

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 autonahen 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 „maschinellder 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 Varianzen⁴ – 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.

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 *Dīwān*, Süleymān Çelebis *Vesilet en-Necāt* und Eşrefoglu's *Müzekki 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 *Muhammediye*-Gruppe – *Mağārib az-Zamān*, *Envār el-Āṣikīn* und die *Muhammediye*. 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 Kolophonien, 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.

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“, *asl-i mü’ellif* oder schlicht *asl* „Original“) verwiesen wird oder eine Handschrift als „korrekt“ (*sahib*) 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 gelehrteten Literatur. Die *icāzet* (arab. *iğāza*), 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 Deroche 2005/1426 h., 332-334; ausführlich die beiden Publikationen Hirschler 2006 und Hirschler 2011.

Autorisierung in einem Süfi-Kontext aussehen kann, zeigt die oben in Abschnitt 2.5.4 besprochene Erzählung aus Evliyā Çelebis *Seyâhatnâme*, in welcher dieser berichtet, dass Yazıcıoğlu Muhammed seinen Adepts eine Handschrift der *Muhammediye* überreichte, damit sie diese den Süfis 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 einer Überlieferungs- und

¹⁰ Vgl. oben Abschnitt 2.5.4 und [*Seyâhatnâme*] 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.

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 Yazıcıoğlu's *Muhammedîye* und Textbeginn sowie Kapitel *mīrāc* in Ahmed Bicāns *Envâr el-Āşikin*.

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 Meknün*. Ziel ist allerdings wiederum die Analyse der Sprache eines autornahen Textes, um die Autorenschaft der *Dürr-i Meknün* zu klären, welche als Werk Ahmed Bicāns überliefert ist. Im Text selbst nennt sich der Autor – im Gegensatz zu den anderen Werken Ahmed Bicāns – 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 Meknün* 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.

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, *divân*-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, *menâkîb*-Texte in Prosa oder in Versen, *divân*-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: *Sûlân Murâd Han vefâtından soyra* statt *Sûlân Murâd Hanuy vefâtından soyra* („nach Sultan Murâd Hans Tod“).²⁷ Eine Besonderheit des Altosmanisch-Türkischen ist, dass die Genitivmarkierung auch in Gerundiv- und Partizipialnebensätzen fehlen kann: *sehzâde gelmesi* statt *sehzâdeniyy gelmesi* oder *sehzâde geldügi* statt *sehzâdeniyy 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 1998⁸, 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 im 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 *Târih-i Na'imâ*, 4, 11, also einem Text des späten 17. Jahrhunderts. (Prokosch zitiert den Druck *Târih-i Na'imâ* 1281-1283.)

²⁸ Kerslake 1998, 195f.

²⁹ Kerslake 1998, 197f.

sucht.³⁰ Eine zentrale Frage ist dabei, wie sich in den Texten das Verhältnis von Verknüpfungen durch Juxtaposition (*sehzâde geldi görði* „der Prinz kam und sah“), Einverleibungen durch Konverbialsätze des türkischen Typs (*sehzâde gelicek görði*, „als der Prinz kam, sah er“) und junktoreingeleitete Nebensätze des indoeuropäischen Typs (*kaçankim Şehzâde geldi görði* „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 (*gün sehzâde gelicek görði* „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 -IsEr 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 *gökcek* „schön“, *kamu* „alle“, *ıamu* „Hölle“ oder *ergürmek* „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.“

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 Meknün* an Ahmed Bicān – 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“ (گۆز) oder *گۆزى*; *buyurdu* „er/sie/es befahl“ (بیوردى) oder *بیوردى*. Diese Feststellung betrifft auch Vokale im Auslaut, oft auch vokalische Suffixe: *gözi* „sein/ihr Auge“ (گۆزى) oder *گۆزى*; *buyurdu* (بیوردى) oder *بیوردى*. Auffällig ist besonders die Varianz bei der Schreibung des Dativs; dieser kann sowohl mit *he* als auch mit *elif* geschrieben werden: *ümmetüye* „deiner Gemeinde“ (اممەتىيە) oder *saya* „dir“ (سَاكە) oder *سَاكَا* oder – ab dem Mittelosmanisch-Türkischen üblicherweise – *سَاكَا*. Selten wird auch der Dativ defektiv geschrieben: *'Abbāsa* „für 'Abbas“ (عَبَّاسِهِ) oder *'Abbās* (عَبَّاس). Auch bei der Schreibung von Konsonanten ist eine Varianz zu beobachten: *tutdi* bzw. *dutdi* „er/sie/es hielt“ (دەتىد) oder *طوتىد*, *dottedi*, *dotdi* (دەتىدى) oder *دەتىدى*.³⁹ Mansuroğlu weist darauf hin, dass im Altosmanisch-Türkischen auch ein „arabisierende“ Orthographie anzutreffen ist – zum Beispiel durch die Verwendung eines *tevin* beim Ablativ: *'Ali'den* „von 'Ali“ (علياً دەن).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 *väv* und *yä* zur Wiedergabe von Vokalen an der Phonetik: *väv* steht für ü, u, ö, o; *yä* steht für i, ī und è; 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 -DÜĞI; vgl. etwa die phonologische Schreibung von *gördiigi* und *گلدوگى* (کوردىكى, كوردوكي) beziehungsweise *geldiigi*. Im Gegensatz dazu werden *gördüğü* und *geldigii* in morphologischer Schreibung كوردىكى und كوردوكي.

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 Sivasîs *Mir'at el-Ablak* 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.

geschrieben. Dem *yā* kann im Fall der morphologischen Schreibung nicht mehr angesehen werden, ob es als i, ī, 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 *Müteferrika*-Drucken⁴⁴ der 1720er und 1730er sind noch in phonologischer Orthographie gesetzt; siehe z. B. *Cibānnūmā* 1145 h. (1732), XIVb: *ētdīgi* (ېتدىگى) und *oldūğı* (ولۇغى). Im Gegensatz dazu ist in den Drucken des frühen 19. Jahrhunderts weitgehend die morphologische Orthographie zu finden; vgl. z. B. *Cewhere-i Bebiye-i Ahmedîye fi Şerh el-Vâsiyet el-Muhammediye* 1223 h. (1808), *ētdīgi* (ېتدىگى) und *tokundugu* (طوقندىغى).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, ī und ē) 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: *gördügü* wird كۈزدۈگۈ 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 İbrahim Müteferrika's 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.

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 ام als *ölüm* („Tod“) oder *elim* („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 قلام für *kıldum* („ich machte“) und *kaldum* („ich blieb“) im Neuosmanisch-Türkischen unterschieden: *kıldım* (قىلەم) oder (قلام) bzw. *kaldım* (قالەم). 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 Şemseddin Sâmi Ende des 19. Jahrhunderts für die Lexikographie ein, vgl. *Kâmǖs-i Türki*, ([۲۰], 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.

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 rariū*).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 *tabakāt*-Werke ein Bewusstsein für sprachliche Archaismen gab, ist ein Abschnitt in Latifi's Biographiensammlung *Tekkiret es-Şu'arā'* – es handelt sich um die Biographie Şeyh Elvān Şirāzīs (st. 829 h./1426) und sein Werk *Gülşen-i Rāz*.⁵² Latifi schreibt, dass in diesem Werk „der Gebrauch von altertümlichen türkischen Ausdrücken“ (*zabān-i Türkiniyȳelfāz-i kadimesiyle ta'bır*) auffalle.⁵³ Diese Aussage wird von Latifi 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 *Divān* von Sultān Veledd (st. 628 oder 631 h./1230-3) belegen, welche 1343 h./1341 m. (1925) von Veledd Çelebi [İzbudak] (1869-1953) und Kilisli Mu'allim Rifat [Bilge] (1874-1954) herausgegeben wurde. Das Interesse des Mevlevi-Scheichs Veledd Çelebi am Text des Mevlevi-Autors – und seines direkten Vorfahren – Sultān Veledd 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 -IsEr, 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 -IsEr 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 [Tekkiret es-Şu'arā'] 2000, 120.

⁵⁴ *Divān-i Türkî-i Sultân Veledd* 1341/1343 h., 3.

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 *menâkib*-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 Yazıcıoğlu's *Muhammedîye* und Textbeginn sowie Kapitel *mîrâc* in Ahmed Bicâns *Envâr el-Âşikin*.

rahmten Schriftspiegel steht, und weiteren Texten als „Randglosse“ (*ḥāṣiye* oder *derkenär*) 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 (۱, ۲, ۳ 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 İbrâhim Müteferriks 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 *Muhammediye*-Autograph – nur bestimmte der „Zahlzeichen“ immer wieder zur Anwendung kommen, die Randglossen also nicht durchnummiert 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-İrfân* 1298 h.

Randglossen mit Ergänzungen des Autors werden durch ein Kürzel, welches aus dem arabischen Schriftzug *minbu* („von ihm“) besteht, markiert und deshalb auch als *minhiyāt* bezeichnet.⁵⁹ Auch die Autoren selbst verwenden die Kennzeichnung *minhu* in der dritten Person, wie Randglossen in Autographen zeigen. Die *minhiyāt* 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 *Minhiyāt* 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 Bursali İsmā'il Hakkı 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 *sâhh* („es ist korrekt“; ﴿ oder abgekürzt ﴾ 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 *nüsħa* (wörtlich „Abschrift“) markiert (Abbildung 3.8).⁶⁴ Auch in diesem Fall wird

⁵⁹ Vgl. zu den *minhiyāt* ausführlich Quiring-Zoche 2006. Quiring-Zoche 2006, 987, weist darauf hin, dass der Schriftzug meist von einem Häckchen durchkreuzt ist, welches sie als *labu* – in der gleichen Bedeutung wie *minhu* – liest. Gaceks interpretiert es als *rahimahu llâb*, Gacek 2009, 116.

⁶⁰ Quiring-Zoche 2006, 1009, macht zwar Aussagen zum Anteil der Abschriften mit *minhiyāt* 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 *minhiyāt* 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 *nusħa* bzw. *nusħa ubrā* („Variante“) in den abgekürzten Formen ﴿, ﴾, ﴽ, ﴽ oder ﴽ an. Vgl. auch Gacek 2007. In den von mir gesichteten Handschriften kommt aber vor allem das ausgeschriebene Wort *nusħa* vor. Zu dieser Verwendung vgl. Kāmūs-i Türkî 1317, 1458: *Metniñ bir kelime veýā*

das Wort, auf das sich die Randglosse bezieht, durch Überstreichung oder die schon erwähnten „Zahlzeichen“ (V, A, ፩ etc.) gekennzeichnet.

Im Fall einer Korrektur, die durch *sahh* 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 *nüsha* 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. *Menâkîb*-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 Inhaltsverzeichnisse 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

fikrasi ba'z-i nüshalarda başka dürlü olduğu vakit o dürlüsü da hâsiye makâmında yazılıb veya tab' olunub zirine „nüsha“ yazılmak ȝadetdir.

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 Müttererika-Drucken siehe Gencer 2010, 162-166.

⁶⁷ Vgl. etwa die *Mağârib az-Zamân*-Handschrift TSMK EH 1283, VIIa; *Müzeekki n-Nüfüs* 1288, 6; *Müzeekki n-Nüfüs* 1281 h., 4; *Müzeekki n-Nüfüs* 1291 h., 8; *Müzeekki n-Nüfüs* 1306, 6.

⁶⁸ Déroche 1426 h./2005, 317f., Gacek 2009, 259.

islamischen Handschriften belegt sind, bleibt offen. Deroche verweist allerdings auf eine Handschrift mit Inhaltsverzeichnis aus dem Jahr 865 h./1461 (BNF suppl. Persan 1357); das heißtt, 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-Hikma* oder Witkam bespricht in seinem Artikel „Twenty-nine rules for Qur'ān copying“ eine osmanische Anleitung des 19. Jahrhunderts zum Layout des Korans.⁷⁰ Diese Anleitungen und Regeln können, wie im Fall der *Rasā'il al-Hikma*, 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 beleben lassen.

Der Aspekt der graphischen Gestaltung schließt – neben der graphischen Strukturierung des Textes, das heißtt 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 Deroche 1426 h./2005, 317. Aus Deroches 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 Āsafī Dal Mehmed Çelebis *Şecā'atnâme* aus dem Jahr 994 h./1586 (İÜ Nadir T 6043) enthält ein Inhaltsverzeichnis mit Seitenverweisen (fol. 8b-9a). Vgl. *Āsafī Dal Mehmed Çelebi ve Şecā'atnâme*, Hg. Mustafa Eravcı, Istanbul 2009. Die Edition enthält das Faksimile der Handschrift als CD-ROM.

⁷⁰ De Smet 2007, 111; Witkam 2002.

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 (*serlevha*) 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 *mesnevi*-Texten ist eine Gliederung in zwei, vier oder sechs Spalten geläufig, da auf diese Weise die Einteilung der Verse in zwei Halbverse (*mîrâd*) veranschaulicht wird. Seltene und auffällige Ausnahmefälle sind darum Handschriften, in welchen der *mesnevi*-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 Muştafa b. ‘Ömers Prophetenvita (*Siyer-i Nebî*), welche von Sultan Murâd 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 Aufl-

⁷¹ Zum Seitenlayout in islamischen Handschriften siehe Deroche 1426 h./2005, 159-184. Zum dekorativen Repertoire siehe Deroche 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).

stungen der Attribute Gottes, die kalligraphische Tradition der *bilye-i sa'ādet*,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 *Rasā'il al-Hikma* 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 Divān von Yūnus Emre

Yūnus Emres Werk wird, wie bereits in Abschnitt 2.3.2.1 geschildert, von den Autoren biographischer Texte nicht als *Divān*, sondern als „Worte“ (*sözler*), „Gedichte“ (*şîrîler*) oder „Dichtung“ (*nâzm*) bezeichnet. Der Titel „Yūnus Emres Divan“ (*Divān-ı Yūnus*) ist auch nur in einem Teil der Handschriften belegt; die Drucke des 19. und frühen 20. Jahrhunderts sind hingegen konsequent als *Divān* 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 [...]“.

Tatsächlich sind die Handschriften von Yūnus Emres Werk wie ein *Divān* strukturiert, das heißt die einzelnen Gedichte sind alphabetisch nach dem Endreim geordnet. Sie sind zum Teil im quantitierenden Versmaß (*'arūz*) und zum Teil im silbenzählenden Versmaß (*bece*) verfasst. Das Thema ist der Weg des Şūfis zu Gott und der Umfang variiert sehr stark.⁷⁷ Yūnus Emres *Divān* steht in einer längeren Tradition persischsprachiger Dichtung, wie etwa die *Divāne* von Ǧalāl ad-Dīn Rūmī, Šams-i Tabrizī oder Sultān 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 *Divān* überliefert und wird in den Drucken des 19. und frühen 20. Jahrhunderts sogar als Teil des *Divāns* 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 *Divān* 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 Edebiyatında İlk Mutaşarrıflar* wurde Yūnus Emres *Divān* zu einem zentralen Text der türkischen Literaturwissenschaft. Den Anspruch, einen autornahen Text von Yūnus Emres *Divān* vorzulegen, hatten in der Folgezeit verschiedene Publikationen. Die Methoden und Ziele der Bearbeiter waren dabei unterschiedlich. Gölpinarlı folgte 1943 (1965²) in seiner Edition einem *codex optimus* (SK Fatih 3889), welcher auch schon mehrmals als Faksimile gedruckt wurde.⁷⁹ Gölpinarlı 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 Gölpinarlı als Anhang hinzu.

Während Gölpinarlis 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 Gölpinarlı 1965 ist die deutlich überarbeitete Neuauflage des Werkes von 1943. Genauer dazu bei İlaydın 1998, 31. Gölpinarlı 1965, L [50]. Faksimile von SK Fatih 3889 in *Yūnus Emre Divām* 1991 und Gölpinarlı 1965.

⁸⁰ Gölpinarlı 1965 nimmt aus der Handschrift SK Fatih 3889 203 sowie aus anderen Handschriften 99, İlaydın 138 und Tatçı 417 Gedichte in die Edition auf.

1986 auf die korrekte Rekonstruktion eines altosmanisch-türkischen Textes, die Auswahl der edierten Gedichte erläutert er nicht. 1998 legte İlarydin in seiner Ausgabe dann eine Auswahl von Gedichten vor, welche er aufgrund formaler und stilistischer Kriterien (*sekil ve üslup özellikleri*) dem Autor Yūnus Emre zuschreibt.⁸¹ Hinsichtlich ihres Umfangs ist diese Ausgabe mit 138 Gedichten die kürzeste. İlarydin 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 Taticis sechsbändiges Werk über Yūnus Emre. Es enthält im zweiten Band eine Edition von Yūnus Emres *Divān* und im dritten Band eine Edition der *Risālet en-Nuṣhiye*. Ergänzend enthält Band sechs das Faksimile einer Handschrift, welche Tatici allerdings nicht in seine Edition einbezogen hat. Tatici 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. Tatici stützt seine Edition auf zwölf Handschriften, von denen lediglich zwei datiert sind – 1. Süleymaniye, Nuruosmaniye 4904 (Şa'bān 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 İlarydins ist nicht als Rekonstruktion eines autornahen Korpus zu verstehen. Es geht İlarydin 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 *Divān* in durchaus signifikanter Zahl Gedichte von anderen Autoren, welche den Namen Yūnus tragen.⁸⁶ Die Gedichte werden oft einem gewissen ‘Āşık Yūnus zugeschrieben. In der

⁸¹ İlarydin 1998², 73-96 und 105-110; İlarydin 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 İlarydin 1998², 30-50.

⁸³ Tatici 2007, Bd. III enthält außerdem Yūnus Emres *er-Risālet en-Nuṣhiye* und Bd. IV die Dichtung des ‘Āşık Yūnus [oder der diversen Dichter dieses Namens].

⁸⁴ Beschreibung der Handschriften Tatici 2008, 2, 1-10.

⁸⁵ Vgl. İlarydin 1998², 30-64, zum „neuen *Divān* Yūnus Emres“ (*yeni bir Yūnus Divāni dolayısıyla*).

⁸⁶ Diese Autoren sind Gegenstand von Tatici 2008, Band IV.

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 Seitenumbroch 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 überliefelter 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 *mâliye*-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 Hafız ‘Azîz ve mahdümu Râ’îf). 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-i Âşık Yūnus Emre* 1340, 186/2 und 3, 187/2, 188. Die *Risâlet en-Nûshîye* weicht von der Edition an verschiedenen Stellen ab (z. B. findet sich der Vers *Dīvān-i Âşık 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.

Yūnus Emres *Divān* 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 Tatci), liefern.

In den lithographischen Drucken von Yūnus Emres *Divān* sind spezifisch altosmanisch-türkische Morpheme wie das Futur -IsEr, der Imperativ auf -Gıl oder der Voluntativ 1. Pers. Sg. -EyIn belegt. Auch das Personalsuffix 1. Pers. Sg. des Aorists variiert, es kommen die Morpheme -In, -Em und -Im vor.

Die Drucke von Yūnus Emres *Divān* 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 (سوك or جوك). 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: Tatci weist darauf hin, dass sich in Yūnus Emres *Divān* viele spezifisch altosmanisch-türkische Wörter finden (*süci* „Wein“, *tamu* „Hölle“, *gevez* „leicht“), Tatci 2008, 1, 98f. Einzelne dieser Lexeme lassen sich auch im Druck finden: Druck 1340, 3, 8: *tamu* (dieser Vers in der Edition Tatci 2008, 3, nicht belegt; für *tamu* allerdings eine andere Belegstelle, Tatci 2008, 42, 51).

Morphologie: Das Futur auf -IsEr ist sowohl in Tats Edition als auch in den lithographischen Drucken zu finden: Druck 1340, 3, 17: *olsardır* und *kalsardır*; Auch die altosmanisch-türkische Form des Voluntatifs 1. Pers. Sg. -EyIn kommt in den Drucken vor: 4, 1: *édeyin* und *diyeyin*. (Vgl. auch Tatci 2008, 3, Vers 14.) Die später verbreitere Variante -Eylm ist ebenfalls belegt: Druck 1340, 7, 8 [beide Morpheme im selben Vers] *bildireyin* und *véreyim*; ebenso 9, 7: *véreyim/gidereyin*. Belegen lassen sich außerdem der Imperativ auf -Gıl: Druck 1340, 9,7: *kogıl*; (Tatci 2008, 3, *kogıl*); das Personalsuffix 1. Pers. Sg. des Aorists auf -In: Druck 1340, 9,6 *vérmezin*. (Vgl. Tatci 2008, 3, 373: *vermezem*.) Bei der Konjugation des Aorist kommt in der 1. Pers. Sg. viel häufiger die Morpheme -Am und -Im (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 *ahnazam* (الْأَنْزَمُ), Druck 1340, 97, 14 *kıluram* (قِيلُورَمُ). 2. Morphem -Im: Druck 1340, 97, 10 *ağlarım* (أَغْلَرِمُ).

Außerdem lassen sich belegen: 1. das temporale Konverb auf -İcEK: Druck 1340, 9,6 *vermezin déyücek yér yutdu anı*. (Vgl. Tatci 2008, 3, 373: *diyicek*); 2. das Personalpronomen 3. Pers. Pl. ohne pronominales *n* vor: Druck 1340, 8,1: *bular*. (Vgl. Tatci 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-

Türkischen: Druck 1340, 3, 1: *pādişāhim* (پادشاھم); Druck 1340, 6, 10 und 7, 1 *görür* (گۈزز), *verir* (ۋېرىز); Druck 1340, 8, 4: *bildiy* (بىلدىڭ); 95, 1 *benim* (بىم), *gülüstānm* (كُلشىتام) [غۇلىستام], 97, 10 *ağlarım* (أغلىرم)].

Dies trifft bei plene geschriebenen Vokalen nicht zu, wie beispielsweise der Genitiv des Personalpronomens 3. Pers. Sg. zeigt: Druck 1340, 8, 5 *anuy* (انۇي) aber Druck 1340, 4, 18 *anıy* (انىك); die Vokalisierung *onuy* 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* (يېلۈدۈز); wohl *yērlidir* 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 Tatçı 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-Nuşhiye* 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 Tatçı ausgewerteten dreizehn Handschriften findet sich lediglich eine Sammelhandschrift (Nuruosmaniye 4904), welche Yūnus Emres *Dīvān* und seine *Risālet en-Nuşhiye* zusammen mit Şūfi-Dichtung des 13.-15. Jahrhunderts – Ğalāl ad-dīn Rūmī, Ümmi Kemāl, Gülşenī, Kāyḡusuz ‘Abdal – überliefert.⁹³

In den beiden gesichteten Drucken findet sich einheitlich als marginale Mitüberlieferung neben dem Kommentar zu Yūnus Emres Gedicht *Çıkḍum erük ṭalma* von Niyāzī Mışrī (1027-1105 h./1618-1693) ein Werk namens *Kenz el-Miftāh* von Erzincani Ḥayyāt Vehbi (1780-1847).⁹⁴ Ein Bezug zwischen der marginalen Mitüberlieferung zu Yūnus Emres Text ist also im Fall von Niyāzī Mışrīs Kommentar gegeben. Das von Ḥayyāt Vehbi verfasste katechetische Gedicht *Kenz el-Miftāh* Werk hingegen hat keinen direkten Bezug zu Yūnus Emres *Dīvān*.⁹⁵

⁹² Im Fall von *yerlüdir* ist das *fetha* auf der ersten Silbe aktualisierend (statt *kesre* für è), 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: *yerlüdir*.

⁹³ Tatçı 2008, 2, 4.

⁹⁴ Vgl. die Drucke OS Basel S VII 11 und S VII 12. Zu Niyāzī Mışrīs Kommentar siehe Tatçı 2008, 5, 163-174. Zu Ḥayyāt Vehbi vgl. Nurettin Albayrak „Terzi Baba,“ DIA 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 Ḥayyāt Vehbi verwendete Sprache einzugehen sein, vgl. unten Abschnitt 4.2.1.4.

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 Vesilet en-Necāt

Süleymān Çelebis *Vesilet 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 *Vesilet en-Necāt* jeweils mit einem kurzen arabischen Zitat aus der Prophetentradi-
tion, wobei es sich in vielen Fällen um nicht kanonische Überlieferungen han-
delt.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 führt 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 Rızā 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 (*nüṣḥa-i aşlıye*). Schließlich habe er dann durch Kollationierung eine „korrigierte Ausgabe“ (*nüṣḥa-i muṣalḥaba*) erstellt.¹⁰¹ Der Anspruch, einen möglichst „authentischen“ Text vorzulegen, ist also schon in Rızā 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 ‘Aşık Yūnus als Mitüberlieferung.

⁹⁷ Nagel 2008, 301-326.

⁹⁸ Dazu ausführlich Ateş 1954, 149-168.

⁹⁹ Özege 1971-1979, 3, 1131f.

¹⁰⁰ *Mevlid-i Şerif* 1306, 27, und *Muṣalḥabah Mevlid-i Şerif* 1327, 25. Das Nachwort Rızā Efendis ist auf den 18. Muḥarrem 1306 (24. September 1888) datiert.

¹⁰¹ *Mevlid-i Şerif* 1306, 27, und *Muṣalḥabah Mevlid-i Şerif* 1327, 25.

noch einen Variantenapparat vorlegt. Er wird also dem Anspruch, den das Attribut *muṣahḥab* 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 vokalizierter Typendruck herausgegeben.¹⁰² Der Text der Ausgabe von Rızā 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 *Vesilet en-Necāt* zeigt den großen und lange anhaltenden Einfluss von Rızā Efendis Version. Es handelt sich um das Faksimile und die Transkription einer Handschrift, welche Emire Zibā [Tugay], Tochter des Generalfeldmarschalls (*müşir*) Hasan Paşa, im Jahr 1349 h. (1931) beim berühmten Kalligraphen Ahmed Kāmil [Akdik] (1861-1941) in Auftrag gegeben hatte.¹⁰³ Die faksimilierte Handschrift gibt den Text von Rızā 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 autonauen Text der *Vesilet 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 *Vesilet 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 Şerif* 1306 und *Muṣahḥab Mevlid-i Şerif* 1327. Laut Özege 1971-1979, 3, 1131f., erschienen ab 1324 h./m. (1906-1909) vier Drucke unter dem Titel *Muṣahḥab Mevlid-i Şerif*.

¹⁰³ *Vesiletü'n-Necāt* 2008; zur Familie der Auftraggeberin und der Biographie des Kalligraphen Ahmed Kamil Akdik siehe ebenda, 27-41. Zu Akdik außerdem DBIA, 1, 156, und DIA, 2, 234f.

¹⁰⁴ Ateş 1954, 81-89 (*stemma codicum* 87). SK Fatih 5430/1, ist in die letzte Dekade des Zilhicce 967 h. (12.-21. September 1560) datiert.

¹⁰⁵ Ateş 1954, 61; Kathleen Burrill, „Süleymān Çelebi, Dede,“ EI², 9, 843.

¹⁰⁶ Ateş 1954, 169-196.

3.2.2.2 Textvarianz

Ateş belegt in seiner Edition eine starke Varianz auf makrotextueller Ebene in den *Vesilet 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 *Divān* auf, welche sogar hinsichtlich des Seitenumberbruchs weitgehend übereinstimmen.¹⁰⁹ Die im 19. Jahrhundert – ausschließlich unter dem geläufigeren Titel *Mevlid* oder *Mevlūd* – gedruckten Fassungen der *Vesilet 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 Mahmud 4443, 1272 h.), andererseits um Drucke, wie dem von Rızā Efendi, der erklärtermaßen versucht einen möglichst „korrekte“ Fassung des Textes von Süleymān Çelebi vorzulegen.¹¹¹ Es spricht einiges dafür, dass Süleymān Çelebis *Vesilet en-Necāt* – beziehungsweise sein *Mevlid* – auch in den Drucken nach wie vor als offener Text überliefert wurden. Insofern ist die Ausgabe von Rızā 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 *Vesilet en-Necāt* ist deutlich durch Charakteristika der altosmanisch-türkischen Sprache geprägt. Dazu gehören etwa spezifisch altosmanisch-türkische Morpheme – etwa das Futur auf -IsEr, der Optativ 1. Pers. Pl. -EvÜz oder das Konverb -ÜbEn.¹¹² Da die Edition die türkische

¹⁰⁷ Ateş 1954, 61, [...] *sayısız elyazalar nüshaları ile basmaları vardır. Fakat bunlardan tamamıyla aynı olan iki veya üç nüshaya güçlükle rastlanır.*

¹⁰⁸ Autopsie von *Mevlūd-i Şerif Mecmū‘ası* 1272 h. (SK Hacı Mahmud 4443); *Mevlid-i Şerif* 1306 h. (Sammlung Heinzelmann), *Muşabbaḥ Mevlid-i Şerif* 1327 h./m. (Sammlung Heinzelmann). Vgl. Laut Özge 1971-1979, 3, 1131f.

¹⁰⁹ Siehe oben Abschnitt 3.2.1.3.

¹¹⁰ Ateş 1954, 61.

¹¹¹ SK Hacı Mahmud 4443, anonym, *Mevlūd-i Şerif Mecmū‘ası*, 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.

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 -IsEr sind auch in Rıza 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 Vokalen 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 Rıza 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 -Im) vokalisiert: lithographischer Druck 1306, 17, 179: *tururam* (تۇرۇرم), *görirem* (گۈرۈرم); Typendruck 1327, 14, 180 *tururam* (تۇرۇرم); *görirem* (گۈرۈرم). Das spezifisch altosmanisch-türkische -vEn kommt nicht vor. Spezifisch alt- und mittelosmanisch-türkisch ist auch das Tempussuffix des Futurs auf -IsEr: lithographischer Druck 1306, 17, 180 *ēdiserem* (ايدىسىرم); Typendruck 1327, 14, 181, *ēdiserem* (ايدىسىرم).

Orthographic: Als Beispiel für die mittelosmanisch-türkische Orthographie siehe die Varianz bei der Schreibung des Dativs: *baya*: lithographischer Druck 1306, 8, 71 (بَايَا); 8, 72 (بَايَىْ); 7, 75 (بَايَىْ); Typendruck 1327, 7, 71 (بَايَا); 7, 72 (بَايَىْ); 7, 75 (بَايَىْ); *saya* lithographischer Druck 1306, 21, 237 (سَايَا); 22, 244 (سَايَىْ); Typendruck 1327, 18, 241 (سَايَا) 18, 247 (سَايَىْ).

Vokalisierungen: Die morphologische Vokalisierung zeigt sich vor allem beim Gerundium -d̄IḠI: lithographischer Druck 1306, 4, 32 und Typendruck 1327, 4, 32: *oldığcın* (اولۇغىچۇن); lithographischer Druck 1306, 16, 171, und Typendruck 1327, 14, Vers 172, *agladığın* (اڭلاڏىغىن). 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 *dipledim* (دىڭلەيم); 10, 128 *ayladim* (اڭلايم). Die Vokalisierung *gördim* kann als **Hyperkorrektur** entsprechend der 3. Pers. Sg., *gördi*, interpretiert werden: Typendruck 1327, 10, 122 *gördim* (گۈزدەم); in der ersten Auflage aber korrekt: lithographischer Druck 1306, 12, 122 *gördüm* (گۈزدەم); vgl. auch lithographischer Druck 1306, 14, 149 *göürди* (گۈزىدى); Typendruck 1327: 12, 149, *görirdi* (گۈزىدى).

Die Varianz der Orthographie und Vokalisierung in Rıza Efendis Ausgabe könnte aus den von ihm herangezogenen Handschriften übernommen sein. Es ist aber auch nicht auszuschließen, dass Rıza 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-

drucks zurückzuführen sein. Es ist aber wichtig, festzustellen, dass Rızā Efendi den Text der *Vesilet 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 *Vesilet 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, Ahmedis türkische Übersetzung von ‘Atṭārīs *Esrārnāme* sowie Auszüge aus Yazıcıoğlu’s *Muhammedîye* und ‘Aşık Paşa *Dîvân*.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 *naṣīhatnāme*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 *Muhammedîye* 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 Emine Kadın (st. 1206 h./1791) der vierten Frau von Sultan ‘Osmān III., SK Fatih 4513, 186b. Zu Emine Kadın siehe Uluçay 1980, 97; SK Fatih 4513 wurde 1264 h. vom Obereunuchen (*dâriissâ‘âde ağası*) Tayfür Ağa 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 Şâliha – d. h. entweder der Mutter von Mahmûd I. (reg. 1143-1168 h./1730-1754) oder der Tochter von Ahmed III. (reg. 1115-1143 h./1703-1730) – vgl. Uluçay [1980] 2001, 73 und 89.

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 Sincāris, welches die Topographie Mekkas zum Thema hat; die Illustrationen stehen aber doch in einem Überlieferungskontext mit Süleymān Çelebis *Vesilet en-Necāt*. Ob Illustrationen mit Darstellungen der heiligen Stätten im Überlieferungskontext der *Vesilet 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 Şerif Mecmū‘ası* 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 *Vesilet en-Necāt*-Edition von Ateş überein.¹²⁰

3.2.3 Müzekki n-Nüfūs

Eşrefoğlu Rümis *Müzekki n-Nüfūs* ist eine Wegleitung für Adepen eines Şūfiordens. Eine direkte Bindung der Leser beziehungsweise der Nutzer an die *Kādiriye-Eşrefiye* scheint dabei zwar nahe liegend, ist aber nicht zwingend.¹²¹ Tatsächlich baut Eşrefoğlu in sein Werk *menākib*-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 (*buhūl*) und Großzügigkeit (*sahāvet*) oder Wut (*gazāb*) und Geduld (*şabır*) – kontrastiert. Im zweiten Kapitel wird der Weg des Şūfi-Adepen zu Gott – unter anderem durch Armut (*açılık*), Klausur (*balvet*) und Gottgedenken (*zikr*) – 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 Mahmûd 4443.

¹²⁰ Vgl. etwa *Mevlid-i Şerif Mecmū‘ası* 1272 h, 7f. (Ateş 1954, 92-94).

¹²¹ Eine Studie zur Rezeption von Eşrefoğlu Rümis *Müzekki n-Nüfūs* liegt bislang nicht vor. Es lässt sich deshalb keine verlässliche Aussage darüber machen, ob das Werk tatsächlich in einem *Eşrefiye*-Kontext besondere Verbreitung fand.

Adept (*mürid*). In den lithographischen Drucken hat Eşrefoglu *Müzekki n-Nüfûs* einen Umfang von 355-432 Druckseiten.¹²²

3.2.3.1 Der „authentische“ Text

Die Handschriften von Eşrefoglu Rümîs *Müzekki n-Nüfûs* 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 *Müzekki n-Nüfûs*-Ausgabe von Uçman 1996/2003² 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 Eşrefoglu *Müzekki n-Nüfûs* schlecht, da keine kritische Edition vorliegt. Ein Vergleich der Ausgabe Uçman 1996/2003² 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 emmâreye muhâlefet*) 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 1996/2003² 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 1996/2003², 12. Dort keine weiteren Informationen zur Handschrift.

¹²⁴ Vgl. Schimmel 1985², 48.

¹²⁵ Uçman 1996/2003², 257f.

hen davon ist die Varianz gering; in Lexik, Morphologie und – in den Drucken des 19. Jahrhunderts¹²⁶ – 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 *nениј gibи*; 2. mit unspezifischem Genitiv: Uçman 1996/2003², 257: *ne gibи*.

Morphologie: Imperativ auf –Gİl: Druck 1288, 202, 7: *bilgil* (بِلْجِل); Druck 1306, 171, 6: *bilgil kim* (بِلْجِلَكُمْ); Uçman 1996/2003², 258: *bilgil*.

Lexik: Altosmanisch-türkische Lexeme sowohl in den lithographischen Drucken als auch in der Ausgabe Uçman 1996/2003²: Druck 1288, 202, 5 *gökçek* (گوچك); Druck 1306, 171, 4 *gökçek* (گوچك), Uçman 1996/2003², 257 *gökçek*; ; Druck 1288, 202, 12 *tamu* (طامو) Druck 1306, 171, 11; Druck 1306, 118, 19 *tamu* (طامو); Uçman 1996/2003², 258 *tamu*. Uçman 1996/2003², 257, *ayruk*; Druck 1306, 170, 14, *ayruk* (أُرُوك); *süci* „Wein“: Uçman 1996/2003², 184; Druck 1306 117, 21; Druck 1288, 202, 9: *ölümden öy* (أولۇمدىن اۋىز) statt *öýce*.

Orthographie: Varianz der Orthographie in den lithographischen Drucken: Druck 1288, 136, 7: *deyeyim* (دەيەيم), Druck 1306, 118, 26 *dényeyim* (دەيەيم); Druck 1288, 136, 7: *edügin plene* (ايدۈكىن), Druck 1306, 118, 26 (ايدۈكىن).

Vokalisierung Hyperkorrektur im lithographischen Druck von 1288 h., 202, 17: *'ucubdr* (عُقُبَدَر). Angleichung an aktuellen Vokalismus: Uçman 1996/2003², 257: *örtülmüştür*; Druck 1306 171, 5 *örtülmüşdür* (أورۇلمىشىدۇر); das Personalpronomen 3. Pers. Sg.: Uçman 1996/2003², 257 *ona*; Druck 1306, 170, 13 *aya*.

3.2.3.4 Mitüberlieferung

Alle gesichteten Drucke von *Müzekki n-Nüfüs* enthalten zu Beginn ein Inhaltsverzeichnis; es fällt auf, dass dieses jeweils mit einer Kolophon-Formel (*temme fibrıst Müzekki n-Nüfüs* oder *temmet fibrıste-i Müzekki n-Nüfüs* „hier endet das Inhaltsverzeichnis von *Müzekki n-Nüfüs“*) 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 (*matlab*).

¹²⁶ Die in Lateinschrift publizierte Ausgabe von Uçman 1996/2003² 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.

Auf den letzten Seiten des Druckes findet sich – ebenfalls in allen gesichteten Drucken – die Initiationskette (*silsilenâme*) des Autors. Eşrefoglu Rûmî war Kâdirîye-Scheich und so führt diese über ‘Abdulqâdir al-Ğilâni, ‘Ali b. Abî Ṭâlib, den Propheten Muhammed und den Engel Gabriel bis zu Gott.¹²⁸

Im Gegensatz zur standardisierten Mitüberlieferung des Inhaltsverzeichnisses und des *silsilenâme* – also Texten, welche sich direkt auf Autor und Werk beziehen – variieren die als Randglosse gedruckten Texte. Von den acht lithographisch gedruckten Ausgaben des *MüzeKKî n-Nüfûs*, 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 Ğâlâ ad-din Rûmis mit dem Titel *Sevâkîb-ı Sultân-ı ‘Ulemâ Mevlânâ Muhammed el-Balbî er-Rûmî*. Das Werk ist eine türkische Bearbeitung von Eflâkîs *Menâqib el-‘Ârifîn*, welche von Dervîş Mahmûd, den *Meşnevî*-Rezitator des Sultans (*meşnevî-bâ’ân-ı Hüdâvendigâr*) und Scheich (*postnişîn*) des Mevlevi-Konvents in Galata, verfasst wurde.¹³⁰ Einen direkten Bezug zu Eşrefoglu, seinem Werk oder seinem Şüfi-Orden gibt es also nicht; der größere Kontext der Şüfi-Literatur ist jedoch gegeben. Die Kombination des Eşrefiyeli-Kâdirîye-Werkes mit dem Mevleviye-Text ist vielmehr ein Beleg, dass diese Art von Şüfi-Literatur ordensübergreifend genutzt wurde. Im Druck von 1288 h. findet sich als Randglosse ein Werk namens *Dakâ’ik el-Abbâr*. Abgesehen von der Tatsache, dass es sich um ein *nâşihatnâme* handelt, welches ebenfalls in einem Şüfi-Kontext steht, ließ sich bislang nichts Genaueres über das Werk herausfinden.¹³¹ Dass in beiden Fällen ein direkter Bezug zu Eşrefoglus *MüzeKKî n-Nüfûs* 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 *MüzeKKî n-Nüfûs*-Drucke ist nicht auffällig und entspricht den geläufigen Repertoire der islamischen Buchkultur.

¹²⁸ Zum *silsilenâme* 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, *MüzeKKî n-Nüfûs* 1281 h., 3 (Marginalie). Zum Autor siehe Ekrem İşin, „Mevlevîlik,“ DBIA, 5, 423; *Sevakîb-ı menâkîb* 2007; Gönül Ayan, „Sevakîb-ı menâkîb ve Mevlâna,“ 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 Urfevi el-Hâcc Halil Zâri herausgegeben und gedruckt.

¹³² Vgl. oben Abschnitt 3.1.4.

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 *Divān* sowie Umfang und Struktur von Süleymān Çelebis *Vesilet en-Necāt* variieren sehr stark. Im Gegensatz dazu scheint die Überlieferung von Eşrefoglıs *Müzekki n-Nüfüs* 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 (-Im 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.

Rıza Efendis *Vesilet 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 *Vesilet en-Necāt*-Drucke.

In den untersuchten Drucken variiert auch die Mitüberlieferung: Während das *silsilənāme* in Eşrefoglıs *Müzekki n-Nüfüs* 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 Niyazı Mışris Kommentar zu Yūnus Emres *Çıkḍum erük dalna* ist als Marginalie zu den Drucken des *Divān-i Yūnus* mehrfach belegt.

In Einzelfällen lassen sich im Überlieferungskontext der *Vesilet en-Necāt* graphische Darstellungen der Topographie der heiligen Stätten belegen. Ob diese Teil einer auch breiter belegbaren *Vesilet en-Necāt*-Überlieferungsvariante sind, bleibt noch

¹³³ Da sich die Aussage bei den drei Werken der Vergleichsgruppe auf die durch Editionen erschlossenen Handschriften bezieht, ist nicht unwahrscheinlich, dass sich die in den Drucken belegten Varianten auch in weiteren Handschriften belegen lassen.

genauer zu prüfen. Sie lassen sich aber zumindest punktuell als Teil einer Entwicklung verstehen, welche illustrierte Textüberlieferungen religiöser Werke hervorbrachte.¹³⁴

3.3 Die Muhammediye-Gruppe

3.3.1 Mağārib az-Zamān

Yazıcıoğlu Muhammeds Werk *Mağārib az-Zamān li-ğurūb al-aşyā' fi l-ayn wal-iyān* (kurz *Mağārib 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 *mağrib* („Deszendent“) bezeichnete – Abschnitte gegliedert. Der erste *mağrib* hat die Schöpfung der Welt zum Thema. Dem folgen der zweite *mağrib*, der sich den Worten Gottes an die Propheten – also der Prophetengeschichte – widmet, und der recht kurze dritte *mağrib*, welcher in vergleichbarer Weise Gottes Worte an die Gottesgesandten (*rusul*) unter den Engeln behandelt. Zwei Abschnitte zur Eschatologie schließen das Werk ab – der vierte *mağrib* beschreibt die Ereignisse des Jüngsten Tages und der fünfte *mağrib* Paradies und Hölle sowie deren künftige Bewohner.

Yazıcıoğlu's *Mağārib az-Zamān* hat über weite Strecken den Charakter einer *ḥadīt*-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 *ḥadīt*-Sammlungen jedoch stark vernachlässigt – Yazıcıoğlu nennt im Allgemeinen nur den ersten Überlieferer, in seltenen Fällen auch die ersten zwei bis drei Namen der Überliefererkette.¹³⁶ Indem Yazıcıoğlu die verschiedenen Versionen der Überlieferungsliteratur referiert, gibt er – selbst wenn sein laxer Umgang mit den Überlieferungsketten die Erfordernisse der klassischen *ḥadīt*-Wissenschaft nicht erfüllt – den *Mağārib az-Zamān* einen gelehrtigen Charakter.

3.3.1.1 Der „authentische“ Text

Yazıcıoğlu's *Mağārib 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.

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 *sahh* 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 (*haṭṭ al-μuṣannif*). Dies ist bereits in der frühesten erhaltenen Handschrift der *Mağārib az-Zamān* – TSMK EH 1283 (22. Ramaḍān 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 „und“ (*i’lam* statt *wa-i’lam*)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 haṭṭ al-μuṣannif* („in der Handschrift des Verfassers“) versehen – in der Handschrift Konya 15 Hk 2063 jeweils noch durch ein *ż* für *nusḥa* („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-ba’d*); Nuruosmaniye 2593, 4a.

– Konya 15 Hk 2063 lautet *wa-ba'd* und vermerkt als Variante des Autographs *ammā ba'd*. 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 (*sabb*) und Varianten (*nusha*) hinausgehen. Im Gegensatz zu den zuvor besprochenen Handschriften handelt es sich mit großer Wahrscheinlichkeit nicht um einen Kollationsapparat als Mitüberlieferung – die Notiz *balāqā 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 *nusha* gibt es häufig Varianten, welche durch ein zwei- oder dreimal wiederholtes *nusha* gekennzeichnet sind (سَهْ سَهْ سَهْ). Es kommt – im Fall von Korrekturen – auch die zwei- oder dreimalige Wiederholung des Kürzels *sabb* vor. Zudem finden sich Kollationierungsvermerke, welche auf eine *nusha ṣahīha* („korrekte Abschrift“, „authentische Abschrift“ beziehungsweise „korrekte Variante“) verweisen.¹⁴³ Auch hier ist die Frage, was das Attribut *ṣahīh* besagt, kaum zu beantworten. Um einen direkten oder indirekten Bezug zu einem Autograph herzustellen, hätten ja andere Formulierungen – ein Bezug auf das „Original“ (*asl*) oder die Handschrift der Verfassers (*batt al-musannif*) – nahe gelegen.¹⁴⁴ Was unterscheidet die Korrektur durch den Vermerk *sabb* von einer Dokumentation einer Variante, welche sich auf eine „korrekte Abschrift“ (*nusha ṣahīha*) 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 unreflektierter 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 النسخة هي التي وجدت في أكثر النسخ بدل قوله [...] . Vgl. auch Hekimoğlu 509, 9b: „So steht es in einer Anzahl von Handschriften.“

Auch wenn sich das Vorgehen des Kopisten oder – falls nicht identisch¹⁴⁶ – 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 *Mağārib 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“ (*nusḥa ṣaḥīḥa*) oder das Autograph (*baṭṭ 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 *Mağārib 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 Yazıcıoğlu 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 *nash* – mit einer leichten Tendenz zum *tevkī* – geschrieben, die Randglossen hingegen in *ta’lik*. 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.

Zusätzlich ist auf die Varianz der *Mağārib 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 *Hazine*-Bibliothek im Topkapı-Palast zumindest bis ins 18. Jahrhundert in Gebrauch war.¹⁵³

¹⁴⁸ Brockelmann 1937-1943, S II, 323 verweist außerdem auf eine *Mağārib 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 *mağrib* 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., *Osmalı Devletinin Saray Teşkilatı*, Ankara 1945, 318-319). Der Stempel findet sich beispielsweise auch in einer Handschrift des 17. oder 18. Jahrhunderts: SK Ayasofya 3682, *Gāyat al-Itqān fi t-Tibb*, des Şâlih b. Naşrullâh b. Sallûm (st. 1080 h./1669). Mit bestem Dank an Nathalie Bachour für diesen Hinweis.

Die fragmentarischen Handschriften Typ A brechen im zweiten *magrib* im Abschnitt zum Propheten Moses ab. Es folgen jeweils noch circa sechs Folio vom Beginn des fünften *magrib*. 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“ (*fasl fi asrār al-wahy*) 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 *‘unvān* mehrbändig – angesichts des Umfangs wohl zweibändig – gewesen.¹⁵⁴ Erhalten ist nur ein Band, welcher mit dem Abschnitt zum *gībād* 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

Yazıcıoğlu’s *Mağārib 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 *Mağārib az-Zamān* wurde die Vokalisierung also offenbar nicht als Teil der Textüberlieferung verstanden.

¹⁵⁴ İÜ Nadir A 3301, auf Vorsatzblatt: *هذا الجلد الأول 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.

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* = *bâğ çubuğu* („Reben“); TSMK EH 1283, 403b; SK Nuruosmaniye 2593, 575b: *al-mâṣāyiḥ* = *pîrleri* („die Ältesten“); TSMK EH 1283, 412a; SK Nuruosmaniye 2593, 588a: *ḥāmidâ* = *toymış* ([A] „erloschen“; [T] „gefroren“). Auch arabische Plurale werden erläutert: TSMK EH 1283, 395b; SK Nuruosmaniye 2593, 563b: *a'�nâb* = *cem-i 'inab* „Trauben – Plural von Traube“).

Syntax: Zustandsätze werden interlinear durch den Vermerk *ḥäl* 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 *nafâ* („es negiert“).

Kommentar zur pronominalen Referenz: TSMK EH 1283, 395b; SK Nuruosmaniye 2593, 563b: *bi-kamâli wa-dâw'ihâ wa-arkânihâ*, interlineare Glosse jeweils unter dem Pronomen *-hâ* = *şalât*; TSMK EH 1283, 408b; Nuruosmaniye 2593, 583: *mâ kâna fibi* darunter interlinear = *al-mu'minün*.

Es lässt sich vorerst nicht klären, ob das Wort *minhu*, das sich gelegentlich unter diesen Kommentaren befindet, darauf hinweist, dass dieser Kommentar aus einem *Mağârib az-Zamân*-Autograph übernommen wurden (z. B. TSMK EH 1283, 403a: *bibim* = *bi-Abî Bakr wa-'Umar wa-'Ulmân wa-'Ali*; 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 *Mağârib az-Zamân*-Autograph zurückgehen, muss an dieser Stelle offen bleiben. Auf Randglossen, welche möglicherweise Teil eines didaktischen Konzepts sind, wird in Abschnitt 3.3.3 über Yazıcıoğlus *Muhammedîye* noch einmal zurückzukommen sein.

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 von einander 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 *serlevha* – 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 قد تم فهرس مغارب الزمان في اليوم التاسع عشر من شهر رمضان الحمد لله رب العالمين | والصلوة والسلام على سيدنا محمد والآله وصحبه أجمعين

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.

schrift auch die kalligraphische Ausführung von Überschriften. Bei genauerer Be- trachtung fällt darüber hinaus auf, dass das Textende dort, wo der Text abbricht, jeweils exakt mit dem Seitenende zusammenfällt. Damit wird möglicherweise si- gnalisiert, dass es sich um eine Handschrift handelt, welche aufgrund von Blatt- verlust 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

Yazıcıoğlu's *Mağārib 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 *Mağārib 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 grammatischen und lexikalischen Kommentare zum besseren Textverständnis. Einzelne Belege sprechen dafür, dass diese Randglossen in einer Version der *Mağārib az-Zamān* zur Mitüberlieferung gehörten.

3.3.2 Envār el-Āşikīn

Ahmed Bīcān hat in seinen *Envār el-Āşikīn* die von seinem älteren Bruder verfass- ten *Mağārib az-Zamān* in türkische Prosa übersetzt. Die Gliederung in fünf Ab- schnitte ist vom arabischen Original übernommen; diese werden von Ahmed Bīcān aber nicht als *mağrib* 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 deut- lich überarbeitet und gekürzt wurde. Während die *Mağārib 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.

Versionen zum selben Thema wiedergegeben werden, gibt es in den *Envār el-Āşikin* eine lineare *narratio*, welche jeweils auf einer dieser Prophetentraditionen basiert. Zwei kurze Passagen aus dem Kapitel zur Himmelsreise des Propheten sollen Ahmed Bicāns Vorgehen beim Übersetzen der *Mağārib az-Zamān* veranschaulichen. Diese Passagen werden in Abschnitt 3.3.3 auch mit der Version in Yazıcıoğlu's *Muhammediye* verglichen.

Das Kapitel zur Himmelsreise des Propheten beginnt sowohl in den *Mağārib az-Zamān* als auch in den *Envār el-Āşikin* mit einem Zitat des einschlägigen Koranverses (Sure 17, 1). Es folgt in den *Mağārib az-Zamān* eine „bekannte Prophetenüberlieferung“:

روى بالحديث المشهور قال كنت نائماً في بيت أم هانئ وقد نام عيني ولم ينم قلبي فجأني جرائيل فقال قم يا محمد فإن هذه الليلة ليس بيلاة اليوم بل هذه ليلة الخلعة والكرامة فقمت وتوضأت فخرجت من البيت فرأيت اسرافيل فأنا على الباب مع البراق هو شخص أكبر من الحمار وأصغر من الحيل فأخذ جرائيل أحد الزكائن وأسرافيل الكتاب الآخر فاردت أن أركب فتراك البراق فقل جرائيل اسكنْ فلن يركب عليك أفضل منه فسكن فركته وله جناحان فانيا رقّ بصره وضع قدمه حتى انتبه إلى بيت المقدس

In einer bekannten Prophetenüberlieferung wird erzählt, dass er gesagt habe, „Ich schliefe gerade im Haus von Umm Hāni¹⁶¹, und meine beiden Augen schließen, 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 Isrāfil, welcher mit dem Burāk – einem Wesen kleiner als ein Pferd – am Tor stand. Da nahm Gabriel den einen der beiden Steigbügel und Isrāfil den anderen Steigbügel. Ich wollte aufsteigen, aber da scheute das Burāk 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-Āşikin* beginnt das Kapitel zur Himmelsreise mit dem Koranvers Sure 17, 1. Dann folgt – wie in den *Mağārib az-Zamān* ohne genauere Quellenangabe – eine Prophetenüberlieferung:

Ve nakıldur kim peygamber [‘aleyhi s-selām]¹⁶³ eyitdi bir gece Ka‘be haremimde esved yāhud Hatim katnuda yatur-idüm¹⁶⁴ uyur-idüm ammā göylüm uyumazdı. Gördüm Cebrā'il geldi [eyit-di ki]¹⁶⁵ tur yā Muḥammed ki Allāh ta‘ālā seni okur. Çün anı iştidüm derhāl turuvvērdüm abdest aldum taşra çıkdum bir Burāka bindüm. Ve ol Burākuy¹⁶⁶ gözleri neyere érir ise ayagn anda başar idi hattā Beyt el-Muķaddese geldiğ.¹⁶⁷

¹⁶¹ Zu Umm Hāni' im Zusammenhang mit Muhammeds Himmelsreise siehe etwa Nagel 2008, 644.

¹⁶² Nuruosmaniye 2593, 217b, Akseki 132, 463.

¹⁶³ TSMK K 1012, 101a: abgekürzt م .

¹⁶⁴ Beziehungsweise *yaturidüm*; vgl. TSMK, K 1012; Pertev 229m (يَتُورِدُ); AOI ZH 50 (يَغْزِدُ).

¹⁶⁵ SK Pertev 229m und AOI ZH 50: *eyitdi ki* (إِيَشَدِي كِي); fehlt in TSMK K 1012;

¹⁶⁶ SK Pertev 229m, 172b; lithographischer Druck 1275 h., 178: *Burāk gözleri*.

¹⁶⁷ TSMK K 1012, 101a; AOI Zürich 50, 231; Pertev 229m, 172a; lithographischer Druck 1275 h. 204, 5 v. u. Druck: *Ve nakıldır ki bir gece Ka‘be-i şerif haremimde ḥacer-i esved ve yāhud*

Es gibt diese Überlieferung, „Eines nachts lag ich beim schwarzen Stein oder am Ḥaṭim und schlief; aber mein Herz schlief nicht. Ich sah Gabriel, der kam und sagte, steh auf, Muhammad, Gott – erhaben ist er – ruft sich.“ Als ich das hörte, stand ich sofort auf, vollzog die Waschung, ging nach draußen und bestieg ein Burāk. Und wohin die Augen dieses Burāk auch reichten, da setzte es seinen Fuß auf. Schließlich kamen wir nach Beyt el-Muḳaddes.“

Zentrale Motive der Erzählung sind in Ahmed Bīcāns Übersetzung wiederzuerkennen: 1. Muḥammad schläft, ohne dass sein Herz schläft; 2. Gabriel kommt zu Muḥammad befiebt ihm aufzustehen; 3. Muḥammad steht auf, vollzieht die Waschung und geht aus dem Haus; 4. Die Geschwindigkeit des Ritts auf dem Burāk wird durch die Aussage veranschaulicht, dass das Burāk 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 Ahmed Bīcāns Übersetzung schläft Muḥammad nicht im Haus von Umm Hāni sondern bei der Ka‘ba.¹⁶⁸ Hierbei kann es sich um eine Vermischung mit einer der folgenden Prophetenüberlieferungen handeln, welche das *mīrāc*-Kapitel in den *Mağārib az-Zamān* einschließt.¹⁶⁹ Auffällig ist auch, dass Isrāfil, die Größe des Burāk und dessen Scheu als Muḥammad aufsteigen will, keine Erwähnung finden. Die Erzählung ist also deutlich gekürzt.

Genauer folgt Ahmed Bīcāns Übersetzung dem arabischen Original in meinem zweiten Beispiel – dem Streit über die Gottesschau des Propheten:¹⁷⁰

واعلم انه قال بعض المحققين اختلاف الاصحاب والام في انه هل رأى ربّه ام لا قال ابن عباس و كعب الاحبصار رضي الله تعالى عنه [!] انه عليه السلام رأى بعيته وقالت عائشة رضي الله عنها ما رأى بصره فلما قال عليه السلام سبحان الله رأيته بقلي ولم آره بعيتي حتى قال شيخ العرب ومفتى الشرق والغرب التواوي رحمة الله في شرحه للمسلم والمخاري الصحيح عندي انه عليه السلام رأى بعيته لانه لما اختلاف الاصحاب في رؤيته ربّه عزّ وجلّ باع قال ابن عباس رأه بعيته وقالت عائشة انه ما رأاه بصره فإذا وقع الاختلاف بعيتها رجحنا قول ابن عباس

Wisse, dass einige seriöse Gelehrte (*ba‘du l-muhaqqiqin*) sagen, dass die Prophetengefährten und die Gemeinden bezüglich der Frage, ob [der Prophet Muḥammad] seinen Herrn gesehen hat oder nicht, unterschiedlicher Meinung sind. Ibn ‘Abbās und Ka‘b al-Aḥbār – Gott möge an [ihnen] Wohlgefallen haben – sagen über ihn – das Heil sei über ihm –, dass er [Gott] mit eigenem Auge sah. ‘Ā'iša – Gott möge an ihr Wohlgefallen haben – sagte, er sah ihn nicht mit seinem Gesichtssinn (*bāṣar*), 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 Nawāwi, der Scheich der Araber, der Mufti des Ostens und des Westens, Gott erbarme sich seiner, sagt in seinem Kommentar zu Muslims und al-Buḥāris Sammlungen kanonischer Prophetenüberlieferungen: „Meines Erachtens sah [der Prophet Muḥammad] – das Heil sei auf ihm – [Gott] mit seinem Auge; denn während die

Haṭim katında yatub uyur idüm ammā göylüm uyumaz idi. Gördüm Cebrā'il 'aleybi s-selām geldi eyitdi kalk yā Muhammed ki tajri ta'ālā hażretleri seni okur.

¹⁶⁸ Vgl. Nagel 2008, 244–250.

¹⁶⁹ In Frage kommt etwa die in der *Muhammediye* übersetzte Prophetenüberlieferung, vgl. unten Abschnitt 3.3.3.

¹⁷⁰ Nuruosmaniye 2593, 227b; Konya, Akseki 132, 486f.

Prophetengefährten hinsichtlich der Gottesschau – er ist mächtig und erhaben – unterschiedlicher Meinung sind, sagte Ibn ‘Abbās, er habe ihn mit seinem Auge gesehen. Und ‘Ā’iṣa 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 ‘Abbās.“¹⁷¹

In Ahmet Bicān Übersetzung lautet die Passage wie folgt:

Bilmek gerekdir [ki]¹⁷² aşhâb-u ümem ītilâf éderler peygâmber [‘aleyhi s-selâm]¹⁷³ ol géce Hakkı gördi mi yâhûd görmedi mi dêyî. İbn-i ‘Abbâs ve Ka’bu l-Abbâr raziye ’llâhi ‘anhüm eyitdiler peygâmber [‘aleyhi s-selâm] Hakk ta’âlâ hażretlerini ol-géce cîsim gözile gördü. Ve ‘Â’iṣe [raziye ’llâhi ‘anhâ] eyitdi peygâmber [‘aleyhi s-selâm] ol géce Hakk ta’âlâ hażretlerini [ten]¹⁷⁴ gözü ile görmedi nitekim peygâmber [‘aleyhi s-selâm] bñurunr سبّحان الله رأيته بقلي ولم آره بعنى eyle olsa göyül gözü ile görmiş olur. Şeyhü l-‘Arab şarkuy ve garbuñ müftisi Şeyh Nevevî rahmetü ’llâhi ‘aleyhi Müslim Buhâri şerhinde¹⁷⁶ eyitdi benüm katumda söyle sâbit oldı-ki peygâmber [‘aleyhi s-selâm] Hakk ta’âlâ hażretin baş gözü ile gördü. Kaçankim [aşhâb]¹⁷⁷ ītilâf étdiler İbn-i ‘Abbâs eyitdi ten gözü ile gördü ve ‘Â’iṣe eyitdi ten gözü ile görmedi. Çün bunlaruy arasında ītilâf oldı İbn-i ‘Abbâs hod a’lemü n-nâsdür; ol ten gözü ile gördü dedi. Nevavî söyle nakl éder Müslim Buhâri şerhinde rahmetü ’llâhi ‘aleyhi.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 ‘Abbâs und Ka’b al-Abbâr – Gott möge an ihnen Wohlgefallen haben – sagen, dass der Prophet – der Friede sei über ihm – Gott – erhaben ist er – mit seinem Körper-Auge (*cîsim gözü*) sah. ‘Ā’iṣa – 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 gözü*) 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 (*göyül gözü*) gesehen. An-Nawâwî, der Scheich der Araber, der Mufti des Ostens und des Westens, Gott erbarme sich seiner, sagt in seinem Kommentar zu Muslim und Buhâri: „Meines Erachtens steht fest, dass der Prophet – Friede sei über ihm – Gott mit seinem Kopf-Auge (*baş gözü*) sah. Während die Prophetengefährten verschiedener Meinung sind, sagt Ibn ‘Abbâs, „er hat [ihn] mit seinem Körper-Auge gesehen.“ ‘Ā’iṣa sagt, „Er hat [ihn] nicht mit seinem Körper-Auge gesehen.“ Wo es zwischen ihnen aber eine Meinungsverschiedenheit gibt, da weiß es Ibn ‘Abbâs doch am besten; dieser sagte, er sah [ihn] mit seinem Körper-Auge.“ So überliefert es Nawâwî, Gott erbarme sich seiner, in seinem Kommentar zu Muslim und Buhâri.

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 (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 gözü ile* in TSMK K 1012 *gözü ile*.

¹⁷⁵ In TSMK K 1012, 104b: سبّحان الله رأيته بقلي يعني .

¹⁷⁶ In den Drucken jeweils *Şâhib-i Müslim ve Buhâri şerhinde*.

¹⁷⁷ Fehlt in TSMK K 1012, 104b. In den Drucken statt *aşhâb* jeweils *aşhâb-i güzin*.

¹⁷⁸ TSMK K 1012, 104b.

In diesem zweiten Beispiel übernimmt Ahmed Bicān 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-Nawāvis Kommentar zur *hadīt*-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 *Mağārib az-Zamān* schlicht die Worte Auge (*'ayn*) und Herz (*kallb*) verwendet. Ahmed Bicān ersetzt diese durch die Komposita *ten gözi* und *baş gözi* („Körper-Auge“ und „Kopf-Auge“ bzw. „leibliches Auge“) sowie *göyil gözi* („Herz-Auge“) und betont damit den visuellen Aspekt der Wahrnehmung von Anfang an.

3.3.2.1 Der „authentische“ Text

Von Ahmed Bicāns *Envār el-Āşikīn* gibt es keine kritische Edition. Es fällt auch auf, dass in *Envār el-Āşikīn*-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-Āşikīn* 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 Matba'a-i 'Osmāniye gedruckt und publiziert.¹⁸⁰

Es fällt auf, dass ein Autograph der *Envār el-Āşikīn* außer diesem Titelblatt in keiner anderen Quelle erwähnt wird. Angesichts des großen Niederschlags, den die Verehrung des *Muhammediye*-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 *Muhammediye*-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-Āşikīn* 1301 [1315], Matba'a-i 'Osmāniye, unpaginierte Seite zu Beginn bzw. Titelblatt: [...] *nüşha-i aşlıyesinden tahrir ve kemāl-i dikkat ile mukâbele ve taşih olunub Matba'a-i 'Osmāniyede tab-e-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 def'a olarak nüşha-i aşlıyesinden mü'ellifi efendinîn tahrir bınyurdukları ımlası üzere tahrir olunub kemāl-i dikkat ile mukâbele ve taşih olunub ba'd el-ḥitām iṣbu biy üçyüz otuz bir senesi Muḥarrem-i*

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-Āşikīn*-Druck von 1301 h./m. jedenfalls ein gewisses Bewusstsein für Authentizität.

3.3.2.2 Textvarianten

Die Überlieferung der *Envār el-Āşikīn* 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-Āşikīn*; 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 Şüfi-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 karımdaşum varidi ‘alim ve ‘ārif fāżıl ve kāmil teyrinüj başı ve erenler serveri ve dağı cibānuj kuṭbu şeyb Haci Bayramuñ sirri idi.*¹⁸³

Ich hatte einen Bruder – gelehrt und wissend, tugendhaft und vollkommen – der war [Eingeweihter in] das Geheimnis des Scheich Hacı Bayram, des Vertrauten Gottes, des Fürsten der Heiligen und des Pols der Welt.

Druck 1275 h.: *Benim bir karımdaşım var idi ‘alim ve ‘ārif ve fāżıl ve kāmil ve teyri ta‘ālā hāzretleriniy hāşşı ve erenleriy serveri ve dağı cibānuj kuṭbu şeyb Haci Bayram ķaddese llāhū sirrehü l-aziziyy maþrem-i esrāri idi.*¹⁸⁴

¹⁸² *ħarāmiy evāsītunda maþba‘a-t ‘Osmāniyede þab‘-u neşr olunmuşdur.* Die erste Auflage aus dem Jahr 1294 h. (1877) enthielt einen solchen Hinweis noch nicht.

¹⁸³ Vgl. unten Abschnitt 3.3.2.4.

¹⁸⁴ SK Pertev 229m, 2b; TSMK R 366, 2a. Variante in AOI Zürich 50, 2b: *Benüm bir karımdaşumvardi ‘alim-ii ‘ārif, fāżıl-u kāmil ve teyri başı ve erenler serveri ve dağı cibānuj kuṭbu şeyb Haci Bayramuñ sirri idi.*

Ich hatte einen Bruder – gelehrt und wissend, tugendhaft und vollkommen – der war Eingeweihter in die Geheimnisse des Scheich Hacı 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 Hacı Bayram eine Eulogie. Bei dem zweiten Beispiel handelt es sich um die bereits zu Beginn des Abschnitts über die *Envâr el-Āşikin* zitierte Passage über die Gottesschau des Propheten. Während in der handschriftlichen Fassung zur Bezeichnung des Propheten stets das Wort *peygāmber* („Prophet“) verwendet wird, findet sich in der Druckfassung *resûlüllâh* („Gesandter Gottes“), *peygāmber* („Prophet“) und *fâbr-i ‘âlem* („Ruhm der Welt“). Als Eulogie erhält der Prophet hingegen konsequent *şallâ llâhu ta‘âlâ ‘aleybi ve sellem hażretleri* („seine Majestät [...] Gott segne ihn und schenke ihm Heil“) im Gegensatz zu dem in den Handschriften verwendeten *‘aleyhi s-selâm* („das Heil sei über ihm“), welches auch für die Propheten vor Muhammed gebräuchlich ist:

Pertev 229m: *Bilmek gerekdir ki aşhâb-u ümem iňtilâf éderler peygâmber ol géce Hakki görði mi yâhûd görmedi mi dêyü. Îbn-i ‘Abbâs ve Ka‘bu l-Ahbâr ražîye llâhi ‘anbûm eyitdiler peygâmber ‘aleyhi s-selâm Hakk ta‘âlâ hażretlerini ol-gece cisim gözile görði.*¹⁸⁴

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 ‘Abbâs und Ka‘b al-Ahbâr – Gott möge an ihnen Wohlgefallen haben – sagen, dass der Prophet – das Heil sei über ihm – Gott – erhaben ist er – mit seinem Körper-Auge (*cisim gözü*) sah.

Druck 1275 h.: *Bilmek gerekdir ki aşhâb-i resûlüllâh rizvânu llâhi ta‘âlâ ‘aleyhim ecma‘in ve cemî-i e’imme iňtilâf éderler resûlüllâh şallâ llâhu ta‘âlâ ‘aleybi ve sellem hażretleri ol géce Hakk ta‘âlâ hażretlerini görði mi yâhûd görmedi mi dêyü. Îbn-i ‘Abbâs ve Ka‘bu l-Ahbâr ražîye llâhi ‘anbûm eyitdiler fâbr-i ‘âlem şallâ llâhu ta‘âlâ ‘aleybi ve sellem hażretleri Hakk ta‘âlâyî ol-gece cisim gözile görði.*¹⁸⁵

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 ‘Abbâs und Ka‘b al-Ahbâr – 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 gözü*) sah.

3.3.2.3 Sprachliche Charakteristika

In den Handschriften und Drucken der *Envâr el-Āşikin* 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.

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 Ahmet Bıçans *Envār el-Āşikin* 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* > *hamir* „Wein“). Es lässt sich jedoch keine Systematik nachweisen. Spezifisch altosmanisch-türkische Lexeme kommen auch in den Drucken vor (z. B. *gökçek* „schön“):

Lexik: 1. *çanak* > *käse* („Kelch“) und *süci* > *hamir* („Wein“): Pertev 229m, 173a, Zeilen 8-9: *çanak* und *süci*. AOI Zürich 50, 232, Zeile 1: *çanak* und *hamir*. Typendruck 1278 h. 205, Zeile 7; lithographischer Druck 1275 h., 179, Zeile 6; Typendruck 1300 h., 146, Zeile 2: jeweils *käse* und *hamir*. 2. *geyez* > *āsan* („leicht“): TSMK K 1012, 168b-169a; Pertev 229m, 307b-308a; AOI Zürich 50, 409: *imdi bu yeryüzü saya beyän eyleyeyim*¹⁸⁷ *tā-kim biliib terk eylemege geyez ola*. Lithographischer Druck 1275 h., 316f.; Typendruck 1278 h. 358f.; Typendruck 1300 h., 254f.: *imdi bu yeryüzini saya beyän eyleyeyim tā-kim biliib terk eylemege āsan ola*. 3. *gökçek* < > *yēg* („schön, gut“ bzw. „besser“) und *yıl* < > *sene* („Jahr“): AOI Zürich 50, 306: *ol vakit kim Hakk ta'älā Cebrā'il İsrāfildeñ besyüz yıl soyra yaratdı gäyet ahsan şüretde eyle olsa Cebrā'il kendiye nazar eyledi ve eyitdi İlabi benden yēg kul yaratdıñ mi Hakk ta'älā eyitdi yaratmadum*. Lithographischer Druck 1275 h., 233, und Typendruck 1300 h., 190: *ol vakit-ki Hakk celle ve 'alā bażretleri Cebrā'il 'aleybi s-selām İsrāfil 'aleybi s-selāmdan besyüz sene soyra yaratdı gäyet ahsan şüretde öyle oldi ise Cebrā'il 'aleybi s-selām kendiye nazar eyledi ve eyitdi İlabi benden gökçek kul yaratdıñ*¹⁸⁸ *mi Hakk subḥanebü ve ta'älā bażretleri 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 -IsEr, 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 -In 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 *serī'at*-Kenner; er sagt, ich prüfe sorgfältig.“ Pertev 229m, 4, Zeile 1f.: *ben müteşerri'ven dér* (بن مُتَشَرِّعٌ وَنْ دَرْ) und *ben muhakkikvan dér* (بن مُحَكِّقٌ وَنْ دَرْ); AOI Zürich 50, 4, Zeile 19f.: *ben müteşerri'ven dér* (بن مُتَشَرِّعٌ وَنْ دَرْ) und *ben muhakkikvan dér* (بن مُحَكِّقٌ وَنْ دَرْ). Typendruck 1278 h., 5, Zeilen 8-9: *ben müteşerri'imdir* (بن مُتَشَرِّعٌ عَدْرٌ) und *ben muhakkikimdir* (بن مُحَكِّقٌ عَدْرٌ). Lithographischer Druck 1275, 4, Zeilen 20 und 21: *ben müteşerri'imdir* (بن مُتَشَرِّعٌ عَدْرٌ) und *ben muhakkikimdir* (بن مُحَكِّقٌ عَدْرٌ). In den Drucken scheint außerdem der Aorist *dér* („er/sie/es sagte“) als Hilfsverb -dIr missverstanden worden zu sein („ich prüfe wirklich sorgfältig; ich bin wirklich *serī'at*-Kenner“).

¹⁸⁷ Pertev 229m, 307b-308a: *eyleyeyem*. Ein später Beleg für das Morphem -EyIn (*eyleyeyin*) und das Lexem *genez* ist auch 26 Hk 278 (1132 h./1720) 252a, 7.

¹⁸⁸ Lithographischer Druck 1275 h., 233, (جزائري) *nūn* statt *kef* im Suffix 2. Pers. Sg. -dÜn.

Ebenso im folgenden Beispiel: „Ich gehorche meinem Herrn.“ Pertev 229m, 40, Zeile 14: *ben rebbüme mut̄ı̄ven* (بِنْ رَمْهَهُ مُطِيعٌ وَنْ). AOI Zürich 50, 57, Zeile 6f.: *ben rebbüme mut̄ı̄ven* (بن رمهه مطیعون). Typendruck 1278 h. 48, Zeile 6: *ben rebbime mut̄ı̄im* (بن ربه مطیعيم). Lithographischer Druck 1275 h., 43, Zeile 1: *Ben rebbime mut̄ı̄im* (بن رمهه مطیعيم).

Suffix 1. Pers. Sg. -In: „Ich bin Prophet, ich komme von Gott.“ Pertev 229m, 141, Zeile 2: *ben resülin teyriden gelürin* (بِنْ رَسُولِنْ شَكْرِدَنْ كُلُورُنْ). Ebenso AOI Zürich 50, 190, 11 (بن رسولن شکردن کلورون); Typendruck 1278 h. 169, Zeile 8: *ben resüüm Hakk tāälä hažretlerinden gelürem*¹⁸⁹ (بن رسولم حکم تعلی حضرتلرندن کورم) (حق تعالیٰ حضرتلرندن کورم); Lithographischer Druck 1275 h., 149, Zeile 1: *ben resüüm Hakk tāälä hažretlerinden gelürem* (بن رسوون حق تعالیٰ حضرتلرندن کلورون) (رسوون حق تعالیٰ حضرتلرندن کلورون).

Ebenso die Angleichung *dileriven-ki* (> *dilerim-ki*) (دلرین-کی): AOI Zürich 50, 6, Zeile 18; Pertev 229m, 5, Zeile 10; Typendruck 1275 h., 6, Zeile 21; Druck 1278 h. (lith.), 5, Zeile 25); *yaradurin* (> *yaradıram*) (یارادیرم): AOI Zürich 50, 56, Zeile 9: *severin* (> Druck 1275 h. (lith.), 42, Zeile 11: *severim* (سَوْرَم): 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 Juxtaposition zweier Sätze der eine als Konverbialsatz in den anderen einverleibt wird. Gelegentlich variieren die Morpheme bei einverleibten Konverbialsätzen.

Syntax: Juxtaposition > einverleibter Konverbialsatz: *yaturdum uyurdum* > *yatub uyur idim*: AOI Zürich 50, 231, 2: *Bir gēce idi-ki esvede* [!] *yābūd hātimde yaturdum* (یَبُورُدُم) *uyurdum ammā göylüm uyumazdi*. *Gördüm Cebrā'il geldi eyitdi ki yā Muḥammed Allāh tāälā seni okur*. Pertev 229m, 172a: *Bir gēce ka'be hāreminde esved yābūd hātim katında yaturidüm* (یَبُورُدُم) *uyuridüm ammā göylüm uyumazdi*. *Gördüm Cebrā'il geldi eyitdi ki tur yā Muḥammed Allāh tāälā seni okur*. TSMK K 1012, 101a: *Bir gēce ka'be hāreminde esved yābūd hātim katında yaturdum* (یَبُورُدُم) *uyurdum ammā göylüm uyumazdi*. *Gördüm Cebrā'il geldi eyitdi ki tur yā Muḥammed Allāh tāälā seni okur*. Typendruck 1278 h., 204, 26-29; Druck 1275 h. (lith.), 178, 15-17; Bülək 145, 15-17: *Bir gēce ka'be-i şerif hāreminde hācer-i esved*¹⁹⁰ *ve yābūd hātim katında yatub uyur idim ammā göylüm uyumaz idi*. *Gördüm Cebrā'il 'aleyhi s-selām geldi eyitdi kalk yā Muḥammed ki tajri tāälā hažretleri seni okur*.

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: *Peyğamber 'aleyhi s-selām 'arşa varıcağ diledi ki na'lini çıkara*. AOI ZH 50, 235: *Peyğamber 'aleyhi s-selām 'arşa varınca diledi kim na'lını çıkara*. TMK 1012, 105: *Peyğamber a. s. 'arşa varıcağ diledi ki na'lin çikara*. Typendruck 1300, 147: *Peygamber 'aleyhi s-selām 'arşa varıcağ diledi ki na'lin çıkara*.

¹⁸⁹ Hier kann das unvokalisierte كورم sowohl als *gelürium* als auch als *gelürem* gelesen werden.

¹⁹⁰ Lithographischer Druck 1275 h., 178: *haceri l-esved*.

Spezifischer versus unspezifischer Genitiv: *erenler serveri* („Heiligenoberhaupt“) > *erenleriüp serveri* („Oberhaupt der Heiligen“): SK, Pertev 229m, 2b; TSMK R 366, 2a: *Benüm bir karm-daşum varidi ‘alim ve ‘arif fâzıl ve kâmil teyriñ başı ve erenler serveri ve dağı cibânuñ kuþtu şeyb Haci Bayramuñ sirri idi.* Variante in AOI ZH 50, 2b: zusätzlich *teyri başı statt teyriñ başı: Benüm bir karndaşum vardi ‘alim-ü ‘arif, fâzıl-u kâmil ve teyri başı ve erenler serveri ve dağı cibânuñ kuþtu şeyb Haci Bayramuñ sirri idi.*¹⁹¹ Lithographischer Druck 1275 h., 3; Typendruck 1278 h., 4: *Benim bir karndaşım var idi ‘alim ve ‘arif ve fâzıl ve kâmil ve teyri ta‘âlâ һazretleriniñ başı ve eren-riy serveri ve dağı cibânuñ kuþtu şeyb Haci Bayram қaddese llâhü sirrebiü l‘aziziün mahrem-i esrâri idi.*

In Ahmed Bîcâns *Erwâr el-Āşıkin* 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 konsequenter 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 *aya 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; *cemî-i*¹⁹² *adamlaruy seyyidiven zîrâ aya evvel mahlük olan benven ve gène kabirdan evvel çikan benven ve evvel şefâ’at eyleyen günâbkârlara benven.* AOI Zürich 50, 444: *cemî-i ‘âlemeleriüp seyyidiven dèdi zîrâ aya evvel mahlük olan benven ve gène kabirdan evvel çikan benven ve günâbkârlara evvel şefâ’at eyleyen benven.* Typendruck 1278 h., 387; lithographischer Druck 1275 h., 344; Typendruck 1300 h., 276: *cemî-i adamlarij seyyidiyim zîrâ-ki evvel maþlûk olan benim ve evvel yine kabirdan kalkan ben olam ve evvel günâbkârlara şefâ’at 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 Tau-benei.“ Pertev 229m, 169a; TSMK K 1012, 99a: *ve arkasında gügercin yumurðası kadar nübürvet müþri varidi.* AOI Zürich 50, 225: *ve arkasında nübürvet müþri varidi gügercin yumurðası kadari.* Lithographischer Druck 1275 h., 173; Typendruck 1278 h., 198; Typendruck 1300 h., 141, *ve arkasında gügercin yumurðası kadar nübürvet müþri 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 Târih Turki Tal‘at 8 (957 h.), 2b: *erenleriüp serveri*; DKM Târih Turki Tal‘at 57 ([9]77 h.), 2b: *erenler serveri*.

¹⁹² In TSMK K 1012 defektiv geschrieben (غ). In der Handschrift ist aber generell auch in arabischen Wörtern eine starke Tendenz zur defektiven Schreibung vorhanden.

mevzīden yukarı geçmezin eger geceSEM ƙanadlarum yanar ‘arş nûrundan. Typendruck 1278 h., 207, Zeilen 6f.; Lithographischer Druck 1275 h., 180, Zeile 12; Typendruck 1300, 147, Zeile 3: *bu mevzīden yukarı geçmezem eger geceSEM isem yanarım ‘arş nûrundan.* In diesem Beispiel ist jedoch in der Handschrift AOI Zürich 50, 233, das Prädikat in Endstellung gebracht: *ben bu mevzīden yukarı geçmezin eger geceSEM ‘arş nûrundan ƙanadlarum 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 ɻamunuy ikt¹⁹³ kapusi vardur ve yedi ɻabakadur ve her ɻabakada yetmiş biy şehir vardur oddan ve her şebirde yetmiş mahalle vardur ve her mahallede yetmiş biy ɻavlu vardur [oddan]¹⁹⁴*; Variante SK Pertev 229m, 355b, Zeile 7: *Bilmek gerekdür ki ɻamunuy iki kapusi vardur ve yedi ɻabakadur ve her ɻabaka yetmiş biy şehir vardur oddan ve şebirde yetmiş mahalle vardur ve her mahallede yetmiş biy ɻavlu vardur.* Typendruck 1278 h., 416, Zeile 25; Lithographischer Druck 1275 h., 369, Zeile 12; Typendruck 1300 h., 296, Zeile 7: *Bilmek gerekdir ki ɻamunuy yedi kapusi vardır ve yedi ɻabakadır ve her ɻabaka yetmiş biy şehir vardır oddan ve her şebirde yetmiş mahalle vardır ve her mahallede yetmiş biy ɻavlu¹⁹⁵ vardır oddan.*

Eine Übersicht über die Orthographie in den untersuchten *Envâr el-Āşîkin-* 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 *Envâr el-Āşîkin* 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.: *ɻavlu* (حَلْوٰ); Typendruck 1278 h. und Typendruck 1300 h.: *ɻavlu* (حَلْوٰ).

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.

Die *Envär el-Āşikin*-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 *Envär el-Āşikin*

	<i>Altosmanisch-türkische Orthographie</i>	<i>Spuren altosmanisch-türkischer Orthographie</i>	<i>Mittelosmanisch-türkische Orthographie</i>	<i>Unbekannt</i>	
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 *Envär el-Āşikin* 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 -In. Damit sind in den Drucken noch zahlreiche spezifisch altos-

¹⁹⁷ TSMK K 1012 (967 h.); SK, Tercüman Y 364 (1002 h.); DKM Tārih Turki 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 Teilvervokalierung.

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 Muṣaḥḥab* (*Vesilet en-Necāt*) und des *Muḥammedīye* 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. Rebi^c 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 Mitiüberlieferung

Aḥmed Bīcāns *Envār el-Āṣikīn* 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-Āṣikīn*, 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. Ḥabdurrahman, 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-Būṣīris.²⁰¹ Ein Hinweis darauf, wann die einzelnen Teile zusammengebunden wurden, gibt es nicht.

¹⁹⁹ Zum *Mevlid-i Muṣaḥḥab* (*Vesilet en-Necāt*) und dem *Muḥammedīye* 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 *Fātiha*-Kommentar (fol. 74-81) 1089 h. (1678 h.) und den zweiten am einen im Jahr einen Kommentar zu al-Būṣīris berühmten Mantelgesicht (*Qaṣīdat al-Burda*) (fol. 200-259).

²⁰¹ Der Band enthält folgende Texte: *Tefsir-i Sūre-i Yāsin*, fol. 1-29; *Tefsir-i Sūre-i Fātiha*, fol. 40-74; *Tefsir-i Sūre-i Fātiha* fol. 74-81 (mit dem Kolophon des Kopisten Muṣṭafā b. Ḥabdurrahman aus dem Jahr 1089 h. (1678 h.); *Şerḥ-i Kaṣīde-i Bürde* fol. 200b-259b (mit

2. Die Handschrift SK Hacı Beşir Ağa 654/4 gibt auf neun Folio das Kapitel über den Propheten Moses aus Ahmed Bıçans *Envär el-Āşikin* wieder. In diesem Fall enthält der Band neben weit verbreiteten religiösen Texten wie Ebū Su‘ud Efendis *Du‘anāme*, Birgivis *Vaşyetnāme*, der *Hilye-i Hākāni* 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 *Envär el-Āşikin* um eine bewusste Auswahl und nicht um ein Fragment handelt:²⁰²

*Envär el-Āşikin nâm kitâbuñ ba‘zî neşâyîh[ini] iþrâc edüb [ein Wort unleserlich] işâret eyle-
mîşdür ki okyan ‘azizler intifâ’ édeler.*

[...] hat gute Ratschläge aus dem Buch namens *Envär el-Āşikin* herausgezogen und gekennzeichnet, so dass die teureren Freunde, welche es lesen, davon profitieren.

Die Handschrift befindet sich in der Bibliothek, welche der Obereunuch Hacı Beşir Ağa (st. 1746) im Jahr 1158 h. (1745) stiftete; der *vakf*-Stempel Hacı Beşir Ağas 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 Beşir Ağas 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 *Envär el-Āşikin* 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.

Ahmed Bıçans *Envär el-Āşikin* unterscheiden sich diesbezüglich von zwei anderen Werken dieses Autors. In der Sammlung orientalischer Handschriften der Staatsbibliothek zu Berlin sind beispielsweise Ahmed Bıçans Werke *Dürr-i Meknün* und *Acâ’ib el-Mâhlükât* 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 *ahlâk*-Literatur einschließt, aufgenommen (Ms. Or. Quart. 1988 und Ms. Or. Fol. 3332).²⁰⁵

In Abschnitt 2.4.6 wurden bereits *menâkıb*-Kurzbiographien besprochen, welche als Mitüberlieferung in *Envär el-Āşikin*-Handschriften zu finden sind. Die Ergeb-

dem Kolophon des Kopisten Muştafa b. ‘Abdurrahîm vom Freitag, 3. Recep 1079 h. (7. Dezember 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 Ahmed Bıçans *Acâ’ib el-Mâhlükât* als auch sein *Dürr-i Meknün*. Sohrweide 1981, 30-33, beschreibt die Handschrift ausführlich und gibt eine Inhaltsübersicht. Ms. Or. Fol. 3332 enthält einen Ausschnitt aus *Dürr-i Meknün*, vgl. Götz 1979, 310f.

nisse lassen sich wie folgt zusammenfassen: Die *Envār el-Āşikin*-Drucke enthalten keine Kurzbiographien. Biographische Notizen sind aber in drei *Envār el-Āşikin*-Handschriften zu finden: 1. Ankara, TDK Yz. A 352a (Zilka^cde 985 h./1578); 2. MK Ankara İHK 06 Hk 58 (o. D.); 3. Kairo, DKM Tāriḥ Taymūr 1802 (Cemāzi 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 Tāriḥ 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-Āşikin*-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 Ma‘ārif Āmma Turki Qawāla 4; DKM Tāriḥ Turki Ṭal’at 23; SK Yaz. Bağ. 2847). Wie die Kurzbiographien lassen sich auch die Inhaltsverzeichnisse nicht datieren. Sie sind mit großer Wahrscheinlichkeit 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 Yazıcıoğlu’s *Mağārib 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-Āşikin*-Druck zu finden ist – zur Standardausstattung.

Insgesamt ist festzustellen, dass Ahmet Bıçans *Envār el-Āşikin* 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 Fragment 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.

3.3.2.5 Graphische Charakteristika

Die Handschriften und Drucke von Ahmed Bicāns *Envār el-Āşikīn* variieren hinsichtlich der graphischen Gestaltung kaum. Das Seitenlayout und die Illumination der *serlevha* 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 Ahmed Bicāns *Envār el-Āşikīn*

<i>Ausführung der Graphiken</i>	<i>Anzahl</i>
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 Ahmed Bicāns Text – eine Tabelle mit 10x10 Feldern – veranschaulicht die Stationen, welche der Ṣūfi beim Beschreiten des mystischen Pfades (*sülkük*) passiert. In einem einleitenden Satz verweist der Autor als Quelle auf *Manāzil as-Sā'irin* („Stationen der Reisenden“), ein Werk von ‘Abdullāh Anṣārī (st. 481 h./1089)²⁰⁷ und nimmt im Text auf die Graphik mit den folgenden Worten Bezug:

*Seybülislâm ‘Abdullâh Anṣârî Menâzil es-Sâ’irin adlu bir kitâb düzdi ve anı on kısım etdiler tâ ki sâlikler bilelerki nîce sülkük etmek gereklidir. Anı tercüme etdüm bu şekilde yazdım.*²⁰⁸

Der *seybülislâm* ‘Abdullâh Anṣârî verfasste ein Buch namens *Manâzil as-Sâ’irin* 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 Terminen des mystischen Pfades (Abbildung 3.10). Der Autor spricht von sich, dem „Übersetzer“ von ‘Abdullâhs 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-Anṣârî al-Harawi“, EI², 2, 515; T. Yazıcı und S. Uludağ „Herevî, Hâce Abdullah“, DIA 17, 222–226; *Kâmüs el-Ā'lâm*, 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 *Mağârib az-Zamân* werden ‘Abdullâh Anṣâris *Manâzil as-Sâ’irin* etwas ausführlicher, auf vier bis fünf Folio exzerpiert und nicht in Tabellenform „übersetzt“, vgl. Nuruosmaniye 2593, 512a-516b.

Genauso werden die folgenden Graphiken in den Text eingebunden. Zunächst findet sich im „Abschnitt über den Vorzug der Armut“ (*Faṣl fī fażilet el-fakir*) 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 *kalb* („Herz“) und – ausgehend von dieser Linie²¹⁰ – 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 gerekdir ki muhabbet göyülde olur ve göylüŋ on bes fesāda açıur kapusi vardur şeytān ol kapulardan giriüb cāna yol bulur ve cām ezdürür helāk olur ol kapular işbu resime [AOI Zürich 50 işbu resme zikr olnur].*²¹²

Man muss wissen, dass Liebe (*muhabbet*) 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 fi 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:

*Peygamber [aleyhi s-selā]m eyitti dünyānuj cemîinden uçmağuy bir kamçı yeri kadar yegdir. Ve dünyā dedükleri kim Ādemoğlanları anı terk eylemege kudret ola yeryüzi[dür]. İmdi bu yeryüzi saña beyân eyleyeyin tā-kim biliüb terk eylemege anı gejez ola ve şüreti işbu resmediir yedi iklim ve rubc-i meskün işbu dâ'ireniy içinde mevcuddur.*²¹⁴

²¹⁰ Im Typendruck von 1278 h. ist der Schriftzug „Herz“ durch ein Attribut ergänzt: *kalb-i gayr-i ta'alluk* („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 muhabbet göyülde olur ve göyül on bes fesāda açıur kapusi vardur şeytān ol kapulardan giriüb cāna yol bulur ve cām ezdürür helāk olur ol kapular 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 dedükleri kim Ādemoğlanları anı terk eylemege kudreti ola* [Pertev 229m, eylemez; AOI ZH 50, eylemez kim] *yeryüzdür* [Drucke: dürlü dürlü iklimini] *imdi bu yeryüzi* [yér-

Der Prophet sagte: Selbst der Platz eines Schwänzchens²¹⁵ vom Paradies ist besser als die ganze Welt. Was man Welt nennt – mögen die Menschen die Kraft haben, sie zu verlassen – ist die Erdoberfläche (*yeryüzi*). Ich will dir diese Erdoberfläche erklären, damit du sie kennst und es dir leicht falle, sie zu verlassen. Ihr Aussehen ist auf diesem Bild. Die sieben Weltgegenden (*iklim*) und der bewohnte Quadrant (*rub'*) befinden sich in diesem Kreis.

Es folgt eine Darstellung der Welt als Kreis, welcher durch parallele horizontale Kreisschnitte in Klimata (*iklim*) 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:

Hukemā-yı kudemāniy rub'-ı ma'muri akālim-i sel'aya taksim eyledikleri sekildir – Mütekaddiminiy zu'muna göre rub'-ı ma'muruy seklidir.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 dā're kim yazdum bir top gibidür. Yarısı şu içinde ve yarısı şu üstindedür.²¹⁷

Was ich gezeichnet habe, ist wie eine Kugel. Die Hälfte von dieser ist im Wasser, die andere Hälfte über dem Wasser.

[yüzini] *saya beyān eyleyeyin* [Drucke *eyleyeyim*; Pertev 229m *eyleyeyem*] *tā-kim biliüb terk eylemeye ge geyez* [Drucke *äsān*] *ola ve şüreti işbu resmedür yedi iklim ve rub'-ı meskün işbu dā'reniyiñ içinde mevcüddür* [Pertev *içindedir*; AOI ZH *işbu dā'rede nağş olmışdur*].

²¹⁵ Die Bedeutung von *kamçı* in diesem Kontext lässt sich nicht eindeutig klären. In den bislang edierten altosmanisch-türkischen Texten lässt sich *kamçı* 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 *kamçı* – 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 dā're kim yazdum bir top gibidür. Nişfi şu içinde ve nişfi şu üzerindedür.*

Die vierte und letzte Graphik stellt das Banner des Gotteslobs beziehungsweise das Prophetenbanner (*livā’ el-ḥamad*) 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:

*Peygamber [aleyhi s-selā]m eyitdi cemī’-i²¹⁹ ādamlарын seyyidiiven zirā aya ervel mahlük olan benven ve gene kabirdan ervel çikan benven ve ervel şefā’at eyleyen günahkârlara benven. Livā’ü l-ḥamad benüm elümdedür ve cemī’-i peygamberler ve evliyalar benüm sancagum dibinde kopacakdur. Ve sancagumuy uzunluğu bin yıllık yoldur ve eni beszüz yıllık yoldur ve başı kizil yâkütdandur ve kabzasi ak gümidendür ve üç kanadi vardur biri şarka ve biri mağribedür dünyā göğinden yayaradur. Ve lakin fabrum bunlaryj ile degildür. Ol sancagumda üç satır yazılmışdur. Şekli işbu resimdir.*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 (*kanad*) – 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 (لـ). 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 satır yazılı ola birinde bu ola kim.

²²¹ Mit dieser Aussage wird offenbar vor einem Missverständnis hinsichtlich seines Beinamens *fabr-i ‘alem* „Ruhm der Welt“ – nicht *fabr-i ‘alem* „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.

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 yanadur* 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. *kürsi*) ergänzt, welche durch zusätzliche Beischriften als Kanzeln der Propheten und der Heiligen (*menâbir el-enbiyâ* und *kerâsi el-evliyâ*) gekennzeichnet werden.

Zusammenfassend ist festzustellen, dass die Überlieferung von Ahmed Bîcâns *Envâr el-Āşîkin* 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 *Muhammediye* 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 *Envâr el-Āşîkin* 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.

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-Āşikin*-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 *Yazıcıoğlu Muhammeds Muhammediye*

Yazıcıoğlu Muhammed übersetzte in der *Muhammediye* die von ihm selbst verfassten *Mağārib az-Zamān* in türkische Verse. Die *Muhammediye* umfasst circa 9000 Verse und ist in der Form eines *mesnevi* geschrieben.²²⁴ Im Gegensatz zu den *Envār el-Āşikin* wird in der *Muhammediye* die Makrostruktur des Originals, das heißt die fünfteilige Gliederung, nicht übernommen. Yazıcıoğlu Muhammed setzt dadurch auch inhaltlich leicht veränderte Schwerpunkte. Zunächst beschreibt Yazıcıoğlu die Erschaffung der Welt (Verse 1-1414). In einem kurzen Abschnitt ist die Geschichte der Propheten vor Muhammad zusammengefasst (Verse 1415-1540). Es folgen dann die beiden zentralen Themen: Einer ausführlichen Biographie des Propheten Muhammad (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 Muhammad und zur Eschatologie machen also einen wesentlich größeren Anteil des Werkes aus als in den *Mağārib az-Zamān* und den *Envār el-Āşikin*.

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. Yazıcıoğlu's *Muhammediye* folgt wie Ahmed Bicans *Envār el-Āşikin* 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.

verschiedenen Überlieferungsvarianten der Traditionarier, wie sie in den *Magārib az-Zamān* gesammelt sind, werden nur in Ausnahmefällen gegenübergestellt.

Der lineare Erzählstrang ist in den *Envār el-Āṣikīn* und der *Muhammediye* 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 (*mi’rāc*) veranschaulicht werden.

In der *Muhammediye* beginnt das Kapitel zur Himmelsreise nicht mit jener Prophetenüberlieferung, welche in den *Magārib az-Zamān* direkt zu Beginn des Kapitels angeführt wird, sondern mit einer Version, welche in den *Magārib 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 رضي الله تعالى عنه ان النبي عليه السلام حدثهم عن ليلة اسرى
به بينما انا نائم في المطيم وربما قال في الحجر مضطجعاً اذ اتاكي آتٍ فشقق ما بين هذه الى هذه يعني من ثغرة نحرة الى
شعرته فاستخرج قلبي

Von Qatāda von Anas b. Mālik von [Mālik b.]²²⁶ Ṣaṣṣā'a, 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 Ḥatīm»²²⁷ und vielleicht sagte er auch «beim [schwarzen] Stein ruhend (*muḍṭaqī'an*), 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 *Magārib az-Zamān* wiedergegebene Überliefererkette „Qatāda nach Anas b. Mālik nach Mālik b. Ṣaṣṣā'a“.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 *mi’rāc*-Kapitels – die Gottesschau – wird bereits angesprochen, indem der Autor auf die Sehfähigkeit (*başar*) der Augen seiner Leser und die Hoffnung auf die Gottesschau der Gläubigen am Jüngsten Tag hinweist. Die oben zitierte Passage aus den *Magārib az-Zamān* wird in der *Muhammediye* dann mit den folgenden drei Versen übersetzt:²²⁹

Haber vérdi resülü llâh ki yatmışdım Haremde ben / Hatimde tâzicâ' edilb érişdiirdi nażar Allâh
İşâda érdi Cibrâ'il selâm ergürdi Allâh'dan / seni Allâh okur dedi buyurmuşdur sefer Allâh
Tutub pes şadrumu yarlı ki tâ göbegümé érdi / çîkarlı yüregüm derhâl daňı diyle ne-dér ol şâh

Der Gesandte Gottes berichtete: „Ich lag im Heiligtum; ich ruhte am Hatim, 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 Hatim bezeichnet die Umfassungsmauer der Ka‘ba, vgl. A. J. Wensinck, „Ka‘ba“, EI², 4, 317; Fuat Günel, „Hicr“, DIA, 17 (1998), 455.

²²⁸ VGM 431/A, [090]; *Muhammediye* 1300 h., 100; *Muhammediye* 1285 h. 100; Çelebioğlu 1996, 2, 2057.

²²⁹ VGM 431/A, [090]; *Muhammediye* 1300 h., 100; *Muhammediye* 1285 h. 100; Çelebioğlu 1996, 2, 2057.

«Gott ruft dich zu sich», sagte er; «er befiebt dir eine Reise.» / Er ergriff meine Brust, riss sie bis zum Bauch auf und nahm sogleich mein Herz heraus.“ Höre, was dieser König [Muhammad] sagte.

Der Bezug zur übersetzten Textpassage wird hier nicht durch die Überliefererkette, sondern durch das Toponym *Haṭim* und weitere auffällige Vokabeln hergestellt. Anstelle eines Partizips im Zustandsakkusativ (*muḍṭaqī'an* – „ruhenderweise“) wird in der türkischen Übersetzung ein Kompositverb aus dem arabischen Infinitiv desselben Verbs (*iḍtiqā'*) und dem türkischen Hilfsverb *ētmek* gebildet, also *iżticā' ētmek* (sowohl „liegend ruhen“ als auch „schlafen“). Dieser Ausdruck sowie das Toponym *Haṭim* waren erklärungsbedürftig, wie marginale Wörterklärungen zeigen, welche im Autograph und auch in einem Teil der Abschriften zu finden sind; *iżticā'* wird im Autograph als *arkası üstine yatmak* („auf dem Rücken liegen“) und *Haṭim* als *Ka'beniyy uluğü tarafidur* („die hohe Seite der Ka'ba“) erklärt.²³⁰ Die Wortwahl dürfte also bei den Lesern eine gewisse Aufmerksamkeit auf sich gezogen und den *hadît*-Kennern den Bezug zur in den *Mağārib az-Zamān* zitierten Überlieferung verdeutlicht haben.²³¹

Eine Textstelle, an welcher die *Narratio* der *Muhammediye* auf dieselbe Überlieferung zurückgeht, die auch in den *Envâr el-Āşikin* aufgegriffen wird, berichtet von der Meinungsverschiedenheit der Überlieferer hinsichtlich der Gottesschau des Propheten. Zum Vergleich führe ich zunächst die bereits oben im Abschnitt über Ahmed Bicâns *Envâr el-Āşikin* zitierte Passage aus den *Mağārib az-Zamān* an:²³²

واعلم انه قال بعض المحققين اختلاف الاصحاب والامم في انه هل رأى ربّه ام لا قال ابن عباس و كعب الاحبار رضي الله تعالى عنه [!] انه عليه السلام رأى بيته وقالت عائشة رضي الله عنها ما رأى بيته فلذا قال عليه السلام سبحان الله رأيته بقابي ولم آره بيته حتى قال شيخ العرب ومفتى الشرف والنواوي رحمة الله في شرحه للمسلم والبخاري الصحيح عندي انه عليه السلام رأى بيته لانه لما اختلاف الاصحاب في رؤيته ربّه عز وجلّ باى قال ابن عباس رأه بيته وقالت عائشة انه ما رأه بيته فاذوق الاختلاف بيته رجحنا قول ابن عباس

Wisse, dass einige seriöse Gelehrte (*ba'ḍu l-muhaqqiqin*) sagen, dass die Prophetengefährten und die Gemeinden bezüglich der Frage, ob [der Prophet Muhammad] seinen Herrn gesehen hat oder nicht, unterschiedlicher Meinung sind. Ibn 'Abbâs und Ka'b al-Ahbâr – Gott möge an [ihnen] Wohlgefallen haben – sagen über ihn – das Heil sei über ihm –, dass er [Gott] mit eigenem Auge sah. 'Ā'iša – Gott möge an ihr Wohlgefallen haben – sagte, er sah ihn nicht mit seinem Gesichtssinn (*basar*), 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 Nawâwi, der Scheich der Araber, der Mufti des Ostens und des Westens, Gott erbarme sich seiner, sagt in seinem Kommentar zu Muslims und al-Buhâris Sammlungen kanonischer Prophetenüberlieferungen: „Meines Erachtens sah [der Pro-

²³⁰ VGM 431/A, [090]; *iżticā' ētmek* wird als *arkası üstine yatmak* erklärt. Zu den marginalen Wörterklärungen siehe ausführlich unten, 3.3.3.4.

²³¹ Der „Wiedererkennungseffekt“ war durchaus bedeutend; die Nachvollziehbarkeit der Übersetzung von Prophetentraditionen wurde etwa von Taşköprizâde thematisiert, vgl. oben Abschnitt 2.5.2.

²³² Nuruosmaniye 2593, 227b; Konya, Akseki 132, 486f. Vgl. oben Abschnitt 3.3.2.

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 ‘Abbās, er habe ihn mit seinem Auge gesehen. Und ‘Ā’isha 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 ‘Abbās.“

Die Version in Yazıcıoğlu’s *Muhammediye* lautet:²³³

*Elā ey tâlib-i tabkîk işit kim èdelüüm tedkîk / eger Allâh vêre tevfîk beyân èdevüz icmâlâ
Eyitdiler kim Allâhi ki basgözile görmedi / göyjûl gözü ile görüdû Kur’ânda tenzilâ
Gözile baâdi ķalbîne fî’âdile naâzâr kıldı / pes andan görüdî Allâhi göyjûl gözü ile illâ
Veli şeyb-i ‘Arab kim ol Nevâvidür bnyurmuşdur / mahall-i iþtilâf olsa gerek kim èdevüz ‘adlâ
Çû dêdi İbn-i ‘Abbâs kim Muhammed görüdî Allâh / demîsdür ‘Â’ise hâsâ gözile görmedi kellâ
Dêdi çün iþtilâf oldı pes etdük bu sözü tercîh / ki ħakdur İbn-i ‘Abbâsuj sözinde yokdur aşlâ lâ*

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 Nawâwi sagt, / wenn es eine Meinungsverschiedenheit gibt, so müssen wir gerecht entscheiden. / Während İbn ‘Abbâs sagte, dass Muḥammad Gott sah, hat ‘Ā’isha gesagt, er habe ihn keinesfalls mit dem Auge gesehen. / Er [Nawâwi] sagte, wenn es eine Meinungsverschiedenheit gibt, ziehen wir diese Aussage vor, denn İbn ‘Abbâs hat recht; da gibt es grundsätzlich kein Zweifel.

Statt der einfachen Anrede *i’lam* („wisse“) in den *Maġârib az-Zamân* spricht der Autor in der *Muhammediye* die Leser ausführlicher an und verspricht Aufklärung in einer Streitfrage. Der Bezug zur arabischen Version der *Maġârib az-Zamân* wird in diesem Fall in der *Muhammediye* durch den Hinweis auf die Quelle – den *hadît*-Kommentar von an-Nawâwi – hergestellt.²³⁴ Die zentralen Punkte, die an-Nawâwi hinsichtlich der Meinungsverschiedenheit zwischen ‘Ā’isha und Ibn ‘Abbâs erörtert, übernimmt Yazıcıoğlu in der *Muhammediye*. Im Gegensatz zum vorausgehenden Beispiel wird der Bezug zum arabischen Original jedoch nicht durch die Übernahme des zentralen Vokabulars verdeutlicht: Die Begriffe *başar* („Gesichtssinn, Sehfähigkeit“) oder *rû’yet* („[Gottes]schau“) werden, obwohl sie an anderer Stelle in der *Muhammediye* durchaus vorkommen, nicht aufgegriffen.²³⁵

Yazıcıoğlu’s Übersetzung der *Maġârib az-Zamân* wird an mehreren Stellen durch panegyrische Abschnitte auf den Propheten Muḥammad unterbrochen. Diese Passagen gehörten zu den bekannteren Passagen der *Muhammediye*, wie ein Hinweis in der *menâkib*-Kurzbiographie der Istanbuler Drucke zeigt.²³⁶

²³³ VGM 431/A, [095]; Çelebioğlu 1996, 1, 139, 2153-58.

²³⁴ *Ferah er-Rûb* 1294, 1, 232.

²³⁵ Das Signalwort *başar* ist beispielsweise zu Beginn des Kapitels zu finden, VGM 431/A, [090]; Çelebioğlu 1996, 2, 133, 2048.

²³⁶ Vgl. oben Abschnitt 2.5.7.

Beim folgenden Ausschnitt handelt es sich um ein *mesnevi* vom Typ *müstezād*; die Halbverse haben jeweils eine Ergänzung (*ziyāde*).²³⁷ Aufgrund der Länge der Verse zitiere ich jeweils einen Halbvers (*mışrā*) 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 *-ān*; die *ziyāde* jeweils *-ātī*:

<i>Cibānuj cām ve cānuj</i>	<i>Muhammeddüür çü cānāmī</i>	<i>ki kātīdur makālātī</i>
<i>Ol ola çünki cānāmī</i>	<i>nēce sevmeye cān antī</i>	<i>ki sātīdur delālātī</i>
<i>Odur cānān yaradan cān</i>	<i>ēdindi çün amī cānān</i>	<i>ki maḥbūb ēidi zātīna</i>
<i>Sever amī kamū cānān</i>	<i>odur bu cānlaruj cāmī</i>	<i>ki cāmīdūr kemālātī</i>
<i>Odur bu cānlaruj cāmī</i>	<i>odur serverlerij hāmī</i>	<i>çün ol sultān-i kevneyndür</i>
<i>Odur gevherlerij kāmī</i>	<i>o bildi buldu sultānī</i>	<i>ki şādikdūr risālātī.</i> 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 *mesnevi* 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 *z̄ikr*-Zeremonie geeignet ist. Auf diesen Umstand wird beispielsweise auch in der Kurzbiographien des lithographischen *Muhammediye*-Drucks von 1262 h. (1846) hingewiesen.²⁴¹

Die Beispiele veranschaulichen den Charakter der *Muhammediye*, in welcher narrative Passagen mit konkreten Bezügen zur Prophetenüberlieferung mit einer ausgefeilten Panegyrik kombiniert werden.

²³⁷ Vgl. Filiz Kılıç, „Müstezad“, in DIA, 32 (2006), 148f.

²³⁸ Vgl. unten Abschnitt 3.3.3.5.

²³⁹ VGM 431/A, [290]. Vgl. Çelebioğlu 2, 519ff., *Muhammediye* 1285 h., 415.

²⁴⁰ Laut İsmā‘il Haqqīs *Muhammediye*-Kommentar bezieht sich die Formulierung *kātīdur makālātī* („seine Worte sind definitiv“) auf den Koran als Wunder (*mu‘cize*), welches bestätigt, dass Muḥammad wahrhaftig Gottes Gesandter ist. Die Formulierung *sātīdur delālātī* („klar sind seine Zeichen“) beziehe sich hingegen auf die anderen Prophetenwunder, vgl. *Ferah er-Rūh* 1294 h., 2, 468.

²⁴¹ Vgl. oben Abschnitt 2.5.7

3.3.3.1 Der „authentische“ Text

Der Anspruch, einen authentischen Text zu überliefern, ist in *Muhammediye*-Handschriften und Drucken verhältnismäßig oft anzutreffen und wird in diesen Fällen auch deutlich formuliert. Ein wichtiger Faktor ist die außergewöhnlichen Überlieferungssituation: Bei Yazıcıoğlu's *Muhammediye* handelt es sich innerhalb der altosmanisch-türkischen Literatur um einen seltenen Ausnahmefall, da ein Autograph erhalten ist.

Das *Muhammediye*-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 (*beyâz*), sondern um ein Konzept (*musawwada* beziehungsweise *müsevedde*) handelt. Auf diesen Umstand hat im frühen 18. Jahrhundert bereits der Kommentator Bursali İsmâ'il Hakkı hingewiesen.²⁴² Sowohl İsmâ'il Hakkı 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 *Muhammediye* zurückgehen könnten. Diese Annahme läuft auf den Versuch hinaus, auf der Basis des Autographs eine Reinschrift, das heißt eine „authentische“ Endfassung Yazıcıoğlu's zu rekonstruieren, welche an einigen Stellen aber doch vom erhaltenen *Muhammediye*-Autograph abweicht.²⁴³ Das führt dazu, dass uns im Fall der *Muhammediye* mit İsmâ'il Hakkı's Werk – als Kopist und Kommentator – ein sehr früher Beleg vorliegt, in welchem die Frage nach der authentischen Textfassung explizit erörtert wird.

Bursali İsmâ'il Hakkı fertigte 1121 h. (1709) – dreizehn Jahre nach der Vollendung seines *Muhammediye*-Kommentars – eine Abschrift des *Muhammediye*-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 İsmâ'il Hakkı's methodisches Vorgehen beim Kopieren des *Muhammediye*-Autographs:²⁴⁴

Laut Kolophon fertigte İsmâ'il Hakkı eine korrekte Abschrift vom „Original“ (*al-âşl*), d. h. Yazıcıoğlu's Autograph an. Er kopierte dabei „ohne Auslassung oder Hinzufügung“ (*bilâ ziyâda wa-lâ nuqşân*), 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 İsmâ'il Hakkı's Abschrift gibt es Glossen zur graphischen Gestaltung des Autographs, beispielsweise Hinweise zur Skizze des Prophetenbanners im *Muhammediye*-Autograph oder zu kalligraphisch hervorgehobenen Textpassagen.²⁴⁶

²⁴² Vgl. Heinzelmann 2010.

²⁴³ Çelebioğlu 1996, 95-97.

²⁴⁴ Zu İsmâ'il Hakkı's 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.

2. İsmā‘il Haqqis 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 *Muhammediye*-Autographs in Gelibolu.
3. Es gibt auch Kommentare, welche auf Textvarianten hinweisen. İsmā‘il Haqqi 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 *kadā fi l-asl* („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 İsmā‘il Haqqi in Abweichung zum Autograph die Pleneschreibung bevorzugt, steht interlinear ein rotes *ω* (?).²⁴⁸ Oft erläutert er seine Lesung und Vokalisierung aber auch ausführlicher.²⁴⁹
5. İsmā‘il Haqqi gibt auch Erläuterungen zum Versmaß, vor allem, wenn es darum geht, die korrekte Lesung des gelegentlich schwer entzifferbaren Autographs zu rekonstruieren.
6. Die Wörterklärungen des Autographs werden zum Teil übernommen. Zum Teil stammen diese aber auch von İsmā‘il Haqqi selbst (oder aus einer anderen, nicht erhaltenen bzw. mir nicht vorliegenden Abschrift).²⁵⁰

Es fällt auf, dass Bursali İsmā‘il Haqqi im Kolophon nur einen kleinen Teil seiner Methodik bei der Abschrift des *Muhammediye*-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 Wörterklärungen lässt İsmā‘il Haqqi 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 Bursali İsmā‘il Haqqis Abschrift liegen insgesamt fünf direkte sowie eine indirekte Abschrift des *Muhammediye*-Autographs vor.²⁵² Dabei fällt

²⁴⁷ Vgl. dazu ausführlich im folgenden Abschnitt 3.3.3.2.

²⁴⁸ Das Kürzel steht vermutlich für *naks* beziehungsweise *nokşan*; 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 İsmā‘il Haqqi keine der Wörterklärungen, welche nicht im *Muhammediye*-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 Wörterklärungen vorliegen hatte.

²⁵¹ Er kommentiert es allerdings mit einem *kadā fi l-asl* („so steht es im Original“), wenn er eine Wörterklärung aus dem Autograph übernimmt.

²⁵² 1. İÜ TDESC 4012 (1011 h./1603), Kopist Luṭfullāh b. Muṣṭafā b. Ḥiżir; 2. Nuruosmaniye 2580 (1077 h./1666-1667), Kopist *nā’ib* von Gelibolu; 3. İK Genel 58 (1121 h./1709); Ko-

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 *Muhammedîye*-Handschriften hin. Schlussfolgerungen – etwa, dass es sich zum Teil um Archaismen handelt – zieht er daraus nicht. Er führt eine ganze Reihe Beispiele an: *saya* (سَاكَةٌ) oder ساکا statt ساکه; *buyurdu* (بُوردِي) statt بوردي; *dér* (در) statt در; *biliniür* (بیلینور) statt بیلینور. Diese unterschiedlichen Schreibungen korrigiert Kazembek nicht.
2. Kazembek verwendet Vokalzeichen gelegentlich, um Homographie zu unterscheiden. So versteht er beispielsweise das *elîf* im Wort *öldi* mit einem *żamme* (أَوْلَادِي), im Wort *oldi* hingegen nicht (ولادى).
3. Das Vokalzeichen *sükün* verwendet er unter anderem, um Ellipsen aufgrund des Versmaßes zu kennzeichnen: كَهْ für *k'oldi* statt *ki oldi*. Diese Kennzeichnung ist auch im Fall einer Ellipse der *iżāfet* aufgrund des Versmaßes zu finden.
4. In Passagen mit Endreim (*kâfîye*) 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 İsmâ‘il Hakkîs *Feraḥ er-Rüb*, zum Teil fügt er jedoch auch eigene Anmerkungen als Randglossen hinzu.

pist Bursali İsmâ‘il Hakkî 4. SK Laleli 1491 (1164 h./1751), Kopist ‘Ali b. Muhammed el-Giridi; 5. MK A 7917 (1243 h./1828), Kopist es-Seyyid Muhammed Eşref b. eş-Şeyh Kemâl. 6. Bei der Handschrift İÜ Nadir T 1239 (1196 h./1781-1782), Kopist Dervîş Muhammed es-Seyyid Hasib b. İbrâhim, handelt es sich um eine indirekte Abschrift; Vorderlage ist laut Kolophon eine Abschrift vom Autograph.

²⁵³ Druck 1261 h./1845, Hg. Aleksander Kazembek, [ii-iii].

Um die Qualität seiner Edition zu unterstreichen, weist er darauf hin, dass er zahlreiche *Muhammediye*-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 Bülak erschienenen Druck von İsmā'il Hakkı's *Muhammediye*-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 *Muhammediye*-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]: *Muhammediye nusħaları faķiriy žabṭın-da müte'addid ve 'alā l-husūs güzel batṭ ile 'ayn-i Geliboluda bir niçe yüz sene bundan muķaddem merküm ve mersüm iki nusħa-i nefise.*

²⁵⁵ Als Kazembek seine *Muhammediye*-Edition publizierte, waren bereits alle drei Bülak-Drucke von *Feraḥ er-Rūḥ* erschienen (1252 h., 1255-1256 h., und 1258 h.), vgl. Özege 1971-1979, 4, 1652.

²⁵⁶ Ein Vergleich mit Rıza Efendis Ausgabe der *Vesilet en-Necāt* zeigt, dass die Methodik Kazembeks nicht nur im Vergleich mit anderen *Muhammediye*-Drucken 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 صلباش اولى ننک فتح الله حمید الله اوغلى فتح عباد: المسلمين اوجون الله تعالى ننک استعانتي بارلان بو محمديةكتابي باصدور ديم سخنه دن اول نسخه يارلغان موندن مقدم ايکي بوز ييل تيڪراستده دورست نقیس خطي.

²⁵⁸ Druck Istanbul 1273 h., Bosnavi Hacı Muharrem Efendi'nin ṭaşdestgâhi. Danach findet sich der Hinweis in praktisch allen Istanbuler Drucken.

²⁵⁹ Siehe den Druck von *Envâr el-Āşıkin* von 1301 h., vgl. oben Abschnitt 3.3.2.2.

Âmil Çelebioğlus Studie und Edition von Yazıcıoğlis *Muhammediye* 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 *Muhammediye*-Autograph, erwähnt aber in anderen Abschriften vorkommende und vor allem die von İsmā'il Hakkı 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 İsmā'il Hakkı in Betracht zieht, dass es eine vom Autograph abweichende Reinschrift – das heißt Endfassung – geben 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 *Muhammediye* bleiben darum unklar. Problematisch ist auch, dass die im Autograph des 15. Jahrhunderts wiedergegebene Lautung teilweise – und leider sehr inkonsistent – 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 *Muhammediye* ist in ihrer Makrostruktur sehr stabil. Çelebioğlu Erörterung zum Umfang der *Muhammediye* 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 Kâtib Çelebis *Kaſf az-Zunûn* findet, nach Ansicht Çelebioğlus auf ein Missverständnis zurück: Kâtib Çelebi könnte die 123 *müstezâd*-Verse der *Muhammediye* versehentlich doppelt gezählt haben, da sie in den Handschriften gelegentlich in zwei Zeilen geschrieben wurden.²⁶⁴ Kâtib 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 *Muhammediye* – gerade im Vergleich mit einem Werk wie Süleymân Çelebis *Vesîlet en-Necât* – 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: *Cibânnın câni ve cânını / Muhammed’dir çü cânâni* [...] / *Ol ola çünki cânâni / nêce sevmeye cân onu* [...]. Vgl. VGM 431/A, [290]: *Cibânuñ câni ve cânuy / Muhammeddür çü cânâni / Ol ola çünki cânâni / nêce sevmeye cân ani* [...].

²⁶³ Çelebioğlu 1996, 1, 95f.

²⁶⁴ Çelebioğlu 1996, 1, 96.

beitet Fassung der *Muhammediye* ist ein Hinweis von Kleinmichel auf eine „Kurzfassung der *Muhammediye*“, welche in Kasan 1908 gedruckt wurde.²⁶⁵

Ein Vergleich der Handschriften zeigte, dass die Kapitelstruktur praktisch nicht variiert. Ausnahme sind – wie im Fall der *Envär el-Āşikin* – Sammelhandschriften, welche deutlich den Charakter von Anthologien haben und jeweils einzelne Kapitel der *Muhammediye* enthalten. Weder unter den *Envär el-Āşikin* noch unter den *Muhammediye*-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 *Muhammediye* sehr früh – um 1700 in Bursali İsmā'il Hakkı's Beschäftigung mit dem Werk – belegen; dabei handelt es sich ausschließlich um Varianten auf mikrotextueller Ebene. İsmā'il Hakkı's textkritische Beschäftigung mit Yazıcıoğlu's *Muhammediye* begann schon in seinem 1107 h. (1696) vollendeten *Muhammediye*-Kommentar *Ferah er-Rüb*. Zu diesem Zeitpunkt hatte İbrāhim Hakkı die Abschrift vom *Muhammediye*-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 İsmā'il Hakkı's Kommentar sind die vier Verse Teil des *Muhammediye*-Textes:²⁶⁷

رجائي منك يا هادي اغبني بالغياثين كسي كاو شمس حق بيند چه پرواي سراجين فطرت في الهوى نحوك فطفت بالجنابين نظررا بر نظر گدم کشادم صاخين	سبحان حسنک يا من هداني الهوي وصلا من ان دم ياقت دولت که کشت ذرء نلت شنیدم روضه توحيد که بي حست نشد کلشن فلما اوصل الحب الى العين من الرسم
---	--

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 *Ferah er-Rüb* 1294 h., 1, 304.

²⁶⁸ Zur Formulierung *agitni bil-ğiyāṭayni* siehe *Ferah er-Rüb* 1294 h., 1, 308: *ya'ni bayra iki vechile meded eyle ki biri meded-i 'ışk ve biri meded-i vuşlatdur; el-häşil seniūn yoluya'da 'ışkum artub eksilmesün ve kademüüm medlis-i vuşlatuyandan 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.“)

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 Paradiesgarten²⁷⁰ 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:

*Ba'z-ı nüshalarda zikr olman ebyāt-i 'Arabiye ve Fārsiyeden bedel bu dört beyit vāki'c olmuşdur ki temmimən līl-fā'ide icmālen şerhiyle beyān olnur.*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“ İsmā'il Hakkı präferierte Fassung sind. In seiner 1121 h. (1709) angefertigten Abschrift des *Muhammediye*-Autographs stellt er dann fest, dass die betreffenden Verse dort nicht vorhanden sind:

*Bu kaşidede ebyāt-i 'Arabiye ve Fārsiye-i erba'a ki ba'z-ı nüshada yazılıur aşilda aṣla yokdur. Ne tarik ile ilbāk olındığı ma'lüm degildür.*²⁷²

Die vier arabischen bzw. persischen Verse in dieser *Kaşide*, 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 Yazıcıoğlu stammen, lässt İsmā'il Hakkı offen. Eine Stellungnahme folgt allerdings im Kolophon:

واما بعض الزيادات الواقعة في النسخ المنشورة الآن مع خلو الأصل عنها والذوق يشهدُ بماها من كلام الناظم وذلك كالمبيتين الفارسيتين والعريتين في التصييدة التي ينسب إليها الاتجراق فيحملُ إليها من الحق الناظم في بعض النسخ المكتوبة من أصله في زمانه بقيت فيها من غير نقل إلى الأصل والله تعالى أعلم

Manche Hinzufügungen in den kursierenden Abschriften haben keine Entsprechung im Original (*al-aṣl*), und doch zeugt der Stil (*ad-dawq*) davon, dass sie vom Dichter sind – wie etwa die beiden persischen Verse und die beiden arabischen Verse in der *qaṣida*, mit denen die Verbrennung in Verbindung gebracht wird. So ist es wahrscheinlich, dass sie

²⁶⁹ *Ferah er-Rūḥ* 1294 h., 1, 308: Laut İsmā'il Hakkı steht die Sonne der Wahrheit für den Propheten Muhammed und die beiden Laternen für Sonne und Mond.

²⁷⁰ İsmā'il Hakkı spielt mit dem Wort *ravża*, 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 *Ferah er-Rūḥ* 1294 h., 1, 310.

²⁷² İK Genel 58, 66a. Vgl. Çelebioglu 1996, 2, 96, und *Ferah er-Rūḥ* 1294, 1, 304. In der Abschrift Laleli 1491, 81b-82a, zitiert der Kopist an dieser Textstelle aus *Ferah er-Rūḥ* die Erläuterungen zu den Brandspuren und ergänzt die im Autograph nicht vorhandenen vier Verse am Rand.

zu den Ergänzungen des Autors gehören, welche sich in Abschriften finden, die zu seiner Zeit von seinem Originaltext (*min aslıh*) abgeschrieben wurden. In diesen sind auch [Textstellen] erhalten, welche nicht im Autograph (*al-ası*) 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 (Ge-libolu 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 İsmā'il Hakkı's *Muhammediye*-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 Bursali İsmā'il Hakkı's *Muhammediye*-Kommentar und die oben zitierte Randglosse in der Handschrift İK Genel 58.²⁷⁷ Çelebioğlu nimmt im Zusammenhang mit diesen Versen zwar zur Autorschaft Yazıcıoğlu Muhammeds 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 İsmā'il Hakkı's 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 *Muhammediye*, Druck Kasan 1261 h. (1845), 88: *sitäreler ile nişanlanmış dört beyit iki eski nüşpalarda [...] gelmemiştir.*

²⁷⁷ Çelebioğlu 1996, 1, 96f.

²⁷⁸ Çelebioğlu 1996, 2, 171.

Interessant ist es, die Randglossen Kazembeks und İsmā‘il Hakkı in den beiden Textpassagen, auf welche Kazembek bereits in seinem Vorwort aufmerksam macht, zu vergleichen:

1. *Muhammedîye*, Kasan 1261 h./1845, 20: Kazembek stellt in einer Randglosse fest, dass die drei mit Asterisk (*) gekennzeichneten Verse weder in İsmā‘il Hakkı’s *Muhammedîye*-Kommentar *Feraḥ er-Rūḥ* noch in den meisten Handschriften zu finden sind.²⁷⁹ Tatsächlich kommentiert İsmā‘il Hakkı 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. *Muhammedîye*, 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 İsmā‘il Hakkı 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 Heilengrab Yazıcıoğlu hin, worauf unten in Abschnitt 6.4.1 genauer einzugehen sein wird.

Neben der Diskussion zur Authentizität ganzer Verse verweist Bursali İsmā‘il Hakkı sowohl in seinem *Muhammedîye*-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 İsmā‘il Hakkı 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 İsmā‘il Hakkı Varianten dokumentiert und erläutert. Auch er kommt hier zu dem Schluss, dass die Aussage in den aufgeführten Varianten jeweils dieselbe ist:

*Bu beytin kelimâtında iştilâf vâki‘ olmisdur. Ba‘z-i nusâbda „ede Hakk ta‘lâ fażl“ düşmişdür; ba‘z-i nusâbda „ere tâ fażl“ yâ ile düşmişdür; ve ba‘z-i nusâbda „fażl-u yâra“ yérine „derd-ü yâra“ düşmişdür. Cümleden makşûd birdür. Démek olur ki bunuñ üzerine Âdemüy ümidi vuşlat-tı yâra érismek idi.*²⁸³

Hinsichtlich des Wortlauts dieses Verses gibt es unterschiedliche Versionen. In manchen Kopien steht *ede Hakk ta‘lâ fażl*, in anderen Kopien *ere tâ fażl* mit einem *yâ* [d. h. Pos-

²⁷⁹ *Muhammedîye*, Kasan 1261 h. (1845), 20: *Bu nişân ile * mu‘ayyen olunan ebyât ekser nusâbda ve hattâ Feraḥ er-Rûḥ kitâbinda gelmemiştir.* („Die mit diesem Zeichen * gekennzeichneten Verse kommen in den meisten Handschriften, nicht einmal im Buch *Feraḥ er-Rûḥ* vor.“)

²⁸⁰ Vgl. *Feraḥ er-Rûḥ* 1294, 42: *Adına ilb nüsba-i nâzîmda böyledür. Ve lâkin adına lafzı vezinden bâric olmağla sâ’ir nüshâlarda terk olunmuşdur, Hakkı.* („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-Rûḥ* 1294 h., 1, 100.

sessivsuffix]; in manchen Kopien steht *derd-ü yāra* statt *fażl-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 İsmā‘il Haqqı 1121 h. (1709) in seiner *Muhammedîye*-Abschrift Varianten. Einzelne Wörter oder die auch schlicht die Orthographie und die Vokalisierung kommentiert er mit dem Hinweis *kadā fi l-asl* („so seht es im Original“). Das betrifft auch Varianten, welche er in seinem Kommentar 1107 h. (1696) noch nicht erwähnte. In seinem *Muhammedîye*-Kommentar folgt İsmā‘il Haqqı beispielsweise zu Beginn der Kapitels zur Himmelsreise des Propheten einer geläufigen Variante des Halbverses *Gözüyde var mi kan kām niçün dökmeyeşin anı* („Ist Blut in deinem Auge? Warum willst du nicht Blut vergießen?“).²⁸⁴ Im Autograph handelt es sich bei dem Reimwort um *kām*; anstelle des Pronomens *anı* wird also das Nomen selbst noch einmal wiederholt – das Wort *kan* („Blut“) kommt in dem Halbvers also dreimal vor. İsmā‘il Haqqı folgt in seiner Abschrift İK Genel 58 dem Wortlaut des Autographs und kommentiert dies mit *kadā fi l-asl* („so steht es im Original“).²⁸⁵ In den von mir untersuchten Handschriften des Quellenkorpus kommen beide Varianten etwa gleich häufig vor. Im Gegensatz zu İsmā‘il Haqqı 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 fi l-hilāfet*) 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 ‘abbāsidische Schattenkalifat in Kairo thematisiert:

*İşit kimüyđurur beytü l-hilâfet / ‘Aliden soy kime oldi iżâfet
Resüllü ’llâb meger ‘Abbâsa bir gün / buyurdu müştilikdûr eyle dîgün
Kim Allâbû ta’âlâ usbu dini / benümle feth edübdür bil yakını
Veli zürrîyetiyle ħatm édiser / kiyâmet günlerine dek gidiser
Anuyçundur Mîsrâda Āl-i ‘Abbâs / oturmışdur kaşırda Āl-i ‘Abbâs
Bular kimi éderse anda sultân / anuydur kabz-u bast müllk-ü evtân
Dabi dînyâda ber kim tutdu lîvân / bularuñ destûriyle etdi divân*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-Rûh*-Autograph, İK Genel 59 [vor 1007 h.], 201a, und der Druck *Feraḥ er-Rûh* 1294, 1, 208).

²⁸⁵ Weitere Beispiele finden sich in Heinzelmann 2010.

²⁸⁶ Vgl. etwa Çelebioğlu 1996, 2, 35, Vers 523, *yeri*; VGM 431/A *gerii*; Çelebioğlu 1996, 2, 317, Vers 4837, *görlileydi*, VGM 431/A, [204], *götrileydi* (گُرلیے‌دی). Es gibt keinen Hinweis, dass Kazembek das Autograph bekannt war. Bezüge auf das Autograph können in seiner Ausgabe darum auch nicht erwartet werden.

²⁸⁷ VGM 431/A, [201].

Höre, wem das Kalifat eigen ist, wem es nach ‘Ali zusteht. / Der Gesandte Gottes sagte eines Tages zu ‘Abbās: „Es gibt eine frohe Botschaft, feiere. / Gott hat nämlich diese Religion mit mir gegründet (wörtlich: eröffnet). Das wisst! / Mit deiner Nachkommenschaft wird er sie besiegen und [mit ihr] bis zum jüngsten Tag gehen. / Deshalb sitzt in Ägypten [jetzt] die Dynastie der ‘Abbāsiden 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 *Muhammediye* 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 Yazıcıoğlu auf eine Prophetentradition verweist, welche besagt, dass die ‘Abbāsiden das Kalifat bis zum jüngsten Tag innehaben werden, war also erklärendesbedürftig. In der Tat sah İsmā‘il Hakkı in seinem *Muhammediye*-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 ‘Abbāsiden in die Vergangenheit gesetzt (*oturmuşdur kaşırda Āl-i ‘Abbās > oturmuşdı kaşırda Āl-i ‘Abbās*), 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 > -dI); 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]: ‘Aliden soy kime oldı izäfet > SK Yaz. Bağ. 3648 (967 h.), 141a: ‘Aliden soy kime degdi izäfet; Dabei sind *izäfet olmak* („jemandem zukommen“) und *degmek* („jemandes Sache sein“) fast gleichbedeutend. Es handelt sich aber nicht um ein Hendiadyoin, da die Kombination *izäfet 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 izäfet* statt *kime oldı izäfet*.

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 1990², 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 *Ferah er-Rüb* 1294 h., 2, 165f. Zu İsmā‘il Hakkı’s *Muhammediye*-Kommentar ausführlich unten 4.2.2.4.

²⁹⁰ SK Yaz. Bağ. 3648 (967 h.), 141a.

Vergleichbar ist in der Handschrift MK A 2106 (1247 h./1832) *resüli ülāh* durch *şāb-i rüsǖl* ersetzt: VGM 431/A, [201]: *Resüli ülāh meger Abbāsa bir gün* > MK A 2106: *Meger bir gün şāb-i rüsǖl Abbāsa bir gün* (مَكْرُّبُ كُونْ شَاهِ رُشْلِ عَبَاسَهُ بَرُّ كُونْ) oder ähnlich SK İzmir 602 (o. D.): *Resüli ülāh meger Abbāsa bir gün* > *Meger şāb-i rüsǖl Abbāsa bir gün* (مَكْرُّ شَاهِ رُشْلِ عَبَاسَهُ بَرُّ كُونْ).

In den *Muhammediye*-Handschriften betreffen die meisten Varianten jedoch die sprachliche Varianz, etwa indem die Postposition *soy* („nach“) durch die gleichbedeutende aber im Mittel- und Neuosmanischen geläufigere Postposition *soyra* ersetzt wird.²⁹¹

3.3.3.3 Sprachliche Charakteristika

Die sprachliche Varianz ist in Yazıcıoğlu's *Muhammediye* – da es sich um Dichtung handelt – deutlich geringer als in Ahmed Bicāns *Envār el-Āşikin*. 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 *soy* durch – Mittel- und Neuosmanisch-Türkisch geläufiger – *soyra* ersetzt, wodurch der Vers eine Silbe zu viel hat (*'Aliden soyra kime oldı iżāfet* statt *'Aliden soy kime oldı iżāfet*). Die Variante findet sich trotzdem in einigen Handschriften.²⁹³ Von den Varianten in welchen *resüli ülāh* durch *şāb-i rüsǖl* ersetzt wurde, passt *Meger şāb-i rüsǖl Abbāsa bir gün* (SK İzmir 602) im Gegensatz zu *Meger bir gün şāb-i rüsǖl Abbāsa bir gün* (MK A 2106) ins Versmaß.

Spezifisch altosmanisch-türkische Morpheme wie das Futur –İsEr oder der Imperativ –Gıl werden in den *Muhammediye*-Drucken des 19. Jahrhunderts nicht an mittel- oder neuosmanische Formen angeglichen. Im Gegensatz zu den *Envār el-Āşikin*-Drucken bleibt in den *Muhammediye*-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 ālemde / 'acebdür görmek isterven şehā sen yüzü tuğrayı*. Druck 1285 h., 474: *meğer ben cennet içinde gezerven (كُزُونْ) kim bu ālemde / 'acebdır görmek*

²⁹¹ Vgl. den folgenden Abschnitt 3.3.3.3.

²⁹² Verstöße gegen das Versmaß kommen allerdings auch im *Muhammediye*-Autograph (VGM 431/A) und werden von Bursali İsmā'il Hakkı in seiner Abschrift vom Autograph (İK Genel 58) kommentiert. Er suggeriert dann jeweils, dass sich eine [durch den Autor?] korrigierte 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 Taşavvuf 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-Zakiya Mahtutat Turkiya va Farsiya 2; MK B 803; MK 26 Hk 887.

²⁹⁴ Interlinear eingefügt.

isterven (شَرْتُون) *şehā sen yüzü tuğrayı*; Çelebioglu 1996, 601, 8928, *meğer bn* [!] *cennet içinde gezer-ven kim bu álemdə / Acebdır görmek isterven şehā sen yüzü tuğrayı*.²⁹⁵ 2. VGM 431/A, [095]: *Elā ey ṭālib-i tabkīk iṣit kim ēdelüm* (إِنَّكُمْ تَدْكِكُونَ مَنْ يَرَوْنَ) *tedkik / eger Allāh vère tevfik beyān ēdevüz* (إِنَّمَا يَعْلَمُ اللَّهُ تَعَالَى مَا يَرَوْنَ) *icmälä*; Druck 1285 h., 105: *elā ey ṭālib-i tabkīk iṣit-kim ēdelüm* (إِنَّمَا يَعْلَمُ اللَّهُ تَعَالَى مَا يَرَوْنَ) *tadkik / Eger Allāh vère tevfik beyān ēdevüz* (إِنَّمَا يَعْلَمُ اللَّهُ تَعَالَى مَا يَرَوْنَ) *icmälä*; Çelebioglu 1996, 139, 2153, *Elā ey ṭālib-i tabkīk iṣit kim edelim tedkik / Eger Allāh vère tevfik beyān īdevüz icmälä*.

Morphologie: Das Instrumental-Suffix -lEn (*bulan*) ist durch die Neuosmanisch-Türkische Form -lE (*bula*) ersetzt: VGM 431/A, [322]: *bulan* (بلن) *dérler dil-árāmi gider dérler dil árāmi*; Çelebioglu 1996, 2, 600: *Bula* *dérler dil-árāmi gider derler dil árāmi*. Im Druck von 1285 h., 474, allerdings die Variante: *gelür* *dérler dil-árāmi gider dérler dil árāmi*.

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. *taşı* > *dişî*): VGM 431/A, [324]: *Kim içi taşı ilmiyle edebdi*; Çelebioglu 1996, 2, 603: *Kim içi dişî 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 *Muhammediye*-Handschriften zeigt, dass in diesen – genauso wie in den *Envār el-Āşîkin*-Handschriften – Charakteristika des Altosmanisch-Türkischen über den gesamten Untersuchungszeitraum zu finden sind. Eine differenzierte Betrachtung zeigt im Vergleich mit den *Envār el-Āşîkin*-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 *Muhammediye* 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]; Çelebioglu 1996, 601, Vers 8935; Druck von 1285, 475: *gö-rürven, tururvan*.

²⁹⁶ In Çelebioğlus Studie jedoch korrekt *taşî*, Çelebioglu 1996, 1, 18

Tabelle 3.3: Orthographie der *Muhammedîye*²⁹⁷

	<i>Altosmanisch-türkische Orthographie</i>	<i>Spuren altosmanisch-türkischer Orthographie</i>	<i>Mittelosmanisch-türkische Orthographie</i>	<i>Unbekannt</i>	
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 defekte 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 (هے), in zehn Abschriften defektiv geschrieben wird (يَعْلَمَ).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 *tenvin* zur Schreibung des türkischen Ablatifs verwendet (vgl. „von ‘Ali“: ‘Aliden عَلِيُّدَن statt عَلِيَّدَن). 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 yakini* (بِلِ يَقِنِي ; يَقِنِي „erkenne diese Gewissheit“) als *bil* 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 Ismail 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.

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 Başra, 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 *nashī*: 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: (أَقْبَلَ) كُوْزَلِرْ); 143b-144a: *tutdi* (طُشْنِي) وَيَرَانْ (يَرَانْ); Galata 28 (1260 h.), 61b: *akub* (أَقْبَلَ); *yeriyy* (يَرِيِّي) *gözleri* (كُلَّرِي) 142a: *dutdi* (دُثْنِي) دُثْنِي³⁰¹

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-Āşikīn* – eine konsequente Anpassung an die neuosmanisch-türkische und somit morphologische Orthographie festzustellen.

Abschließend ist noch kurz auf die Vokalierung einzugehen: Das *Muhammediye*-Autograph ist vokalisiert – allerdings im Gegensatz zu den übrigen Handschriften nur sparsam. Von den 303 untersuchten *Muhammediye*-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 'Abdelgaffār b. Muṣṭafā in einer Festung bei Başra (*Kaſe-i Fethiye min tevâbi el-Baſra el-Malrıṣa*), 20. Rebi' 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 (*Eva'il Rebi'* I 1210 h. / 15.-24. September 1795). Ein kalligraphisch bestens ausgebildeter Kopist, der außerdem laut Kolophon Korankenner (*bāfiż*) war, kopierte die *Muhammediye* 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.

stammen, und vier undatierten Handschriften.³⁰² Die Istanbuler *Muhammediye*-Drucke sind ohne Ausnahme Lithographien und morphologisch vokalisiert. Es kommen wie auch im Fall der *Envār el-Āşikin* 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 *Muhammediye*-Drucke, welche in Kasan entstanden, sind ausschließlich Typendrucke. In diesen sind Koranzitate durchaus vokalisiert – die nötigen Typen waren also vorhanden –; der türkische Text der *Muhammediye* 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 Vokalierung des *Muhammediye*-Textes entspricht damit weitgehend der des *Envār el-Āşikin*-Textes.

3.3.3.4 Randglossen und Mitüberlieferung:

Die Handschriften und Drucke von Yazıcıoğlu's *Muhammediye* enthalten ein breites Repertoire an Randglossen und Mitüberlieferungen: a) Randglossen mit Wörterklärungen; b) Auszüge aus Bursali İsmā'il Hakkı *Muhammediye*-Kommentar *Ferah er-Rūb*; c) Inhaltsverzeichnisse; d) ein- bis zweiseitige biographische Texte über den Autor (*menākib*); e) eine vier- bis sechsseitige Einleitung, welche sich aus einem *menākib*-Text und Auszügen aus Bursali İsmā'il Hakkı's *Ferah er-Rūb*, seinem Korankommentar *Rūb al-Bayān*, as-Şaybānis Korankommentar *al-Ğāmi' as-Sağīr*³⁰⁴ und einer graphischen Darstellung der Topographie von Himmel und Hölle zusammensetzt.

a) Wörterklärungen zu arabisch- oder persischstämmigen Wörtern sind bereits im Autograph der *Muhammediye* vorhanden (Abbildung 3.15).³⁰⁵ Sie sind im Vergleich zum *Muhammediye*-Text in einer etwas helleren, leicht grauen Tusche geschrieben. Es spricht trotzdem einiges dafür, dass sie vom Autor selbst stammen. Der Duktus des *Muhammediye*-Textes und der Wörterklärung – ein *nashī / ta'lik* des 15. Jahrhunderts – spricht dafür, dass die Randglossen von derselben Hand geschrieben wurden. Die Wörterklärungen sind außerdem bereits in sehr frühen Abschriften

³⁰² Datierte Handschriften: BDK Velyüddin 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 Tal'at Maarif Amma Turki Ṭal'at 15.

³⁰³ Vgl. Katalog der Drucke, Abschnitt 8.2.

³⁰⁴ Brockelmann 1937-1943, G I, 172.

³⁰⁵ Çelebioğlu erwähnt die Wörterklärungen kurz in seiner Studie zur *Muhammediye*, verzichtet aber in der Edition stillschweigend und ausnahmslos auf die Wiedergabe, Çelebioğlu 1996, 1, 58 (und 79).

vorhanden – darunter ist BDK 9273 (888 h./1483) die früheste Abschrift.³⁰⁶ Es fragt sich darum, ob diese Randglossen als Teil des überlieferten *Muhammediye*-Textes verstanden wurden.

Ein Blick auf die frühesten datierten Handschriften der *Muhammediye* 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 *Muhammediye* ohne diese Randglossen wieder.

Unter den späteren Handschriften ist der Anteil der Handschriften mit Worterklärungen aber geringer. Unter den 337 gesichteten *Muhammediye*-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 Bursali İsmā‘il Hakkı’s *Muhammediye*-Kommentar *Ferah er-Rüb* 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 Düğümlü 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 Düğümlü Baba 262m., lt. Stempel 252v.]; SK Serez 1545; MK B 176 [möglichlicherweise nicht vollständig, aber nah am Autograph; fakih HS]; VGM Safranbolu Mehmed İzzet Pasa 441; MK B 44. [16 HS]

³⁰⁹ DKM Ma‘ārif ‘Amma Turki Ṭal‘at 27; MK İHK 06 Hk 3419 [fälschlich 3414]; MK İHK 06 Hk 2598; MK Bolu İHK 14 Hk 143; DKM Ma‘ārif ‘Amma Turki Ṭal‘at 34; İK Genel 5248; ÖNB Mixt. 749; DKM Taşavvuf ve Ahlāq Dīniyya Turki 174; DKM Taşavvuf Turki 39; MK B 873; MK B 290; DKM Taşavvuf Turki 72; DKM Tāriḥ Turki 269; DKM Ma‘ārif ‘Amma Turki Ṭal‘at 15; SK Yaz. Bağ. 3146; SK Szazeli 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 Bursali İsmā‘il Hakkı]; MK A 9034. [28 HS]

³¹⁰ SK Fatih 2828; MK B 602; MK Eskişehir İHK 26 Hk 320.

³¹¹ İÜ Nadir T 1239; SK Laleli 1491; DKM Ma‘ārif ‘Amma Turki Ṭal‘at 22.

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 *Muhammedîye*-Druck.³¹² Im Gegensatz zu den伊stanbuler Drucken integrierte Kazembek kurze Ausschnitte aus Bursali İsmâ‘il Hakkîs *Muhammedîye*-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 Bursali İsmâ‘il Hakkîs *Muhammedîye*-Kommentar *Feraḥ er-Rûḥ* als Randglossen enthalten, kommen Auszüge aus diesem Werk İsmâ‘il Hakkîs außerdem in zwei Handschriften des 19. Jahrhunderts (DKM Ma‘ārif ‘Āmma Turki Ṭal‘at 22, 1237 h. und SK

³¹² *Muhammedîye*, Typendruck, Kasan 1261 h. (1845), vgl. 8.2.2.

³¹³ Den Randglossen in Kazembeks Druck folgen der Druck der Brüder Kârimî, 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 *Muhammedîye*-Druck der Universität Kasan aus dem Jahr 1894 (IVRAN K IV 23 und Universität Kasan II 2743).

İzmir 601, 1260 h.)³¹⁴ als Mitüberlieferung vor. Diese zwei Handschriften stellen aber insofern einen Sonderfall dar, als in ihnen der Text der *Muhammediye* immer wieder durch ein- bis zweiseitige Auszüge aus Bursali İsmā'il's Kommentar unterbrochen wird. İsmā'il Hakkı's Text ist hier also nicht Randkommentar, sondern wird innerhalb des Schriftspiegels zu einem Teil des *Muhammediye*-Textes. Als Prosatext hebt er sich aber trotzdem deutlich von den Versen der *Muhammediye* ab. Auffällig ist auch, dass İsmā'il Hakkı 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 *Muhammediye*

1. Spalte: Verszählung nach Çelebioğlu 1996.
2. Spalte: Wörter, welche in *Muhammediye*-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; Bursali İsmā'il Hakkı, Gelibolu, 1121 h.

D = *Muhammediye*-Druck 1285 h.

BİH = kurzer Ausschnitt aus Bursali İsmā'il Hakkı, *Ferah er-Rüb* als Randglosse;

? = nicht zweifelsfrei zu entziffern

Vers	Referenzwort	Erklärung	VGM	BDK	HS	Laleli	İK	D
2057	ḥaṭīm	1 Ka'bənün uluğı tarafı	1	1	-	-	-	-
2057	iżtīcā'	1 arkası üstine yatmak 2 arkası üzrine yatmak	1	1	2	-	-	-
2061	kütāh	1 kişi 2 şekli kişi 3 kişişa	1 ³¹⁶	1	1	2	-	3
2061	hey'eti	1 sekli	1	1	-	-	-	-
2062	'āli cāh	1 mertebe 2 yüce mertebe 3 'āli makām	1	1	1	2	-	3

³¹⁴ DKM Ma'ārif 'Āmma Turki Ṭal'at 22 (1237 h.) und SK İzmir 601 (1260 h.).

³¹⁵ In DKM Ma'ārif 'Āmma Turki Ṭal'at 22 (1237 h.) fehlen jedoch – noch vor dem ersten Einschub einer *Ferah er-Rüb*-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.

Vers	Referenzwort	Erklärung	VGM	BDK	HS	Laleli	İK	D
2063	hemrāh	2 yoldaş 3 refik	-	-	-	2	-	3
2064	nāgāh	2 anıtsızın	-	-	-	-	-	2
2094	ıştıfā	1 ıştıfā (ارشاف) [?]	1	1	1	-	-	-
2096	vehhāc	1 yıldurıcı 2 ziyyā vericisi	1	1	1	1	-	2
2097	eşbāh	2 bedenler	-	-	-	-	-	2
2107	şābāş	2 BİH ³¹⁷	-	-	-	2	-	-
2132	lālā	2 BİH ³¹⁸ 3 hādim	-	-	-	2	-	3
2133	cevher-i ferd-i felek	2 murād Fahr-i 'ālemdür	-	-	-	2	-	-
2133	lālā	2 BİH ³¹⁹ 3 yok yok	-	-	-	2	-	3
2134	külā	1 cemī'ini 2 cümle	1	1	1	-	1	2
2136	bälā	1 boyumi 2 boy ve kāmet 3 yüce ve 'āli	1	1	1	2	-	3
2137	ez bälā	1 yüceden	1	1	-	1	-	-
2139	şeklā	2 şekil ve şüretde 3 sekli	-	-	-	2	-	3
2140	bezlā	1 vērüb 2 'atā etmek	1	1	-	1	-	2
2141	iclālā	1 ağırlayub 2 kirām	1	1	1	1	-	2
2142	tesbilā	1 sebil édüb	1	1	1	1	-	-
2143	[fitrete] fi'lā	1 İslām işini eyleyüb 2 bil-fi'il	1	1	1	1	-	2
2144	tehlilen	1 lā ilâhe illâ llâh 2 lâ ilâhe illâ llâh dēmek	1	1	1	2	-	-
2145	lälā	2 lâle ki ma'rûf çicekdür	-	-	-	2	-	-
2147	kavlā	2 kavî ile	-	-	-	-	-	2
2150	ifḍälā	1 ululayub 2 ifḍâl artıklıkdu; ululayub 3 ikrâmen	1	1	1	2	-	3
2151	faḍlā	2 faḍlile	-	-	-	-	-	2
2153	icmälâ	1 muhtasar ma'nâdâr 2 muhtasarca	1	1	-	1	-	2

³¹⁷ Ferâh er-Rûh 1294 h., 1, 221: şâbâş ḫâferin ve tahsîn şâdbâş lafzından tabâfi olunmuşdur ya'nî 'izzet ise ancak olur.

³¹⁸ Ferâh er-Rûh 1294 h., 1, 225. Hier sowie im folgenden Vers werden die Kommentare Bursali İsmâ'il Hâkkîs zur unterschiedlichen Bedeutungen von *lâlâ* (ursprünglich *la'lâ*) beziehungsweise *lâlâ* übernommen.

³¹⁹ Ferâh er-Rûh 1294 h., 1, 226.

Vers	Referenzwort	Erklärung	VGM	BDK	HS	Laleli	İK	D
2154	Kur'ānda tenzilā	1 Kur'ānda geldi 2 Nāzil olan	1	-	1	-	-	2
2155	illā	2 baş göziyle degül	-	-	-	-	-	2
2157	kellā	1 hāṣā	1	1	1	1	-	-
2158	yokđur aşlā lā	2 hilāf yokđur	-	-	-	-	-	2
2159	ta‘dilā	2 toğrılata mak	-	-	-	2	-	-
2160	ta‘vilā	2 i‘timād étmek	-	-	-	2	-	-
2162	faşlā	2 kat‘ā 3 ziyāde aşıldır	-	-	2	-	-	3
2163	rabbine meylā	2 mahabbet	-	-	-	-	-	2
2164	taħkikā ve te‘vīlā	2 taħkikini ve te‘vili ni	-	-	-	-	-	2
2166	tafdilā	1 arturma gla 2 ziyāde	1	1	1	-	-	2
2167	teclilen	1 ağırlayub 2 ta‘zim	1	1	1	1	-	2
2168	tebtilā	1 kesilmek 2 misäl kıldı	1	1	1	1	-	2
2169	taħyilen	1 hayāla bırakmak 2 taħayyüsüz	1	1	1	1	-	2
2170	tekmilā	1 tamām édüb	1	1	1	-	-	-
2171	ve rattalnāhu tertilen	1 tamām-i beyän étdük	1	1	1	1	-	-
2172	Ve faşşalnāhu tafşilā	1 ġäyetince tafşil étdük	1	1	1	1	-	-
2173	tebdilen	1 ulaşmak	1	1	1	1	-	-
2174	tecmilen	1 gökçek 2 iżħār-i cemāl eylemek	1	1	-	2	-	-
2175	ne teşbihen	1 ne benzemek	1	1	-	-	-	-
2175	ne ta‘tlā	1 temāṣā sezdürmek 2 ta‘tilsiz	1	1	-	-	-	2
2178	ledünni ‘ilmünүн gevheri	2 bilici	-	-	-	-	-	2
2208	intihāc	1 yola gitmek	1	1	-	-	-	-
2220	bedir ay	2 nürla tolmuş ay ki murād faħr-i ‘alemdür 3 bütün ay	-	-	-	2	-	3
2222	imzā	1 geçürmek	1	1	1	-	-	-
2222	rāyāt	1 sancaklar	1	1	1	-	-	-
2224	tayy étdi	1 gezmek	1	1	-?	-	-	-
2224	mirkāt	1 nerdibān	1	1	1	-	-	-
2229	heyħāy	2 kelime-i ta‘accübdür	-	-	-	-	-	2
2230	ħāṣay	2 ya‘ni hāṣā	-	-	-	-	-	2
2231	[cihān-]ärāy	1 mezin édici 2 zinet vérici	1	1	1	-	-	2
2232	[rūħ]-efzāy	1 arturıcı	1	1	1	-	-	1

Vers	Referenzwort	Erklärung	VGM	BDK	HS	Laleli	İK	D
2233	[şekker]-ḥāy	1 çinayici [→ çığneyici] 2 şeker çığneyici	1	1	1	-	-	2
2235	pāy	2 ayak	-	-	-	-	-	2
2238	bī-hemtā	1 bi-nażīr 2 bi-miṣil 3 bi-miṣāl	1	1	1	2	-	3
2240	her cāy	2 her mahall	-	-	-	-	-	2
2241	zīr	1 alt	1	1	-	-	-	-
2241	bālā	1 üst 2 yüksek	1	1	1	-	-	2
2242	bay	2 ḡanī	-	-	-	-	-	2
2243	Ravhā?	2 BīH ³²⁰	-	-	-	2	-	-
2243	‘āli rāy	2 ‘āli fikirli ve tedbirli 3 güzel tedbirli	-	-	-	2	-	3
2245	żafer	1 firṣat 2 Erklärung zur Streichung von vaṣf im Autograph.	1	1	1	2	-	-
2246	ḥākister	1 ocaḳ külü rengi 2 ḥvār	1	1	-	2	-	-
2246	vaṭar	1 ḥācet	1	1	-	1	-	-
2247	muḥaṭṭaṭ	1 alaca 2 ak alaca 3 ince	1	1	2	2	1	3
2247	muḥayyāṭ	1 ipliklü 2 iplik ile dikilmiş	1	1	1	2	1	-
2250	ṣemer	1 yēmiş	1	1	-	-	-	-
2255	dürer	1 incü	1	1	1	-	-	-
2256	āy	1 cem-i āyet	1	1	1	-	-	-
2258	dirāyet	2 anılamak	-	-	2	-	-	-
2268	vehħāc	1 yıldırıcı	1	1	-	-	-	-
2276	müstened	1 delil	1	1	-	-	-	-
2280	bedāyi?	1 latifler	1	1	1	-	-	-
2282	meşāhir	1 meşhūr	1	1	-	-	-	-
2283	evħadi	1 ilāhiler	1	1	?	-	1	-
2296	eyle dirāyet	1 anılamak 2 anla	1	1	-	-	-	2
2303	iṭṭā	1 ‘atā vērmek 2 ‘atā étdim	1	1	-	-	-	2
2309	hayrārā	1 hayrānlar 2 hayrānın cem'i	1	1	1	-	-	2

³²⁰ Hier nicht nur eine Wörterklärung sondern Erläuterungen zur Topographie, vgl. *Feraḥ er-Rūḥ* 1294, 1, 247: (الروحاء موضع بين الحرمين على ثلاثين او اربعين ميلا من المدينة كما في القاموس) [Erklärung nach Firuzābādi].

Vers	Referenzwort	Erklärung	VGM	BDK	HS	Laleli	İK	D
2310	[–] ³²¹	2 hayrāniŋ cem'i	–	–	–	–	–	2
2314	neşâti	1 şazlık	1	1	?	–	–	–
2322	‘âlem-ärây	2 ‘âlemi bezeyici	–	–	–	2	–	–
2324	es‘adü l-enbiyâ	2 enbiyânuñ ziyâde nik-bahtlusı	–	–	–	2	–	–
2325	ahfîyâ	2 gizlüler 3 gizlü	–	–	–	2	–	3
2326	aşfiyâ	2 büyükler	–	–	–	–	–	2
2327	etkîyâ	2 müttakiler	–	–	–	–	–	2
2328	bi-girân	1 haddsız 2 kenârsız	1	–	?	2	–	–
2328	pûr ziyâ	2 pûr nûr	–	–	–	–	–	2
2329	şâhibü 1- kibriyâ	2 ey ‘azamet issi Allah 3 Hakk celle ve ‘alâ [!]	–	–	–	2	–	3
2331	hayâ	2 utanmak	–	–	–	–	–	2
2333	evliyâ	2 veliler	–	–	–	–	–	2

Einen Sonderfall stellen die schon im vorangegangenen Abschnitt zum autornahen Text erwähnten Randglossen in İsmâ‘il Hakkı’s Abschrift von Yazıcıoğlu’s Autograph (İK Genel 58) dar. Es handelt sich dabei nicht um Auszüge aus seinem eigenen *Muhammediye*-Kommentar, sondern um eigene Beobachtungen zum Autograph, welches er erst nach Abschluss seines Kommentars machte.³²²

Inhaltsverzeichnisse kommen in den *Muhammediye*-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 Muştafa b. Ca‘fer, Prediger (*batîb*) in der Bezirkshauptstadt Altunış bei Kütahya an (Abbildung 3.17).³²⁴ Der Kopist war also Angehöriger der ‘ulemâ; was auch auf die Kopisten der Handschriften Esad Efendi 1701 (1162 h./1749) und MK B 1064 (1254 h./1839) zutrifft, welche ebenfalls ein Inhaltsverzeichnis von der Hand des Kopisten enthält. In einer vierte Handschrift – BDK Millet Manzum 878 (11. Rebi‘ I 1207 h./27. Oktober 1792) – bezeichnet sich der Kopist als Schüler des berühmten Kalligraphen İsmâ‘il 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] (Evâ‘il Cemâzi I 1010 h./28. Oktober – 6. November 1601); **2.** BDK Millet Mzm. 876/I (Gurre Šâ‘bân 1125 h./23. August 1713); **3.** SK Esad 1701 (Evâ‘il Receb 1162; 17.-26. Juni 1749); **4.** BDK, Millet Mzm. 878 (Freitag, 11. Rebi‘ I 1207 h./26. Oktober 1792); **5.** MK B 1064 (1254 h./1838).

³²⁴ SK Yaz. Bağ. 212, 251b.

³²⁵ Zu İsmâ‘il Zühdi vgl. Derman 2001, 96. Zu kalligraphischen Handschriften siehe auch unten Abschnitt 5.5.

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 (*menâkıb*), welche als Mitüberlieferung der *Muhammediye* vorkommen, wurden bereits oben in Abschnitt 2.5.7 im Zusammenhang mit den Autorenbiographien genauer besprochen. Wie dort festgestellt, kommen *menâkıb*-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 *menâkıb*-Kurzbiographie des Autors. Eine solche ist bereits im ersten Istanbuler *Muhammediye*-Druck von 1258 h. zu finden; diese unterscheidet sich jedoch von den *menâkıb*-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 Yazıcıoğlu in sein ausführli-

³²⁶ 1. İK Ulucami 1704 (970 h.); 2. DKM Ma‘arif ‘Amma Turki Tal‘at 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.

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 *Muhammediye*-Handschriften lassen sich – ähnlich wie in der *Mağārib 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 *Muhammediye*-Druck von 1289 h. (1872) zur Standardaustattung gehört. Es handelt sich um eine vier- bis sechsseitige Einleitung, welche aus einem *menâkîb*-Text sowie Auszügen aus Bursali İsmâ'il Hakkî's *Ferah er-Rûh*, seinem Korankommentar *Rûh al-Bayân*, aš-Šaybânîs Korankommentar *al-Ğâmi' aṣ-ṣagîr*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 İsmâ'il Hakkî's *Ma'rîfetnâme* vorhanden.³³⁵

3.3.3.5 Graphische Gestaltung

Die Handschriften und Drucke von Yazıcıoğlu's *Muhammediye* 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 *Muhammediye* verschiedene – deutlich voneinander abgrenzbare – graphische Traditionen herausgebildet haben. Genauso wie bei den anderen Aspekten der *Muhammediye*-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 *Muhammediye*-Autograph finden, bildeten sich bereits ab 1500 davon unabhängige graphische Traditionen heraus. Die Entwicklung neuer graphischer Überlieferungstraditionen ist auch noch im 19. Jahrhundert kurz vor den ersten gedruckten Versionen der *Muhammediye* zu beobachten.

³³¹ Zu Kazembeks Vorwort siehe oben Abschnitte 2.5.7 und 3.3.3.1.

³³² 1. Menâkîb 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 II 2743 und Petersburg IVRAN, K IV 23); Typendruck der Gebrüder Kârimî/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 Fethullâh Hamidullâhîoğlu 1275 h./1859 (Petersburg IVRAN K IV 50).

³³³ SK Esad 1701 (1162 h.), i-iv. Zu den *Mağārib az-Zamān* vgl. oben 3.3.1.4.

³³⁴ Brockelmann 1937-1942, G I, 172.

³³⁵ *Ma'rîfetnâme* 1330, 22f. Ich danke Christane Gruber für diesen Hinweis.

Im Folgenden sind drei Aspekte der graphischen Gestaltung von *Muhammediye*-Handschriften zu untersuchen: a) graphische Darstellungen mit Bezug auf das *Muhammediye*-Autograph; b) die Strukturierung von *Muhammediye*-Handschriften durch kalligraphische Figuren; c) Handschriften und Drucke mit – im Autograph nicht vorhandenen – Illustrationen.

a) Das *Muhammediye*-Autograph enthält eine Skizze des Banners, welches der Prophet Muhammad am Jüngsten Tag den Gläubigen vorantragen wird, wenn diese ins Paradies einziehen.³³⁶ Dieses Prophetenbanner beziehungsweise „Banner des Gotteslobs“ (*livâ' el-hamâd*) 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-satr al-awwal: bismi 'llâhi r-râhmani r-râhim
 as-satr at-tâni: al-hamdu li-lâhi rabbi l-'âlamîn
 as-satr at-tâlit: lâ ilâha illâ 'llâh Muhammadun rasûlu 'llâh

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, Muhammad 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.); **1550-1549:** 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.);

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

	<i>Zeichnung des livā</i>	<i>Freiraum für Zeichnung</i>	<i>Beschriftung hervorgehoben</i>	<i>Keine Hervorhebung</i>	<i>Unbekannt</i>	
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 *Muhammediye*-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 Ma‘ārif ‘Āmma Turki Tal‘at 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 Ağा 533 (1048 h.); MK B 197 (1054 h.); MK Samsun İHK 55 Hk 903 (1055 h.); **1650-1699:** keine; **1700-1749:** İK Harracıoğlu 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 Turki 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 Kütpahanesi 55 Hk 906; ÖNB Mixt. 819.

des *livā el-hamid* 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 Bursali İsmā'il Haqqīs 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 في الأصل في (الخطبة)، 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.

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

<i>yā Cibra'il vērdüy</i>	<i>biziimdurur şimdi</i>
<i>Sen daňi yā 'Azra'il vērdüy selām</i>	<i>söyleme biziümdurur şimdi kelām</i>
<i>yā Rıdvan̄ erişdürdüy</i>	<i>biziimdurur şimdi</i>

Auch du, Gabriel hast begrüßt / sprich nicht, jetzt spreche ich!

Auch du, Azrael hast begrüßt / sprich nicht, jetzt spreche ich!

Auch du, Rıdvan̄³⁵² 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 ellipsenförmig 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 Yazıcıoğlu's Aussage, dass Muhammad Gott mit dem „Kopfauge“ (*başgöz*) und nicht dem „Auge des Herzens“ (*göyül gözü*) 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 Rıdvan̄ ist Torhüter des Paradieses.

referiert Yazıcıoğlu jedoch die von ihm verworfene Überlieferung, welche auf ‘Ā’išā zurückgeht:³⁵³

*Ela ey tâlib-i taâkîk işid kim edelüm tedkîk / Eger Allâh vêre tevfîk beyân edeviüz icmâlen
[Sahîb budur]³⁵⁴ kim Allâhi ki başgöz ile görmedi / Göyül gözü ile gördü budur Kur’ânda tenzilâ
Gözile bakdı kalbine fi’âdile naâzâr kııldı / Pes andan gördü Allâhi göyül gözü ile illâ*

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 *Muhammediye* die Textpassage zur Gottesschau aller Gläubigen am Jüngsten Tag ins Auge. Die komplexe Textstruktur, welche Yazıcıoğlu an dieser Stelle wählt, wird durch eine eindrucksvolle Komposition der gesamten Doppelseite unterstrichen. Yazıcıglis Text wirkt hier vor allem deshalb so dicht, weil die Halbverse durch einen Binnenreim jeweils zweigeteilt erscheinen und außerdem jeweils durch einen Zusatz ergänzt (*müstezâd*) 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 *Muhammediye*-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. Murâd Faâih b. ‘Abdünnâbi b. Muâammed Faâih – 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 Allâhi ki başgöz ile görmedi* („sie sagen, dass es Gott nicht mit seinem Kopfauge sah“).

³⁵⁵ TSMK HS 93, 239a.

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 *fakīl*.

c) Aus dem 19. Jahrhundert sind zwei reich illustrierte Handschriften (DKM Ma‘ārif ‘Āmma Turki Ṭal‘at 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 İsmā‘il Hakkı’s *Ferah er-Rūh* den *Muhammediye*-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 *Muhammediye*-Handschriften nehmen die kalligraphische Tradition der *ḥilye* (beziehungsweise *ḥilye-i sa‘ādet*) 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). *Hilye*-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 *Muhammediye*-Handschriften sind in den Kapiteln zum

³⁵⁶ DKM Ma‘ārif ‘Āmma Turki Ṭal‘at 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.

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 *Muhammediye*-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 *Muhammediye*-Handschriften – und später auch der *Muhammediye*-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 Ma‘ārif ‘Āmma Turki Ṭal‘at 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 *En‘ām-i Şerîf*-Handschrift aus dem Jahr 1193 (1779). Siehe außerdem die *Dalā'il al-Hayrât*-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 *Hacc Vekâletînamesi* von 1544-1545 (TSMK H 1812) und einer *Fezâ'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 Emîne Hatun, einer Frau von Sultan ‘Osmân III., in die Mitte des 18. Jahrhunderts datieren lässt.

einer gegenständlichen Darstellung der Topographie. Dies zeigt beispielsweise die Gegenüberstellung der Illustrationen, welche die Schlacht von Uhud 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 *Muhammediye*-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 *Muhammediye* aus dem Jahr 1279 h. (1863) enthalten wie die Handschrift DKM Ma‘ārif ‘Āmma Turki Ṭal‘at 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 fortsetzen – 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 *Muhammediye*-Drucke in Istanbul entstanden, erschien 1258 h. (1842) in Kairo ein illustrierter Druck des *Muhammediye*-Kommentars *Feraḥ er-Rūḥ*.³⁶⁷ Es handelt sich dabei um einen Typendruck mit lithographischen Illustrationen.³⁶⁸ Zieht man außerdem die Handschrift DKM Ma‘ārif ‘Āmma Turki Ṭal‘at 22 in Betracht, scheint Kairo bei der Verbreitung der *Muhammediye*-Illustrationen eine wichtige Rolle gespielt zu ha-

³⁶³ 12 Exemplare 1258 h.-1278 h.

³⁶⁴ Druckerei: el-Hācc ‘Ali Rizā Efendinij taşdestgāhi; Datum: Zilkāde 1279 h.; Kalligraph: Ahmed el-İlhāmi, Schüler von ‘Ali el-Hamdi. Siehe etwa SK Basma Başışlar 1183.

³⁶⁵ 1. Druck von 1298 h.: Druckerei: Muhammed Rizā Efendinij taşdestgāhi; Datum 1298 h. (ohne Tag und Monat); Kalligraph: Hüseyin Remzi (‘an mu‘āvinin Mekteb-i Tibbiye-i Mülkiye). 2. Druck von 1300 h.: Druckerei: Matba‘a-i ‘Osmāniye; Datum: Evāsit Mevlid habib er-Rahmān [12.-13. Rebi‘ I] 1300 h.; Kalligraph: Kadırgalı es-seyyid Muştāfa Nazīf, Schüler von Bältacızāde Hüseyin.

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 at-tibā‘a al-bāhire in Būlāk (unter der Leitung von Rātib Hüseyin Efendi), Herausgeber: Muştāfa el-Morevi und Mahmūd Dağıstāni unter Finanzierung (*zimmet*) von el-Hācc Muhammed Kāmil Efendi b. ‘Abdi el-Edirnevi, dem Chef-‘arzihālcı (*şayb al-ardihālgıya*) Evā'il Muḥarrem 1258 h. (1842).

³⁶⁸ Die lithographischen Illustrationen ahmen mit ihren feinen Linien jedoch Holzstiche nach.

ben. Da die beiden illustrierten Handschriften außerdem Auszüge aus *Ferâh er-Rûh* 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 *Muhammediye*-Handschriften und für den illustrierten *Ferâh er-Rûh*-Druck eine illustrierte *Ferâh er-Rûh* 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 *Muhammediye* erstmals mit Illustrationen vom Typ C gedruckt.

Muhammediye:

Istanbul:

- 1258 h.: Ser^caskeri tab^chânesi, Süleymân, Illustrationen **Typ A**
- 1262 h.: Tab^châne-i ‘Âmire taş destgahı, Muhammed Sa^cid, Illustrationen **Typ A**
- 1265 h.: Tab^châne-i ‘Âmire taş destgahı. Muhammed Recâ‘î, Illustrationen **Typ A**
- 1267 h.: Tab^châne-i ‘Âmire taş destgahı. Muhammed Recâ‘î, Illustrationen **Typ A**
- 1270 h.: Tab^châne-i ‘Âmire taş destgahı. Muhammed Recâ‘î, Illustrationen **Typ A**
- 1271 h.: Tab^châne-i ‘Âmire taş destgahı. Muhammed Recâ‘î, Illustrationen **Typ A**
- 1272 h.: [...] taş destgahı. El-Hâcc Halil, Illustrationen **Typ A**
- 1273 h.: Bosnevi Hacı Muharrem Efendi’nin taşdestgâhi, Illustrationen **Typ A**
- 1278 h.: Tab^châne-i ‘Âmire taş destgahı. el-Hâcc Halil, Illustrationen **Typ A**
- 1279 h.: el-Hâcc ‘Ali Rızâ Efendinin taşdestgahı, Illustrationen **Typ B**
- 1280 h.: Bosnevi el-Hâcc Muharrem Efendi, Illustrationen **Typ B [auf separaten Tafeln]**
- 1283 h.: al-Hâcc Halil Efendi, Illustrationen **Typ B [und Prosa-Einschübe aus Ferâh er-Rûh]**
- 1284 h.: Vefalî el-Hâcc ‘Ali Rızâ Efendi’nin taş destgahı, Illustrationen **Typ B**
- 1285 h.: Halil Efendi’nin taş destgâhında, Illustrationen **Typ B**
- 1288 h.: Kapuçukdâri el-Hâcc ‘Osman Efendi, Illustrationen **Typ B**
- 1289 h.: Kein Drucker; Hg. El-Hâcc ‘Ali, Illustrationen **Typ B**
- 1291 h.: Hg. Muştâfâ Efendi, Illustrationen **Typ B**
- 1292 h.: Şirket-i İrâniye maṭba‘ası, Illustrationen **Typ B**
- 1298 h.: ‘Osmanlı Maṭba‘ası [Warnung vor Drucken der Şâhâfiye-i İrâniye Maṭbâ‘atı], **Typ B**
- 1300 h.: Maṭba‘a-i ‘Osmaniye, Illustrationen **Typ C**
- 1300 h.: Hakkâklarda İbrâhim Efendinin maṭba‘ası. Illustrationen **Typ B**
- 1300 h.: Hakkâklar içinde Şirket-i Sahâfiye, Illustrationen **Typ B**

³⁶⁹ Im Gegensatz zu den Handschriften wird der *Muhammediye*-Text in den illustrierten Drucken – mit einer Ausnahme (Druck von 1283 h.) – nicht von *Ferâh er-Rûh*-Ausschnitten unterbrochen.

1305 h.: Hakkâklar içinde Şirket-i Saḥḥâfiye, Illustrationen **Typ C**

1306 h.: Maṭba‘a-i ‘Oṣmâniye , Illustrationen **Typ C**

1307 h.: Stempel der Dār aṭ-Ṭibā‘a-i ‘Āmire, Illustrationen **Typ C**

[1310 h.]: ohne Drucker, o. D. [Druckgenehmigung, 21. Rebi‘ I 1310 h.], Illustrationen **Typ B**

1312 h. Şirket-i Saḥḥâfiye, Illustrationen **Typ C**

1313 h.: Rızâ Efendinin biraderi ‘Ārif Efendi Maṭba‘ası, Illustrationen **Typ B**

1326 h.: Hürriyet Maṭba‘ası, Illustrationen **Typ C**

Kasan:

1261 h. / 1845: Druckerei Ludwig Schütz, Hg. Aleksander Kazembek, Illustrationen **Typ A**

1275 h. / 1859: Hg. Fethullah Hamidullâhoğlu, Illustrationen **Typ A**

1878: [Unbekannter Drucker; keine Informationen zu den Illustrationen.]³⁷⁰

1890: Kazan Üniversitesi ṭab‘hânesi, Illustrationen **Typ A**

1309 h. Çirkof Hatunının ṭab‘hânesi, Illustrationen **Typ A**

1892: al-Maṭba‘ al-Vibçîslâfi, Illustrationen **Typ A.**

1894 bzw. 1895: Kazan Üniversitesi ṭab‘hânesi, Illustrationen **Typ B**

1898: Çirkof Hatunının vereşelerinin ṭab‘hânesi, Illustrationen **Typ A**

1900: Brüder Karimov (Типография торгового дома братьевъ Каримовыхъ), Illustr. **Typ B**

1903: Maṭba‘a-i Dombraviye, Illustrationen **Typ B**

Feraḥ er-Rūḥ:

Bülâk:

1252 h. Dār aṭ-ṭibā‘a al-bâhira, Bd. 1, 215 S., Fortsetzung (*bâkiyya*) von Bd. 1, 256 S., Bd. 2, 241. Ursprünglicher Text von İsmâ‘il Hakkîs Text. Keine Illustrationen. (Vgl. die Exemplare SK Haci Mahmud 2241; SK Mihrişah 241; SK Hüsrev 165; SK Veliyyüddin 3610; SK Ragip 681; SK Hüdai 463; SK Osman Huldi 264, 265 und 266; DKM Târih Turki 270.)

1255 h. und 1256 h.³⁷¹ Dār aṭ-ṭibā‘a al-bâhira, Bd. 1, 296 S., Fortsetzung (*bâkiyya*) von Bd. 1, 320 S., Bd. 2, 326 S. Enthält den ursprünglichen Text von İsmâ‘il Hakkî und den vollständigen Text der *Muḥammediye*. Der Text der *Muhammediye* 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-ṭibā‘a al-bâhira, 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. Maṭba‘-ı Fünün-ı ‘Ulüm, 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 *bâkiyye* 1256 h.).

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 Yazıcıoğlu Muhammeds *Muhammediye* 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 *Muhammediye*-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 *Envâr el-Āşikin*-Druck aus dem Jahr 1301 h./m. (1883-1885) – findet. Im Fall der *Envâr el-Āşikin* existiert allerdings im gesamten Quellenmaterial kein weiterer Hinweis auf ein Autograph, was dafür spricht, dass der Hinweis in diesem *Envâr el-Āşikin*-Druck tatsächlich ausschließlich der Verkaufsförderung diente.

Die Beschäftigung mit dem *Muhammediye*-Autograph führte spätestens um 1700 dazu, dass osmanische Gelehrte sich der „authentischen“ Überlieferung zuwandten. Das wichtigste Beispiel ist in diesem Zusammenhang die Abschrift des *Muhammediye*-Autographs, welche Bursali İsmā‘il Hakkı anfertigte, nachdem er zuvor bereits ein Kommentarwerk zu Yazıcıoğlu’s *Muhammediye* verfasst hatte. Auch Auszüge aus Bursali İsmā‘il Hakkı’s Kommentar finden sich in der Folgezeit als Randglossen zu *Muhammediye*-Handschriften. Auf die Nutzung in Gelehrtenkreisen wird in Kapitel 5 zurückzukommen sein.

Es fällt auf, dass die wenigen erhaltenen Handschriften des arabischen Originals der *Muhammediye* – Yazıcıoğlu’s *Mağārib az-Zamān* – fast ausschließlich aus dem 17. und 18. Jahrhundert vorliegen – also dem Zeitraum, der in dem auch eine gelehrte Beschäftigung mit der *Muhammediye* belegt ist. Es fragt sich darum, ob diese *Mağārib az-Zamān*-Handschriften nicht aufgrund eines sekundären Interesses angefertigt wurden, welches in erster Linie auf die *Muhammediye* fokussierte. Eine abschließende Antwort lässt sich in dieser Frage nicht geben. Es ist allerdings

festzuhalten, dass sich unter den *Mağārib 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 Ahmed Bicāns *Erwār el-Āşikin*, 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 *Muhammediye*-Ausgabe Aleksander Kazembeks, welche 1261 h. (1845) in Kasan erschien, und andererseits die Edition der *Vesilet en-Necāt*, welche 1306 h. (1888) ein gewisser Rızā 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 İsmā'il Hakkı keinen Bezug auf das *Muhammediye*-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. Rızā Efendis Edition der *Vesilet en-Necāt* ist insofern mit Kazembeks Ausgabe der *Muhammediye* vergleichbar, als auch hier in einem Nachwort die Methodik beschrieben wird und der Anspruch geäußert wird, durch Kollationierung ein „korrigiertes *Mevlid*“ (*Muşâhhâh 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 *Vesilet en-Necāt* die starke Varianz auf Makroebene schon aufgrund des sehr unterschiedlichen Umfangs der Handschriften und im Fall von Yūnus Emres *Divân* aufgrund der stark variierenden Auswahl der Gedichte in den einzelnen Handschriften auffällt, ist die Varianz auf makrostruktureller Ebene in Ahmed Bicāns *Erwār el-Āşikin* und Yazıcıoğlu's *Muhammediye* äußerst gering. Die geringe Varianz trifft – soweit die geringe Zahl der edierten Handschriften und die lithographischen Drucke eine Aussage zulassen – auch auf Eşrefoglu's *Müzekki n-Nüfûs* 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-

tenmaterial der *Envār el-Āşikin* und der *Muhammediye* 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-Āşikin* und den Handschriften der *Muhammediye* ist die Varianz der Mitüberlieferung und der graphischen Aspekte sehr unterschiedlich. In den *Envār el-Āşikin*-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 *Muhammediye*-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 *Muhammediye*-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.

