabelle gibt zunächst eine Übersicht über die männlichen Nutzer; es fällt auf, dass gerade in Kolophonen oft nur der Name genannt wird:

---

117 DKM Tārīḫ Taymūr 1802 (957 h.). Zu Aḥmad b. Ismāʿīl Taymūr b. Muḥammad Taymūr vgl. Sayyid 1417 h./1996, 74f.; az-Ziriklī 1969-1970[3], 1, 95f.

118 1. Naḳşbendīye: SK Pertev Paşa 229m (918 h./1251 h.); 2. Rufāʿīye: SK Hasib Efendi 211 (1026 h.); 3. Ḳādirīye: SK Hacı Mahmud 1619 (1170 h./o. D.); 4. Konvente mit unbekannter Ordenszugehörigkeit: DKM Tārīḫ Turkī 279 (1067 h./1881); MK Eskişehir İHK 26 Hk 278 (1132 h./o. D.).

119 DKM Tārīḫ Turkī 13 (1029 h./1029 h.).

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tabelle 5.8: Männer als Nutzer der *Envār el-ʿĀşiḳīn*:

	Palast	ʿaskerī	ḳalemīye	ʿulemā	reʿāyā	ṣūfī	unbekannt	
1450-1499	-	-	-	-	-	-	-	-
1500-1549	-	1	-	-	-	-	2	3
1550-1599	-	2	-	1	-	-	8	11
1600-1649	1	1	2	-	-	2	3	9
1650-1699	-	3	-	3	-	-	4	10
1700-1749	3	-	-	2	-	-	2	7
1750-1799	1	-	2	1	-	-	1	5
1800-1849	1	1	2	-	-	1	3	8
1850-1899	1	1	1	-	-	1	1	5
1900-1949	-	-	-	1	-	-	-	1
o. D.	1	2	-	3	-	3	12	21
	8	11	7	11	0	7	36	80

Tabelle 5.9 zeigt die Zahlen von Nutzerinnen nach sozialen Kontexten aufgeschlüsselt. In der letzten Spalte sind wiederum die Einträge aufgeführt, welche aufgrund des Namens auf eine Nutzung durch eine Frau hinweisen, aber keine Informationen zum sozialen Kontext enthalten:

Tabelle 5.9: Frauen als Nutzerinnen der *Envār el-ʿĀşıḳīn*:

	Palast	ʿaskerī	ḳalemīye	ʿulemā	reʿāyā	ṣūfī	unbekannt	
1450-1499	-	-	-	-	-	-	-	-
1500-1549	-	-	-	-	-	-	-	-
1550-1599	-	-	-	-	-	-	1	1
1600-1649	-	-	-	-	-	-	-	-
1650-1699	-	-	-	-	-	-	-	-
1700-1749	1	-	-	-	-	-	-	1
1750-1799	-	-	-	-	-	-	1	1
1800-1849	1	-	-	-	-	-	4	5
1850-1899	2	-	-	-	-	-	1	3
o. D.	-	-	-	-	-	-	4	4
	4	0	0	0	0	0	11	15

Der Überblick zeigt, dass 15 der insgesamt 95 Benutzereinträge in *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Handschriften – also 16% – von Frauen stammen.[120] Der größte Teil der Einträge von Frauen enthält allerdings keine Informationen zum sozialen Kontext. Die vier einzigen Belege, welche Informationen zum sozialen Kontext enthalten sind aus dem Umfeld des osmanischen Hofes. Es fällt darüber hinaus auf, dass die Einträge von Frauen generell spät sind; nur ein einziger Eintrag entstand vor 1700.

Bei den Belegen für eine Nutzung durch Frauen am osmanischen Hof handelt es sich einerseits um den Besitzstempel einer nicht eindeutig identifizierbaren Frau

[120] Vgl. hierzu auch Öztürk 1995, 174, welcher in den von ihm ausgewerteten Nachlassregister von 13% Frauen unter den Buchbesitzern feststellte.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– bzw. eines Mädchens – namens Behīye Sulṭān. Sowohl der Titel Sulṭān als auch der Sammlungskontext lässt auf den Palast-Kontext schließen.[121] Zwei der Handschriften befinden sich unter der Zustiftung von Bezm-i ʿĀlem (st. 1269 h./1853), der Mutter von Sultan ʿAbdülmecid zur Bibliothek des *şeyḫülislām* Veliyüddin bei der Sultan Beyazıt-Moschee.[122] Eine weitere Handschrift wurde von Pertevniyāl (st. 1300 h./1883), der Mutter von Sultan ʿAbdülʿazīz, für die Fatih-Bibliothek gestiftet.[123]

5.4.5 Nutzereinträge in den Muḥammedīye*-Handschriften*

Benutzereinträge mit Informationen zum sozialen Kontext der Nutzer finden sich in 128 der 323 untersuchten *Muḥammedīye*-Handschriften; sie liegen für den gesamten Untersuchungszeitraum vor. Das Datenmaterial ist in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts verhältnismäßig umfangreich, d. h. in einem Zeitabschnitt, welcher in Tabelle 5.1 bereits durch die hohe Zahl neu hergestellter Handschriften auffällt. Noch höher ist die Zahl der Benutzervermerke mit verwertbaren Daten zwischen 1750 und 1850, einem Zeitabschnitt, in welchem sich anhand des untersuchten Materials nach wie vor die Produktion von *Muḥammedīye*-Handschriften auf einem zahlenmäßig stabilen Niveau nachweisen lässt:[124]

Tabelle 5.10: Sozialer Kontext der *Muḥammedīye*-Nutzer (Anzahl der Einträge):

	Palast	ʿaskerī	ḳalemīye	ʿulemā	faḳīh	reʿāyā	ṣūfī	
1450-1499	-	-	-	1	2	-	-	3
1500-1549	-	-	1	1	-	-	-	2
1550-1599	1	4	2	1	8	2	1	19
1600-1649	1	2	2	3	2	2	1	13
1650-1699	1	1	1	4	-	1	2	10
1700-1749	3	-	-	3	-	-	5	11
1750-1799	7	2	4	7	-	2	5	27
1800-1849	4	3	9	14	-	3	7	40
1850-1899	1	1	2	6	-	4	1	15
1900-1949	-	1	3	4	-	-	1	9
o. D.	7	7	11	7	-	1	11	44
	25	21	35	51	12	15	34	193

[121] İÜ Nadir T 4101. Der Stempel (عصمتلو | بهیه سـلطان | علیة الشـأن | حضرتلری) trägt das Datum 1157 h., möglicherweise auch als 1257 h. zu lesen. Falls die Lesung 1257 h. korrekt ist, könnte es sich um die Tochter von Sultan ʿAbdülmecīd handeln, die zu diesem Zeitpunkt aber erst ein Jahr alt war und mit sechs Jahren starb, vgl. Ulucay 1980, 153.

[122] Bayezid 1405; BDK Bayezid 1406. Zu Bezm-i ʿĀlem vgl. Ulucay 1980, 120f.

[123] SK Fatih 4195. Zu Pertevniyāl siehe Uluçay 1980, 124-126; zur Stiftung Kut und Bayraktar 1984, 60f.

[124] Zur Zahl der Abschriften siehe oben Tabelle 5.1.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die größte Benutzergruppe sind im Fall der *Muḥammedīye* mit 51 Einträgen die *ʿulemā*. Ein Palast-, *ʿaskerī*- oder *ḳalemīye*-Kontext der Nutzer lässt sich in jeweils 20-35 Einträgen nachweisen. Im Gegensatz zu den *Maġārib az-Zamān*- und *Envār el-ʿĀşıḳın*-Handschriften sind in *Muḥammedīye*-Handschriften auch Belege für eine Nutzung im *reʿāyā*-Kontext vorhanden – die Zahl ist mit 15 Einträgen durchaus signifikant.

Eine Besonderheit stellt im Fall der *Muḥammedīye*-Handschriften die Nutzung in einem *faḳīh*-Kontext dar. Es handelt sich um Personen, welche den Titel *faḳīh* („Religionsexperte“) entweder selbst tragen oder auf einen oder mehrere Träger dieses Titels in ihrem Patronym verweisen. Belegt ist eine Nutzung in einem solchen *faḳīh*-Kontext fast ausschließlich in Kolophonen aus der Zeit vor 1650; nur in einem Fall kommt zum Kolophon ein *vakf*-Eintrag hinzu, welcher belegt, dass die betreffende Handschrift unmittelbar nach der Fertigstellung durch den Kopisten gestiftet wurde (BDK 9273, 888 h./1483).

Neun der 29 Einträge, welche im Palast-Kontext entstanden, belegen eine Nutzung durch einen Sultan;[125] vier wurden einer Sultansmutter, zwei von anderen Frauen im Harem genutzt.[126] Neun Benutzervermerke stammen von Angehörigen der Palastadministration, davon zwei aus dem engsten Umfeld des Sultans, d. h. ein Prinzenerzieher (*lālā*) und der Schlüsselbewahrer (*miftāḥ ġulāmı*).[127] Angehörige der Palastadministration lassen sich damit genauso oft nachweisen wie Sultane. Hinzu kommt ein Eintrag, in welchem der Titel auf eine Nutzung im weiteren Umfeld des Palastes hinweist, und zwei Einträge, welche eine Lokalisierung im Topkapı-Palast erlauben, aber keine genaueren Informationen zum Nutzer enthalten.[128] Eine Handschrift befand sich, wie ein Inventarisierungsvermerk belegt, in der Bibliothek des habsburgischen Kaisers in Wien.[129]

Unter den Nutzereinträgen, welche auf einen *ʿaskerī*-Kontext hinweisen, stammen im Gegensatz zu denen in den *Envār el-ʿĀşıḳın*-Handschriften keine aus der

[125] TSMK Revan 365 (1085 h./o. D.); TSMK Bağdat 400 (1129 h./1789-1808); TSMK K 1017 (1000 h. [1015 h. ?]/1135 h.); SK Fatih 2828 (958 h./1155 h.); SK Nuruosmaniye 2156/2579 (997 h./ca. 1755); SK Nuruosmaniye 2580 (1077 h./ca. 1755); SK Nuruosmaniye 2155/2578 (Vor 1171 h./1755); SK Laleli 1491 (1164 h./o. D.); SK Laleli 1490 (1167 h./o. D.).

[126] MK B 873 (1146 h./o. D.); SK Mihrişah 258 (1071 h./o. D.); SK Mihrişah 258 (1071 h./1215 h.); MK B 873 (1146 h./o. D.); DKM Maʿārif ʿAmma Turkī Ṭalʿat 27 (943 h./o. D.); Prinzenerzieher (*lālā*): SK Lala İsmail 208 (1197 h.).

[127] Prinzenerzieher (*lālā*): SK Lala İsmail 208 (1197 h.); Schlüsselbewahrer (*miftāḥ ġulāmı*) Şeyḫ İbrāhīm SK Fatih 2827 (982 h./1044 h.); Palastadministration: TSMK HS 93 (908 h./o. D.), SK Fatih 2827 (982 h.(o. D.); TSMK K 1014 (Vor 1231 h.); SK Fatih 2827 (982 h./1044 h.); SK Mihrişah 258 (1071 h./o. D.), Köprülü, II. kısım, No. 144; C. 2 (989 h./989 h.), TSMK K 1013 (o. D./o. D.).

[128] Palastumfeld: SK Mihrişah 258 (1071 h./1071 h.); unbekannt: TSMK Bağdat 400 (1129 h./1115 h.), TSMK K 1016 (939 h./o. D.).

[129] ÖNB, A.F. 34 (243) (o. D./o. D.); es ließ sich allerdings nicht feststellen, ob die Handschrift als Kriegsbeute in habsburgischen Besitz kam.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

höchsten Staatsadministration.[130] Es handelt sich im Fall der *Muḥammedīye* bei den Nutzern, welche ich zum *ʿaskerī*-Kontext zähle, ausschließlich um Angehörige des Militärs im engeren Sinn. Es lässt sich lediglich ein Nutzer aus der höchsten militärischen Hierarchie nachweisen; die Handschrift DKM Tārīḫ M [Muṣṭafā Fāḍil] Turkī 203 enthält einen Besitzvermerk von el-Ḥācc İbrāhīm Paşa, dem ägyptischen Oberkommandierenden (*serʿasker*) und Sohn von Muḥammed ʿAlī Paşa.[131] Die übrigen Nutzereinträge stammen von Militärangehörigen der mittleren und unteren Hierarchie sowie von deren Angehörigen: Acht Einträge belegen eine Nutzung durch Offiziere oder deren Angehörige, darunter befindet sich ein Besitzvermerk in Lateinschrift, der folglich erst nach 1928 entstand.[132] In zwei Einträgen wird lediglich auf die Zugehörigkeit des Nutzers zu einem bestimmten Regiment beziehungsweise einer bestimmten Truppe verwiesen.[133] Drei Nutzervermerke habe ich aufgrund des Titels Paşa oder die Verwendung einer *pençe*-Signatur dem *ʿaskerī*-Kontext zugeordnet.[134] Eine Handschrift war kurz vor 1800 Gegenstand einer Erbstreitigkeit vor dem Militär-Erbschaftsgericht (*ḳassām-ı ʿaskerī*); sie muss sich zuvor also auch im Besitz eines Militärangehörigen befunden haben.[135] Nur ein einziger Beleg liegt für die Nutzung durch einen Angehörigen des präbendalen Militärsystems vor; es handelt sich dabei um eine Handschrift, welche im Auftrag eines Inhabers eines Großlehens (*zeʿāmet*) kopiert wurde.[136]

Drei Belege liegen dafür vor, dass die Nutzer an den Kriegen gegen die Habsburger und ihre Verbündeten teilgenommen hatten: In der Handschrift MK 06 Hk 3419 ist neben dem Kolophon notiert, dass der Kopist 1005 h. (1596-1597) auf dem Eger-Feldzug getötet wurde.[137] Zwei fielen während der Türkenkriege als Beute in die Hände der Gegner und befinden sich heute in Wien beziehungsweise Berlin.[138]

---

[130] Ḥacı Ḥāfiẓ Aḥmed b. Nuʿmān Paşa (st. 1183 h./1769-1770) und Ḥüseyin Rıżā Paşa (st. 1322 h./1904) zähle ich aufgrund ihrer Karriere beide zum *ḳalemīye*-Kontext. Vgl. die Einträge der Handschriften Köprülü, II. kısım, No. 144; C. 2 (989 h./o. D.) und İÜ Nadir T 1543 (1098 h./o. D.). Zur Biographie Ḥacı Ḥāfiẓ Aḥmed b. Nuʿmān Paşas siehe SO^2, 1, 215; zur Biographie Ḥüseyin Rıżā Paşas siehe Tanrıverdi 2007, 78-81, und *ʿOṯmānlı Müʾellifleri*, 2, 212f.

[131] DKM Tārīḫ M [Muṣṭafā Fāḍil] Turkī 203 (1236 h./o. D.). Zur Person vgl. Fahmy 1997, 175-179.

[132] MK A 1865 (1051 h./o. D.), MK B 513 (970 h./o. D.); MK B 513 (970 h./971 h.), MK B 513 (970 h./997 h.), MK B 513 (970 h./1011 h.); Petersburg IVRAN C 1118 (1139 h./1248 h.); Familienangehörige eines Offiziers nach 1826: MK A 8180 (1281 h./1281 h.); Besitzvermerk in Lateinschrift: MK Ankara İHK 06 Hk 4191 (o. D./o. D.).

[133] Zugehörigkeit zu einem Regiment, einer Truppe (*yeniçeri*, *enderūnī sipāhī*): SK Nuruosmaniye 2155/2578 (vor 1171 h./o. D.), SK Fatih 2827 (982 h./982 h.).

[134] Titel Paşa: BDK Bayezid 1605 (o. D./1240 h.), DKM Taṣawwuf Turkī 72 (o. D./o. D.); Verwendung eine *pençe*-Signatur: SK Fatih 2827 (982 h./o. D.).

[135] İstanbul Müftülüğü 376 (1043 h./1213 h.).

[136] MK Samsun İHK 55 Hk 903 (1055 h./1056 h.).

[137] MK Ankara İHK 06 Hk 3419 [fälschlich 3414] (977 h./1005 h.).

[138] Kriegsbeute aus den Türkenkriegen: SBBPK Ms. Or. Oct. 1232 (1051 h./1687), ÖNB, A. F. 49 (244) (996 h./o. D.).

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Im Gegensatz zu den *Muḥammedīye*-Nutzern mit *ʿaskerī*-Kontext befinden sich unter den Nutzern mit *ḳalemīye*-Kontext neun Angehörige der höchsten Hierarchie – d. h. Minister und Provinzgouverneure.[139] Hinzu kommen elf Belege für Nutzer der unteren und mittleren Hierarchie in der Finanz-, Provinz- und *vaḳf*-Verwaltung.[140] Vier Belege stammen von Nutzern, welche der Kanzlei des obersten Staatsrates (*Dīvān-ı Hümāyūn*) angehörten.[141] In der Handschrift DKM Tārīḫ Turkī 268 findet sich ein *vaḳf*-Vermerk des Vertreters der Hohen Pforte (*wakīl dār as-saʿāda*) in Kairo aus dem Jahr 1230 h. (1814-1815).[142] In vier Fällen habe ich die Verwendung von Kanzleischriften und in zwei Fällen die Verwendung des Attributs „Schreiber/Sekretär" (*kātib*) als Indiz für eine Nutzung im *ḳalemīye*-Kontext gewertet.[143] In zwei Fällen spricht ein administrativer Vermerk beziehungsweise ein Textfragment administrativen Inhalts für eine „Bearbeitung" durch *ḳalemīye*-Angehörige.[144]

Die Einträge, welche auf eine Nutzung im *ʿulemā*-Kontext hinweisen, stammen nur in zwei Fällen aus der höchsten Hierarchie – es handelt sich in diesen beiden Fällen um Stiftungen von Personen, welche das Amt des *şeyḫülislām*s inne hatten.[145] Der größte Teil – nämlich zwanzig – der Einträge belegen eine Nutzung durch Angehörige der unteren und mittleren Hierarchie; darunter fallen Dozenten

---

[139] Die Minister und Provinzgouverneure sind identifizierbar; dadurch lässt sich zeigen, das sie alle keine *ʿaskerī*-Karriere absolvierten: Köprülü, II. kısım, No. 144; C. 2 (989 h./o. D.), Köprülü, II. kısım, No. 144; C. 2 (989 h./o. D.); SK Nafız 452 (974 h./1267 h.), SK Pertev 328 (1231 h./1251 h.), MK B 526 (1038 h./o. D.), SK Halet 383 (o. D./1236 h.), SK Yaz. Bağışlar 4052 (1010 h./o. D.), BDK Veliyüddin 3620 (1117 h./1257 h.); İÜ Nadir T 1543 (1098 h./o. D.).

[140] Finanzverwaltung: MK B 526 (1038 h./1217 h.), SK Hacı Selim Ağa 561 (1056 h./1196 h.), İÜ Nadir T 1239 (1196 h./1251 h.); Provinzadministration: BDK, Millet Mzm. 878 (1207 h./o. D.), BDK Bayezid 1605 (o. D./1239 h.), MK Samsun İHK 55 Hk 903 (1055 h./1249 h.); *vaḳf*-Administration: SK Fatih 2827 (982 h./o. D.); eingeschlossen sind auch diverse Ämter des 19. Jahrhunderts, d. h. je ein Beamter das Zollamts, des Amts zur Verwaltung des Tabak-Monopols sowie ein Gerichtssekretär: İK Genel 4040 (1250 h./1313 m.), MK Tokat İHK 60 Hk 164 (o. D./o. D.), BDK Millet Mzm. 876/1 (1125 h./1345 h.), DKM Tārīḫ Turkī 560 (o. D./1908).

[141] MK Sinop İHK 57 Hk 1932 (o. D./o. D.); DKM S[īn] 5245 (1210 h./1210 h.); İÜ Nadir T 1239 (1196 h./1208 h.); İÜ Nadir T 1543 (1098 h./1098 h.).

[142] DKM Tārīḫ Turkī 268 (o. D./1230 h.).

[143] Verwendung einer Kanzleischrift: Bratislava TC 1 (1038 h./1174 h.), Bratislava TC 1 (1038 h./1038 h.) [außerdem Verweis auf Patronage-Verhältnis]; MK Ankara İHK 06 Hk 4950 (962 h./962 h.), SK Serez 1542 (938 h./938 h.). Das Attribut *kātib* wird oft im Sinn von „Kopist der Handschrift" verwendet. In den Handschriften MK A 8400 (1030 h./1030 h.) und Bodleian, MS Turk d. 6 (1005 h.) spricht die Formulierung dafür, dass sich um eine Berufs- bzw. Amtsbezeichnung handelt.

[144] BDK 1529 (1083 h./o. D.) [Stempel bestätigt Bearbeitung durch Bildungsministerium (*Maʿārif Neẓāreti*)]; MK Ankara İHK 06 Hk 3584 (965 h./o. D.) [Textfragment administrativen Inhalts].

[145] Es handelt sich zum Einen um eine Stiftung des *şeyḫülislāms* Veliyüddīn für seine eigene Bibliothek: BDK Veliyüddin 1959 (1158 h./1175 h.); zum Anderen um eine Stiftung des *şeyḫülislām*s ʿÖmer Ḥüssāmeddīn (1214-1288 h./1799-1871) zur Bibliothek seines Großvaters ʿĀṭıf Efendi: SK Atıf 1503 (941 h./1285 h.).

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

an Medresen, Richter, Imame, Prediger und Muezzine.[146] Um einen Einzelfall handelt es sich bei einem Besitzvermerk eines Medrese-Studenten aus dem Jahr 1301 h. (1883-1884).[147] Dieser einzelne Beleg erlaubt allerdings keine generellen Schlüsse zum *Muḥammedīye*-Besitz (und noch weniger generell zum Buchbesitz) von Studenten. Verhältnismäßig hoch ist wiederum die Zahl von Benutzern, welche selbst den Titel Mollā tragen oder im Patronym den Titel führen – es handelt sich insgesamt um siebzehn Belege.[148] In den untersuchten *Muḥammedīye*-Handschriften finden sich außerdem sieben Eintragungen von Personen, welche ich in einem weiteren Sinn zum *ʿulemā*-Kontext zähle; es handelt sich fast ausschließlich um Gelehrte und Lehrer des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, welche nicht an einer Medrese ausgebildet wurden, sondern anderen Schulen und Hochschulen.[149] Sechs Benutzereinträge enthalten eine Lokalisierung an einer Medrese, ohne dass Informationen zur Funktion des Nutzers selbst gegeben werden.[150]

Bei den Nutzern aus dem *reʿāyā*-Kontext handelt es sich in fünf Fällen um Personen, welche selbst im Handel tätig waren oder enge Angehörige hatten, welche in diesem Bereich tätig waren, sowie um fünf Personen, welche Handwerker waren oder aus einem Handwerkerhaushalt stammten.[151] Zwei Handschriften wurden je-

---

146 Dozenten an Medresen: Üsküdar, Hacı Selim Ağa [ursprünglich Şemsiağa] Kemankeş 529 (o. D./1135 h.), MK Ankara İHK 06 Hk 4950 (962 h.); Richter: MK Tokat Müzesi, 60 Mü 263 (974 h./1175 h.), SK Nuruosmaniye 2580 (1077 h./1077 h.); SK Pertev 328 (1231 h./1238 h.), SK Esad 1701 (1162 h./1162 h.), BDK 9273 (888 h.); Imame: MK Eskişehir İHK 26 Hk 893 (1218 h./1218 h.), DKM S[in] 5245 (1210 h./1210 h.), SK Serez 1533 (1178 h./1178 h.), AK Belediye K 496 (1203 h./1203 h.), DKM Maʿārif ʿĀmma Turkī Ṭalʿat 11 (1229 h.), SK Yaz. Bağ. 60 (1265 h./1265 h.); Muezzine: SK Yaz. Bağ. 5298 (1050 h./1050 h.), SK İzmir 600 (1078 h./1078 h.), MK Tokat Müzesi, 60 Mü 263 (974 h./1215 h.); Prediger (*ḫaṭīb* und *vāʿiẓ*): SK Yaz. Bağışlar 4052 (1010 h./1010 h.), SK Yaz. Bağ. 212 [Früher Düğümlü Baba 262m] (1010 h./1010 h.), MK Ankara İHK 06 Hk 3584 (965 h./965 h.), SK Yaz. Bağ. 60 (1265 h./1338 m.).

147 MK B 293 (958 h./1301 h.).

148 MK B 814 (1102 h./o. D.), MK B 540 (1028 h./[12]65 h.), MK B 290 (1220 h./1220 h.), SK Çelebi Abdullah 189 (999 h./1214 h.), SK Hacı Mahmud 2840 (vor 1246 h./o. D.), MK B 216 (Vor 1252 h./o. D.), SK Yaz. Bağ. 823 (961 h./1104 h.), İK Genel 4445 (982 h./1279 h.), MK A 8338 (1221 h./o. D.), İK Genel 5248 (1030 h./1251 h.), İK Genel 4040 (1255 h./1255 h.), MK B 1064 (1254 h./1254 h.), SK Yaz. Bağ. 3552 (vor 1193 h./o. D.), MK A 8338 (1221 h./o. D.), MK A 1966 (o. D./1232 h.), MK Mersin İHK 33 Tarsus 21 (vor 1132 h./o. D.); SK Yaz. Bağ. 823.

149 İK Genel 4950 (1175 h./1319 m.), SK Serez 1541 (959 h./o. D.), SK Esad 1701 (1162 h./1263 h.), İK Genel 58 (1121 h./1121 h.), BDK Millet Mzm. 876/1 (1125 h./1345 h.), MK Sinop İHK 57 Hk 1932 (o. D./1340 h./m.). Sekretär in der Moscheeverwaltung der Ayasofya-Moschee: SK Mihrişah 258 (1071 h.).

150 Lokalisierung an einer Medrese ohne Informationen zur Stellung: MK Ürgüp, Tahsin Ağa İHK 50 Ür 225 (962 h./962 h.), MK B 781 (1263 h./1263 h.), SK İzmir 601 (1260 h./1260 h.). Stiftung für eine Medrese: İK Genel 4039 (1025 h./1310 h.), SK Serez 1542 (938 h./o. D.), DKM Tārīḫ Turkī 269 (o. D./1201 h.).

151 Handel: MK B 946 (1096 h./1096 h.), MK B 602 (o. D./1193 h.), MK B 293 (958 h./1276 h.), DKM Maǧāmiʿ Turkī 20 (o. D./1256 h.), IVRRAN, B 4615 (1051 h./1252 h.); Handwerk: SK Serez 1541 (959 h./959 h.), SK Serez 1541 (959 h./o. D.), SK Nafiz 452 (974 h./1022 h.), SK İzmir 603 (o. D./1286 h.), Üsküdar, Hacı Selim Ağa, Hüdai 303 (1168 h./1282 h.).

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

weils laut einem *vaḳf*-Eintrag dem Basar in Sirōz/Serez gestiftet.[152] Auf eine Nutzung in einem landwirtschaftlichen Umfeld verweist nur eine Handschrift: MK B 540 entstand in einem Dorf, und zwei Benutzereinträge – welche allerdings fast 300 Jahre auseinander liegen – thematisieren aktuelle Ernteerträge und daraus folgende Lebensmittelpreise beziehungsweise den Wunsch nach Nachwuchs beim Vieh.[153] In beiden Fällen ist der Bezug zur Landwirtschaft vage; der soziale Kontext der Nutzer wird in der qualitativen Analyse noch genauer zu besprechen sein.

Eine Nutzung der *Muḥammedīye*-Handschriften in einem *ṣūfī*-Kontext belegen vor allem *vaḳf*-Einträge. Unter den 26 Stiftungsvermerken für Ṣūfī-Konvente sind vier Konvente der Naḳşbendīye, zwei der Naḳşbendīye-Ḫālidīye, einer der Ḳādirīye, zwei der Celvetiye, zwei der Şāẕelīye, zwei der Mevlevīye und einer der Rufāʿīye.[154] In zwölf Fällen ließ sich die Ordenszugehörigkeit des betreffenden Konventes nicht feststellen.[155] In acht Handschriften verweist der Kolophon auf eine Entstehung im *ṣūfī*-Kontext; in drei Fällen verweist der Kopist explizit auf seine Ordenszugehörigkeit – jeweils ein Kopist gehörte der Rufāʿīye, der Celvetiye beziehungsweise der Mevlevīye an.[156] In fünf Fällen deutet eine Titel auf eine Entstehung im *ṣūfī*-Kontext hin: In einer Handschrift trägt der Kopist den Titel *dede*; in vier Handschriften bezeichnet der Kopist sich oder seinen Vater als *dervīş*.[157] In einem Fall deutet eine Fürbitteformel auf eine Nutzung im *ṣūfī*-Kontext hin.[158]

---

[152] SK Serez 1544 (o. D./1199 h.); SK Serez 1537 (o. D./1215 h.). Auf diese beiden Stiftungen wurd in der qualitativen Analyse im Abschnitt 5.5.6 genauer einzugehen sein.

[153] MK B 540 (1028 h./1028 h.), MK B 540 (1028 h./1315 h.). Die Handschrift wird in den Abschnitten 5.5.7 und 6.6 ausführlicher besprochen.

[154] Stiftungen für Konvente der Naḳşbendīye: İK Haraççıoğlu 774 (1131 h./1163 h.), İK Haraççıoğlu 775 (vor 1163 h.), SK Darülmesnevi 266m (1170 h.), SK Darülmesnevi 267 (1064 h./o. D.); Stiftung für Konvente der Ḳādirīye: SK Serez 1538 (1055 h./o. D.), SK Pertev 328 (1231 h./1251 h.); Stiftung für einen Konvent der Celvetiye: İK Genel 58 (1121 h./1137 h.); Stiftung für Şāẕelīye-Konvent: SK Şazeli 81 (1015 h./o. D.), SK Şazeli 82 (o. D./o. D.); Stiftung für Konvente der Mevleviye: SK Nafız 452 (974 h./1022 h.), SK Galata Mevlevihanesi 2 (eski No. 96) (vor 1145 h./ o. D.); Stiftung für Konvent der Rufāʿīye: SK Yaz. Bağ. 212 [Früher Düğümlü Baba 262m] (1010 h./o. D.).

[155] Stiftung für Konvente, deren Ordenszugehörigkeit nicht festgestellt werden konnte: MK B 683 (996 h./o. D.); SK Serez 1545 (1025 h./1279 h.); MK A 1865 (1051 h./o. D.), SK Hacı Abdullah 2240 (1071 h.), İK Orhan 652 (1051 h./o. d.), İK Ulucami 1708 (1162 h.), İK Ulucami 1709 (1045 h./1111 h.), İK Ulucami 1710 (965 h./1111 h.), SK M. Arif – M. Murad 61 (1038 h./1248 h.), Üsküdar, Hacı Selim Ağa, Hüdai 303 (1168 h./1237 h.); Ḥabbānīya: DKM Mağāmiʿ Turkī 20 (o. D./1256 h.), DKM Tārīḫ Turkī 268 (vor 1881/o. D.), DKM Tārīḫ Turkī 269 (Vor 1201 h.).

[156] Rufāʿīye: SK Pertev 328 (1231 h.); Celvetiye: İK Genel 58 (1121 h./1121 h.); Mevlevīye: DKM S[in] 5245 (1210 h.)

[157] Zu meiner Bewertung dieser Titel siehe oben Abschnitt 5.3.3; Selbstbezeichnung als *dervīş* oder Verwendung dieser Bezeichnung im Patronymikon: MK A 8584 (1171 h.), İÜ Nadir T 1239 (1196 h.), İK Kurşunlu 100 (1168 h.), ÖNB, Mixt. 749 (1089 h.), MK Ankara İHK 06 Hk 3419 [fälschlich 3414] (977 h.); Kopist trägt den Titel *dede*: MK B 56 (o. D.).

[158] MK B 960 (1057 h.): „die Liebenden (*ʿāşıḳlar*, d. h. *ṣūfī*s) sollen sie lesen und Lesungen veranlassen" (*ʿāşıḳlar oḳusun ve oḳutsın*). Der *vaḳf*-Vermerk ist insgesamt in einem fehlerhaften Türkisch verfasst.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tabelle 5.11: Art der Benutzervermerke in *Muḥammedīye*-Handschriften:

	Palast	ʿaskerī	ḳalemīye	ʿulemā	faḳīh	reʿāyā	ṣūfī	
Kolophon	3	2	4	18	11	2	9	49
Besitz	10	10	8	9	-	-	-	37
Stiftung	12	5	12	21	1	10	25	87
Sonstiges	4	5	6	3	-	2	-	20
	29	22	30	51	12	14	34	193

Die Verteilung der verschiedenen Arten von Nutzungsvermerken ähnelt sehr stark der aus den *Envār el-ʿĀṣıḳīn*-Handschriften bekannten:[159] Nutzer aus dem Palast-Kontext hinterließen in den Handschriften hauptsächlich Stiftungs- und Besitzvermerke; Nutzer aus einem *ʿaskerī*-Kontext lassen sich vor allem durch Besitzvermerke nachweisen; Nutzer aus einem *ʿulemā*-Kontext sind besonders häufig als Kopisten in den Kolophonen und als Stifter zu finden. Die Häufigkeit von Stiftungsvermerken der Nutzer aus einem *ḳalemīye*-Kontext sowie mit einigem Abstand deren Besitzvermerke hat in den *Envār el-ʿĀṣıḳīn*-Handschriften keine Entsprechung. Die in den *Envār el-ʿĀṣıḳīn*-Handschriften nicht belegten Nutzer aus einem *reʿāyā*-Kontext sind in den *Muḥammedīye*-Handschriften vor allem durch Stiftungsvermerke belegt. Auf die Besonderheit der Nutzer aus einem *faḳīh*-Kontext wurde eben schon aufmerksam gemacht; sie lassen sich fast ausschließlich in den Kolophonen nachweisen.

Wie in den *Envār el-ʿĀṣıḳīn*-Handschriften lässt sich anhand der untersuchten *Muḥammedīye*-Handschriften eine Nutzung sowohl durch Männer als auch durch Frauen belegen. Die folgende Tabelle gibt wiederum eine Übersicht über die männlichen Nutzer; es fällt wie bei den *Envār el-ʿĀṣıḳīn*-Handschriften auf, dass gerade in Kolophonen oft nur der Name genannt wird:

Tabelle 5.12: Männer als Nutzer der *Muḥammedīye*:

	Palast	ʿaskerī	ḳalemīye	ʿulemā	faḳīh	reʿāyā	ṣūfī	unbekannt	
1450-1499	-	-	-	1	2	-	-	1	4
1500-1549	-	-	1	1	-	-	-	7	9
1550-1599	1	4	2	1	8	-	1	22	39
1600-1649	1	2	2	3	2	2	1	29	42
1650-1699	1	1	1	4	-	1	2	22	32
1700-1749	2	-	-	3	-	-	4	21	30
1750-1799	6	1	4	6	-	1	5	20	43
1800-1849	3	3	9	14	-	2	6	29	66
1850-1899	-	-	2	5	-	3	1	11	22
1900-1949	-	1	3	4	-	-	-	2	10
o. D.	5	7	11	6	-	1	8	32	70
	19	19	35	48	12	10	28	196	367

159 Vgl. Tabelle 5.7.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tabelle 5.13 zeigt die Zahlen von *Muḥammedīye*-Nutzerinnen nach sozialen Kontexten aufgeschlüsselt. In der letzten Spalte sind wiederum die Einträge aufgeführt, welche aufgrund des Namens auf eine Nutzung durch eine Frau hinweisen, aber keine Informationen zum Kontext enthalten:

Tabelle 5.13: Frauen als Nutzerinnen der *Muḥammedīye*:

	Palast	ʿaskerī	ḳalemīye	ʿulemā	reʿāyā	faḳīh	ṣūfi	unbekannt	
1450-1499	-	-	-	-	-	-	-	-	-
1500-1549	-	-	-	-	-	-	-	-	-
1550-1599	-	-	-	-	2	-	-	-	2
1600-1649	-	-	-	-	-	-	-	-	-
1650-1699	-	-	-	-	-	-	-	-	-
1700-1749	1	-	-	-	-	-	1	1	3
1750-1799	1	1	-	1	1	-	-	4	8
1800-1849	1	-	-	-	1	-	1	4	7
1850-1899	1	1	-	1	1	-	-	7	11
1900-1949	-	-	-	-	-	-	-	1	1
o. D.	2	-	-	1	-	-	3	21	27
	6	2	0	3	5	0	5	38	59

In den untersuchten *Muḥammedīye*-Handschriften stammen 59 von 427 Nutzereinträge von Frauen; das machen also etwa 14% aus. Der Anteil an Benutzerinnen ist also in einer ähnlichen Größenordnung wie in den *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Handschriften. 21 dieser Einträge enthalten Informationen zum sozialen Kontext. Abgesehen vom Kolophon der Handschrift SK Serez 1541 (959 h./1552) und einem *vakf*-Vermerk der Kopistin sind alle Einträge von Frauen – sofern sie datiert sind – nach 1700 entstanden.[160]

Muḥammedīye-Nutzerinnen aus dem Palast machen unter den 21 Einträgen von Frauen den größten Anteil aus. Wie in der Analyse der Tabelle 5.9 bereits erwähnt handelt es sich um vier Einträge von Sultansmüttern und zwei von anderen Frauen aus dem Harem des Sultans.[161]

Bei einer der beiden Nutzerinnen mit *ʿaskerī*-Kontext handelt es sich um Ḫavvā Ḫatun, welche 1213 h. (1799) vor dem Militär-Erbschaftsgerichts (*ḳassām-ı ʿaskerī*) Anspruch auf eine *Muḥammedīye*-Handschrift als Teil des Erbes von einem gewissen el-Ḥācc ʿOs̱mān erhob.[162] Der Ort, an welchem diese Erbschaftsstreitigkeit verhandelt wurde, deutet darauf hin, dass el-Ḥācc ʿOs̱mān zu den *ʿaskerī* zählte; Ḫavvā Ḫatun war mit einiger Wahrscheinlichkeit eine Familienangehörige oder

[160] Auf die Handschrift SK Serez 1541 wird in der qualitativen Analyse noch genauer einzugehen sein.

[161] MK B 873 (1146 h./o. D.); SK Mihrişah 258 (1071 h./o. D.); SK Mihrişah 258 (1071 h./ 1215 h.); MK B 873 (1146 h./o. D.); DKM Maʿārif ʿAmma Turkī Ṭalʿat 27 (943 h./o. D.); Prinzenerzieher (*lālā*): SK Lala İsmail 208 (1197 h.).

[162] İstanbul Müftülüğü 376 (1043 h./ 1213 h.).

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Verwandte. Der zweite Beleg für eine Nutzerin mit *ʿaskerī*-Kontext ist ein *vaḳf*-Vermerk aus dem Jahr 1281 h. (1864): Da die betreffende Handschrift noch am Tag ihrer Fertigstellung von der Mutter des Kompanie-Kommandanten (*bölükbaşı*) Maḥmūd Aġa gestiftet wurde, ist davon auszugehen, dass sie in ihrem Auftrag zum Zweck der Stiftung angefertigt wurde.[163]

Drei Nutzerinnen sind im weiteren Sinn zum *ʿulemā*-Kontext zu zählen: In zwei Handschriften finden sich *vaḳf*-Vermerke von Frauen, welche die betreffende Handschrift einer Medrese stifteten.[164] Die Qualität ihrer Beziehung zur jeweiligen Institution bleibt unklar. Eine weitere Nutzerin zähle ich aufgrund ihres Titels *monlā* zum *ʿulemā*-Kontext; auch bei ihrem Eintrag handelt es sich um einen *vaḳf*-Vermerk.[165] Dieser enthält jedoch keine weiteren Informationen zur Stiftung, und auch der Titel *monlā* verweist nur vage auf eine religiöse Expertise.

Bei den Benutzerinnen aus einem *reʿāyā*-Kontext ergibt sich dieser mit einer Ausnahme aus dem Familienkontext. Dazu gehört der bereits erwähnte, früheste Beleg für eine Frau als *Muḥammediye*-Nutzerin aus dem Jahr 959 h. (1552): Die Handschrift SK Serez 1541 wurde von der Tochter eines Handwerkers kopiert und nach der Vollendung gestiftet.[166] Aus dem 19. Jahrhundert liegen zwei *vaḳf*-Vermerke vor – Stifterinnen sind die Tochter eines Händlers von Knabbereien (*leblebeci*) und die Tochter eines Traubenproduzenten (*baġcı*).[167] Der *vaḳf*-Vermerk der „zu Markt gehenden Ḥalime Ḫatun" (*Pazara giden Ḥalime Ḫatun*) aus dem Jahr 1193 h. (1779) ist der einzige Nutzereintrag einer Frau mit *reʿāyā*-Kontext, in welchem diese sich nicht über einen Mann – d. h. das Familienoberhaupt – definiert, sondern auf ihre eigene Tätigkeit verweist.

Auch bei den Frauen lässt sich eine Verbindung zu Ṣūfī-Orden vor allem anhand von Stiftungen für Ṣūfī-Konvente belegen. Wie bereits in der Analyse der Tabelle 5.10 festgestellt lässt sich anhand der Stiftungen eine Verbindung zu unterschiedlichen Orden belegen – zwei Handschriften wurden einem Konvent der Celvetīye-Hüdāʾīye, eine einem Konvent der Şāẕelīye und eine einem Konvent unbekannter Zugehörigkeit gestiftet.[168] In einer fünften Handschrift befindet sich ein *vaḳf*-Vermerk, welcher durch die Verbindung mit einer Fürbittformel für eine Nutzung im *ṣūfī*-Kontext spricht.[169] Es ist allerdings nicht ersichtlich, ob es sich um einen

163 MK A 8180 (1281 h.).

164 İK Genel 4038 (o. D.) Ümmihān Ḫatun stiftete die Handschrift der İsḥaḳ Paşa-Bibliothek in İnegöl, 1. Muharrem 1310 h. (26. Juli 1892); İK Genel 4039 (1025 h.): Stiftung für İsḥāḳ Paşa Medresesi in İnegöl, 1. Muḥarrem 1310 h. (26. Juli 1892).

165 SK Çelebi Abdullah 189.

166 SK Serez 1541 (959 h./959 h.). Der Beruf des Vaters unterscheidet sich erstaunlicherweise im Kolophon und im *vaḳf*-Vermerk. Vgl. unten Abschnitt 5.5.6.

167 MK B 602 (vor 1193 h./1252 h.) und Üsküdar, Hacı Selim Aġa, Hüdai 303 (1168 h./1282 h.).

168 Celvetiye-Hüdāʾīye: İK Genel 58 (1121 h./1137 h.); Üsküdar, Hacı Selim Aġa, Hüdai 303 (1168 h./1237 h.); Şāẕelīye; SK Şazeli 81 (1015 h.); unbekannte Zugehörigkeit: SK Hacı Abdullah 2240 (1071 h./o. D.).

169 MK B 960 (1057 h.).

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vakf-ı ḫayrī oder *vakf-ı ehlī* handelt. Dass die Handschriften direkt nach der Vollendung gestiftet wurde, ist wiederum ein Indiz dafür ist, dass sie zum Zweck der Stiftung angefertigt wurde.

5.5 Qualitative Auswertung nach sozialen Gruppen

5.5.1 Der Palast-Kontext

Anhand des untersuchten Handschriftenmaterials lässt sich – wie die quantitative Auswertung gezeigt hat – eine Nutzung durch die osmanischen Sultane, den Harem und Angehörige der Palastadministration nachweisen. In der qualitativen Analyse wird vor allem auf vier Themen genauer einzugehen sein: 1. Sultane als Nutzer und die Handschriften in deren Stiftungsbibliotheken. 2. Andere Stifter aus einem Palast-Kontext. 3. Die „Palastkarriere" von Handschriften in öffentlichen Stiftungsbibliotheken. 4. Nutzung im Palast.

5.5.1.1 Nur drei Handschriften – zwei *Maġārib az-Zamān* und eine *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Handschrift – dürften zum Besitz eines Sultans gehört haben; bei Handschriften, welche innerhalb des Palastes genutzt wurden, ist die Grenze zwischen Besitz und Stiftung zum Teil aber nur schwer zu ziehen. Eine dieser drei Handschriften – SK Ayasofya 2081 (o. D.) – gelangte zu einem unbekannten Zeitpunkt 1512 und 1740 in die Schatzkammer des Sultans (*ḫazīne*) im Topkapı-Palast. Die beiden anderen – İÜ Nadir A 5458 (1280 h.) und İÜ Nadir T 6299 (936 h.) – befanden sich in der Yıldız-Sammlung Sultan ʿAbdülḥamīds II. (reg. 1293-1325 h./1876-1909).

In der *Maġārib az-Zamān*-Handschrift SK Ayasofya 2081 (o. D.) befindet sich der Stempel Selīms I., welcher als Inventarstempel der großherrlichen Schatzkammer (*ḫazīne*) verwendet wurde.[170] Der Stempel Selīms I. (918-927 h./1512-1520) wurde vom 16. bis mindestens ins 18. Jahrhundert verwendet, die Inventarisierung der Handschrift SK Ayasofya 2081 ist darum schwer datierbar. Terminus ante quem ist allerdings die Stiftung der Handschrift für die Ayasofya Bibliothek durch Sultan Maḥmūd I. im Jahr 1152 h. (1740).[171] Zum Privatbesitz des Sultans zählen hingegen sicher zwei Handschriften der Yıldız-Sammlung – d. h. der Privatbibliothek Sultan ʿAbdülḥamīds II.[172] In der Yıldız-Bibliothek befanden sich auch fünf lithographische *Muḥammediye*-Drucke, bei welchen es sich um Erstabzüge auf besserem, weniger säurehaltigen Papier handelt, die von Hand illuminiert und aufwändig gebunden worden waren.[173] Wie die

170 SK Ayasofya 2081 (o. D.).

171 Vgl. Handschriftenkatalog, Abschnitt 8.1.2 und Abbildung 5.5.

172 *Maġārib az-Zamān*: İÜ Nadir A 5458 (1280 h.); *Envār el-ʿĀşıḳīn*: İÜ Nadir T 6299 (936 h.). Bei beiden ist die Einbandprägung *Kütübḫāne-i Hümāyūn-i Cenāb-i Mülūkāne* vorhanden. Zur Bibliothek ʿAbdülḥamīds II. sie Erünsal 2010c und oben Abschnitt 1.2.2.2.

173 İÜ Nadir 84958; İÜ Nadir 84959; İÜ Nadir 84997; İÜ Nadir 84996; İÜ Nadir 79107. Zur repräsentativen Nutzung dieser Drucke siehe unten Abschnitt 6.7.1.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auf den Einband geprägte *ṭuġra* jeweils zeigt, sind vier Drucke bereits zur Regierungszeit ʿAbdülmecīds (reg. 1255-1277 h./1839-1860) in den Besitz des Sultans gelangt.

Die osmanischen Sultane lassen sich zumeist als Stifter von Handschriften belegen. Um Stiftungsbibliotheken innerhalb des Topkapı-Palasts handelt es sich bei den Sammlungen des Bağdat-Pavillons und des Revan-Pavillons. Die Stiftungen waren die Sultane Maḥmūd I. (reg. 1143-1168 h./1730-1754), ʿOs̱mān III. (reg. 1168-1171 h./1754-1757), Muṣṭafā III. (reg. 1171-1187 h./1757-1774), ʿAbdülḥamīd I. (reg. 1187-1203 h./1774-1789) und Selim III. (reg. 1203-1222 h./1789-1807).[174] In der Sammlung des Revan-Pavillons befindet sich eine *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Handschrift und eine *Muḥammedīye*-Handschrift, welche also im betreffenden Zeitraum in den heutigen Sammlungskontext gelangten.[175] Sie standen damit in einer halböffentlichen Bibliothek zur Nutzung im Palast zur Verfügung.[176] Damit ist die Zahl der Handschriften, welche durch Sultane für Bibliotheken innerhalb des Palastes gestiftet wurden, im Quellenkorpus insgesamt gering.

Etwas mehr Handschriften wurden von den Sultanen in den Stiftungsbibliotheken im Umfeld der großen Moscheen Istanbuls der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Allgemein ist der größte Teil der Buchbestände in diesen Stiftungsbibliotheken Gelehrtenliteratur in arabischer Sprache.[177] Werke der *Muḥammedīye*-Gruppe sind in diesen Bibliotheken insgesamt eine Ausnahmeerscheinung – eine *Maġārib az-Zamān*-Handschrift befindet sich in der Ayasofya-Bibliothek und eine *Muḥammedīye*-Handschrift behörte zur ursprünglichen Ausstattung der Fatih-Bibliothek.[178] Auffällig ist jedoch die verhältnismäßig hohe Zahl von Handschriften der *Muḥammedīye*-Gruppe in der Nuruosmaniye-Bibliothek, auf welche im Folgenden noch ausführlicher einzugehen sein wird – es handelt sich um vier Handschriften der *Maġārib az-Zamān*, eine der *Envār el-ʿĀşıḳīn* und drei der *Muḥammedīye*.

Sultan Maḥmūd I. stiftete nur zwei Handschriften von Werken der *Muḥammedīye*-Gruppe in die von ihm gegründeten öffentlichen Stiftungsbibliotheken (Fatih und Ayasofya). Dazu gehört die erwähnte *Maġārib az-Zamān*-Handschrift

---

174 Zur Revan-Sammlung und zur Bağdat-Sammlung als *vakf*-Bibliotheken vgl. Erünsal 2008, 195 und 233. Die Revan-Sammlung ist eine Stiftung Maḥmūds I., welche später durch Zustiftungen ʿOs̱māns III. und Muṣṭafās III. ergänzt wurde. Die Bağdat-Sammlung stammt von ʿAbdülḥamīd I. und Selīm III.

175 *Envār el-ʿĀşıḳīn*: TSMK R 366 (986 h./o. D.); *Muḥammedīye*: TSMK Revan 365 (1085 h./o. D.); TSMK Bağdat 400 (1129 h./o. D.).

176 Wer die Handschriften nutzen konnte, ist im Fall dieser beiden Räumlichkeiten nicht zweifelsfrei zu klären. Die Zugangsbestimmungen zum Revan-Pavillon als Annex zum Privatgemach (*ḫāṣṣ oda*) – zu welchem nur die höchste Palasthierarchie Zugang hatte – waren mit großer Wahrscheinlichkeit sehr restriktiv. Necipoğlu 1991, 190f., stellt fest, dass es einzelnen europäischen Reisenden gelang, etwa im Gefolge des Leibarztes, Zutritt zu erhalten. In diesem Fall ging es allerdings nur um eine Besichtigung der Räumlichkeiten.

177 Siehe oben Abschnitt 1.2.2.1.

178 SK Ayasofya 2081 (o. D.). SK Fatih 2828 (958 h.). Die Handschrift SK Fatih 2827 (982 h.) enthält hingegen weder einen *vakf*-Stempel noch einen Stiftungsvermerk Maḥmuds I.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

SK Ayasofya 2081, welche im untersuchten Quellenmaterial das einzige Beispiel dafür ist, dass eine Handschrift vor ihrer Stiftung im Palast-Kontext genutzt wurde (Abbildung 5.2).[179] Es handelt sich um eine illuminierte Abschrift eines Kopisten mit kalligraphischer Ausbildung, welche das Fragment A des Werkes umfasst.[180] Der Fatih-Bibliothek stiftete Maḥmūd eine *Muḥammedīye*-Handschrift, welche weder hinsichtlich des Materials besonders aufwändig gestaltet noch einen „wertvolle" – etwa eine sorgfältig kollationierte – Textversion beinhaltet.[181] Die Handschrift ist allerdings verhältnismäßig alt. Sie entstand laut Kolophon 958 h. (1551), enthält aber keinerlei Hinweise auf den sozialen Kontext des Kopisten oder der Nutzer in den circa zweihundert Jahren, bevor sie gestiftet wurde. Aussagen zur Herkunft beziehungsweise Auswahl der von Maḥmūd I. gestifteten Handschriften sind aufgrund dieser beiden Beispiele nicht möglich.

Eine Untersuchung der im Quellenkorpus befindlichen Handschriften in der von ʿOs̲mān III. gestifteten Nuruosmaniye spricht hingegen dafür, dass bei diesen ein wichtiges Auswahlkriterium mit großer Wahrscheinlichkeit deren hoher Wert war. Es handelt sich entweder um Handschriften in einem sorgfältigen kalligraphischen Duktus und mit reicher Illumination oder um Handschriften, welche aufgrund des Authentizitätsanspruchs der Textversion einen besonders hohen Wert hatten.[182] So befindet sich neben einigen Luxushandschriften auch eine der fünf Abschriften vom *Muḥammedīye*-Autograph in der Nuruosmaniye-Bibliothek.[183]

Es fällt auf, dass es eine Abschrift von Fragment A der *Maġārib az-Zamān* sowohl in der Ayasofya-Bibliothek als auch in der Nuruosmaniye-Bibliothek gibt. Es fragt sich, ob auch diese beiden Handschriften bei der Stiftung unter die Kategorie „besonders wertvolle Textfassung" fielen. Çelebioğlu geht aufgrund der Paläographie davon aus, dass es sich bei der Handschrift SK Nuruosmaniye 2595 um die älteste erhaltene Abschrift des Werkes handelt. Diese Einschätzung ist durchaus nachvollziehbar und eine Entstehung um 1500 nicht ausgeschlossen. Ob ein solcher Datierungsversuch auch Mitte des 18. Jahrhunderts durch Gelehrte im Umfeld des osmanischen Hofes vorstellbar ist, muss offen bleiben; es gibt Indizien, aber keinen eindeutigen Belege dafür. Es ließe sich so jedenfalls erklären, warum Maḥmūd I. 1152 h. (1740) zunächst eine Abschrift des Fragments A der *Maġārib*

179 SK Ayasofya 2081 (o. D./1152 h.)

180 Vgl. oben Abschnitt 3.3.1.2.

181 SK Fatih 2828 (958 h./1155 h.). In der Fatih-Sammlung befinden sich allerdings noch zwei von anderen Personen gestiftete *Muḥammedīye*-Handschriften: Fatih 4195 (o. D.) ist von Pertevniyāl gestiftet; Fatih 2827 (982 h.) ist vom *mütevelli* („Verwalter") des *vakf* gestiftet.

182 *Maġārib az-Zamān*: Luxushandschriften sind SK Nuruosmaniye 2594 (o. D./ca. 1755) und SK Nuruosmaniye 2595 (o. D./ca. 1755) [Fragment A]. Ausführliche Randglossen, u. a. Kollationierungen mit dem Autograph enthält SK Nuruosmaniye 2593 (1135 h./ca. 1755); vollständige Abschrift, sonst keine Auffälligkeiten: SK Nuruosmaniye 2596 (1124 h./ca. 1755). *Muḥammedīye*: Luxushandschriften: SK Nuruosmaniye 2156/2579 (997 h./ca. 1755); SK Nuruosmaniye 2155/2578 (Vor 1171 h.); Abschrift vom *Muḥammedīye*-Autograph: Nuruosmaniye 2580 (1077 h.).

183 Nuruosmaniye 2580 (1077 h.).

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

az-Zamān der Ayasofya-Bibliothek und ʿOs̲mān III. circa fünfzehn Jahre später die „alte" bzw. „originale" Handschrift der Nuruosmaniye-Bibliothek stiftete.[184]

Die von ʿOs̲mān III. gestifteten *Maġārib az-Zamān*-Handschriften entstanden – soweit sie datiert sind – in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts und kamen somit nach wenigen Jahrzehnten in die Nuruosmaniye-Bibliothek, d. h. in den heutigen Sammlungskontext. Diese kurze Zeitspanne, in welcher *Maġārib az-Zamān*-Handschriften hergestellt und gestiftet, d. h. der Öffentlichkeit zur Verfügung gestellt wurden, ist ein Phänomen, welches sich auch anhand der anderen *Maġārib az-Zamān*-Handschriften in den Istanbuler Stiftungsbibliotheken beobachten lässt. Es spricht dafür, dass es in dieser kurzen Zeit eine sehr starke Nachfrage nach Abschriften dieses Werkes gab. Diese lässt sich vor allem in der Hauptstadt Istanbul belegen, da auch Handschriften, welche in Anatolien entstanden, bereits nach kurzer Zeit nach Istanbul kamen.[185] Auf diesen Umstand wird unten im Zusammenhang mit der Nutzung durch *ʿulemā* zurückzukommen sein.

Die Laleli-Bibliothek setzt sich aus den Beständen von zwei von Muṣṭafā III. (reg. 1171-1187 h./1757-1774) gestifteten Bibliotheken zusammen – der ursprünglichen Laleli-Sammlung und der Sammlung der Bibliothek des Bostancı-Regiments.[186] Diese Bestände wurde 1247 h. (1831-1832) in der Laleli-Bibliothek zusammengebracht und lassen sich heute nicht mehr voneinander trennen.[187] Es könnte also auf diesen Umstand zurückgehen, dass sich in der Laleli-Sammlung zwei *Muḥammedīye*-Handschriften befinden; von ein Sammlungsschwerpunkt mit Werken der *Muḥammedīye*-Gruppe lässt sich hier – im Gegensatz zur Nuruosmaniye-Bibliothek – nicht sprechen. Es fällt aber auf, dass sich wiederum eine Abschrift vom *Muḥammedīye*-Autograph in Gelibolu unter den gestifteten Handschriften befindet. Mit einiger Wahrscheinlichkeit hat also wiederum der Authentizitätsanspruch der Abschrift eine Rolle bei der Auswahl gespielt. Insgesamt handelt es sich bei den von Maḥmūd I., ʿOs̲mān III. und Muṣṭafā III. gestifteten Handschriften der *Muḥammedīye*-Gruppe nicht ausschließlich um Handschriften, welche aufgrund der Ausstattung oder der Textversion als besonders wertvoll eingeschätzt wurden; es spricht aber einiges dafür, dass solche Handschriften für eine Stiftung bevorzugt wurden.[188]

Die beiden *Muḥammedīye*-Handschriften in der Laleli-Sammlung fallen wiederum dadurch auf, dass die Zeitspanne zwischen der Herstellung (1165 h./1752 und 1167 h./1754) und der Stiftung (1171-1187 h./1757-1774) nur wenige Jahrzehnte

184 Auch bei der Handschrift Nuruosmaniye 2595 muss es sich um die Abschrift einer bereits fragmentarischen Handschrift handeln; vgl. oben Abschnitt 3.3.1.2 Das spricht aber nicht grundsätzlich dagegen, dass die Handschrift im 18. Jahrhundert als alte Abschrift einer wertvollen Textvariante beurteilt wurde.

185 Zur Handschrift Konya 07 Ak 132 (o. D.) siehe unten Abschnitt 5.5.2.

186 Kut und Bayraktar 1984, 37f. und Erünsal 2008, 238-241.

187 Erünsal 2008, 240f.

188 Zur Stiftung wertvoller Handschriften aus repräsentativen Gründen siehe unten Abschnitt 6.7.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ausmacht.[189] Die Zeitspanne ist allerdings wiederum zu lang, um daraus zu schließen, dass Handschriften im Auftrag eines Sultans kopiert wurden, um sie zu stiften. Die Handschriften wurden mit einiger Wahrscheinlichkeit zunächst von Personen in anderen sozialen Kontexten genutzt. Auch wenn – abgesehen von den Kolophonen und den *vakf*-Vermerken – Nutzereinträge in den Handschriften der Stiftungsbibliotheken Ayasofya, Nuruosmaniye und Laleli insgesamt selten sind, so lässt sich doch in einzelnen Fällen nachweisen, dass es zwischen der Herstellung der Handschrift und deren Stiftung weitere Nutzer gab. Das gilt auch für eine Handschrift, bei welcher zwischen Herstellung und Stiftung eine kurze Zeitspanne liegt: Die *Maġārib az-Zamān*-Handschrift SK Nuruosmaniye 2596 (1124 h./1712) enthält einen datierten Besitzvermerk eines *ʿulemā*-Angehörigen (*ḳāḍī* der Stadt Niksar, 1125 h./1713) und einen undatierten Besitzvermerk eines *ʿaskerī*-Angehörigen (Selīm Paşa). Drei weitere Handschriften wurden, bevor sie von Maḥmūd I. bzw. ʿOs̱mān III. gestiftet wurden, im *ʿaskerī*-Kontext genutzt. In allen drei Fällen fehlt jedoch ein Kolophon und auch die Besitzvermerke sind nicht datiert: Die *Maġārib az-Zamān*-Handschrift SK Ayasofya 2081 (o. D.), die *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Handschrift SK Nuruosmaniye 2279 (o. D.) und die *Muḥammedīye*-Handschrift SK Nuruosmaniye 2155/2578 (o. D.) enthalten undatierte Besitzvermerke von *ʿaskerī*-Angehörigen (1. ʿAlī Paşa; 2. Ġāzī ʿOs̱mān Paşa; 3. der Janitschare Muḥammed b. ʿİvaż). In diesen Fällen ist nicht auszuschließen, dass die Handschriften jeweils aus dem konfiszierten Nachlass eines Nutzers aus einem *ʿaskerī*-Kontext stammen.

5.5.1.2 Handschriften und Drucke von Werken der *Muḥammedīye*-Gruppe wurden auch von Sultansmüttern für öffentliche oder halböffentliche Bibliotheken gestiftet; es handelt sich ausschließlich um Stiftungen des 19. Jahrhunderts. Unter den Handschriften, welche Mihrişāh Sulṭān, die Mutter von Selīm III., 1215 h. (1800-1801) der Eyüp-Moschee stiftete befindet sich ein *Muḥammedīye*-Handschrift mit der langen Palastkarriere, die im Folgenden noch genauer zu untersuchen ist.[190] Es handelt sich um eine klassische Stiftung für eine Moschee. Die Stiftungsbibliothek von Pertevniyāl (st. 1300 h./1883), einer Frau von Maḥmūd II. und Mutter von Sultan ʿAbdülʿazīz befindet sich ebenfalls in einem Moschee-Kontext, auch die Moschee selbst war eine Stiftung Pertevniyāls (die Vālide-Moschee im Stadtteil Aksaray). Die Bibliothek wurde von ihr 1279 h. (1862) gegründet; neu – und im untersuchten Quellenmaterial auch eine seltene Ausnahme – ist, dass Pertevniyāl von den Werken der *Muḥammedīye*-Gruppe keine Handschriften, sondern einen Druck der *Muḥammedīye* (1284 h./1867-1868) und einen Druck der *Envār el-ʿĀşıḳīn*

[189] SK Laleli 1491 (1164 h./ 1752); SK Laleli 1490 (1167 h./ 1754). Das genaue Datum der Stiftung ist nicht bekannt, vgl. Erünsal 2008, 239-241. Ich beziehe meine Aussage hier auf die Regierungszeit Muṣṭafās III.

[190] SK Mihrişah 258 (1071 h.). Zum repräsentativen Charakter der Handschrift unten Abschnitt 6.7.1. Zur Stiftung Mihrişāhs siehe Kut und Bayraktar 1984, 57f.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(1267 h./1851) stiftete.[191] Außerdem befindet sich ihr *vakf*-Stempel auch in einer *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Handschrift der Fatih-Bibliothek.[192]

Eine neue Entwicklung ist auch die Stiftung von Schulbibliotheken. Bezm-i ʿĀlem (st. 1269 h./1853), eine weitere Frau von Maḥmūd II. und Mutter von ʿAbdülmecīd, gründete 1266 h. (1840-1841) im Rahmen der von ihrem Sohn begonnenen Reform des Bildungssystems eine Mittelschule (Bezm-i ʿĀlem Sulṭānīsi), deren Schulbibliothek sie auch zwei *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Handschriften stiftete.[193]

Werke der *Muḥammedīye*-Gruppe befinden sich auch unter den Handschriften-Beständen, welche Angehörigen der höchsten Palastadministration öffentlichen Bibliotheken stifteten. Diese Stiftungen wurden – wie die Stiftungen der Sultane – ausschließlich im 18. Jahrhundert vollzogen. Der Obereunuch (*dārüsaʿāde aġası*) Beşīr Aġa (st. 1156 h./1746) ist für seine verschiedenen Bibliotheksstiftungen in Istanbul, Medina, Bagdad und Kairo bekannt. Die Handschrift SK Hacı Beşir Ağa 654/4 (o. D.) befindet sich unter den Beständen seiner Stiftungsbibliothek in der Nähe der Hohen Pforte, welche er 1158 h. (1745) gründete.[194] Sie enthält allerdings nur einen kurzen Ausschnitt aus den *Envār el-ʿĀşıḳīn*.[195] Ein Besitzvermerk zeigt, dass die Handschrift zuvor in Beşīr Aġas Besitz war; weitere Nutzereinträge gibt es jedoch nicht. Eine *Muḥammedīye*-Handschrift befindet sich unter den Beständen, welche der Prinzenerzieher und oberster Kammerherr (*başmuṣāḥib*) Lālā İsmāʿīl 1199 h. (1784-1785) der Bibliothek stiftete, welche sich im von ʿAbdülḥamīd I. gegründeten Ḥamīdīye-Moscheekomplex befindet (SK Lala İsmail 208; 1197 h.).[196] Es handelt sich um eine Handschrift, welche erst kurz zuvor im Jahr 1197 h. (1783) hergestellt worden war. Abgesehen vom *vakf*-Stempel Lālā İsmāʿīls enthält die Handschrift jedoch keine Hinweise auf einen Nutzerkontext. Dass die Handschrift direkt für Lālā İsmāʿīl hergestellt wurde, ist also aufgrund der zeitlichen Nähe wahrscheinlich, aber nicht mit Sicherheit festzustellen.

5.5.1.3 In den öffentlichen Stiftungsbibliotheken lassen sich Handschriften nachweisen, welche zuvor im Palast genutzt wurden. Das trifft auf eine Handschrift in der von Maḥmūd I. gestifteten Fatih-Bibliothek zu, welche allerdings nicht vom Sultan selbst gestiftet worden war. Die Handschrift SK Fatih 2827 hatte zum Zeitpunkt ihrer Stiftung bereits eine lange „Palastkarriere" hinter sich (Abbildung 5.7).

---

191 *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Druck: Pertevniyal 432; Muḥammedīye-Druck: SK Pertevniyal 220.

192 SK Fatih 4195 (o. D.). Die Handschrift SK Fatih 4195 wurde von Pertevniyāl 1265 h. (1856-1857) gestiftet; weitere Nutzervermerke enthält die Handschrift nicht.

193 Es handelt sich um die beiden *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Handschriften BDK Bayezid 1406 (1189 h./1266 h.); BDK Bayezid 1405 (1040 h./1266 h.). Zur Reform des Bildungswesens siehe Somel 2001.

194 Zur Sammlung siehe Kut und Bayraktar 1984, 139f.; zu Beşīr Aġas Bibliotheksstiftungen Hathaway 2005, 85-95; zur Person siehe SO2, 2, 371, und Necdet Sakaoğlu, „Beşir Ağa, Hacı," in: DBİA, 2, 174f.

195 Siehe oben Abschnitt 3.3.2.4.

196 Zu Lālā İsmāʿīls Stiftung siehe Kut und Bayraktar 1984, 157f.; zur Person SO^2, 3, 814; zum Ḥamīdīye-Moscheekomplex siehe Birol Alpay, „Abdülhamid I Külliyesi," in: DBİA, 1, 36f.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sie wurde 982 h. (1574) von Ḥasan b. ʿAbdullāh, einem Angehörigen der Palast-Kavallerie (*enderūnī sipāhī*), kopiert. Aus dem Jahr 1044 h. (1634-1635) stammt ein Besitzeintrag des Schlüsselbewahrers der Schatzkammer (*miftāḥ ġulāmı*) Şeyḫ İbrāhīm, also des Inhabers eines der höchsten Palastämter.[197] Einen weiteren Eintrag schrieb der Lehrling des Kesselmeisters (*şākird-i gügüm*). Dieser weist darauf hin, dass er die Handschrift von Şeyḫ İbrāhīm „käuflich erworben habe" (*akçe ile aldum*).[198] Der Kesselmeister stand in der Hierarchie etwas unter dem Schlüsselbewahrer, so dass es zwischen dem Verkäufer, dem Schlüsselbewahrer Şeyḫ İbrāhīm und dem Käufer, d. h. dem Lehrling des Kesselmeisters, ein deutliches hierarchisches Gefälle bestand.[199] Die Handschrift enthält außerdem zwei *pençe*-förmige Signaturen von nicht identifizierbaren Personen. Schließlich stiftete Süleymān, der Verwalter (*mütevellī*) der Fatih-Stiftung, die Handschrift der dortigen Bibliothek. Der *vaḳf*-Vermerk ist nicht datiert, es ist darum einerseits möglich, dass Süleymān die Handschrift der Fatih-Moschee bereits vor der Gründung der Bibliothek Maḥmūds I. gestiftet hatte, oder andererseits, dass es sich um eine Zustiftung zur Bibliothek Maḥmūds I. handelt. Die Handschrift ist sparsam illuminiert und in einem sorgfältigen *nasḫī* geschrieben.

Eine beträchtliche „soziale Mobilität" innerhalb des Palasts belegt auch Handschrift SK Mihrişāh 258, in welcher zahlreiche Einträge eine über längere Zeit andauernde Nutzung im Kontext des Palastes belegen. Es handelt sich um eine aufwändig illuminierte Handschrift, welche 1215 h. (1800-1801) von Mihrişāh Sulṭān (st. 1220 h./1805), der Mutter Selīms III., der Eyüp-Moschee gestiftet wurde (Abbildung 6.16).[200] Die Handschrift war 1071 h. (1660) von einem gewissen Muṣṭafā, der Sekretär (*kātib*) an der Ayasofya-Moschee (Hagia Sophia) war und den Ehrentitel eines *ḳapucı* („Pförtner des Sultans") trug, hergestellt worden und dann in den Besitz des Sekretärs des Obereunuchen und zweier Sultansmütter – ʿĀ'işe Ḫatuns und Mihrişāh Sulṭāns – gelangt.[201] Auch wenn die von mir suggerierte Reihenfolge der Besitzwechsel nicht zweifelsfrei feststeht, so besteht doch kein Zweifel, dass die Handschrift zuletzt in die Hände der Sultansmutter Mihrişāh gelangte, von dieser gestiftet wurde und sich bis heute in diesen Stiftungsbeständen befindet. SK Mihrişāh 258 ist also ein Beispiel für eine Handschrift, welche durch die Besitzwechsel die Leiter der Hierarchie nach oben gelangte. Die Handschrift SK Fatih 2827 zeigt hingegen, dass sich der umgekehrte Weg in Einzelfällen durchaus belegen lässt.

Die beiden Beispiele SK Fatih 2827 und SK Mihrişah 258 belegen, dass sich in den Stiftungsbibliotheken Istanbuls *Muḥammedīye*-Handschriften befinden, wel-

197 SK Fatih 2827 (982 h.).

198 SK Fatih 2827 (982 h./o. D.)

199 Uzunçarşılı 1945 [1988³], 314f. und 323-325, sowie Vgl. Pakalın 1946 [2004], 1, 683, s. v. „güğüm başı," und Pakalın 1946 [2004], 2, 533, s. v. „miftah gulamı".

200 Die Handschrift wird im Detail unten in Abschnitt 6.7.1 unter dem Aspekt der Nutzung von Handschriften zu Repräsentationszwecken analysiert.

201 SK Mihrişah 258 (1071 h./o. D.). Zur repräsentativen Nutzung der Handschrift siehe unten Abschnitt 6.7.1.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

che über längere Zeit im Palast-Kontext genutzt worden waren, bevor sie gestiftet wurden. Auf die von den Sultanen gestifteten Handschriften der *Muḥammedīye*-Gruppe trifft dies jedoch in keinem Fall zu. Die Handschrift Ayasofya 2081 ist – wie zu Anfang des Abschnitts bereits festgestellt – die einzige Handschrift, in welcher sich überhaupt ein einzelner Beleg für eine Nutzung im Palast, nämlich der *ḫazīne*-Stempel Selims I., befindet.

5.5.1.4 Der Kreis der Personen, welche Handschriften von Werken der *Muḥammedīye*-Gruppen für eine Nutzung an Örtlichkeiten innerhalb des Palastes stifteten, ist wesentlich größer als der Kreis von Nutzern aus einem Palast-Kontext, welche diese Handschriften als Teil einer größeren Sammlungen einer öffentlichen Bibliothek stifteten. Die Nutzereinträge sprechen generell dafür, dass die Person, welche eine Handschrift stiftete, Zugang zum betreffenden Raum haben musste. Angehörige der höchsten Palasthierarchie stifteten Handschriften für eine Nutzung im Privatgemach (*ḫāṣṣ oda*), zu welchem nur eine sehr kleine Gruppe von Personen Zugang hatte, oder im Audienzsaal (*taḫt odası*).[202] Daneben fallen aber die verhältnismäßig zahlreichen Stiftungen von *Envār el-ʿĀşıḳīn*- und *Muḥammedīye*-Handschriften für die großherrliche Vorratskammer (*kiler-i ḫāṣṣa*) auf.[203] Hier waren die Stifter Angehörige der mittleren Palasthierarchie; es gibt aber auch Handschriften von unbekannten Stiftern. In einer dieser Handschriften befindet sich auch ein Rezitationsvermerk, was darauf hindeutet, dass Werke der *Muḥammedīye*-Gruppe dort – also in einem halböffentlichen Raum – vorgetragen wurden.[204] Es handelt sich hierbei um einen der im Quellenkorpus äußerst seltenen Lesevermerke.

5.5.2 Der ʿaskerī*-Kontext*

Wie in Abschnitt 5.2.2 festgestellt handelt es sich bei den Nutzern aus einem *ʿaskerī*-Kontext um eine sehr heterogene Gruppe. Im Folgenden sind drei Themen genauer zu erörtern: 1. Ähnlich wie im Abschnitt zum Palast-Kontext ist zu untersuchen, ob es bestimmte Auswahlkriterien für die Handschriften gab, welche von der *ʿaskerī*-Elite in den Stiftungsbibliotheken der Öffentlichkeit zugänglich ge-

[202] Stiftung einer *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Handschrift durch Yaḳūt Aġa für den Audienzsaal: TSMK HS 96 (o. D./1047 h.); Stiftung für das Privatgemach durch den Schlüsselbewahrer (*miftāḥ ġulāmı*) Sarıkçı ʿAlī Aġa: TSMK HS 93 (908 h./o. D.); Stiftung für das Privatgemach durch eine unbekannte Person: TSMK K 1013 (o. D.).

[203] Gestiftet durch den Obertaubstummen (*serbīzebān*): TSMK K 1012 (967 h./1216 h./m.); durch einen weiteren Taubstummen (*bīzebān*): TSMK K 1014 (o. D./1231 h.); Stiftungen von Unbekannten: TSMK K 1016 (939 h./o. D.); TSMK K 1013 (o. D./o. D.); TSMK K 1052 (o. D./o. D.). Im Fall der Handschrift TSMK K 1014 (o. D./1231 h.) dürfte es sich hingegen um Privatbesitz gehandelt haben, da sich darin der Stempel des Taubstummen Luṭf Aḥmed (1231 h.) ohne weiteren Vermerk befindet.

[204] TSMK K 1012 (967 h./ 21. Receb 1240 h.). Zu dem Rezitationsvermerk vgl. unten Abschnitt 6.3.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

macht wurden. 2. Wie im vorausgehenden Abschnitt ist die „soziale Mobilität" der Handschriften – also Besitzerwechsel über die Grenzen der Benutzerkontexte hinweg und innerhalb der Benutzerkontexte über Hierarchien hinweg – zu analysieren. 3. Gerade im Zusammenhang mit den Nutzern aus einem *ʿaskerī*-Kontext liegt nahe, die regionale Mobilität der Handschriften genauer zu betrachten, da die regionale Mobilität bei *ʿaskerī*-Angehörigen aufgrund von Feldzügen, Versetzungen und Verbannungen besonders ausgeprägt war.

5.5.2.1 In den Stiftungsbibliotheken der Großwesire Yegen Muḥammed Paşa (st. 1202 h./1787), Ḥekīmoġlı ʿAlī Paşa b. Nūḥ Efendi (st. 1171 h./1758) und Şehīd ʿAlī Paşa (st. 1128 h./ 1716) befindet sich jeweils eine *Maġārib az-Zamān*-Handschrift.[205] Die Handschriften sind nicht besonders aufwändig ausgestattet, aber es handelt sich bei den *Maġārib az-Zamān* ohnehin um einen seltenen Text, nach welchem wie im vorangegangenen Abschnitt bereits festgestellt gerade in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts eine große Nachfrage bestand. Die von Ḥekīmoġlı ʿAlī Paşa und Şehīd ʿAlī Paşa gestifteten Handschriften sind – ähnlich wie die *Maġārib az-Zamān*-Handschriften in den Sultansbibliotheken – wenige Jahrzehnte vor der Stiftung entstanden. Die Handschrift SK Millet Hekimoğlu 509 wurde, wie zwei Besitzvermerke zeigen, in den knapp vierzehn Jahren zwischen der Herstellung und der Stiftung in einem *ḳalemīye*-Kontext genutzt, also nicht direkt für Ḥekīmoġlı ʿAlī Paşa hergestellt. Die Handschrift Konya 07 Ak 132 ist die einzige *Maġārib az-Zamān*-Handschrift, welche sich in einer Stiftungsbibliothek außerhalb Istanbuls befand. Sie wurde von Yegen Muḥammed Paşa nach einer langen Karriere, welche ihn in die verschiedensten Provinzen des Osmanischen Reiches geführt hatte, der von ihm selbst gegründeten Bibliothek in seiner Heimatstadt Akseki (bei ʿAlāʾīye/Alanya) gestiftet.[206]

Obwohl sich eine Nutzung der *Envār el-ʿĀşıḳīn* durch *ʿaskerī*-Angehörige durchaus nachweisen lässt, gelangte nur eine einzige Handschrift in eine Stiftungsbibliothek: Muḥammed ʿAlī Paşa (st. 1265 h./1849), der Gouverneur von Ägypten und Gründer der Khediven-Dynastie, stiftete eine *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Handschrift der von ihm gegründeten Bibliothek in seiner Heimatstadt Ḳavala.[207] Es handelt sich um eine einfache Handschrift ohne luxuriöse Ausstattung. Es fällt auf, dass keine einzige *Muḥammedīye*-Handschrift von einem Angehörigen der *ʿaskerī*-Elite einer öffentlichen Bibliothek gestiftet wurde. Es ist also die Tendenz zu erkennen, dass eher die „Rarität" *Maġārib az-Zamān* als die beiden türkischsprachigen Werke der *Muḥammedīye*-Gruppe in die Stiftungsbestände aufgenommen wurde. Dies könn-

[205] Konya 07 Ak 132 (o. D./ 1197 h.); SK Millet Hekimoğlu 509 (1132 h./1146 h.); SK Şehid Ali Paşa 1167 (1086 h./1130 h.). Zu Yegen Muḥammed Paşa siehe SO^2, 4, 1077; zu Ḥekīmoġlı ʿAlī Paşa b. Nūḥ Efendi siehe SO2, 1, 242f.; zur Bibliothek Ḥekimoğlıs siehe Kut Bayraktar 1984, 91f., und Erünsal 2008, 206f.; zu Şehīd ʿAlī Paşa siehe SO^2, 1, 274, zur Bibliothek siehe Kut und Bayraktar 1984, 86. Vgl. oben Abschnitt 5.4.3.

[206] Zur Bibliothek siehe Erünsal 2008, 254.

[207] DKM Maʿārif Āmma Turkī Qawāla 4 (1243 h.)

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

te wiederum dafür sprechen, dass die *ʿaskerī*-Elite – genauso wie die Sultane – für ihre Stiftungsbibliotheken vor allem wertvolle Handschriften auswählten.

Nutzer aus der höchsten *ʿaskerī*-Hierarchie lassen sich wie im vorausgegangenen Abschnitt gezeigt auch in den Sultansstiftungen nachweisen. So befinden sich etwa in den Handschriften TSMK R 366 (986 h.) und SK Nuruosmaniye 2279 (o. D.) undatierte Besitzeinträge von nicht identifizierbaren Paşas.[208] Ausführlichere Informationen liegen zur „Biographie" der Handschrift SBBPK Ms. Or. Oct. 3710 (926 h.) vor. Es handelt sich um eine aufwändig illuminierte Luxushandschrift, welche 926 h. (1520) ein offensichtlich kalligraphisch geschulter Kopist namens Pervāne in Istanbul herstellte. Im Kolophon weist dieser darauf hin, dass er die Handschrift für einen gewissen İbrāhīm Paşa „zur Lektüre" bzw. „zum Studium" (*li-rasm al-muṭālaʿa*) anfertigte. Auch wenn dieser İbrāhīm Paşa genauso wenig identifizierbar ist wie die zwei zuvor genannten Paşas, so ist der Kolophon doch ein Beleg dafür, dass für Angehörige der höchsten *ʿaskerī*-Hierarchie Luxushandschriften der *Envār el-ʿĀşıḳīn* zum persönlichen Gebrauch angefertigt wurden. Mit einiger Wahrscheinlichkeit handelt es sich hierbei um eine bestellte Handschrift. Die Handschrift SBBPK Ms. Or. Oct. 3710 enthält noch zwei weitere Nutzereinträge, von denen einer Informationen zum sozialen Kontext umfasst: Im Jahr 1110 h. (1698-1699) war der Besitzer der Handschrift Ḥasan b. İbrāhīm, welcher sich als „Klient des verstorbenen *müteferriḳa* Ḥasan Aġa" (*tābiʿ el-marḥūm Ḥasan Aġa Müteferriḳa*) bezeichnet.[209] Er war also nicht selbst Angehöriger des Garderegiments der *müteferriḳān* – und damit auch nicht notwendigerweise Militärangehöriger; er stellt durch den Hinweis auf das Patronageverhältnis aber eine Verbindung zu einem *ʿaskerī*-Kontext her. Auch wenn der Angehöriger des *müteferriḳa*-Regiments selbst in der *ʿaskerī*-Hierarchie verhältnismäßig hoch stand, so steht doch fest, dass İbrāhīm Paşas Luxushandschrift – ähnlich wie die Handschrift des oben besprochene Handschrift des Schlüsselbewahrers Şeyḫ İbrāhīm (SK Fatih 2827) – innerhalb von circa 180 Jahren durch Besitzwechsel innerhalb desselben Kontexts Nutzer erreichte, welche in der Hierarchie tiefer standen.[210] Das sagt allerdings nichts darüber aus, wie vermögend der Besitzer Ḥasan b. İbrāhīm eigentlich war.

Sowohl für Patronageverhältnisse als auch für im Auftrag angefertigte Handschriften finden sich unter den Einträgen von *ʿaskerī*-Angehörigen mittlerer und unterer Hierarchie weitere Beispiele. Der Hinweis auf ein Patronageverhältnis lässt sich auch in zwei weiteren Besitzvermerken einer einzelnen Handschrift nachweisen; es handelt sich in diesem Fall nicht um eine Luxushandschrift, sondern ein

---

208 TSMK R 366 (986 h./o. D.), Nuruosmaniye 2279 (o. D./o. D.).

209 SBBPK Ms. Or. Oct. 3710 (926 h.): ملكه [من ؟] فضل الله تعالى الفقير حسن بن ابراهيم تابع المرحوم حسن اغا متفرقه سنه ١١١٠ ; durch die Papierrestaurierung des ersten Blattes ist der Beginn des Eintrags nur schwer entziffern. Der zweite Nutzereintrag auf Folio 1a ist ein Besitzstempel eines gewissen Ḫalīl (Inschrift: عبده خليل), o. D.

210 Vgl. oben Abschnitt 5.5.1.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Envār el-ʿĀşıḳīn-Fragment ohne Illumination.[211] Auf Folio 1a befinden sich zwei Besitzeinträge, welche auf einen Patron verweisen, ohne Informationen zu dessen sozialem Kontext zu geben; auf dem letzten Folio der unfolierten Handschrift wird auf die Patronage des Kriegsministers (*serʿasker*) verwiesen.[212]

Um Kopieraufträge handelt es sich mit einiger Wahrscheinlichkeit bei der bereits oben erwähnte *Muḥammedīye*-Handschrift MK Samsun İHK 55 Hk 903, welche (1055 h./1645) für einen Inhaber eines Groß-Timars hergestellt wurde und der *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Handschrift MK B 171 (1075 h./1664), welche für den Janitscharenoffizier Muḥammed Aġa kopiert wurde.

Die *Muḥammedīye*-Handschrift MK 55 Hk 903 vollendete ein Kopist namens Mūsā b. Naṣūḥ am 1. Ẕīlkaʿde 1055 h. (19. Dezember 1645) im Dorf Sögüd. Direkt unter dem Kolophon befindet sich ein *vakf*-Vermerk, welcher die Stiftung durch den Timarioten[213] Siyāvuş Aġa an einem Freitag im Muḥarrem 1056 h. (Februar-März 1646) bestätigte (Abbildung 5.8).[214] Damit liegen zwei bis drei Monate zwischen der Vollendung der Handschrift und der Stiftung durch Siyāvuş Aġa. Die Handschrift wurde also mit einiger Wahrscheinlichkeit vom Kopisten nicht zur eigenen Nutzung hergestellt.

Der Kopist der *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Handschrift MK B 171 (1075 h./1664) ist anonym, der Kolophon enthält lediglich eine Datierung Donnerstag, 23. [Rebīʿ II][215] 1075 h. (13. November 1664). Neben dem Kolophon stehen von der Hand des Kopisten sowohl der Besitzvermerk als auch die Formel mit der Bitte um Fürbitte jeweils in Arabischer und Türkischer Sprache. Diese sind in den Cemaẕī I 1075 h. (20. November-19. Dezember 1664) datiert. Besitzer ist „Muḥammed Aġa, einer der Janitscharenoffiziere der Hohen Pforte" (*Dergāh-ı ʿĀlī Yeŋiçeriyān Çorbacılarından Muḥammed Aġa*). Die Bitte um Fürbitte schließt den Autor, den Besitzer, den Kopisten und – in der Türkischen Fassung – die Leser und Zuhörer ein. Besitzer und Kopist sind also offensichtlich nicht identisch. Der anonyme Kopist schloss sich aber in die Bitte um Fürbitte ein.

5.5.2.2 Eine verhältnismäßig große Zahl von Nutzereinträgen erlaubt es, die „frühe Biographie" der Handschrift MK B 513 (970 h.) recht gut zu rekonstruieren. Sie entstand 970 h. (1562) in der Festung Fetḥīye bei Baṣra also circa fünfzehn Jahre nach der Eroberung dieser Provinz durch die Osmanen.[216] Hinweise zum Nutzerkontext befinden sich im Kolophon allerdings nicht. Der Entstehungsort,

---

211 DKM Tārīḫ Turkī 279 (1067 h./1093 h.).

212 DKM Tārīḫ Turkī 279 (1067 h./1093 h.) auf Folio 1a: *ʿAlī tābiʿ el-Ḥācc Yūsuf* und *ʿAlī tābiʿ ʿOşmān*; auf dem letzten Folio ist der Verweis auf die Patronage des *serʿasker*, aber nicht der Name selbst entzifferbar: حلب [؟] بابع بوب [؟] ورر عـكر

213 Die Bezeichnung lautet im Original *min erbāb-ı zuʿamā* („einer der Timarioten"); es handelt sich um einen Gefolgsmann des Sultans, welcher als Kommandant einer von ihm zu stellenden Reitertruppe Kriegsdienste zu leisten hatte. Als Gegenleistung erhielt er die Steuereinnahmen eines bestimmten, der Größe der Reitertruppe entsprechenden Bezirks. Diese hatte er selbst zu erheben.

214 Es kommen damit die Freitage 23. Februar, 2. März, 9. März und 16. März 1646 in Frage.

215 Monat von mir berechnet.

216 Vgl. etwa Imber 2002, 58.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Nutzung in einem *ʿaskerī*-Kontext kurze Zeit später sowie der Umstand, dass der türkischsprachige Text nicht viele Leser unter der lokalen Bevölkerung gehabt haben dürfte, sprechen dafür, dass die Handschrift bereits in einem militärischen Kontext entstand. In den folgenden 27 Jahren gab es zwei Besitzwechsel, welche jeweils durch Zeugen bestätigt wurden. Bereits beim ersten Besitzwechsel im Jahr 981 h. (1573-1574), als ein gewisser Muṣṭafā b. Ḫalīl die Handschrift erwarb, ist neben einem Gelehrten (ʿAllām ʿAlī) ein Offizier (Cirān Çavuş) unter den Zeugen; von Muṣṭafā b. Ḫalīl erwirbt die Handschrift der Offizier Budaḳ Çavuş. Spätestens 997 h. (1589) war die Handschrift in seinem Besitz, da ein Eintrag in der Kanzleischrift *dīvānī* Budaḳs Heimaturlaub in Ḳaraman dokumentiert (Abbildung 5.4). Es bleibt allerdings offen, ob die *Muḥammedīye* Budaḳ Çavuş als Reiselektüre diente. Die Handschrift war 1011 h. (1602) nach wie vor in Budaḳs Besitz; ein Eintrag in einem gebrochenen Arabisch von einem Schreiber ohne Schreibroutine dokumentiert den Tod seiner Tochter Bibi Zeyneb.[217] Budaḳ trägt in diesem Nutzervermerk den Titel Ḥacı. Die folgenden 370 Jahre hinterließen keinerlei Spuren in der Handschrift MK B 513, welche 1970 von der Nationalbibliothek in Ankara aus Privatbesitz erworben wurde.

Die Nutzereinträge der Handschrift MK B 513 fallen durch ihre verschiedenen Duktus und die sehr unterschiedliche Schreibroutine auf. Die Besitz- bzw. Kaufvermerke von Muṣṭafā b. Ḫalīl und Budaḳ Çavuş stammen von unterschiedlichen Schreibern – möglicherweise jeweils dem Gelehrten, welcher auch unter den Zeugen aufgeführt ist (ʿAllām ʿAlī bzw. Mollā Aḥmed). Es fällt jedenfalls auf, dass Budaḳs Kaufvermerk in einem sehr routinierten *nasḫī* geschrieben ist, die Notiz zum Tod der Tochter jedoch in einer Handschrift ohne Routine. Möglicherweise hat Budaḳ diesen Eintrag – im Gegensatz zum Kaufvermerk – selbst niedergeschrieben. Der Eintrag zum Heimaturlaub ist in einem etwas flüchtigen, aber routinierten *dīvānī* geschrieben. Das spricht dafür, dass es sich hierbei um eine offizielle Bescheinigung durch die Kanzlei des Regiments handelt. Der Duktus steht jedenfalls in extremem Gegensatz zu der ungelenken Notiz über den Tod der Tochter Bibi Zeyneb.

5.5.2.3 Unter den Einträgen von Nutzern aus einem *ʿaskerī*-Kontext gibt es – wie die Handschrift MK B 513 (970 h.) zeigt – Lokalisierungen, welche darauf hindeuten, dass die Werke der *Muḥammedīye*-Gruppe durch das Militär in die Grenzregionen des Osmanischen Reiches gelangten. Dafür sprechen auch die Nutzervermerke in zwei weiteren Handschriften: Die Handschrift Universität Zürich Orientalisches Seminar 50 wurde 1031 h. (1622) in Esterġon (Esztergom) in der Nähe der osmanisch-habsburgischen Grenze durch den Sekretär der dort stationierten Janitscharentruppen angefertigt. Ein Besitzvermerk der Handschrift SBBPK Ms. Or. Oct. 1232 (1051 h./1641) enthält eine Notiz aus dem Jahr 1809, in welcher darauf hingewiesen wird, dass die Handschrift 1687 vom Rittmeister Christoph

[217] MK B 513, 1a (Vermerk zum Tod von Ḥacı Budaḳs Tochter Bibi Zeyneb); 1b (Heimaturlaub des Budaḳ Çavuş); 2a (Besitzvermerk von Muṣṭafā b. Ḫalīl und Kaufvermerk von Çavuş Budaḳ).

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hohorst der Bibliothek Celle geschenkt wurde; dieser hatte sie laut Eintrag bei der Eroberung von Buda durch die Habsburger erbeutet, so dass zu vermuten ist, dass die Handschrift davor einem Angehörigen der Osmanischen Armee gehört hatte.[218] Zieht man in die Analyse der regionalen Verteilung die lokalisierten Einträgen von Nutzern aus einem *ʿulemā*-Kontext mit ein, so ist festzustellen, dass die regionale Verteilung lokalisierter Nutzervermerke von *ʿaskerī*-Angehörigen nicht auffällig ist.

5.5.3 Der ḳalemīye*-Kontext*

Die Werke der *Muḥammedīye*-Gruppe sind in den *vaḳf*-Bibliotheken von Stiftern aus einem *ḳalemīye*-Kontext erst ab dem 19. Jahrhundert zu finden. In den Beständen der großen Stiftungsbibliotheken, welche im 18. Jahrhunderts von *ḳalemīye*-Angehörigen – etwa Rāġıb Paşa (st. 1176 h./1763) oder ʿĀṭıf Efendi (st. 1154 h./1742) – gegründet wurden, sind diese Werke ursprünglich genauso wenig wie in den Stiftungsbibliotheken von *ʿaskerī*-Angehörigen zu finden.[219] In ʿĀṭıfs Bibliothek gelangte eine *Muḥammedīye*-Handschrift erst im 19. Jahrhundert durch eine Zustiftung von dessen Enkel, *şeyḫülislām* ʿÖmer Ḥüssāmeddīn (st. 1288 h./1871).[220] Im Jahr 1196 h. (1781-1782) befinden sich eine *Muḥammedīye*-Handschrift und eine *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Handschrift unter den Beständen, welche der Verwalter der Münze und des Marinearsenals Ḥacı Selīm Aġa der von ihm gegründeten Bibliothek in Üsküdar stiftete.[221] Im 19. Jahrhundert sind Werke der *Muḥammedīye*-Gruppe dann häufiger in den von *ḳalemīye*-Angehörigen gegründeten *vaḳf*-Bibliotheken – d. h. den Bibliotheken von Ḥālet Efendi (st. 1238 h./1822), Pertev Paşa (st. 1253 h./1837) oder Diyārbekirli ʿAlī Emīrī Efendi (st. 1924) in Istanbul sowie Ḫazīnedārzāde in Samsun – zu finden.[222]

Eine Sichtung des Quellenmaterials deutet darauf hin, dass die Ästhetik für die Stifter aus einem *ḳalemīye*-Kontext ein wichtiges Kriterium bei der Auswahl der Handschriften war. Luxushandschriften der *Muḥammedīye* stifteten beispielsweise Ḥālet Efendi und ʿAlī Emīrī.[223] Die Handschriften in Pertevs Sammlung legen al-

---

218 Ein weiteres Beispiel für eine erbeutete Handschrift ist ÖNB, A. F. 49 (244) (996 h./o. D.). Weitere Belege für die Teilnahme von Kopisten oder Besitzern an Feldzügen: MK Ankara İHK 06 Hk 3419 [fälschlich 3414] (977 h./1005 h.; Teilnahme Eger-Feldzug) und MK Tokat İHK 60 Hk 431 (982 h./1270 h.; Teilnahme am Krimkrieg).

219 Vgl. oben Abschnitt 5.5.2.

220 Vgl. unten Abschnitt 5.5.4.

221 SK Hacı Selim Ağa 561 (1056 h./1196 h.); SK Hacı Selim Ağa 467 (o. D./1196 h.)

222 *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Handschriften: SK Pertev Paşa 229m (918 h./1251 h.); *Muḥammedīye*-Handschriften: SK Pertev 328 (1231 h./1251 h.); MK Samsun İHK 55 Hk 903 (1055 h./1249 h.); BDK Millet Mzm. 876/1 (1125 h./1345 h.).

223 SK Halet 383 (o. D./1236 h.); BDK Millet Mzm. 876/1 (1125 h./1345 h.). In der Handschrift SK Halet 383 fehlen die letzten Seiten. Der *vaḳf*-Stempel auf dem letzten Blatt könnte darauf hindeuten, dass die Handschrift bereits als Fragment gestiftet wurde.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lerdings nahe, dass auch andere Kriterien – Alter oder Herkunft – eine Rolle spielten: SK Pertev 229m ist mit der Datierung 918 h. (1512) die älteste mir bekannte *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Handschrift. Die *Muḥammedīye*-Handschrift in Pertevs Sammlung (SK Pertev 328) wurde hingegen erst 1231 h. (1815-1816) hergestellt und war damit zum Zeitpunkt der Stiftung (1251 h./1835-1836) verhältnismäßig neu. Die Handschrift wurde zwar von einem sehr guten Kalligraphen hergestellt, ist jedoch nicht illuminiert. Sie hatte jedoch mit ʿArabzāde Muḥammed ʿĀrif (st. 1241 h./1826), dem Heeresrichter von Rumeli, einen berühmten Vorbesitzer, was den Wert der Handschrift gesteigert haben dürfte.

ʿArabzāde Muḥammed ʿĀrif Efendi war auch ein berühmter Kalligraph, der laut *Sicill-i ʿOs̱mānī* jedes Jahr eine Koranabschrift vollendet haben soll.[224] Er ist jedoch nicht der Kopist der Handschrift SK Pertev 328, sondern erwarb sie laut Besitzvermerk 1238 h. (1823). Kopist war der Rufāʿiye-Scheich Daġistānīzāde el-Ḥācc ʿAlī er-Rufāʿī el-Ferdī el-Gelibolī.[225] Der Erwerb der Handschrift durch ʿArabzāde Muḥammed ʿĀrif dürfte aber als Gütesiegel für die kalligraphische Qualität der Abschrift gegolten haben.

5.5.4 Der ʿulemā*-Kontext*

In der quantitativen Auswertung der Nutzervermerke wurde festgestellt, dass Handschriften von Werken der *Muḥammedīye*-Gruppe sowohl von Angehörigen der höchsten Hierarchie, Angehörigen der mittleren und unteren Hierarchie als auch von Personen genutzt wurden, welche ich nur aufgrund eines Titels zum *ʿulemā*-Kontext zähle. Die Nutzung durch diese drei Personengruppen ist im Folgenden differenziert zu analysieren. Außerdem ist im Zusammenhang mit den Nutzern aus einem *ʿulemā*-Kontext das bereits oben angesprochenen Phänomen einer gelehrten Rezeption von Werken der *Muḥammedīye*-Gruppe im 18. Jahrhundert zu erörtern.

Wie die Sultane, die oberste Palast-Hierarchie und die oberste Elite der Staatsadministration stifteten auch *ʿulemā* öffentliche Bibliotheken. Diese Stiftungsbibliotheken stammen größtenteils von Personen, welche das Amt des *şeyḫülislām* inne hatten. Die Werke der *Muḥammedīye*-Gruppe sind in den Stiftungsbibliotheken der *ʿulemā* allerdings genauso wie in den anderen öffentlichen Stiftungsbibliotheken nur sehr selten finden. Es ließen sich nur drei Handschriften nachweisen: Der *şeyḫülislām* Veliyüddin (st. 1182 h./1768) stiftete in seine Bibliothek eine *Maġārib az-Zamān*-Handschrift und eine *Muḥammedīye*-Handschrift.[226] Eine *Muḥammedīye*-Handschrift stiftete auch der *şeyḫülislām* ʿÖmer Ḥüssāmeddīn (st. 1288 h./

[224] SO2, 1, 314f.
[225] Der Kopist läßt sich allerdings nicht identifizieren.
[226] *Maġārib az-Zamān*: BDK Veliyüddin 1784 (o. D./1175 h.); *Muḥammedīye*: BDK Veliyüddin 1959 (1158 h./1175 h.). Zur Person siehe SO^2, 5, 1660f. Emine Naza, „Veliyüddin Efendi Kütüphanesi," DBİA, 7, 378.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1871) für die Bibliothek seines Großvaters ʿĀṭıf Efendi, in der sich zuvor keine *Muḥammedīye*-Handschrift befunden hatte.[227] Es gibt allerdings bislang keine Studie zur Frage, ob solche Zustiftungen – welche es recht häufig gab – zumindest partiell eine Ergänzung bislang nicht vorhandener Werke anstrebten oder schlicht bereits vorhandene Bestände des Stifters umfassten.

Wie die quantitative Analyse zeigt machen Dozenten an Medresen, Richter, Imame, Prediger und Muezzine einen großen Teil der Nutzer aus einem *ʿulemā*-Kontext aus (25 Belege).[228] Verhältnismäßig hoch ist wiederum die Zahl von Benutzern, welche den Titel Mollā selbst tragen oder im Patronym den Titel führen (17 Belege).[229] Unter den Nutzern aus einem *ʿulemā*-Kontext ist der Anteil an Kopisten hoch. In einigen Fällen gibt es Indizien, dass diese die Handschrift nach ihrer Fertigstellung weiter nutzten. Darauf weisen etwa Geburtsvermerke hin, welche der Kopist über längere Zeit eintrug.[230] In den meisten Fällen fehlen jedoch Hinweise darauf, wie die Abschrift unmittelbar nach ihrer Fertigstellung weiter genutzt wurde. Im untersuchten Quellenkorpus ließ sich kein Beleg dafür finden, dass ein Kopist aus einem *ʿulemā*-Kontext eine Handschrift als Auftragswerk anfertigte.[231]

Ein Vergleich der Daten zur Textüberlieferung und zu den Rezipienten zeigt, dass im 17. und insbesondere im 18. Jahrhundert ein besonders großes gelehrtes Interesse an Yazıcıoġlıs *Muḥammedīye* bestand. Es spricht auch einiges dafür, dass dieses auch ein Interesse am arabischsprachigen „Original" der *Muḥammedīye* – den *Maġārib az-Zamān* einschließt. Ein verändertes – oder verstärktes – Interesse an den *Envār el-ʿĀşıḳīn* scheint es jedoch nicht gegeben zu haben. Drei Indizien sprechen für diese These: 1. Abgesehen von der verhältnismäßig späten Handschrift MK A 7917 (1243 h./1827-1828) stammen alle Abschriften des *Muḥammedīye*-Autographs aus dem 17. und 18. Jahrhundert. Das deutet auf ein großes Interesse an „authentischen" Handschriften hin.[232] 2. Bursalı İsmāʿīl Ḥaḳḳı wendet in seinem *Muḥammedīye*-Kommentar *Feraḥ er-Rūḥ* eine exegetische Methode, welche zuvor nur auf gelehrte Texte in arabischer Sprache angewendet worden war, auf einen Text in der Volkssprache Türkisch an. 3. Auffällig ist auch, dass der überwie-

227 SK Atıf 1503 (941 h./1285 h.). Vgl. oben 5.4.5.

228 Es handelt sich um zwanzig Nutzereinträge in *Muḥammedīye* Handschriften und fünf Nutzereinträge in *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Handschriften.

229 MK B 814 (1102 h./o. D.), MK B 540 (1028 h./[12]65 h.), MK B 290 (1220 h./1220 h.), SK Çelebi Abdullah 189 (999 h./1214 h.), SK Hacı Mahmud 2840 (vor 1246 h./o. D.), MK B 216 (Vor 1252 h./o. D.), SK Yaz. Bağ. 823 (961 h./1104 h.), İK Genel 4445 (982 h./1279 h.), MK A 8338 (1221 h./o. D.), İK Genel 5248 (1030 h./1251 h.), İK Genel 4040 (1255 h./1255 h.), MK B 1064 (1254 h./1254 h.), SK Yaz. Bağ. 3552 (vor 1193 h./o. D.), MK A 8338 (1221 h./o. D.), MK A 1966 (o. D./1232 h.), MK Mersin İHK 33 Tarsus 21 (vor 1132 h./o. D.); SK Yaz. Bağ. 823 (961 h./1104 h.).

230 MK A 8338 (1221 h.).

231 Siehe oben Abschnitt 5.3.1; zur Problematik vgl. Neumann 2005, 60.

232 Vgl. oben Abschnitt 3.3.3.1: İÜ TDESK 4012 (1011 h.); Nuruosmaniye 2580 (1077 h.); İK Genel 58 (1121 h.); SK Laleli 1491 (1164 h.); İÜ Nadir T 1239 (1196 h.); später datiert ist MK A 7917 (1243 h.).

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gende Teil der Benutzervermerke in *Maġārib az-Zamān*-Handschriften aus dem 18. Jahrhundert stammt, während aus der Zeit zwischen 1450 und 1700 nur rudimentäre Spuren einer Rezeption vorliegen. Es gab im 18. Jahrhundert offenbar eine große Nachfrage nach *Maġārib az-Zamān*-Abschriften. Nur drei Benutzereinträge stammen allerdings von Angehörigen der *ʿulemā*.[233] Der größte Teil der Handschriften wurde durch Stiftungen in einem Moschee- beziehungsweise Medrese-Kontext der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Es ist also nicht auszuschließen, dass die Stiftung von *Maġārib az-Zamān*-Handschriften durch die Sultane und Angehörige der administrativen Elite eine Reaktion auf eine verstärkte Nachfrage von Gelehrten war. Da die Herstellung und Stiftung von *Maġārib az-Zamān*-Handschriften erst etwas später als die Herstellung von authentischen *Muḥammedīye*-Abschriften nachzuweisen sind, könnte das Interesse an *Maġārib az-Zamān*-Handschriften durchaus als ein sekundäres Interesse interpretiert werden: Ziel des Studiums von *Maġārib az-Zamān*-Handschriften war vielleicht vor allem ein vertieftes Verständnis der *Muḥammedīye*.

Hinter der Nachfrage nach Abschriften vom *Muḥammedīye*-Autograph muss nicht notwendigerweise ein gelehrtes Interesse gestanden haben. Der Bedarf nach einer authentischen Abschrift kann auch aufgrund einer zeremonielle Nutzung und der damit verbundenen Segenswirkung entstanden sein. Der Rezitation sollte dann ein möglichst authentischer Text zugrunde liegen. Zumindest in der Abschrift Bursalı İsmāʿīl Ḥaḳḳı weisen die Randglossen aber klar auf ein gelehrtes Interesse an dem Werk hin.[234]

Im Zusammenhang mit der Nutzung der *Muḥammedīye* durch *ʿulemā* ist auch auf den Anhang des *Muḥammedīye*-Autographs in Gelibolu zu verweisen. Die Lobgedichte, Bittgebete und Fürbitten, welche auf den letzten Blättern des Autographs eingetragen wurden, stammen – soweit sich ein Nutzerkontext bestimmen lässt – zum großen Teil von *ʿulemā*. Auf diese rituelle Nutzung wird unten in Abschnitt 6.4.1.2 noch genauer einzugehen sein.

Bereits in Abschnitt 5.5.1 wurde am Beispiel der Handschriftenstiftung der Sultansmutter Bezm-i ʿĀlem gezeigt, dass Handschriften mit Texten des Quellenkorpus im 19. Jahrhundert auch an Institutionen des durch Sultan ʿAbdülmecīd reformierten Bildungssystems genutzt wurden. Im untersuchten Quellenmaterial befindet sich ein weiteres Beispiel dafür, dass Handschriften auch Schulen gestiftet wurden. Es handelt sich um eine Person, welche ich aufgrund des Titels Mollā zum *ʿulemā*-Kontext zähle: Mollā ʿAbdullāh Efendi stiftete die Handschrift 1265 h. (1849) „seiner Schule" (*mektebi*).[235]

---

233 Vgl. oben Abschnitt 5.4.3.

234 Vgl. oben Abschnitt 3.3.3.4.

235 MK B 540 (1028 h./[12]65 h.), Stiftungsvermerk vom 15. Ẕilḥicce [12]65 h. (1. November 1849) (das Jahrhundert ist aufgrund des verwendeten Duktus, nämlich *rıḳʿa*, erschlossen).

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wie schon im Abschnitt zum Militär-Kontext erwähnt deuten Lokalisierungen in Handschriften aus einem *ʿulemā*-Nutzerkontext auf eine weite Verbreitung innerhalb des Osmanischen Reiches hin. So belegen Einträge in zwei Handschriften eine Nutzung durch *ʿulemā* in Gebieten mit einer nicht vorwiegend turkophonen Bevölkerung: Die Handschrift TDK Yz. A 352 entstand laut Kolophon 957 h. (1550) in der ʿĪsā Beg-Medrese in Üsküb (Skopje); die Handschrift MK B 290 wurde 1220 h. (1805) von einem gewissen Mollā Aḥmed b. İbrāhīm in Razġrad im Bezirk Niġbolu (Nikopolis) hergestellt. Angesichts der insgesamt sehr geringen Zahl von Lokalisierungen im untersuchten Handschriftenmaterial sind diese Belege durchaus bemerkenswert.

5.5.5 Der faḳīh*-Kontext*

Nutzer aus einem *faḳīh*-Kontext lassen sich – wie bereits in Abschnitt 5.4.5 festgestellt – im untersuchten Quellenmaterial nur in *Muḥammedīye*-Handschriften nachweisen. Dabei handelt es sich bei den Nutzern aus einem *faḳīh*-Kontext ausschließlich um Kopisten. In zwei Handschriften ist der Kopist zusätzlich Stifter der Handschrift.[236] Die Handschriften entstanden – sofern sie datiert sind – alle zwischen 1450 und 1650. Ein deutlicher Schwerpunkt in der Handschriftenproduktion liegt in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts.[237] Bemerkenswerterweise lässt sich eine Verbindung zwischen den Kopisten aus einem *faḳīh*-Kontext und der graphischen Überlieferungsvariante der Fächerkalligraphie aufzeigen.[238] Alle Handschriften mit Fächerkalligraphie, in welchen ein Kolophon Schlüsse auf den sozialen Kontext des Kopisten erlaubt, stammen aus einem *faḳīh*-Kontext.[239] Fünf Handschriften stammen laut Kolophon aus einem *faḳīh*-Kontext, enthalten aber keine Fächerkalligraphie – darunter auch die früheste *faḳīh*-Handschrift BDK 9273 (888 h./1483).[240] Eine vergleichbare Verbindung zwischen Entstehungskontext und graphischer Gestaltung lässt sich für keinen anderen Nutzerkontext belegen.

Die Kolophone enthalten abgesehen vom Titel *faḳīh* kaum Informationen über den sozialen Kontext der Kopisten. Die Datierung der *faḳīh*-Handschriften spricht dafür, dass diese aus einer Gruppe von Religionsexperten stammen, welche im

---

236 MK B 540 (1028 h.); BDK (888 h.). Zur Handschrift MK B 540 siehe unten Abschnitt 6.6.

237 Vgl. oben Tabelle 5.1.

238 Siehe oben Abschnitt 3.3.3.5.

239 TSMK HS 93 (908 h./1502) sind das MK B 384 (980 h./1572), MK 06 Hk 2598 (981 h./1574), VGM Safranbolu, 67 Saf 441 (1002 h./1594) und MK B 44 (1004 h./1596).

240 *Faḳīh*-Kontext ohne Fächerkalligraphie; BDK 9273 (888 h.); MK B 293 (958 h.); MK Ankara İHK 06 Hk 3725 (1004 h.); MK B 540 (1028 h.); SK M. Arif – M. Murad 61 (1038 h.). Handschrift ohne Kolophon mit Fächerkalligraphie: SK Galata Mevlevihanesi 2 (eski No. 96) (o. D.); MK Eskişehir İHK 26 Hk 320 (o. D.); MK Nevşehir Ortahısar İHK 50 Or His 65 (o. D.); SK Şazeli 82 (o. D.); Fächerkalligraphie in einem Handschriftenfragment: İK Orhan 654 (o. D.); MK A 5867 (o. D.); MK A 1287 (o. D.); MK A 4162 (o. D.); MK B 970 (o. D.).

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

frühen osmanischen Staat einen großen Einfluss hatten, ab der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts durch die *ʿulemā*, welche ein Medrese-Studium absolviert hatten, immer mehr marginalisiert wurden.[241] Im fraglichen Zeitraum wurde im Osmanischen Reich der Titel *faḳīh* praktisch ausschließlich für diese Gruppe verwendet und nicht im Sinne eines Rechtsgelehrten (d. h. fiḳh-Gelehrten).

Spärliche Anhaltspunkte zum sozialen Kontext enthalten lediglich zwei Handschriften – die bereits erwähnte früheste *faḳīh*-Handschrift BDK 9273 (888 h./1483) und eine der spätesten Handschriften MK B 540 (1028 h./1619). In der Handschrift BDK 9273, welche in Gelibolu entstand, fällt sowohl die aufwändige Illumination der *serlevḥa* als auch die *vaḳf*-Urkunde des *ḳāḍī* von Gelibolu auf, welche die Stiftung direkt nach der Fertigstellung dokumentiert. In dem Dokument wird aber nichts zu Stiftungskontext gesagt; es bleibt also unklar, welcher Institution die Handschrift gestiftet wurde, oder ob es sich um eine Stiftung zur Nutzung durch die Familie (*vaḳf-ı ehlī*) handelt. In letzterem Fall wäre die offizielle *vaḳf*-Urkunde durch den *ḳādī* allerdings bemerkenswert. Da Buchstiftungen – abgesehen von den Stiftungen der Sultane – selten durch einen *vaḳf*-Eintrag eines Angehörigen der *ʿulemā* vollzogen wurden, spricht dies dafür, dass der Stifter – also Nūreddīn Ḥamza b. ʿAlī – Angehöriger der lokalen Elite in einer Stadt war, welche kurz zuvor bei der Eroberung von Konstantinopel eine strategisch wichtige Rolle spielte. Die Handschrift BDK entstand also in einem elitären Kontext.

Im Gegensatz dazu verweisen Einträge in der Handschrift MK B 540 (1028 h./1619) auf ein dörfliches, von Agrarwirtschaft geprägtes Umfeld. Der Kopist, Ebūbekir b. Yaḫşı Faḳīh b. Güç Arslan, erwähnt im Kolophon, dass er mit der Abschrift in der Krisensituation eines harten Winters begonnen hatte, in welchem 77 Tage keine Landwirtschaft möglich war. Daraus muss nicht zwingend geschlossen werden, dass Ebūbekir selbst seinen Lebensunterhalt aus der Landwirtschaft erwarb; diese prägte sein Umfeld aber zumindest so stark, dass sie Erwähnung in seinem Kolophon fand.[242]

5.5.6 Der reʿāyā*-Kontext*

Innerhalb des untersuchten Quellenmaterials lassen sich Nutzer aus einem *reʿāyā*-Kontext – wie bereits in Abschnitt 5.4.5 festgestellt – nur in *Muḥammedīye*-Handschriften nachweisen. Der überwiegende Teil der betreffenden Nutzervermerke besteht aus *vaḳf*-Einträgen; Besitzvermerke ließen sich hingegen gar nicht nachweisen. Im Folgenden wird darum die Stiftungstätigkeit der Nutzer aus einem *reʿāyā*-Kontext – vor allem zwei Fälle von „Basar-Stiftungen" – genauer zu analysieren sein. Zusätzlich werden zwei Handschriften besprochen, welche belegen, dass von Nutzern mit *reʿāyā*-Kontext auch Handschriften hergestellt wurden. Ab-

241 Kafadar 1997, 110.
242 Zur Handschrift siehe unten Abschnitt 5.5.5 und ausführlich Abschnitt 6.6.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schließend ist auf die soziale Mobilität von Handschriften aus einem *reʿāyā*-Kontext einzugehen.

Bei einer der insgesamt elf Stiftungen handelt es sich – wie aus dem Eintrag hervorgeht – um eine Familien-Stiftung (*vaḳf-ı ehlī*) der Kopistin Ümmī Ḫatun, der Tochter eines Zimmermanns.[243] Der betreffende *vaḳf*-Eintrag befindet sich in der Handschrift SK Serez 1541 (959 h./1552), auf welche unten bei der Analyse von deren Kolophon genauer einzugehen sein wird. Sechs *vaḳf*-Einträge betreffen wohltätige Stiftungen: Eine *Muḥammedīye*-Handschrift wurde von der Tochter eines Händlers für Knabbereien (*ḳuruyemişçī*) 1252 h. (1836) einer Knabenschule (*mekteb-i ṣibyān*) gestiftet.[244] Drei Handschriften wurden Ordens-Konventen gestiftet: Der Vorsteher der Schneiderzunft (*ḫayyāṭlarbaşı*), Derviş Muḥammed, stiftete 1022 h. (1613) eine Handschrift dem Mevlevī-Konvent in Yenikapı;[245] ein Händler namens ʿAtāʾullāh Efendi stiftete 1256 h. (1840) eine Handschrift dem Ḥabbānīya-Konvent in Kairo;[246] el-Ḥacce Seyyide Emīne, die Tochter eines Traubenproduzents (*baġcı*) stiftete 1282 h. (1865-1866) eine Handschrift dem Celvetīye-Konvent von Scheich Hüdāʾī in Üsküdar.[247] Im Zusammenhang mit der Stiftung Emīnes fällt auf, dass sie einen *vaḳf*-Stempel besaß, also ausreichend finanzielle Mittel und offenbar auch Bedarf für die Herstellung eines solchen Stempels hatte.[248] Identifizierbar ist sie aber nicht.[249] Zwei Handschriften wurden 1199 h. (1785) und 1215 h. (1800) dem Basar in Serez gestiftet.[250] Der soziale Kontext der Stifter geht in den letzten beiden Fällen aus dem Eintrag nicht hervor. Der Ort der Stiftung macht aber deutlich, dass eine Nutzung in einem Händler-Umfeld beabsichtigt war. Im Gegensatz dazu liegen auch drei *vaḳf*-Vermerke aus den Jahren 1779 bis 1869 vor, welche zwar genauere Informationen zu den Stiftern enthalten; es muss aber jeweils offen bleiben, ob es sich um eine „wohltätige Stiftung" (*vaḳf-ı ḫayrī*) oder eine „Familienstiftung" (*vaḳf-ı ehlī*) handelt.[251]

Die Stiftungen sind mit Ausnahme der beiden frühen *vaḳf*-Vermerke der Zimmermannstochter Ümmī Ḫatun und des Zunftvorstehers Derviş Muḥammed in den circa neunzig Jahren zwischen 1779 und 1869 entstanden.[252] Unter den Stif-

---

243 SK Serez 1541 (959 h./959 h.): Die Vererbung der Nutzungsrechte innerhalb der Familie wird ausführlich festgehalten.

244 IVRRAN B 4615 (1051 h./1252 h.).

245 SK Nafiz 452 (974 h./ 1022 h.).

246 DKM Maġāmiʿ Turki 20 (o. D./1256 h.).

247 SK Hacı Selim Ağa Üsküdar, Hüdai 303 (1168 h./1282 h.).

248 SK Hacı Selim Ağa Üsküdar, Hüdai 303. Die Beschriftung des Stempels lautet: *Bāġcı kerīmesi / El-Ḥacce Seyyide / Emīne / Ḫānım'uŋ vaḳfıdur / [1]282*.

249 Der Stempel ist von Kut und Bayraktar 1984 nicht angeführt.

250 SK Serez 1544 (o. D./1199 h.); SK Serez 1537 (o. D./1215 h.).

251 MK B 293 (958 h./1276 h.) *vaḳf*-Vermerk des *leblebīci* [Händler gerösteter Kichererbsen] Ṣarı ʿAlī Aġa, 15. Cemāzī II 1276 h.; MK B 602 (o. D./1193 h.) *vaḳf*-Vermerk der Markthändlerin [?] Ḥalīme Ḫatun (*Pazara giden Ḥalīme Ḫatun*), 1193 h.; SK İzmir 603 (o. D./1286 h.) *vaḳf*-Vermerk des Wasserleitungsbauers (*ṣuyolcu*) حویارزاده İsmāʿīl Efendi, 12. Receb 1286 h.

252 SK Serez 1541 (959 h./959 h.) und SK Nafiz 452 (974 h./1022 h.).

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tern befinden sich Personen, welche ihren Lebensunterhalt durch Handel, Handwerk und Landwirtschaft erarbeiteten. Der Umstand, dass sich darunter sowohl ein Zunftvorsteher als auch die Tochter eines Händlers für Knabbereien befinden, lässt vermuten, dass die Nutzer mit *reʿāyā*-Kontext aus einem breiten sozialen Spektrum kamen. Da sich unter den Nutzern aber keine identifizierbaren Personen befinden, ist eine solche Folgerung nur unter Vorbehalt zulässig.

Die Stiftung von Handschriften für Lehrinstitutionen oder Ordenskonventen ist üblich und auch in anderen Nutzerkontexten belegt. Auffällig sind hingegen die beiden Handschriften, welche für den Basar in Serez gestiftet wurden.[253] Die *vakf*-Vermerke enthalten keine näheren Informationen zur Aufbewahrung im Basar; es muss darum offen bleiben, ob es sich um eine Variante eines *vaḳf-ı ehlī* handelt, bei welchem die Handschrift in den Händen eines Händlers, möglicherweise des Stifters, verblieb. Einen Hinweis auf eine Basar-Bibliothek gibt es nicht; es ist aber auch nicht grundsätzlich auszuschließen, dass es eine solche Institution – möglicherweise einfach eine Truhe mit Büchern bei einem der Händler – gab. Es ist also sowohl denkbar, dass die Handschriften nach ihrer Stiftung jeweils von einem relativ kleinen Kreis um einen Händler genutzt wurde, aber auch dass sie innerhalb einer halböffentlichen Bibliothek den Händlern des Basars zugänglich waren.

Neben den *vakf*-Vermerken verweisen auch zwei Kolophone auf eine Nutzung in einem *reʿāyā*-Kontext. Einer der beiden Kolophone verweist wiederum auf eine Nutzung im Basar-Kontext: Beim Kopisten der Handschrift MK B 946 handelt es sich um Muḥammed b. Muḥammed b. el-Ḥācc Muḥammed, einen Parfümhändler (*ʿaṭṭār*) im Basar der Stadt Beypazarı (Abbildung 5.9). Er vollendete die Handschrift 1096 h. (1685) in seinem Ladengeschäft – also bei der Arbeit bzw. im öffentlichen Raum.

Die Kopistin der Handschrift SK Serez 1541 war, wie oben bereits angeführt, Ümmī Ḫatun, die Tochter eines Zimmermanns (Abbildung 5.10). Der Kolophon lokalisiert die Handschrift in Gelibolu und datiert sie ins Jahr 959 h. (1552); es handelt sich damit um den frühesten Beleg für eine Nutzung in einem *reʿāyā*-Kontext.

Im Zusammenhang mit dem Kolophon von SK Serez 1541 gibt es einige Ungereimtheiten.[254] Zunächst fällt auf, dass sich der Duktus des Kolophons vom Duktus der Handschrift deutlich hinsichtlich der Federbreite, der Proportionen zwischen der Höhe und der Breite der Buchstaben und auch der Schreibung einzelner Buchstaben unterscheidet. Er stammt offenbar von anderer Hand. Zwischen dem Textende und dem Kolophon befindet sich ein kurzer, getilgter, aber lesbarer *vakf*-Vermerk, welcher im Gegensatz zum Kolophon von der Hand der Kopistin stammt. Während Ümmī Ḫatun sich im *vakf*-Vermerk als „Tochter des Zimmermanns Aḥmed"

253 SK Serez 1544 (o. D./1199 h.); SK Serez 1537 (o. D./1215 h.).

254 Öztürk 1999 stellt die Handschrift in einer kurzen Miszelle vor, geht dabei aber auf die im Folgenden erörterten Ungereimtheiten nicht ein.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(*Ümmī Ḫaṭun bint Aḥmed-i Neccārī*) bezeichnet, ist sie laut Kolophon „Tochter des Schmieds Aḥmed" (*Ümmī Ḫatun bint Aḥmed el-Ḥaddād*).[255] Der Kolophon ist in einem leicht fehlerhaften Arabisch verfasst, die unterschiedlichen Berufsbezeichnungen des Vaters könnten also auf den Umstand zurückzuführen sein, dass die fremdsprachigen Berufsbezeichnungen gewählt wurden.

Trotz des unterschiedlichen Duktus und der widersprüchlichen Angaben zum Beruf des Vaters spricht ein weiterer Eintrag in der Handschrift dafür, dass die Informationen des Kolophons zuverlässig sind. Zusätzlich zum kurzen *vaḳf*-Vermerk über dem Kolophon befindet sich zwischen Folio 181 und 182 eine *vaḳf*-Urkunde in einem Türkisch, welches durch einzelne orthographische Fehler in arabischen Termini auffällt (Abbildung 5.11).[256] Der Duktus spricht dafür, dass die *vaḳf*-Urkunde von der Hand der Kopistin stammt. Sie spricht darüber hinaus von sich in der ersten Person; ihren Vater bezeichnet sie wiederum als Zimmermann.

In der erwähnten *vaḳf*-Urkunde schließt Ümmī Ḫatun Sultan Süleymān I. (926-974 h./1520-1566) in die Fürbitten ein, wodurch auch die Datierung des Kolophons (959 h./1552) plausibel ist. Es handelt sich dabei im untersuchten Quellenmaterial um den einzigen *vaḳf*-Eintrag, in welchem der Herrscher explizit in die Fürbitte eingeschlossen wurde. Ob das auf eine Tätigkeit des Vaters im Umfeld der administrativen Elite hinweist, was durch die Lokalisierung in Gelibolu durchaus denkbar wäre, muss offen bleiben.

Wie aus Ümmī Ḫatuns *vaḳf*-Urkunde hervorgeht, handelt es sich um eine Familienstiftung. Die Nutzungsrechte an der Handschrift sollten an ihre drei Schwestern und deren Nachkommen gehen. Ümmī Ḫatun macht allerdings „zur Bedingung, dass [die Handschrift] nicht in die Hände eines Knaben gegeben werden solle" (*şol şarṭla kim oġlan eline vėrilmeye*), d. h. das die Nutzungsrechte nicht an männliche Nachkommen vererbt werden durften. Es handelt sich damit im untersuchten Handschriftenmaterial um den einzigen Nutzereintrag, welcher nicht nur eine Nutzung durch eine Frau belegt, sondern auch deren Absicht, eine künftige Nutzung durch Frauen sicherzustellen.

Die bereits in den Abschnitten 5.4.5 und 5.5.5 besprochene Handschrift MK B 540 (1028 h./1619) wurde in einem *faḳīh*-Kontext hergestellt; Einträge verweisen aber auf ein dörfliches, von Agrarwirtschaft geprägtes Umfeld. Wie der Nutzer selbst seinen Lebensunterhalt erwarb, muss offen bleiben. Es fällt aber auf, dass in der Handschrift ein zweiter Nutzervermerk knapp dreihundert Jahre später wiederum auf eine Nutzung in einem landwirtschaftlich geprägten Umfeld hinweist. In einem Eintrag aus dem April 1315 m./1899 bittet ein namentlich nicht genannter Nutzer um reichlich Nachwuchs beim Vieh. Der Nutzerkontext liegt also

---

255 Es fällt zwar auch die unterschiedliche Schreibung von Ḫatun (خاتون bzw. خاطون) auf; dieser Umstand allein wäre aber noch nicht auffällig und muss nicht für unterschiedliche Schreiber sprechen. In der Kombination mit den anderen Unterschieden kann sie jedoch als weiteres Indiz dafür gewertet werden.

256 SK Serez 1541; siehe beispielsweise *ṭaṣrīf olup* [?] (طصريّف اولوپ statt تصريف اولوپ) im Sinn von „über [die Handschrift] verfügen".

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

für circa dreihundert Jahre im Dunkeln, ist jedoch Ende des 19. Jahrhunderts ähnlich wie zur Entstehungszeit der Handschrift Anfang des 17. Jahrhunderts.

Es existiert lediglich eine weitere Handschriften mit *reʿāyā*-Nutzerkontext, welche Hinweise auf die weitere Karriere der jeweiligen Handschrift geben. Die Informationen sind jedoch sehr vage. In der *Muḥammedīye*-Handschrift, welche der Vorsteher der Schneiderzunft Derviş Muḥammed 1022 h. (1613) dem Mevlevī-Konvent in Yenikapı gestiftet hatte, befindet sich außerdem der *vaḳf*-Stempel des Finanz- und *evḳāf*-Ministers ʿAbdullāh Nāfiẕ Paşa (st. 1269/1853), welcher 1267 h. (1850-1851) dem Mevlevī-Konvent in Yenikapı weitere Handschriften stiftete.[257] Es gibt zwei Interpretationsmöglichkeiten für den Stempel Nāfiẕ Paşas: Nāfiẕ Paşa könnte den *vaḳf* beispielsweise durch eine Reparatur erneuert haben; der Stempel könnte aber auch als Inventarstempel verwendet worden sein. Es ist darum unklar, ob Nāfiẕ Paşa tatsächlich mit der Handschrift zu tun hatte, und ob diese damit eine gewisse soziale Mobilität belegt.

5.6 Zusammenfassung

Benutzereinträge konnten als wichtige Quelle in meiner Studie zur Nutzung von Handschriften der *Muḥammedīye*-Gruppe ausgewertet werden. Aufgrund der großen Zahl von Handschriften, welche sich in den ausgewerteten Bibliotheksbeständen befinden, konnte umfangreiches Datenmaterial gesammelt werden. Bei der Auswertung ist jedoch zu beachten, dass auch eine verhältnismäßig große Zahl von Handschriften „stumm" bleiben, da sie keinerlei Einträge enthalten, welche auf einen Nutzerkontext schließen ließen. Es lassen sich also Aussagen darüber machen, in welchen Kontexten eine Nutzung von Handschriften nachweisbar ist. Repräsentative Zahlen sind allerdings nicht zu gewinnen. Es ist auch wichtig darauf hinzuweisen, dass die Daten zum Nutzerkontext auf den Selbstcharakterisierungen der Nutzer – meist durch Attribute zum Namen – beruhen.

Generell lässt sich feststellen, dass die Werke der *Muḥammedīye*-Gruppe von sehr unterschiedlichen Gruppen genutzt wurden. Auf die *Muḥammedīye* trifft dies noch deutlicher zu als auf die *Envār el-ʿĀşıḳīn*, da sich auch Nutzerinnen und Nutzer aus Handwerk und Handel belegen lassen. Auffällig sind beispielsweise die *Muḥammedīye*-Handschriften, welche dem Basar in Serez/Siroz gestiftet wurden. Unter den Kopisten, Besitzern und Stiftern variiert der Anteil von Angehörigen des Palasts, der militärischen und zivilen Eliten oder der Gelehrten. Alle lassen sich im untersuchten Handschriftenmaterial mit einem signifikanten Anteil als Nutzer belegen. Das trifft mit Einschränkungen sogar auf die Nutzung der *Maġārib az-*

[257] SK Nafız 452 (974 h.). Zu ʿAbdullāh Nāfiẕ vgl. SO², 4, 1221f.; zum Mevlevī-Konvent in Yenikapı vgl. DBİA, 7, 476-485; zum *vaḳf*-Stempel von ʿAbdullāh Nāfiẕ vgl. Kut und Bayraktar 1984, 129.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zamān zu, obwohl bei diesen angesichts der wenigen Handschriften das Datenmaterial nur vage Aussagen erlaubt.

Nur selten lässt sich eine direkte Verbindung zwischen einem Nutzungskontext und einer bestimmten Variante der Textüberlieferung nachweisen. Darum ist der Fall des *faḳīh*-Kontexts bemerkenswert. Nutzer aus einem *faḳīh*-Kontext sind fast ausschließlich als Kopisten zu belegen. Eine auffällige graphische Variante der Textüberlieferung, die Handschriften mit Fächerkalligraphie – lässt sich ausschließlich bei Kopisten aus einem *faḳīh*-Kontext finden.

Wichtig sind auch die Daten zur Nutzung in einem *ṣūfī*-Kontext. Die Werke der *Muḥammedīye*-Gruppe sind in einem Bayramīye-Kontext verfasst. Yazıcıoġlı Muḥammed und in etwas geringerem Maß auch Aḥmed Bīcān wurden als Bayramīye-Scheichs und Heilige verehrt. Eine Nutzung in einem *ṣūfī*-Kontext ist also nicht überraschend. Festzuhalten ist allerdings, dass sich die Rezeption nicht auf die Bayramīye beschränkte. Die meisten Nutzervermerke verweisen – soweit sich die Ordenszugehörigkeit feststellen lässt – auf eine Rezeption im Kontext anderer Orden.

Abschließend ist auf zwei Beobachtungen zur Handschriftenherstellung und zur Handschriftenstiftung zu verweisen: In den meisten Fällen haben wir keine Informationen darüber, ob ein Kopist oder eine Kopistin eine Handschrift zum eigenen Gebrauch oder im Auftrag herstellte. Beides lässt sich jedoch in Einzelfällen nachweisen. In zwei Handschriften legt jeweils ein Hinweis auf die Zahl der bisher kopierten Handschriften den Schluss nahe, dass der Kopist diese gewerbsmäßig herstellte. In anderen Fällen zeigt ein Stiftungsvermerk, welcher von der Hand des Kopisten im Namen einer anderen Person eingetragen wurde, dass die Handschrift nicht zum Eigengebrauch hergestellt wurde. Auf eine Herstellung zum eigenen Gebrauch weisen in einigen Handschriften hingegen *vaḳf*-Einträge von der Hand des Kopisten hin, welche eine Nutzung durch die Familie des Kopisten vorsehen.

Stiftungen von Handschriften zur Nutzung durch die Familie oder durch die Öffentlichkeit lassen sich im Quellenmaterial sehr oft nachweisen. Auf die verschiedenen Nutzungsprozesse, welche mit solchen Stiftungen verbunden sind, wird in Kapitel 6 noch genauer einzugehen sein. Meine Auswertung der *vaḳf*-Vermerke zeigt, dass gerade in den großen Stiftungsbibliotheken der Sultane, der höchsten zivilen Elite und der Gelehrten die Werke der *Muḥammedīye*-Gruppe sehr unterschiedlich vertreten sind. Diese Texte gehörten mit Sicherheit nicht zur Standardausstattung einer *vaḳf*-Bibliothek, sind aber doch in einigen Bibliotheken vorhanden. Umso auffälliger ist die große Zahl von Handschriften der *Muḥammedīye*-Gruppe – insbesondere auch von *Maġārib az-Zamān*-Handschriften – in der Nuruosmaniye-Bibliothek. Diese große Zahl ist entweder auf ein individuelles Interesse des Sultans oder einer Person in seinem Umfeld zurückzuführen oder sie hängt generell mit einem besonders großen Interesse an diesen Werken in der Mitte des 18. Jahrhunderts zusammen. Wie ich gezeigt habe, spricht einiges dafür, dass die *Maġārib az-Zamān*- und *Muḥammedīye*-Bestände der Nuruosmaniye-Bibliothek auf ein verstärktes gelehrtes Interesse an diesen Werken hindeuten.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

6. Die Nutzungsprozesse

6.1 Gebrauchsspuren als Quelle für Nutzungsprozesse

In den vorausgehenden Kapiteln wurde die Frage, wie die Texte des Quellenkorpus genutzt wurden, bereits in verschiedenen Zusammenhängen angesprochen. Es ging dabei einerseits um intendierte Nutzungsprozesse, welche von den Autoren des Quellenkorpus in den Prologen und Epilogen ihrer Werke erwähnt werden. Andererseits sind auch in biographischen Quellentexten Passagen zu finden, welche die Werke der Autoren besprechen und dabei Nutzungsprozesse thematisieren. So wird beispielsweise die Authentizität des vom Autor vermittelten Wissens bestätigt oder die Rezitation in religiösen Zeremonien geschildert. Die Biographen suggerieren in solchen Fällen, dass bestimmte Nutzungsprozesse – die Wissensvermittlung oder die Rezitation in einem religiösen Kontext – den Normalfall darstellen.

Im Folgenden spielen die expliziten Aussagen von Autoren und Biographen nur eine untergeordnete Rolle. Es geht vielmehr darum zu analysieren, welche Nutzungsprozesse sich anhand des Handschriftenkorpus nachweisen lassen. Im untersuchten Korpus sind explizite Aussagen in Glossen seltene Ausnahmefälle. Ich werde die Frage, wie die Werke genutzt wurden, anhand von schriftlichen und nicht schriftlichen Gebrauchsspuren sowie den oben in Kapitel 3 analysierten Aspekten der Textüberlieferung, der Mitüberlieferung oder der graphischen Gestaltung erörtern. Anhand der Gebrauchsspuren im untersuchten Korpus lassen sich sechs Arten von Nutzungsprozessen belegen:

1. Nutzung zur Wissensvermittlung
2. Rezitation in religiösen Zeremonien
3. Verehrung in einem Kultkontext
4. Nutzung als transzendentes Kapital
5. Nutzung als Band zwischen Lebenswirklichkeit und Transzendenz
6. Nutzung zur Repräsentation

Diese Auflistung ist nicht exklusiv. So ist beispielsweise durchaus denkbar, dass die untersuchten religiösen Werke auch zur Unterhaltung genutzt wurden. Aus dem Umstand, dass sich dafür keine Belege in den Handschriften finden lassen, folgt nicht, dass es eine solche Nutzung nicht gab. Der Vorgang des Lesens hinterlässt im Normalfall bekanntlich keine Spuren; die durch Randglossen oder Benutzungsspuren belegten Nutzungsereignisse machen deshalb wohl nur einen geringen Anteil aller derartiger Prozesse, die stattgefundenen haben, aus. Genauso wenig schließen Belege für einen der genannten Nutzungsprozesse die jeweils anderen aus. Folglich lässt sich anhand der hier ausgewerteten Daten kein vollständiges – vor allem auch kein quantifizierbares – Bild der Nutzungsprozesse erstellen. Eine Auswertung des Handschriftenmaterials ist aber, wie die folgenden Ausführungen

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zeigen, unverzichtbar, um die Nutzung von Handschriften populärer religiöser Literatur in der osmanischen Gesellschaft zu verstehen.

In den gesichteten lithographischen Drucken sind im Gegensatz zu den Handschriften fast keine verwertbaren Daten – Benutzereinträge, Randglossen oder Benutzungsspuren – zu Nutzungsprozessen zu finden. Daraus dürfen aber keine falschen Schlüsse gezogen werden, da dieser Umstand mit großer Wahrscheinlichkeit auf die Sammlungskriterien der Bibliotheken im 19. und 20. Jahrhundert zurückzuführen ist. Im Fall von Drucken genügt Bibliotheken offensichtlich meist der Erwerb eines „sauberen Exemplars“[1], weshalb die Bibliotheksbestände im Bezug auf Drucke bei der folgenden Untersuchung praktisch keine Rolle spielen.[2]

Eine Schwierigkeit bei der Analyse der Nutzungsprozesse stellt der Umstand dar, dass ein großer Teil der Benutzungsspuren nicht datiert – und meist auch nicht datierbar – ist. Das gilt für schriftliche und nicht schriftliche Nutzungsspuren gleichermaßen. Aussagen zu einer zeitlichen Entwicklung sind oft nicht möglich. Hinzu kommt, dass bei der Auswertung der schriftlichen Nutzervermerke Fragen hinsichtlich der Terminologie offen bleiben müssen. Von zentraler Bedeutung ist hierbei naheliegenderweise die Terminologie des Lesens. Es stellt sich die Frage, ob verschiedene Lexeme für unterschiedliche Formen des Lesens stehen – das stille Lesen, das individuelle Lesen, das laute Lesen, das Lesen beziehungsweise Rezitieren vor Publikum. Hanna geht in ihrer Studie zur Buchkultur im Kairo des 17. und 18. Jahrhunderts davon aus, dass grundsätzlich laut gelesen wurde, ohne dies genauer zu diskutieren. Ihres Erachtens war Lesen „eine kollektive Übung“ (*a collective exercise*).[3] Einen wichtigen Beitrag zur Thematik publizierte kürzlich Hirschler in seiner Studie *The Written Word in the Medieval Arab Lands*.[4] Er bespricht die Terminologie des Lesens ausführlich – insbesondere die beiden Lexeme *ṭalaʿa* und *qaraʾa*.[5] Er zeigt, dass das Verb *ṭalaʿa* grundsätzlich ein individuelles, stilles Lesen bezeichnet, aber sehr selten verwendet wird. Ein breiteres Bedeutungsspektrum hat das Verb *qaraʾa* welches deshalb auch problematischer ist. Es bezeichnet meist ein lautes Lesen vor Zuhörern, wird aber auch in anderer Bedeutung gebraucht, etwa im Sinn von „kollationieren“ (*qaraʾa muqābalatan*). Es wird auch für ein individuelles Lesen (*qaraʾa bi-nafsihi*) verwendet. Darüber hinaus kann es auch ein auswendiges Vortragen vor Zuhörern bezeichnen.

Das von der Wurzel Q-R-ʾ abgeleitete *ḳırāʾat ėtmek* ist auch die häufigste Bezeichnung in den von Değirmenci untersuchten Leservermerken, in denen es je-

1 Die Formulierung *temiz bir nüsha* („ein sauberes Exemplar“) ist beispielsweise im Antiquariatshandel sehr geläufig. Das spricht dafür, dass Randglossen und sonstige Eintragungen bei Drucken eher als störend und nicht als historisches Dokument empfunden werden.

2 Die einzige Ausnahme sind fünf *Muḥammedīye*-Drucke, welche unten in Abschnitt 6.7 besprochen werden.

3 Siehe etwa Hanna 2003, 96-98.

4 Hirschler 2012.

5 Hirschler 2012, 11-31.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

weils um einen lauten Vortrag vor Zuhörern geht.[6] Auch in meinem Handschriftenkorpus ist *ḳırāʾat ėtmek* – neben dem türkischen *oḳımaḳ* – das häufigste Lexem für Lesen. Sehr selten ist das von der Wurzel Ṭ-L-ᶜ abgeleitete *müṭālaᶜa ėtmek*; in diesen Fällen ist aus dem Kontext mit einiger Wahrscheinlichkeit auf ein individuelles Lesen beziehungsweise Studieren zu schließen.[7]

Im von mir untersuchten Quellenmaterial gibt es tatsächlich Indizien, welche darauf hindeuten, dass im Normalfall laut gelesen wurde. So können etwa sehr geläufige Fürbitteformeln wie *Oḳıyanı dinleyeni yazanı raḥmentüyle yarlıġaġıl ya ġanī* („O Reicher [Gott], vergib durch dein Erbarmen dem Lesenden, dem Hörenden und dem Schreibenden") als Hinweis darauf gewertet werden, dass ein lautes Lesen beziehungsweise Rezitieren intendiert war.[8] Lesen und Hören werden jeweils in einem Zug genannt. Aus solchen Indizien kann natürlich nicht geschlossen werden, dass die verwendeten Lexeme für Lesen – d. h. türkisch *oḳımaḳ*, persisch *ḫᵛāndan* und auf dem Arabischen basierend *ḳırāʾat ėtmek* – grundsätzlich ein lautes Lesen bezeichneten.[9] Völlig offen ist auch, ob man damit rechnen muss, dass sich die Lesegewohnheiten hinsichtlich des lauten Lesens im Untersuchungszeitraum änderten, und auf welchen Zeitraum dieser Wandel gegebenenfalls zu datieren ist. Die von mir ausgewerteten Nutzereinträge erlauben diesbezüglich keine Schlüsse.

Insgesamt lässt sich nur in Einzelfällen ein lauter Vortrag definitiv belegen. Im Gegensatz zu den geläufigen Lexemen *oḳımaḳ* und *ḳırāʾat ėtmek* ist das eindeutigere *tilāvet ėtmek* – „rezitieren, laut vortragen" – selten anzutreffen. Es wird vor allem von Evliyā Çelebi in seinen Beschreibungen religiöser Zeremonien verwendet.[10] Auch in historiographischen Texten sprechen der Kontext und die Wortwahl oft dafür, dass von einem lauten Vortrag die Rede ist, etwa bei Ḥākims Bericht über *mevlid*-Lesungen anlässlich des Prophetengeburtstags.[11] Die Annahme, dass das laute Lesen der Normalfall war, ist insgesamt naheliegend; im Einzelfall lässt sich jedoch oft nicht belegen, ob in der betreffenden Quelle tatsächlich von einer lauten Lektüre die Rede ist.

6.2 Wissensvermittlung

Die Wissensvermittlung wird von einigen der untersuchten Autoren im Prolog oder Epilog als ihre Hauptmotivation beim Verfassen ihrer Texte dargestellt, etwa

---

6 Değirmenci 2011.

7 Etwa in SBBPK Ms. Or. Oct. 3710 (926 h.) Auf diesen Terminus greift auch Neumann 2005 in seinem Artikel zu den Lesekulturen zurück („Üç tarz-ı Mütalaa"). Şemseddin Sāmī schreibt im *Ḳāmūs-ı Türkī* 1317, 1362: *1. bir işi iyice ve ṭarāflı düşünme, 2. bir iş ḥaḳḳında taᶜmīḳ-i fikir ile ḥāṣıl olan reʾy-ü mülāḥaẓa, 3. oḳuma aŋlamaḳ şarṭiyle oḳuyuş.*

8 Zur Formel siehe unten Abschnitt 6.5.

9 Meninski 1680 [2000], 1, 527f., gibt unter dem Stichwort *oḳımaḳ* auch zunächst die Synonyme *ḫᵛāndan* und *ḳırāʾat ėtmek* an.

10 Siehe unten Abschnitt 6.3.

11 Siehe unten Abschnitt 6.3.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

indem sie darauf verweisen, dass die Bitte an sie herangetragen wurde, eine bestimmte Thematik in der Volkssprache zu behandeln oder den Text eines anderen Verfassers in einer verständlicheren Sprache zu bearbeiten.[12] Ziel der Bittsteller ist es in diesen Einleitungspassagen jeweils, sich über ein bestimmtes Thema besser informieren zu können. Neben solchen expliziten Aussagen in den Einleitungen bringen Autoren ihren didaktischen Anspruch auch in der Textstruktur zum Ausdruck, etwa indem sie zu Beginn eines neuen Abschnitts die Leser direkt mit der Aufforderung „wisse!" (arabisch *iʿlam*, türkisch *bilgil*) oder ähnlichen Formulierungen ansprechen.

Auch Autoren sekundärer Quellentexte gehen davon aus, dass die Wissensvermittlung bei der Nutzung eine Rolle spielt. Dies zeigt sich etwa, wenn Ṭaşköprizāde in seinem Werk *aš-Šaqāʾiq an-Nuʿmānīya* darauf verweist, dass Yazıcıoğlı in seiner *Muḥammedīye* die Prophetentraditionen zuverlässig wiedergibt, und damit voraussetzt, dass deren Vermittlung ein wichtiges Anliegen des Verfassers ist.[13] Ähnliches gilt für Laṭīfis Erzählung über den Entstehungskontext von Süleymān Çelebis *Vesīlet en-Necāt*: Laut Laṭīfi verfasste Süleymān Çelebi sein Werk als Reaktion auf einen gewalttätigen Streit über die hervorragende Stellung Muḥammads unter den Propheten.[14] In diesem Kontext können Laṭīfis Leser selbst Süleymān Çelebis Prophetenlobdichtung als einen Text verstehen, der unter anderem verfasst wurde, um religiöses Wissen – das heißt Wissen über Muḥammads hervorragende Stellung unter den Propheten – zu vermitteln.

Im Fall der *Muḥammedīye* wird das Thema Wissensvermittlung auch in der literarischen Rezeption aufgegriffen. Einerseits schildern Yūsuf-ı Bīçāre und Esīrī in ihren *Muḥammedīye*-Bearbeitungen, dass sie das religiöse Wissen, welches in Yazıcıoğlıs *Muḥammedīye* enthalten sei, in verständlicherer Sprache bearbeiten wollen.[15] Andererseits verfasste Bursalı İsmāʿīl Ḥaḳḳı seinen umfangreichen Kommentar, um den Lesern das Textverständnis auf sprachlicher und inhaltlicher Ebene zu erleichtern.[16] Es ist allerdings darauf hinzuweisen, dass aus keinem dieser Beispiele abgeleitet werden darf, dass das betreffende Werk ausschließlich zur Wissensvermittlung verfasst wurde.

Neben diesen Hinweisen in den Texten des Quellenkorpus beziehungsweise in sekundären Quellentexten, welche die Intention der Wissensvermittlung belegen, ist im folgenden zu untersuchen, ob sich im Handschriftenmaterial Indizien dafür finden, dass diese tatsächlich zur Wissensvermittlung genutzt wurden. In diesem Zusammenhang sind zwei Fragen von besonderem Interesse: 1. Veranschaulicht die graphische Gestaltung die Textstruktur und erleichtert den Lesern damit den Zugang zum Text? 2. Beziehen sich Benutzervermerke auf den Inhalt, tragen sie

12 Siehe oben Abschnitte 2.4.1 und 4.2.2.
13 Siehe oben Abschnitt 2.5.2.
14 Siehe oben Abschnitt 2.3.2.2.
15 Siehe oben Abschnitte 4.2.2 und 4.3.3.
16 Siehe oben Abschnitt 4.3.4.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zum Textverständnis bei oder gibt es eine Mitüberlieferung, beispielsweise Inhaltsverzeichnisse, welche den Nutzern die inhaltliche Erschließung erleichtern?

6.2.1 Graphische Gestaltung

In den Handschriften aller drei Werke der *Muḥammedīye*-Gruppe lassen sich graphische Mittel zur Textstrukturierung – etwa Hervorhebungen durch die Verwendung breiterer Rohrfedern, eines anderen Duktus, roter Tinte oder durch Überstreichungen – belegen.[17] Diese graphische Strukturierung dient dem Leser zur besseren Orientierung und erlaubt eine schnellere Erschließung des Inhalts. Alle diese graphischen Gliederungselemente sind in den Handschriften der islamischen Welt generell sehr geläufig.[18] Konkrete Aussagen über eine wissensvermittelnde Nutzung der *Maġārib az-Zamān*, der *Muḥammedīye* und der *Envār el-ʿĀşıḳīn* erlauben diese Daten zur graphischen Gestaltung darum nicht.

Auch kunstvolle Kalligraphien können einen Text gliedern, haben aber teilweise zur Folge, dass die Entzifferung aufwändiger wird. Der Intention, Wissen zu vermitteln, scheinen kalligraphische Hervorhebungen also auf den ersten Blick nicht förderlich zu sein. In dieser Verallgemeinerung ist die Aussage jedoch nicht gültig – der Vergleich der Inhaltsübersicht in zwei *Maġārib az-Zamān*-Handschriften ist in diesem Zusammenhang aufschlussreich.[19] In der Handschrift Nuruosmaniye 2593 sind die durchnummerierten Kapitel lediglich durch rote Tinte hervorgehoben und können genauso flüssig wie der übrige Text gelesen werden (Abbildungen 3.1). Die Inhaltsübersicht in der Handschrift Nuruosmaniye 2595 ist hingegen aufwändig kalligraphisch gestaltet (Abbildungen 3.2). Der geübte Leser mag darum einen Augenblick länger brauchen, um die Titel der einzelnen Kapitel zu lesen, die Übersicht selbst ist aber in der Handschrift schneller aufzufinden. Auch die Zäsur bei der Lektüre ist vom Kopisten beziehungsweise – falls die Kalligraphie und Illumination von anderer Hand stammt – von den Herstellern der Handschrift beabsichtigt.[20]

Ähnliches gilt für die *Muḥammedīye*-Handschriften mit Fächerkalligraphien (Abbildungen 3.26 bis 3.30).[21] Einerseits erschweren ineinander verwobene Verszeilen das Entziffern. Andererseits kann die kalligraphische Gestaltung sowohl die poetische Struktur, etwa Reimschemen oder Assonanzen, als auch die inhaltliche Struktur, etwa die Wichtigkeit zentraler Textpassagen, veranschaulichen. Die Fächerkalligraphie hilft also einerseits beim lauten Vortrag des Werkes; ineinander verschlungene Worte stören wenig, wenn die Handschrift als Stütze beim Vortrag

17 Siehe oben Abschnitt 3.1.5.
18 Déroche 2005/1426h., 116 und 167-184; Gacek 2009, 57f., 168f., 227f. und 268-270.
19 Vgl. oben Abschnitt 3.3.1.5.
20 Kalligraphien und Illuminationen steigern darüber hinaus die Repräsentativität einer Handschrift, vgl. unten Abschnitt 6.7.
21 Vgl. oben Abschnitt 3.3.3.5.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eines mehr oder weniger auswendig gelernten Textes dient. Andererseits unterstützen die Fächerkalligraphien den inhaltlichen Zugang, indem sie besonders bedeutungsvolle Passagen kennzeichnen; wichtig kann das wiederum gerade dann sein, wenn die Handschrift als Vorlage für eine Rezitation vor Zuhörern dient.

In den genannten Fällen deuten die Kalligraphien neben der Wissensvermittlung auch auf andere Nutzungsprozesse – eine Nutzung zur Rezitation in einer religiösen Zeremonie oder eine Nutzung zur Repräsentation – hin. Auf diese Aspekte wird unten in den Abschnitten 6.3 und 6.7 noch genauer einzugehen sein. Wie bereits einleitend festgestellt, schließen sich die Nutzungsprozesse nicht gegenseitig aus.

6.2.2 Mitüberlieferung

Individuelle Glossen und Benutzervermerke, welche auf Inhaltliches Bezug nehmen, sind im untersuchten Handschriftenmaterial selten.[22] Wo es sich um singuläre Vermerke handelt, kann meist nicht mit völliger Sicherheit ausgeschlossen werden, dass sie nicht doch aus der jeweiligen Vorlage kopiert wurden. Es bleibt also meist offen, ob die Glossen Spuren einer individuellen Beschäftigung des Kopisten oder Lesers mit dem Text sind oder ob sie Teil einer mehr oder weniger verbreiteten Mitüberlieferung sind, welche eine Nutzung zum Wissenserwerb unterstützen soll. Genauso stellt sich bei Inhaltsverzeichnissen die Frage, ob sie den individuellen Interessen des Nutzers angepasst sind oder die Kapitelstruktur des Autors genau übernehmen.

6.2.2.1 Maġārib az-Zamān

Yazıcıoğlıs *Maġārib az-Zamān* sind ein gelehrtes Werk; eine Nutzung zur Wissensvermittlung ist deshalb naheliegend. So ist auch nicht überraschend, dass in den *Maġārib az-Zamān* Randglossen zu finden sind, welche den Lesern das Textverständnis erleichtern sollten. In der ältesten datierten Handschrift TSMK EH 1283 (1044 h./1635) finden sich Glossen mit türkischen Worterklärungen sowie Erklärungen zur Grammatik und Textvarianz.[23] Es handelt sich hierbei um eine Mitüberlieferung, welche später von der Handschrift Nuruosmaniye 2593 (1135 h./1722) übernommen wurde und mit einiger Wahrscheinlichkeit auch schon vom Kopisten von TSMK EH 1283 aus seiner Vorlage übernommen worden war.[24] In beiden Handschriften finden sich unter den Randglossen auch Hinweise auf Themen (*maṭlab*), welche in den Überschriften und Zwischenüberschriften der *Maġārib*

22 Siehe oben Abschnitte 3.3.1.4, 3.3.2.4 und 3.3.3.4.
23 Vgl. oben Abschnitte 3.3.1.1 und 3.3.1.3.
24 Vgl. oben Abschnitt 3.3.1.3.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

az-Zamān-Texts nicht erwähnt sind.[25] Diese stimmen weitgehend, aber nicht vollständig überein. Auffällig ist allerdings, dass beide Handschriften Inhaltsverzeichnisse haben, diese sich aber deutlich unterscheiden.[26] Die Auswahl der Kapitel und Abschnitte, auf welche verwiesen wird, scheint hier den individuellen Interessen der Nutzer angepasst. Diese Beobachtung gilt auch für andere Inhaltsverzeichnisse in den in Kapitel 3 besprochenen *Maġārib az-Zamān*-Handschriften. Mit den Randglossen und den Inhaltsverzeichnissen liegen somit zumindest Indizien für eine Nutzung zur Wissensvermittlung vor.

6.2.2.2 Envār el-ᶜĀşıḳīn

In den untersuchten *Envār el-ᶜĀşıḳīn*-Handschriften lassen sich Randglossen mit Erklärungen zum Text nicht belegen, was sicherlich weitgehend darauf zurückzuführen ist, dass eine türkischsprachige Leserschaft für einen Prosatext in türkischer Sprache im Gegensatz zu den beiden anderen Werken – einem arabischen Prosatext und einem türkischen Text in Versen – solche Erklärungen nicht brauchte oder zumindest unterstellt wurde, dass sie sie nicht brauche. In der Handschrift SK Pertev 229m gibt es einige wenige *maṭlab*-Randglossen, welche auf Inhaltliches verweisen und so den leichteren Zugang zu einigen Informationen ermöglichen, die für den Verfasser der Glossen von individuellem Interesse sind: die Opferung Ismaels, das Alter Abrahams, der Wochentag von Muḥammads Ankunft in Medina.[27] Diese Glossen stammen nicht von der Hand des Kopisten.

Etwas häufiger, insgesamt aber trotzdem selten sind in den untersuchten *Envār el-ᶜĀşıḳīn*-Handschriften Inhaltsverzeichnisse – diese finden sich in sieben von 76 Handschriften; keines stammt von der Hand des Kopisten. In den Inhaltsverzeichnissen wird die Kapitelstruktur des *Envār el-ᶜĀşıḳīn*-Textes nicht eins zu eins übernommen. Die Verweise sind nach den individuellen Interessen angepasst und können deshalb – wie im Fall der *Maġārib az-Zamān* – als Beleg für eine Nutzung zur Wissensvermittlung interpretiert werden.

6.2.2.3 Muḥammediye

Wie in den *Maġārib az-Zamān*- und den *Envār el-ᶜĀşıḳīn*-Handschriften belegt auch in *Muḥammediye*-Handschriften die Varianz der Inhaltsverzeichnisse das Bedürfnis der Nutzer nach einer vereinfachten Orientierung im Text, welche individuellen In-

---

25 Zu solchen *maṭlab*-Randglossen siehe Gacek 2009, 168f.

26 Vgl. oben 3.3.1.4. Das Inhaltsverzeichnis in der Handschrift Nuruosmaniye 2593 stammt von der Hand des Kopisten, das der Handschrift TSMK EH 1283 wurde von anderer Hand hinzugefügt.

27 Vgl. oben Abschnitt 3.3.2.4. SK Pertev 229m, 57a (Opferung Ismaels); 59a (Alter Abrahams); 207b (der Prophet kommt an einem Montag in Medina an). Von derselben Hand stammen auch Kollationsvermerke, SK Pertev 229m, 43b und 311b.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

teressen angepasst ist. Der Anteil der Handschriften mit Inhaltsverzeichnis ist allerdings auch hier – mit 19 von 323 Handschriften – gering.[28]

Für die Analyse der Nutzungsprozesse sind neben den Inhaltsverzeichnissen auch die Randglossen mit Worterklärungen wichtig. Sie sind in 49 der 323 *Muḥammedīye*-Handschriften – und damit häufiger als Inhaltsverzeichnisse – zu finden.[29] Auch in fast allen Istanbuler *Muḥammedīye*-Drucken sind sie vorhanden. Wie in Kapitel 3 bereits erläutert wurde, gibt es Randglossen mit Worterklärungen bereits im *Muḥammedīye*-Autograph VGM 431/A, wo sie ein wichtiger Teil von Yazıcıoġlıs didaktischem Konzept sind. Das Textverständnis war ihm ein Anliegen; gerade dort, wo er mit seltenen und damit schwer verständlichen arabischen Lexemen auf Prophetenüberlieferungen anspielte, erklärt er diese jeweils in einer Randglosse.[30]

Wenn diese Worterklärungen in späteren Handschriften zu finden sind, so kann dies einerseits damit zusammenhängen, dass die Randglossen als Teil des authentischen Textes betrachtet und deshalb mitüberliefert wurden. Andererseits ist auch vorstellbar, dass die Worterklärungen vor allem als unentbehrliche Verständnishilfe verstanden wurden. Beide Aspekte sind direkt miteinander verknüpft, denn das Bemühen um Authentizität kann sowohl der Verehrung des Autors und Ṣūfi-Heiligen Yazıcıoġlı geschuldet sein, als auch dem Anspruch, das im Werk enthaltene Wissen unverfälscht zu überliefern. Gerade wenn die Randglossen mit Worterklärungen an eine veränderte Sprachsituation oder individuelle Bedürfnisse von Nutzern angepasst wurden, was im größten Teil dieser Handschriften der Fall ist, deutet dies darauf hin, das sie für das Textverständnis benötigt wurden.[31] Die Varianz der Randglossen belegt also besonders das Bemühen um Textverständnis und damit das Interesse der Nutzer an den von Yazıcıoġlı vermittelten Inhalten.

6.3 Rezitation in religiösen Zeremonien

Die Rezitation in einem religiösen Kontext gehört – neben der Nutzung zur Wissensvermittlung – zu den Nutzungsprozessen, welche von den Autoren sekundärer Quellentexte am häufigsten angesprochen werden. Wie bereits in Kapitel 2 aufgezeigt wurde, berichtet beispielsweise Naʿīmā, dass Sultan Aḥmed I. im Jahr 1022 h. (1613) anlässlich eines Besuches an Yazıcıoġlı Muḥammeds Grab eine Kurzfassung des *Mevlid* rezitieren ließ.[32] In der Mitte des 18. Jahrhunderts erwähnt Ḥākim in seiner Chronik regelmäßig die jährlich zum Geburtstag des Propheten am 12. Rebīʿ I. in der Moschee Sultan Aḥmeds und der Nuruosmaniye-

28 Siehe oben Abschnitt 3.3.3.4.
29 Siehe oben Abschnitt 3.3.3.4.
30 Siehe oben Abschnitt 3.3.3.
31 Siehe oben Tabelle 3.4.
32 Vgl. oben Abschnitt 2.5. *Tārīḫ-i Naʿīmā* 1280/1863[3], 2, 101, vgl. Karateke 2005, 121.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Moschee zelebrierte *Mevlid*-Rezitation (*ḫᵛāndan-ı naẓm-ı Mevlūd-ı şerīf*).[33] Nach Ḥākims Darstellung handelte es sich sogar jeweils von einem melodischen Vortrag (*naġmāt-ı şevḳengīz ile*; „mit Liebe erweckenden Melodien").[34] Evliyā Çelebi beschreibt in seinem Reisebericht, dass die Werke des Ordensgründers Eşrefoġlı von den Adepten der Eşrefiye im Konvent in İznik „unter Ṣūfis auf Ṣūfi-Art rezitiert werden" (*taṣavvufāne Ṣūfiyūn mābeyninde tilāvet olunur*) – in diesem Fall muss offen bleiben, ob es sich um Eşrefoġlıs Dichtung oder Prosa handelt.[35]

Evliyā Çelebi thematisiert in seinen Berichten über mehrere andere Städte auch die Nutzung der *Muḥammedīye* und der *Envār el-ᶜĀşıḳīn*. In seiner Darstellung besteht die Nutzung in allen Fällen aus dem Auswendiglernen (*ḥıfẓ*) und dem Rezitieren (*tilāvet*).[36] Es handelt sich dabei, wie oben erwähnt, um Termini, welche mit der Nutzung des Korans assoziiert werden. Tatsächlich fällt bei Evliyā Çelebi der Name der *Muḥammedīye* immer im Zusammenhang mit dem Koran. Dies zeigt etwa das Beispiel der Stadt Bolu:

> *İki yüzden mütecâviz hâfız-ı kelâmullâhı vardır. Ulemâsı çokdur ve Muhammediye kitâbı tilâvet ederler.*[37]
>
> Es gibt dort mehr als zweihundert [Personen], welche Gottes Wort auswendig können. Es gibt dort viele *ᶜulemā*, und sie rezitieren die *Muḥammedīye*.

Vergleichbares schreibt Evliyā Çelebi in den Abschnitten über Ankara, wo viele den Koran, die *Muḥammedīye* und Birgivīs *Ṭarīḳat-i Muḥammedīye* auswendig können, über Tokat, wo viele die *Muḥammedīye* und die *Envār el-ᶜĀşıḳīn* auswendig rezitieren (*ḥıfzen tılâvet ederler*), über Gelibolu, wo mehr Personen die *Muḥammedīye* auswendig können als den Koran, über Manisa, wo es aufgrund der klimatischen Bedingungen mehr als 3000 Personen – Männer, Frauen und Kinder – gibt, welche den Koran auswendig können, und auch „einige tausend Personen" (*nice bin âdem*) die *Muḥammedīye* auswendig können (*ḥıfz etmişlerdir*).[38]

Unter den von Evliyā Çelebi aufgeführten Texten gibt es – neben dem Koran, der teilweise in Reimprosa gehalten ist – sowohl die *Muḥammedīye* in Versen als auch Prosatexte wie Aḥmed Bīcāns *Envār el-ᶜĀşıḳīn* und Birgivīs *Ṭarīḳat-i Muḥammedīye*.[39] Während die *Muḥammedīye* in diesem Zusammenhang mehrfach erwähnt wird, gibt es für die beiden Prosatexte jeweils nur einen einzelnen Beleg.

---

33 Ḥākim verwendet in den Überschriften jeweils das persische *ḫᵛāndan*, im laufenden Text *ḳırā'at etmek*, vgl. etwa TSMK Bağdat 231, 106b und 218b.

34 TSMK Bağdat 231, 106b.

35 Vgl. oben Abschnitt 2.3.4 und *Seyāḥatnāme* 1999-2007, 3, 10.

36 Gade 2004.

37 [*Seyāḥatnāme*] 1999-2007, 2, 90.

38 [*Seyāḥatnāme*] 1999-2007, 2, 90 [Bolu]; 2, 225 [Ankara]; 5, 35 [Tokat]; 5, 163 [Gelibolu]; 9, 42 [Manisa].

39 Muḥammed Birgivīs (st. 981 h./1573) *Ṭarīḳat el-Muḥammedīye* ist ein katechetisches Werk in arabischer Sprache, welches bereits im 16. Jahrhundert ins Türkische übersetzt wurde; vgl. Emrullah Yüksel, „Birgivî," in: DİA, 6, 191-194.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Auffällig sind zwei Aussagen, in welchen Evliyā Çelebi die *Muḥammedīye* direkt dem Koran gegenüberstellt. Er weist, wie bereits erwähnt, darauf hin, dass in Gelibolu mehr Personen die *Muḥammedīye* als den Koran auswendig können und dass in Bolu die *ʿulemā* die *Muḥammedīye* rezitieren. Gerade im Fall der *ʿulemā* von Bolu bleibt aufgrund der Kürze der Formulierung offen, ob sie die *Muḥammedīye* zusätzlich zum Koran oder stattdessen rezitieren. In Gelibolu lässt sich die Beliebtheit der *Muḥammedīye* erklären, da es sich um den Wirkungsort Yazıcıoġlıs handelt, und auch im Fall der *ʿulemā* von Bolu kann aus dem Fehlen eines einschränkenden „auch" angesichts des Evliyā Çelebi eigenen Telegrammstils nicht viel abgeleitet werden. Es dürfte von den religiösen Überzeugungen des Lesers abhängig gewesen sein, wieviel Widerspruch diese Aussagen hervorriefen.

Im untersuchten Handschriftenmaterial weisen sowohl schriftliche Einträge als auch eine bestimmte Form von permanenten Lesezeichen darauf hin, dass die jeweiligen Handschriften zur Rezitation verwendet wurden. Häufig sind im untersuchten Handschriftenmaterial Einträge mit der Bitte um Fürbitte zu finden, in welchen die „Lesenden und die Zuhörenden" (*oḳıyanlar diŋleyenler*) von Kopisten, Besitzern oder Stiftern angesprochen werden und welche aufgrund der Formulierung als Indiz dafür gewertet werden können, dass vom lauten Vortrag als Normalfall ausgegangen wurde.[40] Im Gegensatz dazu sind Vermerke, welche festhalten, dass eine Lesung beziehungsweise Rezitation tatsächlich stattgefunden hat, im untersuchten Korpus äußerst selten – es gibt nur je einen Eintrag in den *Envār el-ʿĀşıḳīn-* und den *Muḥammedīye*-Handschriften:[41] In der *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Handschrift TSMK K 1012 (967 h./1560) findet sich ein Vermerk vom 21. Receb 1240 h. (19. Februar 1825), in welchem ein gewisser Ḥasan mitteilt, das er das Buch in der Vorratskammer der großherrlichen Küche vorgetragen habe (Abbildung 6.1).[42] Es handelt sich nur um einen sehr kurzen Vermerk: „Der arme Ḥasan hat es in der großherrlichen Vorratskammer gelesen und zu Ende gebracht" (*kiler-i ḫāṣṣada Ḥasan-ı faḳīr ḳırā'at ėtmişdir ve s-selām*).[43] Wie aus einem Stiftungsvermerk hervorgeht, war die Handschrift kurz zuvor – d. h. zwischen 1801 und 1825 – der großherrlichen Vorratskammer gestiftet worden.[44] Ähnlich knapp ist der zweite Vermerk, welcher sich in der *Muḥammedīye*-Handschrift MK B 1074 (1063 h./1653) findet: „Rezitation am 19. März 1336 [19. März 1920]" (*biŋ üçyüz otuz altı senesi Martıŋ 19uncu günü ḳırā'at*).

40 Vgl. oben Abschnitt 6.1 und unten Abschnitt 6.5.
41 Zu Glossen mit der Bitte um Fürbitte siehe unten Abschnitt 6.5.
42 TSMK K 1012, 216b.
43 TSMK K 1012, 216b.
44 Der Stifter war der Vorsteher der Palaststummen (*ser-bīzebān*) Muṣṭafā Aġa, vgl. oben Abschnitt 5.3.2. Die Stiftung lässt sich aufgrund von Muṣṭafā Aġas Stempel (1216 h./1801-1802 als Terminus post quem) und Ḥasans Eintrag bzgl. seiner Lesung (1240 h./1825 als Terminus ante quem) datieren.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Es fällt auf, dass beide Rezitationsvermerke sehr spät datiert sind. Das kann durchaus darauf hinweisen, dass zu diesem Zeitpunkt der laute Vortrag nicht mehr der Normalfall war und dadurch dokumentierenswert war. Die beiden Vermerke lassen kaum Rückschlüsse auf den Kontext der Rezitation zu. Im Fall der *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Lesung bleibt offen, ob in der Vorratskammer und deren Umfeld arbeitende ihre Tätigkeit unterbrachen und sich versammelten, um der Lesung zuzuhören, oder ob während der Arbeit vorgelesen wurde. Von diesem Kontext hängt aber ab, wie stark verschiedene Arten von Nutzungsprozessen – Wissensvermittlung versus Zeremonie – zu gewichten sind. War der Aspekt der Wissensvermittlung stärker, wenn die Arbeit unterbrochen wurde und man sich versammelte, um bewusst zuzuhören? Die Einträge lassen in dieser Hinsicht Fragen offen.

Einen sehr breiten Interpretationsspielraum lassen auch nichtschriftliche Benutzerspuren zu. Indiz für eine Rezitation in einem zeremoniellen Kontext sind in den Handschriften angebrachte permanente Lesezeichen. Es handelt sich um Fäden, welche durch die jeweilige Seite gestochen und dann verknotet wurden (Abbildung 6.2). Zum Teil sind auch nur Spuren dieser Lesezeichen zu erkennen, wenn bestimmte Seiten am Rand an mehreren Stellen eingerissen sind; die Fäden wurden offenbar versehentlich ausgerissen, und mehrmals ein neues Lesezeichen angebracht. Die Faden-Lesezeichen ermöglichen wie Inhaltsverzeichnisse eine schnellere Orientierung im Text. Im Gegensatz zu Inhaltsverzeichnissen dokumentieren die Faden-Lesezeichen ein anhaltendes Interesse an derselben Textstelle, da das Durchstechen der Seite und das Verknoten des Fadens ein auf eine gewisse Dauer angelegter Eingriff ist. Faden-Lesezeichen sind vor allem in *Muḥammedīye*-Handschriften zu finden.[45] Sie sind aber auch in einer *Envār el-Āşıḳīn*-Handschrift belegt.[46]

Das anhaltende Interesse an einer bestimmten Seite kann verschiedene Gründe haben. In illuminierten Luxushandschriften – also einem Kontext, der sich vom hier untersuchten deutlich unterscheidet – finden sich Faden-Lesezeichen, um

[45] **1.** SK Yaz. Bağ. 823 (961 h.); **2.** MK Ürgüp, Tahsin Ağa İHK, 50 Ür 225 (962 h.); **3.** MK Ankara İHK, 06 Hk 3584 (965 h.); **4.** SK Yaz. Bağ. 3648 (967 h.); **5.** MK Ankara İHK, 06 Hk 2598 (981 h.); **6.** MK Bolu İHK, 14 Hk 143 (982 h.); **7.** MK B 601 (1003 h.); **8.** MK Afyon İHK, 03 Gedik 17671 (1017 h.); **9.** MK A 8846 (1040 h.); **10.** MK B 1049 (1043 h.); **11.** MK Ankara İHK 06 Hk 3292 (1053 h.); **12.** MK B 568 (1055 h.); **13.** MK B 1074 (1063 h.); **14.** SK İzmir 600 (1078 h.); **15.** MK B 843 (1085 h.); **16.** MK B 352 (1089 h.); **17.** MK B 946 (1096 h.); **18.** MK B 689 (1099 h.); **19.** MK B 932 (1178 h.); **20.** MK Afyon Gedik Ali Paşa Kütüphanesi, 03 Gedik 18441 (1185 h.); **21.** MK A 5689 (1206 h.); **22.** İK Genel 4040 (1250 h.); **23.** SK Yaz. Bağ. 3359 (1255 h.); **24.** MK Mersin İHK, 33 Tarsus 21 (vor 1132 h.); **25.** MK Ankara 06 Hk 3787 (vor 1154 h.); **26.** MK B 207 (vor 1227 h.); **27.** MK Eskişehir İHK, 26 Hk 892 (o. D.); **28.** MK Ankara İHK 06 Hk 2396 (o. D.); **29.** MK Ankara İHK, 06 Hk 3576 (o. D.); **30.** MK Ankara İHK, 06 Hk 3980 (o. D.); **31.** MK Bolu İHK, 14 Hk 86 (o. D.); **32.** MK Bolu İHK, 14 Hk 90 (o. D.); **33.** MK Eskişehir İHK, 26 Hk 894 (o. D.); **34.** MK Nevşehir Ortahısar İHK, 50 Or His 65 (o. D.); **35.** MK A 1287 (o. D.); **36.** MK B 194 (o. D.); **37.** MK B 976 (o. D.); **38.** SBBPK Ms. Or. Quart. 1374 (o. D.); **39.** TSMK Y 738 (o. D.).

[46] SBBPK Ms. Or. Oct. 3710 (926 h.); MK B 969 (1062 h.).

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Miniaturen schnell aufzufinden.[47] In *Muḥammedīye*-Handschriften erleichtern sie in vielen Fällen in vergleichbarer Weise das Auffinden der Zeichnung mit dem Prophetenbanner, welches oft Gegenstand von Verehrung war.[48] Daneben sind im untersuchten Handschriftenmaterial Faden-Lesezeichen aber auch an Textstellen belegt, welche für eine Rezitation in einem zeremoniellen Kontext in Frage kommen, etwa die Abschnitte zur Geburt und dem Tod des Propheten oder zum Tod der Prophetenenkel Ḥasan und Ḥusayn. Solche Texte konnten sehr gut für eine Rezitation zum jeweiligen Jahrestag verwendet werden. Zieht man also den Inhalt der markierten Textstellen und das über längere Zeit anhaltende Interesse der Nutzer in Betracht, darf mit einiger Wahrscheinlichkeit angenommen werden, dass eine Nutzung in einem zeremoniellen Kontext stattfand.

6.4 Nutzung in einem Kultkontext

Eine Nutzung in einem Kultkontext ist vor allem im Fall der *Muḥammedīye* nachweisbar, da das *Muḥammedīye*-Autograph als Heiligenreliquie angesehen und verehrt wurde. Eine Nutzung der *Muḥammedīye* in einem Kultkontext lässt sich aber auch anhand anderer *Muḥammedīye*-Handschriften belegen. Für Aḥmed Bīcāns *Envār el-ʿĀşıḳīn* gibt es hingegen nur sehr wenige vergleichbare Kultspuren. Im Folgenden werden zunächst der Kultkontext des *Muḥammedīye*-Autographs in Gelibolu und anschließend die Kultspuren in anderen Handschriften der *Muḥammedīye* und der *Envār el-ʿĀşıḳīn* besprochen.

Die Verehrung des *Muḥammedīye*-Autographs an Yazıcıoğlıs Grab in Gelibolu stellt im Rahmen der von mir untersuchten populären religiösen Literatur schon deshalb einen Sonderfall dar, weil von anderen Werken kein Autograph bekannt ist. In den sekundären Quellentexten wird kein Autograph eines anderen Werkes des Quellenkorpus erwähnt. Es spricht darum einiges dafür, dass weitere Autographe über den gesamten von den sekundären Quellentexten abgedeckten Zeitraum (16. bis 20. Jahrhundert) nicht bekannt waren.

Auf der Suche nach einem weiteren Fall, welcher mit der Autographen-Verehrung in Gelibolu vergleichbar sein könnte, ist die Handschrift des *Velāyetnāme* von Ḥacı Bektaş aus der Sammlung von Rudolf Tschudi (UB Basel Tschudi 1, 1175 h./1762) zu erwähnen.[49] In dieser Handschrift wird im Kolophon darauf hingewiesen, dass es sich um eine Abschrift der am Grab des Ḥacı Bektaş aufbewahrten Handschrift handle.[50] Der Fall ist mit dem hier untersuchten aber nicht vergleichbar, denn es handelt sich um eine biographische Schrift über den Heiligen

47 Vgl. die Abbildung in Uluç 2006, 293 (Faden-Lesezeichen) und 236f. (Schnitt eines Buches mit zahlreichen Faden-Lesezeichen).

48 Vgl. unten Abschnitt 6.4.2.

49 Zum *Velāyetnāme* vgl. oben Abschnitt 2.3.3.1. Zur Handschrift UB Basel Tschudi 1 siehe Kaptein 2007, 28; Groß 1927, 4f.

50 UB Basel Tschudi 1, 283b.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und nicht um ein vom Heiligen verfasstes Werk. Damit ist unwahrscheinlich, dass die Handschrift, welche UB Basel Tschudi 1 zugrunde liegt, ähnlich wie das *Muḥammedīye*-Autograph als Heiligenreliquie verehrt wurde.[51] Es gibt dafür auch in der biographischen Literatur zu Ḥacı Bektaş keine Belege. Es handelt sich bei dieser Handschrift jedoch sehr wohl um einen weiteren Beleg für das Interesse von Kopisten des 18. Jahrhunderts an authentischen Abschriften von Werken der populären religiösen Literatur.[52]

Wie bereits in Kapitel 2 besprochen ist die Verehrung Yazıcıoġlı Muḥammeds an seinem Grab ein wichtiges Thema der biographischen Literatur.[53] In diesem Zusammenhang berichten Autoren ab dem späten 16. Jahrhundert auch vom *Muḥammedīye*-Autograph. So weist Muṣṭafā ʿĀlī kurz vor 1600 in seinem Werk *Künh el-Aḫbār* darauf hin, dass man beim Grab Yazıcıoġlıs dessen *Muḥammedīye*-Autograph mit den Brandspuren als Zeichen des Heiligenwunders sehen könne und er dieses auch selbst während seines Aufenthalts in Gelibolu sah.[54] Dieser – nicht notwendigerweise nur visuelle – Kontakt mit dem Autograph ist kein Einzelfall und muss in einem größeren Kontext der Heiligenverehrung gesehen werden. Auch ʿAlī Efendi berichtet in seiner biographischen Sammlung *Tuḥfet el-Mücāhidīn*, dass er 1067 h. (1656-57) während seiner Durchreise in Gelibolu Yazıcıoġlıs Autograph sah, und beschreibt es bei dieser Gelegenheit ausführlich.[55] ʿAlī Efendi verweist auch darauf, dass Muṣṭafā ʿĀlī in das *Muḥammedīye*-Autograph ein Lobgedicht auf Yazıcıoġlı Muḥammed eingetragen hatte.[56] Wir erfahren also, dass der Kontakt mit dem Autograph – zumindest für eine privilegierte Gruppe von Pilgern – die Möglichkeit einschloss, eigene Verse einzutragen. Einen weiteren Aspekt der Verehrungshandlungen ergänzt der Bericht über den Besuch an Yazıcıoġlıs Grab in Evliyā Çelebis Reisebericht (*Seyāḥatnāme*), welcher ebenfalls in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts entstand. Evliyā Çelebi erwähnt, dass er die angebrannte Seite betrachtet und das Buch am Grab Yazıcıoġlıs „viele Male" rezitiert habe.[57]

Im Zusammenhang mit der Verehrung des *Muḥammedīye*-Autographs muss auch auf dessen Rolle bei den Inthronisierungszeremonien der osmanischen Sultane im 19. Jahrhundert hingewiesen werden.[58] Zumindest für die Inthronisierung der Sul-

---

51 Ein weiterer Unterschied zur *Muḥammedīye* ist, dass das *Velāyetnāme* als offener Text überliefert wurde, vgl. etwa die beiden Ausgaben [Velāyetnāme] 1995 (türkeitürkische Übersetzung) und [Velāyetnāme] 2007 (Faksimile und Transkription der Handschrift Millet Kütüphanesi A. E. Şerʿiye 1076). Groß 1927, 5, weist darauf hin, dass das Werk „chronikartig weitergeführt" wurde.

52 Vgl. oben Abschnitt 5.5.1.1 und 5.5.4.

53 Siehe oben Abschnitt 2.5.

54 *Künh el-Aḫbār*, 5, 236. Vgl. Oben 2.5.5.

55 *Tuḥfet el-Mücāhidīn*, Nuruosmaniye 2293, 497a. Zu Autor und Werk siehe oben Abschnitt 2.2.2. und 2.5.2.

56 Das Gedicht findet sich im Autograph VGM 431/A, [326].

57 [*Seyāḥatnāme*] 1999-2007, 5, 164-5. Vgl. oben Abschnitt 2.5.4.

58 Vgl. oben Abschnitt 2.5.6.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tane Muṣṭafā IV. (1222 h./1807) und ʿ Abdülʿazīz (1277 h./1861) ist belegt, dass die Handschrift nach Istanbul gebracht wurde. Es ist davon auszugehen, dass es bei diesem Anlass analog zur Verehrung in Gelibolu zu einem visuellen beziehungsweise mit großer Wahrscheinlichkeit physischen Kontakt der Handschrift mit dem Sultan kam. Zur Zeremonie selbst liegen jedoch keine Quellen vor.

6.4.1 Kultspuren im Muḥammedīye*-Autograph*

Yazıcıoğlıs *Muḥammedīye*-Autograph befindet sich heute im Amt für Religiöse Stiftungen (Vakıflar Genel Müdürlüğü) in Ankara. Dorthin wurde es 1942 gebracht, als der Derwischkonvent beim Grab Yazıcıoğlı Muḥammeds in Gelibolu abgerissen wurde.[59] Eine Autopsie der Handschrift zeigte, dass zwei verschiedene Formen von Kultspuren Hinweise zu dessen Nutzung liefern – die stärkere Abnutzung einzelner Seiten und Eintragungen in einem Appendix.

6.4.1.1 Abnutzungsspuren im Muḥammedīye*-Autograph*

Eine verstärkte Abnutzung und Verschmutzung ist im *Muḥammedīye*-Autograph an drei Stellen zu erkennen. Deren Deutung als Kultspuren wird durch Randglossen unterstützt, welche sich in Bursalı İsmāʿīl Ḥaḳḳıs Abschrift vom *Muḥammedīye*-Autograph (İK Genel 58) finden. İsmāʿīl Ḥaḳḳı ist der einzige Kopist, der die Verehrung des Autographs erläutert, und es wird darum im Folgenden auf die Randglossen in seiner Abschrift noch genauer einzugehen sein.

Eine starke Abnutzung und Verschmutzung ist im *Muḥammedīye*-Autograph an der bereits erwähnten Textstelle zu erkennen, welche den als Spur eines Heiligenwunders interpretierten Brandschaden aufweist (Abbildung 6.3).[60] Die beiden Blätter wurden außerdem durch jeweils auf der Rückseite aufgeklebte Papierstreifen repariert; die überklebten Textstellen sind von anderer Hand nachgetragen.[61]

Im *Muḥammedīye*-Autograph gibt es, da es sich nicht um eine Reinschrift, sondern um ein Konzept handelt, auch Korrekturen von der Hand des Autors. Der Autor nutzte für diese Korrekturen sowohl Streichungen und Rasuren als auch Überklebungen. Die Spuren der Überarbeitung durch den Autor sind jedoch von späteren Abnutzungsspuren zu unterscheiden, da der Text und die Korrekturen in diesem Fall von derselben Hand stammen (Abbildung 6.4).[62]

---

59 Çelebioğlu 1996, 1, 41.

60 VGM 431/A, [120].

61 VGM 431/A, [119], in der unteren Hälfte überklebt und von anderer Hand beschrieben; dasselbe gilt für obere Hälfte rechtes Viertel. Auf VGM 431/A, [121], sind lediglich vier kleinere Flächen überklebt und von anderer Hand ergänzt.

62 Überklebungen kommen an einigen Stelle vor: VGM 431/A, [092]-[095], [167] (sowohl eine Überklebung als auch eine Rasur), [232]-[237], [244], [252], [261], [277], [307f.], [314] und [316]. Die Zuschreibung der Korrekturen auf VGM 431/A, [151] und [211], ist schwierig.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der Umstand, dass auf anderen Überklebungen Textpassagen von anderer Hand ergänzt wurden und dass diese Ergänzungen ausschließlich auf stark abgenutzten Blättern vorkommen, spricht dafür, dass es sich hierbei um spätere Reparaturen handelt (Abbildung 6.5).

In einer Randglosse seiner *Muḥammediye*-Abschrift (İK Genel 58) schreibt Bursalı İsmāʿīl Ḥaḳḳı zum betreffenden Textabschnitt:

> *Āh-i āteşbārla sūzān olan maḥall bu ḳaṣīdedür ki üzerine eşer-i ḥarīḳ ve istilām-i züvvār ile nevʿā barīḳ muʿāyene ve müşāhede olınur.*[63]
>
> Die [Text]stelle, welche durch den zündenden Seufzer Feuer fing, ist diese Ḳaṣīde – an dieser Stelle können die Brandspuren und ein durch die ehrfurchtsvollen Berührungen [bzw. Küsse] der Pilger (*istilām-i züvvār*) entstandener Glanz begutachtet werden.

İsmāʿīl Ḥaḳḳı erwähnt also nicht nur die Spuren des Heiligenwunders, sondern auch die Spuren der Verehrung durch Pilger. Er ist hierbei in der Wortwahl explizit – *istilām* bezeichnet ursprünglich das ehrfürchtige Berühren des schwarzen Steins der Kaʿba, im übertragenen Sinn eines anderen heiligen Gegenstands.[64] Syntaktisch sind die Spuren des Heiligenwunders und der Berührungen durch die Pilger von İsmāʿīl Ḥaḳḳı parallel nebeneinander gestellt. Es ist also anzunehmen, dass die Formulierung *muʿāyene ve müşāhede olınur* („kann mit eigenen Augen gesehen werden" oder „kann begutachtet werden") als ein neutral beobachtendes oder bewunderndes und verehrendes Betrachten verstanden werden kann.[65]

İsmāʿīl Ḥaḳḳı weist noch auf drei weitere Stellen hin, welche in Kontakt mit Pilgern kamen. Laut İsmāʿīl Ḥaḳḳı wurden diese Textstellen im *Muḥammediye*-Autograph jeweils den Pilgern gezeigt. Er schreibt in diesen Fällen nichts von einer Berührung oder einem Kuss. Im Autograph sind an den betreffenden Stellen aber jeweils Abnutzungsspuren und Verschmutzungen zu erkennen. Es ist darum davon auszugehen, dass auch diese Blätter von den Pilgern berührt oder geküsst wurden (Abbildungen 6.6 und 6.7).

Bei den drei Textstellen handelt es sich jeweils um getilgte Verse. In zwei Fällen ist das Bemerkenswerte lediglich, dass die getilgten Verse als „nicht entzifferbar" berühmt wurden:

> *Gerü redd ilā āḫirihi beyti daḫı şol kim ilā āḫirihi beytinden ṣoŋra yazılub çizilmiş bu maḥallde biʿaynihi yazılmış oḳunmamaġla meşhūr olub züvvāra irāʾet olınan beytdür.*[66]
>
> Der Vers *Gerü redd…* wurde nach dem Vers *Şol daḫı…* geschrieben und wieder gestrichen. Es ist der Vers, welcher an dieser Stelle noch einmal exakt gleich niedergeschrieben wurde, dann als „nicht entzifferbar" berühmt wurde und [deshalb] den Pilgern gezeigt wird.

---

63 İK Genel 58, 66a.

64 Lane 1872 [1956^2], 4, 1413; Meninski 1680 [2000^2], 1, 202; *Ḳāmūs-i Türki* 1317, 104.

65 Zu *muʿāyene* siehe etwa Meninski 1680, 3, 4753f.: *videre coram & ob oculos, facie ad faciem, contemplari, intueri*. In *Ḳāmūs-i Türki* 1317, 1368, nur noch im Sinn einer administrativen oder wissenschaftlichen (speziell auch medizinischen) Untersuchung. Zu den verschiedenen Bedeutungen von *müşāhede* etwa Ayverdi 2006^2, 2, 2246.

66 İK Genel 58, 150a. Das entspricht VGM 431/A, [242].

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Aṣılda bu beyt mıṣtarda yazılmış bu maḥalli ḥakk olınub bāḳīsi çizilmiş oḳunmaz dėyü şöhret bulub zā'irine irā'et olınur.[67]

Im Autograph ist dieser Vers im Schriftspiegel (*mıṣtar*) geschrieben, an der Stelle befindet sich eine Rasur, was [daneben] noch übrig ist, wurde gestrichen. Er ist als „nicht entzifferbar" bekannt und wird den Pilgern gezeigt.

In beiden Fällen gibt İsmāʿīl Ḥaḳḳı seine Lesung der „nicht entzifferbaren" Verse in seinen Randglossen wieder. Das trifft auch auf die dritte Textstelle zu. Hier beschränkt sich die Information, welche laut İsmāʿīl Ḥaḳḳı den Pilgern gegeben wird, nicht auf den Umstand, dass eine getilgte Textstelle „nicht entzifferbar" ist:

Bu beyt daḥı aṣılda mıṣtarda yazılmış ṣoŋra bir ince ḥaṭṭla nāzik üslūb üzere Ḥarem-i Medīnede çizilmiş olmaġla şöhretyāb olan maḥalldür ki zā'irlere irā'et olınur. Fī l-vāḳiʿ oḳunmasında ṣuʿūbet vardur. Bir ḥaylī tavaḳḳufdan ṣoŋra vuḳūf ḥāṣıl oldı ve li-llāhi l-ḥamd vel-minne.[68]

Dieser Vers ist im Autograph im Schriftspiegel geschrieben und es ist die Textstelle, welche berühmt wurde, da es heißt, sie sei später im Ḥarem in Medina mit feiner Feder und auf feinfühlige Weise gestrichen worden. Sie wird darum den Pilgern gezeigt. Tatsächlich bereitet es Schwierigkeit, sie zu entziffern. Nach einigen Versuchen ist es mir aber gelungen – Gott sei Lob und Dank.

Auffällig ist in dieser Randglosse der Hinweis auf die Streichung des Verses im heiligen Bezirk in Medina. Es ist zu vermuten, dass die Darstellung, welche den Pilgern gegeben wurde, in İsmāʿīl Ḥaḳḳıs Randglosse sehr verkürzt wiedergegeben ist. Darum ist schwer zu deuten, was mit dem Hinweis auf den heiligen Bezirk in Medina suggeriert werden sollte. Eine besondere Verehrungswürdigkeit könnte schon allein auf die Lokalisierung in Medina zurückzuführen sein. Yazıcıoġlı könnte das Manuskript beispielsweise auf der Pilgerfahrt nach Mekka mit sich geführt haben. Da Yazıcıoġlı seine *Muḥammedīye* laut biographischen Texten in seiner Klause in Gelibolu schrieb und kurz nach deren Vollendung starb, wäre der zeitliche Rahmen, der für eine Pilgerfahrt in Frage kommt, allerdings sehr knapp. Es ist darum auch nicht auszuschließen, dass mit dem Hinweis auf die Streichung des Verses in Medina ein weiteres Heiligenwunder – die Fähigkeit zum plötzlichen Ortswechsel oder zur gleichzeitigen Anwesenheit an zwei Orten[69] – angedeutet wird. Diesbezüglich war die mündliche Überlieferung möglicherweise konkreter. Der Umstand, dass gerade diese Textstelle den Pilgern gezeigt wurde und – wie im Folgenden gezeigt wird – von diesen berührt wurde, deutet jedenfalls darauf hin, dass ihr eine besondere Segenskraft (*bereket*) zugeschrieben wurde.

Es fällt auf, dass İsmāʿīl Ḥaḳḳı in seinen Randglossen zum Kontakt der Pilger mit dem *Muḥammedīye*-Autograph lediglich dokumentiert und eine Interpretation den Lesern überlässt. Die Randglossen können einerseits als gelehrte Beobachtun-

67 İK Genel 58, 224b. Das entspricht VGM 431/A, [323].

68 İK Genel 58, 224b. Der Hinweis auf die gestrichenen Verse findet sich auch in SK Laleli 1491, 278a. Der Kopist kommentiert hier nur den Text und weist nicht auf einen Kontakt von Autograph und Pilgern hin.

69 Vgl. etwa Gramlich 1987, 207-212 und 280-286.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gen zur Reliquienverehrung verstanden werden; andererseits können sie auch als Anleitung gelesen werden, welche Gläubigen die Verehrung der betreffenden Textstellen auch fern von Yazıcıoğlıs Grab und dem *Muḥammedīye*-Autograph erleichtert.

Im *Muḥammedīye*-Autograph sind an allen drei von İsmāʿīl Ḥaḳḳı beschriebenen Textstellen Kultspuren, d. h. eine stärkere Abnutzung und Verschmutzung als auf anderen Seiten, zu erkennen.[70] Hinzu kommt eine weitere Stelle – die Skizze des Prophetenbanners (Abbildung 3.18).[71] İsmāʿīl Ḥaḳḳı kopiert in seiner Abschrift zwar diese Skizze und stellt in einer Randglosse explizit fest, dass diese aus dem Autograph übernommen sei.[72] Er gibt jedoch keinen Hinweis darauf, dass diese Seite mit den Pilgern in Kontakt kam. Es handelt sich bei der Zeichnung des Prophetenbanners aber genau um die Stelle, welche auch in anderen *Muḥammedīye*-Handschriften Kultspuren aufweist.[73] Möglicherweise sah İsmāʿīl Ḥaḳḳı, gerade weil die Verehrung dieser Zeichnung so geläufig war, keinen Bedarf für eine Erläuterung.

Die Frage, wie exklusiv der Zugang zum *Muḥammedīye*-Autograph war, ist schwer zu beantworten. Der Kopist der Handschrift SK Laleli 1491 (1164-1165 h./1751-1752) erwähnt im Kolophon den Kontakt der Pilger mit dem *Muḥammedīye*-Autograph und stellt fest, dass dieses leicht zugänglich sei:[74]

هذا آخر كلام الناظم رضى الله تعالى عنه فى كتابه المسمّى بالرّسالة المحمديّة التّى نظمها وكتبها بخطه الشريف فى بلدة كليبولى ❁ واشتهرت نسخته بين العباد فى كل البلاد ❁ والآن باقية فى يد خادم قبره النوّار ❁ لا يمنعها عن النّاسخين والزُّوّار ❁ وانا الفقير تراب اقدام الفقرآء على بن محمّد الكردى ❁ كنت مألوفا ومشغوفا بقراءة هذا الكتاب المستطاب ❁ من حال الشباب الى هذا الآن ❁ فساقنى سائق القدرة الى تلك البلدة ❁ وساعدنى قلم التقدير فى التزبير والتحرير ❁

Mit diesen Worten des Dichters – Gott möge an ihm Wohlgefallen finden – endet sein Buch namens *Risāle-i Muḥammedīye*, welches er in der Stadt Gelibolu gedichtet und mit seiner eigenen edlen Hand geschrieben hat. Sein Manuskript ist berühmt unter den Menschen aller Länder; und es befindet sich jetzt in der Obhut des Wärters seines leuchtenden Grabes, welcher es den Kopisten (*nāsiḫūn*) und den Pilgern (*zuwwār*) nicht vorenthält. Ich aber, der arme ʿAli b. Muḥammad al-Giridi – Staub unter den Füßen der Armen – war von Jugend an bis jetzt vertraut mit der Lektüre dieses bewundernswerten Buches und ganz davon eingenommen. Gottes Ratschluss brachte mich in jene Stadt und die Schreibfeder des Allmächtigen erlaubte mir die Abschrift.

---

70 Zwei der Tilgungen sind auf derselben Seite, VGM 431/A, [323]; sie befinden sich in einem großen „Fleck“ – der ersten Kultspur. Die zweite Kultspur befindet sich auf der Doppelseite mit den Brandspuren (VGM 431/A, [120]), die dritte auf der dritten von İsmāʿīl Ḥaḳḳı erwähnten Tilgung (VGM 431/A, [242]).

71 VGM 431/A, [221]. Zum Prophetenbanner siehe oben Abschnitt 3.3.3.5.

72 Vgl. İK Genel 58, 133a, dort kein Kommentar zu Kultspuren. Das entspricht VGM 431/A, [221].

73 Dazu unten Abschnitt 6.3.2.

74 SK Laleli 1491, 280b.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Informationen dazu, wie diese Kontakte abliefen beziehungsweise wie das Autograph von den Pilgern verehrt wurde, fehlen und auch die Aussage, dass der Wärter die Handschrift weder den Kopisten noch den Pilgern vorenthalte, lässt einen weiten Interpretationsspielraum. Daraus geht zwar eine generelle Zufriedenheit des Kopisten mit der Situation am Heiligengrab hervor, denn er selbst durfte eine Abschrift anfertigen. Der Schriftduktus und die Formulierung des Kolophons deuten allerdings darauf hin, dass er eine gute Ausbildung hatte und zu den privilegierten Besuchern des Grabes gehörte.[75] Es muss offen bleiben, ob sich seine Aussage auf seinesgleichen oder eine weit darüber hinausgehende Gruppe von Pilgern bezieht. Wie restriktiv der Zugang zu einem heiligen Ort sein konnte, zeigt Hathaway anhand des Prophetengrabs in Medina. Dort war etwa zeitgleich ein bedeutender finanzieller Einsatz des Pilgers erforderlich, um Zutritt zu erhalten.[76]

6.4.1.2 Eintragungen ins Muḥammediye*-Autograph*

Neben den Abnutzungsspuren und Verschmutzungen belegen auch Eintragungen auf den letzten vier Blättern der Handschrift (VGM 431/A, [325]-[329]) den Kultkontext des *Muḥammedīye*-Autographs; die ersten beiden dieser Blätter haben wie der Rest der Handschrift kein Siebmuster, die folgenden beiden haben ein Siebmuster und sind offensichtlich im 18. Jahrhundert hinzugefügt worden.[77] Auf den vier Blättern finden sich Eintragungen sehr unterschiedlicher Art – längere Lobgedichte stehen neben kurzen Notizen mit Bittgebeten und Fürbitte-Formeln. Hinzu kommen Schriftzüge, welche mit großer Wahrscheinlichkeit als Schriftübungen zu interpretieren sind. Die Seiten sind zum Teil stark abgegriffen; wenige der Einträge sind gar nicht mehr entzifferbar und zum Teil auch nicht einmal mehr von einander abgrenzbar. 24 Einträge sind soweit entzifferbar, dass sich die Daten für meine Studie auswerten lassen.

Die umfangreichsten Einträge sind drei undatierte Lobgedichte, in welchen sich die Verfasser jeweils mit ihrem *maḫlaṣ* (*Nom de Plume*) nennen – Ṣıdḳī, ʿĀlī und Nevʿī.[78] Es gibt Hinweise darauf, dass die Gedichte von den Autoren selbst in das

---

75 Die Handschrift ist im sorgfältigen *nasḫī* eines geübten Schreibers geschrieben und der Kolophon in arabischer Reimprosa verfasst. Es ist nicht völlig auszuschließen, dass der Kopist die Handschrift für einen Auftraggeber anfertigte, aber selbst dann ist aufgrund eines Patronageverhältnisses mit einem Auftraggeber von einer gewissen Privilegierung auszugehen. Die verhältnismäßig persönlichen Informationen im Kolophon sind aber doch ein Indiz dafür, dass der Kopist die Abschrift für sich selbst anfertigte.

76 Hathaway 2005, 52.

77 Terminus ante quem ist das Datum des frühesten Eintrags aus dem Jahr 1165 h. (1751) auf dem ersten der ergänzten Blätter.

78 VGM 431/A, [324, links], das Gedicht von Ṣıdḳī umfasst eine Seite, lässt aber einen breiten Rand. VGM 431/A, [325, rechts], befindet sich das fast einseitige Gedicht von ʿĀlī. VGM 431/A, [325, links-326, rechts], enthalten das Gedicht von Nevʿī. Den Eintrag von Muṣṭafā ʿĀlī erwähnt bereits Çelebioğlu 1996, 1, 59.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Muḥammedīye-Autograph eingetragen wurden; es ist aber eine graphische Standardisierung erkennbar:

In allen drei Fällen sind die Verse im *nastaʿlīḳ*-Duktus geschrieben. Die Eintragungen sind aber nicht von derselben Hand, es kann darum ausgeschlossen werden, dass bereits bekannte Lobgedichte auf Yazıcıoġlı vom gleichen Kopisten im *Muḥammedīye*-Autograph niedergeschrieben wurden. Die Einträge weisen alle eine große Schreibroutine auf. Alle drei Gedichte sind zweifarbig geschrieben: In allen drei Fällen ist der *maḥlaṣ* durch rote Schrift oder rote Überstreichung hervorgehoben. Bei ʿĀlīs und Nevʿis Gedicht gibt es jeweils zusätzlich eine Einleitungspassage in Prosa, welche mit roter Tusche im Duktus *nasḫī* geschrieben ist. Lediglich Nevʿis Gedicht ist darüber hinaus durch fünf rot geschriebene Verse in Strophen zu jeweils elf Versen gegliedert.

Das Gedicht von ʿĀlī ist in einem besonders eleganten, kalligraphischen *nastaʿlīḳ* geschrieben; die Unterschrift „der nichtswürdige ʿĀlī, Diener der Gemeinde, hat es gedichtet und niedergeschrieben" (*naẓamahu wa-katabahu l-ḥaqīr ʿĀlī ḫādim al-aḥālī*) weist darauf hin, dass der Text vom Verfasser selbst in Yazıcıoġlıs Autograph eingetragen wurde (Abbildung 6.8).[79] In ʿAlī Efendis *Tuḥfet el-Mücāhidīn ve Behcet eẕ-Ẕākirīn* wird der Verfasser dieses Lobgedichts – wie in Abschnitt 2.5.2 festgestellt – mit dem Staatsmann und Historiographen Gelibolulu Muṣṭafā ʿĀlī identifiziert.[80] Diese Identifizierung ist durchaus nachvollziehbar: Muṣṭafā ʿĀlī thematisierte Yazıcıoġlıs Autograph in seinen *Künh el-Aḫbār* selbst. Darüber hinaus hatte er eine persönliche Beziehung zu Gelibolu, da es sich um seine Geburtsstadt handelte. Eine späte Reise Muṣṭafā ʿĀlīs in seine Geburtsstadt ist für das Jahr 1593 belegt – eine Gelegenheit, den Eintrag niederzuschreiben gab es also tatsächlich.

Zur Identität der beiden anderen Autoren gibt es nur Indizien. Die Identifizierbarkeit hängt von der Frage ab, wie privilegiert ein Dichter sein musste, damit er die Erlaubnis erhielt, ein eigenes Gedicht ins *Muḥammedīye*-Autograph einzutragen. Im gerade besprochenen Fall – Muṣṭafā ʿĀlī – handelt es sich um einen Angehörigen der höchsten administrativen Elite im Osmanischen Reich. Ich gehe darum bei den folgenden Überlegungen davon aus, dass auch die beiden anderen Lobgedichte von Autoren stammen, welche zumindest Eingang in die biographischen Sammlungen der *ṭabaḳāt-* und *teẕkire*-Literatur gefunden haben.

Unter dem *maḥlaṣ* Nevʿī schrieb der berühmte Gelehrte und Dichter Yaḥyā b. Pīr ʿAlī b. Naṣūḥ (st. 1007 h./1599). Anhand seiner Biographie lässt sich belegen, dass er als Autor durchaus in Frage kommt: Die biographische Literatur weist darauf hin, dass er ein Nachkomme Yazıcıoġlı Muḥammeds war.[81] Er lehrte von 973-

79 Vgl. dazu das Faksimile in Fleischer 1986, 1.

80 *Tuḥfet el-Mücāhidīn*, Nuruosmaniye 2293, 497a.

81 Laut Nevʿīzāde ʿAṭāʾī lehrte Nevʿī vom Ramażān 973 bis Ramżān 979 (März 1566 bis Januar 1572) in Gelibolu an den Medresen von Balabān Paşa und Mesiḥ Paşa, siehe *Ḥadāʾiḳ el-Ḥaḳāʾiḳ* 1268 h., 419. Vgl. auch Nejat Sefercioğlu, „Nev'î," in: DİA, 33, 52-54; *Ḳāmūs al-Aʿlām* 1306-1316/1889-1898, 6, 4621.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

979 h. (1566-1572) an zwei Medresen in Gelibolu (Balabān Medresesi und Mesīḥ Paşa Medresesi). Es lässt sich also eine mehrere Jahre andauernde Anwesenheit in Gelibolu belegen, womit er theoretisch die Gelegenheit hatte, den Eintrag im *Muḥammedīye*-Autograph selbst niederzuschreiben.

Den *maḫlaṣ* Ṣıdḳī benutzte eine verhältnismäßig große Zahl von Dichtern.[82] Eine Zuschreibung des Gedichts im Appendix des *Muḥammedīye*-Autographs ist jedoch aufgrund einer Signatur in arabischer Sprache möglich, welche unter den beiden letzten, um 90° gedrehten Versen Ṣıdḳīs steht (Abbildung 6.9). In dieser wird der Eintrag ins Jahr 1092 h. (1681) datiert, außerdem ist der Name Ṣıdḳī durch grammatikalisch feminine Attribute ergänzt: („Das hat die arme Ṣıdḳī geschrieben, das Wohlgefallen Gottes begehrend, am 17. Cemāẕī II 1092 […]“ (حرره] صدق الفقيرة طالبة لمرضاة الله فى اليوم السابع عشر من جمادى الاخر | سنه اثنى وتسعين والف [...]).[83] Es fällt jedoch auf, dass auch über dem Gedicht der Name Ṣıdḳī steht, welcher dort in der Fürbitteformel „Ṣıdḳī – Gott errette ihn“ (صدق سلمه الله) als männlicher Name behandelt wird.

Im Jahr 1681 kommt als Verfasserin der Signatur nur Ṣıdḳī Emetullāh Ḫatun (st. 1111 h./1699-1700) in Frage.[84] Es handelt sich um die Tochter des Gelehrten Ḳametizāde Muḥammed, welcher als Dozent (*müderris*) an verschiedenen Medresen in Istanbul und später als Richter (*ḳāḍī*) von Istanbul gewirkt hatte, kurz zuvor, nämlich im Jahr 1089 h. (1678), gestorben war und ebenfalls unter dem *maḫlaṣ* Ṣıdḳī gedichtet hatte.[85] Auf ihn könnte sich somit auch die Fürbitteformel beziehen. Ṣıdḳī Emetullāh Ḫatun wird von Şeyḫī Muḥammed Efendi in seinem Supplement zu den *Šaqā'iq an-Nuʿmānīya* als Dichterin sehr gelobt.[86] Sie hatte sich also einigen Ruhm erworben und war damit möglicherweise privilegiert genug, um ein Gedicht in das *Muḥammedīye*-Autograph eintragen zu dürfen. Außerdem war sie Adeptin des Bayramīye-Scheichs Himmet Efendi und hatte damit auch über ihre Ordenszugehörigkeit eine Verbindung zum Bayramīye-Konvent in Gelibolu.[87] Es muss allerdings offen bleiben, ob das Gedicht selbst von Ṣıdḳī Emetullāh oder ihrem Vater verfasst wurde, da das Türkische im Gegensatz zum Arabischen kein grammatisches Geschlecht kennt. Der Kopist der Handschrift SK Laleli 1491, der als einziger das *Muḥammedīye*-Autograph einschließlich der drei Gedichte von ʿĀlī, Nevʿī und Ṣıdḳī kopierte, geht davon aus, dass es sich um einen Dichter männli-

82 In den Indices der [*Veḳāyiʿ el-Fuḍalā*] sind sieben Personen mit dem Namen Ṣıdḳī aufgeführt, [*Veḳāyiʿ el-Fuḍalā*] 1, 90 und 2, 112. Vgl. auch TDEA, 8, 1-2, dort ist der Name Ṣıdḳī zwanzig Mal belegt.

83 VGM 431/A, [325]. Die Lesung des ersten Wortes ist unsicher, vgl. Abbildung 5.13.

84 [*Veḳāyiʿ el-Fuḍalā*], 2, 467f. Aynur 2006, 515. Laut SO^2, 5, 1505, und TDEA, 3, 30, starb Ṣıdḳī Emetullāh Ḫatun im Jahr 1115 h./1703-1704.

85 Zu Ḳametizāde siehe [*Veḳāyiʿ el-Fuḍalā*], 1, 445-447; SO^2, 3, 1005. In den Indices sind sieben Personen mit dem Namen Ṣıdḳī aufgeführt, [*Veḳāyiʿ el-Fuḍalā*], 1, 90, und 2, 112. Vgl. TDEA, 8, 1-2, dort ist der Name Ṣıdḳī 20 Mal belegt.

86 [*Veḳāyiʿ el-Fuḍalā*], 2, 467f.

87 Zu Himmet Efendi siehe SO^2, 2, 674f.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

chen Geschlechts handelt.[88] Auch hier muss aber offen bleiben, ob er sich dabei auf eine mündliche Überlieferung zur Identität des Dichters stützen konnte oder einfach aufgrund des männlichen *maḫlaṣ* auf das Naheliegende schloss.

Neben den drei besprochenen Eintragungen befinden sich im Appendix des *Muḥammedīye*-Autographs noch 21 weitere Einträge. Auf den ersten beiden Blättern ohne Siebmuster sind sechs der Einträge datiert – sie stammen aus der Zeit zwischen 1012 h. (1603-1604) und dem ersten Viertel des 18. Jahrhunderts;[89] die drei Datierungen auf den beiden folgenden Blättern mit Siebmuster stammen aus den Jahren 1165 h. (1751), 1192 h. (1778) und 1229 h. (1814). Die datierten Eintragungen stammen also mit einer Ausnahme aus dem 17. und 18. Jahrhundert. Werden allerdings die bereits besprochenen Gedichte von Nevʿī, ʿĀlī und Ṣıdḳī einbezogen, lässt sich feststellen, dass Lobgedichte auf den Autor Yazıcıoġlı, Bittgebete und Fürbitten von der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts bis ins erste Viertel des 19. Jahrhunderts in das *Muḥammedīye*-Autograph eingetragen wurden. Es lässt sich also eine Kontinuität über einen großen Teil des Untersuchungszeitraums nachweisen.

Im Folgenden gebe ich eine Übersicht über die Eintragungen in Yazıcıoġlıs Autograph:

[325, links 1] Lobgedicht (Türkisch), Ṣıdḳī, undatiert, *nastaʿlīḳ* mit Schreibroutine. Incipit: *Yazıcızāde Efendi maẓhar-i nūr-ı ḫüdā / Vāriṯ-i maḥbūb-ı mevlā padişāh-ı evliyā.* („Yazıcızāde Efendi ist Quelle göttlichen Lichts. / Er ist Erbe von Gottes Geliebtem [d. h. Muḥammad] und Herrscher der Heiligen.“) Explicit: *Ṣıdḳī-i dilḫasteye eyle ʿināyetle naẓar / ʿĀşıḳuŋdur cānile ėt derdine anuŋ devā.* („Blicke mit Gnade auf die liebeskranke Ṣıdḳī [den liebeskranken Ṣıdḳī]. / Sie [Er] ist von Herzen in dich verliebt, heile ihren Schmerz.“) Mit großer Wahrscheinlichkeit handelt es sich bei [325, links 4] um Ṣıdḳīs Signatur, 17. Cemāẕī II 1092 h.

[325, links 2] Bittgebet (Türkisch), unbekannte Person namens ʿAlī, Ġurre Receb 1080 h. (25. November 1669), *nasḫī* mit Schreibroutine, leichte Tendenz zur Kanzleischrift *dīvānī*: *Nūr-ı īmān ile ḳalbumı pür ṣafā ḳıl / ʿAbduŋ ʿAlī'ye şefīʿ ḫabībuŋ Muḥammed Muṣṭafā ḳıl. / Āmīn yā rabbü l-ʿālemīn.* („Fülle mein Herz mit Freude und dem Licht des Glaubens. / Mache Muḥammed Muṣṭafā zum Fürsprecher für dein Knecht ʿAlī. / Amen, o Herr der Welten.“)

[325, links 3] Bittgebet (Türkisch), Muṣṭafā, stellvertretender Richter (*nāʾib*) von Gelibolu, 1029 h. oder 1129 h. (1619-1620 oder 1716-1717), *nasḫī* mit Schreibroutine. Incipit im Falz und unleserlich. Explicit: *Cān-ü dil ile olsun rūḥ-ı pākuŋa hezārāne raḥmet-ü taḥīye / Bu kitābuŋ cihāna* [zwei Worte] *ėtdüŋ ėt raḥmet raḥmān* („Deiner reinen Seele – sowie dem Herzen – sei tausendfach Erbarmen und Segen. / Dieses dein Buch hast du der Welt […]; erbarme dich Erbarmer!“).

---

88 SK Laleli 1491, 281a. Der Kopist verwendet in der Überschrift bei der Fürbitteformel *raḥimahu 'llāh* das männliche Pronomen.

89 Da bei zwei Datierungen jeweils eine Ziffer nicht eindeutig lesbar ist, ergibt sich ein Zeitfenster von 1705 und 1717; vgl. die folgende Übersicht [325, links 5] (1110 h. oder 1117 h., d. h. 1688-1689 oder 1705-1706) und [325, links 3] (1029 h. oder 1129 h., d. h. 1619-1620 oder 1716-1717).

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

[325, links 4] Ṣıdḳīs Signatur (Arabisch), Details siehe oben. Duktus unterscheidet sich deutlich von [325, links 1]; *nastaʿlīḳ* mit Tendenz zum *tevḳīʿ* von einer routinierten Schreiberin/einem routinierten Schreiber.

[325, links 5] Kopie bzw. Nachahmung von [325, links 2] mit Varianten in der Wortstellung. Bittgebet (Türkisch), getilgt oder abgegriffen, Datierung 1110 h. oder 1117 h. [?] (1688-1689 oder 1705-1706).

[325, links 6] Spuren einer Eintragung, stark abgegriffen und nicht entzifferbar.

[326, rechts 1] Lobgedicht (Türkisch), [Muṣṭafā] ʿĀlī, undatiert, kalligraphisches *nastaʿlīḳ*. Incipit des Lobgedichts: *Ey ʿārif-i ṭarīḳat-ı āṯār-ı Aḥmedī / Vey vāḳıf-ı ḥaḳīḳat-ı nūr-ı Muḥammedī*. („O Kenner des Weges auf den Spuren des Aḥmed [d. h. des Propheten Muḥammad]. / Zeuge der Wahrheit des mohammedanischen Lichts.“) Explicit: *Hemşehrī ġayretin ḳoma elden meded meded / ol ben fütādenüŋ iki ʿālemde mesnedi*. („Vergiss als Landsmann nicht zu helfen, hilf, hilf! / Sei mir Gefallenem in beiden Welten Stütze.“)

[326, rechts 2] Bittgebet in zwei Versen (Türkisch), im Text der *maḥlaṣ* Lüṭfi, undatiert, *nastaʿlīḳ* mit Schreibroutine. Anrufung Gottes zu Beginn und Punkte zur Trennung der *mıṣrāʿ* in roter Tinte. Eintrag setzt sich über einem am unteren Seitenrand zur Seitenreparatur aufgeklebten Papierstreifen fort. Dieselben Verse befinden sich in der frühesten Abschrift vom Autograph, TDESK 4012, deren Datierung (1011 h. / 1603) ein Terminus ante quem für den Eintrag ins Autograph ist. Zum Zusammenhang zwischen dem Dichter des Bittgebets, Lüṭfi, und dem Kopisten der Handschrift TDESK 4012, Lüṭfullāh b. Muṣṭafā b. Ḫıżr, siehe oben. *Bi-ḥaḳḳın īn kitāb-ı gevher-kān / eyle iḥsān bu bendeye her ān / Yazıcıoġlı sen kerem kānı / Lütfiye lütf ėdüb ėt iḥsān* („Wahrlich schenke dieses Buch, diese Diamantmine, dem Knecht in jedem Augenblick. / Yazıcıoġlı, du Gnadenbergwerk beschenke Lüṭfi mit Güte (*lütf*).“)

[326, rechts 3] Schreibübungen, welche Worte aus Lüṭfis Gedicht wiederholen bzw. „nachzeichnen“. Keine Schreibroutine (Kinderschrift?).

[326, rechts 4] Zwei oder drei stark abgegriffene und nicht entzifferbare Einträge. Keine verwertbaren Informationen.

[326, links 1] Lobgedicht (Türkisch) auf Yazıcıoġlı von Nevʿī, undatiert. Darüber und links befindet sich eine Einleitungspassage mit roter Tusche geschrieben; möglicherweise später hinzugefügt. Gliederung durch rot geschriebene Verse. In Rot auch der *maḥlaṣ* Nevʿī. Incipit: *Ey ḳapusı melāẕ-i mehcūrān / lā-mekān ehline eşigi mekān*. („O du, dessen Pforte Asyl der Fernen ist, / dessen Schwelle ein Ort für die Angehörigen des Ortlosen [d. h. Gottes] ist.“) Explicit: *Ey medār-ı mekārim-ü ʿirfān / ʿumde-i ḫalḳ-u zübde-i aʿyān* („O Pol der Güte und des Wissens, / Zufluchtsort der [einfachen] Leute und erlesenster der Edlen.“). Fortsetzung des Gedichtes auf 327, rechts 1.

[326, links 2] Bittgebet (Arabisch) von ʿAbdülbāḳī, Richter in Tripolis/Afrika (*el-ḳāḍī fī Ṭrablus-ı Ġarb*), Cemāẕī I 1037 h. (Januar-Februar 1628).

[326, links 3] Schreibübung ohne Schreibroutine.

[326, links 4] Zwei bis drei stark abgegriffene und nur teilweise entzifferbare Eintragungen ohne verwertbare Daten.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

[327, rechts 1] Fürbitte (Türkisch) für den verstorbenen Ẕülfiḳār b. Muḥammed Murād, o. D. (oben rechts und Mitte).
[327, rechts 2] Glaubensbekenntnis und Fürbitte für Muḥammed Muṣṭafā, o. D., mit Schreibroutine (obere rechte Ecke der Seite).
[327, rechts 3] Fortsetzung von Nevʿīs Gedicht [326, links 1] (über die ganze Seitenbreite in zwei Spalten).
[327, rechts 4] Bitte um Fürbitte (Türkisch) für ʿOs̱mān b. Süleymān, o. D., wenig Schreibroutine (zwischen den Spalten von Nevʿīs Gedicht).
[327, rechts 5] Bitte um Bittgebet (Türkisch) von İbrāhīm, o. D., mit Schreibroutine (unter Nevʿīs Gedicht über die ganze Seitenbreite).
[327, rechts 6] Bitte um Fürbitte (Türkisch) für den Sohn Muṣṭafā (*oġlum Muṣṭafā*) von einem unbekannten Schreiber, o. D., *nasḫī* mit Schreibroutine.
[327, rechts 7] Fürbitte (Arabisch) [Şevvāl?] 1012 h. (links unter Nevʿīs Gedicht): „[Gott] möge ihn im Paradies wohnen lassen" (*askanahu fi l-ǧanna*). Die Fürbitte bezieht sich möglicherweise auf den kurz zuvor, 1007 h. verstorbenen Nevʿī. Mit Schreibroutine aber nicht so flüssig wie Nevʿīs Gedicht selbst. Es muss sich also bei Nevʿīs Gedicht nicht insgesamt um einen posthumen Eintrag halten.
[327, rechts 8] Stark abgegriffener Eintrag ohne verwertbare Informationen.
[327, rechts 9] Bitte um Vergebung (Türkisch) für Mūsā b. ʿAlīs, o. D. (rechter Seitenrand), mit Schreibroutine; dahinter als zweiter Name Muḥammed b. ʿAbdullāh (von derselben Hand?).

Ab [327, links] Papier mit Siebmuster:

[327, links 1] Fürbitte (Türkisch), Mevlā [Mollā] Muḥammed, 25. Şevvāl 1192 h. (16. November 1778), *nasḫī* mit Schreibroutine.
[327, links 2] Lobgedicht auf Yazıcıoġlı Muḥammed (Türkisch) des stellvertretenden Richters (*nāʾib*) in Gelibolu, Şefiḳ, 1. Ṣafar 1229 h. (23. Januar 1814), *nastaʿlīḳ* mit Schreibroutine.

[328, rechts 1] Lobgedicht auf Yazıcıoġlı Muḥammed (Arabisch), Muḥammed Esʿad, ohne Datum, *nastaʿlīḳ* mit Schreibroutine.
[328, rechts 2] Lobgedicht auf Yazıcıoġlı Muḥammed (Arabisch), Stellvertretender *müftī* (*emīn el-müftī*) Muḥammed Muḥyīddīn, ohne Datum, *nastaʿlīḳ* mit Schreibroutine.

[328, links 1] Lobgedicht auf Yazıcıoġlı Muḥammed (Arabisch), *müftī* von Gelibolu, ohne Name, 1. Ṣafer 1165 h. (20. Dezember 1751), *nasḫī* mit Schreibroutine.
[328, links 2] Lobgedicht auf Yazıcıoġlı Muḥammed (Arabisch), ʿÖmer Nūreddīn Daġistānīzāde, ohne Datum, *nasḫī* mit Schreibroutine.

[329, rechts 1] Notiz zur Anzahl der Blätter, undatiert, *rıḳʿa* mit Schreibroutine: *228 yapraḳdan ʿibāretdir* („228 Folio"). Darunter die Korrektur „330".
[329, rechts 2] Bitte um Fürbitte (in fehlerhaftem Arabisch), Muṣṭafā Ṣabrī b. Aḥmed Esʿad el-Ḫarbūtī, undatiert, aufgrund des verwendeten Stiftes ins späte 19. oder frühe 20. Jahrhundert datierbar, *nasḫī* mit Schreibroutine.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sechs der Eintragungen enthalten Informationen zur gesellschaftlichen Stellung der Schreiber. Es handelt sich dabei ausschließlich um *ʿulemā*, welche mit einer Ausnahme eine – zumindest temporäre – Bindung an die Stadt Gelibolu hatten: 1. der stellvertretende Richter (*nāʾib*) von Gelibolu Muṣṭafā (1029 h./1619-1620 oder 1129 h./1716-1717); 2. ein Mollā Muḥammed ohne genauere Informationen zur Stellung (1192 h./1778); 3. der stellvertretende *müftī* (*emīn-i müftī*) Muḥammed Muḥyīddīn (o. D.); 4. der stellvertretende Richter in Gelibolu namens Muṣṭafā (o. D.) und 5. der stellvertretende Richter in Gelibolu Şefiḳ (o. D.). Es handelt sich dabei um die Stellvertreter, da die Ämter selbst im 17. und 18. Jahrhundert stets Angehörige der großen *ʿulemā*-Familien erhielten, welche diese nicht selbst ausübten und nicht vor Ort anwesend waren.[90] Keine offensichtliche Verbindung zu Gelibolu hat der Richter von Tripolis/Afrika (*el-ḳāḍī fi Ṭrablus-ı Ġarb*) ʿAbdülbāḳī (1037 h./1628).

Die übrigen Eintragungen lassen wie die der *ʿulemā* alle die große Schreibroutine ihrer Schreiber erkennen; Informationen zum gesellschaftlichen Kontext finden sich aber nicht. Den Eintragungen mit Schreibroutine stehen Schriftzüge gegenüber, bei denen es sich ganz offensichtlich um Schreibübungen von einer oder mehreren Personen ohne Schreibkompetenz handelt. Dies lässt sich gut an einem Bittgebet eines gewissen Lüṭfi in zwei Versen zeigen, welches sich unter Muṣṭafā ʿĀlīs Gedicht findet und in dem Duktus *nastaʿlīḳ* von einem sehr geübten Schreiber geschrieben ist:

> *Bi-ḥaḳḳın ın kitāb-i gevher-kān / eyle iḥsān bu bendeye her ān / Yazıcıoġlı sen kerem kānı / Lütfiye lütf ėdüb ėt iḥsān*[91]
>
> Wahrlich, schenke dieses Buch, diese Diamantmine, dem Knecht in jedem Augenblick. / Yazıcıoġlı, du Gnadenbergwerk beschenke Lüṭfi mit Güte (*lütf*).

Rechts unterhalb des Gedichtes werden Worte der letzten beiden Halbverse – *Yazıcıoġlı sen* sowie *Lütfi* und *ėdüb ėt iḥsān* – als Schreibübungen nachgeahmt. Die Handschrift war also zeitweise auch Personen mit sehr geringer Schreibkompetenz zugänglich – möglicherweise in einem Familienkontext. In Frage käme die Familie eines der Ordens-Scheichs in Gelibolu oder des osmanischen Sultans.

Lüṭfis Gedicht ist noch unter einem anderen Aspekt interessant; es findet sich in der frühesten Abschrift vom Autograph (TDESK 4012) unter dem Kolophon. Die Datierung der Handschrift (1011 h./1603) ist damit ein Terminus ante quem für den Eintrag ins Autograph. Da der Kopist der Handschrift TDESK 4012 selbst Lüṭfullāh – kurz Lüṭfi – heißt, ist davon auszugehen, dass er das Bittgedicht auf sich selbst bezog und aus dem Autograph abschrieb. Dass das Gedicht von Lüṭfullāh, dem Kopisten der Handschrift TDESK 4012, verfasst und ins Autograph

90 Zilfi 2006.

91 VGM 431/A, [326, rechts 2]. Variante in TDESK 4012: *Lütfiye lütf ėdüb ḳıl iḥsān*.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eingetragen wurde, lässt sich aufgrund der sehr unterschiedlichen Handschrift weitgehend ausschließen. Die übrigen Gedichte des Anhangs – also auch die drei Gedichte Nevʿīs, ʿAlīs und Ṣıdḳīs – kopierte er im Gegensatz zum Kopisten der Handschrift SK Laleli 1491 nicht.

6.4.2 Kultspuren in Abschriften

Kultspuren, die mit denen im *Muḥammedīye*-Autograph vergleichbar sind, finden sich in 25 von 323 *Muḥammedīye*-Handschriften.[92] In *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Handschriften ließen sich hingegen nur dreimal Kultspuren belegen.[93] Aufgrund der geringen Gesamtzahlen lässt sich nicht herleiten, dass bei den *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Handschriften die Nutzung in einem Kultkontext grundsätzlich seltener vorkam.

In den *Muḥammedīye*-Handschriften befinden sich die Kultspuren in keinem Fall an den von Bursalı İsmāʿīl Ḥaḳḳı im Zusammenhang mit der Verehrung des *Muḥammedīye*-Autographs erwähnten Textstellen.[94] Eine stärkere Abnutzung und Verschmutzung durch Berührungen und Küsse sind in den späteren *Muḥammedīye*-Handschriften fast ausschließlich auf der Zeichnung des Prophetenbanners zu erkennen (Abbildung 6.10). Es wurde bereits festgestellt, dass die von İsmāʿīl Ḥaḳḳı in den Randglossen seiner *Muḥammedīye*-Abschrift notierten Informationen über die getilgten und später „berühmt gewordenen" Versen sich sonst nirgendwo nachweisen lassen. Die Kenntnis dieser offenbar mündlich am Heiligengrab Yazıcıoğlıs übermittelten Informationen darf also bei den Nutzern anderer *Muḥammedīye*-Handschriften nicht vorausgesetzt werden. Informationen über Yazıcıoğlıs Heiligenwunder und die zugehörige Textstelle waren möglicherweise etwas weiter verbreitet – sie finden sich beispielsweise in den *menāḳıb* der Istanbuler *Muḥammedīye*-Drucke ab 1262 h. (1846).[95] Das ist aber ein vergleichsweise später Text, der als Beleg für eine weitere Verbreitung dieser Information zu werten ist.

Die kultische Nutzung der Abschriften fokussierte auf das Prophetenbanner und damit eine Visualisierung eschatologischen Wissens. Die Berührung kann dabei sowohl als Ausdruck der Verehrung von Yazıcıoğlıs Buch, von Yazıcıoğlı selbst

---

92 **1.** TDK Yz. B 44 (937 h.); **2.** MK B 595 (938 h.); **3.** MK Eskişehir İHK, 26 Hk 319 (949 h.); **4.** MK Eskişehir İHK, 26 Hk 888 (962 h.); **5.** MK B 1041 (970 h.); **6.** MK Ankara İHK, 06 Hk 3419 [fälschlich 3414] (977 h.); **7.** DKM Maʿārif ʿAmma Turkī Ṭalʿat 3 (988 h.); **8.** MK Afyon İHK, 03 Gedik 1767 (1017 h.); **9.** SK Yaz. Bağ. 3826 (1029 h.); **10.** İstanbul Müftülüğü 376 (1043 h.); **11.** MK B 960 (1057 h.); **12.** MK B 1074 (1063 h.); **13.** DKM Taṣavvuf Turkī 38 (1090 h.); **14.** DKM Taṣavvuf ve Aḥlāq Dīnīya Turkī 174 (1092 h.); **15.** MK B 946 (1096 h.); **16.** MK Afyon Gedik Ali Paşa Kütüphanesi, 03 Gedik 18441 (1185 h.); **17.** DKM Maʿārif ʿĀmma Turkī Ṭalʿat 22 (1237 h.); **18.** SK Serez 1539 (vor 1144 h.); **19.** MK B 259 (vor 1190 h.); **20.** MK A 9034 (vor 1255 h.); **Ohne Datum: 21.** DKM Tārīḫ Turki 560; **22.** DKM Taṣavvuf Turkī 72; **23.** MK Afyon İHK, 03 Gedik 17680; **24.** MK Eskisehir İHK, 26 Hk 892; **25.** MK A 1863.

93 **1.** TDK Yz. A 352-a (985 h.); **2.** MK B 1095 (1017 h.); **3.** MK A 8339 (1257 h.).

94 Siehe oben Abschnitt 6.4.1.2.

95 Vgl. oben Abschnitt 2.5.7.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

oder auch des Propheten gedeutet werden. Schriftliche Quellen gibt es hierzu nicht. Die Zeichnung des Prophetenbanners, welches der Prophet am Jüngsten Tag beim Einzug ins Paradies den Gläubigen voran trägt, ist auch als Visualisierung der Heilserwartung zu verstehen. Wer die Zeichnung berührte, durfte sich auch Segenswirkung (*bereket*) erhofft haben und Anteil an der Heilserwartung genommen haben.

Die Verehrung des Prophetenbanners in *Muḥammedīye*-Handschriften belegt ein Bedürfnis der Nutzer nach einer graphischen Darstellung religiöser Inhalte. Es fragt sich darum, ob diese mit der von Gruber festgestellten zunehmenden Verbreitung graphischer Darstellungen in populären religiösen Texten während des 18. und 19. Jahrhunderts zusammenhängt.[96] Die Kultspuren in den *Muḥammedīye*-Handschriften geben hierzu nur wenig Aufschluss. Die Darstellung des Prophetenbanners selbst ist Teil einer sehr stabilen Textüberlieferung und im größten Teil der Handschriften vom 15. bis zum 19. Jahrhundert vorhanden. Auch Kultspuren finden sich sowohl in alten Handschriften des 16. Jahrhunderts als auch in neuen des 19. Jahrhunderts, doch die Kultspuren selbst lassen sich nicht datieren; die Datierung der Handschriften stellt lediglich einen Terminus post quem dar.[97] Diese erlauben keine Aussagen zur Kontinuität dieser kultischen Nutzung.

Die reich illustrierte *Muḥammedīye*-Handschrift DKM Maʿārif ʿĀmma Turkī Ṭalʿat 22 (1237 h./ 1822) belegt einen starken Einfluss von Illustrationen aus anderen religiöser Handschriften und auch von Darstellungen auf Tafeln (etwa *ḥilye*-Darstellungen).[98] Diese neuen Illustrationen sind im Kontext der von Gruber beschriebenen Entwicklung zu sehen. Es fällt auf, dass in der Handschrift DKM Maʿārif ʿĀmma Turkī Ṭalʿat 22 auch der Gegenstand der Verehrung wechselt – die Kultspuren sind nun nicht mehr auf dem Prophetenbanner, sondern auf der *ḥilye* des Propheten zu finden (Abbildung 6.11).[99] Damit ist die Verehrung klarer als im Fall des Prophetenbanners auf den Propheten selbst fokussiert.

Aussagen zum gesellschaftlichen Kontext der *Muḥammedīye*-Verehrung sind anhand des untersuchten Materials nur bedingt möglich. Selbst wenn in einer Handschrift sowohl Kultspuren als auch Besitzvermerke oder Stiftungsvermerke vorhanden sind, darf nicht geschlossen werden, dass gerade diejenigen Nutzer, welche schriftliche Einträge hinterlassen haben, auch für die Kultspuren verantwortlich waren. Gemeinsam ist den Handschriften, dass sie bis mindestens in die

96 Vgl. oben Abschnitt 3.3.3.5.

97 **1.** MK B 595 (938 h.); **2.** MK Eskişehir İHK, 26 Hk 888 (962 h.); **3.** MK B 1041 (970 h.); **4.** MK Ankara İHK, 06 Hk 3419 [fälschlich 3414] (977 h.); **5.** MK Afyon İHK, 03 Gedik 1767 (1017 h.); **6.** SK Yaz. Bağ. 3826 (1029 h.); **7.** ZB Zürich Or. 111 (1036 h.); **8.** DKM Taṣavvuf ve Aḫlāq Dinīya Turkī 174 (1092 h.); **9.** MK Afyon Gedik Ali Paşa Kütüphanesi, 03 Gedik 18441 (1185 h.); **10.** MK Afyon İHK, 03 Gedik 17680 (o. D.); **11.** MK Eskisehir İHK, 26 Hk 892 (o. D.); **12.** MK A 1863 (o. D.).

98 Zur kalligraphischen Form der *ḥilye* siehe oben Abschnitt 3.1.5 und 3.3.3.5.

99 DKM Maʿārif ʿĀmma Turkī Ṭalʿat 22, 128b.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts in Privatbesitz waren.[100] In den Beständen der Stiftungsbibliotheken in Istanbul lassen sie sich nicht nachweisen. Kultspuren sind auch sowohl in Luxushandschriften[101] als auch in Handschriften mit sehr sparsamer Ausstattung zu finden; die Verehrung ist somit mit großer Wahrscheinlichkeit nicht auf einige wenige gesellschaftliche Gruppen beschränkt.

Kultspuren gibt es nicht nur in *Muḥammedīye*-Handschriften; sie lassen sich auch in drei *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Handschriften jeweils auf der Zeichnung des Prophetenbanners belegen.[102] Das zeigt, dass die Verehrung des Prophetenbanners nicht auf *Muḥammedīye*-Handschriften beschränkt war.[103] Die Verehrung des *Muḥammedīye*-Autographs in Gelibolu war jedoch ein singuläres Phänomen, für das bislang keine Parallelen in der populären religiösen Literatur in türkischer Sprache bekannt sind. Es spricht einiges dafür, dass unter dieser Voraussetzung auch die Verehrung anderer *Muḥammedīye*-Handschriften große Verbreitung fand. Der Kultkontext spielt bei deren Nutzung jedenfalls eine auffallend große Rolle.

6.5 Bücher als transzendentes Kapital

Muṣṭafā ʿĀlī schildert in seiner Kurzbiographie Aḥmed Bicāns dessen Umkehr nach einem ausschweifenden Leben, erwähnt dabei dessen Bitte um die Unterstützung des Bruders und bringt damit die Rede auf Bücher als Kapital (*sermāye*) in einer transzendenten Transaktion.[104] In Muṣṭafā ʿĀlīs Erzählung stellt Aḥmed Bicān fest, dass der ältere Bruder bereits ein beachtliches Kapital an eigenen Werken hat, welche ihm in Zukunft die Fürbitte von Nutzern sichern. Aḥmed bedauert, dass er selbst ein solches Kapital nicht hat. Yazıcıoġlı Muḥammed schrieb laut Muṣṭafā ʿĀlī daraufhin im Namen seines jüngeren Bruders die *Envār el-ʿĀşıḳīn* und schenkt ihm damit Fürbittekapital.

---

100 Dies trifft gerade auf die Bestände der Milli Kütüphane zu. Die drei Kairiner Handschriften sind bereits Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts in die Nationalbibliothek gelangt – zwei aus Privatbesitz (DKM Taṣavvuf Turkī 72 und DKM Tārīḫ Turki 560) und eine aus der Stiftung der Sayyidnā Ḥusayn-Moschee (DKM Taṣavvuf Turkī 38). Letztere war der Moschee aber auch erst 1246 h. (1831) aus Privatbesitz gestiftet worden.

101 Luxushandschriften: **1.** MK Eskişehir İHK, 26 Hk 319 (949 h.); **2.** DKM Maʿārif ʿAmma Turkī Ṭalʿat 3 (988 h.). Sorgfältige, aber nicht luxuriöse Ausstattung in der Handschrift MK B 946.

102 **1.** TDK Yz. A 352-a (985 h.); **2.** MK B 1095 (1017 h.); **3.** MK A 8339 (1257 h.).

103 Auch wenn die *Envār el-ʿĀşıḳīn* insgesamt vier graphische Darstellungen enthalten, ist nicht überraschend, dass für die Verehrung wiederum das Prophetenbanner – die Visualisierung der Heilserwartung – gewählt wurde. Die Darstellung der Tore, welche dem Satan erlauben, ins Herz einzudringen, und die Darstellung der diesseitigen Welt waren negativ konnotiert. Die auf eine Tabelle reduzierten *Manāzil as-Sā'irīn* waren als Graphik zu wenig eingängig. Zu den Graphiken siehe oben Abschnitt 3.3.2.5.

104 Vgl. oben Abschnitt 2.4.5. *Künh el-Aḫbār* 1277-1285, 5, 237.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die geschilderte Transaktion klingt kaufmännisch und berechnend und ist in dieser Form von Muṣṭafā ʿĀlī in außergewöhnlicher Weise zugespitzt. Aḥmed Bīcān selbst spricht in seiner Einleitung der *Envār el-ʿĀşıḳīn* von der Motivation, ein Andenken (*yādigār*) zu schaffen.[105] Hier ist es allerdings er selbst, der seinen älteren Bruder auffordert, als Andenken ein Buch zu schreiben, welches man in der ganzen Welt lesen soll. Der ältere Bruder fordert nach Vollendung seines Werks wiederum Aḥmed Bīcān auf, dieses zu übersetzen. Das Konzept des „Andenkens" schließt in diesem Zusammenhang implizit ein, dass die, welche gedenken, für die Autoren Fürbitte leisten. Zwischen den Zeilen ist die Motivation, transzendentes Kapital anzusammeln, also auch schon in der Einleitung des Autors zu erkennen.

Transzendentes Kapital stellen – neben den Werken selbst – auch die einzelnen Handschriften dar. Fürbitteformeln und Formeln mit der Bitte um Fürbitte gehören im untersuchten Handschriftenmaterial zu den häufigsten Benutzervermerken.[106] Das Konzept des Andenkens spielt auch hier eine zentrale Rolle. So stiftete beispielsweise der Kammerherr (*muṣāḥib*) Yāḳūt Aġa eine *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Handschrift für den Audienzsaal im Topkapı-Palast und hoffte, dass seiner mit einer Fürbitte gedacht werde:[107]

> *Bu Envār el-ʿĀşıḳīn kitābın muṣāḥib Yāḳūt Aġa taḫt odasına vaḳf eyledi oḳıyan ḳarındaşlarıŋ ḳalbları ʿaşḳ-ı ilāhī ile pür nūr olub bizi daḫı ḫayır duʿā yād eyleyeler / sene 1047 māh-ı Ramażān.*[108]
>
> Dieses *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Exemplar stiftete der Kammerherr Yāḳūt Aġa für den Audienzsaal. Die Herzen der Brüder, welche es lesen, mögen mit Gottesliebe erleuchtet werden. Und sie sollen uns auch nicht bei ihren Fürbitten vergessen; Ramażān 1047 [Januar-Februar 1638].

Eine ähnliche Funktion hat eine Formulierung wie *el-ḥaḳīr ʿAyşe Ḫatun duʿādan unutmayasız* („Vergesst die arme ʿAyşe Ḫatun beim Bittgebet nicht").[109] In diesem Eintrag wird Fürbitte erbeten, ohne dass die Betreffende sich als Besitzerin oder Stifterin kennzeichnet. Oft sind vergleichbare Formeln anonym und umfassen einen großen Personenkreis. Dies gilt etwa für die geläufige Fürbittformel *Oḳıyanı*

---

105 Vgl. oben Abschnitt 2.4.1. *Envār el-ʿĀşıḳīn* 1275 h., 3 und 407; *Envār el-ʿĀşıḳīn* 1278 h., 4 und 460; *Envār el-ʿĀşıḳīn* 1300, 3 und 236. SK Pertev 229m, 3a und 395b: *Bir yādigār düzüŋ ki ʿālemlerde oḳınsun* („schaffe ein Andenken, welches man überall auf der Welt lese").

106 In den *Maġarib az-Zamān*-Handschriften konnten keine Fürbitteformeln belegt werden. In 20 von 76 *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Handschriften und 75 von 323 *Muḥammediye*-Handschriften sind Bittgebete oder Fürbitten vorhanden; von der Gesamtzahl sind allerdings jeweils die fragmentarischen Handschriften (17 *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Fragmente und 40 *Muḥammediye*-Fragmente) abzuziehen, da hier meist die Blätter am Anfang und am Ende verloren gingen, wo sich die Bittgebete und Fürbitteformeln am häufigsten finden.

107 Zum Titel *muṣāḥib* siehe Uzunçarşılı 1945 [1988³], 75.

108 TSMK HS 96, 1a.

109 SK Mihrişah 258 (1071 h.), 1a. Die Besitzerin ʿĀʾişe Ḫatun ist wahrscheinlich die Frau von ʿAbdülḥamīd I. (reg. 1187-1203 h./1774-1789) und Mutter von Muṣṭafā IV. (reg. 1222-1223 h./1807-1808), vgl. oben Abschnitt 5.4.5 und 5.5.1.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

diŋleyeni yazanı raḥmetüŋle yarlıġaġıl yā ġanī („O Reicher [Gott], vergib durch dein Erbarmen den Lesenden, den Hörenden und den Schreibenden") oder die Bitte um Fürbitte *Kātibine ve oḳıyana ve diŋleyene fātiḥa sūresin bağışlaya* („Man widme dem Schreiber, den Lesenden [d. h. Rezitierende] und den Zuhörenden eine Fātiḥa").[110]

Die anonymen und umfassenden Formulierungen zeigen, dass es während des Nutzungsprozesses verschiedenen Nutzern möglich war, transzendentes Kapital zu sammeln. Die Bitte um Fürbitte kann sich aber auch auf konkrete Personen beziehen. Meist bittet der Kopist im Kolophon für sich beziehungsweise für sich und den Autor – d. h. die „beiden Schreiber" (*kātibeyn*) – um Fürbitte.[111] Gelegentlich schließt der Kopist seine Eltern oder einen weiteren Personenkreis in die Bitte um Fürbitte ein.[112] In der *Envār el-Āşıḳīn*-Handschrift MK A 8252 sind es Nachkommen der verstorbenen Auftraggeberin und Besitzerin el-Ḥacı ʿĀʾişe Ḫatun, Tochter von el-Ḥacı ʿĪsā, welche für diese um Fürbitte bitten.[113] Der Eintrag enthält verhältnismäßig ausführliche Informationen zu ʿĀʾişe Ḫatuns Leben, auf welche im folgenden Abschnitt 6.6 noch einmal zurückzukommen sein wird. Fürbitte erhoffen sich im Allgemeinen auch Stifter von Handschriften; auch in diesem Fall kommt es gelegentlich vor, dass Einträge posthum von Dritten verfasst wurden.[114]

Es ist davon auszugehen, dass in vielen Fällen die Fürbitte der Nutzer so selbstverständlich war, dass sie nicht explizit niedergeschrieben wurde. Dies trifft insbesondere auf wohltätige Stiftungen, wie die großen Bibliotheksstiftungen der Sultane

---

110 SK Pertev 228m (908 h.), 397b; SK Tercüman Gazetesi Y-168 (976 h.), 336a; 259b; MK B 171 (1075 h.), 235b; MK A 1966 (1221 h.), 20b; SK Servili 19/6 (o. D.); SK Yaz. Bağ. 2847 (o. D.), 313a. Ähnlich: MK 26 Hk 888 (962 h.); İK Orhan 652 (1051 h.). Im folgenden Beispiel wird außerdem der Auftraggeber der Handschrift eingeschlossen: DKM Tārīḫ Turkī Ṭalʿat 8 (957 h.), *Oḳuyanı, yazdıranı, yazanı raḥmetüŋle yarlıġa sen ey ġanī.*

111 **Fürbitte für den Kopisten:** *Muḥammediye*: MK Ankara İHK 06 Hk 3419 (977 h.); SK Yaz. Bağ. 4846 (988 h.); MK B 601 (1003 h.); TSMK K 1017 (1000 h. oder 1015 h.); MK B 1049 (1043 h.); AK Belediye K. 467 (1045 h.); TDK B 44 (937 h.); MK B 568 (1055 h.); MK B 991 (1077 h.); MK B 843 (1085 h.); DKM Taṣavvuf Turkī 38 (1090 h.); DKM Taṣavvuf ve Aḫlāq Diniya Turkī 174 (1092 h.); MK B 920 (1099 h.). *Envār el-ʿĀşıḳīn*: DKM Tārīḫ Turkī 13 (1029 h.) TSMK K 1012 (967 h.), DKM Tārīḫ Turkī 276 (1067 h.); Üskürdar Kemankeş 381 (1149 h.). *Muḥammediye* von Yūsuf-ı Bīçāre: SK Fatih 2542 (1006 h.). **Fürbitte für Kopist und Autor:** *Muḥammediye*: MK B 513 (970 h.); VGM Safranbolu Mehmed İzzet 441 (1002 h.); MK B 44 (1004 h.); BDK Millet Kütüphanesi Manzum 877 (1018 h.); MK B 538 (1021 h.); AK Belediye O/146 (1031 h.); MK Eskişehir İHK 26 Hk 890 (1057 h.); İK Orhan 653 (875 h.). *Envār el-ʿĀşıḳīn*: SBBPK MS. Or. Oct. 3710 (926 h.).

112 Die Bitte um Fürbitte für sich selbst und die Eltern findet sich in DKM Tārīḫ Turkī 13 (1029 h.). Die Eltern, die „beiden" Lehrer (*ustāḍayya*), den Autor des Buches, dessen Leser und Hörer sowie alle Muslime und Musliminnen schließt der Kopist der Handschrift SK Nuruosmaniye 2593 (1135 h.) in seine Fürbitte ein.

113 MK A 8252 (1169 h.), 503b. El-Ḥacı ʿĀʾişe Ḫatun, die Tochter von el-Ḥacı ʿĪsā in Quartier ʿAbdülcebbār, Kastamonu gab die Handschrift 1169 h. (1755-1756) in Auftrag und verstarb nach der Rückkehr von der Pilgerfahrt 1182 h. (1768-1769).

114 *Muḥammediye*: TSMK HS 93 (908 h.); SK Nafiz 452 (974 h.); MK B 472 (977 h.); MK B 960 (1057 h.). *Envār el-ʿĀşıḳīn*: MK B 894 (1250 h.) SK Fatih 4195 (o. D.).

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sowie der Angehörigen der administrativen und gelehrten Eliten, zu. Eine Bitte um Fürbitte für den Stifter findet sich in diesen Handschriften im Allgemeinen nicht.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass *Muḥammedīye-* und *Envār el-ʿĀşıḳīn-*Handschriften in vergleichbarem Umfang zum Erwerb transzendenten Kapitals genutzt wurden. Diese Möglichkeit stand den verschiedensten Nutzern – Auftraggebern von Handschriften, Kopisten, Besitzern, Stiftern – offen. Das untersuchte Handschriftenmaterial belegt also, dass dieser Nutzungssprozess von zentraler Bedeutung war. Es gibt Hinweise darauf, dass er eng mit zwei weiteren verknüpft ist – der Nutzung des Buches als Band zwischen Lebenswirklichkeit und Transzendenz und der Nutzung zur Repräsentation in einem politischen oder sozialen Kontext. Diese werden in den folgenden Abschnitten genauer analysiert.

6.6 Das Buch als Band zwischen Lebenswirklichkeit und Transzendenz

In den untersuchten Handschriften finden sich häufig Eintragungen zu Geburten und Todesfällen.[115] Darüber hinaus kommen – wenn auch wesentlich seltener – andere Notizen über wichtige Ereignisse im Leben der Nutzer vor: eine Heirat, eine Reise oder ein harter Winter und hohe Lebensmittelpreise. Dies kann einerseits ganz praktische Gründe haben, da nicht viel Papier zur Verfügung stand und außerdem die Gefahr, dass die Notizen – und damit die notierten Informationen – verloren gingen, gering war, wenn sie im einzigen oder einem der wenigen Bücher des jeweiligen Besitzers standen. Andererseits wurde dadurch, dass diese Notizen in ein Buch mit religiöser und insbesondere auch eschatologischer Thematik eingetragen wurden, eine Verbindung zwischen der eigenen Lebenswirklichkeit und Transzendenz hergestellt.

Ein Eintrag in die Handschrift MK B 207 (o. D.) thematisiert diesen Bezug zwischen dem Inhalt des Buches und der Geburt einer Tochter in einer ungewöhnlich direkten Weise. Es handelt sich um ein Gedicht, in welchem auf die Geburt einer Tochter am 11. Rebīʿ I 1227 h. (25. März 1812) verwiesen wird. Die Handschrift des Geburtsvermerks fällt durch ihre geringe Schreibroutine auf und unterscheidet sich dadurch deutlich von dem routinierten *nasḫī* des Kopisten. Darüber hinaus ist die Orthographie fehlerhaft (z. B. رظا statt korrekt رضا). Beides weist auf eine nur rudimentäre Ausbildung des Schreibers hin (Abbildungen 6.12 und 6.13):

Göŋül isterdi mevlādan ḫayırlar işi bir evlād
Murādını vėren ḳuluŋ […] *vėrdi evlād-ü şād*
Resūliŋ sancaġı altından anı ḳaleme gelsin yād
Rıżāŋı [!] *gözleyen ḳodu aŋa isim Züleyḫā ad*[116]

[115] Einträge zu Geburten, Todesfälle und „anderen Ereignissen" erwähnt auch Deroche 2005/1426 h., 335. Er bezieht sich auf diese aber lediglich als Indizien zur Datierung von Handschriften.

[116] MK B 207, 141b.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> [Mein] Herz wünschte sich schon lange Zeit vom Herrn als Wohltat ein Kind. / Der, welcher den Wunsch erfüllt hat, gab in die […] des Knechts ein Kind und Freude. / Unter dem Prophetenbanner soll diese Erinnerung zu Papier gebracht werden. / Der, welcher auf deine Zufriedenheit hofft, [gab] ihr den Namen Züleyḫā.

Aus dem Gedicht, welches gleichzeitig Dankgebet und Geburtsvermerk ist, geht hervor, dass dieses bewusst neben dem Prophetenbanner platziert wurde. Die Möglichkeit dazu bot der Freiraum auf der gegenüberliegenden Seite, wo offenbar Platz für die kalligraphisch hervorgehobene dreizeilige Inschrift des Prophetenbanners gelassen worden war. Die bewusste Platzierung des Eintrags zeigt, dass eine Verbindung zwischen dem Geburtsvermerk und der in Form des Prophetenbanners visualisierten Heilserwartung beabsichtigt war. Wie oben, in Abschnitt 6.5 gezeigt wurde, handelt es sich dabei gerade um die Textstelle, welche in anderen Handschriften Gegenstand einer – durch Berührung oder Küssen geäußerten – Verehrung war.

Im untersuchten Handschriftenkorpus enthalten sechs *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Handschriften Geburtsvermerke; diese wurden zwischen 1146 h. (1733) und 1295 h. (1878) geschrieben.[117] Hinzu kommen jeweils ein Eintrag zu einer Heirat (1294 h./1877) und einem Todesfall (1151 h./1738-1739).[118] In den *Muḥammedīye*-Handschriften finden sich 25 Geburtsvermerke (1077-1315 h./1666-1898), 7 Einträge zu Todesfällen (1005-1267 h./1596-1850) und ein Eintrag zu einer Heirat (1028 h.).[119] Der jeweilige Anteil an den gesamten Handschriften liegt damit in derselben Größenordnung (knapp 8% der *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Handschriften und knapp 10% der *Muḥammedīye*-Handschriften).

---

[117] **1.** ÖNB, Mixt. 1282 (991 h./1292 h., 1295 h.); **2.** MK Ankara İHK, 06 Hk 3685 (1090 h./1679); **3.** MK B 605 (1146 h./1733); **4.** MK A 8252 (1169 h./1755-1756); **5.** İK Genel 5054 (o. D.); **6.** MK B 276 (o. D.).

[118] ÖNB, Mixt. 1282 (991 h./1294 h. Heirat des Sohnes des stellvertretenden Vorsitzenden der Finanzabteilung des osmanischen Staatsrates (*Şūrā-yı Devlet Mālīye Dā'iresi*)). MK Ankara İHK, 06 Hk 3685 (1090 h./1151 h. Tod des Vaters.).

[119] **Geburten:** Arkeoloji 108 (895 h./1091 h.); SK Fatih 2827 (982 h./1091 h.); İK Genel 4445 (982 h./1262 h. und 1279 h.); Köprülü, II. kısım, No. 144; C. 2 (989 h./1111 h.); İK Genel 5248 (1030 h./ 1251 h.); Bratislava TC 1 (1038 h./ 1174 h.); MK A 8846 (1040 h./[12]45 h.); SK Yaz. Bağ. 5298 (1050 h./1077 h., 1098 h., 1101 h., 1107 h., 1121 h.); MK B 197 (1054 h./ 1187 h.); MK Samsun İHK, 55 Hk 903 (1055 h./1157 h.); SK Hacı Abdullah 2240 (1071 h./1078 h., 1086 h.); MK B 991 (1077 h./ 1139 h., 1145 h. [starb 1163 h.], 1150 h., 1137 h. [starb 1162 h.], 1141 h., 1152 h. [starb 1165 h.]); MK B 144 (1081 h./1106 h.); MK B 352 (1089 h./ 1087 h., 1253 h.); MK A 8743 (1134 h./ 1174 h., 1167 h., 1193 h., 1154 h., 1135 h., 1193 h.); İK Ulucami 1708 (1162 h./1137 h.); MK B 1059 (1198 h./ 1200 h.); MK 58 Gürün 45 (1200 h./1315 h.); MK A 8338 (1221 h./ 1258 h.) Undatierte Handschriften: MK Mersin İHK, 33 Tarsus 21 (o. D./1132 h., 1135 h.); SK Serez 1539 (o. D./1144 h.; 1147 h.; 1151 h.; 1188 h.; 1183 h.; 1155 h.; 1182 h. 1178 h.; 1168 h.); SK Yaz. Bağ. 3552 (o. D./1193 h.; 1196 h.; 1198 h.); MK B 207 (o. D./1227 h.); MK A 9034 (o. D./ 1253 h., 1255 h.). **Todesfälle:** MK B 540 (1028 h./1035 h. [Kopist]); MK B 347 (974 h./1119 h.); MK Ankara İHK, 06 Hk 3419 (977 h./1005 h. [Kopist]); MK B 43 (1101 h./1164 h., 1267 h.); MK B 991 (1077 h./ 1162 h., 1163 h., 1165 h.); MK A 8743 (1188 h., 1200 h.); İK Ulucami 1708 (1162 h./1204 h.). **Heirat:** MK B 540 (1028 h./1028 h. [Kopist]).

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Eintragungen sind stets mit einer Fürbitteformel verbunden – im Fall einer Geburt meist *ṭavvala ʾllāhü ʿömrehü* („Gott schenke ihm ein langes Leben“), bei Todesfällen *raḥimehü ʾllāh* („Gott erbarme sich seiner“). Sie unterscheiden sich aber deutlich von den oben in Abschnitt 6.5 besprochenen Fürbitte-Einträgen, da einleitende Formeln wie etwa *tārīḫ oldur…* („Das ist das Datum…“) oder *vech-i taḥrīr-i ḥurūf oldur ki…* („Der Grund für die Niederschrift dieser Zeilen ist…“) deutlich machen, dass es dem Schreiber vor allem um die Dokumentation des betreffenden Datums ging.[120] Ein typischer Geburtsvermerk findet sich etwa in der *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Handschrift MK A 8252 (1169 h.) – die Schrift weist wiederum auf einen Schreiber mit wenig Routine hin (Abbildung 6.14):

> *Tārīḫ oldur ki el-Ḥācc ʿAlīniŋ kerīmesi Nefise biŋ yüz seksen sekiz senesinde māh-ı Ẕīlḳaʿde-i şerīfiŋ evvel gėcesi şalı gėcesi sāʿat bir bucuḳda dünyāya gelmişdir Allāhü ʿaẕīmüşān* [!] *ṭūl-i ʿömür ile muʿammer ve mükerrem eyleye.*[121]
>
> Das Datum ist folgendes: Nefise, die Tochter des Ḥacı ʿAlī ist nachts, am Dienstag, 1. Ẕilḳaʿde 1188 h. [2. Januar 1755], um halb zwei Uhr nachts zur Welt gekommen, Gott, der herrliche, lasse sie ein langes Leben leben.

Einige Handschriften wurden als eine Art Familienbuch genutzt, in welchem regelmäßig Geburten und Todesfälle verzeichnet wurden: So wurden in der *Muḥammedīye*-Handschrift MK B 991 (1077 h./1666) über einen Zeitraum von mehr als fünfundzwanzig Jahren (1139-1165 h./1629-1655) Geburten und Todesfälle einer Familie verzeichnet.[122] Auch in der *Muḥammedīye*-Handschrift MK B 540 (1028 h./1619) zeigen Eintragungen des Kopisten Ebūbekir b. Yaḫşı Faḳīh b. Güç Arslan deutlich das Band zwischen dem Buch und dem familiären und gesellschaftlichen Umfeld der Nutzer. Die Handschrift entstand in einem dörflichen, von Agrarwirtschaft geprägten Umfeld; die sorgfältige und routinierte Handschrift des Kopisten sowie das Patronym İbn Yaḫşı Faḳīh („Sohn des guten Religionsexperten“) deuten darauf hin, dass er der regionalen religiösen Elite angehörte. In einer ersten Eintragung auf Blatt 1a hielt er fest, dass er am 28. Muḥarrem 1028 h. (15. Januar 1619) mit der Abschrift begann (Abbildung 6.15). Darunter – also offenbar nachträglich – schrieb er, dass es am 1. Muḥarrem 1028 h. (19. Dezember 1618) in Dereköy fünf *arşın* (ca. 3,5 m) Schnee gegeben habe und daraufhin 77 Tage keine Landwirtschaft mehr möglich gewesen sei. Es folgt eine Liste mit den hohen Lebensmittelpreisen, welche aus dieser Situation resultierten. Ebūbekir b. Yaḫşı Faḳīh begann die Abschrift also offenbar in der Krisensituation eines schweren Winters. Er schloss sie am Montag, den 29. Rebīʿ II. 1028 h. (15. April 1619) – wie er ausdrücklich festhält „in sechzig Tagen“ – ab.[123] Auf denselben Zeitraum ist

---

120 Siehe etwa MK A 8338, 275b; die juristische Formulierung (*vech-i taḥrīr-i ḥurūf oldur ki…*) ist in diesem Fall auf die Zugehörigkeit des Schreibers zu den *ʿulemā* zurückzuführen.

121 MK A 8252, 503b.

122 MK B 991, 277b. Zu den Details vgl. Handschriftenkatalog in Kapitel 8.

123 MK B 540, 1a: Der Kopist, Ebūbekir b. Yaḫşı Faḳīh, datiert auf den Montag in der letzten Dekade des Rebīʿ II 1028 h., womit Montag, 22. Rebīʿ II oder Montag, 29. Rebīʿ II in Fra-

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die darunter niedergeschriebene *vakf*-Urkunde datiert, mit welcher Ebūbekir die Handschrift für seine Nachkommen unveräußerlich machte. Laut einer weiteren Notiz heiratete er in der letzten Dekade des Monats Ẕīlḥicce 1028 h. (November-Dezember 1619), und 1035 h. (1625-1626) wurde sein Sohn Yūsuf geboren. Der Prozess des Abschreibens, die Stiftung der vollendeten *Muḥammediye*-Handschrift zur Nutzung durch die Nachkommen sowie die Familiengründung fielen in ein Jahr. Die Handschrift spielte im Leben des Kopisten also eine wichtige Rolle, welche vom Kopisten wiederum durch biographische Einträge dokumentiert wurde.

Die Beispiele zeigen, dass eine Verbindung zwischen Handschrift und Nutzerbiographie sowohl vom Kopisten – beispielsweise im Kolophon – als auch von späteren Nutzern in verschiedenen Arten von Einträgen hergestellt werden konnten. Die Nutzerbiographie wird damit zu einem Teil der „Biographie" der jeweiligen Handschrift. Dies wird im folgenden Beispiel besonders deutlich, wo durch einen Vermerk neben dem Kolophon die Biographie des Kopisten „abgeschlossen" wird. Der Kopist el-Ḥācc Muṣṭafā b. Ḥasan Ṭalandavī selbst notierte in der Handschrift İK Ulucami 1708 (1162 h.) neben dem Kolophon sein Geburtsdatum „so wie ich es von meiner Mutter hörte." Von anderer Hand wurde später das Todesdatum des Kopisten hinzugefügt.[124] Dies zeigt einmal mehr, dass die Verbindung zwischen Nutzerbiographie und Transzendenz einen wichtigen Aspekt des Nutzungsprozesses darstellte.

6.7 Repräsentation

Die Nutzung von Büchern zur Repräsentation wurde von der Forschung in verschiedenen Kontexten untersucht: 1. Es liegen bereits einige sozial- und kulturgeschichtliche Studien vor, in welchen auf repräsentative Funktion von Bibliotheksstiftungen hingewiesen wird.[125] Im Fall einer Bibliotheksstiftung findet eine Manifestation von Macht, Reichtum und Wohltätigkeit im öffentlichen Raum statt, was gerade dann besonders augenfällig ist, wenn diese an einen Moscheekomplex angegliedert wurde. 2. In kodikologischen und kunstgeschichtlichen Studien wird auf die repräsentative Funktion der Kalligraphie, der Illumination und der aufwändigen Einbände hingewiesen. Die Studien fokussieren allerdings – gerade im Fall der Kunstgeschichte – zum größten Teil auf Luxushandschriften. Der Wert der verwendeten Materialien und der aufgewendeten Arbeitsstunden von Kalli-

ge kommen. Zusammen mit der Aussage, dass er die Abschrift in sechzig Tagen abschloss, liegt der 29. Rebīʿ II. nahe.

124 İK Ulucami 1708 (1162 h.), 276b: تاريخ ولادتى على ما سمعته من امى سبع وثلثون بعد المائة والالف | عمره وفات سنه ١٢٠٤ | بالخير الله. Vergleichbar ist eine Notiz unter dem Kolophon der Handschrift 06 Hk 3419 [3414] (977 h./1570), in welcher festgestellt wird, dass der Kopist und Besitzer, Dervişoğlı Kātib Ḥüseyin, 1005 h. (1596-1597) im Osmanisch-Habsburgischen Krieg ums Leben kam.

125 Hitzel 1999; Sievert 2008, 404f.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

graphen, Miniaturmalern und Buchbindern zeigt den Reichtum und die Macht des Besitzers oder Stifters.[126]

Eine repräsentative Nutzung von Handschriften lässt sich nicht nur im Palast und dessen direktem Umfeld belegen. Bücher waren grundsätzlich ein Luxusgut und damit zur Repräsentation geeignet. Dies zeigt sich gerade dort, wo Kolophone sowie Besitz- und Stiftungsvermerke mehr oder weniger ausführliche Informationen zum Kopisten, Besitzer oder Stifter enthalten. Abhängig von der sozialen Stellung der Nutzer konnte die Repräsentativität einer Handschrift mit unterschiedlichen Mitteln – etwa ein besonders sorgfältiger Schriftduktus, eine großzügige Verwendung von Papier aufgrund eines sehr breiten Rands oder eine mehr oder weniger großzügige Verwendung von farbigen Tinten oder sogar Chrysographie[127] – erhöht werden. Variabel war also nicht nur der Materialwert, sondern auch der Arbeitsaufwand.

Der Wert von Handschriften – und damit auch deren repräsentative Funktion – wird nicht nur durch den materiellen Wert bestimmt. Auch der Umstand, dass ein Auftraggeber die Macht hatte, ein berühmtes Autograph auszuleihen und eine Abschrift anfertigen zu lassen, stellte eine Manifestation von Reichtum und Macht dar. So werden beispielsweise in einer von Rāġıb Meḥmed Efendi (st. 1176 h./1763) in Auftrag gegebenen Abschrift von Ibn ʿArabīs *al-Futūḥāt al-Makkīya*-Autograph auf Folio 1a die Umstände der Abschrift ausführlich geschildert.[128] Die privilegierte Stellung als Kanzler des Großwesirs (*reʾīs el-küttāb*) dürfte es Rāġıb erst ermöglicht haben, eine solch berühmte Handschrift zum Zweck der Abschrift auszuleihen.

Im Folgenden wird analysiert, welche Aussagen das untersuchte Korpus über die Nutzung der Handschriften zur Repräsentation zulässt. Es geht dabei um vier Fragen: 1. Wer nutzt Handschriften zur Repräsentation? 2. Welche Mittel werden dabei eingesetzt, um die Repräsentativität einer Handschrift sicherzustellen? 3. Welcher Personenkreis wird durch den jeweiligen Akt der Repräsentation erreicht? 4. Lassen die zur Repräsentation eingesetzten Mittel Schlüsse darauf zu, welcher sozialen Gruppe die repräsentierte Person angehörte?

Meine Ausführungen zur repräsentativen Nutzung von Handschriften stützen sich wie meine Analyse der übrigen Nutzungsprozesse in den vorangegangenen Abschnitten zu einem erheblichen Teil auf nichtschriftliche Quellen. Die chronologische Einordnung der untersuchten repräsentativen Prozesse ist darum oft schwierig. So ist beispielsweise eine stilistische Datierung von Handschriftenillu-

126 Zu den verschiedenen Funktionen der Illumination von Handschriften siehe Waley 1997 und Waley 2005/1426 h., 228-233. Zur Handschriftenproduktion für den Palast siehe Fetvacı 2013, für die administrative Elite siehe Uluç 2006.

127 Die Verwendung von Goldtinten ist nicht auf Luxushandschriften im engeren Sinn beschränkt; eine sparsame Verwendung von Gold lässt sich im untersuchten Handschriftenkorpus auch bei einfacheren Manuskripten belegen.

128 Sievert 2008, 394-396. Vgl. SK Ragıp 704, 1a.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

minationen nicht möglich, da die Forschung bislang nur ein kleines Segment – schwerpunktmäßig die Illumination von Luxushandschriften vor 1700 – aufgearbeitet hat.[129] Es geht im Folgenden darum hauptsächlich um die qualitative Analyse repräsentativer Nutzung in verschiedenen gesellschaftlichen Kontexten anhand exemplarischer Handschriften.

6.7.1 Repräsentative Nutzung von Handschriften im Palast-Kontext

Eine Verbindung zum osmanischen Palast lässt sich bei Handschriften aus drei Bibliotheken nachweisen: die Sammlungen des Topkapı-Palastes (heute Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi) und des Yıldız-Palastes (heute İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserler Kütüphanesi) sowie einige Sammlungen der Süleymaniye-Bibliothek.[130] Dabei sind im untersuchten Korpus Handschriften aus dem Besitz des Sultans seltene Ausnahmefälle. Der Schwerpunkt liegt darum im Folgenden auf der Untersuchung einer repräsentativen Nutzung von Handschriften durch Personen im Umkreis des Sultans.

Die Handschrift SK Mihrişah 258 ist eine Luxushandschrift mit einer „Karriere" im Kontext des Topkapı-Palastes. Sie zeigt in beispielhafter Weise die Möglichkeiten und Grenzen einer Auswertung von kodikologischen Dateien bei der Untersuchung der repräsentativen Nutzung von Handschriften. Die Handschrift ist in einem kalligraphischen *nasḫī* geschrieben und hat eine äußerst aufwändig illuminierte *serlevḥa* (Abbildung 6.16). Darüber hinaus ist die Handschrift durchgängig mit einem Goldrand verziert, und die Überschriften der Kapitel und Abschnitte sind durch Chrysographie und sorgfältige Illuminationen hervorgehoben. Der Duktus des Textes und der goldenen Überschriften ist identisch, und es gibt auch sonst keine Anhaltspunkte dafür, dass die aufwändige Illumination nachträglich hinzugefügt wurde. Die Handschrift wurde 1071 h. (1660) vollendet; der Kopist namens Muṣṭafā war Sekretär (*kātib*) an der Ayasofya-Moschee (Hagia Sophia) und trug den Titel eines *ḳapucı* („Pförtner des Sultans")[131] – d. h. einen Ehrentitel im Kontext des Topkapı-Palastes, welcher nicht mit einer bestimmten Funktion verbunden war. Die Handschrift enthält keinen Hinweis darauf, dass sie im Auftrag angefertigt wurde. Es muss darum offen bleiben, ob der Kopist als Sekretär an der Ayasofya-Moschee und *ḳapucı* sich eine so reiche Ausstattung für eine eigene Handschrift leisten konnte. Es ist allerdings nicht zu übersehen, dass der Kolophon von Muṣṭafā – sei er nur der Kalligraph oder aber Kalligraph und Besitzer – zur Repräsentation genutzt wurde.

---

[129] Unter den neueren Publikationen bezieht insbesondere Uluç 2006 nutzungsgeschichtliche Fragstellungen ein.

[130] Zur Sammlungsgeschichte siehe oben Abschnitt 1.2.2.

[131] Im Kolophon wird die arabische Übersetzung *al-bawwāb as-sulṭānī* verwendet, welche dem türkischen *ḳapucı* entspricht.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Handschrift war Teil einer Sammlung, welche 1215 h. (1800-1801) von der Mutter Selīms III. der Eyüp-Moschee gestiftet wurde.[132] Zwei weitere Einträge lassen sich dadurch in die Zeit zwischen 1660 und 1801 datieren; es handelt sich um den Besitzeintrag des Sekretärs des Obereunuchen (*kātib-i ḫażret-i aġa-yı dārüssaʿāde*) und die bereits oben erwähnte Bitte um Fürbitte von ʿAyşe Ḫatun, bei welcher es sich mit einiger Wahrscheinlichkeit um die Mutter Muṣṭafās IV. (reg. 1222-1223 h./1807-1808) handelt.[133]

Welcher Personenkreis wurde im vorliegenden Fall durch die repräsentative Nutzung adressiert? Hinweise zur Beantwortung dieser Frage ergeben sich aufgrund der Lokalisierung: Der Kopist war als Sekretär an der Ayasofya-Moschee im öffentlichen Raum tätig. Es lassen sich dadurch kaum Aussagen darüber machen, wer mit der Handschrift in (visuellen) Kontakt kam. Durch den Eintrag des Sekretärs des Obereunuchen lässt sich die Handschrift im Palast, durch den Eintrag ʿAyşe Ḫatuns noch konkreter im Harem lokalisieren. Kontakte mit der Handschrift können dadurch auf den Personenkreis eingeschränkt werden, welcher zu diesen Orten Zutritt hatte. Durch Mihrişāh Ḫatuns Stiftung für die Eyüp-Moschee gelangte die Handschrift in eine öffentliche Sammlung. Der Kreis derer, die möglicherweise mit ihr in Kontakt kamen, wurde dadurch wieder größer, lässt sich aber nicht genauer eingrenzen.

Der Zusammenhang zwischen repräsentativer Nutzung und Lokalisierung zeigt die Handschrift TSMK HS 93 (908 h./1502) noch deutlicher. Es handelt sich um eine Handschrift mit aufwändigen Kalligraphien und Chrysographie, auf deren Herstellungskontext unten in Abschnitt 6.7.4 noch genauer einzugehen sein wird. Sie wurde später, zu einem nicht genau bestimmbaren Zeitpunkt, vom Schlüsselbewahrer des Sultans (*miftāḥ ġulāmı*) für das Privatgemach (*ḫāṣṣ oda*) im Topkapı-Palast gestiftet. Es handelt sich hierbei um einen Raum mit sehr restriktiven Zugangsbestimmungen, und der *miftāḥ ġulāmı* gehörte zu dem sehr kleinen Kreis derer, welche den Raum betreten durften.[134] Die Stiftung selbst ist deshalb als repräsentativer Akt zu interpretieren, dessen Adressaten diejenigen waren, welchen der Zutritt ebenfalls erlaubt war.

Es wurde bereits in Abschnitt 5.1 festgestellt, dass die untersuchten Drucke generell wesentlich weniger Benutzungsspuren aufweisen als die Handschriften. Das trifft auch auf Benutzungsspuren zu, welche auf eine repräsentative Nutzung hinweisen. Eine Ausnahme stellen vier lithographische *Muḥammediye*-Drucke in der Sammlung des Yıldız-Palastes dar. Es handelt sich – betrachtet man die Qualität –

---

132 Zur Stiftung siehe Kut und Günay 1984, 57f.

133 Der Name ʿAyşe/ʿĀʾişe ist sehr geläufig. Unter der Voraussetzung, dass es sich um eine Person im Harem des Topkapı-Palastes handelt, kommt aufgrund des Titels *ḫatun* nur die Mutter eines der Söhne des Sultans in Frage. Es muss sich in diesem Fall um die Mutter des späteren Sultans Muṣṭafā IV. handeln, vgl. Uluçay 1980/1992, 105f.

134 Vgl. Necipoğlu 1991, 141-155. Eine Liste derer, die den Raum betreten durften, findet sich in Pakalın 1946 [2004], 1, 755-757.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

offensichtlich um Erstabzüge, welche außerdem auf besseres, weniger säurehaltiges Papier gedruckt wurden. Vom *Muḥammedīye*-Druck von 1262 h. (1846) befinden sich zwei Exemplare in der Sammlung. Beide haben einen sorgfältig ausgeführten roten Ledereinband mit *mıḳlab*.[135] Auf diesen befindet sich als Goldprägung die *ṭuġra* von Sultan ʿAbdülmecīd. Die *serlevḥa* und der Kolophon der Drucke sind von Hand unter reichlicher Verwendung von Gold illuminiert. In der Sammlung befinden sich drei weitere *Muḥammedīye*-Drucke mit vergleichbarer Ausstattung.[136] Es handelt sich aber nicht um die Standardausstattung gedruckter Bücher in der Bibliothek des Sultans; es gibt auch schlichter gebundene Exemplare ohne Kolorierung.[137]

Die Bände enthalten auch keine Hinweise darüber, wer die Illumination veranlasste. Die Einbände mit den Prägungen der *ṭuġra* sprechen dafür, dass diese repräsentative Aufwertung der lithographischen Drucke vom Sultan in Auftrag geben wurden; es ist aber nicht völlig auszuschließen, dass sie von anderer Seite in Auftrag gegeben und dem Sultan als Geschenk überreicht wurden.

Wie bereits eingangs festgestellt sind auch die großen Stiftungsbibliotheken der Sultane als eine Einrichtung zu verstehen, welche nicht nur als Werk der Wohltätigkeit dem Stifter transzendentes Kapital sichern sollten; sie hatten gleichzeitig eine repräsentative Funktion. Im untersuchten Korpus gibt es allerdings nur eine Handschrift (SK Ayasofya 2081), in welcher der Stempel der *ḫazīne*-Bibliothek darauf verweist, dass die Handschrift sich zuvor schon in einer Sammlung des Topkapı-Palasts befunden hatte. In allen anderen Fällen ist es durchaus möglich, dass die Handschriften erst zum Zweck der Stiftung erworben wurden.[138] In diesem Zusammenhang drängt sich die Frage auf, ob anlässlich einer solchen Stiftung eine Aufwertung von Handschriften durch Illuminationen oder Neubindungen stattfand. Im untersuchten Korpus haben die meisten Handschriften in den Stiftungsbibliotheken keine Illumination; eine generelle repräsentative Aufwertung hat also nicht stattgefunden. In Einzelfällen ist nicht auszuschließen, dass eine Illumination in Auftrag gegeben wurde.

---

135 İÜ Nadir 84958 und İÜ Nadir 84959.

136 *Muḥammedīye* 1267 h. (İÜ Nadir 84997); *Muḥammedīye* 1271 h. (İÜ Nadir 84996). Mit der *ṭuġra* von Sultan ʿAbdülḥamīd II. (reg. 1293-1327 h./1876-1909): *Muḥammedīye* 1300 h. (İÜ Nadir 79107).

137 Ein zweites Exemplar des Drucks von 1271 h. ist zwar ebenfalls in Leder gebunden, aber nicht handkoloriert; der Einband hat eine Prägung mit der *ṭuġra* von Sultan ʿAbdülḥamīd II. Das Exemplar wurde also offenbar später gebunden, *Muḥammedīye* 1271 h. (İÜ Nadir 78101); ebenfalls mit Ledereinband, aber ohne Kolorierung: *Muḥammedīye* 1272 h. (İÜ Nadir 7856); *Muḥammedīye* 1280 h. (İÜ Nadir 80043); *Muḥammedīye* 1292 h. (İÜ Nadir 79758); *Muḥammedīye* 1300 h. (İÜ Nadir 79757); *Muḥammedīye* 1300 h. (İÜ Nadir 78587). *Muḥammedīye* 1305 h. (İÜ Nadir 6062); *Muḥammedīye* 1307 h. (İÜ Nadir 79144); *Muḥammedīye* 1313 h. (İÜ Nadir 79143).

138 Vgl. oben Abschnitt 5.5.1.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1. *Maġārib az-Zamān*-Handschriften: Eine von Maḥmūd I. 1152 h./1740 gestiftete *Maġārib az-Zamān*-Handschrift ist aufwändig illuminiert (SK Ayasofya 2081, o. D.). Unter den vier circa 1755[139] von Sultan ʿOs̱mān III. gestifteten *Maġārib az-Zamān*-Handschriften zeichnen sich zwei durch eine aufwändige Illumination aus (Nuruosmaniye 2594; o. D.; Nuruosmaniye 2595, o. D.). Eine der Handschriften ist überhaupt nicht illuminiert (Nuruosmaniye 2593, 1135 h./1722) und wiederum eine hat eine sehr einfach illuminierte *serlevḥa* (Nuruosmaniye 2596, 1124 h./1713).[140]

2. *Muḥammedīye*-Handschriften: In der von Maḥmūd I. 1155 h./1742 gestiftete *Muḥammedīye*-Handschrift SK Fatih 2828 (958 h./1551) sind die ersten beiden Blätter nachträglich ergänzt; auf 1a befindet sich der *vaḳf*-Stempel und die *vaḳf*-Urkunde Maḥmūds I., auf 1b eine sehr einfache und etwas flüchtig illuminierte *serlevḥa*. Unter den drei circa 1755 von Sultan ʿOs̱mān III. gestifteten *Muḥammedīye*-Handschriften sind zwei reich und aufwändig illuminiert (Nuruosmaniye 2579, 997 h./1588, und Nuruosmaniye 2578, o. D.), die dritte sehr einfach illuminiert (Nuruosmaniye 2580, 1077 h./1667).

3. Esīrīs *Muḥammedīye*: Eine Sultansstiftung ohne jede Illumination ist auch die Handschrift Nuruosmaniye 2581 von Esīrīs Prosafassung der *Muḥammedīye*.[141]

Die Übersicht belegt, dass kein grundsätzlicher Bedarf für eine repräsentative Aufwertung der Sultansstiftungen durch Illumination bestand. Nur etwa die Hälfte der Sultansstiftungen im untersuchten Korpus ist aufwändig illuminiert. Konkrete Anhaltspunkte dafür, dass dies anlässlich der Stiftung geschah, gibt es nicht.

6.7.2 Repräsentative Nutzung von Handschriften durch Angehörige der ʿulemā

Wie bereits in Abschnitt 5.7.1 erwähnt muss die Repräsentativität einer Handschrift nicht notwendigerweise auf der materiellen Ausstattung beruhen. Insofern ist auch Bursalı İsmāʿīl Ḥaḳḳıs bereits mehrfach erwähnte Abschrift vom *Muḥammedīye*-Autograph aus dem Jahr 1121 h. (1709), welche dieser laut Kolophon jenen zur Verfügung stellen wollte, die das Autograph nicht selbst studieren konnten, eine wertvolle Textversion und hat damit für den Kopisten und Besitzer auch eine repräsentative Funktion.[142] Bezeichnenderweise ist İsmāʿīl Ḥaḳḳıs Handschrift zusätzlich sehr aufwändig illuminiert und manifestiert dadurch noch eindrücklicher die gesellschaftliche Stellung des Gelehrten und Celvetīye-Scheichs (Abbildung 6.17). Es muss allerdings offen bleiben, ob die Illumination bereits von İsmāʿīl Ḥaḳḳı nach der Vollendung der Abschrift veranlasst wurde. Die Handschrift wurde in seinem Todesjahr 1137 h. (1725) von seiner Ehefrau, Fāṭime el-Ösekīye seinem

139 Die Vollendung der Nuruosmaniye-Bibliothek und die Buchstiftungen lassen sich nicht genau datieren, vgl. Kut Bayraktar 1984, 35f., und Havva Koç „Nuruosmaniye Kütüphanesi“, DBİÜ, 6, 104.

140 Zu den Stiftungen vgl. oben Abschnitt 5.5.1.

141 Vgl. oben Abschnitt 4.3.3.

142 İK Genel 58; vgl. oben Abschnitt 3.3.3.1.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Konvent in Bursa gestiftet.[143] Es ist nicht ausgeschlossen, dass die Illumination – oder Teile der Illumination – bei dieser Gelegenheit in Auftrag gegeben wurde.

Ein Vergleich von İsmāʿīl Ḥaḳḳıs *Muḥammedīye*-Abschrift mit seinem *Feraḥ er-Rūḥ*-Autograph liefert allerdings Indizien dafür, dass zumindest ein Teil der Verzierungen auf İsmāʿīl Ḥaḳḳı selbst zurückgeht. In beiden Handschriften fallen mit roter Tinte ausgefüllte Schlaufen von Buchstaben wie *ḍād*, *fāʾ* oder *vāv* sowie rote Überstreichungen von längeren Linien zwischen einzelnen Buchstaben auf. Im *Feraḥ er-Rūḥ*-Autograph sind diese kalligraphischen Verzierungen mit floralen Elementen ergänzt. Die Übereinstimmung der verwendeten Tinten spricht dafür, dass die Handschriften jeweils zusammen mit den Verzierungen entstanden. Das Anliegen einer graphisch ansprechenden Gestaltung ist jedenfalls in beiden Handschriften zu erkennen; das ist gerade auch beim *Feraḥ er-Rūḥ*-Autograph bemerkenswert, da es sich um ein Konzept mit zahlreichen Streichungen und Korrekturen handelt. Eine gewisse Repräsentativität strebte İsmāʿīl Ḥaḳḳı also auch bei der Niederschrift seines Konzepts an. Im Gegensatz zu diesen recht spezifischen Verzierungen wurde bei der Illuminierung der *serlevḥa* in İsmāʿīl Ḥaḳḳıs *Muḥammedīye*-Abschrift deutlich auf das klassische Repertoire osmanischer Buchillumination zurückgegriffen. Sie müssen also nicht unbedingt zeitgleich entstanden sein.

In der zweiten Hälfte der 1920er-Jahre wurde İsmāʿīl Ḥaḳḳıs *Muḥammedīye*-Abschrift zusammen mit den übrigen Beständen des Celvetīye-Konvents – insgesamt circa 90 Handschriften – in die Genel Kütüphane („Gesamtbibliothek") von Bursa gebracht.[144] Diese wiederum wurde in den 1940er Jahren in die İnebey Bibliothek eingegliedert, wo sie sich heute befindet. Zuvor befand sich die Handschrift über 200 Jahre als Stiftung in Bursas Celvetīye-Konvent und trug dort zur Repräsentation von dessen Gründer, İsmāʿīl Ḥaḳḳı bei.

Eine andere *Muḥammedīye*-Handschrift, welche von einem Angehörigen der *ʿulemā* angefertigt wurde, scheint sich auf den ersten Blick durch ihre flüchtige Herstellung auszuzeichnen. Die *Muḥammedīye*-Handschrift des Richter von Kesriye (Kastoria, Makedonien), Yaḥyā, aus dem Jahr 1162 h. (1749) besteht aus 97 eng beschriebenen Blättern mit knappem Rand (SK Esad 1701; Abbildung 6.18). Es handelt sich um einen sehr routinierten Schreiber, allerdings ohne kalligraphischen Anspruch. Die repräsentative Nutzung dieser Handschrift zeigt sich in einem 16zeiligen autobiographischen Gedicht, in welchem der Kopist etwa über seine Stellung als Richter und seine reiche Buchsammlung berichtet.[145] Das Gedicht verbindet diese biographischen Informationen mit der Bitte um Fürbitte. Die Handschrift SK Esad 1701 diente dem Kopisten Yaḥyā also zur Repräsentation und zum Erwerb transzendenten Kapitals; außerdem stellte sie eine Verbindung zwischen Lebenswirk-

143 İK Genel 58, 0b.
144 Kurmuş 2002, 19f.
145 SK Esad 1701, 97a.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lichkeit und Transzendenz her. Allein im Kolophon lassen sich drei der von mir untersuchten Rezeptions- und Nutzungsprozesse belegen.

Neben dem Kolophon fällt in der Handschrift SK Esad 1701 das Seitenlayout auf. Die Seiten sind jeweils in vier Spalten eingeteilt, in welchen die Halbverse um circa 40° gedreht schräg nach oben verlaufen und jeweils untereinander stehen. Eine solche graphische Gestaltung ist in osmanischen Handschriften – insbesondere bei Dichtung – geläufig. Im untersuchten Handschriftenmaterial ist sie jedoch singulär.[146] Das auffällige Layout signalisiert einerseits, dass es sich beim kopierten Werk um Dichtung handelt, andererseits dürfte es auch zur Repräsentativität der Handschrift eines Gelehrten und Büchersammlers beigetragen haben. Im Gegensatz zu İsmāʿīl Ḥaḳḳıs Handschrift lässt sich weder über spätere Besitzer noch über den Sammlungskontext etwas sagen; Besitz- oder Stiftungsstempel sind nicht vorhanden. Es lässt sich damit auch nicht feststellen, wann sie in die vom Hofhistoriographen Saḥḥāflarşeyḫizāde Meḥmed Esʿad gestiftete Bibliothek kam; dessen Stiftungsstempel befindet sich nicht in der Handschrift.[147] Der Kontext einer späteren repräsentativen Nutzung bleibt deshalb vage.

6.7.3 Repräsentative Standardausstattung – Titelblatt (serlevḥa) *und Kolophon*

Die Illumination der *serlevḥa* ist die geläufigste Variante für eine repräsentative Ausstattung einer Handschrift. In den allermeisten Fällen findet Repräsentation durch die Kombination der Informationen zum gesellschaftlichen Kontext im Kolophon oder in einem Besitz- beziehungsweise Stiftungsvermerk und einer dem Kontext angepassten Illumination der *serlevḥa* statt. Eine solche Ausstattung lässt sich – wie die bereits besprochenen Beispiele zeigen – im Kontext des Palastes oder der *ʿulemā* belegen; sie ist aber auch in Handschriften zu finden, welche von Angehörigen des Militärs oder Händlern genutzt wurden. Die bei der Illumination eingesetzten Mittel – d. h. Materialien und Arbeitsaufwand – variieren.

Die *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Handschrift (AOI Zürich 50), welche 1031 h. (1622) vom Sekretär der in Esterġon stationierten Janitscharentruppen ʿOs̱mān b. Muṣṭafā el-İslāmbolī vollendete wurde, zeigt beispielhaft, wie ein aussagekräftiges Kolophon mit einer repräsentativen Ausführung der *serlevḥa* kombiniert werden kann (Abbildung 5.19). Der Kolophon beinhaltet sowohl eine Datierung als auch eine Lokalisierung und Information zur sozialen Stellung und ist damit überdurchschnittlich informativ; der Kopist nutzte diesen also offensichtlich, um über seine Person zu informieren. Die Repräsentativität der Handschrift wird einerseits sichtlich durch den die ganze Handschrift hindurch sehr sorgfältig ausgeführten *nasḫī*-Duktus – möglicherweise die „Visitenkarte" des Sekretärs – und die vielfarbig illuminierte *serlevḥa* erhöht. Gold wurde dabei nicht eingesetzt, es ist davon aus-

146 Vgl. oben Abschnitt 3.3.3.5.
147 Zum Stempel siehe Kut und Bayraktar 1984, 143f.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zugehen, dass bereits der Arbeitsaufwand und die Farbigkeit im gesellschaftlichen Kontext eine hinreichend repräsentative Wirkung hatten.[148]

Eine vergleichbare Ausstattung findet sich in der *Muḥammedīye*-Handschrift, welche Muḥammed b. el-Ḥācc Muḥammed 1096 h. (1685) vollendete. Wie der Kopist im Kolophon mitteilt, kopierte er die Handschrift in seinem Ladengeschäft im Basar der Parfümhändler in Beypazarı.[149] Auch die Handschrift des Parfümhändlers ist in einem sorgfältigen *nasḫī* geschrieben und hat eine farbig illuminierte *serlevḥa*. Von den sechs Handschriften, bei welchen sich ein Händler als Kopist, Besitzer oder Stifter nachweisen lässt, haben drei eine durch farbige Illumination oder Kalligraphie hervorgehobene *serlevḥa*, zwei sind ohne jede Verzierung und in einer fehlt das erste Blatt.[150] Der Verlust der ersten oder letzten Blätter einer Handschrift führt nicht nur zum Verlust von Daten zu den Nutzern sondern auch zur Repräsentativität. So lässt sich beispielsweise auch zur Repräsentativität der bereits in Abschnitt 4.3.4.6 besprochenen Handschrift, welche Ümmī Ḫatun, die Tochter eines Zimmermanns kopierte, keine Aussage machen, da die ersten 57 Blätter verloren gingen und nachträglich ergänzt wurden.

6.7.4 Repräsentation von gesellschaftlichen Gruppen

In den Abschnitten 3.3.3.5 und 4.3.4.5 wurde bereits festgestellt, dass *Muḥammedīye*-Handschriften mit Fächerkalligraphie im Kontext von *faḳīh*-Dynastien entstanden. Auffällig ist, dass – abgesehen von den fragmentarischen Handschriften – in den Kolophonen zwar nicht der Kopist aber der Vater, oder mehrere Vorfahren im Patronym den Titel *faḳīh* tragen.[151] Zur Bedeutung dieses Titels hat sich Cemal Kafadar geäußert. Es handelte sich um religiöse Experten, welche nicht im engeren Sinn *ʿulemā* waren, keine Medrese-Bildung hatten, im frühen osmanischen Staat einen sehr großen Einfluss hatten und spätestens seit der Regierungszeit Meḥmeds II., ab der Mitte des 15. Jahrhunderts marginalisiert wurden.[152] In den Registern über Zuwendungen des Sultans sind Träger des Titels *faḳīh* aber bis in 17. Jahrhundert zu finden. Es handelt sich bei diesen Handschriften im untersuchten Korpus um das signifikanteste Beispiel für eine Verbindung zwischen einer graphischer Überlieferungsvariante und der gesellschaftlichen Gruppenzugehörigkeit der Nutzer. Das spricht dafür, dass dies als spezielle Form sozialer Repräsentation zu verstehen ist.[153]

---

148 Öztürk 1995, 178-184, und Sievert 2010.

149 MK B 946 (1096 h./1685).

150 Neben der Handschrift MK B 946 (1096 h.) sind dies **1.** MK B 293 (Verzierung durch Kalligraphie); **2.** SK Serez 1544 (Verzierung durch Kalligraphie); **3.** IVRRAN B 4615 (ohne Illumination); **4.** SK Serez 1537 (ohne Illumination); **5.** MK B 602 (Fol. 1 fehlt).

151 Siehe oben Abschnitt 5.4.5 und 5.5.5.

152 Kafadar 1997, 110 und 135.

153 Eine genaue Analyse der *faḳīh*-Handschriften siehe oben Abschnitt 5.5.5.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die früheste der *Muḥammedīye*-Handschriften mit Fächerkalligraphie wurde 908 h. (1502) von einem Kopisten namens Ḥacı Yaʿḳūb b. Muṣṭafā Faḳih geschrieben (TSMK HS 93). Es handelt sich um die bereits oben erwähnte, vom Schlüsselbewahrer des Sultans dem Privatgemach im Topkapı-Palast gestiftete Handschrift.[154] Sie hat schon durch die Verwendung von roter, grüner und goldener Tinte zur Textgliederung einen sehr repräsentativen Charakter (Abbildung 6.20). Die Fächerkalligraphie kann als ein weiteres Element zur Aufwertung der Handschrift verstanden werden. Der Umstand, dass Fächerkalligraphie etwa hundert Jahre später von anderen Kopisten aus einem *faḳīh*-Kontext verwendet wurde, deutet darauf hin, dass dadurch die Verbundenheit mit dieser gesellschaftlichen Gruppe ausgedrückt wurde. In keiner der späteren Handschriften ist allerdings Chrysographie zu finden; sie sind also insgesamt schlichter gestaltet.

Die Verwendung von Fächerkalligraphie in den *Muḥammedīye*-Handschriften ist jedoch der einzige Fall, in dem eine so direkte Verbindung zwischen der graphischen Gestaltung und der Gruppenzugehörigkeit belegt werden kann. Es drängt sich zwar die Frage auf, ob die illustrierte Fassung der *Muḥammedīye*, welche zum ersten Mal 1237 h. (1822) in der Handschrift DKM Maʿārif ʿĀmma Turkī Ṭalʿat 22 belegt ist, ebenfalls mit einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe in Verbindung gebracht werden kann. Die beiden von mir bisher belegten Handschriften erlauben aber keine gesellschaftliche Kontextualisierung – nur eine der beiden Handschriften (SK İzmir 601) enthält überhaupt relevante Daten.[155] Ab den 1840er Jahren wird die illustrierte Fassung durch die lithographischen Drucke dann ohnehin die am weitesten verbreitete Variante der *Muḥammedīye*.

Die Manifestation einer gesellschaftlichen Gruppenzugehörigkeit durch die Wahl einer bestimmten graphischen Überlieferung lässt sich in keinem der beiden anderen Werke des Quellenkorpus nachweisen. Die *Envār el-Āşıḳīn*-Handschriften weisen ohnehin eine äußerst geringe Varianz der graphischen Überlieferung auf.[156] In den wenigen *Maġārib az-Zamān*-Handschriften finden sich wiederum sehr wenige Daten zum sozialen Kontext der Nutzer.

6.8 Zusammenfassung

Während die Wissensvermittlung von einigen der untersuchten Autoren als zentrales Motiv für das Verfassen ihrer Werke dargestellt wird und auch die mehr oder weniger zeitgenössischen Sekundärquellen diesen Aspekt hervorheben, lässt sich die Wissensvermittlung aufgrund der Benutzerspuren nur in vergleichsweise wenigen Handschriften nachweisen. Eine Untersuchung der graphischen Gestaltung zeigt zwar Elemente, die der besseren Textgliederung und damit auch einer erleich-

154 Vgl. oben Abschnitt 6.7.1.
155 Vgl. oben Abschnitt 5.5.4.
156 Vgl. oben Abschnitt 3.3.2.5.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

terten Wissensvermittlung dienen, die aber als Standardausstattung islamischer Handschriften eine so weite Verbreitung genießen, dass keine weitgehenden Schlüsse gezogen werden sollten. Aufschlussreich ist jedoch die Tatsache, dass sich Randglossen, welche als Belege einer Nutzung im Bereich der Wissensvermittlung interpretiert werden können, einerseits in den arabischsprachigen, an ein gelehrtes Publikum gerichteten *Maġārib az-Zamān* finden, andererseits aber auch in zahlreichen *Muḥammedīye*-Handschriften: Es spricht zwar einiges dafür, dass die Randglossen von einem Teil der Kopisten als Teil eines unantastbaren authentischen Textes verstanden wurden; wenn Kopisten oder andere Nutzer die Randglossen individuell anpassten, spricht das aber auch dafür, dass sie als Verständnishilfe notwenig waren.

Neben der Wissensvermittlung war eine Rezitation im religiösen Kontext von den Autoren als wichtiger Nutzungsprozess intendiert. Diese Art der Nutzung wird in den sekundären Quellentexten – neben der Wissensvermittlung – ebenfalls regelmäßig thematisiert. Auch das untersuchte Handschriftenmaterial enthält entsprechende Hinweise, etwa Faden-Lesezeichen bei einschlägigen Textstellen oder in Einzelfällen explizite Rezitationsvermerke.

Anhand der untersuchten *Muḥammedīye*-Handschriften konnte darüber hinaus auch eine kultische Verehrung belegt werden. Das trifft vor allem für das *Muḥammedīye*-Autograph zu, welches am Grab Yazıcıoġlıs als Heiligenreliquie verehrt wurde. Eine solche Verehrung lässt sich in der Folge auch für Abschriften der *Muḥammedīye* nachweisen. Es gibt Indizien, dass diese kultische Verehrung sich in Einzelfällen auch auf die *Envār el-ʿĀşıḳīn* übertrug.

Ein zentraler Aspekt der Handschriftennutzung ist der Erwerb von transzendentem Kapital – also eine Investition ins Seelenheil. Wie Muṣṭafā ʿĀlī in seiner Kurzbiographie Aḥmed Bīcāns suggeriert, wollte sich dieser durch das Verfassen eines Buches Kapital für das Seelenheil erwerben. Ein vergleichbares Anliegen hatten auch Kopistinnen und Kopisten, Besitzerinnen und Besitzer oder Stifterinnen und Stifter von Handschriften: Fürbitteformeln gehören zu den häufigsten Benutzervermerken überhaupt und zeigen, dass das Buch und seine Lektüre – vor allem auch durch nachkommende Generationen – einen Gewinn im Jenseits sichern sollten.

Einen Konnex zwischen Lebenswirklichkeit und Transzendenz sollen in den untersuchten Handschriften jene Eintragungen schaffen, welche Geburten, Todesfälle und andere wichtige Ereignisse im Leben der Benutzerinnen und Benutzer dokumentieren: Durch die Dokumentation solcher Ereignisse auf den Seiten eines religiösen Werkes wird das eigene Leben quasi unter den Schutzmantel der religiösen Dichtung und ihrer Protagonisten und Autoren gestellt.

Die Nutzung von Büchern zur Repräsentation schließlich zeigt sich am prominentesten in Bibliotheksstiftungen, wobei durch den wohltätigen Aspekt der Stiftung auch transzendentes Kapital erworben wird. In einem privaten Bezugsrahmen ist dagegen die kodikologische Ausgestaltung der Handschriften zu sehen,

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

etwa durch Illuminationen oder aufwändige Einbände. Die untersuchten Exemplare dienten dabei nicht nur im Palast und seinem direkten Umfeld einem repräsentativen Zweck; aus Kolophonen, Besitz- und Stiftungsvermerke lässt sich ein entsprechendes Streben auch in den anderen Nutzerkontexten belegen, etwa bei Angehörigen der *ʿulemā*, aber auch unter Militärangehörigen oder Händlern.

Anders als die Handschriften enthalten die untersuchten Drucke so gut wie keine auswertbaren Daten. Lediglich die Nutzung zur Repräsentation lässt sich – beispielsweise an aufwändigen Einbänden – belegen. Es spricht einiges dafür, dass die Absenz von Benutzereintragungen zum großen Teil auf die Präferenz von Bibliothekaren für „saubere" Ausgaben zurückzuführen ist. Im Antiquariatshandel sind Drucke mit Nutzervermerken – etwa der Bitte um Fürbitte – immer wieder anzutreffen. Mir sind Vermerke mit Datierungen bis in die 1950er Jahre bekannt. Es dürfte aber schwierig sein, ein vergleichbares Korpus an Drucken zu finden, welches eine Untersuchung zur Nutzung von Drucken im 19. Jahrhundert und 20. Jahrhundert erlaubt.

Die Suche nach dem „sauberen Exemplar" belegt aber durchaus auch einen grundsätzlichen Wandel der Buchkultur. Die Biographie des einzelnen Exemplars interessiert Nutzer nicht, wenn es sich um einen Druck handelt. Das Buch verliert weitgehend seine Bedeutung als „Band zwischen Lebenswirklichkeit und Transzendenz". Die Nutzung beginnt auch nicht bereits mit der Abschrift. Ich wage darum zum Abschluss die Hypothese, dass sich bei Drucken ein so breites Spektrum an Nutzungsprozessen, wie es anhand des Handschriftenkorpus belegt werden konnte, nicht nachweisen ließe, wenn eine Bibliothek beschließen würde, von heute an alle gedruckten Exemplare der *Muḥammedîye* und der *Envâr el-ʿĀşıḳîn*, welche auf dem Büchermarkt auftauchen, aufzukaufen und zu sammeln. Dieses breite Spektrum an Nutzungsprozessen war eine Stärke der durch handschriftliche Überlieferung und Verbreitung geprägten Buchkultur im Osmanischen Reich.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

7. Schluss

Die Handschriften des untersuchten Quellenkorpus haben Biographien, welche mit der Herstellung der jeweiligen Handschrift beginnen und mit ihrer Integration in die Sammlung, in der sie sich heute befinden, enden. Benutzervermerke erlauben es je nach Handschrift diese Biographie mehr oder weniger detailliert zu rekonstruieren. Handschriften enthalten damit nicht nur Informationen zur Textüberlieferung, sondern auch zu den Nutzern und zu den Nutzungsprozessen. In meiner Studie habe ich anhand eines Korpus von populären religiösen Texten des 15. Jahrhunderts exemplarisch untersucht, in welcher Form diese Art von Literatur bis zum Ende des Osmanischen Reiches überliefert wurde, welche Gruppen von Nutzerinnen und Nutzern identifizierbar sind und wie sie genutzt wurden. Dazu wurde einerseits ein umfangreiches Korpus erhaltener Handschriften untersucht, andererseits eine Reihe von sekundären Quellentexten, in denen die untersuchten Werke Erwähnung finden. Als sekundäre Quellentexte wurde die umfangreiche biographische Literatur ausgewertet, als Primärquellen Handschriften von Werken des Quellenkorpus in den Bibliotheken von Istanbul, Ankara, Bursa und Kairo, d. h. sowohl Bestände alter Stiftungsbibliotheken, welche sich seit dem 18. oder dem 19. Jahrhundert im selben Sammlungskontext befinden, als auch Handschriftensammlungen, welche erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts durch Ankäufe aus Privatbesitz entstanden. Das untersuchte Material ist also sehr unterschiedlicher Herkunft.

Eine außergewöhnliche Rolle spielt dabei aufgrund der extrem breiten Überlieferung, aber auch aufgrund eines Status als „heiliger" Text Yazıcıoġlı Muḥammeds *Muḥammedīye*. So wird dieser Text in den Drucken des 19. und 20. Jahrhunderts regelmäßig mit einer „Kurzbiographie" des Autors versehen, was ein ganz ungewöhnliches Interesse an diesem signalisiert, welches zweifelsohne mit seinem Status als Heiliger zu erklären ist. Ein biographisches Interesse an den untersuchten Autoren lässt sich bei allen anderen Autoren kaum je aus den erhaltenen Quellentexten herauslesen. Wer sich über den Autor eines Werkes informieren wollte, musste – abgesehen von Prolog und Epilog – auf sekundäre Quellen zurückgreifen. Dies gilt auch für die meisten *Muḥammedīye*-Handschriften, die anders als die Drucke keine biographischen Texte enthalten. Hingegen sind gerade die Brüder Yazıcıoġlı sowie Yūnus Emre bereits in den frühesten *ṭabaḳāt*-Werken mit Einträgen präsent.

Der Umgang von Kopisten, Herausgebern und Druckern mit ihrem Ausgangstext ist für das Osmanische Reich bisher kaum untersucht worden. In dem hier vorliegenden Material sticht wiederum Yazıcıoġlı Muḥammeds *Muḥammedīye* hervor: Das als Reliquie verehrte Autograph scheint vielfältiges Interesse auf sich gezogen zu haben, und mehrere erhaltene Handschriften – und auch noch lithographische

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Drucke des 19. Jahrhunderts – beanspruchen, eine direkte Kopie des Autographs zu sein. In diesem Anspruch widerspiegelt sich auch ein Bedürfnis des betreffenden Kopisten oder seines Auftraggebers nach einem authentischen Text. Im Fall der Drucke scheinen solche Angaben jedoch weniger eine tatsächliche Bezugnahme zu reflektieren und folglich auch keinem echten Bedürfnis nach Authentizität geschuldet zu sein, sondern vielmehr als verkaufsförderndes Instrument betrachtet worden zu sein, was aber immerhin einiges über die Einschätzung der Interessen der potentiellen Käuferschaft durch die Drucker und Verleger aussagt.

Die Textüberlieferung der Werke der *Muḥammedīye*-Gruppe und der Vergleichsgruppe unterscheidet sich sehr stark. Während die Textüberlieferung der Werke der *Muḥammedīye*-Gruppe auf struktureller Ebene sehr stabil ist, gibt es unter den Texten der Vergleichsgruppe Werke mit einer sehr starken Varianz der Textstruktur; dies gilt insbesondere für Süleymān Çelebis *Vesīlet en-Necāt*. Im Gegensatz zur sehr stabilen Textüberlieferung auf struktureller Ebene, lassen sich – in den *Envār el-ʿĀşıḳīn* und in der *Muḥammedīye* in unterschiedlichem Ausmaß – Varianten hinsichtlich der sprachlichen Charakteristika, der graphischen Gestaltung und der Mitüberlieferung belegen.

Die altosmanisch-türkische Morphologie ist in den Handschriften beider Werke bis ins 19. Jahrhundert weitgehend erhalten; eine große Varianz gibt es hingegen in der Orthographie. Bis ins 19. Jahrhundert entstanden Handschriften mit einer altosmanisch-türkischen Orthographie; daneben liegen für den gesamten Untersuchungszeitraum auch Handschriften in einer an das Mittel- bzw. Neuosmanisch-Türkische angeglichenen Orthographie vor. Wie meine Studie gezeigt hat, gibt es deutliche Indizien dafür, dass die sprachlichen Besonderheiten des Altosmanisch-Türkischen für einige Handschriftennutzer einen Anspruch auf Authentizität zum Ausdruck brachten und als Charakteristikum religiöser Sprache aufgefasst wurde. Dies wird in Zukunft noch weiter zu untersuchen sein. Andere Nutzer bevorzugten hingegen offenbar eine aktuelle Orthographie. Das spricht dafür, dass die handschriftliche Überlieferung es erlaubte, die Abschrift an die individuellen Bedürfnisse anzupassen. In den Drucken liegen die Texte dann ausschließlich in neuosmanisch-türkischer Orthographie vor.

Ähnliche Tendenzen lassen sich auch für die graphische Ausstattung und die Mitüberlieferung beobachten. Die Varianz der graphischen Gestaltung und der Mitüberlieferung ist in den *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Handschriften sehr gering. In den *Muḥammedīye*-Handschriften lassen sich hingegen verschiedene graphische Traditionen nachweisen. Außerdem gibt es Abschriften, welche die Worterklärungen des Autographs mit geringen Varianten übernehmen, und andere Handschriften, in welchen diese individuell angepasst wurden oder ganz fehlen. Bezüglich der graphischen Gestaltung und der Randglossen lässt sich – im Gegensatz zur sehr geringen Textvarianz auf struktureller Ebene – also ebenfalls eine individuelle Ausstattung der Handschriften nachweisen. Es spricht einiges dafür, dass wir es hier mit einem Phänomen zu tun haben, welches Neumann als die „starken Sei-

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ten der Handschriftenkultur" bezeichnet.[1] Es war einerseits möglich, bei Bedarf die Varianz hinsichtlich bestimmter Aspekte der Textüberlieferung weitgehend einzuschränken, andererseits konnten andere Aspekte der Textüberlieferung individuell an die Bedürfnisse der Nutzer angepasst werden. Diese konnte sich auf unterschiedliche Aspekte der Überlieferung beziehen. Mit großer Wahrscheinlichkeit variierte bei den Nutzern auch das Verständnis von Authentizität – es konnte beispielsweise graphische Aspekte einbeziehen, sie aber auch ganz ausblenden.

Eine literarische Rezeption lässt sich für Yazıcıoġlı *Muḥammediye*, Süleymān Çelebis *Vesīlet en-Necāt* und Yūnus Emres *Dīvān* – also ausschließlich für die Dichtung – belegen. Dabei lassen sich zwar von allen drei Werken Nachdichtungen (*naẓīre*) nachweisen, diese sind meist aber nur in singulären Handschriften überliefert und scheinen keine große Rolle im Rezeptions- und Nutzungsprozess gespielt zu haben. Im Gegensatz dazu stießen Kommentarwerke bei Nutzern von Yūnus Emres *Dīvān* und Yazıcıoġlı Muḥammeds *Muḥammediye* durchaus auf Interesse. Dies belegen vor allem eine signifikante Anzahl von Handschriften der Kommentare sowie die Drucke des 19. Jahrhunderts. Im Fall der *Muḥammediye* wurde İsmāʿīl Ḥaḳḳı̄s Kommentar sogar einige Jahre vor dem kommentierten Werk selbst gedruckt.

Während Nachlassregister schon in einigen Studien zur sozialen Herkunft von Handschriftennutzern ausgewertet wurden, wurden von mir erstmals Benutzervermerke eines größeren Korpus von Handschriften analysiert. Es zeigte sich dabei, dass eine quantitative Auswertung der Nutzereinträge hinsichtlich des sozialen Kontexts der Nutzer nur in sehr eingeschränktem Maße aussagekräftig ist. Es lassen sich allerdings Nutzer aus sehr unterschiedlichen sozialen Kontexten belegen – Angehörige des Palastes sowie der militärischen und zivilen Administration, außerdem Gelehrte, Händler und Handwerker. Durch die große Anzahl von Handschriften in den Stiftungsbibliotheken Istanbuls dürfte die Zahl der Nutzer aus den verschiedenen Eliten des Reiches überrepräsentiert sein. Die Auswertung von Nutzereinträgen bietet im Gegensatz zu den Nachlassregistern jedoch den Vorteil, nicht nur den Besitz von Handschriften, sondern auch andere Arten der Nutzung, etwa die Herstellung und die Stiftung, zu dokumentieren.

Wichtige Aufschlüsse ergab die qualitative Analyse des untersuchten Handschriftenmaterials. Auch bei dieser ist jedoch zu berücksichtigen, dass die Datenlage bei den einzelnen Handschriften sich stark unterscheidet. So zeigte sich beispielsweise, dass die Werke des Quellenkorpus nicht zur Standardausstattung der Stiftungsbibliotheken der osmanischen Eliten in Istanbul gehörten. Umso auffallender ist in diesem Zusammenhang die reiche Ausstattung der Nuruosmaniye-Bibliothek mit Handschriften von Werken der *Muḥammediye*-Gruppe – insbesondere mit sonst sehr seltenen *Maġārib az-Zamān*-Handschriften. Hier ist von einem individuellen Interesse auszugehen. Dieses fällt zeitlich mit dem Aufkommen ei-

[1] Neumann 2005, 57.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nes gelehrten Interesses an den Werken des Quellenkorpus zusammen. Eine Verbindung ist darum nahe liegend. Dies spricht dafür, dass bei künftigen Untersuchungen zur Geschichte der Stiftungsbibliotheken im Osmanischen Reich neben Archivalien auch die Handschriftenbestände selbst und die darin enthaltenen Nutzereinträge ausgewertet werden sollten.

Eine gewisse soziale und regionale Mobilität von Handschriften des Quellenkorpus ließ sich anhand einzelner Exemplare nachweisen. Insgesamt sind aber nur selten längere Zeitabschnitte der Handschriftenbiographien zu rekonstruieren. Gerade Lokalisierungen sind in Handschriften selten. Dennoch lässt sich besonders bei Nutzern aus einem militärischen oder gelehrten Kontext eine gewisse regionale Mobilität nachweisen.

Abschließend wurde in meiner Studie analysiert, welche Nutzungsprozesse sich anhand des untersuchten Handschriftenmaterials nachweisen lassen. Insgesamt fällt die Vielfältigkeit und Individualität der Nutzungsprozesse auf. Die Lektüre zur Wissensvermittlung und die Rezitation in einem zeremoniellen Kontext werden in sekundären Quellentexten als die intendierten beziehungsweise praktizierten Nutzungsprozesse dargestellt. Dafür gibt es in den analysierten Handschriften auch einzelne Indizien. Wir müssen aber davon ausgehen, dass diese Nutzungsarten zwar weit verbreitet waren, aber vergleichsweise wenige Spuren in den Handschriften hinterließen. Sehr häufig sind in den Handschriften jedoch Fürbitteformeln und Bitten um Fürbitte eingetragen. Die Nutzung zum Erwerb von transzendentem Kapital spielte für die Besitzer von Handschriften also eine zentrale Rolle. Einen Beitrag zum Seelenheil stellte dabei nicht nur Abschrift oder die Stiftung dar, auch die Besitzer konnten von Lesern und Hörern des rezitierten Textes für sich und ihre Angehörigen Fürbitte erwarten.

In einzelnen Handschriften lässt sich auch eine sehr enge Verbindung zwischen der Biographie des Nutzers, der Handschrift und dem Text feststellen. Handschriften wurden in bestimmten Lebenssituationen – etwa in Krisensituationen – hergestellt oder Eintragungen zur eigenen Biographie neben bestimmten Textstellen angebracht. Die Handschriften waren enge Begleiter der Nutzer und sollten es, wie *vakf*-Einträge belegen, auch für die Nachkommen bleiben.

Handschriften wurden auch für repräsentative Zwecke genutzt. Die repräsentative Nutzung konnte je nach sozialem Kontext sehr unterschiedlich ausgeprägt sein. Neben Luxushandschriften, welche die Eliten des Osmanischen Reiches besaßen oder stifteten, finden sich im untersuchten Quellenmaterial auch einfachere Handschriften, in welchen sparsame farbige Verzierungen auf eine repräsentative Nutzung hindeuten. Auch Einträge in Kolophonen, in welche Informationen zum eigenen gesellschaftlichen Status gemacht wurden, konnten eine ähnliche Funktion haben.

Die vielfältigen Nutzungsprozesse wurden von mir anhand eines kleinen Korpus besonders weit verbreiteter religiöser Texte nachgewiesen. Es wäre künftig von

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

großem Interesse vergleichbare Daten für andere literarische Gattungen zu sammeln und zu analysieren, um ein umfassenderes Bild von der Buchkultur im Osmanischen Reich zu bekommen.

Für meine Studie konnten, obwohl sie das 19. und frühe 20. Jahrhundert einschließt, fast keine Nutzerspuren in gedruckten Fassungen der Werke des Quellenkorpus ausgewertet werden. Dies dürfte daran liegen, dass Bibliotheken im Fall von Drucken prioritär „saubere" Exemplare erwerben. Das wirft die Frage auf, ob nicht auch heute unser Verhältnis zu Handschriften ein ganz anderes ist als zu Drucken und ob wir Handschriften eher als Drucken eine Biographie zugestehen. Eine vergleichende Untersuchung zur Nutzung von Handschriften und Drucken im 19. und 20. Jahrhundert wäre darum ein weiteres Desiderat der Forschung. Hierzu müssen jedoch andere Quellen gefunden werden, da die Nutzerspuren in den Bibliotheksexemplaren nicht weiterhelfen.

Meine Studie hat gezeigt, dass *Muḥammedîye*-Handschriften als historische Quellen zu wertvoll sind, als dass sie zu touristischen Miniaturen verarbeiten werden sollten. Dies geschieht in Istanbul inzwischen glücklicherweise auch nicht mehr. Handschriften sind auf dem antiquarischen Mark in der Türkei teurer geworden und damit als Rohmaterial für Miniaturenmaler ungeeignet. Als solches dienen inzwischen aus Indien importierte Lithographien.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

8. Katalog der Handschriften und Drucke

Kolophon:	Auswertung der Informationen in den Kolophonen der Handschriften. Eine Formel, die lediglich das Textende kennzeichnet aber keine weiteren Informationen enthält (etwa *tamma* oder *tamma l-kitāb bi-ʿawni ʾllāhi l-maliki l-wahhāb*), wird hier nicht als Kolophon verstanden.
Lokalisierung:	In den Kolophonen und Benutzervermerken nachgewiesene Lokalisierungen. Lokalisierungen, welche sich durch den heutigen Sammlungskontext ergeben, sind bereits aus den Angaben in Spalte 2 ersichtlich und werden in dieser Rubrik nicht noch einmal erwähnt. Sie werden jedoch in die Analyse in Abschnitt 5.4.2 einbezogen.
Benutzerkontext:	Zur Klassifizierung der sozialen Kontexte siehe Abschnitt 5.2.
Mitüberlieferung:	Zur Definition siehe Abschnitt 3.1.4.
Graphische Gestaltung:	Zur Definition siehe Abschnitt 3.1.5.

Abkürzungen

AOT	Altosmanisch-Türkisch
AOT2	Altosmanisch-Türkisch mit deutlicher Tendenz zum MOT.
Luxushandschrift	Handschrift mit aufwändiger Illumination und aufwändigem Einband. Weitere Kriterien sind die Verwendung von gefärbten Papiern und Chrysographie.
MOT	Mittelosmanisch-Türkisch
NOT	Neuosmanisch-Türkisch
[Özege]	Durch Özege 1971-1979 belegter Druck. Von mir nicht nachgewiesen.
S1	Handschrift von einem Kopisten ohne Schreibroutine.
S2	Handschrift von einem Kopisten mit Schreibroutine.
S3	Handschrift von einem Kalligraphen.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

8.1 Handschriften

8.1.1 Maġārib az-Zamān, *datierte Handschriften*

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
1044 h.	TSMK EH 1283	419 fol. 205×145 mm. S2, sparsam vokalisiert. Vollständige Abschrift. **Kolophon:** Ḳādirīye-Scheich Muḥammed b. Aḥmed, Seydişehri, 22. Ramażān 1044 h. **Lokalisierung:** Seydişehri/Konya (Kolophon). **Benutzerkontext:** ṣūfī-Kontext (Kolophon). **Mitüberlieferung:** Inhaltsverzeichnis; Glossen mit Kollationsvermerken, Kommentaren und türkischen Worterklärungen. **Literatur:** Karatay 1962-1969, 3, 162, Nr. 5164.
1086 h.	SK Şehid Ali Paşa 1167	174 fol. S2, unvokalisiert. Fragment A. **Kolophon**: Muṣṭafā b. Muḥammed, 1086 h. **Benutzerkontext:** ʿaskerī–Kontext (Besitzvermerk von ʿAlī Paşa, o. D.; *vaḳf*-Stempel von Şehīd ʿAlī Paşa (Großwesir), 1130 h.; vgl. Kut und Bayraktar 1984, 86.)
1124 h.	SK Nuruosmaniye 2596	353 fol. 290×170 mm, 192×93 mm. S2, unvokalisiert. Vollständige Abschrift **Kolophon:** Ḫalīl b. el-Ḥācc İbrāhīm b. eş-şeyḫ Muḥammed, 2. Şaʿbān 1124 h. **Lokalisierung:** Niksar/Tokat (Kolophon). **Benutzerkontext: 1.** ʿulemā-Kontext (Besitzvermerk: Muḥammed, *ḳāḍī* in der Stadt Niksar, Evāʾil Şevvāl 1125 h.); **2.** ʿaskerī-Kontext (Besitzvermerk „Selīm Paşa“); **3.** Palast-Kontext (*vaḳf*-Stempel und *vaḳf*-Urkunde von Sultan ʿOs̱mān III. für Nuruosmaniye, [ca. 1755], vgl. Kut und Bayraktar 1984, 35f. und Havva Koç, „Nuruosmaniye Kütüphanesi“, DBİÜ, 6, 104.) **Mitüberlieferung:** Inhaltsverzeichnis, wohl von der Hand des Kopisten.
1132 h.	SK Millet Hekimoğlu 509	344 fol. 285×161 mm, 221×113 mm. S2, sparsam vokalisiert. Vollständige Abschrift. **Kolophon:** Muṣṭafā b. Ḥasan el-Ḳonevī, 1132 h. **Benutzerkontext: 1.** ḳalemīye-Kontext (Besitzvermerk: Muṣṭafā eş-şehīr bi-muṣarrif es-Sulṭān, o. D.); **2.** ḳalemīye-Kontext (Besitzvermerk: ʿAbdullāh eş-şehīr bi-muṣarrif-i şehriyārī, o. D.); **3.** ʿaskerī-Kontext (*vaḳf*-Stempel des Großwesirs Ḫekīmoġlı ʿAlī Paşa b. Nūḥ Efendi (st. 1171 h./ 1758), 1146 h.; zur Bibliothek siehe Kut Bayraktar 1984, 91f., Erünsal 2008, 206f.; zum Stifter vgl. SO^2, 1, 242f.) **Mitüberlieferung:** Inhaltsverzeichnis von anderer Hand, Kollationsvermerke von verschiedenen Schreibern.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
1135 h.	SK Nuruosmaniye 2593	9+600 fol. 220×155 mm, 162×84. S2, sparsam vokalisiert. Vollständige Abschrift. **Kolophon:** Muḥammed b. Receb Odabaşı, Imam an der Sitti Ḫatun Moschee, Silivriḳapu, Istanbul, Mittwoch, Ġurre Ṣafer 1135 h. Zur Moschee von Sitti Ḫatun siehe DBİA, 8, 400. **Lokalisierung:** Istanbul (Kolophon). **Benutzerkontext: 1.** ʿulemā-Kontext (Kopist); **2.** Palast-Kontext (*vaḳf*-Stempel und *vaḳf*-Urkunde von Sultan ʿOs̱mān III. für Nuruosmaniye, [ca. 1755], vgl. Kut Bayraktar 1984, 35f. und Havva Koç „Nuruosmaniye Kütüphanesi", DBİÜ, 6, 104.) **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte. **Mitüberlieferung:** Inhaltsverzeichnis, interlineare und marginale Glossen wie TSMK EH 1283.
1280 h.	İÜ Nadir A 5458	149 fol. S3, sehr sparsam vokalisiert. Fragment A. **Kolophon**: es-Seyyid ʿAlī Rużā, Schüler des Kalligraphen es-Seyyid İbrāhīm Nazfi, 1280 h. **Benutzerkontext:** Kalligraph (Kolophon); Palast-Kontext (Bibliothek von ʿAbdülḥamid II. vgl. die Prägung im Einband und die Sammlungsgeschichte.)

8.1.2 Maġārib az-Zamān, *undatierte Handschriften*

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
o. D.	BDK Veliyüddin 1784	19+437 fol. 275×155 mm, 180×85 mm. S2, unvokalisiert. Vollständige Abschrift. **Kein Kolophon.** **Benutzerkontext:** ʿulemā-Kontext (*vaḳf*-Stempel des *şeyḫülislām* Veliyüddin (st. 1182/1768), 1175 h., vgl. Kut und Bayraktar 1984, 108; Ali Alparslan „Veliyüddin Efendi," in: DBİA, 7, 378; Emine Naza, „Veliyüddin Efendi Kütüphanesi," in: DBİA, 7, 378; SO^2, 5, 1660f.)
o. D.	İÜ Nadir A 3301	273 folio. S2, wenig vokalisiert. Fragment B (erster Band; endet im Kapitel *faṣl fī ğihād an-nabī*.) Luxushandschrift. **Kein Kolophon**. **Mitüberlieferung:** Interlineare Glossen mit Varianten (*nusḫa*), grammatikalischen Erläuterungen und Worterklärungen auf Türkisch.
o. D.	Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Antalya Akseki İHK 07 Ak 132	610 fol. 248×150mm, 170×80 mm. S2, unvokalisiert. Vollständige Abschrift. **Kein Kolophon.** **Benutzerkontext:** ʿaskerī-Kontext (*vaḳf*-Stempel von Yegen Muḥammed Paşa, 1197 h.; zum Stifter siehe SO^2, 4, 1077. Keine *vaḳf*-Urkunde.) **Mitüberlieferung:** Kollationsvermerke bis Seite 611.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
o. D.	Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Budur İHK 15 Hk 2063	193 fol. 270×17 mm; 185×115 mm. S2, sparsam vokalisiert. Fragment C (Anfang und Ende fehlen). **Kein Kolophon.** **Mitüberlieferung:** Kollationsvermerke vom Kopisten und von anderer Hand.
o. D.	SK Ayasofya 2081	159 fol. S3, nicht vokalisiert. Fragment A. Luxushandschrift. **Kein Kolophon**. **Benutzerkontext: 1.** ʿaskerī-Kontext (Besitzvermerk eines nicht identifizierbaren ʿAlī Paşa; **2.** Palast-Kontext (Stempel Selīms I. (918-927 h./1512-1520), welcher als Inventarstempel der *ḫazīne*-Sammlung im Topkapı-Palast verwendet wurde, o. D.); **3.** Palast-Kontext (*vaḳf*-Stempel und *vaḳf*-Urkunde von Sultan Maḥmūd I., 1152 h./1740).
o. D.	SK Nuruosmaniye 2594	9+383 fol. 261×160 mm, 185×92 mm. S2, unvokalisiert. Vollständige Handschrift. Luxushandschrift. **Kein Kolophon.** **Benutzerkontext:** Palast-Kontext (*vaḳf*-Stempel von Sultan ʿOs̱mān III. für Nuruosmaniye, [ca. 1755], vgl. Kut und Bayraktar 1984, 35f. und Havva Koç „Nuruosmaniye Kütüphanesi", DBİÜ, 6, 104.) **Mitüberlieferung:** Inhaltsverzeichnis in anderem Duktus aber möglicherweise vom Kopisten. Randglossen mit Inhaltsüberschriften (*maṭlab*).
o. D.	SK Nuruosmaniye 2595	122 fol. 297×203 mm, 200×140 mm. S2, unvokalisiert. Fragment A. Luxushandschrift. **Kein Kolophon.** **Benutzerkontext:** Palast-Kontext (*vaḳf*-Stempel und *vaḳf*-Urkunde von Sultan ʿOs̱mān III. für Nuruosmaniye, [ca. 1755], vgl. Kut und Bayraktar 1984, 35f. und Havva Koç „Nuruosmaniye Kütüphanesi", DBİÜ, 6, 104.) **Mitüberlieferung:** Selten Kollationsvermerke **Literatur:** Lt. Çelebioğlu 1996, 1, 172, handelt es sich um die älteste bekannte *Maġārib*-Handschrift.

8.1.3 Envār el-ʿĀşiḳīn, *datiert Handschriften*

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
918 h.	SK Pertev Paşa 229m	397 fol. 240×150 mm, 175×100 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. **Kolophon:** Pīrī b. ʿAlī b. (يوصاد [?]), Evāsiṭ Rebīʿ I 918 h. **Lokalisierung:** Üsküdar (Stiftung für den dortigen Nakşbendiye-Konvent) **Benutzerkontext:** ḳalemīye-Kontext, ṣūfī-Kontext (*vaḳf*-Stempel des Innenminister (*umūr-ı mülkīye nāẓırı*) Pertev Paşa (1199-1253 h./1785-1837), für den Nakşbendīye-Konvent in Üsküdar (Ḫānḳāh-ı Selīmīye bzw. Selīmīye

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
		Dergāhı), 1251 h.; zum Konvent vgl. Baha Tanman, „Selimiye Tekkesi," in: DBİA, 6, 516-518; zu Pertev siehe SO^2, 4, 1332.) **Graphische Gestaltung:** Handschrift enthält die vier Graphiken.
926 h.	SBBPK Ms. Or. Oct. 3710	310 fol. 240×170 mm, 185×115 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. **Kolophon:** Pervāne (*el-aḥḳar eş-şehīr bi-Pervāne*) kopierte die Handschrift in Konstantinopel für İbrāhīm Paşa, Evāʾil Rebīʿ I 926 h. **Benutzerkontext: 1.** ʿaskerī-Kontext (Kolophon); **2.** ʿaskerī-Kontext (Besitzvermerk von Ḥasan b. İbrāhīm, einem Angehörigen des *müteferriḳa*-Regiments, Klient/Untergebenen (*tābiʿ*) des verstorbenen Ḥasan Aġa, 1117 h.); unbekannt (Fünf Besitzerstempel: 1. ʿAlī b. Muṣṭafā, o. D.; 2.-4. unleserlich oder getilgt.) **Mitüberlieferung:** Randglossen und interlineare Vermerke mit Korrekturen von anderer Hand. **Nutzungsspuren:** Lesezeichen (Fäden). **Graphische Gestaltung:** Handschrift enthält die vier Graphiken. **Literatur:** Götz 1968 (VOHD 13.2), 3f.
936 h.	İÜ Nadir T 6299	245 fol. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. **Kolophon** (nur Datierung): Evāsıṭ Ramażān 936 h. **Benutzerkontext:** Bibliotheksbestand, Palast-Kontext (Einband mit der Prägung *Kütübḫāne-i Hümāyūn-ı Cenāb-ı Mülūkāne*, *ṭuġrā* von Sultan ʿAbdülḥamīd II. (1876-1909), o. D.) **Nutzervermerke:** Persische Verse in geübtem *taʿlīḳ* mit Bitte um Fürbitte für Autor, Kopist, Leser und Hörer. Eschatologische Aussage (*ʿāḳibet* ist im Jahr 1400) und Schreibübungen in *dīvānī*. Korrekturen von der Hand des Kopisten. **Graphische Gestaltung:** Handschrift enthält die vier Graphiken.
938 h.	SK Yaz. Bağ. 2935	440 fol. 234×164 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. **Kolophon** (nur Datierung): Evāsıṭ Cemāẕī I 938 h. **Benutzerkontext:** unbekannt (Besitzvermerk von ʿAbdurraḥmān b. Ḥacı Muṣṭafā.) **Mitüberlieferung:** Korrekturen von der Hand des Kopisten. **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte für Autor in persischen Versen. **Graphische Gestaltung:** Handschrift enthält die vier Graphiken. Sonstiges: Handschrift in schlechtem Zustand. Blätter oft in falscher Reihenfolge.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
938 h.	SK Yaz. Bağ. 2033	297 fol. 250×200 mm, 210×150 mm. S2, zum Teil vokalisiert. AOT2 Orthographie. **Kolophon:** Mürüvvet b. Aṣlıḥan, Montag, Evāḫir Cemāẕī II 938 h. **Mitüberlieferung:** Randglossen mit Korrekturen des Kopisten. **Graphische Gestaltung:** Keine Zeichnungen, aber die Beschriftung der vier Graphiken im Lauftext; die Beschriftung der Klimata ungfähr in Kreisform.
957 h.	TDK Yz. A 352	293 fol. 278×188 mm, 188×125 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. **Kolophon:** Behrām b. ʿAbdullāh, an der ʿĪsā Beg-Medrese in Üsküb, Evāʾil Ṣafer 957 h. **Lokalisierung:** Üsküb/Skopje (Kolophon). **Benutzerkontext:** ʿulemā-Kontext (Kopist). **Graphische Gestaltung:** Handschrift enthält drei Graphiken. Statt Livā eine halbe Seite frei.
957 h.	DKM Tāriḫ Turkī Ṭalʿat 8	298 fol. 145×200 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. **Kolophon:** Perviz b. ʿAbdullāh, 7. Receb 957 h.; Kolophon in persischen Versen geschrieben. **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte für Kopist, Auftraggeber und Hörer; Fürbitte für die, welche für Autor und Kopist fürbitten. **Graphische Gestaltung:** Handschrift enthält die vier Graphiken. **Literatur:** *Fihrist al-Maḫṭūṭāt at-Turkīya*, 1, 54.
957 h.	DKM Tāriḫ Taymūr 1802	256 fol. 200×280 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. **Kolophon:** Muṣṭafā b. ʿAli Emīn in Ayamavra, Donnerstag, Evāʾil [Cemāẕ]ī II 957 h. **Lokalisierung: 1.** Ayamavra/Morea (Kolophon); zum Ort vgl. Akbayar 2001, 13. **2.** Kairo (Stiftung) **Benutzerkontext:** ʿulemā-Kontext (*vaḳf*-Stempel von Aḥmed b. İsmāʿīl Taymūr b. Muḥammed Taymūr, Kairo, [1348 h./1930], vgl. Sayyid 1417 h./1996, 74f.) **Mitüberlieferung:** Kurzbiographie. **Graphische Gestaltung:** Handschrift enthält die vier Graphiken. **Literatur:** *Fihrist al-Maḫṭūṭāt at-Turkīya*, 1, 54.
958 h.	MK A 7517	372 fol. 230×162 mm, 155×92 mm; S2, vokalisiert. AOT Vokalisierung. Erwerb 1993, 10 000 000 TL. **Kolophon** (nur Datierung): Sonntag, 958 h. **Benutzerkontext:** ʿulemā-Kontext (Besitzervermerk von es-Seyyid Aḥmed Tevfiḳ Efendi, dem ersten Imam der großen Moschee (*cāmiʿ-i kebīr imām-ı evveli*), keine Lokalisierung, kein Datum.) **Graphische Gestaltung:** Handschrift enthält die vier Graphiken.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
967 h.	TSMK K 1012	315 fol. 290×200 mm. S2, nicht vokalisiert. MOT Orthographie. **Kolophon:** Muḥammed b. Ramażān, Samstag, Şevvāl 967 h. **Benutzerkontext: 1.** Palast-Kontext (Reparatur und Stiftung durch den Ober-Taubstummen (*ser-bīzebān*) Seyyid Muṣṭafā Aġa für die großherrliche Vorratskammer (*Kiler-ı Ḫaṣṣa*), o. D.; Muṣṭafā Aġas Stempel ist 1216 h./m. datiert.; **2.** Palast-Kontext (Lesung der Handschrift durch einen gewissen Ḥasan in der großherrlichen Vorratskammer, 21. Receb 1240 h.) **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte für Stifter. **Graphische Gestaltung:** Handschrift enthält die vier Graphiken. **Literatur:** Karatay 1961, 1, 45, No. 136.
[9]77 h.	DKM Tārīḫ Turkī Ṭalʿat 57	267 fol. 195×285 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. **Kolophon:** Farrūḫ (فروخ), Rebīʿ I [9]77 h.; darunter der Stempel „Ḥüseyin […]“. **Benutzerkontext:** ʿaskerī-Kontext (**1.** Besitzstempel von Ḥüseyin, dem „Diener von Sultan Selīm“ (*Ḥüseyin serçākir-i Sulṭān Selīm muḥibb-i Ḫānān-ı Āl-i ʿOs̱mān*)[1], o. D.); unbekannter Kontext (**2.** Besitzstempel *Feyż-ı Ḫudā İbrāhīm*; **3.** Besitzstempel *al-ʿabd Ḥüseyin b. Pīrī*; **4.** Besitzstempel *Ḥüseyin* […] *Şeref Aḥmed*; **5.** Besitzstempel *Yā rabb be-küşā ez kerāmet ṭābiʿ-i Yaḥyā*; **6.** Lesereintrag von Şeyḫ Muḥammed b. Cevzī, 11. Rebīʿ 1089 h.; **7.** Lesereintrag von *Ḳapudan-ı vālī* [?] Murād, 10. Ẕilḳaʿde 1189 h.) **Nutzervermerke:** Bitte für Fürbitte für Autor und Kopist. **Mitüberlieferung:** Skizze eines Amuletts. **Graphische Gestaltung:** Handschrift enthält drei Graphiken. Keine Information zum Prophetenbanner. **Literatur:** *Fihrist al-Maḫṭūṭāt at-Turkīya*, 1, 55.
982 h.	MK Tokat İHK, 60 Hk 431	264 fol. 285×189 mm. S1, vokalisiert. AOT Orthographie. **Kolophon:** Maḥmūd [?] b. el-Ḥacı Ḥasan, Donnerstag, Evā'il Cemāzī I 922 h. (darunter in Zahlen 982 h.). **Benutzerkontext: 1.** ʿaskerī-Kontext (Leservermerk: **„**Am 21. Receb 1270 h. ist Dervīş Aġa gegen die verdammten Ungläubigen in den Krieg gezogen“ (*İşbu biŋ ikiyüz yėtmiş senesinde Receb-i şerīfiŋ yiğirmi yedinci günde Dervīş Aġa mesfūf keferesiniŋ üzerine sefere gitdi*). **Graphische Gestaltung:** Handschrift enthält drei Graphiken. Zeichnung des Prophetenbanners nicht vorhanden.

[1] Der Titel *çākir* ist in der osmanischen Administration nicht für ein bestimmtes Amt geläufig.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
985 h.	TDK Yz. A 352-a	233 fol. 300×200-230×140 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Gefärbte Seiten und verschiedenfarbige Überschriften. **Kolophon:** Muḥammed b. Ḥacı Maḥmūd, Evāḫir Ẕīlḳaʿde ve Evvel Şubāṭ 985 h. **Benutzerkontext:** unbekannt (Stiftung durch den Kopisten.) **Nutzungsspuren**: Kultspuren. **Mitüberlieferung:** Kurzbiographie, Kollationsvermerke von der Hand des Kopisten. **Graphische Gestaltung:** Handschrift enthält die vier Graphiken.
986 h.	TSMK R 366	211 fol. 350×200 mm. S2, sehr sparsam vokalisiert. MOT Orthographie. **Kolophon** (nur Datum): Evāsıṭ Cemāẕī I 986 h. **Benutzerkontext: 1.** ʿaskerī-Kontext (Besitzvermerk: İbrāhīm Paşa, o. D.); **2.** Palast-Kontext (*vaḳf*-Stempel von Maḥmūd I. (1143-1168 h./1730-1754), o. D.; vgl. Kut und Bayraktar 1984, 31f.) **Graphische Gestaltung:** Handschrift enthält die vier Graphiken. Zeichnung Livā aufwändig illuminiert. **Literatur:** Karatay 1961, 1, 46, No. 140.
991 h.	ÖNB Mixt. 1282	225 fol. 290×195 mm, 235×150 mm. S2, zum Teil vokalisiert. AOT Orthographie. **Kolophon** (nur Datierung)**:** el-kātib […], Rebīʿ […] 991 h. **Benutzerkontext:** ḳalemīye-Kontext, Familienkontext (**1.** Geburt von […] Efendi, 18. Azlıḳ 1292 h. [?]/ Kānūn II 1293 m.; **2.** Heirat der Tochter Fāṭime ez-Zehrā mit Vāṣıf Beg, dem zweitgeborenen Sohn Edib Efendis, des stellvertretenden Vorsitzenden der Finanzabteilung des Staatsrates (*Şūrā-yı Devlet Mālīye Dā'iresi re'is-i ṯānisi*), Donnerstag, 8. Ẕīlḥicce 1294 h./1. Kānūn I; **3.** Geburt des Sohnes Muḥammed ʿAlī Beg, Samstag, 22. Muḥarrem 1295 h./14. Kānūn II.) **Graphische Gestaltung:** Handschrift enthält die vier Graphiken. **Literatur:** Balić 2006, S. 20, Nr. 2550.
1001 h.	MK B 643	171 fol. 280×190 mm, 227×145 mm, S2, bis 63b vokalisiert. Erwerb 1996, 7000 TL. Fragment. **Kolophon:** Bannerträger (*sancaḳdār*) Daḳḳāḳ Muḥammed, Freitag, 20. Şaʿbān 1001 h. **Lokalisierung**: Dorf Bazançal [?]/Merzifon (Schenkungsvermerk, o. D.). **Benutzerkontext: 1.** ʿaskerī-Kontext (Kolophon); **2.** ʿaskerī-Kontext (*vaḳf*-Vermerk des Kopisten); **3.** unbekannt (Schenkungsvermerk: ʿAbdullāhoġlı Muḥammed Ḳocabaş aus dem Dorf Bazançal [?] bei Merzifon/Küçük Ḳamışlı

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
		erhielt die Handschrift von seinem Bruder Muṣṭafā Efendi geschenkt, o. D.) **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte für Besitzer, Leser, Hörer, Schreiber. **Mitüberlieferung:** Inhaltsverzeichnis. **Graphische Gestaltung:** Fragment; keine Graphiken aufgrund von Blattverlust.
1002 h.	SK Tercüman Y-364	248 fol. 298×205 mm, 227×120 mm. S2, nicht vokalisiert. AOT2 Orthographie. **Kolophon:** Aḥmed b. Muṣṭafā b. ʿAlī in Istarva [Istrava, Ostrova, Ustrova; (استوروه\/ استودوه)], Evāḫir Ẕīlḥicce 1002 h. **Lokalisierung:** Istarva [Istrava, Ostrova, Ustrova]/Manastır oder Saloniki (Kolophon); vgl. Akbayar 2001, 77 oder 127. **Nutzervermerke:** Fürbitte für Vorfahren, Leser und alle Muslime und Musliminen. **Mitüberlieferung:** Kollationsvermerke. **Graphische Gestaltung:** Handschrift enthält drei Graphiken. Im Kapitel zum Prophetenbanner sind lediglich die drei Zeilen rot hervorgehoben.
1017 h.	MK B 1095	311 fol. 289×200 mm. S2, vokalisiert; AOT2 Orthographie. **Kolophon:** Muṣṭafā b. Sīnān, Gelibolu, Evāsıṭ Ṣafer 1017 h. **Lokalisierung**: Gelibolu (Kolophon). **Benutzungskontext:** zwei getilgte Besitzvermerke. **Nutzungsspuren:** Kultspuren. **Graphische Gestaltung:** Handschrift enthält die vier Graphiken.
1024 h.	DKM S[īn] 5524	497 fol. 140×200 mm. S1, vokalisiert. AOT2 Orthographie. **Kolophon:** Ḥacı Ḥüseyin b. Meḥmed bekannt als Tīmūr [Taymūr], Sonntag, 2. Cemāẕī II 1024 h.; am Rand in Kanzleischrift (*siyāḳat*): ḳalʿe-i Ayamavra. **Lokalisierung:** Ayamavra/Morea (Kolophon), vgl. Akbayar 2001, 13. **Graphische Gestaltung:** Handschrift enthält drei Graphiken. Darstellung des Livā nicht gefunden. **Literatur:** *Fihrist al-Maḫṭūṭāt at-Turkīya*, 1, 54.
1026 h.	SK Hasib Efendi 211	284 fol. 315×195; 235×130. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Luxusexemplar. **Kolophon:** Datierung in der Kanzleischrift *siyāḳat*: 27. Rebīʿ I 1026 h. **Benutzungskontext: 1.** ḳalemīye-Kontext (siehe Schriftduktus des Kolophons); **2.** unbekannt (Besitzvermerk in goldenem *şülüs*, mit floraler Illumination: Aḥmed Aġa, o. D.); **2.** ṣūfi-Kontext (getilgter

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
		vakf-Stempel; darüber handschriftlich der *vakf*-Vermerk Tekerlek Ḥasīb Efendis, [1317 h.]; zu Ḥasīb Efendis Bibliotheksstiftung für den Rufāʿiye-Konvent in Eyyüp siehe Kut und Bayraktar 1984, 165, und M. Baha Tanman, „Bedevîlik," DBİA, 2, 121.) **Graphische Gestaltung:** Handschrift enthält drei Graphiken. Der Abschnitt zum Prophetenbanner enthält keine Zeichnung; die drei Zeilen sind aber rot hervorgehoben.
1029 h.	DKM Tārīḫ Turkī 13	239 fol. 200×290 mm. S1, nicht vokalisiert. **Kolophon:** Ḥacı Aḥmed Ṣūfī b. Yazıcı Muḥammed Çelebi, Ḥanafit (*el-Ḥanefī meẕheben*) in Reşīd, Cemāẕī I 1029 h.) **Lokalisierung:** Reşīd/Ägypten oder Diyarbekir (Kolophon); vgl. Akbayar 2001, 136. **Benutzerkontext: 1.** ṣūfī-Kontext [?] (Kolophon); **2.** ṣufī-Kontext (Besitzvermerk des Kopisten, Ṣūfī el-Ḥācī Aḥmed, Cemāẕī I 1027 h. [!]); **3.** ʿulemā-Kontext (*vakf*-Vermerk: Stiftung des İsmāʿīl Efendi für Medrese-i Ḥabbānīye, 1201 h.; die Medrese-i Ḥabbānīye, Kairo, ist nicht in Warner 2005[2] belegt.); **4.** Bibliotheksbestand (Bibliotheksstempel der Khedivenbibliothek, Kairo, o. D.; Prägung auf dem Einband: „in der Khedivenbibliothek gebunden" (*muǧallad min al-kutubẖāna al-ẖidīwīya al-miṣrīya*). **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte für sich selbst und die Eltern. **Graphische Gestaltung:** Handschrift enthält die vier Graphiken. **Literatur:** *Fihrist al-Maẖṭūṭāt at-Turkīya*, 1, 54.
1031 h.	AOI Zürich 50	542 Seiten. 185×280 mm, 115×205 mm. S3, vokalisiert. AOT Orthographie. **Kolophon:** ʿOs̱mān b. Muṣṭafā el-İslāmbolī, Sekretär der Janitscharen (*kātib-i yeniçeriyān-ı dergāh-ı ʿālī*) in Esterġon, 20. Ṣafar 1031 h. **Lokalisierung:** Esterġom (Kolophon). **Benutzerkontext: 1.** ʿaskerī-Kontext (Kolophon); **2.** unbekannt (Besitzvermerk: Ḥamid Efendi, o. D.); **3.** Frau (Besitzvermerk: Ümmī Ḫanım, o. D.) **Graphische Gestaltung:** Handschrift enthält die vier Graphiken.
1040 h.	BDK Bayezid 1405	329 fol. 285×193 mm, 217×135 mm. S1, vokalisiert. AOT Orthographie. **Kolophon:** Muṣlā [oder Muṣlī] b. Naṣūḥ, Evāʾil Şaʿbān 1040 h. **Benutzerkontext:** Palast-Kontext, Frau (*vakf*-Stempel von Sultan ʿAbdülmecīds Mutter, Bezm-i ʿĀlem (st. 1269 h./1853), 1266 h.; zu Bezm-i ʿĀlem vgl. Ulucay 1980, 120f.) **Graphische Gestaltung:** Handschrift enthält die vier Graphiken.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
1052 h.	MK A 515	288 fol. 197×148;155×110. S2, nicht vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1960, 75 TL. **Kolophon:** ʿAbdünnebī ḫalife, 1052 h.; [Bedeutung von *ḫalīfe* ohne Kontext nicht zu klären.] **Benutzerkontext:** unbekannt (Besitzstempel: ʿAbdünnebī, 1001 h. [?]. **Graphische Gestaltung:** Handschrift enthält die vier Graphiken.
1062 h.	MK B 969	204 fol. 298×164 mm, 235×160 mm. S1, vokalisiert. MOT Orthographie. **Kolophon:** Monlā ʿOs̱mān b. Mevlānā Monlā Ḥasan, Vater und Sohn sind *ḥāfiẓ* (*ḥāfiẓeyn-i kelāmi ʾllāh*), Receb 1062 h., darunter Notiz zum Tod des Kopisten, Evāʾil Ṣafer 1072 h. **Benutzerkontext:** ʿulemā-Kontext (Kolophon und *vakf*-Vermerk des Kopisten (*vakf-ı ehlī*). **Nutzungsspuren:** Lesezeichen (Fäden). **Mitüberlieferung:** Inhaltsverzeichnis. **Graphische Gestaltung:** Handschrift enthält keine Graphiken.
1065 h.	Bratislava UB TC 19	314 fol. 300×210 mm, 240×150 mm. S2, zum Teil vokalisiert. AOT2 Orthographie. **Kolophon:** Aḥmed, Evāsıṭ Ẕilḳaʿde 1065 h. **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte für Schreiber. **Graphische Gestaltung:** Keine Informationen.
1067 h.	DKM Tārīḫ Turkī 279	123 fol. 130×180 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Ausschnitt (Anfang und Ende fehlen) **Kolophon:** Name des Kopisten unleserlich [getilgt ?], 15. Rebīʿ I 1067 h. **Benutzerkontext: 1.** ʿaskerī-Kontext, Patronageverhältnisse (Kaufvermerk: ʿAlī Klient von el-Ḥācc Yūsuf (*ʿAlī tābiʿ al-Ḥāǧǧ Yūsuf*) erwarb das Buch 1093 h.; Besitzvermerk: ʿAlī Klient von ʿOs̱mān, o. D.; Besitzvermerk eines Klienten eines Wesirs: […] *tābiʿ-i vezīr-i ʿasker* […], o. D.); **2.** Bibliothekskontext (Stempel der Khedivenbibliothek, Kairo, o. D.); **3.** ṣūfī-Kontext (Laut Inventarisierungsvermerk der Khedivenbibliothek vom 9. Dezember 1881 wurde die Handschrift aus der Takīya al-Ḥabbānīya, Kairo, in die Khedivenbibliothek gebracht. Dieser Derwischkonvent lässt sich nicht identifizieren; vgl. etwa Warner 2005[2].) **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte, Schriftübungen. **Graphische Gestaltung:** Keine Graphiken; unvollständige Handschrift. **Literatur:** *Fihrist al-Maḫṭūṭāt at-Turkīya*, 1, 54f.
1075 h.	MK B 171	235 folio, 300×200 mm, 200×130 mm. S2, nicht vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1974, 700 TL. **Kolophon** (nur Datierung): Donnerstag, [Cemāẕī I] 1075 h.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
		Benutzerkontext: ʿaskerī-Kontext (Besitzvermerk des Janitscharenoffiziers (*Dergāh-ı ʿĀlī Yeŋiçeriyān Çorbacılarından*) Muḥammed Aġa, Cemāẕī I 1075 h.; der Besitzvermerk ist von der Hand des Kopisten.) **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte für Autor, Kopist, Besitzer, Leser und Hörer. **Graphische Gestaltung:** Handschrift enthält die vier Graphiken.
1089 h.	TSMK Y 810	199 fol. 200×145 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. **Kolophon:** ʿulemā-Kontext (ʿAlī b. Muṣṭafā, Muezzin an der Moschee von Lüṭfī Paşa im Dorf Saray in der Nähe von Dimetoka, Evāʾil Rebīʿ I 1089 h.). **Benutzerkontext:** ʿulemā-Kontext (Kolophon). **Lokalisierung** Dimetoka/Karesi oder Edirne (Kolophon), vgl. Akbayar 2001, 45. **Graphische Gestaltung:** Keine Informationen.
1090 h.	MK Ankara İHK, 06 Hk 3685	304 fol. 215×145 mm, 185×113 mm. S1, zum Teil vokalisiert. AOT Orthographie. **Kolophon:** Ḥasan b. Mūsā, 4. Rebī I. 1090 h. **Benutzerkontext:** Familienkontext (Fünf Geburtsvermerke und ein Sterbedatum: **1.** Sohn Muṣṭafā, 26. Cemāẕī II 1146 h., **2.** Sohn Aḥmed, ibtidāʾ Rebīʿ I 1155 h., **3.** Sohn İbrāhīm, 9. Rebīʿ I 1160 h., **4.** Tochter Fāṭime. Ramażān 1147 h., **5.** Tochter Emīne, Cemāẕī II. 1148 h., **6.** Eintrag von Fāṭime: Tod des Vaters im Jahr 1151 h.) **Graphische Gestaltung:** Handschrift enthält drei Graphiken. Zeichnung des Livā fehlt.
1090 h.	SK Tırnovalı 847	321 fol. 286×185 mm, 207×131 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. AOT Morpheme erhalten *götürmezin*; *dilerin*. **Kolophon:** Kenʿān-ı Rū-yı Siyāh el-Girīdī, Şaʿbān 1090 h. **Benutzerkontext:** unbekannt (*vaḳf*-Vermerk ohne Details; nicht entzifferbarer Bibliotheksstempel) **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte für Autor. **Graphische Gestaltung:** Handschrift enthält die vier Graphiken.
1118 h.	DKM Maǧāmiʿ Turkī Ṭalʿat 123	Fol. 275–350. 135×190 mm. S2, unvokalisiert. MOT Orthographie. Fragment (Anfang fehlt). **Kolophon:** Muḥammed el-Ḫatīb, Evāḫir Ṣafer 1118 h. **Benutzerkontext:** ʿulemā-Kontext (Kolophon). **Graphische Gestaltung:** Keine Graphiken aufgrund von Blattverlust. **Literatur:** *Fihrist al-Maḫṭūṭāt at-Turkīya*, 1, 55.
1129 h.	İÜ Nadir T 4101	200 folio. S2, bis 70a vokalisiert. MOT Orthographie. (Varianz: Der Text weicht recht stark von den anderen Versionen ab.) **Kolophon** (nur Datum): 23. Şaʿbān 1129 h.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
		Benutzerkontext: Frau, Palast-Kontext (Besitzstempel von Behīye Sulṭān, 1157 h.; nicht identifizierbar, nicht identisch mit der Tochter von Sultan ʿAbdülmecīd, vgl. Uluçay 1980, 153.). **Graphische Gestaltung:** Handschrift enthält die vier Graphiken.
1132 h.	SK Yaz. Bağ. 4847	183 fol. 303×220 mm, 230×160 mm, S1, vokalisiert. MOT Orthographie. **Kolophon** (nur Datum): 9. Ẕīlḥicce 1132 h. **Benutzerkontext: 1.** Frau (Benutzereintrag: Die Tochter von Ḥacı Muḥammed hat die Handschrift repariert, 1173 h.); **2.** Frau (*vaḳf*-Vermerk: Stiftung durch Fāṭime Ḫatun, der Frau des verstorbenen Çaḳır Yūsuf im Dorf Ṭabaḳlı, 1286 h.). **Graphische Gestaltung:** Handschrift enthält die vier Graphiken.
1132 h.	MK Eskişehir İHK 26 Hk 278	325 fol. 150×210 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Abschrift eines Fragments, (nach der *besmele* setzt der Text gegen Ende des Kapitels zur Erschaffung der Welt ein; es fehlen circa zehn Seiten.) **Kolophon** (nur Datum): Sonntag, Ramażān 1132 h. (von derselben Hand wie der *vaḳf*-Vermerk). **Lokalisierung:** Seferiḥiṣār/Ankara (Bibliotheksbestand). **Benutzerkontext: 1.** ṣūfi-Kontext (*vaḳf*-Vermerk: Maḥmūd b. Muḥarrem b. Ḥüseyin stiftete die Handschrift „zur Erinnerung an Derviş Balı“ (*be-yādigār-ı Dervīş Balı*) der Tekye von Sulṭān Abdāl Mūsā, o. D. **2.** Bibliotheksbestand (Bibliothek in Seferiḥiṣār, *Seferiḥiṣār Kütübḫānesi Vakfı*, o. D.); 3. Frau (*vaḳf*-Vermerk von Fāṭime Ḫanım, Tochter von Ḳarabudaḳ ʿAlī, o. D.). **Nutzervermerke:** Fürbitte für Leser, Hörer und Schreiber. **Graphische Gestaltung:** Handschrift enthält die vier Graphiken.
1146 h.	MK B 605	299 fol. 320×200 mm, 240×140 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1984, 7000 TL. **Kolophon:** Üsküdārī Ḳurdefendizāde Muḥammed Ṣādıḳ, Cemāẕī II 1146 h. **Benutzerkontext:** ḳalemīye-Kontext (Geburtsvermerk: Der stellvertretende Kanzleichef der Finanzverwaltung (*ḫalīfe-i ser-mektūbī-i defterī*) Ḥāfıẓ Muṣṭafā notiert die Geburt des Sohnes Aḥmed, Donnerstag, 19. Ṣafer 1213 h.) **Graphische Gestaltung:** Handschrift enthält die vier Graphiken.
1149 h.	Üsküdar, Hacı Selim Ağa, Kemankeş 381	315 folio. 307×205 mm, 245×136 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie (AOT Morpheme, z. B. *dilerin ki*). **Kolophon:** Üsküdārī Ḳurdefendizāde Muḥammed Ṣādıḳ, 23. Şaʿbān 1149 h. **Lokalisierung:** Üsküdar (Stiftung).

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
		Benutzerkontext: 1. ʿulemā-Kontext (*vakf*-Stempel und *vakf*-Urkunde von es-Seyyid ʿAbdülḳadir, bekannt als Emīr Ḫᵛāce Kemānkeş stiftete die Handschrift für die ʿAtīḳ Vālide-Moschee in Üsküdar, 1135 h. (1722-1723); Emīr Ḫᵛāce war ein Nachkomme von ʿAbdulqādir al-Ǧilānī und *müderris* an der ʿAtīḳ Vālide-Küllīye in Üsküdar, vgl. Kut und Bayraktar 1984, 130f.); **2.** Frau (*vakf*-Vermerk in einem schlechten Türkisch; Erneuerung des *vakf* durch Şerīfe Rābiʿa Ḫanım, die Mutter der Urgroßmutter des Verfassers der Notiz (والدم شريفه حيليه خانمك والدهسى شريفه ام كلثومك خانمك والدهسى شريفه رابعه خانم مجددًا وقف بيوروب اسكدارده عنيق والده سلطان جامع شريفنده), 1. Receb 1222 h.) **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte. **Graphische Gestaltung:** Handschrift enthält die vier Graphiken.
1169 h.	MK A 8252	512 fol. 211×165 mm, 150×90 mm. S1, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Keine Zeichnungen. **Kolophon:** el-Ḥacı [!] ʿĀʾişe Ḫatun, die Tochter von el-Ḥacı ʿĪsā im Quartier ʿAbdülcebbār, Kastamonu, hat die Handschrift 1169 h. in Auftrag gegeben und ist nach der Rückkehr von der Pilgerfahrt 1182 h. verstorben. **Lokalisierung:** Kastamonu (Kolophon). **Benutzerkontext:** Frau (Auftraggeberin). **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte für die verstorbene Auftraggeberin; Geburtsvermerke (22. Ẕīlḳaʿde 1187 h.; Dienstag, 1. Ẕīlḳaʿde 1188 h.) **Graphische Gestaltung:** Keine graphiesche Darstellung.
1170 h.	SK Hacı Mahmud 1619	331 fol. 205×153 mm, 150×105 mm. S2, nicht vokalisiert. AOT2 Orthographie. Erwerb 1996, 25 000 000 TL. **Kolophon** (nur Datierung): Freitag, 28. Muḥarrem 1170 h. **Lokalisierung:** Edirne (Stiftung). **Benutzerkontext:** ṣūfi-Kontext (getilgter aber entzifferbarer *vakf*-Vermerk für Ḳādirīye-Konvent in Edirne, o. D.) **Mitüberlieferung:** Inhaltsvereichnis. **Graphische Gestaltung:** Handschrift enthält drei der Graphiken. Anstelle der Graphik „Klimata“ befindet sich eine freie Fläche.
1173 h.	TSMK R 496	233 fol. [lt. Katalog 232 yk.] 290×205 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. **Kolophon:** Muṣṭafā b. Muḥammed, Evāʾil Rebīʿ I 1173 h. **Benutzerkontext: 1.** unbekannt (getilgter aber noch entzifferbarer Besitzvermerk: el-Ḥācc Muḥammed, 1079 h.); **2.** Palast-Kontext (Stempel mit der *ṭuġra* Sultan ʿAbdülmecīds). **Mitüberlieferung:** Inhaltsverzeichnis.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
		Graphische Gestaltung: Handschrift enthält die vier Graphiken. **Literatur:** Karatay 1961, 1, 46, No. 141.
1189 h.	BDK Bayezid 1406	218 folio, 285×173; 223×120, S3, vokalisiert. AOT2 Orthographie. **Kolophon:** Muṣṭafā Rıfḳī, Sekretär in der Finanzverwaltung (*ʿan ḫulafāʾ-i mektūb-ı defterī*), Evāil Rebīʿ I 1189 h. **Benutzerkontext: 1.** ḳalemiye-Kontext (Kopist); **2.** Frau, Palast-Kontext (*vakf*-Stempel von Bezm-i ʿĀlem (st. 1269 h./1853), der Mutter von Sultan ʿAbdülmecīd, 1266 h.; zu Bezm-i ʿĀlem vgl. Ulucay 1980, 120f.). **Graphische Gestaltung:** Handschrift enthält die vier Graphiken.
1250 h.	MK B 894	222 fol. 302×215 mm, 210×140mm, S2, vokalisiert. MOT Orthographie. **Kolophon:** es-Seyyid Ḥāfıẓ Muḥammed, bekannt als Cāvdārzāde [Sohn des Karawanenführers], 1250 h. **Benutzerkontext: 1.** Frau (*vakf*-Vermerk von der Hand des Kopisten, o. D.; Stifterinnen sind Ḥopaḳızı Faṭima und ihre Mutter Ḫadīce.) **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte für Autor, Kopist, Stifterinnen, Leser und Hörer und alle Muslime. **Graphische Gestaltung:** Handschrift enthält die vier Graphiken.

8.1.4 Envār el-ʿĀşiḳīn, *undatiert Handschriften*

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
Vor 978 h.	TSMK K 1052	356 fol. 275×175 mm. S2, vokalisiert. **Ohne Kolophon.** **Benutzerkontext:** Frau (*vakf*-Vermerk von Feṭḥā [?] bint Aḥmed, Rebīʿ II. 978 h.) **Graphische Gestaltung:** Handschrift enthält die vier Graphiken. **Literatur:** Karatay 1961, 1, 45, No. 137.
Vor 1047 h.	TSMK HS 96 [alt HS 375]	742 Seiten; 182×110 mm. S3, vokalisiert. AOT Orthographie. **Ohne Kolophon.** **Benutzerkontext:** Palast-Kontext (*vakf*-Vermerk und Stempel: Stiftung des Yāḳūt Aġa (ياقوت) für den Audienzsaal (*taḫt oṭası*), Ramażān 1047 h.) **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte für Stifter; Bitte um Fürbitte für Autor, Kopist, Leser und Hörer. **Graphische Gestaltung:** Keine Informationen. **Literatur:** Karatay 1961, 2, 370, No. 3026 [mit neuer Signatur].

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
Vor 1074 h.	İK Genel 5054	225 fol. 160×115 mm, 105×55 mm. S2, zum Teil vokalisiert. AOT Orthographie. **Ohne Kolophon.** **Benutzerkontext: 1.** unbekannt (Besitzvermerk und Stempel von ʿAlī Rıżā b. Ḥamze, Flüchtling aus Athen (*mühācir-i Atine*), 1242 h. **2.** unbekannt (Besitzstempel von Ḫıżr [?], o. D.); **3.** Familienkontext (Notiz zur Geburt eines Sohnes und einer Tochter in der Nacht des 12. Cemāz̲ī I 1074 h.; Geburt des Sohnes Maḥmūd, Donnerstag, Nacht des 5. Z̲ilḳaʿde 1080 h.; **4.** unbekannt (getilgter Vermerk aus dem Jahr 1221 h.) **Graphische Gestaltung:** Keine Informationen.
Ca. 1079 h.	SK Servili 19/6	Fol. 260-280. 205×150 mm, 150×92 mm. S2, vokalisiert. Ein Abschnitt in einer Sammelhandschrift. MOT Orthographie. **Ohne Kolophon.** Kolophon von Text 5 von derselben Hand: Ḳalʿa Resmo auf Kreta, Freitag, 11. Receb 1079 h. **Nutzervermerk:** Bitte um Fürbitte für Leser, Hörer und Schreiber. **Mitüberlieferung:** Vier Kommentare zu einzelnen Koransuren (1. *Tefsīr-i Yāsīn*; 2. *Tefsīr-i Fātiḥa*; 3. ein zweiter *Tefsīr-i Fātiḥa*; 4. *tefsīr* zu Sure 78, 1); 5. Kommentar zur *Ḳaṣīdat al-Burda*.
Vor 1158 h.	SK Hacı Beşir Ağa 654/4	Fol. 33b-42b. 290×180 mm, 200×90 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Umfasst einen Ausschnitt von neun Folio aus dem Kapitel über Moses in einer Sammelhandschrift mit kurzen religiösen und historiographischen Texten. **Ohne Kolophon.** **Benutzerkontext:** Palast-Kontext (Besitzstempel und *vakf*-Stempel des Obereunuchen (*darüssaʿāde aġası*) Beşīr Aġa (st. 1153 h./1746); Beşīr Aġa stiftete verschiedene Bibliotheken in Istanbul, Medina, Bagdad und Kairo. Die vorliegende Handschrift gehört zur Sammlung seiner Bibliothek in der Nähe der Hohen Pforte, welche er 1158 h. (1745) stiftete; vgl. Kut und Bayraktar 1984, 139f.; Hathaway 2005, 85-95; Necdet Sakaoğlu, „Beşir Ağa, Hacı," in: DBİA, 2, 174f. **Mitüberlieferung:** Inhaltsverzeichnis nicht vom Kopisten. Sammelhandschrift mit 22 weiteren Texten: 1. *Ḥilye-i Ḫāḳānī*; 2. *Duʿānāme*; 3. *Duʿā-i Çihil nāme-i mübārek*; 4. *Envārü l-ʿĀşıḳīn*; 5. *Ebū Leyṯ Tefsīrinden fıḳralar*; 6. *Eḥādīṯ-i Şerīf*; 7. *Vaṣiyetnāme-i Pīr ʿAlī-yi Ḥanefī*; 8. *el-Fıḳh el-Ekber tercemesi*; 9. *Minhācü l-ʿĀbidīn*; 10. *Naẓm-ı Maḥsen el-Aḫrār-ı İbrāhīm*; 11. *Çelebi el-Mevlevī*; 12. *Naṣīḥatnāme-i Aḥmed Çelebi el-İslāmbolī*; 13. *Şerḥ-i Taḥiyyāt*; 14. *Ḥadīṯ-i Erbaʿīn tercemesi*; 15. *Risāle-i Kaysunizade*; 16. *Yüz ḥadīṯ şerḥi*; 17. *Ḳıyāmet aḥvālī*; 18. *Ṭūr dağında Mūsā ḥaḳḳ ḥażretleriyle*

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
		mülāḳāt; 19. *Ḥażret-i resūliŋ ḥażret-i ʿAli'ye vaṣiyetnāmesi*; 20. *Taḥmisāt ve ġazaliyāt; 21. Naʿt en-nebī ve münācāt*; 22. *Silsile-i Āl-i ʿOs̱mān ilā ḥażret-i Ādem*; 23. *Tarih-i devlet-i Çerakise ibtidā 784*. **Graphische Gestaltung:** Die betreffenden Abschnitte sind in dem kurzen Ausschnitt nicht enthalten.
Vor 1755[2]	Nuruosmaniye 2279	304 fol. 297×195 mm, 210×137 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. **Ohne Kolophon.** **Benutzerkontext: 1.** ʿaskerī-Kontext (Aus der Hinterlassenschaft von Ġāzī ʿOs̱mān Paşa, o. D.); **2.** Palast-Kontext (*vaḳf*-Stempel und *vaḳf*-Urkunde von Sultan ʿOs̱mān III. für Nuruosmaniye, [ca. 1755], vgl. Kut Bayraktar 1984, 35f. und Havva Koç „Nuruosmaniye Kütüphanesi", DBİÜ, 6, 104.) **Graphische Gestaltung:** Handschrift enthält die vier Graphiken.
Vor 1196 h.	SK Hacı Selim Ağa Üsküdar 467	340 folio, 255×170 mm, 180×105 mm. S3, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Luxusexemplar. **Ohne Kolophon.** **Benutzerkontext:** ḳalemīye-Kontext (*vaḳf*-Stempel des Ḥacı Selīm Aġa, 1196 h., Ḥacı Selīm Aġa war Angehöriger der osmanischen Finanzadministration. Er war unter anderem Vorsteher der Finanzverwaltung der großherrlichen Münze und der Finanzverwaltung in der Provinz Ḫotin; vgl. Kut und Bayraktar 1984, 189f. Nr. 119: Havva Koç, „Hacı Selim Ağa Kütüphanesi," DBİA, 3, 478.) **Graphische Gestaltung:** Handschrift enthält die vier Graphiken.
Vor 1234 h.	DKM Maʿārif ʿĀmma Turkī Qawāla 4	307 fol., 170 × 270 mm, S2, vokalisiert. AOT Orthographie. **Ohne Kolophon.** **Benutzerkontext:** ʿaskerī-Kontext, Palast-Kontext (*vaḳf*-Stempel Muḥammed ʿAlīs (st. 1265 h./1849), des Gouverneurs von Ägypten, 1234 h.; vgl. Sayyid 1417 h./1996, 76.) **Mitüberlieferung:** Inhaltsverzeichnis. **Graphische Gestaltung:** Handschrift enthält die vier Graphiken. **Literatur:** *Fihrist al-Maḫṭūṭāt at-Turkīya*, 1, 55.
Vor 1252 h.	MK B 740	274 fol. 275×190 mm, 220×122 mm; S2, vokalisiert. MOT Orthographie. **Ohne Kolophon** (letztes Blatt später ergänzt).

[2] Laut Katalog 935 h. Dieses Datum konnte ich anhand der Handschrift nicht verifizieren.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
		Benutzerkontext: unbekannt (*vaḳf*-Vermerke: **1.** es-Seyyid Ḥüseyin b. Mūsā, 1. Receb 1252 h.; **2.** ʿAlī Efendi, 1315 h.) **Graphische Gestaltung:** Handschrift enthält die vier Graphiken.
Vor 1256 h.	MK B 276	214 fol. 290×200 mm, 230×160 mm; S2, vokalisiert. MOT Orthographie. **Kolophon:** ʿAlī b. Muṣṭafā, Montag, Ṣafer, ohne Jahr.) **Benutzerkontext:** Familienkontext (Geburtsvermerke **1.** Ġurre Şaʿbān 125[X] h. [letzte Zahl unleserlich]; **2.** 17. Ramażān 1257 h.; **3.** 20. Receb 1259 h.; **4.** 18. Ẕilḥicce 1263 h.; **5.** Anfang Rebīʿ II. 1256 h.; **6.** Ġurre Muḥarrem 1264 h.) **Graphische Gestaltung:** Handschrift enthält die vier Graphiken.
Vor 1257 h.	MK A 8339	430 fol. 145×205 mm; 105×160 mm. S2, vokalisiert; MOT Orthographie. **Ohne Kolophon** (die letzten drei Blätter ergänzt). **Benutzerkontext:** Frau (Besitzvermerk von Nefise Ḫatun, 1257 h.). **Nutzungsspuren:** Kultspuren. **Graphische Gestaltung:** Handschrift enthält die vier Graphiken.
Vor 1328 h.	MK Ortahisar İHK 50 Or His 58	273 fol. 260×170 mm, 195×125 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. **Ohne Kolophon.** **Graphische Gestaltung:** Handschrift enthält die vier Graphiken.
o. D.	DKM Tārīḫ Turkī Ṭalʿat 23	318 fol. 225×325 mm. S3, vokalisiert; AOT2 Orthographie. **Ohne Kolophon.** **Mitüberlieferung:** Inhaltsverzeichnis vermutlich von anderer Hand. **Graphische Gestaltung:** Die Handschrift enthält drei Graphiken. Im Kapitel zum Livā lediglich Hervorhebung der drei Zeilen. Keine Zeichnung. **Literatur:** *Fihrist al-Maḫṭūṭāt at-Turkīya*, 1, 55.
o. D.	DKM Tārīḫ Turkī Ṭalʿat 7	455 fol.; 14,5 × 19 cm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. **Ohne Kolophon.** **Benutzerkontext:** Frau (*vaḳf*-Vermerk von Fāṭima bint Muḥammed, o. D.) **Graphische Gestaltung:** Die Handschrift enthält drei Graphiken (ohne Livā). **Literatur:** *Fihrist al-Maḫṭūṭāt at-Turkīya*, 1, 55.
o. D.	İK Genel 4686	298 fol. 293×195; 215×145 mm. S1, vokalisiert. Keine Informationen zur Orthographie. Fragment (Ende fehlt.) **Ohne Kolophon.**

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
		Benutzerkontext: Bibliotheksbestand (Ursprünglich *Yeyişehir Süleymān Paşa Kütübḫānesi*, o. D.) **Graphische Gestaltung:** Keine Graphiken. Handschrift allerdings fragmentiert.
o. D.	İÜ Nadir T 2110	233 fol. S2, nicht vokalisiert. AOT Orthographie. **Ohne Kolophon.** **Graphische Gestaltung:** Die Handschrift enthält die vier Graphiken.
o. D.	İÜ Nadir T 187	153 fol. S2, abgesehen von kurzen Ausnahmen unvokalisiert. AOT Orthographie. Fragment. **Ohne Kolophon.** **Graphische Gestaltung:** Die Handschrift enthält drei Graphiken. Das ganze Kapitel zum Livā inklusive Graphik fehlt aufgrund von Blattverlust.
o. D.	SK Fatih 4195	276 fol.; 264×165 mm; 203×98 mm; S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. **Ohne Kolophon.** **Benutzerkontext:** Frau, Palast-Kontext (*vakf*-Stempel und *vakf*-Eintrag der Mutter von Sultan ʿAbdülʿazīz, Pertevniyāl Ḳadın, 1265 h.; zu Pertevniyāl siehe Uluçay 1980, 124-126; Kut und Bayraktar 1984, 60f.) **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte. **Graphische Gestaltung:** Handschrift enthält drei Graphiken. Beschriftung des Livā nur im Lauftext.
o. D.	SK Husrev Paşa 137	288 fol. 290×185 mm, 190×110 mm. S2, nicht vokalisiert. AOT Orthographie. **Ohne Kolophon.** **Graphische Gestaltung:** Handschrift enthält zwei Graphiken; für die Darstellung der Klimata und des Livā wurde jeweils eine Fläche frei gelassen.
o. D.	SK Yaz. Bağ. 2847	308 fol.; 300×200; 215×143 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. **Ohne Kolophon.** **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte. **Mitüberlieferung:** Inhaltsverzeichnis von anderer Hand. **Graphische Gestaltung:** Keine der Graphiken vorhanden.
o. D.	MK A 5043	257 fol.; 200×140 mm, 160×92 mm, S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. **Ohne Kolophon.** **Graphische Gestaltung:** Handschrift enthält die vier Graphiken.
o. D.	MK A 6116	270 fol. 240×165 mm; 185×128 mm; S2, vokalisiert. MOT Orthographie. **Ohne Kolophon.** **Benutzerkontext:** ʿulemā-Kontext [?] (*vakf*-Vermerk von el-Ḥācc Muṣṭafā b. el-Ḥācc pīr-i ṭulebā (برى طلبا), o. D.) **Graphische Gestaltung:** Handschrift enthält die vier Graphiken.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
o. D.	MK A 9262	340 fol. 155×215 mm; 130×175 mm; S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. **Ohne Kolophon.** **Graphische Gestaltung:** Handschrift enthält die vier Graphiken.
o.D.	MK Ankara İHK 06 Hk 1898	308 fol. 290×200 mm, 240×145 mm, S1, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Fragment (Ende fehlt). **Ohne Kolophon.** **Graphische Gestaltung:** Handschrift enthält keine Graphiken
o. D.	MK Ankara İHK 06 Hk 58	102 fol. 175×108-236×170 mm; S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Fragment (Anfang und Ende fehlen.) **Ohne Kolophon.** **Benutzerkontext:** Bibliotheksbestand (Inventarisierungsvermerk der Bibliothek des Bildungsministriums (*Maʿārif Vekāleti ʿUmūmī Kütübḫānesi*, später *Ankara Genel Kitaplık*), o. D.) **Mitüberlieferung:** Kurzbiographie (Die Verwendung der Kanzleischrift *rıḳʿa* erlaubt eine Datierung ins 19. oder frühe 20. Jahrhundert.) **Graphische Gestaltung:** Enthält keine Graphiken aufgrund von Blattverlust.
o. D.	MK B 36	320 fol. 295×215 – 215×136 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. **Ohne Kolophon.** **Graphische Gestaltung:** Handschrift enthält die vier Graphiken.
o. D.	MK B 767	277 fol. 290×204 mm; 198×127 mm; S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. **Ohne Kolophon.** **Benutzerkontext:** Frau (*vaḳf*-Vermerk von Mimine Ḫatun (ممینه حاتون) [?], o. D.) **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte. **Graphische Gestaltung:** Handschrift enthält die vier Graphiken.
o. D.	MK B 404	274 fol. 275×190 mm; 220×122 mm; S1, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1966, 80 TL. Fragment (Ende fehlt). **Ohne Kolophon.** **Graphische Gestaltung:** Handschrift bricht nach Zeichnung zu den iḳlīm ab. Die anderen Zeichnungen nicht gefunden. Wohl aufgrund von Blattverlust.
o. D.	MK B 819	256 fol. 288×170, 228×136 mm; S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1993, 3 500 000 TL. Fragment (Ende fehlt). **Ohne Kolophon.** **Graphische Gestaltung:** Handschrift enthält die Graphik des Livā. Sonst keine Graphik gefunden, wohl aufgrund des fragmentarischen Zustands.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
o. D.	MK B 992	Fol. 2a-261b. 300×210 mm, 215×138 mm; S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Fragment (Ende fehlt). **Ohne Kolophon.** **Graphische Gestaltung:** Handschrift enthält jeweils Freiraum für die vier Graphiken.
o. D.	ÖNB A. F. 33 (352)	99 fol. 11,25 × 7,5 Zoll; S1, vokalisiert. MOT2 Orthographie. Fragment (Anfang fehlt.) **Ohne Kolophon.** **Graphische Gestaltung:** Keine Graphiken; Handschrift fragmentiert. Flügel 1865-1867, 3, 124, No. 1684.
o. D.	TSMK H 267	163 fol. 295×210 mm. S2, vokalisiert. Fragment. **Ohne Kolophon.** **Graphische Gestaltung:** Im Kapitel Livā die drei Zeilen in Livā-Form. Zeichnung nicht ausgeführt. Keine weiteren Graphiken. **Literatur:** Karatay 1961, 1, 46, No. 139.
o. D.	ZB Zürich Or. 105	386 fol. 242×156 mm, 180×101 mm. S1, vokalisiert. AOT Orthographie. **Kolophon:** Das letzte Blatt ist nur noch zum Teil erhalten. Der Kolophon ging fast vollständig verloren und enthält keine verwertbare Daten mehr. **Benutzerkontext:** ʿulemā-Kontext (Besitzvermerk von Ḥāfiẓ Ḫalīl b. Süleymān, Muezzin der Großen Moschee, o. D.) **Graphische Gestaltung:** Handschrift enthält die vier Graphiken. **Literatur:** Nünlist u. a. 2008, 115-117.

8.1.5 Muḥammedīye, *datierte Handschriften*

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
[853 h.]	VGM 431/A	326+4 fol., 245×161 mm. **Autograph.** S2, zum Teil vokalisiert. AOT Orthographie. **Kolophon:** Muḥammed b. Ṣāliḥ b. Süleymān, o. D. **Nutzervermerke:** Fürbitte, Kultspuren. **Mitüberlieferung:** Worterklärungen, Anhang mit Lobgedichten. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung und Hervorhebung der drei Zeilen.
875 h.	İK Orhan 653	276 fol., 250×170 mm; 180×140 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. **Kolophon** (nur Datierung): 875 h. **Benutzerkontext:** Frau (Karagözoġlı Emīne Ḫātūn aus dem Dorf Bademli stiftet die Handschrift der Bibliothek der

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
		Orḫan Cāmiʿi, Bursa, Şevvāl 1252 h.; weiterer *vakf*-Vermerk 1305 h.) **Nutzervermerke:** Fürbitte für Kopist bzw. Autor. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
888 h.	BDK 9273	277 fol. 260×170 mm, 200×120 mm. S3, vokalisiert. AOT Orthographie. Luxushandschrift. **Kolophon:** Ḥamza b. ʿAlī, Evasiṭ Cemāẕī II 888 h. **Benutzerkontext: 1.** faḳīh (Kopist und Stifter: iftiḫār al-fuḳahā Mevlānā Nūreddīn Ḥamza b. ʿAlī); **2.** ʿulemā-Kontext (*vakf*-Urkunde von Ḥasan b. Yūsuf, stellvertretendem Richter in Gelibolu, 24. Ẕīlḳaʿde 888 h.); **3.** öffentliche Bibliothek (Kütübḫāne-i ʿUmūmī-i ʿOs̱mānī [seit 1961 Beyazıt Devlet Kütüphanesi]; die Bibliothek wurde 1884 gegründet, vgl. DBİA, 2, 189f.) **Mitüberlieferung:** Worterklärungen. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung, Vignette mit Titel auf fol. 1a entspricht dem Autograph VGM 431/A.
895 h.	Arkeoloji 108	269 fol. 258×188 mm, 201×115 mm. S2, vokalisiert. Orthographie MOT. Einige Seiten später ergänzt. **Kolophon:** Yūsuf b. ʿAbdullāh, Sonntag, Evāḫir Ramażān 895 h. **Benutzerkontext:** Bibliotheksbestand (**1.** Stempel der Bibliothek des großherrlichen Museums (*Müze-i Hümāyūn Kütübḫānesi*), **2.** Stempel der Bibliothek des Archäologischen Museum (*Arkeoloji Müzeleri Bibliyotek*), Istanbul). **Nutzervermerke: 1.** Geburtsvermerk (20. Muḥarrem 1091 h.); **2.** Skizze eines Kreises mit Sechspass und Schreibübungen des Alphabets in *ebced*-Reihenfolge. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Freiraum für Zeichnung.
908 h.	TSMK HS 93	273 fol. 243×162 mm, 199×125 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. **Kolophon:** Ḥacı Yaʿḳūb b. Muṣṭafā Faḳīh, 24. Rebīʿ II 908 h. **Benutzerkontext: 1.** faḳīh (Kopist); **2.** Palast-Kontext (*vakf*-Vermerk: Stiftung des großherrlichen Schlüsselbewahrers (*miftāḥ ġulāmı*) Ṣarıḳcı ʿAlī Aġa für das Privatgemach des Sultans (*ḫāne-i ḫāssa* bzw. *ḫāṣṣ oṭa*), o. D.) **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte für Stifter (Schlüsselbewahrer Ṣarıḳcı ʿAlī Aġa). **Mitüberlieferung:** Worterklärungen. **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung, mit Hervorhebung der drei Zeilen; Fächerkalligraphie.
910 h.	SK Yaz. Bağ. 3414	227 fol. 243×185 mm, 205×150 mm; S2 (spätere Ergänzungen S1), vokalisiert. MOT Orthographie. **Kolophon** (nur Datierung): Mittwoch, Evāḫir Şevvāl 910 h. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
933 h.	SK Serez 1543	310 fol. 260×185 mm, 195×135 mm. S1, vokalisiert. MOT Orthographie. **Kolophon:** Şihābeddīn b. ʿAbdellaṭīf, Cemāẕī II. 933 h. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
937 h.	TDK Yz. B 44	225 fol. 195×300 mm, 145×235 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. **Kolophon:** Ḥüseyin b. Muḥammed b. Ṣāliḥ, Evāʾil Ẕilḥicce 937 h. **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte. **Nutzungsspuren:** Kultspuren. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung und Hervorhebung der drei Zeilen.
938 h.	SK Serez 1542	259 fol. 255×174 mm, 200×125 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. **Kolophon** (nur Datierung in der Kanzleischrift *siyāḳat*): Evāḫir Ramażān 938 h. **Benutzerkontext: 1.** ḳalemīye-Kontext (Schriftduktus des Kolophons), **2.** ʿulemā-Kontext (*vaḳf*-Vermerk: Ḳoçanalı Aḥmed Efendi stiftete die Handschrift für Topuzoġlı Medresesi, o. D.) **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte für Autor. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
938 h.	MK B 595	311 fol. 275×185 mm, 224×145 mm, S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1984, 5000 TL. **Kolophon:** Sinān b. ʿAlī in der Stadt Pirlepe, Evail Cemāẕī I. 938 h. **Lokalisierung:** Pirlepe/Makedonien (Kolophon). **Nutzervermerke:** Schriftübungen. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung. **Nutzungsspuren:** Kultspuren.
939 h.	TSMK K 1016	400 fol. 283×205 mm. S1, vokalisiert. MOT Orthographie. **Kolophon:** Aḥmed b. Maḥmūd, Gelibolu, Evāʾil Ṣafer 939 h. **Lokalisierung:** Gelibolu (Kolophon). **Benutzerkontext: 1.** Frau (Besitzstempel von Fāṭime bint Aḥmed, o. D.; **2.** Palast-Kontext (*vaḳf*-Vermerk: Stiftung für großherrliche Vorratskammer (*ḫıṭlar-ı ḫaṣṣa*), o. D.) **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte für Fāṭime (Besitzerin). **Nutzungsspuren:** Kultspuren auf Zeichnung des Livā. Schreibübungen auf den letzten drei Seiten. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung. **Literatur:** Karatay 1961, 2, 95, No. 2272.
941 h.	SK Atıf 1503	279 fol. 290×210 mm, 208×140 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. **Kolophon:** Muṣṭafā b. Yūsuf Evāḫir Muḥarrem 941 h. **Benutzerkontext:** ʿulemā-Kontext (*vaḳf*-Stempel: *şeyḫülislām* ʿÖmer Ḥüssāmeddīn (1214-1288 h./1799-1871)

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
		für die Bibliothek seines Großvaters Muṣṭafā ʿĀṭıf, 1285 h.; vgl. Kut und Bayraktar 1984, 115; SO^2, 3, 689.) **Nutzervermerke:** Gebetsformeln gegen Seuchen. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
943 h.	DKM Maʿārif ʿAmma Turkī Ṭalʿat 27	311 fol. 190×275 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. **Kolophon:** ʿAbdullāh b. İlyās [laut Katalog: el-Amāṣī], 943 h. **Benutzerkontext:** Frau; Palast-Kontext [?] (Benutzereintrag: „Erinnerung an ʿAyn-i ḥayāt vālide-i Muḥammed Saʿīd“ (يادكار عيني حيات واليدهٔ محمد سعيد), o. D.; aufgrund des Duktus *rıḳʿa* in die 2. Hälfte des 19. Jh. zu datieren. Vermutlich ist die Mutter des Khediven Muḥammed Saʿīd (reg. 1854-1863) gemeint.) **Mitüberlieferung:** Informationen zu den Versmaßen, wenige Worterklärungen. **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben. **Literatur:** *Fihrist al-Maḫṭūṭāt at-Turkīya*, 2, 270f.
944 h.	MK B 38	309 fol. 297×203 mm, 220×140 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Erwerb 1965. **Kolophon** (nur Datierung): Ṣafer 944 h. [Das letzte Blatt wurde später ergänzt. Möglicherweise wurde hierbei der Kolophon des Originals kopiert.] **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
949 h.	MK Eskişehir İHK 26 Hk 319	307 fol. 240×170 mm. S3, vokalisiert. AOT Orthographie. Luxusexemplar. **Kolophon:** Ḫıżır b. Muḥammed en-Nigdevī, Evāḫir Receb 949 h. Aus dem Archäologischen Museum [Eskişehir] übernommen. **Lokalisierung:** Sivriḥışār [Eskişehir] (Bibliotheksstempel). **Benutzerkontext: 1.** unbekannt (Besitzstempel von Muḥammed, 1163 h.); **2.** unbekannt (*vaḳf*-Vermerk von Sivriḥışārlı Ḳırıḳoġlı İsmāʿīl Aġa, o. D.; Bibliotheksbestand (Bibliotheksstempel *Seferiḥişar Kütübḫānesi Vakfı*, o. D.). **Nutzungsspuren:** Kultspuren. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
958 h.	MK B 293	260 fol. 258×176 mm, 180×124 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Erwerb 1973, 150 TL. **Kolophon:** İbrāhīm b. Ḥasan Faḳīh b. Şeyḫ Aḥmed, 958 h. **Benutzerkontext: 1.** faḳīh (Kopist); **2.** reʿāyā-Kontext (Handel) (*vaḳf*-Vermerk des *leblebīci* [Händler gerösteter Kichererbsen] Ṣarı ʿAlī Aġa, 15. Cemāẕī II 1276 h.; **3.** ʿulemā-Kontext (Besitzvermerk des Medresestudents (*cerci*) Süleymanoġlı Muḥammed Efendi, 25. Cemāẕī II 3001 [wohl versehentlich eine Null zuviel; korrekt wäre dann 1300 h. oder 1301 h.].) **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
958 h.	SK Fatih 2828	277 fol. 280×190 mm, 200×115 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Die ersten beiden Folio ergänzt. **Kolophon** (nur Datierung): 1. Ṣafer 958 h. **Benutzerkontext:** Palast-Kontext (*vakf*-Stempel und Urkunde von Sulṭān Maḥmūd I. (1143-1168 h./1730-1754) für die Fātiḥ-Bibliothek; Stiftung der Fātiḥ-Bibliothek 1155 h./1742]). **Mitüberlieferung:** Wenige interlineare Worterklärungen. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
958 h.	MK Bolu İHK 14 Hk 124	461 fol. 202×153 mm, 145×102 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Erwerb [kein Datum], 10 000 TL. **Kolophon:** Süleymān b. Ebū Derde [ابو دردہ\ für Ebū Derdā??], 958 h. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung; die drei Zeilen hervorgehoben.
959 h.	SK Serez 1541	304 fol. 288×210 mm, 230×145 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. **Kolophon:** Ümmī Ḫatun, Tochter von Aḥmed, dem Schmied (*Ümmī Ḫatun bint Aḥmed el-Ḥaddād*), Freitag, Ṣaʿbān 959 h. **Lokalisierung:** Serez/Saloniki (Stiftung). **Benutzerkontext: 1.** Frau, reʿāyā-Kontext (Kolophon); **2.** Frau, reʿāyā-Kontext (*vakf*-Vermerk der Kopistin, Ümmī Ḫatun, Tochter von Aḥmed, dem Tischler (*Ümmī Ḫatun bint Aḥmed-i Neccārī*), o. D.; im *vakf*-Vermerk wird der Vater Tischler, nicht als Schmied bezeichnet.) **3.** unbekannt (Besitzvermerk: Muḥammed b. ʿAbd[ullāh İbrāhīm?], Muḥarrem 1195 h.); **4.** ʿulemā-Kontext (*vakf*-Vermerk: Gebetszeitbeauftragter (*muvaḳḳit*) Ḥacı Memiş stiftet die Handschrift der Alten Moschee (Cāmiʿ-i ʿAtīḳ) in Serez/Siroz, zu Serez vgl. Akbayar 2001, 146). **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung. **Literatur:** Öztürk 1999.
961 h.	SK Yaz. Bağ. 823	310 fol. 289×192 mm, 210×137 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. **Kolophon** (nur Datum): Donnerstag, Evāsiṭ Cemāẕī I 961 h. **Benutzerkontext:** ʿulemā-Kontext (Randglosse bzgl. Mollā Muṣṭafā b. İsmāʿīl Efendi, Ṣafer 1104 h. Die Randglosse ist teilweise unleserlich, weshalb die Thematik selbst unklar ist.) **Mitüberlieferung:** Briefformular (Grußformular); Gebet zur Abwehr von Dschinnen; Schriftübungen. **Nutzungsspuren:** Lesezeichen (Fäden). **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
962 h.	MK Ankara İHK 06 Hk 4950	275 fol. 275×195 mm, 210×125 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie **Kolophon** (in der Kanzleischrift *dīvānī*): Kopist ist der Schreiber (*kātib*) Ḥasan el-Ḥırsoḳevī eş-şehīr bi-Taşcızāde, Rebīʿ I 962 h. **Lokalisierung:** Çorum (Besitzvermerk). **Benutzerkontext: 1.** ḳalemīye-Kontext (Kolophon in Kanzleischrift); **2.** ʿulemā-Kontext (Besitzvermerk des Dozenten an der Medrese von Muẓaffer Paşa in Çorum, darunter dessen Stempel mit der Datierung 1256 h.) **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung, stattdessen durchkreuzter Freiraum.
962 h.	MK Eskişehir İHK 26 Hk 888	240 fol. 275×185 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. **Kolophon**: Yūsuf b. Ḥüseyin Faḳı, im Dorf (حورق oder حدوق), im *vilāyet* Seferiḥiṣār, Sonntag […] 962 h.) **Lokalisierung:** Dorf im *vilāyet* Seferiḥiṣār/Eskişehir (Kolophon). **Benutzerkontext: 1.** faḳīh [?] (Kolophon) **2.** Bibliothekssammlung (Stempel: *Seferiḥiṣar Kütübḫānesi Vakfı*, o. D.) **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte. **Nutzungsspuren:** Kultspuren. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung auf dem Rand, die drei Zeilen hervorgehoben.
962 h.	MK Nevşehir Ürgüp İHK 50 Ür 225	276 fol. 260×175 mm, 210×150 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. **Kolophon:** Velī b. ʿIvaż et-Tekevī, Ḳaraca-Medrese in İstanos, 26. Şaʿbān 962 h. **Lokalisierung:** İstanos/Antalya (Kolophon). **Benutzerkontext:** ʿulemā-Kontext (Kolophon). **Nutzungsspuren:** Lesezeichen (Fäden). **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
963 h.	MK B 182	256 yk. 287×200 mm, 214×138 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1976, 150 TL. **Kolophon** (nur Datum): Evāʾil Rebīʿ I. 963 h. **Mitüberlieferung:** Worterklärungen. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
965 h.	MK Ankara İHK 06 Hk 3584	310 fol. 280×195-205×140 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. **Kolophon:** (Nur Datierung): Evāʾil Muḥarrem 965 h. **Benutzerkontext: 1.** ʿulemā-Kontext (*vakf*-Vermerk von der Hand des Kopisten: el-Ḥācc Süleymān b. El-Ḥācc Ḥüseyin el-ḫaṭīb, o. D.; Die Handschrift wurde offensichtlich zum Zweck der Stiftung angefertigt.); **2.** ḳalemīye-Kontext [?] (Textfragment administrativen Inhalts: *İzmir sancaġı ḳażālarından Üsküb ḳażāsınıŋ* […] *açıḳda bulunarak / Ehl-i*

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
		ḳalem varub o raḳamdan bir ẕevātuŋ icrā-i meʾmūriyeti ṭaraf-ı bende-i perverileri livā […]., o. D.) **Nutzungsspuren:** Lesezeichen. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Hervorhebung der drei Zeilen.
965 h.	İK Ulucami 1710	286+3 fol. 298×197 mm, 230×150 mm. S1, vokalisiert. Fragment (es fehlen einzelne Seiten). **Kolophon** (nur Datierung): Mittwoch, 4. Muḥarrem 965 h. **Benutzerkontext: 1.** Frau (*vaḳf*-Vermerk von Ümm Kulṯūm bint ʿAbdullāh, 1260 h.); **2.** ṣūfī-Kontext (*vaḳf*-Stempel: Şeyḫ el-Ḥācc ʿOṯmān b. Muṣṭafā stiftet die Handschrift für den Derwischkonvent des verstorbenen Scheichs Mündevī es-Seyyid ʿAbdullāh Nāṣir-i Dīn, 1111 h. Die Stiftung von Mündevī ʿAbdullāh war der großen Moschee in Bursa (Ulucami) angegliedert, vgl. Kurmuş 2002, 17.) **Graphische Gestaltung:** Keine Information zur graphischen Gestaltung des Livā.
967 h.	SK Yaz. Bağ. 3648	218×137 mm, 302×215 mm. S2, vokalisiert, Orthographie MOT. **Kolophon** (nur Datierung): Evāḫir Receb 967 h. **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte für den Kopisten und den Autor. **Nutzungsspuren:** Lesezeichen (Fäden). **Mitüberlieferung:** Worterklärungen. **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichung und ohne Hervorhebung der drei Zeilen.
969 h.	SK H. Hayri Abdullah 270	261 fol. 275×170 mm, 220×120 mm. S2, vokalisiert. Orthographie AOT2 (Auch Dativ defektiv. Insgesamt große Varianz bei Dativsuffix.) **Kolophon:** Yūsuf b. Ḥacı ʿAlī b. Yūsuf, Evāsiṭ Şaʿbān 969 h. **Benutzerkontext:** unbekannt (Besitzstempel: Pravadalı [?] (براودالی oder براورالی) Murād Muḥammed, o. D.) **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
970 h.	MK B 513	269 fol. 296×202 mm, 220×151 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Erwerb 1970, 150 TL. **Kolophon:** ʿAbdelġaffār b. Muṣṭafā in der Festung Fetḥīye (Ḳalʿe-i Fetḥīye) bei Baṣra (*min tevābiʿ el-Baṣra el-Maḥrūsa*), 20. Rebīʿ I 970 h. **Lokalisierung: 1.** Baṣra (Kolophon) **2.** Ḳaraman (Heimaturlaub 997 h.). **Benutzerkontext: 1.** ʿaskerī-Kontext (Von fünf Zeugen bestätigter Besitzvermerk: Yūsuf, ʿAllām ʿAlī, Ḥācī Ḳābil, Cibrān Çavuş und Ḳulı Kātib [d. h. der Schreiber dieses Vermerks] bestätigen, dass die Handschrift Muṣṭafā Ḫalīl gehört, 971 h.; **2.** ʿaskerī-Kontext (Kaufvermerk: ʿAlī Çavuş, Mollā Aḥmed „und andere Belagerer (*wa-ġayrihim min al-ḥāṣirīn*)“ bestätigen als Zeugen, dass Budaḳ Çavuş bin

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
		İsfendiyār die Handschrift von Muṣṭafā Ḫalīl gekauft hat, o. D.; **3.** ʿaskerī-Kontext (Notiz von Budaḳ Çavuş über seinen Heimaturlaub in Ḳaraman, 1. Şevvāl 997 h. bis Evāsıṭ Rebīʿ I [998 h.]. **4.** ʿaskerī-Kontext (Notiz zum Tod von Ḥacı Budaḳs Tochter Bibi Zeyneb, Mitte Rebīʿ II 1011 h.) **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte; persische Notiz mit dem Datum des Bruderkrieges zwischen „Sulṭān Bāyezīd Ḫān und Sulṭān Selīm Ḫān“ im Jahr 966 h. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
970 h.	MK B 1041	275 fol. 270×182 mm, 230×146 mm. S2 vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 2000, 100 000 000 TL. Livā mit Zeichnung. **Kolophon**: **1.** ʿAbduṣṣamed b. Şāḥḳulı, 970 h. **2.** Muḥammed Emīn, Vize 1235 [h.]. Das letzte Blatt ist von Muḥammed Emīn ergänzt. Diese kopierte offenbar den orginalen Kolophon und ergänzte ihn durch seinen eigenen.) **Lokalisierung:** Vize/Edirne (Kolophon). **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte. **Nutzungsspuren:** Kultspuren. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
970 h.	İK Ulucami 1704	285 fol. 275×190 mm, 188×118 mm. S3, vokalisiert. AOT Orthographie. Luxusexemplar. **Kolophon** (nur Datierung): 970 h. **Lokalisierung:** Bursa (Stiftung). **Benutzerkontext:** unbekannt (*vaḳf*-Vermerk: el-Ḥācc es-Seyyid ʿAbdullāh für die Ulucami (*el-cāmiʿ el-kebīr*) in Bursa, 1200 h. **Mitüberlieferung:** Inhaltsverzeichnis. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
970 h.	SK Yaz. Bağ. 3103	282 fol. 235×135 mm, 165×100 mm. S2, voll vokalisiert. MOT Orthographie; aber Varianz bei der Schreibung des Dativ. **Kolophon:** Ayāsbegzāde Muṣṭafā, Edirne, 1. Rebīʿ II. 970 h. **Lokalisierung:** Edirne (Kolophon). **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
974 h.	SK Nafiz 452	313 fol. 278×193 mm, 198×127 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. **Kolophon** (nur Datierung): 7. Ramażān 974 h. **Benutzerkontext: 1.** reʿāyā-Kontext; ṣūfi-Kontext (*vaḳf*-Vermerk Dervīş Muḥammeds, des Vorstehers der Schneiderzunft (*ḫayyāṭlarbaşı*) in Istanbul für den Mevlevī-Konvent in Yenikapı, Cemāzī I 1022 h., von den Lesern (*ḳırā'at ėden iḫvān*) wird Fürbitte für den Stifter erbeten.); **2.** ḳalemīye-Kontext, ṣūfi-Kontext (*vaḳf*-Stempel des Finanz- und Evḳāf-Ministers ʿAbdullāh Nāfıẕ Paşa (st. 1269/1853) für den Mevlevī-Konvent in Yenikapı, 1267 h.; zu

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
		ʿAbdullāh Nāfiẓ vgl. SO[2], 4, 1221f., zum Konvent DBİA, 7, 476-485; zum *vakf*-Stempel vgl. Kut und Bayraktar 1984, 129). **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte für den Stifter Derviş Muḥammed. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung und Hervorhebung der drei Zeilen.
974 h.	MK B 347	1+220 fol. 278×175 mm, 197×108 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1969, 100 TL. **Kolophon:** Muḥammed b. Yūsuf b. ʿAlī, Āḫir Ẕilḥicce 974 h. **Benutzerkontext**: unbekannt (*vakf*-Vermerk von İbrāhīm Efendi b. Ḥasan, o. D.; Vermerk zu İsmāʿīls Tod im Jahr 1119 h.) **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
974 h.	MK B 409	304 fol. 265×172 mm, 164×113 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1969, 150 TL. **Kolophon:** Ramażān b. Vecih b. Ṭāhir b. Salmān b. Ṣaru Beg, Sonntag, 8. [?] Receb 974 h. **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung.
974 h.	MK Tokat Müzesi 60 Mü 263	305 fol. 305×200 mm, 208×155 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. **Kolophon:** Yaḫşı b. Nasūḥ el-Manyaslu aus dem Dorf Ṣalur (صالور), Donnerstag, Evā'il Rebīʿ I 974 h. **Benutzerkontext: 1.** ʿulemā-Kontext (*vakf*-Vermerk des stellvertretenden Richters in Toḳat es-Seyyid el-Ḥācc Aḥmed, 1175 h.; **2.** ʿulemā-Kontext (*vakf*-Vermerk des Muezzins Mollā İbrāhīm b. Muḥammed, Toḳat. Er stiftet die Handschrift, damit sie in der Taḳyeciler-Moschee rezitiert werde; als Verwalter wird Ṣelāḥī Ḥafiẓ beauftragt, 12. Ẕilḳaʿde 1215 h.) **Lokalisierung:** Toḳat (Kolophon). **Mitüberlieferung:** Vermerk über Zahl der Folios, 13. Şevvāl 1249h. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
976 h.	SK Tercüman Gazetesi Y-168	336 fol. 293×162 mm, 225×140 mm. S1, vokalisiert. MOT Orthographie. **Kolophon:** Muḥammed b. İneḫan [?] (اين خان), Evāsıṭ Ramażān 976 h. Der Kolophon ist mit einer Stahlfeder auf einem ergänzten Blatt geschrieben; er wurde vermutlich um 1900 vom verlorenen Original-Kolophon kopiert. **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte für Eltern, Lehrer und den Kopisten selbst. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Freiraum.
977 h.	MK B 472	266 fol. 278×194 mm, 260×135 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1957, 15 TL. **Kolophon** (Nur Datum): Mittwoch, Evā'il Rebīʿ II 977 h.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
		Benutzerkontext: 1. unbekannt (Besitzvermerk: Ḥacı Caʿfer b. ʿAbdullāh, o. D.); **2.** unbekannt (getilgter *vakf*-Vermerk, 1211 h.). **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung und Hervorhebung der drei Zeilen.
977 h.	MK Ankara İHK 06 Hk 3419	240 fol. 290×195 mm, 230×135 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. **Kolophon:** Dervişoġlı Kātib Ḥüseyin/Ḥüseyin b. Dervīş, Evāʾil Ẕilḥicce 977 h. **Benutzerkontext:** ʿaskerī-Kontext, ṣūfī-Kontext (Kolophon). **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte für Kopist. Unter dem Kolophon befindet sich ein Sterbevermerk: Der Kopist starb 1005 h. auf dem Eger-Feldzug. **Nutzungsspuren:** Kultspuren. **Mitüberlieferung:** Worterklärungen. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
980 h.	MK B 384	281 fol.72×188 mm, 290×130 mm. S2, vokalisiert. (Ergänzungen S1). AOT Orthographie. Erwerb 1973, 150 TL. **Kolophon:** Nuḥ b. Aḥmed Faḳīh, Evāḥir Cemāẕī I 980 h. (Dieser ist ebenso der Kopist von MK 06 Hk 2598.) **Benutzerkontext:** faḳīh-Kontext (Kolophon); unbekannt (*vakf*-Vermerk ohne Details, 26. Ṣafer 1284 h.). **Mitüberlieferung:** Worterklärungen. **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung und ohne Hervorhebung; Fächerkalligraphie.
981 h.	MK Ankara İHK 06 Hk 2598	279 fol. 283×195 mm, 180×180 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. **Kolophon:** Nūḥ b. Aḥmed Faḳīh, 7. Ẕilḳaʿde 981 h. (Dieser ist ebenso der Kopist von MK B 384.) **Benutzerkontext:** faḳīh-Kontext (Kolophon). **Nutzungsspuren:** Lesezeichen (Fäden). **Mitüberlieferung:** Worterklärungen. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Hervorhebung der drei Zeilen; Fächerkalligraphie.
982 h.	MK Bolu İHK 14 Hk 143	461 fol. 202×153 mm, 145×102 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. **Kolophon:** Ḥüseyin b. Muṣṭafā in Edirne, Evāʾil Ẕilḥicce 982 h. **Lokalisierung:** Edirne (Kolophon). **Benutzerkontext:** Frau (*vakf*-Vermerk von Fatma, Ḥācı Bekirs Tochter, o. D.) **Nutzungsspuren:** Lesezeichen (Fäden). **Mitüberlieferung:** Worterklärungen. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
982 h.	SK Fatih 2827	247 fol. 300×196 mm, 225×144 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. **Kolophon:** Ḥasan b. ʿAbdullāh, Angehöriger der Palast-Kavallerie (*enderūnī sipāhī*), 15. Ramażān 982 h. **Benutzerkontext: 1.** ʿaskerī-Kontext, Palast-Kontext (Kolophon); **2.** Palast-Kontext (Besitzvermerk des Schlüsselbewahrer (*miftāḥ ġulāmı*) Şeyḫ İbrāhīm in der Schatzkammer des Palastes (*ḫazīne*), 1044 h.), **3.** Palast-Kontext (Kaufvermerk Muḥammeds, eines Lehrlings des Kesselmeisters in der Schatzkammer (*şagird-i gügüm der ḫazīne*), welcher die Handschrift von Şeyḫ İbrāhīm erworben hatte; zu *gügüm başı* siehe Pakalın 1946 [2004], 1, 683.); **4.** Familienkontext (Geburt von Muḥammeds Sohn, 13. Ramażān 1091 h.) **5.** ʿaskerī-Kontext [?], ḳalemīye-Kontext [?] (zwei Signaturen, jeweils in Form einer *pençe*, o. D.); **6.** ḳalemīye-Kontext [?] (*vaḳf*-Vermerk Süleymāns, des *vaḳf*-Verwalters (*mütevelli-i vaḳf*) [der Fatih-Bibliothek], o. D.; kein *vaḳf*-Stempel Maḥmūds I.) **Graphische Gestaltung:** Livā mit Freiraum.
982 h.	İK Genel 4445	115 fol. 205×148 mm, 150×94 mm. S1, vokalisiert. AOT Orthographie. Fragmentarische Handschrift; Seiten in falscher Reihenfolge. **Kolophon:** Das letzte Blatt ist nur fragmentarisch erhalten; nur das Datum ist entzifferbar: Donnerstag, Muḥarrem 982 h. **Benutzerkontext: 1.** unbekannt (Besitzstempel von Maḥ[mūd; oder Meḥmed] b. ʿAbdelmelik (بن عبد [...] محمد الفقير الملك), o. D.); **2.** ʿulemā-Kontext (Geburtsvermerke: Geburt von İbrāhīm Mollā, 1262 h.; Geburt von Kāmil Mollā, 1279 h.). **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
984 h.	DKM Taṣawwuf Turkī 92	322 fol. 200×280 mm. S3, vokalisiert. MOT Orthographie. Luxushandschrift. **Kolophon:** Muḥammed b. Muḥīyeddīn in der Stadt Manisa, Evāsiṭ Ẕīlḥicce 984 h. **Lokalisierung:** Manisa (Kolophon). **Benutzerkontext:** Bibliothekssammlung (Stempel der Khedivenbibliothek, Kairo, o. D.) **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung, drei Zeilen in Gold hervorgehoben. **Literatur:** *Fihrist al-Maḫṭūṭāt at-Turkīya*, 2, 271.
988 h.	SK Yaz. Bağ. 4846	318 fol. 295×205 mm, 195×140 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. **Kolophon:** ʿİsā b. Kemāl b. (مرتشا), Dienstag, Evāḫir Cemāẕī II 988 h. **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte für Schreiber. **Mitüberlieferung:** Worterklärungen. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
988 h.	DKM Maʿārif ʿAmma Turkī Ṭalʿat 3	311+5 fol. 150×235 mm. S3, vokalisiert. Orthographie MOT. Luxushandschrift. **Kolophon:** Ḳorḳut b. ʿAlī, Donnerstag, Şevvāl 988 h. **Nutzungsspuren:** Kultspuren. **Mitüberlieferung:** Inhaltsverzeichnis (von anderer Hand); Worterklärungen. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben. **Literatur:** *Fihrist al-Maḫṭūṭāt at-Turkīya*, 2, 271.
989 h.	Köprülü, II. kısım, No. 144; C. 2	346 fol. [lt. Katalog 275 fol.] 290×210 mm, 198×125 mm. S3, vokalisiert. AOT2 Orthographie. **Kolophon:** Bālī b. Muḥammed im Galaṭa-Palast (*saray-i Ġalāṭa fi ḫāne-i şaġīr-i cedīd*), Muḥarrem 989 h. **Lokalisierung:** Galata/Istanbul (Kolophon). **Benutzerkontext: 1.** Palast-Kontext (Kolophon); **2.** unbekannt (Geburtsvermerk: es-Seyyid el-Ḥācc Ḥasan Çelebi dokumentiert die Geburt seiner Tochter am Donnerstag, 16. Receb 1111 h.); **3.** ʿaskerī-Kontext (Besitzvermerk und Stempel von Derviş Aḥmed b. Nuʿmān Paşa, o. D.); **4.** ʿaskerī-Kontext (*vaḳf*-Stempel von Aḥmed b. Fāżıl Nuʿmān b. Muṣṭafā [Köprilüzāde]. Es handelt sich um eine Zustiftung Ḥacı Ḥāfiẓ Aḥmed b. Nuʿmān Paşas (st. 1183 h./1769-1770), dem Enkel des Stifters Köprilüzāde Fażıl Muṣṭafa Paşa (st. 1102 h./1691), zur Köprülü-Bibliothek, Kut und Bayraktar 1984, 76-80, und SO^2, 1, 215, und SO^2, 4, 1201.) **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte. **Mitüberlieferung:** Ḥıżrī [oder Ḫıżırī] Bey el-Amasî (st. 989 h.), *Āb-ı Ḥayāt-ı Ḥıżrī*. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung. **Literatur:** Şeşen u. a. 1986, 2, 479.
992 h.	DKM Maʿārif ʿAmma Turkī Ṭalʿat 17	341 fol. 167×277 mm. S2, sparsam vokalisiert. Orthographie MOT. Luxusexemplar. **Kolophon:** ʿAbdullāh b. Naciḇullāh eş-Şuşterī [Khuzistan], 7. Ramażān 992 h. **Benutzerkontext: 1.** Frau (Besitzstempel von Ḫadice Kāmrān, 1305 h.); **2.** unleserlicher Besitzstempel. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung. **Literatur:** *Fihrist al-Maḫṭūṭāt at-Turkīya*, 2, 271.
994 h.	DKM Maʿārif ʿAmma Turkī Talʿat 34	459 Seiten. 170× 260 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. **Kolophon:** Bekir b. Ṣādıḳ b. Caʿfer, 26. Receb 994 h. **Benutzerkontext: 1.** unbekannt (Besitzstempel von ʿAbduhu Ḫurşid, [Datierung von Hand] [1]232 h.); **2.** Frau (Schenkungsvermerk: Schenkung an Kerīme Ḫanum (*Kerīme Ḫanuma hediye eyledim*), 6. Oktober 1302 m.)

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
		Mitüberlieferung: Worterklärungen. **Graphische Gestaltung:** Livā keine Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben. **Literatur:** *Fihrist al-Maḫṭūṭāt at-Turkīya*, 2, 271f.
995 h.	Arkeoloji 107	274 fol. 300×200 mm, 219×133 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. **Kolophon:** Muḥammed b. Bāyezīd, Cemāẕī I 995 h. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
996 h.	ÖNB A. F. 49 (244)	248 fol. 10¾×7 Zoll. S1, vokalisiert. MOT Orthographie. **Kolophon:** Aḥmed b. Ḥüseyin, Mittwoch; Evāḫir Şaʿbān 996 h. **Benutzerkontext: 1.** unbekannt (*vaḳf*-Vermerk von Ḥüseyin b. Aḥmed, o. D.); **2.** Kriegsbeute (Sammlungskontext: Die Handschrift stammt aus der Sammlung Tengnagel; vgl. Flügel 1865-1867, 1, 619, Nr. 653.) **Mitüberlieferung:** Anonym: *Taʿbīrnāme-i Ḥażret-i Resūl.* **Graphische Gestaltung:** Keine Information.
996 h.	MK B 683	272 fol. 264×180 mm, 207×104 mm. S2, vokalisiert, AOT Orthographie. Erwerb 1988, 200 000 TL. **Kolophon:** ʿAlī b. Aḥmed, Muḥarrem 996 h. **Benutzerkontext:** ṣūfī-Kontext (*vaḳf*-Vermerk: Stiftung für den Derwischkonvent von Scheich Sīnān Efendi, o. D.) **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
997 h.	SK Nuruosmaniye 2579	289 fol. 279×179 mm, 185×107 mm. S3, vokalisiert. MOT Orthographie. Luxusexemplar. **Kolophon:** Ḥasan b. Ḥüseyin el-Mışrī, Evā'il Ṣafer 997 h. **Benutzerkontext:** Palast-Kontext (*vaḳf*-Stempel und *vaḳf*-Urkunde der Stiftung von ʿOs̱mān III. für die Nuruosmaniye-Bibliothek, [ca. 1755], vgl. Kut und Bayraktar 1984, 35f. und Havva Koç „Nuruosmaniye Kütüphanesi", DBİÜ, 6, 104.) **Nutzervermerke:** Bittgebet. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
999 h.	SK Çelebi Abdullah 189	247 fol. 265×180 mm, 200×117 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. **Kolophon** (nur Datierung): 22. Şaʿbān 999 h. **Benutzerkontext:** Frau, ʿulemā-Kontext (*vaḳf*-Vermerk von Ḥaṭīce Monlā (خطيجه منلا) bzw. Ḥatice Ḥatun (ختيجه خاتون), 7. Ṣafer 1214 h. Aufgrund der Formulierung in fehlerhaftem Türkisch lässt sich nicht sagen, für welche Institution die Stiftung bestimmt ist (وقف ايلدي خطيجه منلا بو محمديه | وقف ايلدي حاجي اوغلو احمد اغانك قطبي اقكرمانلي | وقف در بو محمديه خطيجه منلا). **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte für Stifterin. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
999 h.	DKM Maʿārif ʿĀmma Turkī Talʿat 23	294 fol. 180×265 mm. S1, vokalisiert, AOT2 Orthographie. **Kolophon:** Muḥammed b. Çırāḳ b. ʿAlī; Evāsiṭ Şevvāl 999 h. **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte. **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben. **Literatur:** *Fihrist al-Maḫṭūṭāt at-Turkīya*, 2, 272.
1000 h. [1015 h. ?]	TSMK K 1017	244 fol. 305×200 mm; 235×140 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. **Kolophon:** Muṣṭafā b. ʿAbdullāh, nahe der Hagia Sofia in Konstantinopel, Freitag 25. Rebīʿ I 1000 h. [lt. Karatay 1015 h.] **Lokalisierung:** Konstantinopel (Kolophon). **Benutzerkontext: 1.** Palast-Kontext (*vakf*-Stempel der *ḫazīne*-Sammlung (*vakf fī ḫāne-i ḫazīne-i Hümāyūn*), 1135 h., und darunter ein *vakf*-Vermerk, welcher besagt, dass die Handschrift von *ketḫudā* İbrāhīm Aġa gestiftet wurde. Ein weiterer Vermerk besagt, dass die Handschrift von İbrāhīm Aġa der großen Kammer (*ḫāne-i kebīr*) im neuen Palast [d. h. im Topkapı-Palast] gestiftet wurde, als er das Amt des *şeyḫülḥarem* erhielt und damit den Palast verließ, o. D. Beim *saray ketḫudāsı* handelt es sich um einen Eunuchen in der Palastadministration; zur hierarchischen Stellung siehe Uzunçarşılı 1945, 357. Der *şeyḫülḥarem* ist der vom Sultan ernannte Vertreter der Zentralregierung in Mekka oder Medina, vgl. Küçükaşcı „Şeyḫülḥarem," DİA, 39 (2010), 90f.); **2.** unbekannt (unverständlicher Eintrag: عزيز خزينه از غلطه , Ṣafer 1244 h). **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung. **Literatur:** Karatay 1961, 2, 95, No. 2273.
1002 h.	VGM Safranbolu, 67 Saf 441	270 fol. 298×200 mm, 205×130 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. **Kolophon:** Receb b. Murād Faḳīh b. ʿAbdünnebī b. Muḥammed Faḳīh, Evāḫir Ramażān 1002 h. **Benutzerkontext:** faḳīh (Kolophon). **Mitüberlieferung:** Worterklärungen. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung; Fächerkalligraphie. Vgl. Handschrift MK B 44.
1003 h.	MK B 601	281 fol. 295×180 mm, 252×100 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Erwerb 1984, 7000 TL. **Kolophon:** Muṣṭafā b. Aḥmed, Evāʾil Ẕilḥicce 1003 h. **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte. **Nutzungsspuren:** Lesezeichen (Fäden). **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
1004 h.	MK Ankara İHK, 06 Hk 3725	244 fol. 205×150 mm,160×90 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. **Kolophon:** Saruḫan Faḳīh b. Selīm Faḳīh, Donnerstag, Evāḫir Muḥarrem 1004 h. **Benutzerkontext:** faḳīh-Kontext (Kolophon). **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben; keine Fächerkalligraphie trotz faḳīh-Kontext.
1004 h.	MK B 44	266 fol. 281×185 mm, 210×120 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Erwerb 1967, 100 TL. **Kolophon:** Receb b. Murād Faḳīh b. ʿAbdünnebī b. Muḥammed Faḳīh, Evāʾil Şaʿbān 1004 h. **Benutzerkontext:** faḳīh-Kontext (Kolophon). **Mitüberlieferung:** Worterklärungen; Inhaltsverzeichnis. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung; Fächerkalligraphie. Vgl. die Handschrift VGM Safranbolu 441, 1002 h.
1005 h.	Bodleian, MS Turk d. 6	282 fol. 280×178 mm, 220×130 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. **Kolophon:** Kātib Süleymān Sirrī im Dorf پلور bei Bayburd, Mittwoch, Evāḫir Cemāẕī II 1005 h. **Lokalisierung:** Bayburd/Erzurum (Kolophon). **Benutzerkontext: 1.** ḳalemīye-Kontext [?] (Kolophon); **2.** unbekannt (Besitzvermerk und Stempel von İlyās es-Seyyid ʿAbbās Rūşenī, o. D.) und Besitzstempel (nicht entzifferbar). **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte. **Mitüberlieferung:** Kollationsvermerke. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Hervorhebung der drei Zeilen.
1010 h.	SK Yaz. Bağ. 212 [Früher Düğümlü Baba 262m]	1+251 fol. 300×210 mm, 240×145 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. **Kolophon:** Muṣṭafā b. Caʿfer, Prediger (*ḫaṭīb*) in der Bezirkshauptstadt Altunṭaş (nefs-i Altunṭaş), Mittwoch, Evāʾil Cemāẕī I 1010 h. **Lokalisierung:** Altunṭaş/Kütahya (Kolophon). **Benutzerkontext: 1.** ʿulemā-Kontext (Kolophon); **2.** ṣūfī-Kontext (*vaḳf*-Stempel des Konvents von Düğümlü Baba, [1303 h./1885-1886]; zur Datierung vgl. Kut und Bayraktar 1984, 208; zum Konvent M. Baha Tanman, „Düğümlü Baba Tekkesi," DBİA, 2, 107.) **Mitüberlieferung:** Worterklärungen; Inhaltsverzeichnis; ein Blatt mit Auszügen aus der Prophetenüberlieferung. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung; Darstellung des Siegels des Propheten (*nübüvet mührī*), fol. 108a.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
1010 h.	SK Yaz. Bağışlar 4052	207 fol. 375×215 mm, 268×103 mm. S2, vokalisiert. Orthographie MOT. Luxushandschrift. **Kolophon:** Aḥmed b. Ḥasan el-Ḥāmidī, Absolvent der Medrese-i Hārūnīye und ehemaliger Prediger (*ḫaṭīb* und *vāʿiẓ*) an der Cāmiʿ-i Hārūnīye, gegenwärtig wohnhaft in der Stadt Seydişehir; 22. [Muḥarrem][3] 1010 h.) **Lokalisierung:** Seydişehir/Konya (Kolophon). **Benutzerkontext: 1.** ʿulemā-Kontext (Kolophon); **2.** ḳalemīye-Kontext (*vakf*-Vermerk: „Stiftung des verstorbenen Pertev Paşa“ (*vakf-ı merḥūm Pertev Paşa*), o. D.; Pertev Paşas Stiftungsstempel ist jedoch nicht vorhanden; die Handschrift gehört auch nicht zur Pertev-Sammlung der Süleymaniye-Bibliothek; als Stifter kommt nur der Innenminister (*umūr-ı mülkīye nāẓırı*) Pertev Paşa (1199-1253 h./1785-1837) in Frage, zu Pertev siehe SO^2, 4, 1332.) **Mitüberlieferung:** Kollationsvermerke (Verse von derselben Hand, sorgfältig am Rand ergänzt.) **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung und Hervorhebung der drei Zeilen.
1011 h.	İÜ TDESK 4012	360 fol. 300×205 mm, 210×135 mm. S2, vokalisiert, Orthographie AOT. Erwerb 1949 (İÜ Edebiyat Fakültesi, 75 Lira). Abschrift vom Autograph. **Kolophon:** Luṭfullāh b. Muṣṭafā b. Ḫıżır, Evāʾil Ramażān 1011 h. **Lokalisierung:** Gelibolu (Kolophon). **Benutzerkontext:** unbekannt (Besitzvermerk von Faḍlullāh b. Muṣṭafā, o. D.) **Mitüberlieferung:** Kurzbiographie; Lobgedicht. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung. **Literatur:** Çelebioğlu 1996, 1, 64.
1015 h.	SK Şazeli 81	310 fol. 283×180 mm; 220×125 mm. S2, vokalisiert. Orthographie MOT. **Kolophon** (nur Datierung in fehlerhaftem Arabisch): Receb 1015 h. **Benutzerkontext: 1.** Frau (*vakf*-Vermerk: Ḥamīde bint ʿAlī, 5. Cemāẕī I 1245); **2.** ṣūfī-Kontext (*vakf*-Stempel des Derwischkonvents Şāẕeli Tekyesi, o. D., (19. Jh.; vgl. DBİA, 7, 138f.) **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
1017 h.	MK Afyon İHK 03 Gedik 17671	285 fol. 150×210 mm; 115×165 mm. S2, vokalisiert. Orthographie AOT2. **Kolophon** (nur Datierung): 1017 h. **Nutzungsspuren:** Lesezeichen (Fäden); Kultspuren. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.

[3] Die Datierung lautet „22. Tag des Jahres 1010 h.“.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
1018 h.	BDK Millet Manzum 877	243 fol. 280×190 mm; 190×130 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. **Kolophon:** Muḥammed b. Yūsuf, Evāḫir Rebīʿ I 1018 h. **Benutzerkontext:** Besitzvermerke getilgt. **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte für Autor und Kopist. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung und Hervorhebung der drei Zeilen.
1021 h.	SK Yaz. Bağ. 5280	282 fol. 285×185 mm, 198×95 mm, S2, vokalisiert. MOT Orthographie. **Kolophon:** el-Ḥabīr Ḥanefī b. Küllābī/Gülābī (الخبير حنفى ابن كلابى), Āḫir Ẕilḳaʿde 1021 h. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung und Hervorhebung der drei Zeilen.
1021 h.	MK B 538	258 fol 275×185 mm, 223×117 mm. S2, vokalisiert, AOT Orthographie. Erwerb 1981, 500 TL. **Kolophon:** ʿAlī b. Ḥüseyin, Mittwoch, Ġurre Cemāẕī I 1021 h. **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
1022 h.	MK B 817	231 fol. 275×160 mm, 225×110 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1993, 5 000 000 TL. **Kolophon:** ʿOs̱mān b. Maḥmūd b. Ḫıżr in der Stadt Miġalḳara (میغلقره), 15. Receb 1022 h. **Lokalisierung:** Miġalḳara/Gelibolu (Kolophon); vgl. Akbayar 2001, 119. **Benutzerkontext:** unbekannt (Besitzvermerke: **1.** Süleymān b. Maḥmūd el-Seferiḥiṣārī, o. D.; **2.** Muḥammed b. […] Muḥammed el-Seferiḥiṣārī, 1153 h.; **3.** Muḥammed b. el-Ḥācc Ḫalīl, o. D.) **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung; die drei Zeilen hervorgehoben.
1025 h.	SK Serez 1545	268 fol. 240×160 mm, 172×100 mm. S3, vokalisiert. MOT Orthographie. **Kolophon:** Ḥasan b. ʿAbdullāh, Evāḫir Ẕilḥicce 1025 h. **Lokalisierung:** Serez/Saloniki (Stiftungsvermerk), vgl. Akbayar 2001, 146. **Benutzerkontext:** unbekannt (*vaḳf*-Vermerk: Stiftung für [die Moschee oder den Derwischkonvent von] Timūr Ḫᵛace in Serez/Siroz, Ẕilḥicce 1279 h.; darunter der Stempel von Aḥmed Naẓīf.) **Mitüberlieferung:** Worterklärungen. **Graphische Gestaltung:** (Kapitel zum Prophetenbanner fehlt.)
1025 h.	İK Genel 4039	292 fol. 196×148 mm, 148×100 mm. S1, vokalisiert. AOT Orthographie. **Kolophon:** Ḥasan b. Muḥammed, Sonntags, 1025 h. **Lokalisierung:** İnegöl/Bursa (Stiftungsvermerk). **Benutzerkontext:** Frau, ʿulemā-Kontext (*vaḳf*-Vermerk:

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
		Stiftung für İsḥāḳ Paşa Medresesi in İnegöl, 1. Muḥarrem 1310 h. Im Zusammenhang mit der Stiftung wird um Fürbitte für Ḥavvā Ḥanım, Tochter von el-Ḥācc ʿÖmer Aġa, eines der Notablen (*eşrāf*) von Bursa, gebeten.) **Nutzervermerk:** Bitte um Fürbitte. **Graphische Gestaltung:** Liva ohne Zeichnung; die drei Zeilen hervorgehoben.
1028 h.	MK B 540	2+272 fol. 290×185 mm, 250×145 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Erwerb 1982, 2500 TL. **Kolophon:** Ebūbekir b. Yaḫşı Faḳīh b. Güç Arslan; Dauer der Abschrift 26. Muḥarrem 1028 h. bis 22. oder 29. („ein Montag der letzten Dekade“) Rebīʿ II 1028 h. **Benutzerkontext: 1.** faḳīh-Kontext (Kolophon); **2.** Familienkontext (*vaḳf*-Vermerk: Der Kopist stiftet die Handschrift als Familien-*vaḳf* für seine Kinder und Kindeskinder, Evāḫir Rebīʿ II 1028 h.); **3.** Familienkontext (Notizen des Kopisten zur Heirat, zu Geburten und Sterbefällen: Heirat des Kopisten, Ebūbekir b. Yaḫşı Faḳīh, Evāḫir Ẕilḥicce 1028 h.; Geburt des Sohnes Yūsuf, 19. Ṣafer 1035 h.); **4.** Familienkontext (Notizen späterer Nutzer zu Geburts- und Sterbedaten: Tod der Tochter Ḥalime, 8. Ḥazīrān 1317 h.; Geburt des Enkels Muṣṭafā, Muḥarrem 1344 h.); **5.** ʿulemā-Kontext (*vaḳf*-Vermerk Mollā ʿAbdullāh Efendis für „seine Schule“ (*mektebine*), 15 Ẕilḥicce [12]65 h. [Datierung aufgrund des Duktus *rıḳʿa*.]); **6.** reʿāyā-Kontext (Leservermerke zur Agrarwirtschaft: Anmerkung zum starken Schneefall, zur Ernte und den Lebensmittelpreisen, Dereköy, 1. Muḥarrem 1028 h.; Bitte um Nachwuchs bei den Tieren, 24. Nīsān 1315 m.) **Mitüberlieferung:** Worterklärungen. **Graphische Gestaltung:** Kapitel über das Prophetenbanner ist nicht auffindbar.
1029 h.	SK Yaz. Bağ. 3826	223 fol. 273×180 mm, 220×128 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. **Kolophon** (nur Datierung): Evāʾil Rebīʿ I. 1029 h. **Nutzungsspuren:** Kultspuren. **Mitüberlieferung:** auf den ersten Seiten Worterklärungen. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
1030 h.	MK B 35	308 fol. 298×202 mm, 248×142 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1966, 20 TL. **Kolophon:** es-Seyyid Ḥāfız Ḫalīl b. Ḥacı İsmāʿīl, Samstag, 12. Rebīʿ I 1030 h. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
1030 h.	MK A 8400	258 fol. 240×170 mm, 210×110 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1997, 25 000 000 TL. **Kolophon:** ʿÖmer Kātib, Evāʾil Ẕilḥicce 1030 h.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
		Benutzerkontext: 1. ḳalemīye-Kontext [?] (Kolophon); **2.** unbekannt (*vaḳf*-Vermerk von Aḥmed b. el-Ḥācc Ṣāliḥ, 15. Receb 1172 h. **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung, ohne Hervorhebung der drei Zeilen.
1030 h.	İK Genel 5248	359 fol. 205×145 mm, 165×120 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. **Kolophon:** Süleymān b. Muḥammed, Freitag, Evāʾil Cemāz̲ī II 1030 h. **Benutzerkontext:** ʿulemā-Kontext (es-Seyyid İbrāhīm Edhem Mollā im Quartier Mollā Fenārī vermerkt die Geburt des Sohnes Receb am 11. Receb 1251 h.) **Mitüberlieferung:** Worterklärungen. **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
1031 h.	AK Belediye O/146	317 fol. 290×190 mm, 215×140 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. **Kolophon:** Muḥammed b. el-Ḥācc Receb el-Ferahḳermānī in Keffe, im Quartier Ḫatunīye in der Nähe der Yeŋi Cāmiʿ, Sonntag, 8. [?] Rebīʿ II. 1031 h. **Lokalisierung:** Keffe/Krim (Kolophon). **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte für Autor und Kopist. **Mitüberlieferung:** Worterklärungen (zum Teil aus Autograph). **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
1036 h.	ZB Zürich Or. 111	280 fol. 295×205 mm, 231×145 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Schenkung von Werner Reinhart, Winterthur, 1922. **Kolophon:** Muṣṭafā b. ʿOs̲mān, Einwohner der Stadt Köprülü, Freitag, Evāsıṭ Z̲ilḳaʿde 1036 h. **Lokalisierung:** Köprülü/Teke oder Saloniki (Kolophon); vgl. Akbayar 2001, 104. **Benutzerkontext:** unbekannt (Besitzvermerk von Ḥacı ʿAlioğlı, o. D.) **Nutzungsspuren:** Kultspuren auf Zeichnung des Prophetenbanners. Schreibübungen. **Mitüberlieferung:** Worterklärungen als Randglossen (bis Blatt 10) **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung. **Literatur:** Nünlist 2008, 138-140.
1038 h.	Bratislava TC 1	250 fol. 310×210 mm, 240×105 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. **Kolophon** (in der Kanzleischrift *dīvānī*)**:** Aḥmed Çelebi b. Ḫayr[…], Klient (*tābiʿ*) von Rıżvān Efendi, Festung Segetvar, Evāʾil Şaʿbān 1038 h.) **Lokalisierung:** Segetvar/Szigetvar (Kolophon), vgl. Akbayar 2001, 145. **Benutzerkontext: 1.** ḳalemīye-Kontext (Verwendung der

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
		Kanzleischrift und Verweis auf das Patronageverhältnis im Kolophon); **2.** ḳalemiye-Kontext; Familienkontext (Geburtsvermerk von einem routinierten Schreiber in der Kanzleischrift *dīvānī*: Geburt des Sohnes Muṣṭafa und der Tochter Zeyneb am 13. Ṣafer 1174 h.) **Nutzervermerke:** Alphabetübungen in ungelenkem *nasḫī*; Bitte um Fürbitte für Schreiber, Leser und Zuhörer. **Graphische Gestaltung:** Keine Informationen. **Literatur:** Petráček, Blaškovič und Veselý 1961, 304.
1038 h.	SK M. Arif – M. Murad 61	229 fol. 280×190 mm, 230×160 mm. S1, vokalisiert. MOT Orthographie. **Kolophon:** Cemāl Faḳīh b. ʿAlī, Evāʾil Receb 1038 h. **Benutzerkontext: 1.** faḳīh-Kontext (Kolophon); **2.** ṣūfī-Kontext, Frau (*vaḳf*-Stempel von Muḥammed Murād, Scheich im Konvent von Murād Mollā, 1248 h., und *vaḳf*-Vermerk desselben, der sie „für die Seele seiner Mutter stiftete“ (وقف هذه الكتاب السيد حافظ محمد مراد لروح والدته), 1. Rebīʿ I. 1254 h.; darüber ein weiterer Eintrag, wonach die Handschrift auf den Wunsch der Mutter, Şerīfe Ṣābire, dem Konvent gestiftet wurde. Zum Naḳşbendiye-Konvent von Murād Mollā (st. ca. 1778) siehe DBİA, 5, 516f. Der Stifter der Handschrift eş-Şeyḫ Muḥammed Murād (st. 1264 h./1848) war *postnişīn* von Murād Mollā. Zum Stifter vgl. auch Kut und Bayraktar 1984, 174f.); **3.** unbekannt (Besitzstempel von Velī Ḫudabende, o. D.) **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
1038 h.	MK B 526	239 fol. 290×190 mm, 210×130 mm. S3, vokalisiert, MOT Orthographie. Erwerb 1966, 20 TL. Fragment (es fehlen an verschiedenen Stellen einzelne Blätter). **Kolophon** (nur Datierung): Donnerstag, Şaʿbān 1038 h. **Benutzerkontext: 1.** ḳalemiye-Kontext; ʿaskerī-Kontext (Besitzvermerk von Muṣṭafā b. el-Ḥācc Muḥammed Emīn b. ʿAbdurraḥīm b. ʿAbdurraḥmān b. Şeyḫ Maḥmūd, Buchhalter der Ṭopḫāne (*rūznāmeci-i Ṭopḫāne-i ʿĀmire*), 5. Rebīʿ II oder Ẕīlḥicce [ر oder د] 1217 h.), darunter befindet sich eine Signatur in *pençe*-Form.); **2.** ḳalemiye-Kontext (Besitzvermerk von Aḥmed b. el-Ḥācc Muṣṭafā, Sekretär der obersten osmanischen Finanzverwaltung (*ʿan ḫulefā-i muḥāsebe-i evvel*), o. D.) **Graphische Gestaltung:** Das Kapitel zum Prophetenbanner fehlt aufgrund von Blattverlust.
1040 h.	MK A 8846	275 fol. 190×140 mm, 155×104 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Erwerb 2001, 100 000 000 TL. **Kolophon:** Mūsā Ḫalīfa, bekannt als Ḳaraḫ^{v}ācezāde, Samstag, Ramażān 1040 h.; Beginn der Abschrift im Dorf Mermercik, Abschluss in Konstantinopel; Notiz, dass es sich um die sechzigste *Muḥammediye*[-Abschrift] handelt.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
		Lokalisierung: Mermercik (nicht identifizierbar) und Istanbul (Kolophon). **Benutzerkontext: 1.** Familienkontext (Notiz zur Geburt von Ḥalīm Beg, Montag, 13. Ramażān [12]45 h. [Jahrhundert anhand des Wochentags errechnet]; **2.** getilgter *vakf*-Vermerk, o. D. **Nutzungsspuren:** Lesezeichen (rosa Papierquadrat, diagonal am Rand gefaltet). **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
1043 h.	MK B 1049	244 fol. 285×187 mm, 230×137 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Erwerb o. D., 70 000 000 TL. Die Seiten Handschrift sind an einigen Stellen in der falschen Reihenfolge. **Kolophon:** Muṣṭafā, 16. Rebīᶜ I. 1043 h. **Benutzerkontext:** Frau (*vakf*-Vermerk von Ṭūṭī Ḳadın, der Ehefrau von Ṣarıdāze [صاری دازه; Ṣarızāde?] el-Ḥācc Süleymān Aġa, und ihrer Mutter, o. D.) **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte. **Nutzungsspuren:** Lesezeichen. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
1043 h.	Istanbul Müftülüğü 376	258 fol. S1, vokalisiert. Keine Daten zur Orthographie. **Kolophon:** Aḥmed b. Şeyḫ Muṣṭafā eş-şehīr bi-(بطليساني), Evāḫir Ẕilḳaᶜde 1043 h. **Benutzerkontext:** ᶜaskerī-Kontext, Frau (Vermerk des Militär-Erbschaftsgerichts (*ḳassām-ı ᶜaskerī*): Die Handschrift bleibt beim Gericht, bis der Erbfall des el-Ḥācc ᶜOs̱mān geklärt ist, 23. Ẕilḥicce [oder Rebīᶜ II][4] 1213 h.; eine der Parteien ist Ḥavvā Ḫatun aus Sekbānbaşı Maḥallesi. [Heutiger Aufbewahrungsort weist darauf hin, dass Erbschaft nie geklärt wurde.] **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte für Autor und Kopist; Fürbitte des Kopisten für die welche für ihn fürbitten. **Nutzungsspuren:** Kultspuren. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
1045 h.	AK Belediye K. 467	284 fol. 255×170 mm; 195×120 mm. S2, vokalisiert. Orthographie MOT. **Kolophon:** Muḥammed b. Kātib ᶜÖmer, Sonntag, 27. Receb 1045 h. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
1045 h.	İK Ulucami 1709	278 fol. 203×143; 179×98 mm. S2. MOT Orthographie. **Kolophon:** el-Ḥācc Veliyüddīn b. el-Ḥācc (برى oder بدى) aus der Stadt Nazilli, letzter Tag im Rebīᶜ II. 1045 h. **Lokalisierung:** Nazilli/Aydın (Kolophon), vgl. Akbayar 2001, 123.

[4] Die Lesung ist nicht eindeutig; der Monatsname ist mit *rā* (für Rebīᶜ II) oder *ẕāl* (Ẕilḥicce) abgekürzt.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
		Benutzerkontext: ṣūfī-Kontext (*vakf*-Stempel der Stiftung des Scheichs el-Ḥācc ʿOs̲mān b. Muṣṭafā für den Derwischkonvent des verstorbenen Scheichs Mündevī es-Seyyid ʿAbdullāh Nāṣir-i Dīn, 1111 h. Die Stiftung von Mündevī ʿAbdullāh war der großen Moschee in Bursa (Ulucami) angegliedert, vgl. Kurmuş 2002, 17.) **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
1048 h.	SK Hacı Selim Ağa 533	269 fol. [?] 288×195 mm, 225×140 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. **Kolophon:** Ḥüseyin b. Ḥasan in (قره حاجب oder قرنه صائب), 23. Şaʿbān 1048 h. **Benutzerkontext:** unbekannt (Bindung durch Ḫalīl Efendi, 1216 h.) **Lokalisierung:** Dorf (قره حاجب oder قرنه صائب) (Kolophon). **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung und ohne Hervorhebung der drei Zeilen.
1050 h.	SK Yaz. Bağ. 5298	280 fol. Variierende Seitengröße. (Größter Teil der Seite später ergänzt?) S2, vokalisiert. MOT Orthographie. **Kolophon:** Muezzin Rıżvān b. ʿAbdullāh, Freitag, Z̲īlḳaʿde 1050 h. **Benutzerkontext: 1.** ʿulemā-Kontext (Kolophon); **2.** unbekannt (Besitzvermerk von İbiş Ağa, dem Sohn von Ḥasan Efendi, o. D.); **3.** Familienkontext (Geburtsvermerke: ʿAbdullāh, Sohn von el-Ḥācc Muḥammed, 1077 h.; ʿÖmer b. ʿAbdullāh, 1098 h.; ʿOs̲mān b. ʿAbdullāh 1101 h.; Muṣṭafā b. ʿAbdullāh 1103 h.; Muḥammed 1107 h.; ʿĀʾişe bint ʿAbdullāh, Sonntag, 18. Cemāzī II. 1121 h.). **Mitüberlieferung:** Worterklärungen. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
1050 h.	MK A 2903	4+309 fol. 213×170 mm, 178×93 mm. S3, vokalisiert. AOT Orthographie (defektiver als Autograph). Erwerb 1965, 50 TL. **Kolophon:** Muḥammed b. Bevvāb, Schüler von „İbn eş-Şeyḫ“, Evaḫir Şevvāl 1050 h. **Benutzerkontext:** Kalligraph (Kolophon). **Graphische Gestaltung:** Livā mit Freiraum für Zeichnung.
1051 h.	IVRAN B 4615	1+324 fol. 195×140 mm, 155×115 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. **Kolophon:** Ḥüseyin b. ʿAbdülkerīm, Montag, Evāhir Rebīʿ I 1051 h. **Benutzerkontext:** Frau, reʿāyā-Kontext (Handel) (*vakf*-Vermerk: Die Tochter eines Händlers für Knabbereien (*ḳuruyemişçi*) stiftet die Handschrift zur Lektüre einer Knabenschule (*mekteb-i ṣibyān*), 1. Ramażān 1252 h.) **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
1051 h.	AK Belediye K 664	281 fol. 280×200 mm, 220×140 mm. S3, vokalisiert. AOT2 Orthographie. **Kolophon:** Maḥmūd b. Muḥammed, Konstantinopel, Evāḫir Rebīʿ I 1051 h. **Lokalisierung:** Istanbul (Kolophon). **Mitüberlieferung:** Kolophon des Autographs. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
1051 h.	İK Orhan 652	403 fol. 295×195 mm, 220×130 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. **Kolophon:** ʿOs̱mān b. Ḥüseyin, 1051 h. **Benutzerkontext: 1.** ṣūfī-Kontext (*vaḳf*-Vermerk für den Derwischkonvent von Scheich Aḥmed, o. D.); **2.** ḳalemīye-Kontext (Bearbeitungsvermerk und Stempel von Aḥmed Vefīḳ Paşa („bei der Inventur gesichtet" (*teftīşde görülmüşdür*), o. D.; vermutlich Aḥmed Vefīḳ Paşa (st. 1308 h./1891), der 1279 h. (1863) als Inspektor in Bursa tätig war und 1295 h. (1878) Gouverneur Bursa und später mehrmals Bildungsminister und Großwesir, vgl. SO^2, 1, 225.); **3.** Bibliothekssammlung (Bibliothesstempel in Lateinschrift: *Bursa Genel Kütüphanesi – Bursa Yazma ve Eski Basma Eserleri Kütüphanesi*). **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte. **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
1051 h.	MK A 1865	254 fol. 240×165 mm, 200×120 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Erwerb 1973, 350 TL. **Kolophon** (nur Datierung): letzter Tag des Ramażān 1051 h. **Benutzerkontext:** ʿaskerī-Kontext, ṣūfī-Kontext (*vaḳf*-Vermerk: ʿÖmer Aġa, ein Offizier (*silāḥşōr*) im Gefolge des Großwesirs stiftete die Handschrift den Nachkommen und dem Derwischkonvent Scheich Ḥāfıẓzāde Muḥammeds, o. D.) **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
1051 h.	SBBPK Ms. Or. Oct. 1232	315 fol. 215×145 mm, 160×90 mm. S3, vokalisiert. MOT Orthographie. **Kolophon:** Ḥasan b. Ḥüseyn, 1051 h. **Lokalisierung:** Buda (Schenkungsvermerk). **Benutzerkontext:** Militärkontext, Kriegsbeute (Schenkungsvermerk: Die Handschrift wurde bei der Eroberung von Buda erbeutet und am 7. März 1687 vom Rittmeister Christoph Hohorst der Bibliothek Celle geschenkt. Der Vermerk stammt aus dem Jahr 1809 und ist mit „S. Thörl" unterzeichnet. **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte für Autor und Kopist. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung. **Literatur:** Götz 1968 (VOHD 13.2), 10f.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
1053 h.	MK Ankara İHK 06 Hk 3292	298 fol. 235×156 mm, 190×130 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. **Kolophon:** Muḥammed b. ʿAbdurraḥmān, 23. Cemāẕī II 1053 h. **Benutzerkontext:** Frau [?] (*vaḳf*-Vermerk von Ṣāliḥ Efendi und seiner Tochter Ruḳayya in fehlerhaftem Türkisch: *Ṣāliḥ Efendiniŋ Ruḳayya* [?] *vakfıdır taḳabbala ’llāh*, o. D.) **Nutzungsspuren:** Lesezeichen (Fäden). **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Graphik, aber Freiraum für Zeichnung oder für die drei Zeilen.
1054 h.	MK B 197	353 fol. 265×172 mm, 187×132 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Erwerb 1973, 150 TL. **Kolophon:** Ṣāliḥ b. ʿAbdullāh b. Yusūf b. İbrāhīm, Mittwoch, 12. Ṣafer 1054h. **Benutzerkontext:** Familienkontext (Vermerk zur Geburt der Tochter ʿĀ’işe, 1187 h.). **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte. **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Graphik.
1055 h.	MK B 568	280 fol. 295×180 mm, 210×125 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1983, 750 TL. **Kolophon:** ʿÖmer b. Muḥammed Çorumī, Freitag, Rebīʿ I 1055 h. **Benutzerkontext:** Frau (Besitzstempel von Ṣabīre, o. D.) **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte für den Kopisten; Schreibübungen. **Nutzungsspuren:** Lesezeichen (Fäden). **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
1055 h.	SK Serez 1538	248 fol. 292×200 mm, 200×125 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. **Kolophon:** ʿAlī b. Muṣṭafā b. Caʿfer, 6. Rebīʿ II 1055 h. Der Kopist weist im Kolophon auf seinen Geburtsort, die Stadt İvraniya hin. **Lokalisierung:** İvraniya/Köstendil (Kolophon); vgl. Akbayar 2001, 83. **Benutzerkontext: 1.** ṣūfī-Kontext (*vaḳf*-Vermerk: *Vaḳf-ı Şeyḫ ʿAbdüḳādir el-Gīlānī* bzw. *Vaḳf-ı Şeyḫ ʿAbdülḳādir el-Ḳādirī*, o. D. Diese *vaḳf*-Vermerke deuten am ehesten auf eine Stiftung für einen Ḳādiriye-Konvent hin.) **2.** unbekannt (*vaḳf*-Vermerk von Ṣanʿullāh Efendi, o. D.) **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
1055 h.	MK Samsun İHK 55 Hk 903	2+267 fol. 290×208 mm, 231×147 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. **Kolophon:** Mūsā b. Naṣūḥ im Dorf Sögüd, 1. Ẕilkaʿde 1055 h. **Lokalisierung: 1.** Söğüd/Ḫüdavendigār oder Ḳastamonu (Kolophon und Stiftung); **2.** Samsun (Stiftung).

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
		Benutzerkontext: 1. ʿaskerī-Kontext (*vaḳf*-Vermerk des Timarioten (*zāʿim*) Siyāvuş Aġa, Freitag, Muḥarrem 1056 h., *vaḳf*-Vermerk von der Hand des Kopisten. Die Handschrift wurde wohl zum Zweck der Stiftung in Auftrag gegeben.); **2.** Familienkontext (Notiz zur Geburt des Sohnes Muḥammed, Selḫ-i Muḥarrem 1157 h.); **3.** ḳalemīye-Kontext (*vaḳf*-Vermerk und Stempel von es-Seyyid Mīr ʿAbdullāh, bekannt als Ḫazīnedārzāde; Mīr ʿAbdullāh stiftete die Handschrift der von ihm selbst erbauten Bibliothek in Samsun, 3. Muharrem 1252 h. Der *vaḳf*-Stempel ist 1249 h. datiert. Darunter befindet sich eine Angabe zum Wert der Handschrift: *Sīm-i ḫāliṣa fī zamāninā dirhem 3*; zu Ḫazīnedārzāde ʿAbdullāh siehe SO^2, 1, 81, und Kılıç 2006, 47); **4.** unbekannt (Schuldbescheinigung: Çelebioğlı Seyyid ʿAlī Yazıcı aus Samsun bestätigt, dass er von Ṭuzunlızāde ʿAlī Yazıcı für 31 Tage 10 000 ġuruş geliehen hat, 1. Ramażān 1240 h.); 5. unbekannt (Besitzstempel von Zavaralı [?] Murād ʿAbdullāh, o. D.). **Mitüberlieferung:** Worterklärungen. **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung und ohne Hervorhebung der drei Zeilen.
1056 h.	SK Hacı Selim Ağa 561	249 fol. [lt. Katalog 284 fol.] 304×205 mm, 225×136 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. **Kolophon:** Yūsuf b. ʿAbdullāh et-Tūnusī, Evā'il Receb 1056 h. **Benutzerkontext: 1.** ḳalemīye-Kontext (*vaḳf*-Stempel von Ḥacı Selīm Aġa, Üsküdar, 1196 h., vgl. Kut und Bayraktar 1984, 189; Ḥacı Selīm Aġa (st. 1203/1788-89) war Verwalter der Münze und des Marinearsenals; Finanzverwalter in der Provinz Hotin.); **2.** unbekannt (getilgter Besitzvermerk, 1081 h.) **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
1057 h.	MK Eskişehir İHK 26 Hk 890	365 fol. 135×200 mm. S1, zum Teil vokalisiert. AOT Orthographie. **Kolophon:** İbrāhīm b. Ramażān b. Arslan el-Bolevī, Evāḫir Muḥarrem 1057 h. **Benutzerkontext: 1.** unbekannt (Besitzvermerk von Şemdanoğlu Şükri, o. D.); **2.** Bibliotheksbestand (Bibliotheksstempel der Bibliothek in Seferiḥiṣar (*Seferiḥiṣār Kütübḫānesi vaḳfı*), o. D.) **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte. **Graphische Gestaltung:** Livā mit freier Fläche, keine Zeichnung.
1057 h.	MK B 960	263 fol. 270×185 mm, 220×135 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1996, 10 000 000 TL. **Kolophon** (nur Datierung): Freitag, 20. Ẕilḥicce 1057 h.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
		Benutzerkontext: 1. Frau, ṣūfī-Kontext (*vaḳf*-Vermerk von der Hand des Kopisten direkt im Anschluss an den Kolophon. Stifterin ist Gez-Zebān Ḳadın [?] (كزبان قادين), [1057?]. Sie bittet Leser und Zuhörende um Fürbitte für sich und ihre Eltern. Es folgt eine Aufforderung an die Ṣūfīs (*ʿāṣıḳlar*), das Buch zu lesen.); **2.** Frau (Besitzvermerk von Gez-Zebān Ḳadın, o. D. Der Besitzvermerk wurde möglicherweise nach dem *vaḳf*-Vermerk eingetragen.); **3.** Frau (*vaḳf*-Vermerk von Züleyḫa, der Tochter von Emir Süleymānzāde Ḫalīl Aġa, o. D.). **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte. **Nutzungsspuren:** Kultspuren. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
1063 h.	MK B 1074	308 fol. 270×190 mm, 187×127 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Erwerb 2003, 350 Mio TL. **Kolophon:** Muḥammed b. Muṣṭafā, Evāʾil Cemāẕī II 1063 h. **Benutzerkontext:** unbekannt (Auf dem Vorsatzpapier befindet sich eine Notiz, in welcher auf die Rezitation (*ḳırāʿat*) des Textes am 19. März 1336 m. hingewiesen wird. **Nutzungsspuren:** Lesezeichen (Fäden); Kultspuren. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung, Hervorhebung der drei Zeilen.
1064 h.	SK Darülmesnevi 267	277 fol. 277×183 mm, 200×130 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. **Kolophon**: ʿAlī b. Aḥmed, 4. Rebīʿ I 1064 h. **Benutzerkontext:** ṣūfī-Kontext (*vaḳf*-Vermerk des Scheich des Derwischkonvents (*ḫānḳāh*) von Murād Mollā, Seyyid Ḥāfıẓ Muḥammed Murād, o. D.; vgl. Kut und Bayraktar 1984, 176f. DBİA 5, 516-518.) **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
1068 h.	AK Belediye, K. 449	248 fol. 265×175 mm, 220×110 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. **Kolophon:** ʿAbdullāh b. İbrāhīm, Donnerstag, Receb 1068 h. **Mitüberlieferung:** Kurzbiographie und Bibliographie, 12. Receb 1965 [!]. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
1071 h.	SK Mihrişah 258	279 fol. 215×145;189×130. S3, vokalisiert. MOT Orthographie. Luxushandschrift. **Kolophon:** Muṣṭafā, „Pförtner“ des Sultans und Sekretär an der Ayaṣofya (*Muṣṭafā el-bevvāb es-sulṭānī kātib-i Ayaṣofya-ı Kebīr*), 25. Rebīʿ II 1071 h. **Benutzerkontext: 1.** Palast-Kontext, ʿulemā-Kontext (Kolophon); **2.** Palast-Kontext (Besitzvermerk Muḥammeds, des Sekretärs des Obereunuchen, o. D.; **3.** Palast-Kontext, Frau (Bitte um Fürbitte für Besitzerin ʿĀʾişe Ḫatun [ʿĀʾişe ist die Frau von ʿAbdülḥamīd I. und Mutter

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
		von Muṣṭafā IV., Uluçay 1980, 105f. Dann Besitzwechsel in einer Konkurenzsituation.], o. D.); **4.** Palast-Kontext, Frau (*vakf*-Stempel und *vakf*-Urkunde der Mutter Selīms III., Mihrişāh Sulṭān (st. 1220 h./1805), 1215 h.; vgl. Uluçay 1980, 99; Kut und Bayraktar 1984, 57f.) **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung; die drei Zeilen fehlen.
1071 h.	SK Hacı Abdullah 2240	259 fol. 270×180 mm, 227×140 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. **Kolophon:** Ḫalīl b. Ḥüseyin, Montag, Şaʿbān 1071 h. **Benutzerkontext: 1.** Frau, ṣūfi-Kontext (*vakf*-Vermerk von Zeyneb bint İbrāhīm [für Konvent von Ḥacı ʿAbdullāh?], o. D.); Familienkontext (Geburtsvermerke: **2.** Geburt von Muṣṭafās Tochter [Name unleserlich], Evāʾil [9.?] Rebīʿ I oder 27. Rebīʿ II 1078 h. [Datum mehrmals gestrichen und korrigiert]; **3.** Geburt einer weiteren Tochter Muṣṭafās, 1086 h.; der Name und das genaue Datum ist unleserlich.) **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
1071 h.	BDK Millet Manzum 876	271 fol. 276×203 mm, 204×130 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. **Kolophon** (nur Datierung): Samstag, 3. Ẕīlḳaʿde 1071 h. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
1071 h.	MK Bolu İHK 14 Hk 120	275 fol. 285×200 mm, 225×150 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. **Kolophon:** Selīm, Evāsiṭ Şaʿbān 1071 h. **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
1074 h.	MK B 924	276 fol. 295×203 mm, 245×144 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1995, 13 000 000 TL. **Kolophon:** Muḥyī b. el-Ḥācc Ḳāsim el-Ayāsī, Donnerstag, Evāḫir Receb 1074 h. **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
1077 h.	MK B 991	276 fol. 290×200 mm, 238×132 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1997, 30 000 000 TL. **Kolophon:** Eyyūb b. Muḥammed el-Maġnisevī, 2. Ṣafer 1077 h. **Benutzerkontext:** Familienkontext (Sieben Vermerke zu Geburts- und Sterbedaten: **1.** Geburt des Sohns Muḥammed, Freitag, Ġurre Muḥarrem 1139 h./28. Temmūz; **2.** Geburt des Sohns Muṣṭafā, Freitag, [?] Ṣafer 1145 h./23. Temmūz; **3.** Geburt des Sohns Aḥmed, Montag, 7. Ẕīlḥicce 1150 h./[?] Kānūn II; **4.** Geburt der Tochter Emine, 18. Ẕīlḥicce 1137 h./Ağustos, sie starb 1162 h. **5.** Geburt der Tochter Fatma, Ağustos 1141 [m.]; **6.** Tod des Sohnes Muṣṭafā, 15. Ṣafer 1163 h.; **7.** Geburt der

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
		Tochter Ruḳiye/Ruḳayya, Sonntag 26. Ramażān 1152 h./Kānūn I, sie starb 1165 h.) **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte. **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
1077 h.	SK Nuruosmaniye 2580	246 fol. 200×127 mm, 147×89 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Abschrift vom Autograph. **Kolophon:** Yaḥyā b. Caʿfer el-Üsküdārī, stellvertretender Richter (*nāʾib*) in Gelibolu, 19. Ramażān 1077 h. **Benutzerkontext: 1.** ʿulemā-Kontext (Kolophon); **2.** Palast-Kontext (*vaḳf*-Stempel und *vaḳf*-Urkunde von Sultan ʿOs̱mān III. für Nuruosmaniye, [ca. 1755], vgl. Kut und Bayraktar 1984, 35f. und Havva Koç „Nuruosmaniye Kütüphanesi“, DBİÜ, 6, 104.) **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung, welche die Skizze im Autograph nachahmt, Hervorhebung der drei Zeilen.
1078 h.	SK İzmir 600	311 fol. 280×190 mm, 220×125 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. **Kolophon:** Heybetullāh b. Aḥmed, Muezzin der Sultan Beyazit-Moschee, Donnerstag, 2. Cemāẕī I 1078 h. **Benutzerkontext:** ʿulemā-Kontext (Kolophon). **Nutzungsspuren:** Lesezeichen (Fäden). **Graphische Gestaltung:** Livā mit Freiraum für Zeichung.
1081 h.	MK B 144	297 fol. 296×195 mm, 220×140 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1975, 200 TL. **Kolophon:** Muḥammed b. Ḥüseyin, b. Muḥammed b. Çıraġ, Ramażān 1081 h. **Benutzerkontext:** unbekannt (Geburtsvermerk: Muḥammed, 5. Ṣafer 1106 h.) **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
1083 h.	BDK 1529	229 fol. 290×200 mm, 230×125 mm. S2. Keine Informationen zur Vokalisierung und zur Orthographie. **Kolophon:** Ḥamze b. Ḳademli, Ẕīlḳaʿde 1083 h. **Benutzerkontext: 1.** unbekannt (*vaḳf*-Vermerk des Barçınlı Afacanoġlı, 1083 h.); **2.** ḳalemīye-Kontext (Stempel bestätigt Bearbeitung durch Bildungsministerium (*Maʿārif Neẓāreti görülmüşdür, min* [?] *teftīş ve muʿāyene*), o. D.) **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
1085 h.	TSMK Revan 365	277 fol. 265×165 mm, 182×110 mm. Keine Informationen zum Duktus und zur Vokalisierung. AOT Orthographie. **Kolophon:** İsmāʿīl b. Muḥammed b. Maḥmūd İmāmzāde el-Brusevī, Evāʾil Ramażān 1085 h. **Benutzerkontext:** Palast-Kontext (zwei Besitz- oder *vaḳf*-Stempel jeweils mit einer *ṭuġra* auf schwarzem Grund [Muṣṭafā und ʿAbdülmecīd oder ʿAbdülḥamīd]).

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
		Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben. **Literatur:** Çelebioglu 1996, 1, S. 68, datiert ins Jahr 1080 h.
1085 h.	MK B 843	274 fol. 270×190 mm, 210×116 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Erworben 1993, 6 000 000 TL. **Kolophon:** Ḥüseyin b. Ḥasan b. Ḥüseyin, Schüler von Ḥüseyin Efendi, 22. Ṣafer 1085 h. **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte. **Nutzungsspuren:** Lesezeichen (Fäden); Kultspuren. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
1088 h.	MK B 295	253 fol. 230×122 mm, 272×184 mm. S 2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Erwerb 1975, 150 TL. **Kolophon:** Ḥüseyin b. Muḥammed, [12. Ẕilḥicce] 1088 h. **Nutzervermerke:** Fürbitte (Bitte um eine Rezitation der Fātiḥa für den verstorbenen Besitzer Ṣāliḥ Beg, o. D.) **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
1089 h.	MK B 352	275+1 fol. 285×205 mm, 200×125 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1975, 250 TL. **Kolophon** (nur Datierung): Evāḫir Rebiʿ II 1089 h. **Benutzerkontext:** unbekannt (Geburtsvermerke: **1.** Ḥadice, Evāʾil Ẕilḥicce 1087 h.; **2.** ʿAbdelḥalim, Samstag, 12. Şevvāl 1253 h.) **Mitüberlieferung:** Worterklärungen aus dem Autograph. **Nutzungsspuren:** Lesezeichen (Fäden). **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
1089 h.	ÖNB Mixt. 749	317 fol. 290×190 mm, 190×120 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthografie. Luxushandschrift. **Kolophon:** Derviş Ḳahraman b. Muḥammed el-Ġradiçevī, 1089 h. **Benutzerkontext:** ṣūfī-Kontext [?] (Kolophon). **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte für Eltern und Lehrer. **Mitüberlieferung:** Worterklärungen; kurze Inhaltsangabe in lateinischer Sprache. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Freiraum für Zeichnung oder die drei Zeilen. **Literatur:** Balić 2006, S. 34.
1090 h.	DKM Taṣawwuf Turkī 38	285 fol. 190×280 mm. S1, vokalisiert. AOT Orthographie. **Kolophon:** Ḫayreddīn Muḥyīddīn, Evāḫir Cemāẕī I 1090 h. **Benutzerkontext: 1.** unbekannt (*vaḳf*-Vermerk: Stiftung von el-Ḥācc Aḥmed (فرغلی [?]) für Sayyidnā Ḥusayn in Kairo, 25. Ẕilḥicce 1246 h.); **2.** Bibliothekssammlung (Stempel der Kediven-Bibliothek und Inventarisierungsvermerk, welcher darauf hinweist, dass die Handschrift im März 1876 aus Sayyidnā Ḥusayn transferriert wurde.).

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
		Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte; Schreibübungen. **Nutzungsspuren:** Kultspuren. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung. **Literatur:** *Fihrist al-Maḫṭūṭāt at-Turkīya*, 2, 272.
1092 h.	DKM Taṣawwuf wa Aḫlāq Dīnīya Turkī 174	200×280 mm. S1, vokalisiert. MOT Orthographie. **Kolophon:** Muṣṭafā b. eş-Şeyḫ el-Ḥācī Murād, Einwohner von Ḳızılḥısar, Montag, Evā'il Receb 1092 h. [Im Katalog fälschlich 1292 h. datiert.]. **Lokalisierung:** Ḳızılḥisar (Kolophon). **Benutzerkontext:** unbekannt (nicht entzifferbarer Besitzstempel). **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte. **Nutzungsspuren:** Kultspuren. **Mitüberlieferung:** Worterklärungen. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung. **Literatur:** *Fihrist al-Maḫṭūṭāt at-Turkīya*, 2, 273.
1096 h.	MK B 946	313 fol. 290×205 mm, 205×140 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Erwerb 1995, 30 000 000 TL. **Kolophon** (in fehlerhaftem Arabisch)**:** Muḥammed b. el-Ḥācc Muḥammed, in seinem Ladengeschäft im Basar der Parfümhändler in Beypazarı, Freitag, Evāsiṭ Cemāẕī I 1096 h. **Lokalisierung:** Beypazarı/Ankara (Kolophon). **Benutzerkontext:** reʿāyā-Kontext, Handel (Kolophon). **Nutzervermerke:** Fürbitte für Eltern, Meister, Leser, Betrachter, Besitzer und die Brüder. **Nutzungsspuren:** Lesezeichen (Fäden); Kultspuren. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung, Hervorhebung der drei Zeilen.
1097 h.	DKM Taṣawwuf Turkī 39	265 fol. 180×260 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Fragment (Anfang fehlt). **Kolophon** (nur Datierung): 3. Cemāẕī II 1097 h. **Benutzerkontext: 1.** unbekannt (Vaḳf-Vermerk: Stiftung für Sayyidnā Ḥusayn in Kairo, o. D.); **2.** Bibliothekssammlung (Stempel der Khedivenbibliothek, Kairo, o. D., und Inventarisierungsvermerk, der darauf hinweist, dass die Handschrift im März 1876 von Sayyidnā Ḥusayn transferriert wurde.) **Mitüberlieferung:** Worterklärungen. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Hervorhebung der drei Zeilen, keine Zeichnung. **Literatur:** *Fihrist al-Maḫṭūṭāt at-Turkīya*, 2, 272.
1098 h.	İÜ Nadir T 1543	262 fol. S3, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Luxusexemplar. **Kolophon:** Muṣṭafā b. Ḥasan Üsküdarī, Sekretär im Großherrlichen Rat (*Dīvān-ı ʿĀlī*), Rebīʿ I 1098 h.; (*Dīvān-ı ʿĀlī* in der Bedeutung *Dīvān-ı Hümāyūn*).

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
		Benutzerkontext: 1. ḳalemīye-Kontext (Kolophon); **2.** Bibliothekssammlung, ʿaskerī-Kontext (Stempel der Bibliothek von Rıżā Paşa (*Rıżā Paşa Kütübḫānesi*), o. D.) **Mitüberlieferung:** Randglossen mit Worterklärungen; zum Teil mit dem Autograph übereinstimmend. Offensichtlich nach eigenem Bedürfnis adaptiert. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung und drei Zeilen.
1099 h.	MK B 689	279 fol. 270×195 mm, 215×13 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Erwerb 1989, 250 000 TL. **Kolophon:** Ḥasan b. ʿAlī el-Kefevī, 1099 h. **Benutzerkontext:** Frau [?] (Fürbitte). **Nutzervermerke:** Fürbitte für Besitzerin [?] (ناقص قادن), o. D. **Nutzungsspuren:** Lesezeichen (Fäden). **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
1099 h.	MK B 920	309 fol. 270×195 mm, 200×133 mm. S3, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1994, 15 000 000 TL. **Kolophon:** ʿAlī b. Maḥmūd, 13. Receb 1099 h. **Benutzerkontext:** unbekannt (*vaḳf*-Vermerk ohne Details). **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
1101 h.	MK B 43	278 fol. 294×190 mm, 190×108 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1961, 30 TL. **Kolophon:** Murād b. Ḥasan ʿAlī es-Sivasī, 5. Ramażān 1101 h. **Benutzerkontext: 1.** unbekannt (*vaḳf*-Vermerk von İbrāhīm Aġa b. ʿAlī es-Sivasī, o. D.); **2.** Familienkontext, Frau (zwei Notizen zum Todesdatum: Die Mutter Sabīḥa starb im Alter von 92 Jahren am Dienstag, 15. Rebīʿ I 1164 h.; Ṭayılızāde [?] (طايلي زاده oder كايلي زاده) el-Ḥacc ʿÖmer Aġa starb am Mittwoch, 17. Ṣafer 1267 h.) **Graphische Gestaltung:** Livā Freiraum für Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
1102 h.	MK B 814	272 fol. 285×195 mm, 215×140 mm. S1, vokalisiert, AOT2 Orthographie. Erwerb 1993, 2 500 000 TL. **Kolophon:** Receb b. Maḥmūd, Samstag, Şevvāl 1102 h. **Benutzerkontext: 1.** Familienkontext, Frau, ʿulema-Kontext [?] (*vaḳf* von Süleymān Efendi und seiner Tochter ʿĀyşe Ḥoca [وقر عايش حو ج نك اولاد اولادى und an einer weiteren Stelle عايشه حوجنك اولاد اولادى] für die Kindeskinder, o. D.); **2.** Familienkontext (*vaḳf* von Muḥammed b. Yūsuf für seine Kinder und Kindeskinder, o. D.); in beiden Einträgen ist jeweils das erste Wort (*vaḳf*) getilgt. **Mitüberlieferung:** Instruktionen zum Ritualgebet (*namāz*). **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
1107 h.	SK Yaz. Bağ. 3441	212 fol. 295×208 mm, 237×158 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Fragment (Anfang fehlt.) **Kolophon:** ʿAlī b. Maḥmūd, 20. şehr-i [Şaʿbān-ı] muʿaẕẕam 1107 h. **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte für Schreiber, daneben eine zweite Datierung, 15. Cemāẕī II 1181 h. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
1108 h.	MK A 4677	274 fol. 247×166 mm, 205×120 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1973, 150 TL. **Kolophon:** Bekir b. ʿÖmer, 1108 h. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Freiraum für Zeichnung.
1112 h. [?]	MK Eskişehir İHK 26 Hk 1119	256 fol. 220×325 mm. S2, vokalisiert, MOT Orthographie. **Kolophon** (in fehlerhaftem Arabisch): Ḥāfiẓ Çakırzāde Aḥmed b. Muṣṭafā, Cemāẕī II 1112 h. **Benutzerkontext:** Frau (*vaḳf*-Vermerk von Züleyḫā Ḫatun, Tochter des Ḥacı Begzāde Muḥammed Aġa, o. D.). **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte. **Graphische Gestaltung:** Livā keine Zeichnung.
1117 h.	BDK Veliyüddin 3620	6+277 fol. 200×120 mm, 168×90 mm. S2, unvokalisiert. MOT Orthographie. **Kolophon:** es-Seyyid Ebūbekir b. es-Seyyid el-Ḥācc Bilāl el-Kefevī, Donnerstag, 15. Ramażān 1117 h. **Benutzerkontext: 1.** unbekannt (Besitzvermerk von Muḥammed b. ʿAbdullāh, 10. Rebīʿ I. 1132 h.); **2.** ḳalemīye-Kontext (*vaḳf*-Stempel des Finanzministers Muḥammed Ḫālid, 1257 h. (*Muḥammed Ḫālid Nāẓir-i Mālīye-i Devlet-i ʿOṯmānīye 1257*); vgl. SO^2, 2, 566f., wo Muḥammed Ḫālids Amtszeit als Finanzminister allerdings in die Jahre 1266-1267 h. datiert wird.); **3.** unbekannt (Besitzstempel von Muḥammed Tevfīḳ, o. D.). **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
1119 h.	TDK Yz. A 456	64 fol. 200×145 mm, 175×122 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Anthologie. Auf Folio 1a steht der falsche Buchtitel „Kitāb-ı Aḥmedīye“. **Kolophon:** Ḥüseyin b. Muṣṭafā, Evāḫir Receb 1119 h. **Graphische Gestaltung:** Anthologie ohne Kapitel zum Prophetenbanner.
1121 h.	İK Genel 58	228 fol. 274×180 cm, 216×124 cm. S3, vokalisiert. MOT Orthographie. Abschrift vom Autograph. **Kolophon:** Bursalı İsmāʾīl Ḥaḳḳı, Scheich des Celvetīye-Ordens, Evāsiṭ Rebīʿ I. 1121 h. **Lokalisierung:** Bursa (Kolophon und Stiftung). **Benutzerkontext: 1.** ʿulemā-Kontext und ṣūfī-Kontext (Kolophon); **2.** Frau, ṣūfī-Kontext (*vaḳf*-Vermerk von Bursalı İsmāʾīl Ḥaḳḳıs Frau Fāṭime el-Ösekīye, Receb 1137 h. (Todesjahr des Kopisten): Die Handschrift soll in İsmāʾīl Ḥaḳḳıs Zelle als *vaḳf* aufbewahrt werden und jeweils

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
		Montags und Donnerstags rezitiert werden.); **3.** Bibliothekssammlung, ṣūfi-Kontext (Inventarstempel von İsmāʿīl Ḥaḳḳıs Konvent (Ḫānḳāh-ı Şeyḫ İsmāʾīl Ḥaḳḳı), 1221 h.). **Mitüberlieferung:** Kolophon des Autographs; ausführliche Randglossen des Kopisten Bursalı İsmāʾīl Ḥaḳḳı. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung, ahmt das Autograph nach. Hervorhebung der drei Zeilen. **Literatur:** Heinzelmann 2010; zur Handschrift kurz auch Çelebioğlu 1996, 1, 77 und 95.
1125 h.	BDK Millet Mzm. 876/1	1+154 fol. 207×123 mm, 170×84 mm. S3, nicht vokalisiert. MOT Orthographie. Luxusexemplar. **Kolophon:** el-Ḥācc Muḥammed b. el-Ḥalīm b. el-Ḥācc Yaḥyā el-Üsküdarī, 1. Şaʿbān 1125 h. **Benutzerkontext: 1.** unbekannt (Besitzstempel von es-Seyyid İbrāhīm Edhem, 1222 h.); **2.** unbekannt (Besitzstempel von Muḥammed Edīb, o. D.); **3.** ʿulemā-Kontext, ḳalemīye-Kontext (*vaḳf*-Stempel von Diyārbekirli ʿAlī Emīrī, 1345 h. ʿAlī Emīrī (st. 1924) war osmanischer Beamter, Privatgelehrter und Gründer der Millet Kütübḫānesi; zur Bibliothek von ʿAlī Emīrī siehe Çavdar 2007; zur Millet Kütüphanesi siehe Gençboya 2007. Zu ʿAlī Emīrī siehe Işın 2007, 17-33.); **4.** Bibliothekssammlung (Bibliotheksstempel der Millet Kütübḫānesi, o. D.). **Mitüberlieferung:** Inhaltsverzeichnis. **Graphische Gestaltung:** auffälliges Seitenlayout (dreispaltige Darstellung); Livā mit Zeichnung; zusätzliches Lobgedicht auf das Prophetenbanner.
1129 h.	TSMK Bağdat 400	181 fol. 300×195 mm, 220×130 mm. S3. Anthologie. **Kolophon:** ʿAlī b. ʿAlī [ʿAlī b. ʿAlīye?], Schüler von es-Seyyid ʿAbdurraḥmān, 1129 h. **Benutzerkontext: 1.** Frau (Besitzstempel von Ṣāliḥa (اطاعت صالحه| غنجهٔ باغ ۱۱۵), 1115 h.). **2.** Palast-Kontext (Besitzstempel [?] von Sultan Selīm III. o. D.). **Mitüberlieferung:** Inhaltsverzeichnis von anderer Hand mit Bleistift geschrieben. Sammelhandschrift mit den folgenden Werken: 1. *Tercüme-i Esrārnāme-i Şeyḫ ʿAṭṭār* von Aḥmedī 2. *Mevlid-i Şerīf* von einem unbekannten Autor 3. *Mevlid-i Şerīf* von Süleymān Çelebi 4. Ausschnitte aus der *Muḥammedīye* 5. Ausschnitte aus dem *Dīvān* von ʿĀşıḳ Paşa **Graphische Gestaltung:** Anthologie enthält Kapitel zum Prophetenbanner nicht.
1131 h.	İK Haraççıoğlu 774	223 fol. 212×150 mm; 160×87 mm. S2, nicht vokalisiert. MOT Orthographie. Luxushandschrift. **Kolophon:** Yūsuf, 1131 h. **Lokalisierung**: Bursa (Stiftungsvermerk).

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
		Benutzerkontext: 1. ṣūfī-Kontext (*vaḳf*-Vermerk: Stiftung für den neuen Naḳşbendī-Konvent (*ez-Zāviye el-cedīde el-Naḳşbendīye*) in Bursa, 1163 h.); **2.** unbekannt (Besitzvermerke von Aġa Efendi, Receb 1205 h., und ʿĀrif Muḥammed b. Aḥmed, bekannt als Yūsufefendizāde, o. D.) **Nutzervermerke:** Schreibübung. **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung oder Hervorhebung der drei Zeilen.
1134 h.	İK Ulucami 1707	247 fol. 296×195 mm, 227×130 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. **Kolophon** (nur Datierung): Montag, Evāsıṭ Şaʿbān 1134 h. **Lokalisierung** Bursa (Stiftungsvermerk). **Benutzerkontext: 1.** Frau (*vaḳf*-Vermerk von Velīye Ḫanım aus dem Dorf Ḳazıḳlı, 13. Nīsān 1334 m.); **2.** Bibliothekskontext [?] (Stempel: *Ḫüdāvendigār Vilāyeti Evkāf Müdirīyeti*). **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
1134 h.	MK A 8743	327 fol. 205×140 mm, 155×110 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Fragment (Anfang fehlt). **Kolophon:** el-Ḥācc Ḫalīl b. el-Ḥācc İbrāhīm, Freitag, Evāsıṭ Ramażān 1134 h. **Benutzerkontext: 1.** unbekannt (Besitzstempel von ʿAbdülḳādir, 1148 h., sowie zwei weiteren, getilgten Besitzstempel.); **2.** Familienkontext (Notizen zu Geburten und Todesfällen: Geburt des Sohnes İbrāhīm, 4. Cemāẕī I 1174 h.; Geburt des Sohnes Ḫalīl, 5. Şaʿbān 1167 h.; Geburt der Tochter (اضم خان), 21. Receb 1193 h. Geburt des Sohnes Ḫalīl, 6. Şaʿbān 1154 h.; Geburt des Sohnes Aḥmed [?], 6. Muḥarrem 1135 h.; Tod der Mutter, 1188 h.; Geburt des Sohnes Aḥmed, 1193 h.; Tod einer Person [Name wegen Seitenreparatur nicht entzifferbar], 29. Şaʿbān 1200 h.). **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte für Schreiber. **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
1138 h.	TDK Yz. A 321	283 fol. 200×145 mm, 110×155 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Fragment (Anfang fehlt). **Kolophon** (nur Datierung): 19. Şaʿbān 1138 h. **Mitüberlieferung:** Inhaltsverzeichnis von späterer Hand (Kapitel sind in Auswahl aufgenommen). **Graphische Gestaltung:** Keine Zeichnung des Livā; Hervorhebung der drei Zeilen.
1139 h.	SK Yaz. Bağ. 3554	307 fol. 288×205 mm, 187×133 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. **Kolophon:** Yazıcı Muṣṭafā b. Ahmed, 10. Receb 1139 h. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
1139 h.	IVRAN C 1118	1+273 fol. 285×190 mm, 190×125 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. **Kolophon:** Muḥammed el-Ḥāfiẓ, der aus Kairo stammt und in Kütahya wohnt (*el-Mıṣrī aṣlā el-Kütāhī meskenen*), Ende Ramażān 1139 h. **Lokalisierung:** Kütahya (Kolophon). **Benutzerkontext: 1.** Familienkontext, ʿaskerī-Kontext (*vakf* für Kinder und Kindeskinder von Tüfenkçibaşı ʿAbdī Aġa, 17. Şevvāl 1248 h.). **2.** unbekannt (Stempel eines Aḥmed Şükrī, o. D.). **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
1140 h.	SK Yaz. Bağ. 3567	270 fol. 305×210 mm, 206×133 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Fragment (Anfang fehlt); Seiten in falscher Reihenfolge. **Kolophon:** Meḥmed b. Ḫalīl, Donnerstag, 1. Şaʿbān, 1140 h. **Benutzerkontext:** Frau (*vakf*-Vermerk von ʿĀʾişe Ḫatun, o. D.) **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte für Autor und für Kopist. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung außerhalb des Schriftspiegels. Im Text die drei Zeilen zusätzlich hervorgehoben.
1143 h.	SK Yaz. Bağ. 4588	273 fol. 305×210 mm, 244×127 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Fragment (Anfang fehlt.) **Kolophon:** Ḥüseyin b. el-Ḥācc ʿÖmer, 1143 h. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
1143 h.	MK Eskişehir İHK 26 Hk 171	251 fol. 210×320 mm. S1, vokalisiert. MOT Orthographie. **Kolophon:** Ḫalīl b. Muḥammed, Dienstag, Rebīʿ II 1143 h. **Benutzerkontext:** Frau (*vakf*-Vermerk von Ṣomunḳıran ḳızı Ümm-i Külṯūm Ḫatun, o. D.) **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
1144 h.	MK B 436	250 fol. 300×200 mm, 248×140 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Erwerb 1964, 20 TL. **Kolophon:** Ṣāliḥ b. Ḥasan b. Ḥüseyin, 22. Cemāẕī I 1144 h. **Benutzerkontext:** Frau (Vaḳf-Vermerk von ʿĀʾişe Ḳadın, Ehefrau von Ḥabil (حبل قارسي عايشه قادين), o. D.) **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte in persischer und türkischer Sprache. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung, die drei Zeilen nicht hervorgehoben.
1146 h.	MK B 873	273 fol. 284×170 mm, 221×118 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Erwerb 1994, 20 000 000 TL. **Kolophon:** İbrāhīm b. Muṣṭafā b. ʿAbdullāh, 1. Receb 1146 h. **Benutzerkontext: 1.** Frau, Palast-Kontext (Besitzvermerk [?] von Mihrişāh Ḳadın (st. 1220 h./1805) und Bitte um Fürbitte für diese, o. D.; es handelt sich mit einiger

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
		Wahrscheinlichkeit um die Mutter von Sultan Selīm III.; vgl. Uluçay 1980, 99); **2.** Frau, Palast-Kontext (getilgter aber lesbarer Vermerk, gemäß welchem die Handschrift Ẓāhide Ḳadın anvertraut wurde (*Ẓāhide* [?] *ḳadına emānet vėrildi*), o. D.; es handelt sich vermutlich um die Tochter von Ṣafiye Sulṭān (1108-1192 h./1696-1778) und Ehefrau von Ebūbekir Paşazāde Süleymān Bey Zāhide Ḫanımsulṭān (st. 1204 h./1790), Uluçay 1980, 77f.) **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte; Schriftübungen; Abziehbildchen (drei blonde Kinder vor Hügellandschaft), 20. Jahrhundert. **Mitüberlieferung:** Worterklärungen. **Graphische Gestaltung:** Livā die drei Zeilen hervorgehoben.
1157 h.	SK Yaz. Bağ. 4890	526 Seiten. 297×207 mm, 185×115mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. **Kolophon:** el-Ḥācc Muḥammed b. Aḥmed ʿan Yaḫşı Begi, Ẕilḥicce 1156 h. bis Rebiʿ I 1157 h.; die Formulierung *ʿan Yaḫşı Begi* steht mit einiger Wahrscheinlichkeit für eine Gruppenzugehörigkeit/ Stammeszugehörigkeit oder ein Patronageverhältnis. **Benutzerkontext:** Patronageverhältnis [?] (Kolophon). **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
1158 h.	BDK Veliyüddin 1959	316 fol. 295×200 mm, 210×135 mm. vokalisiert. AOT Orthographie. **Kolophon:** Ḳurdzāde Muḥammed Sādıḳ, 15. Ẕilḳaʿde 1158 h. **Benutzerkontext:** ʿulemā-Kontext (*vaḳf*-Stempel des *şeyḫülislāms* Veliyüddin, 1175 h.; vgl. Kut und Bayraktar 1984, 108; Emine Naza, „Veliyüddin Efendi Kütüphanesi," DBİA, 7, 378; zu Veliyüddin (st. 1182/1768) vgl. Ali Alparslan „Veliyüddin Efendi," DBİA, 7, 378.) **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
1162 h.	SK Esad 1701	97 fol. S2, nicht vokalisiert (in vier Spalten). MOT Orthographie. Deutliche Abweichungen des Textes vom Autograph. **Kolophon** (in sechzehn türkischen Versen): Muḥammed, Richter (*ḳāḍī*) in Kesriye, Evā'il Receb 1162 h. **Benutzerkontext: 1.** ʿulemā-Kontext (Kolophon); **2.** ʿulemā-Kontext (*vaḳf*-Stempel von Meḥmed Esʿad Efendi (st. 1264/1848), 1263 h.; vgl. Kut und Bayraktar 1984, 143-145; zur Biographie SO^2, 2, 493f.). **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte für Schreiber und Leser. **Mitüberlieferung:** Randglossen mit Worterklärungen; Angaben zur Metrik; Inhaltsverzeichnis. **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung; die drei Zeilen hervorgehoben.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
1162 h.	İK Ulucami 1708	4+276 fol. 210×149 mm, 166×120 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. **Kolophon:** el-Ḥācc Muṣṭafā b. Ḥasan Ṭalandavī, Montag, Evā'il Ṣafer, 1162 h. **Benutzerkontext: 1.** ṣūfi-Kontext (*vaḳf*-Stempel der Stiftung Scheich el-Ḥācc ʿOs̱mān b. Muṣṭafā für den Derwischkonvent des verstorbenen Scheichs Mündevī es-Seyyid ʿAbdullāh Nāṣir-i Dīn, 1111 h. Die Stiftung von Mündevī ʿAbdullāh war der großen Moschee in Bursa (Ulucami) angegliedert, vgl. Kurmuş 2002, 17.); **2.** unbekannt (Besitzstempel: Muḥammed b. Masʿūd, o. D.); **3.** unbekannt (Geburtsvermerk: Ġalṭaḳcızāde el-Ḥācc Ḫalīl notiert sein Geburtsdatum, „wie er es von seiner Mutter gehört hat;" (*ġalṭaḳcı*: Holzsattelmacher), (وانا الفقير غلطاقجي زاد الحاج خليل | تاريخ ولادتى على ما سمعته من امى سبع وثلثون بعد المائة والالف), 1137 h.; darunter wurde von anderer Hand das Sterbedatum 1204 h. nachgetragen.) **Mitüberlieferung:** Inhaltsverzeichnis. **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
1164 h.	SK Laleli 1491	284 fol. 303×207 mm, 210×111 mm. S3, vokalisiert. AOT Orthographie. **Kolophon:** ʿAlī b. Muḥammed el-Giridī, 16. Ẕīlḳaʿde 1164 h.-22. Rebīʿ I 1165 h. (Abschrift vom Autograph). **Benutzerkontext:** Palast-Kontext [?] (*vaḳf*-Stempel von Muṣṭafā III. (1171-1187 h./1757-1774); eine *vaḳf*-Urkunde fehlt allerdings. Zur Laleli-Bibliothek und dem *vaḳf*-Stempel Muṣṭafās III. siehe Kut und Bayraktar 1984, 37f. und Erünsal 2008, 238-240.). **Mitüberlieferung:** Randglossen mit Worterklärungen und Ausschnitten aus Bursalı İsmāʿīl Ḥaḳḳı *Feraḥ er-Rūḥ*; drei Gedichte aus dem Appendix des Autographs; Gedicht von Muḥammed Esʿad, welches den Namen des Autors und den Werktitel nennt. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung und Hervorhebung der drei Zeilen (Skizze des Autographs wird nachgeahmt). **Literatur:** Çelebioğlu 1996, 1, 69.
1167 h.	SK Laleli 1490	278 fol. 330×215 mm, 245×135 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. **Kolophon:** Muḥammed ʿAlī b. İbrāhīm, 15. Ẕīlḳaʿde 1167 h. **Benutzerkontext:** Palast-Kontext [?] (*vaḳf*-Stempel von Muṣṭafā III. (1171-1187 h./1757-1774); eine *vaḳf*-Urkunde fehlt. Zur Laleli-Bibliothek und dem *vaḳf*-Stempel Muṣṭafās III. siehe Kut und Bayraktar 1984, 37f. und Erünsal 2008, 238-240.) **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
1168 h.	SK Hacı Selim Ağa, Üsküdar, Hüdai 303	279 fol. 320×205 mm, 228×141 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. **Kolophon:** İsmāʿīl b. Ḥasan, Evāsiṭ Ẕīlḳaʿde 1168 h. **Benutzerkontext: 1.** Frau, ṣūfi-Kontext (*vaḳf*-Stempel und *vaḳf*-Urkunde: Ruscuḳlı Ḳadīşzāde (قديش راده) Aḥmed Aġa, Şerīfe Emīne Ḫanım, İsmāʿīl Aġa und Cemīle Ḫanım stiften die Handschrift für die Bibliothek von Scheich Hüdāʾī, 27. Receb 1237 h.; **2.** Frau, reʿāyā-Kontext [?] (*vaḳf*-Vermerk von el-Ḥācce Seyyide Emīne Ḫanım, der Tochter des Traubenbauers bzw. Traubenhändlers (*Bāġcı kerīmesi*) [?], 1282 h.); **3.** Bibliothekssammlung (Stempel der Bibliothek von Scheich Hüdāʾī (*Kütübḫāne-i Ḥażret-i Pir Hüdāʾī*), 1334 h., vgl. Kut und Bayraktar 1984, 213.) **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte für den verstorbenen Derviş Muḥammed Efendi. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
1168 h.	İK Kurşunlu 100	319 fol. 215×164 mm, 162×120 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. **Kolophon:** Dervīş Muṣṭafā b. Dervīş Muḥammed el-Bosnavī, Samstag, Cemāẕī I 1168 h. **Benutzerkontext:** ṣūfi-Kontext (Kolophon). **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte für Schreiber . **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
1170 h.	SK Darülmesnevi 266m	275 fol. 210×139 mm, 169×105 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. **Kolophon:** ʿAlīye, Freitag, 4. Rebī I 1170 h. **Benutzerkontext: 1.** Frau (Kolophon); **2.** ṣūfi-Kontext (*vaḳf*-Stempel von Ḥāfıẓ Şeyḫ Muḥammed Murād, 1248 h. Es handelt sich um Ḥāfıẓ Şeyḫ Muḥammed Murāds Stiftung für den Naḳşbendiye-Konvent Dār el-mesnevī in Istanbul/Fatih; vgl. Kut und Bayraktar 1984, 176, und M. Baha Tanman, „Mesnevîhane Tekkesi," DBİA, 5, 408f.) **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
1171 h.	MK A 8584	247 fol. 260×170mm, 190×80 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. **Kolophon:** Dervīş Muḥammed b. Süleymān, 8. Şevvāl 1171 h. **Benutzerkontext: 1.** ṣūfi-Kontext (Kolophon). **2.** Frau (*vaḳf*-Vermerk von Faṭma b. el-Ḥācc […] ([...] فطم بن الحاج | غفر الله لها ولوالديها), o. D.) **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung und Hervorhebung der drei Zeilen.
1173 h.	SK Yaz. Bağ. 1696	355 fol. 225×155 mm, 170×130 mm. S1, vokalisiert. AOT Orthographie. **Kolophon:** ʿOs̱mān b. Ḫalīl, 1173 h.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
		Mitüberlieferung: Gebetstext. **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung, mit Hervorhebung der drei Zeilen.
1175 h.	İK Genel 4950	244 fol. 330×225 mm, 255×150 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. **Kolophon:** Muṣṭafā b. Ḥüseyin, Receb 1175 h. **Lokalisierung:** Bursa (Schenkung). **Benutzerkontext:** Kontext Schule (Schenkung des Geschichtslehrers an der Sulṭānīye-Schule in Bursa, Muḫtār […] für das Museum in Bursa (*Bursa Müzesi*), 17. Kānūn II 1319 m.) **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
1178 h.	SK Serez 1533	277 fol. 315×209 mm, 240×150 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie (im Inlaut aber häufig defektiv). **Kolophon:** Dubniçeli Aḥmed b. ʿOs̱mān, Imam an der alten Moschee (*Cāmiʿ-i ʿAtīḳ*), Evāsıṭ Ramażān 1178 h. **Benutzerkontext: 1.** ʿulemā-Kontext (Kolophon); **2.** unbekannt (*vaḳf*-Vermerk ohne Details). **Graphische Gestaltung:** Livā mit Hervorhebung der drei Zeilen. Zeichnung.
1178 h.	MK B 932	232 fol. 325×200 mm, 256×143 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1995, 15 000 000 TL. Die Blätter in falscher Reihenfolge. **Kolophon:** Ḫalīl b. ʿAlī, Evāḫir Ẕīlḳaʿde 1178 h. **Nutzungsspuren:** Spuren von Lesezeichen (Fäden). **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung, zu Beginn der Handschrift eingebunden.
1185 h.	MK Afyon İHK 03 Gedik 18441	243 fol. 210×320 mm, 155×270 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1963 durch die Bibliothek in Afyon. **Kolophon:** el-fetā ʿOs̱mān b. İsmāʿīl, Evāʾil Şevvāl 1185 h. (in 19 Tagen vollendet). **Nutzungsspuren:** Spuren von Lesezeichen (Fäden); Kultspuren. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung. Zusätzlich floraler Schmuck am Seitenrand.
1196 h.	İÜ Nadir T 1239	267 fol. S3, nicht vokalisiert. MOT Orthographie. Luxushandschrift. Abschrift von einer Abschrift des Autographs. **Kolophon:** Dervīş Muḥammed, genannt es-Seyyid Ḥasīb b. İbrāhīm, 1196 h. **Benutzerkontext: 1.** ṣūfī-Kontext (Kolophon); **2.** ḳalemīye-Kontext (Besitzvermerk von es-Seyyid ʿAlī el-Morevī, einem Angehörigen der Kanzlei des *Dīvān-ı Hümāyūn* (*ʿan Ḥᵛācegān-ı Dīvān-ı Hümayun*), 3. Muḥarrem 1208 h.; zu Moralı ʿAlī Efendi (st. 1224 h./1809); vgl. SO², 1, 254f. Er war ab 1211 h./1796 drei Jahre osmanischer Botschafter in Paris und hatte danach verschiedene Ämter in der Finanzadministration inne, unter anderem die Finanzaufsicht der Marine und des Marinearsenals);

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
		3. ḳalemiye-Kontext (Ziver, 20. Cemāẕī II 1251 h., zu Ziver Aḥmed Ṣādıḳ Paşa vgl. SO^2, 5, 1715; nach einer Karriere in der zentralen Finanzverwaltung war er unter anderem *Evḳāf*-Minister und Mitglied des Hohen Rates (*Meclis-i Vālā*).) **Mitüberlieferung:** Randglossen aus Bursalı İsmāʿīl Ḥaḳḳıs *Feraḥ er-Rūḥ*. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
1197 h.	SK Lala İsmail 208	312 fol. 225×165 mm, 170×115 mm. S1, vokalisiert. AOT Orthographie. **Kolophon:** İbrāhīm b. ʿAlī, Sonntag, 28. Rebīʿ I 1197 h. **Benutzerkontext:** Palast-Kontext (*vaḳf*-Stempel des Stifters Lālā İsmāʿīl für Ḥamīdiye-Bibliothek, 1199 h., vgl. Kut und Bayraktar 1984, 157f.; SO^2, 3, 814. Bei der Bibliothek handelt es sich um eine Gründung von Sultan ʿAbdülḥamīd I., 1194 h., vgl. Kut und Bayraktar 1984, 39.) **Graphische Gestaltung:** Livā mit Hervorhebung der drei Zeilen.
1198 h.	MK B 1059	238 fol. 290×210 mm, 205×142 mm. S1, vokalisiert. AOT2 Orthographie. **Kolophon:** Muḥammed b. Muṣṭafā, Receb 1198 h. **Benutzerkontext: 1.** Frau (*vaḳf*-Vermerk von Şerīfe ʿĀlime Ḥatun, der Frau von el-Ḥācc Ḳuṭb Efendi, 7. Şevvāl 1284 h.); **2.** unbekannt (Notiz zur Geburt des Sohnes Bekir, 1200 h.) **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung, aber eine ¾ Seite Freiraum.
1200 h.	MK 58 Gürün 45	273 fol. 300×210 mm, 230×135 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. **Kolophon:** ʿÖmer b. ʿOs̱mān Aġa Ḳapucızāde, 1200 h. **Benutzerkontext:** unbekannt (Notiz zur Geburt des Neffen ʿAlī, Samstag, 21. Şaʿbān 1315 h./4. Kānūn II 1312 m.). **Nutzervermerke:** Schreibübungen. **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung, keine Hervorhebung der drei Zeilen.
1203 h.	AK Belediye K 496	269 fol. 290×184 mm; 190×120 mm. S3, vokalisiert. AOT Orthographie. Fragment (Anfang fehlt). **Kolophon:** Ḥāfiẓ el-Ḥācc Muḥammed, Imam an der Murādiye-Moschee in Edirne, 1203 h. **Lokalisierung:** Edirne (Kolophon). **Benutzerkontext:** ʿulemā-Kontext (Kolophon). **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung, Hervorhebung der drei Zeilen.
1206 h.	MK A 5689	256 fol. 230×160 mm, 155×110 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Erwerb 1986, 3 000 TL. **Kolophon** (nur Datierung): 12. Rebīʿ I 1206 h. **Nutzungsspuren:** Lesezeichen (Fäden). **Graphische Gestaltung:** Livā mit Freiraum für Zeichnung.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
1207 h.	MK Ankara İHK 06 Hk 3007	477 fol. 302×220 mm, 245×125 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb o. D., 175 TL. **Kolophon:** ʿOs̲mān b. ʿAlī el-Simavī, Evāḫir Şaʿbān 1207 h. **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
1207 h.	MK A 4891	70 fol. 205×150 mm, 170×90 mm. S2, nicht vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1966, 20 TL. Anthologie. **Kolophon** (nur Datierung): Mittwoch, 5. Ẕīlḥicce 1207 h. **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung; auch die drei Zeilen fehlen.
1207 h.	BDK Millet Mzm. 878	2+277 fol. 303×217 mm, 210×145 mm. S3, vokalisiert. MOT Orthographie. **Kolophon:** Aḥmed b. Muṣṭafā, Schüler von Zühdī, Freitag, 11. Rebīʿ I 1207 h. **Benutzerkontext: 1.** Kalligraph (Kolophon); **2.** unbekannt (getilgter Besitzstempel, o. D.); **3.** ḳalemīye-Kontext (Schenkungsvermerk von ʿOs̲mān Beg, dem Kanzleichef der Administration der Provinz (*vilāyet*) Istanbul, o. D.; das Schreibmaterial Bleistift deutet auf einen Eintrag nach 1900 hin.) **Mitüberlieferung:** Inhaltsverzeichnis. **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
1209 h.	MK B 308	214+1 fol. 297×200 mm, 230×100 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1976, 150 TL. **Kolophon:** es-Seyyid İbrāhīm b. es-Seyyid Ḥüseyin, bekannt als Rifḳī, Kalligraph in der Stadt Gönen, 29. Receb 1209 h. **Lokalisierung:** Gönen (Kolophon). **Benutzerkontext: 1.** Kalligraph (Kolophon); **2.** Frau (*vaḳf*-Vermerk: Stifterin ist Meryem bint Ḥüseyin im Dorf Toraḳcı [?] im Gerichtsbezirk Gönen, 1. Ẕīlḳaʿde 1209 h.); **3.** Frau (*vaḳf*-Vermerk von Zeynī [Zeyneb?] Dudu bint Ruḳayya, 15. Şevvāl 1238 h.) **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte für Stifterin. **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung.
1210 h.	DKM S[in] 5245	280 fol. 170×280 mm. S3, vokalisiert. AOT Orthographie. Luxushandschrift. **Kolophon:** Ḥāfiẓ el-Ḥacc Muḥammed b. Ḥāfiẓ İbrāhīm el-Mevlevī, bekannt als Imam Murādḫān, Schüler von es-Seyyid Muḥammed, Evāʾil Rebīʿ I 1210 h. **Benutzerkontext: 1.** ṣūfī-Kontext, ʿulemā (Kolophon); **2.** ḳalemīye-Kontext (Besitzvermerk von Muḥammed, einem Angehörigen der Kanzlei des *Dīvān-ı Hümāyūn* (*Ḫ^{v}ācegān-ı Dīvān-ı Hümayun*), 1. Receb 1210 h.). **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben. **Literatur:** *Fihrist al-Maḫṭūṭāt at-Turkīya*, 2, 272.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
1213 h.	MK A 974	306 fol. 223×165 mm, 175×120 mm. S1, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1973, 100 TL. **Kolophon:** Muṣṭafā b. Yūsuf, Samstag, Ġurre Zilkade 1213 h. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung und Hervorhebung der drei Zeilen. (Die Zeichnung befindet sich am Rand und ist möglicherweise ein Bezug auf das Autograph.)
1218 h.	MK Eskişehir İHK 26 Hk 893	242 fol. 220×325 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. **Kolophon:** Muḥammed b. Mūsā, Imam im Quartier Demirci, 1218 h. **Benutzerkontext: 1.** ʿulemā-Kontext (Kolophon); **2.** Bibliotheksbestand (Bibliotheksstempel *Seferiḥiṣār Kütübḫānesi Vaḳfı*, o. D.); **3.** Frau (*vaḳf*-Vermerk der Tochter von Ḳarabudaḳ ʿAlī Efendi (*Ḳarabudaḳ ʿAlī Efendi Kerīmesi*), o. D.); **4.** Frau (*vaḳf*-Vermerk von Zeyneb Ḫatun, der Tochter von Ḫalīl Başe (خليل باشه), o. D.). **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung, ohne Hervorhebung der drei Zeilen.
1220 h.	MK B 290	198 fol. 305×210 mm, 260×165 mm. S1, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1977, 75 TL. **Kolophon** (in fehlerhaftem Arabisch): Aḥmed b. İbrāhīm in einem Dorf bei Razġrad, Dienstag, Rebīʿ I 1220 h. **Lokalisierung:** Razġrad [Hezarġrad]/Niğbolu (Kolophon). **Benutzerkontext:** ʿulemā-Kontext [?] (drei *vaḳf*-Vermerke von Mollā/Monlā Aḥmed b. İbrāhīm [Kopist?], 1220 h.) **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte für Kopist und Stifter. Schriftübungen und Kinderzeichnungen. **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung und ohne Hervorhebung der drei Zeilen.
1221 h.	MK A 8338	268 fol. 235×160 mm, 175×120 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Erwerb 1996, 16 000 000 TL. **Kolophon:** ʿOs̱mān b. İbrāhīm, 23. Ṣafer 1221 h. **Benutzerkontext: 1.** ʿulemā-Kontext (Besitzvermerk von Mollā ʿOs̱mānoġlı Süleymān, o. D.); **2.** ʿulemā-Kontext (Geburtsvermerk: Ḥāfıẓ ʿOs̱mān notiert das Geburtsdatum des Sohnes Şeyḫ Süleymān, 15. Rebīʿ II 1258 h.; daneben zwei weitere Namen: 1. Süleymān b. ʿOs̱mān b. Muḥammed; 2. Ḳoca Monlā ʿOs̱mānzāde.) **Nutzervermerke:** Fürbitte für Eltern, Brüder, Scheiche, Lehrer und alle Muslime und Musliminnen. **Graphische Gestaltung:** Livā keine Zeichnung, ohne Hervorhebung der drei Zeilen.
1222 h.	BDK Bayezid 8611	249 fol. 220×155 mm, 175×100 mm. S2, vokalisiert. Verlesungen, wohl da AOT Orthographie der Vorlage nicht verstanden wurde. **Kolophon:** Muḥammed b. Yaḥyā, in der Begzāde-Medrese (بيزاده) der alten Moschee (*Cāmiʿ-i ʿAtīḳ*), 12. Cemāzi I 1222 h.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
		Benutzerkontext: unbekannt (Besitzvermerk von Bekir b. Muṣṭafā, o. D.) **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
1229 h.	MK A 7830	294 fol. 192×135 mm, 150×80 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Erwerb 1994, Schenkung. Fragment (Anfang fehlt). **Kolophon:** İbrāhīm b. ʿAlī eṣ-Ṣıddīḳī, Donnerstag, Evāḫir Ṣafer 1229 h. **Nutzervermerke:** Bittgebet für Besitzer, Leser, Hörer sowie alle Musliminnen und Muslime. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
1229 h.	DKM Maʿārif ʿĀmma Turkī Ṭalʿat 11	339 fol. 210×305 mm. S3, vokalisiert. MOT Orthographie. Luxushandschrift. **Kolophon:** el-Ḥācc Ḥāfıẓ ʿAlī en-Naʿīmī, Prediger (*ḫaṭīb*) und Imam der Moschee des Ḳāḍī Naṣrullāh (Ǧāmiʿ Naṣrullāh al-Qāḍī), ein Schüler von Ḫaṭībzāde Muḥammed Naḥīf, dem Sekretär am *Dīvān*, 18. Şevvāl 1229 h.; zu Ḫaṭībzāde Muḥammed Naḥīf vgl. SO^2, 4, 1222f. **Benutzerkontext:** ʿulemā-Kontext (Kolophon). **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung. **Literatur:** *Fihrist al-Maḫṭūṭāt at-Turkīya*, 2, 272.
1231 h.	SK Pertev 328	275 fol. 215×125 mm, 142×80 mm. S3, zum Teil vokalisiert. MOT Orthographie. **Kolophon:** es-Seyyid eş-Şeyḫ el-Ḥācc ʿAlī er-Rufāʿī el-Ferdī el-Gelibolī b. es-Seyyid eş-Şeyḫ ʿAbdurraḥmān en-Necmī, bekannt als Daġıstānīzāde; der Kopist ist Rufāʿī-Adept und ein Schüler von Süleymān eş-Şükrī, 1231 h. **Benutzerkontext: 1.** ṣūfī-Kontext (Kolophon); **2.** ʿulemā-Kontext (Besitzvermerk von Muḥammed ʿĀrif, bekannt als ʿArabzāde, Evāḫir Ẕilḥicce 1238 h.; der Besitzer absolvierte eine ʿulemā-Karriere, war 1215 h./1800-1801 und 1220 h./1805 *ḳāżīʿasker* von Rumeli und starb 1241 h./1826; zum Besitzer siehe SO^2, 1, 314f.); **3.** ṣūfī-Kontext, ḳalemīye-Kontext (*vaḳf*-Stempel des Innenminister (*umūr-ı mülkīye nāẓırı*) Pertev Paşa (1199-1253 h./1785-1837), für den Nakşbendīye-Konvent in Üsküdar (Ḫānḳāh-ı Selīmīye bzw. Selīmīye Dergāhı), 1251 h.; zum Konvent vgl. Baha Tanman, „Selimiye Tekkesi," in: DBİA, 6, 516-518; zu Pertev siehe SO^2, 4, 1332.) **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
1235 h.	MK B 1006	247 fol. 320×220 mm, 232×145 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. **Kolophon:** Ḥāfıẓ Veliyyüddīn Muḥammed, Donnerstag, 1235 h. **Mitüberlieferung:** Inhaltsverzeichnis von anderer Hand. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung und Hervorhebung der drei Zeilen.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
1236 h.	DKM Tārīḫ M [Muṣṭafā Fāḍil] Turkī 203	243 fol. 230×300 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Auffällige Textvarianz. **Kolophon:** Ḥāfiẓ Muḥammed Saʿīd el-Ḥilmī b. Ḫalīl, ein Schüler von el-Ḥācc Ḥāfiẓ, auf der Insel Midilli, 6. Cemāẕī I 1236 h. **Lokalisierung:** Midilli/Insel Lesbos (Kolophon). **Benutzerkontext: 1.** ʿaskerī-Kontext (Besitzvermerk des ägyptischen Oberkommandierenden (*serʿasker*) el-Ḥācc İbrāhīm (*al-Ḥācc Ibrāhīm serʿasker-i veliyü n-niʿam*), [d. h. des Sohnes von Muḥammed ʿAlī Paşa], o. D.; zur Person vgl. Fahmy 1997, 175-179.); **2.** Bibliothekssammlung (Bibliotheksstempel der Khedivenbibliothek, o. D.) **Graphische Gestaltung:** Livā keine Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben. **Literatur:** *Fihrist al-Maḫṭūṭāt at-Turkīya*, 2, 272f.
1237 h.	DKM Maʿārif ʿĀmma Turkī Ṭalʿat 22	220 fol. 160×222 mm. (Fol. 21-41 fehlen.) S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Enthält Ausschnitte aus İsmāʿīl Ḥaḳḳı, *Feraḥ er-Rūḥ*. **Kolophon:** Naṣūḥ b. Ṣāliḥ, Donnerstag, 22. Cemāẕī II 1237 h. **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte. **Nutzungsspuren:** Kultspuren (*ḥilye*). **Graphische Gestaltung:** Die Handschrift ist mit fünfzig schematischen Darstellungen illustriert; vgl. auch SK İzmir 601. **Literatur:** *Fihrist al-Maḫṭūṭāt at-Turkīya*, 2, 273.
1243 h.	İK Genel 4807	310 fol. 210×152 mm, 164×118 mm. S3, vokalisiert. MOT Orthographie. **Kolophon** in fehlerhaftem Arabisch: (عَمل تجليده السيد محمد سنة ١٢٤٣ رشيد القرمانى غره رجب سنة ١٢٤٥); es handelt sich um Informationen zum Kopisten und zum Buchbinder; die Namen und Daten sind allerdings nicht eindeutig zuzuordnen: es-Seyyid Muḥammed und Reşīd el-Ḳaramanī, 1243 h. und 1. Receb 1245 h. **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte der Leser und Hörer. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
1243 h.	MK A 7917	321 fol. 240×145 mm, 155×75 mm. S2, vokalisiert; AOT Orthographie. Erwerb 1994, 25 000 000 TL. Luxushandschrift. Randglosse auf 203a, welche besagt, dass die Handschrift bis zu dieser Stelle vom Autograph kopiert wurde. **Kolophon:** es-Seyyid Muḥammed Eşref b. eş-Şeyḫ Kemāl, 17. Şaʿbān 1243 h. **Benutzerkontext:** unbekannt (Besitzvermerk von Ṣāḥib Ḥacı ʿOs̱mān Vāfī (وافى) b. Muḥammed, o. D.) **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
1245 h.	MK A 8480	315 fol. 240×170 mm, 180×120 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1997, 25 000 000 TL. **Kolophon:** İsbartavī es-Seyyid el-Ḥācc Muḥammed Ḥilmī, Schüler von es-Seyyid Muḥammed el-Ḳaramanī, Donnerstag, 25. Rebīʿ I 1245 h. **Benutzerkontext:** unbekannt (Besitzvermerk und Geburtsvermerk Hüseyin Erdals in lateinischer Schrift (*Sahibi hacı ibis oğlu Hüseyin Erdal, tarihi doğum* [*1*]*315*.) **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
1247 h.	MK A 2106	242 fol. 235×176 mm, 170×115 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1975, 100 TL. **Kolophon:** Ḥüseyin b. Ebūbekir in Küret en-Naḥl (كورة النحل؟) im Gerichtsbezirk (*ḳażā*) Ḳaracavīrān, 2. Ẕilḳaʿde 1247 h. **Lokalisierung:** Ḳaracavīrān (Kolophon); Ḳaracavīrān gibt es in den *vilāyets* Ankara, Erzurum, Kastamonu und Sivas, vgl. Akbayar 2001, 89. **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
1250 h.	İK Genel 4040	273 fol. 307×208 mm, 244×152 mm. S2, vokalsiert. AOT Orthographie. **Kolophon:** es-Seyyid Mollā Ḥasan b. el-Ḥacı Aḥṭab (احطب), 1255 h. **Lokalisierung:** İnegöl/Ḫüdāvendigār (Stiftung). **Benutzerkontext: 1.** ʿulemā-Kontext (Kolophon); **2.** ḳalemīye-Kontext (*vaḳf*-Vermerk: Ḥacı Emīn Efendi, Beamter der Tabak-Monopols (*reji meʾmūrı*) in İnegöl stiftet die Handschrift der Bibliothek in İnegöl (*İnegöl Kütübānesi*), 28. Eylūl 1313 m.); Bibliothekssammlung (Stempel der İshakpaşa-Bibliothek, o. D.). **Nutzungsspuren:** Lesezeichen (Papierquadrate). **Graphische Gestaltung:** Keine Information zum Livā.
1254 h.	SK Galata Mevlevihanesi 153 (eski No. 586)	39 fol. 210×135 mm, 145×95 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Fragment einer Anthologie (unvollendet ?). **Kolophon:** Notiz von anderer Hand zur Fertigstellung der Abschrift am 12. Şevvāl 1254 h. **Benutzerkontext:** unbekannt (Besitzstempel von Kāġıdḫāneli Ḥüseyin, 1285 h.); Kontext Militäradministration (Schreibübungen in *rıḳʿa* mit administrativen Texten, etwa Anredeformel an den *müşīr* der *ʿAsākir-i Muntaẓẓama* in Ṭarablus-ı Şām und Ṣaydā.) **Graphische Gestaltung:** Ohne Kapitel zum Livā.
1254 h.	MK B 1064	277 fol. 310×200 mm, 220×136 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 2002, 200 000 000 TL. **Kolophon:** el-Ḥāfiẓ Ḥüseyin b. Veliyüddīn, bekannt als Ḫᵛāce Yārabbcı (خواجهٔ یارب جی), Kastamonu, 3. Receb 1254 h. **Lokalisierung:** Kastamonu (Kolophon). **Benutzerkontext:** ʿulemā-Kontext (Kolophon).

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
		Mitüberlieferung: Inhaltsverzeichnis von der Hand des Kopisten; Original Paginierung. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
1255 h.	SK Yaz. Bağ. 3359	290 fol. 272×208 mm, 195×152 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. **Kolophon:** ʿAbdurraḥmān b. Aḥmed Ilġın (ايلغين), Bursa, 1255 h. **Nutzungsspuren:** Lesezeichen (Fäden). **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
1255 h.	AK Belediye K. 477	279 fol. 235×170 mm, 190×120 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. **Kolophon** (in türkischen Versen mit Archaismen): Ḥasan Ḥüsnī aus Sile, 1255 h.; laut Kolophon wurde die Abschrift an einem Montag begonnen und vollendet; sie dauerte insgesamt drei Monate und drei Tage. Der Kolophon enthält auch Informationen zur Herkunft des Kopisten aus einem Dorf bei Akşehir [?] (*Şehr-i beyāż*). **Lokalisierung:** Sile (Kolophon). **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte für Kopisten. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
1260 h.	SK Galata Mevlevihanesi 28 (eski 120)	276 folio. S2, vokalisiert. AOT Orthographie (Varianz, Abweichungen vom Autograph). **Kolophon:** Malāṭiyalı Ġarīboġlı Ḥācı Muḥammed Efendi b. Ḥācı İsmāʿīl Efendi; Donnerstag, [22.?] Rebiʿ I 1260 h. **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte für Autor und Kopist, 22. Rebīʿ I 1260 h.; Fürbitte für die, welche fürbitten. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
1260 h.	SK İzmir 601	282 fol. S2, vokalisiert. NOT Orthographie. **Kolophon:** es-Seyyid Ḥasan b. es-Seyyid İbrāhīm, in der بريرذان [?] Medrese, 1260 h. **Benutzerkontext: 1.** ʿulemā-Kontext (Kolophon); **2.** Frau (Besitzstempel und vaḳf-Vermerk von el-Ḥācca Ḥavvā, [1]287 h.) **3.** unbekannt (*vaḳf*-Stempel: Stiftung Saʿlebcizāde el-Ḥācc Aḥmed Efendis für die Bibliothek der Kemeraltı Cāmiʿi, İzmir, 1315 h.) **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte. **Mitüberlieferung:** Einschübe mit Auszügen aus Bursalı İsmāʿīl Ḥaḳḳıs *Feraḥ er-Rūḥ*. **Graphische Gestaltung:** Die Handschrift ist mit fünfzig schematischen Darstellungen illustriert; vgl. DKM Maʿārif ʿĀmma Turkī Ṭalʿat 22.
1263 h.	MK B 781	215 fol. 305×200 mm, 245×140 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1992, 950 000 TL. **Kolophon:** Caʿfer b. Muḥammed b. Muṣṭafā b. el-Ḥācc Ḫalil, an Medrese (مدرسة نيوسنه) Freitag, Cemāẕī II 1263 h. **Benutzerkontext:** ʿulemā-Kontext (Kolophon). **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
1265 h.	SK Yaz. Bağ. 1395	276 fol. 330×230 mm, 215×105 mm. S1, vokalisiert. MOT Orthographie. **Kolophon:** es-Seyyide el-Ḥāfıẓa en-Nesībe el-Ferīde bint Bahārzāde, Schülerin von Ḥasan eş-Şevḳī, Kastamonu, 1265 h. **Benutzerkontext:** Frau (Kolophon). **Lokalisierung:** Kastamonu (Kolophon). **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben; einzelne Fälle von Fächerkalligraphie. **Literatur:** Öztürk 1999.
1265 h.	SK Yaz. Bağ. 60	247 fol. 335×230 mm, 240×148 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie (Varianz, einige wenige Abweichungen vom Autograph.) **Kolophon:** Aḥmed b. İbrahīm Ziştovilī, Evāʾil Receb 1265 h. **Lokalisierung:** Paşalimanı/Balıkesir (Stiftung), vgl. Akbayar 2001, 129. **Benutzerkontext: 1.** ʿulemā-Kontext (*vaḳf*-Vermerk von der Hand des Kopisten: Die Handschrift wurde von Ḥāfıẓ Aḥmed, dem Imam [dem Kopisten?] der Moschee von el-Ḥācc Maḥmūd, gestiftet, 11. Receb 1265 h.); **2.** ʿulemā-Kontext (*vaḳf*-Vermerk von Ḥāfıẓ Ṣāliḥ, dem Prediger (*ḫaṭīb*) der Moschee von Paşalimanı; 28. [Şubāṭ?] 1338 m.). **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
1281 h.	MK A 8180	273 fol. 250×183 mm, 185×120 mm. S3, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1995, 6 000 000 TL. **Kolophon:** el-Ḥācc Ḥāfıẓ İsmāʿīl, Schüler von es-Seyyid [Maḥmūd?]; 12. Ṣafer 1281. Darunter befindet sich der Vermerk „fünfte Abschrift“ (*ʿaded-i taḥrīri 5*). **Benutzerkontext:** Frau, ʿaskerī-Kontext (Getilgter aber noch teilweise lesbarer *vaḳf*-Vermerk der Mutter des verstobenen Kompanie-Kommandanten (*bölükbaşı*) Maḥmūd Aġa; 12. Ṣafer 1281 h.; es handelt sich offenbar um einen Kopierauftrag zum Zweck der Stiftung.) **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
1290 h.	MK B 1032	277 fol. 271×185 mm, 230×135 mm. S2, vokalisiert. Orthographie AOT. **Kolophon** (nur Datierung): [1]290 h. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

8.1.6. Muḥammediye, *undatierte Handschriften*

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
[900 h.]	MK Samsun İHK, 55 Hk 906	304 fol. 275×185 mm, 205×140 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. **Kolophon:** Das Textende befindet sich auf einem ergänzten Blatt. Darunter steht die Datierung 900 h., welche möglichereweise vom Original übertragen wurde. **Benutzerkontext:** Frau (*vaḳf*-Vermerk von Züleyḫā Ḫatun, o. D.) **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung und ohne Hervorhebung der drei Zeilen.
Vor 1132 h.	MK Mersin İHK 33 Tarsus 21	234 fol. 190×260 mm, 125×200 mm. S1, vokalisiert. MOT Orthographie. Fragment (Ende fehlt.) **Ohne Kolophon.** **Benutzerkontext: 1.** ʿulemā-Kontext (Besitzvermerk von Monlā Velī b. Monlā İbiş, o. D.); **2.** Familienkontext (Geburtsvermerke: Sohn ʿAlī Çelebi, Ġurre Receb 1132 h.; Ḳara ʿAynī Aḥmed Çelebi, Ġurre Rebīʿ II 1135 h.) **Nutzungsspuren:** Lesezeichen (Fäden). **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung und ohne Hervorhebung der drei Zeilen.
Vor 1135 h.	SK Hacı Selim Ağa Üsküdar, Kemankeş 529	36 fol. 285×185 mm, 163×125 mm. Fragment (Anfang und Ende fehlen). **Ohne Kolophon.** **Lokalisierung:** Üsküdar (Stiftung). **Benutzerkontext:** ʿulemā-Kontext (*vaḳf*-Stempel und *vaḳf*-Vermerk von Kemānkeş ʿAbdülḳādir Efendi, genannt Emīr Ḫᵛace, 1135 h.; der Stifter war *müderris* an der Medrese von Nūrbanu Ḫatun [Vālide-i ʿatīḳ] in Üsküdar, vgl. Kut und Bayraktar 130f.) **Graphische Gestaltung:** Kurzes Fragment ohne Abschnitt zum Livā.
Vor 1144 h.	SK Serez 1539	315 fol. 285×195 mm, 205×135 mm. S2, vokalisiert, MOT Orthographie. **Ohne Kolophon.** **Benutzerkontext: 1.** unbekannt (Besitzvermerk von Muṣṭafā Yazıcı, 20. Ṣafer 1284 h. und 1290 h.); **2.** Familienkontext (Geburtsvermerke: Geburt des Sohnes Aḥmed, Sonntag, 27. Şaʿbān 1144 h.; Geburt des Sohnes Ḫayrī oder Ṣabrī (صبری oder حبری), Mittwoch, 26. Şevvāl 1147 h.; Geburt des Sohnes Ḥasan, Şaʿbān 1151 h.; von anderer Hand: Geburt des Sohnes ʿAbdullāh, 25. Cemāẕī II 1188 h.; Geburt der Tochter Emīne, 13. Şevvāl 1183 h.; wieder von der ersten Hand: Geburt des Sohnes ʿAbdurraḥmān, 21. Receb 1155 h.; Geburt des Sohnes Muṣṭafā, 22.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
		Ẕilḳaʿde 1182 h. (daneben: 19. Mart); Geburt des Sohnes Emīn, Dienstag, 20. Ẕilḥicce 1178 h.; Geburt des Sohnes Küçük Ḥüseyin, in der Nacht zum 20. Ẕilḥicce 1168 h.). **Nutzungsspuren:** Kultspuren. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
Vor 1145 h.	SK Galata Mevlevihanesi 2 (eski No. 96)	276 fol. 248×166 mm, 195×118mm. S3, vokalisiert. AOT Orthographie. **Ohne Kolophon.** **Lokalisierung:** Ġalata/Istanbul (Stiftungsvermerk). **Benutzerkontext: 1.** Frau (Vaḳf-Vermerk von Fāṭime bint el-Ḥācc Muḥammed, ʿĀşūra [10. Muḥarrem] 1145 h.); **2.** ṣūfi-Kontext (*vaḳf*-Stempel in lateinischer Schrift (d. h. nach 1928): Von dem Journalisten und Schriftsteller Refi' Cevat Ulunay (1890-1968) für den Mevlevi-Konvent in Galata (Galata Mevlevihanesi) gestiftet, o. D.) **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung, die drei Zeilen sind nicht hervorgehoben; Fächerkalligraphie.
Vor 1154 h.	MK Ankara 06 Hk 3787	165 fol. 300×207 mm, 234×115 mm. S2, vokalisiert; die ersten 19 Blätter wurden später ergänzt (S1, vokalisiert). MOT Orthographie. **Kolophon** auf einem später ergänzten Blatt (nur Datierung): 1154 h. **Nutzungsspuren:** Lesezeichen (Fäden). **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung, die drei Zeilen nicht hervorgehoben.
Vor 1163 h.	İK Haraççıoğlu 775	260 fol. 330×200 mm, 235×140 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. **Ohne Kolophon.** **Lokalisierung:** Bursa (Stiftung). **Benutzerkontext: 1.** Frau (Besitzvermerk von Ayna Ḫanım [?] in fehlerhafter Orthographie (ضاخِب وٰمٰال كِ اينه خٰانِ م), o. D.); **2.** ṣūfi-Kontext (*vaḳf*-Stempel des neuen Naḳşbendiye-Konvent (*ez-Zāviyet el-cedīde en-Naḳşbendiye*) in Bursa, 1163 h.). **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
Vor 1165 h.	MK B 202	8+276 fol. 297×201 mm, 230×133 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Die letzten Blätter später ergänzt. Erwerb 1973. **Kolophon** (auf ergänzter Seite): Vermerk zu Restaurierung (*taʿmīr*) durch İsmāʿīl Efendi 1165 h. **Nutzervermerke:** Schriftübungen und eine Kinderzeichnung. **Mitüberlieferung:** Inhaltsverzeichnis; Gebet. **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
Vor 1171 h.	SK Nuruosmaniye 2578	234 fol. 373×213 mm, 247×130 mm. S3, vokalisiert. Orthographie AOT. Luxusexemplar. **Ohne Kolophon** **Benutzerkontext: 1.** Palast-Kontext (*vaḳf*-Stempel und *vaḳf*-Urkunde von Sultan ʿOs̱mān III. für Nuruosmaniye, [ca. 1755], vgl. Kut Bayraktar 1984, 35f. und Havva Koç „Nuruosmaniye Kütüphanesi", DBİÜ, 6, 104.); **2.** ʿaskerī-Kontext (Besitzvermerk von Muḥammed b. ʿİvaż, einem Angehörigen der Janitscharen (*zümre-i Yeniçeriyān*), o. D.); **3.** unbekannt (Besitzstempel von Yūsuf b. İbrāhīm bende-i [...], o. D.) **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
Vor 1187 h.	MK Eskişehir İHK 26 Hk 886	304 fol. 250×180 mm, 180×130 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. **Ohne Kolophon.** **Benutzerkontext: 1.** unbekannt (*vaḳf*-Notiz (*kütübḫāne vaḳfı*) ohne Details); **2.** unbekannt (getilgter Besitzvermerk, 1189 h.); **3.** Frau (Stempel von Fāṭime und ein Vermerk zum Fasten im Ramażān: „am Montag habe ich gefastet" (*dūşambe güni sā'im olmışdum*), Ramażān 1187 h.). **Mitüberlieferung:** Worterklärungen. **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
Vor 1190 h.	MK B 259	349 fol. 274×190 mm, 213×131 mm. S 2, vokalisiert. Orthographie MOT. Erwerb o. D., 50 TL. **Ohne Kolophon.** **Benutzerkontext:** Frau (*vaḳf*-Vermerk: gestiftet für die Seele der verstorbenen Ümm Külṯūm, der ältesten Tochter von Zeyneb bint Ḥasan. Die Handschrift soll von Timuroġlı ʿAbdurraḥmān aufbewahrt und für Lesungen zur Verfügung zu stellen werden, 5. Muḥarrem, 1190 h.) **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte; Schriftübungen. **Nutzungsspuren:** Kultspuren. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
Vor 1193 h.	SK Yaz. Bağ. 3552	268 fol. 283×200 mm, 205×130 mm. S1, vokalisiert. MOT Orthographie. **Ohne Kolophon.** **Benutzerkontext: 1.** ʿulemā-Kontext (Besitzvermerk von el-Ḥācc Ḥasan b. Mollā Velī, o. D.); **2.** Familienkontext (Geburtsvermerke: Āsīme [!] 1193 h.; Fāṭime 1196 h. und ʿOs̱mān 1198 h.) **Nutzervermerke:** Fürbitte für Leser, Zuhörer und Schreiber. **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung und ohne Hervorhebung der drei Zeilen.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
Vor 1193 h.	MK B 602	269 fol. 290×197 mm, 212×135 mm. S2, vokalisiert, Orthographie MOT. Erwerb 1984, 5000 TL. Fragment, erstes Blatt fehlt. **Ohne Kolophon.** **Benutzerkontext:** Frau, reʿāyā-Kontext (Handel) (*vakf*-Vermerk der Markthändlerin [?] Ḥalīme Ḫatun (*Pazara giden Ḥalīme Ḫatun*), 1193 h.) **Mitüberlieferung:** Worterklärungen. **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung; die drei Zeilen sind hervorgehoben.
Vor 1199 h.	SK Serez 1544	278 fol. 257×175 mm. S2, vokalisiert, MOT Orthographie. **Ohne Kolophon.** **Lokalisierung:** Serez/Siroz (Stiftung). **Benutzerkontext: 1.** reʿāyā-Kontext (Handel) (*vakf*-Vermerk von el-Ḥācc Ṣanʿullāh b. el-Ḥācc Muḥammed Efendi [Yavuzzāde? یوززاده] im Bazar in Serez/Siroz, 23 Ṣafer 1199 h.); **2.** Museumssammlung, Bibliothekssammlung (Quittung auf Vordruck, etwa erstes Viertel des 20. Jahrhunderts: Der Verkäufer bestätigt den Kaufpreis für die Handschrift von der Kommission für Ethnographie am Bildungsministerium erhalten zu haben (*Maʿārif vekāletine merbūṭ Türk Etnoġrafi Ḳomisyonuna ṣatdıġım bālā cins, miḳdār ve fi'ātı muḥarrer eşyānıŋ ş̲emeni olan …… ġuruşı meẕkūr ḳomisyon muʿtemedi beyden aḫẕ eyledim*), auf der Rückseite kurze Beschreibung der Muḥammediye-Handschrift mit Bleistift, o. D.) **Mitüberlieferung:** Worterklärungen. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung, auch die drei Zeilen hervorgehoben.
Vor 1201 h.	DKM Tārīḫ Turkī 269	312 fol. 170×245 mm. S3, vokalisiert. AOT Orthographie. Luxusexemplar. **Ohne Kolophon.** **Benutzerkontext: 1.** ʿulemā-Kontext (*vakf*-Vermerk von İsmāʿīl Efendi für die Madrasa al-Ḥabbānīya in Kairo, 1201 h.; die Medrese lässt sich nicht identifizieren, vgl. Warner 2005[2].); **2.** ṣūfi-Kontext, Bibliothekssammlung (Bibliotheksstempel der Khedivenbibliothek, Kairo, o. D.); **3.** ṣūfi-Kontext (Laut Inventarisierungsvermerk der Khedivenbibliothek vom 9. Dezember 1881 wurde die Handschrift aus der Takīya al-Ḥabbānīya, Kairo, in die Khedivenbibliothek gebracht. Es fällt auf, dass

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
		unter **1.** von einer Medrese und unter **2.** von einem Ordenskonvent die Rede ist. **Mitüberlieferung:** Worterklärungen. **Literatur:** *Fihrist al-Maḫṭūṭāt at-Turkīya*, 2, 273.
Vor 1215 h.	SK Serez 1537	235 fol. 293×191 mm. S2, vokalisiert; MOT Orthographie. **Ohne Kolophon.** **Benutzerkontext:** reʿāyā-Kontext (Handel) (*vakf*-Vermerk von ʿOs̲mān b. Ḥasan für den Bazar in in Siroz/Serez, 7. Ṣafer 1215.) **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen sind hervorgehoben.
Vor 1227 h.	MK B 207	241 fol. 284×104 mm, 218×128 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1973, 200 TL. **Ohne Kolophon.** **Benutzerkontext:** Familienkontext, Frau (Vermerk zur Geburt der Tochter Züleyḫa, 11. Rebīʿ I 1227 h.) **Nutzungsspuren:** Lesezeichen (Fäden). **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
Vor 1231 h.	TSMK K 1014	243 fol. 280×205 mm, 225×150 mm. S2, vokalisiert. Orthographie MOT. **Ohne Kolophon.** **Benutzerkontext:** Palast-Kontext (Besitzvermerk des Palasttaubstummen (*bīzebān*) Luṭf Aḥmed, 1231 h.) **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben. **Literatur:** Karatay, Bd. 2, S. 95, No. 2271.
Vor 1232 h.	MK A 1966	24 fol. 210×153 mm, 155×122 mm. S2, vokalisiert. Fragment. Erwerb 1973, 40 Tl. **Ohne Kolophon.** **Benutzerkontext:** ʿulemā-Kontext (Besitzvermerk von Monlā Eyyūb, 1232 h.) **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte für Leser und Schreiber. **Graphische Gestaltung:** Fragment ohne Kapitel zum Prrophetenbanner.
Vor 1239 h.	BDK Bayezid 1605	225 fol. 295×195 mm, 220×135 mm. Orthographie MOT. **Ohne Kolophon.** **Lokalisierung:** Vidin (Stiftung), vgl. Akbayar 2001, 166. **Benutzerkontext: 1.** unbekannt (*vakf*-Stempel von Pasbanzāde ʿÖmer Aġa, 1235 h.); **2.** ʿaskerī-Kontext [?], ḳalemīye-Kontext [?] (Schenkungsvermerk: Schenkung von Reşīd Meḥmed Paşa an den Gouverneur (*mutaṣarrıf*) von Vidin, Ġurre Receb 1239 h.); **3.** ʿaskerī-Kontext (Schenkung von İbrāhīm Paşa an den Gouverneur (*mutaṣarrıf*) von Vidin, 8.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
		Şaʿbān 1240 h.); **4.** Bibliothekssamlung (vaḳf-Stempel der Bibliothek in Vidin (*vaḳf ʿan Kütübḫāne-i Vidin*),1265 h.). **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung; die drei Zeilen hervorgehoben.
Vor 1246 h.	SK Hacı Mahmud 2840	279 fol. 179×109 mm. Anfang und Ende der Handschrift später ergänzt. S3, vokalisiert (S3 auch auf den ergänzten Seiten). AOT Orthographie (MOT auf den ergänzten Folio). **Kolophon** (betrifft vermutlich die ergänzten Seiten): es-Seyyid Ḥüseyin er-Rüşdi, Schüler von es-Seyyid Muḥammed Saʿīd, 1. Muḥarrem 1246 h. **Benutzerkontext:** ʿulemā-Kontext (*vaḳf*-Vermerk von Mollā Bekirzāde el-Ḥācc Ḫalīl Aġa, o. D.). **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte; Schreibübungen. **Mitüberlieferung:** Worterklärungen. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
Vor 1252 h.	MK B 216	275 fol. 290×195 mm, 210×135 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1976, 50 TL. **Ohne Kolophon.** **Benutzerkontext: 1.** Kontext Stammeskonföderation **(**Besitzvermerk von Ḥācı Oġlu ʿAlī Monlā Oġlu Şeyḫ ʿAlī, Angehöriger der Stammeskonföderation der Ramażān ([*Ra*]*mażān ʿaşīretinden Ḥācı Oġlu ʿAlī Monlā Oġlu Şeyḫ ʿAlīniŋ kitābıdır*), erworben für 105 Ġurūş, 20. Muḥarrem 1252 h.; zur Stammeskonföderation siehe Türkay 2001, 539.); **2.** ʿulemā-Kontext (Stiftung des verstorbenen Gümüşli Monlā ʿAlī b. Monla ʿAlī, o. D.). **Mitüberlieferung:** Worterklärungen; Inhaltsverzeichnis. **Graphische Gestaltung:** Im Kapitel über das Prophetenbanner sind die drei Zeilen der Beschriftung in Form eines liegenden Banners angeordnet.
Vor 1254 h.	DKM Maʿārif ʿAmma Turkī Ṭalʿat 15	305 fol. 205 × 295 mm. S2, sparsam vokalisiert. AOT2 Orthographie. **Ohne Kolophon.** **Benutzerkontext:** unbekannt (Besitzervermerk von Buldanī es-Seyyid Ḥāfiẓ Süleymān Efendi b. [اینه oder ابن ?] Aḥmed Ḫ^{v}āce Efendi, 15. Ẕīlḥicce 1254 h.) **Mitüberlieferung:** Wenige Worterklärungen. **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichung; die drei Zeilen hervorgehoben. **Literatur:** *Fihrist al-Maḫṭūṭāt at-Turkīya*, 2, 274.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
Vor 1255 h.	MK A 9034	319 fol. 207×150 mm, 150×85 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 2003. **Ohne Kolophon.** **Benutzerkontext: 1.** unbekannt (Besitzvermerk von Maḥmūd Ḥammādī Baġdādī, Cemāẕī I 1296 h.); **2.** Familienkontext (Geburtsvermerke: Geburt des Sohnes ʿAbdullāh Āṣıf Efendi, 1. Ramażān 1253 h.; Geburt der Tochter Şerefnāz Emīne Ḫanım, Montag, 29. Receb 1255 h.) **Nutzungsspuren:** Kultspuren. **Mitüberlieferung:** Worterklärungen. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
Vor 1256 h.	DKM Mağāmiʿ Turkī 20	Fol. 1b-86b. S1, unvokalisiert; MOT Orthographie. Fragment oder Anthologie (*cuẕy* [sic] *eṣ-ṣāmin min el-Muḥammedīye*). **Ohne Kolophon.** **Benutzerkontext: 1.** unbekannt (Besitzstempel von ʿÖmer (بنده عمر | محر نور) o. D.); **2.** ṣūfī-Kontext, reʿāyā-Kontext (*vakf*-Vermerk: Die Handschrift wurde vom verstorbenen Händler ʿAtāʾullāh Efendi dem Ḥabbānīya-Konvent (at-Takīya al-Ḥabbānīya) gestiftet, 7. Ẕīlḳaʿde 1256 h.; der Ḥabbānīya-Konvent ist in Warner 2005[2] nicht belegt); **2.** Bibliotheks-sammlung (Stempel der Khedivenbibliothek, Kairo, o. D.); **3.** ṣūfī-Kontext (Laut Inventarisierungs-vermerk der Khedivenbibliothek vom 9. Dezember 1881 wurde die Handschrift aus der Takīya al-Ḥabbānīya, Kairo, in die Khedivenbibliothek gebracht.) **Graphische Gestaltung:** Fragment ohne Kapitel zum Livā.
Vor 1264 h.	MK Nevşehir Ürgüp İHK 50 Ür 147	285 fol. 200×300 mm, 150×230 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. **Ohne Kolophon.** **Benutzerkontext: 1.** unbekannt (Besitzstemmpel von es-Seyyid Muṣṭafā, o. D.); **2.** unbekannt (Besitzvermerk von el-Ḥācc ʿAlī Efendi, 12. Cemāẕī I 1264 h.). **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
Vor 1273 h.	MK Eskisehir İHK 26 Hk 889	258 fol. 115×170 mm, 74×114 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. **Ohne Kolophon.** **Lokalisierung:** Dorf Oġlaḳcı (Stiftungsvermerk). **Benutzerkontext:** Frau (*vakf*-Vermerk von Ḫalīl binti Fāṭime aus dem Dorf Oġlaḳcı, 1273 h.); Bibliothekssammlung (Bibliotheksstempel: *Sifriḥıṣārı Kütübḫānesi Vakfı*, o. D.).

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
		Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte für den Kopisten bzw. den Autor sowie für die Stifterin. **Mitüberlieferung:** Worterklärungen; **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
Vor 1286 h.	SK İzmir 603	268 fol. 270×170 mm, 240×120 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. **Ohne Kolophon.** **Benutzerkontext: 1.** reʿāyā-Kontext (*vaḳf*-Vermerk des Wasserleitungsbauers (*ṣuyolcu*) حویارزاده İsmāʿīl Efendi, 12. Receb 1286 h.); **2.** unbekannt (*vaḳf*-Stempel: Stiftung Saʿlebizāde el-Ḥācc Aḥmed Efendis für Bibliothek der Kemeraltı Moschee in İzmir, 1315 h.) **Nutzervermerke:** Schreibübungen. **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
Vor 1881 [1298-1299 h.]	DKM Tārīḫ Turkī 268	273 fol. 130×210 mm. S2, vokalisiert. Orthographie MOT. **Ohne Kolophon.** **Benutzerkontext: 1.** ṣūfī-Kontext, Palast-Kontext, ḳalemīye-Kontext [?] (*vaḳf*-Vermerk von Amīr Muṣṭafā Aġa, dem Vertreter des osmanischen Palastes in Kairo (*wakīl Dār as-Saʿāda*), für den Ḥabbānīya-Konvent (at-Takīya al-Ḥabbānīya), 1230 h.; der Ḥabbānīya-Konvent ist in Warner 2005[2] nicht belegt.) **2.** Bibliothekssammlung (Stempel der Khedivenbibliothek, Kairo, o. D.); **3.** ṣūfī-Kontext (Laut Inventarisierungsvermerk der Khedivenbibliothek vom 9. Dezember 1881 wurde die Handschrift aus der Takīya al-Ḥabbānīya, Kairo, in die Khedivenbibliothek gebracht.) **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte. **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung, Hervorhebung der drei Zeilen. **Literatur:** *Fihrist al-Maḫṭūṭāt at-Turkīya*, 2, 273.
Vor 1302 h.	MK B 192	275 fol. 252×165 mm, 192×110 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Erwerb 1979. **Ohne Kolophon.** **Benutzerkontext:** Frau (Vaḳf-Vermerk von Emīne Ḫatun bint Muḥammed, 1302 h. **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung; ohne Hervorhebung der drei Zeilen.
Vor 1310 h.	İK Genel 4038	250 fol. 315×227 mm, 247×154 mm. S1, vokalisiert. AOT Orthographie. **Ohne Kolophon.**

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
		Benutzerkontext: Frau (*vakf*-Vermerk: Ümmihān Ḫatun stiftete die Handschrift der İsḥaḳ Paşa-Bibliothek in İnegöl, 1. Muharrem 1310 h. **Nutzervermerke:** Schriftübungen. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung; die drei Zeilen hervorgehoben.
Vor 1315 h.	İK Orhan 654	232×157; 191×125. 271 yk. S2, vokalisiert. AOT Orthographie **Ohne Kolophon** (letztes Blatt ergänzt). **Benutzerkontext:** Bibliotheksbestand (Stempel der Orḫan Ġāzī Bibliothek, 20. Eylül 1315 m.). **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung; die drei Zeilen hervorgehoben; Fächerkalligraphie.
o. D.	AK Belediye B 37	285 fol. 320×210 mm, 250×140 mm. S1, vokalisiert. MOT Orthographie. Fragment (Ende fehlt). **Ohne Kolophon.** **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
o. D.	AK Belediye K 674	20 fol. 250×170 mm, 185×140 mm. S1, vokalisiert. Keine Information zur Orthographie. Anthologie. **Ohne Kolophon.** **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte. **Graphische Gestaltung:** Ohne Abschnitt zum Livā.
o. D.	Arkeoloji 106	316 fol. 327×232 mm, 261×164 mm. S2, vokalsisiert. MOT Orthographie. **Ohne Kolophon.** **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
o. D.	BDK Bayezid 1530	254 fol. 303×207 mm, 219×135 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Fragment (Ende fehlt). **Ohne Kolophon.** **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
o. D.	BDK Bayezid 9364	278 fol. 190×145 mm, 130×90 mm. S2, keine Information zur Vokalisierung. MOT Orthographie. (Aber Auslaut auf *a* oder *e* oft mit *elif*.) Fragment (Anfang fehlt; Ende ergänzt). **Ohne Kolophon.** **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
o. D.	DKM az-Zakīya Maḫṭūṭāt Turkīya va Fārsīya 2	543 Seiten, 210×300 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. **Ohne Kolophon.** **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben. **Literatur:** *Fihrist al-Maḫṭūṭāt at-Turkīya*, 2, 274.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
o. D.	DKM Maʿārif ʿAmma Turkī Ṭalʿat 9	178 fol. 150×210 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Fragment (Ende fehlt; ausserdem fehlen die Überschriften, was dafür spricht, dass die Handschrift nicht vollendet wurde.) **Ohne Kolophon.** **Graphische Gestaltung:** Livā mit Freiraum für Zeichnung, die drei Zeilen außerdem hervorgehoben. **Literatur:** *Fihrist al-Maḫṭūṭāt at-Turkīya*, 2, 273f.
o. D.	DKM Maʿārif ʿAmma Turkī Ṭalʿat 14	262 fol. 147×210 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. **Kolophon:** Muḥammed b. ʿAbdelḥalīm, o. D. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben. **Literatur:** *Fihrist al-Maḫṭūṭāt at-Turkīya*, 2, 274.
o. D.	DKM Tārīḫ Turkī 560	498 Seiten; 130×190 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. **Ohne Kolophon.** **Benutzerkontext: 1.** ḳalemīye-Kontext [?] (Besitzvermerk von Muḥammed Ḥasīb, vor 1908); **2.** Bibliothekssammlung (Stempel der Kediven-bibliothek und Notiz zur Schenkung durch Muḥammed Ḥasīb aus Zaytūn bei Kairo an die Khedivenbibliothek, 27. August 1908); **3.** ḳalemīye-Kontext (kalendarische Notizen einschließlich ausführlicher Ahnenreihe von Muḥammad Ḥasīb (Muḥammad Ḥasīb, Sohn des Aḥmad Beg Ḥasīb, Sohn des Ḥasan Beg Ḥasīb, Staatssekretär der *ǧihādīya*-Truppen in Ägypten, Sohn von as-Sayyid ʿAlī, Sohn von as-Sayyid Salama, einem der Notabeln und Händler in Maḥallat al-Kubrā), 27. März 1908). **Lokalisierung:** Zaytūn bei Kairo (Schenkungs-vermerk). **Nutzungsspuren:** Kultspuren. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung. **Literatur:** *Fihrist al-Maḫṭūṭāt at-Turkīya*, 2, 271.
o. D.	DKM Taṣawwuf Turkī 41	361 fol. 110×165 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. **Ohne Kolophon.** **Benutzerkontext: 1.** unbekannt (Stempel und *vaḳf*-Vermerk von ʿOs̱mān Aġa; der Stempel ist 1135 h. datiert.); **2.** Bibliothekssammlung (Stempel der Khedivenbibliothek, Kairo, o. D., Notiz zum Transfer der Handschrift aus Sayyidnā Ḥusayn in die Khedivenbibliothek im März 1876. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung. **Literatur:** *Fihrist al-Maḫṭūṭāt at-Turkīya*, 2, 273.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
o. D.	DKM Taṣawwuf Turkī 72	300 fol. 200×275 mm. S2, vokalisiert, MOT Orthographie. **Kolophon** (nur fragmentarisch erhalten): Es wird eine Moschee in Istanbul erwähnt (*bi-maḳām-ı Ḳosṭanṭınīye fī cāmiʿ-i ḫᵛā*[*ca* …]/ *Paşa*); außerdem ist die letzte Ziffer des Datums (ثلاثة) lesbar. **Lokalisierung**: Istanbul (Kolophon). **Benutzerkontext: 1.** ʿaskerī-Kontext (getilgter Besitzvermerk von einem Paşa (*ṣāḥibihi ve mālikihi* [zwei Namen getilgt] *Paşa*), o. D.); **2.** unbekannt (Besitzstempel von Ṣāliḥ Nāʾilī 1257 h./m.); **3.** Bibliothekssammlung (Stempel der Khedivenbibliothek, Kairo, o. D., mit einer Notiz zur Herkunft (Bibliothek der Druckerei in Būlāḳ) und zum Datum des Erwerbs 1895.). **Nutzungsspuren:** Kultspuren. **Mitüberlieferung:** Auf den ersten Seiten Worterklärungen. **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung. **Literatur:** *Fihrist al-Maḫṭūṭāt at-Turkīya*, 2, 273.
o.D.	DKM Taṣawwuf Turkī 181	549 Seiten; 140×240 mm. S2, vokalisiert, MOT Orthographie. **Ohne Kolophon.** **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung. **Literatur:** *Fihrist al-Maḫṭūṭāt at-Turkīya*, 2, 273.
o. D.	İÜ Nadir T 418	33 fol. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Anthologie. **Ohne Kolophon.** **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte für den Autor und den Kopisten. **Graphische Gestaltung:** Anthologie ohne Kapitel Livā.
o. D.	İÜ Nadir T 4051	69 fol. 100×170 mm. S1, unvokalisiert. MOT Orthographie. Fragment einer Anthologie mit Schwerpunkt auf Prophetenlob (letzte Seite endet mit Kustode). Keine narrativen Passagen. **Ohne Kolophon.** **Graphische Gestaltung:** Kapitel Livā nicht vorhanden.
o. D.	İÜ Nadir T 4651	310 fol. S3, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Luxushandschrift. **Kolophon** (in persischer Sprache): Der Kolophon enthält keine Informationen zum Kopisten oder zur Datierung. Es wird unter dem Kolophon von anderer Hand darauf hingewiesen, dass die Handschrift mit einer Abschrift vom Autograph kollationiert wurde. In der Handschrift sind aber keine Kollationsvermerke vorhanden.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
		Mitüberlieferung: Worterklärungen wie im Autograph; Angaben über die Metren. **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
o. D.	İÜ Nadir T 6359	55 fol. 220×300 mm. S3, vokalisiert. Anthologie mit Schwerpunkt Prophetenlob; keine narrative Passagen. **Ohne Kolophon.** **Mitüberlieferung:** 1. Ġazāli: *Kimiyā-yı Saʿādet*; 2. *Risāle-i Taṣavvuf*; 3. Muḥammed Niyāzī el-Mıṣrī: *Risāle-i suʾāl-ü cevāb el-Mıṣrī*; 4. *Ḫuʾāb-ı Ġaflat*; 5. *Esrār-ı Rabbāniye dāʾir*. **Graphische Gestaltung:** Anthologie ohne Kapitel Livā.
o. D.	MK A 1287	66 fol. 200×150 – 160×100 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Fragment (Anfang und Ende fehlen). **Ohne Kolophon.** **Nutzungsspuren:** Lesezeichen (Fäden). **Graphische Gestaltung:** Fächerkalligraphie. Fragment ohne Zeichnung des Livā.
o. D.	MK A 1863	247 fol. 240×170 mm, 190×120 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Erwerb 1973, 150 TL. Fragment (Ende fehlt). **Ohne Kolophon.** **Nutzungsspuren:** Kultspuren. **Graphische Gestaltung:** Livā keine Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
o. D.	MK A 2103	320 fol. 241×155 mm, 190×120 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1975, 250 TL. Ende der Handschrift nachträglich ergänzt. **Ohne Kolophon.** **Mitüberlieferung:** Worterklärungen. **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
o. D.	MK A 2738	22 fol. 182×120 mm, 147×82 mm. S3, vokalisiert. Keine Information zur Orthographie. Anthologie. **Ohne Kolophon.** **Graphische Gestaltung:** Anthologie ohne Kapitel zum Prophetenbanner.
o. D.	MK A 3020	222 fol. 195×120 mm, 165x75 mm. S1, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1976, 125 TL. **Ohne Kolophon.** **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung
o. D.	MK A 4162	275 fol. 240×162 mm, 200×135 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Erwerb 1970, 150 TL. **Ohne Kolophon** (letztes Blatt nachträglich ergänzt). **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben; Fächerkalligraphie.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
o. D.	MK A 4868	137 fol. 210×140 mm, 167×95 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1966, 15 TL. Fragment der zweiten Hälfte des Textes; beginnt kurz vor dem Kapitel zum Tod Fāṭimas. **Ohne Kolophon.** **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
o. D.	MK A 5813	11 fol. 215×152 mm, 185×118 mm. S1, vokalisiert. Erwerb 1978, 6000 TL. Kurzes Fragment mit Abschnitt aus Paradiesesbeschreibung. **Ohne Kolophon.** **Benutzerkontext:** Bibliothekssammlung (Bibliotheksstempel in Lateinschrift: *Fahri Bilgi Kütüphanesi*, o. D.) **Graphische Gestaltung:** Abschnitt zum Prophetenbanner nicht vorhanden.
o. D.	MK A 5867	37 fol. 196×143 mm, 156×100 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Kurzes Fragment. **Ohne Kolophon.** **Graphische Gestaltung:** Fächerkalligraphie. Abschnitt zum Prophetenbanner fehlt.
o. D.	MK A 6734	261 fol. 205×150 mm, 165×110 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1991, 220 000 TL. Fragment (erstes Blatt ergänzt, letztes Blatt fehlt). **Ohne Kolophon.** **Graphische Gestaltung:** Livā keine Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
o. D.	MK Afyon İHK 03 Gedik 17680	283 fol. 190×275 mm, 125×200 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. **Ohne Kolophon.** **Benutzerkontext:** Frau (*vakf*-Vermerk in kalligraphischem *s̲ülüs̲* von Ḥafiẓa bint Şehrī Muḥammed Aġa, o. D.) **Nutzungsspuren:** Kultspuren; Schriftübungen. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
o. D.	MK Afyon İHK 03 Gedik 18236	210 fol. 210×310 mm, 150×240 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Fragment (Ende fehlt). **Ohne Kolophon.** **Graphische Gestaltung:** Livā mit Freiraum für Zeichnung.
o. D.	MK Ankara İHK 06 Hk 2396	Fol. 1a-265a, 270×200 mm, 215×135 mm. S1, vokalisiert. AOT Orthographie. **Kolophon:** Muṣṭafā b. ʿAbdulġaffūr, 20. Ẕīlḥicce [Jahreszahl abgeschnitten]. **Benutzerkontext:** unbekannt (zwei nicht entzifferbare Besitzstempel). **Nutzervermerke:** Schreibübungen.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
		Nutzungsspuren: Lesezeichen (Fäden). **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen nicht hervorgehoben.
o. D.	MK Ankara İHK 06 Hk 3576	249 fol. 245×160 mm, 200×130 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Fragment (Anfang und Ende fehlen; Seiten in falscher Reihenfolge). **Mitüberlieferung:** Worterklärungen. **Nutzungsspuren:** Lesezeichen (Fäden). **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
o. D.	MK Ankara İHK 06 Hk 3577	1+278 fol. 320×210 mm, 240×140 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. **Ohne Kolophon.** **Benutzerkontext:** unbekannt (*vakf*-Vermerk ohne Details). **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte. **Mitüberlieferung:** Inhaltsverzeichnis von anderer Hand. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
o. D.	MK Ankara İHK 06 Hk 3980	275 fol. 256×170 mm, 210×120 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. **Ohne Kolophon.** **Nutzungsspuren:** Lesezeichen (Fäden). **Mitüberlieferung:** Paginierung (vom Kopisten?). **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
o. D.	MK Ankara İHK 06 Hk 4191	105 fol. 271×184 mm, 220×137 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Fragment (Anfang und Ende fehlen). **Ohne Kolophon.** **Benutzerkontext:** Kontext Militär (Besitzvermerk mit Kugelschreiber, in Lateinschrift geschrieben [also nach 1928] geschrieben: *Bay mılazım subasi/küçük asat Başak sokak sarayı/A*[…]. Die letzte Zeile ist abgeschnitten. **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung.
o. D.	MK Ankara İHK 06 Hk 4803	350 fol. 280×198 mm, 230×147 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Fragment (Fol. 1 und Ende fehlen). **Ohne Kolophon.** **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung.
o. D.	MK B 56	300 yk. 176×118 mm, 262×176 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1962, 50 TL. **Kolophon:** Balı Dede b. ʿAlī Murādḥiṣārī, o. D. **Benutzerkontext:** ṣūfī-Kontext (Kolophon). **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung; die drei Zeilen hervorgehoben.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
o. D.	MK B 176	199 fol. 250×175 mm, 200×130 mm. S3, vokalisiert. AOT Orthographie. Fragment (Anfang bis Kapitel zur Himmelsreise und einige Seiten des Epilogs fehlen). **Ohne Kolophon.** **Nutzungsspuren:** Lesezeichen (Fäden). **Mitüberlieferung:** Worterklärungen. **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
o. D.	MK B 194	212 fol. 265×188 mm, 196×135 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthograhie. Erwerb 1973, 175 TL. **Ohne Kolophon.** **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte. **Nutzungsspuren:** Lesezeichen (Fäden). **Mitüberlieferung:** Gebetsformeln zur Vollendung der Handschrift. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Freiraum für Zeichnung.
o. D.	MK B 527	229 fol. 280×190 mm, 210×125 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Erworben 1966, 20 TL. **Kolophon**: Şeyḫ Muṣṭafā Sezā'ī, 2. Ṣaʿbān [laut Katalog 1202 h.; das Jahr konnte nicht verifiziert werden.] **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
o. D.	MK B 567	248 fol. 275×180 mm, 220×125 mm. S1, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1983, 300 TL. Fragment (Ende fehlt). **Ohne Kolophon.** **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
o. D.	MK B 569	268 fol. 295×200 mm, 215×120 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Erwerb 1983, 1000 TL. **Ohne Kolophon**. **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
o. D.	MK B 613	274 fol. 258×185mm, 222×147 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1985, 2000 TL. Fragment (Anfang fehlt und Seiten in falscher Reihenfolge). **Ohne Kolophon.** **Benutzerkontext:** Frau (gemäß *vakf*-Vermerk wurde die Handschrift von ḪN (خن [?]) Ḫatun „für die Seele von ʿĀ'işe Ḫatun bint Şeyḫ Ḥasan Beg“ (*li-rūḥ ʿĀ'işe Ḫatun bint Şeyḫ Ḥasan Beg*) gestiftet, o. D.) **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung; die drei Zeilen hervorgehoben.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
o. D.	MK B 709	217 fol. 295×200 mm, 222×127 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1990, 100 000 TL. Fragment (am Ende fehlen ein bis zwei Blätter.) **Ohne Kolophon.** **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung; die drei Zeilen hervorgehoben.
o. D.	MK B 803	239 fol. 280×195 mm, 220×140 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Auffällige Textvarianz. Erwerb 1992, 1 500 000 TL. Fragment (Anfang und Ende fehlen). **Ohne Kolophon.** **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung; die drei Zeilen hervorgehoben.
o. D.	MK B 804	242 fol. 315×215 mm, 260×127 mm. S2, vokalisiert, MOT Orthographie. Erwerb 1992, 2 000 000 TL. Fragment (Ende fehlt). **Ohne Kolophon.** **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung; die drei Zeilen hervorgehoben.
o. D.	MK B 816	227 fol. 270×180 mm, 230×130 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Erwerb 1993, 1 300 000 TL. Fragment (erstes Blatt fehlt; letztes Blatt später ergänzt). **Ohne Kolophon.** **Graphische Gestaltung:** Liva ohne Zeichnung; die drei Zeilen hervorgehoben.
o. D.	MK B 867	270 fol. 279×180 mm, 210×130 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Erwerb 1993, 5 000 000 TL. Einige Blätter später ergänzt. **Ohne Kolophon.** **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung; die drei Zeilen hervorgehoben.
o. D.	MK B 910	273 fol. 297×200 mm, 227×140 mm. S1, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1994, 12 000 000 TL. **Ohne Kolophon.** **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung; die drei Zeilen leicht durch die Schriftgröße hervorgehoben.
o. D.	MK B 970	260 fol. 250×160 mm, 202×130 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1996, 20 000 000 TL. Fragment (die letzten Blätter ergänzt). **Kolophon:** Es ist kein Kolophon der Originalhandschrift, da die letzten Blätter ergänzt sind. Der Kolophon auf dem ergänzten Blatt weist auf die Reparatur (*taʿmīr*) durch el-Ḥāfiẓ Muṣṭafā hin.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
		Darunter befindet sich als zweiter Name Köroġlu Ḥāfiẓ (كراعلو حافظ); der Kontext ist allerdings unklar. **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung; die drei Zeilen hervorgehoben; Fächerkalligraphie.
o. D.	MK B 976	257 fol. 275×190 mm, 212×127 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1996, 17 000 000 TL. **Ohne Kolophon.** **Nutzungsspuren:** Lesezeichen (Fäden). **Mitüberlieferung:** Gebetstexte**.** **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
o. D.	MK B 1105	241 fol. 262×85 mm; 210×135 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Erwerb 2005, 200 TL. Fragment (letztes Blatt fehlt.) **Ohne Kolophon.** **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte. **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung; die drei Zeilen nicht hervorgehoben.
o. D.	MK Bolu İHK 14 Hk 86	297 fol. 265×190 mm, 215×125 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. **Ohne Kolophon.** **Nutzungsspuren:** Spuren von Lesezeichen (Fäden). **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
o. D.	MK Bolu İHK 14 Hk 90	237 fol. 285×200 mm, 225×137 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. **Ohne Kolophon:** (Ende der Handschrift später ergänzt). **Nutzungsspuren:** Lesezeichen (Fäden). **Mitüberlieferung:** Worterklärungen. **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen nicht hervorgehoben.
o. D.	MK Cönk 33/2	3b-43b. 180×122 mm, 135×70 mm. Anthologie kurzer Ausschnitte. Erwerb 1972, 75 TL. **Graphische Gestaltung:** Abschnitt zu Livā fehlt.
o. D.	MK Eskişehir İHK 26 Hk 186	253 fol. 180×270 mm, 140×230 mm. S1, vokalisiert. MOT Orthographie. Fragment (Ende fehlt). **Ohne Kolophon.** **Benutzerkontext:** unbekannt (unleserlicher Besitzstempel). **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
o. D.	MK Eskişehir İHK 26 Hk 320	192 fol. 190×270 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. **Ohne Kolophon.** **Benutzerkontext: 1.** unbekannt (*vakf*-Vermerk von Keskin ḳażālı Muḥammed Aġa, o. D.); **2.** Biblio-

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
		theksammlung (Stempel der Bibliothek in Seferiḥiṣār (*Seferiḥiṣār Kütübḫānesi Vakfı*), o. D.) **Mitüberlieferung:** Worterklärungen. **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben; Fächerkalligraphie.
o. D.	MK Eskişehir İHK 26 Hk 819	211 fol. 310×230 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Fragment (Ende fehlt). **Ohne Kolophon.** **Benutzerkontext: 1.** unbekannt (Besitzvermerk von Receboġlı Ḥasan Aġa, 1258 h.); **2.** Bibliotheksammlung (Stempel der Bibliothek in Seferiḥiṣār (*Seferiḥiṣār Kütübḫānesi Vakfı*), o. D.) **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
o. D.	MK Eskişehir İHK 26 Hk 887	270 fol. 160×220 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Fragment (am Ende der Handschrift fehlt ein Blatt). **Ohne Kolophon.** **Benutzerkontext: 1.** unbekannt (Besitzstempel von es-Seyyid Aḥmed, o. D.) **2.** Bibliotheksammlung (Stempel der Bibliothek in Seferiḥiṣār (*Seferiḥiṣār Kütübḫānesi Vakfı*), o. D.) **Graphische Gestaltung:** Livā keine Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
o. D.	MK Eskişehir İHK 26 Hk 892	242 fol. 290×200 mm, 235×145 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Fragment (die letzen 85 Folio lose und in falscher Reihenfolge). **Ohne Kolophon.** **Nutzungsspuren:** Spuren von Lesezeichen (Fäden); Kultspuren. **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
o. D.	MK Eskişehir İHK 26 Hk 894	245 fol. 170×240 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. **Kolophon:** el-Kātib Ḥamze b. Ṣādıḳ b. Musa b. Salih, Freitag, Evāḫir Ramażān [...]; der Seitenrand ist überklebt. Dadurch ist die Jahreszahl nicht entzifferbar. **Benutzerkontext:** Bibliotheksammlung (Stempel der Bibliothek in Seferiḥiṣār (*Seferiḥiṣār Kütübḫānesi Vakfı*), o. D.) **Nutzervermerke:** Schriftübungen. **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
o. D.	MK Nevşehir Ortahisar İHK 50 Or His 64	304 fol. 290×210 mm, 220×130x15 mm. S1, vokalisiert. MOT Orthographie. Erstes Blatt ergänzt. **Ohne Kolophon.**

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
		Benutzerkontext: 1. unbekannt (Besitzvermerk von Ḥamze b. Hüseyin, o. D.); **2.** unbekannt (*vakf*-Vermerk vom 2. Februar 1940, der Name nicht zu entziffern (*Atık Aglu* [*oğlu*?] *halilerean* [?], 1940-2-2). **Nutzervermerke:** Schreibübung. **Mitüberlieferung:** Inhaltsverzeichnis. **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen nicht hervorgehoben.
o. D.	MK Nevşehir Ortahisar İHK 50 Or His 65	273 fol. 280×200 mm, 235×150 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. **Ohne Kolophon.** **Nutzungsspuren:** Lesezeichen (gefaltete Papierquadrate). **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung, die drei Zeilen nicht hervorgehoben; Fächerkalligraphie.
o. D.	MK Sinop İHK 57 Hk 1932	198 h. 290×200 mm, 235×150 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. **Ohne Kolophon** (letztes Blatt später ergänzt). **Benutzerkontext: 1.** ḳalemiye-Kontext (getilgter Besitzvermerk eines Angehörigen der Kanzlei des *Dīvān-ı Hümāyūn* (*Ḫᵛācegān-ı Dīvān-ı Hümayun*), der Name ist nicht zu entziffern, 15. Ramażān 24); **2.** Bibliothekssammlung (Stempel der Bibliothek von Rıżā Nūr in Sinob (*Rıżā Nūr Kütübḫānesi Sinob*), 1340 h./m.; zur Bibliothek des Arzts, Politikers und Schriftstellers Rıżā Nūr (1879-1942) siehe Sancar 1954.). **Mitüberlieferung:** Worterklärungen des Autographs. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
o. D.	MK Tokat İHK 60 Hk 164	273 fol. 144×200 mm, 95×160 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Einige Blätter später ergänzt. **Ohne Kolophon.** **Benutzerkontext: 1.** ḳalemīye-Kontext (*vakf*-Vermerk des leitenden Gerichtssekretärs (*maḥkeme başkātibi*) Muḥammed Efendi, o. D., aufgrund der Kanzleischrift *rıḳʿa* in die Zeit um 1900 zu datieren.); **2.** Bibliothekssammlung (Stempel der Bibliothek in Tokat (*Toḳad Kütübḫānesi*), o. D.) **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
o. D.	MK Tokat Müzesi 60 Mü 258	208 fol. 200×280 mm, 145×200 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Fragment (Anfang und Ende fehlen). **Ohne Kolophon.** **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
o.D.	MK Tokat Zile İHK 60 Zile 242	311 fol. 290×200 mm, 220×110 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. **Ohne Kolophon.** **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung
o. D.	ÖNB A.F. 34 (243)	284 fol., 11×7 Zoll. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Fragment (Anfang fehlt). **Ohne Kolophon.** **Benutzerkontext:** Palast-Kontext, Bibliotheksbestand (Inventarisierungsvermerk: *ex Augustissima Bibliotheca Cæsareâ Vindobonensi*, o. D.) **Graphische Gestaltung:** Keine Information. **Literatur:** Flügel 1865-1867, 1, 618, Nr. 652.
o.D.	ÖNB Mixt. 819	278 fol. 270×180 mm; 205×125 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Erwerb Juli 1912. Fragment (am Anfang und am Ende einige Blätter ergänzt.) **Ohne Kolophon.** **Mitüberlieferung:** Autorenbiographie; Inhaltsverzeichnis. **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung; die drei Zeilen nicht hervorgehoben. **Literatur:** Balić 2006, 35, Nr. 2561.
o. D.	SK Antalya Tekelioğlu 752	244 fol. 255×170 mm, 230×115 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Fragment (bricht ca. 2-3 Folios vor Textende ab.) **Ohne Kolophon.** **Mitüberlieferung:** Worterklärungen. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
o. D.	SK Denizli 380	232 yk. 280×195 mm, 210×110 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. **Ohne Kolophon.** **Benutzerkontext: 1.** unbekannt (*vakf*-Vermerk ohne Details.); **2.** Bibliothekssammlung (Bibliotheksstempel in Lateinschrift: *Maʿārif*-Bibliothek in der Provinz (*vilāyet*) Denizli (*Denizli Vilayeti Maarif Kütüphanesi*). **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
o. D.	SK Hacı Mahmud 2239	250 fol. 245×175 mm, 180×95 mm. S3, vokalisiert. AOT Orthographie. Luxushandschrift. **Ohne Kolophon.** **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung; die drei Zeilen hervorgehoben.
o. D.	SK Halet 383	186 fol. 245×133 mm, 186×78 mm. S3, nicht vokalisiert. MOT Orthographie. Luxushandschrift. Fragment (einzelne Blätter und das Ende fehlen). Wohl schon als Fragment gestiftet. **Ohne Kolophon.** **Benutzerkontext:** *ḳalemīye*-Kontext (*vakf*-Stempel des osmanischen Diplomaten und Außenministers

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
		Ḥālet Muḥammed Saʿīd Efendi (1238 h./1822), 1236 h.; vgl. Kut und Bayraktar 1984, 147; zur Person SO^2, 2, 564f.) **Graphische Gestaltung:** Fragment; das Kapitel zum Prophetenbanner fehlt ganz.
o. D.	SK İbrahim Ef. 509	268 fol. 284×202 mm, 211×101 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. **Ohne Kolophon.** **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung; die drei Zeilen hervorgehoben.
o. D.	SK İzmir 602	249 fol. 255×160 mm, 220×110 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. **Ohne Kolophon.** **Benutzerkontext:** unbekannt (*vaḳf*-Stempel: Stiftung Ṣaʿlebcizāde el-Ḥācc Aḥmed Efendis für Bibliothek des Kemeraltı Cāmiʿi, İzmir, 1315 h.) **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
o. D.	SK İzmir 604	238 fol. 270×185 mm; 225×130 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. **Ohne Kolophon** (Teile der Handschrift inklusive Textende später ergänzt). **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
o. D.	SK Şazeli 82	281 fol. 285×170 mm, 190×100 mm. S3, vokalisiert. AOT2-MOT Orthographie. **Ohne Kolophon.** **Benutzerkontext:** ṣūfī-Kontext (*vaḳf*-Stempel der Şāẕeli Tekyesi, o. D., [19. Jh.], vgl. DBİA, 7, 138f.). **Nutzervermerk:** Bitte um Fürbitte. **Mitüberlieferung:** selten Worterklärungen. **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung; die drei Zeilen hervorgehoben; Fächerkalligraphie.
o. D.	SK Serez 1535	243 fol. 306×212 mm, 250×155 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. **Ohne Kolophon.** **Benutzerkontext:** Frau (*vaḳf*-Vermerk von Vālide-i Fāṭimezāde Muḥammed Efendi, o. D. [= Fāṭime?].) **Nutzervermerk:** Bitte um Fürbitte für Aḥmed Yazıcızāde [für den Besitzer oder fälschlich für den Autor?] **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung; die drei Zeilen hervorgehoben.
o. D.	SK Serez 1540	304 fol. 289×202 mm. S2, zum Teil vokalisiert (191a-293b unvokalisiert). AOT2 Orthographie. **Kolophon:** ʿAli b. Dervīş, o. D. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
o. D.	SK Yaz. Bağ. 540	280 fol. 293×210 mm; 205×140 mm. S3, vokalisiert. MOT Orthographie. Fragment (Anfang und Ende fehlen.) **Ohne Kolophon.** **Mitüberlieferung:** Worterklärungen. **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung; die drei Zeilen hervorgehoben.
o. D.	SK Yaz. Bağ. 824	270 fol. 280×194 mm; 204×105 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. **Kolophon getilgt.** **Benutzerkontext:** getilgter *vakf*-Vermerk. **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte. **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung; die drei Zeilen hervorgehoben. Am Rand *Mühr-i Süleymān*.
o. D.	SK Yaz. Bağ. 3146	218 fol. 290×185 mm, 245×155 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Fragment (Ende fehlt). **Ohne Kolophon.** **Benutzerkontext:** Museumsinventarisierung ohne Datierung oder Lokalisierung (*Müze Defteri Ṣıra No. 2380*). **Mitüberlieferung:** Wenige Worterklärungen. **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung; stattdessen Freiraum; zusätzlich die drei Zeilen hervorgehoben.
o. D.	SK Yaz. Bağ. 3361.	255 fol. 208×148 mm, 168×90 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. **Ohne Kolophon.** **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
o. D.	SK Yaz. Bağ. 3445	282 fol. 200×113 mm, 272×172 mm S2, vokalisiert. AOT Orthographie. **Ohne Kolophon.** **Benutzerkontext:** unbekannt (Besitzvermerk und Stempel von Ḥasan Reşād b. Şeyḫ İbrāhīm, [1]219 h. oder [1]269 h.) **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte [vom Besitzer?]. **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung; die drei Zeilen hervorgehoben.
o. D.	SK Yaz. Bağ. 3752	265 fol. 287×193 mm; 198×137 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. **Ohne Kolophon.** **Benutzerkontext:** getilgter *vakf*-Vermerk. **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung.
o. D.	SK Yaz. Bağ. 6145	214 fol. 300×200 mm; 240×135mm. S2, vokalisiert; MOT Orthographie. Fragment; Seiten in falscher Reihenfolge.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
		Ohne Kolophon. **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung wegen Blattverlust.
o. D.	SBBPK Ms. Or. Quart. 1374	273 fol. 275×180 mm, 195×115 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. **Ohne Kolophon.** **Nutzungsspuren:** Lesezeichen (gefaltete Papierquadrate). **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung am Seitenrand. **Literatur:** Götz 1968 (VOHD 13.2), 11.
o. D.	SBBPK Ms. Or. Quart. 1442	Fol. 1b-86b. 205×150 mm, 155×95 mm. Fragment einer Anthologie. Nachträglicher Eintag: *Miʿrācīye ve Muḥammedīyeden bir parça*. Es handelt sich um den Abschnitt zur Himmelsreise aus der *Muḥammedīye* und einige kürzere Abschnitte, welche jeweisl mit „aus der Muḥammediye“ (*Muḥammedīyeden*) überschrieben sind. Das spricht dafür, dass es sich um eine Anthologie handelt. Auf 86b bricht die Handschrift aber mitten in einem Abschnitt ab. **Ohne Kolophon.** **Benutzerkontext:** unbekannt (Besitzvermerk von Ḥacı Aḥmed Efendi, o. D.) **Graphische Gestaltung:** Abschnitt zum Livā fehlt; keine Graphik. **Literatur:** Götz 1968 (VOHD 13.2), 11f.
o. D.	TSMK K 1013	413 fol. 300×200 mm; 215×122 mm. S2, vokalisiert. Orthographie AOT2. **Ohne Kolophon**. **Benutzerkontext: 1.** Frau (*vaḳf*-Vermerk von Ḫadīce Ḫatun, o. D.); **2.** Palast-Kontext (*vaḳf*-Vermerk: Stiftung für *ḫaṣṣ oṭa*; keine Informationen zum Stifter, o. D.). **Nutzervermerke:** Bitte um Fürbitte für Stifterin. **Graphische Gestaltung:** Livā ohne Zeichnung und ohne Hervorhebung der drei Zeilen. **Literatur:** Karatay 1961, 2, 95, No. 2270.
o. D.	TSMK Y 738 [alt Y 4445]	273 fol. 325×225 mm, 225×143 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Luxushandschrift. **Kolophon** (nur Datum): Freitag, 7. Ẕīlḥicce [ohne Jahr]. **Nutzungsspuren:** Lesezeichen (diagonal gefaltete Papierquadrate). **Graphische Gestaltung:** Livā mit Zeichnung und Hervorhebung der drei Zeilen. **Literatur:** Karatay 1961, 2, 96, No. 2274.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

8.2 Drucke

8.2.1 Drucke Envār el-ʿĀşıḳīn

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
1261 h./1845	İÜ Nadir 84976 und 84977; SK Tırnovalı 833.	3+462 Seiten, Typensatz. Istanbul, Ṭabʿḫāne-i ʿĀmire, Evāḫir Ṣafer 1261. Die vier Illustrationen lithographisch gedruckt. [İÜ Nadir 84977: Dieses Exemplar aus der Bibliothek des Yıldız-Palastes ist auf Papier von besserer Qualität gedruckt als die beiden anderen gesichteten Exemplare. Es ist aufwändig gebunden und die *serlevḥa* sowie die Graphiken sind von Hand mit Gold und Farben illuminiert.]
1267 h.	İÜ İBN 260; SK Basma Bağışlar 6681; SK Pertevniyal 432	3+462 Seiten, Typensatz. Istanbul, Ṭabʿḫāne-i ʿĀmire, Evāsıṭ Ramażān 1267. Die vier Illustrationen lithographisch gedruckt. [Exemplar İÜ İBN 260 ist aus der Sammlung von İbnülemin Kemal İnal (vgl. Besitzstempel); Exemplar SK Pertevniyal 432 mit *vaḳf*-Stempel Pertevniyāl, Mutter von Sultan ʿAbdülʿazīz], 1265 h.; zu Pertevniyāl siehe Uluçay 1980, 124-126; Kut und Bayraktar 1984, 60f.]
1275 h.	İÜ Nadir 85087; SK İbrahim Efendi 458; İK K. 1170	4+409 Seiten, Lithographie, vokalisiert. Istanbul, Maṭbaʿa-i ʿĀmire, Evāḫir Rebīʿ I 1275. Text vokalisiert; auch die vier Illustrationen lithographisch gedruckt.
1861	İÜ Nadir 78121	455 Seiten, Typensatz. Kasan, Druckerei der Universität Kasan. Finanziert von ʿAbdurreşīd ʿAbdullinuġlı İbrāhīm (عبدالرشيد عبدوللين اوغلى ابراهيم). Die vier Abbildungen lithographisch, zum Teil auf farbigem Papier gedruckt.
1278 h.	SK Basma Bağışlar 6936	4+462 Seiten, Typensatz. Istanbul, Ṭabʿḫāne-i ʿĀmire, Evāsiṭ Şaʿbān 1278. Drei der Abbildungen lithographisch gedruckt; die Abbildung „Tore des Herzens“ ist gesetzt.
1283 h.	[Özege]	3+413 Seiten. Istanbul, ohne Informationen zur Druckerei. [Keine Autopsie.]
1284 h.	Buchhandel 2009	5+522 Seiten, Typensatz. Istanbul, ohne Informationen zur Druckerei, Rebīʿ II 1282 h. Die vier Illustrationen lithographisch gedruckt.
1292 h.	İÜ Nadir 87982	4+461 Seiten, Lithographie. Istanbul, Maṭbaʿa-ı Īrāniye, Cemāzī I 1292 h. Die Abbildungen sind lithographisch gedruckt.
1300 h.	İÜ Nadir 85071 und 87851; İK 136.	4+328 Seiten, Typensatz. Kairo, Būlāḳ Maṭbaʿası, Ṭabʿa-ı Sānīye, İzmirī Emīn Beg, 22. Cemāzī I 1300 h. Drei Abbildungen sind lithographisch gedruckt; die Abbildung „Tore des Herzens“ ist gesetzt.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
1301 h.	SK Bas. Bağ. 5150	4+457 Seiten, Lithographie. Istanbul, Şirket-i Ṣaḥḥāfiye-i ʿOs̱mānīye, Cemāz̲ī II 1301 h. Die vier Abbildungen lithographisch gedruckt.
1301 h.	[Özege]	457 Seiten, Typensatz. Istanbul, Maṭbaʿa-ı ʿĀmire. [Keine Autopsie]
1301 h.	İÜ Nadir 87988	4+457 Seiten, Lithographie. Istanbul, Şirket-i Ṣaḥḥāfiye-i ʿOs̱mānīye, Cemāz̲ī II 1301 h. Die vier Abbildungen lithographisch gedruckt.
1301 h.	Sammlung Heinzelmann; University of Toronto Library (online)	4+460 Seiten, Lithographie. Istanbul, Maṭbaʿa-ı ʿOs̱mānīye, 1301 h. die vier Abbildungen lithographisch gedruckt. Online: http://www.archive.org (10.9.2014).
1304 h.	İÜ Nadir 87989	4+458 Seiten, Lithographie. Istanbul, Vālide Ḫānında Şirket-i Īrānīye Maṭbaʿası, Z̲ilḥicce 1304 h. Die vier Abbildungen sind lithographisch gedruckt.
1306 h. oder 1305 h.	İÜ Nadir 87984	4+457 Seiten, Lithographie. Istanbul, Şirket-i Ḫayrīye-i Ṣaḥḥāfiye, zwei Datierungen: Cemāz̲ī II 1305 h. und 1306 h.
1306 h.	İÜ Nadir 87983; SK Tırnovalı 1564	4+484 Seiten, Lithographie. Istanbul, Ṣaḥḥāfiye-i ʿOs̱mānīye Şirketi, Evāḫir Z̲ilḥicce 1306 h. [Druckgenehmigung Nr. 276 des Ministriums (*Maʿārif Neẓāreti*) 6. Şevval 1304 h./15. Ḫazīrān 1303 m.] Die vier Abbildungen lithographisch gedruckt.
1311 h.	İÜ Nadir 87985, 87986, 87987.	4+484 Seiten, Litographie. Istanbul, İbrāhīm Efendiniŋ Maṭbaʿası, Parmaḳḳapı, Z̲ilḥicce 1311 h. [Druckgenehmigung Nr. 974 des Ministriums (*Maʿārif Neẓāreti*) 1300 h./m.] Die vier Abbildungen lithographisch gedruckt.
1323 h.	SK Bas. Bağ. 7533	4+484 Seiten, Lithographie. Istanbul, Şirket-i Ṣaḥḥāfiye-i ʿOs̱mānīye, Aḥmed Nāʾilī ve Şürekāsı, 1323 h. [Nachdruck des Drucks von 1306 h.; im Kolophon findet sich das Datum Evāḫir Z̲ilḥicce 1306 h.] Die vier Abbildungen lithographisch gedruckt.
1324 h.	[Özege]	4+484, Lithographie, vokalisiert. Istanbul, Maḥmūd Beg Maṭbaʿası, 1324 h. [Keine Autopsie]

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

8.2.2 Drucke Muḥammedīye

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
1258 h.	AOI Zürich L I a 22 RAR; BDK 1526 und 1527; Atıf 1502	3+447 Seiten, Lithographie. Istanbul, Serʿaskerī Ṭabʿḫānesi, Kalligraph Muḥammed Emīn el-Vehbī, 1258 h. **Mitüberlieferung:** Inhaltsverzeichnis, Kurzbiographie, Illustrationen Typ A; keine Worterklärungen.
1261 h. / 1845	Universität Erzurum Sammlung Özege K 9731; Petersburg IVRAN T L/213 [T JI/213]; Universität Kasan TO 116731	5+300 Seiten, Typendruck. Kasan, Druckerei von Ludwig Schütz, Hg. Muḥammed ʿAlī ed-Derbendī [Aleksandr Kazem Bek], 1845/1261 h. **Mitüberlieferung:** Vorwort zur Edition mit Kurzbiographie Yazıcıoğlıs, Randglossen mit Worterklärungen, Informationen zum Versmaß und Auszügen aus *Feraḥ er-Rūḥ*, keine Illustrationen.
1262 h.	İÜ Nadir 84958 und 84959; BDK Bayezid 1526 und 1527; SK Rşd 1428; SK Hüsrev 179.	5+448 Seiten, Lithographie. Istanbul, Ṭabʿḫāne-i ʿĀmire Ṭaşdestgahı, Hg. Muḥammed Saʿīd, Evāsıṭ Cemāzī II 1262 h. **Mitüberlieferung:** Kurzbiographie, Inhaltsverzeichnis, Illustrationen Typ A.
1265 h.	Universität Bern, Seminarbibliothek, Isl. DC Yazic 1.	3+540 Seiten, Lithographie. Istanbul, Ṭabʿḫāne-i ʿĀmire Ṭaşdestgahı, Hg. Muḥammed Recāʾī, Kalligraph Muṣṭafā Rākım, Evāḫir Şevvāl 1265 h. **Mitüberlieferung:** Kurzbiographie, Illustrationen Typ A.
1267 h.	İÜ Nadir 84997; İK O 1469	5+449 Seiten, Lithographie. Istanbul, Ṭabʿḫāne-i ʿĀmire Ṭaşdestgahı, Hg. Muḥammed Recāʾī, Kalligraph Muṣṭafa Rākım, Evāḫir Ẕilḳaʿde 1267 h. **Mitüberlieferung:** Inhaltsverzeichnis, Kurzbiographie, Illustrationen Typ A.
1270 h.	İÜ Nadir 79082; SK Tahir Ağa 599; İK K 5702	5+448 Seiten, Lithographie. Istanbul, Ṭabʿḫāne-i ʿĀmire Liṭoġrafya destgāhı, Hg. Muḥammed Recāʾī, Kalligraph Muṣṭafā Rākım, 1270 h. **Mitüberlieferung:** Inhaltsverzeichnis, Kurzbiographie, Illustrationen Typ A.
1271 h.	İÜ Nadir 84996 und 78101	5+448 Seiten, Lithographie. Istanbul, Ṭabʿḫāne-i ʿĀmire Ṭaşdestgāhı, Hg. Muḥammed Recāʾī, Kalligraph Muṣṭafa Rākım, Illustrationen von es-Seyyid ʿAlī Efendi, 1271 h. Bezug auf das Autograph. **Mitüberlieferung:** Inhaltsverzeichnis, Kurzbiographie, Illustrationen Typ A.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
1272 h.	İÜ Nadir 7856	7+540 Seiten, Lithographie. Istanbul, ([…] Ṭaşdestgāhı), Hg. el-Ḥācc Ḥalīl, Kalligraph Aḥmed el-İlhāmī, Evāʾil Şaʿbān 1272 h. **Mitüberlieferung:** Inhaltsverzeichnis, Kurzbiographie, Illustrationen Typ A (zusätzlich Ansicht der Stadt Medina).
1273 h.	İSAM, 297.85 Yaz. M. 044462	7+4+447 Seiten, Lithographie. Istanbul, Bosnavī Ḥacı Muḥarrem Efendiniŋ Ṭaşdestgāhı, Evāsıṭ Cemāẕī I 1273 h. Bezug auf das Autograph. **Mitüberlieferung:** Kurzbiographie, Worterklärungen, Inhaltverzeichnis, Illustrationen Typ A.
1273 h.	Sammlung Heinzelmann	4+447 Seiten, Lithographie. Istanbul, Ṭabʿḫāne-i ʿĀmire Ṭaşdestgāhı, Hg. Muḥammed Recāʾī, Kalligraph Muṣṭafā Şükrī, Illustrationen Typ A. **Mitüberlieferung:** Kurzbiographie, Worterklärungen, Inhaltverzeichnis.
1275 h./1859	IVRAN K IV 50	238 Seiten, Typendruck. Kasan, im Auftrag von Fetḥullāh Sohn des Ṣalabaş [?] (صلاباش اولی ننك) Ḥamīdullāhoğlı, 1275 h. (1859). **Keine Mitüberlieferung.**
1278 h.	BDK K 29194; İK O 6925	5+447 Seiten, Lithographie. Istanbul, Ṭabʿḫāne-i ʿĀmire Ṭaşdestgahı, Hg. el-Ḥācc Ḥalīl, Kalligraph Muṣṭafā Şükrī, Ġurre Receb 1278 h. Bezug auf das Autograph. **Mitüberlieferung:** Inhaltsverzeichnis, Kurzbiographie, Illustrationen Typ A.
1279 h.	SK Bas. Bağ. 1183	8+478 Seiten, Lithographie. Istanbul, el-Ḥācc ʿAlī Rıżā Efendiniŋ Ṭaşdestgahı, Kalligraph Aḥmed el-İlhāmī, Ẕīlḳaʿde 1279 h. Bezug auf das Autograph. **Mitüberlieferung:** Kurzbiographie, Worterklärungen, Illustrationen Typ B. Auch online: http://hdl.handle.net/2027/njp.32101077751772 (10.9.2014).
1280 h.	İÜ Nadir 80043; SK Bas. Bağ. 8327	4+4+448 Seiten, Lithographie. Istanbul, Bosnevī el-Ḥācc Muḥarrem Efendi, Kalligraph Muṣṭafā Rāḳım, Evāsıṭ Cemāẕī I 1280 h. Bezug auf das Autograph. **Mitüberlieferung:** Inhaltsverzeichnis, Kurzbiographie, Illustrationen Typ A (İÜ Nadir 80043); Illustrationen Typ B auf Tafeln (SK Bas. Bağ. 8327).

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
1283 h.	St. Petersburg, IVRAN T K/ 1367	4+568 Seiten, Lithographie. Istanbul, kein Drucker, Hg. El-Ḥācc Ḫalīl, Kalligraph Aḥmed İlhāmī, 1283 h. Bezug auf das Autograph. **Mitüberlieferung:** Inhaltsverzeichnis, Kurzbiographie, Prosa-Einschübe aus *Feraḥ er-Rūḥ*, Illustrationen Typ B. Auch online: http://hdl.handle.net/2027/njp.32101076396512 (10.9.2014).
1284 h.	SK Pertevniyal 220	8+4+478 Seiten, Lithographie. Istanbul, Vefalı el-Ḥācc ʿAlī Rıżā Efendiniŋ Ṭaşdestgahı, Kalligraph Muḥammed ʿAlī el-Vaṣfī b. ʿOs̱mān ʿAvretḥışārī, 1284 h. Bezug auf das Autograph. **Mitüberlieferung:** Inhaltsverzeichnis, Kurzbiographie, Illustrationen vom Typ B.
1285 h.	Sammlung Heinzelmann	4+478 Seiten, Lithographie. Istanbul, Ḫalīl Efendiniŋ Ṭaşdestgāhı, Hg. Münādī-i Evḳāf-ı Hümāyūn el-Ḥācc Ḥüseyin Nuʿmān b. ʿAbdulaṭīf Efendi, Kalligraph Aḥmed İlhāmī, Ġurre Muḥarrem 1285 h. Bezug auf Autograph. **Mitüberlieferung:** Inhaltsverzeichnis, Kurzbiographie, Worterklärungen, Illustrationen Typ B.
1286 h.	Sammlung Heinzelmann	8+4+478 Seiten, Lithographie. Istanbul, Meclis-i Maʿārif Ḳapuçuḥadārı el-Ḥācc ʿOs̱mān Efendi Ṭaşdestgāhı, Kalligraph: Muṣṭafā Şükrī Eyūbī min telāmīẕ Muṣṭafā Necīb Erżurūmī, Ġurre Rebīʿ II 1286 h. **Mitüberlieferung:** Inhaltsverzeichnis, Kurzbiographie, Worterklärungen, Illustrationen Typ B. **Besonderheit:** Auf *serlevḥa* befindet sich *ṭuġra* von Sultan ʿAbdülʿazīz.
1288 h.	SK Bas. Bağ. 6465	4+478 Seiten, Lithographie. Istanbul, Ḳapuçuḳdārī el-Ḥācc ʿOs̱mān Efendiniŋ Ṭaşdestgahı, Kalligraph ʿOs̱mān Zekī, Ġurre Ramażān 1288 h. Bezug auf Autograph. **Mitüberlieferung:** Inhaltsverzeichnis, Kurzbiographie, Worterklärungen, Illustrationen Typ B.
1289 h.	BDK 9354	4+8+478 Seiten, Lithographie. Istanbul, kein Drucker, Hg. El-Ḥācc ʿAlī, Kalligraph Muṣṭafā Naẕīf el-İslāmbulī, Ġurre Cemāẕī I 1289 h. Bezug auf Autograph. **Mitüberlieferung:** Inhaltsverzeichnis, Kurzbiographie, Worterklärungen, Illustrationen Typ B.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
1291 h.	BDK Millet Kütüphanesi, Mzm. 879; St. Petersburg IVRAN K III 153	4+8+478 Seiten, Lithographie. Istanbul, Hg. Muṣṭafā Efendi; Kalligraph Mekteb-i Baḥrīyeli Muḥammed ʿAlī el-Vaṣfī; Ġurre Ẕīlḥicce 1291 h. [auf Titelblatt 1292] Bezug auf Autograph. **Mitüberlieferung:** Inhaltsverzeichnis, Kurzbiographie, Worterklärungen, Illustrationen Typ B.
1292 h.	İÜ Nadir 79758; SK Bas. Bağ. 7661 und 8354; SK Şehid Ali Paşa 2879; BDK 67010	4+8+478 Seiten, Lithographie. Istanbul, Şirket-i Īrānīye maṭbaʿası, Kalligraph Ḥüseyin Remzī, Evāḫir-i Şevvāl 1292 h. Bezug auf Autograph. **Mitüberlieferung:** Inhaltsverzeichnis, Kurzbiographie, Worterklärungen, Illustrationen Typ B.
[1878]	Universität Kasan, TO 111392	Von diesem Exemplar konnten nur Fotographien der ersten beiden Folio eingesehen werden. Auf dem ersten Folio befindet sich das **Vorwort Kazembeks**. Der Text ist sehr eng gesetzt und vollständig. Das Titelblatt ist fragmentiert. Das untere Achtel und damit die Informationen zum Drucker fehlen. Erhalten ist aber noch die Druckgenehmigung vom 15. November 1878, aufgrund derer ich den Druck datiert habe.
1298 h.	SK Bas. Bağ. 3293; İSAM, 297.85; Yaz. M. 025992; İK K. 7233.	7+4+478 Seiten, Lithographie. Istanbul, ʿOs̱manlı Maṭbaʿası, [Ausdrückliche Warnung vor dem Kauf von *Muḥammediye*-Drucken der Ṣaḥḥāfiye-i Īrānīye Maṭbāʿātı]; Hg. Muḥammed ʿĀrif, der Bruder von Rıżā Efendi; Kalligraph es-Seyyid Ḥüseyin Remzī, *muʿāvin* an der Mekteb-i Fünūn-ı Ṭıbbīye-i Mülkīye-i Şāhāne; 1298 h./1296 m. **Mitüberlieferung:** Inhaltsverzeichnis, Kurzbiographie, Worterklärungen, Illustrationen Typ B. [SK Bas. Bağ. 3293, Vaḳf-Vermerk: Von ʿAlī Beg aus dem Dorf Süleymānlı für *el-medrese el-vasaṭī* in Ḳavala, 12. März 1332.] [Exemplar İSAM, 297.85; Yaz. M. 025992: Erstes Blatt mit Besitzvermerk: Bosnalı Sāliḥ Yaʿḳūboviç im Dorf Çaykışa im *każā* Adapazarı, 1334/1917. Der Besitzer wurde nach eigenen Angaben in Sarajewo geboren. Datiert ist der Besitzvermerk 1334/1917. Ab Seite 473 fehlende Seiten einschließlich Kolophon handschriftlich ergänzt. Die Ergänzung ist datiert, Freitag, 14. Ẕīlḳaʿde 1346 h. bzw. 21. Nīsān 1344.]

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
1300 h.	İÜ Nadir 79757 und 79107; Sammlung Heinzelmann	8+4+478 Seiten, Lithographie. Istanbul, Maṭbaʿa-ı ʿOs̲mānīye bei Türbe von Mahmud II., 1300 h./m. Bezug auf Autograph. **Mitüberlieferung:** Inhaltsverzeichnis, Kurzbiographie, Worterklärungen, Illustrationen Typ C.
1300 h.	İÜ Nadir 78587	8+4+478+2 Seiten, Lithographie. Istanbul, Ḥakkāklarda İbrāhim Efendiniŋ maṭbaʿası, Hg. Bosnavi el-Ḥācc ʿAlī, 1300 h./m. Bezug auf das Autograph. **Mitüberlieferung:** Inhaltsverzeichnis, Kurzbiographie, Worterklärungen, Illustrationen Typ B.
1300 h.	SK Bas. Bağ. 7660	6+478 Seiten, Lithographie. Istanbul, Ḥakkāklar içinde Şirket-i Ṣaḥḥāfiye, Hg. El-Ḥācc Ḥüseyin Efendi, Cemāzī II. 1300 h. Kalligraph: Muṣṭafā Şükrī Eyyūbī. Bezug auf das Autograph. **Mitüberlieferung:** Inhaltsverzeichnis, Kurzbiographie, Worterklärungen, Illustrationen Typ B.
1304 h.	[Özege]	7+4+478 Seiten, Lithographie. Istanbul, Maṭbaʿa-i ʿOs̲mānīye, 1304 h. [Keine Autopsie]
1305 h.	İÜ Nadir 6062	8+478 Seiten, Lithographie. Istanbul, Ḥakkāklar içinde Şirket-i Ṣaḥḥāfiye, Hg. el-Ḥācc Ḥüseyin Efendi, 1305 h./m. Bezug auf das Autograph. **Mitüberlieferung:** Inhaltsverzeichnis, Kurzbiographie, Worterklärungen, Illustrationen Typ C (nur in Auswahl)
1306 h.	SK Bas. Bağ. 7635	8+4+478 S. Lithographie, vokalisiert, Istanbul. Maṭbaʿa-ı ʿOs̲mānīye, 3. Auflage; Kalligraph: Ḳadırġalı Muṣṭafā Naẓīf, Schüler von Balṭacızāde Ḥüseyin Efendi; 1301 h. Bezug auf das Autograph. **Mitüberlieferung:** Inhaltsverzeichnis, Kurzbiographie, Worterklärungen, Illustrationen Typ C. [SK Bas. Bağ. 7635: Vaḳf-Vermerk: Merḥūm Müftīzāde Muḥammed Cemīl Efendiniŋ vaḳfıdır, 1333 h.]
1307 h.	İÜ Nadir 79144	7+4+480 Seiten, Lithographie. Istanbul, Stempel von Dār eṭ-Ṭıbāʿa-i ʿĀmire, 1307 h./m. [Druckgenehmigung des Ministriums (Maʿārif Neẓāreti), 24. Ṣafer 1299 h.] Bezug auf das Autograph. **Mitüberlieferung:** Inhaltsverzeichnis, Kurzbiographie, Worterklärungen, Illustrationen Typ C.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
1890	Petersburg IVRAN, K IV 34; Universität Kasan, To 116825	2+366 Seiten, Typendruck. Kasan, Druckerei der Universität Kasan, Verweis auf die Druckggenehmigung St. Petersburg, 15. Juni 1890. Hg. Ṣābir bin Mollā Ḥammād. **Mitüberlieferung:** Worterklärungen, Randlossen mit Auszügen aus *Feraḥ er-Rūḥ*, Kurzbiographie aus den Istanbuler Drucken.
1309 h.	Petersburg IVRAN K IV 73 und K IV 24	2+344 Seiten, Typendruck. Kasan, Druckerei von Çirkof Ḥatunı im Auftrag der Brüder Muḥammedcān und Şerīfcān Kerīmī, 1309 h. Bezug auf eine Druckgenehmigung aus St. Petersburg vom 25. Juli 1291 [m.?] (٢٥ نچى أيبولده ١٢٩١نچى يلده). Hinweis auf Kollationierung mit dem Autograph in Gelibolu. **Mitüberlieferung:** Worterklärungen, Keine Illustration.
1892	Petersburg IVRAN K III 316	2+345 Seiten, Typendruck. Kasan, el-Maṭbaᶜ al-Vibçislafi im Auftrag des Händlers Muḥammed ᶜAlī b. Minhācüddīn el-Ḳazānī, 9. März 1892. **Mitüberlieferung:** Kurzbiographie aus den Istanbuler Drucken. Mit Worterklärungen am Rand, jeweils mit Verweiszahlen. Illustrationen Typ A.
[1310 h.]	Basel, Orientalisches Seminar, S VI 8	8+480 Seiten, Lithographie. Istanbul, keine Angaben zum Drucker. Datierung aufgrund des Hinweises auf die Druckgenehmigung (*Maᶜārif Neẓāret-i Celilesinin 21 Rebīᶜülevvel 310 ve 21 Eylül 308 tārīḫlü 892 numeralı ruḫṣat-ı resmīyesiyle ṭabᶜ olunmuşdur.*) **Mitüberlieferung:** Inhaltsverzeichnis, Kurzbiographie, Worterklärungen, Illustrationen Typ B.
1894 / 1895	Petersburg IVRAN, K IV 23; Universität Kasan, IЦ 2743	16+379 Seiten, Typendruck. Kasan, Druckerei der Universität Kasan, 1894 bzw. 1895 (unterschiedliches Datum auf dem russischen und dem tatarischen Titelblatt). **Mitüberlieferung:** Kurzbiographie aus den Istanbuler Drucken; keine Worterklärungen; Illustrationen Typ B.
1312 h.	Sammlung Heinzelmann	8+4+478 Seiten, Lithographie. Istanbul, Şirket-i Ṣaḥḥafiye, Hg. El-Ḥācc Ḥüseyin. Auf Titelblatt 1305 datiert. Bezug auf das Autograph. **Mitüberlieferung:** Inhaltsverzeichnis, Worterklärungen, Kurzbiographie, Illustrationen Typ C Variante.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Datum	*Bibliothek*	*Beschreibung*
1313 h.	İÜ Nadir 79143	8+4+478 Seiten, Lithographie. Istanbul, Rıżā Efendiniŋ birāderi ʿĀrif Efendi Maṭbaʿası; Kalligraph Ḥüseyin Remzī. Hinweis auf Druckgenehmigung vom 24. Ṣafer 1299 h. Bezug auf das Autograph. **Mitüberlieferung:** Inhaltsverzeichnis, Kurzbiographie, Worterklärungen, Illustrationen Typ C Variante.
1898 / 1312 h.	Petersburg IVRAN, K III 255	2+343 Seiten, Typendruck. Kasan, Druckerei Çirkof Ḫatunı Nachf. im Auftrag der Brüder Muḥammedcān und Şerīfcān Kerīmī, Hg. Ṣābir b. Mollā Ḥammād. Hinweis auf Druckgenehmigung aus St. Petersburg, 15. Februar 1898. Bezug auf das Autograph. **Mitüberlieferung:** Kurzbiographie, Worterklärungen, Illustrationen Typ A.
1900	Universität Kasan, To 116836	Unvokalisierter Typendruck Kasan, Druckerei der Universität Kasan. [Von diesem Exemplar konnten nur Fotographien der ersten beiden Folio eingesehen werden.] Der Druck enthält die Kurzbiographie der Istanbuler Drucke.
1900	Petersburg IVRAN, K III 395 und Universität Kasan T 111393	16+352 S. Unvokalisierter Typendruck, Kasan, Druckerei der Brüder Karimov; Druckgenehmigung 21. September 1900. (Дозролено цензурою С-Петербургъ 21 Сентября 1900 г. Казань Типография торговаго дома братьевь Каримовыхъ 1900 г.) **Mitüberlieferung:** Inhaltsverzeichnis, Kurzbiographie, Worterklärungen, Auswahl aus den Illustrationen Typ B.
1903	Petersburg IVRAN, K IV 8	Typendruck. Kasan, Maṭbaʿa-i Dombravīye/Казань Типография Б.Л. Домбровскаго, finanziert durch Muḥammed ʿAlī Minhāceddīn el-Ḳazanī, 1903. **Mitüberlieferung:** Inhaltsverzeichnis, Randglossen aus *Feraḥ er-Rūḥ*, Auswahl aus den Illustrationen Typ C.
1326 h.	SK Bas. Bağ. 5582	8+478 Seiten, Lithographie. Istanbul, Ḥürrīyet Maṭbaʿası, 1326 h./m. Nachdruck der Ausgabe der Maṭbaʿa-i ʿOs̱mānīye, 1300 h. **Mitüberlieferung:** Inhaltsverzeichnis, Kurzbiographie, Worterklärungen, Illustrationen Typ C.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

8.3 Handschriften nach Bibliothek und Signatur

In der Handschriftenbeschreibung sind die Handschriften in der folgenden Reihenfolge sortiert:

1. Titel des Werks (1. *Maġārib*; 2. *Envār*; 3. *Muḥammedīye*).
2. Datum der Abschrift.

Die undatierten Handschriften folgen jeweils in folgender Reihenfolge:

1. Nach den datierten Handschriften kommen zunächst die *ante quem* datierten. Berücksichtigt werden hierbei datierte Benutzervermerke.
2. Abschließend folgen die Handschriften ohne jegliche Datierung nach Bibliothek und Signatur geordnet.

Die Konkordanz führt darum bei jeder Signatur Titel und Datierung an, um die benutzten Handschriften in Abschnitt 8.1, Katalog der Handschriften, auffinden zu können.

Arkeoloji Müzesi İstanbul

Arkeoloji 106	*Muḥammedīye*, o. D.
Arkeoloji 107	*Muḥammedīye*, 995 h.
Arkeoloji 108	*Muḥammedīye*, 895 h.

Asien-Orient-Institut, Universität Zürich

AOI Zürich 50	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, 1031 h.

Atatürk Kitaplığı, İstanbul

AK Belediye B. 37	*Muḥammedīye*, o. D.
AK Belediye K. 449	*Muḥammedīye*, 1068 h.
AK Belediye K. 467	*Muḥammedīye*, 1045 h.
AK Belediye K. 477	*Muḥammedīye*, 1255 h.
AK Belediye K 496	*Muḥammedīye*, 1203 h.
AK Belediye K. 664	*Muḥammedīye*, 1051 h.
AK Belediye K. 674	*Muḥammedīye*, o. D.
AK Belediye O. 146	*Muḥammedīye*, 1031 h.

Bodleian Library, Oxford

Bodleian, MS Turk d. 6	*Muḥammedīye*, 1005 h.

Bratislava Univerzitná knižnica v Bratislave

Bratislava TC 1	*Muḥammedīye*, 1038 h.
Bratislava TC 19	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, 1065 h.

Dār al-Kutub al-Miṣrīya, Kairo

DKM Maʿārif ʿĀmma Turkī Qawāla 4	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, vor 1234 h.
DKM Maʿārif ʿĀmma Turkī Ṭalʿat 3	*Muḥammedīye*, 988 h.
DKM Maʿārif ʿĀmma Turkī Ṭalʿat 9	*Muḥammedīye*, o. D.
DKM Maʿārif ʿĀmma Turkī Ṭalʿat 11	*Muḥammedīye*, 1229 h.
DKM Maʿārif ʿĀmma Turkī Ṭalʿat 14	*Muḥammedīye*, o. D.
DKM Maʿārif ʿĀmma Turkī Ṭalʿat 15	*Muḥammedīye*, vor 1254 h.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

DKM Maʿārif ʿĀmma Turkī Ṭalʿat 17	*Muḥammedīye*, 992 h.
DKM Maʿārif ʿĀmma Turkī Ṭalʿat 22	*Muḥammedīye*, 1237 h.
DKM Maʿārif ʿĀmma Turkī Talʿat 23	*Muḥammedīye*, 999 h.
DKM Maʿārif ʿĀmma Turkī Ṭalʿat 27	*Muḥammedīye*, 943 h.
DKM Maʿārif ʿĀmma Turkī Talʿat 34	*Muḥammedīye*, 994 h.
DKM Maǧāmiʿ Turkī 20	*Muḥammedīye*, vor 1256 h.
DKM Maǧāmiʿ Turkī Ṭalʿat 123	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, 1118 h.
DKM S[in] 5245	*Muḥammedīye*, 1210 h.
DKM S[in] 5524	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, 1024 h.
DKM Tārīḫ M [Muṣṭafā Fāḍil] Turkī 203	*Muḥammedīye*, 1236 h.
DKM Tārīḫ Taymūr 1802	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, 957 h.
DKM Tārīḫ Turkī 13	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, 1029 h.
DKM Tārīḫ Turkī 268	*Muḥammedīye*, vor 1881 [1298-1299 h.]
DKM Tārīḫ Turkī 269	*Muḥammedīye*, vor 1201 h.
DKM Tārīḫ Turkī 279	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, 1067 h.
DKM Tārīḫ Turkī 560	*Muḥammedīye*, o. D.
DKM Tārīḫ Turkī Ṭalʿat 7	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, o. D.
DKM Tārīḫ Turkī Ṭalʿat 8	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, 957 h.
DKM Tārīḫ Turkī Ṭalʿat 23	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, o. D.
DKM Tārīḫ Turkī Ṭalʿat 57	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, [9]77 h.
DKM Taṣawwuf Turkī 38	*Muḥammedīye*, 1090 h.
DKM Taṣawwuf Turkī 39	*Muḥammedīye*, 1097 h.
DKM Taṣawwuf Turkī 41	*Muḥammedīye*, o. D.
DKM Taṣawwuf Turkī 72	*Muḥammedīye*, o. D.
DKM Taṣawwuf Turkī 92	*Muḥammedīye*, 984 h.
DKM Taṣawwuf Turkī 181	*Muḥammedīye*, o.D.
DKM Taṣawwuf wa-Aḫlāq Dīnīya Turkī 174	*Muḥammedīye*, 1092 h.
DKM az-Zakīya Maḫṭūṭāt Turkīya wa-Fārsīya 2	*Muḥammedīye*, o. D.

Beyazıt Kütüphanesi, Istanbul

BDK 1529	*Muḥammedīye*, 1083 h.
BDK 9273	*Muḥammedīye*, 888 h.
BDK Bayezid 1405	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, 1040 h.
BDK Bayezid 1406	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, 1189 h.
BDK Bayezid 1530	*Muḥammedīye*, o. D.
BDK Bayezid 1605	*Muḥammedīye*, vor 1239 h.
BDK Bayezid 8611	*Muḥammedīye*, 1222 h.
BDK Bayezid 9364	*Muḥammedīye*, o. D.
BDK Millet Manzum 876	*Muḥammedīye*, 1071 h.
BDK Millet Manzum 876/1	*Muḥammedīye*, 1125 h.
BDK Millet Manzum 877	*Muḥammedīye*, 1018 h.
BDK Millet Manzum 878	*Muḥammedīye*, 1207 h.
BDK Veliyüddin 1784	*Maġārib az-Zamān*, o. D.
BDK Veliyüddin 1959	*Muḥammedīye*, 1158 h.
BDK Veliyüddin 3620	*Muḥammedīye*, 1117 h.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

İnebey Kütüphanesi, Bursa

İK Genel 58	*Muḥammediye*, 1121 h.
İK Genel 4038	*Muḥammediye*, vor 1310 h.
İK Genel 4039	*Muḥammediye*, 1025 h.
İK Genel 4040	*Muḥammediye*, 1250 h.
İK Genel 4445	*Muḥammediye*, 982 h.
İK Genel 4686	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, o. D.
İK Genel 4807	*Muḥammediye*, 1243 h.
İK Genel 4950	*Muḥammediye*, 1175 h.
İK Genel 5054	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, vor 1074 h.
İK Genel 5248	*Muḥammediye*, 1030 h.
İK Haraççıoğlu 774	*Muḥammediye*, 1131 h.
İK Haraççıoğlu 775	*Muḥammediye*, vor 1163 h.
İK Kurşunlu 100	*Muḥammediye*, 1168 h.
İK Orhan 652	*Muḥammediye*, 1051 h.
İK Orhan 653	*Muḥammediye*, 875 h.
İK Orhan 654	*Muḥammediye*, vor 1315 h.
İK Ulucami 1704	*Muḥammediye*, 970 h
İK Ulucami 1707	*Muḥammediye*, 1134 h.
İK Ulucami 1708	*Muḥammediye*, 1162 h.
İK Ulucami 1709	*Muḥammediye*, 1045 h.
İK Ulucami 1710	*Muḥammediye*, 965 h.

İstanbul Müftülüğü

Istanbul Müftülüğü 376	*Muḥammediye*, 1043 h.

İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserleri Kütüphanesi

İÜ Nadir A 3301	*Maġārib az-Zamān*, o. D.
İÜ Nadir A 5458	*Maġārib az-Zamān*, 1280 h.
İÜ Nadir T 187	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, o. D.
İÜ Nadir T 418	*Muḥammediye*, o. D.
İÜ Nadir T 1239	*Muḥammediye*, 1196 h.
İÜ Nadir T 1543	*Muḥammediye*, 1098 h.
İÜ Nadir T 2110	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, o. D
İÜ Nadir T 4051	*Muḥammediye*, o. D.
İÜ Nadir T 4101	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, 1129 h.
İÜ Nadir T 4651	*Muḥammediye*, o. D.
İÜ Nadir T 6299	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, 936 h.
İÜ Nadir T 6359	*Muḥammediye*, o. D.

İÜ Türk Dili ve Edebiyatı Semineri Kütüphanesi

İÜ TDESK 4012	*Muḥammediye*, 1011 h.

IVRAN St. Petersburg

IVRAN B 4615	*Muḥammediye*, 1051 h.
IVRAN C 1118	*Muḥammediye*, 1139 h.

Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi

Konya, Antalya Akseki İHK 07 Ak 132	*Maġārib az-Zamān*, o. D.
Konya, Budur İHK 15 Hk 2063	*Maġārib az-Zamān*, o. D.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Milli Kütüphane, Ankara

MK A 515	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, 1052 h.
MK A 974	*Muḥammedīye*, 1213 h.
MK A 1287	*Muḥammedīye*, o. D.
MK A 1863	*Muḥammedīye*, o. D.
MK A 1865	*Muḥammedīye*, 1051 h.
MK A 1966	*Muḥammedīye*, vor 1232 h.
MK A 2103	*Muḥammedīye*, o. D.
MK A 2106	*Muḥammedīye*, 1247 h.
MK A 2738	*Muḥammedīye*, o. D.
MK A 2903	*Muḥammedīye*, 1050 h.
MK A 3020	*Muḥammedīye*, o. D.
MK A 4162	*Muḥammedīye*, o. D.
MK A 4677	*Muḥammedīye*, 1108 h.
MK A 4868	*Muḥammedīye*, o. D.
MK A 4891	*Muḥammedīye*, 1207 h.
MK A 5043	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, o. D.
MK A 5689	*Muḥammedīye*, 1206 h.
MK A 5813	*Muḥammedīye*, o. D.
MK A 5867	*Muḥammedīye*, o. D.
MK A 6116	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, o. D.
MK A 6734	*Muḥammedīye*, o. D.
MK A 7517	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, 958 h.
MK A 7830	*Muḥammedīye*, 1229 h.
MK A 7917	*Muḥammedīye*, 1243 h.
MK A 8180	*Muḥammedīye*, 1281 h.
MK A 8252	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, 1169 h.
MK A 8338	*Muḥammedīye*, 1221 h.
MK A 8339	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, vor 1257 h.
MK A 8400	*Muḥammedīye*, 1030 h.
MK A 8480	*Muḥammedīye*, 1245 h.
MK A 8584	*Muḥammedīye*, 1171 h.
MK A 8743	*Muḥammedīye*, 1134 h.
MK A 8846	*Muḥammedīye*, 1040 h.
MK A 9034	*Muḥammedīye*, vor 1255 h.
MK A 9262	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, o. D.
MK B 35	*Muḥammedīye*, 1030 h.
MK B 36	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, o. D.
MK B 38	*Muḥammedīye*, 944 h.
MK B 43	*Muḥammedīye*, 1101 h.
MK B 44	*Muḥammedīye*, 1004 h.
MK B 56	*Muḥammedīye*, o. D.
MK B 144	*Muḥammedīye*, 1081 h.
MK B 171	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, 1075 h.
MK B 176	*Muḥammedīye*, o. D.
MK B 182	*Muḥammedīye*, 963 h.
MK B 192	*Muḥammedīye*,vor 1302 h.
MK B 194	*Muḥammedīye*, o. D.
MK B 197	*Muḥammedīye*, 1054 h.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

MK B 202	*Muḥammediye*, vor 1165 h.
MK B 207	*Muḥammediye*, vor 1227 h.
MK B 216	*Muḥammediye*, vor 1252 h.
MK B 259	*Muḥammediye*, vor 1190 h.
MK B 276	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, vor 1256 h.
MK B 290	*Muḥammediye*, 1220 h.
MK B 293	*Muḥammediye*, 958 h.
MK B 295	*Muḥammediye*, 1088 h.
MK B 308	*Muḥammediye*, 1209 h.
MK B 347	*Muḥammediye*, 974 h.
MK B 352	*Muḥammediye*, 1089 h.
MK B 384	*Muḥammediye*, 980 h.
MK B 404	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, o. D.
MK B 409	*Muḥammediye*, 974 h.
MK B 436	*Muḥammediye*, 1144 h.
MK B 472	*Muḥammediye*, 977 h
MK B 513	*Muḥammediye*, 970 h.
MK B 526	*Muḥammediye*, 1038 h.
MK B 527	*Muḥammediye*, o. D.
MK B 538	*Muḥammediye*, 1021 h.
MK B 540	*Muḥammediye*, 1028 h.
MK B 567	*Muḥammediye*, o. D.
MK B 568	*Muḥammediye*, 1055 h.
MK B 569	*Muḥammediye*, o. D.
MK B 595	*Muḥammediye*, 938 h.
MK B 601	*Muḥammediye*, 1003 h.
MK B 602	*Muḥammediye*, vor 1193 h.
MK B 605	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, 1146 h.
MK B 613	*Muḥammediye*, o. D.
MK B 643	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, 1001 h.
MK B 683	*Muḥammediye*, 996 h.
MK B 689	*Muḥammediye*, 1099 h.
MK B 709	*Muḥammediye*, o. D.
MK B 740	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, vor 1252 h.
MK B 767	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, o. D.
MK B 781	*Muḥammediye*, 1263 h.
MK B 803	*Muḥammediye*, o. D.
MK B 804	*Muḥammediye*, o. D.
MK B 814	*Muḥammediye*, 1102 h.
MK B 816	*Muḥammediye*, o. D.
MK B 817	*Muḥammediye*, 1022 h.
MK B 819	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, o. D.
MK B 843	*Muḥammediye*, 1085 h.
MK B 867	*Muḥammediye*, o. D.
MK B 873	*Muḥammediye*, 1146 h.
MK B 894	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, 1250 h.
MK B 910	*Muḥammediye*, o. D.
MK B 920	*Muḥammediye*, 1099 h.
MK B 924	*Muḥammediye*, 1074 h.
MK B 932	*Muḥammediye*, 1178 h.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

MK B 946	*Muḥammediye*, 1096 h.
MK B 960	*Muḥammediye*, 1057 h.
MK B 969	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, 1062 h.
MK B 970	*Muḥammediye*, o. D.
MK B 976	*Muḥammediye*, o. D.
MK B 991	*Muḥammediye*, 1077 h.
MK B 992	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, o. D.
MK B 1006	*Muḥammediye*, 1235 h.
MK B 1032	*Muḥammediye*, 1290 h.
MK B 1041	*Muḥammediye*, 970 h.
MK B 1049	*Muḥammediye*, 1043 h.
MK B 1059	*Muḥammediye*, 1198 h.
MK B 1064	*Muḥammediye*, 1254 h.
MK B 1074	*Muḥammediye*, 1063 h.
MK B 1095	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, 1017 h.
MK B 1105	*Muḥammediye*, o. D.
MK Cönk 33/2	*Muḥammediye*, o. D.
MK Afyon İHK 03 Gedik 17671	*Muḥammediye*, 1017 h.
MK Afyon İHK 03 Gedik 17680	*Muḥammediye*, o. D.
MK Afyon İHK 03 Gedik 18236	*Muḥammediye*, o. D.
MK Afyon İHK 03 Gedik 18441	*Muḥammediye*, 1185 h.
MK Ankara İHK 06 Hk 58	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, o. D.
MK Ankara İHK 06 Hk 1898	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, o.D.
MK Ankara İHK 06 Hk 2396	*Muḥammediye*, o. D.
MK Ankara İHK 06 Hk 2598	*Muḥammediye*, 981 h.
MK Ankara İHK 06 Hk 3007	*Muḥammediye*, 1207 h.
MK Ankara İHK 06 Hk 3292	*Muḥammediye*, 1053 h.
MK Ankara İHK 06 Hk 3419	*Muḥammediye*, 977 h.
MK Ankara İHK 06 Hk 3576	*Muḥammediye*, o. D.
MK Ankara İHK 06 Hk 3577	*Muḥammediye*, o. D.
MK Ankara İHK 06 Hk 3584	*Muḥammediye*, 965 h.
MK Ankara İHK 06 Hk 3685	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, 1090 h.
MK Ankara İHK 06 Hk 3725	*Muḥammediye*, 1004 h.
MK Ankara İHK 06 Hk 3787	*Muḥammediye*, vor 1154 h.
MK Ankara İHK 06 Hk 3980	*Muḥammediye*, o. D.
MK Ankara İHK 06 Hk 4191	*Muḥammediye*, o. D.
MK Ankara İHK 06 Hk 4803	*Muḥammediye*, o. D.
MK Ankara İHK 06 Hk 4950	*Muḥammediye*, 962 h.
MK Bolu İHK 14 Hk 86	*Muḥammediye*, o. D.
MK Bolu İHK 14 Hk 90	*Muḥammediye*, o. D.
MK Bolu İHK 14 Hk 120	*Muḥammediye*, 1071 h.
MK Bolu İHK 14 Hk 124	*Muḥammediye*, 958 h.
MK Bolu İHK 14 Hk 143	*Muḥammediye*, 982 h.
MK Eskişehir İHK 26 Hk 171	*Muḥammediye*, 1143 h.
MK Eskişehir İHK 26 Hk 186	*Muḥammediye*, o. D.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

MK Eskişehir İHK 26 Hk 278	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, 1132 h.
MK Eskişehir İHK 26 Hk 319	*Muḥammedīye*, 949 h.
MK Eskişehir İHK 26 Hk 320	*Muḥammedīye*, o. D.
MK Eskişehir İHK 26 Hk 819	*Muḥammedīye*, o. D.
MK Eskişehir İHK 26 Hk 886	*Muḥammedīye*, vor 1187 h.
MK Eskisehir İHK 26 Hk 887	*Muḥammedīye*, o. D.
MK Eskişehir İHK 26 Hk 888	*Muḥammedīye*, 962 h.
MK Eskisehir İHK 26 Hk 889	*Muḥammedīye*, vor 1273 h.
MK Eskişehir İHK 26 Hk 890	*Muḥammedīye*, 1057 h.
MK Eskisehir İHK 26 Hk 892	*Muḥammedīye*, o. D.
MK Eskişehir İHK 26 Hk 893	*Muḥammedīye*, 1218 h.
MK Eskisehir İHK 26 Hk 894	*Muḥammedīye*, o. D.
MK Eskişehir İHK 26 Hk 1119	*Muḥammedīye*, 1112 h. [?]
MK Mersin İHK 33 Tarsus 21	*Muḥammedīye*, vor 1132 h.
MK Nevşehir Ortahisar İHK 50 Or His 64	*Muḥammedīye*, o. D.
MK Nevşehir Ortahisar İHK 50 Or His 65	*Muḥammedīye*, o. D.
MK Nevşehir Ortahisar İHK 50 Or His 58	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, vor 1328 h.
MK Nevşehir Ürgüp İHK 50 Ür 147	*Muḥammedīye*, vor 1264 h.
MK Nevşehir Ürgüp İHK 50 Ür 225	*Muḥammedīye*, 962 h.
MK Samsun İHK 55 Hk 903	*Muḥammedīye*, 1055 h.
MK Samsun İHK 55 Hk 906	*Muḥammedīye*, [900 h.]
MK Sinop İHK 57 Hk 1932	*Muḥammedīye*, o. D.
MK Sivas 58 Gürün 45	*Muḥammedīye*, 1200 h.
MK Tokat İHK 60 Hk 164	*Muḥammedīye*, o. D.
MK Tokat İHK 60 Hk 431	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, 982 h.
MK Tokat Müzesi 60 Mü 258	*Muḥammedīye*, o. D.
MK Tokat Müzesi 60 Mü 263	*Muḥammedīye*, 974 h.
MK Tokat Zile İHK 60 Zile 242	*Muḥammedīye*, o.D.

Österreichische Nationalbibliothek, Wien

ÖNB A. F. 33 (352)	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, o. D.
ÖNB A. F. 34 (243)	*Muḥammedīye*, o. D.
ÖNB A. F. 49 (244)	*Muḥammedīye*, 996 h.
ÖNB Mixt. 749	*Muḥammedīye*, 1089 h.
ÖNB Mixt. 819	*Muḥammedīye*, o.D.
ÖNB Mixt. 1282	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, 991 h.

Staatsbibliothek Berlin Preußischer Kulturbesitz

SBBPK Ms. Or. Oct. 1232	*Muḥammedīye*, 1051 h.
SBBPK Ms. Or. Oct. 3710	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, 926 h.
SBBPK Ms. Or. Quart. 1374	*Muḥammedīye*, o. D.
SBBPK Ms. Or. Quart. 1442	*Muḥammedīye*, o. D.

Süleymaniye Kütüphanesi, Istanbul

SK Antalya Tekelioğlu 752	*Muḥammedīye*, o. D.
SK Atıf 1503	*Muḥammedīye*, 941 h.
SK Ayasofya 2081	*Maġārib az-Zamān*, o. D.
SK Çelebi Abdullah 189	*Muḥammedīye*, 999 h.
SK Darülmesnevi 266m	*Muḥammedīye*, 1170 h.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

SK Darülmesnevi 267	*Muḥammediye*, 1064 h.
SK Denizli 380	*Muḥammediye*, o. D.
SK Esad 1701	*Muḥammediye*, 1162 h.
SK Fatih 2827	*Muḥammediye*, 982 h.
SK Fatih 2828	*Muḥammediye*, 958 h.
SK Fatih 4195	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, o. D.
SK Galata Mevlevihanesi 2 (eski 96)	*Muḥammediye*, vor 1145 h.
SK Galata Mevlevihanesi 28 (eski 120)	*Muḥammediye*, 1260 h.
SK Galata Mevlevihanesi 153 (eski 586)	*Muḥammediye*, 1254 h.
SK Hacı Beşir Ağa 654/4	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, vor 1158 h.
SK Hacı Abdullah 2240	*Muḥammediye*, 1071 h.
SK Hacı Mahmud 1619	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, 1170 h.
SK Hacı Mahmud 2239	*Muḥammediye*, o. D.
SK Hacı Mahmud 2840	*Muḥammediye*, vor 1246 h.
SK Hacı Selim Ağa Üsküdar 467	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, vor 1196 h.
SK Hacı Selim Ağa Üsküdar 533	*Muḥammediye*, 1048 h.
SK Hacı Selim Ağa Üsküdar 561	*Muḥammediye*, 1056 h.
SK Hacı Selim Ağa Üsküdar, Hüdai 303	*Muḥammediye*, 1168 h.
SK Hacı Selim Ağa Üsküdar, Kemankeş 381	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, 1149 h.
SK Hacı Selim Ağa Üsküdar, Kemankeş 529	*Muḥammediye*, vor 1135 h.
SK Halet 383	*Muḥammediye*, o. D.
SK Hasib Efendi 211	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, 1026 h.
SK H. Hayri Abdullah 270	*Muḥammediye*, 969 h.
SK Husrev Paşa 137	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, o. D.
SK İbrahim Ef. 509	*Muḥammediye*, o. D.
SK İzmir 600	*Muḥammediye*, 1078 h.
SK İzmir 601	*Muḥammediye*, 1260 h.
SK İzmir 602	*Muḥammediye*, o. D.
SK İzmir 603	*Muḥammediye*, vor 1286 h.
SK İzmir 604	*Muḥammediye*, o. D.
SK Köprülü, II. kısım, No. 144; C. 2	*Muḥammediye*, 989 h.
SK Lala İsmail 208	*Muḥammediye*, 1197 h.
SK Laleli 1490	*Muḥammediye*, 1167 h.
SK Laleli 1491	*Muḥammediye*, 1164 h.
SK M. Arif – M. Murad 61	*Muḥammediye*, 1038 h.
SK Mihrişah 258	*Muḥammediye*, 1071 h.
SK Millet Hekimoğlu 509	*Maġārib az-Zamān*, 1132 h.
SK Nafız 452	*Muḥammediye*, 974 h.
SK Nuruosmaniye 2279	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, vor 1755[5]
SK Nuruosmaniye 2578	*Muḥammediye*, vor 1171 h.
SK Nuruosmaniye 2579	*Muḥammediye*, 997 h.
SK Nuruosmaniye 2580	*Muḥammediye*, 1077 h.
SK Nuruosmaniye 2593	*Maġārib az-Zamān*, 1135 h.
SK Nuruosmaniye 2594	*Maġārib az-Zamān*, o. D.
SK Nuruosmaniye 2595	*Maġārib az-Zamān*, o. D.
SK Nuruosmaniye 2596	*Maġārib az-Zamān*, 1124 h.

[5] Laut Katalog 935 h. Dieses Datum konnte ich anhand der Handschrift nicht verifizieren.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

SK Pertev Paşa 229m	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, 918 h.
SK Pertev Paşa 328	*Muḥammedīye*, 1231 h.
SK Şazeli 81	*Muḥammedīye*, 1015 h.
SK Şazeli 82	*Muḥammedīye*, o. D.
SK Şehid Ali Paşa 1167	*Maġārib az-Zamān*, 1086 h.
SK Serez 1533	*Muḥammedīye*, 1178 h.
SK Serez 1535	*Muḥammedīye*, o.D.
SK Serez 1537	*Muḥammedīye*, vor 1215 h.
SK Serez 1538	*Muḥammedīye*, 1055 h.
SK Serez 1539	*Muḥammedīye*, vor 1144 h.
SK Serez 1540	*Muḥammedīye*, o. D.
SK Serez 1541	*Muḥammedīye*, 959 h.
SK Serez 1542	*Muḥammedīye*, 938 h.
SK Serez 1543	*Muḥammedīye*, 933 h.
SK Serez 1544	*Muḥammedīye*, vor 1199 h.
SK Serez 1545	*Muḥammedīye*, 1025 h.
SK Servili 19/6	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, ca. 1079 h.
SK Tercüman Y-168	*Muḥammedīye*, 976 h.
SK Tercüman Y-364	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, 1002 h.
SK Tırnovalı 847	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, 1090 h.
SK Yaz. Bağ. 60	*Muḥammedīye*, 1265 h.
SK Yaz. Bağ. 212 [Früher Düğümlü Baba 262m]	*Muḥammedīye*, 1010 h.
SK Yaz. Bağ. 540	*Muḥammedīye*, o. D.
SK Yaz. Bağ. 823	*Muḥammedīye*, 961 h.
SK Yaz. Bağ. 824	*Muḥammedīye*, o. D.
SK Yaz. Bağ. 1395	*Muḥammedīye*, 1265 h.
SK Yaz. Bağ. 1696	*Muḥammedīye*, 1173 h.
SK Yaz. Bağ. 2033	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, 938 h.
SK Yaz. Bağ. 2847	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, o. D.
SK Yaz. Bağ. 2935	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, 938 h.
SK Yaz. Bağ. 3103	*Muḥammedīye*, 970 h.
SK Yaz. Bağ. 3146	*Muḥammedīye*, o. D.
SK Yaz. Bağ. 3359	*Muḥammedīye*, 1255 h.
SK Yaz. Bağ. 3361	*Muḥammedīye*, o. D.
SK Yaz. Bağ. 3414	*Muḥammedīye*, 910 h.
SK Yaz. Bağ. 3441	*Muḥammedīye*, 1107 h.
SK Yaz. Bağ. 3445	*Muḥammedīye*, o. D.
SK Yaz. Bağ. 3552	*Muḥammedīye*, vor 1193 h.
SK Yaz. Bağ. 3554	*Muḥammedīye*, 1139 h.
SK Yaz. Bağ. 3567	*Muḥammedīye*, 1140 h.
SK Yaz. Bağ. 3648	*Muḥammedīye*, 967 h.
SK Yaz. Bağ. 3752	*Muḥammedīye*, o. D.
SK Yaz. Bağ. 3826	*Muḥammedīye*, 1029 h.
SK Yaz. Bağ. 4052	*Muḥammedīye*, 1010 h.
SK Yaz. Bağ. 4588	*Muḥammedīye*, 1143 h.
SK Yaz. Bağ. 4846	*Muḥammedīye*, 988 h.
SK Yaz. Bağ. 4847	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, 1132 h.
SK Yaz. Bağ. 4890	*Muḥammedīye*, 1157 h.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

SK Yaz. Bağ. 5280	*Muḥammedīye*, 1021 h.
SK Yaz. Bağ. 5298	*Muḥammedīye*, 1050 h.
SK Yaz. Bağ. 6145	*Muḥammedīye*, o. D.

Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Istanbul

TSMK Bağdat 400	*Muḥammedīye*, 1129 h.
TSMK EH 1283	*Mağārib az-Zamān*, 1044 h.
TSMK H 267	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, o. D.
TSMK HS 93	*Muḥammedīye*, 908 h.
TSMK HS 96 [ehemals HS 375]	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, vor 1047 h.
TSMK K 1012	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, 967 h.
TSMK K 1013	*Muḥammedīye*, o. D.
TSMK K 1014	*Muḥammedīye*, vor 1231 h.
TSMK K 1016	*Muḥammedīye*, 939 h.
TSMK K 1017	*Muḥammedīye*, 1000 h. [1015 h. ?]
TSMK K 1052	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, vor 978 h.
TSMK R 365	*Muḥammedīye*, 1085 h.
TSMK R 366	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, 986 h.
TSMK R 496	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, 1173 h.
TSMK Y 738 [alt Y 4445]	*Muḥammedīye*, o. D.
TSMK Y 810	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, 1089 h.

Türk Dil Kurumu, Ankara

TDK Yz. A 321	*Muḥammedīye*, 1138 h.
TDK Yz. A 352	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, 957 h.
TDK Yz. A 352-a	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, 985 h.
TDK Yz. A 456	*Muḥammedīye*, 1119 h.
TDK Yz. B 44	*Muḥammedīye*, 937 h.

Vakıflar Genel Müdürlüğü, Ankara

VGM 431/A	*Muḥammedīye*, [853 h.]
VGM Safranbolu 67 Saf 441	*Muḥammedīye*, 1002 h.

Zentralbibliothek Zürich

ZB Zürich Or. 105	*Envār el-ʿĀşiḳīn*, o. D.
ZB Zürich Or. 111	*Muḥammedīye*, 1036 h.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

9. Bibliographie

9.1 Archivalien

BOA İ. DH 31854
BOA İ. DH 31938

9.2 Quellentexte (nach Titeln geordnet)

Die Handschriften und Drucke der *Maġārib az-Zamān*, der *Muḥammedīye* und der *Envār el-ʿĀşıḳīn* sind im Handschriftenkatalog (Kapitel 8) aufgelistet.

Aḫterī-i Kebīr, Ḳaraḥiṣarī Muṣṭafa b. Şemseddīn el-Aḫterī, Istanbul 1310.

[*ʿĀşıḳpaşazāde Tārīḫi* 1332] *Tevārīḫ-i Āl-i ʿOs̱māndan ʿĀşıḳpaşazāde Tārīḫi*, Hg. ʿĀlī Beg, Bibliothekar des Großherrlichen Museums, Istanbul 1332.

[*ʿĀşıḳpaşazāde Tārīḫi* 1929] *Die Osmanische Chronik des ʿĀšıḳpašazāde – Aufgrund Mehrerer Neuentdeckter Handschriften von Neuem Herausgegeben*, Hg. Friedrich Giese, Leipzig 1929 [Faksimile Osnabrück 1972].

Dīvān-ı ʿĀşıḳ Yūnus Emre, Yūnus Emre, ohne Informationen zum Drucker, Istanbul 1302. [Orientalisches Seminar Basel S VII 11]

Dīvān-ı ʿĀşıḳ Yūnus Emre, [Auf S. 1: *İşbu kitāb-ı müsteṭābıŋ derūnunda ḳuṭb el-ʿārifīn meşāyiḫ-i ʿiẓāmdan mevlānā ʿĀşıḳ Yūnus Emre ḥażretleriniŋ dīvān-ı laṭīfleriyle* (…)], „vertrieben durch Ḥafız ʿAzīz und seinen Sohn Rāʾif“, Istanbul 1340. [Als Randglossen S. 2-131 *Kenz el-miftāḥ* von Erzincānī Ḫayyāṭ Vehbī; S. 132-174 Kommentar von Niyāzī Mışrī zu Yūnus' Gedicht *Çıḳdum erük dalına*.] [Orientalisches Seminar Basel S VII 12]

Dīvān-ı Türkī-i Sulṭān Veled, Sulṭān Veled, Hg. Veled Çelebī [İzbudak] und Kilisli Muʿallim Rifʿat [Bilge], Istanbul 1341.

Dürr-i Meknūn, Yazıcıoğlu Aḥmed, Hg. Necdet Sakaoglu, Istanbul 1999.

Dürr-i Meknūn, Yazıcıoğlu Aḥmed, Hg. Laban Kaptein, Asch 2007.

Envār el-ʿĀşıḳīn, Yazıcıoğlu Aḥmed, siehe oben 8.1.3, 8.1.4 und 8.2.1.

Feraḥ er-Rūḥ, Bursalı İsmāʿīl Ḥaḳḳı, İK Genel 59 (Bd. 1/a), Genel 60 (Bd. 2, 1107 h.), Genel 61 (Bd. 1/b, 1105 h.), [Autograph].

[*Feraḥ er-Rūḥ* 1258 h.] *Şerḥ el-Muḥammedīye el-mevsūm bi-Feraḥ er-Rūḥ*, Bursalı İsmāʿīl Ḥaḳḳı, 2 Bde., Būlāḳ 1258 h.

[*Feraḥ er-Rūḥ* 1294 h.] *Şerḥ el-Muḥammedīye el-mevsūm bi-Feraḥ er-Rūḥ*, Bursalı İsmāʿīl Ḥaḳḳı, 2 Bde., Istanbul 1294 h.

[*Feraḥ er-Rūḥ* 2000-2006] *Ferahu'r-Rûh – Muhammediye Şerhi*, Hg. Mustafa Utku, 6 Bde., Istanbul 2000-2006.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Fütūḥ el-Mücāhidīn li-tervīḥ ḳulūb el-müşāhidīn, Lāmiʿī, Maḥmūd b. ʿOs̱mān, (Übersetzung und Anhang zu Ǧāmī, *Nafaḥāt al-Uns min ḥaḍarāt al-quds*), Istanbul 1289 h. [pdf-Datei auf http://www.archive.org]

Fütūḥ el-Mücāhidīn li-tervīḥ ḳulūb el-müşāhidīn siehe auch *Nefahât'ül-Ünss*.

[*Gülzār-ı ʿAşḳ*] *Mevlid Şerhi Gülzâr-ı Aşk*, Hüseyin Vassâf, Hg. Mustafa Tatcı, Musa Yıldız und Kaplan Üstüner, Istanbul 2006.

Ḥadāʾiḳ el-Ḥaḳāʾiḳ fi tekmilet eş-Şeḳāʾiḳ, Nevʿīzāde ʿAṭāʾī, Istanbul 1268 h.

Ḥadāʾiḳ el-Ḥaḳāʾiḳ fi tekmilet eş-Şeḳāʾiḳ siehe außerdem *Şakaik-ı Nu'māniye ve Zeyilleri*.

Ḥadāʾiḳ eş-Şeḳāʾiḳ, Mecdī Meḥmed, Istanbul 1269 h.

Ḥadāʾiḳ eş-Şeḳāʾiḳ siehe außerdem *Şakaik-ı Nu'māniye ve Zeyilleri*.

Ḥaṭṭ ve Ḥaṭṭāṭān, Ḥabīb [İşfahānī], Istanbul 1306 h.

Heşt Bihişt – Sehī Beg tezkiresi, Günay Kut (Hg.), Sources of Oriental Languages and Literatures 5, Turkic Sources 5, Duxburry, Harvard University 1978. [Faksimile von Süleymaniye, Ayasofya O. 3544 mit kritischem Apparat.]

İskender-Name, Aḥmedī, Faksimile-Edition von İsmail Ünver, Ankara 1983.

Ḳāmūs-ı Türkī, Şemseddīm Sāmī [Frascheri], Istanbul 1317.

Ḳāmūs el-Aʿlām, Şemseddīn Sāmī [Ch. Samy-Bey Fraschery], 6 Bde., Istanbul 1306-1316.

Kašf aẓ-Ẓunūn ʿan Asāmī l-Kutub wal-funūn – Lexicon Bibliographicum et Encyclopedicum [...], Muṣṭafā b. ʿAbdallāh Kātib Çelebi, Hg. Gustav Flügel, 7 Bde. Leipzig und London 1835-1858.

Kašf aẓ-Ẓunūn ʿan Asāmī l-Kutub wal-funūn, [*Keşf-el-Zunûn*], Muṣṭafā b. ʿAbdallāh Kātib Çelebi, Hg. Şerefettin Yaltkaya und Kilisli Rifat Bilge, 2 Bde., Istanbul 1941-1943 [1971^2].

Kitâb-ı Cihan-Nümâ – Neşrî Tarihi, Mehmed Neşrî, Hg. Faik Reşit Unat und Mehmed A. Köymen, 2 Bde., Ankara 1957.

Kitāb-ı Siyer en-Nebī siehe *Siyer en-Nebī*.

Ḳoçi Beg Risālesi, Ḳoçi Beg, Hg. Ebużżiyā Tevfiḳ, Istanbul 1303.

Künh el-Aḫbār, Gelibolılu Muṣṭafā ʿĀlī, 5 Bde., Istanbul 1277-1285.

Maġārib az-Zamān, Yazıcıoğlu Muḥammed, siehe oben 8.1.1.

Maʿrifetnāme, Erzurumlu İsmāʿīl Ḥaḳḳı, Hg. Yūsuf Żıyā, Istanbul 1330.

Menâkıb-ı Eşrefzâde (Eşrefoğlu Rûmî'nin Menkıbeleri), Abdullah Veliyyuddin Bursevî, Hg. Abdullah Uçman, Istanbul 2009.

Menāḳıb-ı İmām-ı Aʿẓam, Şemseddīn Sivāsī, [enthält als Randglosse *el-Ḥikem fi Ṭabaḳāt el-Ümem*], Istanbul 1291 h.

Mer'iy et-Tevārīḫ, Şemʿdānīzāde Süleymān [Fındıḳlılı], Istanbul 1338.

[*Meşāʿir eş-Şuʿarā*] *Meşāʿir üş-Şuʿarā or Tezkere of ʿĀşık Çelebi* , Hg. G. M. Meredith-Owens, London 1971. [Faksimile der Handschrift British Museum Or. 6434.]

Mevlid siehe 1. Ateş, 2. Pekolcay, 3. *Muṣaḥḥaḥ Mevlid-i Şerīf*, 4. *Mevlūd-ı Şerīf Mecmūʿasī*.

Mevlid Şerhi Gülzâr-ı Aşk siehe [*Gülzār-ı ʿAşḳ*].

Mevlid-i Şerīf siehe *Muṣaḥḥaḥ Mevlid-i Şerīf*.

Mevlūd-ı Şerīf Mecmūʿasī, Abschrift der Vorlage es-Seyyid Meḥmed el-Vaṣfi, Istanbul 1272 h. [SK Hacı Mahmud 4443.]

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Mir'âtü'l-Ahlâk, Şemseddîn-i Sivasî, Hg. Birgül Toker, Ankara 2010.

Mısrî Niyâzî Dîvânı Şerhi – Tam Dîvân ile birlikte, Seyyid Muhammed Nur und Hacı Maksud Hulûsi, Hg. Mahmut Sadettin Bilginer, Istanbul [1976; 2. Auflage o. D.]

Muḥammediye, Yazıcıoğlı Muḥammed, siehe oben 8.1.5, 8.1.6 und 8.2.2.

Mürşid-i Pend, auch bekannt als *Aḥmediye*, Āmedī [Diyābekirli] Aḥmed Mürşidī, Istanbul 1280 h.

[*Muṣaḫḫaḥ Mevlid-i Şerīf*], *Mevlid-i Şerīf*, Süleymān Çelebi, Hg. Rızā Beg, Istanbul 1306 h.

Muṣaḫḫaḥ Mevlid-i Şerīf, Süleymān Çelebi, Hg. Rızā Beg, Istanbul 1327.

Müzekkī n-Nüfūs, Eşrefoğlı ʿAbdullāh Rūmī, gedruckt von Ḳaraḥıṣārī el-Ḥācc ʿAlī Rızā, Istanbul 1281. (Am Rand: *Sevāḳıb-i Sulṭān-ı ʿulemā mevlānā Muḥammed Balḫī Celāleddīn er-Rūmī*.) [pdf-Datei auf http://www.archive.org]

Müzekkī n-Nüfūs, Eşrefoğlı ʿAbdullāh Rūmī, Hg. Urfevī el-Hacc Ḫalīl Zārī, Istanbul 1288. (Am Rand: Anonymus, *Daḳāyıḳ el-Aḫbār*.)

Müzekkī n-Nüfūs, Eşrefoğlı ʿAbdullāh Rūmī, gedruckt von Bosnavī Muḥarrem, Istanbul 1291 h. [pdf-Datei auf http://www.archive.org]

Müzekkī n-Nüfūs, Eşrefoğlı ʿAbdullāh Rūmī, Hg. el-Ḥācc ʿAbbās Aġa, Şirket-i Īrānīye, Istanbul 1306.

[*Müzekkī n-Nüfūs*] *Müzekki'n-Nüfûs*, Eşrefoğlu Rûmî, Hg. Abdullah Uçman, Istanbul 2003[2] [1996[1]].

Nafaḥāt al-Uns min ḥażarāt al-Quds, Nūraddīn ʿAbdarraḥmān Ǧāmī, Hg. Maḥmūd ʿĀbidī, Teheran 1370.

Nefahât'ü-Üns, *Evliyâ Menkıbeleri*, [d.h. *Fütūḥ el-Mücāhidīn li-tervīḥ ḳulūb el-müşāhidīn*] ʿAbdurraḥmān Ǧāmī, ins Osmanisch-Türkische übers. und ergänzt von Maḥmūd b. ʿOsmān Lāmiʿī, hg. und ins Türkei-Türkische übers. Süleyman Uludağ und Mustafa Kara, Istanbul 2008. Siehe auch *Fütūḥ el-Mücāhidīn li-tervīḥ ḳulūb el-müşāhidīn*.

ʿOsmānlı Müʾellifleri, Bursalı Meḥmed Ṭāhir, 3 Bde., Istanbul 1333 h.

Ravżat el-Ḥuseyn fi ḥulāṣat aḫbār el-ḫalīfeyn siehe *Tārīḫ-i Naʿīmā*.

[*Rūḥ el-Meşnevī*] *Mesnevî Şerhi Rûhü'l-Mesnevi – Mesnevî'nin ilk 748 beytinin Şerhi*, Bursalı İsmāʿīl Ḥaḳḳı, Hg. İsmail Güleç, Istanbul 2006[2].

aš-Šaqāʾiq an-nuʿmānīya, Taşköprizāde ʿIṣām ad-Dīn Abū l-Ḫayr Aḥmed b. Muṣṭafā, Hg. Subhi Furat, Istanbul 1985.

Şakaik-ı Nu'māniye ve Zeyilleri, Hg. Abdülkadir Özcan, 5 Bde., Istanbul 1989. [Es handelt sich um die Faksimiles von Mecdis *Ḥadāʾiḳ eş-Şeḳāʾiḳ* und dessen Supplementbände: Bd. 1: Mecdī Meḥmed, *Ḥadāʾiḳ eş-Şeḳāʾiḳ*, Istanbul 1269; Bd. 2: Supplement von Nevʿīzāde ʿAṭāʾī, Istanbul 1268; Bd. 3-4: Supplement von Şeyḫī Meḥmed, Ms. BDK, Veliyüddin 2361 und 2362; Bd. 5: Supplement von Fındıḳlılı ʿIṣmet, İÜ Nadir T 9290.]

Šarḥ-i Šaṭḥīyāt – Commentaire sur les Paradoxes des Soufis, Rūzbihān Baqlī Šīrāzī, Hg. Henry Corbin, Teheran 1966.

Şerḥ el-Muḥammediye siehe *Feraḥ er-Rūḥ*.

[*Sevāḳıb-ı Menāḳıb* bzw. *Sevāḳıb-i Sulṭān-ı ʿulemā mevlānā Muḥammed Balḫī Celāleddīn er-Rūmī*] *Sevakıb-ı menakıb*, Derviş Mahmud-ı Mesnevihan, Hg. Hüseyin Ayan, Gönül Ayan und Erdoğan Erol, Konya 2007.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

[*Seyāḥatnāme*], *Evliyâ Celebi b. Derviş Mehemmed Zıllî Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi* […], Hg. Yüce Dağlı, Seyit Ali Kahraman, Robert Dankoff, 10 Bd. Istanbul 1999-2007.

[*Seyāḥatnāme*], *Evliyā Çelebi Seyāḥatnāmesi*, Evliyā Çelebi Meḥemmed Ẓıllî b. Derviş, Bd. 1-6, Hg. Aḥmed Cevdet, Istanbul 1314-1318; Bd. 7-10, Hg. Türk Tāriḫ Encümeni, Istanbul 1928-1938.

Sicill-i ʿOs̲mānī yaḫud tez̲kere-i meşāhir-i ʿOs̲mānīye, Meḥmed S̲üreyyā, 4 Bde, 1308-1311.

Sicill-i Osmanî – Osmanlı Ünlüleri, Mehmed Süreyya, Hg. Nuri Akbayar, 6 Bde. , Istanbul 1996.

Simavna Ḳāḍısı Oğlı Şeyḫ Bedreddīn, Meḥmed Şerefeddīn [Yaltkaya], Istanbul 1924/1340.

[*Siyāsatnāma*], *Das Buch der Staatskunst Siyāsatnāma*, Nizāmulmulk, Übers. und Hg. Karl Emil Schabinger Freiherr von Schowingen, Zürich 1987.

Siyer en-Nebī, anonym, lithographischer Druck, Maṭbaʿa-ı ʿOs̲mānīye, erste Auflage, Istanbul 1294 h. [Als Randglosse *Menāḳıb-ı Ġazavāt-ı Baṭṭāl Ġāzī*, anonym.]

Siyer en-Nebī, anonym, lithographischer Druck, Maṭbaʿa-ı ʿOs̲mānīye, zweite Auflage, Istanbul 1331 h.

Tārīḫ-i ʿĀṣıḳpaşazāde siehe *ʿĀṣıḳpaşazāde Tārīḫi*.

Tārīḫ-i Ḥākim, Bd. 1: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Bagdad 231; Bd. 2: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi 233.

Tārīḫ-i ʿİzzī, ʿİzzī Süleymān, Istanbul 1199 h.

Tārīḫ-i Lütfī, Aḥmed Lüṭfi, 8 Bde., Istanbul 1290-1328.

Tārīḫ-i Lütfī siehe auch *Vak'a-nüvis Ahmed Lütfî Efendi Tarihi*.

Tārīḫ-i Naʿīma, kurz für *Ravżat el-Ḥuseyn fi ḫulāṣat aḫbār el-ḫalīfeyn*, 6 Bde., Istanbul 1280.

Tārīḫ-i Neşrī siehe *Kitâb-ı Cihan-Nümâ*.

Tārīḫ-i Rāşid, Meḥmed Rāşid, 5 Bde., Istanbul 1282 h.

Tārīḫ-i Sāmī ve Şākir ve Ṣubḥī, Sāmī Muṣṭafā, Şākir Ḥüseyin, Ṣubḥī Meḥmed, Istanbul 1198 h.

[*Ṭarīḳatnāme*] *Tarikatnâme*, Eşrefoğlu Rumî, Hg. Esra Keskinkılıç, Istanbul 2002.

[*Tez̲kiret eş-Şuʿarā'*] *Latîfî ve Tezkiretü'ş-Şuarâ ve Tabsıratü'n-Nuzemâ*, hg. Canım, Rızvan, Ankara 2000.

Tuḥfet el-Mücāhidīn ve Behcet ez̲-Z̲ākirīn, el-Ḥācc ʿAlī Efendi [Sekretär im Dīvān-i Hümāyūn], Handschrift Nuruosmaniye 2239, undatiert.

Vak'a-nüvis Ahmed Lütfî Efendi Tarihi, Aḥmed Lüṭfi, Hg. Münir Aktepe, Bd. 9, Istanbul 1984.

Vak'a-nüvis Ahmed Lütfî Efendi Tarihi, Aḥmed Lüṭfi, Hg. Münir Aktepe, Bde. 10-15, Ankara 1988-1993.

[*Veḳāyiʿ el-Fuḍalā*], *Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri*, Bd. 2-3, Vekayiü'l-Fudalâ, Şeyhî Mehmed Efendi, Ed. Abdülkadir Özcan, Istanbul 1409 h./1989. [Faksimile der Handschriften BDK Veliyüddin 2361 und 2362.]

Velāyetnāme, anonym, UB Basel MS Tschudi 1.

[Velāyetnāme] *Manakıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî – Vilâyet-nâme*, Hg. Abdülbâki Gölpınarlı, Istanbul 1995. [Transkription der HS Hacı Bektaş Veli Müzesi 120, 1034 h. (1624/1625).]

[Velāyetnāme] *Velâyetnâme*, Hacı Bektaş-ı Veli, hg. von Hamiye Duran, [Türkiye Diyanet Vakfı] Ankara 2007. [Transkription der HS Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, Şerʿîye 1076; 1035 h. (1625/1626).]

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vesîlet en-Necāt siehe 1. Ateş, 2. Pekolcay, 3. *Muṣaḥḥaḥ Mevlid-i Şerîf*, 4. *Vesîletü'n-Necât.*

Vesîletü'n-Necât (Mevlid), Reisü'l-Hattâtîn Ahmed Kâmil Akdik'in Hattıyla, Süleymān Çelebi, Hg. Mehmed Akkuş und Uğur Derman, Ankara 2008.

Yunus Emre Divânı, Yunus Emre, Hg. T.C. Kültür Bakanlığı, [Faksimile von Süleymaniye, Fatih 3889,] Ankara 1991.

9.3 Sekundärliteratur (nach Autoren geordnet)

Abou-El-Haj, Rifaʿat ʿAli, *Formation of the Modern State, The Ottoman Empire Sixteenth to Eighteenth Centuries*, New York 2005[2].

Adamović, Milan, *Konjugationsgeschichte der Türkischen Sprache*, Leiden 1985.

Adarkar, Adita, „Turning a Tradition into a Text: Critical Problems in Editing the Mahābhārata," in: Pfeiffer und Kropp 2007, 133-146.

Afshar, Iraj, „Editing Problems of Classical Persian Text and the Respect to Manuscript Authenticity," in: Pfeiffer und Kropp 2007, 271-279.

Akgündüz, Ahmed, Said Öztürk und Yaşar Baş (Hgg.), *Üç Devirde bir Mabed Ayasofya*, Istanbul 2005.

Ambros, Edith G., „Yazıdjı-Oghlu, or Yazıdjı-zāde , Meḥmed," in: EI[2], 11 (2002), 319.

Andrews, Walter G., „Starting over again: Some Suggestions for Rethinking Ottoman Divan Poetry in the Context of Translation and Transmission," in: Paker 2002, 15-40.

Andrews, Walter G., „Osmanlı şair biyografileri (tezkireler) ve Osmanlı edebiyat eleştirisi," in: TET 2, 117-120.

Anetshofer, Helga, *Temporale Satzverbindungen in altosmanischen Prosatexten*, Wiesbaden 2005.

Ateş, Ahmed, *Süleyman Çelebi – Vesîletü'n-Necât – Mevlid*, Ankara 1954.

Atıl, Esin, *Levni ve Surname – Bir Osmanlı Şenliğinin Öyküsü*, Istanbul 1999.

Atiyeh, George N., *The Book in the Islamic World – The Written Word and Communication in the Middle East*, New York 1995.

Aynur, Hatice, „Ottoman Literature," in: Faroqhi 2006, 481-520.

Aynur, Hatice u.a. (Hg.), *Eski Türk Edebiyatına Modern Yaklaşımlar*, 2 Bde., Istanbul 2006 und 2007.

Aynur, Hatice, „Cumhuriyet dönemi divan şiiri antolojileri," in: Hatice Aynur u. a. (Hg.), *Eski Türk Edebiyatına Modern Yaklaşımlar II*, Istanbul 2008, 59-109.) [Aynur 2008a]

Aynur, Hatice, „Rethinking the Türkî-i Basît movement in Turkish Literature," in: *Archivum Ottomanicum* 25 (2008), 79-97. [Aynur 2008b]

Ayverdi, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, 3 Bde., Istanbul 2006.

Azamat, Nihat, „Ali b. Meymûn," in: DİA 2 (1989), 411f.

Azamat, Nihat, „Hacı Bayrâm-ı Velî," in: DİA 14 (1996), 442-447.

Babinger, Franz, *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*, Leipzig 1927.

Bağcı, Serpil, Filiz Çağman u.a. (Hg.), *Osmanlı Resim Sanatı*, Istanbul 2006.

Balić, Smail, *Katalog der Türkischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek*, Neuerwerbungen 1864-1994, Fünfter Band, Ankara 2006.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bayramoğlu, Fuad, *Hacı Bayram-ı Veli, Yaşamı – Soyu – Vakfı*, 2 Bde., Ankara 1983 [1989²].

Begeç, Hasan, „Salepçioğlu Cami," in: *Egemimarlık* 42 (2002), 31f., http://www.egemimarlik.org/42/42-5.pdf, (10.9.2014).

Beginnings of Printing in the Near and Middle East – Jews, Christians and Muslims, The, Hg. Lehrstuhl für Türkische Sprache, Geschichte und Kultur, Universität Bamberg und Staatsbibliothek Bamberg, Wiesbaden 2001.

Bein, Thomas u.a. (Hg.), *Autor – Autorisation – Authentizität*, Beiträge der Internationalen Fachtagung der Arbeitsgemeinschaft für germanistische Edition […], Tübingen 2004.

Bein, Thomas, „Autor – Autorisation – Authentizität. Mediävistische Anmerkungen zur Begrifflichkeit," in: Bein 2004, 17-24.

Bein, Thomas, „Der ‚offene' Text – Überlegungen zu Theorie und Praxis," in: Schwob u.a. 1997, 21-35.

Belge, Murat u.a. Hg., *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, 6 Bde., Istanbul 1985.

Berger, Lutz, *Gesellschaft und Individuum in Damaskus 1550-1791*, (= *Kultur, Recht und Politik in Muslimischen Gesellschaften* 10), Würzburg 2007.

Berschin, Walter, „Lachmann und der Archetyp," in: Pfeiffer und Kropp 2007, 251-253.

Beydilli, Kemal, *Türk bilim ve matbaacılık tarihinde mühendishâne: Mühendishâne matbaası ve kütüphânesi (1776-1826)*, Istanbul 1995.

Bilici, Faruk, „Les Bibliothèques Vakıf-s à Istanbul au XVIe Siècle – Prèmices de Grandes Bibliothèques Publiques," in: Hitzel 1999, 39-59.

Bloom, Jonathan, *Paper before print, The History and Impact of Paper in the Islamic World*, New Haven and London 2001.

Bouquet, Olivier, *Les Pachas du Sultan – Essai sur les Agents Supérieurs de l'État Ottoman (1839-1909)*, Collection Turcica 12, Paris u. A. 2007.

Boratav, Naili, *Nasreddin Hoca*, Istanbul 2006⁵. [Erstausgabe YKY Istanbul 1995]

Burrill, Kathleen, „Süleymān Čelebī, Dede," in: EI² 9 (1997), 843.

Busse, Heribert, „Arabische Historiographie und Geographie," in: Helmut Gätje (Hg.), *Grundriss der Arabischen Philologie II*, Wiesbaden 1987, 265-297.

Canım, Rızvan, *Latîfî – Tezkiretü'ş-Şuarâ ve Tabsıratü'n-Nuzemâ – İnceleme – Metin*, Ankara 2000.

Çavdar, Tûba, „Ali Emîrî'nin Kütüphanesi – The Library of Ali Emîrî Efendi," in: Işın 2007, 35-43.

Çavuşoğlu, Mehmed, *Necâti Bey Dîvânı'nın Tahlili*, Istanbul 1971.

Çaylıoğlu, Abdullah, *Niyâzî-i Mısrî Şerhleri*, Istanbul 1999.

Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Istanbul 2004.

Çelebioğlu, Âmil: „Ahmed Bîcan," in: DİA 2 (1989), S. 49-51.

Çelebioglu, Âmil, *Muhammediye*, 2 Bde., Istanbul 1996.

Çelik, Zeynep, *The Remaking of Istanbul – Portrait of a City in the Nineteenth Century*, Berkley u.a. 1993².

Cerquiglini, Bernard, *Éloge de la variante. Histoire critique de la philologie*. Paris 1989.

Chih, Rachida und Denis Gril, *Le Saint et Son Milieu ou Comment lire les Sources Hagiographiques*, Cahier des Annales Islamologiques 19, Kairo 2000.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Chittick, William C., *Ibn al-ʿArabi's Metaphysics of Imagination, The Sufi Path of Knowledge*, New York 1989.

Chodkiewizc, Michel, „Le Proces Posthume D'Ibn ʿArabī," in: De Jong und Radtke 1999, 93-123.

Clauson, Gerard, *An etymological Dictionary of pre-thirteenth-century Turkish*, Oxford 1972.

Cooperson, Michael, *Classical Arabic Biography – The Heirs of the Prophets in the Age of al-Maʾmūn*, Cambridge 2000.

Corbin, Henry (Hg.), *Commentaire sur les Paradoxes des Soufis – Šarḥ-i Šaṭḥīyāt*, Rūzbihān Baqlī Širāzī, Teheran 1966.

Dankoff, Robert, *An Ottoman mentality: the world of Evliya Çelebi*, Leiden/Boston 2004.

Dankoff, „The Seyāḥatnāme of Evliya Celebi as a literary monument," in: *Journal of Turkish Literature* 2 (2005), 71-83. [Reprint in Dankoff 2008, 245-256. Zitiert als Dankoff 2005.]

Dankoff, Robert, *From Mahmud Kaşgari to Evliya Çelebi – Studies in Middle Turkic and Ottoman Literature*, Istanbul 2008.

Dankoff, Robert (Hg.), *Evliya Çelebi in Bitlis, The relevant Section of the Seyahatname, Edited with Translation, Commentary and Introduction*, Leiden u. a. 1990. [Zitiert als Dankoff 1990a.]

DBİA siehe *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*.

DİA siehe *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 44 Bd. Istanbul 1988-2013.

Değirmenci, Tülün, „Bu Kitap Kaç Kişi Okur? Osmanlı'da Okurlar ve Okuma Biçimleri Üzerine bazı Gözlemler," in: *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar* 13 (2011), 7-43.

De Jong, Frederick und Bernd Radtke (Hgg.), *Islamic Mysticism Contested – Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leiden u.a. 1999.

Derman, Gül: *Resimli Taş Baskısı Halk Hikâyeleri.* Atatürk Kültür Merkezi Yayını 24. Ankara 1988. Derman, M. Uğur, *Siegel des Sultans, Osmanische Kalligraphie aus dem Sakıb Sabancı Museum, Sabancı Universität, Istanbul*, [Ausstellungskatalog Deutsche Guggenheim, Berlin 3. Februar-8. April 2001,] Berlin und Istanbul 2001.

Derman, Uğur, „Kitaplar – Books," in: Işın 2007, 283-388.

Déroche, Francois u.a., *Manuel de Codicologie des Manuscrits en Écriture Arabe*, Paris 2000.

Déroche, Francois u.a., *Islamic Codicology, an Introduction to the Study of Manuscripts in Arabic Script*, London 1426 h./2006.

De Smet, Daniël, *Les Épîtres Sacrées Des Druzes – Rasāʾil al-Ḥikma*, Volumes 1-2 [in einem Band], Orientalia Lovaniensia Analecta 168, Leuven u.a. 2007.

DeWeese, Devin, *Islamization and Native Religion in the Golden Horde, Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*, University Park, Pennsylvania 1994.

DeWeese, Devin, „Sacred Places and ‚Public' Narratives: The Shrine of Aḥmad Yasavī in Hagiographical Traditions of the Yasavī Sufi-Order 16th-17th Centuries," in: *Muslim World* 90 (2000), 353-376.

DeWeese, Devin, „Foreword," in: Köprülü 2006, viii-xxvii.

DeWeese, Devin, „Aḥmad Yasavī and the Dog-Men: Narratives of Hero and Saint at the Frontier of Orality and Textuality," in: Pfeiffer und Kropp 2007, 147-173.

Dmitrieva, Ljudmilla V., *Opisanie tjurkskich rukopisej Instituta Vostokovedenija*, 3 Bde., Moskau 1980.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Doerfer, Gerhard, *Zum Vokalismus Nichterster Silben in Altosmanischen Originaltexten*, Stuttgart 1985.

Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi, Hgg. Semavi Eyice, Doğan Kuban u. a., 8 Bde., Istanbul 1993-1995. [Zitiert als DBİA.]

Duman, Hasan, „Beyazıt Devlet Kütüphanesi," in: DİA 6 (1992), 51f.

Elger, Ralf, „Autobiographical maqâmât of the 17th and 18th centuries. A nearly typically Egyptian genre," in: Daniel Crecelius & Muhammad Husam al-Din Isma'il (Hgg.), *Papers from the third Conference for Ottoman Studies in Egypt*, Kairo 2004, 61-73.

Elger, Ralf, „Die Reisen eines Reiseberichts – Ibn Baṭṭūṭas Riḥla im Vorderen Orient des 17. und 18. Jahrhunderts," in: Heinzelmann und Sievert 2010, 53-98.

Elias, Jamal J., *Aisha's Cushion – Religious Art, Perception, and Practice in Islam*, Cambridge (Massachusetts) und London 2012.

Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics, Hg. Kees Versteegh u. a., 4 Bde. Leiden und Boston 2006-2009.

Encyclopaedia of the Qur'ān, Hg. Jane Dammen McAuliffe, 6 Bde., Leiden 2002-2006.

Erdem, Hakan, *Slavery in the Ottoman Empire and its Demise 1800-1909*, New York 1996.

Erünsal, İsmail E., *Türk Kütüphaneleri Tarihi II. Kuruluştan Tanzimat'a kadar Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri*, 3 Bde., Ankara 1998.

Erünsal, İsmail E., *Osmanlı vakıf kütüphaneleri – Tarihî Gelişimi ve Organizasyonu*, Ankara, 2008.

Erünsal, İsmail E., „II. Mahmud Devrinde Kütüphaneler – Libraries in the Era of Mahmud II," in: Yılmaz 2010b, 239-259. [Zitiert als Erünsal 2010b.]

Erünsal, İsmail E., „Türk Kütüphaneciliğinde Atılım Dönemi – Take off Era in Turkish Librarianship," Yılmaz 2010c, 361-377. [Zitiert als Erünsal 2010c.]

Erünsal, İsmail E., *Osmanlılarda Sahaflık ve Sahaflar*, Istanbul 2013. [Zitiert als Erünsal 2013a.]

Erünsal, İsmail E., „Osmanlı'da Kütüphaneler ve Kütüphanecilik Anlayışı," in: Yılmaz 2013, 187-215. [Zitiert als Erünsal 2013b.]

Erverdi, Ezel, u. a. (Hg.): *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi – Devirler, İsimler, Eserler, Terimler,* 8 Bde. Istanbul 1976-1998. [Zitiert als TDEA.]

Establet, Colette und Jean-Paul Pascual, „Les livres des gens à Damas vers 1700", in: Hitzel 1999, 143-169.

Fahmy, Khaled, *All The Pasha's Men – Mehmed Ali, his Army and the Making of Modern Egypt*, Cambridge u. a. 1997.

Faroqhi, Suraia N. (Hg.), *The Cambridge History of Turkey 3 – The Later Ottoman Empire*, Cambridge 2006.

Fetvacı, Emine, „The Production of the *Şehnāme-i Selīm Ḫān*," in: *Muqarnas* 26 (2009), 263-315.

Fetvacı, Emine, *Picturing History at the Ottoman Court*, Bloomington 2013.

Fihris al-Maḫṭūṭāt at-turkīya al-ᶜuṯmānīya allatī iqtanathā Dār al-kutub al-qawmīya munḏu ᶜām 1870 ḥattā nihāyat 1980. Hg. General Egyptian Book Organization/Hayʾat al-Miṣrīya al-ᶜĀmma lil-Kutub, 5 Bde., Kairo 1987-1997. [Siehe auch *Mulḥaq fihris al-maḫṭūṭāt at-turkīya al-ᶜuṯmānīya*.]

Findley, Carter Vaughn, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire, the Sublime Porte 1789-1922*, Princeton 1980.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Firūzābādī, Maǧd ad-Dīn Abū Ṭāhir Muḥammad b. Yaʿqūb, *Qāmūs al-Muḥīṭ*, 4 Bde., Kairo 1913/1332.

Fleischer, Cornell H., *Bureaucrat and Intellectual in the Otoman Empire, The Historian Mustafa Âli (1541-1600)*, Princeton 1986.

Fleischman, Suzanne, „Linguistics, and the Discourse of the Medieval Text," in: *Speculum* 65 (1990), 19-37.

Flemming, Barbara, *Türkische Handschriften I*, VOHD 13.1, Wiesbaden 1968.

Flemming, Barbara, „Bemerkungen zur türkischen Prosa vor der Tanzimat-Zeit," in: *Der Islam* 50 (1973), 157-167.

Flemming, Barbara, „Glimpses of Turkish Saints – Another Look at Lāmiʿī and Ottoman Biographers," in: *Journal of TurkishStudies*, 18 (1994), 59-74.

Flügel, Gustav, *Die Arabischen, Persischen und Türkischen Handschriften der Kaiserlich.Königlichen Hofbibliothek zu Wien*, 3 Bde. Wien 1865-1867.

Forster, Regula, *Methoden mittelalterlicher arabischer Qurʾānexegese am Beispiel von Q 53, 1-18*, Berlin 2001.

Franke, Patrick, *Begegnung mit Khidr – Quellenstudien zum Imaginären im traditionellen Islam*, Beiruter Texte und Studien 82, Beirut und Stuttgart 2000.

Friederich, Michael, *Ghabdulla Tukaj (1886-1913) – Ein Hochgelobter Poet im Dienst von Tatarischer Nation und Sowjetischem Sozialismus*, Turcologica 36, Wiesbaden 1998.

Gacek, Adam, *The Arabic Manuscript Tradition – A Glossary of Technical Terms and Bibliography*, (Handbuch der Orientalistik / Handbook of Oriental Studies 1, 58), Leiden 2001.

Gacek, Adam, „Taxonomy of scribal Errors and corrections in Arabic Manuscripts," in: Pfeiffer und Kropp 2007, 217-235.

Gacek, Adam, *The Arabic Manuscript Tradition – A Glossary of Technical Terms and Bibliography – Supplement*, (Handbuch der Orientalistik / Handbook of Oriental Studies 1, 95), Leiden 2008.

Gacek, Adam, *Arabic Manuscripts – A Vademecum for Readers*, (Handbook of Oriental Studies 1, 98), Leiden 2009.

Gade, Anna M., „Recitation of the Qurʾān," in: *Encyclopaedia of the Qurʾān* 4 (2004), 367-385.

Gençboya, Melek, „Cumhuriyetten Günümüze Millet Kütüphanesi – Millet Library From the Republic until Today," in: Işın 2007, 45-53.

Gencer, Yasemin, „İbrahim Müteferrika and the Age of the Printed Manuscript," in: Gruber 2010, 154-193.

Geraci, Robert P., *Window on the East, National and Imperial Identities in Late Tsarist Russia*, Ithaca und London 2001.

Gerçek, Selim Nüzhet, *Türk Taş Basmacılığı*, Istanbul 1939.

al-Ghabban, Ali Ibrahim, u. a., *Routes d'Arabie – Archéologie et Histoire du Royaume d'Arabie Saoudite*, Paris 2010,

Gibb, Elias John Wilkinson, *A History of Ottoman Poetry*, 6 Bde., London 1900-1909. [Faksimile-Nachdruck London 1958.]

Gilliot, Claude, „Ṭabaḳāt," in: EI^2 10 (2000), 7.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Glaser, Elvira, Annina Seiler und Michelle Waldispühl (Hgg.), *LautSchriftSprache – Beiträge zur Vergleichenden Historischen Graphematik*, Zürich 2011.

Gölpınarlı, Abdülbâki, *Melâmîlik ve Melâmîler*, Istanbul 1931.

Gölpınarlı, Abdülbâki, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, Istanbul 1961.

Gölpınarlı, Abdülbâki, *Yunus Emre, Risâlat al-Nushiyya ve Dîvân*, Istanbul 1965. [Darin auch Faksimile der HS Fatih 3889.]

Görkay, Zeynep Yürekli, „Şiir ve Güzel Sanatler, Klasik Osmanlı Üsluplar arasındaki ilişkiler," in: TET 2007, I, 428.

Götz, Manfred, *Türkische Handschriften II*, VOHD 13.2, Wiesbaden 1968.

Götz, Manfred, *Türkische Handschriften IV*, VOHD 13.4, Wiesbaden 1978.

Gramlich, Richard, *Die Wunder der Freunde Gottes – Theologie und Erscheinungsformen des islamischen Heiligenwunders*, Freiburger Islamstudien 11, Wiesbaden 1987.

Groß, Erich, *Das Vilâyet-Nâme des Haǧǧî Bektasch – Ein Türkisches Derwischevangelium*, Türkische Bibliothek 25, Leipzig 1927.

Gruber, Christiane, „A Pious Cure-All: The Ottoman Illustrated Prayer Manual in the Lilly Library," in: Gruber 2010b, 117-153. [Zitiert als Gruber 2010a]

Gruber, Christiane (Hg.), *Islamic Manuscript Tradition, Ten Centuries of Book Arts in Indiana University Collection*, Bloomington 2010. [Zitiert als Gruber 2010b]

Gruber, Christiane, und Frederick Colby (Hgg.), *The Prophets Ascension, Cross-Cultural Encounters with Islamic Miʿraj Tales*, Bloomington 2010. [Zitiert als Gruber 2010c]

Güleç, İsmail, „Üç Asırda ne Değişti? 17. ve 20. Asırlarda Yapılan Mesnevi Şerhlerini Karşılaştırma Denemesi," in: Aynur 2007, I, 80-97.

Güleç, İsmail, *Türk Edebiyatında Mesnevî Tercüme ve Şerhleri*, Istanbul 2008.

Günther, Sebastian, „Ummī," in: *Encyclopaedia of the Qur'ān* 5 (2006), 399-402.

Hafsi, Ibrahim, „Recherches sur le genre Ṭabaḳāt," in: *Arabica* 23 (1976), 227-265, und 24 (1977), 1-41, 150-186.

Halman, Talât Sait, u.a., *Türk Edebiyatı Tarihi*, 4 Bde., Istanbul 2007[2]. [Zitiert als TET.]

Hamadeh, Shirine, *The City's Pleasures – Istanbul in the Eighteenth Century*, Seattle und London 2008.

Hanebutt-Benz, Eva, Dagmar Glass und Geoffrey Roper, *Middle Eastern Languages nad the Print Revolution, a Cross-Cultural Encounter – Sprachen des Nahen Ostens und die Druckrevolution, eine interkulturelle Begegnung*, Westhofen 2002.

Hanna, Nelly, *In Praise of Books. A Cultural History of Cairo's Middle Class, Sixteenth to Eighteenth Century*, New York 2003.

Hanebutt-Benz, Eva, Dagmar Glaß und Geoffrey Roper (Hgg.), *Sprachen des Nahen Ostens und die Druckrevolution, eine interkulturelle Begegnung. Katalog und Begleitband zur Ausstellung*, Westhofen 2002.

Hanuschek, Sven, „Referentialität," in: Klein 2009, 12-16.

Hathaway, Jane, *Beshir Agha – Chief Eunuch of the Ottoman Imperial Harem*, Makers of the Muslim World, Oxford 2005.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Herberichs, Cornelia und Christian Kiening (Hgg.), *Literarische Performativität – Lektüren vormoderner Texte*, Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 3, Zürich 2008.

Heinzelmann, Tobias, „The Hedgehog as Historian. Linguistic Archaism as a Means of Satire in the Early Work of Refik Halid Karay," in: Horst Unbehaun (Hg.): *The Middle Eastern Press as a Forum for Literature*, Frankfurt a.M. u.a. 2004, 195-211.

Heinzelmann, Tobias und Henning Sievert (Hg.), *Buchkultur im Nahen Osten des 17. und 18. Jahrhunderts*, Welten des Islams 3, Bern u. a. 2010.

Heinzelmann, Tobias, „Anfänge einer türkischen Philologie? Bursalı İsmāʿīl Ḥaḳḳı kopiert und kommentiert Yazıcıoġlı Meḥmeds *Muḥammediye*," in: Heinzelmann und Sievert 2010, 99-150.

Hirschler, Konrad, „Zeugenschaft und Wissenstradierung in islamisch geprägten Gesellschaften der post-formativen Periode," in: Wolfram Drews und Heike Schlie (Hg.), *Zeugnis und Zeugenschaft, Perspektiven aus der Vormoderne*, Paderborn 2011.

Hirschler, Konrad, *The Written Word in the Medieval Arabic Lands*, Edinburgh 2012.

Hitzel, Fréderic [Hg.]: *Livres et Lecture dans le Monde Ottoman*, [*Revue du Mondes Musulman et de la Mediterranée* 87-88,] Aix-en-Provence 1999.

Hitzel, Frédéric, „Manuscrits, livres et culture livresque à Istanbul," in: Hitzel 1999, 19-38.

Horata, Osman, „Mesneviler," in: TET 2, 545-562.

İhsanoğlu, Ekmeleddin, *Mısır'da Türkler ve Kültürel Mirasları, Mehmed ali Paşa'dan Günümüze Basılı Türk Kültürü Bibliografyası ve bir Değerlendirme*, Istanbul 2006.

İlaydın, Hikmet, *Yunus Şiirinden Günümüze Yaklaştırmalar, Korkma Ebedî Varsın*, Ankara 1998[2].

Imber, Colin, *The Ottoman Empire 1300-1650 – The Structure of Power*, Basingstoke 2002.

İnal, İbnülemin Mahmut Kemal, *Son Asır Türk Şairleri*, 4 Bde. Istanbul 1930-1942.

İnalcık, Halil, „Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire, 1600-1700," in: *Archivum Ottomanicum* 6 (1980), 283-337.

İsen, Mustafa, „Şair biyografileri: tezkireler," in: TET 2, 107-116.

Işın, Ekrem u.a. (Hg.), *Millet Yazma Eser Kütüphanesi'nden Bir Seçme – Ali Emîrî ve dünyası – Fermanlar, Beratlar, Hatlar, Kitablar*, Istanbul 2007.

Janss, Christian, „Zur Darstellung von Varianten in historisch-kritischen Hybrid-Ausgaben," in: *Editio – Internationales Jahrbuch der Editionswissenschaft* 18 (2004), 125-144.

Juynboll, G.H.A., *Encyclopedia of Canonical Ḥadith*, Leiden 2007.

Kafadar, Cemal, *Between two Worlds, the Construction of the Ottoman State*, Berkley u. a. 1997.

Kanlıdere, Ahmet, „Mirza Kâzım Bey," in: DİA 30 (2005), 162-164.

Kaplan, Mehmet u.a., *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi – Devirler, İsimler, Eserler, Terimler*, 8 Bde. Istanbul 1980-1998.

Kaptein, Laban, *Eindtijd en Antichrist – Ad-Daǧǧāl in de Islam, Eschatologie bij Aḥmed Bīcān*, Leiden 1997.

Kaptein, Laban (Hg.), Ahmed Bican Yazıcıoğlu, *Dürr-i Meknûn – kritische Edition und Kommentar*, Asch 2007.

Kara, İsmail, *İlim Bilmez Tarih hatırlamaz – Şerh ve Haşiye Meselesine dair Birkaç Not*, Istanbul 2011.

Karataş, Ali İhsan, *Bursa Kütüphaneleri*, Bursa 2013.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Karatay, Fehmi Edhem, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu*, 2 Bde. Istanbul 1961.

Karatay, Fehmi Edhem, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça Yazmalar Kataloğu*, 4 Bde. Istanbul 1962-1969.

Karateke, Hakan, Maurus Reinkowski (Hg.), *Legitimizing the Order, The Ottoman Rhetoric of State Power,* Leiden 2005.

Karateke, Hakan, „Opium for the Subjects? Religiosity as a Legitimizing Factor for the Ottoman Sultan," in: Hakan Karateke und Maurus Reinkowski (Hg.), *Legitimizing the Order, The Ottoman Rhetoric of State Power*, Leiden 2005, 111-129.

Karateke, Hakan, *An Ottoman Protocol Register Containing Ceremonies from 1736 to 1808, BEO Sadaret Defterleri 350 in the Prime Ministry Ottoman State Archives*, Istanbul 2007.

Karatepe, Tûba Çavdar und Hüseyin Türkmen, „Yıldız Sarayı Kütüphanesi," in: Nuhoğlu 2001, 637-641.

Karatepe, Tûba, „Tanzimat Dönemi Sonrası Osmanlı Kütüphaneciliği," in: Yılmaz 2013, 217-233.

Kaya, Bayram Ali, „Necâtî Beg," in: DİA 32 (2006), 477-478.

Kaya, Nevzat, „Kütüphane," in: Mülayim 2007, 383-403.

Kenderova, Stoyanka: *Bibliothèques et Livres Musulmans dans les Territoires Balkaniques de l'Empire Ottoman. Le Cas de Samakov (XVIIIe-Première Moitié du XIXe Siècle).* Strasbourg 2000.

Kerslake, Celia, „Ottoman Turkish," in: Lars Johanson und Éva Á. Csato, *The Turkic Languages,* London 1998, 179-202.

Khorchid, Saïd, „La deuxième composante du nom de Yûnus Emre," in : *Journal Asiatique* 279, 3-4 (1991), 233-238.

Kiening, Christian und Martina Stercken (Hgg.), *Schrifträume – Dimensionen von Schrift zwischen Mittelalter und Moderne*, Zürich 2008.

Kılıç, Atabey, *Mürîdî ve Pend-i Ricâl Mesnevîsi. İnceleme, Tenkitli Metin, Dizin*, İzmir 2005.

Kılıç, Orhan, „Osmanlı Dönemi İdarî Uygulamalar Bağlamında Canik'in Yönetimi ve Yöneticileri," in: Cevdet Yılmaz (Hg.), *Geçmişten Geleceğe Samsun*, Bd. 1, Samsun 2006, 31-54. [Online: http://www.kultur.samsun.bel.tr/samsem2006/doc/003.pdf (10.9.2014)]

Klein, Christian (Hg.), *Handbuch Biographie – Methoden, Traditionen, Theorien,* Stuttgart und Weimar 2009.

Klein, Denise, *Die Osmanischen Ulema des 17. Jahrhunderts – eine geschlossene Gesellschaft?*, Berlin 2007.

Kleinmichel, Sigrid*: Die Geburt des Propheten Muḥammad, Drei Dichtungen aus Mittelasien*, Wiesbaden 2009.

Knysh, Alexander D., *Ibn ʿArabi in the Later Islamic Tradition. The making of a polemical image in medieval Islam*, New York 1999.

Koçak, Aynur, *Ahmet Bîcan'in eserleri üzerine bir inceleme*, Istanbul 2003.

Koncu, Hanife „E. J. Wilkinson Gibb'in Osmanlı şiir tarihine eleştirel bir yaklaşım," in: Hatice Aynur, u. a., *Eski Türk Edebiyatına modern yaklaşımlar I, 24 Nisan 2006 Bildiriler*, Istanbul 2007, 186-209.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Köprülü, Mehmed Fuad, *Türk Edebiyātında İlk Mutaṣavvıflar*, Istanbul 1918. [In Lateinschrift Istanbul 1966.]

Köprülü, Mehmed Fuad, *Early Mystics in Turkish Literature*, Übers. Gary Leiser und Robert Dankoff, Vorwort von Devin DeWeese, London 2006.

Köprülü, Orhan F. und Mustafa Uzun, „Akşemseddin," in: DİA 2 (1989), 299-302.

Kuban, Doğan, *Osmalı Mimarisi*, Istanbul 2007.

Kunter, Halim Baki, *Yunus Emre, Bilgiler – Belgeler*, Eskişehir Turizm ve Tanıtma Derneği Yayınları 3, Ankara 1966.

Kurmuş, Ömer, *Bursa Yazma ve Eski Basma Eserleri Kütüphanesi*, Bursa 2002.

Kut, Günay (Hg.): *Heşt Bihişt – Sehī Beg Tezkiresi –inceleme, tenkitli metin, dizin*, Sources of Oriental Languages and Literatures 5, Turkic Sources V, Harvard University Press 1978.

Kut, Günay, und Nimet Bayraktar, *Yazma Eserlerde Vakıf Mühürleri*, Ankara 1984.

Kutlar, Fatma S., „Ahmed-i Bîcân-in Manzum Cevâhir-nâmesi," in: *Milli Folklor* 7,49 (2001), 81-86.

Lane, Edward William, *An Arabic-English Lexicon – Derived From the Best and the Most Copious Eastern Sources* […], 8 Bände, London 1872 [New York 1956^2].

Leder, Stefan, „Authorship and transmission in unauthored literature – The akhbār attributed to al-Haytham ibn 'Adī," in: *Oriens* 31 (1988), 67-81.

Leder, Stefan, „Hörerzertifikate als Dokumente für die islamische Lehrkultur des Mittelalters," in: Raif Georges Khoury (Hrsg.), *Urkunden u. Urkundenformulare im Klassischen Altertum und in den orientalischen Kulturen*, Heidelberg 1999, 147-166.

Leder, Stefan, *Spoken word and written text – Meaning and social significance of the institution of riwâya*, Islamic Area Studies Working Paper Series 31, Tokyo 2002.

Lehrstuhl für Türkische Sprache […] (Hg.), *The Beginnings of Printing in the Near* […], siehe *Beginnings of Printing*.

Loveday, Helen, *Islamic Paper, A Study of the Acient Craft*, o. O. 2001.

Majer, Hans Georg, *Vorstudien zur Geschichte der İlmiye im Osmanischen Reich I, Zu Uşakîzade, seiner Familie und seinem Zeyl-i Şakayık*, München 1978.

Mano, Eiji, „Editorial Choises in Preparing the critical edition of the Bābūr-Nāma," in: Pfeiffer und Kropp 2007, 281-287.

Marzolph, Ulrich: *Narrative Illustration in Persian Lithographed Books*. Handbuch der Orientalistik / Handbook of Oriental Studies I/60. Leiden u.a. 2001.

Marzolph, Ulrich (Hg.), *Das gedruckte Buch im Vorderen Orient*, Beiträge zur Sprach- und Kulturgeschichte des Orients 34, Dortmund 2002.

Matuz, Joseph, *Das Osmanische Reich, Grundlinien seiner Geschichte*, Darmstadt 1990^2.

Maury, Charlotte, „Les Representations des Deux Sanctuaires à l'Epoque Ottomane – Du Schéma Topographique à la Vue Perspective," in: Ali Ibrahim al-Ghabban u. a. 2010, 546-559.

Mazıoğlu, Hasibe, „Türk Edebiyatında Mevlid Yazan Şairler," in: *Türkoloji Dergisi* 6 (1974), 31-62.

McGregor, Richard J.A., „The Concept of Sainthood According to Ibn Bâkhila – A Shâdhili Shaykh of the 8th/14th Century," in: Chih und Gril 2000, 33-49.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Meier, Fritz, *Nachgelassene Schriften, Band 1, Bemerkungen zur Mohammedverehrung*, hg. Bernd Radtke und Gudrun Schubert, Leiden 2002.

Meninski, Franciscus à Mesgnien, *Thesaurus Linguarum Orientalium, Turcicae, Arabicae Persicae* [...] *nimirum Lexicon Turcico – Arabico – Persicum* [...], 3 Bde., Wien 1680. [Faksimile Istanbul 2000.]

Meninski, Franciscus à Mesgnien, *Turcicae Arabicae-Persicae institutiones seu Grammatica Turcica, Thesaurus Linguarum Orientalium*, Wien 1680. [Faksimile Istanbul 2000.]

Mertoğlu, Mehmet Suat, „Ümmî," in: DİA 42 (2012), 309f.

Mülayim, Selçuk (Hg.), *Bir Şaheser Süleymaniye Külliyesi*, Ankara 2007.

Mulḥaq fihris al-maḫṭūṭāt at-turkīya al-ᶜuṯmānīya allatī iqtanathā Dār al-kutub al-qawmīya munḏu ᶜām 1870 ḥattā nihāyat 1980. Hg. General Egyptian Book Organization / Hayʾat al-Miṣrīya al-ᶜĀmma lil-Kutub, Kairo 1992. [Siehe auch *Fihris al-Maḫṭūṭāt at-turkīya al-ᶜuṯmānīya*.]

Nagel, Tilman, *Allahs Liebling, Ursprung und Erscheinungsform des Mohammedglaubens*, München 2008.

Namlı, Ali, u.a. [M. Murat Yurtsever, und Yusuf Şevki Yavuz und Cağfer Karadaş], „İsmail Hakkı Bursevi," in: DİA 23 (2001), 102-110.

Necipoğlu, Gülru, *Architecture, Ceremonial, and Power – The Topkapı Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Cambridge (Mass.) und London 1991.

Neumann, Christoph K.: *Das Indirekte Argument, Ein Plädoyer für die Tanẓīmāt vermittels der Historie, Die Geschichtliche Bedeutung von Aḥmed Cevdet Paşas Taʾrīḫ*, Periplus Parerga 1, Münster und Hamburg 1994.

Neumann, Christoph K., „Arm und Reich in Qaraferye," in: *Der Islam* 73 (1996), 159-312.

Neumann, Christoph K., „Buch- und Zeitungsdruck auf Türkisch, 18.-20. Jahrhundert," in: Hanebutt-Benz u.a. 2002, 227-248.

Neumann, Christoph K., „Üç Tarz-ı Mütalaa – Yeniçağ Osmanlı Dünyası'nda Kitap Yazmak ve Okumak," in: *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar* 1 (2005), 51-76.

Nichols, Stephen G., „Introduction – Philology in a Manuscript culture," in: *Speculum* 56 (1990), 1-10.

Nikolaev, Vsevolod A., *Watermarks of the Ottoman Empire. Vol. 1. Watermarks of the Medieval Ottoman Documents. Bulgarian Acad. Of Science Institute of Bulgarian History. Ethnogr. Inst. And Museum*, Sofia 1954.

Nuhoğlu, Hidayat Yavuz, *Osmanlı dünyasında bilim ve eğitim – Milletlerarası kongresi tebliğleri, İstanbul 12-15 Nisan 1999*, Osmanlı tarihi kaynak ve incelemeleri 7, Istanbul 2001.

Nünlist, Tobias, Andreas Kaplony und Tobias Heinzelmann, *Arabische, Türkische und Persische Handschriften*, Katalog der Handschriften der Zentralbibliothek Zürich IV, Wiesbaden 2008.

Ocak, Ahmet Yaşar, „Geyili Baba," in: DİA 14 (1996), 45-47. [Ocak 1996a]

Ocak, Ahmet Yaşar, „Hacı Bektâş-ı Velî," in: DİA 14 (1996), 455-458. [Ocak 1996b]

Ocak, Ahmet Yaşar, „Hacı Bektaş Vilâyetnâmesi," in: DİA 14 (1996), 471f. [Ocak 1996c]

Ocak, Ahmet Yaşar, *Kültür Tarih Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler – Metodolojik bir Yaklaşım*, TTK, Ankara 1997[2].

Ocak, Ahmet Yaşar, „Evliya menakıbnameleri," in: TET 1, 605-617.

Özcan, Ali Rıza (Hg.), *Hat ve Tezhip Sanatı*, Ankara 2012[2].

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Özege, M. Seyfettin, *Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu*, 5 Bde., Istanbul 1971-1979.

Öztürk, Said, *Askeri Kassama ait Onyedinci Asır İstanbul Tereke Defterleri – Sosyo-Ekonomik Tahlil*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları 7, Istanbul 1995.

Öztürk, Zehra, „Muhammediye'nin iki Yazma Nüshası ve Kadın Müstensih," in: *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 1 (1999), 333-338.

Padwick, Constance E., *Muslim Devotions – A Study of Prayer-Manuals in Common Use*, London 1961.

Paker, Saliha (Hg.), *Translations: (Re)Shaping of Literature and Culture*, Istanbul 2002.

Paul, Jürgen, *Die politische und soziale Bedeutung der Naqšbandiyya in Mittelasien im 15. Jahrhundert*, Berlin und New York 1991.

Pekolcay, Neclâ, „Süleyman Çelebî," in: İA 11 (1970), 176-179.

Pekolcay, Neclâ und Emine Sevim, *Yunus Emre Şerhleri. Yunus Emre'nin bir Eseriyle ilgili Şerhlerin Yazmaları*, Ankara 1991.

Pekolcay, Neclâ und Abdullah Uçman, „Eşrefoğlu Rûmî," in: DİA 11 (1995), 480-482.

Pekolcay, Neclâ, *Süleyman Çelebi – Mevlid*, Istanbul [1980] 2005[3].

Petráček, Karel, Jozef Blaškovič und Rudolf Veselý, *Arabische, Türkische und Persische Handschriften in der Universitätsbibliothek in Bratislava*, Bratislava 1961.

Pfeiffer, Judith und Manfred Kropp (Hg.), *Theoretical Approaches to the Transmission and Edition of Oriental Manuscripts, Proceedings of a symposium held in Istanbul March 28-30, 2001*, Beiruter Texte und Studien 111, Beirut 2007.

Procházka-Eisl, Gisela und Claudia Römer, *Osmanische Beamtenschreiben und Privatbriefe der Zeit Süleymāns des Prächtigen aus dem Haus-, Hof-, und Staatsarchiv zu Wien*, Österreichische Akademie der wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Denkschriften 357. Band, Wien 2007.

Qāḍī, Wadād al-, „Biographical Dictionaries: Inner Structure and Cultural Significance," in: Atiye 1995, 93-122.

Quiring-Zoche, Rosemarie, „Minhiyāt – Marginalien des Verfassers in Arabische Manuskripten," in: *Asiatische Studien/Études Asiatiques* 60,4 (2006), 987-1019.

Raby, Julian, „Mehmed II. Fatih and the Fatih Album," in: *Islamic Art* 1 (1981), 42-53.

Redhouse, James W., *A Turkish and English Lexicon, Shewing in English the Significations of the Turkish Terms*, Istanbul 1890. [Nachdruck Beirut 1987.]

Redhouse Yeni Türkçe-İngilizce Sözlük, *New Redhouse Turkish-English Dictionary*, Hg. V. Bahadır Alkım u.a., Istanbul 1968. [12. Auflage Istanbul 1992[12].]

Ritter, Hellmut, „Autographs in Turkish Libraries," in: *Oriens* 6,1 (1953), 63-90.

Rogers, J. M. (Hg.), *Topkapı Sarayı-Museum – Manuskripte*, Herrsching 1986. [Überarbeitete und erweiterte Ausgabe von Filiz Çağman und Zeren Tanındı, *Topkapı Saray Museum, Islamic Miniature Painting*, Istanbul 1979.]

Römer, Claudia, „Eine osmanische gereimte Bearbeitung von Mirḫ^{v}ānd's Raużatu ṣ-Ṣafā," in: Marcel Erdal und Semih Tezcan, *Beläk Bitig – Sprachstudien für Gerhard Doerfer zum 75. Geburtstag*, Wiesbaden 1995, 141-157.

Roper, Geoffrey, *World Survey of Islamic Manuscripts*, 4 Bde. London 1992-1994.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Rosenthal, Franz, *The technique and approach of Muslim scholarship*, Rom 1947.

Runge, Anita, „Wissenschaftliche Biographik," in: Klein 2009, 113-121.

Sabev, Orlin (Orhan Salih), „Private Book Collections in Ottoman Sofia, 1671-1833, (Preliminary Notes)," in: *Études Balkaniques* 1, 2003, 34-82.

Sabev, Orlin (Orhan Salih), *İbrahim Müteferrika ya da İlk Osmanlı Matbaa Serüveni (1726-1746)*, *Yeniden Değirlendirme*, Istanbul 2006. [Übersetzung des Autors aus dem Bulgarischen: Părvoto Osmansko Pătešestvie v Sveta na Pečatnata Kniga (1726 – 1746), Sofia 2004.]

Sabev, Orlin (Orhan Salih), „The First Ottoman Turkish Printing Enterprise – Failure or Success?," in: Sajdi 2007, 63-89.

Sabev Orlin (Orhan Salih), „In Search of Lost Time: How ‚Late' was the Introduction of Ottoman-Turkish Printing?," in: Schmidt-Haberkamp 2011, 447-456.

Şahin, Haşim, „Somuncu Baba," in: DİA 37 (2009), 377f.

Şahin, Mine, *Abdürrahim Fedâî'nin Kasîde-i Nûniyyesi*, Qualifikationsarbeit Yüksek Lisans, Sakarya Üniversitesi 2009, http://www.archive.org/details/AbdurrahimFedaiKasideiNuniye, (3.11.2011).

Sajdi, Dana (Hg.), *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee – Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century*, London und New York 2007.

Sancar Nejdet, „Dr. Rıza Nur ve Sinop Kütüphanesi," in: *Türk Kütüphaneciliği* 3,2 (1954), 200-204, http://tk.kutuphaneci.org.tr/index.php/tk/article/viewArticle/61, (3.11.2011).

Saner, Turgut, *19. Yüzyıl İstanbul Mimarlığında „Oryantalizm"*, Istanbul 1998.

Saraç, M. A. Yekta, „Şerhler," in: TET 2, 121-132.

Sarıcaoğlu, Fikret, „Rûznâme," in: DİA 35 (2008), 278-280.

Sayyid, Ayman Fu'ād, *Dār al-Kutub al-Miṣrīya – Ta'rīḫuhā wa-Taṭawwuruhā*, Kairo 1417 h./1996.

Sayyid, Ayman Fu'ād, *Dār al-Kutub al-Miṣrīya bayna l-Ams wal-Yawm wal-Ġad*, Kairo 2008.

Schabinger siehe oben [*Siyāsatnāma*].

Scharlipp, Wolfgang-Ekkehard, „Metrik und Orthographie in der Altosmanischen Poesie," in: *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungariae* 45,1 (1991), 23-30.

Scharlipp, Wolfgang-Ekkehard, „Die Überlagerung der Orthographischen Prinzipien im Osmanisch-Türkischen," in: Otmar Werner (Hg.), Probleme der Graphie, Tübingen 1993, 95-105.

Schätze aus dem Topkapı Serail, Das Zeitalter Süleymans des Prächtigen, Katalog der Ausstellung 25. Juni-31. Juli 1988, Große Orangerie, Schloss Charlottenburg, Berlin 1988.

Schimmel, Annemarie, *Und Muhammad ist Sein Prophet – Die Verehrung des Propheten in der islamischen Frömmigkeit*, Düsseldorf und Köln 1981.

Schimmel, Annemarie, „Religiöse Literatur in Arabischer Sprache 7.1.3. Sufismus," in: Helmut Gätje (Hg.), *Grundriss der Arabischen Philologie II*, Wiesbaden 1987, 338-357.

Schimmel, Annemarie, *Ausgewählte Gedichte von Yunus Emre – Yunus Emre'den Seçme Şiirler*, Köln 1991.

Schimmel, Annemarie, *Mystische Dimensionen des Islam*, Frankfurt a. M. Insel Verlag 1995[2].

Schmidt, Jan, *Muṣṭafā ʿĀlī's Künhü l-Aḫbār and ist Preface According to the Leiden Manuscript*, Istanbul 1987.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Schmidt, Jan, *Pure Water for Thirsty Muslims, A Study of Muṣṭafā ʿĀlī of Gallipoli's Künhü l-Aḫbār*, Leiden 1991.

Schmidt-Haberkamp, Barbara (Hg.), *Europa und die Türkei im 18. Jahrhundert – Europe and Turkey in the 18th Century*, Göttingen 2011.

Schimmelpenninck van der Oye, David, „Mirza Kazem-Bek and the Kazan School of Russian Orientology," in: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 28,3 (2008), 443-458.

Schoeler, Gregor, „Schreiben und Veröffentlichen – Zur Verwendung und Funktion der Schrift in den ersten Islamischen Jahrhunderten," in: *Der Islam* 69 (1992), 1-43.

Schoeler, Gregor, *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*, Berlin und New York 1996.

Schoeler , Gregor, *The Genesis of Literature in Islam – From the Aural to the Read*, Übers. Shawkat Toorawa, Edinburg 2009.

Schwarz, Florian, „Writing in the Margins of Empires – The Ḥusaynābādī family of Scholiast in the Ottoman-Ṣafawid Borderlands," in: Heinzelmann und Sievert 2010, 151-198.

Schwob, Anton, Erwin Streitfeld und Karin Kranich-Hofbauer (Hg.), *Quelle – Text – Edition. Ergebnisse der österreich-deutschen Fachtagung der Arbeitsgemeinschaft für germanistische Edition in Graz* [...], Editio, Beiheft 9, Tübingen 1997.

Şemseddin Sāmī, *Ḳāmūs-i Türkī*, Istanbul 1317.

Şenalp, Leman, „Türkiye Millî Kütüphanesi," in: Yılmaz 2013, 405-419.

Şeşen, Ramazan, Cevat İzgi und Cemil Akpınar (Hgg.), *Köprülü Kütüphanesi Yazmalar Kataloğu*, 3 Bde., Istanbul 1986.

Sinan, Ahmet Turan, „Necati Beg Divanındaki Deyimler üzerine," in: *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15,2 (2005), 107-114.

Sievert, Henning, *Zwischen arabischer Provinz und Hoher Pforte. Beziehungen, Bildung und Politik des osmanischen Bürokraten Rāġıb Meḥmed Paşa (st. 1763)*, Würzburg 2008.

Sievert, Henning, „Der Schwarze Obereunuch Moralı Beşīr Ağa in den Augen von Aḥmed Resmī Efendi," in: Stephan Conermann und Syrinx Hees (Hgg.), *Islamwissenschaft als Kulturwissenschaft I – Historische Anthropologie –Ansätze und Möglichkeiten*, Bonner Islamstudien 4, Schenefeld 2007, 345-378.

Smitshuijzen AbiFarès, Huda, *Arabic Typography – A Comprehensive Sourcebook*, London 2001.

Sohrweide, Hanna, *Türkische Handschriften V*, VOHD 13.5, Wiesbaden 1981.

Somel, Selçuk Akşın, *The Modernization of Public Education in The Ottoman Empire 1839-1908 – Islamization, Autocracy and Discipline*, Leiden 2001.

Steingass, [Francis Joseph], *A Comprehensive Persian-English Dictionary*, London 1892. [Nachdruck Beirut 1998.]

Steuerwald, Karl, *Türkisch-Deutsches Wörterbuch*, Wiesbaden 1974. [Nachdruck Istanbul 1998.]

Strauss, Johann, „Who Read What in the Ottoman Empire (19th-20th Centuries)," in: *Middle Eastern Literatures* 6 (2003), 39-76.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Strauss, Johann, „Kütüp ve Resail-i Mevkute – Printing and Publishing in a Multi-Ethnic Society," in: Elisabeth Özdalga (Hg.), *Late Ottoman Society – The Intellectual Legacy*, Abingdon und New York 2005, 225-253.

Surre-i Hümâyûn, Hg. Nevzat Bayhan, [Katalog der Ausstellung im Topkapı Sarayı Müzesi, 16. April-25. Mai 2008], Istanbul 2008.

Taeschner, Franz, *Gülschehrîs Mesnevi auf Achi Evran, den Heiligen von Kırschehir und Patron der türkischen Zünfte*, Wiesbaden 1955, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 31, 3.

Tamari, Ittai Joseph, „Zu den Hebräisch-Schriftlichen Drucken vom 15. bis 19. Jahrhundert – Notes on the Printing in Hebrew Typefaces From the 15th to 19th Centuries," in: Hanebutt-Benz 2002, 33-52.

Tanrıverdi, Eyyüp, „Hüseyin Rıza Paşa ve Eserleri," *Şarkiyat Mecmuası* 11 (2007), 77-96.

Tarlan, Ali Nihad, *Necatî Beg Divanı*, Istanbul 1963.

Tatcı, Mustafa, *Yunus Emre Külliyâtı*, 6 Bde., Istanbul 2008.

TCTA siehe Belge, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e*.

TDEA siehe Erverdi, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*.

TET siehe Halman, *Türk Edebiyatı Tarihi*.

Thibon, Jean-Jaques, „Hiérarchie spirituelle, fonctions du saint et hagiographie dans l'œuvre de Sulamī," in: Chih und Gril 2000, 13-31.

Tietze, Andreas, *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı – Sprachgeschichtliches und etymologisches Wörterbuch des Türkeitürkischen*, bisher 2 Bde., Istanbul und Wien 2002-2010.

Thomas, Lewis V., *A Study of Naima*, hg. von Norman Itzkowitz, New York 1972.

Timurtaş, Faruk Kadri, *Eski Türkiye Türkçesi, XV. Yüzyıl*, Istanbul 1994.

Toker, Birgül (Hg.), Şemseddîn-i Sivasî, *Mir'âtü'l-Ahlâk*, Ankara 2010.

Tolasa, Harun, *Sehi, Latifi, Aşık Çelebi Tezkirelerine Göre 16. Yüzyılda Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi*, İzmir 1983.

Toledano, Ehud R., *The Ottoman Slave Trade and Its Suppression 1840-1890*, Princeton 1982.

Toledano, Ehud R., *As if Silent and Absent – Bonds of Enslavement in the Islamic Middle East*, New Haven – London 2007.

Türkay, Cevdet, *Başbakanlık Arşivi Belgeleri'ne göre Osmanlı İmperatorluğu'nda Oymak, Aşiret ve Cemâatlar,* Istanbul 2001.

Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Hg. Ahmet Topaloğlu u.a., 44 Bd. Istanbul 1988-2013.

Türkmen, Hüseyin, „Maarif-i Umûmiye Nizamnâmesi'nin Türk KütüphanecilikTarihindeki Yeri ve Önemi," in: Nuhoğlu 2001, 643-652.

Uçman, Abdullah (Hg.), *Eşrefoğlu Rûmî, Müzekki'n-Nüfûs*, Istanbul 2003[2] [1996[1]].

Uçman, Abdullah (Hg.), *Abdullah Veliyyuddın Bursevî, Menâkıb-ı Eşrefzâde (Eşrefoğlu Rûmî'nin Menkıbeleri)*, Istanbul 2009.

Uluç, Lâle: „Ottoman Book Collectors and Illustrated Sixteenth Century Shiraz Manuscripts," In: Hitzel 1999, 85-107.

Uluç, Lâle: *Türkmen Valiler, Şirazlı Ustalar, Osmanlı Okurlar. XVI. Yüzyıl Şiraz elyazmaları*, Istanbul 2006.

Uluçay, M. Çagatay, *Padişahların Kadınları ve Kızları*, Ankara 1980 [1985[2]]

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ünal, İ. Hakkı, „Bir Tasavvuf Şairi Ahmedî'nin Hadis Kültürü," in: *İslamiyat* 3,3 (1999), 197-207.

Uzun, Mustafa, „İbrâhim Tennûrî," in: DİA 21 (2000), 356.

Uzun, Mustafa, „Muhammediyye," in: DİA 30 (2005), 586-587.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin Teşkilâtından Kapıkulu Ocakları*, 2 Bde., Istanbul 1943 [1988[3]].

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı*, Istanbul 1945 [1988[3]].

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin Merkez ve Bahriye Teşkilâtı*, Istanbul 1948 [1988[3]].

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, Istanbul 1965 [1988[3]].

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Topkapı Sarayı Müzesi Mühürler Seksiyonu Rehberi*, Topkapı Sarayı Müzesi Yayınları 8, Istanbul 1959.

Van Ess, Joseph, *Der Fehltritt des Gelehrten, die „Pest von Emmaus" und ihre Theologischen Nachspiele*, Heidelberg 2001.

Van Ess, Josef, *Der Eine und das Andere – Beobachtungen an Islamischen Häresiographischen Texten*, 2 Bde., Berlin und New York 2011.

Voeste, Anja, „Die Orthographien Europas zu Beginn der Frühen Neuzeit – Ein Vergleichender Blick," in: Glaser u. a. (Hg.) 2011, 185-195.

Waley, Muhammad Isa, „Illumination and its functions in Islamic manuscripts," in: François Déroche und Francis Richard (Hg.), *Scribes et manuscrits du Moyen-Orient*, Paris 1997, 87-112.

Waley, Muhammad Isa, „Books and their Ornamentation," in: Déroche 2005/1426 h., 225-251.

Warner, Nicholas, *The Monuments of Historic Cairo, A Map and Descriptive Catalogue*, Cairo und New York 2005[2].

Wenzel, Siegfried, „Reflections on (New) Philology," in: *Speculum* 65 (1990), 11-18.

Witkam, Jan Just, „The Human Element Between Text and Reader. The *Ijaza* in Arabic manuscripts," in: Yasin Dutton (Hg.), *The codicology of Islamic manuscripts*, London 1995, 123-136.

Witkam, Jan Just, *Vroomheid an Activisme in een Islamitisch Gebedenboek – De geschiedenis van de Dalā'il al-Khayrāt van al-Ǧazūlī*, Kleine Publicaties van de Leidse Universiteitsbibliotheek 50, Leiden 2002. [Witkam 2002a]

Witkam, Jan Just, „Twenty-Nine Rules for Qurʾān-Copying – A set of rules for the lay-out of a nineteenth-century Ottoman Qur'an manuscript," in: Jan Schmidt (Hg.), *Essays in honour of Barbara Flemming*, Bd. 2, (*Journal of Turkish Studies* 26 (2002), 339-348. [Witkam 2002b]

Witkam, Jan Just, „The battle of the images. Mecca vs Medina in the iconography of the manuscripts of al-Jazūlī's Dalāʾil al-Khayrāt," in: Pfeiffer und Kropp 2007, 67-82.

Yakıt, İsmail, *Yûnus Emre'de Semblolizm – Çıktım Erik Dalına*, Ankara 2002.

Yazar, Sadık, „Cismî ve Mevlidi ", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi/ Journal of International Social Studies* 1 (2008), 448-478. (http://www.sosyalarastirmalar.com, 23.8.2011)

Yelten, Muhammet, *Şirvanlı Mahmud, Târih-i İbn-i Kesîr Tercümesi, Giriş – İnceleme – Metin – Sözlük*, Ankara 1998.

Yerasimos, Stephane, *La Fondation de Constantinople et de Sainte-Sophie dans les Traditions Turques*, Bibliothèque de l'Institut Francais d'Etudes Anatoliennes d'Istanbul 31, Istanbul 1990.

Yılmaz, Bülent (Hg.), *Anadolu Kütüphaneleri*, Ankara 2013.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Yılmaz, Coşkun (Hg.), *II. Mahmud Yeniden Yapılanma Sürecinde İstanbul – Istanbul in the Process of Being Rebuilt*, Istanbul 2010. [Zitiert als Yılmaz 2010b.]

Yılmaz, Coşkun (Hg.), *II. Abdülhamid Modernleşme Sürecinde İstanbul – Istanbul during the Modernization Process*, Istanbul 2010. [Zitiert als Yılmaz 2010c.]

Yurt, Ali İhsan und Mustafa Kaçalın, *Akşemseddin (1390-1459), Hayatı ve Eserleri*, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları 74, Istanbul 1994.

Zilfi, Madeleine C.: „Hâkim's Chronicle Revisited," in: *Oriente Moderno* 18/79 (1999), 193-201.

Zilfi, Madeleine C.: „The Ottoman *ulema*," in: Suraiya Faroqhi, *The Cambridge History of Turkey 3 – The Later Ottoman Empire, 1603-1839*, Cambridge 2006, 209-225.

az-Ziriklī, Ḫayruddīn, *al-Aʿlām – Qāmūs tarāǧim li-ašhar ar-riǧāl wan-nisāʾ min al-ʿArab wal-mustaʿribīn wal-mustašriqīn*, 13 Bde., Beirut 1969-1970[3].

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

10. Tafeln

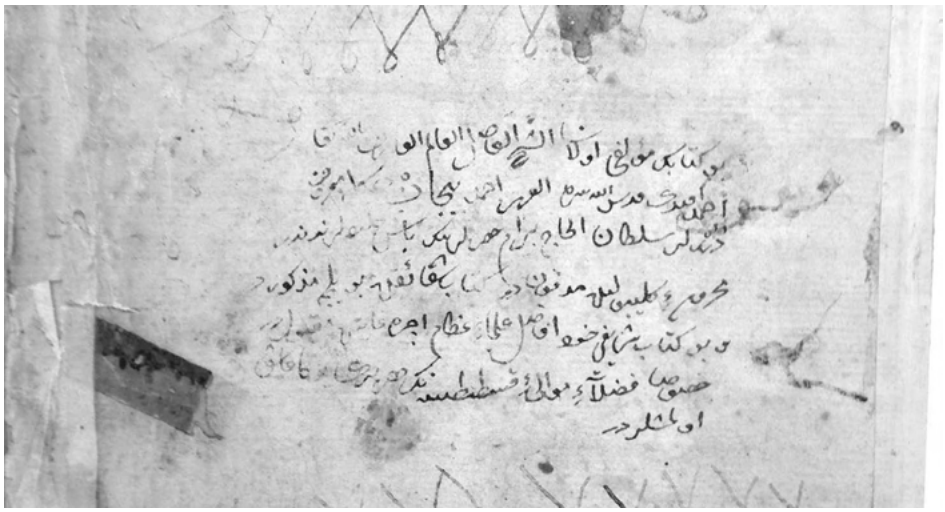


Abb. 2.1: TDK Yz. A 352a, 1a: Kurzbiographie Aḥmed Bīcāns.

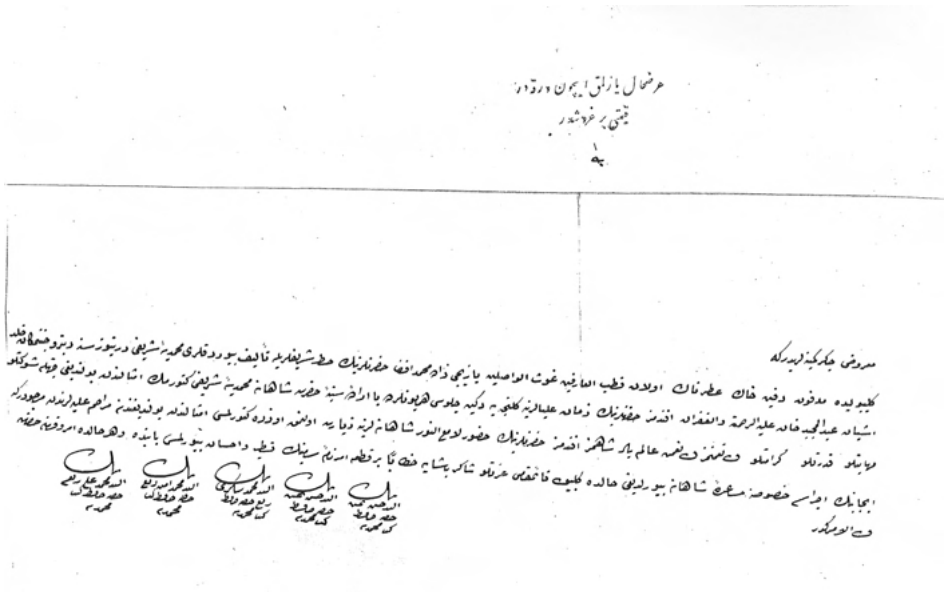


Abb. 2.2: BOA, İ. DH 31854, Gesuch der Bibliothekare am Grab Yazıcıoğlıs an die Hohe Pforte bzgl. der Nutzung des *Muḥammediye*-Autographs bei der Inthronisierung des Sultans.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

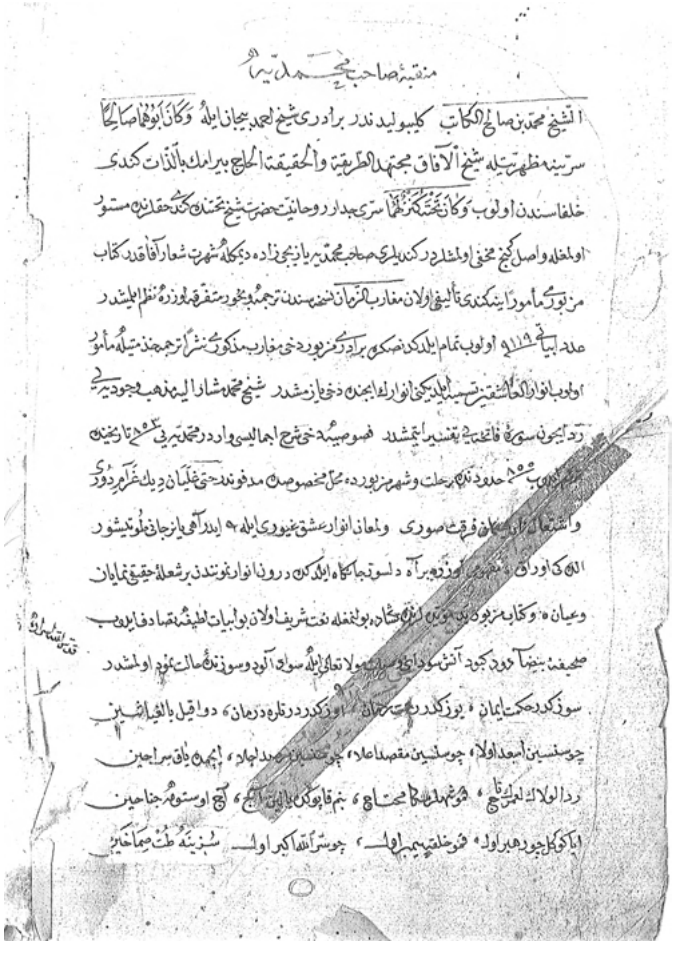


Abb. 2.3: İÜ TDESK 4012, 1011 h. (1603), 1a: Kurzbiographie des Autors Yazıcıoğlı Muḥammed.

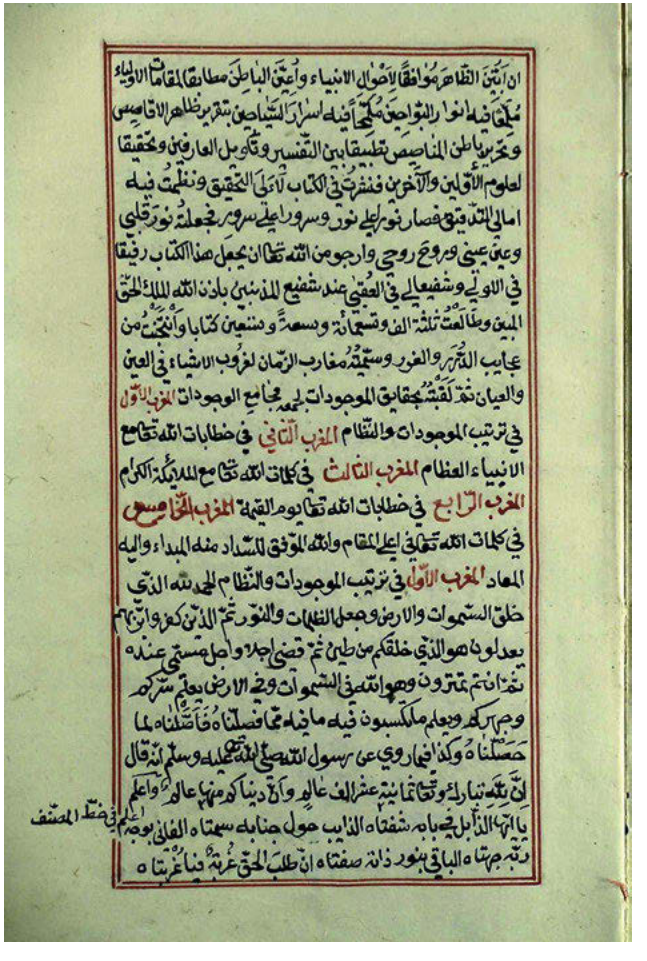


Abb. 3.1: SK Nuruosmaniye 2593, 1135 h. (1722), 4a: In die Einleitung integrierte Inhaltsübersicht der *Maġārib az-Zamān*. Die Kapitelüberschriften in rot. Zu graphischen Varianten vgl. die Abbildungen 3.2 und 3.3.

https://doi.org/10.5771/9783968507048 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY



Abb. 3.2: SK Nuruosmaniye 2595 (o. D.), 3a: Fragment A. Die in die Einleitung integrierte Inhaltsübersicht der *Maġārib az-Zamān* ist kalligraphisch hervorgehoben und illuminiert.



Abb. 3.3: SK Ayasofya 2081 (o. D.), 4a: Fragment A. In die Einleitung integrierte Inhaltsübersicht der *Maġārib az-Zamān* kalligraphisch hervorgehoben und illuminiert.

http://doi.org/10.5771/9783969307048 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

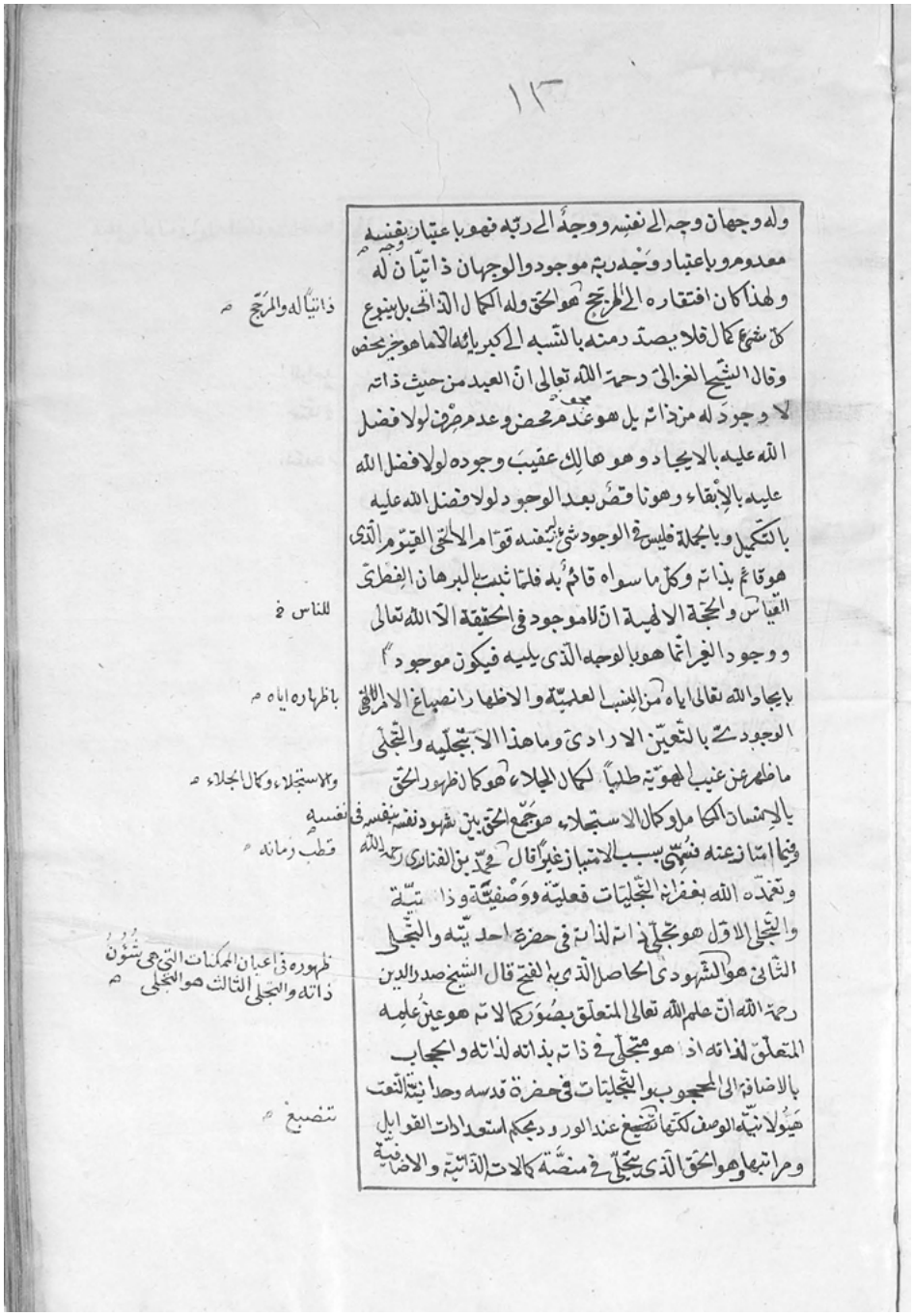


Abb. 3.4: Randglossen in Konya, Akseki 132, 12: Korrekturen und Ergänzungen durch (صـ) und Varianten durch (خ) markiert.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

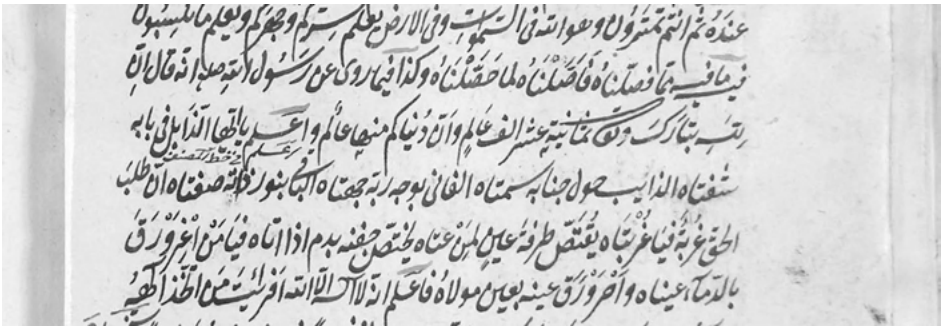


Abb. 3.5: TSMK EH 1283 (1044 h./1635), 3b: Interlineare Glosse mit Hinweis auf die Schreibung im Autograph.

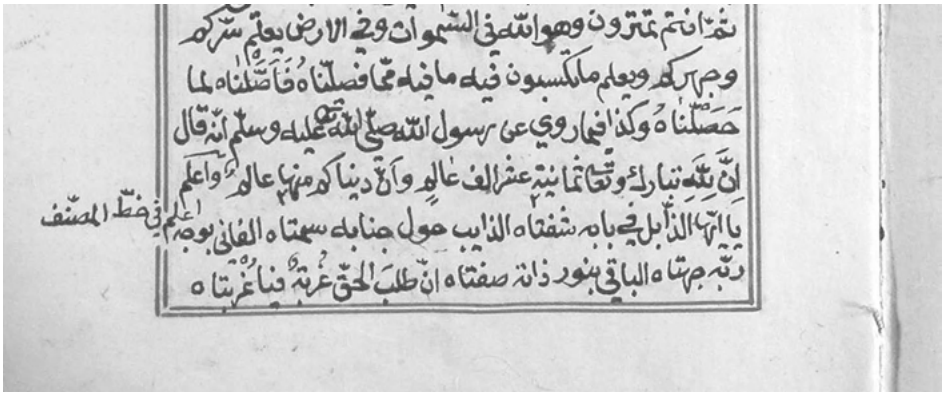


Abb. 3.6: SK Nuruosmaniye 2593 (1135 h./1722), 4a: Randglosse mit Hinweis auf die Schreibung im Autograph.

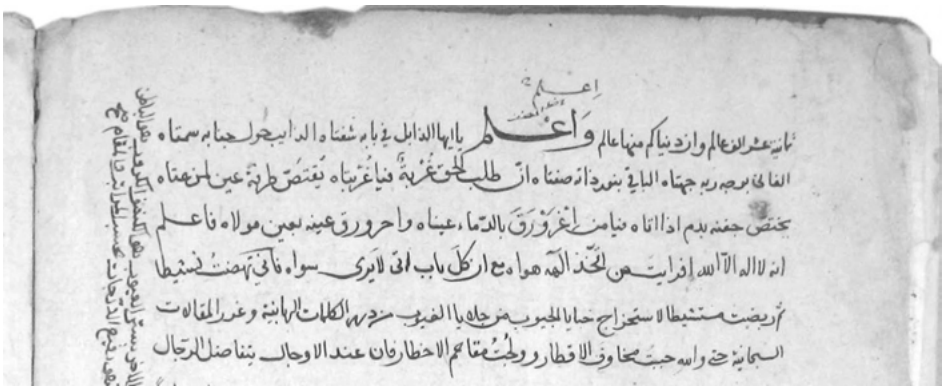


Abb. 3.7: Konya, Budur 15 Hk 2063 (o. D.), 2b: Randglosse mit Hinweis auf die Schreibung im Autograph.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

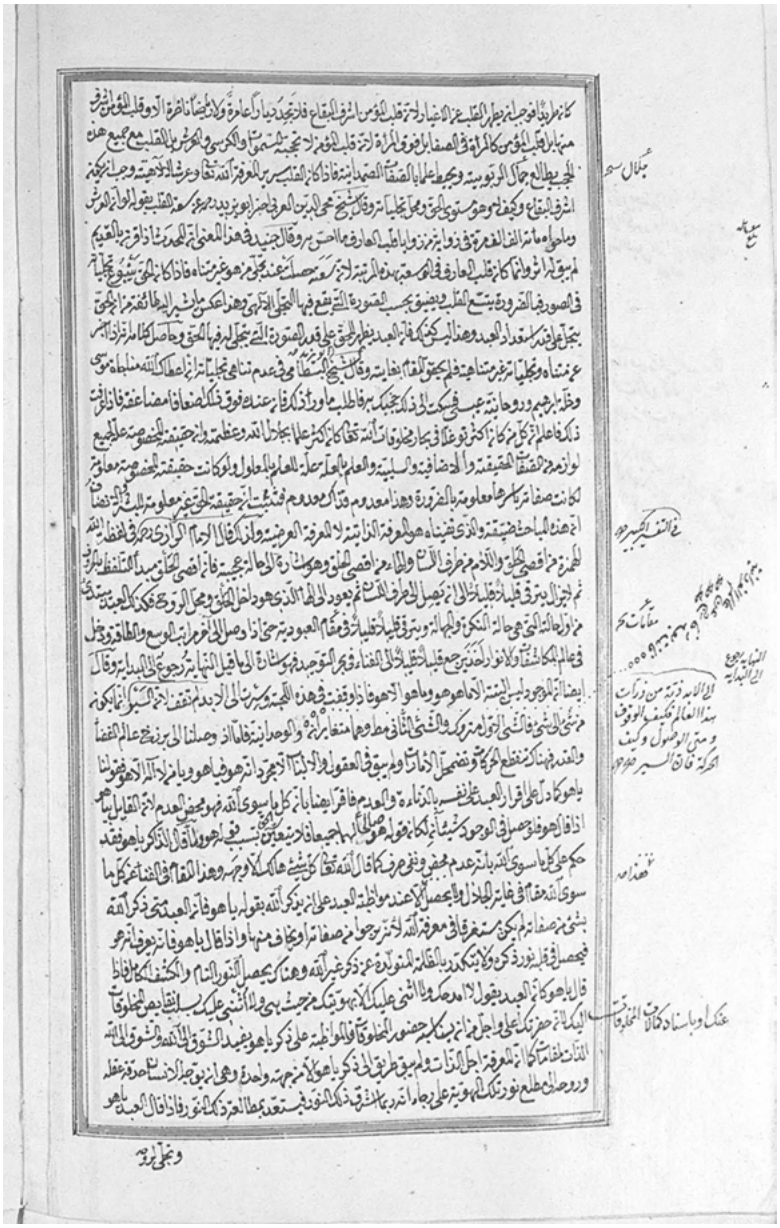


Abb. 3.8: Kollationsvermerke in der Handschrift SK Hekimoğlu 509 (1132 h./1719-1720), 6b: **1.** Neben Zeile 3 die Variante *ğalāl* statt *ğamāl*, neben Zeile 17 die Variante *maqāmāt* statt *maqām*, jeweils mit dem Kürzel *nusḫa*; **2.** Neben Zeile 5 die Notiz, zum Kollationierungsprozess *balaġa muqābalatan* („bis hier hat er [= habe ich] kollationiert"); **3.** Neben den Zeilen 14, 19, 20 und 25 Korrekturen mit dem Kürzel *ṣaḥḥ* – zum Teil in zwei- oder dreifacher Wiederholung. Zwei interlineare Korrekturen über den Zeilen 9 und 23. **4.** Außerdem eine Zwischenüberschrift als Randglosse (Zeile 18).

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

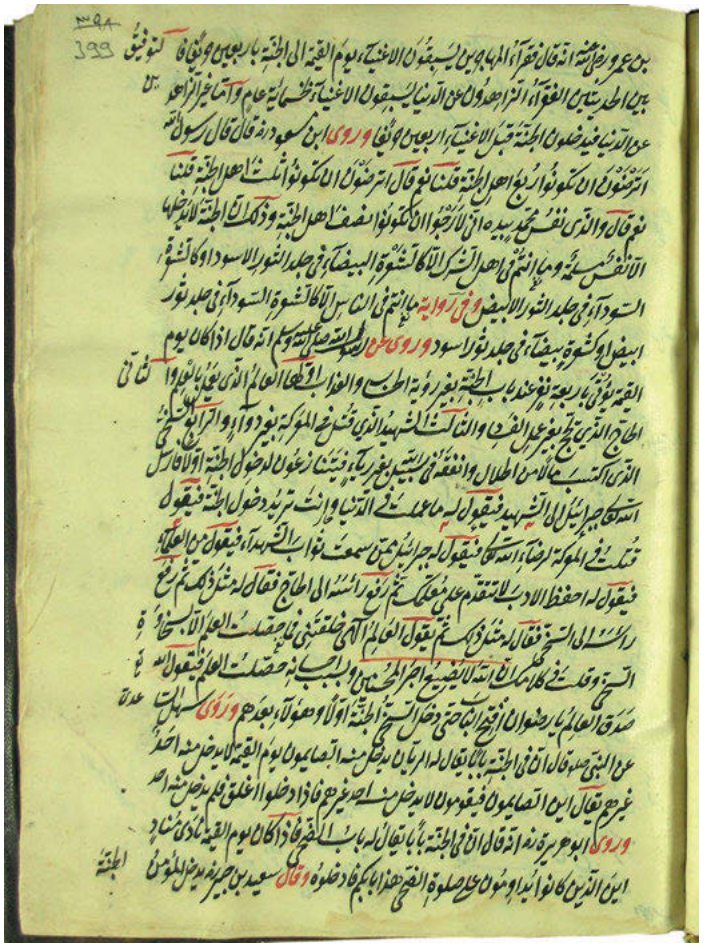


Abb. 3.9: TSMK EH 1283 (1044 h./ 1635), 399a: Interlineare Glossen zur Grammatik: Zeile 12 unter den Worten *wa-anta* das Kürzel *ḥāl* zur Markierung eines Zustandsatzes. Zeilen 6, 7, 15 zeigt *nafā* an, dass das *mā* als Verneinung zu verstehen ist.

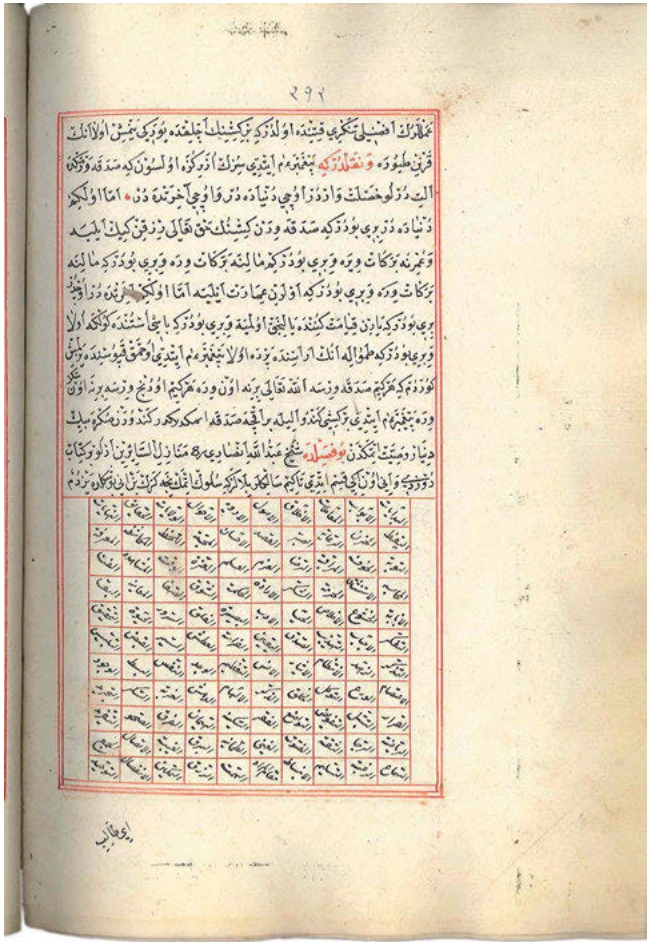


Abb. 3.10: Universität Zürich, Asien-Orient-Institut 50, 1031 h. (1622), 393: Aḥmed Bicāns „Übersetzung“ von ʿAbdullāh Anṣāris *Manāzil as-Sā’irīn* in Tabellenform.

http://doi.org/10.5771/9783969507048 https://www.hilbra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY
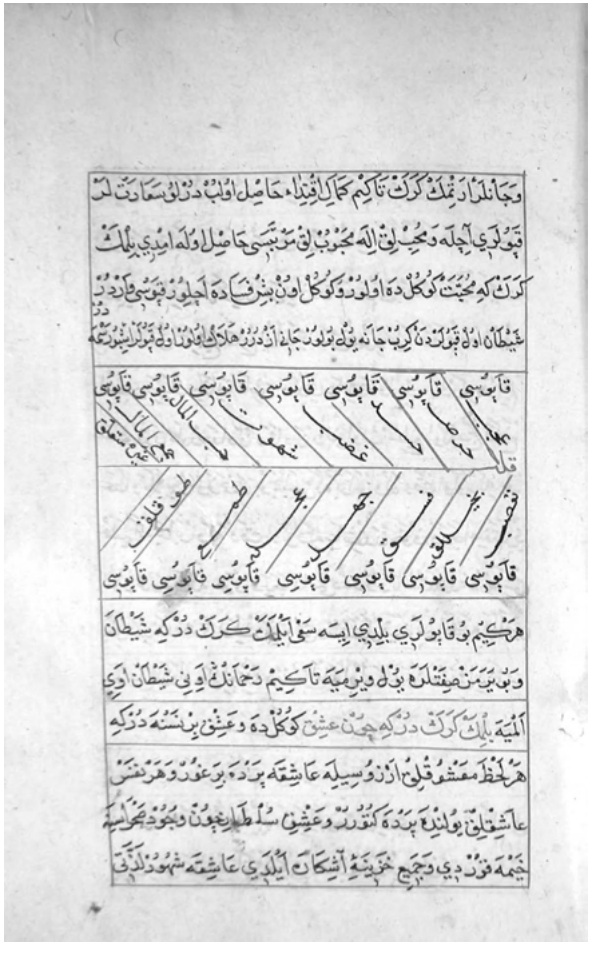


Abb. 3.11: SK Pertev 229m, 918 h. (1512), 305a: Die fünfzehn Tore, welche es dem Satan erlauben, in das Herz einzudringen.



Abb. 3.12: *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Typendruck, 1278 h. (1862), 356: Die fünfzehn Tore, welche es dem Satan erlauben, in das Herz einzudringen.

http://doi.org/10.5771/9783968307046 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

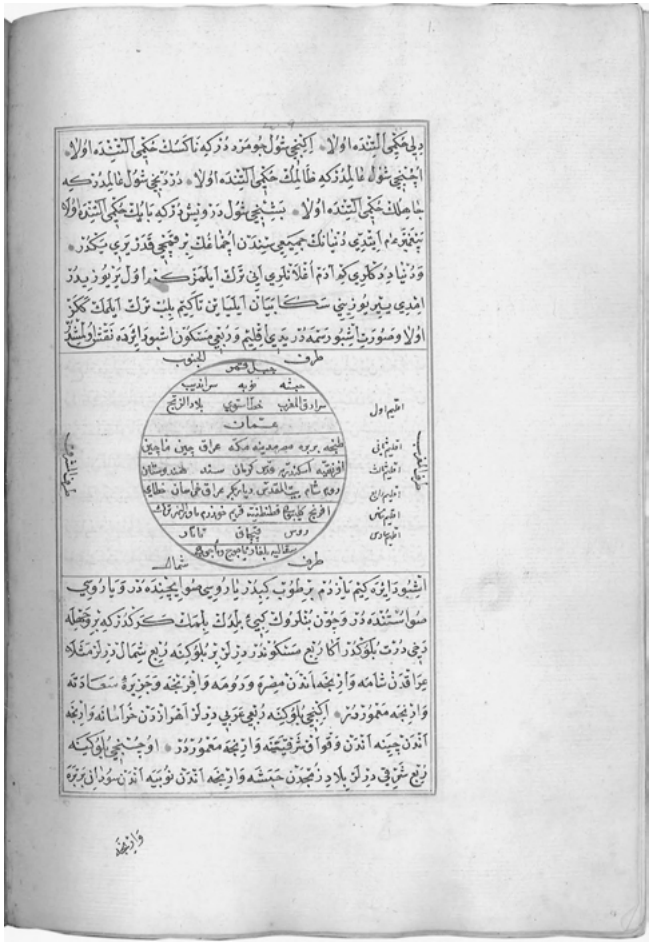


Abb. 3.13: Universität Zürich, Asien-Orient-Institut 50, 1031 h. (1622), 445: Darstellung der Welt in Aḥmed Bīcāns *Envār el-ᶜĀşıḳīn*.

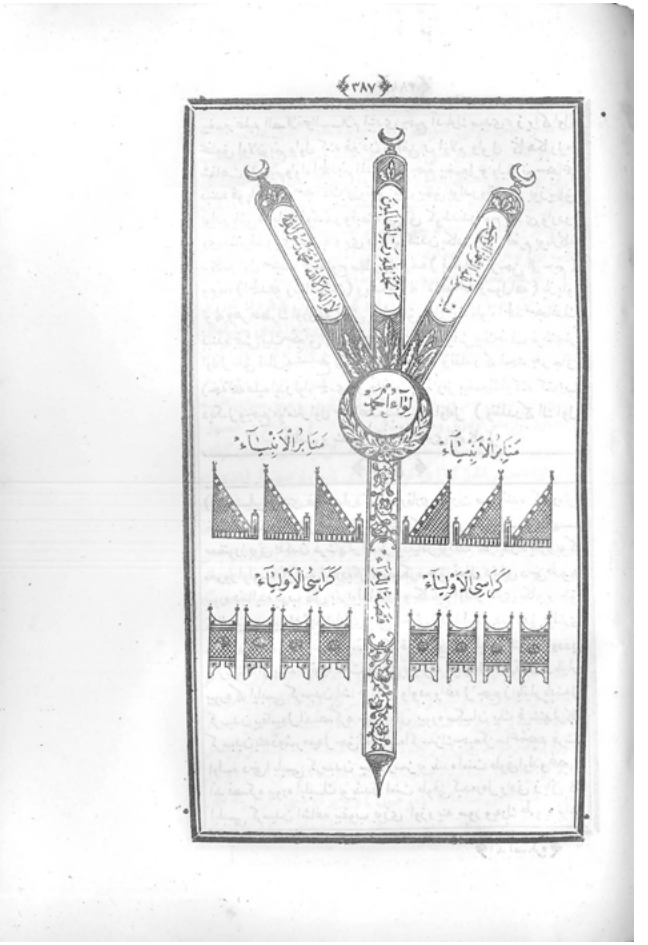


Abb. 3.14: Die Darstellung des Prophetenbanners im Typendruck der *Envār el-ᶜĀşıḳīn* von 1278 h. (1862), 387.

https://doi.org/10.5771/9783968507048 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY



Abb. 3.15: VGM 431/A, [007]: Worterklärungen im *Muḥammediye*-Autograph.



Abb. 3.16: TSMK HS 93, 908 h. (1502), 6a: Mit den Worterklärungen des Autographs.

http://dx.doi.org/10.5771/9783968507048 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY



Abb. 3.18: MK B 216, o. D., unpaginiert: Das Inhaltsverzeichnis der *Muḥammediye*-Handschrift ist in einer flüchtigen, aber routinierten Handschrift geschrieben.



Abb. 3.17: SK Yaz. Bağ. 212, 1010 h. (1601), 1a. Inhaltsverzeichnis von der Hand des Kopisten.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -



Abb. 3.19: VGM 431/A, [221]: Zeichnung des Prophetenbanners im *Muḥammediye*-Autograph. Die drei Zeilen der Inschrift des Prophetenbanners sind kalligraphisch hervorgehoben; am Seitenrand befindet sich die Skizze des Prophetenbanners.

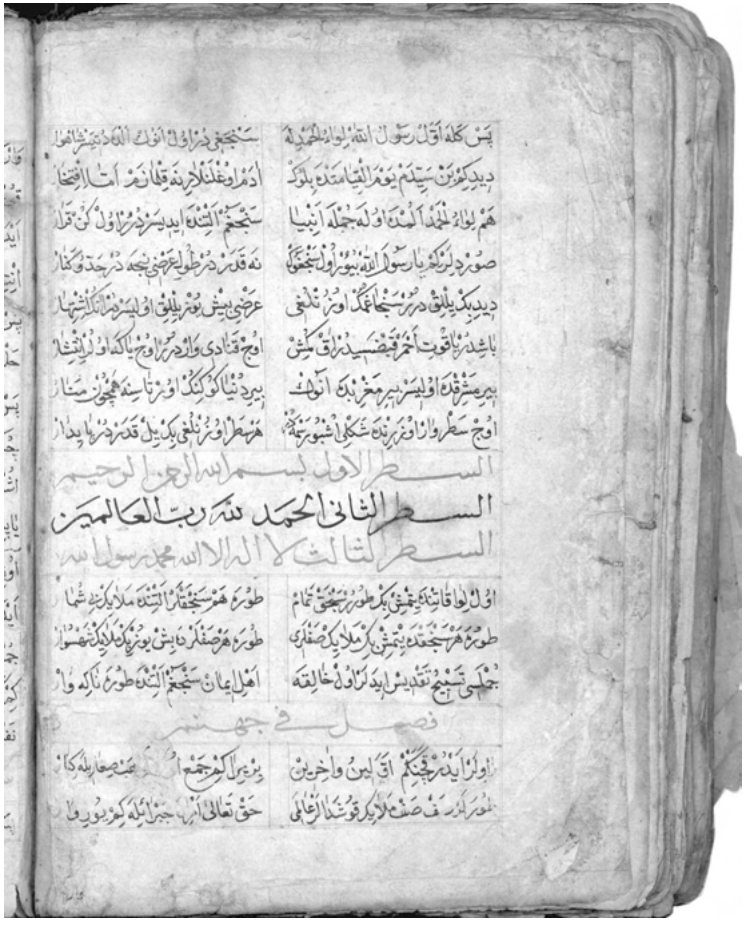


Abb. 3.20: MK B 176, o. D., 93b: Die drei Zeilen der Inschrift des Prophetenbanners sind kalligraphisch hervorgehoben; eine Zeichnung fehlt jedoch.

https://doi.org/10.5771/9783968307048 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

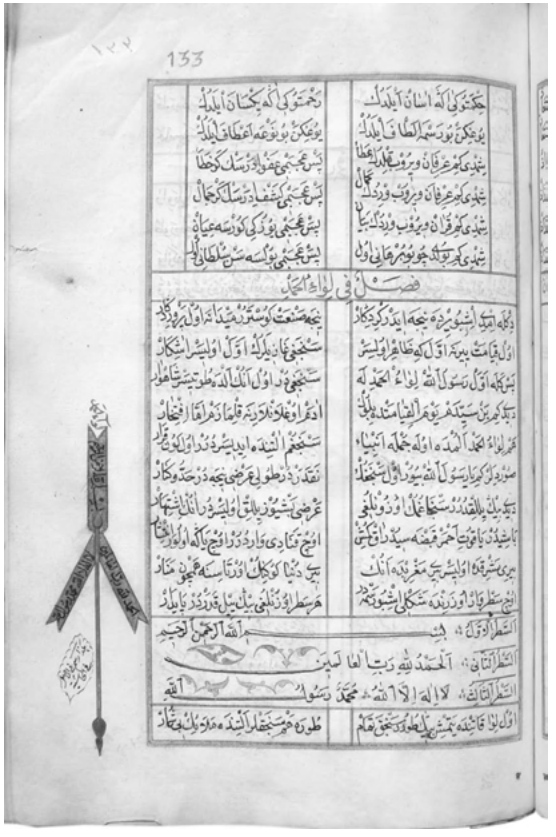


Abb. 3.21: İK Genel 58, 1121 h. (1709), 133a: Darstellung des Prophetenbanners in Bursalı İsmāʿīl Ḥaḳḳıs Abschrift vom *Muḥammediye*-Autograph. Die Zeichnung des Prophetenbanners ahmt die des Autographs nach und befindet sich wie dort auf dem Seitenrand. Dies wird in einer Randglosse erklärt. Im Schriftspiegel sind die drei Zeilen der Inschrift auf dem Prophetenbanner kalligraphisch hervorgehoben.

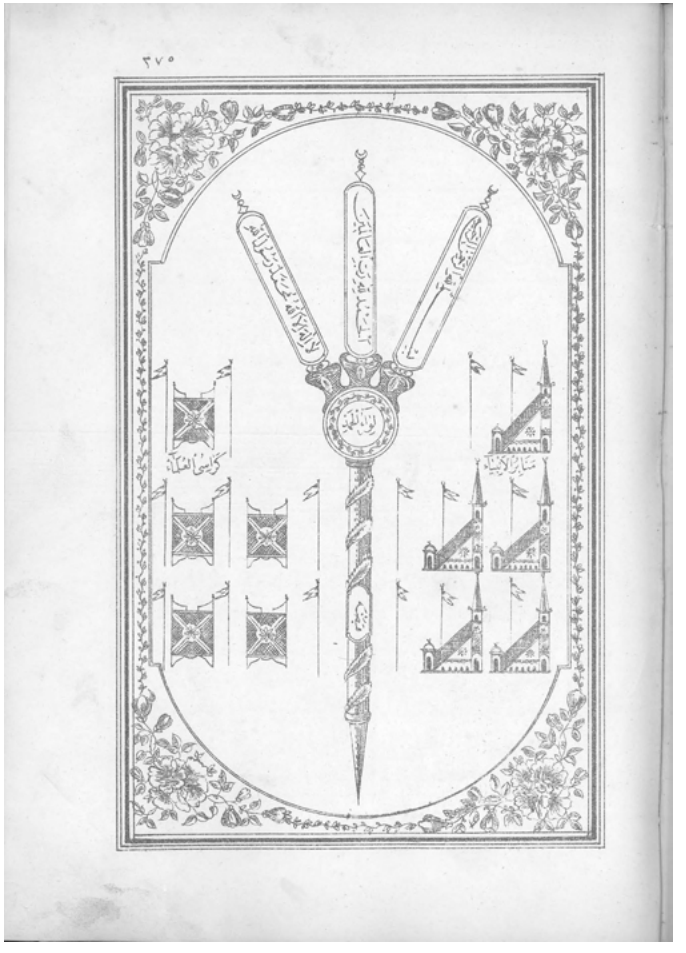


Abb. 3.22: Darstellung des Prophetenbanners im lithographischen *Muḥammediye*-Druck, 1285 h. (1868), 275.

http://doi.org/10.5771/9783969307048 https://www.hathitrust.org - Open Access - (cc) BY

http://doi.org/10.5771/9783969507048 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

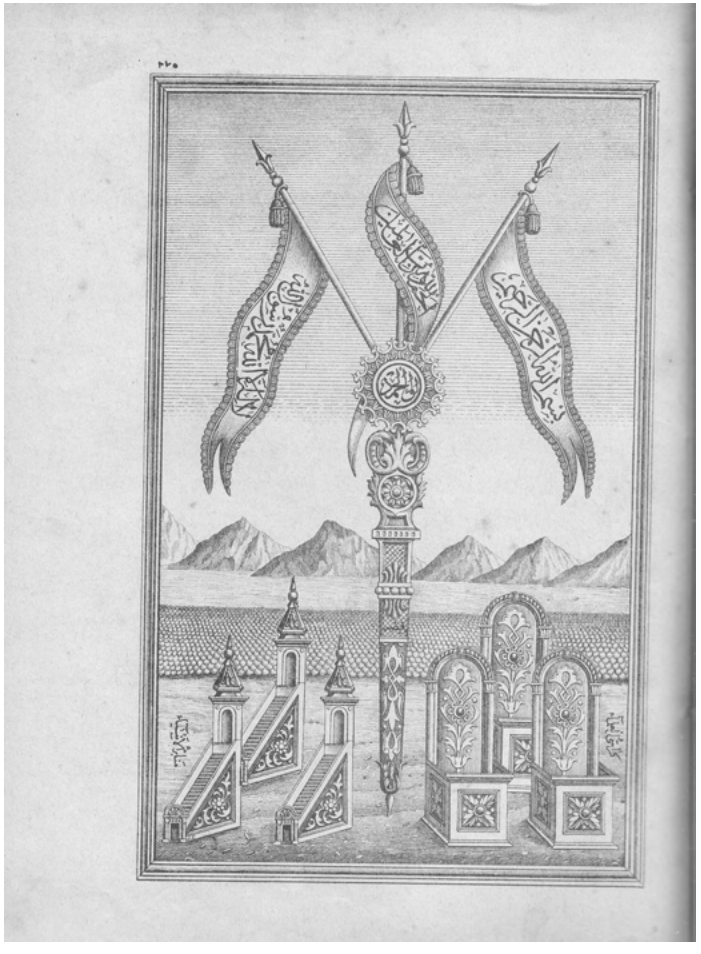


Abb. 3.23: Darstellung des Prophetenbanners im *Muḥammediye*-Druck, Maṭbaʿa-ı ʿOs̱māniye, 1300 h. (1882-1883), 275.



Abb. 3.24: MK B 44, 1004 h. (1596), 159b-160a: Darstellung des Prophetenbanners.

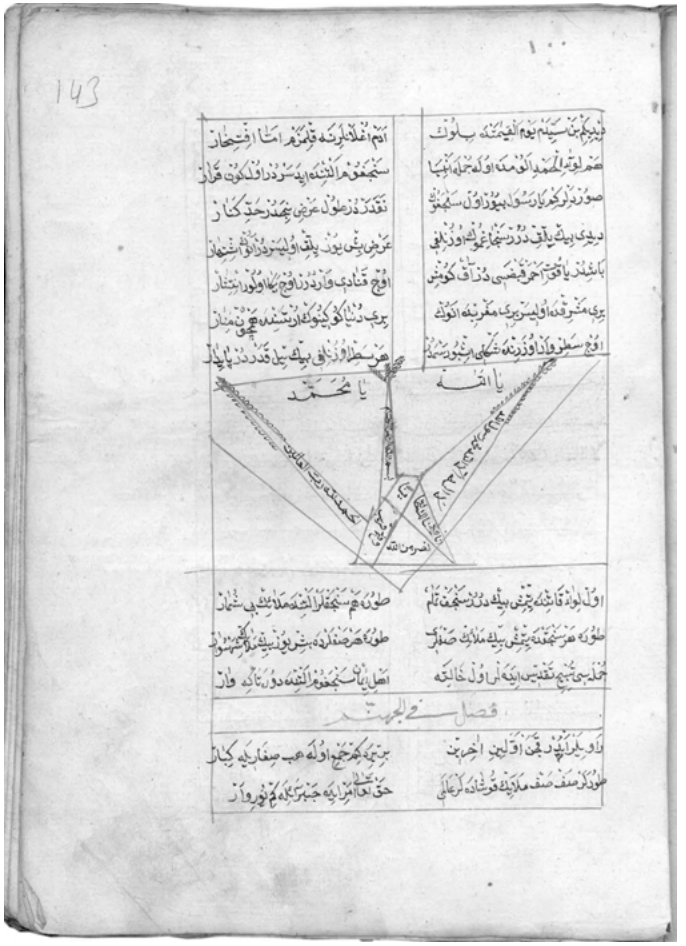


Abb. 3.25: MK 26 Hk 893, 1218 h. (1803-1804), 143a, Darstellung des Prophetenbanners in der Handschrift. Das Banner ist aus mehreren unregelmäßigen Dreiecken und Vierecken zusammengesetzt. Die Beschriftung ist durch Q 48,1 und Q 61,13 ergänzt.

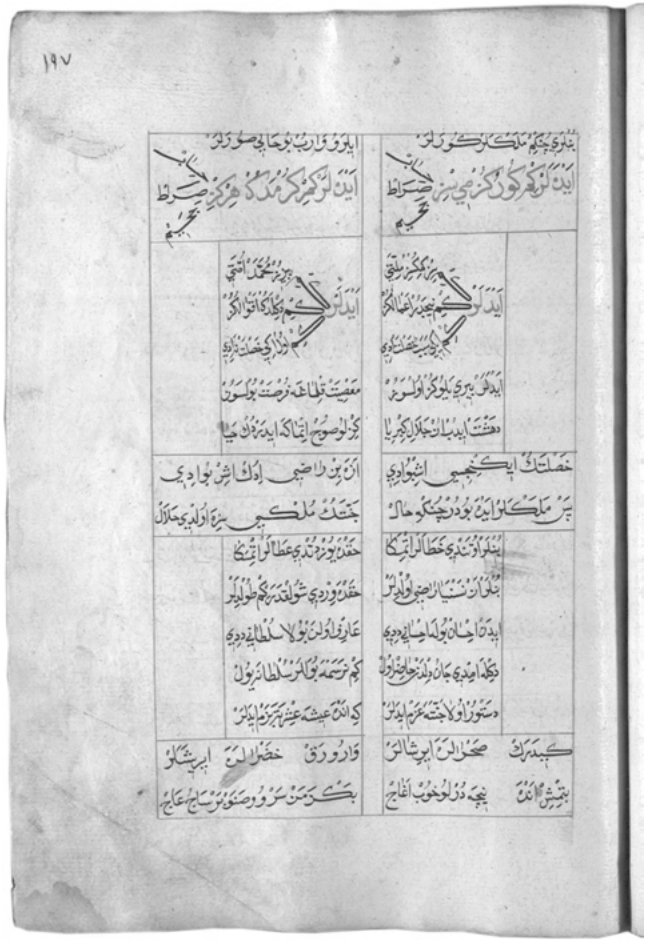


Abb. 3.26: MK B 44, 1004 h. (1596), 198a: Fächerkalligraphie eines Kopisten aus einer faḳih-Dynastie.

https://doi.org/10.5771/9783968307045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY
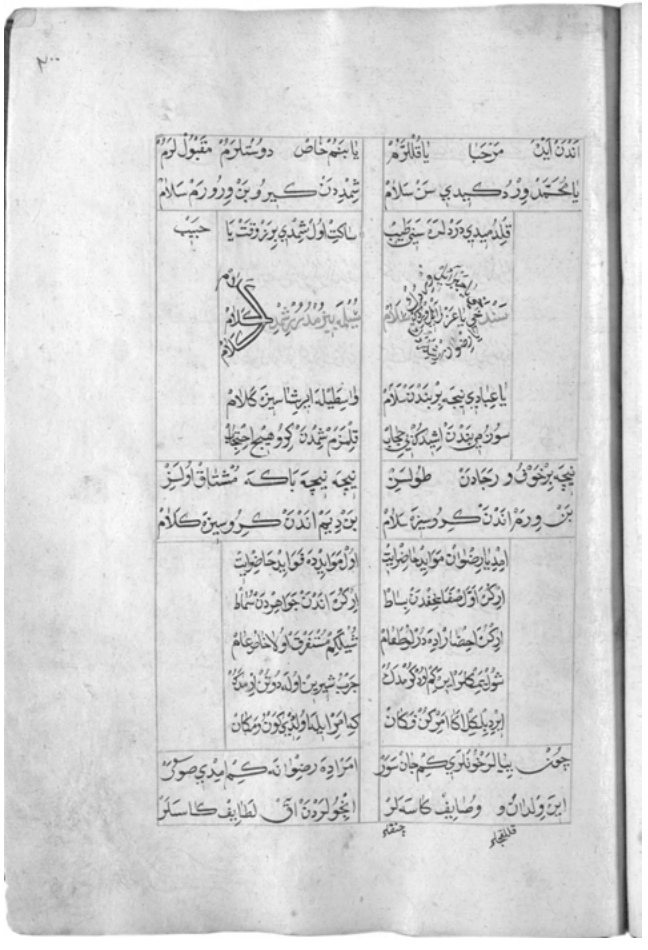


Abb. 3.27: MK B 44, 1004 h. (1596), 199b- 200a: Weiteres Beispiel für Fächerkalligraphie.

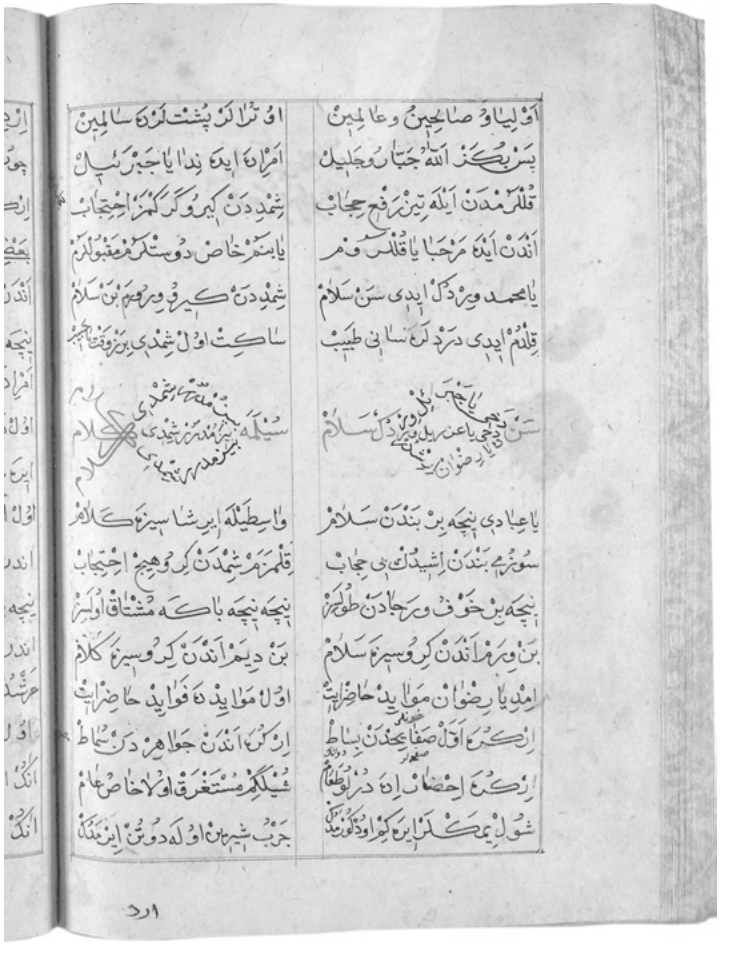


Abb. 3.28: TSMK HS 93, 908 h. (1502), 201b-202a. Dieselbe Textstelle mit Fächerkalligraphie in der Handschrift TSMK HS 93.

https://doi.org/10.5771/9783968307048 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

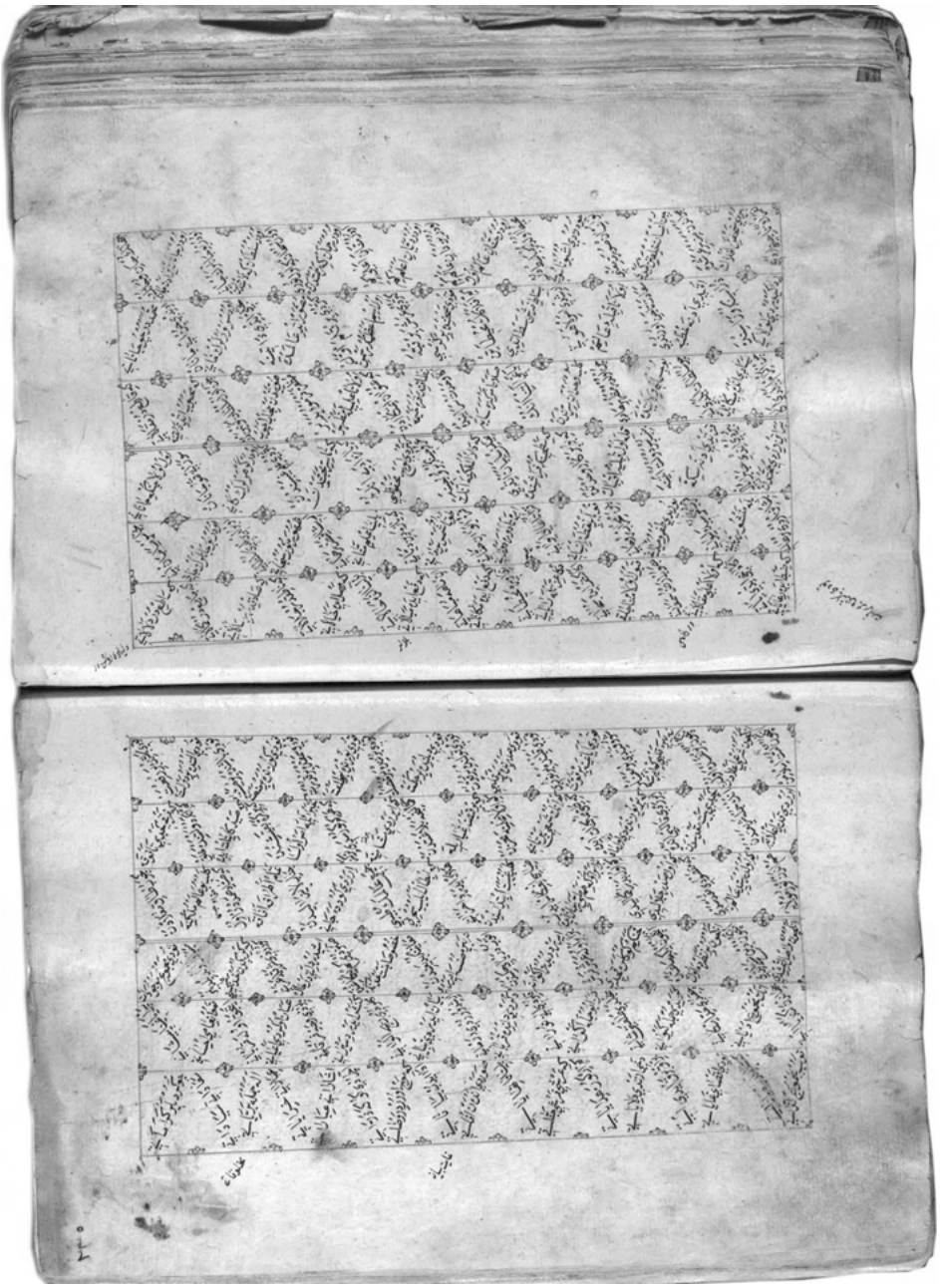


Abb. 3.29: MK B 44, 1004 h. (1596), 234b-235a: Abschnitt zur Gottesschau.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

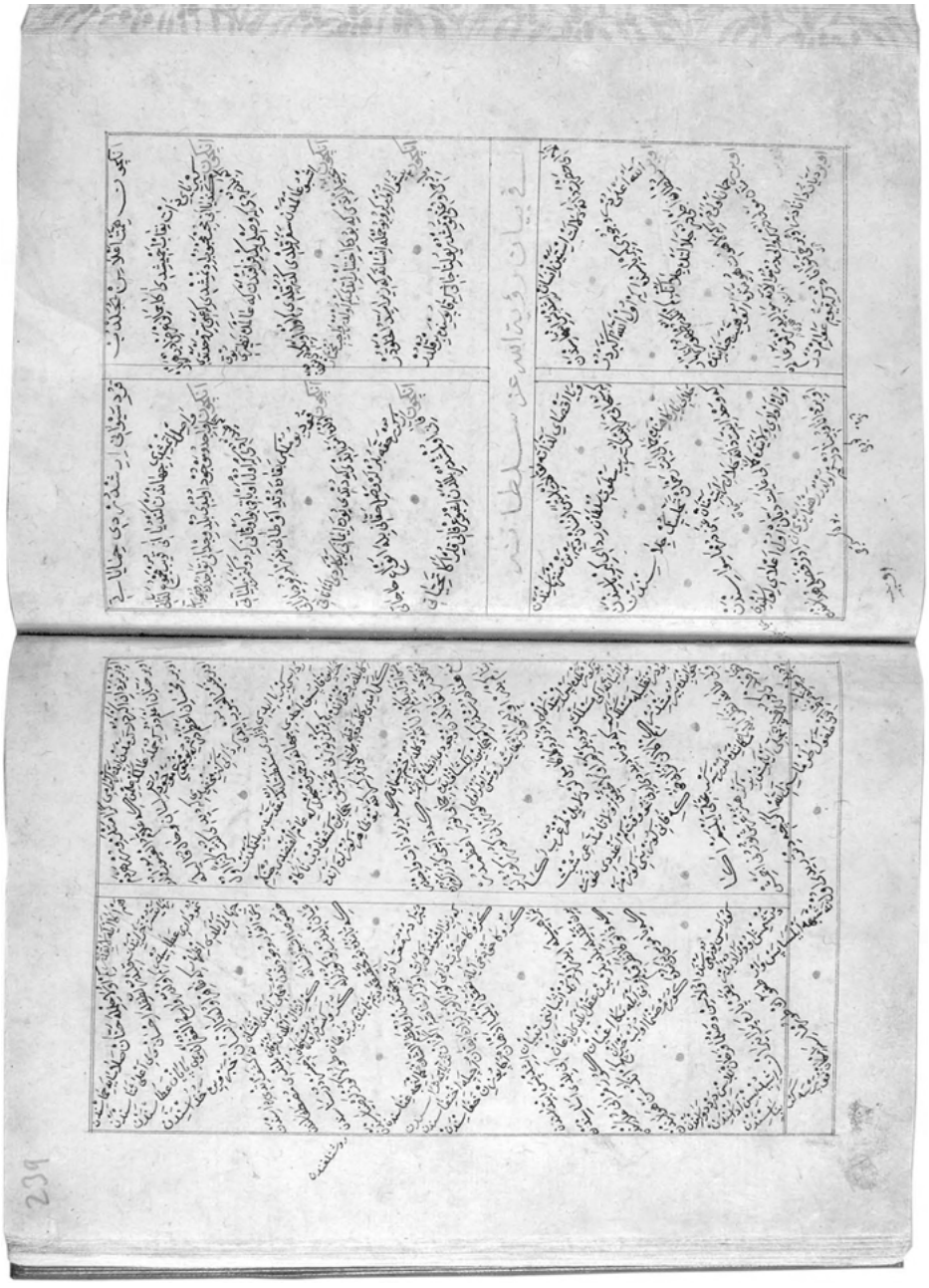


Abb. 3.30: TSMK HS 93, 908 h. (1502), 238b-239a: Abschnitt zur Gottesschau.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

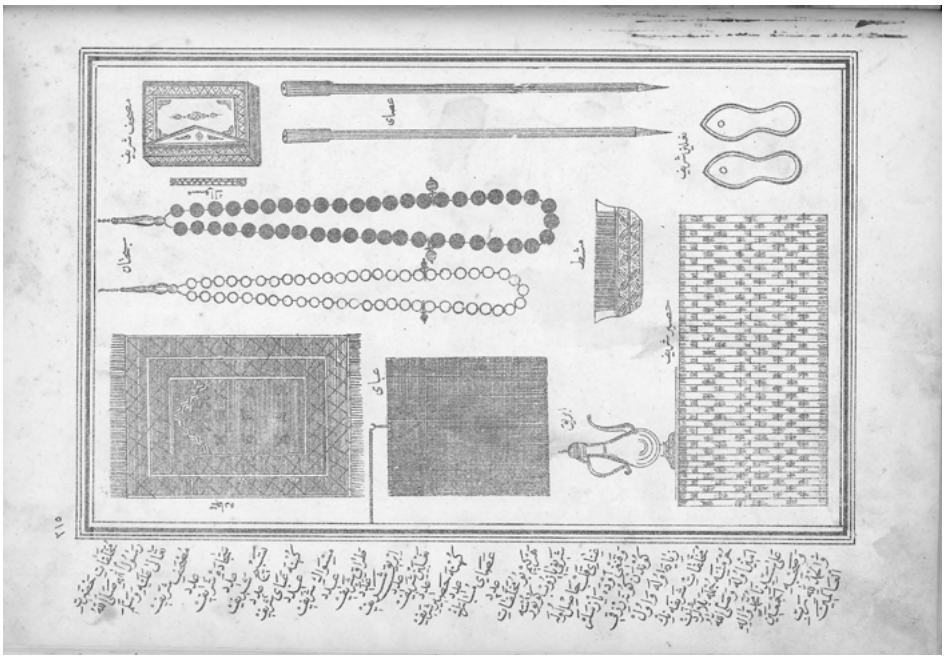


Abb. 3.32: Lithographischer *Muḥammediye*-Druck von 1285 h. (1868), 235: Die Reliquien des Propheten Muḥammed.

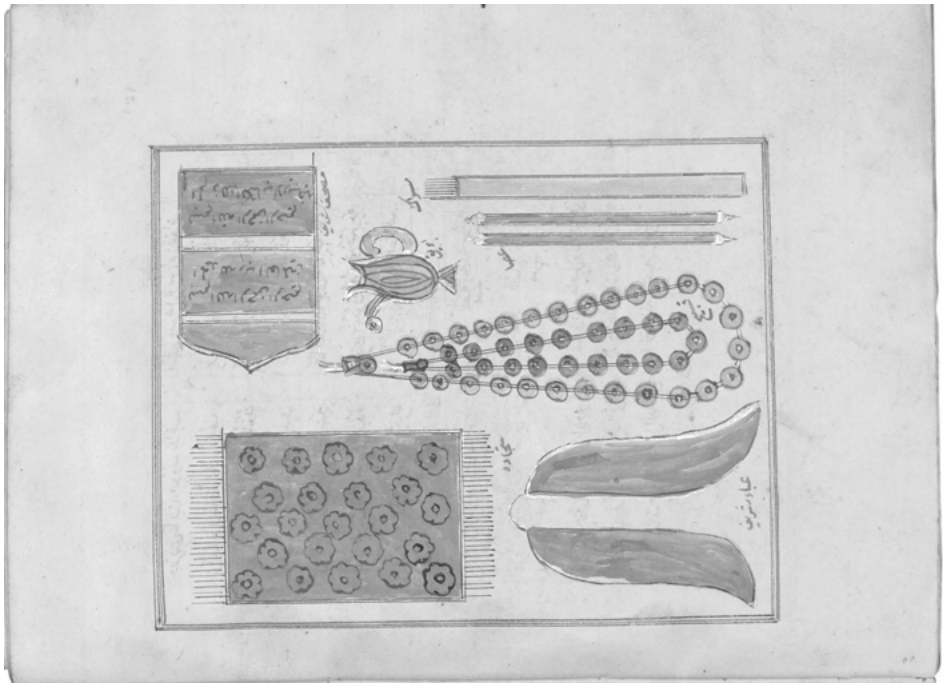


Abb. 3.31: DKM Maʿārif ʿĀmma Turkī Ṭalʿat 22, 1237 h. (1822), 138b: Darstellung der Reliquien des Propheten Muḥammed.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

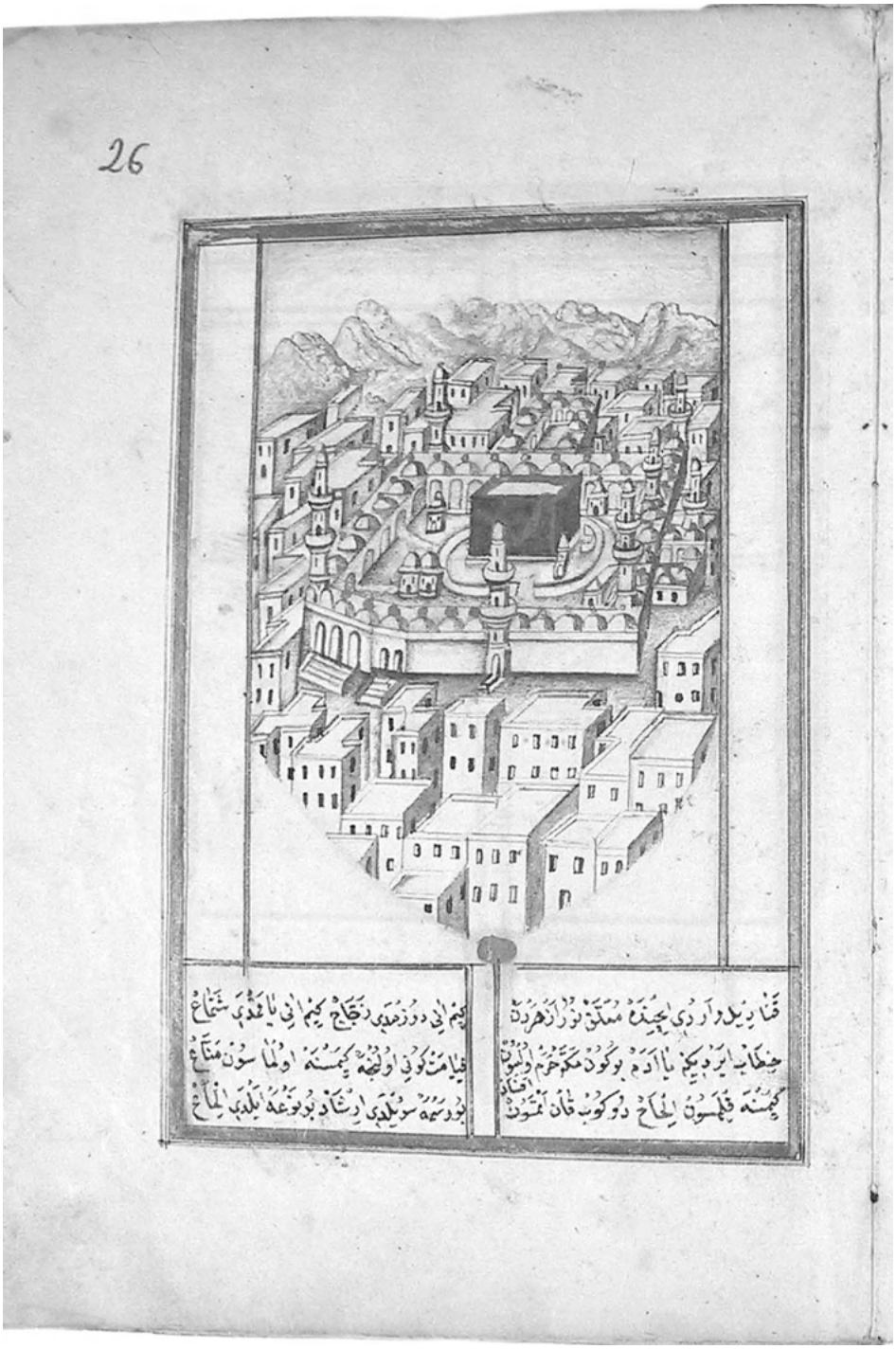


Abb. 3.33: SK İzmir 601, 1260 h. (1844), 26a: Topographie von Mekka.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

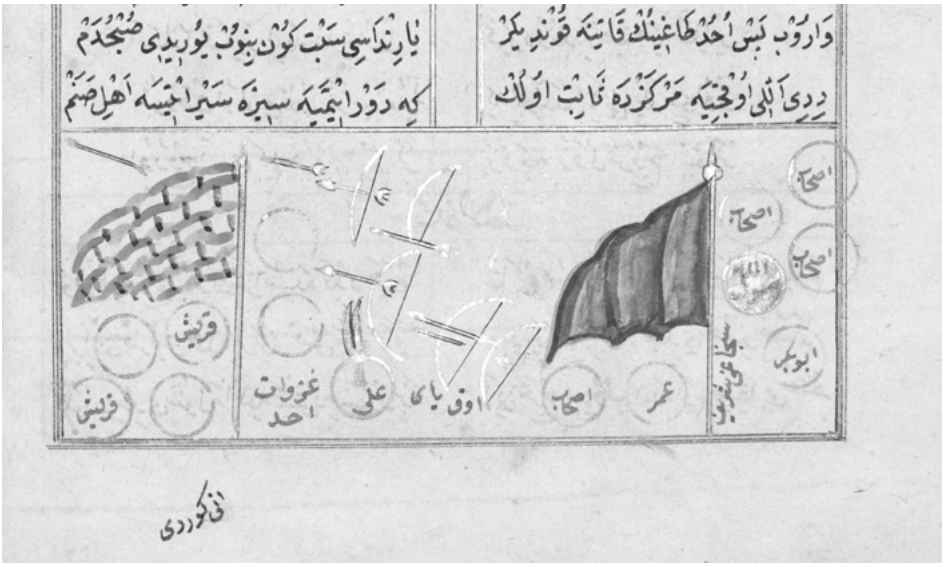


Abb. 3.34: DKM Maʿārif ʿĀmma Turkī Ṭalʿat 22, 1237 h. (1822), 100b: Schlacht von Uḥud. Die Qurayš (links) und die Prophetengefährten (rechts) sind durch Kreise symbolisiert. Rechts befindet sich auch der Prophet als golden ausgefüllter – und etwas abgegriffener – Kreis, daneben Ebū Bekir und weitere Prophetengefährten. In der linken Mitte kämpft ʿAlī in vorderster Front mit dem Schwert Ẕülfiḳār.

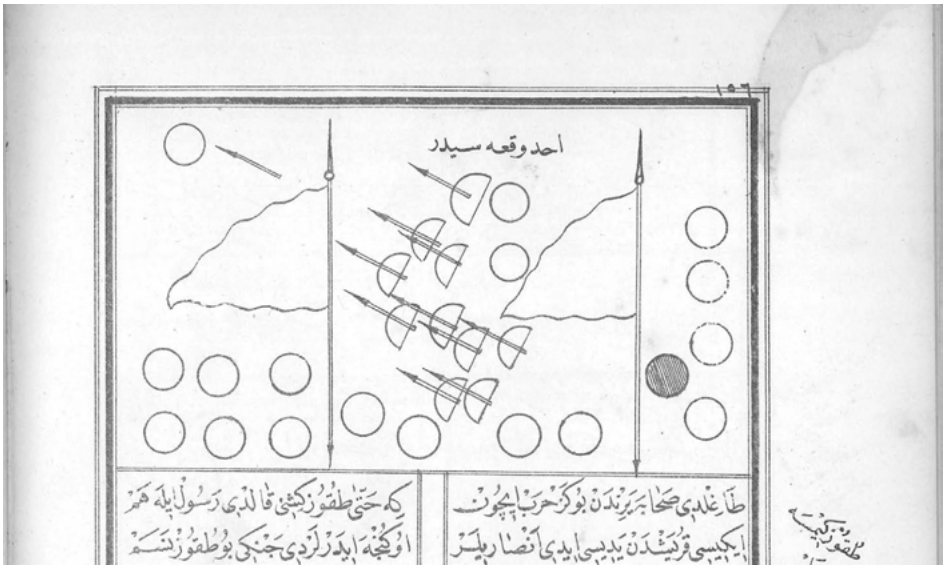


Abb. 3.35: *Muḥammediye*-Druck, 1285 h. (1868), 156: Dieselbe Szene im lithographischen Druck (Typ B).

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

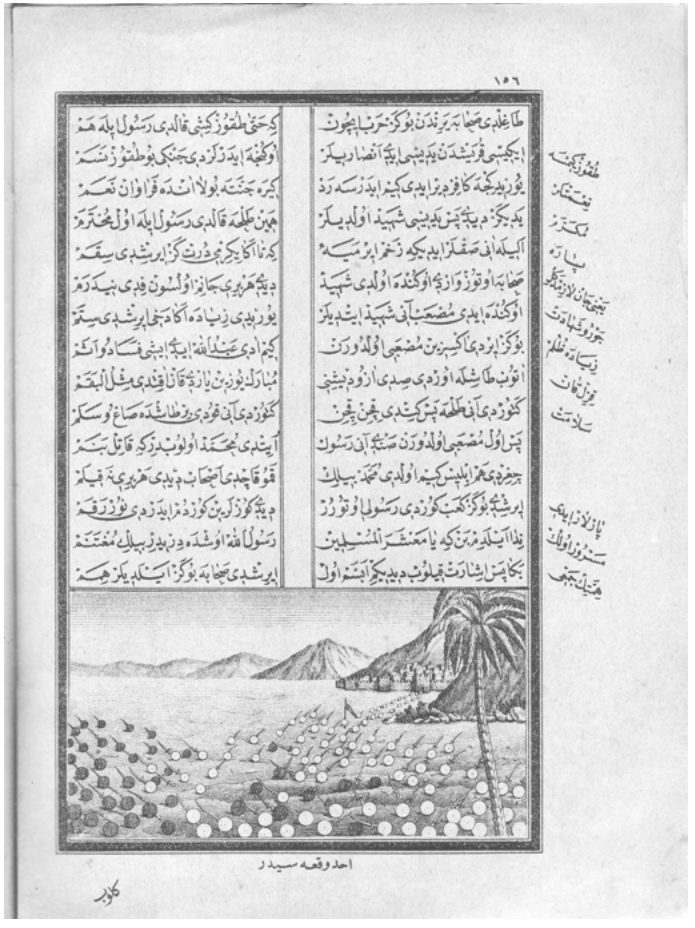


Abb. 3.36: Lithographischer *Muḥammediye*-Druck von 1300 h. (1882-1883), 156: Darstellung der Schlacht von Uḥud. Der Prophet und seine Gefährten sind als weiße Kreise, die Qurayš als schwarze Kreise vor einer naturalistisch Landschaft dargestellt (Typ C).



Abb. 3.37: DKM Maʿārif ʿĀmma Turkī Ṭalʿat 22, 1237 h. (1822), 242a: Darstellung des Paradieses.

http://doi.org/10.5771/9783968307048 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

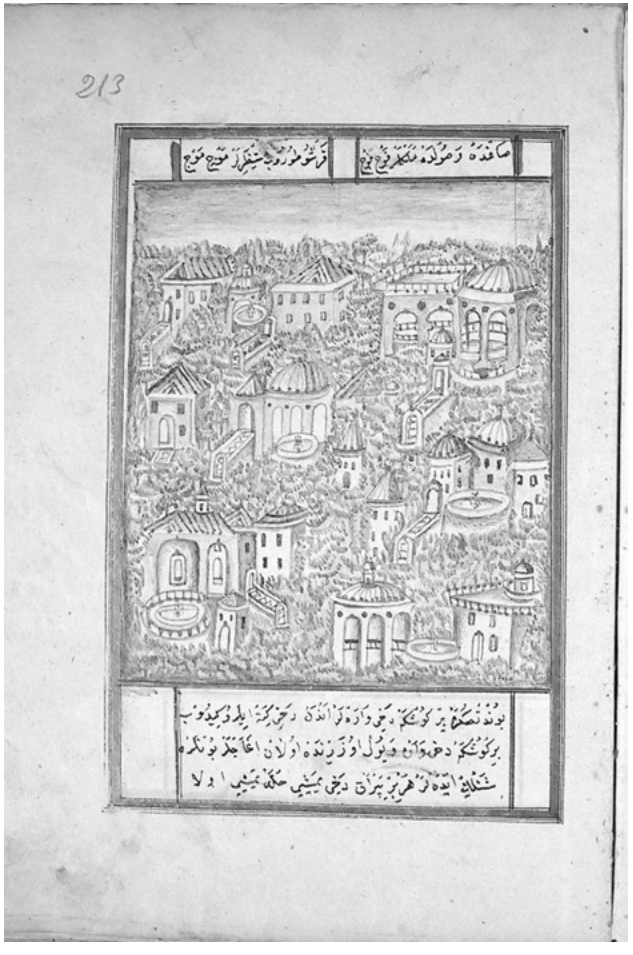


Abb. 3.38: SK İzmir 601, 1260 h. (1844), 213a: Darstellung des Paradieses.

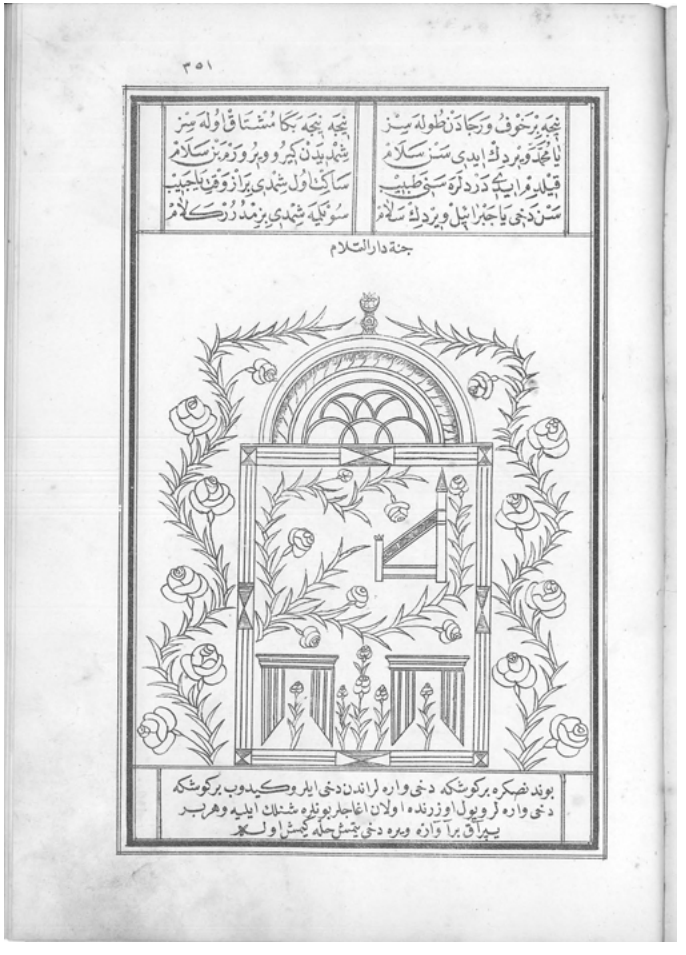


Abb. 3.39: Lithographischer *Muḥammedīye*-Druck, Ḫalil Efendi'niŋ ṭaşdestgāhı, 1285 h. (1868), 351: Schematische Darstellung der untersten Ebene der Paradieses (*Cennet Dār es-Selām*).

http://doi.org/10.5771/9783969507048 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

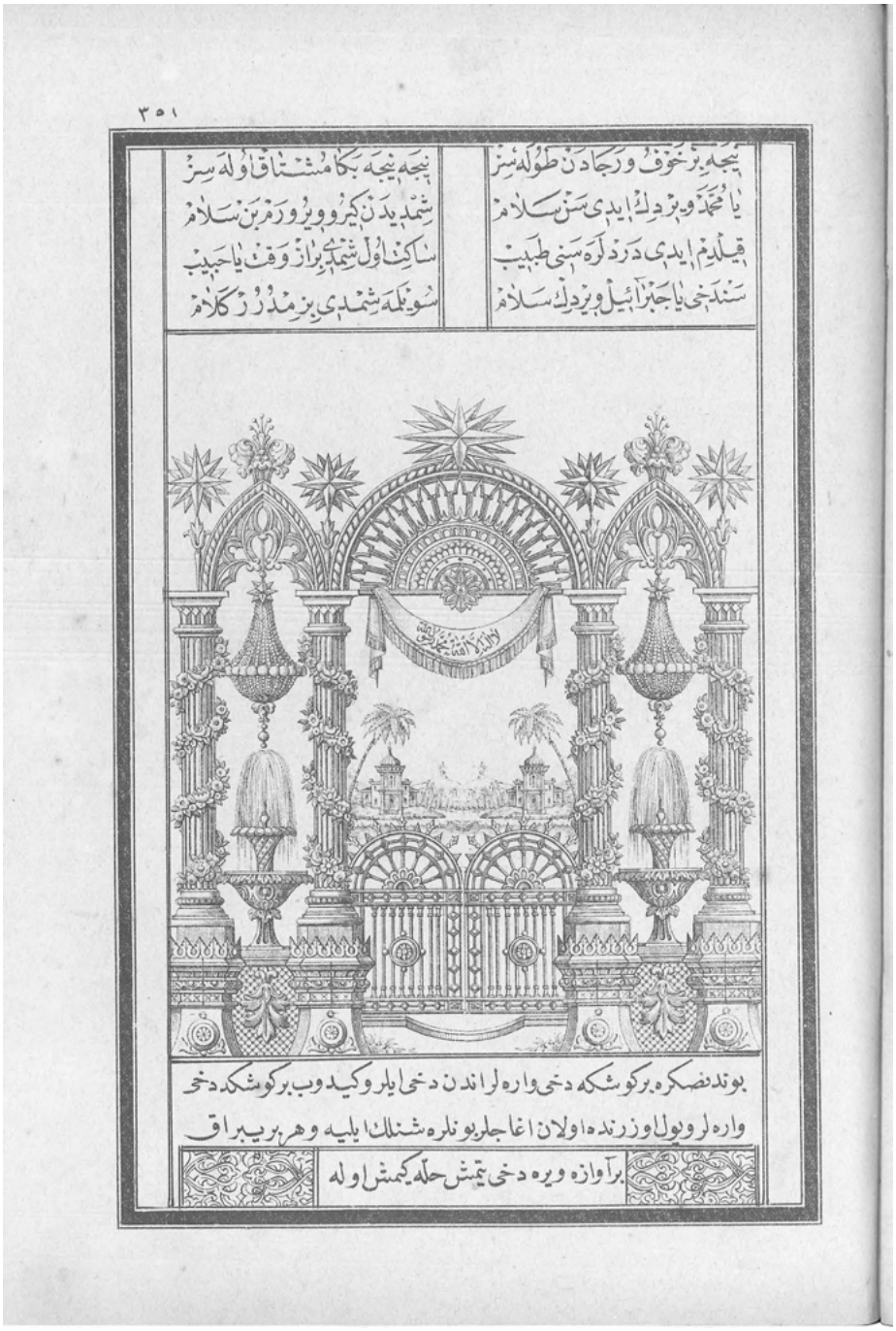


Abb. 3.40: *Muḥammediye*-Druck, Maṭbaʿa-ı ʿOṣmānīye, 1300 h. (1882-1883), 351: Darstellung des Paradieses. Die Eingangspforte und die Pavillons im Hintergrund sind von Elementen historistischer und orientalistischer Architektur geprägt.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

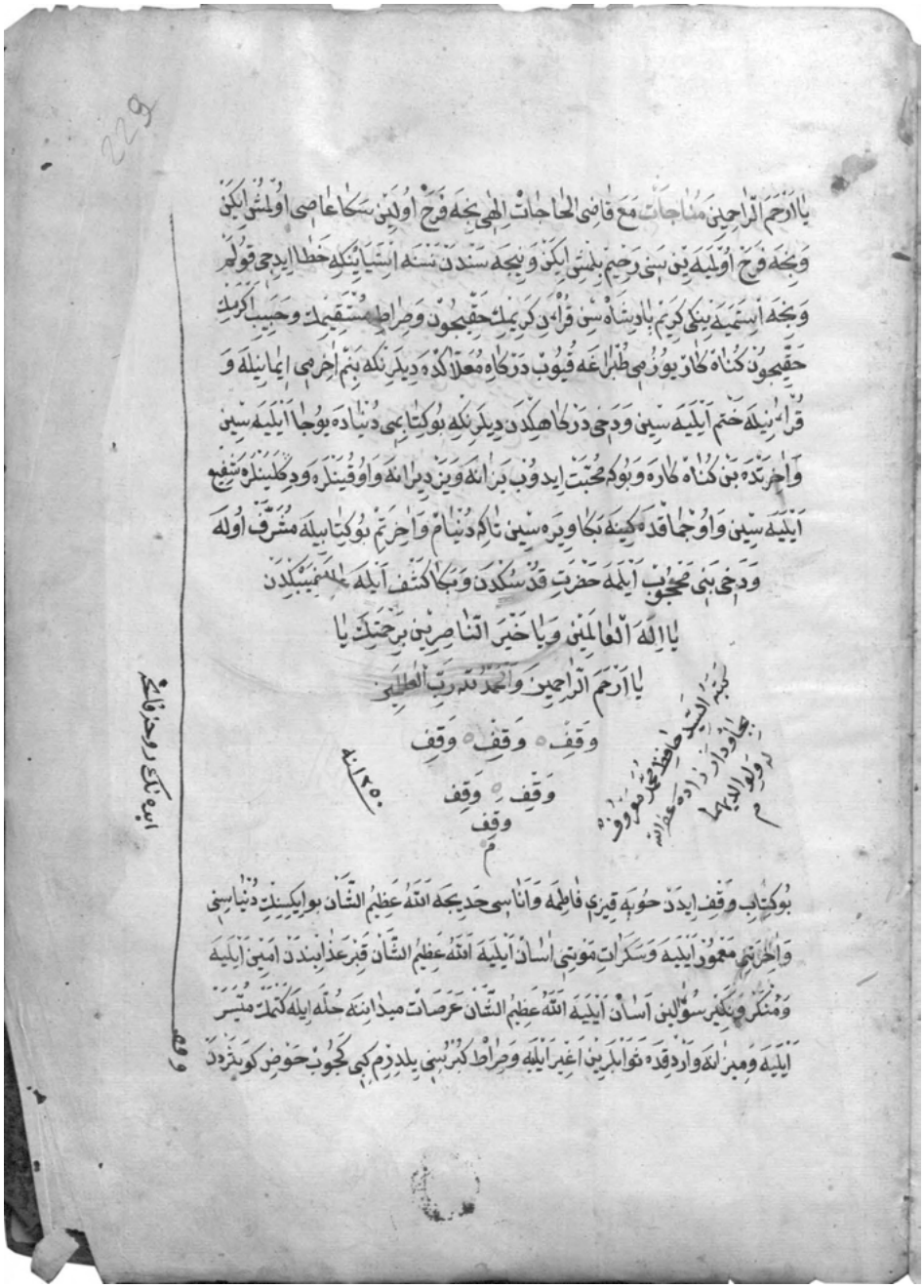


Abb. 5.1: MK B 894, 1250h. (1834-1835): Nach dem Kolophon folgt von der Hand des Kopisten es-Seyyid Muḥammed Cavdārzāde die *vakf*-Urkunde der Stiftung von Ḥopaḳızı Fāṭime und deren Mutter Ḫadice.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

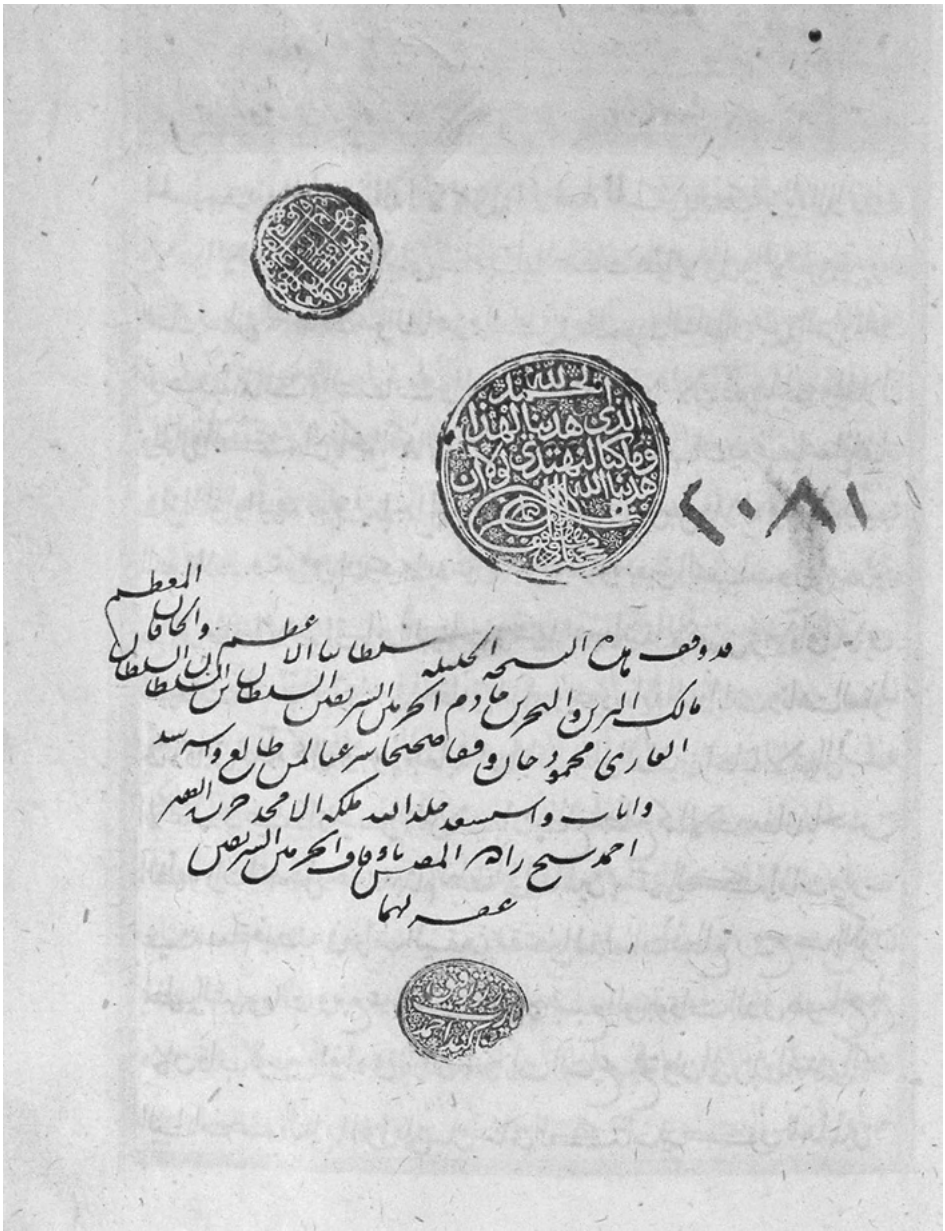


Abb. 5.2: SK Ayasofya 2081, (o. D.), 1a: Links oben befindet sich der Inventarstempel der *ḫazine*-Sammlung, welchen Sultan Selīm I. (918-926 h./1512-1520) anfertigen ließ; in der Mitte der Stiftungsstempel Maḥmūds I. (1143-1168 h./1730-1754), welcher die Handschrift der Bibliothek der Ayasofya-Moschee stiftete; darunter die von Aḥmed Şeyḫzāde, dem Kommissar der Stiftungen der beiden Heiligen Stätten geschriebene *vakf*-Urkunde Maḥmūds I. sowie Aḥmed Şeyḫzādes Stempel: یا رب زتو توفیق تمنا کند احمد („oh Herr, von Dir erfleht Aḥmed sich Erfolg“).

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -



Abb. 5.3: TSMK K 1012, 967 h. (1560): Eintrag von Muṣṭafā Aġa, dem Obertaubstummen des Sultans, in welchem er auf die „Erneuerung“ (*tecdīd*) aufmerksam macht und um Fürbitte ersucht. „Erneuerung“ ist mit großer Wahrscheinlichkeit sowohl als Reparatur als auch als Bestätigung der vermutlich bereits früher von anderer Person vollzogenen Stiftung zu verstehen. Der Eintrag ist durch den datierten Stempel Muṣṭafā Aġas bestätigt. Das Datum 1216 h. ist links unten besonders gut erkennbar.

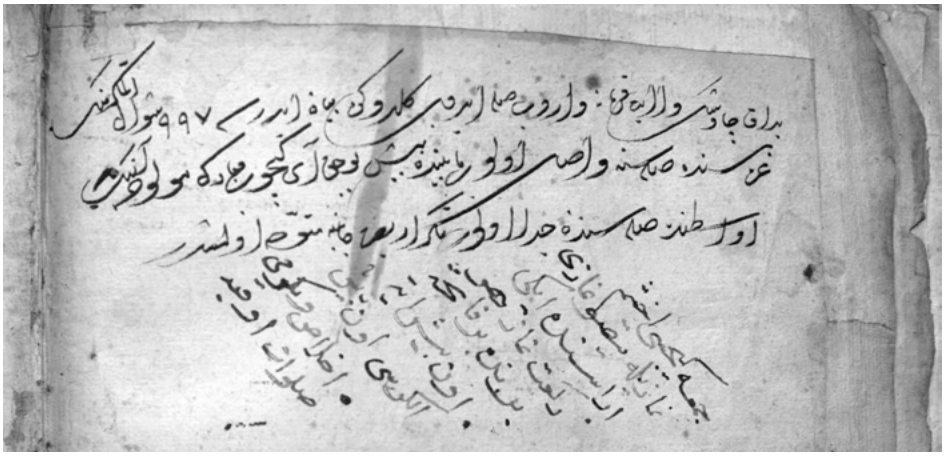


Abb. 5.4: MK B 513, 970 h. (1562): Eintrag zum Heimaturlaub von Çavuş Budaḳ in der Provinz Ḳaraman von Şevvāl 997 h. bis Rebīᶜ I. 998 h. (August 1589-Januar 1590). Der Eintrag ist in der Kanzleischrift *dīvānī* geschrieben. Darunter befindet sich in anderem Duktus die Aufforderung zur Rezitation dreier Textstellen aus dem Koran: die Sūren 1 (Fātiḥa) und 112 (Iḫlāṣ) sowie den Thronvers (2,255).

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -



Abb. 5.5: SK Laleli 1491, 1164 h. (1752), 1a: Abschrift vom Autograph. Auf Folio 1a befindet sich der *vakf*-Stempel Muṣṭafās III. ohne zusätzlichen *vakf*-Vermerk.

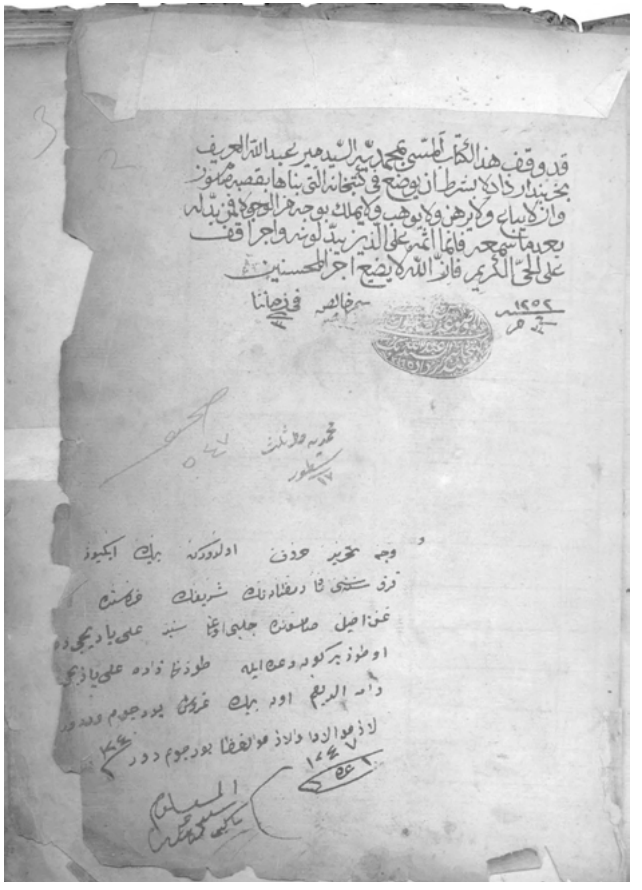


Abb. 5.6: MK 55 Hk 903, 1055 h. (1645): *Vakf*-Urkunde und *vakf*-Stempel von es-Seyyid ʿAbdullāh Beg Ḫazinedārzāde dem Jahr 1252 h. (1836). (Der Stempel trägt das Datum der Bibliotheksstiftung, 1249 h./1833-1834). Neben dem Stempel Notiz zum Wert der Handschrift. Darunter ein Schuldschein über 10 000 Ġuruş aus dem Jahr 1240 h. (1825).

https://doi.org/10.5771/9783968307046 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

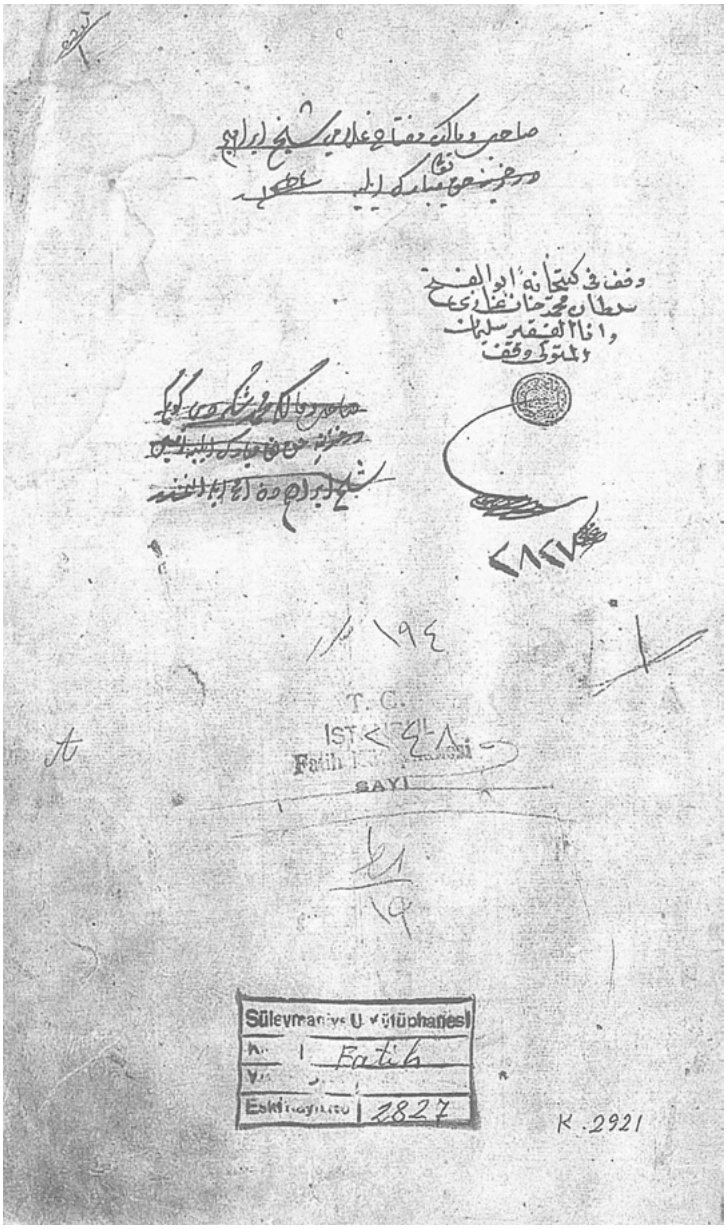


Abb. 5.7: SK Fatih 2827, 982 h. (1574), 1a: Handschrift in der Fatih-Sammlung ohne *vakf*-Stempel oder *vakf*-Vermerk von Maḥmūd I. Auf Folio 1a wurden der Besitzvermerk des Schlüsselbewahrers (*miftāḥ ġulāmı*) Şeyḫ İbrāhīm und der Kaufvermerk des Lehrlings des Kesselmeisters (*şākird-i gügüm*) Muḥammed getilgt. Stifter der Handschrift ist der *vakf*-Verwalter (*mütevellī*) Süleymān. Unter dessen *vakf*-Vermerk befindet sich der Stempel Süleymāns sowie zwei *pençe*-Unterschriften über und neben der Signatur der Handschrift.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

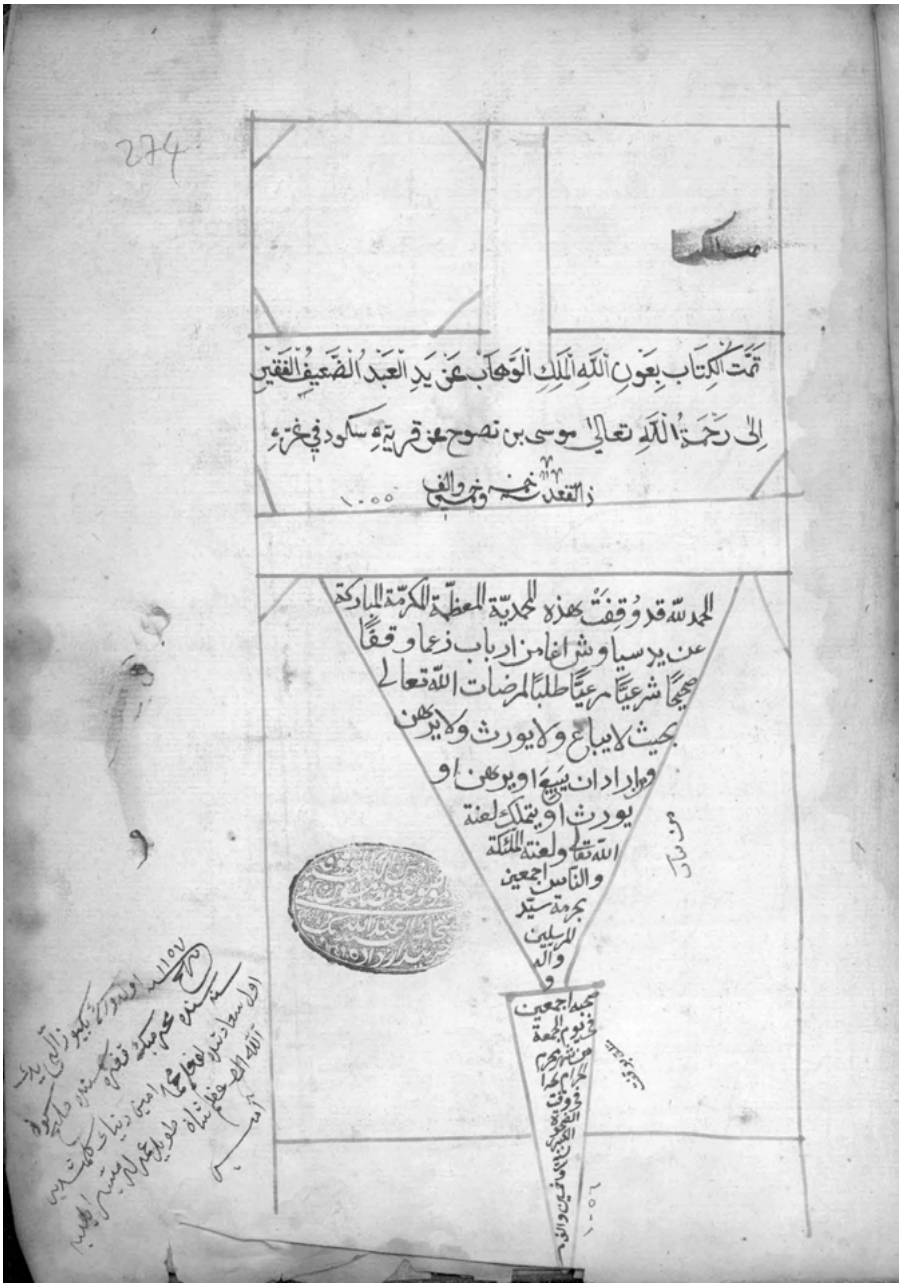


Abb. 5.8: Kolophon der Handschrift MK 55 Hk 903: Die Abschrift wurde von Mūsā b. Naṣūḥ am 1. Ẕilḳaʿde 1055 h. (19. Dezember 1645) im Dorf Sögüt vollendet. Unter dem Kolophon befindet sich der *vakf*-Vermerk des Timatioten Siyāvuş Aġa vom Muḥarrem 1056 h. (Februar-März 1646); links neben Siyāvuş Aġas Eintrag der *vakf*-Stempel der Bibliothek von es-Seyyid ʿAbdullāh Ḫazīnedār (1249 h./1833-1834) und links unten, außerhalb des Schriftspiegels ein Geburtsvermerk vom letzten Tag des Muḥarrem 1157 h. (15. März 1744).

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

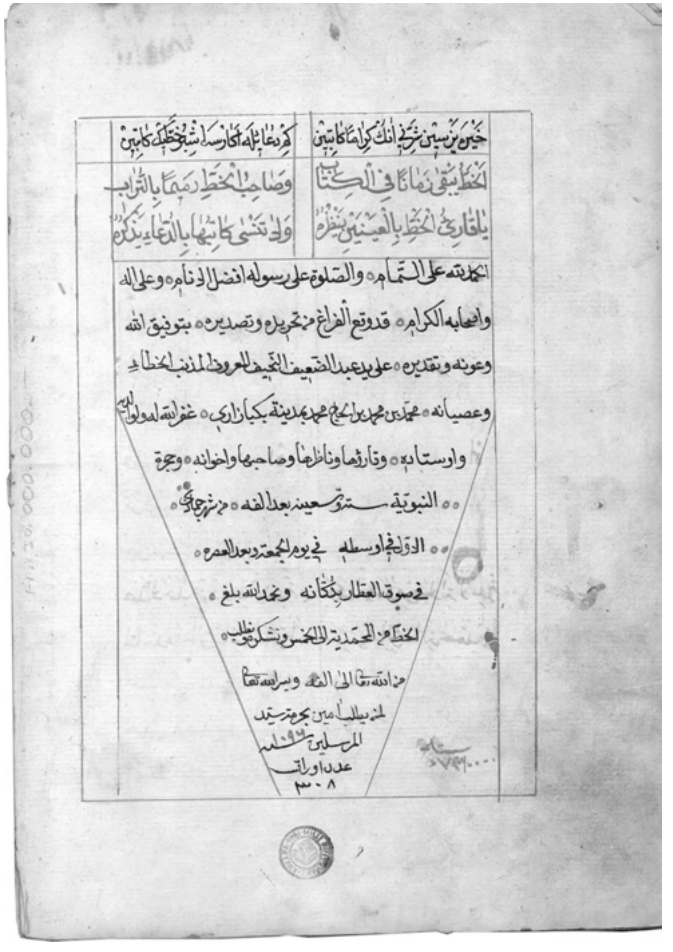


Abb. 5.9: MK B 946, 1096 h. (1684), 311b: Kolophon des Parfümhändlers Muḥammed b. Muḥammed b. el-Ḥācc Muḥammed. Es handelt sich um eine Abschrift in einem sorgfältigen routinierten *nasḫī*. Das Arabisch des Kolophons ist leicht fehlerhaft.

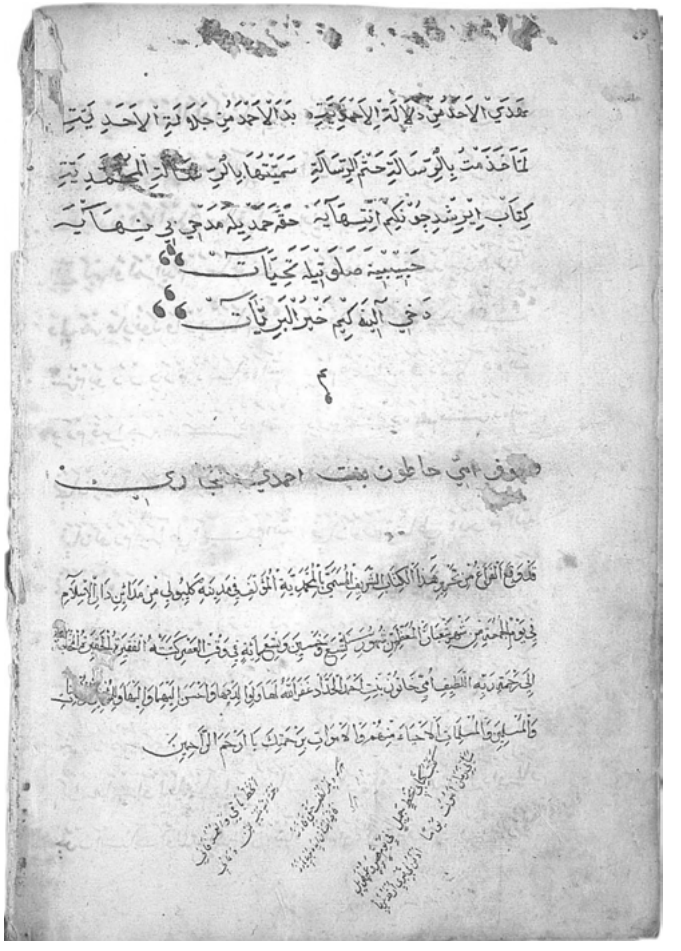


Abb. 5.10: SK Serez 1541 959 h. (1552), Kolophon von Ümmi Ḫatun bint Aḥmed el-Ḥaddād („Ümmi Ḫatun, Tochter des Schmieds"). Der Duktus des Kolophons unterscheidet sich von dem der Handschrift.

http://dx.doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

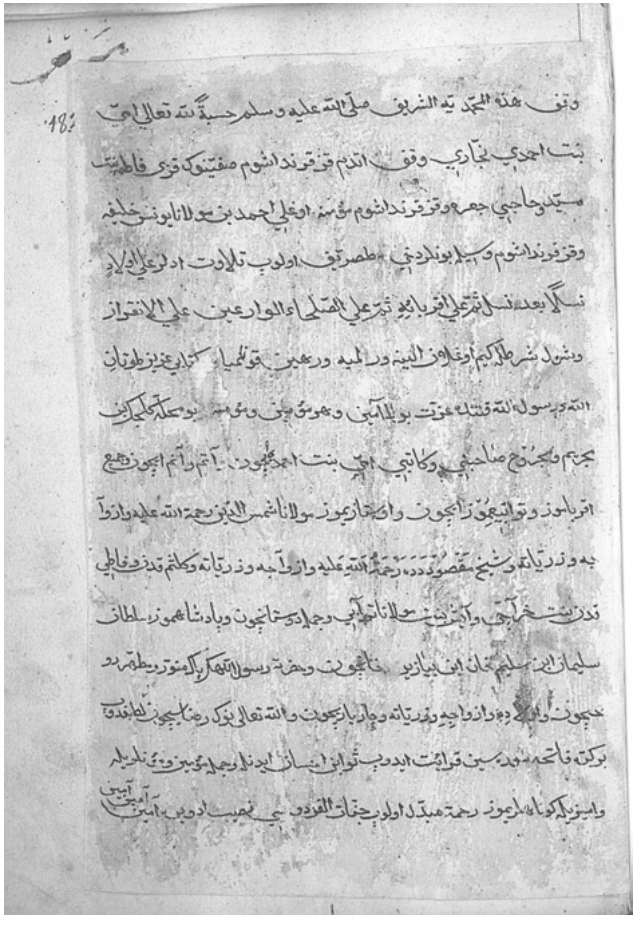


Abb. 5.11: SK Serez 1541, 959 h. (1552), *vakf*-Urkunde von Ümmī bint Aḥmed-i Neccārī („Ümmī, die Tochter des Zimmermanns Aḥmed“) zwischen Blatt 181 und 182. Auf dem ganzen Blatt sind starke Leimspuren zu erkennen; die Urkunde war vermutlich überklebt.

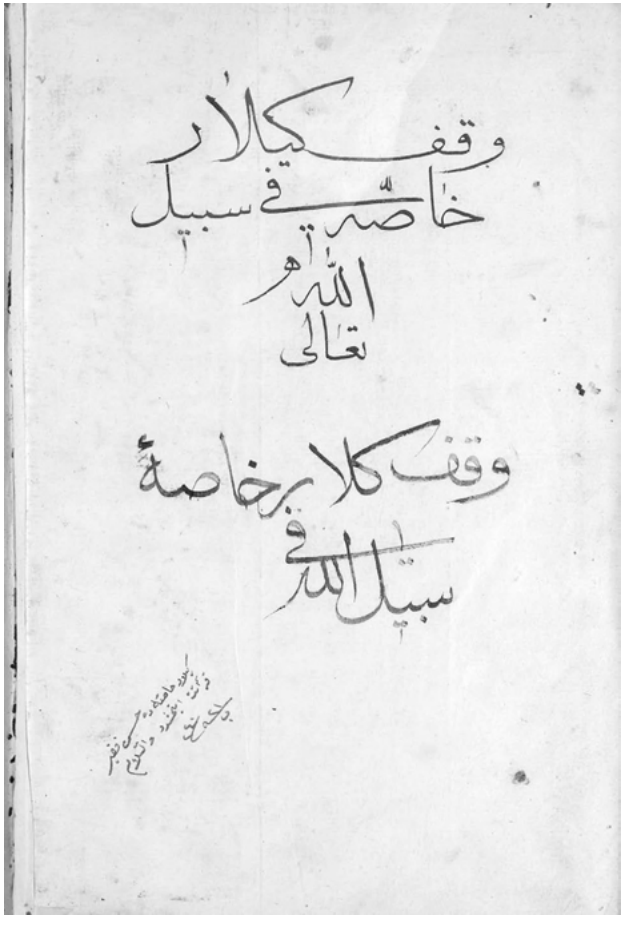


Abb. 6.1: TSMK K 1012, 967 h. (1560), 216b: Undatierte *vakf*-Vermerke für die Vorratskammer der großherrlichen Küche. Unten links Notiz bzgl. einer Lesung dort am 21. Receb 1240 h. (11. März 1825).

https://doi.org/10.5771/9783968307045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY



Abb. 6.2: MK B 1049, 1043 h. (1633), 78a: Faden-Lesezeichen neben dem Prophetenbanner.



Abb. 6.3: VGM 431/A, [120]: Spuren des Brandschadens und der Reliquienverehrung im *Muḥammediye*-Autograph.

http://doi.org/10.5771/9783969507048 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

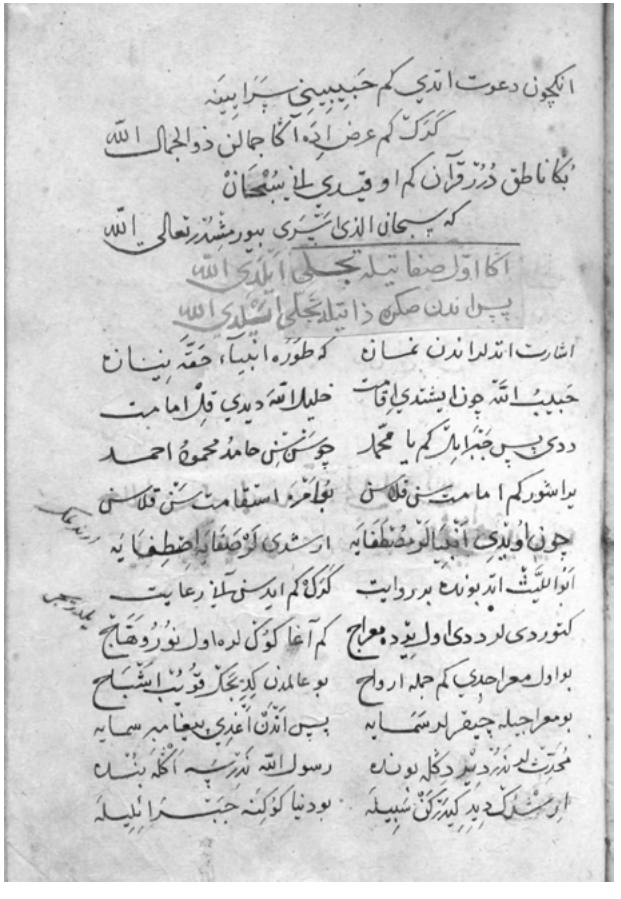


Abb. 6.4: VGM 431/A, [092]: Korrektur von der Hand Yazıcıoğlı Muḥammeds auf einem aufgeklebtem Papierstreifen



Abb. 6.5: VGM 431/A, [119]: Reparaturen im *Muḥammediye*-Autograph. Auf der Rückseite des Blattes mit den Brandspuren sind zur Reparatur Papierstreifen aufgeklebt. Die überklebten Textpassagen sind von drei verschiedenen Schreibern ergänzt. In der Mitte der linken Blattseite sind noch fünf Halbverse in der Handschrift von Yazıcıoğlı erkennbar.

https://doi.org/10.5771/9783968507048 https://www.hilbra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY



Abb. 6.6: VGM 431/A, [323]: Verehrung der gestrichenen Verse. Am unteren Seitenrand eine Reparatur der Seite einschließlich der Ergänzung der überklebten Textpassage von anderer Hand.

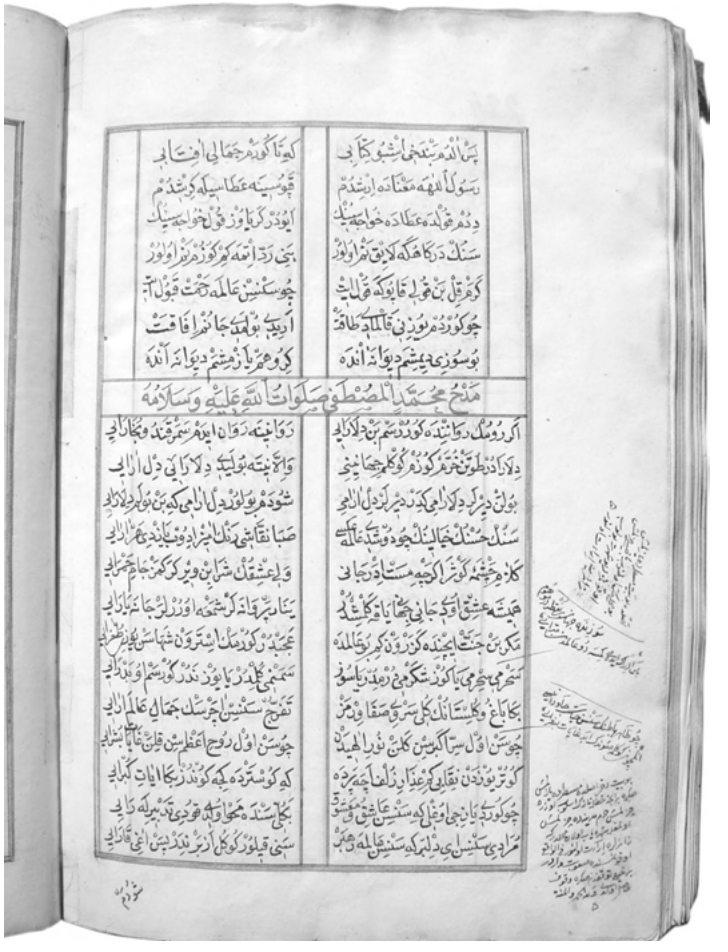


Abb. 6.7: İK Genel 58 (1221 h.), 224b, İsmāʿil Ḥaḳḳı erklärt in zwei Randglossen, was den Pilgern über zwei getilgte und unleserliche Verse erzählt wird.

https://doi.org/10.5771/9783968307048 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

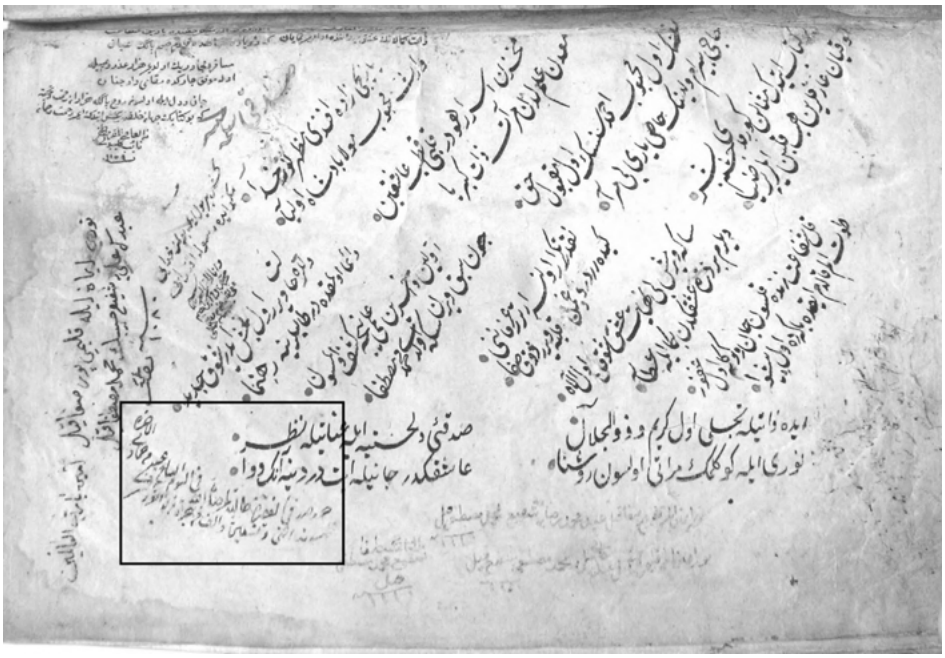


Abb. 6.9: VGM 431/A, [325]: Oben links neben den beiden um 90° gedrehten Versen Ṣıdḳıs befindet sich die Signatur von Ṣıdḳı Emetullāh Ḫatun.



Abb. 6.8: VGM 431/A, [326]: Muṣṭafā ʿĀlis Lobgedicht auf Yazıcıoğlu Muḥammed im *Muḥammediye*-Autograph.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

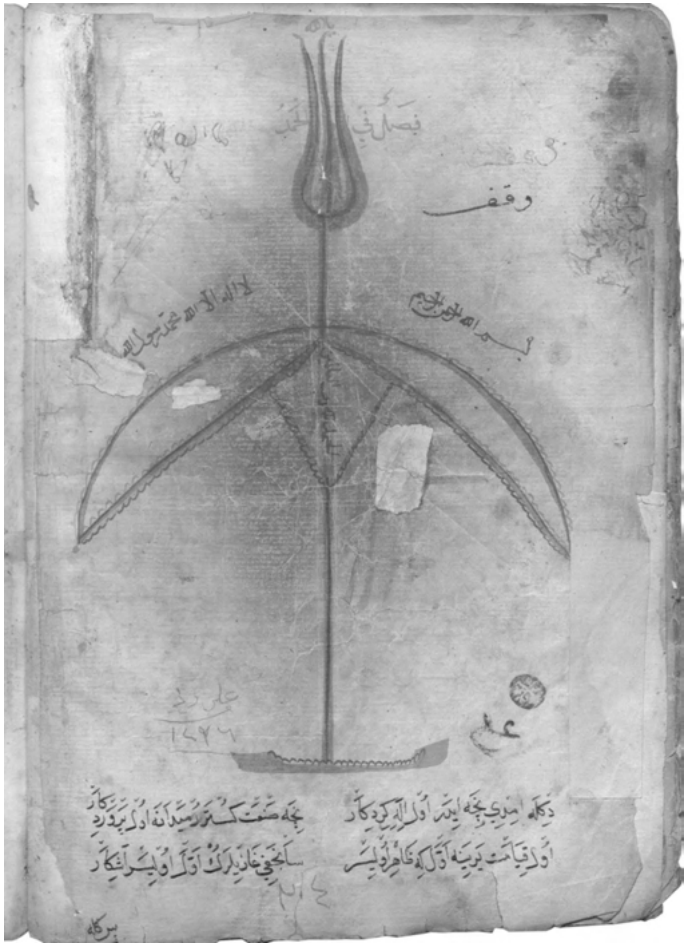


Abb. 6.10: MK B 960 (1057 h.), 152b: Darstellung des Prophetenbanners in Form einer Tulpe. Auf der Seite sind deutliche Kultspuren zu erkennen.

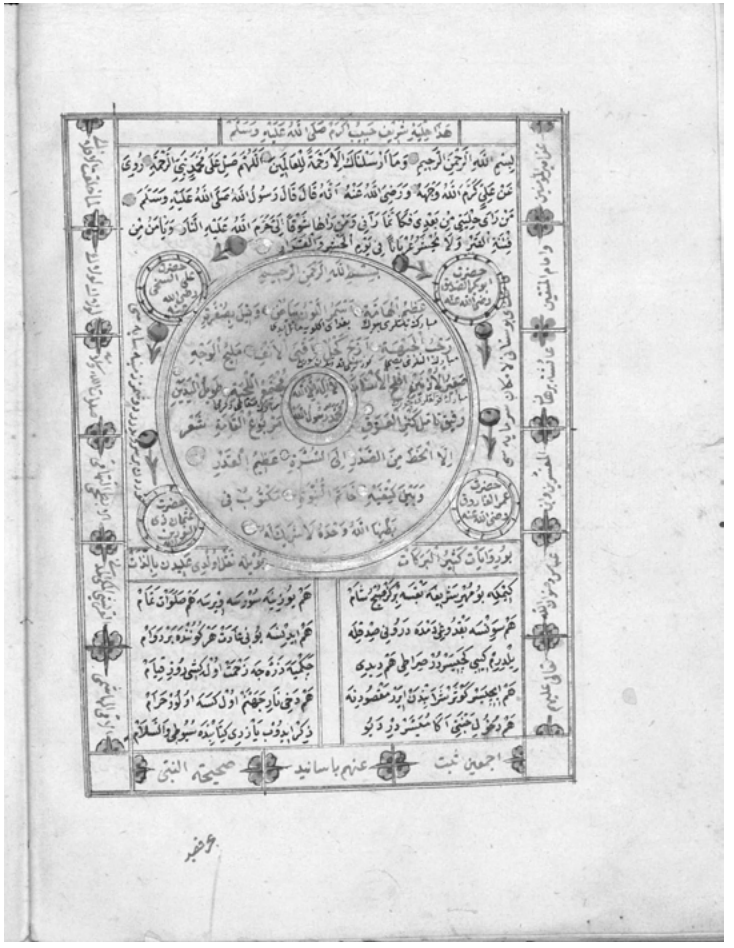


Abb. 6.11: DK Maʿārif ʿĀmma Turki Ṭalʿat 22, 1237 h. (1822), 128b: Kultspuren auf der *ḥilye* des Propheten Muḥammed.

http://doi.org/10.5771/9783969507048 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

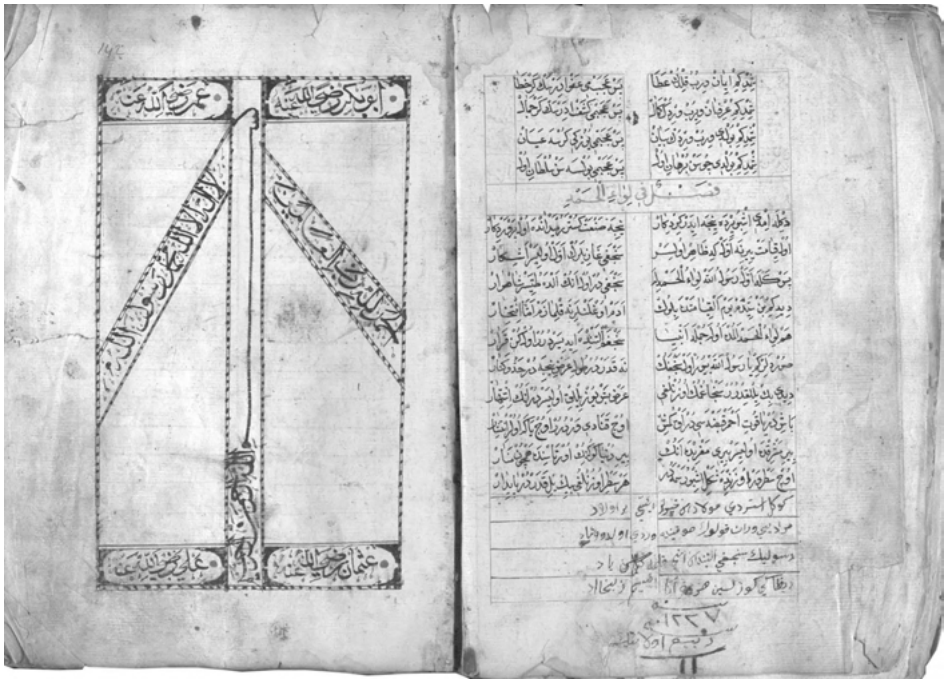


Abb. 6.12: MK B 207 (o. D.), 141b-142a: Geburtsvermerk neben dem Prophetenbanner. Links neben dem Prophetenbanner Spuren der als Lesezeichen durch die Seite gestochenen Fäden.



Abb. 6.13: MK B 207 (o. D.), 141b (Detail): Geburtsvermerk vom 11. Rebīʿ I. 1227 (25. März 1812) neben dem Prophetenbanner.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

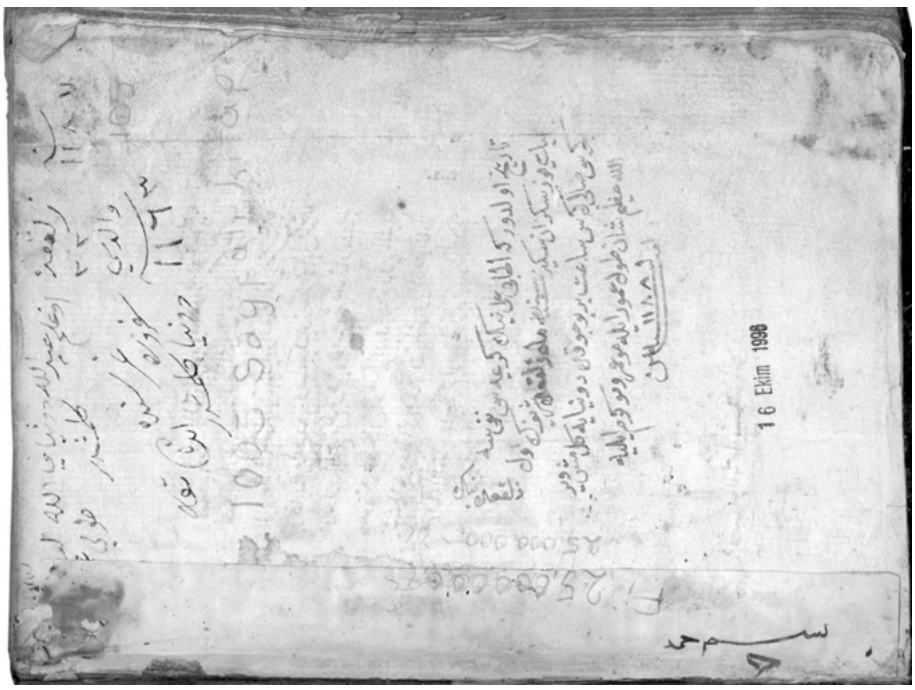


Abb. 6.14: MK A 8252, 1169 h. (1755-1756), 503b: Vermerke **1.** zur Geburt des Sohnes ʿAbdullāh, 22. Ẕilḳaʿde 1187; **2.** zur Geburt von dessen Mutter (*vālidesi?*), Gurre Safer [!] 1163 h.; **3.** zur Geburt von Nefise, der Tochter von el-Ḥaccı ʿAlı, Dienstag, 1. Ẕilḳaʿde 1188 h.



Abb. 6.15: MK B 540, 1028 h. (1620), 1a: Notizen des Kopisten Ebūbekir b. Yaḥşı Faḳīh b. Güç Arslan zum Beginn der Abschrift (1028 h.), zum strengen Winter 1028 h., zur Stiftung der abgeschlossenen Handschrift (1028 h.), zu seiner Heirat (1028 h.) und zur Geburt des Sohnes Yüsuf 1035 h.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY



Abb. 6.16: SK Mihrişah 258, 1071 h. (1660), 1b-2a, aufwändig illuminierte *serlevḥa*.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

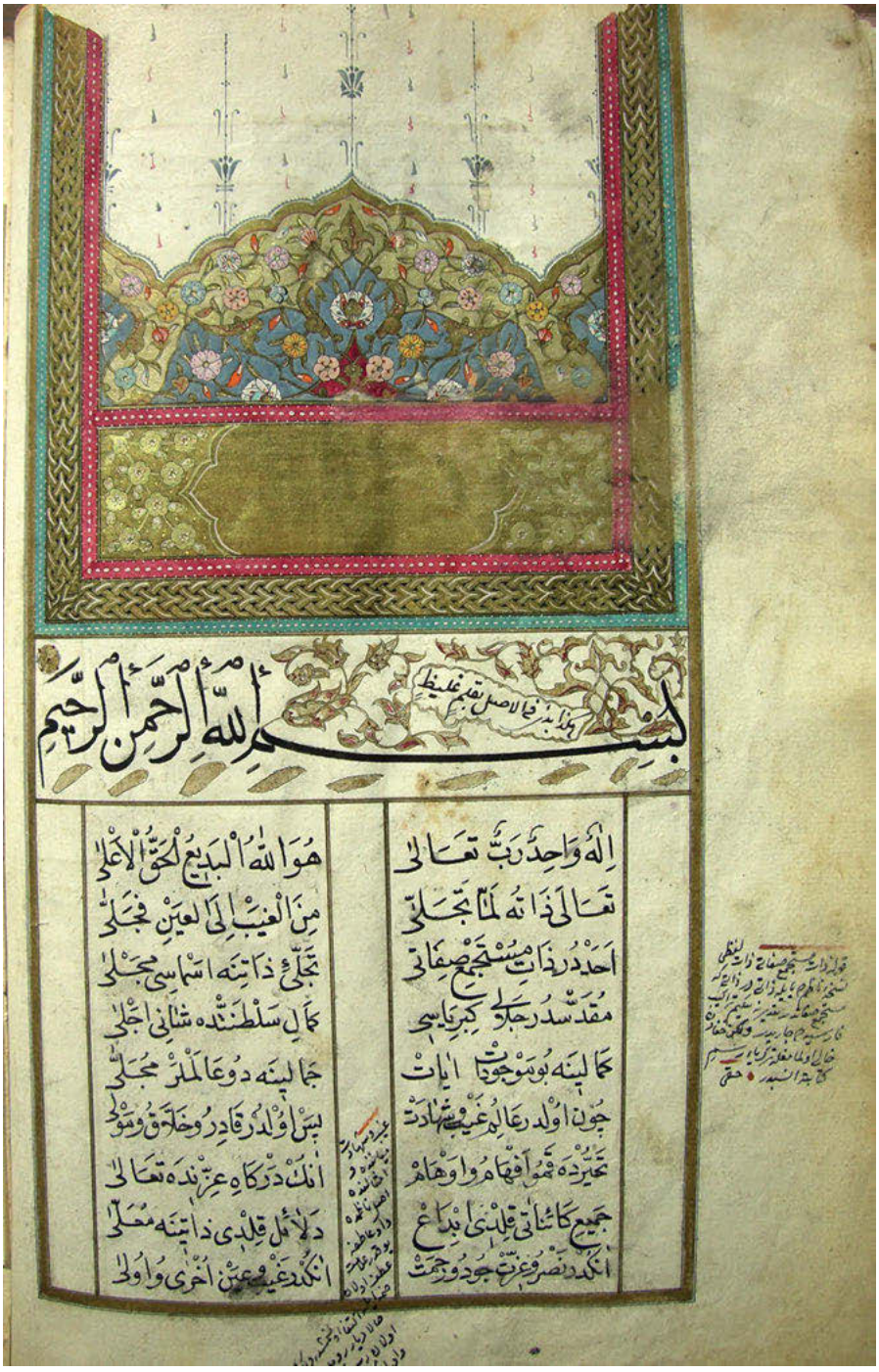


Abb. 6.17: İK Genel 58, 1121 h. (1709), 1b: Illuminierte *serlevḥa* in İsmāʿīl Ḥaḳḳıs Abschrift vom *Muḥammediye*-Autograph.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

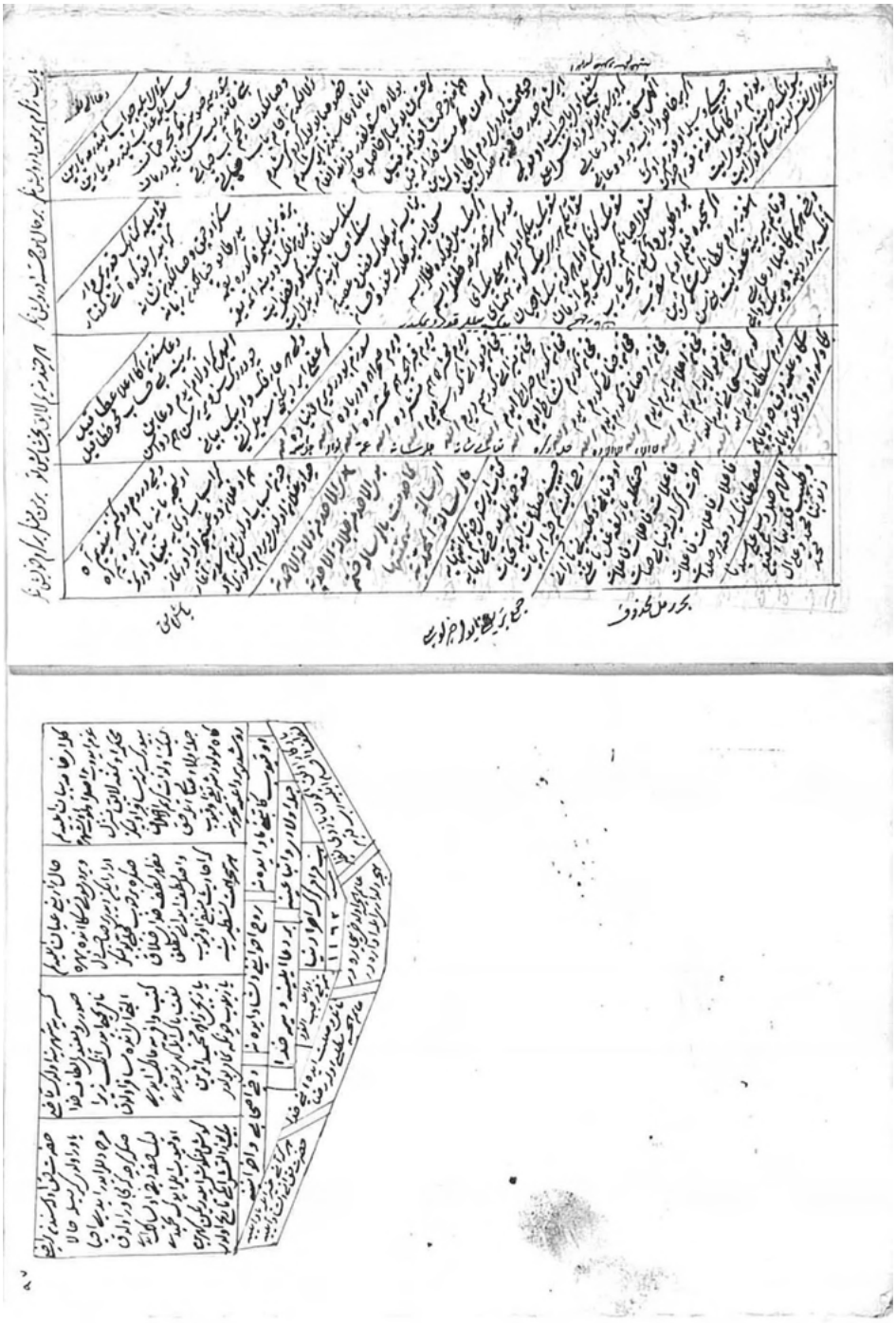


Abb. 6.18: SK Esad 1701, 1162 h. (1749), 96b-97a: Kolophon mit dem autobiographischen Gedicht des Kopisten Yaḥyā, Richter in Kesriye.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -



Abb. 6.19: Universität Zürich, Asien-Orient-Institut 50, 1031 h. (1622), 1b: Repräsentative Gestaltung der *serlevḥa* in der *Envār el-ʿĀşıḳīn*-Handschrift des Janitscharensekretärs in der Festung Esterġon (Esztergom).

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

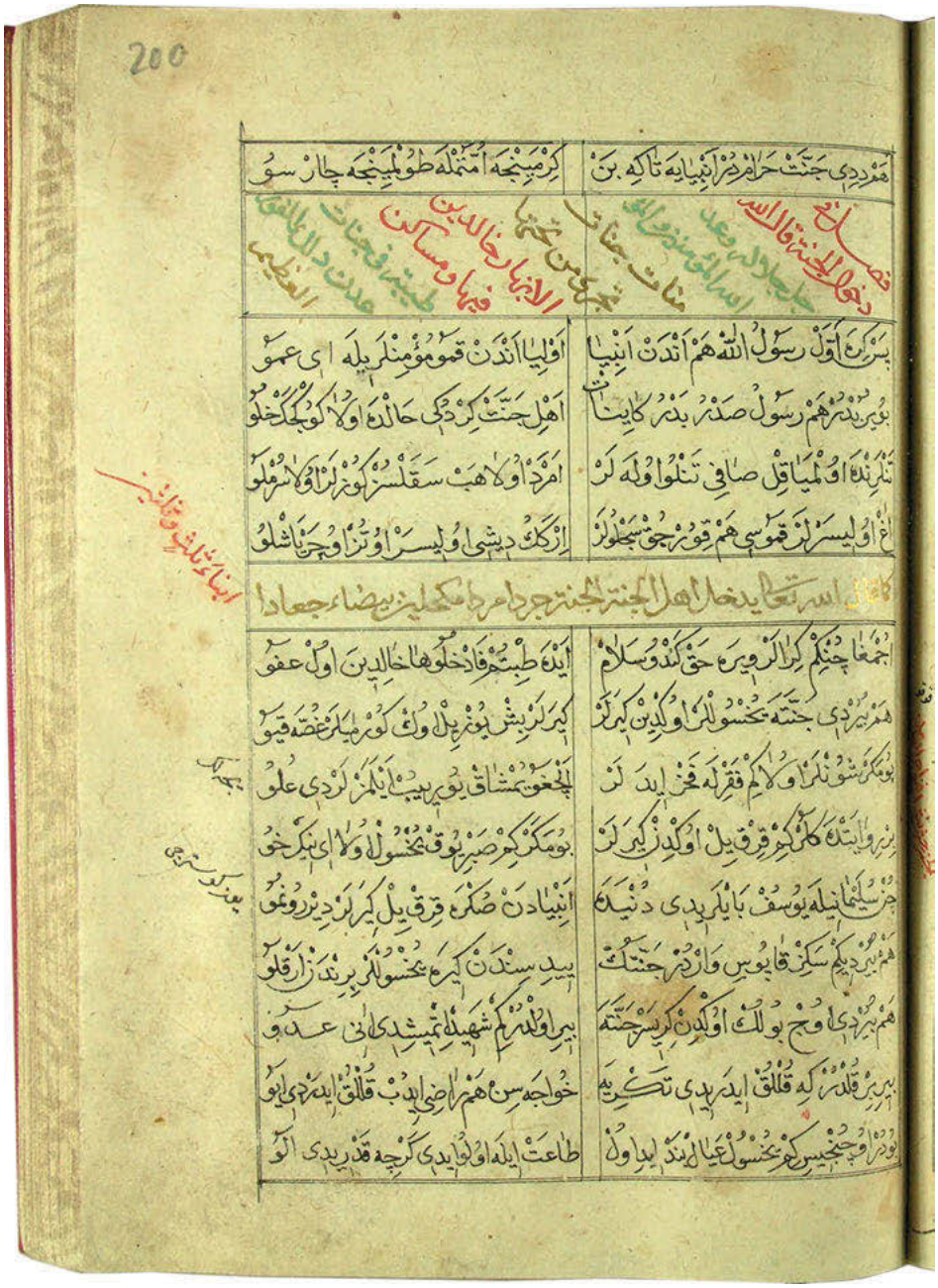


Abb. 6.20: TSMK HS 93, 908 h. (1502), 200a: Repräsentative Gestaltung der Handschrift durch Schrift mit roter, grüner und goldener Tinte. Links ist die florale Verzierung des Schnitts erkennbar. Diese wurde möglicherweise erst im 19. Jahrhundert zusammen mit dem neuen Einband angefertigt.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

11. Index

Verweise auf die Bibliotheken betreffen nur Textstellen, in welchen diese direkt thematisiert werden, und schließen Handschriftensignaturen nicht mit ein.

Ortsnamen, welche nur in Abschnitt 5.4.2 *Lokalisierung der Handschriften* behandelt werden, sind nicht aufgenommen.

ʿAbbāsiden (Schattenkalifat) 179-180, 242
ʿAbdülʿazīz, Sultan 90-92, 277, 290, 322, 377, 449, 453
ʿAbdülḥamīd I. 287, 291, 336, 404, 406, 418
ʿAbdülḥamīd II. 28, 260, 271, 273, 286, 345, 361, 363, 406
ʿAbdulqādir al-Ǧīlānī 36, 60, 135, 372, 402
ʿAbdullāh Anṣārī, *Manāzil as-Sā'irīn* 160, 209, 335, 495
ʿAbdullāh b. Muḥammed el-Mıṣrī er-Rūmī el-Ḳādirī siehe Eşrefoġlı Rūmī
ʿAbdullāh Tuḳay siehe Tuḳay
ʿAbdullāh Veliyüddīn Bursevī, Verfasser des *menāḳıbnāme* von Eşrefoġlı 53, 64
ʿAbdülmecīd, Sultan 92, 250, 277, 287, 291, 301, 345, 368, 371, 372-373, 406
ʿAbdurraḥmān, *Siyer en-Nebī* 228
Abraham (İbrāhīm), Prophet 239, 315
Abū Ḥanīfa 37
ʿAcā'ib el-Maḫlūḳāt, Aḥmed Bīcān 65, 158
Agrarwirtschaft 251, 282, 303, 305-306, 340, 396
Agrarwirtschaft, Traubenproduzent (*bağcı*) 285, 304, 416
Ägypten 24-25, 28-29, 75, 180, 255, 268, 275, 279, 294, 368, 375, 422, 435
Aḥmad Paşa b. Ismāʿīl Taymūr 29, 71-72, 159, 268, 274-275, 364
Aḥmad Talʿat Beg b. Aḥmad Ṭalʿat Paşa 29, 241
Aḥmed I. 87, 316
Aḥmed Kāmil [Akdik], Kalligraph 128
Aḥmed Vefīḳ, Großwesir 256, 401
Aḥmed Yesevī 83
Aḥmedī, Übersetzer von ʿAṭṭārs *Esrārnāme* 131, 411
Aḫterī-i Kebīr siehe Ḳaraḥiṣārī
ʿĀ'iša, Ehefrau des Propheten 31, 147-148, 167-168
Akseki bei ʿAlā'īye/Alanya 139, 294, 492
Akşemseddīn b. Ḥamze, Ṣūfī-Scheich 46, 49
Aleppo 15, 19, 50, 57, 270
ʿAlī b. Abī Ṭālib 54, 69, 111, 135, 180-181, 183, 220, 228
ʿAlī b. Meymūn el-Maġribī 46, 48
ʿAlī Efendi, *Tuḥfet el-Mücāhidīn* 36, 68, 70, 72, 80-81, 321, 327
ʿAlī Emīrī, Diyārbekirli 237, 260, 298, 411
Altunṭaş/Kütahya 192, 269, 393
Āmidī Aḥmed (Diyārbekirli) *Mürşid-i Pend* 224-227, 230
Analphabetismus siehe *ümmī*
Anas b. Mālik, Traditionarier 166
Anatolien 26, 35, 44-46, 57, 59, 61, 71, 75, 83-84, 109, 184, 212, 267-270, 289
Ankara 24-26, 29-30, 71, 88-89, 155, 217, 265-270, 297, 317, 322, 353, 378, 408, 423
Araber 50, 57, 62, 147-148, 167-168
Arabische Provinzen 267
ʿArabzāde Muḥammed ʿĀrif, *ḳāżīʿasker* 299, 421
Archaismen 113-114, 131, 136, 157, 172, 184-185, 206-207, 223, 227-228, 424
Archetyp 106
ʿārif bzw. *ʿārif bi-'llāh*, „wer Gott umfassend erkennt bzw. kennt" 67, 71, 76-77, 86, 95, 150, 154
ʿĀşıḳ Çelebi, *Meşāʿir eş-Şuʿarā'* 49, 61
ʿĀşıḳ Paşa, *Ġarībnāme* 47-48, 131, 411
ʿĀşıḳpaşazāde, Historiograph 56, 62
Askese (*tefrīd*) 47, 49, 74, 81, 84-87, 95
aš-Šaybānī, *al-Ǧāmiʿ aṣ-Ṣaġīr* 185, 194
Astrologie (*ʿilm-i nücūm*) 71, 73
ʿAṭā'ī, Dichter 50, 58, 327
ʿAṭṭār, *Esrārnāme* 131, 411
äußeres und inneres Wissen 54, 62, 65, 81, 233
authentischer Text 17, 33, 104-105, 108, 114, 122-123, 127, 133, 137, 139-140, 145, 149, 164, 170-173, 184, 205, 301, 316, 321, 351, 354

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Autograph, allgemein 103, 105, 117, 122, 127, 133
– *Çıḳdum bir erik dalına Şerḥi* 234
– *Envār el-ʿĀşıḳīn* 149-150, 205
– *Feraḥ er-Rūḥ*-Autograph 117, 179, 240, 347
– *al-Futūḥāt al-Makkīya*-Autograph 342
– *Gülzār-ı ʿAşḳ* 236, 245
– *Maġārib az-Zamān* 138-140, 143
– *Muḥammedīye*-Autograph 80-82, 89-94, 97, 103, 116, 149, 167, 170-181, 183-192, 194-199, 205-207, 221, 240-241, 243, 288-289, 300-301, 316, 320-330, 332-333, 335, 346, 351, 353-354, 379-380, 394, 397, 400-401, 406-407, 409-411, 414-415, 417, 420, 422, 424-425, 436-437, 444, 451-457
– *Seyāḥatnāme* 39
Autorisation des Textes *icāzet* (arab. *iǧāza*) 85, 105-106
autornaher Text 21, 103-106, 108, 114, 122-123, 125, 128, 132, 174, 192
ʿAyntāb (heute Gaziantep) 60, 270

Bagdad 291, 374
Balḫ 83-84, 135
Basar, Markt 84, 258, 282, 285, 303-305, 307, 349, 408, 429
– Parfümhändler in Beypazarı 305, 349, 408, 518
– Vorsteher der Schneiderzunft (*ḫayyāṭlarbaşı*) 304, 307, 386
Baṣra 184, 270, 296, 385
bāṭın siehe äußeres und inneres Wissen
Bāṭınīye 51
Bayḍāwī, Koranexeget 232
Bāyezīd I. Yıldırım 48, 51, 57, 60
Bāyezīd II. 37, 56, 95, 212, 213
Bāyezid, Şehzāde 386
Bayramīye 36, 75, 91, 222, 308, 328
Bedreddīn Maḥmūd, Autor der *Maḥmūdīye* 212-217, 221-222, 219
Bedreddīn, Ṣūfī-Scheich 51, 74, 99
Behīye Sulṭān 277, 370-371
Bektaşīye 44, 53, 56, 63
bereket, Segenswirkung 41, 55, 68, 84, 91, 201, 251, 301, 324, 334
Beşīr Aġa, Obereunuch 158, 291, 374
Beute 278-279, 298, 391, 401
Beypazarı/Ankara 269, 305, 349, 408
Beyt el-Muḳaddes 146-147
Bezm-i ʿĀlem, Mutter von Sultan ʿAbdülmecīd 277, 291, 301, 368, 373
Bibliothek
– ʿAbdurraḥmān b. Aḥmed Emīn 265
– Amt für Religiöse Stiftungen (Vakıflar Genel Müdürlüğü Kütüphanesi) 25, 265, 322
– Archäologisches Museum (Arkeoloji Müzesi Kütüphanesi) 24, 56
– Atatürk-Bibliothek (Atatürk Kitaplığı) 24, 238
– ʿĀṭıf Efendi 26-27, 266, 280, 298, 300, 382
– Bostancı-Regiment 289
– *Dār al-Kutub al-Miṣrīya*, Ägyptische Nationalbibliothek Kairo 25, 28-29, 71, 268, 275, 335
– Feyżullāh 27, 260
– habsburgischer Kaiser in Wien 278
– Ḥacı ʿOs̲mānzāde Ḥacı Meḥmed Aġa, Antalya 266
– Ḥacı Selīm Aġa 266, 298, 375, 403
– *ḫazīne*-Bibliothek 27, 144, 257, 271, 286, 293, 345
– İnebey Bibliothek Bursa 25, 30, 170, 188-192, 347
– Siftungsbibliothek in Ḳavala 294
– Kemeraltı-Moschee, İzmir 266, 424, 433, 446
– Khedivenbibliothek (*al-Kutubḫāna al-Ḫidīwīya al-Miṣrīya*) 28-29, 255, 260, 368
– Köprülü-Bibliothek 26-27
– *Kütübḫāne-i ʿUmūmī* in Bursa (später *Genel Kütüphane*) 29-30
– *Kütübḫāne-i ʿUmūmī-i ʿOs̲mānī* in Istanbul (heute Beyazıt Devlet Kütüphanesi) 24, 26, 30, 260, 380
– Laleli-Bibliothek 289-290, 515
– Nuruosmaniye-Bibliothek 26-27, 266-268, 271, 273, 287-290, 308, 346, 355, 360-361
– Provinz- bzw. Bezirksbibliotheken (İl Halk Kütüphanesi bzw. İlçe Halk Kütüphanesi; abgekürzt İHK) 30, 265, 270
– S̲aʿlebcizāde el-Ḥācc Aḥmed 265, 424, 433, 446
– Schulbibliothek (Bezm-i ʿĀlem Sulṭānisi) 291
– Süleymaniye-Bibliothek 15, 26, 69, 225, 265-267, 343

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– TDK (Türk Dil Kurumu Kütüphanesi) 25, 265
– Topkapı-Bibliothek 24, 27-28, 120, 141, 256-257, 265, 268, 271, 278, 286-287, 336, 343-345, 350, 362, 392
– Türkische Nationalbibliothek (Milli Kütüphane) 21-22, 24-26, 30, 33, 69, 155, 213, 225, 233-234, 265, 267, 269-270, 297, 335
– Veliyüddīn, *şeyḫülislam* 26, 272, 277, 280, 299, 361, 414
– Yıldız-Palast (heute İÜ Nadir Eserleri) 27-28, 260, 271, 286, 343-344, 449
Bibliothekar (*ḥāfıẓ-ı kütüb*) 56, 92, 352
Bilge siehe Rifʿat [Bilge]
Bindung (*cild*, *mücellidlik*) 115, 186, 255, 260, 345, 400
Binnenreim 169, 199, 215
Birgivī, Autor des *Vaṣīyetnāme* und der *Ṭarīḳat-i Muḥammedīye* 158, 317
Bolu 49, 265, 270, 317-318
Bozcaada (Lemnos) 80
Brustöffnung 221
Buchstabenmystik 223
Buda 270, 298, 401
Buḫārā 50, 61, 74-75, 83-85
Buḫārī, *ḥadīṯ*-Gelehrter 147-148, 167
Burāḳ 146-147, 220-221
Bursa 13, 24-25, 29-30, 45, 50, 54, 57, 60-62, 66, 127, 256, 266, 269, 347, 353, 380, 385-386, 395-396, 400-401, 410-412, 415, 417, 424, 427
Bursalı İsmāʿīl Ḥaḳḳı 24, 30, 49, 60-62, 197, 205-206, 269, 301, 322-325, 333, 346-348, 410-411, 501, 522, 528
– *Feraḥ er-Rūḥ* 61, 74, 95, 97-100, 117, 168-169, 172-180, 185-189, 191, 194, 200, 202-204, 216, 223, 234, 240-244, 300, 347, 415, 418, 422, 424, 451, 453, 456-457
– *Rūḥ al-Bayān* 185, 194, 234
– *Rūḥ-i Meşnevi* 234
Bursalı Meḥmed Ṭāhir, *ʿOṯmānlı Müʾellifleri* 238
Būṣīrī, Autor der *Qaṣīdat al-Burda* 127, 157, 232

Celvetīye 36, 234, 282, 304, 346-347, 410
Celvetiye-Hüdāʾīye 53, 285
Ceride-i Ṣūfīye, Zeitschrift 236
Cevdet, Aḥmed Cevdet, Historiograph 40
Chronogramm 94
Chrysographie 144, 342-344, 348, 350, 359, 367, 389, 449, 531
Cifr-i Cāmiʿ [*Ǧafr al-Ǧāmiʿ*] 69
cihād 64, 66, 75, 86, 98
Çorum 213, 269, 384

Daḳāʾiḳ el-Aḫbār, anonymes *naṣīḥatnāme* 135
Damaskus 48, 75
Dervīş Maḥmūd, *Ṣevāḳıb-ı Sulṭān* 135
Dihlavī Emīr Ḫusrav Dihlavī, Dichter 51
Druck
– Lithographie 115-117, 120, 122-125, 128, 130, 132-136, 144, 149-157, 169, 185, 197, 200-202, 205-207, 223, 225, 228, 233, 264, 286, 310, 344, 345, 350, 353, 357, 501, 507, 509-511
– Typendruck 15, 117-118, 128, 130, 152-156, 160-161, 163, 185, 187, 194, 202, 207
Drusen 119, 121
Dürr-i Meknūn von Aḥmed Bīcān 21, 69, 81, 108, 111, 158

Ebū l-Faḍl Sincārī, Autor 131-132
Ebū Suʿūd, *Duʿānāme* 158
Edirne 99, 268-270, 370, 372, 386, 388, 418
Eflākī, *Menāqib el-ʿĀrifīn* 135
Eigensignatur 33, 105, 135, 219, 225
Einband 131, 255, 260, 271, 286-287, 341, 345, 352, 359, 361, 363, 368, 449, 531
Elvān Şīrāzī, *Gülşen-i Rāz* 114
Emīne Ḳadın, vierte Frau von Sultan ʿOsmān III. 131, 201
Emir Süleymān b. Bāyezīd I. 51
Emīr Sulṭān, Muḥammed Şemseddīn, Ḫalvetiye-Scheich 50, 60
Emire Zībā [Tugay] 128
Esʿad Efendi, Meḥmed Esʿad, Historiograph 348, 414
Eschatologie 23, 70, 77-79, 83, 110, 125, 137, 155, 161-166, 176, 180, 185, 194-195, 198-199, 202-203, 214, 216, 220-221, 228-229, 236, 243, 331, 333-334, 338, 510-512
Esīrī, *Muḥammedīye* 237-240, 312, 347
Eskişehir 41, 265, 269, 382, 384
Eşrefīye 39, 46, 53, 55, 64, 132, 135, 317
Esterġon/Esztergom 268, 297, 348, 368, 530
Evliyā Çelebi, *Seyāḥatnāme* 39-40, 54-55, 63-64, 69-70, 72-73, 83-89, 96, 98-101, 106, 112, 311, 317-318, 321

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Exegese, Kommentar (*tefsīr*, *şerḥ*) 17, 21, 24, 42, 53, 60-64, 74-75, 77-79, 81-82, 93, 97-99, 116, 126, 136, 148, 157, 167-180, 185-189, 192, 194, 202-205, 209-210, 214, 216, 223, 230-245, 300, 312, 355, 374

Fächerkalligraphie siehe Kalligraphie
faḳīh 199-200, 250, 253, 261, 277-278, 283-284, 302-303, 306, 308, 340, 349-350
Farbe, Farbigkeit, Kolorierung 118, 120, 160, 171, 195, 197, 313, 327, 330, 342, 345, 347-350, 356, 366-368, 449, 490, 531
Fāṭime el-Ösekīye, Ehefrau von Bursalı İsmāʿīl Ḥaḳḳı 346-347, 410
Fedāʾi, ʿAbdurraḥmān, Autor 222-224, 230
Feyżullāh Efendi, *şeyḫülislām* 27, 260
Firdevsī, Uzun bzw. Rūmī 52-53
Fīrūzābādī, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ* 191, 241-243
Fürbitte 44, 64, 70-71, 115, 163, 248, 255-256, 282, 296, 301, 306, 311, 318, 326, 328-329, 331, 335-338, 340, 344, 347, 351-352, 356, 514
Fürstenspiegel (*naṣīḥatnāme*) 56, 79, 122, 131, 135, 214, 374
fütüvvet 39

Gabriel, Cibrāʾīl 60, 135, 146-147, 166, 198, 220-221, 239, 242-243
Ǧalāl ad-dīn Rūmī, *Maṯnavī* 44, 76, 122, 126, 135, 234
Ǧāmī, *Nafaḥāt al-Uns* 35-36, 46-47, 51, 69, 72, 75-76, 101, 243
ġazā, *ġāzī*, *cihād* 64, 66, 75, 86, 98
Geburtvermerk 256, 265, 300, 338-340, 370, 517, 525-526
Gelibolu 38, 64-79, 82-92, 94-95, 97-99, 170-171, 173, 175, 177, 188, 206, 268-269, 289, 301, 303, 305-306, 317-318, 320-332, 335
Geyikli Baba 47
Glaubensbekenntnis siehe *tevḥīd* 47, 55, 80, 195, 331
Glossen, interlinear und marginal 21, 42, 71, 73, 104, 106, 115-120, 134-140, 143, 145, 167, 170-172, 177-178, 181, 185-192, 205-207, 221, 226, 231, 240-241, 243, 288, 301, 309-310, 314-316, 318, 322-325, 333, 351, 354, 360-364, 383, 397, 409, 411, 414-415, 418, 451, 457, 492-495, 522
Gottesschau 96, 147-148, 151, 166-168, 198-199, 214, 505-506
Grabmal siehe *ziyāretgāh*
Gülşehrī, Gedicht auf Aḫı Evran 37, 39
Gülşenī, Ṣūfi-Dichter 126
Gülzār, İbrāhīm Tennūrī 48
Gülzār-ı ʿAşk, Ḥüseyin Vaṣṣāf 50, 62, 236-237
Ǧunayd-i Baġdādi 44

Ḥabīb Efendi, *Ḫaṭṭ ve Ḫaṭṭāṭān* 37, 81-82, 94
Habsburger 278-279, 297-298, 341
Ḥacı Bayram 41, 46-48, 54, 64, 67, 71-72, 74, 77, 81, 83, 86, 88, 95, 150-151, 154
Ḥacı Bektaş 37, 47-48, 52-53, 57, 123, 320-321
ḥadīṯ (Prophetentradition) 34-35, 38, 74, 77, 79, 127, 137, 145-146, 149, 162, 167-168, 180, 221, 233, 240, 312, 374
Ḫāf 99
Ḥāfiẓ, Dichter 62
ḥāfiẓ (Korankenner) 184, 262, 317, 369
ḥāfiẓ-ı kütüb siehe Bibliothekar
Ḫāḳānī, Dichter 95-96, 158, 374
Ḥākim, Historiograph 41, 58, 90, 311, 316-317
Halböffentlichkeit, halböffentlich 19, 28, 247-248, 287, 290, 293, 305
Ḫālet Efendi 298, 445
Ḫalvetīye 36, 53, 63, 233
Ḥamdī Efendi siehe Pīr Ḥamdī Efendi
Ḥāmid b. Mūsā el-Ḳayserī siehe Ṣomuncı Baba
Handel
– *ḳuruyemişçi* 304, 400
– *leblebeci* 285, 304, 382
Handwerk 251, 281, 285, 305, 307, 355
– Schmied 262, 306, 383, 518
– Schneiderzunft 304, 307, 386
– Zimmermann 304-306, 349, 519
Hātifi, Dichter 51
Ḥaṭīm (Toponym) 146-147, 153, 166-167, 188, 220-221, 239, 242-243
Ḥaydar-ı Ḥāfī bzw. Herevī 74, 95, 99
Ḥayyāṭ Vehbī, Erzincanī, *Kenz el-Miftāḥ* 126
Heiligengrab siehe *ziyāretgāh*
Heiratsvermerk 338-339, 341, 526
Ḥekīmoġlı ʿAlī Paşa b. Nūḥ Efendi, Großwesir 271, 294, 360
ḥilye siehe Ḫāḳānī
ḥilye, graphische Darstellungen 121, 200, 334, 422, 524
Himmet Efendi, Bayramīye-Scheich 328
Ḫıżr 78-79, 86-87, 330

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ḫoca Naṣreddīn 87
Hölle 110, 125, 137, 155, 165, 185, 194, 214, 221, 228
Ḫorasān 83, 89
Hörerzertifikate 19
Hüdāʾīye 53, 285
Ḫüseyin Vaṣṣāf, *Gülzār-ı ʿAşk* 62, 236-237, 245
Ḫᵛāğa Aḥrār 47

Ibn ʿAbbās, Prophetengefährte 111, 147-148, 151, 167-168
Ibn ʿArabī
– *Fuṣūṣ al-Ḥikam* 51, 69, 73, 75, 77-78, 81-83, 93
– *Futūḥāt al-Makkīya* 342
Ibn ʿAsākir, *Taʾrīḫ Madīnat Dimašq* 18
İbrāhīm siehe Abraham
İbrāhīm Paşa, *serʿasker* und Sohn von Muḥammed ʿAlī Paşa. 279, 422
İbrāhīm Tennūrī siehe Tennūrī
Illumination 20, 120, 131, 160, 200, 254, 286, 288, 292, 295-296, 299, 303, 313, 319, 341-349, 352, 359
Inhaltsverzeichnis (*fihrist*) 93, 115, 118-119, 134-135, 144, 159, 165, 185, 192-193, 207, 313-316, 319
Inthronisierung 66, 89-92, 99, 321
İsmaʿīl Ḫaḳḳı siehe Bursalı İsmaʿīl Ḫaḳḳı
isnād (Überliefererkette) 34-35, 137, 166-167
ʿİvaż Paşa, Wesir 50
İznik 54, 55, 64, 317
ʿİzzī, Historiograph 90

Jagd 55, 88

Kaʿb al-Aḥbār, Prophetengefährte 147-148, 151, 167
Kaʿba 239
Ḳāḍıköy bei Malġara/Edirne 95, 99
Ḳādirīye 39, 45, 60, 135, 272, 275, 282, 360, 372, 402
Ḳādirīye-Eşrefiye 39, 46, 53, 55, 64, 132, 135, 317
Kairo 19, 25, 28-29, 45, 50, 65-66, 71, 75, 159, 179-180, 202, 241-242, 249, 266, 280, 291, 304, 310, 353, 364-365, 368-369, 374, 389, 407-408, 413, 429, 432-433, 435-436, 449
Ḳalenderīye 46
Kalligraphie 18, 37, 82, 119, 121, 128, 130, 145, 170, 184, 192, 195-196, 200, 202, 270, 288, 295, 299, 313-314, 327, 330, 334, 339, 341, 343-344, 347, 349, 359, 361, 400, 419, 451-457, 491, 500, 501
– Fächerkalligraphie 198-200, 250, 302, 308, 313-314, 349-350, 380, 388, 392-393, 425, 427, 434, 437-438, 442-444, 446, 503-504
Ḳametizāde Muḥammed, Dozent und Dichter 328
Ḳāmūs el-Aʿlām 37, 49-51, 58, 68, 83, 160, 224
Ḳaraḥiṣārī, *Aḫterī-i Kebīr* 241-243
Karaman 54, 59, 269, 297, 385-386, 422-423, 514
Kasan 42, 94, 97, 172-173, 175, 177-178, 185, 187, 193-194, 204, 206, 241, 449, 451-452, 454, 456-457
Kašf aẓ-Ẓunūn siehe Kātib Çelebi
ḳaṣide 96, 176, 323
Ḳaṣīde-i Bürde 157
Ḳaṣīde-i Nūnīye 80, 222-224, 230
Kastamonu 84, 225, 233, 268-270, 337, 372, 402, 423, 425
Kātib Çelebi, *Kašf aẓ-ẓunūn* 74, 94, 174, 210, 212-213, 217, 230
Ḳavala 29, 294, 454
Ḳayġusız ʿAbdal 126
Ḳaytbay, Mamlukensultan 56
Kazembek, Aleksander 42, 94-95, 157, 172-173, 177-179, 187, 193-194, 204, 206, 241, 454
Keçiborlu 61
Kefe siehe Krim
Kenz el-Miftāḥ, Erzincanī Ḫayyāṭ Vehbī 126
kerāmet, Heiligenwunder 31, 37, 48, 52, 54-55, 67, 75-77, 79, 82, 84-86, 89, 94-97, 223, 321-325, 333, 365
Kesriye (Kastoria, Makedonien) 347, 414, 529
Ḳızılḥiṣār (auf der Insel Euböa) 237-238
Klausur (*ḫalvet*) 45, 74-75, 81, 95, 132, 233
Kollationsvermerke 42, 59, 106, 118, 127-128, 136, 138-140, 143, 145, 149, 157, 173, 175, 177-178, 206, 237, 288, 310, 315
Kommentar siehe Exegese

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Konvent
– Ṣūfī-Konvent (*tekke* bzw. *dergāh*) 26, 30, 41, 249, 251, 258, 275, 282, 285, 305
– Bayramīye-Konvent in Gelibolu 81, 88, 90-92, 322, 328
– Eşrefiye-Konvent in İznik 54-55, 317
– Ḥabbānīya in Kairo 28, 304
– Hüdā'īye-Konvent in Üsküdar 261, 285, 304, 416
– Konvent Bursalı İsmāʿīl Ḥaḳḳı in Bursa 30, 347
– Mevlevī-Konvent in Galata 135
– Mevlevī-Konvent in Yenikapı 304, 307
Konya 25, 44, 59, 135, 266
Köprülü, Fuad, *Türk Edebiyātında İlk Mutaṣavvıflar* 53, 122, 266
Koran 57, 77, 79, 133, 119, 168-169, 185, 199, 232, 299, 317-318
Koran
– Sure 1 (*al-Fātiḥa*) 514
– Sure 2, 253 57
– Sure 2, 285 50, 57
– Sure 7, 157f. 49
– Sure 17, 1 146
– Sure 23, 1-11 214
– Sure 83, 25-28, 232
– Sure 112 514
Koranexegese (*tefsīr*) 74, 77, 157, 185, 194, 210, 214, 230, 233-234, 241, 374
Krieg
– Balkankrieg 29
– „Bruderkrieg" Bāyezīd gegen Selīm 386
– Feldzug von 1069 h. zur Niederschlagung Celālī-Aufstände 55
– Krieg gegen Venedig 80
– Krimkrieg 274, 298
– Osmanisch-Habsburgische Kriege, Türkenkriege 279, 341, 365, 391, 401
– Schlacht auf dem Amselfeld 65
– Schlacht bei Varna 65-66
Krim 262, 267, 269, 274, 298, 397
Kütahya 47, 192, 262, 269-270, 393, 413

Lachmann, Karl 106
Lālā İsmāʿīl, Prinzenerzieher 291, 418
Lāmiʿī, *Fütūḥ el-Mücāhidīn* 35-36, 46-49, 63, 66-67, 72, 75-76, 79, 101
Larende (heute Karaman) 54
Laṭīfī, *Teẕkiret eş-Şuʿarā* 36, 49-51, 57-58, 60-63, 78-80, 91, 114, 312
Lemnos 80
Lesezeichen 318-320, 351, 520
Lesezirkel 18
livā el-ḥamd siehe Prophetenbanner
Lütfi, Historiograph 40, 89, 92
Luxushandschriften 20, 119, 201, 241, 254, 288, 295, 298, 319, 335, 341-343, 356

maḫlaṣ (Nom de Plume) 326, 330
Maḥmūd al-Kāşġarī, *Dīvān Luġat at-Turk* 237
Maḥmūd I. 131, 259, 271, 273, 286-290,292, 346, 362, 366, 383, 389, 513, 516
Maḥmūd II. 250, 290, 299, 455
Maḥmūdīye siehe Bedreddīn Maḥmūd
Mamluken 56, 65, 158
Manāzil as-Sā'irīn siehe ʿAbdullāh Anṣārī
Manisa 270, 317, 389
Mecdī, *Ḥadā'iḳ eş-Şeḳā'iḳ* 31, 35, 46, 48-49, 67-68, 71-72, 78-79, 93-94, 213
mecmūʿa, Sammelhandschrift 19, 35, 115, 126, 131-132, 150, 157-159, 175, 201, 374, 411, 437
Medrese 26, 28, 222, 231, 241, 249-250, 258, 262-263, 274, 281, 285, 300-303, 349, 368, 381-382, 384, 394, 420, 424, 426, 429-430
Medrese
– Balabān Medresesi und Mesiḥ Paşa Medresesi in Gelibolu 327-328
– İsḥaḳ Paşa, İnegöl 285, 396
– ʿĪsā Beg-Medrese in Üsküb 302, 364
– von Sultan Mehmed I. in Bursa 54
Meḥmed Emīn Efendi, Scheich des Derwischkonvents in Gelibolu 90, 92
Meḥmed I. 54
Meḥmed II. 50, 58, 65-66, 83, 95, 98-99, 349
Meḥmed IV. 88
Mekka 61, 131-132, 201, 220, 241, 243, 324, 392, 508
Melāmetīye 222-224
Meninski, *Thesaurus Linguarum Orientalium* 114
Meşnevi
– literarische Form, Reimschema 96-97, 120, 165, 169, 219, 228
– *Maṯnavī*, Werk von Ǧalāl ad-dīn Rūmī 135, 234
Metrik 112, 122, 213, 414
Metrik, *müstezād*-Verse 96, 169, 174, 199
Mevleviye 135, 282

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Mihrişāh, Mutter Selīms III. 290, 292, 343-344, 405, 413, 527
Militär
– Janitscharen 249, 274, 290, 296-297, 348, 368, 370, 428, 530
– Janitscharenoffizier (*çorbacı*) 296, 370
– *ḳassām-ı ʿaskerī* (Militär-Erbschaftsgericht) 279, 284, 399
– *serʿasker* 296, 279, 422
– *timar* 249
– *zeʿāmet* 296, 403
Miniaturen 15, 20-21, 119-121, 132, 164, 195, 200-203, 241, 320, 334, 350, 357, 422
miʿrāc (Himmelsreise) 108, 115, 127, 146-147, 149-150, 166, 179, 187, 198, 214-215, 220-221, 239, 242-243, 448
Moschee
– Ayasofya (Hagia Sophia) 27, 141, 144, 259, 271, 281, 286-290, 292-293, 343-346, 404, 491, 513
– Eşrefoġlı Rūmī in İznik 55
– Eyüp 290, 292, 344
– Fatih 131-132, 259, 277, 287-288, 291-292, 295, 383, 389
– Große Moschee Bursa 50, 57, 60, 385, 400, 415
– Ḥamīdiye in Istanbul 291, 418
– Kemeraltı in İzmir 266, 424, 433, 446
– Keresteci Baba in Larende/Karaman 54
– Sayyidnā Ḥusayn Kairo 335, 407-408, 435
– Sitti Ḥatun Silivriḳapu 272, 361
– Sultan Aḥmed 41, 58, 316
– Sultan Beyazıt 277, 406
– Vālide (Pertevniyāl) Aksaray 290
Muʿallim Nācī 72
muʿcize, Prophetenwunder 74, 127, 169
Muḥammad, Prophet 31, 49, 50, 58, 60, 62, 77, 127, 135, 146-147, 151, 153, 163, 165, 167-169, 195, 198, 214, 218, 220-221, 229, 239, 242-243, 312, 315, 329, 330
Muḥammed ʿAlī, Gouverneur von Ägypten und Gründer der Khediven-Dynastie 29, 294
Mündlichkeit und Schriftlichkeit 18, 38, 40, 47, 61, 70, 72, 82, 85, 87, 89, 100, 324, 329, 333
Murād I. 58
Murād II. 40, 50, 58, 67-68, 72-73, 74, 76-77, 83, 88, 98-99
Murād III. 120
Murād IV. 55
Mürīdī, *Pend-i Ricāl* 224-225
mürşid, Ordensscheich, „wer auf dem rechten Weg leitet“ 34, 62, 79, 83, 132, 233
Muṣaḥḥaḥ Mevlid-i Şerīf 22, 42, 59-60, 127-129, 157, 206, 237
Muṣannifak 210
Muṣṭafā ʿĀlī, *Künh el-Aḫbār* 33, 40, 46, 50, 56-58, 60, 62-63, 68-73, 80, 82, 86-87, 89, 100, 321, 326-327, 330, 332, 335-336, 351
Muṣṭafā III. 287, 289-290, 415, 515
Muṣṭafā IV. 90-91, 322, 336, 344, 405
müstezād siehe Metrik
Müteferriḳa, İbrāhīm, Drucker 15, 112, 116, 118

Nachlassregister (*muḥallefāt* oder *tereke defterleri*) 18-19, 247, 276, 355
Nāfiz Paşa, Finanzminister 307
Naʿīmā, Historiograph 87-88, 109, 316
Naḳşbendīye 36, 275, 282, 362, 398, 412, 416, 421, 427
Naḳşbendīye-Ḫālidīye 282
naṣīḥatnāme siehe Fürstenspiegel
Navā'ī, ʿAlī Šēr Navā'ī 51
Nawāwī, *ḥadīṯ*-Gelehrter 147-149, 167-168
Nevʿī, Gelehrter und Dichter 326-331, 333
Nevʿīzāde ʿAṭā'ī, Gelehrter 327
Niksar 267, 272, 290, 360
Niyāzī Mıṣrī, Dichter und Ṣūfī-Scheich 38, 126-127, 136, 233-236, 244, 437
Niẓāmī, Dichter 51

offener Text 37, 44, 129, 187, 321, 106-108
ʿÖmer Ḥüssāmeddīn, *şeyḫülislām* 280, 298-299, 381
Ordenszugehörigkeit 34, 45, 65, 72, 79, 89, 93-95, 248-249, 251, 275, 282, 308, 328
Orḫan Ġāzī 51, 56-58, 62
ʿOs̱mān III. 131, 201, 238, 271-273, 287-290, 346, 360-362, 375, 391, 406, 428
Osman Nuri [Ergin] (1883-1961) 222, 238

Paläographie 122, 141, 274, 280, 288
Palast
– Audienzsaal (*taḫt odası* und ʿarż odası) 293, 336, 373

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– Bağdat-Pavillon 27, 131, 287
– *dārüssaʿāde aġası* (Obereunuch) 31, 131, 158, 291, 374
– *enderūnī sipāhī* 279, 292, 389
– *miftāḥ ġulāmı* 278, 292-293, 344, 380, 389, 516
– Harem 131, 249, 278, 284, 286, 344, 392
– *ḫazīne* 27, 141, 257, 271, 286, 292-293, 345, 362, 389, 392, 513
– Kanzlei des Sultans 80, 92, 250-251, 254, 280, 417, 419, 444
– *ḳapucı* (auch *al-bawwāb*) 292, 343, 418
– *kātib-i aġa-yı dārüssaʿāde* (Sekretär des Obereunuchen) 256, 292, 344, 404
– *lālā* (Prinzenerzieher) 61, 216, 278, 284, 291
– *muṣāḥib* (Kammerherr) 291, 336
– *müteferriḳa* (Angehöriger Garderegiment) 295, 363
– Privatgemach (*ḫaṣṣ oda*) 27, 287, 293, 344, 350, 380, 448
– Reliquienkammer (*ḫırḳa-ı şerīf odası*) 27
– Revan-Pavillon 27, 287
– *şākird-i gügüm* (Lehrling des Kesselmeisters) 292, 389, 516
– *ser-bīzebān* (Obertaubstummer) 256, 293, 318, 365, 430, 514
– Topkapı 24, 27-28, 120, 141, 256-257, 265, 268, 271, 278, 286-287, 336, 343-345, 350, 392
– Vorratskammer der Küche (*kiler-i ḫāṣṣa*) 27, 293, 318, 365, 381, 519
– Yıldız-Palast 27-28, 260, 271, 286, 343-344, 449
Paradies 83, 137, 161-163, 165, 176, 195, 198, 202, 214, 216, 220-221, 229, 243, 331, 334, 510-512
Patronage 51, 249, 251, 280, 295, 326, 369, 398, 414
Patronym (*neseb*), 34, 46, 54, 73, 80, 250, 261, 278, 281-282, 300, 340, 349
pençe-Signatur 279, 292, 289, 398, 516
Persien 83, 95, 97
Pertev Paşa, Innenminister 274, 298-299, 362
Pertevniyāl, Mutter von Sultan ʿAbdülʿazīz 277, 290, 377
Philologie, New Philology 17-18, 21, 103, 106, 127, 129
Pilgerfahrt siehe *ziyāret*
Pilgerort siehe *ziyāretgāh*
Pīr Ḥamdī Efendi, Eşrefiye-Scheich 53
Previşte 88
Prophetenbanner (*livā el-ḥamd*) 163-164, 170, 179, 195-198, 202, 204, 207, 320, 325, 333-335, 339, 364, 366-367, 370, 376-449
Prophetenbiographie 23, 74, 98, 127, 201, 203, 227-228
– Erzurmlu Muṣṭaf b. ʿÖmer, *Siyer-i Nebī* 120
– anonym, *Siyer-i Nebī* 149
Prophetengrab in Medina 326
Protokollregister (*teşrīfāt defterleri*) 40-41, 90-92

Qatāda, Traditionarier 166
Qurayš 239, 509-510

Rāġıb Meḥmed Efendi/Paşa 298, 342
Rasā'il al-Ḥikma 119, 121
Rāşid, Historiograph, *Tārīḫ-i Rāşid* 88
Razġrad/Niġbolu 269, 302, 420
Reim 80, 96-97, 120, 122, 169, 172, 174, 179, 198-199, 210-211, 215, 217, 219, 223, 228, 239, 313
Reimprosa 78, 95, 317, 326
Reliquie 27, 80, 91, 121, 200-201, 205, 320-321, 325, 351, 353, 507, 520
Reparatur (*taʿmīr* oder *tecdīd*) 254-256, 307, 323, 330, 365, 441, 514, 521-522
Rezitation, rezitieren 18, 23, 41, 54-55, 58, 75, 83-84, 88, 96, 101, 135, 265, 293, 301, 309-311, 314, 316-321, 337, 351, 356, 387, 404, 407, 411, 514
rhetorische Stilmittel 83, 107, 169, 174, 198, 313, siehe auch Reim
Rifʿat [Bilge], Kilisli Muʿallim 114, 237
Rıżā Beg, Hg. von *Muṣaḥḥaḥ Mevlid-i Şerīf* 42, 59-60, 127-131, 136, 157, 173, 206, 237
Rufāʿıye 275, 282, 299, 368, 421
Rūḥ al-Bayān siehe Bursalı İsmāʿīl Ḥaḳḳı
Rūḥ-ı Meşnevī siehe Bursalı İsmāʿīl Ḥaḳḳı
Rumeli 51, 88, 95, 109, 267-270, 299, 421
Rūzbihān Baqlī 231

Saʿdī Şīrāzī 95
Saʿlebcizāde el-Ḥācc Aḥmed, Bibliotheksstifter 265, 424, 433, 446
Sāmī, Historiograph 90

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sāmī, Şemseddīn, *Ḳāmūs el-Aʿlām* 37, 49, 51, 68, 83, 113, 311
Sammelhandschrift siehe *mecmūʿa*
Samsun 259-260, 265, 270, 296, 298, 402-403
Šaqāʾiq an-Nuʿmānīya, Supplement von Şeyḫī Muḥammed 328
Šaqāʾiq an-Nuʿmānīya sieheṬaşköprizāde
Şarıköy/Sivrihiṣar 52, 59
Satan 161, 335, 496
şaṭḥīyāt 231
Şāẕelīye 282, 285
Schattenkalifat in Kairo 107, 115, 179-181
Schlüsselbewahrer siehe *miftāḥ ġulāmı* 278, 292-293, 295, 344, 350, 380, 389, 516
Schöpfung, Erschaffung der Welt 23, 79, 86, 127, 137, 165, 214, 371
Schreibroutine 71, 139-140, 184, 193, 207, 297, 327, 329-332, 338, 340, 359
Schriftduktus
– *nasḫī* 184-185, 292, 297, 326-327, 329, 331, 338, 343, 348-349
– *nastaʿlīḳ* 327, 329-332
– *riḳʿa* 72, 301, 331, 378, 382, 396, 423, 444
– *dīvānī* 297, 329, 363, 384, 397-398, 514
– *tevḳīʿ* 140, 330
Seferiḥiṣār/Eskişehir 269, 371, 382, 384, 395, 403, 420, 443
Segenswirkung siehe *bereket*
Şehīd ʿAlī Paşa, Großwesir 141, 271, 294, 360, 454
Selīm I. 141, 257, 513
Selīm II. 386
Selīm III. 287, 290, 411, 414
Şemʿdānīzāde, Historiograph, *Merʾiy et-tevārīḫ* 40, 88-89, 96, 98
Şemseddīn Sāmī siehe Sāmī
Şemseddīn Sivasī, Autor von *Menāḳıb-ı İmām-ı Aʿẓam* und *Mirʾāt el-Aḥlāḳ* 37-38, 111
Serez/Siroz 265, 269, 282, 284-285, 304-307
serlevḥa (Titelblatt) 120, 144, 160, 303, 343-349
sermāye (transzendentes Kapital) 70, 248, 335-338, 345, 347, 351, 356
Şevāḳıb-ı Sulṭān-ı ʿUlemā Mevlānā Muḥammed el-Balḫī er-Rūmī, Derviş Maḥmūd 135
Şeyḫzāde Muṣliḥüddīn, Exeget 231-233, 235
Ṣıdḳī Emetullāh Ḫatun, Dichterin 326, 328-330, 333, 523
silsile (Initiationskette) 35, 60, 75, 135-136, 375
Sīratʿ Alī az-Zaybak; *Sīratʿ Antar*; *Sīrat Banī Hilāl* 19
Ṣırāṭ-ı Müstaḳīm, Zeitschrift 236
Šīrāz 20
Siyer siehe Prophetenbiographie
Skopje siehe Üsküb
Sofia 69-70, 72
Şomuncı Baba, Ḥāmid b. Mūsā 46-47
Staatsverwaltung
– *Bāb-ı ʿĀlī* (Hohen Pforte) 92, 250-251, 280, 291, 296, 374
– *Bāb-ı Defterdārī* 250
– *Dāḫilīye Neẓāreti* 91
– *Dīvān-ı Hümāyūn* 36, 57, 81, 250-251, 254, 280, 408, 417, 419, 444
– *Maʿārif Neẓāreti* 29, 280, 406, 450, 455, 456
– *mülkīye nāẓırı* (Innenminister) 274, 362, 394, 421
– *reʾis el-küttāb* 342
– *ṣadr-ı aʿẓam* (Großwesir) 31, 249, 256, 261, 271, 273, 294, 342, 360, 401
– *Şūrā-yı Devlet Mālīye Dāʾiresi* 339, 366
– *wakīl dār as-saʿāda* 280, 433
– *zeʿāmet* 249, 279, 296, 403
Stempel
– Besitzstempel 256-257, 276, 295
– Inventarstempel 141, 257-261, 271, 286, 307, 362
– *vaḳf*-Stempel 158, 256, 258-260, 265, 271-273, 275, 287, 291, 298, 304, 307, 346
Stiftung
– *mütevellī* (Verwalter) 288, 292, 389, 516
– *vaḳf-ı ehlī* 257-259, 286, 303-305
– *vaḳf-ı ḫayrī* 257-259, 286, 304
– *vaḳf*-Vermerk 238, 253, 258, 260, 271-272, 275, 280, 282, 284-285, 290, 292, 296, 304-306, 308, 366
Ṣubḥī, Historiograph 90
Sulamī, Autor der *Ṭabaqāt aṣ-Ṣūfīya* 35-36
Süleymān Paşa b. Orḫan Ġāzī, Thronfolger 51, 58-59
Sulṭān Veled 114, 122, 237
Sultansmutter siehe *vālide*

Taftāzānī 74, 99
Taḳi bzw. Taḳiyeddīn, Yesevī-Scheich 83-84
Talʿat siehe Aḥmad Talʿat
Ṭapduḳ Emre 44, 47-48, 52-53, 56-57, 61
Taʾrīḫ Madīnat Dimašq von Ibn ʿAsākir 18

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tārīḫ-i Ḥākim 41, 58, 90., 311, 316-317
Tārīḫ-i Naʿīmā 87-88, 90, 109, 316
Ṭaşköprizāde Aḥmed, *aš-Šaqāʾiq an-Nuʿmānīya* 31, 33, 35, 46, 48-49, 67-68, 71-72, 76-79, 81, 93-94, 167, 212-213, 217, 230, 312, 328
Taymūr siehe Aḥmad Paşa b. Ismāʿīl Taymūr
Tennūrī, İbrāhim 47-48
teşrīfāt defterleri siehe Protokollregister
tevḥīd (Bekenntnis der Einheit Gottes) 47-48, 55, 80, 176, 232
Textkritik 37, 104-105, 107-108, 116-117, 128, 133, 140, 145, 149, 174-175, 177, 206, 234-235, 242
Tırmiḏi 35
Titel
– Aġa 262
– Çelebi 76, 262
– Dede 282
– *dervīş* 282
– Emre 60-61
– *faḳīh* 200, 250, 278, 302-303, 349
– Ḫatun bzw. Ḳadın 263, 344
– Ḫoca, Ḫᵛāce 262
– Kalif 180
– *ḳapucı* 292, 343
– *lālā*, *atabeg* 61, 216, 278, 284, 291
– Mevlā, Mollā, Monlā 250, 262-264, 281, 285, 300-301
– *muṣāḥib*, *başmuṣāḥib* 291, 336
– Paşa 251, 272, 274, 279
– Sulṭān 263, 277
Titelblatt siehe *serlevḥa*
Tokat 265, 267, 317, 360, 387, 444
Transoxanien 61, 75, 84-85, 95, 97, 106
Traum, Prophet Muḥammad im Traum 74, 76, 80, 218, 229
Tripolis/Afrika 330, 332
ṭuġra 259, 271, 287, 345, 363, 372, 406, 453
Tuḳay, ʿAbdullāh (Gabdullah Tuqaj) 229

ʿ*ulemā* siehe auch Medrese
– *emīn-i müftī* (stellvertretender Richter) 331-332
– *ḫaṭīb* (Prediger) 192, 274, 281, 370, 384, 393-394, 421, 425
– *imām* 50, 57, 59-60, 69-70, 72, 151, 254, 272, 274, 281, 300, 361, 364, 406, 417-421, 425
– *ḳāḍī* 88, 272, 281, 299-300, 328, 330, 332, 347, 414, 529
– *ḳāżīʿasker* von Anatolien 212
– *ḳāżīʿasker* von Rumeli 88, 299, 421
– *müderris* (Dozent) 206, 274, 280-281, 300, 328, 372, 384, 426
– *müʾeẕẕin* 250, 274, 281, 300, 370, 379, 387, 400, 406
– *müfettiş-i evḳāf el-Ḥaremeyn eş-şerīfeyn* (Inspektor der Stiftungen der Heiligen Stätten) 259
– *müftī* 61, 147-148, 167, 331-332, 455
– *nāʾib* (stellvertretender Richter) 88, 329, 331-332, 380, 382, 406
– *şeyḫülislām* 26, 89, 160, 260, 272-273, 277, 280, 298-299, 361, 381, 414
– Student 250, 274, 281, 382
Umm Hāniʾ 146-147, 220-221, 243
ümmī, „Analphabet“ 49, 61-62
Ümmī Kemāl 126
Üsküb (Skopje) 222, 268, 302, 364, 384
Üsküdar 298, 304, 362, 371-372, 375, 403, 416, 421, 426

vaḳʿanüvīs, (Hofhistoriograph) 20, 40-41, 56, 58, 62, 66, 87-92, 316, 348
vālide (Sultansmutter) 91, 131, 249, 263, 273, 277-278, 284, 290-292, 301, 336, 344, 368, 372-373, 377, 404-405, 414, 426, 446, 449
Velāyetnāme, *Vilāyetnāme*, Ḥacı Bektaş 37, 47-48, 52-53, 57, 123, 320-321
Veled Çelebi [İzbudak] 114, 237
Veliyüddin, *şeyḫülislām* 26, 272, 277, 280, 299, 361, 410, 414

Wilhelm Radloff, Turkologe 114
Wladislaw, ungarischer König 65
Wolga-Region 93
Wunder siehe 1. *kerāmet*; 2. *muʿcize*

yādigār (Andenken) 64-65, 336, 371
Yazıcı Ṣāliḥ, *Melḫame-i Kübrā* bzw. *Şemsīye* 71, 73
Yegen Muḥammed Paşa, Großwesir 271, 294, 361
Yesevī siehe Aḥmed Yesevī
Yesevīye 44, 83-85
Yūnus, ʿĀşıḳ Yūnus 38, 43, 59, 123-124, 127
Yūsuf-ı Biçāre 217-221, 312, 337

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ẓāhir siehe äußeres und inneres Wissen
Zeyn-i ʿArab 74, 95, 99
ẕikr 40, 55, 98, 132, 169
ziyāret (Pilgerfahrt) 39-40, 47, 79, 90-91, 100, 321, 323-326, 522
ziyāretgāh (Pilgerort) 49, 55, 63, 67, 81, 83, 88-89

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ORIENT-INSTITUT ISTANBUL

ISTANBULER TEXTE UND STUDIEN

1. Barbara Kellner-Heinkele, Sigrid Kleinmichel (Hrsg.), *Mīr ʿAlīšīr Nawāʾī. Akten des Symposiums aus Anlaß des 560. Geburtstages und des 500. Jahres des Todes von Mīr ʿAlīšīr Nawāʾī am 23. April 2001.* Würzburg 2003.
2. Bernard Heyberger, Silvia Naef (Eds.), *La multiplication des images en pays d'Islam. De l'estampe à la télévision (17-21e siècle). Actes du colloque* Images : fonctions et langages. L'incursion de l'image moderne dans l'Orient musulman et sa périphérie. *Istanbul, Université du Bosphore (Boğaziçi Üniversitesi), 25 – 27 mars 1999.* Würzburg 2003.
3. Maurice Cerasi with the collaboration of Emiliano Bugatti and Sabrina D'Agostiono, *The Istanbul Divanyolu. A Case Study in Ottoman Urbanity and Architecture.* Würzburg 2004.
4. Angelika Neuwirth, Michael Hess, Judith Pfeiffer, Börte Sagaster (Eds.), *Ghazal as World Literature II: From a Literary Genre to a Great Tradition. The Ottoman Gazel in Context.* Würzburg 2006.
5. Alihan Töre Şagunî, Kutlukhan-Edikut Şakirov, Oğuz Doğan (Çevirmenler), Kutlukhan-Edikut Şakirov (Editör), *Türkistan Kaygısı.* Würzburg 2006.
6. Olcay Akyıldız, Halim Kara, Börte Sagaster (Eds.), *Autobiographical Themes in Turkish Literature: Theoretical and Comparative Perspectives.* Würzburg 2007.
7. Filiz Kıral, Barbara Pusch, Claus Schönig, Arus Yumul (Eds.), *Cultural Changes in the Turkic World.* Würzburg 2007.
8. Ildikó Bellér-Hann (Ed.), *The Past as Resource in the Turkic Speaking World.* Würzburg 2008.
9. Brigitte Heuer, Barbara Kellner-Heinkele, Claus Schönig (Hrsg.), *„Die Wunder der Schöpfung". Mensch und Natur in der türksprachigen Welt.* Würzburg 2012.
10. Christoph Herzog, Barbara Pusch (Eds.), *Groups, Ideologies and Discourses: Glimpses of the Turkic Speaking World.* Würzburg 2008.
11. D. G. Tor, *Violent Order: Religious Warfare, Chivalry, and the* ʿAyyār *Phenomenon in the Medieval Islamic World.* Würzburg 2007.
12. Christopher Kubaseck, Günter Seufert (Hrsg.), *Deutsche Wissenschaftler im türkischen Exil: Die Wissenschaftsmigration in die Türkei 1933-1945.* Würzburg 2008.
13. Barbara Pusch, Tomas Wilkoszewski (Hrsg.), *Facetten internationaler Migration in die Türkei: Gesellschaftliche Rahmenbedingungen und persönliche Lebenswelten.* Würzburg 2008.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

14. Kutlukhan-Edikut Şakirov (Ed.), *Türkistan Kaygısı. Faksimile*. In Vorbereitung.
15. Camilla Adang, Sabine Schmidtke, David Sklare (Eds.), *A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism*. Würzburg 2007.
16. Edward Badeen, *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit*. Würzburg 2008.
17. Claudia Ulbrich, Richard Wittmann (Eds.): *Fashioning the Self in Transcultural Settings: The Uses and Significance of Dress in Self-Narrative*. Würzburg 2015.
18. Christoph Herzog, Malek Sharif (Eds.), *The First Ottoman Experiment in Democracy*. Würzburg 2010.
19. Dorothée Guillemarre-Acet, *Impérialisme et nationalisme. L'Allemagne, l'Empire ottoman et la Turquie (1908 –1933)*. Würzburg 2009.
20. Marcel Geser, *Zwischen Missionierung und „Stärkung des Deutschtums": Der Deutsche Kindergarten in Konstantinopel von seinen Anfängen bis 1918*. Würzburg 2010.
21. Camilla Adang, Sabine Schmidtke (Eds.), *Contacts and Controversies between Muslims, Jews and Christians in the Ottoman Empire and Pre-Modern Iran*. Würzburg 2010.
22. Barbara Pusch, Uğur Tekin (Hrsg.), *Migration und Türkei. Neue Bewegungen am Rande der Europäischen Union*. Würzburg 2011.
23. Tülay Gürler, *Jude sein in der Türkei. Erinnerungen des Ehrenvorsitzenden der Jüdischen Gemeinde der Türkei Bensiyon Pinto*. Herausgegeben von Richard Wittmann. Würzburg 2010.
24. Stefan Leder (Ed.), *Crossroads between Latin Europe and the Near East: Corollaries of the Frankish Presence in the Eastern Mediterranean (12th – 14th centuries)*. Würzburg 2011.
25. Börte Sagaster, Karin Schweißgut, Barbara Kellner-Heinkele, Claus Schönig (Hrsg.), *Hoşsohbet: Erika Glassen zu Ehren*. Würzburg 2011.
26. Arnd-Michael Nohl, Barbara Pusch (Hrsg.), *Bildung und gesellschaftlicher Wandel in der Türkei. Historische und aktuelle Aspekte*. Würzburg 2011.
27. Malte Fuhrmann, M. Erdem Kabadayı, Jürgen Mittag (Eds.), *Urban Landscapes of Modernity: Istanbul and the Ruhr*. In Vorbereitung.
28. Kyriakos Kalaitzidis, *Post-Byzantine Music Manuscripts as a Source for Oriental Secular Music (15th to Early 19th Century)*. Würzburg 2012.
29. Hüseyin Ağuiçenoğlu, *Zwischen Bindung und Abnabelung. Das „Mutterland" in der Presse der Dobrudscha und der türkischen Zyprioten in postosmanischer Zeit*. Würzburg 2012.
30. Bekim Agai, Olcay Akyıldız, Caspar Hillebrand (Eds.), *Venturing Beyond Borders – Reflections on Genre, Function and Boundaries in Middle Eastern Travel Writing*. Würzburg 2013.
31. Jens Peter Laut (Hrsg.), *Literatur und Gesellschaft. Kleine Schriften von Erika Glassen zur türkischen Literaturgeschichte und zum Kulturwandel in der modernen Türkei*. Würzburg 2014.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

32 Tobias Heinzelmann, *Populäre religiöse Literatur und Buchkultur im Osmanischen Reich. Eine Studie zur Nutzung der Werke der Brüder Yazıcıoġlı*. In Vorbereitung.

33. Martin Greve (Ed.), *Writing the History of "Ottoman Music"*. Würzburg 2015.

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783956507045 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -