

2. Die Autoren

2.1 Autorenbiographien als Quelle für die Buchnutzung

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

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

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

¹ Einzig Muṣṭafā ʿĀli bezweifelt in seiner Kurzbiographie die Zuschreibung der *Envār el-ʿAşîkîn* an Aḥmed Bicân, vgl. unten Abschnitt 2.4.5.

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

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

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

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

2.2 Übersicht über die biographischen Quellentexte

2.2.1 Selbstdarstellungen der Autoren

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

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

2.2.2 Ṭabaḳāt- und tezkire-Literatur

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

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

Die frühesten und gleichzeitig auch bekanntesten *ṭabaḳāt*-Werke im Osmanischen Reich stammen aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts. 1521 (927 h.) schloss Lāmi'ī (st. 938 h./1532) unter dem Titel *Fütūḥ el-Mücāhidin li-terviḥ kulūb el-müşāhidin* seine ins Türkische übersetzte und erweiterte Fassung von 'Abdurrahmān Ğāmī (st. 898 h./1492) persischer Biographiensammlung *Nafahāt al-Uns min Ḥazarāt al-Quds* ab.⁹ Lāmi'ī hat Ğāmī Werk insbesondere um die Biographien von Šūfis ergänzt, welche in Anatolien wirkten. Kurz darauf, im Jahr 1558 (965 h.), entstand Taşköprizāde Aḥmeds berühmte Biographiensammlung *aş-Şaqā'iq an-Nu'māniya*. Von der arabischen Originalfassung fertigte knapp drei Jahrzehnte später (995 h./1587) Mecdī (st. 999 h./1591) unter dem Titel *Ḥadā'ik eş-Şekā'ik* eine türkische Übersetzung an.¹⁰

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

⁶ Hafsi 1976, 241, verweist auf ein früheres Werk des späten achten Jahrhunderts, das heute verlorene *Kitāb Ṭabaḳāt al-Muḥaddiṭin* des Mu'āfā b. 'Imrān b. Nawfal al-Mawṣili (st. 184 h./800). Zu den *ṭabaḳāt* siehe auch Busse 1987, 267; zu den Šūfi-*ṭabaḳāt* siehe Hafsi 1977, 25, und Schimmel 1987, 344.

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

⁸ Hafsi 1977, 28-33. Einer der frühesten Autoren – bzw. der Autor des frühesten überlieferten Textes – ist Muḥammed b. 'Alī b. Ḥasan at-Tirmiḍi al-Ḥākim (st. 285 h./898). Ein häufig genutzter Text, auf den auch Ğāmī mehrfach referiert, sind Sulamī (st. 412 h./1021) *Ṭabaḳāt aş-Şūfiya*.

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

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

Lāmi'ī klassifiziert – Ğāmi und damit auch Sulamī folgend – vage nach Epochen, Țaşköprizāde hingegen konkreter nach den Regierungszeiten der osmanischen Sultane.¹¹ Einer chronologischen Klassifizierung bedienen sich also sowohl Lāmi'ī als auch Țaşköprizāde.

Andere Klassifizierungen kommen in biographischen Sammelwerken durchaus vor. Ein bemerkenswertes Beispiel verfasste in der Mitte des 17. Jahrhunderts ein gewisser el-Ḥācc 'Alī Efendi, Sekretär in der Großherrlichen Ratsversammlung (*Divān-i Hümayūn*), unter dem Titel *Tuhfet el-Mücābidin ve Behcet ez-Zākirin*.¹² 'Alī Efendi teilt seine Biographiensammlung nicht chronologisch, d. h. quasi in horizontale „Lagen, Schichten, Klassen“ (*tabakāt*), sondern in Pfeiler (*rukn*, Pl. *erkān*), also diachrone Gruppen ein. Es handelt sich dabei um eine Einteilung nach Şüfi-Orden.¹³

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

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

¹¹ Ğāmi bezieht sich auf Sulamī und spricht vage von *tabakāt*, welche sich aus Şüfis „derselben Epoche“ zusammensetzen, vgl. *Nafahāt al-Uns* 1370, 1-3. So auch Lāmi'ī in seiner Übersetzung, *Fütūḥ el-Mücābidin* 1298, 3.

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

¹³ *Tuhfet el-Mücābidin*, SK Nuruosmaniye 2239, 3a: 1. Pfeiler – die frühen Şüfi-Scheiche bis al-Ğazālī; 2. Pfeiler – Orden welche auf Ḥ'āğa Abū Ya'qūb Yūsuf-i Hamadāni zurückgehen (z. B. Naşbendiye); 3. Pfeiler – Orden, welche auf 'Abdulqādir al-Ġilāni zurückgehen (z. B. Bedewiye); 4. Pfeiler – Orden, welche auf Abū n-Nağib 'Abdulqāhir Suhrawardi zurückgehen (z. B. Ḥalvetiye; Celvetiye; Bayramiye).

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

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

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

In der Tradition der *ṭabaḳāt*- und *tezḳire*-Werke stehen verschiedene Autoren bis ins 19. Jahrhundert, beispielsweise Ḥabīb Efendi, der 1305 (1887-1889)¹⁷ *Ḥaṭṭ ve Ḥaṭṭātān*, ein biographisches Werk über berühmte Kalligraphen, veröffentlichte. Hingegen steht Şemseddin Sāmī Fraşeris 1889-1898 publizierter *Ḳāmūs el-A'lām* deutlich in der Tradition europäischer Enzyklopädik.¹⁸

2.2.3 Menākīb-Literatur

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

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

¹⁸ *Ḳāmūs el-A'lām* 1306-1316/1889-1898.

¹⁹ Meninski 1680 [2000], 3, 4928, *virtutes praeclaras dotes*, und Meninski 1680 [2000], 3, 4978, *virtus res quā quis gloriari posuit praeclara actio*; *Ḳāmūs-i Türki* 1317, 1420, *menkebe veyā menkebet*, Pl. *menākīb – bir zātın faṣl-u meziyetine delālet eden fıkra ve bundan bahş eden maḳāle ve risāle-i medḥiye: menkebe-i cenāb-ı risāletpenābi, menākīb-ı şehāryār*.

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

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

²² Ed. Taeschner 1955.

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

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

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

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

²³ *Menâkıb-ı İmâm-ı A'zam*, Istanbul, 1. Receb 1291 h., 162. Datierung des Textes Şa'bân Cemâzi I 1001 h.

²⁴ Siehe Abschnitt 2.2.7, 2.3.7 und 2.5.7.

²⁵ DeWeese 2007, 147f.

²⁶ DeWeese 2007, 168.

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

²⁸ Kunter 1966.

²⁹ Kunter 1966, 44f., mündlicher Bericht des letzten Scheichs der Sa'diye, Hoca İsmail Hakkı Efendi, zu den Gräbern von Yünus Emre und 'Aşık Yünus. Dieser erzählt, dass Niyâzi Mısrî den Hinweis auf das Grab gab (*buradan Yunus'un kokusu geliyor*). Ähnlich Kunter 1966, 50.

³⁰ Koçak 2003, 49.

Nur über Eşrefoğlu ‘Abdullāh Rūmī existiert ein kurzes – in der Edition von Uçman 66 Seiten umfassendes – *menākıbnāme* aus dem 17. Jahrhundert.³¹

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

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

2.2.4 *Evliyā Çelebis Seyāhatnāme*

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

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

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

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

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

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

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

³⁷ Dankoff 2008, 247.

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

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

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

2.2.5 Historiographie

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

Die Trennlinie zwischen Chronik (*tārīḥ* bzw. *veḳāyir-nāme*) und angrenzenden Gattungen wie Zeremonienregistern (*teşrîfât defterleri*) oder Hoftagebüchern (*rûz-nāme*), welche den Tagesablauf des Sultans verzeichnen, ist gelegentlich – wie etwa

³⁸ Dankoff 2008, 246.

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

⁴⁰ Ein prosopographischer Abschnitt u. a. mit den Kurzbiographien der Verstorbenen findet sich bei den späten Hofchronisten Ahmed Cevdet (1238-1312 h./1822-1885) und Ahmed Lütfi (1231-1323 h./1816-1907) jeweils zum Jahresende. Şemʿdānizāde (st. 1193 h./1779), der nie das Amt des *vaḳʿanivis* inne hatte, führt hingegen die Kurzbiographien der Verstorbenen in seinem *Merʿi t-Ṭevārīḥ* jeweils beim Tod eines Sultans an – Yazıcıoğlu Muḥammed beispielsweise im Abschnitt nach dem Tod von Sultan Murād II. Ein Sonderfall ist Muṣṭafā ʿAlī, der am Ende von *Künb el-Aḥbār* einen eigenen *tezkiye*-Abschnitt hat.

im Fall der Chronik von Hâkim (st. 1184 h./1770) – schwer zu ziehen.⁴¹ Wie schon erwähnt können in den Chroniken gerade die Passagen über Zeremonien und damit verbunden die Erwähnung religiöser Texte – und damit auch Zeremonienregister im engeren Sinn – für die vorliegende Studie von besonderem Interesse sein.⁴² Fokussiert eine Chronik auf Zeremonielles, so verdeutlicht dies in besonderer Weise die Herrschaft legitimierende Aspekte. Der Bezug auf einen religiösen Text – etwa die Rezitation des *Mevlid-i Şerif* in der Moschee von Sultan Ahmed jährlich zum Geburtstag des Propheten⁴³ – suggeriert, dass der Herrscher an der Segenswirkung (*bereket*) dieser Handlung Anteil hat; der iterative Charakter der betreffenden Passagen weist darüber hinaus auch auf die Stabilität der Herrschaft hin

2.2.6 Archivdokumente

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

⁴¹ Zu Hâkim siehe Zilfi 1999; zu *teşrifât defterleri* siehe die Einleitung von Karateke 2007; zu *rûznâme* siehe Sarıcaoğlu 2008.

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

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

⁴⁴ Bayramoğlu 1983 [1989²].

⁴⁵ Kunter 1966.

2.2.7 Mitüberlieferung und Benutzerspuren

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

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

2.2.8 Exegetische Literatur und wissenschaftliche Texte

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

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

⁴⁶ Saraç 2007, Heinzelmann 2010.

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

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

2.3 Biographik im Umfeld der Brüder Yazıcıoğlu

2.3.1 Selbstdarstellung der Autoren

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

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

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

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

⁵⁰ Tatçı 2008, 3, 127, Vers 593.

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

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

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

⁵⁴ Vgl. etwa *Divān-ı 'Aşık Yūnus Emre* 1340, 2-36.

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁹ Tatcı 2008, 2, 309, No. 292.

⁶⁰ Vgl. unten Abschnitt 3.2.2.

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

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

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

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

2.3.1.3 Eşrefoğlu Rûmî legt in der Einleitung seines *Müzekki n-Nüfûs* seine Motivation für das Verfassen des Textes (*sebeb-i te'lîf*) dar.⁶⁶ Er liefert außerdem die Standardinformationen, d. h. den Namen des Autors, den Titel und eine Datierung. Das Werk wurde in der letzten Dekade des Ramaẓân 852 h. (18.-27. November 1448) vollendet.⁶⁷ Der Autor nennt sich ‘Abdullâh b. Muḥammed el-Mıṣrî er-Rûmî el-Ḳâdiri. Die Verortung in Anatolien (er-Rûmî) und in Kairo (el-Mıṣrî) durch die entsprechende *nisbe* ist vage. Beide können sich auf die Herkunft des Autors oder dessen Familie sowie auf den Heimat-, Wohn- bzw. Niederlassungsort beziehen.

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

⁶² Ateş 1954, 147; Pekolcay [1980] 2005³, 145.

⁶³ Ateş 1954, 25; *Yigîtlilik dahi geçti şöyle hoca/Erişti şaşlık ve oldu koca*.

⁶⁴ Pekolcay [1980] 2005³, 13.

⁶⁵ Pekolcay [1980] 2005³, 13, *durum hence kat’iyet kesbetti*. Um welche Handschrift es sich bei dem zweiten Beleg handelt schreibt Pekolcay nicht. Ein grundsätzliches Problem ist, dass sich viele Handschriften von weit verbreiteten Texten, wie etwa der *Vesilet en-Necât*, in Privatbesitz befinden.

⁶⁶ *Müzekki n-Nüfûs* 1288, 28; *Müzekki n-Nüfûs* 1306, 25; *Müzekki’ n-Nüfûs* 2003², 59.

⁶⁷ *Müzekki n-Nüfûs* 1288, 28f.; *Müzekki n-Nüfûs* 1306, 24f.; *Müzekki’ n-Nüfûs* 2003², 58.

⁶⁸ *Müzekki n-Nüfûs* 1288, 29; *Müzekki n-Nüfûs* 1306, 25; *Müzekki’ n-Nüfûs* 2003², 59.

⁶⁹ Vgl. Çelebioğlu 1996, 2, 4-6. Siehe unten Abschnitt 2.5.1.

Wissen für Şūfis zu vermitteln; Yazıcıoğlu ist selbst auch Şūfi, will aber Basiswissen für eine breitere Leserschaft vermitteln.

2.3.2 *Ṭabakāt-Literatur*

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

In diesem Zusammenhang wird beispielsweise auf den Eintrag zu einem gewissen „al-Mawlā al-Aşraf“ in Taşköprizādes *aş-Şaqaʿiḳ an-Nuʿmāniya* verwiesen, obwohl weder eine literarische Tätigkeit erwähnt noch der Betreffende mit dem Orden der *Eşrefiye* in Verbindung gebracht wird. Es ist in diesem Fall also nicht zwingend davon auszugehen, dass Taşköprizāde Eşrefoğlu Rūmī mit einer anderen Person verwechselte.⁷¹ Es ist plausibler, davon auszugehen, dass es sich schlichtweg um eine andere Person handelt, welche zu einem späteren Zeitpunkt mit Eşrefoğlu Rūmī verwechselt wurde. Die Frage, ab wann der Eintrag in *aş-Şaqaʿiḳ an-Nuʿmāniya* mit dem Autor des *Müzekki n-Nüfûs* in Verbindung gebracht wurde, bleibt noch zu erörtern. Uçman verweist diesbezüglich auf den Eintrag „Mevlānā Eşrefzāde“ in Muştafā ʿĀlis *Künh el-Aḫbār*. Auch in diesem Fall gibt es allerdings keinen überzeugenden Beleg dafür, dass Muştafā ʿĀli die betreffende Person mit dem Autor des *Müzekki n-Nüfûs* identifiziert.⁷² Er fügte den Versionen von Taşköprizādes und Mecdi lediglich eine vage Formulierung hinzu, welche auf „seine Bücher auf dem Gebiet des Şūfismus und anderer Wissenschaften“ (*ʿilm-i taşavvuf ve baʿzı fūnūnda kitābları vardır*) verweist.

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

Lāmiʿis Appendix zu den Şūfis, welche in Anatolien wirkten, umfasst die folgenden zehn Personen: 1. ʿAlī b. Meymūn el-Mağribī⁷⁴ (st. 917 h./1511); 2. Ḥāmid b. Mūsā el-Ḳayseri [Şomuncı Baba]⁷⁵ (st. 815 h./1412); 3. Ḥacı Bayram Ankaravī⁷⁶ (st. 833 h./1430); 4. Akşemseddin b. Ḥam-

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

⁷¹ *aş-Şaqaʿiḳ an-Nuʿmāniya* 1985, 208f.; ebenso *Hadīkat eş-Şekāʾiḳ* 1269, 1, 225. Der beschriebene al-Mawlā b. al-Aşraf war ein Gelehrter, welcher von Kalender-Derwischen mit Gewalt entführt wurde und sich am Ende selbst der Kalenderiye anschloss.

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

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

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

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

ze⁷⁷ (st. 863 h./1459); 5. Şeyh İbrâhim b. Şarrâf Hüseyn [İbrâhim Tennûri]⁷⁸ (st. 887 h./1482); 6. ‘Âşık Paşa⁷⁹ (st. 733 h. 1332); 7. Geyikli Baba⁸⁰ (1. Hälfte 14. Jh.); 8. (in einem gemeinsamen Abschnitt) die Brüder Yazıcıoğlu Muḥammed und Aḥmed Bicân; 9. Yûnus Emre; 10. Hacı Bektaş Veli⁸¹ (13. Jh.).⁸²

Zusätzlich enthält Lâmi‘îs Übersetzung aber auch in den vorausgehenden Abschnitten Ergänzungen, so etwa die Biographie von Ğâmî, dem Autor der Originalfassung, oder eine Ergänzung der Biographie von H‘vâğa Aḥrâr.⁸³

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

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

Lâmi‘î gliedert seinen Abschnitt zu Yûnus Emre in drei Teile, welche jeweils einem Thema gewidmet sind. 1. Zu Beginn verweist Lâmi‘î auf die Berühmtheit von Yûnus’ literarischem Werk. Auffällig ist allerdings der Begriff, mit dem er Yûnus’ Gedichte benennt: „berühmte und bekannte Worte“ (*meşhûr ve ma‘rûf sözler*). Damit ordnet er Yûnus’ Texte keiner der gebräuchlichen Kategorien – z. B. Buch (*kitâb*), Traktat (*risâle*), Vers (*kıf’a*), Gedichtsammlung (*divân*) – zu. Er konnte oder wollte Yûnus Werk nicht kategorisieren. Ob der Begriff *sözler* auch auf eine nach wie vor vorherrschende mündliche Überlieferung hinweist, muss zum jetzigen Zeitpunkt offen bleiben. 2. An zweiter Stelle stehen Lâmi‘îs Informationen zum Scheich Tapduk Emre, dessen Adept Yûnus war. Die Beziehung wird durch eine kurze Er-

nannte (*mü‘minler şomun der imiş*). Zum Begriff *şomun* – eine bestimmte Sorte Brot – siehe Ayverdi 2006, 3, 2826.

⁷⁶ Zu Hacı Bayram Ankaravi vgl. Azamat 1996.

⁷⁷ Zu Akşemseddin vgl. Köprülü und Uzun 1989.

⁷⁸ Zu İbrâhim Tennûri vgl. Uzun 2000.

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

⁸⁰ Zu Geyikli Baba vgl. Ocak 1996a.

⁸¹ Zu Hacı Bektaş Veli vgl. Ocak 1996b.

⁸² *Fütûḥ el-Mücâhidin* 1993 [1289], 682-697.

⁸³ *Fütûḥ el-Mücâhidin* 1993 [1289], 455-458 (Biographie von Ğâmî); 444-455 (erweiterte Biographie von H‘vâğa Aḥrâr. Das entspricht *Nefahât’ül-Üns* 2008, 831-843. Vgl. dazu auch Flemming 1994.

⁸⁴ *Fütûḥ el-Mücâhidin* 1289 h., 691.

zählung illustriert, welche Yūnus' Wertschätzung für Tapduk zeigt. 3. Abschließend beschreibt Lāmi'ī, wo sich Yūnus Emres Grab befindet.

Der deutliche Schwerpunkt auf Yūnus' dichterischem Werk fällt gerade im Gegensatz zu den anderen Biographien in Lāmi'īs *Fütūh el-Mücābidin* auf. Er ist nur vergleichbar mit den Abschnitten zu 'Āşık Paşa und den Brüdern Yazıcıoğlu Muḥammed und Aḥmed Bicān. Das legt nahe, dass Lāmi'ī die vier aufgrund ihrer Tätigkeit als Autoren in seinen Appendix aufnahm.

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

In Taşköprizādes *aş-Şaqā'iq an-Nu'māniya* entspricht der Text über Yūnus Emre weitgehend dem von Lāmi'ī. Der Erzählung über das Brennholzsammeln für Tapduk folgt jedoch eine kurze Charakterisierung seines Werkes: Es handelt sich laut Taşköprizāde um ein „umfangreiches dichterisches Werk“ (*nazm kaṭir*) in türkischer Sprache, aus dem sein hoher Rang im Wissen um die Einheit Gottes und seine enorme Kenntnis über die göttlichen Geheimnisse“ ersichtlich seien.⁸⁷ Hinzu kommt durch die explizitere Einteilung der *tabakāt* bei Taşköprizāde eine Datierung. Yūnus Emre wird in der vierten *tabaka* behandelt und damit in die Regierungszeit von Sultan Yıldırım Bāyezid I. (792-805 h./1389-1402) datiert. Das widerspricht der Datierung in der *Risālet en-Nuṣṣiye*, welche Taşköprizāde nicht erwähnt.⁸⁸

Außerdem enthält Taşköprizādes *aş-Şaqā'iq an-Nu'māniya* Informationen zu Yūnus Emres spiritueller Bindung, indem er auf Scheich Tapduk Emre verweist.⁸⁹ Diese sind sehr knapp: Tapduk hatte sich in einem Dorf nahe dem Fluss Şaḡarya – also am bereits aus Yūnus Biographie bekannten Ort – niedergelassen, lebte in Zurückgezogenheit, lehrte den rechten Weg und wirkte durch Heiligenwunder (*kerāmāt*).

Mecdis türkische Übersetzung von *aş-Şaqā'iq an-Nu'māniya* übernimmt alle Informationen des Originals und die Legende vom Brennholz sammelnden Yūnus.⁹⁰

⁸⁵ *Fütūh el-Mücābidin* 1289 h., 688. Zu İbrāhim Tennūris *Gülzār-ı Ma'nevi* vgl. Uzun 2000. Im Abschnitt zu 'Alī b. Meymūn außerdem ein kurzer Exkurs zu Werken 'Abdülkādīr Şafadis, den 'Alī b. Meymūn in Damaskus traf, *Fütūh el-Mücābidin* 1289 h., 682.

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

⁸⁷ *aş-Şaqā'iq an-Nu'māniya* 1985, 57: وله نظم كثير بالتركية يفهم منه أن له مقاماً عالياً في التوحيد ومعرفة عظيمة بالأسرار الإلهية قدس سره

⁸⁸ Vgl. Abschnitt 2.3.1.

⁸⁹ *aş-Şaqā'iq an-Nu'māniya* 1985, 56.

⁹⁰ *Hadikat eş-Şekā'ik* 1269, 1, 78.

Mecdi ergänzt den Abschnitt über Yünus Emre jedoch. Er lokalisiert ihn in der Gegend von Bolu und weist auf Yünus Emres Analphabetismus hin. Das Motiv des Analphabetismus spielt in der Şüfi-Literatur eine bedeutende Rolle und es ist durchaus geläufig Şüfi-Scheiche – nach dem Vorbild des Propheten Muḥammad – als illiterat (*ümmî*) darzustellen.⁹¹ Yünus Emres Analphabetismus thematisierte etwa zwanzig Jahre früher bereits ‘Aşık Çelebi.⁹² Tatcıs Feststellung, dass „die ältesten Quellen“ zu Yünus Emres Biographie über dessen Analphabetismus berichten, trifft allerdings nicht zu. Auffällig ist vielmehr, dass neben ‘Aşık Çelebis *Meşā’ir eṣ-Şu‘arā’* erst die *aṣ-Şaḡā’iq*-Übersetzung von Mecdi, nicht jedoch das arabische Original, über den Analphabetismus berichten. Auch Lāmi‘i schrieb nichts zu diesem Thema.

Ende des 19. Jahrhunderts entsprechen die knappen Informationen in Şemseddin Sāmī's Enzyklopädie *Ḳāmūs el-A‘lām* weitgehend denen der *ṭabaḳāt*-Literatur:

Yünus Emre hält man für einen Heiligen (*mazınne-i kirām*). Obwohl er aus Bolu stammte, hatte er seine Klause dort, wo der Fluss Porsuk in den Saḳarya fließt, verbrachte seine Zeit mit Gottesanbetung und Askese. Sein hoher Rang auf dem Weg der Şüfis ist berühmt; er starb 843 h. (1439/1440). Sein Grab in der Nähe seiner Klause ist eine Pilgerstätte. Obwohl er Analphabet war, gibt es von ihm Şüfi-Hymnen (*şüfiyâne ve ehl-i delâlet ilâhileri var*).⁹³

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

2.3.2.2 Süleymân Çelebi wird weder von Lāmi‘i noch von Taşköprizâde oder Mecdi erwähnt.⁹⁴ Die früheste datierbare Quelle, welche zu Süleymân Çelebis Biographie vorliegt, ist Laṭîfîs *Tezkiret eṣ-Şu‘arā’* (953 h./1546).⁹⁵ Das betrifft nicht nur die *ṭabaḳāt*- bzw. *tezkire*-Literatur sondern die Quellen insgesamt. Allerdings

⁹¹ Der Terminus *ümmî* bezieht sich auf Sure 7, 157f. Zu Muḥammads Analphabetismus vgl. Günther 2006 und Mertoğlu 2012. Zum Thema Şüfismus und Analphabetismus siehe etwa Schimmel 1995, 50f. Von İsmā‘îl Hakkı wird Yünus Emres Analphabetismus auch ausführlicher im Sinn der islamischen Mystik ausgelegt, vgl. dazu unten Abschnitt 2.3.8.1.

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

⁹³ *Ḳāmūs el-A‘lām* 1889-1898, 6, 4828.

⁹⁴ Der von Lāmi‘i in der Biographie des Akşemseddin b. Hamze erwähnte Süleymân Çelebi b. Ḥalil Paşa (*Futūḥ el-Mücāhidin* 1993 [1289], 686) ist identisch mit der Person gleichen Namens in *aṣ-Şaḡā’iq an-Nu‘māniya* 1985, 109. Es handelt sich aber nicht um den Autor der *Vesilet en-Necāt*. Genauso ist der von Taşköprizâde erwähnte Mawlâ b. Aşraf nicht der Autor des *Müzekkî n-Nüfûs*, vgl. *aṣ-Şaḡā’iq an-Nu‘māniya* 1985, 208f. Lāmi‘i und Taşköprizâde schreiben auch keiner dieser beiden Personen eine literarische Betätigung zu.

⁹⁵ *Tezkiret eṣ-Şu‘arā’* 2000, 133-135. In der von Ateş 1954, 22f., gegebenen Auflistung der „ältesten Quellen“ ist Laṭîfî der früheste Autor.

weist bereits Muṣṭafā ʿĀli in *Künb el-Aḥbār* (vor 1008 h./1600) darauf hin, dass Laṭîfî bei der Identifizierung Süleymân Çelebis irre – eine Ansicht, welche von der Sekundärliteratur des 20. Jahrhunderts übernommen wird.⁹⁶ Laṭîfî charakterisiert Süleymân Çelebi schon in einer Überschrift als Autor des *Mevlid-i Nebî* und des Prophetenlobs (*mürettib-i Mevlid-i Nebî ve muṣannıf-i naʿt-ı Muḥammed*).⁹⁷ Er fährt fort, indem er die familiären Verbindungen aufzeigt: Süleymân Çelebi war Sohn von ʿİvâz Paşa, einem Wesir von Sultan Murâd II. (reg. 824-855 h./1421-1451), und der ältere Bruder eines Dichters namens ʿAṭâʿî.⁹⁸ Laut Laṭîfî war Süleyman Çelebi außerdem Adept und Nachfolger des Scheichs Emir Sulṭân – die *ṭarîkat* wird nicht genannt, der betreffende lässt sich jedoch leicht als Ḥalveti-Scheich identifizieren.⁹⁹

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

⁹⁶ *Künb el-Aḥbār* 1277-1285, 5, 239f. Vgl. [Gülzâr-ı ʿAşk] 2006, 76f.; Ateş 1954, 23; Pekolcay 1970, 177; Pekolcay [1980] 2005³, 14.

⁹⁷ *Tezkiret eṣ-Şuʿarâ* 2000, 133.

⁹⁸ In Frage kommt Hacı ʿİvâz Paşa, SO² 1996, 3, 843, der in den 1420er Jahren bis zum Wesir aufstieg. Als Bruder kommt am ehesten ein Dichter namens ʿAṭâʿî in Frage, welcher laut *Ḳāmūs el-Aʿlām* 1306-1316/1889-1898, 4, 3161, unter Sultan Mehmed II. wirkte. Chronologisch schlüssig sind diese Identifikationen jedoch nicht, vgl. Ateş 1954, 23f., Pekolcay [1980] 2005³, 14.

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

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

¹⁰¹ *Tezkiret eṣ-Şuʿarâ* 2000, 133.

¹⁰² *Tezkiret eṣ-Şuʿarâ* 2000, 134.

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

Abschließend widmet sich Laṭîfî der Literaturkritik. Er nimmt sehr persönlich Stellung, indem er schreibt, dass er seit seinen Kindheitstagen hunderte von Dichtungen über die Geburt des Propheten – eigenständige Werke und Kapitel in umfangreicheren Büchern – gelesen habe, aber in keinem eine so wohlklingende Sprache (*‘uzûbet-i elfâz*) gefunden habe wie in Süleymān Çelebis *Vesilet en-Necāt*. Es sei beim Volk und den Gebildeten berühmt. Laṭîfî vergleicht Süleymān Çelebi mit den berühmten persischen Autoren Hâtîfî (st. 927 h./1521)¹⁰⁵, Nizâmî (st. 611 h./1214), Ğâmî (st. 898 h./1492), Emîr Hüsrev Dihlavi (st. 725 h./1325), Mir ‘Alî Šêr Navâ‘î (st. 906 h./ 1501).

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

Er gehört zu den alten osmanischen Dichtern und ist der Autor des in Versen verfassten *Mevlid-i Nebî* (des „Geburtsfest des Propheten“) – Gott segne ihn und schenke ihm Heil –, welches berühmt und noch heute verbreitet ist. Er ist einer der Dichter, welche in der Zeit des Interregnums (*fitret*) die Patronage und Zuwendung von Emîr Süleymān b. Bâyezîd I. erfuhr.

Sein Großvater Maḥmûd hat Glückwünsche ausgesprochen, als Süleymān Paşa b. Orḫan Ğâzî [st. 758 h./1357] nach Rumeli übersetzte, und [später] die frohe Botschaft von der Eroberung dieses Gebietes überbrachte.¹⁰⁶

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

¹⁰³ *Tezkiret eş-Şu‘arâ* 2000, 133f. Vgl. Ateş 1954, 29f.

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

¹⁰⁵ Mürsel Öztürk, „Hâtîfî,“ in: DİA, 16 (1997), 468.

¹⁰⁶ *Kâmûs el-‘İlām* 1889-1898, 4, 2620.

2.3.3 Menākīb-Literatur

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

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

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

¹⁰⁷ Tatcı 2008, 1, 9-23.

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

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

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

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

Abschnitte zu Yünus Emre sind nicht nur im *Velāyetnâme* – also einer *menâkıb*-Sammlung der Bektaşîye – zu finden, sondern spätestens ab dem 17. Jahrhundert auch in *menâkıb*-Sammlungen anderer Orden, wie etwa der Hälvetîye oder der Celvetîye-Hüdâ'îye, einem Zweigorden der Hälvetîye.¹¹² Die verschiedenen Orden binden Yünus Emre in ihre *menâkıb*-Literatur ein und „vereinnahmen“ ihn. Dabei sind sowohl bereits bekannte Erzählmotive wie der Brennholz sammelnde Yünus zu finden, als auch andere Motive wie etwa Tapduğ Emre, der die Laute *şestâ* spielt und so Adepten gewinnt.

2.3.3.2 Eşrefoğlu Rûmî ist unter den Autoren meines Quellenkorpus die Ausnahme, da es nicht nur einzelne *menâkıb*-Narrative in verschiedenen Werken gibt sondern ein eigenes *menâkıbnâme*. Eşrefoğlu Rûmîs *menâkıbnâme* wurde laut Einleitung von einem gewissen 'Abdullâh Velîyüddîn Bursevî verfasst bzw. gesammelt. Der Autor war Adept des Eşrefîye-Scheichs Pîr Hamdî Efendî und wirkte in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts.¹¹³ Schon Uçman hat aber festgestellt, dass Teile des *menâkıbnâme* nach dem Tod 'Abdullâh Velîyüddîns hinzugefügt wurden – sie enthalten Erzählungen über das Nachwirken Eşrefoğlus, welche viel spätere Ereignisse bis ins 18. Jahrhundert schildern.¹¹⁴ Den Charakter einer Sammlung von Texten verschiedener „Autoren“ – und damit den Charakter eines offenen Textes – hat also auch dieses verhältnismäßig späte *menâkıbnâme* Eşrefoğlus.¹¹⁵

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

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

¹¹³ Zum Autor der *Menâkıb-ı Eşrefzâde* liegen nur sehr knappe Informationen vor; er lebte im letzten Viertel 16. und Anfang 17. Jahrhundert, vgl. Uçman 2009, vii-x. Ocak 1997², 616, gibt keine Datierung.

¹¹⁴ Uçman 2009, ix-x.

¹¹⁵ *Menâkıb-ı Eşrefzâde* 2009, 55.

Gerade der Abschnitt mit der ersten *menkabe* enthält Informationen zur Biographie des Heiligen. Zunächst wird auf die Abstammung Eşrefoğlu Rūmî von ʿAlî b. Abî Tâlib, d. h. auf seine Würde als *seyyid*, verwiesen.¹¹⁶ Eşrefoğlu Rūmî studierte – so das *menâkıbnâme* – vierzig Jahre lang die äußeren Wissenschaften (*ʿilm-i zâbir*) und lehrte dann an der Medrese Sultan Mehmeds I. in Bursa, bevor er den Weg der Şūfis einschlug. Es folgen Erzählungen über seine Begegnungen mit verschiedenen Scheichen – Abdal Muḥammed, Hacı Bayram, Hüseyn-i Hamavî – und Berichte über Heiligenwunder. Damit werden seine Beziehungen zu den Şūfi-Scheichen seiner Zeit gezeigt. Schließlich wird im *menâkıbnâme* geschildert, wie sich Eşrefoğlu Rūmî in İznik niederlässt.¹¹⁷ Abschließend werden seine Werke (*Müzekki n-Nüfûs* und das *Tarîkatnâme*) genannt und auf sein Todesjahr 874 h. und den Ort des Grabes neben dem Konvent in İznik verwiesen.

2.3.4 Evliyâ Çelebi

In Evliyâ Çelebis *Seyâhatnâme* finden sich Angaben zu allen drei Autoren, Yūnus Emre, Süleymân Çelebi und Eşrefoğlu Rūmî. Diese biographischen Exkurse sind jeweils anlässlich des Besuchs am Grab des Betreffenden eingefügt. Äußerst knapp sind die Informationen zu Yūnus Emre. Evliyâ Çelebis Beschreibung der Stadt bzw. Festung Lârende (heute Karaman) enthält den Hinweis, dass sich dort das Grab Yūnus Emres¹¹⁸ in der Moschee des Keresteci Baba befinde und dass Yūnus Emres türkische Verse und Gebetshymnen in aller Welt berühmt seien.¹¹⁹

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

Das Buch¹²² *Mevlūd-ı Şerif*, welches im Reich der Osmanen und andernorts rezitiert wird, verfasste eben dieser Süleymân Çelebi. Es ist in unnachahmlicher Weise eingängig (*sehl-i mümtenîʿ*) und ein Wunder an Dichtkunst (*şîʿr-i muʿciz*).¹²³

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

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

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

¹¹⁹ Tatçı 2008, 1, 64; *Seyâhatnâme* 1928-1938, 9, 315, *Seyâhatnâme* 1999-2007, 9, 159; *Türkice taşavvufâne ebyât-u eşʿâr-ı ilâhiyâtı meşbûr-ı âfâkdur*.

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

¹²¹ Ateş 1954, 21; Pekolcay 1970, 177.

¹²² Lt. *Seyâhatnâme* 1999-2007, 2, 35, „Buch“ (*kitâb*); laut *Seyâhatnâme* 1314-1318, 2, 53, „Dichtung“ (*manzûme*).

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

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

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

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

Evliyâ Çelebi beschreibt Eşrefoğlu Rûmî als Heiligen und Ordensgründer. Im Gegensatz zu Süleymân Çelebi wird er als Autor nicht gewürdigt und seine Werke, *Müzekki n-Nüfûs* und das *Tarîkatnâme*, nicht namentlich erwähnt.

¹²⁴ Vgl. unten Abschnitt 2.5.2.

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

¹²⁶ *Seyâhatnâme* 1999-2007, 3, 10, *Seyâhatnâme* 1314-1318, 3, 9: *yétmiş bin müride mâlik*. Vgl. Uçman 2003², 21.

¹²⁷ *Seyâhatnâme* 1999-2007, 3, 10.

¹²⁸ Zur großen Bedeutung des *tevhid* (d. h. des Einheitsbekenntnisses) für den *zîkr* der Eşrefiye siehe *Müzekki n-Nüfûs* 1288, 284-292; *Müzekki n-Nüfûs* 1306, 237-243; *Müzekki n-Nüfûs* 2003², 351-359.

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

2.3.5 Historiographie (tārīḥ)

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

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

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

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

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

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

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

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

¹³⁴ In der Fußnote erklärt ʿĀli Beg den Namensbestandteil Emre als *ʿāşık* und verweist auf die Verbindung Tapduk Emres zur Bektaşīye, [*ʿĀşıkpaşazāde Tārīḥi* 1332], 200.

¹³⁵ *Künb el-Aḥbār* 1277-1285, 5, 127-8.

zeit [von Sultan Bāyezid I. (792-805 h./1389-1402)]¹³⁶ Tapduk wird in der Nähe des Flusses Şakarya lokalisiert und mit Hacı Bektaş in Verbindung gebracht. Laut Muṣṭafā ʿĀli folgte Tapduk Hacı Bektaş, als alle anderen Şüfi-Scheiche in Anatolien noch an dessen Heiligkeit (*velāyet*) zweifelten. Von der Formel „ihn verehren wir bzw. ihm folgen wir“ (*aṇa tapduk*) komme der Name Tapduk Emres.¹³⁷

Muṣṭafā ʿĀlis Abschnitt zu Yūnus Emre stimmt weitgehend mit den Texten in den *ṭabakāt*-Werken überein. Yūnus Emre wird als Adept und Nachfolger Tapduk Emres bezeichnet. Es folgt die Erzählung vom Brennholz sammelnden Yūnus. Abschließend werden Yūnus Emres „zahlreiche anmutige Gedichte in türkischer Sprache“ (*lisān-ı Türkiide mermūz şîr-i laṭîfleri bî-nihāye*) erwähnt.¹³⁸ Durch das Attribut *mermūz* werden diese außerdem als „chiffriert“, „symbolisch“ charakterisiert. Es folgt das Kapitel über die „Dichter zur Regierungszeit [Sultan Bāyezids I.]“.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.3.5.3 Eşrefoğlu Rūmī wird in Muṣṭafā ʿĀlis *Künb el-Aḥbār* nicht erwähnt. Die Frage, ob Muṣṭafā ʿĀli die Person namens Eşrefzāde mit dem Autor des *Müzekki n-Nüfūs* identifizierte, habe ich oben, zu Beginn des Abschnitt 2.3.2 im Zusammenhang mit den *ṭabaḳāt*-Texten erörtert.¹⁴⁵

¹⁴² *Künb el-Aḥbār* 1277-1285, 5, 116.

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

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

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

2.3.6 Archivquellen

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

2.3.7 Biographisches als Mitüberlieferung in Handschriften und Drucken

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

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

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

¹⁴⁶ Kunter 1966.

¹⁴⁷ Kunter 1966, 79.

¹⁴⁸ Zusätzlich zu den Archivalien publiziert Kunter auch den Grabungsbericht und die anthropologische Untersuchung des 1944 wegen des Eisenbahnbaus exhumierten Grabes von Yünus Emre in Sanköy. Darüber hinaus wird die Zeremonie anlässlich der erneuten Grablegung beschrieben. Kunter 1966, 20-27.

¹⁴⁹ [*Divân-ı Yünus Emre*] 1340 h. (1921), 1.

¹⁵⁰ Vgl. oben Abschnitt 2.2.8.

¹⁵¹ *Mevlid-i Şerif* 1306 h., 31f., und *Muşahhah Mevlid-i Şerif* 1327, 28-30.

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

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

Die Drucke von Eşrefoğlu's *Müzekki n-Nüfûs* enthalten einheitlich dessen Initiationskette (*silsile*).¹⁵³ Es handelt sich nicht um einen tabellarischen, sondern einen ausformulierten Text, welcher die Initiationskette des Autors über die Initiationskette der Kādīriye-Scheiche, die Initiationskette von ʿAbdulqādir al-Ğilānī, dem Propheten Muḥammad und Gabriel bis zu Gott beschreibt.

2.3.8 Kommentarliteratur

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

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

Yūnus Emre'nün sözi biç sözlere benzemez Cābillerün ucından örtüdi ma'nā yüzini

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

İsmāʿīl Hakkı erläutert zunächst den Namensbestandteils „Emre“ und knüpft damit direkt an den zu kommentierenden Text an. Es handelt sich laut Hakkı um

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

¹⁵³ *Müzekki n-Nüfûs* 1288, 431f.; *Müzekki n-Nüfûs* 1306, 358f.; *Hāzā beyān silsile-i mü'ellif-i kitāb.*

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

¹⁵⁵ Zu den Kommentaren ausführlicher Abschnitt 4.3.1.

¹⁵⁶ Vgl. Tatçı 2008, 5. Von Bursalı İsmāʿīl Hakkı stammen zwei Kommentarwerke. Das erste widmet sich wie die Yūnus Emre-Kommentare anderer Autoren dem Gedicht *Çıkıdum erük dalma*, Tatçı 2008, 5, 175-198; das zweite dem Gedicht *Şüretlen gel şifāta yolda şafā bulasın*, Tatçı 2008, 5, 279-292

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

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

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

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

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

¹⁵⁸ Den Titel *atabeg* trugen – vor allem in seldschukischer Zeit – regionale Herrscher oder die Prinzenenerzieher an den Sultanshöfen. Auch *lālā* ist – vor allem im Osmanischen Reich – der Titel für Prinzenenerzieher oder Vertraute erwachsener Sultanssöhne, vgl. Meninski 1680 [2000²], 1, 35, und 2, 4134, sowie Ayverdi 2006², 1, 198, und 2, 1845. Auch die Forschungsliteratur des 20. Jahrhunderts widmet sich der Frage, welche Bedeutung der Namensbestandteil „Emre“ hat; vgl. Gölpınarlı 1961, 85-89, und Tatcı 2008, 1, 130-32.

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

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

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

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

Çün içüb geldi şarāb-ı ezelden getirüb şunar ölmişlere ol bādeyi kim āb-ı hayāt.

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

İsmāʿil Hakkı verweist in seinem Exkurs zunächst auf den persischen Dichter Hāfiz (st. ca. 792 h./1390) und dessen Verständnis vom vollkommenen Lehrmeister (*mürşid-i kāmīl*), um schließlich auf Yūnus Emre, das innere Wissen (*ʿilm-i bāṭn*) und das Buch des Herzens (*göñül kitabı*) zu sprechen zu kommen. Wenn İsmāʿil Hakkı im Folgenden erläutert, inwiefern Analphabetismus mit dem Erwerb von innerem Wissen vereinbar ist, so setzt er als bekannt voraus, dass Yūnus Emre Analphabet war.¹⁶³

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

2.3.9 Zwischenfazit

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

¹⁶³ Zum Analphabetismus siehe oben Abschnitt 2.3.2.1.

¹⁶⁴ Zum Werk siehe unten Abschnitt 4.3.2.

¹⁶⁵ [*Gülzār-ı Aşk*] 2006.

¹⁶⁶ [*Gülzār-ı Aşk*] 2006, 76-79.

¹⁶⁷ Vgl. oben Abschnitte 2.3.2.2 und 2.3.5.

¹⁶⁸ Vgl. oben Abschnitt 2.3.2.2. *Tezkiret eş-Şuʿarāʾ* 2000, 133; *Künh el-Aḥbār* 1277-1285, 5, 239f.

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

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

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

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

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

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

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

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

2.4 Aḥmed Bicān

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

2.4.1 Aḥmed Bicāns Selbstdarstellung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁷³ Siehe etwa *ʿAcāʾib el-Maḥlūkāt*, SK Ḥacı Reşid Bey 69 (974 h.), 1b: *Ḥacı Bayramıñ ʿālī himmetinde istiʿānet edüb bu ʿAcāʾib el-Maḥlūkāt Türkiʾye döndürdüm*. Ebenso in Aḥmed Bicāns *Müntebā*-Übersetzung, SK Kılıç Ali Paşa 630 (1003 h.), 101a.

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

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

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

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

2.4.2 Ahmed Bicān in der *ṭabaḳāt*-Literatur

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

An der Seite seines Bruders wird Ahmed Bicān sehr früh in der *ṭabaḳāt*-Literatur erwähnt. Im Abschnitt zu den Yazıcıoğlu-Brüdern in Lāmīʿis *Fütūḥ el-Mücābidīn*

¹⁷⁶ Hammer 1827-1835, 1, 463-465; Neşrî 1993³, 653-655; Jorga 1908-1913 [1990²], 1, 442f.

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

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

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

(927 h./1521) sind die Informationen zum jüngeren Bruder dabei äußerst knapp. Lāmi'ī nennt Aḥmeds Beinamen (*şöbret*) „Bicān“ und dessen berühmtestes Werk *Envār el-Āşīkīn*. Die Lokalisierung in Gelibolu betrifft beide Brüder.¹⁸⁰

Knapp vier Jahrzehnte später ist in Taşköprizādes *aş-Şaqā'iq an-Nu'māniya* Aḥmed Bicān ein eigener Eintrag gewidmet, der auch ausführlichere Informationen enthält als Lāmi'īs Text:

Der Gelehrte Aḥmed Bicān: Dazu [d. h. zur sechsten Klasse/*aṭ-ṭabaqa as-sādisa*]¹⁸¹ gehört der 'arīf Scheich Aḥmed b. el-kātib, der Bruder des eben beschriebenen Scheichs Muḥammed.

Er ist bekannt als Aḥmed Bicān und von ihm ist das Buch *Envār el-Āşīkīn*. Sein hoher Rang und seine Heiligenwunder (*kerāmāt*) sind aus dem besagten Buch ersichtlich.

Auch er ließ sich in der Stadt Gelibolu nieder; und sein Grab ist in ebendieser Stadt. Gott heilige sein Geheimnis.¹⁸²

Taşköprizāde datiert Aḥmed Bicān durch die Zuordnung in eine *ṭabaqa*, klassifiziert ihn als 'arīf und weist auf die familiäre Beziehung zu Yazıcıoğlu Muḥammed hin. Er nennt Aḥmeds *şöbret* „Bicān“ und den Titel seines wichtigsten Werkes *Envār el-Āşīkīn*. Dieses Werk wird als Beleg für die Heiligenwunder (*kerāmāt*) und den hohen Rang (*maḳāmāt*) dargestellt. Taşköprizāde schließt mit der Lokalisierung und der dem Rang entsprechenden Eulogie.

Mecdi erweiterte in seiner türkischen Bearbeitung von Taşköprizādes *aş-Şaqā'iq an-Nu'māniya* den Eintrag zu Aḥmed Bicān. Im Gegensatz zur arabischen Vorlage, in welcher Aḥmed nur über seinen Bruder Yazıcıoğlu Muḥammed mit Hacı Bayram in Verbindung gebracht wird, weist Mecdi darauf hin, dass auch Aḥmed Bicān zu dessen Nachfolgern (*hulefā*) gehört.¹⁸³ Mecdi nennt den Beinamen (*şöbret*) „Bicān“ nicht nur, er interpretiert ihn auch, indem er schreibt, dass Aḥmed als Asket einer (Talg-)Kerze glich, da der Docht seines Körpers brannte und „sein Herz abmagerte, wie das Fett der Kerze.“ Das Motiv des brennenden Körpers greift Mecdi in einem persischen Vers auf:

سوخته تاب تجلی شده | شیفته حضرت مولی شده

Sūhta-i tāb-i tağallī şuda / Şifta-i Ḥazrat-ı Mavlā şuda

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

Auch die folgenden Informationen Taşköprizādes zum Grab in Gelibolu und zum Werk *Envār el-Āşīkīn* ergänzt Mecdi, indem er darauf hinweist, dass Aḥmed Bicāns Grab eine „Pilgerstätte des Volkes“ (*ziyāretgāh-i ḥalk*) ist, und indem er die

¹⁸⁰ *Fütūḥ el-Mucābidin* 1993 [1289], 691. Vgl. unten, Abschnitt 2.5.2.

¹⁸¹ Sechste Klasse, d. h. Regierungszeit von Sultan Murād II. (reg. 824-855 h./1421-1451)

¹⁸² *aş-Şaqā'iq an-Nu'māniya* 1985, 111.

¹⁸³ *Ḥadā'ik eş-Şekā'ik* 1269, 1, 128.

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

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

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

Zum Abschluss folgt ein längeres Zitat aus dem arabischen Original von Taşköprizādes *aṣ-Ṣaḡā’iq an-Nu’māniya*, welches mehr als ein Drittel von ‘Ali Efendis Beitrag zu Aḥmed Bicān ausmacht.

‘Ali Efendi stützt sich in seiner Kurzbiographie also auf zwei Quellen. Taşköprizāde zitiert er namentlich und mit Muṣṭafā ‘Ālis *Künh el-Aḥbār* stimmt die Erzählung von Aḥmed Bicān, der Vorwürfe auf sich zieht und dann reuig umkehrt, überein. Die Erzählung von Aḥmeds Umkehr kann aber auch eine am Grab in Gelibolu kursierende Heiligenlegende gewesen sein. Beide, Muṣṭafā ‘Āli und ‘Ali Efendi, betonen ja, dass sie selbst an den Gräbern der Yazıcıoğlu Brüder in Gelibolu waren.

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

Aḥmed Bicān – Er gehört zu den Scheichen der Regierungszeit von Sultan Murād Han II. und ist der Bruder Yazıcıoğlu Muḥammeds, des Autors der *Muḥammediye*. Er lebte wie sein Bruder in Gelibolu und auch sein Grab ist dort. Er schrieb nach Art der *Muḥammediye* ein Werk namens *Envār el-‘Aşīkīn*, welches gedruckt und berühmt ist.¹⁸⁹

¹⁸⁴ *Ḥadā’ik eṣ-Ṣekā’ik* 1269, 1, 128, „O welterleuchtende Sonne, Himmel des Wissens, aus deren Atem die Welt des Wissens entsteht“ (بافتاب سیمانتاب آسمان علوم که شد از افاس او سیمان علوم).

¹⁸⁵ *Tuhfet el-Mücāhidin*, SK Nuruosmaniye 2293, 498a.

¹⁸⁶ Siehe unten Abschnitt 2.5.5.

¹⁸⁷ *Tuhfet el-Mücāhidin*, SK Nuruosmaniye 2293, 498a.

¹⁸⁸ *Tuhfet el-Mücāhidin*, SK Nuruosmaniye 2293, 498a.

¹⁸⁹ *Ḳāmūs el-‘Alām* 1306-1316/1889-1898, 1, 791.

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

2.4.3 Die *menāḳīb*-Literatur zu Aḥmed Bicān

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

2.4.4 Reisebericht Evliyā Çelebis

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

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

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

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

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

¹⁹² Kaptein 2007, 291-308.

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

2.4.5 Historiographie

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

Scheich Aḥmed b. Kātib: Er ist der Bruder des besagten Heiligen (ʿazîz) [Yazıcıoğlu Muhammeds] und bekannt unter dem Namen Aḥmed Bîcān. Das Buch *Envār el-ʿAşîkîn* ist sein/ihr¹⁹⁴ Werk. Es heißt, dass er sich anfangs einem Leben in Saus und Braus und dem Trunk hingegeben hat. Eines Tages aber wandte er sich mit demütigem Flehen an seinen heiligen (ʿazîz) [Bruder]: „Euch sind ja so viele Werke eigen; diese sind bis zum Jüngsten Tag der Anlass zur Fürbitte für euch (*kıyāmete dek duʿājuza bâʿîdîr*). Ich aber habe, da ich solcher Werke nicht fähig bin, kein Kapital (*sermāye*).“ Der Scheich erbarmte sich und schrieb das Buch *Envār* unter seinem Namen und zeigte ihm den rechten Weg.¹⁹⁵

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

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

¹⁹⁴ Das Pronomen 3. Pers. Pl. (*bunların müʿellefîdîr*) ist doppeldeutig, da Muṣṭafā ʿĀli für Şüfi-Scheiche grundsätzlich Pronomen und Suffixe im Plural verwendet.

¹⁹⁵ *Künb el-Aḥbār* 1277-1285, 5, 237.

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

Muṣṭafā ʿĀlis Text endet mit einem Hinweis auf den Vater der beiden Yazıcıoğlu-Brüder. Der Vater hieß Şalāheddin, befasste sich mit Astrologie (*ʿilm-i nücum*) und verfasste ein Werk namens *Melḥame*. Laut Muṣṭafā ʿĀli war der Geburtsort „vermutlich Ankara oder einer Stadt in Anatolien“ – allerdings bleibt in seiner Formulierung (*menşe-i mevlidleri Anḳara yā ḥud vilāyet-i Rūmuḡ kaṣabātından biri olmak iḥtimāldur*) unklar, ob der Geburtsort des Vaters oder der Söhne gemeint ist.¹⁹⁷

2.4.6 Mitüberlieferung in Handschriften und Drucken

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

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

Der Verfasser dieses Buches, der edle und gelehrte Scheich ʿarīf bi-llāb Aḥmed Efendi – Gott heilige sein Geheimnis – ist als Aḥmed Bicān bekannt. Er gehörte zu den herausragendsten Nachfolgern (*baş ḫalifeleri*) von Ḥacı Bayram und ist in der Festung Gelibolu begraben. So steht es im Buch *aş-Şaqāʿiq*. Sein edles Buch ist bei den ʿulemā äußerst beliebt – insbesondere liebt es jeder einzelne der edlen Mollas in Konstantinopel.¹⁹⁸

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

¹⁹⁶ *Künb el-Aḥbār* 1277-1285, 5, 237: *şeyḫ daḫı tarahḫum buyurub kitāb-ı Envār anlarıḡ nāmına teʿlif kılur ve kendüleri dest-i tevbe ile irşād eder.*

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

¹⁹⁸ TDK Yz. A 352a, 1a: *Bu kitābuḡ müʿellifi olan eş-şeyḫ el-fāzıl el-ʿālim el-ʿarīf bi-llābi taʿālā / Aḥmed Efendi ḳāddese ʿllāhü sırrabı l-ʿaziz Aḥmed Bicān demekle maʿrūf / dururlar (دُرُورِلَر) el-Ḥācc Bayram ḫazretlerinin baş ḫalifelerindendür / Maḫrūse-i Gelibolıda medfūndur kitāb eş-Şeqāʿikda böylece mezkūrdur / bu kitāb-ı şerifi ḫod ʿulemāʿ-i ʿizām içre ḡayetde maḫbūldur / ḫuşūşa fudālāʿ-i mevāl-i Koṣṭanṭiniyenün ber biri buḡa ʿāşīḳ / olmuşdur.*

also um Informationen, welche in der *ṭabaḳāt*-Literatur zu Aḥmed Bicān geläufig sind. Die Quelle wird auch explizit genannt: Ṭaşköprizādes *aş-Şaḳā'iq an-Nu'mā-niya*. Der Verweis auf Hacı Bayram spricht allerdings dafür, dass Mecdis Übersetzung von Ṭaşköprizādes Werk die eigentliche Quelle war. Beachtlich ist auch der abschließende Satz, der auf die Popularität des Werks bei den *ʿulemā* hinweist.

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

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

2.4.7 Zwischenfazit

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

¹⁹⁹ DKM *Tārīḥ Taymūr* 1802, 1a. Zu Muʿallim Nācis *Esāmī* vgl. Özege 1971-1979, 1, 358.

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

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

2.5 Yazıcıoğlu Muḥammed

2.5.1 Yazıcıoğlu Muḥammeds Selbstdarstellung

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

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

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

²⁰³ *Seyāhatnāme* 1999-2007, 5, 166, und *Künh el-Aḥbār* 1277-1285, 5, 237; dort Verweis auf *Melhame-i Kübrā*, ein „Werk über die Wissenschaft von den Sternen“ (*ilm-i nücum*). Vgl. auch Çelebioğlu 1996, 1, 14.

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

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

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

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

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

İşür hikmet şarabın ümmetüme / Sözümi söyle halka ʿāşikārā
Tamāmet olsun iller muʿcizātum / Yetişsin sözlerim mülk-ü diyāra
Şu resme eyle imdi beni takrīr / İştisün Mısr-u Şām Rūm-u Buḥārā
Yenile mevlidüm çıkşun cibāna / Egerçi söylenür debren fe-debrā
Ki dübdüz ʿālemün halkı işitdi / Benüm evşafımı berren ve bahrā

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

²⁰⁷ VGM 431/A, [324], das entspricht Çelebioğlu 1996, 2, 603, Verse 8973-74; vgl. Çelebioğlu 1996, 1, 18f.; dort auch zu Zeyn el-ʿArab Grab in Gelibolu; die Grabinschrift wurde Ende des 18. Jahrhunderts (1219 h.) angebracht. Zu Zeyn el-ʿArab siehe auch *Kaşf az-Zunūn* 1941-1943 [1971²], 2, 1699.

²⁰⁸ Zu Ḥaydar-ı Ḥāfi gibt auch Bursalı İsmāʿil Hakkı keine Informationen. Er betont lediglich, dass er nicht mit Ḥaydar-ı Herevī verwechselt werden dürfe, der ein Schüler von Taftazāni sei und das Todesurteil gegen Scheich Bedreddin durch ein Fatwa sanktionierte, *Ferah er-Rūb* 1294, 561. Vgl. unten Abschnitt 2.5.8.

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

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

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

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

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

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

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

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

Das gesellschaftliche Umfeld, welches Yazıcıoğlu Muḥammed schildert, ist von Šūfis geprägt. Die wichtige militärisch-strategische Rolle Gelibolus und damit eine vom Kämpfen (*ğāzī*) geprägte Gesellschaft spricht er – im Gegensatz zu seinen beiden arabischsprachigen Werken, den *Mağārib az-Zamān* und dem Kommentar zu Ibn ʿArabī *Fuṣūṣ al-Ḥikam* – in der *Muḥammedīye* nicht an. Der jüngere Bruder geht in den *Envār el-ʿAşīkīn* viel expliziter auf die Bedeutung des *cibād* in seinem gesellschaftlichen Umfeld ein.²¹⁵

2.5.2 Yazıcıoğlu Muḥammed in der ṭabaḳāt-Literatur

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

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

²¹⁴ Çelebioğlu 1996, 2, 597, Vers 8879; VGM 431/A, [321].

²¹⁵ Siehe oben Abschnitt 2.4.1.

²¹⁶ Siehe oben Abschnitt 2.2.2.

²¹⁷ *Fütūḥ el-Mücābidin* 1993 [1289], 710.

(*fezā'il*) sind aus ihren Schriften ersichtlich. Die *Muhammediye* bedarf überhaupt keiner Erläuterung. Sie ist die Quintessenz (*faşlî l-ḥiṭāb*)²¹⁸ in türkischer Sprache und genau das richtige Buch für Prediger (*erbāb-ı mevā'izüñ kemāl-i şihhat üzere kitābdur*).²¹⁹

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

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

Über die von Lāmi'î aufgezeichneten biographischen Informationen geht der Eintrag zu Yazıcıoğlu Muḥammed in Taşköprizāde Aḥmads *aş-Şaqaʿiḳ an-Nuʿmāniya* (965 h./1558) deutlich hinaus:

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

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

²¹⁹ *Fütüh el-Mücāhidin* 1993 [1289], 691.

²²⁰ Der Titel *celebi* wurde schon in verschiedenen Studien besprochen; er hat unterschiedliche Bedeutungsnuancen und kann je nach Kontext konkret einen Sohn des osmanischen Sultans oder aber einen Nachkommen Mevlānā Ğalāl ad-Din Rūmis kennzeichnen. Er kann aber auch ganz allgemein für gebildete Autoritäten und Personen mit guten Umgangsformen verwendet werden. Vgl. Mehmed İpsirli, „Çelebi,“ in DİA, 8 (1993), 259; Tietze 2002-2010, 491f.; Ayverdi 2006², 1, 551; *Ķāmūs-ı Türki* 1317, 514f.

²²¹ D. h. Regierungszeit von Sultan Murād II.

Er gehört zu den Nachfolgern (*hulafā*) von Scheich al-Ḥağğ Bayrām, Gott heilige sein Geheimnis, er ließ sich in der Stadt Gelibolu nieder – Gott zugewandt und zurückgezogen von den Menschen.

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

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

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

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

²²² *aṣ-Šaḡāʾiq an-Nuʿmāniya* 1985, 110f.

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

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

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

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

Die nun folgende, etwas längere Ergänzung (*tezvil*) geht detaillierter auf Yazıcıoğlu's Werke ein und knüpft damit an Mecdis bereits oben eingefügte Ergänzungen an:

Anhang (*tezvil*): Vom besagten [d. h. Yazıcıoğlu Muhammed] gibt es auch ein umfassendes arabisches Werk namens *Mağārib az-Zamān*. Sein eigenes Werk, die *Muhammediye*, und die *Envār el-ʿAşîkîn* seines Bruders Aḥmed Bicān sind Übersetzungen davon. Das steht ganz unmissverständlich in den *Envār el-ʿAşîkîn*. Vom besagten gibt es auch einen Kommentar der Eröffnungssure. Im Vorwort dieses Kommentars sagt er, dass er diesen zur Widerlegung der Ketzerei des [Seins-]Monismus (*vücūdîye*) verfasst habe, und betitelt die Einleitungspassage mit bestätigenden und klärenden Worten. Er verfasste die *Muhammediye* in Gelibolu an einem Gebetsort (*muṣallā*) mit Blick aufs Meer und baute dort eine Moschee. Er sagte, das sei der Ort von Hızır und Elias, und hat dazu diese türkischen Verse (*kıf'a*) geschrieben:

*Budur ol Hızır-u İlyâsuñ maḳâmı.
Dı'â kılub vērüy bında selâmı.
Bunları bında görüb Yazıcıoğlu.
Anuñcun yaptı bu ʿâlî maḳâmı.*

Dies ist der Ort von Hızır und Elias. / Betet hier und grüßt die beiden. / Es hat dort Yazıcıoğlu die beiden gesehen. / Deshalb erbaute er diesen erhabenen Ort.²²⁷

²²⁵ *Hadā'ik eṣ-Şekā'ik*, 1, 127f.

²²⁶ *Hadā'ik eṣ-Şekā'ik* 1269, 1, 128: *maḥmiye-i Gelibolu'nun halkı anuñ kabır-ı şerifini mazān-ı icābet-i ed'iyedür dēyü i'tikād eylemişlerdür*. („Die Bevölkerung der Festung Gelibolu hält es für einen Ort, an dem Gebete gesprochen werden müssen.“)

²²⁷ *Hadā'ik eṣ-Şekā'ik* 1269, 1, 128.

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

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

Laṭīfī bezeichnet in seiner *Tezkiret eṣ-Şuʿarāʾ* (953 h./1546) Yazıcıoğlu als Asket, Biograph und Autorität für die Koran- und Ḥadīṭ-Gelehrten.²³⁰ Dann folgen die schon von Lāmiʿi und Taşköprizāde bekannten Informationen zu Wirkungsort, Werk und Ordenszugehörigkeit. Es folgt der ebenfalls geläufige Verweis auf den jüngeren Bruder und dessen Werk. Interessant ist es allerdings Laṭīfis Aussage, es sei nicht bekannt, ob Yazıcıoğlu selbst als *mürşid* Adepten um sich versammelt habe.²³¹

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

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

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

²³⁰ [*Tezkiret eṣ-Şuʿarāʾ*] 2000, 131.

²³¹ [*Tezkiret eṣ-Şuʿarāʾ*] 2000, 132: *ammā seccāde-i irşāda geçüb ṭālib-i irşād olanlardan kimseyi irşād ettükleri maʿlūm degüldür.*

Laṭîfî greift zusätzlich Informationen aus dem Vorwort der *Muḥammedîye* auf und verweist darauf, dass Yazıcıoğlu mehrmals im Traum vom Propheten den Auftrag bekommen habe, die *Muḥammedîye* zu verfassen. Er bezieht sich außerdem auf eine zweite Textstelle in der *Muḥammedîye*, die *kaşide-i Nûnîye* (d. h. eine *kaşide* auf den Reimbuchstaben *nûn*), welche wichtige Kenntnisse über den *tevhîd* und den Şûfismus vermittelt.²³² Die *kaşide* ist laut Laṭîfî geprägt von „symbolischen Formulierungen“ und „verborgenen Geheimnissen“. Laṭîfî bindet also stärker als seine Vorgänger eine Charakterisierung des literarischen Werks in die Biographie Yazıcıoğlus ein.

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

Erst nach dieser sehr persönlichen Einleitung kommt ‘Ali Efendi zur Vita Yazıcıoğlus. Zunächst erläutert er das Patronym Yazıcızâde und schreibt, dass der Vater Şâlih b. Süleymân Sekretär im Osmanischen Reich (*devlet-i ‘aliye-i ‘Osmâniye*

²³² [Tezkiret eş-Şu‘arâ] 2000, 132: *Kitâb-i mesfûrda nûniye bir kaşide vardır; ol kaşidede garib kaşdlarla ‘ilm-i tevhîd-ü ledünne ve ‘ilm-i taşavvûfa müte‘allık çok ‘ibârât-ı mermûze ve işârât-ı esrâr-ı meknûze vardır.*

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

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

²³⁵ ‘Ali, *Tuhfet el-Mücâhidin*, Nuruosmaniye 2293, 497a. Das Gedicht findet sich im Autograph VGM 431/A, [326].

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

kâtiblerinden) war. Die Ergänzung, dass Şālih b. Süleymān diese Tätigkeit im Osmanischen Reich ausübte, mag auf das Standesbewusstsein ‘Ali Efendi zurückgehen, der ja selbst Sekretär im *Divān-i Hümayūn* war. Auf Şālih als Autor geht ‘Ali Efendi hingegen nicht ein. Dann fährt ‘Ali Efendi fort mit Informationen über Yazıcıoğlu’s Studium, welches er zunächst den äußeren Wissenschaften (*fünūn-ı ‘ilmīye-i zāhiri*) widmete. Er wandte sich davon laut ‘Ali Efendi ab, obwohl er darin als einer der besten seiner Zeit galt. Er begab sich auf den Weg der Şūfis, gehörte schließlich zum engsten Kreis um Hacı Bayram, dem „Pol seiner Zeit“ (*zemanesiñ kutbu*) und beschäftigte sich mit den „inneren Fähigkeiten und den Wissenschaften von den wahren Kenntnissen“ (*kuṣve-i bātin ve ma‘ārifi ḥaḳā’ik*).²³⁷ Mit diesem Hinweis auf das doppelte Engagement – in den äußeren und den inneren Wissenschaften – folgt ‘Ali der Darstellung Yazıcıoğlu’s in den meisten *ṭabaḳāt*-Werken.

In einen Abschnitt zu Yazıcıoğlu’s Traktaten und Büchern bindet ‘Ali Efendi wiederum ein ausführliches Zitat ein; es handelt sich dabei um 26 Verse aus dem abschließenden Kapitel der *Muḥammedīye*, in welchen Yazıcıoğlu seine Verbundenheit zu Hacı Bayram zum Ausdruck bringt und für dessen spirituelle Unterstützung beim Verfassen des Textes dankt.²³⁸

Es folgt eine Liste mit Yazıcıoğlu’s weiteren Werken. ‘Ali Efendi schreibt die *Dürr-i Mekkūn*, ein Werk des Bruders Ahmed Bicān, fälschlich Muḥammed zu. Außerdem verweist er auf Yazıcıoğlu’s Muḥammeds Kommentar zu den *Fuṣūṣ al-Hikam* Ibn ‘Arabī’s und sehr vage auf „zahlreiche Traktate und Kommentare in türkischer und arabischer Sprache, sowie in Versen und in Prosa.“ Die *Mağārib az-Zamān* hingegen werden nicht mit Titel erwähnt.

Abschließend thematisiert ‘Ali Efendi kurz Yazıcıoğlu’s Leben in Klausur und Askese, um dann wieder ausführlicher über seinen Tod, sein Grab und die Verehrung des Grabes zu schreiben. Laut ‘Ali Efendi liegt Yazıcıoğlu’s Grab „inmitten der Gräber der Muslime“ und ist ein sehr berühmter Pilgerort.²³⁹ Allerdings befinde sich über dem Grab kein Mausoleum, sondern lediglich angrenzend ein Derwischkonvent, in welchem auch das Autograph der *Muḥammedīye* als *vakf* aufbewahrt werde. Unter Berufung auf Taşköprizādes *aş-Şaḳā’iq an-Nu’māniye*, weist ‘Ali Efendi darauf hin, dass das Todesdatum Yazıcıoğlu’s unbekannt sei.

Insgesamt fällt auf, wie ausführlich ‘Ali Efendi über Yazıcıoğlu’s Leben und Werk berichtet, dabei einen deutlichen Schwerpunkt auf sein literarisches Werk legt und auch auf den eigenen, persönlichen Bezug zu Yazıcıoğlu eingeht.

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

²³⁷ *Tuhfet el-Mucābidin*, Nuruosmaniye 2293, 497a.

²³⁸ Çelebioğlu 1996, 2, 592f., Vers 8788-8814; *Muḥammedīye* 1285, 468f.

²³⁹ *Tuhfet el-Mucābidin*, Nuruosmaniye 2293, 497b.

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

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

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

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

²⁴¹ *Ḥaṭṭ ve Ḥaṭṭālān* 1306, 241f.

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

Şemseddin Sāmī gibt im *Ḳāmūs el-Aʿlām* die in der *ṭabakāt*-Literatur geläufigen Informationen zu Yazıcıoğlu Muḥammed wieder:

Yazıcıoğlu, Scheich Muḥammed Bicān – Er gehörte zu den *ʿulemā* und Scheichs der Regierungszeit des im Paradies platzierten verstorbenen Sultans Murād II. (*cemmetmekān Sultan Murād Hān-ı ṣānī*) und den Stellvertretern von Hacı Bayram Veli – möge sein Geheimnis geheiligt sein. Er hatte auch eine Neigung zur Dichtung. In seiner Klausur außerhalb von Gelibolu war er mit der Verehrung Gottes beschäftigt und starb 855 h. [1451]. Sein Grab dort ist bis heute ein Pilgerort. Sein Werk namens *Muḥammediye*, welches er 853 h. [1449] vollendete, ist in alttürkischer Sprache verfasst. Er kommentierte auch Muḥyiddin ʿArabī *Fuṣūṣ*. Sein Bruder, Aḥmed Bicān, gehört auch zu den berühmten Scheichen und Literaten und ist der Verfasser der *Envār el-ʿAṣṣḳin*.²⁴³

2.5.3 Yazıcıoğlu Muḥammed in der *menākīb*-Literatur

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

2.5.4 *Evliyā Çelebi*s *Seyāḥatnāme*

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

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

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

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

gründen: „Treue Brüder, der Autor dieses Werkes kann unmöglich an der Meeresküste oder in einem Gebiet, dessen Luft närrisch macht, wohnen.“

Sogleich sagten die Anhänger von Muḥammed Efendi: „Herr, er hat dieses herrliche Buch im Land Rūm, an der Meeresküste, in einer Stadt namens Gelibolu in einer Höhle verfasst; jedes Mal, wenn er die rituelle Waschung im Meer vollzogen hat, kamen immer alle Fische zu ihm. Auch spielte er schon in der Kindheit nie mit den anderen Kindern, folgte nie seinen Leidenschaften, fastete tags und wachte nachts und lebte von den Menschen zurückgezogen.“

Scheich Taḳī sagte: „So soll dieser Mensch also an der Meeresküste wohnen und doch in der Lage sein, ein solches Buch zu verfassen? Dieser Mensch hat mit Sicherheit sein wertvolles Leben lang keinen Fisch und kein Fleisch von beseelten Tieren gegessen und ist nie auf dem Markt herumgestreift. Denn Fisch und das Fleisch anderer Tiere macht das Herz schwarz [melancholisch] und den Verstand flüchtig.“

Die Vertreter (*ḫulefā*) von Muḥammed Efendi sagten: „Jawohl Herr, unser Scheich hat sein wertvolles Leben lang niemals das Fleisch von Fischen oder anderen Lebewesen gegessen, ist niemals auf den Markt gegangen, hat stets Askese und Fasten hoch gehalten und so das Buch verfasst.“

Darauf sprach Scheich Taḳī Segenswünsche über Yazıcızāde und ließ die *Muḥammediye* von hunderten seiner Vertreter abschreiben und den *ʿāşık*s in Balḫ und Buḫārā als Geschenk senden. Darum wird das Werk bis heute in Buḫārā sehr oft rezitiert. Im Gebiet von Kastamonu aber kennen viele tausend Jungen und Mädchen die *Muḥammediye* auswendig. Auch im Land Rūm ist die *Muḥammediye* ein sehr geschätztes Buch.

Später kamen Muḥammed Efendis Derwische von Taḳiyeddin mit vielen Geschenken und der *Muḥammediye*-Handschrift zurück; und die Handschrift, welche Muḥammed Efendi mit seiner eigenen eleganten Handschrift geschrieben hat, liegt bis heute zu Häupten seines erleuchteten Grabes und die angebrannten Seiten sind im Kapitel [...] ²⁴⁵ klar zu erkennen. Ich, Knecht voller Verfehlungen, habe dort, an der Schwelle zur Glückseligkeit ²⁴⁶ viele Male dieses Buch rezitiert und es war mir auch vergönnt, das Blatt mit den Verbrennungen zu sehen. Gottes Gnade sei über ihm. ²⁴⁷

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

In Evliyā Çelebis *menāḳīb*-Erzählung wird direkt darauf eine Verbindung nach Transoxanien aufgezeigt. Dorthin schickt Yazıcıoğlu die Handschrift durch einige seiner *ḫulefā*, um die dortigen Şūfis an der Segenswirkung der Handschrift teilhaben zu lassen. Es ergibt sich ein Dialog zwischen Yazıcıoğlus Gesandten und dem Yesevî-Scheich. ²⁴⁸ In der Sekundärliteratur ist die Frage, ob es eine Verbindung des frühen Şūfismus in Anatolien mit der Yeseviye in Zentralasien gab, ausgiebig dis-

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

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

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

²⁴⁸ Der genannte Yesevî-Scheich Taḳī bzw. Taḳiyeddin ist nicht identifizierbar.

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

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

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

²⁴⁹ Siehe als zusammenfassenden Überblick DeWeese 2006.

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

²⁵¹ Vgl. Gramlich 1987, 367-378.

²⁵² Vgl. Abschnitt 2.5.1.

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

2.5.5 Yazıcıoğlu Muḥammed in der Historiographie

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

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

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

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

²⁵⁴ Muṣṭafā ʿĀli, *Künb el-Aḥbār*, 5, 236f.

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

²⁵⁶ Vgl. dazu Schmidt 1991, 257-263.

²⁵⁷ *Künb el-Aḥbār*, 5, 236.

zeichneten Seiten sah.²⁵⁸ In einem kurzen autobiographischen Einsprengsel verweist er damit auf seine Reise nach Gelibolu im Jahr 1593.²⁵⁹

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

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

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

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

²⁵⁹ Schmidt 1991, 60.

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

²⁶¹ Zum Motiv „Frau geht ins Hamam und der Mann muss das Essen bewachen“ vgl. Boratav 2006⁵, 124 (Nr. 46), 134 (Nr. 78), 218 (Nr. 316).

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

²⁶³ Zu Naʿimā siehe Babinger 1927, 245, und Thomas 1972.

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

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

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

Şem'ânîzâde Süleymân Fındıklılı (st. 1193 h./1779), ein Rechtsgelehrter, der in seiner Laufbahn bis zum Heeresrichter von Rumeli (*kâzî'asker-i Rumelî*) aufstieg, verfasste 1188 h./1774 die Weltgeschichte *Mer'î t-Tevâriḥ*. Er berichtet wiederum im engeren Sinn über Biographisches. Am Ende des Abschnitts über die Regierungszeit von Sultan Murâd II. folgen Nekrologe der unter seiner Herrschaft verstorbenen Berühmtheiten. Darunter ist auch Yazıcıoğlu Muḥammed:²⁶⁸

Yazıcızâde, einer der Stellvertreter (*hulefâ*) von Hacı Bayram Velî, in Ankara geboren und in Gelibolu niedergelassen, starb [im Jahr 855 h./Februar 1451-Januar 1452], nachdem er die *Muḥammedîye* verfasst hatte. Sein Mausoleum ist eine Pilgerstätte für Groß und Klein, und eine von seiner eigenen Hand geschriebene *Muḥammedîye* befindet sich in dem Mausoleum. Der geringe Knecht und Autor dieser Zeilen, Süleymân, reihte sich, als er nach seiner Amtszeit als stellvertretender Richter (*nâ'ib*) in Pravişte von dort in einem kleinen Ruderboot (*piyâde kayık*) nach Istanbul fuhr, unter die Pilger ein.

²⁶⁴ *Târîḥ-i Na'îmâ* 1280/1863³, 2, 101, vgl. Karateke 2005, 121.

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

²⁶⁶ *Târîḥ-i Râşid*, 1282 h., 1, 104f. Vgl. Çelebioğlu 1996, 1, 39.

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

²⁶⁸ Babinger 1927, 306f.

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

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

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

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

²⁶⁹ *Merʿiy et-tevâriḥ* 1338, 446.

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

²⁷¹ Karateke 2005, 121. *Vakʿa-nüvis Ahmed Lütfî Efendi Tarihi* 1984, 9, 32: Der Sultan besucht die Gräber der beiden Yazıcıoğlu's. *Vakʿa-nüvis Ahmed Lütfî Efendi Tarihi* 1988-1993, 10, 25:

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

2.5.6 *Archivquellen*

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

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

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

Es ist ein alter, lobenswerter Brauch, dass das Gedicht namens *Muḥammediye*, welches im Jahr 853 [1449] vom in Gelibolu begrabenen Yazıcızâde Muḥammed verfasst wurde, nach jeder Inthronisierung eines Sultans vom Scheich des dortigen Derwischkonvents es-Seyyid Mehmed Emin Efendi – einem Nachkommen des besagten Verstorbenen (*‘an*

Das *Muḥammediye*-Autograph wird anlässlich der Inthronisierung von Sultan ‘Abdül‘aziz (1278 h./1861) nach Istanbul gebracht.

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

²⁷³ Karateke 2007, 173.

²⁷⁴ Auch in den Chroniken von Na‘imâ, Şubhî, Sâmi und ‘İzzî finden sich keine Hinweise.

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

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

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

Vom Sultan für den Scheich	1000 Krş.
Für die Bediensteten (<i>hademe</i>)	500 Krş.
[Zwischensumme]	1500 Krş.
Von der Sultansmutter (<i>vālide</i>)	500 Krş.
[Gesamt]	2000 Krş.

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

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

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

Zur Rolle des *Muḥammediye*-Autographs anlässlich der Inthronisierungsfeierlichkeiten nach Muṣṭafā IV. liegen im Başbakanlık Osmanlı Arşivi zwei Dossiers des osmanischen Innenministeriums (*Dāḫiliye Nezāreti*) vor. Sie betreffen die Inthronisierung von Sultan ‘Abdül‘aziz (17 Zilḥicce 1277/26. Juni 1861) und geben

²⁷⁷ [Tēzkiret eş-Şu‘arā] 2000, 132. Vgl. auch oben Abschnitt 2.5.2.

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

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

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

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

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

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

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

²⁸⁰ BOA, İ. DH 31854, Anlage 1. Das Gesuch ist nicht datiert, es muss jedoch zwischen dem Regierungsantritt von Sultan ‘Abdül‘aziz (26. Juni 1861) und dem ersten Schreiben mit Bezug auf das Gesuch aus Gelibolu (23. Juli 1861/15. Muḥarrem 1278) verfasst worden sein. Unter den Unterzeichnenden hatten drei Personen je einen Anteil von einem Viertel am Bibliothekarsgehalt (es-seyyid Mehmed Şükri, es-seyyid Mehmed Emin und es-seyyid Mehmed ‘Ali); zwei Personen hatten den Anteil von je einem Achtel (es-seyyid Hasan und es-seyyid Hüseyin).

²⁸¹ BOA, İ. DH 31854, ‘arz tezkiresi. Das Dossier enthält auch den Auszug aus dem Register.

²⁸² BOA, İ. DH 31938, ‘arz tezkiresi, 5 Şafer 1278 (12. August 1861).

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

2.5.7 Mitüberlieferung

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

Im untersuchten Korpus finden sich lediglich drei Handschriften, welche eine *menākīb*-Kurzbiographie enthalten. In keinem der drei Fälle ist eine genaue Datierung der zusammen mit dem *Muḥammedīye*-Text überlieferten Biographie möglich.²⁸⁴ Zwei der Handschriften sind undatiert. In einer der beiden (Wien, ÖNB, Mixt. 819) ist die Kurzbiographie von anderer Hand – möglicherweise wesentlich später – hinzugefügt.²⁸⁵ Auf den ergänzten vier Folio befindet sich neben der Kurzbiographie ein Inhaltsverzeichnis.²⁸⁶ Terminus ante quem ist das Datum des Erwerbs durch die ÖNB im Jahr 1912.²⁸⁷ Ein Einfluss gedruckter *Muḥammedīye*-Exemplare ist nicht auszuschließen. Das gilt auch für die zweite undatierte Handschrift (St. Petersburg, IVRAN, Д 507). Diese ist nicht im Osmanischen Reich, sondern in der Wolga-Region entstanden.²⁸⁸

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

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

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

²⁸⁵ ÖNB, Mixt 819 (o. D.), fol. 1-4.

²⁸⁶ Zum Thema Mitüberlieferung und Inhaltsverzeichnis siehe unten Abschnitt 3.3.3.4.

²⁸⁷ Balić 2006, 35, Nr. 2561.

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

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

Heiligenwunder als Ursache der angebrannten Seite im Autograph. Zusätzlich zu den mit Mecdî übereinstimmenden Aussagen werden dreimal konkrete Zahlen genannt: die Zahl von 9119 Versen der *Muḥammedîye* – so auch in *Kaşf az-Zunûn* zu finden – sowie das Jahr der Vollendung der *Muḥammedîye* und das Todesjahr des Autors.²⁹⁰ Der Text schließt mit einem Lob des Autors Yazıcıoğlu in acht Versen.

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

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

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

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

²⁹⁰ Das ist die in Kātib Çelebis *Kaşf az-Zunûn* und Ḥabīb Efendis *Ḥaṭṭ ve Ḥaṭṭātān* genannte Zahl, siehe *Kaşf az-Zunûn* 1835-1858, 5, 429f. bzw. *Kaşf az-Zunûn* 1941-1943 [1971²], 2, 1618f. sowie *Ḥaṭṭ ve Ḥaṭṭātān* 1306, 241f. Zur Zahl der Verse siehe unten Abschnitt 3.3.3.2.

²⁹¹ *Muḥammedîye* 1258 h., [445]: *nebzet min tercemet ḫāl en-nāzım*.

²⁹² *Kāmūs-i Türki* 1317, 395.

²⁹³ *Muḥammedîye* 1261 h., [ii]; im Vorwort nennt sich der Herausgeber selbst Muḥammed ʿAlī eş-sehîr [bi-]İskender b. el-Ḥacc Muḥammed Kāzım Beg ed-Derbendî.

zembek die Überlieferung des Textes und die Methodik seiner Edition.²⁹⁴ Das Vorwort enthält auch eine halbseitige Biographie, welche auf Yazıcıoğlu's eigenen Angaben in der *Muhammediye* und İsmā'îl Hakkıs *Ferah er-Rûh* basiert. Auf diese Quellen verweist Kazembek explizit.²⁹⁵ Abschließend erörtert Kazembek, ob sich der Name *Muhammediye* auf den Propheten, Sultan Mehmed II. oder den Autoren selbst bezieht, und favorisiert ersteres.

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

Yazıcızâde Muhammed Efendi – das Vorbild für den ‘arîf, die Stütze für den ‘aşîk, der Übersetzer der Worte des Propheten, des Herrn der Welten, der Herr der Liebenden und der von unüberwindlichem Verlangen ergriffenen, der Wächter vor dem Tor der Liebe und des Begehrens – Gott möge seine Ruhestätte erhellen – ist in einem Ort namens Kaḍîköy bei der Stadt Malğara in Rûmeli zur Welt gekommen, ließ sich in Gelibolu nieder und schrieb dort sein Werk namens *Muhammediye*. Vier Jahre nachdem er diese abgeschlossen hatte, während der Regierungszeit von Sultan Mehmed Hân, dem Eroberer, erhob sich seine wohlthätige Seele von dort zum erhabenen Palast und sein Leichnam wurde in ebendieser Stadt der wohlriechenden Erde übergeben.

Er war Gefährte und Zögling von Hacı Bayram Veli Ankaravî, dem verehrtesten Scheich seiner Epoche und dem Pol der Zeitenläufe. Er war der ältere Bruder von Ahmed Bicân, dem Verfasser jenes schönen Buches – der *Envâr el-‘Aşîkîn*. Er war das erhobene Haupt und die äußerste Spitze der Şûfis. Zum Studium begab er sich nach Persien und Transoxanien und er durchzog die Welt, um Wissen zu erwerben und die Wahrheit zu begreifen. Er pflegte Umgang mit den Scheichen seiner Zeit, wie Haydar-i Hâfî, Zeyn el-‘Arab und dergleichen bedeutenden Şûfis, und erreichte, was er suchte.

In seiner Klausur an der Meeresküste, nahe dem Gebetsplatz in Gelibolu zeigte er Ausdauer bei seinen geistlichen Übungen, beim persönlichen Einsatz (*mücâbede*), in der Zurückgezogenheit und Klausur und seiner Suche nach Gott. So war er sieben Jahre lang genügsam und nahm keine gegarte Speise zu sich, da er es ganz und gar vermeiden wollte, zweifelhafte²⁹⁶ Speise zu essen. Er ernährte sich stattdessen von Körnern, Kräutern und vom Gedenken an den Herrn, den Erhabenen.

Durch seine Entschlossenheit und Tatkraft war er in seinem aufrichtigen Benehmen und der Askese ein zweiter Bâyezîd, in der Kunst des Dichtens und der Reimprosa der Meister des Hâkânî, im Regieren der Worte der Lehrer des Sa‘dî Şîrâzî, in der Erforschung der Wahrheit ein Vertrauter Gottes und gottesfürchtiger Gelehrter.²⁹⁷ In den äußeren

²⁹⁴ Zum Vorwort im Detail unten Abschnitt 3.3.3.1.

²⁹⁵ *Muhammediye* 1261 h., [iv-v]. Kazembeks Vorwort nennt den Geburtsort, den Ort des Wirkens, Gelibolu, die Lehrer Zeyn ed-din und Haydar-ı Hâfî, die Ordenszugehörigkeit, das Werk *Mağârib az-Zamân*, die Übersetzungen der beiden Brüder sowie das Heiligenwunder der entzündeten Seite.

²⁹⁶ In den Drucken *Muhammediye* 1285 h. und 1300 h. verschrieben *şübühâdetden* (شبهادتدن) für *şübühâtdan* (شبهاتدن). Das erste *dâl* ist zu emendieren. In den späteren Drucken jedoch nicht korrigiert.

²⁹⁷ Der osmanische Sultan Bâyezîd II. (886-918 h./1481-1512) ist für seine Gottesfurcht und Bescheidenheit bekannt. Die Formulierung *Bâyezîd-i şânî* ist also zweideutig: Yazıcıoğlu ist ein zweiter Bâyezîd und gleichzeitig ein Bâyezîd II. Mit Sa‘dî (st. 691 h./1292) ist der be-

und inneren Wissenschaften vielseitig gebildet überragte er seine Zeitgenossen in seinen detaillierten Kenntnissen der Wahrheit.

Das anmutige Buch *Mağārib az-zamān* gliederte er nach den zwölf Wissenschaften und machte es zur Quelle für den unvergleichlichen Band namens *Muḥammedīye*. Er kürzte es in den kompilierenden, den erörternden und den im Hinblick auf den äußeren und den inneren Sinn kommentierenden Passagen; er erstellte eine Kurzfassung und Anthologie. Deshalb schätzen und anerkennen die Gelehrten, dass es als Ermahnung und Rat, als Quelle der Weisheit, als Warnung und als Grundlage für die religiösen Wissenschaften, die Erkenntnis und die unumstößliche Wahrheit präzise sowie hieb- und stichfest ist; und sie wissen es frei von Fehlern.

Denn in diesem Buch sammelte er über den Beginn der Welt und über deren Ende, zu den entlegensten Fragen grenzenlosen religiösen Nutzen und sicheren Lohn. Seine angenehme Rede trug er in einer erstaunlichen Art und eigenen Form vor, so dass bis zum heutigen Tag in türkischer Sprache etwas, was mit seinen herzerfreuenden Ausführungen vergleichbar wäre, weder gesehen noch erreicht wurde und etwas, was seine schöne Dichtung und süße Darstellung imitieren könnte, weder gefunden noch je gehört wurde. Den Auftrag erhielt er vom Sultan der Gesandten, dem Propheten – Gott segne ihn und schenke ihm Heil.

Dass nach der Vollendung das Werk beim Propheten auf Wohlwollen und Akzeptanz stieß, zeigt als deutlicher Beweis die *kaşide* auf den Reimbuchstaben *nūn*, welche er zum Lob des Propheten verfasste und welche mit dem Vers *Elā ey server-i maḥbūb mine l-eyni ilā l-eyn...* beginnt.²⁹⁸ Während er diese feuersprühende *kaşide* schrieb, stieß er aufgrund des heftigen Wirkens seines vom Feuer der Liebe verletzten Herzens einen zündenden Seufzer aus, und die Flamme seines Seufzers erfasste die Seite, welche seine edle Hand gerade beschrieb, und ließ sie ganz schwarz werden. Dies zählt zu den real existierenden Heiligenwundern (*kerāmāt-i kevnīye*).

Eine *kaşide* auf den Reimbuchstaben *yāʾ* – mit Reimzusätzen (*müstezād*) – und mit dem Anfangsvers *Cibānuṣṣ cānu ve cānuṣṣ Muḥammeddūr cū cānānu – ki kâṭiʿdūr makālātı*, und im Abschnitt zur Gottesschau eine weitere *kaşide* auf den Reimbuchstaben *nūn* – ebenfalls mit Reimzusätzen – und mit dem Anfangsvers *Elā ey ḥazret-i zāta delālet isteyen insānu işit-gil intihāsından*, und viele weitere, nach den Buchstaben des Alphabets geordnete *kaşiden* und *mesnevis* bewirken, dass der Intellekt bei der Rezitation und beim Hören ins Staunen gerät und das geistige Vermögen hinsichtlich der Bedeutung an seine Grenzen stößt.²⁹⁹ Gott – er ist erhaben – möge seine eloquenten Anstrengungen belohnen, sein grünes Grab mit Licht füllen, den Durst aller Liebenden und Aufrichtigen stillen und sie froh und heiter sein lassen. Amen.³⁰⁰

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

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

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

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

³⁰⁰ *Muḥammedīye* 1285, i-ii.

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

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

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

2.5.8 Yazıcıoğlu's Biographie in der Kommentarliteratur

Zu Yazıcıoğlu Muhammeds *Muhammediye* liegt ein einziges exegetisches Werk vor, Bursalı İsmâ'il Hakkîs *Ferah er-Rûh* aus dem Jahr 1107 h. (1696). Es handelt sich um ein Werk, welches innerhalb der osmanisch-türkischen Kommentarliteratur durch seine außergewöhnliche exegetische Methode auffällt.³⁰⁴ Die darin enthaltenen biographischen Informationen über Yazıcıoğlu Muhammed sind über den gesamten Kommentartext verteilt, da es sich stets um Kommentare zu einem konkreten Vers in Yazıcıoğlu's *Muhammediye* handelt. Eine zusammenhängende Biographie Yazıcıoğlu's hat İsmâ'il Hakkî nicht verfasst. So ist beispielsweise die *menâkıb*-Erzählung über Yazıcıoğlu's Heiligenwunder dort in den Kommentartext eingefügt, wo İsmâ'il Hakkî jene Verse erläutert, welche im Autograph auf den vom Brand gezeichneten Blättern stehen.³⁰⁵

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

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

³⁰¹ Çelebioğlu 1996, 1, 19f., geht davon aus, dass Yazıcıoğlu Muhammed tatsächlich in Persien und in Transoxanien studierte.

³⁰² Vgl. unten Abschnitt 3.3.3.

³⁰³ Zu den Drucken ausführlich unten Abschnitt 3.3.3.4.

³⁰⁴ Vgl. unten Abschnitt 4.3.4.

³⁰⁵ *Ferah er-Rûh* 1294, 1, 304. Das betrifft VGM 341/A, [120], im Kapitel zur Ankunft des Propheten in Medina. Vgl. auch Heinzelmann 2010, 119.

³⁰⁶ Siehe unten, Abschnitt 3.3.3.1, und Heinzelmann 2010.

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

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

Dédiler kim niçün kılmaszın ey döst resûliñ vaşfını 'âlemde büşrâ.
Dedüm ey gözlerüm nûrî cemâ'at erüñ devletlere 'izzen ve naşrâ.

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

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

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

İsmâ'îl Hakkî versteht die Passage also als eine Anspielung auf die gesellschaftliche Situation und die militärische Bedeutung des Ortes. Seines Erachtens wandte sich Yazıcıoğlu mit diesen Worten sowohl an die bewaffneten Kämpfer, das osmanische Militär, als auch an die unbewaffneten Gottessucher, in diesem Kontext die Şûfis. Der Kommentator liest aus dem Vers also einen gesellschaftlichen Kontext heraus, wie er im Werk von Yazıcıoğlu's jüngerem Bruder, Aḥmed Bicân, auch explizit beschrieben wird.³⁰⁹

Anlässlich der Widmung an Sultan Murâd II. im abschließenden Abschnitt der *Muḥammediye* erläutert İsmâ'îl Hakkî in einem längeren Exkurs den historischen Kontext. Er weist auf den Thronverzicht Murâds II. im Jahr 847 h. (1444) und die erste, kurze Regierungszeit Sultan Mehmeds II., die Rückkehr des Vaters auf den Thron 849 h. (1446), und die zweite, definitive

³⁰⁷ *Ferah er-Rûḥ* 1294, 1, 209. Vgl. Heinzelmann 2010, 140, und oben Abschnitte 2.5.4 und 2.5.5.

³⁰⁸ *Ferah er-Rûḥ* 1294, 1, 13.

³⁰⁹ Zu Aḥmed Bicân's Ausführungen über den *cibâd* siehe oben Abschnitt 2.4.1.

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

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

Wenige Seiten später verweist Yazıcıoğlu in seinem Text auf seine beiden Lehrer Zeyn el-ʿArab und Haydar-ı Hāfi. Dabei ist İsmāʿil Hakkı Kommentar zu Haydar-ı Hāfi jedoch erstaunlich vage.³¹² Er erklärt die *nisbe* Hāfi mit dem Hinweis, dass Hāf ein Bezirk (*nāhiye*) bei Nişāpūr sei. Laut Hakkı war Hāf einerseits der Geburtsort des ersten Lehrers, Zeyn el-ʿArab, andererseits deutet der Name auch auf einen Bezug Haydars zur selben Gegend hin.³¹³ Haydar darf, so fährt er fort, keinesfalls mit Haydar-ı Herevî verwechselt werden, einem Schüler Saʿdeddin Taftāzānī, der das Todesurteil gegen Scheich Bedreddin mit einem Fatwa sanktioniert hatte.³¹⁴ İsmāʿil Hakkı schreibt also sehr viel über die Person, mit welcher der genannte nicht identifiziert werden darf. Über den Lehrer Yazıcıoğlu selbst schreibt er – abgesehen von der Information, auf welchen Ort sich seine *nisbe* bezieht – nichts. Es drängt sich darum die Vermutung auf, dass auch er ihn schon nicht mehr identifizieren konnte.

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

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

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

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

³¹³ *Ferah er-Rūh* 1294, 2, 561.

³¹⁴ Vgl. zum beschriebenen Ereignis *Simavna Kādı Oğlu Şeyh Bedreddin* 1924/1340, 58; *Kitāb-ı Cihan-Nümā – Neşrî Tarihî* 1957, 2, 546f.

2.6 Zusammenfassung

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

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

³¹⁵ Siehe ausführlicher unten Abschnitt 3.3.3.4.

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

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

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

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

