

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 ‘Āli bezweifelt in seiner Kurzbiographie die Zuschreibung der *Envār el-Āṣikīn* an Ahmēd Bīcān, vgl. unten Abschnitt 2.4.5.

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

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

⁴ Studien zur Nutzung der biographischen Literatur liegen bislang nicht vor. Ein Kriterium wie die Anzahl erhaltener Handschriften – etwa von einer der bekanntesten Biographiensammlungen, Ṭaṣköprizādes *Šaqqūq an-Nū‘māniya* – 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=şekaiк“). 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 (*mukaddime*) bzw. Nachwort (*bâtime*), 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 (*mûrşid*) 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 *Tabakât- und tezkire-Literatur*

Bei der *tabakât*-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 (*hadît*) und dienen als Grundlage, um die Überliefererketten (*isnâd*) auf

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

Die frühesten und gleichzeitig auch bekanntesten *ṭabakāt*-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 *Fütüh el-Mücābidin li-tervih külüb el-müṣābidin* seine ins Türkische übersetzte und erweiterte Fassung von ‘Abdurrahmān Ğāmīs (st. 898 h./1492) persischer Biographiensammlung *Nafahāt al-Uṣūl min Hażarāt al-Quds* ab.⁹ Lāmi‘ī hat Ğāmīs Werk insbesondere um die Biographien von Süfis ergänzt, welche in Anatolien wirkten. Kurz darauf, im Jahr 1558 (965 h.), entstand Taşköprizāde Ahmeds berühmte Biographiensammlung *aš-Šaqā’iq an-Nu‘māniya*. Von der arabischen Originalfassung fertigte knapp drei Jahrzehnte später (995 h./1587) Mecdi (st. 999 h./1591) unter dem Titel *Hadā’ik es-Şekā’ik* eine türkische Übersetzung an.¹⁰

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

⁶ Hafsi 1976, 241, verweist auf ein früheres Werk des späten achten Jahrhunderts, das heute verlorene *Kitāb Tabaqāt al-Muḥaddiṭin* des Mu‘āfa b. ‘Imrān b. Nawfal al-Mawṣili (st. 184 h./800). Zu den *ṭabakāt* siehe auch Busse 1987, 267; zu den Ṣūfi-*ṭabakāt* 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 Muhammed b. ‘Ali b. Ḥasan at-Tirmidī al-Ḥākim (st. 285 h./898). Ein häufig genutzter Text, auf den auch Ğāmī mehrfach referiert, sind Sulamīs (st. 412 h./1021) *Tabaqāt aš-Şūfiya*.

⁹ Laut Kolophon der *Fütüh el-Mücābidin* 1993 [1289], 710. Zu Leben und Werk siehe Günay Kut, „Lāmi‘i Çelebi,“ DIA 27 (2003), 96f. Flemming 1994 und Flemming, „Lāmi‘ī,“ EI², 5 (1986), 649.

¹⁰ Abdulkadir Özcan, „Mecdi, Mehmed,“ in: DIA 28 (2003), 228f. Abdulkadir Özcan gab auch Meccidis *Hadā’ik es-Şekā’ik* und die Supplementbände als Faksimile heraus, siehe *Şa-kaik-i Nu‘māniye ve Zeyilleri* 1989.

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

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

Geläufig ist auch eine grobe Einteilung in Großkapitel nach sozialen und religiösen Hierarchien und eine alphabetische Ordnung innerhalb der Kapitel. So teilt etwa Laṭīfī (st. 990 h./1582) seine *Tezkiret es-Şū‘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 Ğāmī bezieht sich auf Sulamī und spricht vage von *tabakāt*, welche sich aus Ṣūfis „derselben Epoche“ zusammensetzen, vgl. *Nafâḥāt al-Uns* 1370, 1-3. So auch Lāmi‘ī in seiner Übersetzung, *Fütûh el-Mücâhidin* 1298, 3.

¹² Vom Werk ist nur eine Handschrift (SK Nuruosmaniye 2239) bekannt. Zum Autor siehe dessen Selbstdarstellung, Nuruosmaniye 2239, 1b-3a. ‘Ali 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 Kaçalın 1994, 72f., wird der Autor unter dem Namen „Hacı Hilmî (Ali)“ geführt. Vgl. auch die Bibliographie, Yurd und Kaçalın 1994, 423, dort allerdings keine Erläuterung des abweichen den Namens. Eine kurze Biographie findet sich in der unpublizierten Magisterarbeit von Ayşe Hande Can, *Hacı Ali Efendi Târîb-i Kamanîye Tablî Metin*, Masterarbeit an der Mimar Sinan Üniversitesi, Istanbul, 2007, vii-viii. Die Autorin wertet lediglich die Informationen des Vorwortes der *Tuhfet el-Mücâhidin* aus. Nicht nachvollziehbar ist, woraus zu schließen ist, das der Autor der *Târîb-i Kamanîye* identisch mit dem der *Tuhfet el-Mücâhidin* ist.

¹³ *Tuhfet el-Mücâhidin*, SK Nuruosmaniye 2239, 3a: 1. Pfeiler – Orden die frühen Ṣūfi-Scheiche bis al-Ġazālī; 2. Pfeiler – Orden welche auf Ḥāfiẓ Abū Ya‘qūb Yūsuf-i Hamadānī zurückgehen (z. B. Nakşbendiye); 3. Pfeiler – Orden, welche auf ‘Abdulqādir al-Ġilānī zurückgehen (z. B. Bedewiye); 4. Pfeiler – Orden, welche auf Abū n-Naġib ‘Abdulqāhir Suhrawardi zurückgehen (z. B. Ḥalvetiye; Celvetiye; Bayramiye).

¹⁴ Zur Datierung [*Tezkiret es-Şū‘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 Tolosa 1983 und Andrews 2007².

In der Tradition der *tabakāt*- und *tezkire*-Werke stehen verschiedene Autoren bis ins 19. Jahrhundert, beispielsweise Habib Efendi, der 1305 (1887-1889)¹⁷ *Haṭṭ ve Haṭṭāṭān*, ein biographisches Werk über berühmte Kalligraphen, veröffentlichte. Hingegen steht Şemseddin Sāmī Fraşeris 1889-1898 publizierter *Kāmūs el-Ā'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 Gülşehrīs 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 Rechtsgelernten 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 (*māliye*-Jahr) bezieht.

¹⁸ *Kāmūs el-Ā'lām* 1306-1316/1889-1898.

¹⁹ Meninski 1680 [2000], 3, 4928, *virtutes praedlarae dotes*, und Meninski 1680 [2000], 3, 4978, *virtus res quā quis gloriari posit praedlarā actio*; *Kāmūs-i Türki* 1317, 1420, *menkebe ve yā menkebet*, Pl. *menākīb* – *bir zātn fażl-u mezīyetine delālet ēden fikra ve bundan bāḥz ēden makāle ve risāle-i medḥīye: menkebe-i cenāb-i risālepenāḥī, menākīb-i ǧehāryār*.

²⁰ Vgl. zum Beispiel das Vorwort von Abdullah Uçman zu *Menākīb-i Eşrefzâde* 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 Gölpinarlı 1958, xxiv-xxv, datiert beispielsweise das *Velāyetnāme* der Bektaşīye in das letzte Viertel des 15. Jahrhunderts. Zu dieser Datierung siehe auch Ahmet Yaṣar Ocak, „Hacı Bektaş Vilayetnamesi,“ *DİA* 14 (1996), 471. Zentral für Gölpinarlıs 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 erhaltenen Handschriften des *Velāyetnāme* sind aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts.

²² Ed. Taeschner 1955.

Menâkib-i İmâm-ı A'zam, 1001 h./1592-1593 von Şemseddin Sivasî verfasst).²³

3. Die Bezeichnung *menâkib* tragen auch kurze, meist anonyme Viten bzw. Biographien, welche zusammen mit dem literarischen Werk eines Heiligen überliefert sind. Solche kurzen *menâkib* bzw. *menâkibnâmes* 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 *menâkib*-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 *menâkib*-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 *menâkib*-Erzählung in einen anderen Text einbezogen wurde – etwa ein *tabakât*-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 Yûnus 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 Ahmed Bîcân, dass über diesen in Gelibolu nach wie vor mündliche Heiligenlegenden (*menâkib*) kursieren.³⁰ Koçak gibt ein Beispiel, bezieht diese Quellen – auch die zitierte Erzählung – aber nicht in ihre eigentliche Studie ein.

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

²³ *Menâkib-i İmâm-ı A'zam*, Istanbul, 1. Receb 1291 h., 162. Datierung des Textes Şa'bân-Cemâzî 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 *hadît*-Literatur untersucht, vgl. Schoeler 1992 und Schoeler 1996. Zur Verschriftlichung mündlicher Überlieferung im Kontext der *menâkib*-Literatur siehe DeWeese 2000 und 2007.

²⁸ Kunter 1966.

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

³⁰ Koçak 2003, 49.

Nur über Eşrefoglu 'Abdullah Rumi existiert ein kurzes – in der Edition von Uçman 66 Seiten umfassendes – *menâkıbnâme* aus dem 17. Jahrhundert.³¹

Im Fall der *menâkıb*-Sammlung über Eşrefoglu Rumi handelt es sich um die Biographie eines „Ordensgründers“³² bzw. des Heiligen auf den sich die Eşrefiye, ein Zweigorden der Kâdirîye, beruft. Sie stellt insofern einen typischen Fall für eine *menâkıb*-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 Gûlşehris auf Ahi Evran den Angehörigen eines zunftähnlichen Männerbundes (*fütüvvet*) Kenntnis- se über Zeremonien und grundlegende Verhaltensregeln.³³

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

2.2.4 *Evliyâ Çelebis* *Seyâhatnâme*

Das *Seyâhatnâme* (der „Reisebericht“) Evliyâ Çelebis (st. ca. 1680)³⁵ ist eine singuläre Quelle und Gegenstand zahlreicher wissenschaftlicher Publikationen. Es ist als Handschrift in zehn Bänden erhalten – wovon acht Autographen sind.³⁶ Zwei Bände wurden von den zum Zeitpunkt der Abschrift durch Wasserschaden teils unlesbaren und später verschollenen Autographbänden kopiert. Evliyâ 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 (*seyâhat*) des Şüfi-Adepten verweist, welche dieser auf der Suche nach spiritueller Leitung unternimmt.³⁷ Tatsächlich beschreibt Evliyâ 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] *Menâkıb-i Eşrefzâde* 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 Eşrefoglu Rumi.

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 Evliyâ Çelebi kurze Zeit nach der Niederschrift der letzten Einträge im *Seyâhatnâme* (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 *Seyāḥatnāme* hat einen stark enzyklopädischen Charakter; prioritäres Ziel ist eine vollständige Beschreibung des Osmanischen Reiches und benachbarter Gebiete.³⁹ Die enzyklopädischen Passagen sind in die autobiographische Rahmenhandlung eingebunden.

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

In deutlichem Kontrast zu dem großen Interesse, welches das *Seyāḥatnāme* heute nicht nur in einem wissenschaftlichen Kontext, sondern auch bei einem breiteren Leserkreis weckt, dürfte der Leserkreis vor dem Erstdruck in den Jahren 1896-1938 extrem klein gewesen sein. Dafür spricht jedenfalls der Überlieferungskontext. Es ist jedoch eine wichtige Quelle, da es einerseits mündlich überlieferte *menâkıb*-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 (*tārīb* bzw. *vekāyīnāme*) und angrenzenden Gattungen wie Zeremonienregistern (*teşrifat defterleri*) oder Hofagebüchern (*rüz-nāme*), welche den Tagesablauf des Sultans verzeichnen, ist gelegentlich – wie etwa

³⁸ Dankoff 2008, 246.

³⁹ Dankoff 2005, 247, vergleicht Evliyā Çelebis *Seyāḥatnāme* mit den *masālik wa-mamālik*-Werken der arabischen Literatur – Muqaddasî oder Maqrîzî – 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. Şemâdânîzâde (st. 1193 h./1779), der nie das Amt des *vakıfânîvis* inne hatte, führt hingegen die Kurzbiographien der Verstorbenen in seinem *Merî t-Tevârîb* jeweils beim Tod eines Sultans an – Yazicioğlu Muhammed beispielsweise im Abschnitt nach dem Tod von Sultan Murâd II. Ein Sonderfall ist Muştâfa 'Âli, der am Ende von *Künh el-Abbâr* einen eigenen *tezkire*-Abschnitt hat.

im Fall der Chronik von Hākim (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's 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 Yūnus Emres – in der eigenen Heimatstadt (konkret Eskişehir) befindet.⁴⁵ So problematisch dieser Ansatz ist, bleibt doch festzustellen, dass in solchen Werken eine große Menge an Archivmaterial zusammengetragen und ausgewertet wurde, welches sich in den unterschiedlichsten Archiven der Türkei befindet. Dieses Material belegt im Rahmen meiner Studie die vielseitigen Formen der Verehrung an zahlreichen Orten. Oft liefern datierte Dokumente auch einen Hinweis darauf, ab wann sich ein Kult frühestens belegen lässt. Der Großteil der Dokumente in Kunters Abhandlung stammt aus dem 19. und 20. Jahrhundert (bis in die 1940er Jahre), aber in Einzelfällen werden auch Einträge aus Regesten des 16. Jahrhunderts angeführt.

⁴¹ Zu Hākim siehe Zilfi 1999; zu *teşrifat defterleri* siehe die Einleitung von Karateke 2007; zu *rüznâme* siehe Sarıcaoğlu 2008.

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

⁴³ Vgl. *Târih-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 *menâkibnâme* einschließen, auch Editionen mit einem (proto-)wissenschaftlichen Vorwort oder Nachwort entstanden. Beispielsweise vollzog Kazembek bzw. 'Ali 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 *Muhammedîye*-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 Rîzâ Beg über das hinaus, was sich sonst im Kolophon findet.⁴⁸

⁴⁶ Sarac 2007, Heinzelmann 2010.

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

⁴⁸ *Mevlid-i Şerif* 1306, 27-32; zweite Auflage 1327 h./1909, *Muşâbbâh 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 Eşrefoglu Rūmis *Müzeakkī n-Niğfūs* – 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-Nuṣbiye* 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-i Yūnus* die *Risālet en-Nuṣbiye* einschließlich der Datierung, werden dort aber 'Āşık Yūnus zugeschrieben.⁵⁴ Dieser wird wiederum auf dem Titelblatt als Nachfolger (*balīfe*) 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-Nuṣbiye* ein Werk von Yūnus Emre ist. İlaydin 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-i 'Āşık Yūnus Emre* 1340, 2-36.

Yūnus Emres Werke enthalten Informationen zur spirituellen Bindung, an einigen Stellen wird Tapduk Emre als sein Scheich genannt.⁵⁵ In einem Gedicht findet sich sogar eine Aufzählung, welche einer rudimentären Initiationskette ähnelt: *Yūnusa Tapdug-u Şaltuğ-u Barakdandur naşib* („Über Tapduk, Şaltuğ und Barak wurde Yūnus initiiert“).⁵⁶ Tatci ist hinsichtlich der Authentizität dieses Verses skeptisch und hält die daraus abgeleitete Beziehung von Yūnus Emre zur Yeseviye oder Bektaşiye für unwahrscheinlich.⁵⁷ Tatcis 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 *menākib*-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 Tatci 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 Tatci 2008, 3, 222-228, insbesondere 227f.; Tatci 2008, 2, 121, 235, 309, 417, 421. Gerade Nr. 292, Tatci 2008, 2, 309, enthält einen deutlichen Bezug auf Tapduk als Scheich.

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

⁵⁷ Tatci 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 (*zümrə*) Yūnus Emre zugehörte.

⁵⁸ Tatci 2008, 2, 417, No. 396, genannt wird die Stadt Konya und auch zahlreiche Personennamen; diese sind als Bezug auf Süfi-Größen (z. B. Günayd-i Bağdādi oder Ǧalāl ad-Dīn Rūmī) zu verstehen („namedropping“). Es handelt sich aber um den einzigen Beleg sowohl für Rūmī als auch die anderen Scheiche. Die Stadt Konya ist noch ein weiteres Mal – als Sinnbild für die große Stadt – belegt, Tatci 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 Tatci 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 Süleymān Çelebi die *Vesilet en-Necāt* im Alter von sechzig Jahren schrieb.⁶⁴

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

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

Mit dem Namensbestandteil el-Ḳādirī zeigt der Autor seine Ordenszugehörigkeit zur Ḳādiriye. Darüber hinaus verweisen auch seine Ausführungen zur Motivation beim Schreiben auf den Ordenskontext. Ziel ist vor allem die Unterweisung der Adepen (*mürid*). Der Autor nimmt mit dem Fachterminus *mürid* 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 Eşrefoglu geht es nach eigenen Worten in seinem Werk darum

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

⁶³ Ateş 1954, 25; *Yiğitlik dahi geçti söyle hoca/Erişti şastlık ve oldu koca*.

⁶⁴ Pekolcay [1980] 2005³, 13.

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

⁶⁶ *MüzeKKi n-Nüfüs* 1288, 28; *MüzeKKi n-Nüfüs* 1306, 25; *MüzeKKi n-Nüfüs* 2003², 59.

⁶⁷ *MüzeKKi n-Nüfüs* 1288, 28f.; *MüzeKKi n-Nüfüs* 1306, 24f.; *MüzeKKi n-Nüfüs* 2003², 58.

⁶⁸ *MüzeKKi n-Nüfüs* 1288, 29; *MüzeKKi n-Nüfüs* 1306, 25; *MüzeKKi n-Nüfüs* 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 *Tabakāt*-Literatur

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

In diesem Zusammenhang wird beispielsweise auf den Eintrag zu einem gewissen „al-Mawlā al-Āśraf“ in Taşköprizādes *aš-Šaqā’iq an-Nu’māniya* 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 Eşrefoglu Rūmī mit einer anderen Person verwechselt wurde.⁷¹ Es ist plausibler, davon auszugehen, dass es sich schlichtweg um eine andere Person handelt, welche zu einem späteren Zeitpunkt mit Eşrefoglu Rūmī verwechselt wurde. Die Frage, ab wann der Eintrag in *aš-Šaqā’iq an-Nu’māniya* mit dem Autor des *MüzeKKi n-Nüfūs* in Verbindung gebracht wurde, bleibt noch zu erörtern. Uçman verweist diesbezüglich auf den Eintrag „Mevlānā Eşrefzāde“ in Muştāfa ‘Ālis *Künh el-Abbār*. Auch in diesem Fall gibt es allerdings keinen überzeugenden Beleg dafür, dass Muştāfa ‘Āli die betreffende Person mit dem Autor des *MüzeKKi n-Nüfūs* 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“ (‘ilm-i taşavvuf ve bāzı fünündə kitābları vardur) verweist.

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

Lāmi‘is Appendix zu den Şūfis, welche in Anatolien wirkten, umfasst die folgenden zehn Personen: 1. ‘Ali b. Meymūn el-Mağribī⁷⁴ (st. 917 h./1511); 2. Hāmid b. Mūsā el-Kayseri [Şomuncu Baba]⁷⁵ (st. 815 h./1412); 3. Hacı Bayram Ankaravī⁷⁶ (st. 833 h./1430); 4. Akşemseddin b. Ham-

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

⁷¹ *aš-Šaqā’iq an-Nu’māniya* 1985, 208f.; ebenso *Hadikat es-Şekā’ik* 1269, 1, 225. Der beschriebene al-Mawlā b. al-Āśraf war ein Gelehrter, welcher von Ḳalender-Derwischen mit Gewalt entführt wurde und sich am Ende selbst der Ḳalenderiye anschloss.

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

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

⁷⁴ Zu ‘Ali b. Meymūn el-Mağribī vgl. Azamat 1989. ‘Ali b. Meymūn el-Mağribī wirkte nur kurzzeitig in Anatolien.

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

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

Zusätzlich enthält Lâmi'i's Übersetzung aber auch in den vorausgehenden Abschnitten Ergänzungen, so etwa die Biographie von Ğâmi, dem Autor der Originalfassung, oder eine Ergänzung der Biographie von Hâvâğa Ahrâr.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 Sakarya in den Fluss von Kütahya einmündet. Das ist ein bekannter [Ort], zu dem man pilgert.⁸⁴

Lâmi'i gliedert seinen Abschnitt zu Yûnus Emre in drei Teile, welche jeweils einem Thema gewidmet sind. 1. Zu Beginn verweist Lâmi'i 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 (*kîfa*), 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'i's Informationen zum Scheich Tapduk Emre, dessen Adept Yûnus war. Die Beziehung wird durch eine kurze Er-

nannte (*mî'minler şomun dîr imîs*). Zum Begriff *şomun* – eine bestimmte Sorte Brot – siehe Ayverdi 2006, 3, 2826.

⁷⁶ Zu Haci 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 'Âşîk Paşa, *Fütûh el-Mücâbîdîn* 1993 [1289], 682; die Textgliederung legt einen solchen jedoch nahe.

⁸⁰ Zu Geyikli Baba vgl. Ocak 1996a.

⁸¹ Zu Haci Bektaş Veli vgl. Ocak 1996b.

⁸² *Fütûh el-Mücâbîdîn* 1993 [1289], 682-697.

⁸³ *Fütûh el-Mücâbîdîn* 1993 [1289], 455-458 (Biographie von Ğâmi); 444-455 (erweiterte Biographie von Hâvâğa Ahrâr. Das entspricht *Nefâhât'ül-Üns* 2008, 831-843. Vgl. dazu auch Flemming 1994.

⁸⁴ *Fütûh el-Mücâbîdîn* 1289 h., 691.

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

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

Im Vergleich dazu nimmt in der Biographie von İbrāhim Tennūrī, welche zweieinhalb Seiten umfasst, die Feststellung, dass er ein Buch namens *Gülzär* 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'i nicht erwähnt.⁸⁶ Sehr viel wichtiger sind bei diesen hingegen Informationen zur Initiationskette, zur Karriere oder zu Sufi-Netzwerken, d. h. zu Reisen und Begegnungen mit anderen Sufi-Scheichen.

In Taşköprizādes *aš-Šaqā'iq an-Nu'māniya* entspricht der Text über Yūnus Emre weitgehend dem von Lāmi'i. Der Erzählung über das Brennholzsammeln für Țapduk folgt jedoch eine kurzen Charakterisierung seines Werkes: Es handelt sich laut Taşköprizāde um ein „umfangreiches dichterisches Werk“ (*nazm katır*) 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-Nuṣḥiye*, welche Taşköprizāde nicht erwähnt.⁸⁸

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

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

⁸⁵ *Futüḥ el-Mücāhidin* 1289 h., 688. Zu İbrāhim Tennūris *Gülzär-i Ma'nevi* vgl. Uzun 2000. Im Abschnitt zu 'Ali b. Meymūn außerdem ein kurzer Exkurs zu Werken 'Abdulkādir Şafadis, den 'Ali b. Meymūn in Damaskus traf, *Futüḥ el-Mücāhidin* 1289 h., 682.

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

⁸⁷ *aš-Šaqā'iq an-Nu'māniya* 1985, 57: **وَلَهُ نَظَمٌ كَثِيرٌ بِالْتُّرْكِيَّةِ يَقْهِمُ مِنْهُ أَنْ لَهُ مَقَامًا عَالِيًّا فِي التَّوْحِيدِ وَمَرْفَعًا عَظِيمًا** **بِالْأَسْرَارِ الْإِلَيَّةِ قُدُسٌ سُرُّهُ**

⁸⁸ Vgl. Abschnitt 2.3.1.

⁸⁹ *aš-Šaqā'iq an-Nu'māniya* 1985, 56.

⁹⁰ *Hadikat es-Şekā'iķ* 1269, 1, 78.

Mecdi ergänzt den Abschnitt über Yūnus Emre jedoch. Er lokalisiert ihn in der Gegend von Bolu und weist auf Yūnus Emres Analphabetismus hin. Das Motiv des Analphabetismus spielt in der Şüfi-Literatur eine bedeutende Rolle und es ist durchaus geläufig Şüfi-Scheiche – nach dem Vorbild des Propheten Muhammed – als illiterat (*ümmi*) darzustellen.⁹¹ Yūnus Emres Analphabetismus thematisierte etwa zwanzig Jahre früher bereits ‘Āşık Çelebi.⁹² Tatsächlich Feststellung, dass „die ältesten Quellen“ zu Yūnus Emres Biographie über dessen Analphabetismus berichten, trifft allerdings nicht zu. Auffällig ist vielmehr, dass neben ‘Āşık Çelebis *Meşā’ir es-Şu’arā’* erst die *aš-Šaqā’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 Sāmīs Enzyklopädie *Kāmūs el-Ālām* weitgehend denen der *tabakāt*-Literatur:

Yūnus Emre hält man für einen Heiligen (*mazinne-i kirām*). Obwohl er aus Bolu stammte, hatte er seine Klause dort, wo der Fluss Porsuk in den Sakarya fließt, verbrachte seine Zeit mit Gottesanbetung und Askese. Sein hoher Rang auf dem Weg der Şūfis 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 (*şūfiyāne ve ehl-i delālet ilâhileri var*).⁹³

Yūnus Emre wird klassifiziert (als Heiliger/*mazinne-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 Yūnus’ Analphabetismus und seine Dichtung verwiesen. Eine *menākib*-Erzählung enthält der Eintrag nicht.

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

⁹¹ Der Terminus *ümmi* bezieht sich auf Sure 7, 157f. Zu Muhammads Analphabetismus vgl. Günther 2006 und Mertoğlu 2012. Zum Thema Şūfismus und Analphabetismus siehe etwa Schimmel 1995, 50f. Von İsmā’il Hakkı wird Yūnus Emres Analphabetismus auch ausführlicher im Sinn der islamischen Mystik ausgelegt, vgl. dazu unten Abschnitt 2.3.8.1.

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

⁹³ *Kāmūs el-Ālām* 1889-1898, 6, 4828.

⁹⁴ Der von Lāmi’i in der Biographie des Aksemreddin b. Hamze erwähnte Süleymān Çelebi b. Halil Paşa (*Futūh el-Mücābidin* 1993 [1289], 686) ist identisch mit der Person gleichen Namens in *aš-Šaqā’iq an-Nu’māniya* 1985, 109. Es handelt sich aber nicht um den Autor der *Vesilet en-Necāt*. Genauso ist der von Taşköprizāde erwähnte Mawlā b. Aşraf nicht der Autor des *Müzezziki n-Niṣfūs*, vgl. *aš-Šaqā’iq an-Nu’māniya* 1985, 208f. Lāmi’i und Taşköprizāde schreiben auch keiner dieser beiden Personen eine literarische Betätigung zu.

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

weist bereits Muṣṭafā ‘Āli in *Künb el-Abbār* (vor 1008 h./1600) darauf hin, dass Laṭīfi bei der Identifizierung Süleymān Çelebis irre – eine Ansicht, welche von der Sekundärliteratur des 20. Jahrhunderts übernommen wird.⁹⁶ Laṭīfi charakterisiert Süleymān Çelebi schon in einer Überschrift als Autor des *Mevlid-i Nebi* und des Prophetenlobs (*mürettib-i Mevlid-i Nebi ve müşamī-i na‘tı Muḥammed*).⁹⁷ Er fährt fort, indem er die familiären Verbindungen aufzeigt: Süleymān Çelebi war Sohn von ‘Ivaż Paşa, einem Wesir von Sultan Murād II. (reg. 824-855 h./1421-1451), und der ältere Bruder eines Dichters namens ‘Atā’i.⁹⁸ Laut Laṭīfi war Süleyman Çelebi außerdem Adept und Nachfolger des Scheichs Emir Sultān – die *ṭarīkat* wird nicht genannt, der betreffende lässt sich jedoch leicht als Ḥalveti-Scheich identifizieren.⁹⁹

Es folgt eine auf einen Anonymus zurückgeföhrte Erzählung,¹⁰⁰ welche Einblick in die theologischen Überzeugungen Süleymān Çelebis geben soll und auf den Anlass verweist, welcher ihn dazu brachte, die *Vesilet en-Necāt* zu verfassen. Laṭīfi 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 مِّنْ رُّسْلِهِ﴾) 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 Laṭīfi stellt fest, dass dieses Ereignis Süleymān Çelebi bewogen habe, ein Gedicht zum Lob Muhammads zu schreiben, welches dessen hervorragende

⁹⁶ *Künb el-Abbār* 1277-1285, 5, 239f. Vgl. [Gülzār-i Aşk] 2006, 76f.; Ateş 1954, 23; Pekolcay 1970, 177; Pekolcay [1980] 2005³, 14.

⁹⁷ *Tezkiret es-Şu‘arā’* 2000, 133.

⁹⁸ In Frage kommt Hacı ‘Ivaż Paşa, SO² 1996, 3, 843, der in den 1420er Jahren bis zum Wesir aufstieg. Als Bruder kommt am ehesten ein Dichter namens ‘Atā’i in Frage, welcher laut *Kāmūs el-Ālām* 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: DIA 11, 1995, 146-148; *Kāmūs el-Ālām* 1306-1316/1889-1898, 2, 1041; Muhammed Şemseddin Emir Sultān (st. 833 h./1429) war ein Ḥalveti-Scheich aus Buhārā, 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 الراوي).

¹⁰¹ *Tezkiret es-Şu‘arā’* 2000, 133.

¹⁰² *Tezkiret es-Şu‘arā’* 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 Laṭifi 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 Laṭifi 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 umfangreicherem Büchern – gelesen habe, aber in keinem eine so wohlklingende Sprache (‘uzūbet-i elfāz) gefunden habe wie in Süleymān Çelebis *Vesilet en-Necāt*. Es sei beim Volk und den Gebildeten berühmt. Laṭifi vergleicht Süleymān Çelebi mit den berühmten persischen Autoren Hātifi (st. 927 h./1521)¹⁰⁵, Nizāmi (st. 611 h./1214), Ğāmī (st. 898 h./1492), Emir Ȣusrav Dihlavī (st. 725 h./1325), Mir ‘Ali Šer Navā’ī (st. 906 h./ 1501).

Ende des 19. Jahrhunderts liegt in Şemseddin Sāmīs 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 Sāmī Süleymān Çelebi, indem er auf das Patronat eines Sohnes Sultan Bāyezids 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 Nebi* (des „Geburtstag 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 Interregnum (fitret) die Patronage und Zuwendung von Emir Süleymān b. Bāyezid I. erfuhr.

Sein Großvater Mahmūd hat Glückwünsche ausgesprochen, als Süleymān Paşa b. Orhan Ğāzī [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 Laṭifi als auch von Sāmī angeführt. Die konkrete Vernetzung stellen sie jedoch unterschiedlich dar. Die Identifizierung war – wie wir auch im Folgenden an mehreren Stellen sehen werden – umstritten.

¹⁰³ *Tezkiret es-Şū‘arā’* 2000, 133f. Vgl. Ateş 1954, 29f.

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

¹⁰⁵ Mürsel Öztürk, „Hātifi,“ in: DIA, 16 (1997), 468.

¹⁰⁶ *Kāmūs el-Ālām* 1889-1898, 4, 2620.

2.3.3 Menâkıb-Literatur

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

2.3.3.1 Eine eigene *menâkıb*-Sammlung Yūnus Emres existiert nicht; er findet jedoch in verschiedenen *menâkıb*-Sammlungen, die anderen Heiligen gewidmet sind, Erwähnung.¹⁰⁷ Tacı geht davon aus, dass das *Velâyetnâme* des Hacı Bektaş eine der ältesten Quellen ist, welche sich mit Yūnus Emres Vita beschäftigt. Das *Velâyetnâme* 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 Gölpinarlı 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 *Velâyetnâme* beginnt der Abschnitt zu Yūnus Emre mit Informationen, die auch andernorts zu finden sind. Der Text verweist auf den Geburtsort (Şarköy 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 Țapduk 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 Gūyende – und der *Divân* entsteht.¹¹⁰

¹⁰⁷ Tacı 2008, 1, 9-23.

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

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

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

Nach wie vor gibt es – vor allem im Zusammenhang mit dieser Textstelle im *Velâyetnâme* – eine Kontroverse zur Frage, ob es eine Verbindung zwischen Yûnus Emre und Hacı Bektaş gab beziehungsweise ob in Yûnus Emres Werk ein Bektaşîye-Einfluss zu erkennen ist. Eine Verbindung zu Hacı Bektaş wird von Köprülü thematisiert und zuletzt von Tatci verworfen.¹¹¹ Unabhängig von dieser Kontroverse, welche im Kontext meiner Studie von untergeordneter Bedeutung ist, zeigt der Abschnitt aber, dass die Bektaşîye Yûnus 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 *Velâyetnâme* von der Forschung üblicherweise datiert wird – ist nicht zu belegen.

Abschnitte zu Yûnus Emre sind nicht nur im *Velâyetnâme* – also einer *menâkıb*-Sammlung der Bektaşîye – zu finden, sondern spätestens ab dem 17. Jahrhundert auch in *menâkıb*-Sammlungen anderer Orden, wie etwa der Halvetiye oder der Celvetiye-Hüdâîye, einem Zweigorden der Halvetiye.¹¹² Die verschiedenen Orden binden Yûnus Emre in ihre *menâkıb*-Literatur ein und „vereinnahmen“ ihn. Dabei sind sowohl bereits bekannte Erzähl motive wie der Brennholz sammelnde Yûnus zu finden, als auch andere Motive wie etwa Tapduk Emre, der die Laute *şestâ* spielt und so Adepten gewinnt.

2.3.3.2 Eşrefoglu Rûmî ist unter den Autoren meines Quellenkorpus die Ausnahme, da es nicht nur einzelne *menâkıb*-Narrative in verschiedenen Werken gibt sondern ein eigenes *menâkıbnâme*. Eşrefoglu Rûmîs *menâkıbnâme* wurde laut Einleitung von einem gewissen 'Abdullâh Veliyüddin Bursevi verfasst bzw. gesammelt. Der Autor war Adept des Eşrefiye-Scheichs Pir Hamdi Efendi und wirkte in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts.¹¹³ Schon Uçman hat aber festgestellt, dass Teile des *menâkıbnâme* nach dem Tod 'Abdullâh Veliyüddins hinzugefügt wurden – sie enthalten Erzählungen über das Nachwirken Eşrefoglis, 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* Eşrefoglu.¹¹⁵

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

¹¹² Tatci 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-i 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-i Eşrefzâde* 2009, 55.

Gerade der Abschnitt mit der ersten *menkabe* enthält Informationen zur Biographie des Heiligen. Zunächst wird auf die Abstammung Eşrefoglu Rümîs von 'Ali b. Abî Tâlib, d. h. auf seine Würde als *seyyid*, verwiesen.¹¹⁶ Eşrefoglu Rümî studierte – so das *menâkıbnâme* – vierzig Jahre lang die äußeren Wissenschaften (*îlm-i ȝâhir*) und lehrte dann an der Medrese Sultan Mehmeds I. in Bursa, bevor er den Weg der Şüfis einschlug. Es folgen Erzählungen über seine Begegnungen mit verschiedenen Scheichen – Abdal Muhammed, Haci Bayram, Hüseyen-i Hamavî – und Berichte über Heiligenwunder. Damit werden seine Beziehungen zu den Şüfi-Scheichen seiner Zeit gezeigt. Schließlich wird im *menâkıbnâme* geschildert, wie sich Eşrefoglu Rümî in İznik niederlässt.¹¹⁷ Abschließend werden seine Werke (*Müzekki n-Nüfûs* und das *Tarikatnâme*) 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, Yûnus Emre, Süleymân Çelebi und Eşrefoglu Rümî. Diese biographischen Exkurse sind jeweils anlässlich des Besuchs am Grab des Betreffenden eingefügt. Äußerst knapp sind die Informationen zu Yûnus Emre. Evliyâ Çelebis Beschreibung der Stadt bzw. Festung Lârende (heute Karaman) enthält den Hinweis, dass sich dort das Grab Yûnus Emres¹¹⁸ in der Moschee des Keresteci Baba befindet und dass Yûnus Emres türkische Verse und Gebetshymnen in aller Welt berühmt seien.¹¹⁹

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

Das Buch¹²² *Mevlûd-i Şerîf*, welches im Reich der Osmanen und andernorts rezitiert wird, verfasste eben dieser Süleymân Çelebi. Es ist in unnachahmlicher Weise eingängig (*sehl-i mümtenî*) und ein Wunder an Dichtkunst (*si̇r-i mu̇cîz*).¹²³

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

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

¹¹⁸ Im Text von Evliyâ Çelebi findet sich die Namensvariante „Yûnus 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; *Türkçe taşarrufname ebyât-u eşâr-i ilâhiyâti meşhûr-i âfâkâdur*.

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.

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

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

Evliyā Çelebi beschreibt seinen zweiten Aufenthalt in İznik, zehn Jahre später, wesentlich kürzer. Laut Evliyā Çelebi besuchte der Sultan vom Heerlager am İznik-See aus das Grab Eşrefoglis, 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 Evliyā Çelebi beschriebene Besuch des Sultans am Heiligengrab dient dazu, sich für den bevorstehenden Feldzug Segen zu erwerben. Die Protektion durch den Heiligen trägt hier also wiederum zu Herrschaftslegitimation bei.

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

¹²⁴ Vgl. unten Abschnitt 2.5.2.

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

¹²⁶ *Seyāhatnāme* 1999-2007, 3, 10, *Seyāhatnāme* 1314-1318, 3, 9: *yētmış bij müride mālik*. Vgl. Uçman 2003², 21.

¹²⁷ *Seyāhatnāme* 1999-2007, 3, 10.

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

¹²⁹ *Seyāhatnāme* 1314-1318, 5, 281; *Seyāhatnāme* 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 Eşrefoglu Rūmī werden hingegen erstmals von Muṣṭafā ‘Āli erwähnt.

2.3.5.1 Yūnus Emre wird bereits in der Chronik ‘Āşıkpaşazades (ca. 1400-1480) – einem der frühesten historiographischen Texte zur Geschichte der Osmanen – erwähnt.¹³⁰ Sein Name steht zusammen mit dem von Ṭapduk Emre auf einer Liste von Ṣūfi-Scheichen, welche während der Regierungszeit von Sultan Orhan Gāzi (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.

Giese Edition zeigt allerdings, dass die Handschriften von ‘Āşıkpaşazades 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 ‘Āli Beg, dem Bibliothekar des Großherrlichen Museums (heute Archäologisches Museum) herausgegebenen Druckfassung.¹³⁴

Muṣṭafā ‘Ālis Biographiensammlung im abschließenden fünften Teil seines Geschichtswerks *Künh el-Abbār* enthält einen Abschnitt zu Yūnus Emre und dessen Scheich Ṭapduk 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 ‘Āşıkpaşazade als historische Quelle.

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

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

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

¹³⁴ In der Fußnote erklärt ‘Āli Beg den Namensbestandteil Emre als ‘āşik und verweist auf die Verbindung Ṭapduk Emres zur Bektaşīye, [‘Āşıkpaşazade Tārīḥi 1332], 200.

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

zeit [von Sultan Bâyezid I. (792-805 h./1389-1402)]“.¹³⁶ Ȧapduk wird in der Nähe des Flusses Şaçkarya lokalisiert und mit Hacı Bektaş in Verbindung gebracht. Laut Muştafa Ȧali folgte Ȧapduk Hacı Bektaş, als alle anderen Şüfi-Scheiche in Anatolien noch an dessen Heiligkeit (*velâyet*) zweifelten. Von der Formel „ihn verehren wir bzw. ihm folgen wir“ (*aya Ȧapduk*) komme der Name Ȧapduk Emres.¹³⁷

Muştafa Ȧalis Abschnitt zu Yûnus Emre stimmt weitgehend mit den Texten in den *tabakât*-Werken überein. Yûnus Emre wird als Adept und Nachfolger Ȧapduk Emres bezeichnet. Es folgt die Erzählung vom Brennholz sammelnden Yûnus. Abschließend werden Yûnus Emres „zahlreiche anmutige Gedichte in türkischer Sprache“ (*lisân-ı Türkide mermûz şîr-i latîfleri bi-nihâye*) erwähnt.¹³⁸ Durch das Attribut *mermûz* werden diese außerdem als „chiffriert“, „symbolisch“ charakterisiert. Es folgt das Kapitel über die „Dichter zur Regierungszeit [Sultan Bâyezids I.]“.

Schmidt schließt aus dem Umstand, dass Muştafa Ȧali Yûnus Emre nicht in das Kapitel zu den Dichtern aufnimmt, dass „rustikale Figuren wie Yûnus Emre nicht ernst genommen werden konnten“.¹³⁹ Es fragt sich jedoch, ob Muştafa Ȧali Yûnus 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 *latîf* („anmutig“) für Yûnus’ Dichtung wäre sonst kaum nachvollziehbar.

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

Sehr verkürzt folgt dann die Erzählung über den Prediger in Bursa, welcher den bereits von Laîfi 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 Muştafa Ȧali nicht. Süleymân

¹³⁶ Tacı 2008, 1, 51, macht auf die Widersprüchlichkeit von Muştafa Ȧalis Datierungen aufmerksam, da dieser Hacı Bektaş selbst zu den Scheichen unter Orhan Gâzî (1326-1360) rechnet.

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

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

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

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

¹⁴¹ *Künh el-Abbâr* 1277-1285, 5, 115; Muştafa Ȧali zitiert ebenfalls Sure 2, 285, verweist zur Klarstellung aber gleich auf den Kontext, konkret Sure 2, 253: „Das sind die Gesandten. Einigen von ihnen geben wir den Vorrang vor den anderen (Übers. Hartmut Bobzin)“ (فَلَكُمُ الْأَوْلَى فَقَسَّلَنَا بَيْنَهُمْ عَلَى بَعْضِهِمْ).

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

Muşṭafā ‘Āli 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. Orhan Ğāzī (st. 758 h./1357) protegiert wurde und anlässlich der ersten osmanischen Eroberungen auf der europäischen Seite des Marmarameers ein Fürbittgebet (*du‘ānāme*) für eben diesen Süleymān Paşa verfasste. Wie schon erwähnt, weicht er damit von den Informationen ab, welche Laṭifi gibt. Im später folgenden Abschnitt zum Dichter ‘Atā’i, welchen Laṭifi als jüngeren Bruder Süleymān Çelebis bezeichnet, den aber Muşṭafā ‘Āli 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 Laṭifi handelt es sich [bei ‘Atā’i] um den jüngeren Bruder von Süleymān Çelebi, dem Verfasser des *Mevlūd-i Nebi*. 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

Muşṭafā ‘Āli 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 Muşṭafā ‘Ālis Ausführungen, dass er offensichtlich Bedarf sah, diese zu klären.

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

2.3.5.3 Eşrefoğlu Rūmī wird in Muşṭafā ‘Ālis *Künh el-Abbār* nicht erwähnt. Die Frage, ob Muşṭafā ‘Āli die Person namens Eşrefzāde mit dem Autor des *Müzekkîn-Nüfûs* identifizierte, habe ich oben, zu Beginn des Abschnitt 2.3.2 im Zusammenhang mit den *tabakât*-Texten erörtert.¹⁴⁵

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

¹⁴³ *Künh el-Abbār* 1277-1285, 5, 239f. *Kāmūs el-Ā‘lām* 1306-1316/1889-1898, 4, 3161, datiert ‘Atā’i sogar in die Regierungszeit von Sultan Mehmed II. (855-886 h./1451-1481).

¹⁴⁴ *Tārīh-i Hākim*, 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 Yūnus Emres authentische Grabstätte befindet.¹⁴⁶ Kunter wertet Archivalien zur Verehrung von Yūnus Emres Einsiedlerzelle beziehungsweise seinem Grab an sechzehn verschiedenen Orten Anatoliens aus. Der älteste Beleg ist der ins Jahr 924 h. (1518) datierte Eintrag in einem Kadiamtsregister der Provinz Konya, in welchem der Landbesitz der Nachkommen eines gewissen Yūnus Emre nahe Karaman beurkundet wird.¹⁴⁷ In Karaman wurde spätestens im 20. Jahrhundert auch ein Grab Yūnus Emres verehrt. Das sehr früh datierte Dokument ist allerdings eine Ausnahme. Die übrigen Archivalien stammen aus der Zeit vom 18. Jahrhundert bis in die 1940er Jahre und belegen eine weit verbreitete Verehrung Yūnus Emres an verschiedenen Orten Anatoliens.¹⁴⁸

2.3.7 Biographisches als Mitüberlieferung in Handschriften und Drucken

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

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

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

¹⁴⁶ Kunter 1966.

¹⁴⁷ Kunter 1966, 79.

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

¹⁴⁹ [Divān-i Yūnus Emre] 1340 h. (1921), 1.

¹⁵⁰ Vgl. oben Abschnitt 2.2.8.

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

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

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

Die Drucke von Eşrefoglıs *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 Kâdirîye-Scheiche, die Initiationskette von ‘Abdulqâdir al-Ğilânî, dem Propheten Muhammad und Gabriel bis zu Gott beschreibt.

2.3.8 Kommentarliteratur

Kommentarliteratur liegt zu Yûnus Emres Gedichten und zu Süleymân Çelebis *Vesilet en-Necât* 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 Eşrefoglıs *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 Yûnus Emre-Kommentaren fällt auf, dass unter den zehn von Tatçı edierten Texten nur jener von Bursalı İsmâ'il Hâkki einen biographischen Exkurs zum Autor des kommentierten Werkes enthält.¹⁵⁶ Dieser bezieht sich auf die Namensnennung im letzten Vers des kommentierten Gedichts:¹⁵⁷

Yûnus Emre'nüy sözi biç sözlere beyzemez

Câbillerüy ucndan örtdi ma'nâ yüzini

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

İsmâ'il Hâkki erläutert zunächst den Namensbestandteils „Emre“ und knüpft damit direkt an den zu kommentierenden Text an. Es handelt sich laut Hâkki um

¹⁵² *Mevlid-i Şerif* 1306 h., 32, *Muşabâhâ Mevlid-i Şerif* 1327, 29: *Hem sekiz yüz on ikidür târihi/Burûsada oldı tamâm bil ey aþî.*

¹⁵³ *Müzekki n-Nüfûs* 1288, 431f.; *Müzekki n-Nüfûs* 1306, 358f.; *Hâzâ beyân silsile-i mü'ellif-i kitâb.*

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

¹⁵⁵ Zu den Kommentaren ausführlicher Abschnitt 4.3.1.

¹⁵⁶ Vgl. Tatçı 2008, 5. Von Bursalı İsmâ'il Hâkki stammen zwei Kommentarwerke. Das erste widmet sich wie die Yûnus Emre-Kommentare anderer Autoren dem Gedicht *Çıkdum erük dalna*, Tatçı 2008, 5, 175-198; das zweite dem Gedicht *Şüretden gel şifâta yolda şafâ bulasın*, Tatçı 2008, 5, 279-292

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

einen lobenden Beinamen (*elkab-i medîh*) wie *atabeg* oder *lâlâ*.¹⁵⁸ Hâkki fährt fort, indem er Yûnus Emre lokalisiert: Aufgewachsen sei dieser in einem Dorf nahe der Stadt Keçiborlu in Anatolien.¹⁵⁹ Dort befindet sich auch sein Grab.

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

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

Bursali İsmâ'il Hâkki erwähnt Yûnus Emre zusätzlich immer wieder in seinem *Muḥammedîye*-Kommentar. Meist handelt es sich dabei um assoziative Gegenüberstellung von Textstellen der *Muḥammedîye* mit Versen Yûnus Emres.¹⁶¹ Dabei wird in einzelnen Fällen Biographisches berührt. Dies geschieht beispielsweise durch eine Anspielung auf Yûnus Emres Analphabetismus (*ümmîlik*) in einem längeren Exkurs im Kapitel zur Abschiedswallfahrt des Propheten in Yazıcıoğlu's *Muḥammedîye*:¹⁶²

¹⁵⁸ Den Titel *atabeg* trugen – vor allem in seldschukischer Zeit – regionale Herrscher oder die Prinzenzieher an den Sultanshöfen. Auch *lâlâ* ist – vor allem im Osmanischen Reich – der Titel für Prinzenzieher 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. Gölpinarlı 1961, 85-89, und Tatçı 2008, 1, 130-32.

¹⁵⁹ Laut der Transkription von Tatçı 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 Tatçı 2008, 5, 197, verweist darauf, dass die Quellenangabe nicht korrekt ist, sondern sich auf ‘Aşık Çelebi bezieht.

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

¹⁶² *Ferâh er-Rûh* 1294 h., 1, 442. Im selben Kontext auch *Ferâh er-Rûh* 1294 h., 1, 129, *Ferâhu'r-Rûh* 2000-2006, 1, 438f. Vgl. auch Tatçı 2008, 1, 34f.

Çün içüb geldi şarāb-ı ezeliden getürüb sunar ölmışlere ol bādeyi kim āb-ı hayāt.

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

İsmā'il Hakkı verweist in seinem Exkurs zunächst auf den persischen Dichter Hāfiż (st. ca. 792 h./1390) und dessen Verständnis vom vollkommenen Lehrmeister (*mürşid-i kāmil*), um schließlich auf Yūnus Emre, das innere Wissen (*îlm-i bâtm*) und das Buch des Herzens (*göyül kitâbı*) zu sprechen zu kommen. Wenn İsmā'il 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 Hüseyin Vaşṣāfs (1289–1348 h. / 1872–1929) *Gülzār-i 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 Hüseyin Vaşṣāfs Kommentar findet sich ein kurzer Abschnitt zur Biographie Süleymān Çelebis, in welchem Laṭīfīs und Muṣṭafā Ḵalīs unterschiedliche Darstellungen zur Herkunft Süleymān Çelebis referiert werden.¹⁶⁶ Hüseyin Vaşṣāf nimmt auch Laṭīfīs 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 Muhammads unter den Propheten war auch laut Hüseyin Vaşṣāf für Süleymān Çelebi der Anlass, die *Vesilet en-Necāt* zu verfassen. Die Erzählung ist allerdings knapper als Laṭīfīs Variante; die Tötung des zum Häretiker erklärten Predigers durch den arabischen Gelehrten wird von Hüseyin Vaşṣāf nicht erwähnt.¹⁶⁸

2.3.9 Zwischenfazit

Eine Analyse der biographischen Quellen ergibt unterschiedliche Profile der drei Autoren Yünus Emre, Süleymân Çelebi und Eşrefoğlu Rümi. Die Quellen zu Yünus Emre setzen sehr früh ein, sind aber sehr knapp. Mit der Erwähnung in Âşıkpaşazâdes Chronik liegt ein Beleg bereits aus dem späten 15. Jahrhundert vor. Die damit verbundene Information beschränkt sich aber auf eine Datierung in die Regierungszeit Orhan Gâzis (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-i Ask] 2006.

¹⁶⁶ [Gülzār-i Ḥaṣ] 2006, 76-79.

¹⁶⁷ Vgl. oben Abschnitte 2.3.2.2 und 2.3.5.

¹⁶⁸ Vgl. oben Abschnitt 2.3.2.2. *Tézkiye es-Su'arâ* 2000, 133; *Kinh el-Abbâr* 1277-1285, 5, 239f. vgl. auch Abschnitte 2.3.2.2 und 2.3.3.

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

Mit der Biographie bei Lāmi‘ī ist Yūnus Emre von den dreien auch der früheste, der in die *tabakāt*-Literatur, welche sich vor allem an eine gelehrt Leserschaft richtet, Eingang gefunden hat. Lāmi‘ī betont genau wie die späteren *tabakāt*-Autoren die Bekanntheit von Yūnus Emres Dichtung. Außerdem wird darauf hingewiesen, dass sein Grab ein Pilgerort sei. Auch die von Lāmi‘ī wiedergegebene Erzählung, in welcher Yūnus für seinen Scheich Brennholz sammelt, findet in der Folgezeit Eingang in die meisten biographischen Texte zu Yūnus Emre. Insgesamt ist festzustellen, dass in allen Texten über Yūnus Emre sein Wirken als Ṣūfi und seine Bedeutung als Autor thematisiert werden. Diese beiden Aspekte sind zwar direkt miteinander verknüpft, doch ist trotzdem nicht selbstverständlich, dass sie von den Biographen immer beide angesprochen werden. Die *tabakāt*-Texte belegen also eine Rezeption Yūnus 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 Yūnus Emre sehen. Dies zeigt sich vor allem in *menākīb*-Sammlungen der Bektaşıye, aber auch der Ḥalvetiye. Grundsätzlich sind diese Überlieferungen schwer zu datieren. Sie setzen im Fall der Bektaşıye 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 Yūnus Emre im Kontext verschiedener Ṣūfi-Orden rezipiert wurde.

Auch im Fall von Süleymān Çelebi ergeben sich die ungefähren Lebenszeiten durch die Datierung seines Werkes (812 h./1409). Die Selbstdarstellung im Epilog der *Vesilet en-Necāt* schließt auch eine Lokalisierung ein. Der früheste biographische Text liegt mit Latīfi *Tezkiret es-Ṣu‘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, Latīfi, Muṣṭafā ‘Alī 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 Ṣūfi rezipiert; die biographischen Texte verorten ihn – sofern ein sozialer Kontext überhaupt thematisiert wird – in den Reihen der Gelehrten.

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

Eşrefoglu lässt sich als Ordensgründer der Eşrefiye und Autor des *Müzeckki n-Nüfûs* allerdings mit keiner der Personen identifizieren, welche in den *tabakât*-Werken unter ähnlichem Namen aufgeführt werden. Offenbar setzen verschriftlichte biographische Überlieferungen verhältnismäßig spät ein. Aber Eşrefoglu ist der einzige von den untersuchten Autoren, zu dem eine eigene *menâkîb*-Sammlung vorliegt – das von 'Abdullâh Veliyüddin im 17. Jahrhundert verfasste bzw. komplizierte und später von anderen Autoren ergänzte *menâkîbnâme*.

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

2.4 *Ahmed Bîcân*

Zu Ahmed Bicân 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 *Ahmed Bîcân*’s Selbstdarstellung

In den *Envâr el-Âşîkin* stellt Ahmed Bicân sich und sein Anliegen in zwei fast identischen Passagen – am Anfang und am Ende des Buches – vor. Er bezeichnet sich als „Sammel und Übersetzer“ (*cem-iü tercüme eyleyen*), nennt sich Yazıcıoğlu Ahmed Bicân und verweist darauf, dass er das Buch in Gelibolu – hier mit dem Attribut *dâr el-cîbâd* („Gebiet des *cîbâd*“) versehen – vollendete. Seine Ausführungen zur Entstehung des Buches gliedert er in drei Teile.¹⁶⁹ Erstens weist Ahmed Bicân darauf hin, dass er sich wegen seines Buches bei Gott die Fürbitte des Propheten erhofft. In einem zweiten Abschnitt gibt Ahmed Bicân einen Dialog mit seinem Bruder wieder. Ahmed Bicân 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 yâdîgâr düzüj ki 'âlemelerde okınsun*).¹⁷⁰ Laut Ahmed Bicân hat daraufhin Yazıcıoğlu Muhammed die *Mağârib az-Zamân* verfasst und ihm selbst wiederum aufgetragen,

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

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

die *Mağārib az-Zamān* in türkische Prosa zu übersetzen. Drittens folgt eine Erzählung, in welcher er von den Şūfis 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 bātn ‘ilm̄ler*) thematisiert. Die Şūfis in Gelibolu, welche sich an Ahmed Bicān wenden, betonen dabei den sprachlichen Aspekt. In arabischer und persischer Sprache gebe es zahlreiche solche Werke, nicht hingegen auf Türkisch. Ahmed Bicān geht in der Einleitung also recht ausführlich darauf ein, was ihn dazu veranlasste, die *Envār el-Āşikīn* 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-Āşikīn* finden sich auch Informationen zur Ordnungszugehörigkeit. Ahmed Bicān verweist auf seine Initiation durch Hacı Bayram, der ihn „zum Geheimniswahrer machte“ (*beni sahib-i sırr kıldı*).¹⁷¹ Auf die Nähe seines älteren Bruders zu Hacı Bayram verweist er sogar mehrmals.¹⁷² Auch in anderen seiner Werke nennt er immer wieder seinen Scheich beim Namen.¹⁷³

Ahmed Bicāns Werk *Envār el-Āşikīn* 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. Ahmed Bicān verweist zu diesem Zweck auf zwei historische Ereignisse. Er schreibt:

Datum des Buches: Dieses Buch wurde [begonnen], als Sultan Murād Hān – 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 Hān Herrscher wurde, wurde es am ersten Muḥarrem 855 (3. Februar 1451) in Gelibolu vollendet.¹⁷⁴

Ahmed 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 Ahmed Bicān diese zwei Jahre zu spät datiert.¹⁷⁵ Auch die Aussage, dass der abgeschlagene Kopf dem Mamlukensultan in Kairo geschickt

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

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

¹⁷³ Siehe etwa ‘Acā’ib el-Maḥlūkāt, SK Hacı Reşid Bey 69 (974 h.), 1b: *Hacı Bayramuṇ ḥāli him-metinde istī’ānet edata bu ‘Acā’ib el-Maḥlūkāt Türki’ye döndürdü*. Ebenso in Ahmed Bicāns Münteħā-Übersetzung, SK Kılıç Ali Paşa 630 (1003 h.), 101a.

¹⁷⁴ *Envār el-Āşikīn* 1275 h., 408; *Envār el-Āşikīn* 1278 h., 461; *Envār el-Āşikīn* 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 Amsfeld stattfand, ist nicht korrekt; die Information, dass der ungarische König enthauptet wurde, trüfe 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-Āşikīn* laut Schlusskapitel mit der Inthronisation von Sultan Mehmed II. im Februar 1451.

An die historischen Referenzen knüpft Ahmet Bicān an, indem er das gesellschaftliche Umfeld charakterisiert, in welchem die *Envār el-Āşikīn* entstanden. Er beschreibt die Bevölkerung von Gelibolu als eine Gesellschaft, welche vom Kampf (*gazā*) geprägt ist. Ahmet 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 *cīhād* – in seinem gesamten Bedeutungsspektrum versteht. In Gelibolu lebten laut Ahmet Bicān zweierlei Kämpfer (*gāzī*): 1. die, welche gegen die Ungläubigen kämpfen (*kāfir ile gazā ēden*) und 2. die, welche mit ihrem Selbst, mit ihren Begierden kämpfen (*nefisleriyle gazā ēden*).¹⁷⁸ Er bezieht sich also auf die Unterscheidung der islamischen Rechtswissenschaft von kleinem und großem *cīhād*. Analog differenziert er zwischen zweierlei „Glaubenszeugen“ d. h. Märtyrern (*sehīd*): 1. die, welche durch die Hand der Ungläubigen fallen, und 2. die, welche von Gottes Hand fallen.¹⁷⁹ Ahmet 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 Ahmet Bicān in der *ṭabakāt*-Literatur

Ahmet 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 Ahmet Bicān sehr früh in der *ṭabakāt*-Literatur erwähnt. Im Abschnitt zu den Yazıcıoğlu-Brüdern in Lāmi‘is *Fütūh el-Mücābidīn*

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

¹⁷⁷ *Envār el-Āşikīn* 1275 h., 408; *Envār el-Āşikīn* 1278 h., 461; *Envār el-Āşikīn* 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-Āşikīn* 1275 h., 408; *Envār el-Āşikīn* 1278 h., 461; *Envār el-Āşikīn* 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 Ahmeds Beinamen (*söbret*) „Bicān“ und dessen berühmtestes Werk *Envār el-Āşıķin*. Die Lokalisierung in Gelibolu betrifft beide Brüder.¹⁸⁰

Knapp vier Jahrzehnte später ist in Taşköprizādes *aš-Šaqā’iq an-Nu‘māniya* Ahmed Bicān ein eigener Eintrag gewidmet, der auch ausführlichere Informationen enthält als Lāmi‘is Text:

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

Er ist bekannt als Ahmed Bicān und von ihm ist das Buch *Envār el-Āşıķin*. 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 Ahmed Bicān durch die Zuordnung in eine *ṭabaqa*, klassifiziert ihn als ‘ārif und weist auf die familiäre Beziehung zu Yazıcıoğlu Muhammed hin. Er nennt Ahmeds *söbret* „Bicān“ und den Titel seines wichtigsten Werkes *Envār el-Āşıķin*. 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 *aš-Šaqā’iq an-Nu‘māniya* den Eintrag zu Ahmed Bicān. Im Gegensatz zur arabischen Vorlage, in welcher Ahmed nur über seinen Bruder Yazıcıoğlu Muhammed mit Haci Bayram in Verbindung gebracht wird, weist Mecdi darauf hin, dass auch Ahmed Bicān zu dessen Nachfolgern (*ḥulafā*) gehört.¹⁸³ Mecdi nennt den Beinamen (*söbret*) „Bicān“ nicht nur, er interpretiert ihn auch, indem er schreibt, dass Ahmed 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

Sūbta-i tāb-i taġallī šuda / Šifta-i Hażrat-i Mawlā šuda

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-Āşıķin* ergänzt Mecdi, indem er darauf hinweist, dass Ahmed Bicāns Grab eine „Pilgerstätte des Volkes“ (*ziyāretgāb-i halk*) ist, und indem er die

¹⁸⁰ *Fütūh el-Mücābidin* 1993 [1289], 691. Vgl. unten, Abschnitt 2.5.2.

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

¹⁸² *aš-Šaqā’iq an-Nu‘māniya* 1985, 111.

¹⁸³ *Hadā’ik es-Şekā’ik* 1269, 1, 128.

Wirkung des Buches mit einigen panegyrischen Zeilen beschreibt. Mecdîs Text zu Ahmed Bîcân endet mit einem persischen Vers zum Thema Wissen.¹⁸⁴

In den 1650er Jahren lässt auch 'Ali Efendi in der *Tuhfet el-Mücâhidîn* dem Abschnitt zu Yazıcıoğlu Muhammed einen kürzeren Abschnitt zu Ahmed Bîcân folgen.¹⁸⁵ Auffällig ist 'Ali Efendis kritischer Ton in der Biographie des jüngeren Bruders, der mit einiger Wahrscheinlichkeit von Muştafa 'Âlis Darstellung beeinflusst ist, welche unten in Abschnitt 2.4.5 genauer besprochen wird. 'Ali Efendi kannte Muştafa 'Âlis *Künh el-Âbbâr*, wie aus verschiedenen wörtlichen Zitaten und expliziten Verweisen hervorgeht.¹⁸⁶ 'Ali Efendi betont, dass Ahmed Bîcân der Bruder und Schützling (*nâzarkerde*) des Yazıcıoğlu Muhammed war.¹⁸⁷ 'Ali Efendi geht von einer Abhängigkeit Ahmeds vom älteren Bruder aus:

Er gehörte zum Kreis um Yazıcıoğlu Muhammed 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 (*grâğımı rüşen etmişdür*). Mit der Zuwendung seines Bruders und dessen Segen verfasste er das Buch *Envâr el-Âşîkîn* und brachte noch einige weitere Werke hervor.¹⁸⁸

Zum Abschluss folgt ein längeres Zitat aus dem arabischen Original von Taşköpîrizâdes *aš-Šaqâ'iq an-Nu'mâniya*, welches mehr als ein Drittel von 'Ali Efendis Beitrag zu Ahmed Bîcân ausmacht.

'Ali Efendi stützt sich in seiner Kurzbiographie also auf zwei Quellen. Taşköpîrizâde zitiert er namentlich und mit Muştafa 'Âlis *Künh el-Âbbâr* stimmt die Erzählung von Ahmed Bîcân, der Vorwürfe auf sich zieht und dann reuig umkehrt, überein. Die Erzählung von Ahmeds Umkehr kann aber auch eine am Grab in Gelibolu kursierende Heiligenlegende gewesen sein. Beide, Muştafa 'Âli 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 Ahmed Bîcân in Şemseddin Sâmis *Kâmûs el-Â'lâm* – wie auch dessen Einträgen zu Yûnus Emre und Süleymân Çelebi – Anklänge an die *tabâkât*-Literatur erkennen. Zur Datierung wird, gleich zu Beginn, auf die Regierungszeit von Sultan Murâd II. verwiesen:

Ahmed Bîcân – Er gehört zu den Scheichen der Regierungszeit von Sultan Murâd Han II. und ist der Bruder Yazıcıoğlu Muhammeds, des Autors der *Muhammediye*. Er lebte wie sein Bruder in Gelibolu und auch sein Grab ist dort. Er schrieb nach Art der *Muhammediye* ein Werk namens *Envâr el-Âşîkîn*, welches gedruckt und berühmt ist.¹⁸⁹

¹⁸⁴ *Hadâ'ik es-Şekâ'ik* 1269, 1, 128, „O welterleuchtende Sonne, Himmel des Wissens, aus deren Atem die Welt des Wissens entsteht“ (بِأَفْتَابِ حَمَّانِ عِلْمٍ كَهْ شَدَّ ازْ افْفَاسِ اوْ حَمَّانِ عِلْمٍ).

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

¹⁸⁶ Siehe unten Abschnitt 2.5.5.

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

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

¹⁸⁹ *Kâmûs el-Â'lâm* 1306-1316/1889-1898, 1, 791.

Der kurze Text beinhaltet die Standardinformationen, welche auch in den frühen osmanischen *tabakāt*-Werken zu finden sind. Es fehlt aber – im Gegensatz zu den *tabakāt* – 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-Āşikīn* gedruckt vorliegt.

2.4.3 Die menākīb-Literatur zu Ahmet Bīcān

Zu Ahmet Bīcān liegt keine *menākīb*-Sammlung vor. Einzelne Erzählungen, wie sie für die *menākīb*-Literatur typisch sind, sind in den anderen Quellen – Evliyā Çelebi oder Muştafa Āli – enthalten.

2.4.4 Reisebericht Evliyā Çelebis

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

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

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

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

¹⁹¹ Evliyā Çelebi verweist auf das „Wissen“ von ‘Ali b. Abi Tālib, Ibn ‘Arabis *Fuṣūṣ al-Hikam* und ein Buch Namens *Cifri Cāmi‘* [‘Gāfr al-Āṣīmī’]. Diese drei Quellen bringt er mit Geheimwissenschaften (‘ilm-i cifri bzw. ‘ilm-i lediin) in Verbindung. Der Indexeintrag zu *Kitāb al-Āṣīmī* 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 ‘Ali b. Abi Tālib 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 Ahmed Bicāns zeigte.¹⁹³ Evliyā Çelebi gibt einen längeren Dialog wieder, in welchem er mit dem Imam erörtert, wie es möglich sei, dass sich das Grab Ahmed Bicāns in Sofia befindet, 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 Ahmed Bicān 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

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

Scheich Ahmed b. Kātib: Er ist der Bruder des besagten Heiligen (*'aziz*) [Yazıcıoğlu Muhammeds] und bekannt unter dem Namen Ahmed Bicān. Das Buch *Envār el-Āşikīn* 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 (*'aziz*) [Bruder]: „Euch sind ja so viele Werke eigen; diese sind bis zum Jüngsten Tag der Anlass zur Fürbitte für euch (*kıymete dek du'āyuza bā'isdiir*). 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

Muştafa 'Āli schildert also Ahmed Bicāns Verirrung und Umkehr. Die Hilfe des älteren Bruders ist in der vorliegenden Variante aber bemerkenswert. Ahmed Bicāns 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 (*du'ā*) einlegen werden. Tatsächlich finden sich entsprechende Formeln der Fürbitte in vielen Abschriften. Ahmed bedauert, dass er selbst dieses „Kapital“ für künftige Für-

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

¹⁹⁴ Das Pronomen 3. Pers. Pl. (*bunlaruy mü'ellefidir*) ist doppeldeutig, da Muştafa 'Āli für Şüfi-Scheiche grundsätzlich Pronomen und Suffixe im Plural verwendet.

¹⁹⁵ *Künh el-Abbār* 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 Muştafa 'Ālis 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.

Muştafa 'Ālis Text endet mit einem Hinweis auf den Vater der beiden Yazıcıoğlu-Brüder. Der Vater hieß Şalāheddin, befasste sich mit Astrologie (*ilm-i nūcūm*) und verfasste ein Werk namens *Melhame*. Laut Muştafa 'Āli war der Geburtsort „vermutlich Ankara oder einer Stadt in Anatolien“ – allerdings bleibt in seiner Formulierung (*menşe-i mevlidleri Ankara yā būd vilāyet-i Rūmūj kaşabātından biri olmak iḥtimāldur*) unklar, ob der Geburtsort des Vaters oder der Söhne gemeint ist.¹⁹⁷

2.4.6 Mitiüberlieferung in Handschriften und Drucken

In den Handschriften von Ahmet Bicāns *Envār el-Āşikin* 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; Tārih Taymūr 1802. Zwei der Handschriften sind zwar datiert (TDK Yz. A 352a: Zilkā‘de 985 h./1578; Tārih 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 Gelehrtenhandschrift hin. Eine zuverlässige zeitliche Eingrenzung ist aber nicht möglich (Abbildung 2.1):

Der Verfasser dieses Buches, der edle und gelehrte Scheich 'ārif bi-llāh Ahmet Efendi – Gott heilige sein Geheimnis – ist als Ahmet Bicān bekannt. Er gehörte zu den herausragendsten Nachfolgern (*baş halifeleri*) von Hacı Bayram und ist in der Festung Gelibolu begraben. So steht es im Buch *aş-Šaqā'iq*. Sein edles Buch ist bei den 'ulemā äußerst beliebt – insbesondere liebt es jeder einzelne der edlen Mollas in Konstantinopel.¹⁹⁸

Der kurze Abschnitt klassifiziert den Autor Ahmet Bicān als 'ārif sowie als wichtigen Nachfolger Hacı Bayrams. Er lokalisiert sein Grab in Gelibolu. Es handelt sich

¹⁹⁶ *Künh el-Abbār* 1277-1285, 5, 237: *seyb dahi tarabbum buyurub kitāb-i Envār anlaruñ nāmina te'lif kılur ve kendüleri dest-i tevbe ile iṛşād ēder.*

¹⁹⁷ *Künh el-Abbār* 1277-1285, 5, 237. Muştafa 'Āli 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 kitābuñ mü'ellifi olan es-seyb el-fāzīl el-ālim el-ārif bi-llābi ta'ālā / Ahmet Efendi kaddese llāhū sirrabu l'-aziz Ahmet Bicān dēmekle ma'rūf / dururlar (لُورلار) el-Hācc Bayram hāzretleriniñ baş halifelerindendir / Mahṛūse-i Gelibolida medfūndur kitāb es Şekā'iķda böylece mezkiurdur / bu kitāb-ı serifî bōd 'ulemā-i 'izām içre ğāyetde maķbūldur / buşüşā fuḍalā-i mevālī-i Koṣṭanṭinīyenüñ her biri buya 'āşik / olmışdur.*

also um Informationen, welche in der *tabakāt*-Literatur zu Ahmed Bicān geläufig sind. Die Quelle wird auch explizit genannt: Ṭaṣköprizādes *as-Šaqā'iq an-Nu'māniya*. Der Verweis auf Hacı Bayram spricht allerdings dafür, dass Mecdīs Übersetzung von Ṭaṣköprizādes Werk die eigentliche Quelle war. Beachtlich ist auch der abschließende Satz, der auf die Popularität des Werks bei den *'ulemā* hinweist.

Die beiden anderen biographischen Texte lassen sich eindeutig ins 19. oder frühe 20. Jahrhundert datieren. Tāriḥ Taymūr 1802 enthält auf Folio 1a eine Notiz, welche darauf hinweist, dass es sich beim Autor der *Envār el-Āṣikīn* um einen der *'ulemā* 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 Mu'allim Nācis (st. 1893) Enzyklopädie *Esāmi* (erschien 1308 h./1890).¹⁹⁹ Der Eintrag in 06 Hk 58 ist aufgrund des Schriftduktus *rk'a* ebenfalls in die Zeit nach 1800 zu datieren.²⁰⁰

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

2.4.7 Zwischenfazit

Ahmed Bicāns Selbstdarstellung in seinen *Envār el-Āṣikīn* beinhaltet neben den geläufigen Informationen zu Lokalisierung, Datierung und Ordenszugehörigkeit auch seine Sicht auf das gesellschaftliche Umfeld in Gelibolu. Das ist durchaus vergleichbar mit Eşrefoglis Einleitungsspassage zu seinem *Müzeķķi n-Nüfūs*. Ahmed Bicān findet – genauso wie Yūnus Emre – früh in die *tabakāt*-Literatur Aufnahme, nämlich mit Lāmi's Appendix zu Ğāmis *Nafahāt al-Uṣūl* im frühen 16. Jahrhundert. Die *tabakāt*-Texte beinhalten zum größten Teil wiederum die geläufigen Informationen, die mit Ahmed Bicāns Selbstdarstellung übereinstimmen. Diese knappen biographischen Angaben werden von einigen Autoren wie Mecdī, Muṣṭafā 'Āli oder 'Ali 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 Muṣṭafā 'Ālis, wonach es sich bei den *Envār el-Āṣikīn* gar nicht um Ahmed 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 Tāriḥ Taymūr 1802, 1a. Zu Mu'allim Nācis *Esāmi* vgl. Özege 1971-1979, 1, 358.

²⁰⁰ MK, 06 Hk 58, 0a [nicht gezähltes Blatt vor Folio 1]. Zum *rk'a*-Duktus siehe Kütüköglü 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 *Ervār el-Āşikin*-Drucke enthalten generell keine biographischen Begleittexte. Das Fehlen bestimmter Quellengattungen – exegetische Literatur oder Archivalien – wird unten noch ausführlich besprochen.

2.5 *Yazıcıoğlu Muhammed*

2.5.1 *Yazıcıoğlu Muhammeds Selbstdarstellung*

Im Text der *Muhammedîye* und in anderen Werken Yazıcıoğlu Muhammeds 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 *Muhammedîye* mehrmals beim Namen, wobei er vom Patronym unterschiedliche Varianten verwendet: In der Einleitung handelt es sich um den Namen Yazıcıoğlu Muhammed, im Kolophon um Muhammed b. Şâlih b. Süleymân.²⁰¹ Daraus wird meist geschlossen, dass der Vater identisch mit Yazıcı Şâlih, dem Autor eines astrologischen Werkes namens *Şemsîye*, sei.²⁰² Muştafa 'Ali und Evliyâ Çelebi sind die ersten Autoren, welche Yazıcıoğlu Muhammeds Vater mit dem Autor der *Şemsîye* identifizierten.²⁰³ Neben seinem Vater erwähnt der Autor in der *Muhammedîye* auch seinen jüngeren Bruder Ahmed Bicân als Verfasser der Prosaversion.²⁰⁴ 2. Yazıcıoğlu weist darauf hin, dass er sich in Gelibolu angesiedelt hat.²⁰⁵ 3. Das Werk wird auf den letzten Tag des Monats Cemâzî 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 Yazıcıoğlu's *Mağârib az-Zamân* und seinem *Şârîh Fuşûş al-Hikam* lautet das Patronym Ibn Şâlih al-Kâtib; vgl. *Şârîh Fuşûş al-Hikam*, BDK 3417, 1b; *Mağârib az-Zamân*, 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 Şâlihs *Şemsîye*, SK Pertevniyal 766, 12a, nennt sich der Autor „Yazıcı Şâlih ad-dîn“ (صَاحِبُ الدِّين). Zu dieser Namensvariante und der Identität des Vaters allgemein vgl. Çelebioğlu 1996, 1, 9f.

²⁰³ *Seyâhatnâme* 1999-2007, 5, 166, und *Künh el-Âbbâr* 1277-1285, 5, 237; dort Verweis auf *Melbâme-i Kübrâ*, ein „Werk über die Wissenschaft von den Sternen“ (*îlm-i nûcûm*). Vgl. auch Çelebioğlu 1996, 1, 14.

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

²⁰⁵ VGM 431/A, [321]; Laleli 1491, 276b. Vgl. Çelebioğlu 1996, 1, 17, Çelebioğlu 1996, 2, 597, Vers 8870 (*temekkün* und *tavâtûn*). In den *Mağârib az-Zamân* wird der Name Gelibolu mit dem Attribut *dâr al-ğîhâd ahsan al-bilâd* 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 *Muhammedîye* auch zum sozialen und spirituellen Kontext des Autors. 4. Yazıcıoğlu nennt die Namen seiner Lehrer Zeyn el-‘Arab und Haydar-i Hâfi. Der erstere ist, wie Çelebioğlu schon festgestellt hat, der *hadît*-Gelehrte ‘Ali b. ‘Abdullâh b. Ahmed Zeyn el-‘Arab.²⁰⁷ Haydar-i Hâfi ist jedoch nicht identifizierbar.²⁰⁸ 5. Yazıcıoğlu weist in der *Muhammedîye* – wie auch in seinen anderen Werken – darauf hin, dass er Adept von Scheich Hacı Bayram Veli ist.²⁰⁹ 6. Er widmet das Werk Sultan Murâd II.²¹⁰

Yazıcıoğlu legt in der Einleitung auch dar, welche Gründe ihn veranlassten, die *Muhammedîye* zu verfassen. Diese Passage ergänzt die bereits genannten Koordinaten seines sozialen und spirituellen Umfelds.²¹¹ Im Gegensatz zu Eşrefoglu, der in seinem Werk *Müzekki n-Nüfûs* die institutionalisierte Beziehung des Sûfi-Scheichs zum Adepten im Kontext eines Sûfi-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 Sûfismus verkörpert – einerseits den Sûfi-Scheich als Lehrer im Netzwerk eines Sûfiordens und andererseits den Sûfi-Scheich als Individuum in Klausur. Allerdings sind es dann auch im Fall von Yazıcıoğlu die Sûfis 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“ (*nâce mevlid kitâbî*) gebe.²¹² Schließlich empfängt er aber im Traum direkt vom Propheten den Auftrag, die *Muhammedîye* zu schreiben:²¹³

*İçür ıhikmet şarabın ümmetüme / Söziimi söyle balka ążıkarâ
Tâmâmet tolsun iller mu‘cîzâtum / Yâtişsün sözlerüm mülk-ii diyâra
Şu resme eyle imdi beni takrir / İşitsün Mîsr-u Şâm Rûm-u Buhârâ
Yeyile mevlidüm çıksun cihâna / Egerçi söylenür dehren fe-dehrâ
Ki dübdüz ‘âlemiñ halkı iştidi / Beniñ evşâfumi berren ve bâhrâ*

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-‘Arabs Grab in Gelibolu; die Grabinschrift wurde Ende des 18. Jahrhunderts (1219 h.) angebracht. Zu Zeyn el-‘Arab siehe auch *Kaş az-Zunûn* 1941-1943 [1971²], 2, 1699.

²⁰⁸ Zu Haydar-i Hâfi gibt auch Bursali İslâmî Hakkî keine Informationen. Er betont lediglich, dass er nicht mit Haydar-i Herevi verwechselt werden dürfe, der ein Schüler von Taftâzânî sei und das Todesurteil gegen Scheich Bedreddin durch ein Fatwa sanktionierte, *Ferah er-Rûb* 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 Buğārā 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 Buğārā, d. h. die Regionen Ägypten, Syrien, Anatolien und Transoxanien. Der Wunsch der Şūfis in Gelibolu wird also erfüllt. Wie sein Bruder Ahmed Bicān weist auch Yazıcıoğlu Muhammed darauf hin, dass die *Muhammediye* 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 *Muhammediye* den Lesern also sein Leben zwischen individueller Gottessuche in Klausur und gesellschaftlichem Wirken.

Das gesellschaftliche Umfeld, welches Yazıcıoğlu Muhammed schildert, ist von Şūfis geprägt. Die wichtige militärisch-strategische Rolle Gelibolus und damit eine vom Kämpfern (*gāzî*) geprägte Gesellschaft spricht er – im Gegensatz zu seinen beiden arabischsprachigen Werken, den *Mağārib az-Zamān* und dem Kommentar zu Ibn 'Arabis *Fuṣūṣ al-Hikam* – in der *Muhammediye* nicht an. Der jüngere Bruder geht in den *Envār el-Āşikin* viel expliziter auf die Bedeutung des *cīhād* in seinem gesellschaftlichen Umfeld ein.²¹⁵

2.5.2 Yazıcıoğlu Muhammed in der *tabakāt*-Literatur

Auf den sehr heterogenen Charakter der Ergänzungen Lāmi's zu Ğāmis *Nafahāt al-chnitt über die Brüder Yazıcıoğlu überhaupt nicht auf die Initiationskette (*silsile*) ein – obwohl er diese andernorts ausführlich thematisiert. Er ordnet sie auch nicht dem Bayramiye-Orden zu. Lāmi's Schwerpunkt liegt klar auf ihrem literarischem Werk – dieses war ganz offensichtlich der Anlass, die Biographien der beiden in den Appendix zu Ğāmis *Nafahāt al-chnitt aufzunehmen:²¹⁷**

Zu den Berühmtheiten gehören in Gelibolu auch die Yazıcıoğlu's, Ahmed Çelebi und Muhammed Çelebi, Gott erbarme sich der beiden. Ahmed Çelebi nennt man auch Bicān, er ist der Autor der *Envār el-Āşikin*. Muhammed Çelebi ist der Autor der *Muhammediye*. Beide sind voller Verdienste und sie sind ganz und gar den Weg der Şūfis 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 *Fütūh el-Mücāhidin* 1993 [1289], 710.

(fezā'il) sind aus ihren Schriften ersichtlich. Die *Muhammedîye* bedarf überhaupt keiner Erläuterung. Sie ist die Quintessenz (*faşlü l-ḥiṭāb*)²¹⁸ in türkischer Sprache und genau das richtige Buch für Prediger (*erbāb-i mevāt izuy kemāl-i şibhat üzere kitābuldur*).²¹⁹

Zunächst lokalisiert Lāmi'i 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'i gibt den beiden jeweils den Titel *çelebi* und kennzeichnet sie somit als gebildete religiöse Autoritäten.²²⁰ Außerdem verweist er auf Ahmads Beinamen Bīcān (d. h. „der leblose“ bzw. „der schwache, kraftlose“) – der sich zum festen Namensbestandteil entwickeln sollte oder aber schon entwickelt hatte. Die Aussage, dass beide Şūfis waren, ist dann schon die letzte im engeren Sinn biographische. Lāmi'i fährt fort mit Angaben zum literarischen Werk der Brüder Yazıcıoğlu – er nennt jeweils eines der Werke: die *Muhammedîye* und *Envār el-Āşikin*. *Menākib*-Erzählungen zu den beiden fehlen in Lāmi'iis Text – im Gegensatz zum Abschnitt über Yūnus Emre – ganz. Die *kerāmāt* zeigen sich in ihren Schriften, womit Lāmi'i unter anderem auf Yazıcıoğlu Muhammeds Berichte über seinen vertrauten Umgang mit dem Propheten im Traum verweisen dürfte.

Lāmi'i geht, wie die beiden abschließenden Sätzen zeigen, davon aus, dass die *Muhammedîye* 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'i es für angebracht hielt, sie in den Anhang zu seiner Ğāmī-Übersetzung aufzunehmen. Informationen, welche über die in der *Muhammedîye* und den *Envār el-Āşikin* gegebenen hinausgingen, lagen ihm aber offenbar nicht vor.

Über die von Lāmi'i aufgezeichneten biographischen Informationen geht der Eintrag zu Yazıcıoğlu Muhammed in Taşköprizâde Ahmads *aš-Šaqā'iq an-Nu'māniya* (965 h./1558) deutlich hinaus:

Yazıcızâde Muhammed Çelebi: Dazu [d.h. zur sechsten Klasse/*aṭ-ṭabaqa as-sâdisa*]²²¹ gehört auch der *‘arif bi-llâh* Scheich Muhammed, auch bekannt als Ibn al-Kâtib.

²¹⁸ Die Formulierung *faşlü l-ḥiṭāb* bezeichnet die Worte *ammā ba'd* zwischen dem einleitenden Gotteslob und den Erläuterungen zur Thematik des Buches, vgl. *Kâmiüs-i Türkî* 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 *Fütüḥ el-Mücâbidîn* 1993 [1289], 691.

²²⁰ Der Titel *çelebi* wurde schon in verschiedenen Studien besprochen; er hat unterschiedliche Bedeutungsnuancen und kann je nach Kontext konkret einen Sohn des osmanischen Sultans oder aber einen Nachkommen Mevlânâ Ȣalâl ad-Dîn Rûmis kennzeichnen. Er kann aber auch ganz allgemein für gebildete Autoritäten und Personen mit guten Umgangsformen verwendet werden. Vgl. Mehmed İpşirli, „Çelebi,“ in DIA, 8 (1993), 259; Tietze 2002–2010, 491f.; Ayverdi 2006², 1, 551; *Kâmiüs-i Türkî* 1317, 514f.

²²¹ D. h. Regierungszeit von Sultan Murâd II.

Er gehört zu den Nachfolgern (*ḥulafā*) von Scheich al-Hāgg 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 *Muhammediye*. Es behandelt vom Anfang der Welt bis zum Tod unseres Propheten Muḥammad – Gott segne ihn und schenke ihm Heil – alles, was in den Korankommentaren, den Prophetenüberlieferungen und den [übrigen] zuverlässigen Werken beschrieben wird. Es ist stellenweise mit Ṣūfi-Wissen durchmischt. Es ist ein vortreffliches Buch, auf dessen Überlieferung man sich verlassen kann. Auch ein Kommentar zu den *Fuṣūṣ* des Ibn al-‘Arabi stammt von ihm, er hat diese zusammenfassend (*‘alā sabili l-iğmāl*) 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 Taşköprizāde verschiedene Namensvarianten, klassifiziert Yazıcıoğlu chronologisch – die Personen der „sechsten Klasse“ sind zur Regierungszeit von Sultan Murād II. verstorben – und beschreibt seinen Platz in der Ṣūfi-Hierarchie: als ‘ārif gehört er zu denen, welche auf dem Pfad zu Gott die höchste Stufe erreicht haben. Dann thematisiert er Yazıcıoğlu’s Verhältnis zu Hacı Bayram bzw. zum Bayramiye-Orden und seinen Wirkungsort Gelibolu. Darüber hinaus wird kurz Yazıcıoğlu’s asketische Zurückgezogenheit erwähnt. Auch Taşköprizāde gibt also nur knappe Informationen zur Person; sehr viel ausführlicher geht er auf Yazıcıoğlu’s Werke ein.

Taşköprizāde verweist zusätzlich zur *Muhammediye* auf Yazıcıoğlu’s Kommentar zu Ibn ‘Arabis *Fuṣūṣ al-Hikam* und beschreibt beide Werke kurz. Von der *Muhammediye* gibt er den Inhalt wieder, unterschlägt dabei aber, wenn er es als Prophetengeschichte vom Anfang der Welt bis zum Tod Muhammads bezeichnet, die ausführlichen Passagen zur Eschatologie.

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

²²² *aš-Šaqā’iq an-Nu’maniya* 1985, 110f.

²²³ Dass Taşköprizāde sorgfältig zwischen Orthodoxy und Heterodoxy unterschied, hat auch Kafadar hervorgehoben, vgl. Kafadar 1997, 54: *Taşköprizāde, 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 ‘Arabi 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 Latifi zu erkennen.

Mecdis erweiterte Übersetzung *Hadā'ik es-Şekā'ik* (995 h./1587) gliedert sich in einen ersten Teil, in welchem die Struktur von Taşköprizades Text noch klar erkennbar ist, und einen Anhang (*tezyil*), welcher aus Mecdis eigener Feder stammt.²²⁵ Im Vergleich zu Taşköprizades 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 Yazıcıoglis *Muhammediye* beschreibt. In dem einen Satz, welchen Mecdi zu Yazıcıoglis *Fusūş*-Kommentar schreibt, ist derselbe rechtfertigende Unterton erkennbar wie in Taşköprizades Original. Zusätzlich zu Taşköprizades 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 (*tezyil*) geht detaillierter auf Yazıcıoglis Werke ein und knüpft damit an Mecdis bereits oben eingefügte Ergänzungen an:

Anhang (*tezyil*): Vom besagten [d. h. Yazıcıoglu Muhammed] gibt es auch ein umfassendes arabisches Werk namens *Mağārib az-Zamān*. Sein eigenes Werk, die *Muhammediye*, und die *Envār el-Āşikin* seines Bruders Ahmed Bicān sind Übersetzungen davon. Das steht ganz unmissverständlich in den *Envār el-Āşikin*. 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 (*vücūdiye*) verfasst habe, und betitelt die Einleitungspassage mit bestätigenden und klärenden Worten. Er verfasste die *Muhammediye* in Gelibolu an einem Gebetsort (*muşalla*) mit Blick aufs Meer und baute dort eine Moschee. Er sagte, das sei der Ort von HıZR und Elias, und hat dazu diese türkischen Verse (*kit'ā*) geschrieben:

*Budur ol HıZR-u İlyāsın makāmı.
Dnā kılub vərūy bunda selāmī.
Bunları bunda görüb Yazıcıoğlu.
Anuğçun yapdı bu 'ālī makāmı.*

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

²²⁵ *Hadā'ik es-Şekā'ik*, 1, 127f.

²²⁶ *Hadā'ik es-Şekā'ik* 1269, 1, 128: *mağmiye-i Gelibolu'nun halkı anıy kabr-i şerifini mazāmır-ı icābet-i edîzyedür déyü i'tikād eylemişlerdir*. („Die Bevölkerung der Festung Gelibolu hält es für einen Ort, an dem Gebete gesprochen werden müssen.“)

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

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

Abschließend weist Mecdi auf eine Begegnung Yazıcıglis mit Hîzîr 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.

Laṭîfi bezeichnet in seiner *Tezkiret es-Şü'arâ'* (953 h./1546) Yazıcıoğlu als Asket, Biograph und Autorität für die Koran- und Hadît-Gelehrten.²³⁰ Dann folgen die schon von Lâmiî und Taşköprizâde bekannten Informationen zu Wirkungsort, Werk und Ordenszugehörigkeit. Es folgt der ebenfalls geläufige Verweis auf den jüngeren Bruder und dessen Werk. Interessant ist es allerdings Laṭîfis Aussage, es sei nicht bekannt, ob Yazıcıoğlu selbst als *mûrşid* Adepten um sich versammelt habe.²³¹

Wie Taşköprizâde und dessen Übersetzer verweist Laṭîfi darauf, dass die Gelehrten Yazıcıglis *Muhammedîye* gutheißen. Damit übernimmt er deren rechtferdigende Formulierungen gegenüber dem Şûfi-Text. Außerdem ist Yazıcıglis Werk laut Laṭîfi auch bei Predigern beliebt – er greift also eine Feststellung von Lâmiî wieder auf und führt weiter aus, dass die *Muhammedîye* im Stil einer Predigt (*va'z*) oder eines Fürstenspiegels (*naşîhat*) geschrieben ist. Er unterstreicht so deren Qualität als didaktischer Text. Laṭîfi informiert weiter über Yazıcıglis *Muhammedîye*, 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 Lâmiî und Taşköprizâde auf Yazıcıglis *kerâmât*, welche aus dem Werk ersichtlich seien.

²²⁸ Als separates Werk konnte ich einen *Fâtiha*-Kommentar anhand der mir vorliegenden Handschriften nicht belegen; Yazıcıglis *Mağārib az-Zamān* enthalten jedoch einen ausführlichen *Fâtiha*-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 Begrenzung mit Hîzîr als Heiligenwunder (*kerâmet*) vgl. Franke 2000, 180-186; zu von Hîzîr inspirierten Werken, vgl. Franke 2000, 280-284; dort auch ein Hinweis auf die betreffende Textstelle in der *Muhammedîye*. Zum Freiluft-Gebetsplatz in Gelibolu, der auch heute noch von Touristen und Pilgern besucht wird siehe Çelebioğlu 1996, 1, 40.

²³⁰ [Tezkiret es-Şü'arâ'] 2000, 131.

²³¹ [Tezkiret es-Şü'arâ'] 2000, 132: *ammâ seccâde-i irşâda geçüb tâlib-i irşâd olanlardan kimseyi irşâd etdükleri ma'lûm degildir.*

Laṭīfi greift zusätzlich Informationen aus dem Vorwort der *Muhammediye* auf und verweist darauf, dass Yazıcıoğlu mehrmals im Traum vom Propheten den Auftrag bekommen habe, die *Muhammediye* zu verfassen. Er bezieht sich außerdem auf eine zweite Textstelle in der *Muhammediye*, die *kaṣide-i Nūniye* (d. h. eine *kaṣide* auf den Reimbuchstaben *nūn*), welche wichtige Kenntnisse über den *tevhīd* und den Şūfismus vermittelte.²³² Die *kaṣide* ist laut Laṭīfi geprägt von „symbolischen Formulierungen“ und „verborgenen Geheimnissen“. Laṭīfi bindet also stärker als seine Vorgänger eine Charakterisierung des literarischen Werks in die Biographie Yazıcıoglís ein.

‘Ali Efendi, der Autor der *Tuhfet el-Mücāhidin ve Bebçet ez-Zākirin*, beginnt die Biographie Yazıcıoğlu Muhammeds, indem er auf ein persönliches Erlebnis verweist.²³³ Es geht dabei um seinen Besuch am Grab Yazıcıoğlu Muhammeds, 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-Mücāhidin* ist diese autobiographische Anbindung ein Ausnahmefall, welche insgesamt den beachtlichen Umfang von einer halben Handschriftenseite hat. ‘Ali Efendi spricht darin ein *Muhammediye*-Autograph beim Heiligengrab an und geht dann ausführlich auf ein Lobgedicht ein, welches Muṣṭafā ‘Āli auf Yazıcıoğlu Muhammed schrieb und welches sich als Autograph Muṣṭafā ‘Ālis hinten im *Muhammediye*-Autograph befindet.²³⁵ Der Sekretär der großherrlichen Kanzlei ‘Ali Efendi nutzt die Gelegenheit, um auf Muṣṭafā ‘Ālis 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 *Muhammediye*-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 Yazıcıoglís. Zunächst erläutert er das Patronym Yazıcızāde und schreibt, dass der Vater Şāliḥ b. Süleymān Sekretär im Osmanischen Reich (*devlet-i ‘alīye-i ‘Osmāniye*

²³² [Tezkiret es-Şū’arā] 2000, 132: *Kitāb-i mesfûrda nūniye bir kaṣide vardur; ol kaṣidede garîb kaṣîdlarla ‘ilm-i tevhîd-i lediinne ve ‘ilm-i taşavvufa müte’allîk çok ‘ibârât-i mermûze ve işârât-i esrâr-i meknûze vardur.*

²³³ Zu Autor und Werk siehe oben Abschnitt 2.2.2. Knappe Informationen zum Autor im Vorwort der *Tuhfet el-Mücāhidin*, 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-Mücāhidin*, Nuruosmaniye 2293, 497a. Das Gedicht findet sich im Autograph VGM 431/A, [326].

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

kātiblerinden) 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 *Dīvān-i Hümāyūn* 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 äußereren Wissenschaften (*fünūn-i ilmiye-i żāhibi*) 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 Sūfis, gehörte schließlich zum engsten Kreis um Hacı Bayram, dem „Pol seiner Zeit“ (*zemāne-sinūy kutbi*) und beschäftigte sich mit den „inneren Fähigkeiten und den Wissenschaften von den wahren Kenntnissen“ (*krivve-i bātin ve maṭārif-i ḥakā’ik*).²³⁷ Mit diesem Hinweis auf das doppelte Engagement – in den äußereren und den inneren Wissenschaften – folgt ‘Ali der Darstellung Yazıcıoğlu’s in den meisten *tabakāt*-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 Meknūn*, ein Werk des Bruders Ahmēd Bicān, fälschlich Muhammed zu. Außerdem verweist er auf Yazıcıoğlu Muhammeds Kommentar zu den *Fuṣūṣ al-Hikam* Ibn ‘Arabis 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 befindet 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 Ṭaṣköprizādes *as-Šaqaqā’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 Muhammed wurde von Ḥabib Efendi in sein *Haṭṭ ve Haṭṭāṭān* aufgenommen. Es handelt sich dabei um ein bio-

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

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

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

graphisches Werk in der *tabakāt*-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 Şeyh Muhammed b. Şâlih; er ist als Schreiber von Gelibolu, als Yazıcızâde und als Autor der *Muhammedîye* bekannt. Er ist Autor vieler Werke und ist bis in die Schatzkammer der Geheimnisse gelangt. Die *Muhammedîye* ist eine Übersetzung in Versen des ebenfalls von ihm selbst verfassten Werkes *Mağârib az-Zamân*. Sie hat 9119 Verse. Zur Widerlegung der *Vücûdiye* kommentierte er die Eröffnungssure *Fâtiha*. Von ihm gibt es auch einen summarischen Kommentar zu den *Fuṣūs [al-Hikam]*. Eine Handschrift, welche er selbst mit seiner eigenen bekräftigenden Hand in einem wunderbaren *ta'lîk*-Duktus geschrieben hatte, befand sich in Istanbul an einem Ort, welcher niedergebrannte. 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 – Yazıcıoğlu's 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 *menâkîb*-Erzählung auf, welche in einer etwas abweichenden Variante in Muṣṭafâ Ālis *Künh el-Abbâr*, also im späten 16. Jahrhundert, erstmals belegt ist.²⁴² Ḥabib's 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 Yazıcıoğlu's 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 Ḥabib's 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, „Ḥabib Efendi,“ *DIA*, 14 (1996), 370f.; Gibb 1900-1909, 1, 393f.

²⁴¹ *Haṭṭ ve Haṭṭâṭân* 1306, 241f.

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

Şemseddin Sâmi gibt im *Kâmûs el-Â'lâm* die in der *tabakât*-Literatur geläufigen Informationen zu Yazıcıoğlu Muhammed wieder:

Yazıcıoğlu, Scheich Muhammed Bîcân – Er gehörte zu den *'ulemâ* und Scheichs der Regierungszeit des im Paradies platzierten verstorbenen Sultans Murâd II. (*cennetmekân Sultan Murâd Hân-ı sâni*) und den Stellvertretern von Hacı Bayram Veli – möge sein Geheimnis geheiligt sein. Er hatte auch eine Neigung zur Dichtung. In seiner Klause außerhalb von Gelibolu war er mit der Verehrung Gottes beschäftigt und starb 855 h. [1451]. Sein Grab dort ist bis heute ein Pilgerort. Sein Werk namens *Muhammediye*, welches er 853 h. [1449] vollendete, ist in alttürkischer Sprache verfasst. Er kommentierte auch Muhyiddin 'Arabis *Fuşüs*. Sein Bruder, Ahmed Bîcân, gehört auch zu den berühmten Scheichen und Literaten und ist der Verfasser der *Envâr el-'Âşîkin*.²⁴³

2.5.3 *Yazıcıoğlu Muhammed* in der *menâkîb*-Literatur

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

2.5.4 *Evliyâ Çelebi* *Seyâhatnâme*

Evliyâ Çelebi schreibt im fünften Buch seines Reiseberichts *Seyâhatnâme* 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 Muhammed beginnt mit der Feststellung, dass der Autor der *Muhammediye* in aller Welt, in Anatolien, Arabien, Persien, Balâ und Buhârâ berühmt sei. Evliyâ Çelebi nennt die zu Yazıcıglis Lebzeiten regierenden Sultane Murâd II. (reg. 824-855 h./1421-1451) und Mehmed II. (reg. 855-886 h./1451-1481) und Yazıcıglis *mûşîd* Hacı Bayram. Dann folgt ein ausführlicher Bericht über seine *menâkîb* (*bîkâye-i menâkîb*):

Eines Tages, während Yazıcızâde Muhammed die von ihm verfasste *Muhammediye* rezitierte, stieß er einen herzzerreißenden Seufzer aus, so dass die Seite, welche er vorlas, durch seinen Seufzer in Brand geriet. Einer Gruppe von Derwischen gab er diese *Muhammediye* und sagte: „Kommt, bringt dieses mein Werk den Derwischen in Horasân, Balâ und Buhârâ als Geschenk, damit sie es rezitieren und ihre brennende Liebe noch größer werde.“ Sie brachten Scheich Takî, einem der Stellvertreter (*halîfe*) des Türkenfürsten (*Tûrk-i Türkân*) Hâace Ahmed Yesevî die *Muhammediye*. Dieser ließ sie in seiner Geigenwart rezitieren und alle aufrichtigen *'âşîks*, die zuhörten, waren von der Freude, welche sie erlebten, trunken und verstört (*sermest-ü medbûş*). In diesem Augenblick fragte Takî, um den hohen Rang Muhammed Efendis, des Autors der *Muhammediye*, zu er-

²⁴³ *Kâmûs el-Â'lâm* 1306-1316/1889-1898, 6, 4783.

²⁴⁴ [*Seyâhatnâme*] 1999-2007, 5 (2001), 164-5; [*Seyâhatnâme*], 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 Muhammed Efendi: „Herr, er hat dieses herrliche Buch im Land Rüm, 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 Tağı sagte: „So soll dieser Mensch also an der Meeresküste wohnen und doch in der Lage sein, ein solches Buch zu verfassen? Dieser Mensch hat mit Sicherheit sein wertes Leben lang keinen Fisch und kein Fleisch von beseelten Tieren gegessen und ist nie auf dem Markt herumgestreift. Denn Fisch und das Fleisch anderer Tiere macht das Herz schwarz [melancholisch] und den Verstand flüchtig.“

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

Darauf sprach Scheich Tağı Segenswünsche über Yazıcızâde und ließ die *Muhammediye* von hunderten seiner Vertreter abschreiben und den ‘âşiks in Balâ und Buhârâ als Geschenk senden. Darum wird das Werk bis heute in Buhârâ sehr oft rezitiert. Im Gebiet von Kastamonu aber kennen viele tausend Jungen und Mädchen die *Muhammediye* auswendig. Auch im Land Rüm ist die *Muhammediye* ein sehr geschätztes Buch.

Später kamen Muhammed Efendis Derwische von Tağıyeddin mit vielen Geschenken und der *Muhammediye*-Handschrift zurück; und die Handschrift, welche Muhammed Efendi mit seiner eigenen eleganten Handschrift geschrieben hat, liegt bis heute zu Häupten seines erleuchteten Grabs und die angebrannten Seiten sind im Kapitel [...]²⁴⁵ klar zu erkennen. Ich, Knecht voller Verfehlungen, habe dort, an der Schwelle zur Glückseligkeit²⁴⁶ 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 Evliyâ Çelebi wieder an seinen Reisebericht anknüpft und darauf verweist, dass er die vom Brand beschädigte Seite mit eigenen Augen in Gelibolu sah.

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

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

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

²⁴⁷ [Seyâhatnâme] 1999-2007, 5, 164-5.

²⁴⁸ Der genannte Yesevi-Scheich Tağı bzw. Tağıyeddin 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 Şūfis in Transoxanien als wichtige Autoritäten und als Referenzgröße ansahen.²⁵⁰ In Evliyā Çelebis Text stellt der Ausdruck der Anerkennung von Seiten der Şūfis 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 Yesevi-Scheich sogar schon, bevor ihm die *hulefā* Yazıcıoğlu darüber berichten.

Evliyā Çelebis *menākib*-Erzählung dient dazu zu belegen, Welch hohe Anerkennung Yazıcıoğlu Muhammed in Transoxanien bzw. in aller Welt entgegengebracht wird. Dabei ist der Wunsch und die Vorhersage, dass sich die *Muhammediye* bis nach Buhārā 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 *Muhammediye* 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 Çelebi 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 *menākib*-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 *menākib*-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 *menākib*-Erzählung, welche von Angehörigen der Zunft der Fischhändler (*balkıçyān*) in Istanbul erzählt wurde, vgl. [Seyâhatnâme] 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 Muhammed in der Historiographie*

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

Muştafa 'Āli wendet sich dann Yazıcıoğlis Werk, der *Muhammediye*, zu. Er lobt sie, charakterisiert kurz den Inhalt und berichtet von Yazıcıoğlis Heiligenwunder, dem entzündenden Seufzer:

Wahrhaftig, es ist ein Buch, in welchem jeder Vers für die, welche seinen Wert kennen, wie ein seltes 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 Ḥiżr pflegte und von diesem bei Schwierigkeiten Rat erhielt. Er selbst aber hatte ein so brennendes Verlangen nach dem Herrn, ja ein Feuer der Liebe zu Gott, dass, als er in seinem Buch an einer Stelle das Wort „Ach“ schrieb und vor Schmerz ein „Ach“ ausrief, das Blatt vom brennenden Seufzer Feuer fing und der Seitenrand brannte. In der von seiner eigenen Hand geschriebenen und tatsächlich auch heute noch erhaltenen *Muhammediye*-Handschrift kann dieses in Augenschein genommen werden – und wurde auch von diesem geringen Knecht [d. h. Muştafa 'Āli] selbst gesehen.²⁵⁷

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

²⁵⁴ Muştafa 'Āli, *Künh el-Abbār*, 5, 236f.

²⁵⁵ Während *cīhād* sowohl den religiösen Kampf mit der Waffe (*cīhād-i aşğar*) als auch den unbewaffneten Einsatz für die Religion und den Kampf gegen die eigenen Trieben (*cīhād-i ekber*, *cīhād-i nefî*) bezeichnen kann, bezieht sich *ḡazā* explizit auf den militärischen Kampf – im Gelibolu der 1450er Jahre die Vorbereitungen zur Eroberung von Konstantinopel.

²⁵⁶ Vgl. dazu Schmidt 1991, 257-263.

²⁵⁷ *Künh el-Abbār*, 5, 236.

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

Muştafa 'Ālis Ausführungen zu Yazıcıoğlu sind damit noch nicht zu Ende. Bei der folgenden *menâkib*-Erzählung ist Muştafa 'Āli 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 *menâkib*-Erzählung wird der Konflikt zwischen den Pflichten des Familienvaters und der Askese und Freigiebigkeit des Sūfis dargestellt. Yazıcıoğlu's 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 (*nâkişü l-akıl*) 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 Yazıcıoğlu's gebracht. Der Grund ist, dass ein Offizier (*çavuş*) des Sultans das Bedürfnis hat, vor dem Feldzug den Scheich Yazıcıoğlu Muhammed zu sehen. Es gibt aber zunächst Komplikationen, da der Offizier ausgerechnet den lokalen Kādi – der in der Erzählung wiederum als unwissend (*câbil*) charakterisiert wird – nach dem Weg zum Scheich fragt. Der Kādi schmäht den Scheich und versucht, den Offizier von seinem Plan abzuhalten. Dieser lässt sich jedoch nicht beirren und findet den Scheich auch ohne Hilfe des Kādi.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 *menâkib*-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 *menâkib*-Erzählung darum, die Freigiebigkeit und das Gottvertrauen Yazıcıoğlu's als Vorbild zu zeigen.²⁶²

Beim Hofchronisten Na'imā (st. 1127/1715) ist ein Bericht über den Besuch an Yazıcıoğlu's Heiligengrab direkt in die *narratio* der Chronik eingebunden und nicht in einen *tabakāt*-Anhang wie bei Muştafa 'Āli aufgenommen.²⁶³ Na'imā schildert, wie Sultan Ahmed 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 Yazıcıoğlu's als Heiligen charakterisiert; vgl. Franke 2000, 180-86 und 284.

²⁵⁹ Schmidt 1991, 60.

²⁶⁰ *Künh el-Abbār* 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 Yazıcıoğlu's Familiengeschichte zu machen, vgl. Çelebioğlu 1996, 1, 24.

²⁶³ Zu Na'imā siehe Babinger 1927, 245, und Thomas 1972.

beginns (24. Safer 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 *mevlid-i serif*²⁶⁵ zu lesen, war es Turuççâde Mahmûd Çelebi – unter den *mevlid*-Rezitatoren die Nachtigal mit süßer Stimme –, der sie las. Bei dieser Gelegenheit befahl er, diesem sowie den Edlen und den Armen reichlich Denare zu schenken. Dann bestieg er ein Ruderboot (*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 besuchten, sind in verschiedenen Chroniken zu finden. Der Hofchronist Mehmed Râşid Efendi (st. 1148 h./1735) schreibt über den Besuch Sultan Mehmeds 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 *vakf* gestiftet. Beim geschilderten Anlass übergab er den Derwischen die „von eigener Hand geschriebene“ (*biz-zât hâtt-i 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'dânizâde Süleymân Fındıklı (st. 1193 h./1779), ein Rechtsgelehrter, der in seiner Laufbahn bis zum Heeresrichter von Rumeli (*kâzî asker-i Rumeli*) aufstieg, verfasste 1188 h./1774 die Weltgeschichte *Mer'i t-Tevârih*. 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 verstorbene Berühmtheiten. Darunter ist auch Yazıcıoğlu Muhammed.²⁶⁸

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

²⁶⁴ *Târîh-i Nâ'imâ* 1280/1863³, 2, 101, vgl. Karateke 2005, 121.

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

²⁶⁶ *Târîh-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 *Muhammediye* verfasste und diese dem damaligen *seyhüllislām* 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 *seyhüllislām* über gab, 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 über gab. [Der *seyhüllislām*] 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 Yazıcızā des Heiligenwunder (*kerāmet*) an.²⁶⁹

Şem'danızāde 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 *Muhammediye*-Autograph befindet. Er verknüpft in diesem Zusammenhang seine Ausführungen wie Muştafa 'Āli und Evliyā Çelebi mit Autobiographischem, d. h. seinem eigenen Besuch an Yazıcıoğlu's Grab. Die folgende *menākib*-Erzählung ist eine Variante der von Evliyā Çelebi überlieferten: Nach der Vollendung der *Muhammediye* schickt der Autor diese zu einer Autorität mit dem nicht ausdrücklich ausgesprochenen Wunsch um Anerkennung. Die Autorität ist hier aber nicht ein Şüfi-Scheich in Horasān, sondern der *seyhüllislām* in Istanbul. Diese Variante ist mit großer Wahrscheinlichkeit durch den Autor Şem'danızāde 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 *menākib*-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 *Muhammediye*-Autograph anlässlich der Inthronisierung des Sultans nach Istanbul gebracht wurde.²⁷¹ Möglicherweise ist das als eine Verehrung anstelle

²⁶⁹ *Mer'iyy et-tevāriyy* 1338, 446.

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

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

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

2.5.6 Archivquellen

Das Autograph der *Muhammediye* 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 *Muhammediye*-Autograph anlässlich der Inthronisierung von Muṣṭafā IV. (reg. 1222-1223 h./1807-1808) im Jahr 1807 an den osmanischen Hof gebracht wurde, hat Karateke in seiner Edition eines osmanischen Protokollregisters (BEO, Sadaret Defterleri 350) aufmerksam gemacht.²⁷³ In dem Eintrag ist davon die Rede, dass es sich dabei um einen „alten, lobenswerten Brauch“ (‘ādet-i ķadīme-i mustahsene) handle. Belege aus der Zeit vor Muṣṭafā IV. waren bisher allerdings nicht auffindbar. Auffällig ist, dass das von Karateke edierte Protokollregister die Zeitspanne 1736 bis 1808 abdeckt, jedoch nur für die Inthronisierung von Muṣṭafā IV. einen Hinweis auf die *Muhammediye* enthält. Auch vergleichbare, detailliert über Zeremonielles berichtende Dokumente – etwa die Chronik des Hofhistoriographen Mehmed Hākim 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 § 1222 (16. Oktober 1807) folgender Eintrag:²⁷⁶

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

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

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

²⁷³ Karateke 2007, 173.

²⁷⁴ Auch in den Chroniken von Naṣīmā, Ȧubhi, Sāmī und Ȧızzī 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: DIA, 9 (1994), 94.

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

evlād-ı müteveffā-ı müşārıün ileyb) – zur Verehrung (*ziyāret içün*) 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 Krs.
Für die Bediensteten (<i>hademe</i>)	500 Krs.
[Zwischensumme]	1500 Krs.
Von der Sultansmutter (<i>vālide</i>)	500 Krs.
[Gesamt]	2000 Krs.

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 Grabs), 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 Laṭifi 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 *Muhammediye*-Autographs nicht unmittelbar bei oder nach der Inthronisierung stattfand – dieses wurde erst viereinhalb Monate nach dem Regierungsantritt zum Sultan gebracht.²⁷⁸

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

²⁷⁷ [Tezkiret eṣ-ṣuṣarā] 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 (*hâfiż-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 ‘Abdülmecid beibehaltene Tradition“ sei, das Autograph der *Muhammediye* jeweils zur Inthronisierung nach Istanbul zu bestellen. Dies geschah – so die Unterzeichnenden – immer aufgrund einer Verfügung (*irâde*) des Sultans. Die Unterzeichnenden baten deshalb, auch dieses Mal, zum Regierungsbeginn von Sultan ‘Abdü'l-azîz, einen entsprechenden Befehl an den Statthalter von Gelibolu, Şâkir 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 Şâfer 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“ (*bademe*) 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 Lütfî, *Vak'a-nüvvîs Ahmed Lütfî Efendi Tarîhi* 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 ‘Abdü'l-azîz (26. Juni 1861) und dem ersten Schreiben mit Bezug auf das Gesuch aus Gelibolu (23. Juli 1861/15. Muharrem 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 Hüseyîn).

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

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

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

2.5.7 Mitüberlieferung

Es fällt auf, dass die *menâkib*-Kurzbiographien Yazıcıoğlu Muhammeds erst in den Drucken des 19. Jahrhunderts eine nennenswerte Verbreitung fanden. In den *Muhammediye*-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 *menâkib*-Kurzbiographie enthalten. In keinem der drei Fälle ist eine genaue Datierung der zusammen mit dem *Muhammediye*-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 *Muhammediye*-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 *menâkib*-Kurzbiographie findet sich zwar in einer datierten Handschrift, einem 1011 h. (1603) vom Autograph kopierten *Muhammediye*-Exemplar (TDESC 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 *Muhammediye*-Textes (Abbildung 2.3).

Die Informationen der Kurzbiographie in der Handschrift TDESC 4012 entsprechen weitgehend denen der *Šaqâiq*-Übersetzung Mecdîs. Thematisiert wird die Ordenszugehörigkeit, die Werke von Yazıcıoğlu Muhammed – einschließlich dem *Fâtîha*-Kommentar zur Widerlegung des Seins-Monismus (*vücûdîye*) und dem *Fuṣûṣ*-Kommentar, die *Envâr el-Āşîkîn* als Prosafassung der *Muhammediye* und das

²⁸⁴ 1. TDESC 4012 (1011 h.); 2. ÖNB Mixt 819 (o. D.); 3. Petersburg IVRAN Д 507 (o. D.).

In ÖNB Mixt 819 fehlt das Ende des Textes inklusive Kolophon. Die *menâkib* sind von anderer Hand ergänzt. Dmitrieva 1980, 3, 39, datiert Petersburg, IVRAN, Д 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 *menâkib* Yazıcıoglís befindet sich zwischen Seite 1 und 2.

Heiligenwunder als Ursache der angebrannten Seite im Autograph. Zusätzlich zu den mit Mecdi übereinstimmenden Aussagen werden dreimal konkrete Zahlen genannt: die Zahl von 9119 Versen der *Muhammediye* – so auch in *Kaşf az-Zunûn* zu finden – sowie das Jahr der Vollendung der *Muhammediye* 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 *Muhammediye* gehörte in den Drucken eine *menâkîb*-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 *Muhammediye*-Drucke auf ein Bedürfnis der Nutzer nach biographischen Daten zurückgeht, oder ob dieses durch die Ausstattung der Drucke erst geschaffen wurde.

Bereits der erste *Muhammediye*-Druck aus dem Jahr 1258 h. (1842) enthält eine Biographie, die aber in Gegensatz zu der später geläufigen Fassung nicht als *menâkîb* bezeichnet wird, sondern als *tercemet hâl en-nâzîm*.²⁹¹ Der Terminus – im Türkischen *terceme-i hal* – 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 *as-Šaqâiq an-Nûmâniya* eine einheitliche Basis bilden. Der Text lokalisiert Yazıcıoğlu in Gelibolu, informiert über die Ordenszugehörigkeit, das Werk *Mağârib az-Zamân* sowie dessen Übersetzungen durch die beiden Brüder und das Heiligenwunder der entflammten Seite. Außerdem werden zwei Daten genannt: das Jahr, in welcher Yazıcıoğlu die *Muhammediye* 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 *Muhammediye* gab 1261 h. (1845) Muhammed ‘Ali ed-Derbendi, bekannt als Aleksander Kazembek, in Kasan heraus.²⁹³ In einem ausführlichen osmanisch-türkischen Vorwort von dreieinhalb Seiten erläutert Ka-

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

²⁹¹ *Muhammediye* 1258 h., [445]: *nebzet min tercemet hâl en-nâzîm*.

²⁹² *Kâmûs-i Türkî* 1317, 395.

²⁹³ *Muhammediye* 1261 h., [ii]; im Vorwort nennt sich der Herausgeber selbst Muhammed ‘Ali es-şehîr [bi]-İskender b. el-Hacc Muhammed Kâzîm Beg ed-Derbendi.

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 İsmail Hakkı's *Ferah er-Rüh* 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 *menâkîb*-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 *‘âzyâk*, 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 Begehrns – Gott möge seine Ruhestätte erhellen – ist in einem Ort namens Kâdıköy bei der Stadt Malgara 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 wohltätige 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 Ankarâvî, dem verehrtesten Scheich seiner Epoche und dem Pol der Zeitenläufe. Er war der ältere Bruder von Ahmed Bîcân, dem Verfasser jenes schönen Buches – der *Erwâr el-‘Âşâkin*. Er war das erhobene Haupt und die äußerste Spitze der Şûfîs. 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 Hâfi, Zeyn el-‘Arab und dergleichen bedeutenden Şûfîs, und erreichte, was er suchte.

In seiner Klause an der Meeresküste, nahe dem Gebetsplatz in Gelibolu zeigte er Ausdauer bei seinen geistlichen Übungen, beim persönlichen Einsatz (*mücâhede*), in der Rückgezogenheit 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 Bâyezid, in der Kunst des Dichtens und der Reimprosa der Meister des Hâkâni, im Regieren der Worte der Lehrer des Sa‘di Shirâzi, 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-i Hâfi, 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* (شُبَادَتِنْ) für *şübühâtdan* (شُبَادَتِنْ). Das erste *dâl* ist zu emendieren. In den späteren Drucken jedoch nicht korrigiert.

²⁹⁷ Der osmanische Sultan Bâyezid II. (886-918 h./1481-1512) ist für seine Gottesfurcht und Bescheidenheit bekannt. Die Formulierung *Bâyezid-i şâni* ist also zweideutig: Yazıcıoğlu ist ein zweiter Bâyezid und gleichzeitig ein Bâyezid II. Mit Sa‘di (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 kevniye*).

Eine *kaşide* auf den Reimbuchstaben *yā'* mit Reimzusätzen (*müstezād*) – und mit dem Anfangsvers *Cibānūj cām ve cānūj Muhammeddīr qū cānānū - ki kātīdūr makālātī*, und im Abschnitt zur Gottesschau eine weitere *kaşide* auf den Reimbuchstaben *nūn* – ebenfalls mit Reimzusätzen – und mit dem Anfangsvers *Elā ey bażret-i zāta delālet isteyen insān iṣitgil intihāsından*, und viele weitere, nach den Buchstaben des Alphabets geordnete *kaşiden* und *mesnevīs* bewirken, dass der Intellekt bei der Rezitation und beim Hören ins Stauen 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 Şüfi-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 Şem‘dānizāde berichten, anderer-

rühmte persische Dichter gemeint. Im Fall von Haķānī kann sowohl der 595 h. (1199) verstorben persische Dichter dieses Namens als auch der gleichnamige 1015 h. (1606) verstorben osmanische Dichter gemeint sein, vgl. etwa *Kāmūs-i Türkī* 1306-1316/1889-1898, 3, 2012f.; DIA, 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 eindrückliche Passagen. Hierbei wird auch Formales – konkret das besondere Reimschema seines *mesnevî* – 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, Bursali İsmâ'il Hakkı's *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 Hakkı nicht verfasst. So ist beispielsweise die *menâkıb*-Erzählung über Yazıcıoğlu's Heiligenwunder dort in den Kommentartext eingefügt, wo İsmâ'il Hakkı jene Verse erläutert, welche im Autograph auf den vom Brand gezeichneten Blättern stehen.³⁰⁵

Aus der Formulierung geht hervor, dass İsmâ'il Hakkı 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 (*zikr*) aufgefordert werden, erklärt İsmā‘il Ḥakkı die zwei Bedeutungen des Wortes *yaka* („Hang, Küste, Ufer“ und „Kragen, Saum“). Auf die Bedeutung „Ufer, Küste“ nimmt İsmā‘il Ḥakkı dann im folgende Exkurs bezog, in welchem er berichtet, dass Yazıcıoğlu Muhammed an der Meeresküste lebte. Auch das zurückgezogene und asketische Leben beschreibt İsmā‘il Ḥakkı noch genauer und kommt damit auf die auch in anderen Quellen erwähnten Essgewohnheiten zu sprechen: Laut İsmā‘il Ḥakkı aß Yazıcıoğlu nichts Gekochtes, sondern ernährte sich von Wasser und Kräutern. Das erinnert an die Texte von Evliyā Çelebi und Şem‘dānizāde, welche darauf hinweisen, dass Yazıcıoğlu keinen Fisch und nichts „Beseeltes“, d. h. kein Fleisch, aß.³⁰⁷

Der größere Teil von İsmā‘il Ḥakkıs Ausführungen zu Yazıcıoğlu Muhammeds Vita findet sich in den Kommentaren zum Einleitungs- und Schlussteil der *Muhammediye*, 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:

<i>Dédiler kim niçün kılmasın ey dōst</i>	<i>resüliȳ vasfıñ̄ ‘âlemde büşrâ.</i>
<i>Dédüm ey gözlerüm nûri cemâ‘at</i>	<i>erîȳ devletlere ‘izzen ve naşrâ.</i>

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.

İsmā‘il Ḥakkı 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

İsmā‘il Ḥakkı 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 Şüfis. Der Kommentator liest aus dem Vers also einen gesellschaftlichen Kontext heraus, wie er im Werk von Yazıcıglis jüngerem Bruder, Ahmed Bîcân, auch explizit beschrieben wird.³⁰⁹

Anlässlich der Widmung an Sultan Murâd II. im abschließenden Abschnitt der *Muhammediye* erläutert İsmā‘il Ḥakkı 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 *Ferâh er-Rûh* 1294, 1, 209. Vgl. Heinzelmann 2010, 140, und oben Abschnitte 2.5.4 und 2.5.5.

³⁰⁸ *Ferâh er-Rûh* 1294, 1, 13.

³⁰⁹ Zu Ahmed Bîcâns Ausführungen über den *cibâd* siehe oben Abschnitt 2.4.1.

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

In den Kommentaren İsmâ'il Hakkîs finden sich auch immer wieder konkrete Informationen zum Leben Yazıcıoglis. An der Stelle, an welcher Yazıcıoglu schreibt, dass er sich in Gelibolu niederließ, verweist İsmâ'il Hakkî auf den tatsächlichen Geburtsort – das Dorf Kâdıköy 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 *menâkıb*-Kurzbiographie der Drucke des 19. Jahrhunderts wird die Information über den Geburtsort nahe Malgara dann übernommen.

Wenige Seiten später verweist Yazıcıoglu in seinem Text auf seine beiden Lehrer Zeyn el-'Arab und Haydar-ı Hâfi. Dabei ist İsmâ'il Hakkîs Kommentar zu Haydar-ı Hâfi jedoch erstaunlich vage.³¹² Er erklärt die *nisbe* Hâfi mit dem Hinweis, dass Hâf ein Bezirk (*nâhiye*) bei Nişapûr sei. Laut Hakkî war Hâf einerseits der Geburtsort des ersten Lehrers, Zeyn el-'Arab, andererseits deutet der Name auch auf einen Bezug Haydars zur selben Gegend hin.³¹³ Haydar darf, so fährt er fort, keinesfalls mit Haydar-ı Herevi verwechselt werden, einem Schüler Sa'deddin Taftâzânîs, der das Todesurteil gegen Scheich Bedreddin mit einem Fatwa sanktioniert hatte.³¹⁴ İsmâ'il Hakkî schreibt also sehr viel über die Person, mit welcher der genannte nicht identifiziert werden darf. Über den Lehrer Yazıcıoglis 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 İsmâ'il Hakkîs *Muhammedîye*-Kommentar die Vita des Autors immer wieder thematisiert wird, auch wenn es – im Gegensatz zu seinem Yûnus Emre-Kommentar – keinen zusammenhängenden und zusammenfassenden *menâkıb*-Abschnitt darin gibt. Hakkîs biographischen Kommentare kontextualisieren Yazıcıoglis Vita beispielsweise durch Exkurse zu historischen Ereignissen, sie betreffen aber auch konkrete Fragen, wie etwa die nach dem Geburtsort.

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

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

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

³¹³ *Ferâh er-Rûh* 1294, 2, 561.

³¹⁴ Vgl. zum beschriebenen Ereignis *Simâvna Kâdîsi Oğlu Şeyb Bedreddin* 1924/1340, 58; *Kitâb-ı Cihan-Nü'mâ – Nâşîrî Tarîhi* 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 (*tabakât* bzw. *tezkire*) wurden in einem Gelehrten-Kontext genutzt. Ein Text wie Evliyā Çelebis *Seyâhatnâme*, 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 *menâkıb*-Texten verhalten. Auch von diesen sind meist nur wenige Handschriften erhalten. Verschiedene der untersuchten biographischen Texte – Evliyā Çelebis *Seyâhatnâme*, Muştafa 'Alîs *Kümb el-Abbâr* und Bursali İsmâ'il Haqqîs *Ferâh er-Rûh* – deuten aber darauf hin, dass *menâkıb*-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 *menâkıb*-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 *Muhammedîye*-Handschriften zu.³¹⁵ Ab dem 19. Jahrhundert kommen biographische Texte als Mitüberlieferung bei bestimmten Autoren in den Druckausgaben vor. In den Istanbuler *Muhammedîye*-Drucken gehörte die „Kurzbiographie“ des Autors (*menâkıb-i mü'ellîf*) zur Standardausstattung – der Text wurde von allen Druckern unverändert übernommen. Diese Kurzbiographie enthält einerseits Informationen, welche auch in Yazıcıglis 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 Eşrefoğlis *Müzekki n-Nüfûs* zu erkennen; in diesen findet sich jeweils ein Text mit Eşrefoğlis Initiationskette (*silsilâ*). 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 *tabakāt*-Werke; sie sind im frühen 16. Jahrhundert bereits in Lāmi‘is Appendix zu Ğāmis (st. 898 h./1492) *Nafahāt al-‘Uṣūl* zu finden. Damit handelt es sich bei den Brüdern Yazıcıoğlu neben Yūnus Emre um diejenigen türkischsprachigen Autoren, welche am frühesten Eingang in die *tabakāt*-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 *menākib*-Erzählung oder der Rezitation eines Werkes am Grab des Autors. Gerade Evliyā Çelebis *Seyāhatnāme* 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.

