ABHANDLUNGEN FÜR DIE KUNDE DES MORGENLANDES

HERAUSGEGEBEN VON DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT

XXXI, 3

Gülschehrīs Mesnevi auf Achi Evran, den Heiligen von Kırschehir und Patron der türkischen Zünfte

von

FRANZ TAESCHNER

DEUTSCHE MORGENLÄNDISCHE GESELLSCHAFT

KOMMISSIONSVERLAG FRANZ STEINER GMBH

WIESBADEN 1955

Gülschehrīs Mesnevi auf Achi Evran,

den Heiligen von Kırschehir und Patron der türkischen Zünfte

ABHANDLUNGEN
FÜR DIE KUNDE DES MORGENLANDES

Herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

XXXI, 3

Gülschehrīs Mesnevi auf Achi Evran, den Heiligen von Kırschehir und Patron der türkischen Zünfte

von

FRANZ TAESCHNER

DEUTSCHE MORGENLÄNDISCHE GESELLSCHAFT

KOMMISSIONSVERLAG FRANZ STEINER GMBH
WIESBADEN 1955

Gesamtherstellung: Wiesbadener Graphische Betriebe GmbH
Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft
Printed in Germany

Dem Andenken

meiner unvergeßlichen

Lebensgefährtin

Vorwort

Das hiermit der Öffentlichkeit übergebene Werk bietet die Frucht einer jahrelang immer wieder neu in Angriff genommenen Beschäftigung mit dem Gegenstand. Im Jahre 1930 erwarb ich von meinem Lehrer, Georg Jacob, Kiel, eine türkische Handschrift, die vorwiegend Traktate über die *Futuwwa* (*Fütüvvet*) enthielt, Bundesschriften der türkischen Zünfte. Ich fügte sie als Nr. 123 in meine Handschriftensammlung ein. Bei näherer Durchsicht fand ich darin auf Fol. 65r—71r ein bisher unbekanntes Mesnevi Gülschehris auf Achi Evran (*Kerāmāt-i Aḫī Evran ṭāba ṯarāhū*) von 167 Doppelversen und auf Fol. 71v/72r zwei Ghazels desselben Dichters. Dieser altrumtürkische, von den späteren türkischen Literaten vergessene Dichter Gülschehri, Verfasser eines persischen Mesnevis *Feleknāme* und eines türkischen Mesnevis *Manṭiḳ uṭ-ṭayr* (voll. 717 H./1317 D.), einer freien Nachdichtung des berühmten gleichnamigen Werkes des persischen Dichters *Farīduddīn ʿAṭṭār*, war mir aus den Werken seines Wiederentdeckers, Prof. Köprülüzade Mehmed Fuad (M. F. Köprülü) bekannt — *Achi Evran*, der Achi-Heilige von Kīrşehir und Patron der türkischen Gerberzunft und darüber hinaus des ganzen türkischen Zunftwesens, aus meiner Beschäftigung mit dem Achitum, jener für das türkische Anatolien charakteristischen Sonderform des mittelalterlich-islamischen Bundeswesens der Futuwwa. Da damals gerade der sechste Deutsche Orientalistentag in Wien vorbereitet wurde, entschloß ich mich, das Gedicht sofort als Festgabe für diesen in Text und Übersetzung herauszugeben. Dieser erste Versuch war recht unzulänglich: sowohl im Text wie in der Übersetzung mußten Lücken gelassen werden und vieles war falsch gelesen und übersetzt.

In mannigfacher Weise habe ich mich danach gelegentlich wieder mit dem Gedicht befaßt, das durch die Ausgabe von 1930 nicht als endgültig veröffentlicht betrachtet werden konnte. Ich gedenke da vor allem dankbar der Korrespondenz, die ich während des zweiten Weltkrieges in schwerer Zeit mit meinem inzwischen verewigten Freunde Tadeusz Kowalski in Krakau über einige schwierige Stellen des Gedichtes geführt habe. Doch wollte die Herstellung des Textes nicht bis zur Veröffentlichungsreife glücken. Das wurde erst anders, als für den größeren Teil des Gedichtes eine zweite Handschrift auftauchte; auf diese machte mich Fräulein Dr. Mujgan Cunbur, Assistentin an der Philosophischen (D. T. C.) Fakultät in Ankara, aufmerksam, und Herr Raif Yelkenci, Istanbul, verschaffte mir Photokopien von ihr. Beiden spreche ich hiermit nochmals meinen verbindlichsten Dank aus. Durch diesen Fund konnte

für den entsprechenden Teil des Gedichtes ein halbwegs zuverlässiger Text hergestellt werden; für den Rest half der Vergleich mit verwandten Versen aus des Dichters großem türkischem Mesnevi, dem *Manṭiḳ uṭṭayr*. So wage ich es denn nunmehr, das Gedicht, das vor allem wegen seiner Bezugnahme auf die historische, später von Legenden bis zur Unkenntlichkeit umrankte Persönlichkeit des Achi Evran und auf das anatolische Achitum von großem sachlichem Interesse ist, erneut herauszugeben.

Für die finanzielle Beihilfe, die das Erscheinen der Arbeit ermöglicht hat, danke ich der Deutschen Forschungsgemeinschaft; daß sie im Rahmen der „Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes" erscheinen konnte, danke ich deren Herausgeber, Herrn Prof. Dr. H. R. Roemer, Mainz. Dem Verleger, Herrn Franz Steiner, danke ich endlich für die auf die Drucklegung aufgewandte Mühe und Sorgfalt.

Münster (Westf.), März 1955 Franz Taeschner

Inhalt

Einleitung

Achi Evran ist eine von den nicht wenigen Gestalten aus der Religionsgeschichte des anatolischen Türkentums, um die sich ein so dichtes Rankenwerk von Legenden geschlungen hat, daß ihre geschichtliche Persönlichkeit schwer zu fassen ist. Schon sein Name (*evran* oder *evren* heißt „Schlange, Drache") bot Anlaß zu mancherlei Legenden. Ein weiterer Legendenkranz befaßt sich mit der Überlieferung, er sei Gerber gewesen, wie denn die türkischen Gerber ihn als ihren Zunftpatron verehrten. Dadurch aber nahmen diese eine Sonderstellung im türkischen Zunftwesen ein; denn während die Patrone der übrigen Zünfte alte Propheten oder Gestalten aus der Urgeschichte des Islam waren, hatten die Gerber in Achi Evran eine Gestalt des anatolischen Derwischtums als Patron; sie übernahmen daher auch diejenige sozial-religiöse Tradition, die mit der Person Achi Evrans verbunden war, das Achitum, jene anatolische Sonderform des gemeinislamischen Bundeswesens, das unter dem Namen *Futuwwa* (persisch und türkisch *futuvvet* „Jungmanntum, Burschentum") bekannt ist[1]. An den Grabbau, die Türbe des Achi Evran in der mittel-anatolischen Stadt Kırschehir (SO v. Ankara), war eine Tekye, eine Derwischniederlassung, angeschlossen, deren Vorsteher, der Achi Baba[2], ein angeblicher Nachkomme des Achi Evran, zugleich der Vorsteher der türkischen Gesamtzunft der Gerber war, in der das Schrifttum des einstigen Achitums weiter überliefert wurde; seine Sendlinge, ebenfalls Achi Baba genannt, reisten in den Provinzen des osmanischen Reiches herum, kontrollierten dort die Gerberzünfte und nahmen die Aufnahme der Lehrlinge in die Zunft vor. Wahrscheinlich war es diese straffe Organisation, die es den Achi Babas von Kırschehir ermöglichte, allmählich ihren Wirkungskreis über die Gerberzunft hinaus auch auf andere Zünfte auszudehnen und diese in gleicher Weise wie die Gerber zu kontrollieren, welches Privileg ihnen mehrfach durch großherrliche Fermane bestätigt worden ist. So ist schließlich Achi Evran zum Patron des gesamten türkischen Zunftwesens geworden[3] und spielte dadurch in der Vorstellungswelt des alten türkischen Handwerks eine zentrale Rolle.

[1] Über das anatolische Achitum vgl. meinen Aufsatz *Beiträge zur Geschichte der Achis in Anatolien (14.—15. Jhdt.) auf Grund neuer Quellen* in: *Islamica* 4, 1929, S. 1—28, sowie meinen Artikel *Akhi* in der neuen EI.

[2] Vgl. meinen Artikel *Akhi Baba* in der neuen EI.

[3] Über das türkische Zunftwesen vgl. meinen Aufsatz *Das Zunftwesen in der Türkei* in: *Leipziger Vierteljahrsschrift für Südosteuropa* 5, 1941, S. 172 bis 188, wo auch ältere Literatur verzeichnet ist. An neuerer Literatur gebe

Die über Achi Evran erschienene Literatur ist nicht unbeträchtlich. Als erster hat meines Wissens ʿAlī Emīrī Nachrichten über den Heiligen in seiner Zeitschrift zusammengestellt[1]; eine kurze Notiz über ihn hat Köprülüzāde M. F. in seinem berühmten Buche über „die ersten Sufis in der türkischen Literatur" gebracht[2]. Danach hat Vl. Gordlewskij dem Heiligen, seinem Kult und der derwischartigen Organisation, die sich an seinen Namen knüpfte und im türkischen Zunftwesen eine führende Rolle spielte, eine grundlegende Studie gewidmet, auch das Heiligtum in Kırschehir, das das Grab des Achi Evran enthält, beschrieben und Legenden über denselben mitgeteilt[3]. Ich selbst habe im Anhang zu meiner Arbeit „Beiträge zur Geschichte der Achis in Anatolien (14.—15. Jhdt.)" Nachrichten über den Heiligen aus der türkischen Literatur, soweit sie mir bekannt geworden waren, zusammengestellt[4]. M. Cevdet gab den arabischen Wortlaut einer angeblichen Stiftungsurkunde (*vakfiye*) des Scheich Naṣreddīn Aḫī Evran von 706 H./1306 - 07 D. heraus[5]. Als ich in einer aus dem Besitze von Georg Jacob, Kiel, stammenden Handschrift ein Mesnevī des berühmten Dichters Gülschehrī auf Achi Evran fand, gab ich dieses sogleich als Festgabe für den VI. Deutschen Orientalistentag in Wien, so gut es in der kurzen Zeit möglich war, in Text und Übersetzung heraus[6], doch versprach ich damals, das Gedicht in späterer Zeit noch einmal herauszugeben, wenn sich die

ich an: Âfet Inan, *Aperçu général sur l'Histoire Économique de l'Empire Turc-Ottoman*, İstanbul 1941, Kap. 9, S. 54—67 (Taf. 18/19 eine Achi Baba-Urkunde von 1197 H./1783 D.; eine weitere von 1187/1773 von mir in der Festschrift für R. Tschudi veröffentlicht: *Westöstliche Abhandlungen*, hgg. v. Fritz Meier, Wiesbaden 1954, S. 331—337); Fr. Taeschner, *Das bosnische Zunftwesen zur Türkenzeit (1463—1878)* in: *Byzantinische Zeitschrift* 44, 1951, S. 551—559.

[1] ʿAlī Emīrī, *ʿOṡmānlı Tārīḫ ve-Edebiyāt Mecmūʿası*, 2. Jgg. 1335/1916-17 Nr. 20, S. 466, Anm. 1 (reicht bis S. 468), in einer der Schwertumgürtung (*taḫlīd-i seyf*) des ʿOsmān Gāzī gewidmeten Abhandlung.

[2] Köprülüzāde Mehmed Fuād, *Türk Edebiyātında Ilk Müteṣavvifler*, İstanbul 1918, S. 240, Anm. 1.

[3] V. A. Gordlevskij, *Derviši Achi Evrana i cechi v Turcii* (*Les Derviches de l'ordre d'Akhi Evran et les corps de métiers en Turquie*) in: *Izvestija Akademii Nauk SSSR* (*Bulletin de l'Académie des Sciences de l'URSS*) 1927, S. 1171—1194.

[4] In *Islamica* 4, 1929, S. 31—34.

[5] M. Ce det, *L'Éducation aux foyers des gens des métiers* (auf dem Umschlag: *L'Éducation et l'organisation des gens administratifs et industriels*) *en Asie Mineure et Syrie du XIIe siècle jus u'à notre temps*, I. *Supplément à une chapitre de la relation du voyage d'Ibn Battuta* (arab. Titel: *Ḏayl ʿalā faṣl „al-aḫīyat al-fityān at-turkīyah" fī Riḥlat Ibn Baṭṭūṭah*), İstanbul 1350 h./1932 m., S. 279—282.

[6] *Ein Mesnevi Gülschehrıs auf Achi Evran* (*Kerāmāt-i Aḫī Evrān ṭābe ṡerāhū*), den Mitgliedern der Sektion für Turkologie und Islam am VI. Deutschen Orientalistentag Wien 1930 überreicht von dem Herausgeber und Übersetzer Franz Taeschner und dem Buchdrucker Heinrich Augustin, als Ms. gedruckt bei J. J. Augustin in Glückstadt und Hamburg 1930, 19 S.

vielen Unklarheiten, die der Text in der Handschrift bot, geklärt haben würden.

Des weiteren hat M. Räsänen aus dem Volksmunde in Kırschehir aufgezeichnete Legenden über Achi Evran mitgeteilt[1], ich selbst solche, die sich in Handschriften aus seinem Verehrerkreise finden[2]. In neuerer Zeit hat Cevat Hakki Tarim, damals Bürgermeister von Kırschehir, in der von ihm verfaßten Geschichte seiner Vaterstadt alles ihm erreichbare Material über Achi Evran zusammengestellt[3], und Ali Saim Ülgen in seiner Abhandlung über „Die Türkischen Denkmäler in Kırschehir" auch kurz die Türbe und Tekye des Achi Evran behandelt[4], Halim Baki Kunter ihre Inschriften veröffentlicht[5]. Endlich hat W. Ruben während des Krieges seinen zwangsweisen Aufenthalt in Kırschehir dazu benutzt, das dortige Heiligtum des Achi Evran zu untersuchen und Legenden-Material über den Heiligen zu sammeln[6]. Ein zusammenfassender Artikel über Achi Evran von mir wird in der neuen EJ erscheinen.

Daß Achi Evran auch in der heutigen Generation der Türken nicht vergessen ist, beweisen gelegentliche Erwähnungen in Feuilletons der Tagespresse, die hier aufzuzählen zu weit führen würde[7].

Im folgenden löse ich mein 1930 gegebenes Versprechen ein und lege den sowohl in sprachlicher wie in sachlicher Hinsicht interessanten Text

[1] Martti Räsänen, *Türkische Sprachproben aus Mittel-Anatolien III* (*Studia Orientalia*, ed. Societas Orientalis Fennica VIII, 2), Helsinki und Leipzig 1936, S. 99—102 (Geschichten Nr. 22 und 23) und S. 107 (Geschichte Nr. 25); vgl. dazu Th. Menzel in *OLZ* 41, 1938, Sp. 701.

[2] Fr. Taeschner, *Legendenbildung um Achi Evran, den Heiligen von Kırşehir* in: *WI*, Sonderband *Festschrift Friedrich Giese*, 1941, S. 61—71 und S. 90f.

[3] Cevat Hakki Tarim, *Kırşehir Tarihi üzerinde araştırmalar* I, *Kırşehir vilâyet matbaası* 1938, S. 114—126, 158—165 und 174—176 (die *vakfiye*), endlich auch 205—207; 3. Auflage des Werkes u. d. T.: *Tarihte Kırşehri-Gülşehri ve Babailer-Ahiler-Bektaşiler*, İstanbul 1948, S. 78—88.

[4] Y. Mimar Ali Saim Ülgen, *Kırşehir'de Türk Eserleri* in: *Vakıflar Dergisi* II, Ankara 1942, S. 253ff., *Ahî Evren türbesi ve tekkesi*, S. 260, Abbildungen 17 u. 18 auf bes. Tafeln.

[5] Halim Baki Kunter, *Kitabelerimiz*, ebenda, S. 431, die Inschriften der Türbe des Achi Evran S. 434f., Nr. 8—14 Abbildungen 9—18 auf bes. Tafeln.

[6] W. Ruben, *Kırşehir'in dikkatimizi çeken san'at âbideleri* (aus dem Deutschen ins Türkische übersetzt von A. İtil) in: *Belleten* 11, 1947, S. 603ff., III. *Ahi Evran Türbesi*, S. 616—638 (Abbildungen der Tekye des Achi Evran in Kırşehir auf Taf. 112f., eine Grundrißskizze auf Taf. 116); Deutsches Résumé: Walter Ruben, *Eigenartige Denkmäler aus Kırşehir* in: *Belleten* 12, 1948, S. 194ff., III. *Die Türbe des Ahi Evran* S. 195—199.

[7] Als Beispiel führe ich an einen Artikel von Himmet Kırşehirli, *Dünkü Kırşehir* in der Zeitung *Yeni İstanbul* vom Montag, d. 5. Nov. 1951, und den von Abdülbaki Gölpinarli, *Kırşehir ve Türk edebiyatı* in einer der Stadt Kırşehir gewidmeten Beilage der Zeitung *Vatan* vom 24. Sept. 1952, in welchen Artikeln Achi Evran's unter den Berühmtheiten der Stadt gedacht ist.

von Gülschehrīs Lob- und Trauergedicht auf Achi Evran, *Kerāmāt-i Aḫī Evrān ṭābe ṣerāhū*, das der Dichter wohl kurz nach dem Tode des Heiligen, dem er offenbar eng verbunden war, verfaßt hat, in Text und Übersetzung mit Kommentar vor; und zwar biete ich den Text in wissenschaftlicher Umschrift und Faksimile des in meiner Handschrift enthaltenen Originaltextes. Der Kommentar dient weniger linguistischen Zwecken — ein solcher wäre bei einem altrumtürkischen Werk jetzt kaum mehr erforderlich —, als vielmehr phraseologischen; er soll vor allem die phraseologische Verwandtschaft unseres Gedichtes mit dem größeren poetischen Werke des Gülschehrī, *Manṭiḳ uṭ-ṭayr*, dartun. Die Belegstellen zu einzelnen Wörtern, Phrasen oder Gedanken des Gedichtes sind daher vornehmlich aus diesem letzteren Werke entnommen. Die Verwandtschaft beider Werke kommt ganz besonders deutlich in dem sich auch sachlich mit unserem Gedicht berührenden Kapitel über die *Futuvvet* in dem großen sufisch-didaktischen Werke Gülschehrīs, einer türkischen freien Nachdichtung von Ferīdeddīn ʿAṭṭārs gleichnamigem berühmtem persischem Werke, zutage, weshalb ich den Text dieses Kapitels, dem ich schon früher einmal eine Studie gewidmet habe[1], in wissenschaftlicher Umschrift und Übersetzung auszugsweise zum Vergleich beifüge. Das Mesnevi auf Achi Evran ist im folgenden mit **AE**, das *Manṭiḳ uṭ-ṭayr* mit **MT**, das Futuvvetkapitel in demselben mit **MTF** bezeichnet. Die den Abschluß der Abhandlung bildende „Auswertung" soll den Ertrag der Untersuchung in bezug auf die Person des Achi Evran, auf das Achitum und auf den Dichter des Gedichtes in einer kurzen Zusammenstellung dem Leser vor Augen führen.

Zur Umschrift der türkischen Texte ist das in neueren wissenschaftlichen Werken der Türken (z. B. in der türkischen Übersetzung der EI, *İslâm Ansiklopedisi*) verwendete System verwendet, d. h. es ist die türkische Lateinschrift zugrunde gelegt, aber bei arabischen und persischen Wörtern die üblichen diakritischen Zeichen und Längezeichen, sowie *ʿAyn* und *Hamza* mit angegeben und vom Bindestrich Gebrauch gemacht. Nur auf den mehrdeutigen Buchstaben *ğ* ist verzichtet; an seiner Statt ist das erweichte *Gef* durch einfaches *g* (ohne diakritisches Zeichen) und der erweichte velare *g*-Laut durch *ġ* (mit Oberpunkt) wiedergegeben. Der enge e-Laut, der im Altrumtürkischen durch *Yā* oder *Kesra* wiedergegeben ist, aber heute zu gewöhnlichem *e* geworden ist[2], ist mit *ė* (mit Oberpunkt) umschrieben; durch *Elif* wiedergegebenes *e* in metrischer Länge ist *ǟ* umschrieben, arab. *ā* in metrischer Kürze *ä*; das punktlose *i* (*ı*) ist durch eins mit Häkchen (*ï*) ersetzt.

[1] Fr. Taeschner, *Das Futuvvetkapitel in Gülšehrīs altosmanischer Bearbeitung von ʿAṭṭārs Manṭiq uṭ-ṭayr*, *SBPrAW*, phil.-hist. Kl., 1932, XXVI, S. 744—760, Taf. 1—6.

[2] Vgl. darüber jetzt J. Németh, *Zur Kenntnis des geschlossenen e im Türkischen* in: *Kőrösi Csoma Archivum*, I. Ergänzungsband, 1935—39, S. 515ff., namentlich S. 518.

I. Gülschehrīs Gedicht auf Achi Evran

Die Handschriften

Das altrumtürkische Lob- und Trauergedicht Gülschehrīs auf seinen Scheich Achi Evran, das nachstehend mit Text in Umschrift und Faksimile, Übersetzung und Kommentar, veröffentlicht wird, ist ein Mesnevī von 167 Doppelversen im Versmaß Remel (– ◡ – – / – ◡ – – / – ◡ –). Das Versmaß ist völlig eindeutig; im letzten Verse ist es angegeben, und auch im Text ist es einwandfrei nachzuweisen, am klarsten durch den arabischen Vers 157. Wo sich Verstöße dagegen finden, dürfte der Text nicht in Ordnung sein.

Als Dichter nennt sich Gülschehrī in den Versen 150 und 158. Die Frage, ob dieser Dichter, von dem zwei große Dichtungen, das persische *Feleknāme*, das in dem Gedicht auf Achi Evran in Vers 159 genannt ist, und das altrumtürkische *Manṭiḳ uṭ-ṭayr*, beide im gleichen Versmaß Remel, bekannt sind, wirklich auch das vorliegende Gedicht verfaßt hat, oder aber ein Unbekannter sich den berühmten Namen für sein Machwerk angeeignet hat, wird unten zu erörtern sein. Auffallend ist, daß sich in dem Gedicht auf Achi Evran eine Reihe von Versen findet, die dem *Manṭiḳ uṭ-ṭayr* entnommen sind.

Für die Ausgabe standen folgende beiden Handschriften zur Verfügung:

1. Ms. Nr. 123 meiner eigenen Sammlung, aus dem Besitze meines verstorbenen Lehrers Georg Jacob 1930 in den meinigen übergegangen (im folgenden **T** bezeichnet). Nachdem H. Thorning auf eine Mitteilung G. Jacobs hin die Handschrift kurz erwähnt hatte[1], habe ich sie im Zusammenhang mit meinen Studien über das *Futuvvetnāme* des *Yaḥyā b. Ḫalīl* mehrfach genannt und kurz beschrieben[2]. Sie ist eine Sammelhandschrift von 139 beschriebenen Blättern von 19¼ × 14½ cm Größe, von denen aber nur fol. 20r—134r alt sind; Größe des Schriftspiegels in dem altgeschriebenen Teil 13 × 8½ cm, 13 Zeilen Nesḫī, durchvokalisiert. Die Handschrift ist nicht datiert; sie gehört in ihrem altgeschriebenen Teil dem Schriftduktus nach etwa in das 10./16. Jahrhundert; fol. 1v—20r in Ta'līḳ, wohl 11./17. Jahrhundert, der Rest, fol. 134r—139r schlechtes, ungeübtes Nesḫī, ist zeitlich unbestimmbar. Die Handschrift enthält eine Reihe türkischer Traktate, wie sie in türkischen Zunftkreisen, namentlich der Gerberzunft, gebraucht wurden, und zwar:

[1] Hermann Thorning, *Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens auf Grund von Basṭ Madad et-Taufiq* (*Türkische Bibliothek*, 16 Bd.), Berlin 1913, S. 54, Nr. 16b.

[2] In: *Islamica* 4 (1929) 31 unten und 38 Mitte; *Islamica* 5 (1932) 323 unter Nr. 9.

a) fol. 1v—19r, *Kitāb-i Ṣeddnāme*, über den legendären Ursprung der Gürtung (*ṣedd*) und der übrigen Zunftbräuche, die auf den Propheten Muhammed und seinen Kreis zurückgeführt werden; schiitisch (imamitisch).

b) fol. 19v—64v, das *Fütüvvetnāme* des *Yaḥyā b. Ḫalīl*[1], altgeschrieben fol. 20v—64r Mitte, am Anfang und am Schluß defekt; Anfang und Schluß von der späteren Hand, von der auch die Abschrift des *Ṣeddnāme* stammt, in Ta'līḳ ergänzt.

c) fol. 65r—71r, das im nachstehenden veröffentlichte Meṣnevī Gülschehrīs auf Achi Evran. Daran anschließend:

d) fol. 71v/72r zwei Ġazels von Gülschehrī; von mir veröffentlicht in *Fuad Köprülü Armağanı* (*Mélanges Fuad Köprülü*). İstanbul 1953, S. 479—485.

e) fol. 72v—134r, *Kitāb Rāḥat ul-arvāḥ ve-mūnis ul-aṣbāḥ*; türkische Übersetzung eines Werkes dieses Titels durch einen Derwisch Canīm (o. ä.) für einen „jungen Schah" (Schah Ismā'īl?), über die 12 Imame und ihre Familien; schiitisch (imamitisch).

f) fol. 134r—139r, unter der Überschrift *der Münācāt-i Achi Evran, fütüvvet vel-muruvvet*, ein Gerbertraktat mit der Genealogie der Gerberzunft und Legenden von Achi Evran.

Gleich nach meiner ersten Einsichtnahme in die Handschrift habe ich, wie bereits erwähnt, den von ihr gegebenen Text des Gedichtes auf Achi Evran mit einem ersten Übersetzungsversuch veröffentlicht[2]; doch ist dieser Versuch noch sehr unzulänglich ausgefallen, und ich habe diese Veröffentlichung als eine vorläufige bezeichnet. Das damals gegebene Versprechen einer nochmaligen Inangriffnahme des Versuches auf breiterer Basis sei hiermit eingelöst.

2. Eine Sammelhandschrift im Besitze von Herrn Raif Yelkenci in İstanbul (im folgenden mit **R** bezeichnet), auf die mich Kollege O. Rescher aufmerksam gemacht hat. Sie enthält V. 1—102 des Gedichtes auf Achi Evran. Fräulein Dr. Mujgan Cunbur, Ankara, die eine Herausgabe von Gülschehrīs *Manṭiḳ uṭ-ṭayr* vorbereitet, war so liebenswürdig, mir Fotokopien der Achi Evran-Verse zu besorgen, wofür ich ihr auch an dieser Stelle meinen verbindlichsten Dank ausspreche.

Der Bestand an Versen, soweit sie in **R** vorhanden sind, und ihre Reihenfolge deckt sich vollkommen mit **T**. Die Varianten sind nicht grundsätzlicher Art, doch bieten sie in **R** meist einen besseren Text als in **T**, so daß für die Verse 1—102 mit ihrer Hilfe die meisten Schwierigkeiten sich lösten und ein ziemlich zuverlässiger Text hergestellt werden konnte. Durchgehende Eigentümlichkeiten von **R** gegenüber **T** sind folgende: 1. Das türkische Wort für „Gott" ist in **R** *Tengri* geschrieben gegen *Teñri* in **T**; 2. „wie" heißt in **R** immer *bigi* gegen *gibi* in **T** (doch hat auch **T** *bigi* in V. 81, wo es Reimwort ist); 3. in metrischer Länge wird *e* in **R**

[1] Über dieses vgl. *Islamica* 4 (1929) 4ff. und 37ff.; *Islamica* 5 (1932) 300ff. und 323ff.

[2] Siehe oben S. 2, Anm. 6.

häufiger mit *Elif* geschrieben als in **T**; 4. das Wort für „irdische Welt" *dünyā* wird, obwohl die zweite Silbe fast stets in metrischer Kürze steht, in **R** immer mit *Elif* geschrieben, während **T** dafür immer *Hē* hat (دنيه), was eine Aussprache *dünye* anzugeben scheint (nur ein einziges Mal im ganzen Gedicht in V. 107 b, steht die zweite Silbe in metrischer Länge und ist dann auch in **T** mit *Elif* دنيا geschrieben); 5. türkische Wörter auf *-u*, wie *ḳamu*, „alle", *yatsu*, „Nachtgebet" und *ṣayru* „krank" werden in **R** in arabischer Weise mit Elif am Schluß geschrieben (صيروا، يتسوا، قموا), in **T** ohne dieses; 6. in persischen Wörtern wird intervokalisches *d* in **R** mit *Ḏāl* geschrieben, in **T** mit gewöhnlichem *Dāl*, doch deutet die Variante *dīzārĭn* von **T** in V. 42 b an, daß auch in der Vorlage von **T** *dīḏārĭn* gestanden hatte (übrigens bietet in V. 43 b auch **R** eine Variante *dīzārĭn* für *dīḏārĭn*). Auffallend ist, daß in dem Gedicht die zweite Silbe des Wortes *illā* „außer" immer in metrischer Kürze steht, das *ā* aber in beiden Handschriften mit *Elif* geschrieben ist (الّا).

Wie für den Sinn, so bietet **R** auch für das Metrum einen einwandfreien Text. Wenn man in Betracht zieht, daß die strenge Prosodie des ʿArūż nur für die arabischen und persischen Wörter gilt, in türkischen Wörtern aber jede offene Silbe metrisch sowohl kurz wie lang sein kann, so ist das Gedicht für die Verse 1—102 metrisch vollkommen einwandfrei. Metrisch unbefriedigend ist nur 88 b; wahrscheinlich ist hier der Text verderbt. Verstöße gegen das Metrum kommen sonst nicht vor. Metrisch lange Vokale in offenen Silben werden in türkischen Wörtern häufig, wenn auch nicht durchgängig, plene geschrieben (**R** ist hierin konsequenter als **T**, besonders bei der Schreibung eines metrisch langen e mit Elif); doch kommen, weniger häufig natürlich, auch Plene-Schreibungen von Vokalen in metrisch kurzen und Defektiv-Schreibungen in metrisch langen Silben vor. Überlängen kommen nur in arabischen und persischen Wörtern vor; in türkischen Wörtern wird Doppelkonsonanz unberücksichtigt gelassen (24 a *ḳĭrḳlar ĭla* — ◡ — —; 93 a nach **T** *aytdum anda* — ◡ — —; beim Worte *aytdum*, das auch 85 a und 93 a vorkommt, ist die Sache allerdings unklar: **R** bietet immer *ayĭtdum*, was sie nicht klarer macht). Vokalelision bei Zusammentritt eines vokalisch auslautenden mit einem vokalisch anlautenden Worte liegt vor in V. 50 a *k(i)ē* (geschrieben **R** كەاى **T** كاى,), 44 b *dibind(e) olur* und 103 a *k(i) ola*. Vokallänge in arabischen und persischen Wörtern ist nur selten unbeachtet geblieben; die Fälle von *dünyā* und *illā* sind oben behandelt; sonst wird noch bisweilen die Vokallänge von *cān* unberücksichtigt gelassen (z. B. 91 b *canĭ* ◡ —), sowie das ī im Auslaut in *ṭūṭĭ* (4 a) und *ṭūbĭ* (44 b < *ṭūbā*). Doppelkonsonanz in arabischen Wörtern wird nur im Bedarfsfalle beachtet, meist unbeachtet gelassen, so fast durchgängig in *ḥaḳ(ḳ)* (aber 40 a *ḥaḳḳa* — ◡ gegen häufigeres *ḥaḳa* ◡ — z. B. 48 a) und *ḥāṣ(ṣ)*. — Die Reimverhältnisse sind korrekt, wenn man berücksichtigt, daß türkische Wörter mit vorderer und hinterer Vokalisation (z. B. V. 30 *ḳĭlub* und *bilüb*), sowie *o* und *u* (z. B. 51 *çoḳ durur* und *ayruḳ durur*) und *e* und *ė* (z. B. 89 *ilerü* und *ġerü*) unbedenklich miteinander reimen können.

Das Gedicht macht in diesem Teile (V. 1—102) durchaus den Eindruck eines von einem routinierten Dichter verfaßten.

Anders steht es mit den Versen 103—167, für die leider nicht eine solche Vergleichsmöglichkeit vorhanden ist wie für die Verse davor. Als ein gewisser Ersatz finden sich gerade in diesem zweiten Teile mehrere Verse, für die Parallelen in **MT** vorhanden sind. Diese konnten dazu beitragen, einige Unklarheiten aufzuklären; doch bleiben noch genügend Unklarheiten übrig. Ein untrügliches Zeichen dafür, daß an einer Stelle der Text nicht in Ordnung ist, ist die metrische Unstimmigkeit — eine oder mehrere Silben zu wenig oder eine zuviel; solcher Verse (im umschriebenen Text hinten mit einem Sternchen * versehen) finden sich in diesem Teil eine ganze Reihe; es war nicht immer möglich, die Unstimmigkeit durch eine Konjektur zu lösen. — Davon abgesehen bietet aber der Text in diesem Teile dasselbe Bild wie in dem ersten Teile, d. h. die metrischen und sonstigen Unstimmigkeiten sind nicht dem Dichter, sondern dem Abschreiber zur Last zu legen. Als eine interessante Einzelheit weise ich darauf hin, daß in V. 118a der Dichter, wo er an entsprechender Stelle eine metrische Kürze brauchte, von der Möglichkeit des Altrumtürkischen, neben den *n*-Formen des Demonstrativpronomens solche ohne *n* zu verwenden, Gebrauch gemacht hat (*bularuñ* ◡ — — anst. *bunlaruñ*), während er sonst nur *n*-Formen verwendet.

Ich gebe nun nachstehend zunächst in großen Zügen den allgemeinen Inhalt von **AE** an, danach den Text in Umschrift mit nebenstehender Übersetzung, und danach einen Kommentar zu einzelnen Versen. Der Text ist im allgemeinen nach **T** gegeben; wo **R** in V. 1—102 eine bessere Lesart hat, ist diese in den Text aufgenommen, die von **T** in den Fußnoten angegeben; in den Fällen, in denen sich **R** durchgängig von **T** unterscheidet (s. o. S. 6), folgt der Text ebenfalls **R**, ohne daß dies aber in den Fußnoten angegeben ist. Halbverse, die metrisch nicht in Ordnung sind, sind im umschriebenen Text hinten mit einem Sternchen (*) versehen; Wörter, die im Kommentar diskutiert werden, sind im Text mit einem liegenden Kreuzchen versehen (×). Hinzufügungen im Text zur Wiederherstellung des Metrums sind in eckige Klammern [ ], Endvokale, die zwar im Text geschrieben sind, aber aus metrischen Gründen nicht zu lesen, sondern zu elidieren sind, sind in runde Klammern ( ) gesetzt (z. B. V. 44b *dibind*(*e*) *olur*); wo aber die Elision bereits in arabischer Schrift ausgedrückt ist, ist der elidierte Vokal durch Apostroph bezeichnet (z. B. *n'ėdeyüm*, *n'ola*, *k'ė* V. 50a). Im Anhang füge ich eine Faksimilewiedergabe des Textes in arabischen Buchstaben nach meiner Handschrift **T** bei, die dem Benutzer die Kontrolle meiner Umschrift ermöglichen soll. Zur Erleichterung der Kontrolle sind die Seiten der Faksimilewiedergabe am Rande des Textabdruckes angegeben.

Inhaltsangabe

Das Gedicht ist ein in sich abgeschlossenes Ganze, obwohl es nach Vers 3 zu urteilen Teil eines größeren Werkes zu sein vorgibt, das eine Geschichte der Propheten und Heiligen zum Inhalt hatte. Dieser Vers besagt nämlich, daß, nachdem der Dichter die Beschreibung der Propheten beendet habe, er nunmehr die Heiligen beschreiben wolle. Vielleicht aber ist der Plural von *enbiyā* und *evliyā* nicht zu pressen — singularische Anwendung eines arabischen gebrochenen Plurals ist ja im Türkischen häufig! —; dann würde der Vers lediglich besagen, daß der Dichter nach dem üblichen Lobpreis Gottes (Vers 1) und des Propheten Mohammed (V. 2 und wahrscheinlich auch 5; die richtige Reihenfolge der Verse scheint zu sein: 1, 2, 5, 3, 4, 6 . . .) nun zu seinem Thema, dem Preise seines Heiligen, Achi Evran, übergehen wolle.

Die Überleitung vom Propheten auf Achi Evran zieht sich ferner noch bis Vers 7 hin. Danach folgt mit Nennung des Namens des Heiligen (V. 7 u. 8) ein in allgemeinen Ausdrücken, Bildern und Vergleichen gehaltenes Lob, das sich bis Vers 22 hinzieht. In Vers 23—26 ist seine Einordnung in die Heiligenhierarchie gegeben, die auf seinem Beinamen „Pol der Gnostiker" (*Kuṭb ul-'ārifīn*, V. 26) hinausläuft. Nach einem Übergangsvers (27), der vielleicht in einen anderen Zusammenhang gehört (s. u. V. 58—61), ist in Vers 28—35 die den Heiligen als *Kuṭb* zukommende Allgegenwart geschildert, die sich darin äußert, daß er täglich jedes seiner fünf liturgischen Gebete an einem anderen der islamischen Heiligtümer verrichtet.

In Vers 36—50 ist von Achi Evrans Krankheit und Tod die Rede, vor allem davon, daß er ohne Vermittlung des Todesengels (des „Seelennehmers" *cān alıcı*) seine Seele unmittelbar an Gott zurückgegeben habe. Der Absatz schließt mit Schilderung der Wirkung seines Todes (Verfinsterung des Mondes und der Sterne 46) auf die Welt und deren Klage um ihn (50).

Es folgen nun allgemeiner gehaltene Abschnitte, in denen, von einer Eigenschaft Achi Evrans ausgehend, häufig abgeschweift wird. So wird V. 51—57 die Bedeutung des guten Namens für einen Mann erörtert. Mit V. 58 wird das in V. 27 bereits vorübergehend angeschlagene Thema wieder aufgenommen, welches, durch die etymologische Zusammengehörigkeit der Worte veranlaßt, das Verhältnis von Wunderkraft (*kerāmet*) und Edelmut (*kerem*) behandelt (bis V. 61). Auf Grund seiner Gnadengabe Wunder (*kerāmāt*) zu wirken, wird in den folgenden Versen (62ff.) Achi Evran als Gnadenvermittler hingestellt und einige seiner Wundertaten genannt, so z. B. Berge zu versetzen (66) und auf dem Meere zu wandeln (67). Die letztere Gabe gibt Veranlassung, ihn mit dem allgegenwärtigen Wasserheiligen und Helfer in Seenot, Ḫıżır, in Beziehung zu setzen (V. 68—70). Nach zwei Versen, die auf seine Freigiebigkeit anspielen (71/72) wird in V. 73—75 erörtert, daß Achi Evran, obwohl er bisweilen krank war, nie eine Arzenei zu sich genommen habe.

Ab Vers 76 wird die Verbundenheit seiner Gemeinde, insbesondere des Dichters, mit ihrem Meister Achi Evran geschildert, welche Bestand habe, obwohl dieser ins Paradies eingegangen sei. Der Meister ist gewissermaßen immer noch inmitten seiner Anhänger gegenwärtig (V. 80—82). Daran anknüpfend erzählt der Dichter ein Erlebnis, das er einst bei einer Mekkapilgerfahrt gehabt hatte: er habe damals Achi Evran an der Ka'ba gesehen, obwohl der Heilige an der Reise nicht teilgenommen hatte; zurückgekehrt mußte der Dichter erfahren, daß Achi Evran in der Zwischenzeit seine Stadt leiblich überhaupt nicht verlassen hatte, — das Ganze war, wie der Dichter den Heiligen selbst sagen läßt (94), ein Erlebnis, das aus der Verehrung des Dichters für den Meister seinen Ursprung genommen hatte (V. 83—96). An die nun folgende Schilderung von Achi Evrans Freigiebigkeit (V. 97/98) schließt sich eine allgemeine Mahnung zur Freigiebigkeit und Gastfreiheit, mit der der Mensch sich den Unterhalt für sein Jenseits zu sichern habe (V. 99—109). Daran schließt sich die Schilderung des Fortwirkens des Heiligen in seinen Jüngern (V. 110—118), wobei der Dichter auch seiner eigenen Zugehörigkeit zu diesem Kreise gedenkt (117). Es folgt wiederum eine Mahnung zur Freigiebigkeit, mit der der Mann Größe gewinnt (V. 119—131). An den auch hier ausgesprochenen Gedanken, daß gespendete Gaben — hier ist speziell Geld genannt — den Unterhalt für's Jenseits sichern (124/125, vgl. o. V. 104—106), schließt sich die Ausführung des Bildes von der Welt als einer Spielhölle, in der man sein Geld verspielt, um höheren Genuß dafür einzutauschen (127—131).

Unvermittelt werden nun die sechs Gebote des Achitums, drei Dinge offen und drei Dinge geschlossen zu halten, angeführt (V. 132—137), über die das Nähere weiter unten gesagt werden soll. Ab Vers 138 führt dann der Dichter aus, daß er nun selbst als der würdigste den Platz des Heiligen in seiner Anhängerschaft und in seinem Kloster einnehme (bis V. 154); im Einzelnen sind gerade in diesem Abschnitte noch viele Verse dunkel. V. 155—159 ist von der allgemeinen Notwendigkeit zu sterben die Rede, und für alles weitere wird auf des Dichters *Feleknāme* verwiesen (159). Damit schließt der Dichter seine Ausführungen. Es folgt noch ein Gebet (160—163). Dann endet das Gedicht mit einigen frommen Redensarten (V. 164—166) und der Angabe des Versmaßes (167). Es macht durchaus den Eindruck, als sei es nicht lange nach dem Tode des Heiligen, noch unter dem frischen Eindruck dieses Ereignisses verfaßt.

Text und Übersetzung
von
Gülschehrīs Gedicht auf Achi Evran

Text

S. 1 *Kerāmāt-i Aḫī Evrān ṭāba ṯarāhu*[1]

1. *Çūn bize raḥmet ḳĭlan Allāh ola*
Rehberümüz yolda× *bismillāh ola*

2. *Ȅrmeyā*[2] *hergiz bize cevr u cefā*
Kim şefāʿat ḳĭla yarĭn× *Muṣṭafā*

3. *Enbiyā ẕikrin çun eylādük temām*
Evliyā vaṣfĭn dėyālüm[3] *ves-selām*

4. *Ṭūṭĭ bigi*[4] *şehd ü şekker*[5] *yėyelüm*
Teñri× *erenlāri*×[6] *vaṣfĭn dėyelüm*

5. *Muṣṭafā dur ādemīlārüñ*[7] *yėgi*[8]
Şerʿ[9] *sulṭānĭ vu islāmuñ begi*

6. *Ilkin ogāsim*× *gelür peyġamberi*
Andan ol peyġambere layĭḳ eri

7. *Muṣṭafānuñ zikrini yāḏ*× *ėdelüm*[10]
Aḫĭ× *Evrān cānĭnĭ šāḏ ėdelüm*

8. *Aḫĭ ʿālemde Aḫĭ Evrān idi*
Kim ḳamū aḫĭlara sulṭān idi

9. *Pādišāhuñ ḫāşekīsi*[11] *ol idi*
Kim ḳamū begler ḳĭtinda×[12] *ḳul idi*

10. *Künbed-i pīrūz*[13] *dur estānesi*×
Dāyirā aḫĭsĭ[14] *eylā ṣanasĭ*

11. *ʿĀlemüñ içinde ol idi ʿalem*
Gelmedi anuñ bigi[15] *ṣāḥib-ḳadem*×

12. *Degme şarda*×[16] *çūn*[17] *ulular çoġ*[18] *olur*
Illä ʿālem ulusĭ ayruḳ olur

[1] R add: *ve-mersiye-i ō* [2] T: *ėrmeye* [3] T: *dėyelüm* [4] T: *gibi* [5] T: *sükker* [6] T: *erenleri* [7] T: *ādemīlerüñ* [8] T: *begi* [9] T: *serri* [10] T: *beñzādelüm* [11] *Mss. ḫasekīsi* [12] R: *ḳatĭnda* [13] T: *künbede pīrūz*; R: *günyede pīrūḏe* [14] R: *aḫĭsĭz?* [15] T: *gibi* [16] R: *şehirde* [17] R: om; V. 51a in gleicher Phrase *ḫoḏ* [18] R: *çoḳ*

Übersetzung

Die Wunder des Achi Evran — möge sein Grab ihm angenehm sein

1. Da Gott derjenige ist, der uns Barmherzigkeit erweist, so soll „Im Namen Gottes" unser Führer auf dem Wege sein!

2. Es wird uns nimmer Qual und Pein erreichen; denn morgen (d. h. am jüngsten Tage) wird der Auserwählte (Muṣṭafā, d. i. der Prophet Muḥammed) (für uns) Fürsprache einlegen.

3. Da wir nun die Erwähnung der Propheten beendet haben, wollen wir jetzt die Heiligen preisen, und damit Schluß!

4. Wie der Papagei wollen wir Honig und Zucker essen, wollen die Gottesmänner preisen.

5. Der Auserwählte (Muṣṭafā, s. o.) ist der Beste der Menschen, (T: der Menschen Fürst), der Gesetzes-Sultan und des Islams Fürst.

6. Zuerst möchte ich den Propheten loben; danach den Mann, der des Propheten würdig ist.

7. Der Erwähnung des Auserwählten wollen wir gedenken (T: die Erwähnung des Auserwählten wollen wir nachahmen, d. h.: wir wollen es jetzt ebenso machen wie bei der Erwähnung des Propheten), wollen des Achi Evran Seele erfreuen.

8. (Ein solcher) Achi war auf der Welt Achi Evran, daß er (oder: es war in der Welt [i. S. v. einmal] ein Achi, [namens] Achi Evran, der) aller Achis Sultan war.

9. Er war des Großkönigs (d. i. Gottes) Günstling, so daß alle Begs neben ihm Sklaven waren.

10. Das Türkisgewölbe (d. i. das blaue Himmelsgewölbe, das Weltall) ist seine Residenz (seine Tekye), (er ist) der Achi des Umkreises (d. i. der Welt); so muß man glauben.

11. In der Welt (*ʿālem*) war er eine Standarte (*ʿalem*); (auf die Welt) ist nicht gekommen ein Mann des Fußstapfens (der Fütüvvetpraxis, *ṣāḥib-ḳadem*) wie er.

12. Während es allenthalben viele Große gibt, so ist doch der Weltgroße abgesondert (ist etwas besonderes, d. h. hat nicht seines Gleichen).

S. 2 13. *Teñriyā ėrürmiş anuñ himmeti*
Muṣṭafānuñ dünyäde[×1] *ḫāṣ ümmeti*

14. *Ol kim adĭ dünyäyi*[2] *ṭutmĭş*[×]*-ĭdĭ*[3]
Aḫĭlardan öyüni[4] *dutmĭş-ĭdĭ*[5]

15. *Aḫĭ Evrān kim Ḥaḳa*[×] *ėrmiş-idi*
Teñrinüñ dīḏārĭnĭ görmiş-idi

16. *Ṭoḳsan üč yĭl*[6] *dünyäde*[7] *oldĭ temām*
Ne ḥalāl öñinde geçdi ne ḥarām

17. *Göñlüni ʿavret odĭna yaḳmadĭ*
Kimsenüñ aġzĭn yüzine baḳmadĭ

18. *ʿAḳla*[×] *yār u nefse düšmen ol idi*
Pāk-dīn ü pāk-dāmen[8] *ol idi*

19. *Terbiyālārüñ*[×9] *teninde*[10] *cān idi*
Aḫĭlar beglere[11] *ol sulṭān idi*

20. *Dünyänüñ*[12] *terkini ol qĭlmĭš-ĭdĭ*
Āḫiret bergini ol urmĭš-ĭdĭ

21. *Ulu idi*[13] *urĭcaq*[14] *baḫşişde rāy*
Ḥātim[15] *-i Ṭāyī*[×] *ḳŭtĭnda*[16] *bir gedāy*

22. *Muṣṭafānuñ ol ʿalemdārĭ idi*
Murteżānuñ sevgüli yārĭ idi

23. *Kuṭb ĭdĭ ol üçlere ėrmiş-idi*
Yėdilere çoḳ sebeḳ vėrmiş-idi

24. *Kĭrḳlar ile hemdem u hemrāz idi*
Yėtmiş ere mūnis u demsāz idi

25. *Üç yüz er rehber anĭ ḳĭlmĭş-ĭdĭ*
Ḳamusĭnuñ sirrini[17] *bilmiş-idi*

S. 3 26. *Anda kim erlik ṭonĭnĭ*[18] *ḳoyalar*[19]
Aña Ḳuṭb ul-ʿārifīn oḳuyalar[20]

[1] T: *dünyede* [2] T: *dünyeyi* [3] R: *dutmĭş-ĭdĭ* [4] R: *öyini* [5] R: *ötmiş-idi* [6] T: *yol* [7] T: *dünyede* [8] R: *dāman* [9] T: *terbiyālerüñ* [10] T: *tetidä* [11] T: *begler* [12] T: *dünyenüñ* [13] T: *ulu-dĭ*; R: *ulu-yĭdĭ* oder *olur-ĭdĭ* (? schlecht lesbar) [14] R: . . . *caḳ* (der Anfang unlesbar, aber anders als in T; vielleicht *ara-*?) [15] T und R: *Ḫātam.* [16] R: *ḳatĭnda* [17] R: *seddini* [18] R: *ṭonĭn* [19] R: *ṭo ĭyalar* [20] R: *oḳĭyalar*

13. Sein Streben läßt die spezielle Gemeinde des Auserwählten (Muṣṭafā) in dieser Welt zu Gott gelangen.

14. Er, dessen Name die Welt erfüllte (wörtl. ergriff) —, er pflegte (seine) Ration von (anderen) Achis zu fassen (d. h. er lebte in vollkommener Armut und wurde von anderen Achis verköstigt; R: pflegte mit seiner Ration die Achis zu überholen?).

15. Achi Evran, der zur Gottheit gelangt ist, hat das Antlitz Gottes gesehen.

16. Volle dreiundneunzig Jahre war er auf dieser Welt, (aber) weder eine legitime (Gattin) ist vor ihn getreten, noch ein illegitimes (Weib).

17. Sein Herz hat er nicht an Weibesfeuer entzündet; auf irgend jemandes Mund (oder) Antlitz hat er nicht geblickt.

18. Dem Verstand (*ʿaḳl*) war er Freund, der Triebnatur (*nefs*) Feind; er war reinen Glaubens und reinen Saumes.

19. In dem Leibe der Novizen (*terbiye*) war er die Seele; den Achis (und) den Begs war er der Sultan.

20. Er hat Verzicht (*terk*) auf die Welt betrieben; (dadurch) hat er sich die Ausstattung (*berg*) für das Jenseits verschafft.

21. Groß war er, sobald er zu spenden gedachte; Ḥātim-i Ṭā'ī (war) neben ihm ein Bettler.

22. Des Auserwählten (Muṣṭafā) Bannerträger war er; des Wohlgefälligen (Murteżā, d. i. ʿAlī) geliebter Freund war er.

23. Er war der Pol (*Ḳuṭb*, der größte Heilige der Zeit), die Drei hat er erreicht (d. h. wohl: ist einer von ihnen geworden); den Sieben hat er viel Lektionen erteilt (oft ein Beispiel gegeben).

24. Mit den Vierzig war er Genosse und Mitwisser; den siebzig Männern war er vertraut und Freund.

25. Die dreihundert Männer haben ihn zum Führer gemacht, ihrer aller Mysterium hat er gewußt.

26. Indem sie das Gewand der Mannhaftigkeit (*erlik*) ablegen (wohl: weil sie im Verhältnis zu ihm dessen nicht würdig sind; R: weben), nennen sie ihn (oder: dort wo man . . . anlegt, nennt man ihn . . .) „Pol der Gnostiker" (Ḳuṭb ul-ʿārifīn).

27. *Hem kerāmātĭ var-ĭdĭ*[1] *hem kerem*
Hem fütüvvet[2] *hem muruvvet hem ḳadem*

28. *Her*[3] *nemāzĭ Ḱaʿbede ḳĭlur-ĭdĭ*
Gėrü gendü şehrine gelür-idi

29. *Ǵâḥ maşrĭḳda ḳĭlur-ĭdĭ niyāz*
Ǵâh maġrībda idi[4] *ol ser-firāz*

30. *Ṣubḥ ol Beyt ül-muḳaddesde*[5] *ḳĭlub*[6]
Gelür-idi şehrine vaḳtĭn bilüb[6]

31. *Ẓuhr vaḳtĭnĭ daḫĭ gäy*[7] *bilen ol*
Hem Dimişkuñ[8] *cāmiʿinde ḳĭlan ol*

32. *Çūn Medīne şehrini bilür-idi*
ʿAṣr vaḳtĭn anda ḫoş ḳĭlur-ĭdĭ

33. *Çūn Ḫalīle vėribir-idi*[9] *selām*
Aḫşamĭ anda ḳĭlur-ĭdĭ temām

34. *Yatsu vaḳtĭn Ḱaʿbede ḳĭlub gėrü*
Gālür-idi şehrine andan berü

35. *Degme vaḳtĭn*[10] *çūn temām eylār-ĭdĭ*
Muṣṭafāya çoḳ selām eylār-idi[11]

36. *Ṣayru oldĭ illä hiç iñlenmedi*[12]
Ṣaġ iken bir dem yatub diñlenmedi

37. *Ḫaḳ taʿālā cānĭn eyle*[13] *sehl alur*
Kim aña cān alĭcĭ ḫayrān ḳalur

38. *Dehşetinden varur ĭraḳdan durur*
Kim bu cānĭnĭ Ḫaḳa āsān vėrür

S. 4 39. *Cān alĭcĭ hĭc aña ēlenmedin*×[14]
Bu sĭmarlar[15] *cānĭn aña ṭĭnmadĭn*×[16]

40. *Cānĭnĭ vėricegez*[17] *ol*[18] *Ḫaḳḳa vüz*×[19]
Biz anĭ uyur ṣanur-ĭduḳ henūz

[1] R: *vėrübdi* [2] *T: ḳuvvet* [3] R: *hem* [4] R: *yidi* [5] T und R: *muḳaddisde* [6] T: *kĭlur* und *bilür* [7] T: *vaḳtĭn gäy daḫĭ* [8] R: *Ṭĭmĭşḳuñ* [9] T: *vėribidi.* [10] T: *vaḳtĭ* [11] T: *eyler-idi* [12] T: *iñlemedi*; R: *iñlāmedi* [13] R: *eylā* [14] T: *ēlenmedi* [15] R: *ĭsmarlar* [16] T: *dėnmedi* [17] T: *vėricigäz* (vgl. aber V. 83) [18] R: *o* [19] R: *üz*

27. Sowohl Gnadengaben (sc. Wunder zu wirken, *kerāmāt*) hatte er (R: sandte er), als auch Edelmut (*kerem*) —, sowohl Burschentum (*fütüvvet*) als auch Mannhaftigkeit (*muruvvet*), als auch edlen Wandel (*ḳadem*).

28. Jedes (seiner) Gebet(e) (R: auch das Gebet) pflegte er an der Kaʿba zu verrichten, und pflegte (dann) wieder zurück in seine Stadt zu kommen.

29. Bald flehte er (zu Gott) im Osten, bald war jener Ausgezeichnete (Haupterheber) im Westen.

30. Das Morgengebet verrichtete er in Jerusalem, und kam (zurück) in seine Stadt, indem er seine Zeit kannte (d. h. zur rechten Zeit).

31. Die Zeit des Mittagsgebetes nahm er auch gut wahr, und verrichtete es in der Moschee von Damaskus.

32. Da er die Stadt Medīna kannte, verrichtete er dort schön das Nachmittagsgebet.

33. Da er dem Freunde (Gottes, Ḫalīl, d. i. Abraham) einen Gruß sandte, verrichtete er dort (in Ḫalīl ar-Raḥmān, am Abrahamsheiligtum zu Hebron) das Abendgebet vollständig.

34. Das Nachtgebet verrichtete er wiederum an der Kaʿba; von dort her kam er (wieder) in seine Stadt.

35. Als er jederzeit seine (Gebetsverpflichtungen) erfüllt hatte, spendete er dem Auserwählten (Muṣṭafā) viele Segenswünsche (salām).

36. Krank wurde er (wohl), hat aber nie geseufzt; wenn er gesund war, hat er nicht einen Augenblick gelegen und sich ausgeruht.

37. Gott der Erhabene nimmt seine Seele so leicht, daß der Seelennehmer (*cān alīcĭ*, d. i. der Todesengel ʿAzrāʾīl) darüber in Erstaunen verharrt.

38. Vor Schrecken geht er (der Todesengel), bleibt von ferne stehn; denn seine Seele gibt dieser (Achi Evran) leicht Gott hin (so daß der Todesengel nichts zu tun bekommt),

39. Bevor der Seelennehmer (s. o.) sich mit ihm befaßte; bevor man sagen konnte: „dieser übergibt ihm seine Seele".

40. Als er seine Seele sanft (od. fromm) der Gottheit dahingab, glaubten wir, er schliefe noch.

41. *Cān alĭcĭ yöresinā*[1] *gelmedi*
Ḥaḳdan artuḳ kimse cānĭn almadĭ

42.×*Teñri*[2] *dīḏārĭn*[3] *aña çūn gösterür*
Cān alĭcĭ gelmedin ol cān verür

43. *Şimdi uçmaḳda temāşā eyler ol*
Teñri[4] *dīḏārĭn*[5] *temennā eyler ol*

44. *Şimdi ḥūrīler dür anuñ pey-revi*[6]
Ṭūbĭ aġacĭ dibind(e) olur evi

45. *Ol gecā*[7] *kim dünyeden gidär-idi*
Āḫiret milkine seyr edär-idi

46. *Ay dutuldĭ yaḫtusĭnĭ*[8] *vermedi*[9]
Kimsene[10] *yĭlduz ĭşĭğĭn*[11] *görmedi*

47. *Ertesi kim resm uruldĭ māteme*[12]
Ölümi od ṣaçdĭ[13] *qamu ʿāleme*

48.×*Güle güle verdi cānĭnĭ Ḥaḳa*
Cānĭ Teñri[14] *ḫāşĭnuñ şöyle çĭḳa*

49. *Mātemi ḥalḳuñ yürāgin ṭaġladĭ*
Yer ü gög× *anuñ yasĭnda*[15] *aġladĭ*

50. *K'ē dirīğā ol cihānuñ serveri*
Yer yüzi üstinde gög altĭ eri×

51. *Degme şarda*[16] *ḥoḍ*[17] *erenler çoḳ durur*
Illä gög altĭ eri[18] *ayruḳ durur*

S. 5 52. *Yedi ĭḳlīmi adĭ ṭutmĭş-ĭdĭ*[19]
Her ne tuḫm ekdi-yise bitmiş-idi

53. *Adsuz er bilişlerüñ yadĭ durur*
Er dedügüñ dünyäde[20] *adĭ durur*

54.×*Adĭ-la bitürür-imiş er*[21] *işi*
Yoḳ ḥisābĭna yĭmĭş adsuz kişi

[1] T: *yöresine* [2] R: *Tengri* [3] T: *dīzārĭn* [4] R: *Tengri* [5] T: *dīdārĭn*; R: *dīzārĭn* [6] R: *pē-revi* [7] T: *gece* [8] T: *yaḫtasĭnĭ*; R: *yaḫtĭnĭ* [9] R: *viyirmedi* (so!) [10] T: *kimesnä* [11] T: *işinin* [12] T und R: *mātemā* [13] T und R: *ṣacdĭ* [14] R: *Tengri* [15] T: oder *yāsinde*; R: *yesinde* [16] R: *şehirdā* gegen das Metrum [17] V. 12a in der gleichen Phrase *çūn* [18] R: om [19] R: *dutmĭş-ĭdĭ* [20] T: *dünyede* [21] So T und MT; R: *bilürür-imişler*

41. Der Seelennehmer kam nicht in seine Nähe; niemand außer der Gottheit nahm seine Seele.

42. Wem Gott sein Antlitz zeigt, der gibt, bevor der Seelennehmer kommt, seine Seele hin.

43. Jetzt betrachtet er im Paradies das Antlitz Gottes, (und) er huldigt ihm (grüßt ihn, *temennā*).

44. Jetzt sind die Ḥūrīs seine Gefolgschaft; am Fuße des Ṭūbābaumes ist sein Haus.

45. In jener Nacht, in der er aus dieser Welt ging, fuhr er in das Reich des Jenseits.

46. Der Mond verfinsterte sich, er gab keinen Schein; niemand sah Sternenglanz.

47. Am folgenden Tage, an dem man die Trauerfeier abhielt, verbreitete sein Tod Feuer in alle Welt.

48. Lachenderweise gab er seine Seele der Gottheit hin; die Seele des Gottvertrauten steigt so (ohne daß der Todesengel sie holt, aus dem Körper) heraus.

49. Die Trauer um ihn hat das Herz des Volkes gebrandmarkt; Erde und Himmel weinten aus Kummer über ihn:

50. „O weh, jener Anführer der Welt, der auf der Erdoberfläche (weilende) Mann des unteren Himmels (ist nicht mehr unter uns!).“

51. Wohl sind allenthalben viel (Gottes-)männer vorhanden; doch der „Mann des unteren Himmels“ ist etwas besonderes.

52. Die sieben Erdzonen hat sein Name erfüllt (wörtl. ergriffen); welchen Samen er auch ausstreute, der ging auf.

53. Der Mann ohne Namen ist (selbst) unter Bekannten ein Fremder; einer, den man „Mann“ nennt, hat in der Welt einen Namen (d. h. ist in der ganzen Welt bekannt).

54. Ein Mann (R: Man) vollbringt wohl sein Werk mit seinem Namen; eine Person ohne Namen (aber) gilt für nichts.

55.×*Mālī yoġa dėmezem*[1] *kim er degül*[2]
Adī yoq kişi cihānde var degül[2]

56. *Ol erenlerün kim*[3] *ad istādiler*
Başlarīnī qīlīca yaṣdadīlar[4]

57. *Kimse*[5] *andan yėg*[6] *bŭ yolī*[7] *varmadī*[8]
Kimse andan yėgreg ad çīḳarmadī

58. *Ḳamu ḥālī istiḳāmet*[9] *dür anuñ*
Kemter aḥvālī kerāmet× *dür anuñ*

59. *Her kişi bir istiḳāmet*[10] *göstere*
Kim keremden yėg[11] *kerāmet göstere*

60. *Anda kim bir ḫayr ėde ehl-i ḳadem*
Yüz kerāmetden yėg ola bir kerem

61. *Ādemī ʿālemde olalī*[12] *muḳīm*
Görmedük-dür[13] *kimse andan yėg kerīm*[14]

62. *Anī gören ṭamuya girmāyiser*
Münkir olan Teñriyā[15] *ėrmāyiser*

63. *Sulṭanī taḫtīndan*[16] *ayru görmeñüz*[17]
Saġ īsañuz ṣaġī ṣayru görmeñüz[17]

64. *Ol emīr ül-mü'minīn ile gire*
Uçmaġa vu Teñri[18] *dīḏārīn göre*

S. 6 65. *Kişinüñ endīşesin bilür-idi*
Ḥācetin daḫī revā ḳīlur-īdī

[1] So T? MT: *dėmezüz* [2] So R und MT; T: *dėmeñ* [3] So T; 1. *erenlerüñ kim*; R: *erenlārünan ki?* [4] R: *yastadīlar* [5] T: *kimsene* [6] T: om [7] T: *boylar* [8] T: *vėrmedi* [9] R: *istiʿānet* [10] Hier so auch R [11] T: *yeg* [12] R: *olalī ʿālamdā* [13] R: *görmemiş-dür* [14] T: *kerem* [15] R: *Tengriyā* [16] T: *taḫtdan* [17] T: *görmeñiz* [18] R: *Tengri*

55. Ich sage nicht zu einem Unbemittelten, daß er kein Mann sei; (aber) es ist nicht (so, daß es auch) Leute ohne Namen gibt in der Welt (sc. die etwas gelten?).

56. Jene deine (Gottes-)männer (?, o Leser, von denen du gehört oder gelesen hast), die einen Namen suchten, haben ihre Köpfe an das Schwert gelehnt (?) (Dies soll vielleicht heißen: sie haben das Schwert als Kopfkissen benutzt, also das harte Leben des Glaubenskämpfers geführt.)

57. Niemand hat besser als er diesen Weg beschritten; niemand hat einen besseren Namen als er aufgebracht.

58. Sein ganzer Zustand (*ḥāl*) ist Beharrlichkeit (*istiqāmet*, d. h. wohl: er befindet sich in sich beständig steigerndem mystischem Zustand, *ḥāl*; R: *istiʿānet* „Hilfesuchen"); seine geringeren mystischen Zustände (*aḥvāl*) sind Wunderkraft (*kerāmet*).

59. Jedermann zeige einmal Beharrlichkeit (beharrliches Fortschreiten), damit er eine bessere Wundertat (*kerāmet*) als Edelmut (*kerem*) aufweise.

60. Dort wo die Leute des Fußstapfens (der Fütüvvetpraxis, *ḳadem*) etwas Gutes verrichten, da ist ein (Akt von) Edelmut besser als hundert Wundertaten.

61. Seitdem Menschen auf der Welt wohnen, hat keiner einen edelmütigeren als ihn gesehen.

62. Wer ihn sieht, der wird nicht in die Hölle gelangen; wer (ihn aber) verleugnet, der wird nicht zu Gott gelangen.

63. Betrachtet nicht den Sultan von seinem Thron getrennt; wenn ihr gesund seid (d. h. richtig denkt), so sehet den Gesunden nicht für krank an (mit Bezug auf den Heiligen: „gesund" und „krank" moralisch verstanden).

64. Mit jenem Beherrscher der Gläubigen (d. i. wohl ʿAlī?) tritt er ins Paradies ein und sieht das Antlitz Gottes.

65. Des Menschen Sorge kannte er; auch das was er (od. der Mensch) nötig hatte, verrichtete er (gemeint ist wohl: ohne daß er darum gebeten wurde).

66. *Ṭağĭ dutub yazĭya sürür-idi*[1]
Ne yère yür[×2] *dèr-ise yürür-idi*

67. *Göglerüñ esrārĭnĭ bilür-idi*
Dāñizüñ[3] *üstinde yügürür-idi*[×4]

68. *Ḫĭźr ile yürür-idi her gün bile*
Ḳomaz-ĭdĭ ki kimesne ğarḳ ola

69. *Bunca kişi kim gemiye girdiler*
Anca gez anĭ deñizde[3] *gördiler*

70. *Ol ki sulṭān ile ṣāḥib-sir durur*
Dāñiz ilā yazĭ aña bir durur

71. *Yūḳa ṣuḥḥa nafsihī dèmiş-idi*
Ḫūnĭnĭ[5] *yüz biñ kişi yèmiş-idi*

72. *Āgeh*[6] *oldĭ*[7] *dünyäyi dün*[×] *dèyeler*[8]
Muʿminūna lā yamūtūn[×] *dèyeler*[9]

73. *Ṣayru oldĭ illä şerbet içmedi*
Sirrini hergiz ḥakīme açmadĭ

74. *Neh ot içdi ol ʿazīz* [*u*] *neh mizāc*
Bağlamadĭ[10] *nesne ḳĭlmadĭ ʿĭlāc*

75. *Elli yĭl bir dem ben*[11] *ansuz durmadum*
Yazu yaban[12] *varduğĭnĭ*[13] *görmedüm*

76. *Cānumuz yavlaḳ*[14] *sever erenleri*[15]
Teñri[16] *artursĭn*[17] *ḳamu yāranlarĭ*

77. *Şimdiki bunyāda ḥoş resm urdĭlar*
Aḫĭnuñ estānesin[18] *arturdĭlar*

S. 7 78. *Sekiz uçmaq aña bir estāne dür*
Yèdi[19] *ḳat gögde çĭrağĭ yana-dur*[20]

79. *Şimdi aña terbiye ğĭlmān durur*
Tapĭcĭ[×21] *vu ḫādimi vildān durur*

[1] R: *ṣuvār-ĭdĭ* [2] T: *beni yürü* [3] T: *dāñiz* bzw. *deñiz* [4] T: *yügürür-dür-idi* [5] So T und R; l. *ḫānĭnĭ?* [6] So wohl R (اگه); T: *aña* [7] Oder *öldi?* [8] T: *düzdiler* [9] T: *dèdiler* [10] T: *beklemedi* [11] R: om [12] R: *yabana* (davor *yazuya* ausgestrichen) [13] T: *varduğĭn* [14] T: *ğāyet* [15] R: *sevär-di anlarĭ* [16] T: *Tengri* [17] R: *artursun* [18] T: *esmāsĭn* [19] T: *yedi* [20] T: *yandurur* [21] R: *tapucĭ*

66. Den Berg ergreifend schob er ihn in die Ebene; wohin er ihm sagte „marsch!“, (dahin) marschierte er.

67. Der Himmel Geheimnisse kannte er; auf dem Meere pflegte er dahinzueilen.

68. Mit Chiżir zusammen pflegte er täglich zu wandern; er ließ es nicht zu, daß jemand ertrank.

69. Soviele Menschen zu Schiffe stiegen, so oft sah man ihn auf dem Meere.

70. Wer mit dem Sultan (d. i. Achi Evran) Herr des Mysteriums ist, dem ist Meer und Festland eins.

71. Er pflegte zu sagen (arab., Koran 59, 9 und 64, 16); „[wer] sich hütet vor dem Geiz seiner Triebnatur“; (an) seinem Tafeltuch (Text: sein Blut) pflegten zehntausend Personen zu speisen.

72. Er wurde ein Kundiger; man soll sagen: „. . . die Welt (irdisch Hab und Gut)“ man soll sagen (arab.): „Die Gläubigen sterben nicht.“

73. Er wurde krank, aber ein Getränk trank er nicht; sein Geheimnis eröffnete er niemals einem Arzte.

74. Weder einen Kraut(-aufguß) trank jener Heilige, noch eine Mixtur; er band nichts (sc. sich kein Amulett um?), machte keine Kur.

75. Fünfzig Jahre lang bin ich keinen Augenblick ohne ihn gewesen; (aber) ich habe nicht gesehen, daß er in's Feld (oder) in die Fremde ging.

76. Unsere Seele liebt gar sehr die (Gottes-)männer; Gott möge alle ihre Freunde segnen.

77. Das jetzige Fundament haben sie nach schönem Plan gelegt; die Namen des Achi (od. die Schwelle des Achi) haben sie gesegnet (?).

78. Die acht Paradiese sind ihm (nun) eine Schwelle (Residenz, Kloster); in dem siebenfachen Himmel brennt (nun) seine Kerze.

79. Jetzt sind ihm Jünger (*terbiye*) die Paradiesesjünglinge (*ġŭlmān*); Diener und Lakaien sind (ihm) die Burschen (*vildān*).

80. *Niçe kim estānesinā girürem*[1]
Anĭ yerinde[2] *oturur görürem*

81. *Yüz yigirmi biñ çĭraǧĭ gün bigi*
Yanar elde[3] *bir ḳĭzĭl altun bigi*

82. *Niçe kim devrān cihānda döniser*
Dünyäde[4] *anuñ çĭraǧĭ yanĭsar*

83. *Ben Ḥicāzuñ*[5] *ʿazmĭnĭ ėdicegez*
Rūm ėlinden×[6] *Ḱaʿbeye giricegez*[7]

84. *Ḱaʿbede gördüm ṭavāf eylār-idi*
Rāzĭnĭ sirrin Ḥaḳa söylār-idi

85. *Ayĭtdum*× *oş aḫī varub göreyim*
Nice geldi Ḱaʿbeye bir ṣorayĭm

86. *Ḳāfilāde nite*[8] *görmādüm anĭ*
Yoldaşĭ vu raḫtĭ[9] *benǧāhĭ*[10] *ḳanĭ*

87. *Ben varĭnca ol gözümden ṭolĭnur*×[11]
Teñri[12] *bile*[13] *kim ne yėrde bulĭnur*

88. *Eyle ṣanasĭn kim ol gün ol baña*[14]
Göriyincegez[15] *ben ḳaldum taña*×*

89. *Bir ḫayāl idi ki geldi ilerü*
Ya ḫayāl idi ki ṭolĭndĭ[16] *gėrü*

90. *Gendüzini*[17] *baña gösterdi aḫĭ*
Gėrü[18] *gözümden*[19] *yavu*× *vardĭ*[20] *aḫĭ*[21]

S. 8 91. *Ḳāfilādä görmedüm ayruḳ anĭ*
Kim anuñ cennetde ṣāḏ olsun canĭ

92. *Şehre*[22] *geldüm baña aydur ē ʿaceb*
Ḱaʿbede kimi ḳĭlur-ĭduñ ṭaleb

93. *Aytdum*[23] *anda sizi gördüm ē canum*
Aydur anda varduǧum yoḳ-dur benüm

[1] T: *estānisä girürürüm* [2] R: *yėr yüzindā* [3] R: *ėldā* [4] T: *dünyede* [5] T: *Hecāzuñ* [6] T: *elinden*; R: *ėlindā* [7] T: *gidicegez* [8] R: *nitā* [9] T: *raḫda* [10] R: *bunǧâhi*; T: *bezǧâhi* [11] T: *ṭolanur* [12] R: *Tengri* [13] R: *bilā* [14] T: *yaña* [15] So R, metrisch unbefriedigend; ebenso T: *göricegez* [16] T: *ṭolundĭ* [17] R: *gendüzüni* [18] R: *gėri* [19] R: *görmādüm* [20] T: *vėrdi* [21] R: *daḫĭ* [22] R: *şeherdā* gegen das Metrum [23] R: *ayĭtdum* gegen das Metrum

80. Sobald ich in sein Kloster (*estāne*) eintrete, sehe ich ihn, wie er auf seinem Platze sitzt;

81. Seine hundertzwanzigtausend Kerzen brennen wie die Sonne in der Hand (R: im Lande), wie ein (lauter) rotes Gold.

82. Solange in der Welt das Rad (sc. des Schicksals) sich dreht, solange wird in dieser Welt seine Kerze brennen.

83. Als ich nach dem Ḥidschāz strebte, vom Lande Rūm zur Kaʿba eintrat,

84. Sah ich ihn an der Kaʿba, (wie) er den Umgang (*ṭavāf*) machte und sein Geheimnis, sein Mysterium, der Gottheit anvertraute.

85. Ich sagte: „Siehe, ich will gehen, um nach dem Achi zu sehen, will ihn einmal fragen, wie er zur Kaʿba gekommen ist.

86. Wie (kommt es, daß) ich ihn in der Karawane nicht gesehen habe? Wo sind sein Reisegefährte, sein Gepäck und sein Zelt?"

87. Sobald ich hinging, verschwand er mir aus den Augen; weiß Gott, wo er sich befindet!

88. So wirst du wohl glauben, daß an jenem Tage, sobald er mir erschien, ich in Staunen verharrte.

89. War es ein Trugbild, daß er vor (mich) trat, oder war es ein Trugbild, daß er wieder verschwand?

90. Sich selbst hat der Achi mir gezeigt; (und) wiederum ist der Achi meinen Augen entschwunden (R: wiederum sah ich ihn nicht, er verschwand).

91. In der Karawane habe ich ihn nicht mehr gesehen, (ihn,) dessen Seele sich (nun) im Paradies erfreuen möge.

92. Ich kam in die Stadt; da sagte er mir: „O Wunder! wen hast du an der Kaʿba gesucht?"

93. Ich antwortete: „Dort sah ich euch, mein Teurer". Er sagte: „Ich bin es nicht, der dort hingegangen ist.

94. *Kim bile saña görinen kim idi*
Baña yapduğuñ yalan[1] *taʿẓīm idi*

95. *Ben ne anda var-udum*[2] *ne kimsene*[3]
Gördügini[4] *anda kim beni ṣana*

96. *Vèrdi ilkin ol ḥikâyetden nişān*
Ṣoñra gèrü eyledi benden nihān

97. *Ṣofra dökmäg ile ḫoş idi başĭ*
Zerde birinc aḳ birinc idi aşĭ

98. *Ṣofraya ḥalḳĭ üşüren ol idi*
El ilā[5] *ḥalvā bişüren ol idi*

99.×*Çūn bir etmek bir aşa ālāt*[6] *ola*
Anda yüz quru meḳālet[7] *māt ola*

100. *Etmeg ilā aş getür kim yèyeler*
Yoḫsa[8] *yüz quru meḳālet*[9] *dèyeler*[10]

101. *ʿIlm ile her taḥta kim ol tāc*[11] *olur*
Acĭcaḳ×[12] *bir etmegā muḥtāc olur*

102. *Etmeg ilā Teñriye*[13] *èrer kişi*
Kim ʿamelsiz ʿĭlm başarmaz işi×[14]

103. *Yol eri*× *gerek k(i) ola ehl-i temīz*×
Azuğ alacaq maḳamĭ ē ʿazīz

S. 9 104. *Dünye dür bundan götür azuğuñĭ*
Kim ol azuḳ[15] *maḥv èdā yazuğuñĭ*

105. *Ilerü*× *etmek ṣatĭlmaz bundan al*
*Etmegüñā [sen] ḳarĭšdur yağ u bal**

106. *Ilerü ṣu yoḳ durur bundan götür*
Yol içün ṣuyĭ vu aşuñĭ[16] *bitür*

107. *Kulīna raḥmet ḳĭlan Mevlā olur*
Āḫiretde×[17] *mezraʿa dünyā olur*

[1] T: *yolda* [2] R: *vardum* gegen das Metrum [3] T: *kimesne*; R: *kimsenā* [4] R: *gördi kişi* [5] T: *eksile* o. ä. [6] T: *ālet* [7] R: *meḳālāt* [8] R: *yoḳsa* [9] R: *meḳālāt* [10] R: *n'èdeler* [11] T: *bāc* [12] T: *açĭcaḳ* [13] R: *Tengriyā* [14] R: *kişi* [15] T: *azĭğ*; wegen des Gleichklanges mit dem Reimwort aber wohl auch hier, wie sonst meist, mit *u* in der zweiten Silbe zu lesen; vgl. dagegen V. 109a [16] T: *işüñi* [17] L: *āḫirette* für *āḫirete?*

94. Wer weiß, wer das war, der sich dir zeigte; es war eine falsche Verehrung, die du mir erwiesest.

95. Weder ich bin dort gewesen, noch sonst jemand; wer wird wohl den für mich halten, den du dort gesehen hast?!" (?).

96. Zuerst deutete er diese Geschichte an; danach jedoch verbarg er sie wieder vor mir.

97. Er fand Freude daran, (*başĭ ḫoş-ĭdĭ*) das Speisetuch auszubreiten (*dökmek*); seine Speise war Goldreis und weißer Reis.

98. Er war es, der das Volk zur Mahlzeit sammelte; er war es, der mit der (eigenen) Hand Ḥalva kochte.

99. Da ein Stück Brot für eine Speise Werkzeug ist, so sind dadurch hundert trockene (d. h. abfällige) Redensarten matt gesetzt.

100. (Drum) bring mit Brot die Speise, damit man sie essen kann; sonst macht man hundert trockene (s. o.) Redensarten (R: was soll man mit 100 tr. R. machen?!).

101. (Auch) wer durch Wissen eines jeglichen Thrones Krone ist, bedarf, sobald er hungrig ist, eines Brotes.

102. Mit Brot (d. h. durch Gastfreundschaft) gelangt der Mensch zu Gott; denn Wissen ohne Tun (Theorie ohne Praxis) bringt sein Werk nicht zustande.

103. Der Mann des Pfades soll ein Mann der Unterscheidung sein (d. h. soll gut unterscheiden): sein Platz, wo Wegzehrung zu bekommen ist, o Teurer,

104. Ist die (diesseitige) Welt; von dieser bringe (dir) Wegzehrung mit, damit diese Wegzehrung deine Sünde tilge!

105. Künftig (d. h. im Jenseits) wird Brot nicht verkauft, so nimm von diesem (dem diesseitigen Brote)! Mische deinem Brote Öl und Honig bei!

106. Künftig (s. o.) gibt es kein Wasser, so bring' es (dir) von dieser (der diesseitigen Welt) mit: für den Weg mache fertig (bereit) das Wasser und deine Speise!

107. Der Herr (Gott) ist es, der sich seines Knechtes erbarmt; für's Jenseits ist die (diesseitige) Welt die Saat.

108. *Dünye burcĭndan çun aşdĭ ol hümāy*
Āḫiretde[1] *eyledi köşk ü serāy*

109. *Aḫĭ ol azĭḳlarĭ kim eyledi*
Uçmaġ ehlin ḳamusĭnĭ ṭopladĭ[2]

110. *Şimdi gög altĭnda bir er yoḳ durur*
Ancĭlayĭn ḳapusĭ ačuḳ durur

111. *Yüz kişi her gėce anda ṣofra yėr*[3]
Raḥmet o[4] *sulṭān aḫĭ cānĭna dėr*

112. ×*Terbiyeler il(e)*[5] *aḫĭ dur her biri*
*Aḫĭsĭ ki saḫī dur her biri**

113. *Etmegi çoḳ u aşĭ yağlu durur*
Ḫiḏmet içün belleri bağlĭ durur

114. *Kimisi pīr u kimi yigit*× *durur*
Aḫĭsĭ yolĭnda gey ṡābit durur

115. *Aḫĭya ĭḳrār*× *bağlamĭş durur*
Aḫĭ bunlara bağĭşlamĭş durur

116. *Ḳocalar ḫiḏmet-le oturmĭş durur*
Ḫoş yigitler ṭapuda ṭurmĭş durur

S. 10 117. *Elli yĭl ben bu aradan gitmedüm*
Bir acĭ söz kimseden işitmedüm

118. *Teñri artursĭn bularuñ yolĭnĭ*
Her birinüñ ḫayra dutsun ḳolĭnĭ[6]

119. *Her kim aḫĭ yolĭna varur-ĭsa*
Ol ḳadarkini×[7] *gösterür-isā**

120. *Ol kişiye cümle ulu dėyesiz*
Kim anuñ aḳçesini ödeyesiz[8]

121. ×*Aḳçesüz kim*[9] *ḫalḳa cān durur**
Ulu kişi ḳamusĭ yeksān durur

122. *Aḳçemüz vėrmese el duta-yĭduq*
Şarḳa ġarba ululuḳ ṣata-yĭduq

[1] T: *āḫirātā* [2] T: *ṭobladĭ* [3] T: *yer* [4] L: *ol?* [5] L: *terbiyālārüñ?*
[6] T: *ḳavlĭnĭ* [7] L. *ol ḳadar bergini?* [8] T: *evde yėyesin* [9] L. *kim hergiz?*

108. Als jener Phönix den Turm der (diesseitigen) Welt überflog, machte er sich im Jenseits einen Palast (Hendiadyoin).

109. Der Achi hat (mit) jener Wegzehrung, die er (sich) verschaffte, die Bewohner des Paradieses allesammt (um sich) versammelt.

110. Jetzt gibt es unter dem Himmel keinen (rechten) Mann (mehr), dessen Tür in gleicher Weise offen steht.

111. Hundert Leute speisen allabendlich dort und erflehen für die Seele jenes Sultan-Achi (Gottes) Barmherzigkeit (sprechen *raḥmatu 'llāhi ʿalayhī*).

112. Mit den Jüngern (?) ist jeder einzelne (od.: jeder einzelne seiner Jünger ist?) ein Achi (?); jeder, der sein Achi ist (??), ist freigiebig.

113. Brot haben sie viel und ihre Speise ist fett, für den Dienst sind ihre Lenden gegürtet.

114. Der eine ist Patron (*pīr*), der andere Bursch (*yigit*), auf dem Wege seines *Achi* ist er sehr standhaft.

115. Dem Achi hat er das Bekenntnis (die Beichte) abgelegt; der Achi hat diesen (sc. denen, die die Beichte abgelegt haben) (ihre Sünden) vergeben (die Lossprechung erteilt).

116. Die Alten sitzen dienstlich da (d. h. ihr Dienst besteht darin, daß sie sitzen); die guten Burschen stehn zum Dienst bereit da.

117. Fünfzig Jahre bin ich aus diesem Milieu nicht herausgegangen; ein bitteres Wort (aber) habe ich (in dieser ganzen Zeit) von niemandem gehört.

118. Gott möge segnen ihren Weg, möge jedes einzelnen Arm zum Guten anhalten!

119. Jeder, der den Weg des Achi beschreitet (und wer) soviel von seinem Mundvorrat zeigt (d. h. spendet),

120. Jenen Menschen sollt ihr alle „groß" nennen, damit ihr (ihm) sein Geld zurückzahlt (soll wohl heißen: durch Lob sollt ihr ihm seine Großmut vergelten).

121. Wer ist je ohne Geld Seele für das Volk (?); große Männer sind alle von gleicher Art (? d. h. erwerben alle sich Größe durch Spenden).

122. Wenn wir kein Geld hätten (?), so müßten wir die Hand (vom Spenden) zurückhalten, würden nach Ost und West hin (nur) Größe vortäuschen.

123. *Akçe dür kişiyi ulu eyleyen*
Aḳçesüz yeg[1] *dür maḳālet söyleyen*

124. *Terki uruñ āḫiret bergi durur*
ʿAybĭn örten kişinüñ terki durur

125. *Ululuḳ ister-iseñ terk eylegil*
Gendüzüñā terküñi berg eylegil

126. *Kīse aġzĭn gendüne bergi yilā*
Baġlaya aḫĭ olan terki yilā

127. ×*Çūn ḳumāristāna*[2] *geldüñ māluñĭ*
Oynaġĭl kim bilesin aḥvāluñĭ

128. *Bu ḳumāristān ʿamel-dārĭ ben-em*
Kim cihān sulṭānĭnuñ yārĭ ben-em

129. *Bu ḳumāra zād u sāz u*[3] *berg ėdüñ*[4]
Eyleyim×[5] *de māluñuzĭ terk ėdüñ*

S. 11 130. *Ḫānumānĭ tārumār ilk eyleñüz*
Andan aḫĭlĭḳ sözini söyleñüz

131. *Yoḫsa etmeksiz ḳuru söz söyleyen*
Gendüzini ol dur uçun× *eyleyen*

132. ×*Altĭ şarṭĭ var fütüvvet yolĭnuñ*
Üçi açuq üçi bağlu dur anuñ

133. ×*Işid imdi işbu sözi ṣĭdḳ ile*
Kim bilindi işbu maʿnī naḳl ile

134. ×*Kapusĭ vu alnĭ vu sofra bağĭ*
Ol dur ol açuq bu dur sözüñ ṣağĭ

135. ×*Ol kim üç bağlu durur*[6] *evvel dili*
Gözi daḫĭ bağlu arturur[7] *yolĭ*

136. ×*Baġlulardan yėg ilersük*×[8] *baġĭ dur*
Kim bu altĭdan ḳamudan yegi dür

137. ×*Işbu altĭ ḫāṣiyet kim var-ĭdĭ*×
Aḫĭ yanĭnda ḳamusĭ yār ĭdĭ

[1] L. *beg?* [2] T: *destāne* [3] T: *zāde sāzi* [4] T: *berkidüñ*
[5] L. *eylemede* [6] So MTF 286; T: hier *dur* [7] So MTF, a. a. O.; T: hier *oturur* [8] So MTF 13 u. 287; T: hier *eylersek*

123. Geld ist dasjenige, was den Menschen groß macht (nämlich, wenn er es freigiebig austeilt); (aber) ein Fürst (?) ohne Geld ist (nur) ein Sprüchemacher.

124. Leistet Verzicht (auf die Welt), das ist die Ausstattung für das Jenseits; jemandes Verzicht (auf die Welt), ist das, was seine Sünde bedeckt.

125. Wenn du Größe suchst, so verzichte (auf die Welt) mache deinen (Welt-)verzicht zur Ausstattung für dich selbst.

126. Wer ein Achi ist, der bindet (od. binde) die Öffnung seines Beutels mit seinem Mundvorrat (für das Jenseits), mit (Welt)verzicht zu.

127. Da du in die Spielhölle (d. i. diese Welt) gekommen bist, so verspiele dein Geld, damit du deine (mystischen) Zustände erfährst.

128. Ich bin der Bankhalter dieser Spielhölle, denn ich bin der Freund des Weltenherrschers.

129. Machet dieses Spiel zum Mundvorrat (Hendiatrion, sc. für das Jenseits); in (diesem) Tun (?) verzichtet auf euer Geld.

130. Das Hauswesen zerstreuet (bringet in Unordnung) zuerst; danach (erst) sprechet das Wort „Achitum" aus.

131. Aber wer brotlos ein trockenes (abfälliges) Wort redet, der macht sich selbst zu seinem Einsatz (beim Spiel).

132. Sechs Gebote hat der Weg der Fütüvvet: drei davon sind offen, drei geschlossen (d. h. drei gebieten, etwas offen, drei etwas geschlossen zu halten).

133. Höre nun dies Wort mit Aufrichtigkeit; denn man kennt diesen Spruch (*maʿnī*) auf Grund von Tradition:

134. Seine Tür, seine Stirn und das Band seines Tafeltuches —, das ist das offen(zu haltende); dies ist das rechte Wort.

135. Folgende sind die drei geschlossen (zu haltenden Dinge): erstens seine Zunge; auch derjenige, dessen Augen geschlossen sind, vermehrt den Weg (kommt vorwärts auf dem Wege der Futuvvet).

136. Von den geschlossen (zu haltenden Dingen) ist das beste das Hosenband, denn von diesen allen sechsen ist es das beste (Gebot).

137. Alle, (bei) denen diese sechs Eigenschaften vorhanden waren, waren Freunde beim Achi.

138. *Aḫĭ Evrān bize çoq luṭf eyledi*
Buçuq arşun yèr[1] *bizā̄ baǧĭşladĭ*

139. *Aytdĭ*× *bu*[2] *yeri sen ḳĭlduñ ḳabūl**
Senden artuḳ kimsenüñ yeri degül

140. *Bu nişan yerinde hem ʿālemde pāk*
Bir nişān ā̄ri oturmaǧĭ gerek

141. ×*Aslan*[3] *avĭ dilkülär*[4] *aşĭ*[5] *degül*
Her ḫalük× *burcuñ*[6] *yüzi taşĭ*[7] *degül*

142. *Himmeti çūn benüm ile dür hemān*
Gögde andan vèrmege yarar nišān

S. 12 143. *Mülk u mālĭ kim gereg ise ṭutar*
Baña ol estānenüñ ṣadrĭ yèter

144. ×*Ol nişān*[8] *yèri*[9] *vü ol nişān eri*
Bellü× *ere vèreler bellü yèri*

145. *Çoḳ kerem ḳĭldĭ vu çoḳ luṭf işledi*
Ol yèri sulṭān[10] *baña baǧĭşladĭ*

146. *Ol yère lāyĭḳ cihānda er kanĭ*
Kim gèrü alĭ bile benden anĭ

147. *Her ki ṭoǧdĭ ē birāder*[11] *öliser*
Ādemīden bir eyü ad ḳalĭsar

148. *Aḫĭ adĭ dünyeyi dutmĭş-ĭdĭ*
Yoḳsa adsuz çoḳ kişi gitmiş-idi

149. *Degme kişi adĭ bāḳī olmaya*
Dünyede ol cāvidāne olmaya

150. *Aḫĭ Evrān ile Gülşehrī*× *adĭ*
Cāvidān ḳala ki ṭatlu dur dadĭ

151. *Ol idi* [*er*] *ben daḫĭ bir er idüm**
Ol yigit-di[12] *ben daḫĭ bir bay idüm*

[1] T: *yeri* gegen das Metrum. [2] L. *oşbu*. [3] MT *arslan*. [4] So MT; T: *dākiler*. [5] So MT; T: *işi*. [6] So MT; T: *göricek*. [7] So MT; T: *taş*. [8] T: *fişān*. [9] T: *yèr*. [10] T: *sulṭānī* gegen Metrum und Sinn. [11] T und MT: *bürāder*. [12] T: *yigid-idi*.

138. Achi Evran hat uns viel Güte erwiesen, er hat uns einen Platz von einer halben Elle angewiesen.

139. Er hat gesagt: „Diesen Platz hast du eingenommen, es ist niemandes Platz außer dir (d. h. kein anderer als du hat Anspruch auf diesen Platz).“

140. Auf diesem bezeichneten (oder ausgezeichneten?) Platz, (wie) auch (überhaupt) auf der Welt, muß auch ein in der Welt reiner, bezeichneter (od. ausgezeichneter) Mann sitzen (?).

141. Die Jagdbeute des Löwen ist nicht die Speise der Füchse; jedes Steinchen ist nicht ein Quaderstein eines Turmes.

142. Da seine Fürsorge mir allzumal gilt, (mir) im Himmel eine passendere Auszeichnung zu geben als diese,

143. So möge, wer Bedürfnis danach hat, Gut und Geld behalten; mir genügt der Ehrenplatz an jener Schwelle (in jenem Kloster).

144. Jener bezeichnete (ausgezeichnete) Platz und jener bezeichnete (ausgezeichnete) Mann (passen zueinander); einem ausgezeichneten Manne (*bellü er*) gebe man einen ausgezeichneten Platz (*bellü yėr*).

145. Viel Edelmut übte er und viel Güte erwies er; jenen Platz hat mir der Sultan (d. i. Achi Evran) verliehen.

146. Wo ist in der Welt ein Mann, der dieses Platzes würdig wäre, daß er ihn mir wieder wegnehmen könnte (oder: daß er ihn nach mir einnehmen könnte)?!

147. Jeder der geboren ist, o Bruder, wird sterben; von den Menschen wird nur (s)ein guter Name bleiben.

148. Der Achi-Name hatte die Welt ergriffen; im übrigen sind viele namenlose Menschen dahingegangen.

149. Nicht jedweden Mannes Name bleibt bestehen; auf dieser Welt bleibt er (der Name eines jedweden) nicht ewig.

150. (Doch) der Name des Achi Evran und der des Gülschehrī wird ewig bleiben, denn süß ist sein Geschmack.

151. Er war ein (Gottes-)Mann, (und) auch ich war ein (Gottes-)Mann; er war ein Bursch, ich hingegen war ein Reicher (??).

152. *Ay gün ile bile ṭoġsa yansa*[1] *yėg*×
Biri birinüñ yanĭnda yatsa[2] *yėg*×

153. ×*Uça her bir murġ hem bir murġ ile*
Uçmaya Sīmurġ× *cuz*[3] *Sīmurġ ile*

154. *Biz daḫĭ gög altĭ erenleri-yüz*
Kim gög altĭ eri yāranlarĭ-yuz

155. ×*Dünye ḳalsa degme* [*ere*][4] *pāyĭdār*
Gitmeye-ydi Rustem u[5] *Isfendiyār*

S. 13 156. *Yā cihān ḳalsa kişiye cāvĭdān*
Ölmeye-ydi Ḥātim u[6] *Nūşīrvān*[7]

157. *Ḳāla baʿḍu 'l-ḳa'ili man ʿāşa māt*
Ḳāla baʿḍu 'l-āḫari man māta fāt

158. *Ölüden bir ḳarnĭ ṭolasĭ degül*
Adĭ-la Gülşehri ölāsi degül

159. *Sen bu ʿilmĭ fehm ḳaçan ḳĭlasĭn*
Var Feleknāme oḳĭ kim bilesin

160. ×*Mertebesin aḫĭnuñ ḳĭlduñ temām*
Vėribidüñ yüz durūd ĭla selām

161. *Ē kerīmü ē raḥīmü ē ḳadīm*
E ḥakīmü ē ʿalīmü ē ʿaẓīm

162. ×*Ḫidmet ėt ol ere işbu ḳĭzlĭġĭ*×
Gider u gėrü getür ucuzlĭġĭ

163. *Ḫalḳa ēmenlik*× *vėribi ē ġafūr*
Eyle[8] *ucuzlĭq vėribi ē şekûr*

164. *Cūn revānĭnĭ anuñ yād eyledük*×
Muṣṭafānuñ cānĭnĭ şād eyledük×

165. *Āferīn ol Teñrinüñ iḥsānĭna*
Raḥmet ol sulṭān aḫĭnuñ cānĭna

[1] T: *yaḳsa* [2] T: *yansa* [3] So MT; T: *çūn* [4] T: *degmeye*
[5] T: *Rustem-i* [6] T: *Ḫātam-i* [7] T: *Nūşirrevān* [8] L. *ėle?*

152. Es wäre besser, wenn der Mond zugleich mit der Sonne aufginge (und) Licht gebe; es wäre besser, wenn einer an der Seite des anderen unterginge.

153. Ein jeder Vogel fliegt zusammen mit einem (jeden beliebigen) Vogel; (aber) die Sīmurġ fliegt nur mit einer Sīmurġ (d. i. mit 30 Vögeln).

154. Wir unsererseits sind die (Gottes)männer unter dem Himmel (*gök altĭ erenleri*), denn wir sind Freunde des Mannes der unteren Himmelssphäre (*gök altĭ eri*).

155. Wenn diese Welt (*dünye*) für jedermann beständig bliebe, so wären Rustem und Isfendiyār nicht dahingegangen.

156. Oder wenn die Welt (*cihān*) dem Menschen ewig bliebe, so wären Ḥātim und Nūşīrvān nicht gestorben.

157. (arab.) Jemand hat gesagt: „Wer lebt, der stirbt". Ein anderer hat gesagt: „Wer stirbt, der geht hinüber (sc. ins Jenseits)".

158. Vor dem Tode darf eines (Menschen) Bauch nicht voll sein (?); Gülschehrī darf nicht mit seinem Namen sterben.

159. Wenn du diese Weisheit verstehst (od. verstehen möchtest), so geh', lies das *Feleknāme*, daß du es erfährst.

160. Des Achi Rang hast du, (o Gott,) nun vollendet; Du hast hundert Lobsprüche und Grüße gesendet (d. i. gespendet).

161. O Edelmütiger, o Barmherziger, o Ewiger, o Allweiser, o Allwissender, o Erhabener,

162. Diene jenem Manne, laß diese Teuerung fahren und bring' dafür Billigkeit!

163. Sende dem Volke Wohlstand, o Vielverzeihender! Ebenso sende dem Lande Billigkeit, o du Dankbarkeit Entgegennehmender!

164. Da wir seiner Seele (*revān*) gedacht haben, haben wir die Seele (*cān*) des Auserwählten (Muṣṭafā) erfreut.

165. Preis der Wohltat jenes Gottes, Erbarmen für die Seele jenes Sultan-Achi!

166. *Teñri sizden z̲evḳ u*[1] *ḥālī*[2] *ḳīlmasun*×
Üstüñüze raḥmeti eksilmesün

167. *Fāʿilātun fāʿilātun fāʿilāt*×
Āḫiret istār-iseñ cānuñī ṣat.

[1] Oder ist *z̲evḳi* zu lesen! [2] Oder *ḫālī?*

166. Gott möge das Kosten des mystischen Zustandes euch nicht vorenthalten, (od.: möge von euch den Geschmack nicht leer machen?) sein Erbarmen über euch möge nicht abnehmen!

167. (Angabe des Versmaßes: — ◡ — — | — ◡ — — | — ◡ —). Wenn du das Jenseits suchst, so verkaufe deine Seele!

Kommentar

Die Verweise auf MT beziehen sich auf Cod. B (s. u. S. 49), die auf das Futuvvetkapitel von MT (im folgenden mit MTF bezeichnet) auf die Faksimile-Wiedergabe dieses Kapitels in meiner Arbeit *Das Futuvvet-Kapitel . . .* bzw. auf dessen nachstehende Bearbeitung. Bei Koranzitaten ist, wenn die FLÜGELsche Zählung von der offiziellen Kairiner Ausgabe abweicht, die erstere nach einem schrägen Strich hinter die Kairiner Versnummer gesetzt.

1. *yol*, 'Weg, Pfad', Lehnübersetzung von ar. *ṭarīḳ*, bzw. spezieller *ṭarīḳa*, (*ṭarīḳat*) 'der (mystische) Weg'; hier wohl ganz speziell der Weg der Fütüvvet: 119a *aḫī yolī*, 'der Achiweg'; 132a (= MTF 284a und 313b) direkt *fütüvvet yolī*; 135b *yol artur-*; MTF 1b nach B *aḫīlaruñ yolī*; 7b, 14b, 25a, 36a, 41a *ol yol* oder *bu yol*, 40b einfach *yol*, 'der Weg', wobei auch überall 'Der Weg der Fütüvvet' gemeint ist; *yol* allgemein, 'der (mystische) Weg': MT 85v, 5b (zu Gott), 9b.—AE 103a *yol eri*, 'der Mann des Pfades', sc. der Fütüvvet, sieht indessen wie Übersetzung von ar. *ibn as-sabīl* aus, freilich mit unterlegtem speziellen Sinn; vgl. dazu *yol eri* in der Sprichwörter-Ḳaṣīde des Me'ālī, V. 28a (JAN RYPKA, *La qasīde de Meālī composée sur les proverbes turcs* in: „Rocznik Orientalistyczny" XVII, Kraków 1953, S. 29ff., Text S. 34, Kommentar S. 43 und 46, wo *yol eri* mit 'pélerin' übersetzt und in dem angeführten Parallelspruch *yol eri yolda gerek* mit *yolcī* wiedergegeben ist). An manchen Stellen ist wohl auch an *sabīl Allāh*, den Glaubenskampf (*cihād*) zu denken; so wohl vor allem AE 57a.

2. *yarīn*, 'morgen' häufig im Sinne von 'Tag des Gerichts, Jenseits'; dafür anderwärts auch *anda* 'dort' (z. B. MT 103v, 11b). Ich gebe als Beispiel eine Strophe aus einem Gedicht von Yūnus Emre (ed. BURHAN ÜMIT, İstanbul 1933, II, S. 258, Nr. 110; ed. ABDULBAKI GÖLPĪNARLĪ, İstanbul 1948 2/3, S. 415, Nr. 6, mit Varianten): *Yūnus aydur ey yārumuz / Temām oldī bāzārumuz / Yarīn anda defterümüz / Ol Ḥaḳḳ açar n'eyleyelüm* 'Yūnus sagt: O unser Freund, unser Handel ist beendet; Morgen öffnet dort jene Gottheit unser Kontobuch; was sollen wir machen?!'

4. Der erste Halbvers ist identisch mit MT 56r, 6a (Lesart wie cod. R). Da das Wort *Teñri* (in R immer *Tengri* geschrieben, heutige Aussprache *tanrī*; Vorkommen: AE 4b, 13a, 15b, 42a, 43b, 48b, 62b, 64b, 76b, 87b, 102a, 118a, 165a, 166a; MTF 16b, 32b, 182b, 183b, 184b, 185a, 190b, 219a, 226a, 244a, 256b, 306a, 307b, 312a und auch sonst oft in MT z. B. 105v, 6a) seit dem altrumtürkischen Schrifttum bis in die letzte osmanische Zeit immer mit gewöhnlichem *Tā* geschrieben wurde (تکری oder تکی), so vermute ich, daß es wie im Alttürkischen (vgl. A. VON GABAIN, *Alttürkische Grammatik*, Leipzig 1941, im Glossar S. 340 *täñri*) und im Mitteltürkischen (Kaschgharischen, vgl. C. BROCKELMANN, *Mitteltürkischer Wortschatz*, Budapest-Leipzig 1928, S. 203 *täñri*), so auch im älteren Rumtürkisch ursprünglich mit leichter (vorderer) Vokalisation gesprochen wurde. Schreibungen wie تکریا (Dat., AE 62b), die zudem mit تکریه (102a) wechseln und Reime von تکریا auf *riyā* (MTF 32 und 312) beweisen nichts, da erstere nur die metrische Länge des *e* (*ā*) ausdrücken, und Reime von Wörtern mit leichter auf solche mit schwerer Vokalisation und umgekehrt in der älteren türkischen Poesie ganz gewöhnlich sind. Es kommen freilich gelegentlich im altrumtürkischen Schrifttum auch Schreibungen vor, die auf eine schwere (hintere) Vokalisation hindeuten, so im *Fütüvvetnāme* des Yaḥyā b. Ḫalīl (14. Jhdt.), in meiner Handschrift Nr. 119, fol. 38r, 1. Z. تکرلغه, was wohl nur *Tañrīlīġa* ausge-

sprochen werden kann. Die Aussprache des Wortes kam also offenbar früh ins Schwanken; doch war die leichte Aussprache offenbar die ursprünglichere, da der *t*-Anlaut von Wörtern mit schwerer Vokalisation seit altrumtürkischer Zeit immer mit dem emphatischen *Ṭī* geschrieben wird.

Über die Bildung des schon im Alttürkischen vorkommenden Wortes *eren* — Intensivum oder alter Plural von *er* — vgl. A. v. Gabain, *Alttürkische Grammatik*, Leipzig 1941, S. 61, § 56 und S. 85, § 171. Im Mitteltürkischen des Maḥmūd Kāšġarī dient *ärän* als Pl. von *är* (C. Brockelmann, *Mitteltürkischer Wortschatz*, Budapest-Leipzig 1928, S. 22; ders. auch in „Asia Major" I, S. 42 unter Nr. 10). Im Rumtürkischen, wie auch bei Gülschehri wird es in der Bedeutung 'Gottesmann, Heiliger' singularisch gebraucht, kommt aber nur im Plural vor: *erenler* AE 4a, 51a, 56a, 76a; MT 103v, 1a (*kerīm erenler*), 7b (*cömerd erenler*) und sonst.

6. *ög-* I. 'loben' AE 6a, MTF 39a; II. (zu *ögüt* 'Rat') 'raten, ermahnen, unterweisen' MTF 280a; diese letztere Bedeutung scheint bisher im Rumtürkischen noch nicht nachgewiesen zu sein, wohl aber im Osttürkischen, so im Tschaghataischen (vgl. Vambery, *Čagataische Sprachstudien*, Leipzig 1867, S. 225: *ög-* und *ögü-*, 'rühmen, preisen, raten'; Zenker: osttürkisch *ög-* 'persuader q.q. à q.ch., bereden zu etwas'); dazu *ögici* 'Berater' MTF 243b.

7. Zu den in AE 7 und 164 vorliegenden, als Parallelismen gebrauchten Phrasen, 'an jemandes Erwähnung denken' (*yād ėtmek*) und 'die Seele jemandes erfreuen' (*ṣād ėtmek*) finden sich noch folgende Parallelen in MT: 22r, 13: *Teñrinüñ ḳudretlerin yād eyledi / Muṣṭafānuñ cānınī ṣād eyledi;* 34v, 9: *Teñri zikrin ṣidḳ-ile yād ėderüz/Muṣṭafānuñ cānınī ṣād ėderüz*; *ṣād* mit anderem Reim (*dād*), aber in sonst ähnlicher Phrase :103r, 11: *Ben-ki bir iḥsān u ḫayr u dād ėdem / Ḥātim-i 'ṭ-Ṭāyuñ revānın ṣād ėdem* 'Ich, der ich Wohltaten, Geschenke und Gaben mache (d. h. verteile), erfreue (dadurch) die Seele des Ḥātim aṭ-Ṭā'ī' (so sagt ein mit seiner Freigebigkeit prahlender Frager zu dem Wiedehopf).

Zum Worte *aḫī* verweise ich auf meinen Art. *akhi* in der neuen E I. Vorkommen des Wortes *aḫī* in AE und MTF: für eine beliebige als Achi qualifizierte Person gebraucht: AE 8a, 112a/b, 114b, 115a/b; MTF 20a, 21a, 22a, 33a, 35a, 36a, 37a, 41a, 319a, 322a; gemeint Achi Evran (ohne Nennung des Namens): AE 77b, 90a/b, 109a, 137b, 160a; als generelle Bezeichnung ('Achi' nennen): MTF 311b, 314b, 317b; *dāyire aḫīsī* (d. i. Achi Evran): AE 10b; *sulṭān aḫī* (d. i. ebenfalls Achi Evran): AE 111b, 165b; *aḫī yolī*: AE 119a; *aḫī adī*: AE 148a; *aḫī tapusī*: MTF 32b; Mit Namen: *Aḫī Evran*: AE 7b, 8a, 15a, 138a, 150a; *Aḫī Bişr*: MTF 288b, 300a, 311a; Plural *aḫīlar*: AE 8b, 14b, 19b; MTF 1b, 39a, 319b; Abstr. *aḫīlīḳ* ('Achitum'): AE 130a; MTF 4b, 5b, 280b, 311a, 312a, 318a, 321a, 322b. Außerdem kommt das Wort *aḫī* an folgenden Stellen in MT vor: 66v, 10 (Lesung nach Cod. Raif Yelkenci, fol. 65, Z. 15, nach frdl. Mitteilung von Fräulein Dr. M. Cunbur) *Bunce aḫīlar riyāyī bulīna / Terbiyā anda Ḫudāyī bulīna* 'Soviele Achis gibt es, (die) heuchlerisch (sind); (dabei) gibt es Jünger, (die) dort (d. h. im Jenseits) gottverbunden (sind)'; 148v, 5 (Unter den Versen, die schildern, wie einer der Vögel nach dem anderen unter irgend einem Vorwand zurückbleibt): *Kimisi iltür aḫī olub gėrü / Terbiyālār- ile işin ilerü* 'Der eine bringt, als Achi zurück (-bleibend), seine Sache mit den Jüngern vorwärts'; 152r, Z. 4 v. u. f. (in einer Aufzählung der verschiedenen Stände, wenn ihre Vertreter sich von Iblīs verleiten lassen): *Çun aḫī olur ki* (F: *kim*) *ėtmek yėdüre / Ḫalḳa gendü zikr u ḫayrın dėdüre // Anca müfsidler yürāsine üşer / Kim aḫī ḫalḳuñ derisine*

düşer 'Wenn er ein Achi wird, daß er Brot zu essen gibt, läßt er das Volk sich nennen und segnen. Soviel Übeltäter laufen in seiner Umgebung zusammen, daß der Achi den Leuten auf die Haut fällt (d. h. 'auf die Nerven geht?').'

10. *estāne* (p. *āstāne*) 'Schwelle', übertr. 'Residenz'. AE 10a, 143b (vielleicht auch 77b; 78a dafür *estān*); MTF 25b, 279a. Nach Nāṣirī 578a wurde das Versammlungshaus der Achis auch so genannt (Taeschner-Schumacher, S. 70); diese Bedeutung mag an der ersten Stelle in AE mit hineinspielen, an der zweiten Stelle und in MTF ist sie sicher. — Cevat Hakki Tarim, *Kırşehir Tarihi*, Kırşehir 1938, S. 114, bezieht den Ausdruck *künbed-i pīrūz* in AE 10a auf die Türbe des Achi Evran in Kırşehir, was schwerlich annehmbar ist.

11. *ḳadem* '(wörtl.:) Schritt, Fußstapfen', Bezeichnung für die Futuvvetpraxis, etwa 'edler Wandel'. AE 11b *ṣāḥib-ḳadem*, 60a *ehl-i ḳadem* als Verrichter von Akten des Edelmutes, *kerem*, hauptsächlich Freigebigkeit; 27b mit *fütüvvet* und *muruvvet* zusammengestellt. Zum Begriff vgl. H. Ritter in „Der Islam" 10, 1920, S. 247. Für den näheren Inhalt des Begriffes ist bemerkenswert sein Vorkommen in MT: dort 103v, 4 im Kap. über die Freigebigkeit (*saḫāvet*) *ḳadem ehli* in Parallele zu *kerem ehli*; 104r, 3 *ṣāḥib-kadem* vom Dichter als Bezeichnung für sich selbst beansprucht.

12. *şar* (شر od. شار v. p. *şahr*) 'Stadt', bzw. allgemeiner 'Ort'; in der Verbindung *degme şarda* 'allenthalben'; AE 12a, 51a; MT 86r, 13a. Zu AE 12 und 51 ist speziell zu vergleichen MT 142v, 5: *Degme şarda yüz kiçicük yol ola / Ulu yol ol-dur ki her kişi bile* 'allenthalben (in jeglicher Stadt) sind hundert kleine Gassen; eine große Straße (aber) ist die, die jedermann kennt.' Als Substantiv in der Bedeutung 'Stadt' kommt das Wort in unserem Gedichte nur die Vollform *şehr* vor (28a, 30b, 32a, 34b, 92a); in MT dagegen kommen beide Formen in jeder Verwendung und in gleicher Häufigkeit vor, je nach dem metrischen Bedarf (MTF *şar* 56a, 110a, 114a, 207a/b, 270b, 283a, 303b, 316a, 322a und zwar fast durchgängig شار geschrieben; *şehr* 85a, 87a, 92b, 223a, 227a, 230a, 282a, 302b; in MT Kap. *Saḫāvet*, kommt nur einmal *şahr* vor (104r, 6a); in MT Kap. *Şeyḫī* überwiegt *şar* (85v, 9a; 12a/b; 86r, 6b; vorl. Z. a; 86v, 1a/b; 4b; 89r, 1b) gegenüber *şehr* (86r, 4b; 86v, 11); auch sonst kommt *şar* neben *şehr*, auch in Verbindungen wie *şarlu*, *şarda*, *şar ehli*, *şar ḫalḳī* häufig in MT vor. Da in MT die Wahl zwischen *şar* und *şehr* nur nach dem metrischen Bedürfnis getroffen ist, ohne Rücksicht auf die jeweilige spezielle Bedeutung, so wird wohl auch die Verteilung der beiden Wortformen auf die jeweilige Bedeutung in AE Zufall sein. — Angesichts der in MT bevorzugten Schreibung شار für *şar* und des Umstandes, daß eine ähnliche Kurzform, mit velarem *a* (*şar*) in anatolischen Ortsnamen noch heute bezeugt ist (z. B. Alışar, Şarkışla usw.), ist das Wort wohl auch bei Gülşehrī mit velarer Vokalisation (*şar*) zu lesen. Auch in SN kommt die Form شار şar vor (z. B. 202a/b vgl. Tahsin Banguoğlu, S. 51). Kollege Kowalski weist mich darauf hin, daß die velare Aussprache des aus dem Persischen übernommenen Wortes, wo übrigens auch schon die Kürzung *şār* vorkommt (vgl. Vullers s.v.), besonders in der sog. kiptschakischen Gruppe der Türksprachen verbreitet ist, während für das Rumtürkische sonst die palatale Aussprache charakteristisch ist (*şehr*, *şehir*, *şeher*); Kowalski ist daher geneigt, Ortsnamen, die wie Alışar, Şarkışla usw., die velare Aussprache aufweisen, auf kiptschakische, aus dem Gebiete der „Goldenen Horde" stammende Siedlungen zurückzuführen.

13. *dünyä* oder *dünye* oft دنيه geschrieben (ar. *dunyā*), 'die diesseitige Welt': AE 13b, 14a, 16a, 82b (in Parallele zu *cihān* als Synonym), 108a (mit dem begrifflichen Gegensatz *āḫiret* 'das Jenseits' in Parallele), 149b, 155a; MTF 106a; mit Nebensinn 'irdisch Gut, die Güter dieser Welt': AE 20a, 72a; *dünyelik* etwa 'Weltlichkeit, Diesseitigkeit': MTF 57 *Dünyeden göñlüni götürmiş-idi / Dünyeligüñ terkini urmĭş-ĭdĭ* 'Er hatte sein Herz von der Welt abgewendet, hatte auf die Weltlichkeit Verzicht geleistet'. — Wenn die gegebene Übersetzung des Verses AE 13 richtig ist, müßte es zum Schlusse eigentlich *ümmetin* (Acc.) heißen; doch mag sich der Dichter hier, des Reimes auf *himmeti* wegen, die Freiheit erlaubt haben, das Accusativ-Suffix wegzulassen. Der Dubitativ (*ėrürmiş*) braucht hier wohl nicht durch ein Präteritum oder Perf. übersetzt zu werden, wie im heutigen Türkisch, sondern drückt wohl nur aus, daß es sich um eine Glaubensvorstellung, nicht um eine feststellbare Tatsache handelt. Eine andere mögliche Übersetzung des Verses wäre: 'sein Streben gelangte zu Gott, (o) spezielle Gemeinde des Auserwählten in dieser Welt'.

Der Ausdruck *peyġamberiñ ḫāṣ ümmeti* kommt auch im letzten Verse des Lobgedichtes eines Dichters Şuġlī auf Achi Evran vor, das sich in dem *Şecerenāme* des Achi Evran von 1247 H./1831 D. findet (V. Gordlevskij, *Derviši Achi Evrana i cechi v Turcii, Les Derviches de l'ordre d'Akhi Evran et les corps de metier en Turquie* in: „Izvestija Akademii Nauk SSSR, Bulletin de l'Academie des Sciences de l'URSS" 1927, S. 1187; Cevat Hakki Tarim, *Kırşehir tarihi üzerinde araştırmalar I*, Kırşehir 1938, S. 163).

14. *dut-* oder *ṭut-* 'halten': AE 14a/b (in a: 'ergreifen'), 46a, 66a, 118b, 122a, 148a. — *Ay dutĭldĭ* bzw. *dutĭlur* 'der Mond verfinsterte (verfinstert) sich': AE 46a; MTF 164a; 170a. — Die Phrase *adĭ dünyeyi* (*yedi iḳlīmi*) *ṭutmĭş-ĭdĭ* u. ä. 'sein Name hat die Welt (die 7 Erdzonen) ergriffen, gehalten' (d. h. er ist weltbekannt geworden): AE 14a, 52a, 148a; ähnlich MT 85r, Z. 7a (*Adümüz çün yedi iḳlīmi dutar* 'wenn unser Name die 7 Erdzonen ergreift, d. h. wenn wir in den 7 Erdzonen berühmt werden'), 153v, 9b (*ʿālemi Gülşehri adĭ ṭutdĭ ḫaṣ* 'des Gülschehrī Name hat die Welt ergriffen'); in anderer Weise mit *ad* MT 87v, 12b (*ʿālemi ṭutduk muʿayyen ad-ĭla* 'wir haben die Welt ergriffen mit einem bestimmten, d. h. genau bekannten Namen'); ohne *ad* MT 87v, 9a (*Iṣbu altĭ er cihāni ṭutdĭlar* 'diese sechs Männer haben die Welt ergriffen, d. h. sind weltberühmt geworden'), 88r, vorl. Z. a (*ister-iseñ kim cihāni dutasĭn* 'wenn du die Welt ergreifen, d. h. berühmt werden willst'), und 88v, 11a (*çūn bulīmaduñ cihān dutmağa yol* 'wenn du den Weg, die Welt zu ergreifen, nicht finden konntest').

15. *Ḥaḳ(ḳ)* (*a. Ḥaqq*) meist mit Reduktion der Verdoppelung des *ḳ* (z. B. *Ḥaḳĭ* und *Ḥaḳa* ◡ —, *ḥaḳdan* — —), in metrischem Bedarfsfalle aber mit Beibehaltung der Doppelkonsonanz (so AE 40a *Ḥaḳḳa-vüz* — ◡ —); der in sufischen Kreisen am meisten beliebte der 99 „schönen Namen" (*al-asmāʾ al-ḥusnā*) Allāhs, der als solcher etwa 'das Wahre, das Recht (Gott als Inbegriff der Wahrheit und des Rechtes)' bedeutet; er wurde im sufischen Schrifttum, besonders in der Poesie, vielfach anstatt des Namens Allāh verwendet. Entsprechend dem sufischen Gottesbegriff könnte man ihn dort wohl am besten mit 'Die Gottheit' übersetzen; nicht so allerdings bei solchen Dichtern wie Gülschehri, die im Gegensatz zur hohen Sufik eher zu einer volkstümlichen Konkretisierung des Gottesbegriffes neigen. In AE kommt er vor: 15a, 37a, 38b, 40a, 41b, 48a, 84b und wird hier ohne Unterschied in der Bedeutung abwechselnd mit *Teñri* (s. o. Anm. zu V. 4) verwendet, einmal (37a) kommt

Ḥaḳ taʿālā vor (nachgebildet dem *Allāh taʿālā*). Während sich also die beiden Ausdrücke *Ḥaḳ* und *Teñri* für 'Gott' abwechseln und das Feld beherrschen (*Ḥaḳ* 7mal, *Teñri* 14mal), kommt *Allāh* nur einmal, und zwar im 1. Vers vor — das erforderte die Konvention —; einmal (107a) kommt *Mevlā*, 'Herr' für 'Gott' vor. Denselben Sprachgebrauch finden wir in MT: in MTF kommt *Allāh* ebenfalls nur in V. 44, dem ersten Verse der Geschichte von Biṣr und Yamlīḫā vor, sonst nur *Teñri* und seltener *Ḥaḳ* (252a, 304b, 326b).

Dasselbe Verhältnis der Vokabeln für 'Gott' bzw. 'die Gottheit' finden wir übrigens auch bei anderen altrumtürkischen und altosmanischen Dichtern, z. B. in den über die osmanische Geschichte berichtenden Abschnitten von Aḥmedī's *Iskendernāme* (ed. N. S. Banarli, TM 6, 1936—39, S. 111ff.), wo *Ḥaḳ(ḳ)* 22mal, *Teñri* (*Tañrĭ*) 7mal und *Allāh* nur einmal, in der festen Verbindung *Allāh ekber* (V. 118r), vorkommen. — Ein Unterschied in der Anwendung der beiden Wörter für 'Gott' ist in der altrumtürkischen und altosmanischen Dichtung nirgends erkennbar; die Entscheidung, ob das eine oder das andere Wort gewählt wurde, dürfte daher im metrischen Erfordernis der jeweiligen Stelle zu suchen sein.

In MT kommt außerdem *ḥaḳ* auch in ursprünglicher Bedeutung, 'das Rechte, Richtige' vor, und zwar mehrfach im Gegensatz zu *bāṭīl* 'das Nichtige'; so MTF 3b; auch 67b.

19. *terbiye* (a., wohl verkürzt aus *terbiye kerde* bzw. *ėdilmüş*) 'Zögling, Lehrling, Schüler, Jünger, Novize': AE 19a, 79a, 112a; ferner MTF 19a, 34a, 35b, 36b, 41b, 283b (vgl. mein „Futuvvetkapitel" S. 756/15, Anm. 2); in MT sonst noch 66v, 10 und 148v, 5, beide Male im Zusammenhang mit dem Worte *aḫĭ* (s. o. Komm. zu V. 7). In dem für die anatolischen Achis geschriebenen *Fütüvvetnāme* des Yaḥyā b Ḫalīl, sowie bei Nāṣirī kommt das Wort außer in dieser Form und Bedeutung auch in der Form *terbiyet* mit der Bedeutung 'Ausbildung, Erziehung, Lehre, Unterricht' vor (für Yaḥyā b. Halīl vgl. meinen Achiaufsatz in Islamica IV, 1929, S. 7, Anm. 1; für Nāṣirī: Taeschner-Schumacher, *Der anatolische Dichter Nāṣirī* Lpz. 1944, S. 63f.); bei Gülschehri in MT 113v, 7b (in AE wohl nur zufällig nicht). In einem anonymen persischen Futuwwatraktat in der Istanbuler Sammelhandschrift AS 2049, fol. 182ff., der gewiß auch irgendwie den Achikreisen nahesteht, kommen ebenfalls beide Formen mit der gleichen Differenzierung der Bedeutung vor, die erstere im pers. Plural *tarbiyagān*. Der spätere persische Dichter Hātifī (gest. 927 H./1521 D.) gebraucht dagegen *tarbiyat* in beiden Bedeutungen (vgl. meine Arbeit über sein Futuvvetnāme in der Festschrift Georg Jacob, Leipzig 1932, S. 313, Anm. 3). Bei ʿImāduddīn Faqīh Kirmānī (gest. 773 H./1371-2 D.) ist in seinem *Ṣoḥbetnāme* nur *tarbiyat* in der Bedeutung 'Erziehung' nachweisbar (vgl. H. W. Duda in „Archiv Orientální" 6, 1933, S. 112ff., Vers 31b).

21. Ḥātim uṭ-Ṭā'ī wegen seiner grenzenlosen Freigebigkeit berühmter altarabischer Beduinenfürst, in den Futuvvetkreisen viel erwähntes Vorbild für Freigebigkeit (AE 156b), mit dem Achi Evran verglichen wird (AE 21b), und dessen Seele man durch Freigebigkeit erfreut (MT 103r, 11b).

39. *ēlen-* (für *eylen-*) I. 'sich befassen mit' AE 39a; II. 'sich, für sich machen' MTF 261a *seni gendüme ḥalāl ēlenürem* 'ich mache Dich mir zur legitimen Gattin'.

sĭmarla- (für *ĭsmarla-*) 'übergeben' AE 39b (vgl. J. Németh, *Feraḥnāme des Ibn Ḫaṭīb*, S. 159).

Das Verbum *ṭīn-* 'reden, sprechen' ist als Stammverbum (d. h. als Positivum) bei ZENKER (s. v. طنق) als im West-Türkischen ungebräuchlich bezeichnet, und es sind dort nur Beispiele vom Negativum angeführt. Das Positiv scheint auch im Altrumtürkischen kaum vorzukommen, wenigstens ist es mir hier noch nicht begegnet, wogegen das Negativ mehrfach belegt ist (H. J. KISSLING, *Die Sprache des ʿAšīḳpašazāde*, Breslau 1936, S. 74 [Apz., ed. GIESE, 110, 12 in Poesie] *tīnma* 'schweig'; E. ROSSI, *Parafrasi Turca del "De senectute"* . . . (1559), Roma 1937, S. 711, Z. 12 *ṭīnmayub*, von ROSSI übersetzt 'non tacque', doch muß wohl 'schwieg und' übersetzt werden; im Glossar S. 694 hat ROSSI mit Bezug auf diese Stelle angegeben *ṭīnmak* 'star fermo, tacere', doch kommt diese Bedeutung zweifellos dem Negativ *tīnmamaḳ* zu); auch in MTF 192b findet es sich (. . . *eyle-sā Teñri ḥakī / Tīnmayam* ‚Wenn es so ist, bei Gott, so will ich schweigen'). In AE 39b haben wir nur eine Form vor uns, der ein negativer Sinn innewohnt, deren Herleitung vom positiven oder negativen Stamme jedoch strittig ist: *tīnmadīn* 'ohne zu sagen, bevor er sagen konnte' (so nach R; die Lesart von T *dėmedi* ist weniger befriedigend). Über die Formen auf *-madīn/ -medin* (auch AE 42b *can alīcī gelmedin*, 'bevor der Seelennehmer kommt' oder, kam) vgl. J. DENY, *Grammaire de la Langue Turque*, Paris 1921, S. 944ff. und 1041; H. W. DUDA, *Die Sprache der Qyrq Vezir-Erzählungen* I, Leipzig 1930, S. 108ff.; A. ZAJĄCSKOWSKI, *Études sur la Langue Vieille-Osmanlie* I, Krakau 1934, S. 176ff.

40. *uz* (AE 40a nach T mit Hiatustilger *vuz*) 'sanft, fromm'. ZENKER gibt *üz* an mit den Bedeutungen 'gut, trefflich, rein, lauter, tugendhaft, fromm'; *uz* ist aber die noch jetzt in manchen Gegenden des rumtürkischen Sprachgebietes in der Bedeutung 'sanft, mild, klug, umsichtig' erhaltene Form (vgl. z. B. HAMIT ZÜBEYR und İSHAK REFET, „*Anadilden derlemeler*" I s.v.).

42. Damit ist auf die alte Anschauung angespielt, daß der Anblick Gottes tötlich ist. Vor oder nach diesem Vers ist wohl V. 48 einzuschieben.

48. Dieser Vers steht hier zweifellos an falscher Stelle, obwohl er in beiden Handschriften hier steht; er unterbricht hier den Zusammenhang zwischen V. 47 und 49 und gehört vielmehr in den Zusammenhang der Verse 37—42, ist daher wohl vor oder nach Vers 41 oder 42 einzuschalten.

49. *gög* (so mit zwei ڭ meist in den Mss. des MT geschrieben, auch bei festem Silbenschluß) 'Himmel': *yėdi ḳat gög*, 'der siebenfache Himmel', d. h. die sieben Sphären des Himmels AE 78b.

50. *gög altī eri* 'der Mann, Bewohner der unteren Himmelssphäre' (AE 50b, 51b, 154b, auch 110a); eigentümliche Bezeichnung für Achi Evran als des bereits zu Lebzeiten, obwohl noch auf Erden wandelnd, geistigerweise bereits in den Himmel entrückten großen Heiligen. Aufschlußreich ist dafür namentlich V. 50b wo *yėr yüzi üsti* als Antithese zu *gög altī* den leiblichen Aufenthaltsort des noch lebenden Heiligen im Gegensatz zu seinem geistigen angibt. *gög altī erenleri* Bezeichnung der Anhänger des Achi Evran (AE 154a). A. TALÂT bei ÇANKIRILI HACI ŞEYH OĞLU HASAN [UÇOK], *Çankīrīda Ahilikten kalma Esnaf ve Sohbet teşkilatī*, Çankırı 1932, S. 23b, Z. 17 wendet den Ausdruck *gök altī erenleri* auf die Janitscharen an; woher hat er den Ausdruck? vielleicht aus meiner ersten Publikation von Gülşehris Meṉnevī auf Achi Evran? *Gög altī cihānüñ defteri* 'das Register der Welt unter dem Himmel', in das die Namen der Weltberühmtheiten eingetragen werden (MT 86v, 2a).

Herr Dr. Hamid Zübeyr Koşay, Direktor des Ethnographischen Museums in Ankara, macht mich freundlicherweise auf einen in alevitischen

(d. h. bektaschitischen) Kreisen üblichen Ausdruck *gök altında beş esmā* ('Die fünf Namen unter dem Himmel', d. i. Allāh, Muḥammed, Fāṭimat ez-zehrā, Ḥasan, Ḥüseyn) aufmerksam. In seinem Werke *Das Dorf Alaca-Höyük, Materialien zur Ethnographie und Volkskunde von Anatolien*, Ankara 9151, S. 27 (Übers. S. 72), Z. 1 und 3 zitiert er ein Rätsel *yer altında yeşil cāmi' imamının adı ne?* ('Was ist der Name des Imams der grünen Moschee unter der Erde?' Antwort: Muḥammed); und Z. 14 und 16 (Übers. S. 73) *yer altındaki sarı öküzün boynuzunun arasının ḥarfi kaçtan çıkar?* ('wieviel Buchstaben stehen zwischen den Hörnern des gelben Ochsen unter der Erde?' Antwort: 1001); ist an beiden Stellen wirklich *yer altında* zu lesen (H. Z. Koşay übersetzt an der zweiten Stelle, 'in der Unterwelt'), oder nicht auch hier *gök altında*? Die Bewohner des Dorfes Alaca-Höyük sind Aleviten, was die Zugehörigkeit solcher Ausdücke zum alevitischen (bektaschitischen) Sprachgebrauch bekräftigt.

51. Vgl. zu dem hier ausgesprochenen Gedanken im allgemeinen AE 12 und MT 86v, 4.

52—57. Über das Thema „Name" vgl. auch AE 147—150. Mit dem „Namen" (*ad*, spez. „guter Name" *eyü ad*: 147b) ist der in aller Munde befindliche Name, d. h. also der Ruhm, der Ruf, gemeint (52a, 53b), der als erstrebenswert hingestellt wird, wogegen ein namenloser (*adsuz*, 54b, 148b, *adı yoḳ* 55b) Mensch nichts gilt (53a, 54b, 148b). Der „Name" in diesem Sinne aber beruht entweder auf der Heiligkeit (wie wohl in 52 und 150 gemeint), oder auf der Freigebigkeit, welcher Gedanke wohl hinter all diesen das Thema „Name" behandelnden Versen steckt, aber auch auf dichterischem Ruhm, wie bei dem Dichter selbst (150); dieser bewirkt, daß der Name nicht mit seinem Träger stirbt, sondern beständig (*bāḳī, cāvidān*, 149f.) bleibt, ein sehr häufig ausgesprochener Gedanke; vgl. z. B. in der Sprichwörterkaṣīde des Me'ālī, Vers 26a: *er ölür adı ḳalur* (Jan Rypka, *La qasīda de Meālī composée sur les proverbes turcs* in: „Rocznik Orientalistyczny" 17, 1953, 29—46, Text S. 34, Kommentar S. 43 und 45). Es finden sich zahlreiche ähnliche Sprüche, nicht nur in rumtürkischer, sondern auch in der mitteltürkischen Literatur (Maḥmūd Kāšġarī und Ḳutadġu Bilig). — Die Wertung des „Namens" auf Grund von Freigebigkeit hat aber zur Folge eine höhere Wertung des Reichtums, der ja allein eine Grundlage von Freigebigkeit bilden kann, in Achikreisen, so daß der Dichter eigens der Auffassung entgegentreten muß, als gelte ein vermögensloser Mann (*mālī yoḳ* AE 55a) nichts; dazu vergleiche man 'Imāduddīn Faqīh's Abschnitt über die Futuvvet in seinem *Ṣoḥbetnāme* (voll. 731 H./1330-31 D.), V. 16 und 18 (H. W. Duda, *'Imāduddīn Faqīh und die Futuwwa* in „Archiv Orientální" 6, 1933, S. 112—124). Die Verbindung von gutem „Namen" und Freigebigkeit bietet den persischen Dichtern Veranlassung zu Wortspielen von „Name" (*nām*) und „Brot" (*nān*); vgl. z. B. 'Imāduddīn Faqīh (a. a. O.), V. 5; Hātifī, *Futuvvetnāme*, V. 26 (Franz Taeschner, *Das Futuvvetnāme des persischen Dichters Hātifī* in „Festschrift Georg Jacob", Leipzig 1932, S. 304—316).

54—55. Identisch mit MT 40v, 11/12, doch in umgekehrter Reihenfolge.

58—61. Zu diesen, der Antithese „Edelmut (*kerem*) — Wunderkraft (*kerāmet*)" gewidmeten Versen gehört dem Inhalt nach auch V. 27.

kerāmet, Pl. *kerāmāt*, 'Gnadengabe (*χάρισμα*)', spez. die Gabe Wunder zu wirken; dann 'Wundertat, Wunder' (Zum Begriff vgl. R. Hartmann, a. a. O. S. 154ff.): der Sing. AE 58b, 59b, 60b; MT 104r, 3; der Plur.: in der Überschrift, ferner AE 27a. Mevlānā Celāleddīn Rūmī, dessen Gedanken für

die altrumtürkischen Dichter immer mit zu berücksichtigen sind, versteht unter *kerāmet* die Aufwärtsentwicklung vom Unbelebten zum Lebendigen, über Pflanze und Tier zum Menschen, nach *Fīhī mā fīh* zitiert bei ABDÜLBAKI GÖLPINARLI, *Mevlānâ Celâleddin*, İstanbul 1950, S. 216f.

66. Zu *yür-* im zweiten Halbvers für *yürü-* vgl. C. BROCKELMANN, „ʿAlī's Qiṣṣa'i Jūsuf", Berlin 1917, S. 49.

67. Zu *yügür-* 'laufen, eilen', im zweiten Halbvers, vgl. C. BROCKELMANN, a. a. O., S. 54; A. ZAJĄCZKOWSKI, „Études . . ." I, S. 133, s. v. (dazu *yügürük*, 'schnell': A. ZAJĄCZKOWSKI, „Études" II. S. 86, s. v.).

72. Die Lesung *dun* oder *dün* von R im ersten Halbvers ist durch das Reimwort im zweiten Halbvers *yamūtūn* gesichert, doch weiß ich nicht, was das heißen soll (*dünyäyi dün dëyeler*; ebenso unverständlich ist mir die, im übrigen sicher falsche Lesart von T *dünyäyi düzdiler* o. ä.).

Das im zweiten Halbvers zitierte Ḥadīth lautet vollständig المؤمنون لا يموتون بل ينقلون من دار الى دار 'Die Gläubigen sterben nicht, sondern sie ziehen von einem Hause in ein anderes um.'

79. *Tapĭcĭ* (v. *tap-* 'dienen', auch 'kultisch verehren') 'Diener' (AE 79b; MTF 113 a *tapucĭ*); *tapucĭlĭk*, 'Dienerschaft, Dienst' (MTF 113b). Davon: *tapu* 'Dienst' (AE 116b; MTF 231a, 235b).

83. *ël* I. 'Land' (AE 83b *Rum ëli*, nicht Rumelien, sondern 'das Land Rum', d. h. Anatolien); II. 'Leute' (MTF 315a).

85. Der erste Halbvers wird metrisch in Ordnung, wenn man *aytdum* mit Epenthese (*ayt°dum*) liest (sollte dies durch die Schreibung in R *aytĭdum* angedeutet sein?), was in der alten Poesie für türkische Wörter ungewöhnlich ist (vgl. auch V. 139a); oder ist vor *göreyim* ein *bir* ('einmal') einzuschieben (*Aytdum oş aḫĭ varub bir sorayĭm*)? Dadurch würde der Parallelismus zum zweiten Halbvers besser hergestellt.

87. Zu *ṭolĭn-* 'verschwinden' (AE 87a, 89b) vgl. A. ZAJĄCZKOWSKI, „ Études . . ." I, S. 120, s. v. *dolun*.

88. *ṭaña* zu *ṭañ-* 'staunen, sich wundern', kommt anscheinend nur in der Verbindung *ṭaña ḳalmaḳ* (AE 88b) vor; so auch in der altosm. Übersetzung von Saʿdī's *Ferhengnāme*, ed. KILLISLI RIFʿAT, İstanbul 1340—42, S. 61, V. 738 (*ḳalubven ṭaña*, vom Herausgeber übersetzt mit 'ḥayretde ḳalīyorum'), und im *Feraḫnāme* des Ibn Ḫaṭīb, ed. NÉMETH (MO 13, 1919), S. 175 (*ben bu ḥālĭ göricek ḳaldum ṭaña*, „als ich diese Sache sah, wunderte ich mich"). Für *ṭaña* kommt auch *ṭañla* vor: MT 128r, 1: *Aydur ē ṣāh ṭañla girdüm ben yola*. 'Er sagte: O König, staunend (od. in Erregung) trat ich ein auf dem Weg.'

Der zweite Halbvers ist in beiden Handschriften metrisch unbefriedigend: in R fehlt eine Silbe, in T sogar zwei.

90. *yavu var-* (*y. vërdi* in T wohl Verschreibung für *y. vardĭ*) 'entschwinden, verschwinden' AE 90b; MT 88v, 3a; 89r, 10a; vgl. *Ferhengnāme-i Saʿdī*, ed. KILISLI RIFʿAT, S. 34, V. 405 in der Bedeutung 'verloren gehen'. Ferner ist zu vergleichen: *yavĭ ḳĭl-*, 'verlieren' C. BROCKELMANN, *'Alī's Qiṣṣa'i Jūsuf*, S. 53 und *yavuḳulun- yavuḳulĭn-* 'verloren gehen, untergehen (se perdre, périr)' A. ZAJĄCZKOWSKI, *Études* I, S. 130, s. v.

99. Im ersten Halbvers ist auf die orientalische Sitte angespielt, Stücke von Brotfladen als Löffel zu benutzen. — Zum Ausdruck *Ḳuru mekālet* (99b und 100b) vgl. Maḥmūd Kāšġarī, *Dīwān luġāt at-Türk* I 320, 8, das Sprichwort *ḳuruḳ ḳašuḳ aġĭzḳa yaramas, ḳuruḳ söz ḳulaḳḳa yarĭšmas* „Ein

trockener Löffel paßt nicht in den Mund, ein trockenes Wort paßt nicht dem Ohre" (C. Brockelmann, *Altturkestanische Volksweisheit* in „Ostasiatische Zeitschrift" 8, 1919/1920, S. 66, Nr. 199).

101. *acĭ-* 'hungrig sein' (= heutigem *acĭkmak*) AE 101b); vgl. *Ferhengnāme-i Saʿdī*, ed. Kilisli Rifʿat S. 26, V. 315 (*acĭb* für späteres *acĭḳub*, heutiges *acĭkĭp*).

102. Am Ende des zweiten Halbverses ist wohl die Lesung v. T (*iṣi*) der von R (*kiṣi*) vorzuziehen, obwohl letzteres auch einen passenden Sinn ergäbe ('niemand bringt Wissen ohne Tun zustande'); aber *kiṣi* wäre Redīf, es würde das Reimwort fehlen (*érer—baṣarmaz* reimt sich nicht).

103. Mit *yol eri* könnte auf den koranischen ابن السبيل angespielt sein; gemeint ist, wie die folgenden Verse zeigen, der Wanderer auf dem Wege zum Jenseits. — Im ersten Halbvers ist *gerek-ki ola* mit Elision zu lesen (*gerek-k'ola*).

temīz für *temyīz* 'Unterscheidung': AE 103a; MTF 67b, 321b; MT 89r, 14b; in dem Stück aus Gülşehrī's MT bei Ḥīfẓī Tevfīq . . ., S. 146, V. 1; auch sonst kommt das Wort häufig in MT vor. Diese Vereinfachung des arab. Wortes ist übrigens auch schon im Persischen üblich.

105. *ilerü* I. künftig (AE 105a, 106a); II. vorwärts, voraus, mit Abl. *andan ilerü* 'vor jenem' MT 103v, 5b; dazu ist zu vergleichen die Phrase *senden ilerü* 'von dir resultierend' bei ʿĀschīḳpaschazāde 110, 22 (H. J. Kissling, *Die Sprache des ʿĀṣiḳpašazāde*, Breslau 1936, S. 36).

Der zweite Halbvers ist metrisch nicht in Ordnung; wahrscheinlich fehlt zwischen den beiden ersten Wörtern eine Silbe; vielleicht ist mit Cevat Hakki Tarim dazwischen ein *sen* einzufügen, so daß der Halbvers nun, metrisch korrekt, lautet: *Etmegüñä sen ḳarĭṣdur yağ u bal.*

107 Im zweiten Halbvers ist wohl dem Sinne nach *āḫirete* gemeint, nur des Metrums wegen anst. des Datives der Lokativ gesetzt; es handelt sich um die Wiedergabe des Hadithes: الدنيا مَزْرَعَة الآخرة 'Die diesseitige Welt ist die Saat für das Jenseits.'

112. Der Vers ist zweifellos verderbt; metrisch ist er in beiden Halbversen unbefriedigend: der erste Halbvers hat eine Silbe zu viel — wenn nicht mit Elision *il(e) aḫĭ* zu lesen ist —; der zweite eine zu wenig. Der Emendationsversuch im ersten Halbvers ist ebenfalls unbefriedigend. Die Übersetzung gebe ich mit allem Vorbehalt.

114. *yigit*, 'Junger Mann, Bursch' Lehnübersetzung von p. *cuvānmard* und a. *fatā*, die unterste der drei Stufen in der Futuvvet, *yigit*, *aḫĭ*, *pīr* (oder *şeyḫ*): AE 114a (mit *pīr* und *aḫĭ* zusammengestellt), 116b (*yigitler* und *kocalar*, also in ursprünglicher Bedeutung, 'die Jungen' und 'die Alten'; so auch MT 184v, 5: *Kimi ben bir ḳoca-yam dér oturur / Kimi ben bir yigidem dér terk urur* „Der eine sagt 'ich bin ein Greis' und bleibt sitzen; der andere sagt 'ich bin ein Jüngling' und verzichtet (auf die Teilnahme an der Reise)", 151b (auf Achi Evran bezogen? dann also wohl = *fatā* im allgemeinen Sinne); MTF 58a (*mücerred yigit*, 'Junggeselle, Zölibatär), 283a (*şar yigitleri* 'die jungen Männer der Stadt' werden *terbiye* 'Jünger, Novizen' des Achi Bischr).

115. *iḳrār* (a.) in jurist. und gesetzlichem Sinne, 'Bestätigung, Anerkenntnis (einer Verpflichtung)'; in religiösem Sinne (hier): 'Geständnis (einer Verfehlung), Bekenntnis'; *iḳrār bağlamaḳ* 'ein Geständnis ablegen' AE 115a, daher wohl verwendet für 'Beichte'. Zur Verwendung dieses Terminus bei

den Bektaschis vgl. J. K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, London 1937, S. 264; über eine der christlichen Beichte verwandte Institution in den Derwischorden vgl. R. Hartmann, *Al-Ḳuschairîs Darstellung des Sûfîtums* (Türk. Bibl. 18) und J. Németh, *Zum Begriff der tawba* in „Festschrift Georg Jacob", Leipzig 1932, S. 200ff.

bağışla- 'schenken'; spez. eine Schuld (*suç*) also 'vergeben, verzeihen' (AE 115b); in Verbindung mit *suç* z. B. A. Zajączkowski, *Études* . . . I, S. 12, Z. 6; J. Németh, a. a. O., S. 204, Z. 6 v. u. (*Feraḥ-nāme* des Ibn Ḫaṭīb, fol. 148v, Z. 3).

119. Der zweite Halbvers hat eine Silbe zu wenig, ist also wohl verderbt; den angegebenen Emendationsvorschlag (*ol ḳadar bergini* für *ol ḳardarkini*) verdanke ich dem verst. Kollegen Kowalski.

121. Auch dieser Vers ist metrisch unvollkommen (es fehlen zwei Silben) und somit wohl verderbt; die Übersetzung beruht auf dem Emendationsvorschlag (Einschiebung von *hergiz* 'je' zwischen *kim* und *ḥalḳa*) Kowalskis im ersten Halbvers.

124. Zu dem im ersten Halbvers ausgesprochenen Gedanken vgl. V. 20.

127. Mit dem in diesem Verse ausgesprochenen Gedanken ist wohl auf Kor. 6, 32 angespielt: وَمَا ٱلْحَيَاةُ ٱلدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ 'das diesseitige Leben ist ja nur Spiel und Scherz' (ähnlich Kor. 47, 36/38 und 57,20/19).

129. Die Übersetzung des zweiten Halbverses folgt dem Emendationsversuch *eyleyüb* anst. *eyleyim*.

131. *uç* Zenker: p t 'Pfand, Einsatz; Einsatz beim Spiel; Wette'.

132—137. Zu diesen Versen vgl. die Parallelstellen in MTF 7—14 und 284 bis 288, die unten mit veröffentlicht sind; speziell die letzteren Verse von MTF stimmen fast wörtlich mit denen in unserem Gedichte überein und zwar entsprechen sich:

AE 132 und MTF 284
AE 134 und MTF 285
AE 135 und MTF 286
AE 136 und MTF 287 und 13
AE 137 und MTF 288.

136. *ilersük* 'Hosenband' (AE 136a *ilersük bağı*; MTF 13a und 287a *ilsersük* allein). Auf die richtige Lesung machte mich J. Deny aufmerksam; er verweist mich dabei auf Kāšġarī, *Dīwān luġāt at-Turk* I, Typendruck-Ausg. ed. ʿAli Emiri, İstanbul 1333, S. 135, Z. 2; Faksimile-Ausg., Ankara 1941, S. 87, Z. 11f., wo das Wort mit تِكَّة السراويل 'Schnur zum Zubinden der Hosen' (zu *tikkah* vgl. Dozy, „Dict. des noms de vêtements", S. 95) übersetzt ist (fehlt bei C. Brockelmann, „Mitteltürkischer Wortschatz"). In dem für die anatolischen Achis geschriebenen *Fütüvvetnāme* des Yaḥyā b. Ḫalīl steht an entsprechender Stelle *šalvar bağı* (mein *Futuvvetkapitel* S. 750/14, Z. 2). Das Vorkommen des Wortes *ilersük* im Rumtürkischen, wo es m. W. sonst nicht belegt ist (im Osmanischen dafür sonst *uçkur*), ist bemerkenswert.

137. Im ersten Halbvers muß wohl *kim var-ıdı* des Metrums wegen für *kimde var-ıdı* eingesetzt sein.

139. Auch hier muß wohl im ersten Halbvers *aytdı* mit Epenthese gelesen werden (— ◡ —) wie V. 85a *aytdum*; andernfalls wäre eine Silbe zu wen-

dig da, und es müßte, um das Metrum herauszubekommen, das zweite Wort *oşbu* anst. *bu* zu lesen sein.

141. Identisch mit MT 31v, 13 (dort der letzte Vers einer Geschichte), woselbst sich die bessere Lesart findet.

Zu *ḫalük* oder *helük* (auf den Vokal *a* in der ersten Silbe scheint die Schreibung mit *Ḥā* hinzuweisen; MT nach Cod B schreibt das *a* plene mit *Elif*) 'Steinchen, Steinstückchen' oder 'Mörtel' vgl. *XIII. Asırdan günümüze ḳadar kitaplardan toplanmış tanıklarıyle Tarama Sözlügü*, Bd. I (T.D.K., C. III. 2), İstanbul 1943, S. 344: *Helik* (*Helük*)' Ufak taş parçası' mit Belegen aus einer Sprichwörtersammlung *Atalar sözü*, hgg. v. Velet İzbudak, İstanbul 1936, S. 33, Nr. 265: *Helüksüz dıvar olmaz*, übers. 'Taşsız, Kumsuz dıvar örülemez', d. h. 'ohne Mörtel kann man keine Mauer bauen'); im Glossar S. 72 *helük* umschrieben mit 'kerpiç kırıkları ki, bina esnasında taş ve kerpiç arasına sokulmuştur', d. h. 'Ziegelstückchen, die beim Bauen zwischen Steine und Ziegel getan werden'. Im Cod. Fatih 3443 und einem Werke *Fażā'il-i Mekke ve-Medine* des Meḥmed Yemenī in Cod. Aya Sofya 3341, Bd. II (T.D.K., C. III. 3), İstanbul 1945, S. 483: *Halik*, dass. mit Beleg aus *Cāmi'ul-fāris*, einem pers.-türkischen Wörterbuch aus der Zeit Aḥmeds I. als Übersetzung eines persischen Wortes *dübaz*; auch Hâmit Koşay and Orhan Aydın, *Anadilden Derlemeler II*, Ankara 1952, S. 70 *Helik* 'Ufak taş'. AE 141b ist aus der Bauweise seldschukischer Monumentalbauten zu verstehen, nach welcher bei der Errichtung der oft 1 m starken Mauern nur die Oberflächen aus gut behauenen Quadern errichtet sind, während das Innere der Mauern mit einer Masse von kleinen Steinen und Steinbrocken angefüllt ist.

144. Der erste Halbvers ist in T metrisch nicht in Ordnung. Er kommt in Ordnung, wenn man *yẽri* anst. *yẽr* liest, wodurch auch die Parallele *nişān yẽri—nişān eri* vollkommen wird.

147—150. Über das Thema „Name" vgl. auch V. 52—57.

150. Gülşehrī genannt AE 150a, 158b; MTF 42b, 328b; MT 86v, 11b; 103v, 1a; 104r, 3a; 105v, 3b; 5a; und oft in MT.

153. Identisch mit MT, 86v, 7; dort ist das Bild weiter ausgeführt (Z. 11); nur steht dort im zweiten Halbvers *cüz* 'außer' anstatt *çün*, was einen besseren Sinn ergibt.

Sīmurġ (AE 153b, MT w. o.) ist der sagenhafte königliche Vogel, der unerreichbar auf dem Gebirge Ḳāf horstet. In seiner allegorischen Dichtung *Manṭiḳ uṭ-ṭayr* verwendet ihn ʿAṭṭār, und nach ihm auch Gülschehrī, als Bild für Gott. Bei ʿAṭṭār wie auch sonst heißt er gelegentlich auch ʿAnḳā, was ein arab. Fem. der Bedeutung 'langhalsig' ist; ich gebrauche daher den Namen in meiner Übersetzung mit fem. Artikel. Im zweiten Halbvers könnte man auch an eine Anspielung auf den Schluß der Fabel von ʿAṭṭārs *Manṭiḳ uṭ-ṭayr* denken und das zweite *sī-murġ* mit 'dreißig Vögel' übersetzen.

155. Im ersten Halbvers fehlt eine Silbe; vielleicht ist *degme ere* anst. *degmeye zu* lesen.

160. Der Angeredete kann auch der Dichter selbst, oder auch der Leser sein. In letzterem Falle hieße „vollendet" soviel wie „zu Ende gelesen".

162. Der Sinn des Verses ist so, wie er dasteht, zwischen zwei Gottesanrufungen, also innerhalb eines Gebetes in seinem Anfang unklar; vielleicht ist für *ḫidmet* etwas anderes zu lesen.

ḳīzlīḳ 'Teuerung, Mangel, Armut, Not' (AE 162a, Gegensatz *ucuzlīḳ*, dies auch 163b); vgl. *Ferhengnāme-i Saʿdī Tercümesi*, ed. Killisli Rifʿat, S. 11, V. 129 (lt. Anm. des Herausgb. ist *kīzlīk* = heutigem *kĭtlīk*).

163. *ēmenlik* wohl von *eymen*, 'sicher' also wörtlich 'Sicherheit'. Im zweiten Halbvers ist wohl *ele* ('dem Land') anst. *eyle* zu lesen.

164. Möglich wäre auch die Lösung des Reimwortes als *eyledüñ*; dann wäre zu übersetzen: 'Da du (o Gülschehri) . . . hast, hast du . . .'. Zu den Phrasen mit *yād eylemek* und *ṣād eylemek* vgl. im übrigen o. V. 7.

166. Am Ende des ersten Halbverses ist entweder anst. *kīlmasīn* ein anderes Verbum der Bedeutung 'sparen, vorenthalten' zu lesen, oder aber es ist an eine Konstruktion zu denken (*kīlmaḳ* m. Abl., 'vorenthalten'), ähnlich der, die H. Ritter, *Karagöz I*, Hannover 1924, S. 153, Anm. 1 verzeichnet hat: *Damyata pirince giderken evdeki bulğurdan oldum* 'Als ich nach Damielte ging, um Reis zu holen, verlor ich den Bulgur zu Hause' (*olmaḳ* m. Abl. 'verlieren'). Eine Verbindung von *ḳalmaḳ* m. Abl. '(fern-)bleiben, abstehen' von, etwas aufgeben' MT 131v, 6b (*erligüñden ḳalmağīl*, 'bleib nicht (fern) von deiner Mannheit, gib deine M. nicht auf', s. o. V. 26).

167. Auch in MT ist dreimal im ersten Halbverse des letzten Verses eines Kapitels das Versmaß wie in AE 167a angegeben (*fāʿilātun fāʿilātun fāʿilāt*): 4v, 12; 46r, 12; 85r, 11.

II. Das Kapitel über das Burschentum *(fütüvvet)* in Gülschehrīs *Manṭiḳ uṭ-ṭayr*

Die Handschriften

Zur Herstellung des Textes standen mir folgende Handschriften zur Verfügung:

A = İstanbul, Bibliothek des Antikenmuseums (Asari atika, jetzt Arkeoloji Müzesi), Ms. ohne Nummer (früher im Besitze von Ḫāliṣ Efendi), dat. 914 H./1509 D. (fol. 82v—99v).

B = İstanbul, Bibliothek des Antikenmuseums, Ms. Nr. 236, undatiert, (fol. 91r—103r = S. 181—205). Beide Handschriften sind beschrieben in meiner Abhandlung *Das Futuvvetkapitel in Gülšehrīs altosmanischer Bearbeitung von ʿAṭṭārs Manṭiq uṭ-ṭayr*, SBPrAW, Berlin 1932, S. 3f./744f.

F = İstanbul, Ms. Fatih 2557, 256 Blätter zu 17 Zeilen die Seite, dat. 894 H./1489 D., eine Sammelhandschrift, deren zweiter Teil, fol. 159vff. Gülschehris *Manṭiḳ uṭ-ṭayr* enthält (das Futuvvetkapitel fol. 203v bis 213r). Die Handschrift geht im allgemeinen mit A zusammen, bisweilen aber doch auch mit B gegen A. So hat F manche Eigenheiten mit B gemeinsam, z. B. die für B charakteristische Vokabel *ḳĭrğĭl* ('Greis') gegen *ḳoca* in A. Eine für F charakteristische Eigenart ist die Schreibung von *sen* mittels Nunation (ـسًا). Cod. F ist fehlerhafter als A und B. Seine eigenen Lesarten sind meist nichts wert; doch kommt es gelegentlich auch vor, daß F gegen A und B eine bessere Lesart bietet.

Der Text ist im allgemeinen nach A gegeben, die Varianten der anderen Handschriften sind in den Fußnoten vermerkt. Doch da keiner der drei Handschriften ein unzweifelhafter Vorrang gebührt, so sind auch gelegentlich besser scheinende Lesarten einer der beiden anderen Handschriften in den Text aufgenommen. Wenn die beiden anderen Handschriften gemeinsam gegen A eine gute Lesart aufweisen, so ist dieser der Vorzug gegeben worden. So sind die unkontrahierten Formen mit *ay/ey* gegen die kontrahierten *ē*-Formen von A (mit Ausnahme der Interjektion *ē*, die in allen Handschriften so lautet), sowie das *ḳ* gegen das *ḫ* von A in den Text aufgenommen, die Formen von A in den Fußnoten verzeichnet worden. Varianten, die gegen das Metrum verstoßen, wie sie in A und B selten, nicht selten dagegen in F vorkommen, sind nicht verzeichnet.

Das Kapitel über die Fütüvvet ist von mir zuerst behandelt in meiner oben genannten Akademieschrift von 1932. Der Text ist dort nach Ms. B

vollständig in Faksimile beigegeben, die wichtigsten Stellen nach A und B in Umschrift und Übersetzung mitgeteilt. Die hiermit vorgelegte Behandlung des Kapitels geht über die von 1932 hinaus, ersetzt sie also; doch mag weiterhin die dort gegebene Faksimilewiedergabe zur Kontrolle meiner hier gegebenen Lesungen verwendet werden.

Wie in allen diesen einen sufischen Begriff erläuternden Kapiteln beginnt auch das über die Fütüvvet mit einer Frage, was dies sei, wie der Wandel der Achis sei und was man tun müsse, um Inhaber der Fütüvvet (*fütüvvetdār*) zu werden (1/2), was es außer der Tafel (des Speiseleders *ṣofra*, d. i. der Gastfreundschaft) noch weiter für Bedingungen dazu gebe (3a). Offenbar sind dem Frager Mißstände im Achitum bekannt, denn er bittet um Aufklärung über das Richtige und das Nichtige dabei (3b), und fragt, ob sich Streitigkeiten mit dem Achitum vertrügen (4/5).

Als Antwort gibt der Wiedehopf zunächst das sechsteilige Grundgebot des Achitums bekannt, das Gebot, drei Dinge offen zu halten (Stirn, Speisetuch und Tür) und drei Dinge geschlossen zu halten (Zunge, Auge und Hosenband) (6—15), welches Gebot wir schon aus dem Gedicht auf Achi Evran kennen (vgl. AE 132—137), doch ist es diesmal ausführlicher mitgeteilt und man erfährt jetzt die Bedeutungen der einzelnen Vorschriften. Dann geht der Wiedehopf speziell auf das mit der Zunge verbundene Verbot der üblen Nachrede (*ġaybet*) näher ein (16—18). Darauf folgt eine kurze Darlegung der Erziehung des Jüngers (*terbiye*) durch den Achi und den Scheich, deren Ziel es ist, daß der Jünger gleichsam ein Spiegel werde, den der Scheich poliere (also ist ein Metallspiegel vorgestellt), um sich darin zu spiegeln; kurz wird auch angeführt, was der Jünger vom Achi alles lernen soll (19—28; das Bild vom Spiegel 21f. und 27). Es folgt der neuplatonische Gedanke der Höherentwicklung des Menschen aus dem Mineralzustand über den Pflanzen- und Tierzustand zu dem des Menschen und über diesen hinaus zu dem Engelzustand und weiter; so gelange der Jünger durch Achidienst schließlich zu Gott (29—32).

Im zweiten Teile der Antwort geht nun der Wiedehopf, bzw. der Dichter auf bestimmte Mißstände im Achitum ein, zunächst auf die Unwissenheit vieler Achis, von denen die Jünger nichts lernen können (33—37), und dann auf Eifersüchteleien und Streitigkeiten unter den Achis, die ein schlechtes Beispiel geben (38—41). Auf derartige Mißstände, bei denen man den Eindruck gewinnt, daß der Dichter konkrete Fälle seiner Umgebung im Auge hat, kommt dieser am Schlusse des Kapitels (s. u. S. 65) noch einmal zu sprechen. Die letzten Verse der Einleitung (42/43) leiten zu der folgenden, Fütüvvet und Achitum erläuternden Geschichte von Bischr und Yamlīchā über.

Ich gebe zunächst den Text der Einleitung mit Übersetzung.

Text und Übersetzung der Einleitung zum Kapitel über das Burschentum *(fütüvvet)* in Gülschehrīs *Manṭiḳ uṭ-ṭayr*

Text

Su'āl kärdän-i sāyil äz Hudhud där futuvvät[1]

1. *Biri ṣorar kim fütüvvet ne durur*
Bu[2] *aḫĭlaruñ iši*[3] *nite durur*

2. *Ne ḳĭla er*[4] *kim*[4] *fütüvvetdār*[5] *ola*
N'eyleye[6] *ol išde*[7] *berḫordār ola*

3. *Ṣarṭĭ var-mĭ*[8] *ṣofradan artuḳ daḫĭ*
*Bizä *bir bāṭĭldan añlatġĭl*[9] *ḥaḳĭ*

4. *Biri birin dilememek var-mĭ-dur*
Yā aḫĭlĭḳ ceng u[10] *ṣūr u ṣer-mi-dür*

5 *Biri biri*[11] *perdesin yĭrtan*[12] *ʿaceb*
Ḳĭla-mĭ hergiz aḫĭlĭġĭ ṭaleb.

Cävāb dādän-i Hudhud sāyil-rā där ḫāṣṣiyät-i futuvvät[13].

6. *Hüdhüd aydur*[14] *kim fütüvvetdār*[15] *ĭsa*
Yā ṭapu ḳĭlmaḳda ṣādĭḳ er[16] *ise*

7. ×*Anda üç nesne gerek açuḳ ola*
Üç daḫĭ baġlu gerek-dür ol yola[17]

8. ×*Alnĭ*[18] *açuq gerek anuñ*[19] *kişiye*
Kim güneş gibi[20] *cihānda ĭşĭya*

9. ×*Ṣofra baġĭ daḫĭ hem açuḳ gerek*
Ol[21] *ḳadar kim var* ×*degül hem*[22] *çoḳ gerek*

10. ×*Ḳapu daḫĭ açuḳ olĭcaḳ*×[23] *temām*
Olur ol üç açuḳ[24] *anda ve's-selām*

11. ×*Dili ġaybetden*[25] *anuñ*[26] *baġlu gerek*
Sözi şīrīn u aşĭ[27] *yaġlu*[28] *gerek*

12. ×*Gözi hem baġlu gerek kim görmeye*
Kimsenüñ ʿaybĭna[29] *ṭaʿna urmaya*

[1] B: *Su'āl*; F: *Biri daḫĭ gelüb fütüvvetden ṣorduġĭ* [2] B: *yā* [3] B: *yolĭ* [4] So B und F; A: *kim er* [5] F: *fütüvvetde er* [6] So B; A: *dünyede*; F: *nite-kim* [7] B: *yolda* [8] F: *var kim* [9] So B und F; A: *añlatġĭl bu bāṭĭldan* [10] B: *ceng-i* [11] F: *bizden* [12] F: *yerden* [13] B: *Cevāb*; F: *Hüdhüd cevāb vérdügi* [14] A: *ēdür* [15] F: *fütüvvetde er* [16] So F; A: *ṣāḥib-derd* (1. *ṣāḥib-bār?*); B: *ṭoğru er* [17] F: *bile* [18] So B und F; A: *eli* [19] F: *evvel* [20] B: *bigi* [21] B: *ṣol* [22] B: *degül-dür* [23] B: *olĭncaḳ* [24] F: *açuğ* [25] So die Mss.; 1. *ġĭbetden?* [26] F: *elüñ* [27] So B; A und F: *iṣi* [28] F: *baġlu* [29] B: *ʿaybĭnĭ*

Übersetzung

Jemand befragt Hüdhüd über die Fütüvvet

1. Jemand fragt: Was ist die Fütüvvet? Wie ist das Werk (B: der Weg, Wandel) der Achis?

2. Was soll ein Mann tun, um Fütüvvetdār zu werden? Was soll er tun, um in diesem Werke (B: auf diesem Wege) erfolgreich zu sein?

3. Hat sie (die Fütüvvet) (weitere) Gebote außer (für) die Tafel? Erkläre uns einmal (den Unterschied) des Richtigen vom Nichtigen.

4. Gibt es das, daß einer nichts von dem andern verlangt? Oder ist das Achitum Streit und (B: mit) Unheil und Übel?

5. Kann einer, der des anderen Vorhang zerreißt (d. h. ihn mit seinen Fehlern bloßstellt), etwa jemals das Achitum erstreben?

Hüdhüd antwortet dem Frager über die Beschaffenheit der Fütüvvet.

6. Hüdhüd sagt: Wer Fütüvvetdār ist oder im Dienstverrichten ein rechter Mann ist (A: sich abmüht).

7. Bei dem müssen drei Dinge offen sein; drei dagegen müssen für jenen Weg geschlossen sein.

8. Seine Stirn muß offen sein dem (Mit-)menschen (gegenüber), daß sie (oder er) auf der (ganzen) Welt wie die Sonne glänze.

9. Auch das Band seines Tafeltuches muß offen sein, so sehr, daß nicht nur etwas da ist, sondern es muß auch viel da sein.

10. Sobald auch (seine) Tür offen ist, so sind jene drei offenen (Dinge) bei ihm vollständig — und damit Schluß!

11. Seine Zunge muß vor böser Nachrede geschlossen sein; sein Wort muß süß und seine Speise fett sein.

12. Sein Auge muß auch geschlossen sein, daß er nicht sehe (sc. die Fehler der anderen), daß er nicht jemandes Fehler schmähe.

13. ×*Baġlulardan biri ilersügi*×[1] *dür*
Kim ol altĭda[2] *ḳamudan*[3] *yėgi*[4] *dür*

14. ×*Kimde kim bu altĭ ḫāṣiyet ola*
Yavlaḳ[5] *ol er lāyĭḳ ola bu*[6] *yola*

15. ×*Kimde kim yoḳ-dur*[7] *bu altĭ ḫāṣiyet*
Renci **ḳamu yėle gitdi*[8] *ʿāḳĭbet*

16. *Kim zenāden*[9] *ġaybet*[10] *eylemek*[11] *daḫĭ*
Uluraḳ[12] *dur erde*×[13] *bir Teñri ḥakĭ*×

17. *Bir kişi*[14] *göster kim*[15] *ol ġaybet*[10] *dėmez*
Ḫalḳ etini **bal u yaġ*[16] *gibi*[17] *yėmez*×

18. *Ḳocalardan bir söz işit*[18] *ē yigit*
Ġaybet[10] *ėden kişiden* **yeġ dür bir*[19] *it*

19. *Terbiye ṣavm u ṣalāt erkānĭnĭ*
**Vācibinüñ farż u*[20] *istiḥsānĭnĭ*

20. *Dükelin gerek aḫĭdan ögrene*
Kim şerīʿatsuz ʿamelden yigrene

21. *Aḫĭ ḳatĭnda bir āyīne*× *ola*
Şeyḫi× *qatĭnda hemān*[21] *ṣayḳal bula*

22. *Ne edeb var-ĭsa aḫĭ göstere*
Aña[22] *vu şeyḫi ṣafāsĭn artura*

23. *Loḳmasĭnĭ ṣofrada nicā yėyā*
Nice **otura dura*[23] *yata dėye*[24]

24. *Nice*× *yüriya vü baḳa*[25] *ve's-selām*[26]
**Nice*× *vėre*[27] **ḫalḳa ala*[28] *ve's-selām*

[1] In A mit ص geschrieben; F: *ilerüsügi* [2] So B und F; A: *altĭdan* [3] om F [4] F: *bigi* [5] F: *yavlaġ* [6] B: *ol* [7] A: *yoḫ-dur* [8] F: *ḳamu yėlā vardĭ*; B: *anuñ yėle gide* [9] B: *zinā-dur* [10] Vgl. o. Vers 11[25] [11] A: *ēlemek* [12] So B und F; A: *aluraḳ* [13] In B lautet der Anfang des Halbverses: *uluraḳ ere vu-* [14] So B; A: *aḫĭ*; F: *daḫĭ* [15] F: *ki* [16] F: *bayaġĭ* [17] B: *bigi.* [18] B: *işid* [19] B: *delim yėg*; F: *yėgrek-dür* [20] F: *vācib ū farż u hem* [21] So B und F; A: *şeyḫ ḳatĭnda vara bir* [22] B: *oña* od. *ögä?*; F: *eger* [23] B: *ṭura* [24] B: *otura vu ṭura o dėye*; F: *ötürü artura ne dėye* [25] F: *yaḳa* [26] B: *vu selām* [27] F: *ḫalḳa nice* [28] B: *ala ḫalḳdan*; F: *vėrür*

13. Eines von den geschlossenen (Dingen) ist das Hosenband, das unter jenen sechsen das beste von allen ist.

14. Bei wem diese sechs Beschaffenheiten sind, der ist gar sehr würdig dieses Weges.

15. Bei wem (aber) diese sechs Beschaffenheiten nicht sind, dessen Mühsal ist schließlich insgesamt in den Wind gegangen (d. h. ist umsonst).

16. Denn eine noch größere (Sünde) als Hurerei ist es auch beim Manne, üble Nachrede zu halten, bei dem einzigen Gott!

17. Zeige (mir) einen Menschen (A: zeige einen Achi), der keine üble Nachrede hält (und) nicht das Fleisch der Leute wie Honig und Öl (F: wie seit alters, wie gewöhnlich) ißt!

18. Von den Alten höre ein Wort, o Bursch: ein Hund ist besser (B: um vieles besser) als einer, der üble Nachrede macht.

19. Der Jünger muß die Regeln des Fastens und des Gebetes, das Erforderliche an Pflicht und Empfehlenswertem,

20. Alles vom Achi lernen, daß er vor scherīʿat-widriger Handlungsweise Widerwillen empfinde.

21. Neben dem Achi werde er (der Jünger) ein Spiegel (d. h. er werde ein Spiegelbild des Achis, seines Meisters); bei seinem Scheich möge er Politur finden (erfahren).

22. Was es an Anstandsregeln gibt, das zeige der Achi ihm, und sein Scheich möge seine (des Jüngers als Spiegel) Klarheit (Politur) mehren.

23. Wie er seinen Bissen an der Tafel esse, wie er sitze, aufstehe, liege, das soll er (ihm) sagen.

24. Wie er gehe und blicke usw., wie er mit den Leuten handele (wörtl.: wie er den Leuten gebe und [von ihnen] nehme; oder nach B: wie er gebe und von den Leuten nehme) usw. (sc. das alles soll der Achi dem Jünger zeigen).

25. *Ne edeb kim var*×[1] *ol yolda ola*
Dükelin estānede ḥāṣĭl ḳĭla

26. *Anda* **çūn ḥāṣĭl ḳĭla*[2] *ʿĭlm u ʿamel*
Gele ṣeyḫüñ ṭapusĭna bī-daġal

27. *Āyine çūn kim temām olmĭş ola*
Bir ṣafāsĭ yaluñuz ḳalmĭş ola

28. *Bu ḳabūla*[3] *her kim ol maḳbūl*[4] *ola*
Ol ṣafāya bir zemān meşġūl ola

29. ×*Çūn meʿādinden*[5] *nebāta ėrişe*
Kim[6] *bir az berk u ṣebāta ėrişe*

30. ×*Cism-i nāmīden*[7] *geçüb ḥayvān ola*
Çūn-ki ḥayvāndan geçüb[8] *insān ola*

31. [9]×*ʿĀḳĭbet devrān u*[10] *seyr ile felek*
Eyleyā[11] *ol ādemīyi*[12] *bir melek*[13]

32. [9]×*Çūn felekden daḫĭ geçse*×[14] *bī-riyā*
Aḫĭ ṭapusĭndan ėre[15] *Teñriyā*

33. *Çūn aḫĭ bu dėdügümi*[16] *bilmedi*×[17]
Ṣorar-ĭsañ biñde birin ḳĭlmadĭ×[17]

34. *Terbiyā ḥôd bunĭ ḳanda biliser*
Yā[18] *bunuñ yüz biñde birin ḳĭlĭsar*

35. *Çūn aḫĭ cāhil ola vu bī-amān*
Terbiyā hem cehli[19] *ögräne hemān*

36. *Çūn aḫĭ bilmedük ola bu yolĭ*
Terbiyā ḳanda biliser ē velī

37. *Bir aḫĭya ėrmedük* **bu cūda cust*×[20]
Kim oḳĭdĭ[21] *ḳul huwa ʾllāh-i*[22] *durust*

[1] L: *var-sa?* [2] B: *ḥāṣĭl ḳĭla hem* [3] B: *ḳapu-la* [4] So nach B und F; A: *maḳyūl* [5] B: *maʿādinden* [6] F: *hem* [7] So F; A und B: *cism nāmĭndan* [8] So F; A und B: *geçe* [9] Die beiden Verse 31 und 32 in F umgestellt [10] B und F: *devrān-i* [11] A: *ēleyā* [12] B: *ādemī bī* [13] F: *felek* [14] B: *geçe*; om. F [15] F: *ayru* [16] B: *dėdügimi* [17] B: *bilmeye* und *ḳĭlmaya* [18] A: يه; B und F: يا [19] So deutlich F; A und B: *cahl* ohne *yā* [20] So B; A: *çavda çust*; F: *çalat u cust* [21] So B; A: *oḫĭdĭ*; F: *oḳudĭ* [22] F: *ʾllāhu*

25. Was es an Anstandsregeln gibt, das soll (alles) auf jenem Wege sein; das alles soll er (der Achi) im Kloster zustande bringen.

26. Wenn er dort Theorie und Praxis zustande bringt, so soll er zum Dienst des Scheichs gehen ohne Fehl.

27. Wenn er (der Novize) vollständig zum Spiegel geworden ist, so ist einzig und allein seine Klarheit (Politur) übrig geblieben.

28. Jeder, der für diese Aufnahme genehm ist, der möge sich eine Zeit lang mit jener Klarheit (Politur) beschäftigen.

29. Wenn er (der Novize) aus den Mineralien (d. h. dem Mineralstadium) zur Pflanze heranreift, so daß er (F: auch) ein wenig zur Festigkeit (Hdd.) gelangt;

30. (Wenn er dann) den wachsenden Körper (d. h. das Pflanzenstadium) passierend ein Tier wird; wenn er unter Passierung des Tieres (d. h. des Tierstadiums) ein Mensch wird;

31. (Wenn) schließlich die Himmelskugel mit Umdrehung und Wandeln jenen Menschen zu einem Engel macht;

32. Wenn er dann auch die Himmelskugel passiert ohne Heuchelei, dann gelangt er (der einstige Novize) durch Achidienst zu Gott.

33. Wenn (aber) der Achi dies, was ich gesagt habe, nicht weiß (und) nicht (einmal) ein Tausendstel davon vollbringt, — wenn du (mich danach) fragst, (so sage ich dir:)

34. Woher sollte dies erst der Jünger wissen, oder davon (nur) ein Hunderttausendstel vollbringen?!

35. Wenn der Achi unwissend und unzuverlässig ist, da lernt der Jünger auch nur Unwissenheit.

36. Wenn der Achi einer ist, der diesen Weg nicht kennt, woher wird ihn denn der Jünger kennenlernen, o Freund?!

37. Wir haben keinen Achi angetroffen bei diesem Suchen(?), der das „Sprich, Er ist Gott“ (Koran, Sure 112) richtig rezitierte.

38. *Çūn bu aña ol buña yavuz ṣana*
Ikisinüñ ḳavlīna kim ĭnana

39. *Biri birin *aḫĭlar çūn*[1] *ögeler*
Muddaʿīlārüñ depāsin[2] *dögeler*

40. *Çūn ulular bir *birini ṣĭyalar*[3]
Kiçilāri ne× *yola oḳĭyalar*

41. *Biñ aḫĭ terk ėtdi başĭn bu yola*
Gelmedi bir terbiyā ḥoḍ ḥāṣĭla

42.[4] *Ḳuş dilinā çūn süleymānlĭḳ ḳĭla*
Derdüñā Gülşehri dermānlĭḳ ḳĭla

43. *Ḥikmet-ile ḥĭrş boynĭnĭ doḳĭ*×[5]
Bişr[6] *ile Yamlīḫa destānĭn oḳĭ.*

38. Wenn dieser jenen und jener diesen für böse hält (od.: ihm böses zuschreibt, böses von ihm glaubt), wer soll da beider Rede glauben?!

39. Wenn aber die Achis einer den andern loben, so prügeln sie die Scheitel der Kläger (d. h. so kann man ihnen auf dem Prozeßwege nichts anhaben, da sie für einander einstehen).

40. Wenn die Großen sich gegenseitig bekämpfen (zu vernichten trachten), wie sollen sie (dann) die Kleinen (d. h. ihre Jünger) zum Weg (zum Betreten des Weges der Fütüvvet, des Achitumes) aufrufen (auffordern).

41. Tausend Achis haben ihren Kopf diesem Wege hingegeben (d. h. sich aufgeopfert), (doch) nicht ein Jünger ist von selbst zum Ziele gelangt.

42. Da er (der Dichter) zu der „Vogelsprache" Süleymāntum (salomonische Weisheit) (dazu) tut (verkündet), so gibt Gülschehrī für deinen Schmerz ein Heilmittel.

43. Mit Weisheit schlage den Nacken des Verlangens, lies die Geschichte von Bischr und Yamlīchā.

[1] B: *çūn aḫĭlar*; F: *ögeler çūn* [2] B: *dėyāsin* [3] So B und F (hier mit ـپ geschrieben); A: *birin söylāyeler* [4] In A und F ist vor diesem Verse ein weiterer Vers eingeschaltet, der mit Vers 322 identisch ist. Da hier er entbehrlich ist, als Vers 322 aber in den Zusammenhang paßt, wird er wohl dort an richtiger Stelle stehen, hier aber interpoliert sein [5] F: *ṭoḳĭ*
[6] B: *Büşr*

Kommentar

7—15. Eine etwas ausführlichere Fassung des sechsteiligen Gebotes der Achi-Ethik (drei offen und drei geschlossen zu haltende Dinge) als AE 132 bis 137 und MTF 284—288, s. u. S. 63.

10. Im ersten Halbvers ist die Form *olĭncaḳ* in B zu beachten. Dazu vgl. Kowalski in EI IV, S. 1009, § 71; Belege: A. Zajączkowski, *Études sur la langue vieille osmanli I. . . . Calila et Dimna*, Krakau 1934, S. 176 u. § 23: *bir iki gün geçincek me'lūl oldī*, 'sobald einige Tage vergangen waren, da langweilte er sich (schon)'. Einige hierher gehörende Formen bieten die Reimworte eines Gedichtes in der Chronik der *ʿĀṣĭkpaṣazāde* ed. Giese, S. 87 (vgl. H. J. Kissling, *Die Sprache des 'Aṣĭkpašazade*, Breslau 1936, S. 73).

14. Zum Worte *ilersük* vgl. das zu AE 136 Gesagte.

16. Vielleicht ist im zweiten Halbvers *yerde* (auf der Erde) anst. *erde* (beim Manne) zu lesen. *Teñri ḥaḳ(ḳ)ī* als Beteuerungs- bzw. Schwurformel ('bei Gott') auch sonst öfters in MT, z. B. 116v, 11; 128r, 10.

17. Der Vergleich der üblen Nachrede mit dem Essen des Fleisches des Nächsten geht zurück auf koranische Ausdrücke wie Koran 49, 12:

أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ

„wünscht wohl einer von euch, das Fleisch seines Bruders zu essen?"

19. Im zweiten Halbvers gesetzliche Fachausdrücke (*vācib*, *farż*, *istiḥsān*), speziell des ḥanefitischen Ritus; über *Istiḥsān* vgl. EI II, 600.

21f. Bei dem in diesen Versen durchgeführten Bilde vom Spiegel ist natürlich an einen Metallspiegel gedacht; denn nur einen solchen, nicht einen Glasspiegel, poliert man, um ihn klar zu bekommen.

24. Vielleicht ist zu Anfang des zweiten Halbverses *niçe* anst. *nice* zu lesen ('wieviel er gebe und nehme'). Zum Unterschied von *nice* und *niçe* vgl. H. W. Duda, *Die Sprache der Qyrq Vezir-Erzählungen I*, Leipzig 1930, S. 52f.

25. Der erste Halbvers (in allen drei Handschriften gleich überliefert) ist nur dann metrisch korrekt, wenn man *var-sa* anst. bloßem *var* liest. Dies empfiehlt sich auch mit Hinblick auf den ähnlich gebauten Vers 22a.

27. Vgl. das zu V. 21f. Gesagte.

29—32. Zu dem in diesen Versen ausgeführten neuplatonischen Gedanken der Höherentwicklung des Mystiker vgl. u. S. 75f.

32. Vielleicht ist aber im ersten Halbvers doch mit B *geçe* (anst. *geçse*) zu lesen, da dies besser mit dem *ére* des zweiten Halbverses als Parallele zusammengeht.

33. Die Übersetzung entspricht der Lesart in B (*bilmeye* und *ḳĭlmaya*); doch dürfte die durch A und F vertretene Lesart (*bilmedi* und *ḳĭlmadī*) dasselbe meinen. Vielleicht ist hier in Nachahmung der arabischen Konstruktion der Kondizionalsätze das Präteritum verwendet.

37. Die beiden letzten Worte des ersten Halbverses sind in den drei Handschriften in verschiedener Weise verderbt; offenbar hat sie keiner der Abschreiber verstanden. Am ehesten läßt die Lesung von B eine Deutung zu: es könnte sich um eine des Reimes wegen absichtlich vorgenommene Umstellung des persischen *cust u cū* im türkischen Lokativ handeln. — Im zweiten Halbvers *oḳĭmaḳ* hier Lehnübersetzung von arab. *qara'a*, 'rezitieren'.

40. *ne* im zweiten Halbvers wohl = *nice* 'wie'; so auch u. V. 313b.

42. Mit *kuş dili* ('Vogelsprache') ist auf den Titel des Werkes angespielt.

43. Zu *doḳī* (F: *ṭoḳī*) im ersten Halbvers 'schlage' vgl. BROCKELMANN, *Mitteltürkischer Wortschatz*, Budapest-Leipzig 1928, S. 213, s. v. *toqymaq;* A. ZAJĄCZKOWSKI, *Études sur la langue vieille-osmanlie I*, Krakau 1934 (*Kalila va-Dimna*), S. 120, s. v. *doqu-* und *doqy-* (i. S. v. 'einschlagen' sc. einen Nagel). Weitere Belege aus der altrumtürkischen Literatur in *Tanıklariyle Tarama Sözlüğü I*, İstanbul 1943, S. 214, und II, 1945, S. 311, s. v. *dokumak* (*tokumak*). Heute im Türkischen anscheinend nur dialektisch vorhanden mit der speziellen Bedeutung 'Früchte mit einer Stange vom Baum herunterschlagen' (*Türkiyede halk ağzından Söz Derleme Dergisi* I, İstanbul 1939, S. 454, s. v. *dokumak*).

Die Geschichte von Bischr und Yamlīchā

Die nun folgende Geschichte vom frommen Bischr[1] und dem hochmütigen freigeistigen Philosophen Jamblichus (Yamlīchā) beginnt mit einem langen Vorwort, Lobpreis Gottes und des Propheten, wie zu einem eigenen Buche (V. 44—55). Der Gang der Erzählung selbst ist der folgende:

In der Stadt Hemyān lebte einst ein frommer Mann namens Bischr. Der lebte gänzlich von der Welt zurückgezogen nur seinen frommen Übungen; auch war er unverheiratet (56—58). Die Hälfte seines Verdienstes — er hatte einen kleinen Laden — gab er den Armen (59/60).

Eines Tages begegnete er auf einem Geschäftsgange einer Frau, und der Zufall wollte es, daß gerade der Wind ihr den Schleier vom Antlitze hob (61/62). Von der Schönheit, die Bischr da erblickte, verwirrten sich seine Sinne, und Liebe zu der Frau befiel sein Herz (63—67); ja, ihn befiel sogar die Lust, ihr zu folgen, um zu sehen, wo sie wohnte (67—70). Er ermahnte sich, von der Liebe zu lassen (71—83). Doch, da alle Selbstermahnungen nichts nutzten, machte er eine Pilgerfahrt nach Jerusalem (*Beyt ul-muḳaddes*), um von seiner Liebe geheilt zu werden (84—86).

Als Bischr nach Vollzug der heiligen Zeremonien auf dem Rückwege in seine Heimat begriffen war, traf er unterwegs einen Greis, der auch des Weges dahin zog (87/88). Sie kamen miteinander ins Gespräch (89—99). Dabei stellte sich denn heraus, daß der Greis der Philosoph Jamblichus (*faylasūf Yamlīḫā*) war, der in allen Wissenschaften bewandert war und auch in der Stadt Hemyān wohnte (100—111). So reisten die beiden denn zusammen, wobei Bischr in seiner Bescheidenheit dem großen Gelehrten seine Dienste anbot (112—115). Das Gespräch der beiden Reisenden drehte sich unterwegs um die Dinge in der Natur (Wolken, Donner, Regenbogen, Planeten, Himmelssphären, Sternbilder). Bischr betrachtete diese lediglich mit den Augen des einfachen frommen Mannes als Wunder Gottes; Jamblichus dagegen schulmeisterte ihn dafür in hoffärtiger Weise und verlachte ihn ob seiner Ungelehrtheit, wo-

[1] So (*Bişr*) in A; in B immer *Büşr* (bzw. mit Schreibung des epenthetischen Vokals der Überlänge *Büşre*), in F *Bişir*.

gegen er allerlei gelehrte Dinge über diese Naturerscheinungen zu sagen wußte (115—193). Schließlich kamen sie zu einer großen, halb in der Erde vergrabenen Tonne mit weiter Öffnung, die halb mit Wasser gefüllt war. Bischr meinte, das Wasser darin sei zum Trinken, von frommen Männern zur Erfrischung der vorüberziehenden Wanderer hier aufgestellt. Doch Jamblichus meinte, es sei eine Tränke für Vögel, von Jägern als Falle für diese aufgestellt; er trug daher kein Bedenken, sie als Badeplatz zu benutzen: er entkleidete sich und sprang in die Tonne hinein, um zu baden. Nun stellte sich aber heraus, daß die Tonne ein tiefer Brunnen war, und Jamblichus ertrank darin (194—211). Bischr holte bestürzt die Leiche seines Reisegefährten aus dem Brunnen heraus und begrub sie. Dann nahm er seine Kleider und alles, was er bei sich hatte, darunter einen Beutel von 1000 Goldstücken, an sich und setzte allein den Heimweg fort (212—222).

In seiner Heimatstadt angekommen, fragte sich Bischr zu dem Hause des Philosophen durch (223—230). Er bat dort um Einlaß und wurde von dessen Frau, die natürlich verschleiert war, empfangen. Dieser meldete er den Tod ihres Gatten und händigte ihr dessen Sachen und auch das Geld aus (231—252). Die Frau weinte zwar über den Tod ihres Gatten, wußte sich aber bald zu trösten und erzählte von dessen schlechten Eigenschaften (253—259). Beeindruckt von Bischrs Ehrlichkeit (*ṭoğrulīḳ* 260a) trug sie ihm schließlich die Heirat an. Doch Bischr lehnte zunächst ab, denn er liebte noch immer jenes Weib, in dessen Antlitz er seinerzeit unversehens geblickt hatte; er wollte zuerst versuchen, sie zu finden. Wenn ihm dies nicht gelinge, so wollte er dann die Witwe seines einstigen Reisegefährten heiraten (260—269).

Die Frau war damit einverstanden und empfahl ihn an einen Zeughändler (*bezzāz*) in der Stadt, bei dem Bischr mit Nutzen Handel trieb, wobei er sich mit ihm in den Ertrag teilte (270—274). Der Zeughändler faßte Zuneigung zu Bischr und nahm ihn an Sohnes Statt an. Er stellte ihm sein Vermögen zur Verfügung (275—278) und setzte die Mahnung hinzu: „Bewirte das Volk mit meinem Gelde“ (278b: *Ḫalḳı bānüm mālum ile ṭoylağıl*). Bischr eröffnete ein Klubhaus (*estāne*), das er mit Kerzen ausstattete und übte Achitum. Die Leute der Stadt wurden seine Anhänger (*muḥibb*), die Burschen (*yigitler*) seine Jünger (*terbiye*) (279—283). Gewissermaßen als Quintessenz seiner diesen vermittelten Lehre wird hier nochmals das uns bereits bekannte sechsteilige Gebot angeführt (284—288), etwas kürzer als oben (7—15), aber fast wörtlich mit der Fassung im Gedicht auf Achi Evran übereinstimmend (AE 132 bis 137). Diese für das anatolische Achitum wichtigen Verse lauten in Text und Übersetzung folgendermaßen:

279. *Bişr*[1] *bir estāne*× *açdĭ şāhvār*[2]
Asdĭ on ḳandīl[3] *içindā zer-niǵār*

280. *Kimsenāyi sĭmadĭn ḳavmĭ ögā*
Aḫīlīǵī yèrden èrürdi gögā

281. *Ḫalḳĭ eylā*[4] *ḫulḳ ile ṣayd eyledi*[4]
Kim ḳamu ḫalḳ eylügini[5] *söyledi*

282. *Çūn eyü dirildügini bildiler*
Şehr ululari muḥibbi oldĭlar

283. *Ḳamu şar*[6] *yigitleri yüz*[7] *gül gibi*[8]
Terbiyāsi oldĭlar bir ḳul[9] *gibi*[8]

284. *Altĭ şarṭĭ var fütüvvet yolĭnuñ*
Üçi açuḳ[10] *üçi baǵlu*[10] *dur anuñ*

285. *Ḳapusĭ vu alnĭ*[11] *vū sofra baǵĭ*
Ol üç[12] *açuḳ-dur*[13] *bu-dur*[14] *sözüñ ṣaǵĭ*

286. *Ol kim üç baǵlu durur evvel dili*
Gözi baǵlu daḫĭ arturur yolĭ

287. *Hem ilersügi daḫĭ baǵlu gerek*
Kim ḥarām odĭnda[15] *yanmaya yürek*

288. *Işbu*[16] *altĭ ḫāṣiyet bī-kem u kāst*
Aḫĭ Bişrüñ var-ĭdĭ nefsinde*[17] *rāst*

[1] B *Büşre*; F wie gewöhnlich: *Bişir* [2] So B und F; A: *şāhivār*
[3] F: *ḳadlĭ* [4] A: *ēle* und *ēledi* [5] B: *eydügini* [6] B: *şehr.* [7] F: *bir*
[8] B: *bigi* [9] F: *gül* [10] F umgekehrt [11] So B und F; A: *eli*
[12] om. B; F: *üçi* [13] F: *açuḳ gerek* [14] B: *bu durur*; om F [15] F: *odĭndan*
[16] So B und AE 137; A und F: *bu her* [17] So B und F; A: *nefesinde vardĭ*

279. Bischr eröffnete (d. h. richtete ein) eine Schwelle (d. i. eine Achiniederlassung), eines Königs würdig; darin hängte er zehn goldgeschmückte Kerzen auf.

280. Indem er (Bischr), ohne jemanden zu verletzen, das Volk beriet (unterwies)[1], ließ er das Achitum von der Erde bis zum Himmel gelangen.

281. Das Volk erjagte er so mit seinem Charakter (*ḫalḳ—ḫulḳ*), daß alle Leute von seiner Güte sprachen.

282. Da sie erkannten, daß er gut lebte (im Sinne von: einen guten Lebenswandel führte), so wurden die Großen der Stadt seine Liebhaber (Anhänger).

283. Alle Burschen der Stadt, wie hundert Rosen, wurden seine Jünger, wie ein Sklave.

284. Sechs Gebote hat der Weg (= Orden) der Fütüvvet: drei davon sind offen, drei geschlossen (d. h. drei gebieten, etwas offen, drei, etwas geschlossen zu halten)[2].

285. Die Tür, die Stirn und das Band des Tafelleders, — diese drei sind offen (zu halten); dies ist das rechte Wort.

286. Folgende sind die drei geschlossen (zu haltenden Dinge); erstens die Zunge; auch derjenige, dessen Auge geschlossen ist, vermehrt den Weg (d. h. wohl: kommt auf dem Wege der Fütüvvet vorwärts).

287. Auch das Hosenband muß geschlossen sein, damit das Herz nicht am Feuer des Verbotenen (gemeint sind Frauen) sich entzünde.

288. Diese sechs Beschaffenheiten, ohne Fehl[3] und Mangel, waren in der Seele des Achi Bischr richtig vorhanden.

[1] Zum Worte *öge* vgl. das im Kommentar zu AE 6 Gesagte.
[2] V. 284—288 fast gleichlautend in AE 132—137; vgl. auch MTF 7—15.
[3] *kām* (so in allen Handschriften) ist p. *kam* ('Böses, Mangel'), nach Art türkischer Wörter in metrischer Länge plene geschrieben.

Bischr, der auf diese Weise „mit seinem gastlichen Hause (mit Quartier und Geld) soviel Ergötzen bereitete" (289b: *Bunca ẕevḳ eyler maḥall-u māl ile*), durchstreifte Tag und Nacht die Gassen der Stadt, um seine Geliebte zu suchen, fand sie aber nicht. Dabei bemerkte er, daß sein Herz auch an dem Hause des Jamblichus hing. So ließ er endlich der Witwe seines einstigen Reisegefährten seinen Heiratsantrag machen (289—294). Sieben Tage und Nächte lang wurde die Hochzeit gefeiert. Als er endlich nach sieben Tagen das Brautgemach betrat, da sah er, daß seine Braut das Weib war, nach der er sich so lange gesehnt hatte. Nach der üblichen Ohnmacht gestehen sich die beiden, daß sie sich gegenseitig schon lange liebten (295—307). Bischr (V. 300 wiederum Achi Bischr genannt) schließt seine Rede mit den Worten: „Da mein Streben zu dir nicht etwas Verbotenes war, so hat die Gottheit dich mir zur legitimen Gattin gegeben" (304: *Çūn ḥarām olmadī āhengüm saña | Ḥaḳ ḥalāl ile*[1] *seni vėrdi baña*). Doch auch die Frau war schon lange in Bischr verliebt und sagt: „Da ich nicht dazu neigte, zu dir zu gehen, hat Gott dich

309. *Kim ne ʿilmī diler-iseñ*[2] *cümle bil*[3]
Illä ṭoġrulīġī elden ḳomaġīl

310.**ʿAḳla meyl ėt*[4] *şehvetā ḳaṣd*[5] *eyleme*[6]
Kimsenānüñ ġaybetini söyleme

311. *Aḫīlīḳda*[7] *Aḫī Bişr āġeh*[8] *durur*
Saña aḫī[9] *ad ḳoyan ebleh durur*

312. *Kim aḫīlīḳdan ol ėrdi Teñriyā*
Senüñ işüñ ḳamusī zarḳ[10] *ū riyā*

313. *Çūn arītmaduñ muruvvet gölini*
Sen ne bilāsin fütüvvet yolīnī

314. *Anda kim her dīgüñ*[11] *aşīn yėyeler*
Ḥayf ola kim saña aḫī dėyeler

315. *Bulsa*[12]*-yīduñ *el etin yėyā-yidüñ*[13]
Yüz kişinüñ boynīnī ura-yīduñ

316. *Şarda bir*[14] *mekr u ḥiyel*[15] *ḳīla-yīduñ*
Ḥānümānin kişinüñ ala-yīduñ

[1] *So B und F; A: ḥalāllīḳ-la* [2] So B; A: *kim dilersin*; F: *sen diler-señ* [3] So B und F; A: *yīl* [4] B: *ʿāḳīlā ē* [5] B: *meyl* [6] A: *ēleme* [7] So B; A und F: *aḫīlīḳdan* [8] So F; A und B: *āġāh* [9] F: *daḫī* [10] F: *ẕevḳ* [11] B: *dilüñ* [12] So in allen drei Handschriften; das Mīm von بولمسه auf dem Faksimile ist eine Verklecksung, die sich in der Handschrift B nicht findet [13] B: *yür* . . . (Rasur) *kim sürā-yidüñ*; F: *pürtüki sürā-yidüñ* [14] om F. [15] B: *ḥīle*; F: *ḥīleler*.

schließlich mir gegeben" (307: *Varmağa çūn meylüm olmadī saña / Teñri vėrdi ʿāḳībet seni baña*). So hatte also die Keuschheit, die Zurückhaltung vor dem andern Geschlechte, eine spezifische Achitugend, gesiegt und bescherte nun den beiden tugendhaften Liebenden als Lohn die legitime eheliche Vereinigung. Damit endet die Erzählung (308). Hüdhüd, bzw. der Dichter knüpft daran eine Mahnung, die in eine längere tadelnde Anrede an den Frager bzw. den Leser übergeht, in welcher er in bisweilen recht scharfen Worten die aus der Geschichte des Bischr hervorgehenden Forderungen des Achitumes der moralischen Unzulänglichkeit des Angeredeten entgegenstellt (309—323). Man hat den Eindruck, als ob der Dichter mit diesen Worten die konkreten Verhältnisse seiner Umgebung im Auge hat und gegen eine im Achitum seiner Zeit eingetretene Verflachung polemisiert, die er, wohl mit einem gewissen Recht, als eine Folge der zu weiten Verbreitung des Achitumes ansieht. Diese ebenfalls für das Achitum wichtigen Verse gebe ich im folgenden wieder.

309. Welches Wissen du auch verlangst, lerne es alles kennen; aber laß die Geradheit (Ehrbarkeit) nicht aus der Hand!

310. Neige dich der Vernunft zu, erstrebe nicht Wollust! übe nicht üble Nachrede gegen jemanden!

311. Achi Bischr ist erfahren im Achitum; wer (aber) dir den Namen Achi gibt, der ist töricht.

312. Denn er (Bischr) ist aus dem (durch das) Achitum zu Gott gelangt; dein Werk insgesamt (aber) ist Scheinheiligkeit und Heuchelei.

313. Da du nicht (einmal) den See der Muruvvet gereinigt hast[1], wie[2] willst du den Weg der Fütüvvet kennen?!

314. Dort, wo man die Speise eines jeden Topfes ißt, ist es Unrecht, daß man dich Achi nennt[3].

315. Wenn du könntest, würdest du das Fleisch der Leute essen[4], würdest du hundert Leuten das Genick brechen;

316. Du würdest in der Stadt Trug und List begehen, würdest das Hauswesen der Leute wegnehmen.

[1] Oder ist anst. *arītmaduñ* ('du hast gereinigt') *eritmedüñ* ('du hast zum Schmelzen gebracht') zu lesen?

[2] Zu *ne* 'wie' vgl. Kommentar zu MTF 40.

[3] Der Sinn ist wohl: Anspruch auf den Achi-Namen hat nur der, der selbst Speisungen auf seine Kosten vornimmt, nicht aber du Frager bzw. Leser.

[4] Zur Phrase im ersten Halbvers von V. 315 vgl. den Kommentar zu MTF 17.

317. *Anda kim her kes ḳıla bir yol ṭaleb*
Saña aḫı oḳımaq[1] *yavlaḳ ʿaceb*

318. *Ṭoġru*[2] *sözüñ ḳamusı yalan durur*
Aḫılıḳ adı saña bühtān durur

319. *Sen ne*[3] *kişi-sin kim*[4] *aḫı olasın*
Ya[5] *aḫılar ḳulı daḫı olasın*

320. *Sen*[6] *fütüvvetnāme'i bilür-iseñ*
Oḳıyuban[7] *şerḥını ḳılur-ısañ*

321. *Gendüzüñi aḫılıḳda*[8] *ē ʿazīz*
Bir ʿases başı bulasın bī-temīz

322. *Degme kişi *olmaġın şarda*[9] *aḫı*
Oynacaḳ[10] *oldı bu*[11] *aḫılıḳ daḫı*

323. *Hem gerek tevfīḳ*[12] *min rabbi 'l-ʿıbād*
Yaluñuz cähd ile olmaz bu cihād

Den Beschluß der Erzählung (325—329) bilden einige Ermahnungen allgemeinen Inhalts. Der drittletzte Vers (327) ist arabisch. Die beiden letzten Verse des Kapitels, in denen sich der Dichter nennt, lauten:

328. *Anuñ içün kimse pendin ṭutmaduñ*[13]
Kim sözi Gülşehriden işitmedüñ[13].

329.[14] *Sen mufavvaż ḳıl işi maʿbūduña*
Ol ḫoḍ ėrüre seni maḳṣūduña.

[1] A: *oḫumaḳ*; F: *ad ḳomaḳ* [2] So B und F; A: *ṭoġrı* [3] om B [4] B: *ki* [5] F: *ne* [6] F: *pes* [7] A: *oḫıyuban* [8] F: *aḫılıḳdan* [9] So B und F; A: *şarda olmaġın*; V. 41 A: *olduġı-yiçün* [10] So B; A: *oyuncaḳ*; F: *masḫaralıḳ*; in V. 41 A lautet der Anfang des zweiten Halbverses in F: *oynayacaḳ oldı* [11] om F hier und in V. 41 A. [12] B: *tevfīḳi*; F: *tevfīḳu*. [13] So A und B: F *dutmadı* und *işitmedi*. [14] Nur in A und F; in B fehlt dieser Vers.

317. Dort wo ein jeder einen Weg sucht, ist es sehr sonderbar, dich Achi zu nennen.

318. Dein aufrichtiges Wort ist alles Lüge; (so) ist der Name „Achitum" für dich ein falsches Zeugnis.

319. Was bist du für ein Mann, daß du Achi sein könntest oder auch (nur) Diener der Achis sein könntest!

320. Wenn du das *Fütüvvetnāme* kennst, es durch Lesen erläuterst (sc. dir selbst, d. h. also wohl: es studierst; zu ergänzen ist etwa: wenn du aber dabei die Fütüvvet nicht ausübst),

321. Dann findest du dich selbst im Achitum, o Teurer, als ein Nachtwachenobrist ohne Verständnis[1].

322. Da jedweder in der Stadt ein Achi geworden ist, so ist auch das Achitum zum Spielzeug (F: Possenreißerei) geworden[2].

323. Auch ist erforderlich (arab.) „Beistand von seiten des Herrn der Menschen"; mit Anstrengung allein kommt dieser Glaubenskampf nicht zustande.

328. Deswegen hast du seinen (des Gülschehri) Rat nicht gehalten, da du nicht das Wort von Gülschehri gehört hast (F: 3. Pers.).

329. Du vertraue die Sache deinem Angebeteten (Gott) an; der möge seinerseits dich zu deinem Ziele gelangen lassen.

[1] Das soll vermutlich heißen: dann gleichst du einem Nachtwächter, der infolge der Dunkelheit, in der er seine Tätigkeit ausübt, das seiner Obhut Anvertraute nicht unterscheiden kann.

[2] Dieser Vers ist in A und F auch in den Einleitungsworten des Hüdhüd, zwischen V. 41 und 42 eingeschoben, paßt dort aber schlecht in den Zusammenhang.

III. Auswertung[1]

1. Das Bild Achi Evrans nach dem Trauer-Mesnevi auf ihn

Das Bild des Achi Evran, das uns das im Vorstehenden veröffentlichte und besprochene Gedicht (AE) bietet, ist das eines muslimischen Heiligen.

Ausdrücke, die dies besagen, sind zunächst solche recht allgemeiner Art, wie „des Großkönigs (d. h. Gottes) Günstling" (9a), „Des Auserwählten (d. i. d. Propheten Muḥammed) Bannerträger" (22a), „Des Wohlgefälligen (d. i. ʿAlī b. Abī-Ṭālib) geliebter Freund" (22b), „Standarte in der Welt" (11a), „Anführer der Welt" (50a), „Phönix" (Hümāy 108a, Sīmurġ 153), Aussagen wie, daß „sein Name die Welt erfüllt (d. h. daß er weltberühmt ist)" (14a), daß „er den besten Namen hatte" (57b), daß sein Name, der „die Welt ergriffen hat (d. h. sich in der Welt verbreitet hat)" (148a), auch nach seinem Tode „ewig währen wird", während der Name der gewöhnlichen Menschen vergeht (149f.). Spezieller sind solche Ausdrücke, die auf die Bezeichnung unseres Heiligen als Achi anspielen, wie „Achi des Umkreises (d. h. der Welt)" (10b), „Sultan aller Achis" (8b). Eine eigentümliche Qualifizierung als Heiligen, die mir sonst noch nirgends begegnet ist, ist „Mann des unteren Himmels" (*gög altī eri* 50b, 51b, 110a, 154b; vgl. Kommentar zu V. 50, wo Parallelen angegeben sind). Man könnte meinen, daß es sich hierbei um den verstorbenen Heiligen handele; doch zeigen die Textstellen, daß auch der noch „auf der Erdoberfläche (weilende)" (50b) so bezeichnet wird, ja in V. 110a wird darüber geklagt, daß es nach Achi Evrans Hinscheiden „unter dem Himmel" keinen „Mann" mehr gäbe. Also muß sich dieser Ausdruck doch wohl auf den noch auf Erden weilenden Heiligen beziehen; in V. 154a kommt sogar ein Ausdruck „Männer des unteren Himmels" vor, zu denen sich der Dichter selbst rechnet.

Zum Bilde Achi Evrans als Heiligen gehören ferner wesentlich die Tugenden, die ihm nachgerühmt werden, so seine Askese, daß er „dem Verstande (*ʿaḳl*) Freund, der Triebnatur (*nefs*) aber Feind" gewesen sei (18a), „auf die Welt Verzicht geleistet habe" (20a), „nie ausging" (75b), „nie ausruhte" (36b). Ferner sein Gottvertrauen in der Krankheit, daß er nicht nur „nicht seufzte, wenn er krank war" (36a), sondern auch „keine Medizin nahm" (73f.), eine allgemein von den Sufis als Betätigung

[1] Wenn nichts anderes gesagt ist, beziehen sich die angeführten Versnummern auf AE.

des Gottvertrauens (*tawakkul*) geforderte und gepriesene Haltung[1]. Endlich sein Edelmut (*kerem* 27a), daß es „keinen edelmütigeren als ihn" gegeben habe (61). Diese Tugend, unter der man in erster Linie die Freigebigkeit (*saḫāvet*) verstand (in MT, Kap. Freigebigkeit, fol. 103r ff., wird beides gleichgesetzt), ist bekanntlich die Haupttugend, die zu dem Tugendkomplex der Fütüvvet gerechnet wurde. Infolgedessen wird sie bei Achi Evran in hyperbolischen Ausdrücken besonders hervorgehoben, so daß „an seinem Speisetuch 10000 Personen zu speisen pflegten" (71b), daß er „Freude daran fand, Speisungen zu veranstalten", wobei einige seiner Speisen, die er vorzusetzen pflegte, wie gelber und weißer Reis und sein mit eigener Hand zubereitetes Ḥalvā, gerühmt werden (97f.); die Angabe, daß als Ausdruck seiner Gastfreundschaft „seine Tür offen" stand (110b) spielt auf das später zu besprechende sechsteilige Gebot der Achis an. Auch nach dem Tode des Heiligen werden die Speisungen fortgesetzt: alltäglich speisen 100 Personen (im Kloster des Heiligen) und beten für seine Seele (111); dabei ist die Tafel reichlich mit Brot und Öl versehen, und man wird bedient (113).

Dies leitet über zu Charakterisierungen Achi Evrans, die aus der Sphäre der Fütüvvet und des Achitums entnommen sind; so daß er „der Sultan der Achis und Begs" war (19b), „Die Seele im Leibe der Novizen" (*terbiyeler* 19a), daß er „Burschentum (*fütüvvet*), Mannestum (*muruvvet*) und edlen Wandel (*ḳadem*, über diesen Begriff vgl. das im Komm. zu V. 11 Gesagte) hatte" (27b), ein „Mann des Fußstapfens" (*ṣāḥib-ḳadem*, 11b, vgl. den Kommentar dazu) war; andere „legten das Gewand des Mannestums (*erlik ṭonı̆*, d. i. wohl gleichbedeutend mit dem bekannten ‚Gewand der Futuwwa' *libās al-futuwwa*) ab" (26a), wohl weil sie es in den Tugenden der Fütüvvet mit ihm nicht aufnehmen konnten. Auf die von ihm einst veranstalteten nächtlichen Zusammenkünfte mit seinen Jüngern spielen Ausdrücke an wie die daß, „solange in der Welt das (Schicksals-)Rad sich dreht, seine Kerze brennen wird" (82), daß „seine Kerze im siebenfachen Himmel brennt" (78b), und hyperbolisch, daß „seine 120000 Kerzen brennen" (81a).

Zum Bilde des Heiligen gehören endlich wunderwirkende Gnadengaben (*χαρίσματα*, *kerāmāt*). Nach V. 27a hatte er solche (der Klangähnlichkeit wegen mit Edelmut *kerem* zusammen- und diesem Begriff gegenübergestellt), und es wird von einigen derselben berichtet; so von seiner Fähigkeit, Entfernungen zu überwinden (er verrichtete jedes seiner liturgischen Gebete an einem anderen der heiligen Orte des Islam, 28—35), er konnte Berge versetzen (66), mit Ḫiżr auf dem Meere wandeln und betätigte sich wie dieser als Helfer in Seenot (67—70), er konnte sich verdoppeln (der Dichter berichtet ausführlich, wie er den Heiligen bei

[1] Vgl. die diesbezüglichen Kapp. in den sufischen Werken, so z. B. in al-Ghazzālī's *Iḥyā' ʿulūm ad-dīn*, 35. Buch (Hans Wehr, *Al-Ġazzālī's Buch vom Gottvertrauen*, Halle/Saale 1940, S. XVf., über die Nichtanwendung von Heilmitteln, *tark at-tawādī*, S. 94ff.).

einer Pilgerfahrt an der Kaʿba gesehen habe, während dieser aber in seiner Klause geblieben war, 83—96)[1]. Ins Spirituelle gehen Aussagen hinüber, daß er beim Tode seine Seele unmittelbar Gott hingegeben habe, ohne Vermittlung des Todesengels, des „Seelennehmers" (*cān alıcı*, 37—41), und zwar offenbar als Folge eines Gesichtes, einer Theophanie (42)[2], ja daß er sie ihm „lachend hingab" (48a). Über den Paradiesesaufenthalt des Heiligen weiß der Dichter zu sagen, daß er das Antlitz Gottes sieht (15b, 43, 64b), daß sein Haus unter dem Ṭūbā-Baume steht (44b), daß er von den Paradiesesjungfrauen (*ḥūrīler* 44a) und -jünglingen (*ġilmān* und *vildān* 79) bedient wird, daß das Türkis-Gewölbe (d. i. der Himmel 10a), bzw. die acht Paradiese seine Residenz sind, im siebenfachen Himmel seine Kerze brennt (78). Wichtig für seine Anhänger aber sind die Segnungen, die er zu vermitteln imstande ist, daß „sein Streben die Gemeinde Muḥammeds zu Gott gelangen läßt" (13), daß, wer ihn sieht (d. h. wohl sein Anhänger ist) nicht in die Hölle gelangt, wer ihn verleugnet, dagegen nicht zu Gott gelangt (62).

Nach all dem ist es nicht verwunderlich, daß der Dichter seinen Heiligen mit der muslimischen Heiligenhierarchie in Verbindung bringt, den „Dreihundert", den „Siebzig", den „Vierzig", den „Sieben" und den „Drei"; ja daß er ihm den höchsten Rang in derselben zuerkennt, den des „Pol" (*Ḳuṭb*, 23—25), und ihm den Beinamen „Pol der Gnostiker" (*Ḳuṭb ul-ʿārifīn*) gibt (26b).

Sind die im Vorstehenden aufgeführten Aussagen über Achi Evran wohl für seine Einschätzung, aber nur zum geringen Teil für seine geschichtliche Wirklichkeit aufschlußreich, ja weisen sie bereits Ansatzpunkte zu Legendenbildungen über seine Person auf, so fehlen doch nicht einige konkrete Angaben über sein wirkliches Leben; so die, daß er 93 Jahre alt wurde (16a) und daß er unverheiratet war und keusch lebte (16b, 17a). Der letztere Punkt, ein Cölibat, ist bekanntlich ganz unislamisch, findet sich aber in einem der beiden Zweige des Bektaschitentums[3]. Zu diesen konkreten Aussagen gehört auch die freilich wenig bedeutsame, daß der Heilige in einer Nacht gestorben sei (45a), daß sein Tod so leicht war, daß seine Anhänger glaubten, er schliefe (40), daß sich bei seinem Tode Mond und Sterne verfinsterten (46), daß sein Tod, als am folgenden Tage die Trauerfeierlichkeiten stattfanden, alle Welt mit Trauer erfüllte (47, 49f.).

[1] Über die Kennzeichen des Heiligen in charismatischer Hinsicht vgl. Richard Reusch, *Der Islam in Ost-Afrika mit besonderer Berücksichtigung der muhammedanischen Geheim-Orden*, Leipzig o. J. (1930), S. 76. Eines dieser Kennzeichen ist der geheimnisvolle Verkehr des Heiligen mit dem Propheten Muḥammed, mit den großen „Hierarchen des Sufismus" dem *Ḳuṭb*, den *Autād*, den *Nucabā'* und den *Budalā'*, sowie mit *al-Ḫaḍir* oder *al-Ḫiḍr* (*Ḫıżr*).

[2] In V. 42 scheint der alte Glaube zugrunde zu liegen, daß wer Gott sieht, sterben muß (vgl. z. B. Exodus 3, 6).

[3] Vgl. J. K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, London 1937, S. 82.

Im ganzen gesehen bietet uns das Gedicht ein zwar nicht sehr lebensvolles, aber doch konkreter Züge nicht entbehrendes Bild von Achi Evran als von einem typischen muslimischen Heiligen, wie Gestalten dieser Art im 13./14. Jahrhundert mehrfach in Anatolien anzutreffen waren, wenngleich es die wenigsten zu der nachhaltigen Hochschätzung und Bedeutung gebracht haben wie der Heilige von Kırschehir. Den Beginn des Achi Evran-Kultes, der nachmals durch seine Verbindung mit dem Zunftwesen eine für das ganze Osmanische Reich geltende Bedeutung gewonnen hat, können wir in dem Gedicht fassen. Desgleichen weist das Gedicht auch die Ansätze zu dem Legendenkranze auf, der sich später um die Person Achi Evrans geschlungen hat, wenn auch die später in Umlauf befindlichen Legenden sich hier noch nicht finden[1]. Das Gedicht macht den Eindruck, daß sein Dichter noch persönliche Berührung mit Achi Evran gehabt hat, und daß es nicht lange nach seinem Tode gedichtet ist.

2. Allgemeine Sentenzen über sufische und Fütüvvetbegriffe und Angaben über das Achitum

Das Lob des hochverehrten Heiligen Achi Evran gibt dem Dichter mehrfach Veranlassung zu kurzen Abschweifungen über die Dinge aus der geistigen Sphäre, in der der Heilige und auch der Dichter selbst lebte, ohne daß er sie ausdrücklich mit dem Heiligen in Beziehung setzt. Da sind zunächst Aussprüche zu nennen, die die allgemeine sufische Frömmigkeit zum Ausdruck bringen. Dahin gehört der mehrfach vom Dichter erörterte Gedanke, daß gute Werke im Diesseits als Wegzehrung (*azuḳ*) für das Jenseits zu gelten und sünden- (*yazuḳ*) tilgende Kraft haben, daß Verzicht (*terk*) auf die Güter dieser Welt als Proviant (*berg*) für die jenseitige zu betrachten sei (103—106, 124—129), daß das Diesseits eine Saat für das Jenseits sei, auf die „der Herr" (*Mevlā*, d. i. Gott) Gnade (*raḥmet*) regnen läßt (107). Die empfehlenswerte innere Einstellung zu den Gütern dieser Welt vergleicht der Dichter mit der des Spielers bei einem Glückspiel (127 f.), ein auch sonst in der sufischen Poesie nicht selten gebrauchtes Bild für die Freiheit des Sufi von der Bindung an irdische Güter. Hinter diesen Ausführungen steckt natürlich wieder die Haupttugend der Fütüvvet-Kreise, die Freigebigkeit, der Gülschehri in seinem großen Werke MT ein eigenes Kapitel gewidmet hat (MT, 103 r ff.). Dort lesen wir (fol. 103 v, Z. 9—11):

Yėdügüñ gördekde ṣahvet artura
Vėrdügüñ seni belādan ḳurtara

[1] Legenden über Achi Evran sind mehrfach mitgeteilt; s. darüber die in der Einleitung (o. S. 3) angeführte Literatur (ʿAlī Emīrī, Gordlevskij, Räsänen, Taeschner, Ruben).

Yèdügini kişi yavu-ḳılısar
Vèrdüginüñ birine on bulısar
Yèdügüñ bir-günki çine dür saña
Vèrdügüñ anda ḫazine dür saña.

„Was du (selbst) verzehrst, vermehrt (nur deine) Wollust im Busen; was du (anderen) gibst, rettet dich vor dem Unheil (der Hölle).“

„Was der Mensch (selbst) verzehrt, das wird er verlieren; für das, was er (anderen) gibt, wird er (im Jenseits) das zehnfache finden.“

„Was du (selbst) verzehrst, ist für dich eine eintägige Lockspeise; was du (aber anderen) gibst, ist für dich dort (d. h. im Jenseits) ein (bleibender) Schatz.“

Des weiteren wird auf die „Beharrlichkeit“ (*istiḳāmet*)[1] Wert gelegt, durch die der Sufi von „Zustand“ (*ḥāl*) zu Zustand vorwärtsschreiten soll (59); auch bei Achi Evran war ja jeder „Zustand“ mit „Beharrlichkeit“ verbunden (58).

Von besonderem Interesse sind endlich Erörterungen über Begriffe aus dem Kreise der Fütüvvet, der Gülschehri ebenfalls ein eigenes Kapitel in seinem MT gewidmet hat, das hier zur Ergänzung mit herangezogen wird (MTF). Dahin gehören vor allem spezielle Ausführungen über die Wertung und die Praxis der Haupttugend der Fütüvvetkreise, Edelmut und Freigebigkeit; sie wird über die charismatischen Gaben gestellt, denn „bei den Leuten des Fußstapfens (*ehl-i ḳadem* s. o.) gilt ein (Akt) von Edelmut (*kerem*) mehr als 100 Wundertaten (*kerāmāt*)“ (AE 59b); dabei stellt der Dichter die Anforderungen sehr hoch, denn erst bei „Zerstreuung des Hauswesens“ (d, h. Verschwendung) kann man von Achitum (*aḫılık*) reden (AE 130); man soll also mit seinem Geld nicht zurückhalten, sondern es großzügig spenden (AE 119ff.); freilich muß man es dazu haben, und im Sinne der Fütüvvet verwendeter Besitz ist Vorbedingung für „Größe“ (AE 120—123) und einen guten „Namen“ (AE 53—57); selbstverständlich muß die Bewirtung der Gäste ordentlich sein, Brot darf nicht fehlen (im Orient wurden Stücke von Brotfladen zum Greifen der Speisen benutzt), sonst gibt es „häßliche Redereien“ (*ḳuru meḳālet*, 99—102).

Die Fütüvvet-Ethik als Ganzes ist in dem in allen Achischriften genannten sechsteiligen Gebot von den drei offen und den drei geschlossen zu haltenden Dingen zusammengefaßt; offen zu halten sind: Die Tür (Gastlichkeit), die Stirn (Freundlichkeit) und das Tafeltuch (Freigebigkeit); geschlossen zu halten sind die Zunge (Vermeidung übler Nachrede), das Auge (Hinwegsehen über die Fehler anderer) und das Hosenband (Keuschheit). Breiter ist dies ausgeführt in MTF 7—15; etwas knapper und mit den gleichen Worten, nur jeweils auf eine andere Person bezogen in AE 132—137 (auf Achi Evran) und MTF 284—288 (auf Achi Bischr). Außer bei Gülschehri findet sich dieses Gebot auch in

[1] Zu diesem sufischen Bericht vgl. R. Hartmann, *Al-Ḳuschairis Darstellung des Sufitums*, S. 155.

dem für die anatolischen Achis geschriebenen persischen *Fütüvvetnāme* des *Nāṣiri* von 689 H./1290 D., Vers 390—396[1], und in dem türkischen *Fütüvvetnāme* des *Yaḥyā b. Ḫalīl*[2] aus der Mitte des 14. Jhdts.

Die betr. Verse bei *Nāṣirī* lauten in Übersetzung:

390. „Immer geöffnet hält er (der Achi) seine Tür; er streut auch, wenn es da ist, sein Silber und Gold aus.

391. Es ist für die Leute des Pfades (*ṭarīḳat*) wahrlich schön, und dann auch für die Leute der Wahrheit (*ḥaḳīḳat*),

392. Daß er immer öffnet das Antlitz; danach die Tür und dann das Tafeltuch.

393. Ebenso muß er zubinden drei Dinge, daß er vor den Tugendreichen geschätzt sei.

394. Erstens (muß er) seine eigenen beiden Augen zumachen, daß er nicht absichtlich blicke auf Mann und Weib.

395. Dann muß er die Zunge festbinden, denn von der Zunge kommt Schaden über die Menschen.

396. Dann drittens muß er das Hosenband zubinden, damit er in der Fütüvvet ein rechter Mann sei[3]".

Dieses sechsteilige Gebot der Achis habe ich zwar in anderen Futuwwaschriften nicht gefunden; doch muß es alt sein, denn in dem persischen Fürstenspiegel *Qābūsnāme* des *Keykāvus b. Iskender b. Qābūs* (verf. 475 H./1082 D.) findet sich als Vorschrift für die Fütüvvet (hier die pers. Lehnübersetzung *cuvānmardī*), man solle „Augen, Hände und Zunge vor Anschauen, Tun und Reden von Verbotenem bewahren, Haus, Beutel und Tafeltuch dagegen für Freunde und Feinde offen halten[4]. Dem ersten Teile dieser Regel ähnelt eine in *as-Sulamīs* (gest. 412 H./1021 D.) *Kitāb al-Futuwwa* enthaltene, einem *Ḥuḏaifa al-Marʿaṣī* in den Mund gelegte Regel, man solle Auge, Zunge, Herz und Lust hüten[5]. Etwas

[1] Taeschner-Schumacher, *Der anatolische Dichter Nāṣirī (um 1300) und sein Futuvvetnāme*, Leipzig 1944, S. 52, Text S. arab. 29f.; Faksimile dess. bei Abdülbâki Gölpınarlı, *İslâm ve Türk illerinde Fütüvvet teşkilatı ve kaynakları* in: *İstanbul Üniversitesi Iktısat Fakültesi Mecmuası* 11, 1949/50, S. 192, Z. 6—11.

[2] Wiedergegeben in meiner Abhandlung, *Das Futuvvetkapitel in Gülşehrīs altosmanischer Bearbeitung von ʿAṭṭārs Manṭiq uṭ-ṭayr* (in: SBPr AW, phil.-hist. Kl. 1932, XXVI), Berlin 1932, S. 13f. (754f.).

[3] Türk. Übersetzung bei Abdülbâki Gölpınarlı, a. a. O., S. 331, als V. 386—392.

[4] Ausg. Teheran 1312š, S. 190, Z. 2f.; ed. Reuben Levy, London 1951, S. 150, Z. 14f.; Deutsche Übersetzung (nach der türkischen Übersetzung) v. H. F. von Diez, *Buch des Kabus*, Berlin 1811, S. 861; engl. Übers. v. Reuben Levy, *A Mirror for Princes, The Qābūs Nāma*, London 1951, S. 257 unten f.; vgl. darüber ferner u. S. 80, Nachtrag.

[5] İstanbul, Ms. Aya Sofya 2049, fol. 93v, Z. 18ff.; wiedergegeben in meinem Artikel *As-Sulamī's Kitāb al-Futuwwa* in: „Studia Orientalia" (Festschrift Johannes Pedersen), Hauniae 1953, S. 349, unter Nr. 167b (Übersetzung S. 344).

ähnliches findet sich in einer dem berühmten Bagdader Scheich *Schihāb-eddīn ʿOmar as-Suhrawardī* zugeschriebenen Schrift; dort findet sich ein zwölfteiliges Gebot, bestehend aus sechs äußerlichen Geboten, etwas geschlossen zu halten (Hose, Bauch, Zunge, Ohr und Auge, Hand und Fuß, und die Tür der Gier und des Plänemachens), und sechs innerlichen Geboten (Freigebigkeit, Demut, Edelmut, Verzeihung und Mitleid, Nichtvorhandensein von Selbstsucht, Wachsamkeit)[1].

Bei den Bektaschis findet sich ein von dem sechsteiligen Gebot der Achis abgewandeltes Gebot, wonach der Derwisch Hand (*el*), Zunge (*dil*) und Lende (*bel*) gebunden haben soll[2]; die Abwandlung ist gewiß wegen des Reimes der drei Körperteile erfolgt. Die gleiche Fassung des Gebotes findet sich auch in den sich vom Achitum herleitenden und vom Bektaschitum beeinflußten Zünften[3]. Alle diese in kleinen Einzelheiten abgewandelten Vorschriften gehören aber doch zu einem Typus, für den einmal die Dreizahl, zum anderen das Gegenüber von Schließen und Öffnen charakteristisch ist, einem Typus von Vorschriften, dessen Vorkommen gewiß auf eine Zusammengehörigkeit der Fundstellen hinweist. Bei der Frage nach der Herkunft von derlei Vorschriften scheint es mir nahezuliegen, an das Hauptgebot der manichäischen Ethik zu denken, das in die Vorschrift von den drei Siegeln, dem *signaculum sinus*, *signaculum oris* und *signaculum manus*, gekleidet ist. Damit erweist sich an diesem kleinen Einzelzug der große Zusammenhang, den einmal das Futuwwabundeswesen mit geistigen Strömungen der Spätantike, zum anderen dessen anatolischer Zweig, das Achitum, mit dem schiitisch-sektiererischen Bektaschismus hatte.

An das soeben besprochene sechsteilige Gebot knüpft Gülschehri in MTF einige daraus sich ergebende Ermahnungen, vor allem gegen üble Nachrede (*ġībet* MTF 16—18 und 310b) und für ṣerīʿat-gemäßes Handeln, Fasten und Beten (MTF 19f.). Im übrigen gilt für die Fütüvvetkreise die allgemeine sufische Ethik, dem Verstande (*ʿaḳl*) zuzuneigen, von der Wollust (*ṣahvet*) abzulassen (MTF 310a, vgl. o. die Stelle aus AE 18a). Als Erläuterung dient die Geschichte von dem frommen Bischr und dem freigeistigen Philosophen Yamlīchā: Bischr sucht seine an der zufällig erblickten Schönheit einer Frau entfachte Leidenschaft zu bekämpfen und durch eine Pilgerfahrt nach Jerusalem zu heilen; gewissermaßen als Belohnung für sein keusches Verhalten wird ihm schließlich eben diese Frau, die er als die Witwe seines auf der Reise umgekommenen Gefährten Yamlīchā findet, als Gattin zuteil. Eingeschoben ist dabei die Episode, wie Bischr, nunmehr Achi Bischr genannt, in seiner Heimatstadt in Ver-

[1] Taeschner-Schumacher, a. a. O., S. 53.

[2] J. K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, London 1937, S. 192, Anm. 3, und S. 234; vgl. meine Besprechung des Buches in: OLZ 1939, Sp. 753.

[3] Hasan Uçok, *Çankīrīda Ahilikten kalma Esnaf ve Sohbet teşkilâtī*, Çankīrī 1932, S. IV.

bindung mit einem Gewerbe eine weitgehende karitative Tätigkeit entfaltet und sich dadurch als Achi bewährt.

Aus der Organisation der Achibünde nennt das Gedicht auf AE 114 die drei uns aus dem *Fütüvvetnāme* des *Yaḥyā b. Ḫalīl* bekannten Grade *yigit*, *aḫī*, *pīr*. Die Disziplin bei den Zusammenkünften ist streng: die Alten sitzen, die Jungen stehen (AE 116); Träger der Fütüvvet (*fütüvvetdār*) sein heißt Dienst tun (MTF 6). Für den Jünger, Novizen, der in den Bund eintreten will, haben beide Gedichte den auch sonst gut belegten Ausdruck *terbiye* (s. Komm. zu AE 19; MTF außer 19ff. auch 283); MTF 282 nennt außerdem noch freie Anhänger eines Achi in der Stadt mit dem auch bei den Bektaschis gebräuchlichen Ausdruck *muḥibb*[1] (282). Für die Versammlungsstätte der Bundesmitglieder, ihr Klubhaus, haben beide Gedichte den Ausdru k *estāne*, der auch bei Nāṣirī belegt ist (s. Komm. zu AE 10). Nach MTF 279 ist es mit Kerzen ausgestattet; dazu sind die mehrfachen Erwähnungen von Kerzen in AE zu vergleichen (s. o.).

Während von der Erziehung des Jüngers AE 115 nur so etwas wie eine Beichte beim Achi nennt, der die Lossprechung erteilt, widmet MTF diesem Punkte eine Reihe von Versen; so soll der Novize durch die Erziehung zum Spiegel des Achi werden, d. h. ihm in allem gleichen (MTF 21, 27f.). Das Bild des Jüngers (*mürīd*) als Spiegel seines Meisters kommt auch sonst in der Sprache der Sufis vor; so gebraucht es z. B. Ṣalāḥeddīn Zerkûb für sein Verhältnis zu Mevlānā[2]. Der Achi soll dem Jünger Anstandsregeln für alle Lebenslagen beibringen (MTF 22—25).

Das letzte Ziel dieser Erziehung ist aber wiederum ein sufisches und besagt die Höherentwicklung des Menschen, aus der Mineral-, Pflanzen- und Tiernatur, zur Menschennatur und über sie hinaus zur Engelnatur, so daß der Mensch durch Achidienst schließlich zu Gott gelangt (MTF 29 bis 32). Dies ist die bekannte letztlich auf Aristoteles zurückgehende, aber von Plotinus spiritualisierte Theorie, die mit dem Neuplatonismus auch in die islamische Gnostik aufgenommen worden ist und in philosophischen wie auch sufischen Werken des öfteren erwähnt wird. Für die türkische Sufik dürfte Mevlānā Celāleddīn Rūmī der Vermittler dieser Gedanken sein, der ihnen in jenen berühmten Versen in seinem *Meṯnevī* IV, 3637ff. einen klaren Ausdruck verliehen hat[3]. Mevlānās Ausführungen scheinen den Gedanken der Seelenwanderung (*tanāsuḫ*) auszudrücken, doch ist dies nur äußere Einkleidung für eine spirituell gemeinte Höherentwicklung der menschlichen Seele. Den Bektaschis

[1] Vgl. J. K. Birge, a. a. O., Index s. v. *muhip*.

[2] Nach *Velednāme*, ed. Calāl Humā'ī, Teheran 1315 š. h., 75, zitiert von H. Ritter in: Der Islam 26, 1942, S. 124.

[3] Ed. R. A. Nicholson, *The Mathnawí of Jalálu 'ddín Rúmí*, vol. III, Leiden-London 1929, S. 394ff.; dazu der Komm., vol. VIII, 1940, S. 214ff. Vgl. auch den Komm. zu Meṯnevī I, 3873, vol. VII, 1937, S. 221, wo Nicholson eine diesen Gedanken ausdrückende Stelle aus Sanā'ī's *Ḥadīqa* IV, 149b, zitiert.

wird nachgesagt, daß dieser Gedanke bei ihnen zu einem wirklichen Seelenwanderungsglauben geworden sei; doch dürfte es sich, wenigstens bei den Vertretern einer höheren Geistigkeit unter ihnen, ebenfalls nur um eine Verkleidung des Gedankens der Höherentwicklung der Seele handeln. Der Gedanke wurde bei ihnen in einer besonderen Gattung mehrstrophiger Lieder zum Ausdruck gebracht, die *Devriye* genannt wurden. J. K. Birge hat zwei derartige Devriyes mit englischer Übersetzung wiedergegeben[1]. Ein weiteres von *Ḥüsnī*[2] von 32 Strophen teilte mir liebenswürdigerweise mein verstorbener Freund und Kollege Tadeusz Kowalski mit[3]. Ich gebe daraus im folgenden die drei wichtigsten Strophen wieder:

27. *Görüñ beni ner'den gelüb gitmişim*
Cemādātdan nebātāte yètmişim
Yèr yüzünde yeşil yeşil bitmişim
Sefīl düşüb baṭn-i ḥayvāna geldim

28. *Ṣĭfāt-i ḥayvāna düşdi menzilim*
Aġzĭm mühürlendi söylemez dilim
Dèdim yā Rab(b) benim nic(e) olur ḥālĭm
Zār u fĭġān èdüb efġāne geldim

29. *Ṣĭfāt-i ḥayvānda gezdim bir ey(y)ām*
Geçüb menzillerim olunca temām
Bildim aṣlĭm Ādam ʿaleyhi 's-selām
Aḥsan ṣūretde cihāna geldim.

27. „Sehet mich, woher ich gekommen und (wohin) ich gegangen bin; Vom Mineralreich gelangte ich zum Pflanzenreich; auf der Erdoberfläche wuchs ich ganz grün; als etwas Elendes fiel ich und kam in einen Tierkörper.

28. In die Tiereigenschaften fiel mein Aufenthaltsort; mein Mund war (noch) versiegelt, meine Zunge konnte nicht sprechen; Ich sagte (zu mir): 'O Herr, wie wird (wohl) mein Zustand?!' Klagend kam ich zum Seufzen.

29. In den Tiereigenschaften ging ich einige Tage umher; als (dies Stadium) passierend meine Aufenthaltsorte zu Ende gingen, wußte ich, (daß) mein Ursprung Adam — auf ihm sei das Heil — (war); in schönster Gestalt kam ich zur Welt."

In diesen Versen scheint ein Seelenwanderungsglaube ausgesprochen zu sein; doch zeigen die übrigen Strophen des Liedes, wie auch die beiden von Birge wiedergegebenen, daß es sich mehr um ein Einheitsbewußtsein

[1] J. K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, London 1937, S. 122f., nach Sadettin Nüzhet [Ergun], *Bektaşî Şairleri*, İstanbul 1930, S. 102 u. S. 357.

[2] Von welchem Ḥüsnī? Sadettin Nüzhet [Ergun], a. a. O., führt S. 184f. drei Bektaschi-Dichter dieses Namens auf.

[3] Nach Çangrĭlĭ Aḥmed Ṭalʿat, *Ḫalḳ şiʿirleriniñ şekl u nevʿi*, İstanbul 1928, S. 100—104.

pantheistischen Gepräges handelt, mit dem sehr wohl der Gedanke einer Höherentwicklung der Seele bis zu ihrem Urgrund, in Gott, vereinbar ist, nicht aber um einen massiven Seelenwanderungsglauben.

Von dem Geist, der sonst in den Fütüvvetkreisen herrschte, weiß der Dichter des AE nur zu berichten, daß in der Umgebung seines Heiligen innerhalb von 50 Jahren kein bitteres Wort gefallen sei (117b). Der Dichter des MT dagegen nimmt die Antwort des Wiedehopfes (Hüdhüd) auf die an ihn gerichtete Frage nach der Fütüvvet zum Anlaß, um auf allerlei Mißstände hinzuweisen. So warnt er vor einem unwissenden Achi (33—37), spricht von Streitigkeiten unter den Achis (38—40), kanzelt schließlich den Frager ab, daß er es sich zu unterstehen wagte, Fütüvvet und Achitum für sich in Anspruch zu nehmen (311—319); er weist ihn auf ein *Fütüvvetnāme* hin, aus dem er ersehen könne, daß er nur ein dummer Nachtwächter in Fütüvvet und Achitum ist (320f.). Welches Fütüvvetnāme der Dichter gemeint hat, kann man natürlich nicht wissen. Man wird am ehesten an Nāṣirī's persisches Meṣnevī dieses Titels denken, das 689 H./1290 D. verfaßt ist[1], oder an dessen Vorlage. Das türkische Fütüvvetnāme des Yaḥyā b. Ḫalīl dürfte noch nicht existiert haben, als Gülschehri sein MT dichtete[2]. Schließlich rügt er die Vulgarisierung des Achitums und sagt: „Da jedermann Achi geworden ist, ist das Achitum zum Spielzeug geworden" (322). Auch sonst finden sich, verstreut im MT, mißbilligende Äußerungen über Achis[3]. Dieser Zornesguß macht einen sehr persönlichen Eindruck; im Wiedehopf (Hüdhüd) dürfte der Dichter selbst als prominenter Achi und Mitglied eines Fütüvvetbundes sprechen, wahrscheinlich des von Kīrschehir, und sich über Mißstände in den Achikreisen beklagen, die aus der zu großen Ausweitung des Achitums zu seiner Zeit resultieren. Daß eine solche Ausweitung im 13./14. Jhdt. in Anatolien tatsächlich stattgefunden hat, bestätigen uns die überaus zahlreichen als Achi bezeichneten Persönlichkeiten, die wir aus den Quellen kennen. Man kann sich wohl denken, daß es bei einer derartigen Verbreitung des Achitums in dessen Kreisen nicht immer den ihm zugrunde liegenden Ideen entsprechend zugegangen ist.

3. Der Dichter und das Gedicht

In dem Meṣnevī auf Achi Evran finden sich einige Angaben, die sich auf den Dichter beziehen. So sagt der Dichter an zwei Stellen, daß er 50 Jahre lang bei Achi Evran gewesen sei (75a und 117a); dieser habe ihm einen Platz (im Kloster) von einer halben Elle angewiesen (138—140), der dem Dichter als Ehrenplatz genügt, wogegen er das Streben nach Geld und

[1] Franz Taeschner, *Der anatolische Dichter Nāṣirī (um 1300) und sein Futuvvetnāme*, mit Beiträgen von Wilhelm Schumacher, Leipzig 1944.

[2] Franz Taeschner, *Beiträge zur Geschichte der Achis in Anatolien (14.—15. Jhdt.) auf Grund neuer Quellen* in: *Islamica* 4, 1929, S. 1—28, spez. S. 4ff.

[3] Zusammenstellung im Komm. zu V. 7.

Gut gern anderen überläßt (143); er rühmt sich dieses Platzes und bezeichnet ihn als ihm geziemend (144—146); sein Selbstbewußtsein läßt ihn sich selbst als würdig seines Scheichs bezeichnen („Die Sīmurġ, d. i. Achi Evran, fliegt nur mit einer Sīmurġ", womit der Dichter wohl sich selbst meint, 153). Seine Verehrung des Heiligen geht soweit, daß er gewünscht hätte, mit ihm zusammen zu sterben (wobei er Achi Evran als Sonne, sich selbst als Mond bezeichnet, 152). Er ist auch überzeugt, daß sein eigener Name, wie der des Achi Evran, ewig bestehen bleiben wird (150, 158b).

In V. 150a und 158b nennt der Dichter seinen Namen, Gülschehrī. Daß damit der Dichter des persischen Meṯnevī *Feleknāme* und des türkischen Meṯnevī MT gemeint ist, darüber kann kein Zweifel bestehen; zudem verweist er den Leser in V. 159b auf das erstere Werk, wogegen aber das letztere nicht genannt ist. Der Name Gülschehrī, der natürlich Dichtername (*maḫlaṣ*) ist, weist auf die mittelanatolische Stadt Kīrşehir, s. ö. von Ankara hin, die, wie Ḫōcazāde Aḥmed Ḥilmī sagt, bei den Mystikern (*ʿārifler*) Gülşehir genannt wird[1]. In dieser Stadt befindet sich heute noch die Türbe des Achi Evran; die Beziehung des Dichters zu diesem Heiligen liegt also im Bereiche der Möglichkeit.

Wie aus dem Kommentar mit ausreichender Klarheit hervorgegangen sein dürfte, berührt sich AE im Text sehr stark mit MT: es sind nicht nur einzelne Verse von AE ohne oder mit nur geringfügigen Varianten identisch mit MT, sondern auch viele Phrasen und spezielle Wendungen haben beide Dichtungen gemeinsam. Es fragt sich, wie diese auffallende Tatsache zu beurteilen ist. Bei der Übernahme ganzer Verse von einer Dichtung in die andere muß man wohl MT als den gebenden, AE als den nehmenden Teil ansehen; denn daß der Dichter des kleinen Meṯnevī AE aus dem großen Werke MT geschöpft hat, ist wohl verständlich, nicht aber ein umgekehrtes Verfahren. Dieses Verhältnis wird noch dadurch bekräftigt, daß solche sich in beiden Dichtungen findenden Verse in MT sich organisch in das Ganze der Dichtung einfügen, in AE nicht; als eklatantes Beispiel führe ich wieder das sechsteilige Gebot der Achi-Ethik an, das in MT zweimal jeweils an passender Stelle innerhalb der Ausführungen des Dichters steht, in AE aber ohne Verbindung mit den Gedanken in den umgebenden Versen wie ein Fremdkörper eingefügt ist. Man wird also wohl nicht fehlgehen mit der Annahme, daß das Meṯnevī MT, das 717 H./1317 D. datiert ist, als die ältere Dichtung anzusehen ist. Auffallend ist dabei allerdings, daß in AE wohl das noch ältere persische Feleknāme

[1] Ḫōcazāde Aḥmed Ḥilmī, *Ziyāret-i Evliyā*, İstanbul 1325, S. 33, sagt darüber: „Der Grund dafür, daß Kīrşehri bei den Mystikern mit dem Namen Gülşehri genannt wird, ist der folgende: beim ersten Bau des Städtchens soll man die Ziegel mit Rosenwasser(-Mörtel) versetzt haben (*Kīrşehriniñ ʿārifler meyānīnda Gülşehri nāmīle yād edilmesine sebeb olmuş-dūr: gûyā ḳaṣabanīñ ilk bināsīnda kerpiçlerini gülāba taḫmīr etmişlerdir*", nach frdl. Mitteilung von Kollegen H. J. Kissling, München).

genannt ist, aber nicht das türkische MT, von dem AE unmittelbar abhängig ist. Wahrscheinlich hat dies darin seinen Grund, daß der Dichter das Feleknāme als sein Hauptwerk ansah, und nicht das MT.

Trifft nun unsere Schlußfolgerung, daß AE später anzusetzen ist als MT, zu, so ergibt sich daraus im Zusammenhang mit der wohl nicht fehlgehenden Annahme, daß AE, wenn nicht unmittelbar, so doch sehr bald nach Achi Evrans Tode gedichtet ist, der naheliegende Schluß, daß Achi Evran nicht allzulange nach 1317 gestorben ist. Das wird festzuhalten sein gegenüber anderslautenden Angaben. Wenn man die Angabe Taşköprüzāde's, der Achi Evran unter den Sufischeichs z. Zt. Orhans (1326—1360) nennt[1], dahin interpretiert, daß er zu Anfang von dessen Regierungszeit gestorben ist, so mag dessen Einordnung wohl das Richtige treffen. Zu diesem Zeitansatz paßt freilich ganz und gar nicht die Angabe des in der ersten Hälfte des 15. Jhdts. verfaßten *Vilāyetnāme* des Ḥāccī Bektasch, wonach der bekannte Gelehrte Ṣadraddīn Konevī (gest. 671 H./1272—73 D.), der Kommentator Ibn al-ʿArabī's und Freund Mevlānā Celāleddīn Rūmī's, den bis dahin unbekannten Achi Evran bekannt gemacht habe[2]. Doch darf man diese Angabe angesichts der Sagenhaftigkeit der Erzählungen in dem *Vilāyetnāme* wohl auf sich beruhen lassen.

Man könnte nun angesichts der Tatsache, daß die aus MT entnommenen Verse in AE bisweilen als Fremdkörper wirken, auch zu der Ansicht kommen, daß die Zuweisung von AE an Gülschehrī eine Fiktion sei, um dem Gedicht durch diese Verbindung mit dem Namen eines berühmten Dichters mehr Ansehen zu verleihen[3] — ein Verfahren, daß im Mittelalter im Morgen- wie im Abendlande nicht ungewöhnlich war. In diesem Falle müßte man aber annehmen. daß der Dichter des AE sich sehr gut an den des MT angepaßt hätte, denn er hätte dann nicht nur einzelne Verse aus seiner Vorlage übernommen, sondern sich auch sonst in Wortwahl und Phraseologie weitgehend an die Diktion von MT angeglichen. Da sich auch formal kein Unterschied gegenüber MT feststellen läßt — soweit wir den Text von AE mit einiger Sicherheit feststellen können, d. h. für die Verse 1—102, ist die Prosodie unter Berücksichtigung der Tatsache, daß in der altrumtürkischen Dichtung in türkischen Wörtern jede offene

[1] *Aš-Šaqā'iq an-Nuʿmānīya*, Arab. Text: Randdruck des Ibn Challikān, S. 15; türk. Übersetzung des *Meğdī*, S. 33; Deutsche Übers. von O. Rescher, Konstantinopel-Galata 1927, S. 6.

[2] Vgl. Erich Gross, *Das Vilâyet-nâme des Ḥâğğî Bektasch, ein türkisches Derwischevangelium* (*Türk. Bibl.* 25. Bd.), Leipzig 1927, S. 83. Abdulbâki Gölpınarlı, *İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları* in: *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 11. Bd., 1949/50, S. 97, liest den Namen des Scheichs, der Achi Evran bekannt gemacht habe, Ṣadreddīn Semarkandī, was nicht weiter führt, da dies eine sonst völlig unbekannte Persönlichkeit ist. Nebenbei bemerkt: Abdülbâki gibt als Datum der Abfassung des *Vilâyetnāme* das Jahr 844 H./1440—41 D. an.

[3] So urteilt Abdülbâki Gölpınarlı, a. a. O., S. 96 unten f.

Silbe kurz oder lang gemessen werden kann, vollkommen korrekt —, so sehe ich keinen Grund, an der Zuweisung von AE an den Dichter von MT, Aḥmed[1] Gülschehrī, zu zweifeln. Daß er in MT gegen einzelne Achis und das vulgarisierte Achitum erhebliche Vorwürfe erhebt, wogegen solche sich in AE nicht finden, dürfte am Thema liegen: in MT schildert der Dichter, wie ein Unberufener Miene macht, das Achitum für sich in Anspruch zu nehmen, was dem Dichter Gelegenheit zu Vorwürfen gibt, während er in AE von einem heiligmäßigen Vertreter des Achitums spricht. Man könnte sich denken, daß Gülschehrī, gerade weil er selbst eine hervorragende Stellung im Achitum einnahm, vielleicht als Stellvertreter und Nachfolger Achi Evrans, sich gedrungen fühlte, an seine Mitbrüder im Achitum ein ernstes Wort zu reden.

Wie dem auch sei, wir haben jedenfalls in dem Meṣnevī auf Achi Evran, das sich als Werk des Glüschehrī ausgibt, ein wichtiges Dokument für den Achi-Heiligen als historische Persönlichkeit, vielleicht das einzige, das der Kritik standhält. Er erscheint uns in dem Gedicht zwar schon als der in die Sphäre des Wunderbaren erhobene muslimische Heilige, doch fehlen noch die in den späteren Quellen zu lesenden übersteigerten Wundergeschichten, mit denen spätere Generationen das Leben und Wirken dieses Mannes ausgeschmückt haben, der als Patron der Zünfte einen hervorragenden Platz im Bewußtsein der werktätigen Bevölkerung der Türkei einnehmen sollte. Zudem bietet das Gedicht im Zusammenhang mit den entsprechenden Abschnitten aus Gülschehrī's großem Meṣnevī *Manṭiḳ uṭ-ṭayr* uns ein lebendiges Bild vom Achitum Anatoliens zu Anfang des 14. Jhdts., das ergänzend neben das uns von Ibn Baṭṭūṭa gebotene tritt.

[1] Herr Raif Yelkenci ist der Ansicht, daß Gülschehrī nicht Aḥmed, sondern Süleymān geheißen habe. Bezüglich dieser und mancher anderer Fragen wird man die Arbeit von Frl. Dr. Mujgan Cumbur abwarten müssen.

Nachtrag zu S. 73, Anm. 4: Über das sog. Qābūsnāme vgl. jetzt Richard N. Frye, *The Andarz Nāme of Kāyūs b. Iskandar b. Kāpūs b. Vušmgīr*, in Serta Cantabrigiensia, Wiesbaden 1954, S. 7—21.

Index der besprochenen Wörter und Begriffe

کرامات اخی اوران طاب ثراه

چونکه بنده رحمت قلن الله اولا — رهبر و مزیولدی بسم الله اولا

ایدمیه هرگز بنده جور و جفا — کم شفاعت قیلدی یارین مصطفا

انبیا ذکرن چوق ایلادک تمام — اولیا وصفن دیرلم والسلام

طوطی کبی شهد شکر بیسالوم — تکری ارنلری وصفن دیسه لم

مصطفا دوراد میلرک بکی — سری سلطانی واسلامک بکی

الکن اوکا سیم کلور پیغمبری — انلرن اول پیغمبره لایق اری

مصطفانوک ذکرنی بکزر ادلوم — اخی اوران هانی شاد ایدلم

اخی عالم ده اخی اوراندی — کم قمو اخیلره سلطاندی

پادشاهوک فاسکیسی اولاید — کم قمو بکلر قتنده تولدی

کنیدی پیر و زد راستا نسی — دایرا اخی ایلاصا نسی

عالموک ایچنده اولیدی عالم — کلمدی انوک کبی صاحب قدم

رکنده سرده چون اولور چوق اولور — الا عالم اولوسی ایرق اولور

تکرنا ایرمش آنوك همتی — مصطفانوك دینده خاص امتی

اوکلم آدی دینه یی طوتیشدی — آخیلوده اوینی دوتیشدی

آخی اوران کم حقا ایرمیشدی — تکرنوك دیدارینی کورمیشدی

طوقسان اوچ یل دینده اولدی — نه حلال اوکنده کچدی نه حرام

کوکلنی عورت اودینه یقمدی — کمسنك اغزنی یوزینه بقمدی

عقله یار و نفسنه دشمن اولیدی — پاك دین پاك دامن اولیدی

تربیالروك تنده جاندی — آخیلو بکلر اول سلطانیدی

دینه نوك ترکینی اول قلمش ایدی — آخرت برکینی اول اورمیشدی

اولودی اوریجق بخششده رای — خاتم طایی قتنده برکدای

مصطفانوك اول علم دادی ایدی — مرتضانوك سوکلی یاری ایدی

قطبدی اول اوچ کره ایرمیشدی — بید یکره چوق سبق فرمیشدی

قرقلاریله همدم همراز دی — یتمش اره مونس دمساز ایدی

اوچ یوز آز زهرانی قلمیشدی — قاموسینك سرینی بلمش ایدی

اندن کم ارلك طوبینی قویا کر — اکا قطب العارفین او قویا کر

هم کرامات وادری هم کرم — هم قوت هم مروت هم قدم

هر زمانی کعبه قیلوریدی — کیرو کندو شهرنه کلوراریدی

کاه مشرقده قیلوریدی نیاز — کاه مغربده ایدی اول سرفراز

صبح اول بیت المقدسده قیلور — کلوریدی شهرنه وقتین بلور

ظهر وقتی کی دخی بلکن اول — هم دمشقوك جامعنده قیلکن اول

چون مدینه شهرنی بیلوردی — عصر وقتی اندن خوش قیلوریدی

چون خلیله دین بیدی سلام — اخشمی اندن قیلوریدی تمام

یتسو وقتی کعبه قیلوب کرو — کالوریدی شهرنه اندن برو

دکمه وقتی چون تمام ایلاردی — مصطفایه حق سلام ایلوردی

صبرو اولدی الاهی اکلدی — صانکن بردم یاتوب دکلمدی

حق تعالی جانی ایکله سهل اولور — کم اکا جان ایچی حیران قالور

دهشتندن وارز ایرقدن دوردر — کم بو جانینی حقا اسان ودر

جان ایلیجی هیچ اکا ایلمدی — بوسمر لر جانن اکا دیمدی

جانینی ورجکز اول حقه وز — بزانی اویور صنور دق هنوز

جان ایلیجی یور سینه کلمدی — حقدن ارتوق کمسنه جانن المدی

تکری دیزارین اکا چون کوسترز — جان ایلیجی کلمدین اول جان ویرز

شمدی اوچماقدن تماشا ایلر اول — تکری دیدارین تمنا ایلر اول

شمدی حور یلر دز آنوک یی روی — طوبی اغاجی دبنده اولور اوی

اول کیجه کم دنیه دن کیدار دی — آخرت ملکینه سیر ایدار دی

ای دوتولدی یحتسنی ویرمدی — کمسنه یلدز اشنی کورمدی

ایرتسی کم رسم اورکده ماتما — اولمیا وده صحدی قامو عالمه

کوکه کوکه ویردی جانی حقا — جانی تکری خاصنوک شویله حقا

ماتمی خلقوک یورکن طغلدی — پیر و کوک آنوک یاسنده اغلدی

کای دریغا اول جهانوک سرورى — یر یوزی اوستنده کوک آلتی اری

دکمه سرده خود ارنلر حوق درر — الا کوک آلتی اری ایرق درر

بیدی اقلیمی ایچ طوتمشیدی — هر نه تخم اکدیسه بتمشیدی
آدمسوز ارلیشکه روک یاوردر — ارده یدوکوک دینده آدی وردر
ادله بتورر امیش ار اشی — یوق حسابینه بمش آدمسوز کشی
مالی یوغاین بزمکم ارزمک — آدی یوق کیشی جهانده وارمک
اول ارلرکم آدم استادلر — بشلرینی قلیجا یصدادلر
کمسنه انلرن یوکلرینی — کمسه انلرن تکرلاه آدچیقرمدی
قاموحالی استقامت درانوک — کمتر احوالی کرامت درانوک
هر کشی بر استقامت کوسترر — کم کرم درن یک کرامت کوسترر
انده کم بر جزایدر اهل قدم — یوز کرامت درن بیک اولار کرم
آدمی عالمده اولالی مقیم — کورمه دکدر کمسه انلرن بیک کرم
آنی کوردن طاموسیه کرمایسر — منکر اولان تکریا ارمایسر
سلطانی تختدن آیروکور مکز — ساغنا کوز ساغ حیرو کور مکز
اول اسرار کوز مینیله کرا — اوچمغا و تکری دیدارین کوره

کیشنوك اندیشه سن بیلوردی — حاجتن راضی رواقیلوردی
طاغی دوشب یاذیاسوردی — بنی یوردوردیسه یوردوردی
کوکلك اسرارنی بیلوردی — داکز اوستنده یوکوردردیدی
حضرله یوردوردی هرکون بله — قومزیدی کی کسنه عرق اولا
بونجه کیشی کم کمی یر کردلر — انجه کز آنی دکز کوردلر
اولکی سلطانله صاحب بردرر — دکز ایلا یازی اکا بردرر
یوق شحه نفسیه دیمیشدی — خوننی یوزنك کشی ه یشیدی
اکا اولدی دنیای دنی لر — مؤمنون لا یوتون دیدکر
صیرو اولدی الا شریت احمدی — سدنی هرکز حکیم احمدی
نراوت ایجدی اول عزیز نرم آج — بکلمادی منسنه قلماری علاج
الله یل بردم بن آنسوز دوشدم — یاذ و یابان و دردوغین کوردم
جانمز غایت سوراردنلری — تکری ارتورسن قمو یارنکری
شمدیکی بونیاده خوش رسم اوردکر — آخنك اسماسن ارتوردکر

سکز اوچاق اکا براستا نزدر — یدی قت کوکده چراغی یاندردر
شمدی اکا تربیه غلمان دردر — طابجی وخادم ولدان دردر
بیچکم استانبسا کیردرم — آنی یرینده اوتوررکوررم
یوز یکرمی بیک چراغ کون بکی — یانر الده برقزل التون بکی
بیچکم دوران جهانده دونشر — دیده ده آنوک چراغی یانشر
بن حجاز ک غرمینی ایدیجکز — روم الندن کعبیه کیدیجکز
کعبه ده کوردم طواف ایلاردی — راذی سرین حقا سویلاردی
ایتدم اوش آخی وارب کوره یم — بیچه کلدی کعبیه برصوره یم
قافلاده بنته کوردم آنی — یولداشی ودخدن بزکاهی قنی
بن وارنجه اول کوزمدن طولنز — تکری بیله کم نه برده یولنور
ایله صنا سنکم اول کن اول یکا — کوردجکزین قلدم طکا
برخیالیدیکی کلدی ایلرو — یاخیالیدی کی طولندی کرو
کندوزینی یکا کوستردی آخی — کرو کوزمدن یاوویردی آخی

قافلاده کورمدم ایرق آنی — کم اولوک جنتده شاد اولسون جانی

شهر کلدم بکا ایدر ای عجب — کعبه ده کمی قلور یدک طلب

ایتدم آنده سیزی کوردم ای جانم — ایدر آنده وارد و غم یوقدر بنم

کم بیله سکا کوریتن کیمدی — باکا بیدو غوک یولده تعظیمدی

بن نه آنده واردم نه کمسنه — کوردو کینی آنده کم بنی صنا

دیردی الکن اول حکایت دن نشان — صکره کیرو ایلدی بندن نهان

صفره دوکما کیله خوش ایدی بشی — زرده برنج اق برنج ایدی آشی

صفره یر خلقی اوشورن اول ایدی — اکسلا حلوا بشورن اول ایدی

چنب برآتمک براشا آلت اولا — اندن یوزقورو مقالت ناتر اولا

آتمکیلا اش کتورکم بیلکر — یوخسه یوزقورو مقالت دیلکر

عایله هر تحته کم اول باج اولر — آچیجی برآتمکا محتاج اولر

آتمکیلا تکریه ایرر کشی — کم عملسز علم باشر مزارشی

یول اری کرک که اولا اهل تمیز — آزغ الاجق مقامی ای عزیز

دنیه دور بوندن کوتر آزوغکی — کم اول آزغ محوایه یازوغکی

ایلرو اتمک صتلمز بوندن آلی — اتمکو کاقارشدر باغ یالی

ایلرو صو یوقدر بوندن کوتر — یولیجون حی واشکی بتور

قولنه رحمت قلن مولا اولور — آخرتده مزرعا دنیا اولور

دنیه بو دجندن چون اشدی اول همای — آخرتر ایلدی کوشکو سرای

آخی اول آز قلری کم ایلدی — اوچماغ اهلن قاموسی طیلدی

شمدی کوک التنده برار یوقدر — انجلاین قایوسی اچق دور

یوز کشی هر کیجه اندن صغره یر — رحمت اوسلطان اخی جانه در

تربیه لریله اخی در هر بری — اخسیکی سخیدر هر بری

اتمکی چوق واشی یغلودر — جندمتیجون یلاری یغلی دور

کیمسی پیر و کیمی یکیت دور — آچیشی یولنده کی ثابت دور

آخیه اقرار بغلا مستدر — اخی بونلاره بغشلا امشر در

قوجه لر خدمتله اوتورمش بدر — خوش یکیت لر طایور اطور امشر در

اللّی یل بن بوارادن کتمدم براجی سوز کمسه دن ایشتمدم
نکری ارتورسن بولارك بلنی هر برینك حیره دوتسون قولنی
هر کم آخی یولنه وارورسه اول قدر کنی کوسترورسا
اول کیشنه جمله اولور یاسز کم انوك آقجاسن اوده یه سن
آقجه سوز کم غلقا جاندرر اولو کیشی قاموسی یکسان دورر
آقجه مز ویرسه ال دوتایدو شوقه عزبر اولولق صتایدو
آقجه دور کیشی اولو ایلین آقجه سوز یکدر مقالت سویلین
ترکی اورك آخرت برکی دورر عیبن اورتن کیشنوك ترکی بدور
اولولق ایسارسك ترك ایلکل کندوزکا ترکوکی برك ایلکل
کیسه اغزین کندنز برکیلا بغلیه آخی اولن ترکیلا
چون دستانه کلدك ماللکی اوینغل کم بلاسن احوالکی
بو قماریستان عمل داری بنم کم جهان سلطانلنوك یاری بنم
بو قمان زاده سازبرکیدوك ایلیمك مالکوزی ترك ایدك

خانمانی تارمار ایلك ایلکوز اندن اخی لق سوزین سویلکوز
یوخسه اتك سز قروسوز سیلکیز کندوزینی اولدرا وجون ایلیز
التی شرطی وار نتوت یولنك اوچی آچوق اوچی بغلودر انوك
ایشیده امدی اشبو سوزی صدقه کم بلندی اشبو معنی نقلك
قایوسی والنی دسفره بغی اولدرا اولا چوق بودر سوزك صغی
اولکم اوچ بغلودر اول دلی کوزی دخی بغلو اوتورر یولی
بغلولردن بیك ایلرسك باعذر کم بو التی دن قمودن یکیدر
اشبو التی خاصیت کم واردی آخی یاننده قموسی یاردی
آخی اوران برزه چوق لطف ایلدی بو چوق ارشون بیری برزه یا غشلدی
ایتدی بو یری سن قلدك قبول سندن ارتق کمسنك یری دکول
بو نشان برنده هم عالم ده پاك برنشان آری اوتورماغی کرك
اصلان اوی دا کلراشی وکل هر خلك کورجك یوزی طلکن دکل
همتی چون بنو مله رزهمان کوکده اندن ویرمکا یاردرنشان

ملك مالی کم کراکیسه طوتار — باکا اول آستانه نوك صدری یتر

اول فشان یبرو اول نشان آر — بالطوارا دیرا لر بلوری

چوق کرم قلدوچوق لطف ایشلدی — اول بری سلطان بکا باغشلدی

اول یره لایق جهانده ار قنی — کم کروالی بله بنده آنی

هر کی طغدی ای برادر اولسر — آدمیدن برایوآد قالسر

آخی آدی دنیه یی دوتمیشدی — یوقسه آدسوز چوق کشی کتمیشدی

دکمه کیشی آدی باقی اولمیه — دنیه ده اول جاوراتز اولمیه

آخی اوزاتیله کلشدهری آدی — جاوران قالاکی طتلو زردی

اول ادی بن دخی برارادم — اول یکیدیدی بن دخی برایدم

ای کونیله بیله طغسه یتشه بیك — بر برینك یانتده یتسه بیك

اوچه هر بر مرغ هم بر مرغله — اوچمیه سیمرغ چون سیمرغله

بز دخی کوك آلت آدنلر بوز — کم کوك آلتی ادی یارنلر بوز

دنیه قلسه دکمیه پایدار — کتمیدی رستم اسفندیار

یا جهان قلسه کشی یه جاوردات — اولمیدی حاتم نوشروان

قال بعض القایل من عاشق مات — قال بعض الآخر هل مات فات

اولدرن بو قرن طولاسی کل — آرله کلشهر اولاسی دکل

سن بو علم فهم قاچان قیلاسن — وارفلك نامه اوقی کم بیله سن

ورتبه سن آخنك قلدك تمام — ویر بیدك یوز درود یله سلام

ای کریم ای رحیم ای قدیم — ای حکیم ای علیم ای عظیم

خدمتایت اول آرا اشتوقزلغی — کیدرو کیرو کتورا وجزلغی

خلقه ایملك ورتبی ای غفور — ایله اوجوزلق ورمیی ای شکور

چونکه روایتی انوك یاد ایلدك — مصطفانوك جانینی شاد ایلدك

آفرین اول تکرنوك احسانینه — رحمت اول سلطان اخی نك جانینه

تکرنی بیزدن زوق حالی قلمسون — اوستکوزه رحمتی اکسلمه سون

فاعلات فاعلات فاعلات — آخرت استارسك جانوی حات

vi auf Achi Evran,

on Kırschehir

ürkischen Zünfte

n

ESCHNER

DISCHE GESELLSCHAFT

FRANZ STEINER GMBH

DEN 1955