

1. Einleitung

Im Frühjahr 1995 begegnete ich – ohne es zu wissen – zum ersten Mal einer Handschrift von Yazıcıoğlu's *Muhammediye*. 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 *Muhammediye*-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 *Muhammediye*-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 İbrāhim Müteferrika, 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 Müteferrikas 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. [Katalogeingang von Carsten Walbiner].

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

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?“ bishe- rige Postulate zum osmanischen Buchdruck.³ Neue Technologien wurden im Os- manischen Reich 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 For- schungsstands zunächst einmal die „starken Seiten der Handschriftenkultur“ (*yazma kültürünün kuvvetli tarafları*) zu untersuchen.⁴ Welche Vorteile bot die hand- schriftliche Textüberlieferung gegenüber der gedruckten? Wie wurden Handschrif- ten genutzt?

Handschriften wurden im Osmanischen Reich bis ins 19. Jahrhundert in großer Zahl hergestellt und die Bibliotheken der Türkei haben zum Teil enorme Hand- schriftensammlungen. Von der Forschung werden diese Handschriften fast aus- schließlich 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 berücksich- tige ich bei meiner Untersuchung sekundäre Quellentexte – das heißt Texte aus dem Untersuchungszeitraum, welche die Nutzung der primären Quellentexte ex- plizit 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 Textstel- len.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.

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 Handschriftnutzern 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 Forschungsschwerpunkts „Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen. Historische Perspektiven“ an der Universität Zürich.

⁸ Zur Auswahl der ausgewerteten Handschriftensammlungen siehe unten Abschnitt 1.2.

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 Sūfi-Literatur Zentralasiens.¹⁰ Gegenstand meiner Studie ist die Nutzung schriftlich überliefelter 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 gelehrté Literatur wie Ibn ‘Asākirs *Ta’rīb Madinat Dimašq*, aber auch populäre epische Literatur (*popular*

⁹ Zum Forschungsstand vgl. Schoeler 2009.

¹⁰ DeWeese 2000, DeWeese 2006 und DeWeese 2007.

epics) wie *Sirat 'Antar*, *Sirat Bani Hilāl* oder *Sirat 'Alī 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 (*mağmū'a*) 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 (*muhallefât* 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 kitâb*) 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 Kadamtregistern (*kâdî sicilleri*) durchaus auch Daten zu einem dörflichen Umfeld zu finden

¹¹ Hanna 2003.

¹² Vergleichbare Anthologien (*mejmû'a*) 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 Haci 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.

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 (*külliye*) 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 Širāz 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 „Luxussegment“ 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.

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 literaturoziologischen 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 Deroche 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 Yazıcıoğlu 853 h. (1449) vollendetem *Muhammediye* 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 Meknün* 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).

endetem Werk *Vesilet en-Necāt*, welches besser als *Mevlid* bzw. *Mevlūd* bekannt ist.²⁹ Beide Werke sind in Versen geschrieben. Die Zahl der Handschriften von Prosa-werken ist zwar grundsätzlich deutlich geringer, der Online-Katalog listet aber immerhin 93 Handschriften von Ahmed Bicāns *Envār el-Āṣikīn* (855 h./1451) und 55 Handschriften von Eşrefoglıs *MüzeKKi 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 *Muhammediye*,³¹ 27 Drucke der *Vesilet en-Necāt*,³² 17 Drucke der *Envār el-Āṣikīn*³³ und acht Drucke des *MüzeKKi 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 *MüzeKKi n-Nüfūs* annähernd heran, sie liegt jedoch weit abgeschlagen hinter den Dichtungen von Yazıcıoğlu Muhammed 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 Yazıcıoğlu Muhammed 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 Yazıcıoğlu Muhammeds *Muhammediye* 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 Ahmed Bicāns *Envār el-Āṣikīn* bei einer kombinierten Suche „yazar=yazıcı & eser=envar“; 55 Handschriften von Eşrefoglıs *MüzeKKi n-Nüfūs* bei einer Suche „eser=müzeKKi“.

³¹ Özege 1971-1979, 2, 898.

³² Autopsie von *Mevlūd-i Şerif Mecmū‘ası* 1272 h. (SK Hacı Mahmud 4443); *Mevlid-i Şerif* 1306 h. [Sammlung Heinzelmann], *Musabbab Mevlid-i Şerif* 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=dīvān“. 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.

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. Yazıcıoğlu *Muhammediye* ist ein Traktat in Versen, welcher die Prophetengeschichte von der Erschaffung der Welt bis zum Jüngsten Tag behandelt. Ahmed Bīcān schreibt in seinen *Envār el-Āşikīn* über dieselbe Thematik in Prosa. Süleymān Çelebis *Vesilet en-Necāt* ist ein erbauliches Gedicht, welches die Heilsbotschaft des Islams anhand der Prophetenbiographie vermittelt. Eşrefoglu *Müizekki n-Nūfūs* ist eine Wegleitung in Prosa für Adepten eines Sūfi-Ordens. Yūnus Emres *Divān* besteht aus unabhängigen Gedichten, welche den Weg des Sūfis 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 *Muhammediye*-Gruppe und 2. eine Vergleichsgruppe.

1.2.1.2 Die Muhammediye-Gruppe

Die *Muhammediye*-Gruppe ist der zentrale Gegenstand meiner Studie. Sie besteht aus drei Werken: 1. Yazıcıoğlu Muhammeds *Muhammediye*, 2. Ahmed Bīcāns *Envār el-Āşikīn* und 3. Yazıcıoğlu Muhammeds arabischsprachigem Traktat *Mağārib az-Zamān*. Sowohl im Prolog der *Muhammediye* als auch im Prolog der *Envār el-Āşikīn* verweisen die Autoren – die Brüder Yazıcıoğlu Muhammed und Ahmed Bīcān – darauf, dass es sich beim jeweiligen Werk um eine türkische Übersetzung der arabischsprachigen *Mağārib 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 *Muhammediye*-Gruppe.

³⁸ Siehe Kapitel 3.

Die Nutzung der Werke der *Muhammedîye*-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 *Muhammedîye*-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 – Süleymân Çelebis *Vesilet en-Necât*, Eşrefoglis *Müzekki n-Nüfûs* und Yûnus Emres *Divân*. 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 *Muhammedîye*-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 prioritätär. 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 Bursali İsmâ'il Hakkîs *Muhammedîye*-Kommentar bei der Rezeption dieses Werkes spielte, wurde die Bibliothek in Bursa und die dort befindliche Sammlung Bursali İsmâ'il Hakkîs 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 *Muhammedîye*-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)

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-Miṣriya, 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 Yazıcıoğlu's *Mağārib 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 *Mağārib 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

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 Süfi-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 Atif-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 *seybülislam* Velyüddin (st. 1182/1768) bereits Anfang des 20. Jahrhunderts in die staatliche *Kütüphâne-i ‘Umûmi-i ‘Osmâni* 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: Müläyim 2007, 383-403; Havva Koç, „Süleymaniye Kütüphanesi,“ DBIA 7 (1994), 104f.

⁴¹ Koç, Havva, „Beyazı Devlet Kütüphanesi,“ in: DBIA 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.

Hinsichtlich der Frage, ob es sich bei *vakf*-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 Feyzullah Efendi (st. 1115/1703) oder 'Atif 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 *vakf*-Urkunden gezeigt hat.⁴⁴ Die Räumlichkeiten und die Ausstattung mit Personal sowie auch die Anweisungen zur Durchführung von öffentlichen Lehrveranstaltungen (*ders-i 'āmm*) 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 *hazine*-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 (*baş oda*) – auch bekannt als Reliquienkammer (*hırka-i şerif odası*) – und der großherrlichen Vorratskammer (*kiler-i başşa*).⁴⁶

⁴³ Hitzel 1999, 24f.

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

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

⁴⁶ Vgl. Fetvacı 2013, 30; zu *baş oda* auch Pakalın 1946 [2004], 755-757, und Uzunçarşılı 1945 [1988³], 340-353.

Die Bibliothek des von ‘Abdülhämid 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-Kutubhāna al-Hidiwiya al-Miṣriya*) nicht um eine Palastbibliothek, sondern um eine öffentliche Bibliothek.⁴⁸ Die Bestände der ehemaligen Palastbibliothek (*Maktaba al-Ḥaṣṣa al-Malikiya*) mit den privaten Buchbeständen der Khediven befindet sich heute auch in der Ägyptischen Nationalbibliothek (*Dār al-Kutub al-Miṣriya*); 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 ‘āmma*) beziehungsweise „eine Bibliothek für das allgemeine Lesepublikum“ (*kutubhāna li-ḡumbūr al-qurrā’*) 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-Kutubhāna al-Hidiwiya*) benannte Nationalbibliothek gebracht.⁵² 1903 wurde das Bibliotheksgebäude der Khedivenbibliothek im Stadtteil Bāb al-Ḥalq

⁴⁷ Erünsal 2010c; Karatepe u. a. 2001. Karatepe u. a. sprechen in ihrem Artikel von der „persönlichen Bibliothek“ (*sabşı kütiipbane*) bzw. den „persönlichen Büchern“ (*sabşı kitaplar*) Sultan ‘Abdülhämids. 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-]öffentlicht 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 Tāriḥ Turki 279 (1067 h.); DKM Tāriḥ Turki 269 (vor 1201 h.); DKM Mağāmi‘ Turki 20 (vor 1256 h.); DKM Tāriḥ Turki 268 (vor 1881) wurden 1881 aus der Madrasa bzw. Takiya al-Ḥabbāniya in die Khediven-

eröffnet, welches noch heute (bzw. heute wieder) von der Nationalbibliothek (*Dār al-Kutub al-Miṣriya*) 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 Ahmet Talat Beg b. Ahmad Talat Paşa (st. 1347 h./1927) oder Ahmad Paşa Taymür (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 Ägyptischen 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 *vakıf*-Bibliotheken von Kairo und Çanakkale, der Geburtsstadt Muhammed ‘Ali Paşa,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 *Kütübhâne-i ‘Umûmi-i ‘Osmanî* (heute Beyazıt Devlet Kütüphanesi). Sie wurde 1884 eröffnet und dem Bildungsministerium (*Ma‘arif Nezâreti*, 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 *Kütübhâne-i ‘Umûmi-i ‘Osmanî* 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 *Kütübhâne-i ‘Umûmi* (später *Genel Kütüphane*) gegründet, welche – ähnlich der Khedivenbibliothek – u. a. die Aufgabe hatte Handschriften zu sam-

bibliothek transferiert; DKM Taşawwuf Turki 72 wurde 1895 aus der Bibliothek der Drucker in Bülâk transferiert.

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

⁵⁴ Zu Ahmet Talat siehe Sayyid 1417 h./1996, 60; az-Zirikli 1969-1970³, I, 137; zu Ahmad Paşa Taymür, Sayyid 1417 h./1996, 74f.

⁵⁵ Sayyid 1417 h./1996, 74-76. Die Qawâla-Bibliothek ist eine Stiftung von Muhammed ‘Ali (3440 Bde.); sie kam 1929 auf Befehl von Malik Fu’âd in die Ägyptische Nationalbibliothek.

⁵⁶ Havva Koç, „Beyazıt Devlet Kütüphanesi,“ DBIA, 2, 189f.

⁵⁷ Çavdar 2007.

meln und zu bewahren.⁵⁸ Ab den 1920er-Jahren wurden die Bücher verschiedener Stiftungsbibliotheken (vor allem von Derwischkonventen) in die *Kütübhâne-i 'Umûmi* überführt – so auch die Bücher des Konvents von İsmâ'il Hâkki (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 *Kütübhâne-i 'Umûmi/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 (كُلْدِيْجِي /geldügi oder كُلْدِيْجِي /geldigi; „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 neu-osmanisch-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: DIA 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 Gürlük, 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.

Eigennamen werden je nach Kontext transkribiert – ‘Ā’iša, die Ehefrau des Propheten Muḥammad, ist dadurch von einer Handschriftennutzerin namens ‘Ā’iše (عائشة) bzw. ‘Ayşe (عائشة) zu unterscheiden. Türkische Eigennamen werden in einem arabischen Kontext allerdings nicht arabisiert: Ich transkribiere Taşköprizāde nicht Taşkubrızāda. Arabische Titel türkischsprachiger Werke werden nach den Regeln des Osmanisch-Türkischen transkribiert und sind so von arabischen Titeln arabischsprachiger Bücher zu unterscheiden: *Hadā’ik eṣ-Šekā’ik* ist Mecdîs türkische Bearbeitung von Taşköprizâdes *as-Šaqā’iq an-Nūrāniyya*.

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 (*bicri*-Daten; abkürzt h.) als auch des osmanischen Finanzjahres (*mâli*-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 *bicri*- oder *mâli*-Daten zurückzurechnen.

Gerade bei Publikationsdaten von Büchern im 19. Jahrhundert kommt es vor, dass nicht definitiv festzustellen ist, ob es sich um ein *bicri*- oder ein *mâli*-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 abzuwählen. Ich verwende, falls existent, im laufenden Text im Deutschen geläufige Amtsbezeichnungen wie Großwesir (für *ṣadr-i aḍżam*) oder Obereunuch (für *dāruṣṣā‘āde ağası*). Nur eine annähernde Übersetzung ist jedoch bei Titeln wie *kapuci* („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 *veli*) oder Heiligenwunder (für *kerāmât*), 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.

