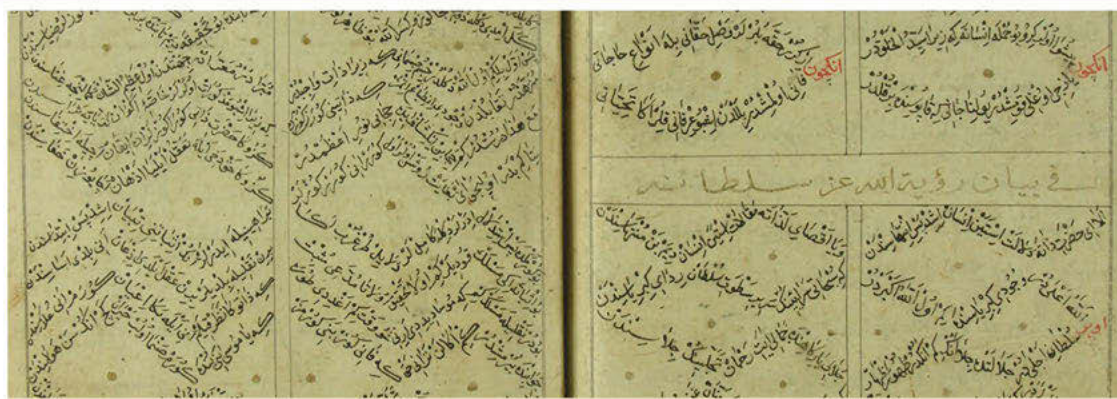


Populäre religiöse Literatur und Buchkultur im Osmanischen Reich

Eine Studie zur Nutzung der Werke
der Brüder Yazıcıoğlu

Tobias Heinzelmann



Populäre religiöse Literatur und Buchkultur
im Osmanischen Reich
Eine Studie zur Nutzung der Werke
der Brüder Yazıcıoğlu

ISTANBULER TEXTE UND STUDIEN

HERAUSGEGEBEN VOM
ORIENT-INSTITUT ISTANBUL

BAND 32

Populäre religiöse Literatur und Buchkultur
im Osmanischen Reich
Eine Studie zur Nutzung der Werke
der Brüder Yazıcıoğlu

Tobias Heinzelmann

WÜRZBURG 2016

ERGON VERLAG WÜRZBURG
IN KOMMISSION

Umschlaggestaltung: Taline Yozgatian

Umschlagabbildung: TSMK HS 93, 908 h. (1502), 238b-239a: Darstellung der Gottesschau während Muhammads Himmelsreise.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.d-nb.de>.

ISBN 978-3-95650-204-0

ISSN 1863-9461

© 2016 Orient-Institut Istanbul (Max Weber Stiftung)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung des Werkes außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Orient-Instituts Istanbul. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmung sowie für die Einspeicherung in elektronische Systeme. Gedruckt mit Unterstützung des Orient-Instituts Istanbul, gegründet von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, aus Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung.

Ergon-Verlag GmbH
Keesburgstr. 11, D-97074 Würzburg

Inhaltsverzeichnis

Abkürzungen.....	11
Dank.....	13
1. Einleitung.....	15
1.1 Buchkultur im Osmanischen Reich.....	16
1.1.1 Fragestellung.....	16
1.1.2 Forschungsstand.....	18
1.2 Das Quellenkorpus.....	21
1.2.1 Die Werke.....	21
1.2.2 Das Handschriftenkorpus.....	24
1.3 Hinweise zur Transkription und zur Datierung.....	30
2. Die Autoren.....	33
2.1 Autorenbiographien als Quelle für die Buchnutzung.....	33
2.2 Übersicht über die biographischen Quellentexte.....	34
2.2.1 Selbstdarstellungen der Autoren.....	34
2.2.2 <i>Ṭabaḳāt</i> - und <i>tezḳire</i> -Literatur.....	34
2.2.3 <i>Menāḳīb</i> -Literatur.....	37
2.2.4 Evliyā Çelebis <i>Seyāhatnāme</i>	39
2.2.5 Historiographie.....	40
2.2.6 Archivdokumente.....	41
2.2.7 Mitüberlieferung und Benutzerspuren.....	42
2.2.8 Exegetische Literatur und wissenschaftliche Texte.....	42
2.3 Biographik im Umfeld der Brüder Yazıcıoğlu.....	43
2.3.1 Selbstdarstellung der Autoren.....	43
2.3.2 <i>Ṭabaḳāt</i> -Literatur.....	46
2.3.3 <i>Menāḳīb</i> -Literatur.....	52
2.3.4 Evliyā Çelebi.....	54
2.3.5 Historiographie (<i>tārīḥ</i>).....	56
2.3.6 Archivquellen.....	59

2.3.7	Biographisches als Mitüberlieferung in Handschriften und Drucken.....	59
2.3.8	Kommentarliteratur.....	60
2.3.9	Zwischenfazit	62
2.4	Aḥmed Bicān	64
2.4.1	Aḥmed Bicāns Selbstdarstellung.....	64
2.4.2	Aḥmed Bicān in der <i>ṭabakāt</i> -Literatur	66
2.4.3	Die <i>menākīb</i> -Literatur zu Aḥmed Bicān	69
2.4.4	Reisebericht Evliyā Çelebis	69
2.4.5	Historiographie.....	70
2.4.6	Mitüberlieferung in Handschriften und Drucken	71
2.4.7	Zwischenfazit	72
2.5	Yazıcıoğlu Muḥammed	73
2.5.1	Yazıcıoğlu Muḥammeds Selbstdarstellung.....	73
2.5.2	Yazıcıoğlu Muḥammed in der <i>ṭabakāt</i> -Literatur	75
2.5.3	Yazıcıoğlu Muḥammed in der <i>menākīb</i> -Literatur	83
2.5.4	Evliyā Çelebis <i>Seyāhatnāme</i>	83
2.5.5	Yazıcıoğlu Muḥammed in der Historiographie	86
2.5.6	Archivquellen.....	90
2.5.7	Mitüberlieferung.....	93
2.5.8	Yazıcıoğlus Biographie in der Kommentarliteratur	97
2.6	Zusammenfassung.....	100
3.	Die Texte.....	103
3.1	Überlieferungsvarianten aus nutzungsgeschichtlicher Sicht.....	103
3.1.1	Der „authentische“ Text	104
3.1.2	Textvarianz auf Strukturebene	106
3.1.3	Sprachliche Charakteristika.....	108
3.1.4	Mitüberlieferung.....	115
3.1.5	Graphische Gestaltung	119
3.2	Die drei Vergleichstexte	121
3.2.1	Der <i>Divān</i> von Yūnus Emre	121
3.2.2	<i>Vesilet en-Necāt</i>	127
3.2.3	<i>Müzekki n-Nüfūs</i>	132
3.2.4	Zwischenfazit	136

3.3	Die <i>Muḥammediye</i> -Gruppe.....	137
3.3.1	<i>Mağārīb az-Zamān</i>	137
3.3.2	<i>Envār el-ʿĀşīkīn</i>	145
3.3.3	Yazıcıoğlu Muḥammeds <i>Muḥammediye</i>	165
3.4	Zusammenfassung.....	205
4.	Literarische Rezeption	209
4.1	Literarische Rezeption als „Nutzung“	209
4.2	Nachdichtungen (<i>nazīre</i>)	210
4.2.1	Die <i>Mahmūdīye</i> des Kāḍī Bedreddīn Mahmūd	212
4.2.2	Die <i>Muḥammediye</i> des Yūsuf (Yūsuf-ı Biçāre)	217
4.2.3	<i>Kaşide-i Nūniye</i>	222
4.2.4	Āmidī Aḥmeds <i>Mürşid-i Pend</i>	224
4.2.5	Die <i>Muḥammediye</i> als Vorbild für spätere Prophetenbiographien	227
4.2.6	Tatarische <i>Muḥammediye</i> -Parodien.....	229
4.2.7	Zwischenfazit	229
4.3	Kommentare (<i>şerḥ</i>).....	230
4.3.1	Kommentare zu Yūnus Emres <i>Çıkdım bir erük talma</i>	231
4.3.2	Ḥüseyin Vaşşāfs Kommentar zu Süleymān Çelebis <i>Vesilet en-Necāt</i>	236
4.3.3	Esiris Prosafassung der <i>Muḥammediye</i>	237
4.3.4	Bursalı İsmāʿīl Hakkıs <i>Muḥammediye</i> -Kommentar	240
4.4	Zusammenfassung.....	244
5.	Die Nutzer.....	247
5.1	Daten zu Lesern und Besitzern.....	247
5.2	Klassifizierung von Nutzerkontexten	248
5.2.1	Palast-Kontext.....	249
5.2.2	Der Kontext „Militär“ (<i>ʿaskeri</i>)	249
5.2.3	Kontext „Ziviladministration“ (<i>kalemīye</i>).....	250
5.2.4	Der Kontext „Bildungselite“ (<i>ʿulemā</i>).....	250

5.2.5	Der <i>faqīh</i> -Kontext	250
5.2.6	Der <i>reʿāyā</i> -Kontext.....	251
5.2.7	Der <i>ṣūfi</i> -Kontext.....	251
5.3	Leitlinien bei der Auswertung der Nutzeinträge.....	252
5.3.1	Daten zum Herstellungskontext in den Kolophonon	252
5.3.2	Besitz und Stiftung – Stempel und handschriftliche Einträge.....	255
5.3.3	Patronyme, Herkunftsangaben und Titel.....	261
5.4	Quantitative Auswertung der Nutzeinträge	263
5.4.1	Datierung der Handschriften	263
5.4.2	Lokalisierung der Handschriften	265
5.4.3	Nutzeinträge in den <i>Mağārib az-Zamān</i> -Handschriften	270
5.4.4	Nutzeinträge in den <i>Envār el-ʿAṣīkīn</i> -Handschriften.....	273
5.4.5	Nutzeinträge in den <i>Muḥammedīye</i> -Handschriften	277
5.5	Qualitative Auswertung nach sozialen Gruppen	286
5.5.1	Der Palast-Kontext.....	286
5.5.2	Der <i>ʿaskerī</i> -Kontext	293
5.5.3	Der <i>ḵalemīye</i> -Kontext	298
5.5.4	Der <i>ʿulemā</i> -Kontext	299
5.5.5	Der <i>faqīh</i> -Kontext	302
5.5.6	Der <i>reʿāyā</i> -Kontext.....	303
5.6	Zusammenfassung.....	307
6.	Die Nutzungsprozesse	309
6.1	Gebrauchsspuren als Quelle für die Nutzungsprozesse	309
6.2	Wissensvermittlung.....	311
6.2.1	Graphische Gestaltung	313
6.2.2	Mitüberlieferung.....	314
6.3	Rezitation in religiösen Zeremonien	316

6.4	Nutzung in einem Kultkontext.....	320
6.4.1	Kultspuren im <i>Muḥammedīye</i> -Autograph	322
6.4.2	Kultspuren in Abschriften.....	333
6.5	Bücher als transzendentes Kapital	335
6.6	Das Buch als Band zwischen Lebenswirklichkeit und Transzendenz	338
6.7	Repräsentation	341
6.7.1	Repräsentative Nutzung von Handschriften im Palast-Kontext	343
6.7.2	Repräsentative Nutzung von Handschriften durch Angehörige der <i>‘ulemā</i>	346
6.7.3	Repräsentative Standardausstattung – Titelblatt (<i>serlevḥa</i>) und Kolophon.....	348
6.7.4	Repräsentation von gesellschaftlichen Gruppen.....	349
6.8	Zusammenfassung.....	350
7.	Schluss	353
8.	Katalog der Handschriften und Drucke.....	359
8.1	Handschriften	360
8.1.1	<i>Mağārib az-Zamān</i> , datierte Handschriften	360
8.1.2	<i>Mağārib az-Zamān</i> , undatierte Handschriften.....	361
8.1.3	<i>Envār el-‘Āşikīn</i> , datierte Handschriften	362
8.1.4	<i>Envār el-‘Āşikīn</i> , undatierte Handschriften	373
8.1.5	<i>Muḥammedīye</i> , datierte Handschriften.....	379
8.1.6	<i>Muḥammedīye</i> , undatierte Handschriften	426
8.2	Drucke.....	449
8.2.1	Drucke <i>Envār el-‘Āşikīn</i>	449
8.2.2	Drucke <i>Muḥammedīye</i>	451
8.3	Handschriften nach Bibliothek und Signatur	458
9.	Bibliographie	469
9.1	Archivalien.....	469
9.2	Quellentexte	469
9.3	Sekundärliteratur	473

10. Tafeln	489
11. Index	533

Abkürzungen

AK	Atatürk Kitaplığı, İstanbul
AOI Zürich	Universität Zürich, Asien-Orient-Institut
Arkeoloji	Arkeoloji Müzesi Kütüphanesi
BDK	Beyazıt Devlet Kütüphanesi
BNP	Bibliothèque Nationale de France, Paris
BOA	Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İstanbul
DBİA	<i>Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi</i>
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı, İslam Ansiklopedisi
DKM	Dār al-Kutub al-Miṣriya, Kairo
Eİ ²	Encyclopaedia of Islam, Second Edition
GAL	Brockelmann, <i>Geschichte der Arabischen Litteratur</i>
h.	hicrî (Datum nach dem islamischen Mondkalender)
İA	İslam Ansiklopedisi
IJMES	International Journal of Middle East Studies
İK	İnebey Kütüphanesi, Bursa
İÜ Nadir	İstanbul Üniversitesi Nadir Eserleri Kütüphanesi
İÜ TDEK	İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Semineri Kütüphanesi
IVRAN	Institut Vostokovedenija Rossijskoj Akademii Nauk, St. Petersburg
m.	malî (Datum nach dem osmanischen Finanzjahr)
MK	Milli Kütüphane, Ankara
Müftülük	Müftülük Arşivi, İstanbul
OM	Oriente Moderno
ÖNB	Österreichische Nationalbibliothek, Wien
Özege	Seyfettin Özege, <i>Eski harflerle basılmış türkçe eserler kataloğu.</i>
RMMM	Revue des Mondes Musulmanes et de la Méditerranée
SBBPK	Staatsbibliothek zu Berlin Preußischer Kulturbesitz
SK	Süleymaniye Kütüphanesi, İstanbul

TCTA	Belge, <i>Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi</i>
TDEA	Erverdi, <i>Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi</i>
TDESK	İÜ Türk Dili ve Edebiyatı Semineri Kütüphanesi
TDK	Türk Dil Kurumu Kütüphanesi, Ankara
TET	Halman, <i>Türk Edebiyatı Tarihi</i>
TSMK	Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Istanbul
UB	Universitätsbibliothek
VGM	Vakıflar Genel Müdürlüğü Kütüphanesi, Ankara
VOHD	Verzeichnis Orientalischer Handschriften in Deutschland
WZKM	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
WI	Welt des Islams
ZBZ	Zentralbibliothek Zürich
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Dank

Meine Danksagung müsste eigentlich mehrere Seiten füllen, da ich mich während meines Forschungsprojekt auf die Hilfe von zahlreichen Personen stützen konnte. Im Folgenden muss ich mich mit einer Kompaktversion begnügen.

In einem Buch zur Buchkultur möchte ich zunächst meinem Buchhändler und guten Freund Vecihi Terzi für seine unermüdliche Hilfe danken. Auch andere Buchhändler und Antiquare haben mich auf manchen bisher nicht bekannten *Muhammediye*-Druck aufmerksam gemacht. Profitiert habe ich auch davon, dass zahlreiche Freundinnen und Freunde, Kolleginnen und Kollegen Kontakte zu Bibliotheken herstellten und so meine Recherchen deutlich erleichterten. Auch den Bibliothekarinnen und Bibliothekaren sei gedankt, die nicht aufgaben, schwer auffindbare Handschriften zu suchen, obwohl mein Wunsch hunderte von Handschriften der Brüder Yazıcıoğlu zu untersuchen, manchmal für sie nur schwer nachvollziehbar war.

Dem Nachwuchsförderungskredit der Universität Zürich und dem Schweizerischen Nationalfonds danke ich für die Unterstützung meines Forschungsprojekts. Meine Studie habe ich 2012 als Habilitationsschrift an der Philosophischen Fakultät der Universität Zürich eingereicht. Mein Dank geht auch an die Kommissionsmitglieder, insbesondere dem Vorsitzenden Ulrich Rudolph.

Meine Studie profitierte außerdem von zahlreichen Gesprächen mit Henning Sievert (Zürich) und Christiane Gruber (Michigan). Darüber hinaus haben mich die interessanten Diskussionen mit Fachkollegen in Zürich, Bamberg und Heidelberg, sowie während meiner Forschungsaufenthalte in Istanbul, Ankara, Kairo und Bursa sehr angeregt und einen wichtigen Beitrag zu dem vorliegenden Werk geleistet. Mein besonderer Dank gilt Regula Forster (Berlin) für wichtige Anregungen und die sorgfältige Durchsicht meines Manuskripts.

Gedankt sei auch den Herausgebern der Istanbul Texte und Studien, dass sie meine Studie in ihre Reihe aufgenommen haben.

Tobias Heinzlmann, Zürich November 2014

1. Einleitung

Im Frühjahr 1995 begegnete ich – ohne es zu wissen – zum ersten Mal einer Handschrift von Yazıcıoğlu *Muhammediye*. Ich saß in einem Antiquariat in Istanbul und interessierte mich für osmanische Satirezeitschriften – das Thema meiner Magisterarbeit. Zwei junge Männer betraten damals den Laden, stellten sich als Kunststudenten vor und fragten, ob sie „eine Handschrift“ erwerben könnten. Eine geeignete Handschrift lag auf dem obersten Regalbrett und der Buchhändler beauftragte seinen Lehrling, sie herunterzuholen. Da das erste Blatt sehr schlecht erhalten war, riss es der Händler aus der Handschrift und wollte es in den Müll werfen. Ich fragte, ob ich es nicht bekommen könne, da er es ohnehin wegwerfen wolle, und erhielt daraufhin das Blatt. Der Rest der Handschrift wechselte damals – als Rohmaterial für „Miniaturenmalerei“ – für 100 DM den Besitzer. Knapp zehn Jahre später erinnerte ich mich an den Vorfall, als ich an meinem Habilitationsprojekt saß und in der Süleymaniye-Bibliothek in Istanbul *Muhammediye*-Handschriften untersuchte. Der Verdacht, dass ich einige der Verse schon früher einmal gelesen hatte, bestätigte sich, als ich zurück in Zürich war: Damals, in jenem Antiquariat, war das Fragment einer *Muhammediye*-Handschrift über den Ladentisch gegangen.

Der Umstand, dass Handschriften in den 1990er Jahren als vergleichsweise preisgünstiges Rohmaterial eingesetzt werden konnten, ist – zumindest zum Teil – auf die Geschichte der Buchherstellung im Osmanischen Reich zurückzuführen. Im Osmanischen Reich wurden Texte in arabischer Schrift erst sehr spät mit beweglichen Lettern gedruckt. Ein Pionier war İbrâhim Müteferrika, welcher zwischen 1729 und 1742 siebzehn Titel druckte.¹ Einen relevanten Anteil an der Buchproduktion erreichten gedruckte Bücher – Typendrucke und lithographische Drucke zusammengenommen – erst im 19. Jahrhundert.² Daneben wurden bis zum Ende des Osmanischen Reiches weiterhin handschriftliche Kopien von Büchern produziert. Häufige Titel trifft man darum bis heute im Antiquariatshandel immer wieder auch als handschriftliche Kopie an. Die handschriftliche Verbreitung und Nutzung von Texten prägte die Buchkultur im Osmanischen Reich.

¹ Zu den Drucken Müteferrikas siehe u. a. Sabev 2006 und Gencer 2010. Ein erster Druck mit beweglichen Lettern war allerdings bereits gut zwei Jahrzehnte früher in Aleppo in der Druckerei des Griechisch-Orthodoxe Metropolitens – also in einem christlichen Kontext – entstanden, vgl. Smitshuijzen AbiFarès 2001, 66, *Beginnings of Printing* 2001, 24f. [Katalogeintrag von Carsten Walbiner].

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

1.1 *Buchkultur im Osmanischen Reich*

1.1.1 *Fragestellung*

Die späte Einführung des Buchdrucks wurde in Studien lange Zeit mit dem „Niedergang“ des Osmanischen Reiches in Verbindung gebracht. Diese Niedergangsszenarien werden in der historischen Forschung inzwischen generell immer stärker kritisiert, so hinterfragt zum Beispiel auch Orlin Sabev (Orhan Salih) 2011 in seinem Artikel „How late was the introduction of Ottoman-Turkish Printing?“ bisherige Postulate zum osmanischen Buchdruck.³ Neue Technologien wurden im Osmanischen Reich meist sehr schnell adaptiert, es fragt sich laut Sabev darum, ob in diesem Fall schlicht ein Bedarf für eine solche Adaption fehlte. Diese Beobachtung führt auch Christoph Neumann zur Forderung, angesichts des derzeitigen Forschungsstands zunächst einmal die „starken Seiten der Handschriftenkultur“ (*yazma kültürünün kuvvetli tarafları*) zu untersuchen.⁴ Welche Vorteile bot die handschriftliche Textüberlieferung gegenüber der gedruckten? Wie wurden Handschriften genutzt?

Handschriften wurden im Osmanischen Reich bis ins 19. Jahrhundert in großer Zahl hergestellt und die Bibliotheken der Türkei haben zum Teil enorme Handschriftensammlungen. Von der Forschung werden diese Handschriften fast ausschließlich genutzt, um bisher nicht gedruckte Quellentexte auswerten zu können. Gelegentlich werden die Handschriften als Grundlage für Texteditionen genutzt. Wenn ein Werk hingegen in mehreren hundert Handschriften vorliegt und im 19. Jahrhundert gedruckt wurde, bleiben diese Handschriften meist unbeachtet in den Regalen. Gerade ein solcher Fall bietet jedoch die Gelegenheit zu analysieren, wie Handschriften genutzt wurden. Die Nutzung hinterließ oft Spuren, und je größer die Anzahl erhaltener Handschriften, desto umfangreicher das hier als Quelle ausgewertete Material an Nutzungsspuren. Meine Studie analysiert darum die Handschriftennutzung im Osmanischen Reich anhand eines umfangreichen Quellenmaterials, welches aus den Handschriften eines kleinen Korpus von sehr weit verbreiteten Werken mit religiöser Thematik besteht. Ergänzend berücksichtige ich bei meiner Untersuchung sekundäre Quellentexte – das heißt Texte aus dem Untersuchungszeitraum, welche die Nutzung der primären Quellentexte explizit oder implizit thematisieren.⁵

Den Begriff „Nutzung“ verstehe ich in meiner Studie sehr breit. Grundlage sind alle im Handschriftenmaterial dokumentierten Spuren – von schriftlichen Einträgen bis zur auffällig starken Abnutzung von Seiten mit bestimmten Textstellen.⁶ Von diesen Spuren ausgehend rekonstruiere ich die Kontakte zwischen Nut-

³ Sabev 2011, 446f.; siehe auch Sabev 2007.

⁴ Neumann 2005, 57.

⁵ Zum Quellenmaterial ausführlich unten, Abschnitt 1.2.

⁶ Den Begriff „Nutzung“ (*kullanım*) verwendet schon Neumann 2005.

zern und Handschriften sowie die verschiedene Nutzungsprozesse. Die Nutzung zur Wissensvermittlung oder die Nutzung in einem Kultkontext sind nur zwei Beispiele von Nutzungsprozessen, welche sich nachweisen lassen.

Meine Studie untersucht die osmanische Handschriftenkultur anhand des Quellenkorpus in fünf Schritten. Das folgende, zweite Kapitel widmet sich den Autorenbiographien. Dabei geht es um die Analyse sekundärer Quellentexte; das sind im weitesten Sinn biographische Texte zu den Autoren der primären Quellentexte. Es geht einerseits darum, herauszufinden, ab wann sich anhand von biographischen Texten ein Interesse am betreffenden Autor belegen lässt. Andererseits soll auch untersucht werden, welche expliziten und impliziten Aussagen über die Rezeption und Nutzung der Werke sich in diesen sekundären Quellentexten finden.

Das dritte Kapitel befasst sich mit der Frage, wie die Textüberlieferung funktionierte. Dies schließt eine kodikologische und philologische Untersuchung der Handschriften des Quellenkorpus ein. Es geht darum festzustellen, wie stabil die Textüberlieferung der einzelnen Texte über einen Zeitraum von 450 Jahren war. In diesem Zusammenhang wird zu analysieren sein, welche Formen von Varianz sich im Quellenkorpus belegen lassen. Neben der Varianz auf struktureller Ebene werden sprachliche und graphische Charakteristika sowie die Mitüberlieferung in die Studie einbezogen. In diesem Zusammenhang werde ich auch der Frage nachgehen, inwieweit sich anhand des untersuchten Materials bei Handschriftennutzern ein Konzept von authentischer Überlieferung belegen lässt.⁷

Das vierte Kapitel analysiert die literarische Rezeption der untersuchten Werke als eine Form von Nutzung. Dabei handelt es sich zunächst um eine Nutzung durch eine Einzelperson – den Autor einer Nachdichtung oder eines Kommentars. Wird dieses literarische Werk wiederum genutzt, so kann das als mittelbare Nutzung verstanden werden. Es ist darum zu untersuchen, ob die literarische Rezeption und auf deren Grundlage eine mittelbare Nutzung der Quellenwerke im Gesamtbild der Nutzung eine nennenswerte Rolle spielt.

Das fünfte Kapitel geht der Frage nach, welche Informationen sich im Quellenkorpus zu den Nutzern finden lassen. Ziel ist es dabei ein möglichst umfassendes Bild von den Nutzern und ihrem gesellschaftlichen Kontext zu bekommen. Das Datenmaterial ist zwar nicht geeignet ein repräsentatives Bild von der Nutzung der Handschriften von Werken populärer religiöser Literatur zu geben, durch die Auswahl der Handschriftensammlungen soll aber ein möglichst breiter Bereich der osmanischen Gesellschaft abgedeckt werden.⁸ Das Problem, dass sich aus dem vorhandenen Quellenmaterial keine repräsentativen Daten für die Gesamtgesellschaft ableiten lassen, betrifft auch andere Quellengattungen, beispielsweise In-

⁷ In den Geschichts- und Literaturwissenschaften finden die unterschiedlichen Aspekte der Textüberlieferung ein immer größeres Interesse, vgl. etwa die diversen Publikationen des Nationalen Forschungsschwerpunkts. „Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen. Historische Perspektiven“ an der Universität Zürich.

⁸ Zur Auswahl der ausgewerteten Handschriftensammlungen siehe unten Abschnitt 1.2.

ventarlisten von Bibliotheken in Nachlassregistern. Die Auswertung der Nutzervermerke in den Handschriften hat den Vorteil, dass sich – im Gegensatz etwa zu Nachlassregistern – nicht nur Besitz nachweisen lässt, sondern auch andere Arten von Handschriftennutzung, etwa die Herstellung oder die Stiftung.

Das sechste Kapitel führt die Ergebnisse der Kapitel zwei bis fünf zusammen und geht der Frage nach, welche Nutzungsprozesse sich anhand der Gebrauchsspuren im untersuchten Handschriftenmaterial nachweisen lassen. Hierzu werden sowohl schriftliche als auch nicht schriftliche Spuren analysiert, welche beispielsweise auf die Rezitation der Texte, die Verehrung der Handschriften oder eine repräsentative Nutzung hindeuten.

1.1.2 Forschungsstand

Meine Studie knüpft an die Forschungsbeiträge verschiedener Disziplinen an. Die Frage, wer im Osmanischen Reich Bücher beziehungsweise Handschriften nutzte, ist Gegenstand einer zunehmenden Zahl von kultur- und sozialgeschichtlichen Studien innerhalb der Islamwissenschaft beziehungsweise der Middle Eastern Studies. Meine Untersuchungen zur Textüberlieferung stützen sich methodologisch auf philologische Beiträge. Bei der Interpretation von Nutzereinträgen, von graphischen Aspekten der Textüberlieferung oder Aspekten der materiellen Ausstattung von Handschriften halfen eine Reihe neuer Publikationen aus dem Gebiet der Kodikologie. Auch die islamische Kunstgeschichte hat in den letzten Jahren ihre Fokussierung auf Kalligraphie und Miniaturmalerei in Prachthandschriften aufgegeben und zunehmend auch die graphische Gestaltung von Handschriften für einen breiteren Nutzerkreis untersucht.

Zwei wichtige Themen der aktuellen Forschung sind die Lesekultur im Nahen Osten sowie das Verhältnis von Mündlichkeit und Schriftlichkeit. Das Verhältnis von Mündlichkeit und Schriftlichkeit wird schwerpunktmäßig im Zusammenhang mit der frühen islamischen Literatur erörtert.⁹ Es ist aber auch für spätere Jahrhunderte relevant; so analysiert etwa DeWeese dieses Thema anhand der Šūfi-Literatur Zentralasiens.¹⁰ Gegenstand meiner Studie ist die Nutzung schriftlich überlieferter Texte, diese Thematik spielt darum nur am Rand eine Rolle, etwa wenn es um die Überlieferung von biographischen Erzählungen über die Autoren geht.

Zur Lesekultur im Nahen Osten des 12.-15. Jahrhunderts hat Konrad Hirschler 2012 die umfangreiche Studie *The Written Word in the Medieval Arabic Lands – A Social and Cultural History of Reading Practices* vorgelegt. Hirschler untersucht Lesegeohnheiten (*reading practices*) und die betreffende Terminologie, sowie die soziale Zusammensetzung von Lesezirkeln. Das betrifft einerseits gelehrte Literatur wie Ibn ‘Asākir’s *Tā’riḥ Madīnat Dimāšq*, aber auch populäre epische Literatur (*popular*

⁹ Zum Forschungsstand vgl. Schoeler 2009.

¹⁰ DeWeese 2000, DeWeese 2006 und DeWeese 2007.

epics) wie *Sirat ʿAntar*, *Sirat Banī Hilāl* oder *Sirat ʿAli az-Zaybak*. In seiner Studie wertet er – von Texten der Gelehrtenliteratur bis zu Stiftungsurkunden und Hörerzertifikaten – sehr unterschiedliche Quellen aus.

Beiträge, welche Leservermerke auswerten, liegen auch zur Lesekultur im Osmanischen Reich vor. Nelly Hanna hat 2003 in ihrer Untersuchung zur Nutzung von Büchern im Kairo des 17. und 18. Jahrhunderts die Auswertung von Nachlassregistern mit der Auswertung einer Sammelhandschrift kombiniert, welche Aufschluss über die Lesegewohnheiten des Kopisten und Autors gibt.¹¹ Es handelt sich bei dieser Handschrift um eine individuell zusammengestellte Anthologie (*mağmūʿa*) mit autobiographischen Textpassagen.¹² Hanna erforscht anhand dieser Quellen die Lesekultur einer Gruppe in Kairo, welche sie „middle class“ nennt. Auf Leservermerke in Handschriften stützt Değirmenci ihre Studie zu Lesern und Lesegewohnheiten im Osmanischen Reich.¹³ Sie behandelt darin öffentliche und halböffentliche Lesungen von Texten der populären epischen Literatur. In den von ihr ausgewerteten Handschriften finden sich Einträge, welche es erlauben, die „Biographie“ der jeweiligen Handschriften zu rekonstruieren und öffentliche sowie halböffentliche Lesungen in sehr unterschiedlichen Kontexten nachzuweisen. In einer der untersuchten Handschriften befindet sich sogar ein Leservermerk, welcher – ähnlich den von Hirschler ausgewerteten Hörerzertifikaten – die anwesenden Zuhörer in einem Kaffeehaus in Aleppo auflistet.¹⁴

Eine wichtige und auch beliebte Quelle der osmanischen Sozialgeschichte – Nachlassregister (*muhallefāt* oder *tereki defterleri*) – enthalten Daten zum Buchbesitz. Diese Register wurden bereits in verschiedenen Studien ausgewertet.¹⁵ Sie erlauben einen allgemeinen Überblick über die soziale Verteilung von Buchbesitz im Osmanischen Reich; zum Teil liegen aber auch detaillierte Register von Bibliotheken vor, deren Besitzer verstorben waren.¹⁶ Damit lassen sich auch Sammlungsschwerpunkte von Bibliotheksbesitzern analysieren. Bereits Neumann hat darauf aufmerksam gemacht, dass die Nachlassregister sehr heterogenes Datenmaterial enthalten – zum Teil wird lediglich „ein Buch“ (*bir kitab*) verzeichnet, zum Teil sind aber Bücher mit Titeln genannt. Außerdem spiegeln die Einträge in den Nachlassgerichten nur einen Teil der osmanischen Gesellschaft wider. Repräsentativität können die Nachlassregister somit nicht beanspruchen. Neumann hat in seinem Artikel „Arm und reich im Qaraferye“ aber gezeigt, dass in Kadiamtsregistern (*kādi sicilleri*) durchaus auch Daten zu einem dörflichen Umfeld zu finden

¹¹ Hanna 2003.

¹² Vergleichbare Anthologien (*mecmūʿa*) gibt es in den Bibliotheken der Türkei und des Nahen Ostens in großer Zahl; nur einzelne Bände sind bislang als kulturgeschichtliche Quelle genutzt worden, vgl. Neumann 2005, 61-63.

¹³ Değirmenci 2011.

¹⁴ Değirmenci 2011, 25. Zur Handschrift (SK Hacı Mahmud 6264) siehe Değirmenci 2011, 19, Fußnote 35.

¹⁵ Vgl. Öztürk 1995, Neumann 1996, Establet 1999, Sabev 2003, Sabev 2007, Sievert 2010.

¹⁶ Sievert 2010.

sind.¹⁷ Auch hier gibt es wiederum das Problem des sehr heterogenen Datenmaterials. Außerdem ist eine Bearbeitung schon aufgrund der riesigen Menge von Quellen schwierig.

Ein weiteres zentrales Thema der kulturgeschichtlichen Forschung sind Stiftungsbibliotheken im Osmanischen Reich. Hier ist vor allem auf die Publikationen von Erünsal zu verweisen, welcher anhand eines umfangreichen Materials von Stiftungsurkunden die Konzeption, Struktur und Geschichte dieser Institutionen erforscht hat.¹⁸ Kapitel zu den Stiftungsbibliotheken sind auch in den Publikationen zu den großen Moscheekomplexen (*kiilliye*) Istanbuls zu finden.¹⁹ Die Forschung zu diesem Thema stützt sich bislang fast ausschließlich auf die Archivalien und die Berichte zeitgenössischer Beobachter (etwa Reiseberichte oder Historiographien). Das Handschriftenmaterial selbst wurde für eine Untersuchung zur Bibliotheksgeschichte bislang nicht als Quelle genutzt. Hier könnte gerade interessant sein, um herauszufinden, nach welchen Kriterien die Handschriften für die großen Stiftungen ausgewählt wurden und wie sie beschafft wurden.

In seinem Essay „Üç Tarz-ı Mütalaa“ („Drei Formen der Lektüre“) macht Neumann auf zentrale Desiderate der Forschung – etwa Studien zur Buchproduktion und Distribution – aufmerksam.²⁰ So stellt er beispielsweise die These auf, dass die dezentrale und an individuelle Bedürfnisse angepasste Buchproduktion zu den „starken Seiten“ einer handschriftlichen Buchkultur gehört. Zum Buchhandel und der Buchproduktion liegt neu eine Monographie von Erünsal vor.²¹ Er analysiert hier dieselbe Gruppe von Quellen wie in seinen früheren Studien. Während er den Buchhandel so sehr gut erschließen kann, sind die Ergebnisse zur Buchproduktion insgesamt unbefriedigend, da sie sich auf wenige Beispiele stützen. Gerade diese ist also ein Desiderat der Forschung.

Die Produzenten und die Nutzer von Handschriften treten auch immer mehr in den Fokus der islamischen Kunstgeschichte. So legte etwa Uluç 2006 eine detaillierte Studie zur Produktion von illuminierten und illustrierten Luxushandschriften im Şirâz des 16. und 17. Jahrhunderts vor, welche für reiche turkophone Nutzer bestimmt waren.²² Wie die Arbeit von Uluç betreffen nach wie vor viele Studien das „Luxussegment“ der Handschriftenproduktion. Dies trifft auch auf die neue Monographie von Fetvacı (*Picturing History at the Ottoman Court*) zu. Sie thematisiert darin unter anderem auch die „Zirkulation“ illustrierter Luxushandschriften am Osmanischen Hof und wertet dazu Nutzervermerke aus.²³ Neben diesen Un-

¹⁷ Neumann 1996.

¹⁸ Erünsal 2008; 2011a und 2011c; siehe zum Thema auch Hitzel 1999.

¹⁹ Vgl. etwa Akgündüz 2005, Kaya 2007.

²⁰ Neumann 2005.

²¹ Erünsal 2013.

²² Uluç 1999 und Uluç 2006.

²³ Fetvacı 2013; insbesondere zu den Nutzergruppen im Palast Fetvacı 2013, 25-58, und zur Buchproduktion 59-98.

tersuchungen zu den Handschriften der osmanischen Elite erschienen in den letzten Jahren aber auch Beiträge der islamischen Kunstgeschichte zu den Illustrationen von Gebetssammlungen, also einer Gattung von Handschriften, welche eine breitere Nutzerschicht erreichte.²⁴

Philologische Studien und Editionen fokussieren in der Islamwissenschaft in den meisten Fällen nach wie vor auf die Edition oder Analyse eines autornahen Textes. Dem Thema des rezipierten Texts widmen sich bisher nur wenige Forschungsbeiträge.²⁵ Das gilt auch für die Editionen und Studien, welche zu den Werken meines Quellenkorpus vorliegen.²⁶ Der Aspekt der Buchrezeption wird hingegen von Schwarz in seinem literatursoziologischen Beitrag zu Gelehrtennetzwerken im Kurdistan des 17. Jahrhunderts thematisiert, in welchem er die Kommentarwerke dieser Gelehrten untersucht.²⁷ Insgesamt liegen zum Thema Textüberlieferung und literarische Rezeption wenige Vorarbeiten vor.

Eine wichtige Grundlage für meine Studie sind auch die Beiträge der Kodikologie, welche in den letzten Jahren erschienen. Hier sind insbesondere die Handbücher zur arabischen Kodikologie beziehungsweise islamischen Kodikologie von Gacek und Déroche zu nennen. Sie sind beispielsweise bei der Auswertung von Glossen oder Fragen zu den graphischen Aspekten der Textüberlieferung unentbehrlich.

1.2 Das *Quellenkorpus*

1.2.1 *Die Werke*

1.2.1.1 *Populäre religiöse Literatur im 15. Jahrhundert*

Im 15. Jahrhundert entstand eine Anzahl von literarischen Werken, welche in der Folge im Osmanischen Reich über Jahrhunderte zu den am weitesten verbreiteten religiösen Texten in türkischer Sprache gehörten. Die weite Verbreitung zeigt sich schon an der großen Zahl von Handschriften, welche in den Bibliotheken in aller Welt vorhanden sind. Einen ersten Überblick vermittelt dabei der Online-Katalog der Türkischen Nationalbibliothek (Milli Kütüphane), welcher nicht nur die eigenen Bestände enthält, sondern auch die Daten gedruckter Handschriftenkataloge anderer Bibliotheken im In- und Ausland einschließt.²⁸ In diesem Katalog finden sich beispielsweise 416 Handschriften von Yazıcıoğlu 853 h. (1449) vollendeter *Muhammedîye* oder 284 Handschriften von Süleymân Çelebis 812 h. (1409) voll-

²⁴ Vgl. Gruber 2010a.

²⁵ Siehe etwa Elger 2010; vgl. auch den Tagungsband von Pfeiffer und Kropp 2007.

²⁶ Nach wie vor handelt es sich bei Textausgaben oft um die Transkription einer bestimmten Handschrift; vgl. etwa Çelebioğlu 1996. Sorgfältige Editionen wie Laban Kapteins Edition des *Dürr-i Mekkân* aus dem Jahr 2007 sind bislang die Ausnahme; vgl. Kaptein 2007.

²⁷ Schwarz 2010.

²⁸ Vgl. den Katalog <http://www.yazmalar.gov.tr> (10.9.2014).

endetem Werk *Vesilet en-Necât*, welches besser als *Mevlid* bzw. *Mevlûd* bekannt ist.²⁹ Beide Werke sind in Versen geschrieben. Die Zahl der Handschriften von Prosawerken ist zwar grundsätzlich deutlich geringer, der Online-Katalog listet aber immerhin 93 Handschriften von Ahmed Bicâns *Envâr el-Âşîkîn* (855 h./1451) und 55 Handschriften von Eşrefoğlus *Müzekki n-Nüfûs* (852 h./1448) auf.³⁰

Die hohe Zahl der Drucke, welche im 19. Jahrhundert entstanden, spricht dafür, dass die Werke weiterhin weite Verbreitung fanden: In Özeges Katalog osmanisch-türkischer Drucke sind 22 Drucke der *Muhammediye*,³¹ 27 Drucke der *Vesilet en-Necât*,³² 17 Drucke der *Envâr el-Âşîkîn*³³ und acht Drucke des *Müzekki n-Nüfûs* nachgewiesen.³⁴

Zu den bis heute berühmten Autoren früher religiöser Dichtung in türkischer Sprache gehört auch Yunus Emre; im Online-Katalog der Türkischen Nationalbibliothek sind von seinem *Divân* 47 Handschriften nachgewiesen.³⁵ Diese Zahl kommt zwar an die des Prosawerks *Müzekki n-Nüfûs* annähernd heran, sie liegt jedoch weit abgeschlagen hinter den Dichtungen von Yazıcıoğlu Muhammed und Süleymân Çelebi. Die Zahl von fünf Drucken, welche Özeges Katalog von Yunus Emres *Divân* aufführt, ist ebenfalls eher moderat.³⁶ Sein Werk wurde als Grenzfall in mein Textkorpus aufgenommen; die Handschriften und Drucke von Yunus Emres *Divân* können eine kontinuierliche Nutzung nicht in gleicher Weise belegen, wie im Fall von Yazıcıoğlu Muhammed oder Süleymân Çelebi.³⁷

Auf eine breite Nutzung der religiösen Literatur des 15. Jahrhunderts deuten auch sekundäre Quellentexte hin. Eine Vielzahl verschiedener Quellentexte vom 16. bis zum frühen 20. Jahrhundert enthält Kurzbiographien zu den genannten

²⁹ Vgl. <http://www.yazmalar.gov.tr> (10.9.2014): 416 Handschriften von Yazıcıoğlu Muhammeds *Muhammediye* bei der kombinierten Suche „yazar=yazıcı & eser=muhammediye“; 146 Handschriften bei der kombinierten Suche „yazar=süleyman & eser=mevlud“; 134 Handschriften bei der kombinierten Suche „yazar=süleyman & eser=mevlid“; letztere überschneiden sich bis auf vier mit den zwanzig Treffern der Suche „yazar=süleyman & eser=vesilet“.

³⁰ Vgl. <http://www.yazmalar.gov.tr> (10.9.2014): 93 Handschriften von Ahmed Bicâns *Envâr el-Âşîkîn* bei einer kombinierten Suche „yazar=yazıcı & eser=envar“; 55 Handschriften von Eşrefoğlus *Müzekki n-Nüfûs* bei einer Suche „eser=müzekki“.

³¹ Özge 1971-1979, 2, 898.

³² Autopsie von *Mevlûd-ı Şerif Mecmû'ası* 1272 h. (SK Hacı Mahmud 4443); *Mevlid-i Şerif* 1306 h. [Sammlung Heinzelmann], *Muşahhah Mevlid-i Şerif* 1327 h./m. [Sammlung Heinzelmann]. Vgl. Laut Özge 1971-1979, 3, 1131f.

³³ Özge 1971-1979, 2, 352.

³⁴ Özge 1971-1979, 3, 1286f. 1. 1253/1847; 2. 1281/1864; 3. 1291/1874; 4. 1291/1874; 5. 1301/1884; 6. 1321/1903; 7. 1327/1909; 8. undatiert.

³⁵ Vgl. <http://www.yazmalar.gov.tr> (10.9.2014): 47 Handschriften von Yunus Emres *Divân* bei einer kombinierten Suche „Yazar=yunus & eser=divan“. Ein Beispiel für die anhaltende Rezeption ist sein Gedicht in Erika Glassen und Turgay Fişekçi, *Kultgedichte – Kültür Şiirleri*, Zürich 2008.

³⁶ Özge 1971-1979, V, 2099, führt Drucke von 1302 (1885), 1320 (1902), 1327 (1911) und zwei von 1340 (1921-1924).

³⁷ Für eine kontinuierliche Rezeption sprechen hingegen sekundäre Quellentexte, vgl. unten Abschnitt 2.3.

Autoren und thematisiert teilweise auch Nutzungsprozesse, wie z. B. die Lektüre zur Wissensvermittlung oder die Rezitation in einem zeremoniellen Kontext. Die Präsenz Yünus Emres in diesen sekundären Quellentexten spricht dafür, ihn in mein Quellenkorpus aufzunehmen.

Die genannten fünf Werke gehören unterschiedlichen Gattungen an und unterscheiden sich auch inhaltlich. Yazıcıoğlu's *Muḥammediye* ist ein Traktat in Versen, welcher die Prophetengeschichte von der Erschaffung der Welt bis zum Jüngsten Tag behandelt. Aḥmed Bicān schreibt in seinen *Envār el-ʿAşīkīn* über dieselbe Thematik in Prosa. Süleymān Çelebis *Vesīlet en-Necāt* ist ein erbauliches Gedicht, welches die Heilsbotschaft des Islams anhand der Prophetenbiographie vermittelt. Eşrefoğlu's *Müzekkī n-Nüfūs* ist eine Wegleitung in Prosa für Adepten eines Şūfi-Ordens. Yünus Emres *Dīvān* besteht aus unabhängigen Gedichten, welche den Weg des Şūfis zu Gott thematisieren.³⁸

Mein Quellenkorpus setzt sich also aus sehr heterogenen Texten zusammen. Das Korpus ist ausschließlich anhand von zwei Kriterien eingegrenzt: 1. Eine weite Verbreitung lässt sich anhand des erhaltenen Handschriftenmaterials und der Erwähnung in sekundären Quellentexten belegen. 2. Es handelt sich um religiöse Literatur vor 1500.

Die Eingrenzung auf Texte vor 1500 hat zur Folge, dass alle Texte des Quellenkorpus in altosmanisch-türkischer Sprache verfasst sind. Diese unterscheidet sich deutlich vom Mittel- und Neuosmanisch-Türkischen. Bei meinen Untersuchungen zur Textüberlieferung – insbesondere zur Stabilität der Überlieferung von sprachlichen Charakteristika – liegen darum vergleichbare Voraussetzungen vor.

Die vorgestellten Werke populärer religiöser Literatur werden in meiner Studie in zwei Gruppen eingeteilt: 1. Die *Muḥammediye*-Gruppe und 2. eine Vergleichsgruppe.

1.2.1.2 Die *Muḥammediye*-Gruppe

Die *Muḥammediye*-Gruppe ist der zentrale Gegenstand meiner Studie. Sie besteht aus drei Werken: 1. Yazıcıoğlu Muḥammeds *Muḥammediye*, 2. Aḥmed Bicāns *Envār el-ʿAşīkīn* und 3. Yazıcıoğlu Muḥammeds arabischsprachigem Traktat *Mağārib az-Zamān*. Sowohl im Prolog der *Muḥammediye* als auch im Prolog der *Envār el-ʿAşīkīn* verweisen die Autoren – die Brüder Yazıcıoğlu Muḥammed und Aḥmed Bicān – darauf, dass es sich beim jeweiligen Werk um eine türkische Übersetzung der arabischsprachigen *Mağārib az-Zamān* handle. Die drei Werke sind also gemäß der Darstellung ihrer Autoren drei Versionen desselben Textes. Ich bezeichne die drei Werke deshalb – nach dem berühmtesten der drei Werke – als *Muḥammediye*-Gruppe.

³⁸ Siehe Kapitel 3.

Die Nutzung der Werke der *Muḥammedīye*-Gruppe werde ich anhand der Forschungsliteratur, der sekundären Quellentexte und des umfangreichen Handschriftenmaterials analysieren. Das Handschriftenmaterial besteht aus den Beständen der im Folgenden (Abschnitt 1.2.2) beschriebenen Bibliotheken.

1.2.1.3 Die Vergleichsgruppe

Mit der *Muḥammedīye*-Gruppe liegt ein umfangreiches Handschriftenkorpus als Quellenmaterial vor. Da es sich jedoch lediglich um drei Werke von zwei Autoren handelt, lag es nahe, eine Vergleichsgruppe zur Kontextualisierung in meine Studie einzubeziehen. Diese besteht aus den drei bereits erwähnten Texten – Süleymān Çelebis *Vesilet en-Necāt*, Eşrefoğlu *Müzekki n-Nüfûs* und Yünus Emres *Divân*. Die Überlieferungs- und Nutzungsprozesse dieser Werke analysiere ich dabei im Wesentlichen anhand sekundärer Quellentexte und der Forschungsliteratur, da eine Autopsie der Handschriften den Rahmen der Studie gesprengt hätte.

1.2.2 Das Handschriftenkorpus

Handschriften der Werke der *Muḥammedīye*-Gruppe befinden sich – wie bereits erwähnt – in den meisten größeren Sammlungen orientalischer Handschriften in aller Welt. Die Auswertung der Handschriftensammlungen in Istanbul und Ankara war wegen ihrer Größe prioritär. Zusätzlich wurden die Bestände der ägyptischen Nationalbibliothek gesichtet, um die Bestände einer Bibliothek aus einer Provinz des Osmanischen Reiches mit einer nicht vorwiegend turkophonen Bevölkerung zu berücksichtigen. Nachdem sich andeutete, welche wichtige Rolle Bursalı İsmā‘il Hakkıs *Muḥammedīye*-Kommentar bei der Rezeption dieses Werkes spielte, wurde die Bibliothek in Bursa und die dort befindliche Sammlung Bursalı İsmā‘il Hakkıs einbezogen. Darüber hinaus habe ich kleinere Bestände, welche in einer ersten Sondierungsphase gesichtet wurden, im ausgewerteten Handschriftenkorpus belassen. In meiner Studie werden die Handschriften von Werken der *Muḥammedīye*-Gruppe in den folgenden Bibliotheken ausgewertet:

Istanbul:

Süleymaniye-Bibliothek (Süleymaniye Kütüphanesi, SK)

Topkapı-Bibliothek (Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, TSMK)

Bibliothek des Archäologischen Museums (Arkeoloji Müzesi Kütüphanesi, Arkeoloji)

Beyazıt-Bibliothek (Beyazıt Devlet Kütüphanesi, BDK)

Rara-Sammlung der Universität Istanbul (İstanbul Üniversitesi Nadir Eserleri Kütüphanesi, İÜ Nadir)

Bibliothek des Seminars für Türkische Sprach- und Literaturwissenschaft der Universität Istanbul (İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Semineri Kütüphanesi, İÜ TDEK)

Atatürk-Bibliothek (Atatürk Kitaplığı, AK)

Müftülük-Archiv (Müftülük Arşivi, Müftülük)

Ankara:

Türkische Nationalbibliothek (Milli Kütüphane, MK)

Bibliothek der Gesellschaft für Türkische Sprache (Türk Dil Kurumu Kütüphanesi, TDK)

Bibliothek des Amtes für Religiöse Stiftungen (Vakıflar Genel Müdürlüğü Kütüphanesi, VGM)

Bursa:

İnebey-Bibliothek (İnebey Kütüphanesi, İK)

Kairo:

Ägyptische Nationalbibliothek (Dār al-Kutub al-Miṣriya, DKM)

Sonstige:

Berlin: Staatsbibliothek zu Berlin Preußischer Kulturbesitz (SBBPK)

Bratislava: Universitätsbibliothek Bratislava (UB Bratislava)

Oxford: Bodleian Library (Bodleian)

St. Petersburg: Institut Vostokovedenija Rossijskoj Akademii Nauk, St. Petersburg (IVRAN)

Wien: Österreichische Nationalbibliothek Wien (ÖNB)

Zürich: Universität Zürich, Asien-Orient-Institut (AOI Zürich)

Zürich: Zentralbibliothek Zürich (ZBZ)

Da von Yazıcioglu *Mağārib az-Zamān* nur sehr wenige Handschriften vorliegen, habe ich von diesem Werk zusätzlich die digitalen Aufnahmen von zwei Handschriften der Bibliothek Konya gesichtet. Ich habe damit alle mir bekannten *Mağārib az-Zamān*-Handschriften in meine Studie einbezogen. Die übrigen Bestände aus Konya wurden hingegen nicht berücksichtigt.

Die Auswahl der Bibliotheken ermöglicht die Auswertung von Benutzereinträgen aus möglichst vielen verschiedenen Nutzerkontexten. Die Zusammensetzung der Handschriftenbestände der einzelnen Bibliotheken hängt direkt von deren Sammlungsgeschichte ab. Darum habe ich bewusst Bibliotheken mit einer unterschiedlichen Sammlungsgeschichte in meine Studie einbezogen. Im folgenden Überblick werde ich die Sammlungsgeschichte der gesichteten Handschriftenbestände nach Bibliothekstypen gegliedert beschreiben: 1. Stiftungsbibliotheken, 2. Palastbibliotheken, 3. Staatliche Bibliotheken.

1.2.2.1 Stiftungsbibliotheken

Die Bibliotheken in Istanbul bestehen zum größten Teil aus den Beständen alter Stiftungsbibliotheken. Es handelt sich um Bibliotheken, welche zwischen dem 17. und dem 19. Jahrhundert von Sultanen, Angehörigen des Palastes, der militärischen und zivilen Eliten sowie von Gelehrten gestiftet wurden. In diesen Sammlungsbeständen ist der Anteil von Manuskripten, welche früher im Besitz der Eliten des Osmanischen Reiches befanden, darum sehr hoch. Es handelt sich um alte Sammlungen; die Handschriften gehören meist zur ursprünglichen Ausstattung

der Stiftung und befinden sich folglich je nach Bibliothek seit hundert bis dreihundert Jahren im selben Sammlungskontext.

Stiftungsbibliotheken wurden ab dem späten 17. Jahrhundert als unabhängig verwaltete Institutionen an Moscheen, Medresen oder Şüfi-Konvente angegliedert. Handschriften oder Handschriftensammlungen waren den betreffenden Moscheen, Medresen und Konventen bereits vor diesem Zeitpunkt gestiftet worden;³⁹ im gesichteten Quellenmaterial gibt es allerdings nur sehr wenige Handschriften, welche sich schon vor 1700 – das heißt vor der Gründung dieser Stiftungsbibliotheken – als Einzelstiftung für die betreffende Moschee oder Medrese im heutigen Sammlungskontext befanden. Es gibt darüber hinaus auch Stiftungsbibliotheken, welche nicht an eine Moschee, Medrese oder einen Konvent angegliedert wurden – etwa die Köprülü-Bibliothek oder die Atıf-Bibliothek.

Die Bestände der verschiedenen Stiftungsbibliotheken der Stadt Istanbul wurden ab 1918 gesammelt und in der Süleymaniye-Bibliothek zusammengeführt.⁴⁰ Einige wenige Sammlungen wurden auch aus anderen Städten in die Süleymaniye-Bibliothek gebracht. Die einzelnen Sammlungen sind allerdings im ursprünglichen Kontext erhalten; dieser ist jeweils bereits an der Signatur erkennbar. Die Süleymaniye kauft auch weiterhin Handschriften aus Privatbesitz an (erkennbar an der Signatur *Yazma Bağışlar*). Im Vergleich zur Nationalbibliothek in Ankara machen diese Bestände jedoch einen kleineren Anteil aus.

Einige der größeren Stiftungsbibliotheken Istanbuls – etwa der Nuruosmaniye-Bibliothek oder der Köprülü-Bibliothek – befinden sich noch in den ursprünglichen Räumlichkeiten, sind aber administrativ an die Süleymaniye angegliedert. Ich zähle sie darum zu den Süleymaniye-Beständen.

Von der Süleymaniye-Bibliothek werden zwar die meisten Istanbuler Stiftungsbibliotheken verwaltet, es gibt jedoch einzelne Ausnahmen. So ist beispielsweise die Sammlung der Stiftungsbibliothek von *şeyhülislam* Veliyüddin (st. 1182/1768) bereits Anfang des 20. Jahrhunderts in die staatliche *Kütübhâne-i ‘Umûmi-i ‘Osmanî* transferiert worden und befindet sich heute in der Nachfolgeinstitution (Beyazıt Devlet Kütüphanesi).⁴¹

Verschiedene kleinere Stiftungsbibliotheken Anatoliens wurden in die Nationalbibliothek in Ankara gebracht. Auch diese wurden im originalen Sammlungskontext belassen und sind an der Signatur erkennbar.⁴²

³⁹ Erünsal 2008, 91-170.

⁴⁰ Kaya, Nevzat, „Kütüphane,“ in: Mülayim 2007, 383-403; Havva Koç, „Süleymaniye Kütüphanesi,“ DBİA 7 (1994), 104f.

⁴¹ Koç, Havva, „Beyazıt Devlet Kütüphanesi,“ in: DBİA 2 (1994), 189f. Vgl. auch unten Abschnitt 1.2.2.3.

⁴² Die Signaturen der eigenen Sammlung der Nationalbibliothek beginnen jeweils mit den Buchstaben A oder B; die Bestände, welche aus anderen Städten nach Ankara transferiert wurden, wurden mit der Kennziffer des Regierungsbezirks, in welchem sich die Bestände ursprünglich befanden, versehen.

Hinsichtlich der Frage, ob es sich bei *vakf*-Bibliotheken um öffentliche Bibliotheken handelt, unterscheidet Hitzel zwischen den großen Stiftungsbibliotheken der Sultane wie der Ayasofya-Bibliothek oder der Nuruosmaniye-Bibliothek, und den Stiftungsbibliotheken anderer Personen, wie etwa der Köprülü-Bibliothek, den Bibliotheken von Feyzullâh Efendi (st. 1115/1703) oder ‘Âtıf Efendi (st. 1154 h./1742).⁴³ Laut Hitzel handelte es sich bei den Stiftungsbibliotheken der Sultane um Institutionen, die den Auftrag hatten zu sammeln und zu bewahren, während die Köprülü-Bibliothek als die erste öffentliche Bibliothek zu verstehen sei – später gefolgt von weiteren Stiftungsbibliotheken. Die Unterscheidung ist hinsichtlich der Konzeption der Stiftungsbibliotheken nicht haltbar, wie Erünsals umfangreiche Untersuchung der *vakf*-Urkunden gezeigt hat.⁴⁴ Die Räumlichkeiten und die Ausstattung mit Personal sowie auch die Anweisungen zur Durchführung von öffentlichen Lehrveranstaltungen (*ders-i ‘âmm*) sind in beiden Fällen sehr ähnlich und sprechen dafür, dass auch die Sultansstiftungen als öffentliche Bibliotheken konzipiert waren.

1.2.2.2 Palastbibliotheken

In meine Studie wurden zwei Palastbibliotheken einbezogen: die Bibliothek des Topkapı-Palastes (heute Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi) und die Bibliothek des Yıldız-Palastes (heute in der Rara-Sammlung der Universität Istanbul). Die Bestände der Topkapı-Bibliothek setzen sich aus verschiedenen kleineren Sammlungen zusammen, welche sich ursprünglich in verschiedenen Räumlichkeiten des Palastes befanden, zu denen wiederum unterschiedliche Personenkreise Zugang hatten. Bei den Handschriften handelt es sich zum Teil um den persönlichen Besitz des Sultans – dies trifft vor allem auf die *hazine*-Bestände zu. Wie Fetvacı zeigt, konnten allerdings auch diese konnten ausgeliehen werden und zirkulierten im Palast.⁴⁵ Darüber hinaus wurden aber auch Handschriften von verschiedenen Personen am Sultanshof für die Benutzung im betreffenden Raum gestiftet. Bei den für meine Studie relevanten Handschriften handelt es sich ausschließlich um solche Stiftungsbestände innerhalb des Topkapı-Palastes, konkret um die Bestände des Bağdat-Pavillons, des Revan-Pavillons, des Privatgemachs (*başş oda*) – auch bekannt als Reliquienkammer (*hırka-ı şerif odası*) – und der großherlichen Vorratskammer (*kiler-i hâşşa*).⁴⁶

⁴³ Hitzel 1999, 24f.

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

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

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

Die Bibliothek des von ʿAbdülhamid II. (reg. 1293-1327 h./1876-1909) errichteten Yıldız-Palastes war eine Privatbibliothek des Sultans.⁴⁷ Sie wurde nach der Absetzung des Sultans 1909 der Dār el-Fünun – der Vorgängerinstitution der Universität Istanbul übergeben und befindet sich heute dort in der Rara-Sammlung der Universitätsbibliothek (İÜ Nadir Eserleri Kütüphanesi). Zur Nutzung dieser Palast-Bibliothek liegen bisher keine Studien vor; es ist jedoch davon auszugehen, dass es sich um eine halböffentliche Bibliothek handelte, welche nur von einem kleinen Personenkreis genutzt wurde.

Im Gegensatz zu den Bibliotheken des Topkapı- und des Yıldız-Palastes handelte es sich bei der Khedivenbibliothek in Kairo (*al-Kutubhāna al-Ḥidīwiyya al-Miṣriyya*) nicht um eine Palastbibliothek, sondern um eine öffentliche Bibliothek.⁴⁸ Die Bestände der ehemaligen Palastbibliothek (*Maktaba al-Ḥāṣṣa al-Malikīyya*) mit den privaten Buchbeständen der Khediven befindet sich heute auch in der Ägyptischen Nationalbibliothek (*Dār al-Kutub al-Miṣriyya*); diese Bestände sind jedoch bislang nicht katalogisiert und konnten darum in der vorliegenden Studie nicht ausgewertet werden.⁴⁹

1.2.2.3 Staatliche Bibliotheken

Im Jahr 1870 begannen in Kairo Überlegungen zur Schaffung einer Nationalbibliothek nach dem Vorbild der Bibliothèque Nationale in Paris.⁵⁰ Es sollte sich um eine „öffentliche Bibliothek“ (*maktaba ʿamma*) beziehungsweise „eine Bibliothek für das allgemeine Lesepublikum“ (*kutubhāna li-ḡumbūr al-qurrāʾ*) handeln.⁵¹ Als weitere Aufgabe wurde die Bewahrung des kulturellen Erbes angesehen; so wurden in den 1880er und 1890er Jahren die Handschriftenbestände der *wakf*-Bibliotheken verschiedener Moscheen und Medresen in die als Khedivenbibliothek (*al-Kutubhāna al-Ḥidīwiyya*) benannte Nationalbibliothek gebracht.⁵² 1903 wurde das Bibliotheksgebäude der Khedivenbibliothek im Stadtteil Bāb al-Ḥalq

⁴⁷ Erünsal 2010c; Karatepe u. a. 2001. Karatepe u. a. sprechen in ihrem Artikel von der „persönlichen Bibliothek“ (*şahsî kütüphane*) bzw. den „persönlichen Büchern“ (*şahsî kitaplar*) Sultan ʿAbdülhamids. Andererseits gehen sie auch davon aus, dass es im Palast verschiedene Bibliotheken gab, welche sie allerdings nicht genauer charakterisieren. Erünsal 2010c geht davon aus, dass es zwei im Palast Bibliotheken gab, wovon die eine die Privatbibliothek des Sultans und die andere [halb-]öffentlich war. Es spricht jedenfalls nichts dafür, dass es sich bei der Yıldız-Bibliothek um eine Stiftung handelte.

⁴⁸ Sayyid 1417 h./1996, 21; siehe den folgenden Abschnitt 1.2.2.3.

⁴⁹ Sayyid 1417h./1996, 22 und 58.

⁵⁰ Sayyid 1417 h./1996, 21; Sayyid 1429 h./2008, 8.

⁵¹ Sayyid 1417 h./1996, 22.

⁵² Sayyid 1417 h./1996, 26, verweist auf verschiedene Sammlungen, welche in den 1880er und 1890er Jahren in die Khedivenbibliothek kamen. Die im untersuchten Handschriftencorpus belegten Eingangsvermerke stammen aus den Jahren 1881 und 1895: DKM Tarih Turki 279 (1067 h.); DKM Tarih Turki 269 (vor 1201 h.); DKM Mağāmiʿ Turki 20 (vor 1256 h.); DKM Tarih Turki 268 (vor 1881) wurden 1881 aus der Madrasa bzw. Takiya al-Ḥabbāniya in die Khediven-

eröffnet, welches noch heute (bzw. heute wieder) von der Nationalbibliothek (*Dār al-Kutub al-Miṣriyya*) genutzt wird.⁵³

Die Handschriftensammlungen, welche in den 1880er und 1890er Jahren in die Khedivenbibliothek kamen, wurden nicht in ihrem alten Sammlungskontext belassen. Eine Untersuchung der Handschriften erlaubt es aber meist, die Herkunft zu klären. Im 20. Jahrhundert kamen weitere umfangreichen Handschriftensammlungen – etwa die von Aḥmad Tal‘at Beg b. Aḥmad Ṭal‘at Paşa (st. 1347 h./1927) oder Aḥmad Paşa Taymūr (st. 1348 h./1930) – in die Nationalbibliothek in Kairo, welche im ursprünglichen Sammlungskontext belassen wurden.⁵⁴ Im Gegensatz zur Nationalbibliothek in Ankara konnten in der Ägyptische Nationalbibliothek keine Neuerwerbungen von Werken des Quellenkorpus aus der Zeit nach 1930 nachgewiesen werden, was nicht zuletzt darauf zurückzuführen sein dürfte, dass türkischsprachige Handschriften nicht mehr zum zentralen Sammelgebiet der Ägyptischen Nationalbibliothek gehören. Die von mir in Kairo ausgewerteten Handschriften stammen darum alle aus den *vakf*-Bibliotheken von Kairo und Ḳavala, der Geburtsstadt Muḥammed ‘Ali Paşas,⁵⁵ sowie den Sammlungen bibliophiler Angehöriger der turkophonen Elite Ägyptens vor 1930.

In Istanbul begannen die Planungen zur Gründung einer öffentlichen Bibliothek etwas später als in Kairo. Die erste staatliche Bibliothek im Osmanischen Reich war die *Kütübhāne-i ‘Umūmī-i ‘Osmānī* (heute Beyazit Devlet Kütüphanesi). Sie wurde 1884 eröffnet und dem Bildungsministerium (*Ma‘ārif Nezāreti*, heute Kulturministerium *Kültür ve Turizm Bakanlığı*) unterstellt.⁵⁶ Die Handschriftensammlung besteht hauptsächlich aus Einzelschenkungen und aus Handschriften, welche während der Balkankriege aus den europäischen Gebieten des Osmanischen Reiches nach Istanbul gebracht wurden; oft lässt sich die Herkunft der Handschriften jedoch nicht mehr rekonstruieren. Wie bereits in Abschnitt 1.2.2.1 erwähnt wurden einzelne Handschriftensammlungen aus Stiftungsbibliotheken in die *Kütübhāne-i ‘Umūmī-i ‘Osmānī* eingegliedert. Diese wurden im ursprünglichen Sammlungskontext belassen.

Im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts kam es in verschiedenen Provinzen zur Gründung staatlicher Bibliotheken.⁵⁷ So wurde in den 1920er Jahren beispielsweise in Bursa eine *Kütübhāne-i ‘Umūmī* (später *Genel Kütüphanesi*) gegründet, welche – ähnlich der Khedivenbibliothek – u. a. die Aufgabe hatte Handschriften zu sam-

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

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

⁵⁴ Zu Aḥmad Tal‘at siehe Sayyid 1417 h./1996, 60; az-Zirikli 1969-1970³, I, 137; zu Aḥmad Paşa Taymūr, Sayyid 1417 h./1996, 74f.

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

⁵⁶ Havva Koç, „Beyazit Devlet Kütüphanesi,“ DBİA, 2, 189f.

⁵⁷ Çavdar 2007.

meln und zu bewahren.⁵⁸ Ab den 1920er-Jahren wurden die Bücher verschiedener Stiftungsbibliotheken (vor allem von Derwischkonventen) in die *Kütübhâne-i ‘Umümi* überführt – so auch die Bücher des Konvents von İsmâ‘il Hakkı (1063-1137 h./1653-1725).⁵⁹ In Bursa wurden die Handschriften jedoch neu inventarisiert und sind nicht mehr im ursprünglichen Sammlungskontext erhalten. Zum Teil lässt sich die Herkunft jedoch durch Stiftungs- oder Inventarisierungsvermerke rekonstruieren. Seit 1978 befinden sich die Bestände der *Kütübhâne-i ‘Umümi/Genel Kütüphane* in der İnebey-Bibliothek in Bursa.

Die Türkische Nationalbibliothek in Ankara wurde 1947 gegründet.⁶⁰ Die Handschriftensammlung besteht größtenteils aus Neuerwerbungen, welche – zum Teil über den Antiquariatshandel – von Privatpersonen gekauft wurden. So wurde auch eine große Anzahl von Handschriften der Werke meines Quellenkorpus in den letzten sechzig Jahren von der Türkischen Nationalbibliothek angekauft. Es handelt sich also hauptsächlich um Exemplare, welche sich bis in die jüngste Vergangenheit in Privatbesitz befanden. Erst in den 1990er Jahren wurden dann die Handschriften verschiedener kleinerer Provinzbibliotheken in die Nationalbibliothek nach Ankara gebracht.⁶¹

1.3 Hinweise zur Transkription und zur Datierung

Bei der Transkription des Arabischen und des Persischen folge ich grundsätzlich den Regeln der DMG. Die Transkription des Osmanisch-Türkischen folgt in ihrem Konsonantengerüst der İslâm Ansiklopedisi. Die Vokalisierung variiert je nach Zusammenhang. Handelt es sich um die Transkription eines vokalisiertes Textes, so folge ich der Vokalisierung des Originals (گلدیگی / *geldügi* oder گلدیگی / *geldigi*; „der Umstand, dass er/sie gekommen ist“). Bei unvokalisierten Texten vor 1800 folge ich den Vokalismen des Alt- und Mittelosmanisch-Türkischen (ohne die große Vokalharmonie); bei unvokalisierten Texten nach 1800 wähle ich eine neuosmanisch-türkische Transkription, in welcher „nicht-erste Silben“ der großen Vokalharmonie angepasst werden.⁶² Es bleibt zu betonen, dass es mir hierbei um eine adäquate Wiedergabe der Schreibung geht und ich durch diese Transkription nicht versuche, die tatsächliche Aussprache zu rekonstruieren.⁶³

⁵⁸ Zu Bursa vgl. Karataş 2013, insbesondere zur İnebey Bibliothek Karataş 2013, 211-231.

⁵⁹ Kurmuş 2002, 19-24.

⁶⁰ Tuba Çavdar, „Millî Kütüphane,“ in: DİA 30 (2005), 74f., und Şenalp 2013.

⁶¹ Das trifft in meinem Quellenkorpus auf die folgenden Sammlungen zu: MK Afyon İHK, MK Afyon Gedik Ali Paşa Kütüphanesi, MK Bolu İHK, MK Eskişehir İHK, MK 58 Gürün, MK Mersin İHK, MK Nevşehir Ortahisar İHK, MK Nevşehir Ürgüp İHK, MK Ortahisar İHK, MK Samsun İHK, MK Sinop İHK, MK Tokat İHK, MK Tokat Müzesi, MK Ürgüp, Tahsin Ağa İHK.

⁶² Vgl. Doerfer 1985.

⁶³ Vgl. Doerfer 1985, 7-9.

Eigennamen werden je nach Kontext transkribiert – ‘Ā’iṣā, die Ehefrau des Propheten Muḥammad, ist dadurch von einer Handschriftennutzerin namens ‘Ā’iṣe (عائشه) bzw. ‘Ayşe (عییشه) zu unterscheiden. Türkische Eigennamen werden in einem arabischen Kontext allerdings nicht arabisiert: Ich transkribiere Taşköprüzāde nicht Taşkubrızāda. Arabische Titel türkischsprachiger Werke werden nach den Regeln des Osmanisch-Türkischen transkribiert und sind so von arabischen Titeln arabischsprachiger Bücher zu unterscheiden: *Hadā’ik eṣ-Şekā’ik* ist Meccidische türkische Bearbeitung von Taşköprüzādes *aṣ-Şaqā’iq an-Nu‘māniya*.

Bei Zitaten von mehr als einer Zeile bevorzuge ich im Fall des Arabischen und des Persischen eine Wiedergabe in arabischer Schrift; hierbei folgt die Punktierung und Vokalisierung ganz dem Original – fehlende Punkte werden nicht ergänzt. Beim Osmanisch-Türkischen ist die Wiedergabe in arabischer Schrift erforderlich, wenn es darum geht Orthographie oder Vokalisierung zu erklären.

Im laufenden Text werden sowohl Daten des islamischen Mondjahres (*hicrī*-Daten; abkürzt h.) als auch des osmanischen Finanzjahres (*mālī*-Daten; abgekürzt m.) beibehalten, aber jeweils in Klammern in die julianische bzw. ab 1582 in die gregorianische Zeitrechnung umgerechnet. Wenn das Datum anhand einer Wochentagsangabe in der Quelle verifiziert werden konnte, wird dieser Wochentag von mir genannt. In allen anderen Fällen sind Ungenauigkeiten von ein bis zwei Tagen einzukalkulieren, die auf die regionalen Wetterbedingungen bei der Mondbeobachtung zurückgehen. Ich verzichte außerdem darauf, nach der gregorianischen Zeitrechnung geschätzte Daten, etwa die Angabe von Jahrhunderten, in *hicrī*- oder *mālī*-Daten zurückzurechnen.

Gerade bei Publikationsdaten von Büchern im 19. Jahrhundert kommt es vor, dass nicht definitiv festzustellen ist, ob es sich um ein *hicrī*- oder ein *mālī*-Datum handelt; in solchen Fällen muss bei der Umrechnung ein mehrjähriger Zeitraum angegeben werden.

Beim Umgang mit Fachtermini und Titeln ist zwischen Lesbarkeit und möglichst genauer und nicht missverständlicher Vermittlung des Originals abzuwägen. Ich verwende, falls existent, im laufenden Text im Deutschen geläufige Amtsbezeichnungen wie Großwesir (für *şadr-ı a‘zam*) oder Obereunuch (für *dārüssa‘āde ağası*). Nur eine annähernde Übersetzung ist jedoch bei Titeln wie *kapuçı* („Pfortner“) möglich; in solchen Fällen verwende ich im laufenden Text die originale türkische oder arabische Bezeichnung. Die im Deutschen geläufige Übersetzung wurde auch bei Termini des Sufismus gewählt, etwa Heiliger (für *velī*) oder Heiligenwunder (für *kerāmāt*), obwohl gerade in diesem Fall die dahinter stehenden Konzepte sich deutlich von den christlichen unterscheiden.⁶⁴

⁶⁴ Zu den Termini und alternativen Übersetzungen siehe Gramlich 1987. Zum Konzept von Heiligkeit siehe etwa auch McGregor 2000.

2. Die Autoren

2.1 Autorenbiographien als Quelle für die Buchnutzung

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

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

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

¹ Einzig Muṣṭafā ʿĀli bezweifelt in seiner Kurzbiographie die Zuschreibung der *Enwār el-ʿAṣṣḳīn* an Aḥmed Bicān, vgl. unten Abschnitt 2.4.5.

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

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

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

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

2.2 *Übersicht über die biographischen Quellentexte*

2.2.1 *Selbstdarstellungen der Autoren*

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

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

2.2.2 *Ṭabaḳāt- und tezkire-Literatur*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.2.3 Menākīb-Literatur

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

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

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

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

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

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

²² Ed. Taeschner 1955.

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

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

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

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

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

²⁴ Siehe Abschnitt 2.2.7, 2.3.7 und 2.5.7.

²⁵ DeWeese 2007, 147f.

²⁶ DeWeese 2007, 168.

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

²⁸ Kunter 1966.

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

³⁰ Koçak 2003, 49.

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

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

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

2.2.4 *Evliyā Çelebis Seyāhatnāme*

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

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

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

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

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

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

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

³⁷ Dankoff 2008, 247.

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

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

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

2.2.5 Historiographie

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

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

³⁸ Dankoff 2008, 246.

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

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

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

2.2.6 Archividokumente

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

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

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

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

⁴⁴ Bayramoğlu 1983 [1989²].

⁴⁵ Kunter 1966.

2.2.7 Mitüberlieferung und Benutzerspuren

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

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

2.2.8 Exegetische Literatur und wissenschaftliche Texte

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

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

⁴⁶ Saraç 2007, Heinzelmänn 2010.

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

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

2.3 Biographik im Umfeld der Brüder Yazıcıoğlu

2.3.1 Selbstdarstellung der Autoren

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

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

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

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

⁵⁰ Tatçı 2008, 3, 127, Vers 593.

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

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

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

⁵⁴ Vgl. etwa *Divân-ı 'Âşık Yünus Emre* 1340, 2-36.

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁹ Tatçı 2008, 2, 309, No. 292.

⁶⁰ Vgl. unten Abschnitt 3.2.2.

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶⁴ Pekolcay [1980] 2005³, 13.

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

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

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

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

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

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

2.3.2 *Ṭabaḳāt-Literatur*

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

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

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

Lāmiʿis Appendix zu den Şūfis, welche in Anatolien wirkten, umfasst die folgenden zehn Personen: 1. ʿAlī b. Meymūn el-Mağribi⁷⁴ (st. 917 h./1511); 2. Ḥāmid b. Mūsā el-Ḳayseri [Şomuncı Baba]⁷⁵ (st. 815 h./1412); 3. Ḥacı Bayram Anḳaravi⁷⁶ (st. 833 h./1430); 4. Akşemseddin b. Ḥam-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷⁶ Zu Hacı Bayram Ankaravi vgl. Azamat 1996.

⁷⁷ Zu Akşemseddin vgl. Köprülü und Uzun 1989.

⁷⁸ Zu İbrâhim Tennûri vgl. Uzun 2000.

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

⁸⁰ Zu Geyikli Baba vgl. Ocak 1996a.

⁸¹ Zu Hacı Bektaş Veli vgl. Ocak 1996b.

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

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

⁸⁴ *Fütûḫ el-Mücâhidin* 1289 h., 691.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁸⁸ Vgl. Abschnitt 2.3.1.

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

⁹⁰ *Hadīkat eş-Şeqā'ik* 1269, 1, 78.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁹⁷ *Tezkiret eṣ-Şuʿarāʾ* 2000, 133.

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

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

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

¹⁰¹ *Tezkiret eṣ-Şuʿarāʾ* 2000, 133.

¹⁰² *Tezkiret eṣ-Şuʿarāʾ* 2000, 134.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.3.3 Menâkıb-Literatur

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

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

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

¹⁰⁷ Tatcı 2008, 1, 9-23.

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

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

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

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

Abschnitte zu Yūnus Emre sind nicht nur im *Velāyetnāme* – also einer *menākīb*-Sammlung der Bektaşīye – zu finden, sondern spätestens ab dem 17. Jahrhundert auch in *menākīb*-Sammlungen anderer Orden, wie etwa der Hālvetiye oder der Celvetiye-Hüdāʿīye, einem Zweigorden der Hālvetiye.¹¹² Die verschiedenen Orden binden Yūnus Emre in ihre *menākīb*-Literatur ein und „vereinnahmen“ ihn. Dabei sind sowohl bereits bekannte Erzählmotive wie der Brennholz sammelnde Yūnus zu finden, als auch andere Motive wie etwa Tapduğ Emre, der die Laute *şeştā* spielt und so Adepten gewinnt.

2.3.3.2 Eşrefoğlı Rūmī ist unter den Autoren meines Quellenkorpus die Ausnahme, da es nicht nur einzelne *menākīb*-Narrative in verschiedenen Werken gibt sondern ein eigenes *menākīb-nāme*. Eşrefoğlı Rūmīs *menākīb-nāme* wurde laut Einleitung von einem gewissen ʿAbdullāh Velīyüddīn Bursevī verfasst bzw. gesammelt. Der Autor war Adept des Eşrefīye-Scheichs Pir Hāmdī Efendī und wirkte in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts.¹¹³ Schon Uçman hat aber festgestellt, dass Teile des *menākīb-nāme* nach dem Tod ʿAbdullāh Velīyüddīns hinzugefügt wurden – sie enthalten Erzählungen über das Nachwirken Eşrefoğlıs, welche viel spätere Ereignisse bis ins 18. Jahrhundert schildern.¹¹⁴ Den Charakter einer Sammlung von Texten verschiedener „Autoren“ – und damit den Charakter eines offenen Textes – hat also auch dieses verhältnismäßig späte *menākīb-nāme* Eşrefoğlıs.¹¹⁵

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

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

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

¹¹⁴ Uçman 2009, ix-x.

¹¹⁵ *Menākīb-ı Eşrefzāde* 2009, 55.

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

2.3.4 Evliyâ Çelebi

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

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

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

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

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

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

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

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

¹²¹ Ateş 1954, 21; Pekolcay 1970, 177.

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

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

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

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

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

Evlüyā Çelebi beschreibt Eşrefoğlu Rūmī als Heiligen und Ordensgründer. Im Gegensatz zu Süleymān Çelebi wird er als Autor nicht gewürdigt und seine Werke, *Müzekkī n-Nüfūs* und das *Tarīkatnāme*, nicht namentlich erwähnt.

¹²⁴ Vgl. unten Abschnitt 2.5.2.

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

¹²⁶ *Seyāhatnāme* 1999-2007, 3, 10; *Seyāhatnāme* 1314-1318, 3, 9: *yétmiş biñ mürīde mālīk*. Vgl. Uçman 2003², 21.

¹²⁷ *Seyāhatnāme* 1999-2007, 3, 10.

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

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

2.3.5 *Historiographie* (tārīḥ)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹³⁷ *Kümb el-Aḫbār* 1277-1285, 5, 127.

¹³⁸ *Kümb el-Aḫbār* 1277-1285, 5, 128.

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

¹⁴⁰ *Kümb el-Aḫbār* 1277-1285, 5, 115-116.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.3.6 *Archivquellen*

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

2.3.7 *Biographisches als Mitüberlieferung in Handschriften und Drucken*

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

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

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

¹⁴⁶ Kunter 1966.

¹⁴⁷ Kunter 1966, 79.

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

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

¹⁵⁰ Vgl. oben Abschnitt 2.2.8.

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

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

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

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

2.3.8 Kommentarliteratur

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

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

Yūnus Emre'nün sözi biç sözlere benzemez Cābilleriñ ucından örtdi ma'nā yüzini

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

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

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

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

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

¹⁵⁵ Zu den Kommentaren ausführlicher Abschnitt 4.3.1.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Çün içüb geldi şarâb-ı ezelden getirüb şunar ölmüşlere ol bâdeyi kim âb-ı hayât.

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

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

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

2.3.9 Zwischenfazit

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

¹⁶³ Zum Analphabetismus siehe oben Abschnitt 2.3.2.1.

¹⁶⁴ Zum Werk siehe unten Abschnitt 4.3.2.

¹⁶⁵ [*Gülzâr-ı 'Aşk*] 2006.

¹⁶⁶ [*Gülzâr-ı 'Aşk*] 2006, 76-79.

¹⁶⁷ Vgl. oben Abschnitte 2.3.2.2 und 2.3.5.

¹⁶⁸ Vgl. oben Abschnitt 2.3.2.2. *Tezkiret eş-Şu'arâ'* 2000, 133; *Künb el-Aḥbâr* 1277-1285, 5, 239f.

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

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

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

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

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

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

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

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

2.4 Aḥmed Bicān

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

2.4.1 Aḥmed Bicāns Selbstdarstellung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.4.2 Ahmed Bicān in der *ṭabaḳāt*-Literatur

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

An der Seite seines Bruders wird Ahmed Bicān sehr früh in der *ṭabaḳāt*-Literatur erwähnt. Im Abschnitt zu den Yazıcıoğlu-Brüdern in Lāmi'is *Fütūḫ el-Mücebīdīn*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

سوخته تاب تجلی شده | شیفته حضرت مولی شده

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

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

Auch die folgenden Informationen Ṭaşköprizādes zum Grab in Gelibolu und zum Werk *Envār el-‘Aşīķin* ergänzt Mecdi, indem er darauf hinweist, dass Aḥmed Bicāns Grab eine „Pilgerstätte des Volkes“ (*ziyāretgāb-i halk*) ist, und indem er die

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

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

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

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

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

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

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

Zum Abschluss folgt ein längeres Zitat aus dem arabischen Original von Taşköpürizādes *aş-Şaqāʿiq an-Nuʿmāniya*, welches mehr als ein Drittel von ʿAli Efendis Beitrag zu Aḥmed Bicān ausmacht.

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

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

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

¹⁸⁴ *Ḥadāʾik eş-Şekāʾik* 1269, 1, 128, „O welterleuchtende Sonne, Himmel des Wissens, aus deren Atem die Welt des Wissens entsteht“ (بافتاب سمانت آسمان علوم که شد از انفس او سمان علوم).

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

¹⁸⁶ Siehe unten Abschnitt 2.5.5.

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

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

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

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

2.4.3 Die *menāḳīb*-Literatur zu *Aḥmed Bicān*

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

2.4.4 Reisebericht *Evliyā Çelebis*

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

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

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

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

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

¹⁹² Kaptein 2007, 291-308.

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

2.4.5 Historiographie

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

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

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

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

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

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

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

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

2.4.6 Mitüberlieferung in Handschriften und Drucken

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

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

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

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

¹⁹⁶ *Künb el-Aḥbār* 1277-1285, 5, 237: *şeyḫ daḫı tarabḫum buyurub kitāb-ı Envār anlaruy nāmına te’lif kılur ve kendüleri dest-i tevbe ile irşād eder.*

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

¹⁹⁸ TDK Yz. A 352a, 1a: *Bu kitābun mü’ellifi olan eş-şeyḫ el-fāzıl el-‘ālim el-‘arif bi-llābi ta’ālā / Aḥmed Efendi ḳaddese ‘llāhü sırrabu l-‘aziz Aḥmed Bicān demekle ma’rūf / dururlar (رؤرلر) el-Ḥācc Bayram ḫazretlerinin baş ḫalifelerindendir / Mahrūse-i Geliboluda medfūndur kitāb eş-Şeḳā‘ikda böylece mezkūrdur / bu kitāb-ı şerifi ḫod ‘ulemā’-i ‘izām içre gāyetde maḫbūldur / ḫuşūşā fudālā’-i mevāl-i Koşantiniyenün ber biri buḫa ‘aşîḳ / olmuşdur.*

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

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

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

2.4.7 Zwischenfazit

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

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

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

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

2.5 Yazıcıoğlu Muḥammed

2.5.1 Yazıcıoğlu Muḥammeds Selbstdarstellung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

İçir ḥikmet şarabın ümmetüme / Sözümi söyle ḥalka ‘aşikārā
Tamāmet ṭolsun iller mu‘cizātum / Yetişün sözlerüm mülk-ü diyāra
Şu resme eyle imdi beni taḳrīr / İştisün Mısr-u Şām Rüm-u Buḥārā
Yenile mevlidüm çıksun cibāna / Egerçi söylenür debren fe-debrā
Ki dübdüz ‘ālemün ḥalkı iştidi / Benüm evşāfumu berren ve bahrā

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.5.2 Yazıcıoğlu Muḥammed in der ṭabaḳāt-Literatur

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

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

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

²¹⁵ Siehe oben Abschnitt 2.4.1.

²¹⁶ Siehe oben Abschnitt 2.2.2.

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

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

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

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

Über die von Lāmi'ī aufgezeichneten biographischen Informationen geht der Eintrag zu Yazıcıoğlu Muḥammed in *Ṭaşköprizāde Aḥmads aš-Şaḳāʿiq an-Nu'mānīya* (965 h./1558) deutlich hinaus:

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

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

²¹⁹ *Fütūḥ el-Mücābidin* 1993 [1289], 691.

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

²²¹ D. h. Regierungszeit von Sultan Murād II.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Budur ol Hızır-u İlyâsuḡ maḡâmi.
Du'â kılub vèriüḡ bunda selâmi.
Bunları bunda görüb Yazıcıoḡlı.
Anuḡçun yaptı bu 'âli maḡâmi.

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

²²⁵ *Hadâ'îk eş-Şekâ'îk*, 1, 127f.

²²⁶ *Hadâ'îk eş-Şekâ'îk* 1269, 1, 128: *maḡmiye-i Gelibolu'nun halkı anuḡ kabr-ı şerîfini mazânn-ı icâbet-i ed'iyedür dèyü i'tikâd eylemişlerdür.* („Die Bevölkerung der Festung Gelibolu hält es für einen Ort, an dem Gebete gesprochen werden müssen.“)

²²⁷ *Hadâ'îk eş-Şekâ'îk* 1269, 1, 128.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁴¹ *Ḥaṭṭ ve Ḥaṭṭātān* 1306, 241f.

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

Şemseddin Sāmī gibt im *Kāmūs el-A'lām* die in der *ṭabakāt*-Literatur geläufigen Informationen zu Yazıcıoğlu Muḥammed wieder:

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

2.5.3 Yazıcıoğlu Muḥammed in der *menākīb*-Literatur

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

2.5.4 *Evlīyā Çelebis Seyāhatnāme*

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

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

²⁴³ *Kāmūs el-A'lām* 1306-1316/1889-1898, 6, 4783.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁴⁹ Siehe als zusammenfassenden Überblick DeWeese 2006.

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

²⁵¹ Vgl. Gramlich 1987, 367-378.

²⁵² Vgl. Abschnitt 2.5.1.

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

2.5.5 Yazıcıoğlu Muḥammed in der Historiographie

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

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

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

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

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

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

²⁵⁶ Vgl. dazu Schmidt 1991, 257-263.

²⁵⁷ *Künb el-Aḥbār*, 5, 236.

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

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

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

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

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

²⁵⁹ Schmidt 1991, 60.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁶⁶ *Tārīḥ-i Rāşid*, 1282 h., 1, 104f. Vgl. Çelebioğlu 1996, 1, 39.

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

²⁶⁸ Babinger 1927, 306f.

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

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

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

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

²⁶⁹ *Mer‘iy et-tevâriḫ* 1338, 446.

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

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

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

2.5.6 *Archivquellen*

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

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

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

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

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

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

²⁷³ Karateke 2007, 173.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.5.7 Mitüberlieferung

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

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

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

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

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

²⁸⁵ ÖNB, Mixt 819 (o. D.), fol. 1-4.

²⁸⁶ Zum Thema Mitüberlieferung und Inhaltsverzeichnis siehe unten Abschnitt 3.3.3.4.

²⁸⁷ Balić 2006, 35, Nr. 2561.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁹² *Kāmūs-i Türki* 1317, 395.

²⁹³ *Muḥammediye* 1261 h., [ii]; im Vorwort nennt sich der Herausgeber selbst Muḥammed ʿAlī eṣ-ṣehir [bi-]İskender b. el-Ḥacc Muḥammed Kāzım Beg ed-Derbendi.

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

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

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

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

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

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

²⁹⁴ Zum Vorwort im Detail unten Abschnitt 3.3.3.1.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁰⁰ *Muḥammedīye* 1285, i-ii.

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

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

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

2.5.8 Yazıcıoğlu's Biographie in der Kommentarliteratur

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

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

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

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

³⁰² Vgl. unten Abschnitt 3.3.3.

³⁰³ Zu den Drucken ausführlich unten Abschnitt 3.3.3.4.

³⁰⁴ Vgl. unten Abschnitt 4.3.4.

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

³⁰⁶ Siehe unten, Abschnitt 3.3.3.1, und Heinzelmann 2010.

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

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

*Dediler kim niçün kılmazsın ey dōst resūliñ vaşfını ‘ālemde büşrâ.
Dediüm ey gözlerüm nūr cem‘at erüñ devletlere ‘izzen ve naşrâ.*

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

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

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

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

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

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

³⁰⁸ *Ferah er-Rūḥ* 1294, 1, 13.

³⁰⁹ Zu Aḥmed Bicāns Ausführungen über den *cibād* siehe oben Abschnitt 2.4.1.

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

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

Wenige Seiten später verweist Yazıcıoğlı in seinem Text auf seine beiden Lehrer Zeyn el-‘Arab und Ḥaydar-ı Ḥāfı. Dabei ist İsmā‘il Ḥaḳḳıs Kommentar zu Ḥaydar-ı Ḥāfı jedoch erstaunlich vage.³¹² Er erklärt die *nisbe* Ḥāfı mit dem Hinweis, dass Ḥāf ein Bezirk (*nāḥiye*) bei Nişāpūr sei. Laut Ḥaḳḳı war Ḥāf einerseits der Geburtsort des ersten Lehrers, Zeyn el-‘Arab, andererseits deutet der Name auch auf einen Bezug Ḥaydars zur selben Gegend hin.³¹³ Ḥaydar darf, so fährt er fort, keinesfalls mit Ḥaydar-ı Herevı verwechselt werden, einem Schüler Sa‘deddin Taftāzānis, der das Todesurteil gegen Scheich Bedreddin mit einem Fatwa sanktioniert hatte.³¹⁴ İsmā‘il Ḥaḳḳı schreibt also sehr viel über die Person, mit welcher der genannte nicht identifiziert werden darf. Über den Lehrer Yazıcıoğlıs selbst schreibt er – abgesehen von der Information, auf welchen Ort sich seine *nisbe* bezieht – nichts. Es drängt sich darum die Vermutung auf, dass auch er ihn schon nicht mehr identifizieren konnte.

Die aufgeführten Beispiele zeigen, dass in Bursalı İsmā‘il Ḥaḳḳıs *Muḥammediye*-Kommentar die Vita des Autors immer wieder thematisiert wird, auch wenn es – im Gegensatz zu seinem Yūnus Emre-Kommentar – keinen zusammenhängenden und zusammenfassenden *menākıb*-Abschnitt darin gibt. Ḥaḳḳıs biographischen Kommentare kontextualisieren Yazıcıoğlıs Vita beispielsweise durch Exkurse zu historischen Ereignissen, sie betreffen aber auch konkrete Fragen, wie etwa die nach dem Geburtsort.

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

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

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

³¹³ *Ferah er-Rūḥ* 1294, 2, 561.

³¹⁴ Vgl. zum beschriebenen Ereignis *Simavna Kādısı Oğlı Şeyḫ Bedreddin* 1924/1340, 58; *Kitāb-ı Cihan-Nümā – Neşri Tarih* 1957, 2, 546f.

2.6 Zusammenfassung

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

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

³¹⁵ Siehe ausführlicher unten Abschnitt 3.3.3.4.

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

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

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

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

3. Die Texte

3.1 *Überlieferungsvarianten aus nutzungsgeschichtlicher Sicht*

Im Rahmen der mediävistischen Philologie, Literaturwissenschaft und Editions-wissenschaft ist die Forderung, bei der Erforschung von literarischen Texten deren Rezeption stärker zu berücksichtigen, nicht neu.¹ Der Analyse des vom Autor geschaffenen Textes und dessen Genese steht die Erforschung eines „in die Welt und damit die Varianz entlassen[en]“² Textes gegenüber. Beide Fragestellungen und Herangehensweisen haben ihre Berechtigung. In beiden Fällen prägt die Varianz der überlieferten Fassungen die wissenschaftliche Analyse des Texts, denn auch der Beschäftigung mit dem vom Autor geschaffenen Text, geht, sofern kein Autograph vorliegt, die Rekonstruktion dieses Textes in einer Edition oder die Wahl einer autornahen Handschrift voraus. Wie ist Textvarianz also zu interpretieren? Bein formuliert die Problematik sehr pointiert, indem er fragt, ob die Varianz lediglich eine Folge kulturtechnischer Entwicklung – das Fehlen „maschinelles Kopiergeräte“ – ist oder ob sie „poetologisches Gewicht“ hat und die Folge eines Prozesses ist, in welchem sich der Text bei der Überlieferung und Rezeption in einer noch genauer zu beschreibenden Weise entwickelt.³ Sind Textvarianten also eine Quelle für die Erforschung des Überlieferungs-, Rezeptions- und im weitesten Sinn Nutzungsprozesses? Es scheint jedenfalls lohnend zu untersuchen, was die Varianz – oder verschiedene Arten von Varianzen⁴ – über das Textverständnis der Überlieferer und Nutzer aussagen.

Der Buchdruck spielte im Osmanischen Reich erst sehr spät eine relevante Rolle bei der Buchproduktion; auch weit verbreitete populäre Literatur wurde bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts ausschließlich handschriftlich reproduziert.⁵ Der Untersuchungszeitraum meiner Studie – 15. bis 19. Jahrhundert – ist also abgesehen von den letzten Jahrzehnten durch eine handschriftliche Überlieferung geprägt. Wenn im Folgenden anhand der Werke des Quellenkorpus die Varianz des überlieferten Textes dokumentiert wird, so geht es darum, die Grundlage für eine genauere Erforschung des Überlieferungs- und Nutzungsprozesses in diesem kulturhistorischen Umfeld zu legen. Es soll dabei auch aufgezeigt werden, welche

¹ Vgl. etwa Bein 1997. Angesichts der handschriftlichen Überlieferung der Werke des Quellenkorpus bis ins 19. Jahrhundert ist ein Rückgriff auf die Forschung der europäischen Mediävistik angebracht.

² Bein 1997, 34.

³ Bein 1997, 31.

⁴ Naheliegender ist eine Trennung zwischen Varianzen auf makrotextueller Ebene und auf mikrotextueller Ebene; vgl. etwa Fleischman 1990 oder Wenzel 1990. Auf die Frage, welche Arten von Varianz es gibt, wird im Folgenden noch genauer einzugehen sein.

⁵ Zum Buchdruck siehe oben Abschnitt 1.1.1 und 1.1.2.

Formen der Varianz die handschriftliche Überlieferung prägten und wie die Drucker des 19. Jahrhunderts mit dieser Varianz umgingen.

Erste Sondierungen legen nahe, die Textüberlieferung der Werke des Quellenkorpus hinsichtlich der folgenden fünf Aspekte zu untersuchen:

1. Belege für Textkritik und den Anspruch auf die „Authentizität“ des Textes
2. Textvarianten auf Strukturebene
3. Sprachliche Merkmale
4. Mitüberlieferung
5. Graphische Gestaltung

Diese fünf Aspekte werden im Anschluss genauer eingegrenzt und erläutert. In Abschnitt 3.2 folgt eine Analyse der zur Vergleichsgruppe gehörigen Werke, Yünus Emres *Dīvān*, Süleymān Çelebis *Vesilet en-Necāt* und Eşrefoğlus *Müzekkî n-Nüfûs*. Bei den Werken der Vergleichsgruppe stützt sich die Analyse auf den derzeitigen Forschungsstand; zusätzlich werden gedruckte Ausgaben des 19. Jahrhunderts mit einbezogen.⁶ In Abschnitt 3.3 folgen dann die Werke der *Muhammediye*-Gruppe – *Mağārib az-Zamān*, *Envār el-Āşīkīn* und die *Muhammediye*. Hierbei werden das gesichtete Handschriftenmaterial und die gedruckten Ausgaben vollständig berücksichtigt. Den Ausführungen zur Textüberlieferung wird jeweils eine kurze Einleitung mit einem Überblick über Form und Inhalt des betreffenden Werkes vorangestellt.

3.1.1 Der „authentische“ Text

Von einigen Werken des Quellenkorpus liegen Handschriften und gedruckte Ausgaben vor, in welchen in Kolophonen, Vorwörtern oder Randglossen sowie auf Titelblättern der Anspruch zum Ausdruck gebracht wird, dass es sich beim Text der betreffenden Handschrift oder des betreffenden Drucks um den „authentischen“ Text des Werkes handelt. Diese Referenzen auf den „authentischen“ Text werden bei der Untersuchung der Werke des Quellenkorpus jeweils in einem ersten Abschnitt analysiert. Gegenstand dieses ersten Abschnittes ist also nicht die Varianz selbst, sondern die Frage, wie Kopisten, Urheber von Randglossen, Drucker und Herausgeber, welche sich explizit um die Wiedergabe eines „authentischen“ Textes bemühten, mit Textvarianz umgingen und welche Aspekte der Textüberlieferung deren Verständnis von Authentizität einschloss. In diesem Zusammenhang ist auch darauf einzugehen, mit welcher Begrifflichkeit die Kopisten sowie später die Herausgeber und Drucker ihren Anspruch auf Authentizität formulierten.

An dieser Stelle bedürfen die Begriffe der Authentizität und der Autornähe der Erklärung. Von „Authentizität“ oder einem „authentischen Text“ spreche ich ausschließlich, wenn es darum geht, einen im Quellenmaterial zum Ausdruck ge-

⁶ Zur Eingrenzung des Quellenmaterials siehe ausführlich oben Abschnitt 1.2.

brachten Anspruch zu kennzeichnen. Die Klassifizierung ist also stets aus den Quellen übernommen, etwa wenn in einer Handschrift auf eine Übereinstimmung mit dem Autograph („Original des Autors“, *aşl-ı mü'ellif* oder schlicht *aşl* „Original“) verwiesen wird oder eine Handschrift als „korrekt“ (*şahih*) bezeichnet wird. Dabei ist es durchaus interessant, die Verwendung des Begriffs „Authentizität“ über das Quellenmaterial im engeren Sinn hinaus auch für die Textausgaben des 20. und 21. Jahrhunderts zu verfolgen. In den Abschnitten zum „authentischen“ Text habe ich darum den untersuchten Zeitraum bis in die Gegenwart ausgeweitet: Der Überblick über das Verständnis von „Authentizität“ im vorliegenden Handschriftenmaterial wird damit um einen Überblick über das Verständnis von „Autornähe“ – oder eben auch „Authentizität“ – in Editionen des 20. und 21. Jahrhunderts erweitert.⁷

Der Terminus „autornah“ ist aus der aktuellen mediävistischen und editionswissenschaftlichen Forschung übernommen und beruht auf der Annahme, dass sich der vom Autor verfasste Text oder der vom Autor autorisierte Text eines Werkes nicht bis in die Details rekonstruieren lässt. Möglich ist darum lediglich eine Annäherung an eine Fassung, welche nicht allzu weit von einer Autorenfassung entfernt ist. Die Bezeichnung „autornah“ beruht auf meiner Auswertung des aktuellen Forschungsstands und der Ergebnisse meiner eigenen Forschung.

Die Kategorie Autorschaft ist wie in Kapitel 2 festgestellt in den Werken des Quellenkorpus unmittelbar an die Eigensignatur gebunden und damit untrennbarer Teil der Textüberlieferung. Es bleibt zu untersuchen, ob sich darüber hinaus anhand des Quellenkorpus auch die Idee einer Autorisation des Textes durch den Autor nachweisen lässt.⁸ In diesem Fall stünde am Beginn der Textüberlieferung eine vom Autor zur Publikation autorisierte Fassung – eine „Endfassung“ und es wäre genauer zu untersuchen, ob im vorliegenden Quellenmaterial der Anspruch auf Authentizität mit der Vorstellung von einer autorisierten Endfassung verknüpft ist.

Die islamische Buchkultur kennt die Idee einer Autorisation im Kontext der gelehrten Literatur. Die *icāzet* (arab. *iğāza*), das heißt die „Autorisation zur Verbreitung eines Textes“, war die Voraussetzung für eine Lehrtätigkeit.⁹ Entsprechende Urkunden finden sich in Handschriften von Werken der Wissenschaftsliteratur; sie wurden vom Autor selbst oder aber einer Person, welche wiederum direkt oder indirekt vom Autor autorisiert wurde, ausgestellt. Es ist zu untersuchen, wo ein vergleichbarer Akt der Autorisation bei der Textüberlieferung der hier analysierten Werke populärer religiöser Literatur Erwähnung findet. Wie ein solcher Akt der

⁷ Der erweiterte Zeitrahmen erlaubt einen Vergleich zwischen dem Authentizitätsverständnis in den Handschriften und den Drucken des 19. Jahrhunderts sowie dem Verständnis von Autornähe in den Textausgaben und kritischen Editionen bis in die Gegenwart.

⁸ Zur Begrifflichkeit „Autor“, „Autorisation“ und auch „Authentizität“ vgl. Bein 2004.

⁹ Déroche 2005/1426 h., 332-334; ausführlich die beiden Publikationen Hirschler 2006 und Hirschler 2011.

Autorisierung in einem Šūfi-Kontext aussehen kann, zeigt die oben in Abschnitt 2.5.4 besprochene Erzählung aus Evliyā Çelebis *Seyāhatnāme*, in welcher dieser berichtet, dass Yazıcıoğlu Muḥammed seinen Adepten eine Handschrift der *Muḥammedīye* überreichte, damit sie diese den Šūfis in Transoxanien bringen und damit das Werk dort bekannt machen.¹⁰

Im Zusammenhang mit der Frage, welche Mittel den Kopisten bei der Abschrift eines Texts zur Verfügung standen, um dem Anspruch auf Authentizität gerecht zu werden, ist auf Randglossen mit der Funktion eines Variantenapparates einzugehen. Es wird jeweils zu erörtern sein, ob es sich bei den Randglossen um die individuelle Kollationierung des betreffenden Kopisten oder ein Variantenapparat als Mitüberlieferung handelt.

3.1.2 Textvarianz auf Strukturebene

Die Textvarianz auf Strukturebene ist zentrales Thema der Philologie (beziehungsweise der „New Philology“), der Editionswissenschaft und der Literaturwissenschaft.¹¹ Die Untersuchungen zur Textvarianz haben dabei, wie bereits zu Beginn des Kapitels angemerkt, unterschiedliche Ziele: Eine Analyse der Textvarianz kann dazu dienen, durch eine nach einem der Pioniere, Karl Lachmann, benannte „philologische“ Methode, einen automaten Text zu rekonstruieren und diesen der Analyse durch verschiedene Disziplinen – etwa Literatur- oder Geschichtswissenschaft – zur Verfügung zu stellen. Ziel der Lachmannschen Methode ist es, ein Stemma zu erstellen, welches erlaubt, einen „Archetyp“ zu rekonstruieren und damit die Varianz so weit wie möglich zu reduzieren.¹² Problematisch ist, dass es sich bei diesem Archetyp um eine Version handelt, welche in keiner einzigen Handschrift vorliegt. Die Rekonstruktion eines Archetyps verwirft Cerquiglini, der davon ausgeht, dass die Varianz untrennbar mit der Textüberlieferung verknüpft ist und darum auch bei literaturwissenschaftlichen Untersuchungen zu berücksichtigen ist.¹³ Dieser These steht die Idee des „offenen Textes“ nah, welche besagt, dass ein Werk in verschiedenen gleichberechtigten Versionen vorliegt, da der Text nicht einfach als Produkt eines Urhebers, sondern als Ergebnis eines Überlieferungs- und

¹⁰ Vgl. oben Abschnitt 2.5.4 und [*Seyāhatnāme*] 1999-2007, 5, 164-5.

¹¹ Dem Thema „New Philology“ ist der Band *Speculum* 65 (1990) gewidmet, vgl. dort insbesondere die Einleitung, Nichols 1990. In der New Philology geht es, wie im Folgenden ausgeführt, um die Erfassung von Texten in ihrer Offenheit und Instabilität und nicht um die Reduktion der Überlieferungsvarianz durch die Rekonstruktion eines Archetyps.

¹² Diese Methode hat aktuell in der Editionswissenschaft kaum Fürsprecher, sie ist aber nach wie vor Teil der Diskussion. Vgl. im Zusammenhang mit Editionen orientalischer Werke Berschin 2007. Zur Kritik an der Lachmannschen Philologie siehe etwa Nichols 1990 oder Bein 1997.

¹³ Vgl. Cerquiglini 1989, 111, in seiner oft zitierte These: „Or l’écriture médiévale ne produit pas des variantes, elle est variance.“ Vgl. Nichols 1990, 1.

Rezeptionsprozesses zu verstehen ist.¹⁴ Die generelle Annahme von der Offenheit vormoderner Texte ist nicht unproblematisch. Bein hat darauf hingewiesen, dass es neben offenen Texten auch solche mit einer sehr stabilen Überlieferung gibt. Er plädiert für eine „Literaturgeschichte der Rezeption“, welche Textvarianten als eine Quelle begreift, den Rezeptions- und Überlieferungsprozess sowie das Verständnis der Rezipienten von Autorschaft und Werk zu untersuchen.¹⁵

In diesem Zusammenhang ist zu beachten, dass es verschiedene Formen von Varianz gibt. In meiner Studie unterscheidet sich zwischen der makrotextuellen Varianz – d. h. vor allem der Kapitelstruktur oder der Zusammensetzung eines Korpus von kurzen Texten bzw. Gedichten – und der mikrotextuellen Varianz – d. h. narrativen oder rhetorischen Varianten von einigen Wörtern oder einigen wenigen Sätzen. Die Grenze zwischen mikrotextueller Varianz und sprachlicher Varianz ist allerdings fließend.¹⁶ Im Gegensatz zu narrativen und rhetorischen Varianten werde ich syntaktische oder lexikalische Varianten jeweils separat im folgenden Abschnitt zur sprachlichen Varianz behandeln.

Für Herausgeber von kritischen Editionen kann es eine praktische Herausforderung bedeuten, sowohl die makrotextuelle als auch die mikrotextuelle nebeneinander zu dokumentieren.¹⁷ Bei Werken, welche aus einer Sammlung von kurzen unabhängigen Texteinheiten (Einzeltexten) bestehen, ist auch die Zusammensetzung des Korpus als eine Form von Varianz zu verstehen.¹⁸ Dies wird unten im Zusammenhang mit Yünus Emres *Divân* noch ausführlicher zu besprechen sein.

Bei der Analyse der Textvarianz auf struktureller Ebene stellt die Größe meines Quellenkorpus eine Herausforderung dar. Während sich ein Überblick über die Varianz der Makrostruktur – vor allem der Kapitelstruktur – anhand des Handschriftenmaterials mit vertretbarem Aufwand gewinnen lässt, ist dasselbe hinsichtlich der Varianz auf mikrotextueller Ebene – Varianten einzelner Worte, Verse oder Sätze – nicht möglich. Hier muss ich mich auf die Analyse von Stichproben beschränken. Die Varianz auf mikrotextueller Ebene wird anhand von zwei Stichproben untersucht. Dabei werden Textvarianten in den einzelnen Handschriften lediglich anhand von zwei bestimmten Textstellen ausgewertet.¹⁹ Meine Studie hat nicht den Anspruch, eine Textedition vorzulegen. Es geht darum anhand dieser Sondierung zu klären, welche Aspekte bei einer Untersuchung der Überlieferungsgeschichte relevant und zu berücksichtigen sind, und damit eine Grundlage für eine künftige Beschäftigung mit den Texten zu legen.

¹⁴ Vgl. Bein 1997, 23. Zum offenen Text im Zusammenhang mit der arabischen Literatur siehe Elger 2010, 59, und Elger 2004, 67.

¹⁵ Bein 1997, 35.

¹⁶ Zur sprachlichen Varianz vgl. Fleischman 1990; zu Marginalien Wenzel 1990.

¹⁷ Vgl. Janss 2004.

¹⁸ Bein 1997, 35.

¹⁹ Kapitel zum Kalifat in Yazıcıoğlu's *Muhammediye* und Textbeginn sowie Kapitel *mî'râc* in Ahmed Bicâns *Envâr el-Âşîkîn*.

3.1.3 Sprachliche Charakteristika

Die Handschriften des Quellenkorpus entstanden über einen Zeitraum von mehr als vierhundert Jahren, in welchem eine deutlich erkennbare Entwicklung der osmanisch-türkische Sprache stattfand.²⁰ Dies betrifft insbesondere den Übergang vom Altosmanisch-Türkischen zum Mittelosmanisch-Türkischen.²¹ Die untersuchten Werke wurden im 15. Jahrhundert noch in altosmanisch-türkischer Sprache verfasst. Die Drucke und auch die letzten Handschriften entstanden im 19. und frühen 20. Jahrhundert, also in einer Zeit als das Neuosmanisch-Türkische das Mittelosmanisch-Türkische abgelöst hatte. Darum drängt sich die Frage auf, inwiefern sich diese sprachlichen Entwicklungen auf die Textüberlieferung auswirkten. Folglich ist die sprachliche Varianz im ausgewerteten Handschriftenmaterial und in den Drucken zu untersuchen und der Frage nachzugehen, wie stark sprachliche Aspekte das Verständnis der Nutzer von einem authentischen Text prägen.

Die Forschungsliteratur zur altosmanisch-türkischen Literatur hat die Thematik „sprachliche Aspekte der Textüberlieferung“ bisher weitgehend ausgeblendet.²² Jüngere Handschriften (d. h. Handschriften des 18. und 19. Jahrhunderts) sind praktisch nicht erschlossen, da sie in den vorhandenen Texteditionen, welche die Rekonstruktion eines autornahen Textes anstreben, nicht berücksichtigt werden. Gerade bei der populären religiösen Literatur hat diese Beschränkung auch nachvollziehbare praktische Gründe – die große Zahl von erhaltenen Handschriften legt im Hinblick auf den zu erwartenden Arbeitsaufwand eine enge Auswahl nahe.

Der Umstand, dass Editionen osmanisch-türkischer Texte heute nahezu ausnahmslos in Lateinschrift herausgegeben werden, hat außerdem zur Folge, dass die arabischschriftliche Orthographie und die verschiedenen Vokalisierungsvarianten der Handschriften aufgrund der Editionen nicht mehr zu erschließen sind.²³

Die Auswertung sprachlicher Aspekte des Handschriftenmaterials wird durch den Umstand erschwert, dass zwar bislang das Altosmanisch-Türkische durch eine Reihe von Studien gut erforscht ist, aber kaum Studien zur Entwicklung der os-

²⁰ Siehe zur Sprachentwicklung etwa Kerslake 1998.

²¹ Vgl. Anetshofer 2005, 1-3.

²² Ausführlich bespricht Kaptein 2007, 44-66, die Sprachmerkmale der *Dürr-i Mekkün*. Ziel ist allerdings wiederum die Analyse der Sprache eines autornahen Textes, um die Autorenschaft der *Dürr-i Mekkün* zu klären, welche als Werk Ahmed Bicâns überliefert ist. Im Text selbst nennt sich der Autor – im Gegensatz zu den anderen Werken Ahmed Bicâns – nicht beim Namen. Zur grundsätzlichen Problematik „sprachliche Aspekte der Textüberlieferung“ auch Doerfer 1985, 78-81.

²³ Nur selten werden Diakritika verwendet, welche die Rekonstruktion der Orthographie erlauben. In den aktuellen Ausgaben der von mir untersuchten Werke sind solche Diakritika in keinem einzigen Fall verwendet worden. Ein Ausnahmefall stellt Kapteins kritische Edition der *Dürr-i Mekkün* dar, in welcher der Text in arabischer Schrift wiedergegeben wird, vgl. Kaptein 2007. Die Edition ist nicht vokalisiert; mit einer Ausnahme sind auch die für die Edition herangezogenen Handschriften nicht vokalisiert, Kaptein 2007, 586-589.

manisch-türkischen Sprache vom 16. bis zum 19. Jahrhundert vorliegen.²⁴ Es fehlen vor allem auch Studien, welche sprachliche Entwicklungen differenziert nach verschiedenen Sprachebenen – zum Beispiel die Sprache administrativer Texte, der Historiographie, *divân*-Literatur oder der religiösen Dichtung – untersuchen.²⁵ Sowohl im Fall der Prosaliteratur als auch im Fall der Dichtung drängt sich wiederum die Frage auf, wie spezifisch sprachliche Entwicklungen für bestimmte Gattungen ablaufen – etwa historiographische Texte, *menâkıb*-Texte in Prosa oder in Versen, *divân*-Literatur oder Reiseberichte.

Meine Studie folgt der geläufigen Periodisierung in Altosmanisch-Türkisch (13.-15. Jh.), Mittelosmanisch-Türkisch (16.-18. Jh.) und Neuosmanisch-Türkisch (19. Jh.-1928).²⁶ Da einige offene Fragen hinsichtlich der Sprachentwicklung direkten Einfluss auf die Auswertung meines Quellenmaterials haben, ist es angebracht, einen etwas ausführlicheren Überblick über den Forschungsstand zu geben:

Syntax: Hinsichtlich der syntaktischen Besonderheiten des Altosmanisch-Türkischen sind zwei Bereiche anzusprechen: 1. der Gebrauch der Kasussuffixe und 2. die verschiedenen Varianten von Satzverbindungen.

1. In altosmanisch-türkischen Texten fehlt nicht nur bei unbestimmten Akkusativobjekten oder unspezifischen Genitivverbindungen das entsprechende Suffix, sondern oft auch bei bestimmten Akkusativobjekten und spezifischen Genitivverbindungen. Das Phänomen ist allerdings auch im Mittelosmanisch-Türkischen noch zu finden: *Sultân Murâd Han vefâtından sonra* statt *Sultân Murâd Hanun vefâtından sonra* („nach Sultan Murâd Hans Tod“).²⁷ Eine Besonderheit des Altosmanisch-Türkischen ist, dass die Genitivmarkierung auch in Gerundiv- und Partizipialnebensätzen fehlen kann: *şehzâde gelmesi* statt *şehzâdeniñ gelmesi* oder *şehzâde geldügi* statt *şehzâdeniñ geldügi* („des Prinzen Kommen“ bzw. „[...]“, dass der Prinz gekommen ist“).²⁸ Teilweise weicht im Altosmanisch-Türkischen auch die Rektion der Verben vom späteren Gebrauch ab.²⁹

2. Zu den verschiedenen Formen von Satzverbindungen im Altosmanisch-Türkischen liegt eine detaillierte Studie von Anetshöfer vor, welche die temporalen Satzverbindungen unter-

²⁴ Vgl. etwa den Überblick über den Forschungsstand von Kerslake 1998. Eine Ausnahme stellt Adamović 1985 dar, der auch die Zeit vom 16.-19. Jahrhundert einbezieht.

²⁵ Adamović 1985 unterscheidet in seinen Untersuchungen zur Konjugationsgeschichte allerdings jeweils zwischen gesprochener Sprache, Dichtung und Prosa.

²⁶ Kerslake 1998, 181. Vgl. auch Timurtaş 1998⁸, 1-2; Mansuroğlu 1953. Neben dem Begriff Altosmanisch-Türkisch ist auch Altanatolisch-Türkisch geläufig. Gegen beide Begriffe können Einwände vorgebracht werden, da das Altanatolisch-Türkische beziehungsweise Altosmanisch-Türkische nicht nur in Anatolien, sondern auch in Rumeli in Gebrauch war. Andererseits war es vor dem 15. Jahrhundert nicht nur die Sprache im osmanischen Herrschaftsgebiet sondern auch in anderen türkischen Beyliks in Anatolien.

²⁷ Siehe Timurtaş 1994, 66-68, und Prokosch 1980, 35-39. Das Beispiel aus Prokosch 1980, 35, aus *Târih-i Na'ımâ*, 4, 11, also einem Text des späten 17. Jahrhunderts. (Prokosch zitiert den Druck *Târih-i Na'ımâ* 1281-1283.)

²⁸ Kerslake 1998, 195f.

²⁹ Kerslake 1998, 197f.

sucht.³⁰ Eine zentrale Frage ist dabei, wie sich in den Texten das Verhältnis von Verknüpfungen durch Juxtaposition (*şebzâde geldi gördi* „der Prinz kam und sah“), Einverleibungen durch Konverbialsätze des türkischen Typs (*şebzâde gelicek gördi* „als der Prinz kam, sah er“) und junktoreingeleitete Nebensätze des indoeuropäischen Typs (*kaçankim Şebzâde geldi gördi* „als der Prinz kam, sah er“) darstellt. Darüber hinaus gibt es auch doppeltmarkierte Nebensätze, in welchen ein Junktor des indoeuropäischen Typs mit einem türkischen Konverbialsatz kombiniert wird (*çün şebzâde gelicek gördi* „als der Prinz kam, sah er“).³¹ Anetshöfer kommt zu dem Ergebnis, dass im Quellenkorpus – d. h. in Prosatexten des 14. und 15. Jahrhunderts – originaltürkische Konstruktionen überwiegen.³²

Allgemein wird angenommen, dass der Anteil von Nebensätzen des indoeuropäischen Typs im Mittelosmanisch-Türkischen zunahm. Da es keine Untersuchungen zu den Satzverbindungen im Mittel- oder Neuosmanisch-Türkischen gibt, welche mit Anetshöfers Studie vergleichbar wären, liegen jedoch keine zuverlässigen Daten vor.

Morphologie: Veränderungen in der Morphologie werden in der sprachwissenschaftlichen Literatur als ein zentrales Merkmal dargestellt, welches das Altosmanisch-Türkische vom Mittel- und Neuosmanisch-Türkischen unterscheidet. So weist Kerslake beispielsweise darauf hin, dass das Futur auf –İsEr ab dem 15. Jahrhundert durch das Futur auf –EcEK abgelöst wurde und im 16. Jahrhundert nur noch sporadisch vorkam (Futur 1. Pers. Sg. altosmanisch-türkisch *geliserem* > mittelosmanisch-türkisch *geleceğim* > neuosmanisch-türkisch *geleceğim* „ich werde kommen“).³³ Generell fallen bei den Tempora die drei verschiedenen Formen des Personalsuffixes der 1. Pers. Sg. auf: –Em (z. B. *gelürem*), –vEn (z. B. *gelürven*), –İn (z. B. *gelürin*). (Mittelosmanisch-Türkisch –Em oder –Ûm; Neuosmanisch-Türkisch –İm: Mittelosmanisch-Türkisch *gelürem* oder *gelürüm*; Neuosmanisch-Türkisch *gelirim*.) Auch einige Konverben gelten als typische Merkmale des Altosmanisch-Türkischen: –ÜbEn (modales oder beordnendes Konverb), –İcEk (temporales Konverb) oder –mEdİn (negierendes Konverb).³⁴

Bei den genannten Morphemen drängt sich stets die Frage auf, wie späte Belege zu interpretieren sind. Auf Belege „bis ins 18./19. Jahrhundert“ weist Anetshöfer hin.³⁵ Wenn etwa Kerslake feststellt, dass ein bestimmtes Morphem „nach dem 16. Jahrhundert aus der Standardsprache verschwand“, so lässt der Begriff Standardsprache im Kontext des Osmanisch-Türkischen besonders breiten Interpretationsspielraum.³⁶

Lexik: Zur Lexik lässt sich Ähnliches sagen wie zur Morphologie. Einige Lexeme des Altosmanisch-Türkischen verschwanden im Laufe des 16. Jahrhunderts weitgehend. Dies betrifft etwa Lexeme wie *gökçek* „schön“, *ķamu* „alle“, *ıamu* „Hölle“ oder *ergürmek* „senden, übermitteln“,

³⁰ Anetshöfer 2005.

³¹ Anetshöfer 2005, 135-150.

³² Anetshöfer 2005, 151-153.

³³ Adamović 1985, 87-112; Römer 1995, 151; Kerslake 1998, 193.

³⁴ Kerslake 1998, 193 und Anetshöfer 2005, 2, 116-134.

³⁵ Anetshöfer 2005, 2, zu den Konverben –İcEk und –mEdİn. 116-134.

³⁶ Kerslake 1998, 195: „ÜbEn disappeared from the standard Language after the 16th century.“

welche deshalb als spezifisch altosmanisch-türkisch betrachtet werden.³⁷ Es fragt sich im Einzelfall, wie genau sich ein Wandel im Wortschatz datieren lässt. Dies gilt insbesondere dann, wenn etwa Kaptein in seinen Erörterungen zur geläufigen Zuschreibung des Werkes *Diir-i Mekkün* an Aḥmed Bicān – neben anderen Kriterien – Lexeme wie *gökçek* und dessen Synonym *güzel* geradezu als „Leitfossilien“ betrachtet, die eine Datierung des Werks ins 15. Jahrhundert belegen.³⁸ Tatsächlich gilt für die Lexik dasselbe wie die Morphologie: Die betreffenden Lexeme lassen sich in einzelnen Texten bis ins 18. Jahrhundert nachweisen.

Orthographie: Die Orthographie weist im Altosmanisch-Türkischen bei türkischen Lexemen und Suffixen eine sehr große Varianz auf, welche später stärker eingeschränkt war. Dies betrifft in besonderer Weise die Möglichkeit Vokale plene oder defektiv zu schreiben: *göz* „Auge“ (گۆز oder کر); *buyurdu* „er/sie/es befahl“ (بیوردی oder یوردی). Diese Feststellung betrifft auch Vokale im Auslaut, oft auch vokalische Suffixe: *gözi* „sein/ihr Auge“ (گۆزی, گۆز, oder گۆزی); *buyurdu* (بیوردی, یوردی, یوردی, یوردی). Auffällig ist besonders die Varianz bei der Schreibung des Dativs; dieser kann sowohl mit *be* als auch mit *elif* geschrieben werden: *ümmetiñe* „deiner Gemeinde“ (امتنکه oder امتکا); *saya* „dir“ (ساکه oder سکه oder ساکا oder – ab dem Mittelosmanisch-Türkischen üblicherweise – سکا). Selten wird auch der Dativ defektiv geschrieben: *‘Abbāsa* „für ‘Abbās“ (عباسه oder عباس). Auch bei der Schreibung von Konsonanten ist eine Varianz zu beobachten: *tutdı* bzw. *dutdı* „er/sie/es hielt“ (طوتدی oder دوتدی bzw. دوتدی, دوتدی, دوتدی).³⁹ Mansuroğlu weist darauf hin, dass im Altosmanisch-Türkischen auch ein „arabisierende“ Orthographie anzutreffen ist – zum Beispiel durch die Verwendung eines *tenvin* beim Ablativ: *‘Aliden* „von ‘Ali“ (علیدئا).⁴⁰

Die Orthographie des Altosmanisch-Türkischen ist – trotz aller Varianz – generell phonologisch. Der Übergang von einer phonologischen zu einer morphologischen Orthographie ist während des Mittelosmanisch-Türkischen zu beobachten. Bei der phonologischen Orthographie orientiert sich die Verwendung der Buchstaben *vāv* und *yā* zur Wiedergabe von Vokalen an der Phonetik: *vāv* steht für ü, u, ö, o; *yā* steht für i, ı und é; hinzu kommen *elif* und *be*, welche beide für a und e stehen können. Bei der morphologischen Orthographie ist die Schreibung der Suffixe weitgehend standardisiert und erlaubt praktisch keine Rückschlüsse auf die Aussprache der Vokale mehr. Diese müssen aufgrund der Vokalharmonie erschlossen werden. Etwa gleichzeitig entwickelt sich aus einer Angleichung der Suffixe nach der kleinen Vokalharmonie (İ/I oder Ü/U) eine Angleichung nach der großen Vokalharmonie (İ/I/Ü/U).⁴¹ Ein prägnantes Beispiel ist die Schreibung des Gerundiums –DÜĞİ; vgl. etwa die phonologische Schreibung von *gördügi* (گوردگی, گوردگی, گوردگی) beziehungsweise *geldügi* (گلدوگی, گلدگی). Im Gegensatz dazu werden *gördüğü* und *geldüğü* in morphologischer Schreibung گوردیگی und گلدیگی

³⁷ Vgl. die Glossare mit altosmanisch-türkischen Lexemen in Timurtaş 1994, 277-322. Einen umfangreichen Katalog altosmanisch-türkischer Sprachmerkmale führt auch Toket in seiner Edition von Şemseddin-i Sivasis *Mir‘at el-Abhlak* aus dem Jahr 996 h. (1588) an.

³⁸ Kaptein 2005, 49-51; zum Sprachgebrauch allgemein 47-57.

³⁹ Zur Orthographie vgl. Kerslake 1998, 182f.; Scharlipp 1993; Scharlipp 1991; Mansuroğlu 1953, 162f.

⁴⁰ Mansuroğlu 1959, 162f.

⁴¹ Ausführlich zur Vokalharmonie im Altosmanisch-Türkischen siehe Doerfer 1985.

geschrieben. Dem *yā* kann im Fall der morphologischen Schreibung nicht mehr angesehen werden, ob es als *i*, *ı*, *ü* oder *u* zu lesen ist.⁴² Mit der morphologischen Schreibung ist auch sehr weitgehend festgelegt, in welchen Suffixen welche Vokale plene zu schreiben sind.⁴³

Eine konsequente Verwendung der morphologischen Orthographie setzte sich erst im Neosomanisch-Türkischen durch. Charakteristisch ist die Orthographie in Buchdrucken: Die Texte in den *Müteferrika*-Drucken⁴⁴ der 1720er und 1730er sind noch in phonologischer Orthographie gesetzt; siehe z. B. *Cihānümā* 1145 h. (1732), XIVb: *ētdiği* (ایتدوکی) und *olduği* (اولدوغی). Im Gegensatz dazu ist in den Drucken des frühen 19. Jahrhunderts weitgehend die morphologische Orthographie zu finden; vgl. z. B. *Cevhere-i Behiye-i Ahmediye fi Şerh el-Vasiyet el-Muhammediye* 1223 h. (1808), *ētdiği* (ایتدیگی) und *tokundugu* (طوقندیغی).⁴⁵

Orthographie und Metrik: Scharlipp weist darauf hin, dass in der Dichtung die Orthographie zur Verdeutlichung der Metrik dienen konnte. Da es im Türkischen keine Vokallängen gibt, konnten in der Dichtung die auf Vokal endenden Silben im Fall von türkischen Lexemen und Suffixen grundsätzlich sowohl als lange als auch als kurze Silben gelesen werden. Die Pleneschreibung konnte darum eine Lesung als lange Silbe andeuten, die defektive Schreibung hingegen die Lesung als kurze Silbe.⁴⁶ Scharlipp untersuchte das Phänomen anhand von Handschriften des 16. Jahrhunderts. Im vorliegenden Handschriftenmaterial konnte eine metrisch bedingte Orthographie nicht nachgewiesen werden. Eine Übereinstimmung gab es nur bei einzelnen Versen, allerdings nie dort, wo es am naheliegendsten wäre, d. h. zum Wechsel des Metrums.

Vokalisierung:⁴⁷ Der Übergang von der phonologischen zur morphologischen Orthographie hat auch Konsequenzen für die Vokalisierung in voll vokalisiertem Texten. Bei einer vokalischen Lesung von *yā* und *vāv* ist eine Vokalisierung des *yā* nur durch das Vokalzeichen *kesre* (für *i*, *ı* und *ë*) und des *vāv* nur durch das Vokalzeichen *zamme* (für *ü*, *u*, *ö* und *o*) möglich. Bei einer anderen Vokalisierung wird die Lesung von *yā* und *vāv* als Konsonant unvermeidlich. Das heißt, dass folglich auch bei einer morphologischen Schreibung die Vokalisierung lediglich die Schreibung bestätigen kann, aber keine Aussagen zur Phonetik zulässt: *gördüğü* wird گوردیگی vokalisiert, obwohl diese Vokalisierung weder hinsichtlich der Sprachentwicklung noch hinsichtlich der Phonetik sinnvoll ist. Ich spreche in solchen Fällen im Folgenden von morphologischer Vokalisierung.

⁴² Die Vokale *ö* und *o* kommen hingegen in Suffixen nicht vor.

⁴³ Es kann in diesem Überblick nicht berücksichtigt werden, dass sich bei einzelnen Schreibern eine bewusste Weiterentwicklung der phonologischen Orthographie nachweisen lässt; dies gilt etwa für Evliyā Çelebi, vgl. Dankoff 1990a, 27-38. Im untersuchten Handschriftenmaterial konnte entsprechendes nicht nachgewiesen werden.

⁴⁴ Zu der İbrāhīm Müteferrikas Druckerei siehe Sabev 2006 und Gencer 2010.

⁴⁵ Die Annahme, dass der Buchdruck eine stärkere Standardisierung der Orthographie zur Folge hatte, ist nahe liegend; es liegen aber noch keinerlei Studien zum Thema vor.

⁴⁶ Scharlipp 1991.

⁴⁷ Zur grundsätzlichen Problematik der Rekonstruktion von Vokalismus aus vokalisiertem Handschriftenmaterial siehe Doerfer 1985.

In Suffixen mit defektiver Schreibung des Vokals bestehen hingegen durchaus verschiedene Vokalisierungsmöglichkeiten – die Vokalisierung, welche der altosmanisch-türkischen Lesung folgt, oder eine Vokalisierung, welche der späteren Entwicklung der osmanisch-türkischen Sprache folgt.

Die vollständige Vokalisierung eines Textes in der morphologischen Orthographie des Neuosmanisch-Türkischen trägt nur an wenigen Stellen zu einem besseren Verständnis des Textes bei. Während im Altosmanisch-Türkischen die Buchstabenfolge *الم* als *ölüm* („Tod“) oder *elim* („meine Hand“) gelesen werden kann und folglich ein Vokalzeichen auf der ersten Silbe einiges zum Verständnis beiträgt, lassen sich die beiden Lesungen im Neuosmanisch-Türkischen schon anhand der unvokalisierten Schreibung unterscheiden: *الم* *ölüm* beziehungsweise *الم* *elim*.⁴⁸ Im Mittelosmanisch-Türkisch kommen für *ölüm* beide Schreibungen vor. Genauso wird die alt- und mittelosmanisch-türkische Schreibung *قادم* für *kıldum* („ich machte“) und *қaldum* („ich blieb“) im Neuosmanisch-Türkischen unterschieden: *kıldım* (*قيلدم* oder *قادم*) bzw. *қaldım* (*قالدم*). Es bleiben allerdings sowohl bei der phonologischen wie auch bei der morphologischen Orthographie zahlreiche Schreibungen, deren Lesung nur aus dem Kontext erschlossen werden kann. Hier kann aber in beiden Fällen eine Vokalisierung keine vollständige Klarheit schaffen.⁴⁹

Die sprachliche Varianz der untersuchten Texte wird anhand des Handschriftenkorpus dokumentiert und erörtert, inwieweit sprachliche Charakteristika für den Anspruch auf Authentizität relevant sind. Schlussfolgerungen, welche über diese rudimentäre Beobachtung hinausgehen, sind angesichts des Forschungsstands problematisch. Wenn eine Angleichung der Texte an sprachliche Entwicklungen festzustellen ist, liegt die Annahme, dass sprachliche Charakteristika des Altosmanisch-Türkischen von Kopisten als archaisch empfunden wurden und bewusst oder unbewusst an neue sprachliche Realitäten angepasst wurden, zwar nahe, sie ist aber keinesfalls zwingend. Bestimmte Morpheme, Schreibungen oder Vokalisierungen konnten möglicherweise auch als Fehler früherer Kopisten gesehen und „korrigiert“ werden. Wenn altosmanisch-türkische Charakteristika unverändert bis ins 19. Jahrhundert kopiert wurden, ist hingegen in Betracht zu ziehen, dass diese nicht nur als Archaismen verstanden werden konnten, sondern auch als sprachlicher Modus, welcher mit religiöser Literatur verbunden war. In diesem Zusammenhang ist also jeder Beleg wertvoll, der Hinweise darauf gibt, wie von den Nutzern ein abweichender Sprachgebrauch interpretiert wurde.

⁴⁸ Im Alt- und Mittelosmanisch-Türkischen ist außerdem die Lesung *olam* (Voluntativ 1. Pers. Sg. „ich will sein“ bzw. „ich werde sein“) möglich. Dieses Morphem ist im Neuosmanisch-Türkischen nicht mehr gebräuchlich.

⁴⁹ Den Gebrauch zusätzlicher Vokalzeichen führte Şemseddin Sâmî Ende des 19. Jahrhunderts für die Lexikographie ein, vgl. *Kâmûs-ı Türki*, ([د], xiv). Zu den zahlreichen Reformkonzepten für Orthographie und Vokalisierung siehe TCTA, 2, 336-338. Diese hatten jedoch für den Druck religiöser Texte keine Folgen. Weitere Überlegungen zur Vokalisierung finden sich unten in Abschnitt 3.1.5 zu den graphischen Charakteristika der Textüberlieferung.

François Meninski (st. 1698), Ober-Dolmetsch und Gesandter des Königs von Polen und später des Kaisers in Wien, führt im Jahr 1680 in seiner *Grammatica Turcica* die spezifisch altosmanisch-türkischen Morpheme auf und charakterisiert sie schlicht als „etwas seltener“ (*quantumvis rariüs*).⁵⁰ Er identifiziert sie trotz seiner jahrelangen intensiven Beschäftigung mit dem Türkischen nicht als Archaismen.⁵¹

Ein Beleg dafür, dass es im 16. Jahrhundert unter den Autoren der *tabakāt*-Werke ein Bewusstsein für sprachliche Archaismen gab, ist ein Abschnitt in Laṭîfis Biographiensammlung *Tezkiret eş-Şu‘arā’* – es handelt sich um die Biographie Şeyḫ Elvān Şirāzîs (st. 829 h./1426) und sein Werk *Gülşen-i Râz*.⁵² Laṭîfi schreibt, dass in diesem Werk „der Gebrauch von altertümlichen türkischen Ausdrücken“ (*zabān-ı Türkinünüñ elfāz-ı kadimesiyle ta‘bîr*) auffalle.⁵³ Diese Aussage wird von Laṭîfi aber nicht weiter ausgeführt. Aus diesem einzelnen Beleg darf nicht zu viel abgeleitet werden; er zeigt aber, dass sich das Konzept „archaische Sprache“ zumindest punktuell belegen lässt.

Ein Interesse an sprachlicher Entwicklung kann mit der Suche nach dem authentischen beziehungsweise autornahen Text verknüpft sein. Dies lässt sich beispielsweise deutlich an der Edition des *Dīvān* von Sulṭān Veled (st. 628 oder 631 h./1230-3) belegen, welche 1343 h./1341 m. (1925) von Veled Çelebi [Izbudak] (1869-1953) und Kilisli Mu‘allim Rif‘at [Bilge] (1874-1954) herausgegeben wurde. Das Interesse des Mevlevî-Scheichs Veled Çelebi am Text des Mevlevî-Autors – und seines direkten Vorfahren – Sulṭān Veled traf zusammen mit dem sprachwissenschaftlichen Interesse beider Herausgeber. Der Text wurde in zwei Spalten herausgegeben; dem altosmanisch-türkischen Text in einer möglichst autornahen Orthographie wurde eine Version in der aktuellen Orthographie der 1920er Jahre gegenübergestellt. Hinzu kamen ein Variantenapparat und sprachliche Erläuterungen zu archaischen, nicht mehr geläufigen türkischen Lexemen und Morphemen. Wie ein Hinweis im Vorwort zeigt stand die sprachwissenschaftliche Beschäftigung der Herausgeber in der Tradition des Turkologen Wilhelm Radloff (1837-1918).⁵⁴

⁵⁰ Siehe etwa das Futursuffix –İsEr, Meninski 1680 [2000], 4, 74. Zur Biographie Meninskis siehe das Vorwort im Nachdruck seines Wörterbuchs, Meninski 1680 [2000], 1, xxiii-xxvi.

⁵¹ Adamović argumentiert, dass Meninski vor allem schriftliche Quellen vergangener Jahrhunderte auswertete und deshalb auch das Futur auf –İsEr in seine Grammatik aufgenommen hat, vgl. Adamović 1985, 91. Die Aussage, dass schriftliche Quellen ausgewertet wurden, ist dabei nachvollziehbar. Ob es sich aber ausschließlich um alte Texte handelte, muss offen bleiben. Das Suffix wurde in der Dichtung in der Mitte des 18. Jahrhunderts noch verwendet. Die Annahme, dass es aus der gesprochenen Sprache bereits verschwunden sein, ist also durchaus nachvollziehbar; in der Dichtung wurde es aber offenbar noch aktiv verwendet. Zur Problematik von traditionellen Normen und konservativer Schreibung im Hinblick auf die Vokalismus siehe Dörfer 1985, 78-81.

⁵² Kartal in TET, 1, 501f.

⁵³ [*Tezkiret eş-Şu‘arā’*] 2000, 120.

⁵⁴ *Dīvān-ı Türki-i Sulṭān Veled* 1341/1343 h., 3.

In den folgenden Abschnitten soll anhand des untersuchten Handschriftenmaterials erörtert werden, wie die Kopisten im untersuchten Handschriftenkorpus mit der altosmanisch-türkischen Sprache umgingen. In Abschnitt 4.2 wird darüber hinaus auf den Umgang mit sprachlichen Charakteristika des Altosmanisch-Türkischen im Zusammenhang mit Nachdichtungen noch einmal zurückzukommen sein.

Die sprachliche Varianz der Texte wird – angesichts des Umfangs des gesichteten Handschriftenmaterials – wie die Varianz auf Strukturebene anhand von zwei Stichproben untersucht. Hierzu dient dieselbe Textstelle. Die Ergebnisse werden dann anhand einer zweiten, in jeder Handschrift zufällig ausgewählten Stichprobe überprüft, welche als Korrektiv dienen soll, um sicherzustellen, dass keine bezüglich der Varianz besonders anfällige Textpassage gewählt wurde.⁵⁵

3.1.4 Mitüberlieferung

Zur Mitüberlieferung zähle ich im Folgenden vier Textformen: 1. Texte, welche sich zusammen mit einem Werk des Quellenkorpus in einer Sammelhandschrift finden; 2. Randglossen mit direktem Bezug zum Text; 3. Texte mit ergänzenden Informationen zum Werk und zum Autor als Einleitung oder Appendix – de facto sind das im untersuchten Handschriftenmaterial ausschließlich *menâkıb*-Kurzbiographien; 4. Inhaltsverzeichnisse als funktionale Texte zur besseren Erschließung des Werkes. Ausgeschlossen sind hingegen nutzerspezifische Texte wie Kolophone, Besitz- und Stiftungsvermerke, Fürbitteformeln oder Geburts- sowie Sterbevermerke. Diese werden in Kapitel 5 ausgewertet.

1. Aus der Zusammensetzung von Sammelhandschriften können Informationen über den Nutzungskontext hergeleitet werden. Dabei ist zu unterscheiden, ob es sich um eine von Anfang an als Sammlung verschiedener Werke konzipierte Handschrift handelt, welche dann auch im Allgemeinen von einem Kopisten angefertigt wurde. Gelegentlich erläutert der Kopist seine Zusammenstellung oder stellt ein Inhaltsverzeichnis voran. Der viel häufigere Fall ist, dass verschiedene Texte, welche von unterschiedlichen Schreibern kopiert wurden, erst später zusammengebunden wurden. Die Kriterien für die Zusammenstellung dürften sich unterschieden haben. Das Kriterium, nach welchem der Besitzer die Teilhandschriften für eine gemeinsame Bindung auswählte, konnte der Inhalt, aber auch das Buchformat sein. Sammelhandschriften erlauben also in sehr unterschiedlichem Maß Aussagen zum Nutzungskontext.

Vergleichbar mit den bereits als Sammelhandschriften konzipierten Bänden gibt es unter den Drucken des 19. Jahrhunderts – insbesondere unter den lithographischen Drucken – Bände, welche aus mehr als einem Werk bestehen. In den meisten Fällen setzt sich der Druck dann aus einem „Haupttext“, welcher im um-

⁵⁵ Kapitel zum Kalifat in Yazıcıoğlu *Muhammediye* und Textbeginn sowie Kapitel *mîrâc* in Ahmed Bicâns *Envâr el-Âşîkîn*.

rahmten Schriftspiegel steht, und weiteren Texten als „Randglosse“ (*hāsiye* oder *derkenār*) zusammen. Oft ist kein direkter Bezug zwischen Haupttext und Randglosse zu erkennen. Es gibt bisher weder zu Handschriften noch zu den Drucken des 19. Jahrhunderts eine Studie, in welcher dieser Bezug untersucht wird.⁵⁶ Meines Erachtens darf bei den Drucken der Aspekt des Marketings nicht übersehen werden. Dabei spielt wohl auch die Strategie eine Rolle, einen möglichst großen Teil der Papierfläche zu nutzen, ohne ästhetische Regeln der osmanischen Buchtradition – etwa durch einen zu knapp bemessenen Seitenrand – zu verletzen.⁵⁷ Der Käufer erhält so mehrere Bücher für sein Geld, ohne dass der Materialaufwand sich für den Drucker erhöht hätte.

2. Bei Randglossen kann es sich, wie eben dargestellt, um vollständige Werke mit mehr oder weniger deutlichem Bezug zum „Haupttext“ handeln. Daneben sind Randglossen oft aber auch Korrekturen, Kommentare oder Ergänzungen zum Text; in diesem Fall ist der direkte Bezug zur kommentierten Textpassage im Allgemeinen durch Überstreichungen oder durch Zeichen veranschaulicht, welche den indischen Zahlen (γ, λ, ρ etc.) ähneln.⁵⁸ Auch interlineare Glossen beziehen sich auf eine konkrete Textstelle und sind in direkter Nähe zu dieser platziert. Randglossen und interlineare Glossen funktionieren sowohl in den Handschriften als auch in den Drucken wie Fußnoten beziehungsweise ein Anmerkungsapparat oder ein kritischer Apparat. Die Glossen können vom Autor stammen, sie können aber genauso auch auf den Kopisten zurückgehen. Es ist auch möglich, dass der Kopist Randglossen oder interlineare Glossen aus seiner Vorlage oder einer anderen Handschrift übernahm. In den wenigsten Fällen ist darum bekannt, wer welche Glossen verfasste.

Randglossen sind ein Phänomen, das besonders in gelehrter Literatur zu finden ist; sie kommen aber auch im untersuchten Handschriftenmaterial – und damit in den Werken der populären religiösen Literatur – vor. Die wichtigsten Kategorien von Randglossen und die darin verwendeten Kürzel sollen deshalb an dieser Stelle kurz erläutert werden:

⁵⁶ Im Quellenmaterial vorkommende Fälle werden unten in den Abschnitten zu den einzelnen Werken analysiert.

⁵⁷ Zur graphischen Gestaltung der Drucke in İbrāhīm Müteferriķas Druckerei in den 1720er und 30er Jahren siehe Gencer 2010. Eine vergleichbare Untersuchung zu den Drucken des 19. Jahrhunderts steht noch aus. Marzolph 2001 fokussiert zwar auf die Illustrationen, behandelt aber auch andere graphische Aspekte.

⁵⁸ Es handelt sich aber offenbar nicht um eine Nummerierung, da in den frühen Handschriften – etwa dem *Muḥammediye*-Autograph – nur bestimmte der „Zahlzeichen“ immer wieder zur Anwendung kommen, die Randglossen also nicht durchnummeriert sind. In den lithographischen Drucken sind diese Verweiszeichen jedoch offenbar als Durchnummerierung von Anmerkungen verstanden worden, es finden sich über mehrere Seiten fortlaufende Nummerierungen, vgl. etwa *Zubdat al-ʿIrfān* 1298 h.

Randglossen mit Ergänzungen des Autors werden durch ein Kürzel, welches aus dem arabischen Schriftzug *minbu* („von ihm“) besteht, markiert und deshalb auch als *minbiyāt* bezeichnet.⁵⁹ Auch die Autoren selbst verwenden die Kennzeichnung *minbu* in der dritten Person, wie Randglossen in Autographen zeigen. Die *minbiyāt* wurden von einem Teil der Kopisten übernommen, woraus wir schließen können, dass sie von diesen Kopisten als Teil des Textes – quasi als Anmerkungsapparat – verstanden wurden.⁶⁰ *Minbiyāt* finden sich auch in Drucken des 19. Jahrhunderts – sowohl in lithographischen Drucken als auch in Typendruck. Für die Typendrucke wurde sogar eine eigene Type für das Kürzel angefertigt.

Randglossen können auch kurze Zitate aus Werken anderer Autoren enthalten; in diesen Fällen steht unter dem Zitat der Name des zitierten Autors oder der Kurztitel des Werkes.⁶¹ Diese Randglossen können auf den Autor zurückgehen, der mit dieser Randglosse einen Bezug zwischen seinem Werk und dem des zitierten Autors herstellt. Im Autograph von Bursalı İsmā'il Hakkı *Ferah er-Rūh* beispielsweise gibt es teils sehr umfangreiche Zitate als Randglossen, welche von derselben Hand wie der Haupttext stammen.⁶² In vielen Handschriften lässt sich jedoch nicht mit Eindeutigkeit feststellen, wer diese Marginalien verfasste. Lithographische Drucke belegen aber, dass auch Verweise mit Zitaten anderer Autoren als Teil eines publizierten Textes aufgenommen wurden und somit als Teil des rezipierten Textes des betreffenden Werkes zu verstehen sind. Das Druckverfahren der Lithographie ermöglicht es dabei, durch die graphische Gestaltung des Textes ein – bereits aus der handschriftlichen Überlieferung bekanntes – komplexes Geflecht von Querverweisen zu übernehmen.⁶³

Sehr häufig sind in Randglossen Korrekturen notiert, welche durch das Wort *ṣaḥḥ* („es ist korrekt“; صحح oder abgekürzt صح) gekennzeichnet sind. Korrigierte Wörter oder Textpassage sind gestrichen oder – zum Beispiel durch Überstreichung – gekennzeichnet; an der Stelle vergessener Wörter oder Textpassagen befindet sich eine senkrechte oder gebogene Linie, auf welche sich die Ergänzung am Rand bezieht (Abbildung 3.4). Daneben gibt es aber auch die Angabe von Varianten, ohne dass eine Wertung vorgenommen wird und diese damit als Korrekturen verstanden werden müssen. Die Varianten sind in diesem Fall durch die Bezeichnung *nūṣḥa* (wörtlich „Abschrift“) markiert (Abbildung 3.8).⁶⁴ Auch in diesem Fall wird

⁵⁹ Vgl. zu den *minbiyāt* ausführlich Quiring-Zoche 2006. Quiring-Zoche 2006, 987, weist darauf hin, dass der Schriftzug meist von einem Häkchen durchkreuzt ist, welches sie als *lahu* – in der gleichen Bedeutung wie *minbu* – liest. Gacek interpretiert es als *rahimabu 'llāb*, Gacek 2009, 116.

⁶⁰ Quiring-Zoche 2006, 1009, macht zwar Aussagen zum Anteil der Abschriften mit *minbiyāt* unter den von ihr katalogisierten Handschriften. Es bleibt jedoch zu untersuchen, wie hoch der Anteil bei den Abschriften eines bestimmten Werkes liegt. Eine solche Frage könnte ihm Rahmen von kritischen Editionen, welche die *minbiyāt* berücksichtigen, untersucht werden.

⁶¹ Auf einige Beispiele habe ich an anderer Stelle verwiesen, Heinzelmann 2010, 118 und 123.

⁶² İK, Genel 59-61.

⁶³ Zur graphischen Darstellung ausführlicher unten Abschnitt 3.1.5.

⁶⁴ Gacek 2001, 139f.; Gacek 2009, 273, 314 und 317, führt die Kennzeichnung *nūṣḥa* bzw. *nūṣḥa uhrā* („Variante“) in den abgekürzten Formen خ, حه, خه, نخ, نخه oder ن an. Vgl. auch Gacek 2007. In den von mir gesichteten Handschriften kommt aber vor allem das ausgeschriebene Wort *nūṣḥa* vor. Zu dieser Verwendung vgl. *Kāmūs-ı Türkî* 1317, 1458: *Metniñ bir kelime veyā*

das Wort, auf das sich die Randglosse bezieht, durch Überstreichung oder die schon erwähnten „Zahlzeichen“ (Y, λ, ٩ etc.) gekennzeichnet.

Im Fall einer Korrektur, die durch *ṣahḥ* gekennzeichnet ist, lässt sich meist nicht klären, ob hier lediglich ein Vergleich der Abschrift mit der Vorlage vorgenommen wurde oder ob eine Kollationierung verschiedener Handschriften stattfand. Werden hingegen Varianten durch das Kürzel *nūṣḥa* markiert, müssen zwangsläufig mehrere Handschriften zur Kollationierung vorgelegen haben. Die Kollationierungsvermerke können zwar auch aus der Vorlage übernommen worden sein; das ändert aber nichts an der Tatsache, dass zu irgendeinem Zeitpunkt eine Kollationierung stattgefunden hat.

3. *Menākīb*-Kurzbiographien als Mitüberlieferung wurden bereits in Kapitel 2 inhaltlich ausgewertet.⁶⁵ Im Folgenden wird auf diese noch einmal im Rahmen der Textüberlieferung zurückzukommen sein, um der Frage nachzugehen, wie eng sie mit dem überlieferten Text verbunden sind.

4. Ein Überblick über den Inhalt findet sich in einem Teil der untersuchten Werke jeweils in der Einleitung, in welcher der Autor sich und sein Werk vorstellt. Dieser Überblick ist direkt in den Text eingebunden und folglich nicht im Abschnitt zur Mitüberlieferung zu behandeln (Abbildung 3.1). Darüber hinaus existieren aber in einigen Handschriften und Drucken tabellarische Inhaltsverzeichnisse mit Seitenverweisen.⁶⁶ Es handelt sich dabei um funktionale Texte, meist auf den ersten Seiten, welche die inhaltliche Erschließung der Handschrift durch die Leser erleichtern. Interessant ist, dass diese Inhaltsverzeichnisse gelegentlich mit einem Kolophon schließen. Sie wurden also offenbar als separater Text verstanden (Abbildung 3.17 und 3.18).⁶⁷ Diese Inhaltsverzeichnisse werden im Folgenden im Kontext Mitüberlieferung besprochen.

Seitenverweise mussten für Handschriften notwendigerweise individuell angefertigt werden. Offen ist hingegen, ob auch die Auswahl der Kapitel und der Abschnitte, auf welche verwiesen wird, variieren. Es müssen nicht grundsätzlich alle im Text als Überschrift – meist durch rote Tusche – hervorgehobenen Kapitelüberschriften ins Inhaltsverzeichnis aufgenommen sein.

Déroche und Gacek gehen jeweils nur sehr kurz auf das Thema Inhaltsverzeichnis ein.⁶⁸ Ab wann tabellarische Inhaltsverzeichnisse mit Seitenverweisen in

fıkrası ba'z-ı nūṣḥalarda başka dürlü olduḡu vakıt o dürlüsü da ḥāṣıye maḳamında yazılıb veyā taḥ olunub zirine „nūṣḥa“ yazılmaḳ ʿādetdir.

⁶⁵ Siehe Abschnitte 2.2.7, 2.3.7, 2.4.6 und 2.5.7.

⁶⁶ Ein Überblick zur Verbreitung von tabellarischen Inhaltsverzeichnissen mit Seitenverweisen in orientalischen Handschriften liegt bisher nicht vor. Zur Follierung und Paginierung in arabischen Codices siehe Déroche 1426 h./2005, 89-101. Die Thematik ist auch bei der Einführung des Typendruckes im Osmanischen Reich relevant. Zu Follierung und Paginierung sowie Inhaltsverzeichnissen in den Müteferriḳa-Drucken siehe Gencer 2010, 162-166.

⁶⁷ Vgl. etwa die *Maḡārib az-Zamān*-Handschrift TSMK EH 1283, VIIa; *Müzeḳki n-Nüfūs* 1288, 6; *Müzeḳki n-Nüfūs* 1281 h., 4; *Müzeḳki n-Nüfūs* 1291 h., 8; *Müzeḳki n-Nüfūs* 1306, 6.

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

islamischen Handschriften belegt sind, bleibt offen. Déroche verweist allerdings auf eine Handschrift mit Inhaltsverzeichnis aus dem Jahr 865 h./1461 (BNF suppl. Persan 1357); das heißt, es gibt schon zu Beginn des Untersuchungszeitraums zumindest punktuelle Belege dafür, dass die Möglichkeit, den Inhalt einer Handschrift durch ein Inhaltsverzeichnis zu erschließen, bekannt war.⁶⁹

Bei den Texten der Mitüberlieferung stellt sich meist die Frage, wann diese in die Handschrift aufgenommen wurden. Sie stammen generell selten von der Hand des Kopisten und sind damit grundsätzlich schwer zu datieren. Eine enge Verknüpfung zwischen überliefertem Werk und einem Text der Mitüberlieferung lässt sich in den Handschriften nur in Ausnahmefällen belegen und datieren. Das ändert sich mit den Drucken des 19. Jahrhunderts.

3.1.5 Graphische Gestaltung

Quellentexte, in welchen Kopisten hinsichtlich der graphischen Gestaltung von Handschriften explizit instruiert werden, belegen, dass graphische Aspekte bei der Überlieferung durchaus eine Rolle spielten. Texte mit solchen expliziten Instruktionen für Kopisten lassen sich bisher allerdings nur in Einzelfällen belegen, so verweist etwa De Smet auf Regeln zum Layout der drusischen *Rasā'il al-Ḥikma* oder Witkam bespricht in seinem Artikel „Twenty-nine rules for Qur'ān copying“ eine osmanische Anleitung des 19. Jahrhunderts zum Layout des Korans.⁷⁰ Diese Anleitungen und Regeln können, wie im Fall der *Rasā'il al-Ḥikma*, schlicht die Anzahl der Zeilen pro Seite betreffen; sie können aber, wie im Fall des Korans im Osmanischen Reich des 19. Jahrhunderts, auch detaillierte Regeln zur Textgliederung beinhalten. Zu den Werken des Quellenkorpus liegen hingegen bislang keine sekundären Texte mit Anleitungen und Regeln für die Kopisten vor. Es geht bei der Analyse der graphischen Charakteristika also ausschließlich um die Frage, ob sich graphische Traditionen aufgrund der dokumentierten Varianz implizit belegen lassen.

Der Aspekt der graphischen Gestaltung schließt – neben der graphischen Strukturierung des Textes, das heißt dem Seitenlayout – verschiedene weitere Aspekte ein: So ist insbesondere die Varianz bei tabellarische Textpassagen, Illustrationen oder auch der kalligraphische Gestaltung zu berücksichtigen, und es ist zu erör-

⁶⁹ Déroche 1426 h./2005, 317. Aus Déroches Formulierung geht nicht eindeutig hervor, ob das Inhaltsverzeichnis Seitenverweise einschließt. Mir liegt als weiterer Beleg allerdings eine Handschrift aus dem 16. Jahrhundert vor, in welcher das Inhaltsverzeichnis auch von derselben Hand wie der Handschriftentext geschrieben ist. Die Luxushandschrift von Āsafi Dal Mehmed Çelebi *Şecā'atnâme* aus dem Jahr 994 h./1586 (İÜ Nadir T 6043) enthält ein Inhaltsverzeichnis mit Seitenverweisen (fol. 8b-9a). Vgl. *Āsafi Dal Mehmed Çelebi ve Şecā'atnâme*, Hg. Mustafa Eravcı, Istanbul 2009. Die Edition enthält das Faksimile der Handschrift als CD-ROM.

⁷⁰ De Smet 2007, 111; Witkam 2002.

tern, inwiefern bestimmte graphische Charakteristika als individuelle Ausgestaltung des betreffenden Kopisten oder als Aspekt einer mehrfach belegten Überlieferungsvariante zu bewerten sind. Graphische Aspekte, welche zum geläufigen Repertoire osmanischer Buchkultur gehören, werden im Folgenden nur bei einer auffällig großen oder auffällig geringen Varianz thematisiert.

Unter geläufigem Repertoire verstehe ich beispielsweise florale und geometrische Formen bei der Gestaltung des Textbeginns (*serlevha*) auf Folio 1b oder auf die Umrahmung des Schriftspiegels – meist mit einer schwarzen, roten oder goldenen Linie. Zum graphischen Standardrepertoire gehört ebenso, dass die Zeilen von Randglossen um circa 30-40° nach oben oder unten abgewinkelt sind.⁷¹ Der Umstand, dass auch die Drucke des 19. Jahrhunderts – zum Teil sehr umfangreiche – marginale und interlineare Glossen enthalten, zeigt von welcher essentieller Bedeutung diese für Kopisten und Drucker beim Seitenlayout waren. Der lithographische Druck ermöglichte es dabei, im vollen Umfang auf das graphische Repertoire der Handschriften zurückzugreifen.

Die Frage, was zum geläufigen Repertoire osmanischer Buchkultur zu rechnen ist, drängt sich etwa im Zusammenhang mit der Gliederung in Textspalten auf. In den Handschriften von *mesnevi*-Texten ist eine Gliederung in zwei, vier oder sechs Spalten geläufig, da auf diese Weise die Einteilung der Verse in zwei Halbverse (*msrā'*) veranschaulicht wird. Seltene und auffällige Ausnahmefälle sind darum Handschriften, in welchen der *mesnevi*-Text in drei Spalten angeordnet ist, wodurch das Reimschema nicht mehr auf den ersten Blick erkennbar ist. In solchen Fällen ist ein genauerer Blick auf die Varianz der graphischen Gestaltung des betreffenden Werks angebracht, um abzuklären, ob dieses auffällige Layout singulär ist oder ob es sich in einer signifikanten Anzahl von Handschriften und Drucken nachweisen lässt.

Eine aufwändige Ausstattung mit Miniaturmalerei ist in Handschriften religiösen Inhalts selten. Eines der bekanntesten – und gleichzeitig äußerst seltenen – Beispiele im osmanischen Kontext sind die figürlichen Miniaturen in einer Handschrift von Erzurumlu Muṣṭafā b. ʿÖmers Prophetenvita (*Siyer-i Nebī*), welche von Sultan Murād III. (reg. 982-1003 h./1574-1595) in Auftrag gegeben wurde.⁷² In den Handschriften des untersuchten Quellenkorpus lässt sich figürliche Miniaturmalerei jedoch in keinem einzigen Fall – auch nicht in den aufwendig illuminierten Handschriften aus dem Palastumfeld – belegen. Andererseits sind tabellarische Darstellungen und schematische Graphiken in den Handschriften religiöser Werke deutlich häufiger anzutreffen. Dazu gehören unter anderem tabellarische Aufli-

⁷¹ Zum Seitenlayout in islamischen Handschriften siehe Déroche 1426 h./2005, 159-184. Zum dekorativen Repertoire siehe Déroche 1426 h./2005, 225-251. Zum Seitenlayout illustrierter Handschriften Fetvacı 2009.

⁷² Vgl. Rogers 1986, 250 und Tafeln 164-169; Bağcı u.a. 2006, 156-163. Drei Bände der mehrbändigen Handschrift sind in der Bibliothek des Topkapı Sarayı Müzesi, Istanbul (TSMK H 1221, H 1222 und H 1223), ein Band im Metropolitan Museum, New York (Turk. Ms. 3) sowie ein fragmentierter Band in der Chester Beatty Library, Dublin (T 419).

stungen der Attribute Gottes, die kalligraphische Tradition der *hilye-i sa'adet*,⁷³ topographische Darstellungen der heiligen Stätten oder die Darstellungen der Reliquien des Propheten und der Prophetengefährten.⁷⁴ In einem Teil der untersuchten Handschriften und später auch in einem Teil der Drucke sind Landschaft, Architektur oder auch Gegenstände durchaus naturalistisch dargestellt. Figürliche Darstellungen sind jedoch keine zu finden. Gruber hat diese Formen von Illustrationen in Gebetsammlungen und erbaulicher religiöser Literatur genauer analysiert und geht davon aus, dass diese als Teil einer allgemeinen Tendenz zu einer reicheren Illustrierung von Erbauungsliteratur im Zeitraum 1750 und 1875 zu interpretieren sind.⁷⁵

Die Bestimmung, was zu den graphischen Charakteristika zählt, ist nicht immer einfach. Das lässt sich etwa im Zusammenhang mit der Vokalisierung feststellen. De Smet hat in seiner Edition der drusischen *Rasā'il al-Hikma* beispielsweise festgestellt, dass die Vokalzeichen in den Handschriften mit einer gewissen Sorglosigkeit gesetzt sind und oft nicht zum Verständnis des Textes beitragen.⁷⁶ Der Umstand, dass der Text vokalisiert ist, scheint also wichtiger, als die Frage, wie er vokalisiert ist. Es handelt sich bei der Vokalisierung um ein graphisches Signal, das dem Leser den Text als religiösen Text kenntlich macht und möglicherweise auch Authentizität suggeriert. Die Vokalisierung spielt als graphisches Signal mit einiger Sicherheit auch bei den Handschriften meines Quellenkorpus eine Rolle. Davon ist insbesondere auszugehen, wenn wir es mit einer morphologischen Orthographie und Vokalisierung zu tun haben. Wie im Abschnitt zu den sprachlichen Charakteristika erläutert trägt die Vokalisierung in diesen Fällen praktisch nichts zur besseren Lesbarkeit oder zum besseren Verständnis bei.

3.2 Die drei Vergleichstexte

3.2.1 Der Divān von Yūnus Emre

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

⁷³ Texte, welche das Aussehen des Propheten oder eines Prophetengefährten beschreiben, werden nach einem bestimmten Schema kalligraphisch dargestellt. Um eine runde mit Text bedeckte Fläche sind verschiedene rechteckige Textfelder angeordnet.

⁷⁴ Vgl. unten Abschnitt 3.3.3.5.

⁷⁵ Gruber 2010a, 118 und 142-144.

⁷⁶ De Smet 2007, 111: „Presque tous les manuscrits sont vocalisés, mais d'une façon fantaisiste [...]“.

Tatsächlich sind die Handschriften von Yünus Emres Werk wie ein *Divân* strukturiert, das heißt die einzelnen Gedichte sind alphabetisch nach dem Endreim geordnet. Sie sind zum Teil im quantifizierenden Versmaß (*‘arûz*) und zum Teil im silbenzählenden Versmaß (*bece*) verfasst. Das Thema ist der Weg des Şüfis zu Gott und der Umfang variiert sehr stark.⁷⁷ Yünus Emres *Divân* steht in einer längeren Tradition persischsprachiger Dichtung, wie etwas die *Divâne* von Ğalâl ad-Din Rûmî, Şams-i Tabrîzî oder Sulţân Veled, ist jedoch eines der ältesten Werke in alt-osmanisch-türkischer Sprache.

Ein zweites Werk von Yünus Emre, die *Risâlet en-Nuşîye*, ist in den Handschriften ausschließlich zusammen mit dem *Divân* überliefert und wird in den Drucken des 19. und frühen 20. Jahrhunderts sogar als Teil des *Divâns* verstanden. Es handelt sich um ein *naşîhatnâme* (d. h. einen Fürstenspiegel), welcher den Leser über ethisches Verhalten belehrt und in narrativen Passagen erläutert. Es umfasst circa 600 Verse.

3.2.1.1 Der „authentische“ Text

In den Handschriften und Drucken von Yünus Emres *Divân* finden sich keine Verweise auf ein Autograph oder sonstige Vermerke, welche einen besonderen Anspruch von Authentizität zum Ausdruck bringen.⁷⁸

Mit Köprülüs 1918 erschienener Studie *Türk Edebiyatında İlk Mutaşavvıflar* wurde Yünus Emres *Divân* zu einem zentralen Text der türkischen Literaturwissenschaft. Den Anspruch, einen autornahen Text von Yünus Emres *Divân* vorzulegen, hatten in der Folgezeit verschiedene Publikationen. Die Methoden und Ziele der Bearbeiter waren dabei unterschiedlich. Gölpınarlı folgte 1943 (1965²) in seiner Edition einem *codex optimus* (SK Fatih 3889), welcher auch schon mehrmals als Faksimile gedruckt wurde.⁷⁹ Gölpınarlı wählte die Handschrift SK Fatih 3889, da er sie – obwohl undatiert – aufgrund der Paläographie sehr früh datierte. Gedichte, welche nicht in SK Fatih 3889 belegt sind, fügte Gölpınarlı als Anhang hinzu.

Während Gölpınarlıs Edition hinsichtlich Auswahl der Gedichte einer Handschrift folgt, ist die Auswahl in den Editionen der folgenden Jahre ein problematischer Punkt. Auf den ersten Blick fällt auf, dass die Editionen sehr unterschiedliche Textkorpora umfassen.⁸⁰ Timurtaş konzentrierte sich in seiner Edition aus dem Jahr

⁷⁷ Zum Umfang siehe den folgenden Abschnitt 3.2.1.2.

⁷⁸ Diese Aussage schließt die Handschriften ein, welche in den im Folgenden besprochenen Editionen herangezogen wurden. Sie trifft außerdem auf die lithographischen Drucke aus dem Jahr 1302/1884-1887 (Orientalisches Seminar Basel S VII 11) und dem Jahr 1340/1921-1924 (Orientalisches Seminar Basel S VII 12) zu.

⁷⁹ Gölpınarlı 1965 ist die deutlich überarbeitete Neuauflage des Werkes von 1943. Genaueres dazu bei İlaydın 1998, 31. Gölpınarlı 1965, L [50]. Faksimile von SK Fatih 3889 in *Yünus Emre Divânı* 1991 und Gölpınarlı 1965.

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

1986 auf die korrekte Rekonstruktion eines altosmanisch-türkischen Textes, die Auswahl der edierten Gedichte erläutert er nicht. 1998 legte İlaydın in seiner Ausgabe dann eine Auswahl von Gedichten vor, welche er aufgrund formaler und stilistischer Kriterien (*şekil ve üslup özellikleri*) dem Autor Yünus Emre zuschreibt.⁸¹ Hinsichtlich ihres Umfangs ist diese Ausgabe mit 138 Gedichten die kürzeste. İlaydın versteht seine Edition aber vor allem als Ergänzung und Korrektur des von Timurtaş herausgegebenen Textes und analysiert wiederum die Varianz auf Mikroebene.⁸²

Im Jahr 2007 erschien Tatcı's sechsbändiges Werk über Yünus Emre. Es enthält im zweiten Band eine Edition von Yünus Emres *Divân* und im dritten Band eine Edition der *Risâlet en-Nuşîye*. Ergänzend enthält Band sechs das Faksimile einer Handschrift, welche Tatcı allerdings nicht in seine Edition einbezogen hat. Tatcı strebt mit diesen Bänden eine vollständige Edition des Werks von Yünus Emre an.⁸³ Mit 417 Gedichten handelt es sich um das mit Abstand umfangreichste Korpus. Tatcı stützt seine Edition auf zwölf Handschriften, von denen lediglich zwei datiert sind – 1. Süleymaniye, Nuruosmaniye 4904 (Şa'bân 940 h./1540); 2. Hacı Bektaş Kütüphanesi 196 (890 h./1485).⁸⁴

Die Frage, ob die Auswahl der Gedichte in den Handschriften jeweils individuell vom jeweiligen Kopisten vorgenommen wurde oder ob sich eine oder mehrere Textfassungen herausbildeten, welche jeweils ein bestimmtes Korpus an Gedichten umfassen, wird von den Herausgebern nicht erörtert. Es ist weder der Anspruch erkennbar, ein automnahes Korpus vorzulegen, noch der, das rezipierte Korpus von Gedichten Yünus Emres wiederzugeben. Auch die verhältnismäßig kleine Auswahl İlaydın's ist nicht als Rekonstruktion eines automnahen Korpus zu verstehen. Es geht İlaydın vielmehr darum eine eigene Auswahl an „authentischen“ Gedichten Yünus Emres vorzulegen.⁸⁵

3.2.1.2 Textvarianten auf Strukturebene

Aus den Editionen geht, wie bereits in Abschnitt 3.2.1.1 festgestellt, hervor, dass die Auswahl der Gedichte in den verschiedenen Handschriften stark variiert. Außerdem finden sich in den Handschriften von Yünus Emres *Divân* in durchaus signifikanter Zahl Gedichte von anderen Autoren, welche den Namen Yünus tragen.⁸⁶ Die Gedichte werden oft einem gewissen 'Âşık Yünus zugeschrieben. In der

⁸¹ İlaydın 1998², 73-96 und 105-110; İlaydın 1998², 30, beklagt, dass die Gedichte in Yünus Emre-Anthologien meist aus den lithographischen Drucken stammen. Konkret verweist er auf den Druck von 1340 h./m.

⁸² İlaydın 1998², 30-50.

⁸³ Tatcı 2007, Bd. III enthält außerdem Yünus Emres *er-Risâlet en-Nuşîye* und Bd. IV die Dichtung des 'Âşık Yünus [oder der diversen Dichter dieses Namens].

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

⁸⁵ Vgl. İlaydın 1998², 30-64, zum „neuen *Divân* Yünus Emres“ (*yeni bir Yünus Divânı dolayısıyla*).

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

Forschung gehen die Meinungen darüber auseinander, wie viele Autoren sich neben Yünus Emre hinter diesem Namen verbergen und ob sich unter diesen auch identifizierbare Personen befinden.⁸⁷ Diese beiden Punkte – die Varianz bei der Auswahl der Gedichte und die Ergänzungen durch andere, nicht identifizierbare Autoren – sprechen dafür, dass der *Divân* Yünus Emres als „offene Sammlung“ überliefert wurde.

Im Gegensatz zu den Handschriften enthalten die Drucke des 19. und frühen 20. Jahrhunderts ein einheitliches Korpus an Gedichten. Özege belegt in seinem Katalog für den Zeitraum zwischen 1884 und 1924 fünf lithographische Drucke des *Divâns* von Yünus Emre.⁸⁸ Hinzu kommen zwei undatierte Drucke. Alle sieben Drucke haben den gleichen Umfang und entsprechen sich auch in den Maßen des Schriftspiegels (188 Seiten mit einem Schriftspiegel von 21 cm × 12,5 cm); die von mir gesichteten Exemplare stimmten sogar bis hin zum Seitenumbruch überein.⁸⁹ Das spricht dafür, dass auch die von mir nicht gesichteten Drucke jeweils dasselbe Korpus an Gedichten umfassen, womit zumindest aus dem späten 19. Jahrhundert ein in den Drucken unverändert überlieferter rezipierter Text vorläge.⁹⁰

Tatcıs Edition belegt auch eine deutliche Varianz auf mikrotextueller Ebene. Neben Gedichten, in welchen die Varianz nur sprachliche Aspekte – Syntax, Lexik und Morphologie – betrifft, gibt es auch solche, mit stark variierender Verszahl.⁹¹

3.2.1.3 Sprachliche Charakteristika

Es wurde bereits im vorausgehenden Abschnitt darauf hingewiesen, dass es in den Gedichten Yünus Emres sprachliche Varianz gibt. Diese Aussage basiert auf der Edition von Tatcı, welche die neueren Handschriften und Drucke nicht auswertet. Es sind darum nur begrenzte Aussagen darüber möglich, inwieweit der Text von

⁸⁷ Einen Überblick zum Forschungsstand gibt Tatcı 2008, 4, 1-13.

⁸⁸ Özege 1971-1979, 5, 2099, führt Drucke von 1302 (1885), 1320 (1902), 1327 (1911) und zwei von 1340 (1921-1924). Die Datierungen versteht Özege als *mâlîye*-Datierungen. Das ließ sich bei der Autopsie der Drucke von 1302 (1884-1887) und 1340 (1921-1924) nicht bestätigen. Auf welche Zeitrechnung sich das Datum bezieht, war in beiden Fällen nicht zu ermitteln.

⁸⁹ Autopsie der Drucke OS Basel S VII 11 (Druck aus dem Jahr 1302/1884-1887; keine Information zum Drucker) und S VII 12 (1340/1921-1924; vertrieben durch Hafız ‘Aziz ve maḥdümü Rā’if). Die lithographisch vervielfältigten handschriftlichen Druckvorlagen weichen im Duktus minimal voneinander ab. Der Druck von 1340 ist also keine direkte fotomechanische Reproduktion.

⁹⁰ Es muss an dieser Stelle offen bleiben, ob das in den Drucken überlieferte Korpus sich auch in einer signifikanten Zahl von Handschriften nachweisen lässt. In Tatcıs Edition sind beispielsweise die folgenden Gedichte nicht zu finden: *Divân-ı ‘Aşık Yünus Emre* 1340, 186/2 und 3, 187/2, 188. Die *Risâlet en-Nuşhiye* weicht von der Edition an verschiedenen Stellen ab (z. B. findet sich der Vers *Divân-ı ‘Aşık Yünus Emre* 1340, 8, 13-14).

⁹¹ In Tatcı 2008, 2, 418f. (Nr. 398) nur sprachliche Varianz; in Tatcı 2008, 2, 316f. (Nr. 298) und 350f. (Nr. 329) auch starke Varianz bei der Verszahl und der Struktur des jeweiligen Gedichts.

Yünus Emres *Divân* in den Handschriften sprachlich – in den Morphemen, der Vokalisierung oder der Orthographie – „aktualisiert“ wurde. Anhaltspunkte kann aber ein Vergleich der lithographischen Drucke des 19. und frühen 20. Jahrhunderts mit den Editionen, welche die Rekonstruktion eines autornahen Textes zum Ziel haben (insbesondere Tatcı), liefern.

In den lithographischen Drucken von Yünus Emres *Divân* sind spezifisch altosmanisch-türkische Morpheme wie das Futur –İsEr, der Imperativ auf –GİL oder der Voluntativ 1. Pers. Sg. –EyİN belegt. Auch das Personalsuffix 1. Pers. Sg. des Aorists variiert, es kommen die Morpheme –İN, –Em und –İM vor.

Die Drucke von Yünus Emres *Divân* sind zum größten Teil an die morphologische Orthographie des Neuosmanisch-Türkischen angeglichen. Selten finden sich Schreibungen, welche im Mittelosmanisch-Türkischen noch geläufig, im Neuosmanisch-Türkischen aber unüblich sind – etwa die Pleneschreibung des Genitivsuffixes (سوك oder سوك). Die Vokalisierung ist – weitgehend durch die Orthographie bedingt – morphologisch; bei defektiv geschriebenen Vokalen sind allerdings vom Neuosmanisch-Türkischen abweichende Vokalisierungen zu finden. Spuren altosmanisch-türkischer Orthographie – etwa Defektivschreibung von Vokalen im Auslaut – lassen sich hingegen nicht belegen.

Lexik: Tatcı weist darauf hin, dass sich in Yünus Emres *Divân* viele spezifisch altosmanisch-türkische Wörter finden (*süci* „Wein“, *tamu* „Hölle“, *gegez* „leicht“), Tatcı 2008, 1, 98f. Einzelne dieser Lexeme lassen sich auch im Druck finden: Druck 1340, 3, 8: *tamu* (dieser Vers in der Edition Tatcı 2008, 3, nicht belegt; für *tamu* allerdings eine andere Belegstelle, Tatcı 2008, 42, 51).

Morphologie: Das Futur auf –İsEr ist sowohl in Tatcıs Edition als auch in den lithographischen Drucken zu finden: Druck 1340, 3, 17: *olsardır* und *kalsardır*; Auch die altosmanisch-türkische Form des Voluntativs 1. Pers. Sg. –EyİN kommt in den Drucken vor: 4, 1: *êdeyin* und *diyeyin*. (Vgl. auch Tatcı 2008, 3, Vers 14.) Die später verbreitetere Variante –EyİM ist ebenfalls belegt: Druck 1340, 7, 8 [beide Morpheme im selben Vers] *bildireyin* und *vêreyim*; ebenso 9, 7: *vêreyim/gidereyin*. Belegen lassen sich außerdem der Imperativ auf –GİL: Druck 1340, 9,7: *koğil*; (Tatcı 2008, 3, *kogıl*); das Personalsuffix 1. Pers. Sg. des Aorists auf –İN: Druck 1340, 9,6 *vêrmezın*. (Vgl. Tatcı 2008, 3, 373: *vermezem*.) Bei der Konjugation des Aorist kommt in der 1. Pers. Sg. viel häufiger die Morpheme –Am und –İM (nach der großen Vokalharmonie) vor. Beide sind im Mittelosmanisch-Türkischen noch geläufig, nicht jedoch in der neuosmanisch-türkischen Schriftsprache: 1. Morphem –Am: Druck 1340, 96, 17 *alınmazam* (التمزم), Druck 1340, 97, 14 *kıluram* (قبأورم). 2. Morphem –İM: Druck 1340, 97, 10 *ağlarım* (أغأرأم). Außerdem lassen sich belegen: 1. das temporale Konverb auf –İcEK: Druck 1340, 9,6 *vermezın dêyücek yêr yutdı am*. (Vgl. Tatcı 2008, 3, 373: *diyicek*); 2. das Personalpronomen 3. Pers. Pl. ohne pronominales *n* vor: Druck 1340, 8,1: *bular*. (Vgl. Tatcı 2008, 3, 355f.)

Vokalisierung: Eine Anpassung an die morphologische Vokalisierung des Neuosmanisch-Türkischen lässt sich in den Drucken an den folgenden Beispielen belegen. 1. Anpassung der defektiv geschriebenen Vokale in Suffixen an die große Vokalharmonie des Neuosmanisch-

Türkischen: Druck 1340, 3, 1: *pādişāhım* (پادشاهیم); Druck 1340, 6, 10 und 7, 1 *görür* (گورور), *vèrir* (ويرير); Druck 1340, 8, 4: *bildiy* (بيلدك); 95, 1 *benim* (بتم), *gülistānum* (گلستانم), 97, 10 *ağlarım* (اغلام)]. Dies trifft bei plene geschriebenen Vokalen nicht zu, wie beispielsweise der Genitiv des Personalpronomens 3. Pers. Sg. zeigt: Druck 1340, 8, 5 *anuy* (انوك) aber Druck 1340, 4, 18 *anuy* (انك); die Vokalisierung *onuy* kommt hingegen nicht vor, vgl. oben Morphologie.

Zur morphologische Vokalisierung, welche die Schreibung bestätigt, siehe etwa Druck 1340, 3, 5; 3, 6 und 3, 10: *yèrlüdir* (يرلودر); wohl *yèrlidir* zu lesen.⁹²

Trotz einer weitgehenden Angleichung des gedruckten Textes an die Orthographie des Neuosmanisch-Türkischen weicht dieser aufgrund der Morphologie deutlich von der neuosmanisch-türkischen Sprache ab. Es fällt auf, dass im Druck an einzelnen Stellen spezifisch altosmanisch-türkische Morpheme zu finden sind, welche Tatcı in seiner Edition nicht aufführt. Dies betrifft allerdings ausschließlich das Personalsuffix 1. Pers. Sg. des Aorists und die 1. Pers Sg. des Voluntativs.

3.2.1.4 Mitüberlieferung

Die *Risālet en-Nuṣḥiye* wird, wie bereits einleitend erwähnt, oft zusammen mit dem *Dīvān* überliefert und in den Drucken grundsätzlich als Teil des *Dīvāns* betrachtet. Sie wird deshalb hier nicht unter Mitüberlieferung berücksichtigt. Unter den von Tatcı ausgewerteten dreizehn Handschriften findet sich lediglich eine Sammelhandschrift (Nuruosmaniye 4904), welche Yūnus Emres *Dīvān* und seine *Risālet en-Nuṣḥiye* zusammen mit Šūfi-Dichtung des 13.-15. Jahrhunderts – Ğalāl ad-din Rūmī, Ümmi Kemāl, Gülşeni, Kaygusız ‘Abdal – überliefert.⁹³

In den beiden gesichteten Drucken findet sich einheitlich als marginale Mitüberlieferung neben dem Kommentar zu Yūnus Emres Gedicht *Çıkıdım erük talma* von Niyāzi Mıṣrī (1027-1105 h./1618-1693) ein Werk namens *Kenz el-Miftāḥ* von Erzincanī Ḥayyāt Vehbī (1780-1847).⁹⁴ Ein Bezug zwischen der marginalen Mitüberlieferung zu Yūnus Emres Text ist also im Fall von Niyāzi Mıṣrīs Kommentar gegeben. Das von Ḥayyāt Vehbī verfasste katechetische Gedicht *Kenz el-Miftāḥ* Werk hingegen hat keinen direkten Bezug zu Yūnus Emres *Dīvān*.⁹⁵

⁹² Im Fall von *yèrlüdir* ist das *feh̄a* auf der ersten Silbe aktualisierend (statt *kesre* für è), das *zamme* auf der zweiten Silbe morphologisch und das *kesre* auf der dritten Silbe dann phonetisch aktualisierend, wenn trotz der Vokalisierung mit *zamme* auf der zweiten Silbe i gelesen wird: *yèrlidir*.

⁹³ Tatcı 2008, 2, 4.

⁹⁴ Vgl. die Drucke OS Basel S VII 11 und S VII 12. Zu Niyāzi Mıṣrīs Kommentar siehe Tatcı 2008, 5, 163-174. Zu Ḥayyāt Vehbī vgl. Nurettin Albayrak „Terzi Baba,“ *DİA* 40 (2011), 521f., und sehr knapp TDEA, 4, 185f.

⁹⁵ Im Zusammenhang mit der literarischen Rezeption religiöser Literatur in altosmanisch-türkischer Sprache wird noch auf die von Ḥayyāt Vehbī verwendete Sprache einzugehen sein, vgl. unten Abschnitt 4.2.1.4.

Der Katalog von Özege führt auch Drucke mit anderen bzw. zusätzlichen Texten als Marginaltexte an.⁹⁶ Im Gegensatz zu dem standardisierten Text von Yünus Emres *Divân* variiert also die Mitüberlieferung.

3.2.2 Vesilet en-Necât

Süleymân Çelebis *Vesilet en-Necât* steht in einer Tradition erbaulicher Gedichte, welche – wie etwa al-Büṣîrîs *Qaṣîdat al-Burda* („Mantelgedicht“) im 13. Jahrhundert – die Heilsbotschaft des Islams anhand der Biographie des Propheten Muḥammad vermitteln.⁹⁷ Die Abschnitte zur Prophetenbiographie beginnen in der *Vesilet en-Necât* jeweils mit einem kurzen arabischen Zitat aus der Prophetentradition, wobei es sich in vielen Fällen um nicht kanonische Überlieferungen handelt.⁹⁸ Süleymân Çelebis Werk beginnt mit einer Beschreibung der Schöpfung und in diesem Kontext auch der Erschaffung der Seele Muḥammads. Ausführlich wird dann auf die Geburt des Propheten sowie Ereignisse und Erscheinungen, welche mit dieser in Verbindung stehen, eingegangen. Dieser Abschnitt führte auch zum zweiten, sehr geläufigen Titel des Werkes – *Mevlid* („Ort bzw. Zeitpunkt der Geburt“). Weitere Abschnitte sind Muḥammads Prophetenwundern und weiteren Ereignissen in seiner Biographie – die Sendung, die Himmelsreise, die Flucht nach Medina und sein Tod – gewidmet. Die *narratio* wird immer wieder durch Lobgedichte unterbrochen.

3.2.2.1 Der „authentische“ Text

Schon im späten 19. Jahrhundert lassen sich philologischen Untersuchungen von Süleymân Çelebis Werk und die Suche nach dessen „authentischem“ Text nachweisen.⁹⁹ Ein noch nicht identifizierter Rîzâ Efendi beschreibt im Nachwort seiner *Mevlid*-Ausgabe von 1306 h. (1888), dass er in den Jahren 1288 bis 1306 h. die Handschriften in Istanbul und Bursa durchgesehen habe.¹⁰⁰ Zunächst war er laut Nachwort auf der Suche nach dem Autograph (*nüşha-i aṣliye*). Schließlich habe er dann durch Kollationierung eine „korrigierte Ausgabe“ (*nüşha-i muṣahḥaha*) erstellt.¹⁰¹ Der Anspruch, einen möglichst „authentischen“ Text vorzulegen, ist also schon in Rîzâ Efendis Ausgabe vorhanden. Die Kollationierung ist allerdings nicht nachvollziehbar, da er weder auf die verwendeten Handschriften verweist

⁹⁶ Laut Özege enthalten vier Drucke zusätzlich oder anstelle von Niyâzîs Text den *Divân* des ‘Aşık Yünus als Mitüberlieferung.

⁹⁷ Nagel 2008, 301-326.

⁹⁸ Dazu ausführlich Ateş 1954, 149-168.

⁹⁹ Özege 1971-1979, 3, 1131f.

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

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

noch einen Variantenapparat vorlegt. Er wird also dem Anspruch, den das Attribut *muṣaḥḥaḥ* schon im Kontext der traditionellen Handschriftenkultur hatte, eigentlich nicht gerecht.

Die erste Auflage seiner *Mevlid*-Ausgabe erschien 1306 h. (1888) als vokalisierte Lithographie; 1327 h./m. (1909-1911) wurde eine zweite Auflage als vokalisierter Typendruck herausgegeben.¹⁰² Der Text der Ausgabe von Rızā Efendi weicht von der Edition Ateş 1954 stark ab und ist mit 297 Versen eine der kürzesten Versionen. Eine 2008 von Mehmet Akkuş und Uğur Derman herausgegebene Ausgabe der *Vesilet en-Necât* zeigt den großen und lange anhaltenden Einfluss von Rızā Efendis Version. Es handelt sich um das Faksimile und die Transkription einer Handschrift, welche Emire Zibā [Tugay], Tochter des Generalfeldmarschalls (*müşîr*) Hasan Paşa, im Jahr 1349 h. (1931) beim berühmten Kalligraphen Ahmed Kāmil [Akdik] (1861-1941) in Auftrag gegeben hatte.¹⁰³ Die faksimilierte Handschrift gibt den Text von Rızā Efendis Ausgabe wieder.

Im Jahr 1954 publizierte Ahmed Ateş eine kritische Edition, in welcher er sieben Handschriften kollationierte und sich dabei auf die 967 h. (1560) vollendete Abschrift SK Fatih 5430/1 als *codex optimus* stützt. Ateş hat den Anspruch, einen autornahen Text der *Vesilet en-Necât* zu edieren und legt auch ein *stemma codicum* vor.¹⁰⁴ Der Herausgeber weist aber auch darauf hin, dass Süleymān Çelebis Werk bereits in den Handschriften des 16. Jahrhunderts – d. h. den frühesten erhaltenen Handschriften – ein sehr variantenreicher Text ist. Es existieren kurze Versionen von 150-200 Versen und lange Versionen von 1200-1300 Versen.¹⁰⁵ Ateş dokumentiert die Varianten ausführlich im Apparat seiner Edition.¹⁰⁶

Ateş hat bisher die einzige kritische Edition der *Vesilet en-Necât* angefertigt. Der Text wird in einer lateinschriftlichen Transkription ohne Diakritika wiedergegeben. Die Vokale passt Ateş nicht an die Aussprache des 20. Jahrhunderts an, sondern rekonstruiert die Aussprache des Altanatolisch-Türkischen. Der *codex optimus* SK Fatih 5430/1 wird im Anhang als Faksimile wiedergegeben. Dieses Faksimile umfasst nur den Text innerhalb des umrahmten Schriftspiegels; die originalen Seitenränder sind nicht wiedergegeben. Die Handschrift ist in mittelosmanisch-türkischer Orthographie geschrieben und voll vokalisiert.

¹⁰² *Mevlid-i Şerif* 1306 und *Muṣaḥḥaḥ Mevlid-i Şerif* 1327. Laut Özege 1971-1979, 3, 1131f., erschienen ab 1324 h./m. (1906-1909) vier Drucke unter dem Titel *Muṣaḥḥaḥ Mevlid-i Şerif*.

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

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

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

¹⁰⁶ Ateş 1954, 169-196.

3.2.2.2 Textvarianz

Ateş belegt in seiner Edition eine starke Varianz auf makrotextueller Ebene in den *Vesilet en-Necât*-Handschriften. So spricht Ateş davon, dass es „unzählige Handschriften und Drucke“ gebe, sich jedoch „unter diesen nur schwer zwei oder drei völlig gleiche Kopien finden lassen“.¹⁰⁷ Süleymân Çelebis Werk wurde also als offener Text überliefert. Es liegt aber noch keine Untersuchung vor, welche sich der Frage widmet, ob eine bestimmte Version sich in den späteren, von Ateş nicht ausgewerteten Handschriften und Drucken als stark rezipierte Version durchsetzte. Zumindest die Drucke des 19. und frühen 20. Jahrhunderts sprechen dagegen: Die 27 Drucke, welche zwischen 1270 h./m. (1853-1855) und 1340 h./m. (1921-1924) entstanden, variieren stark hinsichtlich der Seitenzahlen.¹⁰⁸ Dies fällt gerade im Vergleich mit den Drucken von Yünus Emres *Divân* auf, welche sogar hinsichtlich des Seitenumbruchs weitgehend übereinstimmen.¹⁰⁹ Die im 19. Jahrhundert – ausschließlich unter dem geläufigeren Titel *Mevlid* oder *Mevlûd* – gedruckten Fassungen der *Vesilet en-Necât* umfassen zwischen 150 und 500 Versen.¹¹⁰ Einerseits handelt es sich dabei um Drucke, in welchen nur wenige Verse des Incipit mit der Edition von Ateş übereinstimmen (z. B. SK Hacı Mahmûd 4443, 1272 h.), andererseits um Drucke, wie dem von Rızâ Efendi, der erklärtermaßen versucht einen möglichst „korrekte“ Fassung des Textes von Süleymân Çelebi vorzulegen.¹¹¹ Es spricht einiges dafür, dass Süleymân Çelebis *Vesilet en-Necât* – beziehungsweise sein *Mevlid* – auch in den Drucken nach wie vor als offener Text überliefert wurden. Insofern ist die Ausgabe von Rızâ Efendi nicht nur als der frühe Versuch einer philologischen Erforschung des Textes zu verstehen, sondern gleichzeitig auch als eine unter zahlreichen rezipierten Textvarianten des 19. Jahrhunderts.

3.2.2.3 Sprachliche Charakteristika

Der von Ateş edierte Text von Süleymân Çelebis *Vesilet en-Necât* ist deutlich durch Charakteristika der altosmanisch-türkischen Sprache geprägt. Dazu gehören etwa spezifisch altosmanisch-türkische Morpheme – etwa das Futur auf –İsEr, der Optativ 1. Pers. Pl. –EvÛz oder das Konverb –ÛbEn.¹¹² Da die Edition die türkische

¹⁰⁷ Ateş 1954, 61, [...] *sayısız elyazması nüshaları ile basmaları vardır. Fakat bunlardan tamamıyla ayn olan iki veya üç nüshaya güçlülkle rastlanır.*

¹⁰⁸ Autopsie von *Mevlûd-ı Şerif Mecmû'ası* 1272 h. (SK Hacı Mahmud 4443); *Mevlid-i Şerif* 1306 h. (Sammlung Heinzelmann), *Muşahhah Mevlid-i Şerif* 1327 h./m. (Sammlung Heinzelmann). Vgl. Laut Özege 1971-1979, 3, 1131f.

¹⁰⁹ Siehe oben Abschnitt 3.2.1.3.

¹¹⁰ Ateş 1954, 61.

¹¹¹ SK Hacı Mahmud 4443, anonym, *Mevlûd-ı Şerif Mecmû'ası*, 48 S., datiert 3. Rebi' II 1272 h. (13. Dezember 1855). Auf Seite 7 beginnt ein kurzer Abschnitt mit den Versen 1-3 der Edition von Ateş (Ateş 1954, 92). Nicht zu Beginn des Druckes, sondern erst an dieser Stelle befindet sich die *basmala*.

¹¹² Ateş 1954, 52f.

Lateinschrift verwendet, können keine Aussagen über Orthographie und Vokalisierung gemacht werden. Die von Ateş als Faksimile reproduzierte Handschrift SK Fatih 5430/1 von 967 h. (1560) folgt allerdings der mittelosmanisch-türkischen Orthographie. Es gibt eine starke Varianz hinsichtlich der Pleneschreibung der Vokale im Inlaut; im Auslaut sind Vokale aber konsequent plene geschrieben.

Morpheme wie das Futur auf –İsEr sind auch in Rızā Efendis Edition zu finden. Diese folgt aber weitgehend der neuosmanisch-türkischen Orthographie – es haben sich aber einige auffällige Varianzen bei der Schreibung der Vokale in Personalpronomen gehalten. Der Text ist morphologisch vokalisiert; die Vokalisierung ist bei defektiv geschriebenen Vokale aber inkonsequent – die Suffixe werden nur zum Teil an die große Vokalharmonie angepasst. Es kommen auch Hyperkorrekturen vor, welche zu einer falschen Vokalisierung führen:

Morphologie: In der Ausgabe von Rızā Efendi wird die Personalendung des Aorists 1. Pers. Sg. und des Futur 1. Pers. Sg. nach dem Altosmanisch-Türkisch beziehungsweise Mittelosmanisch-Türkisch als –Em (nicht –İm) vokalisiert: lithographischer Druck 1306, 17, 179: *tururam* (طُورُورَم), *görürem* (كُورُورَم); Typendruck 1327, 14, 180 *tururam* (طُورُورَم); *görürem* (كُورُورَم). Das spezifisch altosmanisch-türkische -vEn kommt nicht vor. Spezifisch alt- und mittelosmanisch-türkisch ist auch das Tempussuffix des Futurs auf –İsEr: lithographischer Druck 1306, 17, 180 *édiserem* (إيديسرَم); Typendruck 1327, 14, 181, *édiserem* (إيديسرَم).

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

Vokalisierungen: Die morphologische Vokalisierung zeigt sich vor allem beim Gerundium -dİGİ: lithographischer Druck 1306, 4, 32 und Typendruck 1327, 4, 32: *oldığıçin* (أولديغينچون); lithographischer Druck 1306, 16, 171, und Typendruck 1327, 14, Vers 172, *agladığın* (أغلادېغين). Die Anpassung defektiv geschriebener Vokale an die neuosmanisch-türkische Aussprache (große Vokalharmonie) zeigt sich beispielsweise bei Suffixen des Perfekt 1. Pers. Sg.: lithographischer Druck 1306 und Typendruck 1327, 10, 128 *dinledim* (دنگلدم); 10, 128 *anladım* (انگلددم). Die Vokalisierung *gördim* kann als **Hyperkorrektur** entsprechend der 3. Pers. Sg., *gördi*, interpretiert werden: Typendruck 1327, 10, 122 *gördim* (گورددم); in der ersten Auflage aber korrekt: lithographischer Druck 1306, 12, 122 *gördüm* (گورددم); vgl. auch lithographischer Druck 1306, 14, 149 *görüirdi* (گوروردی); Typendruck 1327: 12, 149, *görüirdi* (گوروردی).

Die Varianz der Orthographie und Vokalisierung in Rızā Efendis Ausgabe könnte aus den von ihm herangezogenen Handschriften übernommen sein. Es ist aber auch nicht auszuschließen, dass Rızā Efendi sprachliche Korrekturen vornahm, welche nach heutiger Kenntnis des Altosmanisch-Türkischen nicht korrekt sind. Einzelne Varianten – gerade dort wo der lithographische Druck und der Typendruck voneinander abweichen (etwa *gördüm* – *gördim*) – könnten auf den Kalligraphen der Vorlage für den lithographischen Druck oder den Setzer des Typen-

drucks zurückzuführen sein. Es ist aber wichtig, festzustellen, dass Rızā Efendi den Text der *Vesilet en-Necāt* gerade nicht konsequent und vollständig an die Orthographie und Vokalisierung des Neuosmanisch-Türkischen anglich. Ein Bewusstsein für sprachlichen Auffälligkeiten des Altosmanisch-Türkischen beziehungsweise für die Besonderheiten eines Sprachmodus „religiöse Literatur“ muss also vorhanden gewesen sein.¹¹³

3.2.2.4 Mitüberlieferung

Süleymān Çelebis *Vesilet en-Necāt* lässt sich in handschriftlichen Anthologiesammlungen und Sammelhandschriften nachweisen. Diese sind bisher nicht untersucht, so dass sich die folgenden Aussagen nur auf zwei Stichproben, beschränken. Die Handschrift TSMK Bağdat 400 (1129 h.) enthält neben Süleymān Çelebis Text eine weitere – allerdings anonyme – *Mevlid*-Dichtung, Aḥmedis türkische Übersetzung von ‘Aṭṭār’s *Esrār-nāme* sowie Auszüge aus Yazıcıoğlu’s *Muḥammediye* und ‘Aṣīq Paşas *Divān*.¹¹⁴ Die Handschrift ist als Anthologie konzipiert; dafür spricht, dass sie von einer Hand geschrieben ist.¹¹⁵

Die Handschrift SK Fatih 4513 enthält neben Süleymān Çelebis Werk einen anonymen Text mit Gebeten auf den Propheten Moses, ein anonymes *naṣīhatnāme*¹¹⁶ sowie einen Text von einem gewissen Ebū l-Faḍl Sincārī zur Topographie Mekkas und in dessen Anhang 33 Graphiken zur Topographie der heiligen Stätten von Mekka und Medina.

Beide Sammelhandschriften bestehen aus religiösen oder erbaulichen Texten, sind luxuriös illuminiert und gebunden und beide waren im Besitz von Frauen aus dem Harem des Sultans.¹¹⁷

¹¹³ Zur Frage, ob die sprachlichen Charakteristika als Archaismen verstanden wurden, siehe oben Abschnitt 3.1.3. Auf die Frage wird im Zusammenhang mit der literarischen Rezeption der Werke des Quellenkorpus in Kapitel 4 einzugehen sein.

¹¹⁴ Zur Handschrift siehe Çelebioğlu 1996, 76. Sie findet sich nicht in Karatay 1961.

¹¹⁵ Bei den Auszügen aus dem *Muḥammediye* handelt es sich um eine Zusammenstellung einzelner Kapitel; es kann ausgeschlossen werden, dass die Auswahl Folge einer Fragmentierung ist, da auf einzelnen Folio Kapitel nicht in ihrem ursprünglichen Zusammenhang aufeinander stoßen.

¹¹⁶ Der Autor lässt sich bislang nicht bestimmen. Allerdings enthält der Text einen klaren Bezug zur Stadt Istanbul, so dass zumindest eine Lokalisierung möglich ist, SK Fatih 4513, 144a.

¹¹⁷ SK Fatih 4513 war im Besitz von Emine Kadın (st. 1206 h./1791) der vierten Frau von Sultan ‘Osmān III., SK Fatih 4513, 186b. Zu Emine Kadın siehe Uluçay 1980, 97; SK Fatih 4513 wurde 1264 h. vom Obereunuchen (*dārüssa‘āde ağası*) Tayfür Ağa gestiftet. Es handelt sich vermutlich um eine Zustiftung zur Fatih-Bibliothek, in deren Sammlung sich die Handschrift heute befindet, vgl. Stiftungsvermerk SK Fatih 4513, 1a.; zu TSMK Bağdat 400 war im Besitz eine gewissen Şāliḥa – d. h. entweder der Mutter von Maḥmūd I. (reg. 1143-1168 h./1730-1754) oder der Tochter von Aḥmed III. (reg. 1115-1143 h./1703-1730) – vgl. Uluçay [1980] 2001, 73 und 89.

3.2.2.5 Graphische Charakteristika

Die oben in Abschnitt 3.2.2.4 besprochene Sammelhandschrift SK Fatih 4513 enthält 33 Graphiken zur Topographie der heiligen Stätten. Dabei handelt es sich nicht um Illustrationen zu Süleymān Çelebis Werk, sondern zu einem Werk Ebū l-Faḡl Sincārīs, welches die Topographie Mekkas zum Thema hat; die Illustrationen stehen aber doch in einem Überlieferungskontext mit Süleymān Çelebis *Vesilet en-Necat*. Ob Illustrationen mit Darstellungen der heiligen Stätten im Überlieferungskontext der *Vesilet en-Necat* ab dem 17. Jahrhundert häufiger vorkommen, bleibt noch zu untersuchen. Das würde jedenfalls mit der generellen Entwicklung übereinstimmen, populäre religiöse Texte zu illustrieren. Die Topographischen Darstellungen der heiligen Stätten gehören spätestens ab dem 18. Jahrhundert bei der Illustration von religiösen Texten zum Grundrepertoire.¹¹⁸ Zumindest ein illustrierter *Mevlid*-Druck lässt sich im untersuchten Quellenmaterial belegen; es handelt sich um einen lithographischen Druck aus dem Jahr 1272 h., welcher den Titel *Mevlid-i Şerif Mecmū'ası* trägt und auf dem letzten Blatt je ein Bild von Mekka und Medina enthält.¹¹⁹ Das Buch ist nicht unter dem Autornamen Süleymān Çelebi publiziert und enthält verschiedene anonyme *Mevlid*-Texte. Einige längere Passagen stimmen allerdings mit der *Vesilet en-Necat*-Edition von Ateş überein.¹²⁰

3.2.3 Müzekki n-Nüfūs

Eşrefoğlu Rūmis *Müzekki n-Nüfūs* ist eine Wegleitung für Adepten eines Şūfiordens. Eine direkte Bindung der Leser beziehungsweise der Nutzer an die *Ķādirīye-Eşrefīye* scheint dabei zwar nahe liegend, ist aber nicht zwingend.¹²¹ Tatsächlich baut Eşrefoğlu in sein Werk *menākıb*-Erzählungen über Scheiche verschiedener Orden zur Veranschaulichung der jeweils behandelten Thematik ein. Das Werk ist in zwei Kapitel (*bāb*) gegliedert. Im ersten Kapitel wird die Beziehung des Gläubigen zur Welt, zum Tod und zum Jenseits beschrieben. In diesem Zusammenhang werden gute und schlechte Charakterzüge – etwa Geiz (*buhl*) und Großzügigkeit (*saḡāvet*) oder Wut (*ğāzab*) und Geduld (*şabır*) – kontrastiert. Im zweiten Kapitel wird der Weg des Şūfi-Adepten zu Gott – unter anderem durch Armut (*açlık*), Klausur (*halvet*) und Gottgedenken (*zıkr*) – beschrieben. Ein zentrales Thema ist dabei auch die Beziehung zwischen Meister (*mürşid*) und

¹¹⁸ Gruber 2010. Vgl. oben Abschnitt 3.1.5.

¹¹⁹ Autopsie des Exemplars SK Hacı Mahmūd 4443.

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

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

Adept (*mürīd*). In den lithographischen Drucken hat Eşrefoğlu *Müzekkī n-Nüfūs* einen Umfang von 355-432 Druckseiten.¹²²

3.2.3.1 Der „authentische“ Text

Die Handschriften von Eşrefoğlu Rūmīs *Müzekkī n-Nüfūs* sind bisher noch nicht durch eine wissenschaftliche Publikation erschlossen. Es ist weder ein Autograph noch eine Handschrift bekannt, welche auf ein Autograph dieses Werkes Bezug nimmt. Auch in den Drucken des 19. Jahrhunderts lässt sich ein explizit ausgedrückter Anspruch auf Authentizität nicht belegen.

Die *Müzekkī n-Nüfūs*-Ausgabe von Uçman 1996/2003² wendet sich an ein breiteres Publikum. Es handelt sich um eine Transkription in Lateinschrift ohne Diakritika. Vorlage ist die Handschrift İÜ Nadir Eserler T 6000, welche Uçman aufgrund der guten Lesbarkeit ausgewählt hat.¹²³ Der Text ist lautlich an die heutige Aussprache angepasst, arabische Textpassagen – vor allem Koranzitate – sind ins Türkische übersetzt.

3.2.3.2 Textvarianten

Wie im vorausgehenden Abschnitt dargelegt sind die Voraussetzungen für eine Analyse der Textvarianten in Eşrefoğlu *Müzekkī n-Nüfūs* schlecht, da keine kritische Edition vorliegt. Ein Vergleich der Ausgabe Uçman 1996/2003² und der lithographischen Drucke des 19. Jahrhunderts zeigt, dass diese auf makrostruktureller Ebene übereinstimmen. Ein Vergleich des Abschnitts zum „Widerstand gegen die Seele, welche zum Übel antreibt“¹²⁴ (*nefs-i emmāreye muhālefet*) zeigte keine Varianz auf mikrostruktureller Ebene.¹²⁵ Dort zu beobachtende Varianten fallen unter die sprachliche Varianz.

3.2.3.3 Sprachliche Charakteristika

Aussagen zur sprachlichen Varianz müssen sich ebenfalls auf einen Vergleich der lithographischen Drucke des 19. Jahrhunderts und Uçmans Ausgabe von 1996/2003² beschränken. Uçman gleicht, wie bereits erwähnt, die Orthographie und die Vokalismen vollständig an die Normen des aktuellen Türkeiitürkisch an. Abgese-

¹²² Im Katalog von Özege 1971-1979, 3, 1286f. sind acht Drucke aus der Zeit von 1263 h./1847 bis 1327 h./m. (1909). Die von mir eingesehenen Drucke (1288 (h.?) 1306 h./m.) sind von Özege nicht aufgeführt; es ist nicht ausgeschlossen, dass über diese zehn belegten Drucke hinaus noch weitere existieren.

¹²³ Uçman 1996/2003², 12. Dort keine weiteren Informationen zur Handschrift.

¹²⁴ Vgl. Schimmel 1985², 48.

¹²⁵ Uçman 1996/2003², 257f.

hen davon ist die Varianz gering; in Lexik, Morphologie und – in den Drucken des 19. Jahrhunderts¹²⁶ – die Orthographie zeigen deutliche Spuren des Altosmanisch-Türkischen. Es fällt im untersuchten Abschnitt lediglich eine syntaktische Variante auf:

Syntax: Die Postposition *gibi* kann im Altosmanisch-Türkischen mit dem spezifischen Genitiv des Fragepronomens *ne* konstruiert werden. Im Mittel- und Neuosmanisch-Türkischen wird *gibi* nur noch mit dem unspezifischem Genitiv des Fragepronomens konstruiert: 1. mit spezifischem Genitiv: Druck 1288, 201, 8, Druck 1306, 170, 12 *nenin gibi*; 2. mit unspezifischem Genitiv: Uçman 1996/2003², 257: *ne gibi*.

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

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

Orthographie: Varianz der Orthographie in den lithographischen Drucken: Druck 1288, 136, 7: *deyeyim* (دییایم), Druck 1306, 118, 26 *dëyeyim* (دییایم); Druck 1288, 136, 7: *ëdügin plene* (یدوگین), Druck 1306, 118, 26 (یدوگین).

Vokalisierung Hyperkorrektur im lithographischen Druck von 1288 h., 202, 17: *‘ucubdur* (عجبدر). Angleichung an aktuellen Vokalismus: Uçman 1996/2003², 257: *örtülmüşdür*; Druck 1306 171, 5 *örtülmüşdür* (أورتولمیشدور); das Personalpronomen 3. Pers. Sg.: Uçman 1996/2003², 257 *ona*; Druck 1306, 170, 13 *ana*.

3.2.3.4 Mitüberlieferung

Alle gesichteten Drucke von *Müzekkî n-Nüfûs* enthalten zu Beginn ein Inhaltsverzeichnis; es fällt auf, dass dieses jeweils mit einer Kolophon-Formel (*temme fibrîst Müzekkî n-Nüfûs* oder *temmet fibrîste-i Müzekkî n-Nüfûs* „hier endet das Inhaltsverzeichnis von *Müzekkî n-Nüfûs*“) endet.¹²⁷ Die Formel schließt den Text des Inhaltsverzeichnisses deutlich ab und ist – wie schon einleitend in Abschnitt 3.1.4 festgestellt – ein Argument dafür, dass diese Inhaltsverzeichnisse als Mitüberlieferung zu verstehen sind. Die Drucke haben auch Randglossen mit kurzen Notizen zum Inhalt (*matlab*).

¹²⁶ Die in Lateinschrift publizierte Ausgabe von Uçman 1996/2003² erlaubt keine Aussagen zur Orthographie.

¹²⁷ Bei den gesichteten Drucken handelt es sich um die Ausgaben von 1281 h., 1288 h., 1291 h. und 1306 h.; vgl. Bibliographie.

Auf den letzten Seiten des Druckes findet sich – ebenfalls in allen gesichteten Drucken – die Initiationskette (*silsilenāme*) des Autors. Eşrefoğlu Rūmī war Kādīriye-Scheich und so führt diese über ‘Abdulqādir al-Ġilānī, ‘Alī b. Abī Ṭālib, den Propheten Muḥammad und den Engel Gabriel bis zu Gott.¹²⁸

Im Gegensatz zur standardisierten Mitüberlieferung des Inhaltsverzeichnisses und des *silsilenāme* – also Texten, welche sich direkt auf Autor und Werk beziehen – variieren die als Randglosse gedruckten Texte. Von den acht lithographisch gedruckten Ausgaben des *Müzekkī n-Nüfūs*, welche Özege in seinem Katalog auführt, enthalten die Drucke aus den Jahren 1281 h. und 1288 h. jeweils ein zweites Werk als Marginalie.¹²⁹ Der Druck von 1281 h. enthält als Marginalie eine Biographie Ġalāl ad-dīn Rūmīs mit dem Titel *Sevākīb-ı Sultān-ı ‘Ulemā Mevlānā Muḥammed el-Balḥī er-Rūmī*. Das Werk ist eine türkische Bearbeitung von Eflākīs *Menāqīb el-‘Ārifīn*, welche von Dervīş Maḥmūd, den Meşnevi-Rezitorator des Sultans (*meşnevi-ḥ’ān-ı Hüdāvendigār*) und Scheich (*postnişin*) des Mevlevi-Konvents in Galata, verfasst wurde.¹³⁰ Einen direkten Bezug zu Eşrefoğlu, seinem Werk oder seinem Şūfi-Orden gibt es also nicht; der größere Kontext der Şūfi-Literatur ist jedoch gegeben. Die Kombination des Eşrefiye-Kādīriye-Werkes mit dem Mevleviye-Text ist vielmehr ein Beleg, dass diese Art von Şūfi-Literatur ordensübergreifend genutzt wurde. Im Druck von 1288 h. findet sich als Randglosse ein Werk namens *Daḳā’iḳ el-Aḥbār*. Abgesehen von der Tatsache, dass es sich um ein *naşihatnāme* handelt, welches ebenfalls in einem Şūfi-Kontext steht, ließ sich bislang nichts Genaueres über das Werk herausfinden.¹³¹ Dass in beiden Fällen ein direkter Bezug zu Eşrefoğlus *Müzekkī n-Nüfūs* fehlt, spricht dafür, dass das Marketing des Buches bei der Entscheidung, einen zweiten Text als Randglosse zu drucken, eine Rolle gespielt haben dürfte.¹³²

3.2.3.5 Graphische Gestaltung

Das Seitenlayout der *Müzekkī n-Nüfūs*-Drucke ist nicht auffällig und entspricht den geläufigen Repertoire der islamischen Buchkultur.

¹²⁸ Zum *silsilenāme* als biographischem Text vgl. oben Abschnitt 2.3.7.

¹²⁹ Özege 1971-1979, 3, 1286f. 1. 1253/1847; 2. 1281/1864; 3. 1291/1874; 4. 1291/1874; 5. 1301/1884; 6. 1321/1903; 7. 1327/1909; 8. undatiert.

¹³⁰ Das Werk enthält eine Eigensignatur des Autors, *Müzekkī n-Nüfūs* 1281 h., 3 (Marginalie). Zum Autor siehe Ekrem Işın, „Mevlevilik“, DBIA, 5, 423; *Sevakib-ı menakib* 2007; Gönül Ayan, „Sevakib-ı menakib ve Mevlana,“ Vortrag anlässlich des III. Uluslararası Mevlāna Kongresi, Konya, online einsehbar unter http://akademik.semazen.net/article_detail.php?id=367 (10.9.2014).

¹³¹ Der Druck von 1288 h. wurde von Urfevī el-Hācc Ḥalil Zārī herausgegeben und gedruckt.

¹³² Vgl. oben Abschnitt 3.1.4.

3.2.4 Zwischenfazit

Die Überlieferung der drei untersuchten Texte unterscheidet sich deutlich hinsichtlich der Varianz auf makrostruktureller Ebene. Die Zusammenstellung der Gedichtsammlung in Yünus Emres *Divân* sowie Umfang und Struktur von Süleymân Çelebis *Vesilet en-Necât* variieren sehr stark. Im Gegensatz dazu scheint die Überlieferung von Eşrefoğlus *Müzekki n-Nüfûs* auf makrostruktureller Ebene sehr stabil; dieses Werk ist bislang aber kaum von der Forschung erschlossen, weshalb dieses Ergebnis weiterer Überprüfung bedarf.

Die Auswertung der sprachlichen Varianz zeigt zweierlei: 1. Spezifisch altosmanisch-türkische Lexeme und Morpheme sind in den Drucken des 19. Jahrhunderts nach wie vor zu finden; auch wenn das im Einzelfall nicht unbedingt dieselben Textpassagen betrifft wie in den Handschriften.¹³³ 2. Die Texte sind weitgehend an die morphologische Orthographie des Neuosmanisch-Türkischen angeglichen, was auch eine morphologische Vokalisierung bedingt. Bei defektiv geschrieben Vokalen ist grundsätzlich eine breite Varianz festzustellen; dies trifft gerade dann zu, wenn die Vokalisierung – wie etwa beim Personalsuffix 1. Pers. Pl. des Aorist (–İm und –Em) – mit der Morphologie verknüpft ist. Dadurch sind in der Vokalisierung doch Spuren des Alt- und Mittelosmanischen zu finden. Eine Deutung sei an dieser Stelle noch zurückgestellt. Der Frage, inwieweit diese Varianz für oder gegen die Annahme spricht, dass es ein Bewusstsein für Archaismen oder einen durch Archaismen geprägten sprachlichen Modus „religiöse Literatur“ gab, ist noch weiter nachzugehen.

Rizâ Efendis *Vesilet en-Necât* Ausgabe belegt für das späte 19. Jahrhundert einen explizit ausgedrückten Anspruch einen möglichst „korrekten“ Text vorzulegen. Das Nachwort belegt durch den Hinweis auf die Kollationierung von Handschriften eine gelehrte Beschäftigung mit diesem Werk der populären religiösen Literatur. Diese Kollationierung macht die Ausgabe aber nicht nachvollziehbar. Die sprachliche Varianz unterscheidet sich bemerkenswerterweise nicht von der der anderen *Vesilet en-Necât*-Drucke.

In den untersuchten Drucken variiert auch die Mitüberlieferung: Während das *silsilenâme* in Eşrefoğlus *Müzekki n-Nüfûs* in den lithographischen Drucken zur Standardausstattung gehörte, lassen sich die meisten Werke, welche als Randglosse gedruckt wurden, nur in jeweils einem einzigen Fall belegen. Lediglich Niyâzi Mişris Kommentar zu Yünus Emres *Çıkđum erük dalına* ist als Marginalie zu den Drucken des *Divân-ı Yünus* mehrfach belegt.

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

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

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

3.3 Die Muḥammediye-Gruppe

3.3.1 Mağārib az-Zamān

Yazıcıoğlu Muḥammeds Werk *Mağārib az-Zamān li-ğurūb al-ašyāʾ fi l-ʿayn wal-ʿiyān* (kurz *Mağārib az-Zamān*) ist ein umfangreicher Traktat in arabischer Prosa, welcher je nach den Maßen des Schriftspiegels und der Schriftgröße 344 bis 610 Folio umfasst.¹³⁵ Er ist in fünf – vom Autor jeweils als *mağrib* („Deszendent“) bezeichnete – Abschnitte gegliedert. Der erste *mağrib* hat die Schöpfung der Welt zum Thema. Dem folgen der zweite *mağrib*, der sich den Worten Gottes an die Propheten – also der Prophetengeschichte – widmet, und der recht kurze dritte *mağrib*, welcher in vergleichbarer Weise Gottes Worte an die Gottesgesandten (*rusul*) unter den Engeln behandelt. Zwei Abschnitte zur Eschatologie schließen das Werk ab – der vierte *mağrib* beschreibt die Ereignisse des Jüngsten Tages und der fünfte *mağrib* Paradies und Hölle sowie deren künftige Bewohner.

Yazıcıoğlus *Mağārib az-Zamān* hat über weite Strecken den Charakter einer *ḥadīṭ*-Sammlung. Die verschiedenen Prophetenüberlieferungen, welche ein Ereignis oder einen Sachverhalt mehr oder weniger stark variierend darstellen, stehen thematisch geordnet nebeneinander; die zitierten Varianten werden – bis auf seltene Ausnahmen – nicht kommentiert. Dadurch dass jeweils zahlreiche Varianten nebeneinander gestellt werden, fehlt dem Text eine lineare *narratio*.

Die Überlieferungsketten (*isnād*) werden im Gegensatz zu den klassischen *ḥadīṭ*-Sammlungen jedoch stark vernachlässigt – Yazıcıoğlu nennt im Allgemeinen nur den ersten Überlieferer, in seltenen Fällen auch die ersten zwei bis drei Namen der Überliefererkette.¹³⁶ Indem Yazıcıoğlu die verschiedenen Versionen der Überlieferungsliteratur referiert, gibt er – selbst wenn sein laxer Umgang mit den Überlieferungsketten die Erfordernisse der klassischen *ḥadīṭ*-Wissenschaft nicht erfüllt – den *Mağārib az-Zamān* einen gelehrten Charakter.

3.3.1.1 Der „authentische“ Text

Yazıcıoğlus *Mağārib az-Zamān* wurde nie gedruckt; das Werk liegt lediglich in handschriftlicher Form vor. Unter den mir vorliegenden Handschriften gibt es weder ein

¹³⁴ Vgl. Gruber 2010.

¹³⁵ Süleymaniye, Hekimoğlu 509, 344 fol.; Konya, 07 Ak 132, 610 fol.

¹³⁶ Solche verkürzten Überliefererketten waren durchaus üblich, vgl. etwa die Zitate as-Suyūṭis, Forster 2001, 112f.

Autograph noch eine Handschrift, welche laut Kolophon direkt oder über eine weitere – verlorene – Abschrift von einem Autograph kopiert wurde. Allerdings sind in einigen Handschriften Kollationsvermerke vorhanden, welche das Bemühen um eine „korrekte“ Abschrift durchaus erkennen lassen (Abbildungen 3.4 bis 3.9).¹³⁷ Wie bereits in Abschnitt 3.1.4 festgestellt muss, wenn sich der Korrekturvermerke *ṣabh* findet, nicht zwangsläufig eine Kollationierung mehrerer Handschriften stattgefunden haben. Die Angabe von Varianten setzt hingegen voraus, dass eine Kollationierung mehrerer Handschriften stattgefunden hat – entweder während des Entstehungsprozesses der betreffenden Handschrift oder, falls die Glossen aus der Vorlage übernommen wurden, schon zu einem früheren Zeitpunkt.

Wie erwähnt wird in keiner der ausgewerteten Handschriften im Kolophon auf ein Autograph verwiesen; in Randglossen finden sich jedoch vereinzelt Verweise auf den Wortlaut im Autograph (*ḥaṭṭ al-muṣannif*). Dies ist bereits in der frühesten erhaltenen Handschrift der *Mağārib az-Zamān* – TSMK EH 1283 (22. Ramaḏān 1044 h./11. März 1635) – der Fall. In dieser Handschrift sind zahlreiche interlineare und marginale Glossen ganz unterschiedlichen Inhalts zu finden. Diese lassen sich noch in zwei weiteren Handschriften (Nuruosmaniye 2593 und Konya 15 Hk 2063) belegen; es sind allerdings jeweils Varianten zu erkennen.¹³⁸ In Abschnitt 3.3.1.4 wird darum noch ausführlicher auf die Frage einzugehen sein, ob der zu einem großen Teil übereinstimmende Variantenapparat dieser drei Handschriften, als Mitüberlieferung zu verstehen ist. An dieser Stelle interessieren zunächst jene Glossen, welche auf einen abweichenden Wortlaut im Autograph hinweisen. Es fällt auf, dass vor allem für das Textverständnis unbedeutende Varianten angemerkt werden, etwa das Fehlen der Konjunktion „und“ (*ʿlam* statt *wa-ʿlam*)¹³⁹ oder die Verwendung einer anderen Präposition (*nār li-nūr* statt *nār bi-nūr*).¹⁴⁰ Die abweichende Lesung wird jeweils am Rand oder interlinear vermerkt und mit dem Zusatz *fi ḥaṭṭ al-muṣannif* („in der Handschrift des Verfassers“) versehen – in der Handschrift Konya 15 Hk 2063 jeweils noch durch ein *ḥ* für *nusḥa* („Variante“) ergänzt (Abbildungen 3.5, 3.6 und 3.7).

Interessant ist es, wenn Konya 15 Hk 2063 vom Text der anderen beiden Handschriften (TSMK EH 1283 und Nuruosmaniye 2593) abweicht, den Wortlaut, welcher sich in diesen beiden Handschriften findet, als Wortlaut des Autographs vermerkt wird.¹⁴¹ Wiederum geht es um eine inhaltlich irrelevante Variante

¹³⁷ TSMK EH 1283 (1044 h.); SK Hekimoğlu 509 (1132 h.); Nuruosmaniye 2593 (1135 h.); Konya 07 Ak 132 (o. D.)

¹³⁸ Nuruosmaniye 2593 (1135 h.) und Konya 15 Hk 2063 (o. D.).

¹³⁹ Das hat in diesem Fall durch den Sprossvokal zusätzlich eine abweichende Vokalisierung zur Folge.

¹⁴⁰ TSMK EH 1283, 2a und 3b; Nuruosmaniye 2593, 2a (hier fehlt der Hinweis auf die Variante *li-nūr*) und 4a; Konya 15 Hk 2063, 1a und 2b.

¹⁴¹ Konya 15 Hk 2063, 2b; TSMK EH 1283, 3b (hier allerdings mit dem Hinweis auf die Variante *wa-baʿd*); Nuruosmaniye 2593, 4a.

– Konya 15 Hk 2063 lautet *wa-ba'd* und vermerkt als Variante des Autographs *ammā ba'd*. Ob es sich in einem solchen Fall um eine bewusste stilistische Korrektur des Kopisten handelt muss offen bleiben.

Kollationsvermerke enthalten auch die Handschriften SK Hekimoğlu 509 (1132 h./1719-1720) und Akseki 132 (o. D.), welche nicht von denen der drei gerade besprochenen Handschriften abhängig sind. In beiden Handschriften sind sowohl Korrekturen als auch Varianten vermerkt. Gerade die Handschrift SK Hekimoğlu 509 (1132 h./1719-1720) fällt hier durch Kollationsvermerke auf, welche über die geläufigen Markierungen für Korrekturen (*ṣaḥḥ*) und Varianten (*nusḥa*) hinausgehen. Im Gegensatz zu den zuvor besprochenen Handschriften handelt es sich mit großer Wahrscheinlichkeit nicht um einen Kollationsapparat als Mitüberlieferung – die Notiz *balaḡa muqābalatan* („bis hier wurde kollationiert“), welche als Hilfe im Kollationierungsprozess regelmäßig als Marginalie zu finden ist, spricht dafür, dass tatsächlich das vorliegende Exemplar mit anderen Abschriften verglichen wurde (Abbildung 3.8).¹⁴²

Für die Kollationsvermerke werden in Hekimoğlu 509 verschiedene Kürzel verwendet, welche sich bislang nur zum Teil entschlüsseln lassen. Dies gilt für die folgenden Fälle: Neben der Kennzeichnung der Varianten durch ein einfaches *nusḥa* gibt es häufig Varianten, welche durch ein zwei- oder dreimal wiederholtes *nusḥa* gekennzeichnet sind (نسخه نسخه نسخه). Es kommt – im Fall von Korrekturen – auch die zwei- oder dreimalige Wiederholung des Kürzels *ṣaḥḥ* vor. Zudem finden sich Kollationsvermerke, welche auf eine *nusḥa ṣaḥiḥa* („korrekte Abschrift“, „authentische Abschrift“ beziehungsweise „korrekte Variante“) verweisen.¹⁴³ Auch hier ist die Frage, was das Attribut *ṣaḥiḥ* besagt, kaum zu beantworten. Um einen direkten oder indirekten Bezug zu einem Autograph herzustellen, hätten ja andere Formulierungen – ein Bezug auf das „Original“ (*aṣl*) oder die Handschrift der Verfassers (*ḥaṭṭ al-muṣannif*) – nahe gelegen.¹⁴⁴ Was unterscheidet die Korrektur durch den Vermerk *ṣaḥḥ* von einer Dokumentation einer Variante, welche sich auf eine „korrekte Abschrift“ (*nusḥa ṣaḥiḥa*) stützt? Findet nicht in beiden Fällen eine definitive Entscheidung über den korrekten Wortlaut statt?

Neben dem eher vagen Hinweis auf eine „korrekte Abschrift“ finden sich in der Handschrift Hekimoğlu 509 auch konkretere Aussagen zur Häufigkeit von Varianten – etwa in Formulierungen wie „Diese Variante findet sich in den meisten Abschriften anstelle der Aussage [...]“.¹⁴⁵

¹⁴² Zwar ist auch ein unreflektiertes Kopieren, bei welchem ohne Rücksicht auf die Nützlichkeit alle Glossen kopiert wurden, nicht auszuschließen; der Gesamteindruck der Handschrift – insbesondere der Duktus, welcher auf eine sehr große Schreibroutine hindeutet – spricht allerdings gegen eine solche Annahme.

¹⁴³ SK Hekimoğlu 509, 2b.

¹⁴⁴ Vgl. oben die Ausführungen zu den Randglossen in TSMK EH 1283 (1044 h.); Nuruosmaniye 2593 (1135 h.) und Konya 07 Ak 132

¹⁴⁵ Hekimoğlu 509, 4b: [...] هذه النسخه هي التي وجدت في أكثر النسخ بدل قوله [...] . Vgl. auch Hekimoğlu 509, 9b: كذا وجد في مقدار النسخ: „So steht es in einer Anzahl von Handschriften.“

Auch wenn sich das Vorgehen des Kopisten oder – falls nicht identisch¹⁴⁶ – des Kollationierenden aus den Randglossen nicht genauer rekonstruieren lässt, deuten die verschiedenen Kürzel doch auf ein großes Bemühen hin, den überlieferten Text einschließlich der Varianten in differenzierter Weise zu dokumentieren. Es fragt sich, ob daraus auch hergeleitet werden kann, dass der Kopist beziehungsweise Kollationierende im Bewusstsein arbeitete, dass er den „authentischen“ Text nicht rekonstruieren kann.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass sich in einem verhältnismäßig hohen Anteil der untersuchten *Mağārib az-Zamān*-Handschriften Kollationsvermerke finden, welche in der Tradition islamischer Textkritik stehen.¹⁴⁷ Das Bemühen um einen korrekten Text und Authentizität ist zwar erkennbar – Referenzen auf „korrekte Abschriften“ (*nusḥa ṣaḥīḥa*) oder das Autograph (*baṭṭ al-muṣannif*) sind vorhanden –; daneben zeigen die Glossen, welche auf Varianten hinweisen, aber diese nicht bewerten, dass Varianz von den Kollationierenden durchaus zur Kenntnis genommen wurde. Falls eine Handschrift wie Hekimoğlu 509 vom Kopisten von Anfang an einschließlich der Kollationierung geplant wurde, so zeigt die im Schriftspiegel stehende Variante möglicherweise eine Präferenz an. Auffällig ist darüber hinaus, dass in den drei Handschrift um TSMK EH 1283 ein Kollationsapparat den Charakter einer Mitüberlieferung haben konnte.

3.3.1.2 Textvarianten

In den *Mağārib az-Zamān*-Handschriften sind Textvarianten auf Mikroebene durch Randglossen dokumentiert, wie sie in den im vorausgehenden Abschnitt 3.3.1.1 besprochenen kollationierten Handschriften zu finden sind. Sie erlauben einen ersten Überblick, auch wenn keine kritische Edition vorliegt. In den Randglossen sind neben Verschreibungen einzelner Wörter – das heißt verschiedener Konjunktionen oder Präpositionen, vergessener Eulogien, vergessener Namensbestandteile bei Verweisen auf andere Autoren oder Zitaten – und einzelnen Varianten in der Lexik auch umfangreichere Varianten mit einem Umfang von mehreren Zeilen belegt. Bei letzteren kann es sich sowohl um ergänzte Prophetenüberlieferungen oder Teile einer solchen handeln als auch um Teile von Yazıcıoğlu's Erläuterungen. In der Handschrift Hekimoğlu sind Kollationsvermerke zu einzelnen Wörtern fast auf jedem Folio vorhanden, Ergänzungen oder seltener Tilgungen mehrzeiliger Passagen sind auf allen fünf bis zehn Folio zu finden.

¹⁴⁶ Hekimoğlu 509 ist im Duktus *nash* – mit einer leichten Tendenz zum *tevkî* – geschrieben, die Randglossen hingegen in *ta'lik*. In beiden Fällen ist eine große Schreibroutine erkennbar; ein Vergleich ist jedoch schwierig. Die Verwendung unterschiedlicher Duktus ist durchaus geläufig und somit kein Argument gegen die Annahme, dass es sich um denselben Schreiber handelt. Anhand der Schriftduktus lässt sich daher weder bestätigen noch ausschließen, dass der Text im Schriftspiegel und den Randglossen von derselben Hand stammen.

¹⁴⁷ Es handelt sich um vier von dreizehn Handschriften, also knapp ein Drittel.

Zusätzlich ist auf die Varianz der *Mağārib az-Zamān* auf Makroebene einzugehen. Diese Kapitelstruktur variiert in den untersuchten Handschriften nicht; auf den ersten Blick fällt jedoch die große Zahl fragmentarischer Handschriften auf. Von den dreizehn bekannten Handschriften sind sieben vollständig und sechs unvollständig.¹⁴⁸ Von den unvollständigen Handschriften umfassen wiederum vier dieselben Textabschnitte (Fragment Typ A).¹⁴⁹ Die Handschriften sind allem Anschein nach das Ergebnis einer unfreiwilligen Fragmentierung und nicht einer bewussten Bearbeitung. Dafür sprechen die folgenden Faktoren: 1. Ein Bearbeitungsprozess wird nicht in einem Vorwort oder Nachwort erwähnt.¹⁵⁰ 2. Der Text bricht jeweils ohne Rücksicht auf Sinnabschnitte ab, welche sich dem Leser von selbst erklären würden. Eine Fragmentierung aufgrund von Blattverlust kann bei den erhaltenen Handschriften mit einiger Wahrscheinlichkeit ausgeschlossen werden.¹⁵¹ Es handelt sich wohl um Abschriften eines nicht erhaltenen Fragments. Außerdem existieren zwei Handschriften mit Fragmenten, welche vom Typ A abweichen. In der folgenden Übersicht sind diese als Typ B und Typ C aufgeführt:

Vollständige Handschriften: 1. TSMK EH 1283 (1044 h.); 2. Nuruosmaniye 2596 (1124 h.); 3. SK Hekimoğlu 509 (1132 h.); 4. SK Nuruosmaniye 2593 (1135 h.); sowie undatiert 5. BDK Veliyüddin 1784; 6. Konya 07 Ak 132; 7. SK Nuruosmaniye 2594.

Fragment Typ A: Jeweils dieselben Textabschnitte beinhalten 1. SK Şehit Ali 1167 (1086 h.); 2. İÜ Nadir A 5458 (1280 h.) sowie undatiert 3. SK Nuruosmaniye 2595 und 4. SK Ayasofya 2081. SK Şehit Ali Paşa 1167 (1086 h./1675-76) bricht circa eine Zeile früher als die übrigen Handschriften ab. Aufgrund der Paläographie geht Çelebioğlu davon aus, dass Nuruosmaniye 2595 die älteste aller erhaltenen Handschrift ist.¹⁵² Ayasofya 2081 enthält einen Stempel von Sultan Selim I. (918-927 h./1512-1520), der aber nicht bei einer Datierung hilft, da er als Inventarstempel für die *Hazine*-Bibliothek im Topkapı-Palast zumindest bis ins 18. Jahrhundert in Gebrauch war.¹⁵³

¹⁴⁸ Brockelmann 1937-1943, S II, 323 verweist außerdem auf eine *Mağārib az-Zamān*-Handschrift in Cambridge 1288. Diese Handschrift ist sonst nirgends belegt und weder identifizierbar noch auffindbar.

¹⁴⁹ SK Şehit Ali 1167 (1086 h.); İÜ Nadir A 5458 (1280 h.); Nuruosmaniye 2595 (o. D.); SK Ayasofya 2081 (o. D.).

¹⁵⁰ Siehe dazu beispielsweise Elger 2010, 63.

¹⁵¹ Nuruosmaniye 2595 und Ayasofya 2081 brechen im Kapitel zum Propheten Moses jeweils auf Recto vor dem Seitenende ab; Nuruosmaniye 2595 bricht auch im fünften *mağrib* zum Seitenende auf Recto ab, Ayasofya 2081 hingegen auf Verso zum Seitenende; bei Fragmentierung aufgrund von Seitenverlust müsste jeweils auch Verso beschrieben sein. Die beiden datierten Handschriften haben ein Kolophon (SK Şehid Ali 1167 auf Folio 174b und İÜ Nadir A 5458 auf Folio 149b); die Kopisten hatten den Prozess des Abschreibens also offenbar beendet.

¹⁵² Çelebioğlu 1996, 2, 172.

¹⁵³ Raby 1981, 46, und Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı*, Ankara 1945, 318-319). Der Stempel findet sich beispielsweise auch in einer Handschrift des 17. oder 18. Jahrhunderts: SK Ayasofya 3682, *Gāyat al-Itqān fī t-Ṭibb*, des Şāliḥ b. Naşrullāh b. Sallūm (st. 1080 h./1669). Mit bestem Dank an Nathalie Bachour für diesen Hinweis.

Die fragmentarischen Handschriften Typ A brechen im zweiten *mağrib* im Abschnitt zum Propheten Moses ab. Es folgen jeweils noch circa sechs Folio vom Beginn des fünften *mağrib*. Der Text bricht mitten im Satz ab.

Fragment Typ B: Konya 15 Hk 2063 bricht auf der oberen Hälfte von Folio 189a im „Abschnitt zu den Geheimnissen der Offenbarung“ (*faṣl fī asrār al-wahy*) ab. Das entspricht in der Handschrift Nuruosmaniye 2595, 228b. Darauf folgen nach eineinhalb leeren Seiten noch einmal zwei Folio, auf denen der Text dort einsetzt, wo er zuvor abgebrochen war. Auf Folio 191b endet die Handschrift am Seitenende. Es ist sogar eine Kustode erhalten, was für eine Fragmentierung aufgrund von Seitenverlust spricht. Es irritiert jedoch der Freiraum auf 189 recto und verso.

Fragment Typ C: İÜ Nadir A 3301 ist laut *ʿurwān* mehrbändig – angesichts des Umfangs wohl zweibändig – gewesen.¹⁵⁴ Erhalten ist nur ein Band, welcher mit dem Abschnitt zum *ğihād* des Propheten endet.

Die Zahl von vier Abschriften spricht dafür, das Fragment A de facto als eigene Fassung tradiert wurde. Warum dies bei einer Fassung, welche ganz offensichtlich fragmentarisch ist, geschah, lässt sich anhand der gesichteten Handschriften nicht sagen. Die nahe liegende Antwort, dass den Kopisten keine vollständige Handschrift vorlag, lässt sich nicht belegen. Es ist nicht ausgeschlossen, dass der Version ein – gegenwärtig nicht nachvollziehbarer – Wert beigemessen wurde, der sie kopierenswert machte.

3.3.1.3 Sprachliche Charakteristika

Yazıcıoğlu *Mağārib az-Zamān* sind in klassischem Arabisch verfasst. Eine Varianz sprachlicher Charakteristika konnte in den gesichteten Handschriften nicht nachgewiesen werden. Im Gegensatz zum Osmanisch-Türkischen handelt es sich aber auch um eine Schriftsprache mit einer normierten Grammatik.¹⁵⁵

Die Lesung des arabischen Texts ist in den Handschriften gelegentlich – insgesamt sehr sparsam – durch Vokalzeichen verdeutlicht.¹⁵⁶ Dies betrifft nur gelegentlich die gleichen Stellen. Größtenteils scheint es aber im Ermessen des Kopisten gelegen zu haben, wo eine Vokalisierung angebracht wurde. In den *Mağārib az-Zamān* wurde die Vokalisierung also offenbar nicht als Teil der Textüberlieferung verstanden.

¹⁵⁴ İÜ Nadir A 3301, auf Vorsatzblatt: هذا الجلد الاول من كتاب مغارب الزمان

¹⁵⁵ Vgl. Michael G. Carter, „Grammatical Tradition: History,“ in *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, 2, 182-191.

¹⁵⁶ Vgl. beispielsweise die Abbildungen 3.1-3.8.

3.3.1.4 Mitüberlieferung

Hinsichtlich der Mitüberlieferung ist die früheste vollständige Handschrift TSMK EH 1283 von besonderem Interesse, da sie umfangreiche Glossen enthält. Die These, dass auch Kollationsvermerke als Mitüberlieferung bei der Abschrift von Kopisten übernommen worden sein könnten, wurde bereits in Abschnitt 3.3.1.1 geäußert. Es ist darum zunächst auf die bereits oben erwähnten interlinearen und marginalen Glossen zurück zu kommen. Neben den Kollationsvermerken wird in der Handschrift TSMK EH 1283 Lexik, Grammatik oder die pronominale Referenz erläutert (Abbildung 3.9). Der größte Teil dieser Glossen ist auch in der Handschrift SK Nuruosmaniye 2593 zu finden, einzelne Beispiele auch in der Handschrift Konya 15 Hk 2063:

Lexik: Die Wortbedeutungen werden auf Türkisch erklärt (z. B. TSMK EH 1283, 395b; SK Nuruosmaniye 2593, 563b: *kurūm* = *bāğ çubuğı* („Reben“); TSMK EH 1283, 403b; SK Nuruosmaniye 2593, 575b: *al-mašāyih* = *pirleri* („die Ältesten“); TSMK EH 1283, 412a; SK Nuruosmaniye 2593, 588a: *hāmida* = *toymuş* ([A] „erloschen“; [T] „gefroren“). Auch arabische Plurale werden erläutert: TSMK EH 1283, 395b; SK Nuruosmaniye 2593, 563b: *a'nāb* = *cem'-i 'inab* „Trauben – Plural von Traube“).

Syntax: Zustandsätze werden interlinear durch den Vermerk *hāl* gekennzeichnet (z. B. TSMK EH 1283, 399a, und SK Nuruosmaniye 2593, 569a, unter dem Partikel *wa*; TSMK EH 1283, 402b, und Nuruosmaniye 2593, 574a, unter der Partikel *qad*. Durchgängig findet sich im Text unter der Negation *mā* – im Gegensatz zum Fragepartikel *mā* – der Vermerk *nafā* („es negiert“).

Kommentar zur pronominalen Referenz: TSMK EH 1283, 395b; SK Nuruosmaniye 2593, 563b: *bi-kamāli wa-daw'ibā wa-arkānibā*, interlineare Glosse jeweils unter dem Pronomen *-hā* = *šalāt*; TSMK EH 1283, 408b; Nuruosmaniye 2593, 583: *mā kāna fibi* darunter interlinear = *al-mu'minūn*.

Es lässt sich vorerst nicht klären, ob das Wort *minbu*, das sich gelegentlich unter diesen Kommentaren befindet, darauf hinweist, dass dieser Kommentar aus einem *Mağārib az-Zamān*-Autograph übernommen wurden (z. B. TSMK EH 1283, 403a: *bibim* = *bi-Abi Bakr wa-'Umar wa-'Utmān wa-'Alī*; das Kürzel *minbu* fehlt in Nuruosmaniye 2593, 574b.)

Die Beispiele zeigen, dass die Glossen sehr unterschiedliche Aspekte des Textes kommentieren. Die in Abschnitt 3.3.1.1 besprochenen Glossen mit Hinweisen auf Textvarianten sind mit einiger Wahrscheinlichkeit Teil des Gesamtkommentars. Dieser hat durchaus den Charakter einer Mitüberlieferung, auch wenn sich mit den Handschriften TSMK EH 1283 und SK Nuruosmaniye 2593 keine längere Überlieferungstradition nachweisen lässt. Ob einige der Glossen in diesen Handschriften auf ein *Mağārib az-Zamān*-Autograph zurückgehen, muss an dieser Stelle offen bleiben. Auf Randglossen, welche möglicherweise Teil eines didaktischen Konzepts sind, wird in Abschnitt 3.3.3 über Yazıcıoğlu *Muhammediye* noch einmal zurückzukommen sein.

Die Handschrift TSMK EH 1283 enthält als Mitüberlieferung auch ein Inhaltsverzeichnis, welches dadurch auffällt, dass es durch einen Kolophon abgeschlossen wird.¹⁵⁷ Dieser Umstand zeigt, dass dem Inhaltsverzeichnis durchaus der Charakter eines in sich geschlossenen Textes zugemessen wurde. Wie oben in Abschnitt 3.1.4 bereits festgestellt, kommen solche rudimentären Kolophone als Abschluss eines Inhaltsverzeichnisses durchaus auch in lithographischen Drucken vor. Innerhalb des untersuchten Handschriftenmaterials findet sich allerdings kein weiteres Beispiel.

Das Inhaltsverzeichnis in der Handschrift TSMK EH 1283 stammt nicht von der Hand des Kopisten; es ist darum nicht datierbar, denn der Kolophon nennt zwar Monat und Tag (29. Ramazān), aber keine Jahreszahl. Neben TSMK EH 1283 haben noch zwei weitere *Mağārib az-Zamān*-Handschriften ein Inhaltsverzeichnis – Nuruosmaniye 2593 und Hekimoğlu 509. Wie TSMK EH 1283 unterscheidet sich in der Handschrift Hekimoğlu 509 der im Inhaltsverzeichnis verwendete Duktus deutlich von dem des Kopisten; es ist also wiederum davon auszugehen, dass dieses zu einem späteren Zeitpunkt angefertigt wurde. Im Gegensatz dazu stammt das Inhaltsverzeichnis in Nuruosmaniye 2593 eindeutig von der Hand des Kopisten und ist somit wie die Handschrift ins Jahr 1135 h. (1722) datierbar. Die Inhaltsverzeichnisse der drei Handschriften unterscheiden sich voneinander hinsichtlich der Auswahl der Kapitel und Abschnitte, auf welche verwiesen wird. Das spricht dafür, dass nicht nur die Seitenverweise, sondern der ganze Text des Inhaltsverzeichnisses jeweils individuell angefertigt wurden – vermutlich nach den Bedürfnissen der Benutzer.

3.3.1.5 Graphische Charakteristika

Die graphische Gestaltung der *Mağārib az-Zamān*-Handschriften – etwa das Seitenlayout oder die Verzierungen der *serlevha* – entspricht den geläufigen Repertoire der islamischen Buchkultur. Auf eine Auffälligkeit ist jedoch genauer einzugehen: Zwei Handschriften des Fragments Typ A – die Handschriften Nuruosmaniye 2595 und Ayasofya 2081 – sind in ihrer graphischen Gestaltung von einander abhängig. Es muss dabei aber offen bleiben, ob die eine von der anderen kopiert ist, oder ob es eine gemeinsame Vorlage gibt.¹⁵⁸ Das Bemühen, die Vorlage nachzuahmen, ist besonders deutlich anhand der in den Text integrierten Inhaltsübersicht zu erkennen (Abbildung 3.2 und 3.3).¹⁵⁹ In beiden Handschriften wird die Textpassage durch eine Umrahmung, einen anderen Schriftduktus und goldene Schrift hervorgehoben. In vergleichbarer Weise gleicht sich in den beiden Hand-

¹⁵⁷ TSMK EH 1283, VIIa: | شهر رمضان الحمد لله رب العالمين | اليوم التاسع عشرين | قد تم فهرس مغارب الزمان في اليوم التاسع عشرين | محمد وآله وصحبه اجمعين والصلوة والسلام على سيدنا | محمد وآله وصحبه اجمعين

¹⁵⁸ Folgt man der Datierung von Çelebioğlu 1996, 1, 172, wäre es möglich dass Ayasofya 2081 von Nuruosmaniye 2595 kopiert ist.

¹⁵⁹ Nuruosmaniye 2595, 3a; Ayasofya 2081, 4a.

schrift auch die kalligraphische Ausführung von Überschriften. Bei genauerer Betrachtung fällt darüber hinaus auf, dass das Textende dort, wo der Text abbricht, jeweils exakt mit dem Seitenende zusammenfällt. Damit wird möglicherweise signalisiert, dass es sich um eine Handschrift handelt, welche aufgrund von Blattverlust fragmentiert wurde. Die graphische Imitation, welche in diesen beiden Handschriften des Fragments A angestrebt wurde, ist ein weiteres Indiz dafür, dass dieses Fragment nicht nur kopiert wurde, weil keine vollständige zur Verfügung stand, sondern dass dieser Version ein besonderer – zum jetzigen Zeitpunkt nicht nachvollziehbarer – Wert beigemessen wurde.

3.3.1.6 *Zwischenfazit*

Yazıcıoğlu's *Mağārib az-Zamān* liegen in verschiedenen voneinander abgrenzbaren Versionen vor. Auffällig ist vor allem die hohe Anteil fragmentarischer Handschriften und der Umstand, dass Fragmente offenbar mehrfach kopiert wurden. Unter den sechs fragmentarischen Handschriften geben vier dieselben Textabschnitte wieder. Der Umstand, dass hierbei – zumindest bei zwei dieser Abschriften – auch graphische Aspekte möglichst getreu wiedergegeben werden, ist ein Indiz dafür, dass eine Handschrift, welche selbst als Fragment einen besonderen Wert besaß, möglichst authentisch überliefert werden sollte. Was die fragmentarische Vorlage für die Kopisten besonders wertvoll machte, muss jedoch offen bleiben.

Daneben lässt sich anhand der *Mağārib az-Zamān*-Handschriften auch eine Textkritik belegen, welche in der Tradition islamischer Gelehrsamkeit stand.¹⁶⁰ In Kollationsvermerken finden sich neben Korrekturen im engeren Sinn auch Hinweise auf Textvarianten. Hinzu kommen grammatikalische und lexikalische Kommentare zum besseren Textverständnis. Einzelne Belege sprechen dafür, dass diese Randglossen in einer Version der *Mağārib az-Zamān* zur Mitüberlieferung gehörten.

3.3.2 *Envār el-ʿĀşīkīn*

Aḥmed Bicān hat in seinen *Envār el-ʿĀşīkīn* die von seinem älteren Bruder verfassten *Mağārib az-Zamān* in türkische Prosa übersetzt. Die Gliederung in fünf Abschnitte ist vom arabischen Original übernommen; diese werden von Aḥmed Bicān aber nicht als *mağrib* sondern als *bāb* – dem geläufigen Begriff für Kapitel – bezeichnet. Das Werk umfasst in den verschiedenen Handschriften 200-400 Folio. Der geringere Umfang zeigt, dass in der Übersetzung das arabische Original deutlich überarbeitet und gekürzt wurde. Während die *Mağārib az-Zamān* sehr stark den Charakter einer Sammlung von Prophetentraditionen hat, da verschiedene

¹⁶⁰ Auf die historische Kontextualisierung dieser Gelehrsamkeit wird im Abschnitt 5.5 genauer einzugehen sein.

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

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

روى بالحديث المشهور قال كنت نائماً في بيت امّ هانئ وقد نام عيناى ولم يتم قلبي فجاءني جبرائيل فقال قم يا محمد فان هذه الليلة ليس بليلة النوم بل هذه ليلة الخلعة والكرامة فقمث وتوصّات مخرجت من البيت فرأيت اسرافيل قائماً على الباب مع البراق هو شخص أكبر من الحمار واصغر من الحيل فاخذ جبرائيل احد الزكابين واسرافيل الآخر فاردت ان اركب فتتحرك البراق فقال جبرائيل اسكن فلن يركب عليك افضل منه فسكن فركبته وله جناحان فاينا رقع بصره وضع قدمه حتى انتهيت الى بيت المقدس

In einer bekannten Prophetenüberlieferung wird erzählt, dass er gesagt habe, „Ich schlief gerade im Haus von Umm Hāni¹⁶¹, und meine beiden Augen schiefen, aber mein Herz nicht, da kam Gabriel und sagte, „steh auf Muḥammad, denn diese Nacht ist nicht eine Nacht zum schlafen sondern eine Nacht der Ehrung und des Ehrenkleides.“ Da stand ich auf und vollzog die Waschung und ging aus dem Haus; und ich sah Isrāfil, welcher mit dem Burāk – einem Wesen kleiner als ein Pferd – am Tor stand. Da nahm Gabriel den einen der beiden Steigbügel und Isrāfil den anderen Steigbügel. Ich wollte aufsteigen, aber da scheute das Burāk und Gabriel sagte: ‚Sei ruhig, niemals wird ein besserer auf dich steigen als er.‘ Und es wurde ruhig und ich stieg auf. Es hatte zwei Flügel, und wohin sein Blick fiel, da setzte es den Fuß auf. Schließlich kam ich nach Beyt el-Muḥaddes.“¹⁶²

Auch in den *Envār el-ʿĀşīkīn* beginnt das Kapitel zur Himmelsreise mit dem Koranvers Sure 17, 1. Dann folgt – wie in den *Mağārib az-Zamān* ohne genauere Quellenangabe – eine Prophetenüberlieferung:

Ve naḳıldur kim peyğamber [ʿaleyhi s-selām]¹⁶³ eyitdi bir gece Kaʿbe haremінде esved yāḫud Hatim katında yatur-idüm¹⁶⁴ uyur-idüm ammā göylüm uyumazdı. Gördüm Cebrâʿil geldi [eyitdi ki]¹⁶⁵ tur yā Muḥammed ki Allāb taʿālā seni okur. Çün anı işitdüm derḫāl turuvêrdüm âbdest aldum taşıra çıkdum bir Burāka bindiüm. Ve ol Burākuñ¹⁶⁶ gözleri neyere erür ise ayagin anda başar idi hattā Beyt el-Muḳaddese geldük.¹⁶⁷

¹⁶¹ Zu Umm Hāni⁹ im Zusammenhang mit Muḥammeds Himmelsreise siehe etwa Nagel 2008, 644.

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

¹⁶³ TSMK K 1012, 101a: abgekürzt مء .

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

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

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

¹⁶⁷ TSMK K 1012, 101a; AOI Zürich 50, 231; Pertev 229m, 172a; lithographischer Druck 1275 h. 204, 5 v. u. Druck: *Ve naḳıldur ki bir gece Kaʿbe-i şerif haremінде ḫacer-i esved ve yāḫud*

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

Zentrale Motive der Erzählung sind in Aḥmed Bicāns Übersetzung wiederzuerkennen: 1. Muḥammad schläft, ohne dass sein Herz schläft; 2. Gabriel kommt zu Muḥammad befiehlt ihm aufzustehen; 3. Muḥammad steht auf, vollzieht die Waschung und geht aus dem Haus; 4. Die Geschwindigkeit des Ritts auf dem Burāk wird durch die Aussage veranschaulicht, dass das Burāk immer gleich dort seinen Fuß aufsetzt, wohin eben noch sein Blick gereicht hat. 5. Am Ende der Reise gelangt Muḥammad nach Beyt el-Muḥaddes. Insgesamt ist die Überlieferung also wiedererkennbar. Es fallen aber auch zentrale Unterschiede auf: In Aḥmed Bicāns Übersetzung schläft Muḥammad nicht im Haus von Umm Hānī sondern bei der Ka‘ba.¹⁶⁸ Hierbei kann es sich um eine Vermischung mit einer der folgenden Prophetenüberlieferungen handeln, welche das *mī‘rāc*-Kapitel in den *Mağārib az-Zamān* einschließt.¹⁶⁹ Auffällig ist auch, dass Isrāfil, die Größe des Burāk und dessen Scheu als Muḥammad aufsteigen will, keine Erwähnung finden. Die Erzählung ist also deutlich gekürzt.

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

واعلم انه قال بعض المحققين اختلف الاصحاب والامم في انه هل رأي ربه ام لا قال ابن عباس وكتب الاحبار رضي الله تعالى عنه [!] انه عليه السلام رأي بعينه وقالت عائشة رضي الله عنها ما رأي بصره فلانا قال عليه السلام سبحان الله رأيتُه بقلبي ولم أره بعيني حتى قال شيخ العرب ومفتي الشرق والغرب النواوي رحمه الله في شرحه للمسلم والبخاري الصحيح عندي انه عليه السلام رأي بعينه لانه لما اختلف الاصحاب في رؤيته ربه عز وجل بان قال ابن عباس رآه بعينه وقالت عائشة انه ما رآه بصره فاذا وقع الاختلاف بينها رجحنا قول ابن عباس

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

Ḥaṭīm katında yatub uyur idüm annmä gönüm uyumaz idi. Gördüm Cebrā’il ‘aleybi s-selām geldi eyitdi kalk yā Muhammed ki tayrı ta‘ālā ḥazretleri seni okur.

¹⁶⁸ Vgl. Nagel 2008, 244-250.

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

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

Prophetengefährten hinsichtlich der Gottesschau – er ist mächtig und erhaben – unterschiedlicher Meinung sind, sagte Ibn ‘Abbās, er habe ihn mit seinem Auge gesehen. Und ‘Ā’iṣā sagte, dass er ihn nicht mit seinem Gesichtssinn gesehen habe. Wenn es aber eine Meinungsverschiedenheit zwischen diesen beiden gibt, bevorzugen wir die Aussage des Ibn ‘Abbās.¹⁷¹

In Aḥmed Bicān Übersetzung lautet die Passage wie folgt:

Bilmek gerekdür [ki]¹⁷² aṣḥāb-u ünem iḥtilāf ederler peygāmbēr [‘aleybi s-selām]¹⁷³ ol gece Haḳḳı gördi mi yāḥūd görmedi mi dēyü. İbn-i ‘Abbās ve Ka’bu l-Aḥbār rāziye ‘llāhü ‘anhüm eyitdiler peygāmbēr [‘aleybi s-selām] Haḳḳ ta’ālā ḥazretlerini ol-gece cisim gözile gördi. Ve ‘Ā’iṣe [raziye ‘llāhü ‘anhā] eyitdi peygāmbēr [‘aleybi s-selām] ol gece Haḳḳ ta’ālā ḥazretlerini [ten]¹⁷⁴ gözi ile görmedi nitekim peygāmbēr [‘aleybi s-selām] buyurur سبحان الله رأيتُه بقلبي ولم أره بعيني¹⁷⁵ eyle olsa göñül gözi ile görmüş olur. Şeyḫü l-‘Arab şarkuñ ve ğarbuñ müftisi Şeyḫ Nevevî rahmetü ‘llāhi ‘aleybi Müslim Buḫārî şerhinde¹⁷⁶ eyitdi benüm katumda şöyle sâbit oldı-ki peygāmbēr [‘aleybi s-selām] Haḳḳ ta’ālā ḥazretin baş gözi ile gördi. Kaçankim [aṣḥāb]¹⁷⁷ iḥtilāf etdiler İbn-i ‘Abbās eyitdi ten gözi ile gördi ve ‘Ā’iṣe eyitdi ten gözi ile görmedi. Çün bunlaruñ arasında iḥtilāf oldı İbn-i ‘Abbās ḥod a’lemü n-nāsdür; ol ten gözi ile gördi dedı. Nevevî şöyle naḳl eder Müslim Buḫārî şerhinde rahmetü ‘llāhi ‘aleybi.¹⁷⁸

Man muss wissen, dass die Prophetengefährten und Gemeinden sich hinsichtlich der Frage, ob der Prophet – der Friede sei über ihm – in jener Nacht Gott sah oder nicht sah, widersprechen. Ibn ‘Abbās und Ka’b al-Aḥbār – Gott möge an ihnen Wohlgefallen haben – sagen, dass der Prophet – der Friede sei über ihm – Gott – erhaben ist er – mit seinem Körper-Auge (*cisim gözi*) sah. ‘Ā’iṣā – Gott möge an ihr Wohlgefallen haben – sagt, dass der Prophet – der Friede sei über ihm – Gott – erhaben ist er – nicht mit seinem Körper-Auge (*ten gözi*) sah. So sagte der Prophet – der Friede sei über ihm –, „Preis sei Gott, den ich mit meinem Herzen sah – nicht mit den Augen sah ich ihn!“ Wenn es sich so verhält, hat er ihn mit seinem Herz-Auge (*göñül gözi*) gesehen. An-Nawāwî, der Scheich der Araber, der Mufti des Ostens und des Westens, Gott erbarme sich seiner, sagt in seinem Kommentar zu Muslim und Buḫārî: „Meines Erachtens steht fest, dass der Prophet – Friede sei über ihm – Gott mit seinem Kopf-Auge (*baş gözi*) sah. Während die Prophetengefährten verschiedener Meinung sind, sagt Ibn ‘Abbās, „er hat [ihn] mit seinem Körper-Auge gesehen.“ ‘Ā’iṣā sagt, „Er hat [ihn] nicht mit seinem Körper-Auge gesehen.“ Wo es zwischen ihnen aber eine Meinungsverschiedenheit gibt, da weiß es Ibn ‘Abbās doch am besten; dieser sagte, er sah [ihn] mit seinem Körper-Auge.“ So überliefert es Nawāwî, Gott erbarme sich seiner, in seinem Kommentar zu Muslim und Buḫārî.

¹⁷¹ Nuruosmaniye 2593, 227b; Konya, Akseki 132, 486f.

¹⁷² SK Pertev 226m, 180a.

¹⁷³ SK Pertev 226m, 180a ohne Eulogie; in TSMK K 1012, 104b abgekürzt (م). Zu den Eulogien in den Drucken siehe unten Abschnitt 3.3.2.2. Die folgenden Eulogien in eckigen Klammern sind in TSMK K 1012 jeweils abgekürzt, in SK Pertev 226m – im Gegensatz zu dieser ersten, welche fehlt – ausgeschrieben.

¹⁷⁴ Statt *ten gözi ile* in TSMK K 1012 *gözi ile*.

¹⁷⁵ In TSMK K 1012, 104b: سبحان الله رأيتُه بقلبي يعني .

¹⁷⁶ In den Drucken jeweils *Şāḫih-i Müslim ve Buḫārî şerhinde*.

¹⁷⁷ Fehlt in TSMK K 1012, 104b. In den Drucken statt *aṣḥāb* jeweils *aṣḥāb-ı ğüzin*.

¹⁷⁸ TSMK K 1012, 104b.

In diesem zweiten Beispiel übernimmt Ahmed Bican die Struktur der Erzählung sehr genau: einer einleitenden Passage, in welcher die Meinungsverschiedenheit mit dem Hinweis auf die Aussagen der Prophetengefährten geschildert wird, folgt ein Zitat aus an-Nawawis Kommentar zur *hadit*-Sammlung von al-Muslim. Dieser erörtert die Frage noch einmal und kommt schließlich zu einer Entscheidung. In der Wortwahl sind allerdings durchaus Abweichungen von der arabischen Fassung zu finden; im Zusammenhang mit der Frage, ob der Prophet auf der Himmelsreise Gott mit dem Auge oder mit dem Herzen sah, werden in den *Mağārib az-Zamān* schlicht die Worte Auge (*ʿayn*) und Herz (*kalb*) verwendet. Ahmed Bican ersetzt diese durch die Komposita *ten gözi* und *baş gözi* („Körper-Auge“ und „Kopf-Auge“ bzw. „leibliches Auge“) sowie *gönül gözi* („Herz-Auge“) und betont damit den visuellen Aspekt der Wahrnehmung von Anfang an.

3.3.2.1 Der „authentische“ Text

Von Ahmed Bicāns *Envār el-ʿĀşīkīn* gibt es keine kritische Edition. Es fällt auch auf, dass in *Envār el-ʿĀşīkīn*-Handschriften Kollationsvermerke selten sind.¹⁷⁹ Es ist außerdem weder ein Autograph noch eine Handschrift bekannt, welche laut Kolophon direkt oder indirekt auf ein Autograph Bezug nimmt. Es existiert jedoch ein lithographischer Druck der *Envār el-ʿĀşīkīn* aus dem Jahr 1301 h./m. (1883-1885), der durch einen Verweis auf das Autograph besondere Authentizität beansprucht. Auf dem Titelblatt heißt es:

[Der Text] wurde vom Autograph abgeschrieben und mit größter Sorgfalt verglichen und korrigiert und schließlich in der Maṭbaʿa-ı ʿOsmāniye gedruckt und publiziert.¹⁸⁰

Es fällt auf, dass ein Autograph der *Envār el-ʿĀşīkīn* außer diesem Titelblatt in keiner anderen Quelle erwähnt wird. Angesichts des großen Niederschlags, den die Verehrung des *Muḥammedīye*-Autographs in der biographischen Literatur fand, fragt sich, wie groß die Wahrscheinlichkeit ist, dass in den 1880er Jahren dem Herausgeber der besagten Ausgabe tatsächlich ein Autograph vorlag, welches aber sonst in der Literatur keinerlei Spuren hinterließ und inzwischen verschollen ist. Es spricht meines Erachtens einiges dafür, dass es sich um die Nachahmung entsprechender Formulierungen in den *Muḥammedīye*-Drucken handelt. Der Hinweis auf ein Autograph ist darum vielmehr als Marketingstrategie zu interpretieren.¹⁸¹

¹⁷⁹ TDK Yz. A 352-a (985 h.); SK Tercüman Y-364 (1002 h.); einige wenige auch in SK Pertev 229m (918 h.).

¹⁸⁰ *Envār el-ʿĀşīkīn* 1301 [1315], Maṭbaʿa-ı ʿOsmāniye, unpaginierte Seite zu Beginn bzw. Titelblatt: [...] *nüşa-ı aşıyesinden tahrir ve kemāl-i dikkat ile muḳābele ve taşhîh olunub Maṭbaʿa-ı ʿOsmāniyede tab-u neşr olunmuşdur.*

¹⁸¹ Ein weiterer Beleg für eine solche Referenz auf ein Autograph ist die zweite Auflage einer anonymen Prophetenbiographie in Versen, *Siyer en-Nebi*, Istanbul 1331 h. (1912): *İkinci defʿa olarak nüşa-ı aşıyesinden müʿellifi efendiniñ tahrir buyurdıkları imlâsı üzere tahrir olunub kemāl-i dikkat ile muḳābele ve taşhîh olunub baʿd el-ḫitām işbu bin üçyüz otuz bir senesi Muḫarrem-i*

Ein weiteres Indiz für diese These ist, dass sich der Text der Ausgabe von 1301 h. nicht einmal in Details von dem der anderen Drucke unterscheidet. Interessant ist, dass ein solcher Verweis auf ein Autograph, der besondere Authentizität verspricht, wenig später auch in anderen Drucken aufkommt. Für das späte 19. Jahrhundert belegt der *Envār el-Āṣīqīn*-Druck von 1301 h./m. jedenfalls ein gewisses Bewusstsein für Authentizität.

3.3.2.2 Textvarianten

Die Überlieferung der *Envār el-Āṣīqīn* ist sowohl auf makrostruktureller als auch auf mikrostruktureller Ebene sehr stabil. Die Kapitelstruktur stimmt in den untersuchten Handschriften und Drucken überein. Allerdings finden sich in zwei Sammelhandschriften Ausschnitte aus den *Envār el-Āṣīqīn*; diese sind in beiden Fällen sehr kurz (neun bzw. zwanzig Folio).¹⁸² Den Charakter einer Überarbeitung haben diese sehr kurzen Ausschnitte nicht.

Die Varianz auf mikrotextueller Ebene wurde anhand des Abschnitts zur Himmelsreise untersucht. Auch hier zeigte sich keine Varianz auf struktureller Ebene; die sprachliche Varianz wird im folgenden Abschnitt behandelt.

Die Fassung der Drucke fällt im Vergleich zu den handschriftlichen Fassungen durch den konsequenten Gebrauch von Eulogien auf. Während in den Handschriften Propheten, Prophetengefährten oder Şüfi-Scheiche gelegentlich ohne Eulogie genannt werden, sind diese im Druck ohne Ausnahme ergänzt. Ob diese Überarbeitung speziell für den Druck angefertigt wurde oder aus der Vorlage übernommen wurde, muss offen bleiben. In beiden Fällen steht aber fest, dass diese Version, welche durch die konsequente Verwendung von Eulogien auffällt, gewählt wurde. Im Folgenden sind zwei kurze Textpassagen in der Version der Handschrift Pertev 229m aus dem Jahr 918 h. (1512) und des lithographischen Drucks von 1275 h. (1858) gegenübergestellt:

Pertev 229m: *Benüm bir qarındaşum varidi ‘ālim ve ‘ārif fāzıl ve kāmīl teyriniñ haşşı ve erenler serveri ve dağı cibānuñ kuṭbı şeyh Hacı Bayramuñ sırrı idi.*¹⁸³

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

Druck 1275 h.: *Benim bir qarındaşum var idi ‘ālim ve ‘ārif ve fāzıl ve kāmīl ve teyri ta‘ālā hazretleriniñ hāşşı ve erenleriñ serveri ve dağı cibānuñ kuṭbı şeyh Hacı Bayram kaddese ‘İlāhü sirrebi l-‘aziziñ mahrem-i esrāri idi.*¹⁸⁴

harāmıñ evāşıtında maṭba‘a-ı ‘Osmāniyede tab‘-u neşr olunmuşdur. Die erste Auflage aus dem Jahr 1294 h. (1877) enthielt einen solchen Hinweis noch nicht.

¹⁸² Vgl. unten Abschnitt 3.3.2.4.

¹⁸³ SK Pertev 229m, 2b; TSMK R 366, 2a. Variante in AOI Zürich 50, 2b: *Benüm bir qarındaşum vardı ‘ālim-ü ‘ārif, fāzıl-u kāmīl ve teyri haşşı ve erenler serveri ve dağı cibānuñ kuṭbı şeyh Hacı Bayramuñ sırrı idi.*

Ich hatte einen Bruder – gelehrt und wissend, tugendhaft und vollkommen – der war Eingeweihter in die Geheimnisse des Scheich Ḥacı Bayram, des Vertrauten der Majestät Gottes – erhaben ist er –, des Fürsten der Heiligen und des Pols der Welt – Gott heilige sein edles Geheimnis.

In der Druckfassung erhalten sowohl Gott als auch Ḥacı Bayram eine Eulogie. Bei dem zweiten Beispiel handelt es sich um die bereits zu Beginn des Abschnitts über die *Envār el-ʿĀşīkīn* zitierte Passage über die Gottesschau des Propheten. Während in der handschriftlichen Fassung zur Bezeichnung des Propheten stets das Wort *peygāmbēr* („Prophet“) verwendet wird, findet sich in der Druckfassung *resūlullāh* („Gesandter Gottes“), *peygāmbēr* („Prophet“) und *fahr-i ʿālem* („Ruhm der Welt“). Als Eulogie erhält der Prophet hingegen konsequent *šallā ʿĪlāhu taʿālā ʿaleybi ve sellem ḥazretleri* („seine Majestät [...] Gott segne ihn und schenke ihm Heil“) im Gegensatz zu dem in den Handschriften verwendeten *ʿaleybi s-selām* („das Heil sei über ihm“), welches auch für die Propheten vor Muḥammad gebräuchlich ist:

Pertev 229m: *Bilmek gerekdür ki aşhâb-u ümem ihtilâf ederler peygāmbēr ol gece Hakkı gördi mi yâhūd görmedi mi deyü. İbn-i Abbās ve Kaʿbu l-Aḥbâr razîye ʿĪlāhü ʿanbüm eyitdiler peygāmbēr ʿaleybi s-selām Hakkı taʿālā ḥazretlerini ol-gece cisim gözile gördi.*¹⁸⁵

Man muss wissen, dass die Prophetengefährten und Gemeinden sich hinsichtlich der Frage, ob der Prophet in jener Nacht Gott sah oder nicht sah, widersprechen. Ibn ʿAbbās und Kaʿb al-Aḥbār – Gott möge an ihnen Wohlgefallen haben – sagen, dass der Prophet – das Heil sei über ihm – Gott – erhaben ist er – mit seinem Körper-Auge (*cisim gözi*) sah.

Druck 1275 h.: *Bilmek gerekdir ki aşhâb-ı resūlullāh rızvānu ʿĪlāhi taʿālā ʿaleyhim ecmaʿin ve cemiʿ-ı eʿimme ihtilâf ederler resūlullāh šallā ʿĪlāhu taʿālā ʿaleybi ve sellem ḥazretleri ol gece Hakkı taʿālā ḥazretlerini gördi mi yâhūd görmedi mi deyü. İbn-i ʿAbbās ve Kaʿbu l-Aḥbâr razîye ʿĪlāhü ʿanbüm eyitdiler fahr-i ʿālem šallā ʿĪlāhu taʿālā ʿaleybi ve sellem ḥazretleri Hakkı taʿālāyı ol-gece cisim gözile gördi.*¹⁸⁶

Man muss wissen, dass die Prophetengefährten – Gott, der erhaben ist, möge an ihnen Wohlgefallen haben – und die Imame sich hinsichtlich der Frage, ob der Prophet – Gott segne ihn und schenke ihm Heil – in jener Nacht Gott – erhaben ist er – sah oder nicht sah, widersprechen. Ibn ʿAbbās und Kaʿb al-Aḥbār – Gott möge an ihnen Wohlgefallen haben – sagen, dass der Prophet – Gott segne ihn und schenke ihm Heil – Gott – erhaben ist er – mit seinem Körper-Auge (*cisim gözi*) sah.

3.3.2.3 Sprachliche Charakteristika

In den Handschriften und Drucken der *Envār el-ʿĀşīkīn* lässt sich eine verhältnismäßig starke sprachliche Varianz belegen. Diese betrifft Lexik, Morphologie, Syn-

¹⁸⁴ Lithographischer Druck 1275 h., 3.

¹⁸⁵ SK Pertev 226m, 180a.

¹⁸⁶ Lithographischer Druck 1275 h., 185.

tax, Orthographie und Vokalisierung. Die Frage, ob der Text bewusst oder unbewusst an neue sprachliche Realitäten angeglichen wurde, drängt sich deshalb gerade im Zusammenhang mit Aḥmed Bicāns *Envār el-‘Āşīkīn* auf. Ein Vergleich der Lexik zeigt beispielsweise, dass in den Drucken türkische beziehungsweise spezifisch altosmanisch-türkische Lexeme durch arabische oder persische Lexeme ersetzt sind (z. B. *süci* > *ḥamir* „Wein“). Es lässt sich jedoch keine Systematik nachweisen. Spezifisch altosmanisch-türkische Lexeme kommen auch in den Drucken vor (z. B. *gökçek* „schön“):

Lexik: 1. *çanak* > *kāse* („Kelch“) und *süci* > *ḥamir* („Wein“): Pertev 229m, 173a, Zeilen 8-9: *çanak* und *süci*. AOI Zürich 50, 232, Zeile 1: *çanak* und *ḥamir*. Typendruck 1278 h. 205, Zeile 7; lithographischer Druck 1275 h., 179, Zeile 6; Typendruck 1300 h., 146, Zeile 2: jeweils *kāse* und *ḥamir*. **2.** *gevez* > *āsān* („leicht“): TSMK K 1012, 168b-169a; Pertev 229m, 307b-308a; AOI Zürich 50, 409: *imdi bu yeryüzi saña beyān eyleyeyin*¹⁸⁷ *tā-kim bilüb terk eylemege gevez ola*. Lithographischer Druck 1275 h., 316f.; Typendruck 1278 h. 358f.; Typendruck 1300 h., 254f.: *imdi bu yeryüzini saña beyān eyleyeyim tā-kim bilüb terk eylemege āsān ola*. **3.** *gökçek* <> *yeg* („schön, gut“ bzw. „besser“) und *yıl* <> *sene* („Jahr“): AOI Zürich 50, 306: *ol vakit kim Ḥaḳḳ ta‘ālā Cebrā‘ilī İsrāfil den beşyüz yıl soñra yaratdı gāyet aḥsan şüretde eyle olsa Cebrā‘il kendiyē nazār eyledi ve eyitdi İläbi benden yeg kıl yaratduñ mı Ḥaḳḳ ta‘ālā eyitdi yaratmadum*. Lithographischer Druck 1275 h., 233, und Typendruck 1300 h., 190: *ol vakit-ki Ḥaḳḳ celle ve ‘alā ḥazretleri Cebrā‘il ‘aleybi s-selāmu İsrāfil ‘aleybi s-selāmdan beşyüz sene soñra yaratdı gāyet aḥsan şüretde öyle oldı ise Cebrā‘il ‘aleybi s-selām kendiyē nazār eyledi ve eyitdi İläbi benden gökçek kıl yaratduñ*¹⁸⁸ *mı Ḥaḳḳ subhanebü ve ta‘ālā ḥazretleri eyitdi yaratmadım*.

Auffällig ist der Befund hinsichtlich der Morphologie, denn es variieren nur wenige Morpheme. Der größte Teil spezifisch altosmanisch-türkischer Suffixe – etwa das Futur auf –İsEr, der Imperativ auf –GİL sowie Konverben wie –İcEK oder –ÜbEn – wird unverändert wiedergegeben. Das trifft auch noch auf die Drucke des 19. Jahrhunderts zu. Das Personalsuffix 1. Person Sg. -vEn beziehungsweise -İn wird in den Drucken hingegen konsequent an die mittelosmanisch-türkischen Formen –Üm und –Em bzw. die neuosmanisch-türkischen Form –İm angeglichen:

Suffix 1. Pers. Sg. -vEn: „Er sagt, ich bin *şerī‘at*-Kenner; er sagt, ich prüfe sorgfältig.“ Pertev 229m, 4, Zeile 1f.: *ben müteşerri‘ven dēr* (بن مُتَشَرِّعٌ وَنُ دِرْ) und *ben muḥakkıkvān dēr* (بن مُحَقِّقٌ وَنُ دِرْ); AOI Zürich 50, 4, Zeile 19f.: *ben müteşerri‘ven dēr* (بن مُتَشَرِّعٌ وَنُ دِرْ) und *ben muḥakkıkvān dēr* (بن مُحَقِّقُونَ دِرْ). Typendruck 1278 h., 5, Zeilen 8-9: *ben müteşerri‘imdir* (بن مُتَشَرِّعِمْدِرْ) und *ben muḥakkıkvān dēr* (بن مُحَقِّقِمْدِرْ). Lithographischer Druck 1275, 4, Zeilen 20 und 21: *ben müteşerri‘imdir* (بن مُتَشَرِّعِمْدِرْ) und *ben muḥakkıkvān dēr* (بن مُحَقِّقِمْدِرْ). In den Drucken scheint außerdem der Aorist *dēr* („er/sie/es sagte“) als Hilfsverb -dİR missverstanden worden zu sein („ich prüfe wirklich sorgfältig; ich bin wirklich *şerī‘at*-Kenner“).

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

¹⁸⁸ Lithographischer Druck 1275 h., 233, (برائیدی) *nūn* statt *kefīm* Suffix 2. Pers. Sg. -dÜŋ.

Ebenso im folgenden Beispiel: „Ich gehorche meinem Herrn.“ Pertev 229m, 40, Zeile 14: *ben rebbüme mutîven* (بِن رِبُّمِه مُطِيعٌ وَنَ). AOI Zürich 50, 57, Zeile 6f.: *ben rebbüme mutîven* (بِن رِبُّمِه مُطِيعُونَ). Typendruck 1278 h. 48, Zeile 6: *ben rebbime mutîim* (بِن رِبْمِه مُطِيعِم). Lithographischer Druck 1275 h., 43, Zeile 1: *Ben rebbime mutîim* (بِن رِبُّمِه مُطِيعِم).

Suffix 1. Pers. Sg. -În: „Ich bin Prophet, ich komme von Gott.“ Pertev 229m, 141, Zeile 2: *ben resülin teyriden gelürin* (بِن رَسُولِن تَنَكَّرِدِن كَلُورِن). Ebenso AOI Zürich 50, 190, 11 (بِن رَسُولِن تَنَكَّرِدِن); Typendruck 1278 h. 169, Zeile 8: *ben resülim Hakk ta'ala hazretlerinden gelürem*¹⁸⁹ (بِن رَسُولِم بِن رَسُولِم حَقِّ تَعَالَى حَضْرَتْلَرِنْدِن كَلُورِم); Lithographischer Druck 1275 h., 149, Zeile 1: *ben resülim Hakk ta'ala hazretlerinden gelürem* (بِن رَسُولِم حَقِّ تَعَالَى حَضْرَتْلَرِنْدِن كَلُورِم).

Ebenso die Angleichung *dilerven-ki* (دِلِرْوَنِكِه) > *dilerim-ki* (دِيلِرْمَنِكِه): AOI Zürich 50, 6, Zeile 18; Pertev 229m, 5, Zeile 10; Typendruck 1275 h., 6, Zeile 21; Druck 1278 h. (lith.), 5, Zeile 25); *yaradurim* (يَزَادِرِن) > *yaraduram* (يَزَادِرِم): AOI Zürich 50, 56, Zeile 9: *severin* (سَوَرِن) > Druck 1275 h. (lith.), 42, Zeile 11: *severim* (سَوَرِم): Pertev 119, Z. 5; Druck 1275 h. (lith.), 121, Z. 22.

Auch hinsichtlich syntaktischer Varianten lässt sich keine Tendenz zu einer generellen Anpassung der sprachlichen Charakteristika an den Sprachgebrauch der Zeit beobachten. Syntaktische Varianten sind schon in den frühesten Handschriften (16. Jahrhundert) zu finden – eine signifikante Zunahme in späteren Handschriften und in den Drucken ist nicht festzustellen. Syntaktische Varianten können die Verknüpfung zweier Sätze betreffen, etwa wenn statt Juxtaposition zweier Sätze der eine als Konverbialsatz in den anderen einverleibt wird. Gelegentlich variieren die Morpheme bei einverlebten Konverbialsätzen.

Syntax: Juxtaposition > einverleibter Konverbialsatz: *yaturdum uyurdum* > *yatub uyur idim*: AOI Zürich 50, 231, 2: *Bir gece idi-ki esvede [!] yâhüd hatimde yaturdum* (بِتُورْدُوم) *uyurdum ammâ gönliüm uyumazdı. Gördüm Cebrâ'il geldi eyitdi ki yâ Muhammed Allâb ta'âlâ seni okur.* Pertev 229m, 172a: *Bir gece ka'be hareminded esved yâhüd hatim katında yaturidüm* (بِتُورْدُوم) *uyuridüm ammâ gönliüm uyumazdı. Gördüm Cebrâ'il geldi eyitdi ki tır yâ Muhammed Allâb ta'âlâ seni okur.* TSMK K 1012, 101a: *Bir gece ka'be hareminded esved yâhüd hatim katında yaturdum* (بِتُورْدُوم) *uyurdum ammâ gönliüm uyumazdı. Gördüm Cebrâ'il geldi eyitdi ki tır yâ Muhammed Allâb ta'âlâ seni okur.* Typendruck 1278 h., 204, 26-29; Druck 1275 h. (lith.), 178, 15-17; Bülâk 145, 15-17: *Bir gece ka'be-i şerif hareminded haceri esved*¹⁹⁰ *ve yâhüd hatim katında yatub uyur idim ammâ gönliüm uyumaz idi. Gördüm Cebrâ'il aleybi s-selâm geldi eyitdi kalk yâ Muhammed ki tayrı ta'âlâ hazretleri seni okur.*

Varianz bei Konverbien -İcEK <> -İncE: Außerdem nur zum Teil verkürzter Akkusativ: Als Muḥammad sich dem Thron nähert, fordert ihn eine Stimme auf, die Sandalen auszuziehen. SK Pertev 229m, 175: *Peygamber aleybi s-selâm arşa varıcağ diledi ki na'lini çıkara.* AOI ZH 50, 235: *Peygamber aleybi s-selâm arşa varınca diledi kim na'lini çıkara.* TMK 1012, 105: *Peygamber a. s. arşa varıcağ diledi ki na'lin çıkara.* Typendruck 1300, 147: *Peygamber aleybi s-selâm arşa varıcağ diledi ki na'lin çıkara.*

¹⁸⁹ Hier kann das unvokalisierte کورم sowohl als *gelürüm* als auch als *gelürem* gelesen werden.

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

Spezifischer versus unspezifischer Genitiv: *erenler serveri* („Heiligenoberhaupt“) > *erenlerin serveri* („Oberhaupt der Heiligen“): SK, Pertev 229m, 2b; TSMK R 366, 2a: *Benüm bir karındaşım varıdı ‘âlim ve ‘arîf fâzîl ve kâmil teyrinüñ hâşşı ve erenler serveri ve dağı cibânüñ kütübi şeyh Hacı Bayramıñ sırrı idi*. Variante in AOI ZH 50, 2b: zusätzlich *teyri hâşşı statt teyrinüñ hâşşı*: *Benüm bir karındaşım vardı ‘âlim-ü ‘arîf, fâzîl-u kâmil ve teyri hâşşı ve erenler serveri ve dağı cibânüñ kütübi şeyh Hacı Bayramıñ sırrı idi*.¹⁹¹ Lithographischer Druck 1275 h., 3; Typendruck 1278 h., 4: *Benim bir karındaşım var idi ‘âlim ve ‘arîf ve fâzîl ve kâmil ve teyri ta‘âlâ hazretlerinin hâşşı ve erenlerin serveri ve dağı cibânüñ kütübi şeyh Hacı Bayram kaddese llâhü sirrehü l-‘azizüñ mahrem-i esrârı idi*.

In Ahmed Bicâns *Envâr el-‘Âşîkîn* sind recht häufig Sätze ohne Endstellung des Prädikats (*devrik cümle*) zu finden. Die Reihenfolge der Satzglieder ist dann in einigen Versionen „korrigiert“, so dass das Prädikat in Endstellung ist. Diese Varianten kommen aber sowohl in Handschriften als auch in Drucken vor. Daneben gibt es aber auch Fälle, in welchen ein Satz ohne Endstellung des Prädikats in den Drucken übernommen wurde. Es ist darum auch hier nicht von einer konsequenten Korrektur auszugehen.

Satz ohne Endstellung des Prädikats (*devrik cümle*) ist in den Drucken „korrigiert“: 1. An dieser Stelle wird außerdem die Verwendung des Komparativs mit Dativ korrigiert (Altosmanisch-Türkisch *aya evvel* > Mittelosmanisch-Türkisch und Neuosmanisch-Türkisch *andan evvel* „früher als er/sie/es“: „Ich bin der Herr aller Menschen, denn ich bin der, welcher vor ihnen allen erschaffen wurde. Und ich bin auch derjenige, welcher als erster aus dem Grab auferstehen wird. Und ich bin der, welcher als erster für die Sünder Fürsprache einlegen wird.“ Pertev 229m, 331b; TSMK K 1012, 181b; *cemî-i*¹⁹² *adamların seyyidiven zirâ aya evvel mahlûk olan benven ve gene kabırdan evvel çıkan benven ve evvel şefâ‘at eyleyen günâhkârlara benven*. AOI Zürich 50, 444: *cemî-i ‘âlemlerüñ seyyidiven dâdi zirâ aya evvel mahlûk olan benven ve gene kabırdan evvel çıkan benven ve günâhkârlara evvel şefâ‘at eyleyen benven*. Typendruck 1278 h., 387; lithographischer Druck 1275 h., 344; Typendruck 1300 h., 276: *cemî-i adamların seyyidiyim zirâ-ki evvel mahlûk olan benim ve evvel yine kabırdan kalğan ben olum ve evvel günâhkârlara şefâ‘at eyleyen benim*. In den Drucken wird außerdem für die Aussage zur Auferstehung das Futur (Optativ) *olam* verwendet. 2. „Und auf seinem Rücken befindet sich das Prophetensiegel, so groß wie ein Taubenei.“ Pertev 229m, 169a; TSMK K 1012, 99a: *ve arkasında gügercin yumurdası kadar nübüvvet mübri varıdı*. AOI Zürich 50, 225: *ve arkasında nübüvvet mübri varıdı gügercin yumurdası kadarı*. Lithographischer Druck 1275 h., 173; Typendruck 1278 h., 198; Typendruck 1300 h., 141, *ve arkasında gügercin yumurtası kadar nübüvvet mübri var idi*.

Satz ohne Endstellung des Prädikats (*devrik cümle*) ist in den Drucken übernommen: 1. „Ich kann über diesen Ort hinaus nicht weiter aufsteigen. Wenn ich weiter aufsteige, verbrennen meine Flügel vom Licht des Thrones.“ TSMK K 1012, 104, und Pertev 229m, 175: *ben bu*

¹⁹¹ DKM Tarihî Turki Tal‘at 8 (957 h.), 2b: *erenlerin serveri*; DKM Tarihî Turki Tal‘at 57 ([9]77 h.), 2b: *erenler serveri*.

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

mevzî den yukaru geçmez in eger geçsem kanadlarum yanar ʿarş nûrundan. Typendruck 1278 h., 207, Zeilen 6f.; Lithographischer Druck 1275 h., 180, Zeile 12; Typendruck 1300, 147, Zeile 3: *bu mevzî den yukaru geçmezem eğer geçer isem yanarım ʿarş nûrundan.* In diesem Beispiel ist jedoch in der Handschrift AOI Zürich 50, 233, das Prädikat in Endstellung gebracht: *ben bu mevzî den yukaru geçmez in eger geçsem ʿarş nûrundan kanadlarum yanar.* 2. „Man muss wissen, dass die Hölle zwei Tore und sieben Stockwerke hat; auf jedem Stockwerk gibt es siebzigtausend Städte und in jeder Stadt siebzig Quartiere und in jedem Quartier siebzigtausend Höfe aus Feuer.“ TSMK K 1012, 195a, Zeile 12; AOI Zürich 50, 483, Zeile 11: *Bilmek gerektür ki ʿamunuy iki*¹⁹³ *kapısı vardır ve yedi tabakadır ve her tabakada yetmiş bin şehir vardır oddan ve her şehirde yetmiş mahalle vardır ve her mahallede yetmiş bin havlu vardır [odan]*¹⁹⁴; Variante SK Pertev 229m, 355b, Zeile 7: *Bilmek gerektür ki ʿamunuy iki kapısı vardır ve yedi tabakadır ve her tabaka yetmiş bin şehir vardır oddan ve şehirde yetmiş mahalle vardır ve her mahallede yetmiş bin avlu vardır.* Typendruck 1278 h., 416, Zeile 25; Lithographischer Druck 1275 h., 369, Zeile 12; Typendruck 1300 h., 296, Zeile 7: *Bilmek gerektür ki ʿamunuy yedi kapısı vardır ve yedi tabakadır ve her tabakada yetmiş bin şehir vardır oddan ve her şehirde yetmiş mahalle vardır ve her mahallede yetmiş bin havlu*¹⁹⁵ *vardır oddan.*

Eine Übersicht über die Orthographie in den untersuchten *Envār el-ʿĀşīkīn*-Handschriften zeigt, dass eine Angleichung an die mittelosmanisch-türkische Orthographie in etwa einem Drittel der Fälle festzustellen ist. Von den 42 datierten Handschriften wurden vierzehn einer mittelosmanisch-türkischen Orthographie angepasst; in zwölf ist die Orthographie altosmanisch-türkisch und in vierzehn weiteren sind deutliche Spuren der altosmanisch-türkischen Orthographie vorhanden. Dabei nimmt der Anteil von Handschriften mit mittelosmanisch-türkischer Orthographie nach 1650 beträchtlich zu. Auffällig ist, dass in der zweiten Hälfte wiederum alle Handschriften deutliche Spuren altosmanisch-türkischer Orthographie zeigen. Die einzige *Envār el-ʿĀşīkīn* Handschrift aus dem 19. Jahrhundert (MK B 894, 1250 h./1834-1835) ist schließlich wieder in mittelosmanisch-türkischer Orthographie kopiert. Doch ist eine solche diachrone Betrachtung aufgrund der geringen Handschriftenzahl in den jeweiligen Zeitabschnitten kaum aussagekräftig.¹⁹⁶ Zählt man die undatierten Handschriften hinzu, fällt eine recht gleichmäßige Verteilung auf. Ein signifikanter Anteil der Kopisten folgte bis in 18. Jahrhundert einer Orthographie, welche Charakteristika des Altosmanisch-Türkischen enthält.

¹⁹³ In TSMK K 1012: *yedi*.

¹⁹⁴ Fehlt in TSMK K 1012 und AOI Zürich 50.

¹⁹⁵ Lithographischer Druck 1275 h.: *havlu* (حولي); Typendruck 1278 h. und Typendruck 1300 h.: *havlu* (حوالی).

¹⁹⁶ Bei der Interpretation der Daten zu den jüngeren Handschriften ist Vorsicht geboten, da wir keine Informationen zur Anschaffungspolitik jener Handschriftensammlungen haben, welche ihre Bestände bis in die Gegenwart durch Ankäufe erweitern – dies betrifft gerade die Milli Kütüphane in Ankara. Möglicherweise werden eher alte Handschriften als junge erworben.

Die *Envār el-ʿĀşīkīn*-Handschriften sind bis auf sieben vokalisiert.¹⁹⁷ Die Vokalisierung der Handschriften folgt der allgemeinen Entwicklung von einer phonologischen zu einer morphologischen Vokalisierung.

Tabelle 3.1: Orthographie *Envār el-ʿĀşīkīn*

	<i>Altosmanisch-türkische Orthographie</i>	<i>Spuren altosmanisch-türkischer Orthographie</i>	<i>Mittelosmanisch-türkische Orthographie</i>	<i>Unbekannt</i>	
1450-1499	0	0	0	0	0
1500-1549	3	2	0	0	5
1550-1599	5	4	2	1	12
1600-1649	2	3	1	1	7
1650-1699	1	2	4	0	7
1700-1749	0	0	6	0	6
1750-1799	1	3	0	0	4
1800-1849	0	0	1	0	1
1850-1899	0	0	0	0	0
o. D. ¹⁹⁸	10	9	10	4	33
	22	23	24	6	75

In den Drucken des 19. Jahrhunderts ist der Text der *Envār el-ʿĀşīkīn* hingegen konsequent an die morphologische Orthographie des Neuosmanisch-Türkisch angeglichen – dies entspricht weitgehend der Situation bei den Werken der Vergleichsgruppe. Von den Drucken sind die sechs gesichteten Typendrucke unvokalisiert und die zehn gesichteten lithographischen Drucke vokalisiert. In den vokalisiertem Drucken ist der Text konsequent morphologisch vokalisiert.

Zusammenfassend ist festzustellen, dass altosmanisch-türkische Charakteristika sowohl in den Handschriften als auch in den Drucken belegt sind. Auffällig ist vor allem, dass mehr oder weniger deutliche Spuren altosmanisch-türkischer Orthographie in den Handschriften bis um 1800 zu finden sind. Das trifft auch auf Altosmanisch-Türkisches in Lexik, Morphologie und Syntax zu. Eine Varianz, welche teilweise als Angleichung an neue sprachliche Gegebenheiten interpretiert werden kann, ist erkennbar. Eine konsequente sprachliche „Überarbeitung“ ist jedoch selbst in den Drucken des 19. Jahrhunderts nicht festzustellen. Die einzigen Morpheme, welche konsequent ersetzt wurden, sind die Personalsuffixe 1. Pers. Sg. -vEn und -İn. Damit sind in den Drucken noch zahlreiche spezifisch altos-

¹⁹⁷ TSMK K 1012 (967 h.); SK, Tercüman Y 364 (1002 h.); DKM Tarih Turki 13 (1029 h.); MK A 515 (1052 h.); İK Genel 5054 (vor 1074 h.); MK B 171 (1075 h.); MK 06 Hk 3685 (1090 h.); SK Hacı Mahmud 1619 (1170 h.); MK B 740 (vor 1252 h.). Außerdem ohne Datierung İÜ Nadir T 2110; SK, Hüsrev 137; MK, A 5043.

¹⁹⁸ Die Undatierten Handschriften sind alle vokalisiert. allerdings handelt es sich bei İK Genel 5054 um eine Teilvokalisierung.

manisch-türkische Morpheme belegt. Es ist eher unwahrscheinlich, dass mit dem Druck überhaupt eine Kollationierung oder sprachliche Überarbeitung statt fand. Der Text folgt mit einiger Wahrscheinlichkeit der vom Drucker oder Herausgeber gewählten handschriftlichen Vorlage.

Im Fall der des *Mevlid-i Muşahhah* (*Vesilet en-Necât*) und des *Muhammediye* Drucks von Aleksander Kazembek wird jeweils auf die Kollationierung verschiedener Handschriften verwiesen. Mit einiger Wahrscheinlichkeit deutet das aber darauf hin, dass es sich um einen Ausnahmefall handelt und der Normalfall der Druck einer dem Drucker vorliegenden Handschrift war. So ist beispielsweise ein Eintrag vom 17. Rebi¹ I 1270 (17. Januar 1854) in der Handschrift ZB Zürich Or. 107 (verschiedene kürzere Traktate zur Astronomie) zu verstehen, welcher den lithographischen Druck dieser Handschrift genehmigt.¹⁹⁹

Ob die altosmanisch-türkischen Charakteristika von den Nutzern als Archaismen oder als sprachlicher Modus für religiöse Literatur gedeutet wurden, muss – wie schon im Zusammenhang mit der Vergleichsgruppe festgestellt – noch offen bleiben.

3.3.2.4 Mitüberlieferung

Aḥmed Bicāns *Envār el-Āşîkîn* ist nur äußerst selten zusammen mit anderen Texten überliefert. In Sammelhandschriften konnte ich das Werk nur zweimal nachweisen. In beiden Fällen handelt es sich allerdings nicht um den vollständigen Text der *Envār el-Āşîkîn*, sondern um kurze Ausschnitte mit einem Umfang von wenigen Folio.

1. In der Handschrift SK Servili 19/6 finden sich 20 Folio mit verschiedenen Stellen aus dem Kapitel zur Prophetengeschichte (fol. 260-280). Die verschiedenen Texte der Sammelhandschrift sind zum Teil in unterschiedlichem Duktus geschrieben und stammen nicht alle von derselben Hand. Zwei der Texte enden jeweils mit einem Kolophon; Kopist ist in beiden Fällen ein gewisser Muştafâ b. ʿAbdurrahman, welcher den ersten Text 1089 h. (1678 h.) und den zweiten am Freitag, 3. Receb 1079 h. (7. Dezember 1668) vollendete.²⁰⁰ Es handelt sich bei allen Texten des Sammelbandes um Kommentarliteratur zu Koransuren (vier Texte) und zu dem Text al-Büşiris.²⁰¹ Ein Hinweis darauf, wann die einzelnen Teile zusammengebunden wurden, gibt es nicht.

¹⁹⁹ Zum *Mevlid-i Muşahhah* (*Vesilet en-Necât*) und dem *Muhammediye* Druck von Aleksander Kazembek (1261 h. bzw. 1845) vgl. 3.2.2.1 und 3.3.3.1.). Zur Handschrift ZB Zürich Or. 107 siehe Nünlist u. a. 2008, 121.

²⁰⁰ Es handelt sich um einen anonymen *Fātiḥa*-Kommentar (fol. 74-81) 1089 h. (1678 h.) und den zweiten am einen im Jahr einen Kommentar zu al-Büşiris berühmten Mantelgesicht (*Qaşidat al-Burda*) (fol. 200-259).

²⁰¹ Der Band enthält folgende Texte: *Tefsîr-i Sûre-i Yâsin*, fol. 1-29; *Tefsîr-i Sûre-i Fātiḥa*, fol. 40-74; *Tefsîr-i Sûre-i Fātiḥa* fol. 74-81 (mit dem Kolophon des Kopisten Muştafâ b. ʿAbdurrahman aus dem Jahr 1089 h. (1678 h.); *Şerḥ-i Kaşide-i Bürde* fol. 200b-259b (mit

2. Die Handschrift SK Hacı Beşir Ağa 654/4 gibt auf neun Folio das Kapitel über den Propheten Moses aus Aḥmed Bicāns *Envār el-ʿĀşīkīn* wieder. In diesem Fall enthält der Band neben weit verbreiteten religiösen Texten wie Ebū Suʿūd Efendis *Durʿānāme*, Birgivis *Vaşīyetnāme*, der *Hilye-i Ḥākānī* auch zwei historiographische Texte zur Geschichte der Mamluken und der Osmanen. Ein nur noch zum Teil lesbarer einleitender Satz spricht dafür, dass es sich bei dem Ausschnitt aus den *Envār el-ʿĀşīkīn* um eine bewusste Auswahl und nicht um ein Fragment handelt:²⁰²

Envār el-ʿĀşīkīn nām kitābıy baʿzı neşāyih[ini] iḥrāc ʿedīb [ein Wort unleserlich] işāret eylemişdür ki okıyan ʿazizler intifāʿ edeler.

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

Die Handschrift befindet sich in der Bibliothek, welche der Obereunuch Hacı Beşir Ağa (st. 1746) im Jahr 1158 h. (1745) stiftete; der *vakf*-Stempel Hacı Beşir Ağas ist in der Handschrift an mehreren Stellen zu finden.²⁰³ Die verhältnismäßig breite Auswahl der Texte in dem Sammelband, welche nicht nur religiöse Texte einschließt, könnte für eine Entstehung im Umfeld des Palastes sprechen und als Indiz gewertet werden, dass der Band zur ursprünglichen Stiftung Beşir Ağas gehörte. Der Entstehungskontext lässt sich aber nicht endgültig klären.

Die beiden Sammelhandschriften geben keine Anhaltspunkte dafür, dass es eine Texttradition gab, in welcher eine Anthologie mit Ausschnitten aus *Envār el-ʿĀşīkīn* in Sammelhandschriften über einen längeren Zeitraum überliefert wurde. Es handelt sich jeweils um eine singuläre Zusammenstellung, welche vom Kopisten (SK Hacı Beşir Ağa 654/4) beziehungsweise vom Sammler und Besitzer (SK Servili 19/6) zusammengetragen wurde.

Aḥmed Bicāns *Envār el-ʿĀşīkīn* unterscheiden sich diesbezüglich von zwei anderen Werken dieses Autors. In der Sammlung orientalischer Handschriften der Staatsbibliothek zu Berlin sind beispielsweise Aḥmed Bicāns Werke *Dürr-i Mekkūn* und *ʿAcāʿib el-Mahlūkāt* in zwei umfangreichen Ein-Band-Bibliotheken zu finden.²⁰⁴ In beiden Fällen ist jeweils der vollständige Text des betreffenden Werkes in eine umfangreiche Sammelhandschrift zusammen mit Texten aus einem umfassenden Bildungskanon, welcher Historiographie und *ahlāk*-Literatur einschließt, aufgenommen (Ms. Or. Quart. 1988 und Ms. Or. Fol. 3332).²⁰⁵

In Abschnitt 2.4.6 wurden bereits *menākıb*-Kurzbiographien besprochen, welche als Mitüberlieferung in *Envār el-ʿĀşīkīn*-Handschriften zu finden sind. Die Ergeb-

dem Kolophon des Kopisten Muşţafā b. ʿAbdurrahman vom Freitag, 3. Receb 1079 h. (7. Dezember 1668).

²⁰² SK Hacı Beşir Ağa 654/4, 33b.

²⁰³ Hathaway 2005; Kut und Bayraktar 1984, 139 (hier findet sich ein falsches Todesjahr).

²⁰⁴ Zu Ein-Band-Bibliotheken siehe Endreß 2001.

²⁰⁵ Staatsbibliothek Berlin, Ms. Or. Quart. 1988 enthält sowohl Aḥmed Bicāns *ʿAcāʿib el-Mahlūkāt* als auch sein *Dürr-i Mekkūn*. Sohrweide 1981, 30-33, beschreibt die Handschrift ausführlich und gibt eine Inhaltsübersicht. Ms. Or. Fol. 3332 enthält einen Ausschnitt aus *Dürr-i Mekkūn*, vgl. Götz 1979, 310f.

nisse lassen sich wie folgt zusammenfassen: Die *Envār el-Āṣṣḩkīn*-Drucke enthalten keine Kurzbiographien. Biographische Notizen sind aber in drei *Envār el-Āṣṣḩkīn*-Handschriften zu finden: 1. Ankara, TDK Yz. A 352a (Zilka‘de 985 h./1578); 2. MK Ankara İHK 06 Hk 58 (o. D.); 3. Kairo, DKM Tarih Taymūr 1802 (Cemāzi II 957 h./1550). In keiner der drei Handschriften spricht der Duktus der biographischen Notiz dafür, dass sie vom Kopisten der Handschrift stammt. Im Fall der Handschriften MK 06 Hk 58 und DKM Tarih Taymūr 1802 sind die Einträge sogar recht spät entstanden – sie lassen sich ins 19. Jahrhundert datieren.²⁰⁶ Inhaltlich lässt sich keine Abhängigkeit unter den drei Kurzbiographien feststellen. Es ist darum davon auszugehen, dass es sich um individuelle Einträge von Besitzern oder Benutzern handelt.

Sieben *Envār el-Āṣṣḩkīn*-Handschriften enthalten Inhaltsverzeichnisse mit Seitenverweisen: MK B 969 (1062 h.); MK B 643 (1001 h.); SK Hacı Mahmud 1619 (1170 h.); TSMK R 496 (1173 h.) und die undatierten Handschriften DKM Ma‘arīf Āmma Turki Qawāla 4; DKM Tarih Turki Tal‘at 23; SK Yaz. Bağ. 2847). Wie die Kurzbiographien lassen sich auch die Inhaltsverzeichnisse nicht datieren. Sie sind mit großer Wahrscheinlichkeit alle später hinzugefügt worden, da der Schriftduktus sich jeweils deutlich von dem des Kopisten unterscheidet. Gelegentlich geben ein flüchtiger Duktus und ein kaum gegliedertes Seitenlayout den Inhaltsverzeichnissen einen improvisierten Charakter. Dies fällt gerade im Vergleich mit den in Abschnitt 3.3.1.4 besprochenen Inhaltsverzeichnissen in Yazıcıoğlu *Mağārib az-Zamān* auf.

In Handschriften müssen die Seitenverweise in Inhaltsverzeichnissen zwangsläufig individuell erstellt werden. Darüber hinaus sind aber auch Varianten im Text des Inhaltsverzeichnisses festzustellen, das heisst bestimmte Zwischenüberschriften tauchen nur in einem Teil der Inhaltsverzeichnisse auf. Das ist ein Indiz dafür, dass nicht nur die Seitenverweise, sondern jeweils das ganze Inhaltsverzeichnis individuell aufgrund der vorliegenden Handschrift erstellt wurde, um den Text für den Benutzer besser zu erschließen. In den Drucken gehört das Inhaltsverzeichnis – im Gegensatz zur Kurzbiographie, welche wie erwähnt in keinem *Envār el-Āṣṣḩkīn*-Druck zu finden ist – zur Standardausstattung.

Insgesamt ist festzustellen, dass Ahmed Bicāns *Envār el-Āṣṣḩkīn* in der überwiegenden Zahl der Handschriften ohne Mitüberlieferung vorliegt. Wenn eine Kurzbiographie des Autors oder ein Inhaltsverzeichnis hinzugefügt wurde, wurde dieses individuell verfasst beziehungsweise angefertigt. Auch die beiden kurzen Ausschnitte von jeweils wenigen Seiten, welche in zwei Sammelhandschriften überliefert sind, wurden individuell ausgewählt – in einem Fall (SK Servili 19/6) könnte es sich sogar um ein Fragment handeln, welches zu einem späteren Zeitpunkt in eine Sammelhandschrift eingebunden wurde.

²⁰⁶ Die Datierung stützt sich auf den Schriftduktus und die Entstehungszeit von in den Texten zitierten Quellen, vgl. oben Abschnitt 2.4.6.

3.3.2.5 Graphische Charakteristika

Die Handschriften und Drucke von Aḥmed Bicāns *Envār el-ʿĀşīkīn* variieren hinsichtlich der graphischen Gestaltung kaum. Das Seitenlayout und die Illumination der *serlevha* entsprechen jeweils dem geläufigen Repertoire osmanischer Codices. Darüber hinaus enthalten sie jeweils vier graphische Darstellungen, welche nur in wenigen Handschriften fehlen. Es handelt sich stets um tabellarische Textdarstellungen und Skizzen in sehr schlichter Ausführung; rote Linien gliedern dabei die schwarz beschrifteten Flächen.

Tabelle 3.2: Graphiken in Aḥmed Bicāns *Envār el-ʿĀşīkīn*

<i>Ausführung der Graphiken</i>	<i>Anzahl</i>
Handschriften mit den vier Graphiken	43
Handschriften mit einer freien Fläche statt einer oder mehrerer der Graphiken	12
Fragmente ohne Graphiken aufgrund von Blattverlust	12
Vollständige Handschriften ohne die vier Graphiken	3
Keine Daten	5
Gesamt	75

Die erste Graphik in Aḥmed Bicāns Text – eine Tabelle mit 10x10 Feldern – veranschaulicht die Stationen, welche der Şūfī beim Beschreiten des mystischen Pfades (*sülūk*) passiert. In einem einleitenden Satz verweist der Autor als Quelle auf *Manāzil as-Sāʿirin* („Stationen der Reisenden“), ein Werk von ʿAbdullāh Anşāri (st. 481 h./1089)²⁰⁷ und nimmt im Text auf die Graphik mit den folgenden Worten Bezug:

*Şeyhülislām ʿAbdullāb Anşāri Menāzil es-Sāʿirin adlu bir kitāb düzdi ve anı on kısım etdiler tā ki sālikler bilelerki nece sülük etmek gerekdür. Anı tercüme etdüm bu şekilde yazdum.*²⁰⁸

Der *şeyhülislām* ʿAbdullāh Anşāri verfasste ein Buch namens *Manāzil as-Sāʿirin* und teilte es in zehn Kapitel ein, so dass die, welche [den mystischen Pfad] beschreiten, wissen, wo es lang geht. Ich habe es übersetzt und in dieser Form niedergeschrieben.

Es folgt jeweils die Tabelle mit den Termini des mystischen Pfades (Abbildung 3.10). Der Autor spricht von sich, dem „Übersetzer“ von ʿAbdullāhs Werk, in der ersten Person und macht dadurch deutlich, dass die Graphik als Teil seines Werkes zu verstehen sei.²⁰⁹ Der Entwurf der Graphik, das heißt die Darstellung in tabellarischer Form wird hier als Übersetzung bezeichnet.

²⁰⁷ Zum Autor und dessen Werk siehe Beaucueuil „al-Anşāri al-Harawī“, EI², 2, 515; T. Yazıcı und S. Uludağ „Herevī, Hāce Abdullah“, DİA 17, 222-226; *Kāmūs el-ʿĀlām*, 2, 1049.

²⁰⁸ Pertev 229m, 295b-296a; vgl. TSMK K 1012, 163b; AOI Zürich 50, 393; TSMK R 366, 145b und 146a; Typendruck 1278 h., 345; lithographischer Druck 1275 h., 304.

²⁰⁹ In den *Mağārib az-Zamān* werden ʿAbdullāh Anşāris *Manāzil as-Sāʿirin* etwas ausführlicher, auf vier bis fünf Folio exzerpiert und nicht in Tabellenform „übersetzt“, vgl. Nuruosmaniye 2593, 512a-516b.

Genauso werden die folgenden Graphiken in den Text eingebunden. Zunächst findet sich im „Abschnitt über den Vorzug der Armut“ (*Faşl fi fazilet el-fakır*) wieder eine tabellenähnliche Darstellung. Die Form ist auffällig, denn es handelt sich um eine horizontale Linie beziehungsweise in einigen Handschriften einen sehr langgezogene, linienförmigen Schriftzug *kalb* („Herz“) und – ausgehend von dieser Linie²¹⁰ – Worte, welche zu beiden Seiten in spitzem Winkel an diese Linie angrenzen. Die Graphik ähnelt dadurch einem liegenden Ast (Abbildungen 3.11 und 3.12).²¹¹ Sie listet fünfzehn Charakterschwächen auf. Im Text wird wie im vorigen Fall explizit auf die Darstellung (*resim*) verwiesen, der Autor und Zeichner tritt hier jedoch nicht in Erscheinung:

İmdi bilmek gerekdür ki muhabbet göñülde olur ve göñlüñ on beş fesāda açılır kapısı vardur şeytān ol kapulardan girüb cāna yol bulur ve cānı ezdüür belāk olur ol kapular işbu resime [AOI Zürich 50 işbu resme zıkr olmur].²¹²

Man muss wissen, dass Liebe (*muhabbet*) mit dem Herzen funktioniert. Das Herz aber hat fünfzehn Tore, welche das Verderben hereinlassen. Durch diese Tore dringt der Satan ein, findet seinen Weg zur Seele (*cān*), bedrängt sie und richtet sie zugrunde. Diese Tore sind im Bild dargestellt.

Die dritte Zeichnung findet sich im „Kapitel über die Welt“ (*Faşlün fi d-dünyā*), in welchem als Einleitung zu den Abschnitten mit eschatologischer Thematik die Gefahren der diesseitigen Welt beschrieben werden.²¹³ In diesem Fall wird auf die Graphik in direktem Zusammenhang mit einem Zitat des Propheten verwiesen. Dieser weist auf den geringen Wert des Diesseits im Vergleich zum Paradies hin. Ausgehend von diesem Zitat tritt der Autor in der ersten Person auf und erklärt, dass er die Gestalt der Erdoberfläche anhand einer Graphik veranschaulichen will. Die Zäsur zwischen dem Prophetenzitat und den Ausführungen des Autors ist jedoch – bewusst oder unbewusst – lediglich durch die Einleitung *imdi* („also“) und somit undeutlich markiert:

Peğamber [aleybi s-selā]m eyitdi dünyānun cemī'inden uçmağuy bir kamçı yeri kadar yegdür. Ve dünyā dedükleri kim Ademoğlanları au terk eylemege kudret ola yeryüzi[dür]. İmdi bu yeryüzi saña beyān eyleyeyin tā-kim bilüb terk eylemege au gevez ola ve şüreti işbu resmedür yedi iklim ve rub'-ı meskün işbu dā'irenün içinde mevcüddür.²¹⁴

²¹⁰ Im Typendruck von 1278 h. ist der Schriftzug „Herz“ durch ein Attribut ergänzt: *kalb-i ğayr-ı ta'alluk* („Herz ohne Bindung“).

²¹¹ TSMK K 1012, 167b; SK Pertev 229m, 304b; TSMK R 366, 150b; Typendruck 1278 h., 356; lithographischer Druck 1275 h., 314. TSMK R 366, 150b.

²¹² TSMK 1012, 167a. Vgl. auch Pertev 229m, 305a: *İmdi bilmek gerek ki muhabbet göñülde olur ve göñül on beş fesāda açılır kapısı vardur şeytān ol kapulardan girüb cāna yol bulur ve cānı ezdüür belāk olur ol kapular işbu resime.*

²¹³ AOI Zürich 50, 409; SK Pertev 229m, 307b; TSMK R 366, 150b; TSMK K 1012, 168b-169a; Druck 1275 h., 317; Druck 1278 h., 359.

²¹⁴ TSMK K 1012, 168b-169a. Vgl. Pertev 229m, 307b-308a; AOI ZH 50, 409; Druck 1275 h., 316f.; Druck 1278 h. 358f.; Druck 1300 h., 254f. An dieser Textstelle einige syntaktischen Varianten: *Ve dünyā dedükleri kim Ademoğlanları au terk eylemege kudreti ola* [Pertev 229m, *eylemez*; AOI ZH 50, *eylemez kim*] *yeryüzidür* [Drucke: *dürlü dürlü iklimini*] *imdi bu yeryüzi* [yér-

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

Es folgt eine Darstellung der Welt als Kreis, welcher durch parallele horizontale Kreisschnitte in Klimata (*iklim*) eingeteilt ist. Auf diesen Linien stehen jeweils die Namen der wichtigsten Städte und Länder in der betreffenden Klimazone (Abbildung 3.13). In den Drucken findet sich eine Variante, in welcher der Kreis zunächst in Viertel eingeteilt ist und die Klimata sich lediglich in einem der Viertel befinden. In den Handschriften konnte ich diese Variante nicht nachweisen – es handelt sich wohl um eine Anpassung der Graphik aufgrund des darüber stehenden Hinweises auf die Quadranten, aus welchem hervorgeht, dass lediglich ein Viertel der Welt bewohnt ist. Laut Text wird aber eben nur dieser Quadrant dargestellt. In den Drucken wird die Einteilung des Kreises in Quadranten mit einer zusätzlichen Beischrift versehen, in welcher auf die „Gelehrten der Alten“ verwiesen wird:

*Hukemā-yı kudemānıñ rub-ı ma'mürü aqālim-i seb'aya tahsım eyledikleri şekildir – Müteqadimünıñ zu'muna göre rub-ı ma'mürüñ şeklidir.*²¹⁶

Das ist das Bild [der Welt], dessen bewohnten Quadranten die antiken Gelehrten in sieben Klimata einteilen – das ist nach der Meinung der Alten das Bild des bewohnten Quadranten.

Sowohl in den Handschriften als auch in den Drucken steht unter der Graphik noch eine Bildunterschrift, in welcher der Autor wieder in der ersten Person in Erscheinung tritt:

*İşbu dā'ire kim yazdum bir top gibidür. Yarusı şu içinde ve yarusı şu üstindedür.*²¹⁷

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

yüzünü saña beyân eyleyeyin [Drucke *eyleyeyim*; Pertev 229m *eyleyeyem*] *tā-kim bilüb terk eylemege gevez* [Drucke *āsân*] *ola ve şüreti işbu resmedür yedi iklim ve rub-ı meskûn işbu dā'irenüñ içinde mevcûddür* [Pertev *inçindedir*; AOI ZH *işbu dā'irede nağş olmuşdur*].

²¹⁵ Die Bedeutung von *kaṃçı* in diesem Kontext lässt sich nicht eindeutig klären. In den bislang edierten altosmanisch-türkischen Texten lässt sich *kaṃçı* in keiner anderen Bedeutung als „Peitsche“ belegen; so auch Meninski 1680 [2000], 2, 3597. Ayverdi 2006, 2, 1541, vermutet, das das Wort auf das alttürkische *kaṃçı* – Penis eines Kamels, Pferdes oder Stiers – zurückgeht. Später ist es auch der Begriff für den Appendix an der Gebetskette oder allgemein eine an einem Ende angebundene Schnur. Der arabische Text dieser nicht kanonischen Prophetentradition lässt sich nicht rekonstruieren, und auch in der thematischen Konkordanz von Juynbol ist keine entsprechende Überlieferung zu finden, vgl. Juynbol 2007.

²¹⁶ TSMK K 1012, 168b-169a.

²¹⁷ TSMK K 1012, 168b-169a. Alle Drucke: *İşbu dā'ire kim yazdum bir top gibidür. Nısfı şu içinde ve nısfı şu üzerindedür.*

Die vierte und letzte Graphik stellt das Banner des Gotteslobs beziehungsweise das Prophetenbanner (*livā' el-ḥamd*) dar.²¹⁸ Es handelt sich um das Banner, welches der Prophet Muḥammad am Jüngsten Tag beim Einzug der Gläubigen ins Paradies trägt. Dem Prophetenbanner ist ein eigenes Kapitel im Zusammenhang mit Beschreibung der Ereignisse am Jüngsten Tag gewidmet. Die Graphik folgt einem Zitat des Propheten. Dieses Mal ist es der Prophet, welcher in der ersten Person von sich spricht:

*Peygamber [aleyhi s-selā]m eyitdi cemī'-i²¹⁹ ādamların seyyidiven zirā aya evvel mahlūk olan benven ve gene kabırdan evvel çıkan benven ve evvel şefā'at eyleyen günāhkārlara benven. Livā'ü l-ḥamd benüm elümeddür ve cemī'-i peygamberler ve evliyālar benüm sancağum dibinde kopacaktır. Ve sancağumın uzunluğı bir yıl lık yoldur ve eni beşyüz yıl lık yoldur ve başı kızıl yāķūtdandır ve kabzası aķ gümüşdendir ve üç kanadı vardır biri şarka ve biri mağribedür dünyā göğinden yanadır. Ve lākin fabrum bunların ile degüldür. Ol sancağumda üç satır yazılmışdır. Şekli işbu resimdür.*²²⁰

Das Kapitel über das Prophetenbanner: Der Prophet sagte: Ich bin der Herr aller Menschen, da ich der erste bin, der erschaffen wurde, da ich der erste bin, welcher aus dem Grab aufersteht, und da ich der erste bin, der für die Sünder Fürbitte einlegt. Das Banner des Gotteslobs ist in meiner Hand und alle Propheten und Heiligen werden sich unter meinem Banner erheben. Die Länge meines Banners ist ein Weg von tausend Jahren und seine Breite ist ein Weg von fünfhundert Jahren. Die Spitze ist aus rotem Rubin, der Griff aus weißem Silber und es hat drei Flügel (*kanad*) – einer nach Osten und einer nach Westen. [Der dritte bzw. alle drei] richten sich gen Weltenhimmel. Aber mein Ruhm hat mit diesen nichts zu tun.²²¹ Auf meinem Banner stehen drei Zeilen geschrieben. Sein Aussehen zeigt dieses Bild.

In diesem Fall fehlt eine Zäsur zwischen dem Ausspruch des Propheten und der Graphik völlig. Es wird geradezu der Anschein erweckt, als gehöre die Zeichnung des Prophetenbanners zur Prophetenüberlieferung. Ein direkter Bezug vom Text zur Graphik ist also auch hier vorhanden.

In den Handschriften handelt es sich bei den Graphiken des Prophetenbanners stets um schematische Darstellungen, in welcher die Stange und die drei Banner mit wenigen Linien skizziert sind. In den Drucken sind Ansätze von perspektivischer Darstellung, Faltenwurf der Stoffbanner und Schattierungen durch Schraffuren zu finden.²²² Im Gegensatz zu den anderen drei Graphiken sind bei der Darstellung des Prophetenbanners kleinere Varianten zu finden. In den Handschriften zeigten meist zwei der beschrifteten Flügel ausgehend von der Spitze der

²¹⁸ TSMK K 1012, 181b; Pertev 229m, 332a; AOI ZH 50, 445; TSMK R 366, [172]; Typendruck 1278 h., 387; lithographischer Druck 1275 h., 343.

²¹⁹ In TSMK K 1012 defektiv geschrieben (س). In der Handschrift ist aber generell auch in arabischen Wörtern eine starke Tendenz zur defektiven Schreibung vorhanden.

²²⁰ TSMK K 1012, 181b. Pertev 229m, 332a: *üç satır yazılı ola birinde bu ola kim.*

²²¹ Mit dieser Aussage wird offenbar vor einem Missverständnis hinsichtlich seines Beinamens *fābr-i 'ālem* „Ruhm der Welt“ – nicht *fābr-i 'ālem* „Ruhm des Banners“ – gewarnt.

²²² Schattierung durch Schraffur im Typendruck 1278 h., 387, und im lithographischen Druck 1275 h., 343; Faltenwurf und Schattierung durch Schraffur im Typendruck 1300 h., 275.

Stange jeweils schräg nach unten und einer die Stange verlängernd senkrecht nach oben. Das Prophetenbanner ist zum Teil aufrecht stehend dargestellt, zum Teil um neunzig Grad gedreht liegend. Es gibt sowohl Darstellungen, welche in den Text integriert sind, als auch Darstellungen, in welchen das Banner auf eine freie Fläche gezeichnet ist. In den Drucken wird wie im Fall der Welt versucht, die Beschreibung im Bild korrekter umzusetzen. Hier steht das Banner immer senkrecht auf einer freien Fläche und alle drei Flügel zeigen nach oben; der Satz *dünyā göginden yañadur* wird im Sinn „Sie richten sich gen Weltenhimmel“ verstanden (Abbildung 3.14). In den Drucken wird die Graphik des Prophetenbanners jeweils von der Darstellung mehrerer Kanzeln (*minber* bzw. *kürsî*) ergänzt, welche durch zusätzliche Beischriften als Kanzeln der Propheten und der Heiligen (*menâbir el-enbiyâ* und *kerâsî el-evliyâ*) gekennzeichnet werden.

Zusammenfassend ist festzustellen, dass die Überlieferung von Ahmed Bicâns *Envâr el-Âşîkîn* hinsichtlich der graphischen Gestaltung sehr stabil ist. Die Varianz in der graphischen Darstellung ist ebenfalls klein – auf diesen Umstand wird unten in Abschnitt 3.3.3.5 im Vergleich mit den Illustrationen der *Muhammedîye* noch genauer einzugehen sein. Der Umstand, dass die Graphiken durch Verweise direkt in den Text eingebunden sind, macht deutlich, dass diese als Teil der Textüberlieferung zu betrachten sind. Tatsächlich gibt es keine Drucke und nur sehr wenige Handschriften, in welchen die Graphiken fehlen.²²³

3.3.2.6 Zusammenfassung

Die Überlieferung der *Envâr el-Âşîkîn* ist in den Handschriften und Drucken hinsichtlich der Varianz auf makro- und mikrostruktureller Ebene sehr stabil. Allerdings lässt sich in den Handschriften eine signifikante sprachliche Varianz belegen. Diese setzt in den Handschriften früh – spätestens um 1600 – ein. Die sprachliche Varianz betrifft sowohl Lexik, Syntax, Morphologie als auch Orthographie und Vokalisierung. Auffällig ist, dass sich von der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts bis zum Ende des 18. Jahrhunderts – also fast über den gesamten Untersuchungszeitraum – ein Nebeneinander von Handschriften in altosmanisch-türkischer und mittelosmanisch-türkischer Orthographie nachweisen lässt. Hinsichtlich der Orthographie lässt sich also von zwei Texttraditionen sprechen – eine, welche die Orthographie an neue sprachliche Gegebenheiten anpasst, und eine andere, in welcher die altosmanisch-türkische offenbar als ein Aspekt authentischer Überlieferung aufgefasst wurde.

Die Drucke folgen alle derselben Textversion, kopieren also mit großer Wahrscheinlichkeit den Erstdruck, in diesem Text findet die Varianz der Handschriftlichen Überlieferung allerdings einen deutlichen Niederschlag. Dies betrifft Lexik,

²²³ Zum Zusammenhang zwischen Graphik und Wissensvermittlung siehe Abschnitt 6.2.

Syntax und Morphologie; altosmanisch-türkische Charakteristika stehen neben mittel- bzw. neuosmanisch-türkischen. Lediglich die Orthographie ist an die neuosmanisch-türkische angepasst und damit konsequent morphologisch. Abgesehen von der Orthographie kann also eine sprachliche Überarbeitung weitgehend ausgeschlossen werden. Der Text folgt mit einiger Wahrscheinlichkeit der vom Drucker oder Herausgeber gewählten handschriftlichen Vorlage.

In den *Envār el-Āşīkīn*-Handschriften findet sich keine über längere Zeit nachweisbare Mitüberlieferung. Bei einigen wenigen Texten – etwa Inhaltsverzeichnissen oder Kurzbiographien – handelt es sich um singuläre Belege. Die Eintragungen sind wohl auf die Bedürfnisse der jeweiligen Benutzer zurückzuführen. In den Drucken ist die Mitüberlieferung einheitlich und besteht nur aus einem Inhaltsverzeichnis.

Die Überlieferung der graphischen Gestaltung ist in den Handschriften und Drucken sehr stabil. Der Text enthält vier Graphiken, auf welche direkt im Text Bezug genommen wird, wodurch klar ersichtlich ist, dass sie als Teil des Textes zu verstehen sind. Sie fehlen nur in sehr wenigen Handschriften. Auch die Ausführung der Graphiken als schematische Zeichnungen variiert kaum.

3.3.3 *Yazıcıoğlu Muḥammeds Muḥammedīye*

Yazıcıoğlu Muḥammed übersetzte in der *Muḥammedīye* die von ihm selbst verfassten *Mağārib az-Zamān* in türkische Verse. Die *Muḥammedīye* umfasst circa 9000 Verse und ist in der Form eines *mesnevi* geschrieben.²²⁴ Im Gegensatz zu den *Envār el-Āşīkīn* wird in der *Muḥammedīye* die Makrostruktur des Originals, das heißt die fünfteilige Gliederung, nicht übernommen. Yazıcıoğlu Muḥammed setzt dadurch auch inhaltlich leicht veränderte Schwerpunkte. Zunächst beschreibt Yazıcıoğlu die Erschaffung der Welt (Verse 1-1414). In einem kurzen Abschnitt ist die Geschichte der Propheten vor Muḥammad zusammengefasst (Verse 1415-1540). Es folgen dann die beiden zentralen Themen: Einer ausführlichen Biographie des Propheten Muḥammad (Verse 1541-4756) folgt ein Abschnitt zur Eschatologie, welcher sowohl die Ereignisse am Jüngsten Tag als auch eine Beschreibung des Paradieses und der Hölle einschließt (Verse 4757-9008). Die Abschnitte zu Muḥammad und zur Eschatologie machen also einen wesentlich größeren Anteil des Werkes aus als in den *Mağārib az-Zamān* und den *Envār el-Āşīkīn*.

Bei einem Vergleich der arabischen Vorlage einerseits und der beiden türkischen Übersetzungen andererseits fällt auf, dass letztere nicht nur in der Makrostruktur stark überarbeitet sind. Auch innerhalb der einzelnen Kapitel und Unterabschnitte unterscheiden sich die drei Versionen deutlich. Yazıcıoğlus *Muḥammedīye* folgt wie Ahmed Bicāns *Envār el-Āşīkīn* einem linearen Erzählstrang; die zahlreichen

²²⁴ Die Anzahl der Verse variiert nur gering, vgl. Abschnitt 3.3.3.2 zur Textvarianz. Siehe auch Celebioğlu 1996, 1, 95.

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

Der lineare Erzählstrang ist in den *Enwār el-ʿAşīkīn* und der *Muḥammedīye* jeweils aus unterschiedlichen Prophetenüberlieferungen zusammengestellt. Dies soll hier wie in Abschnitt 3.3.2 am Beispiel der Textpassage zu Beginn des Kapitels über die Himmelsreise des Propheten (*mīʿrāc*) veranschaulicht werden.

In der *Muḥammedīye* beginnt das Kapitel zur Himmelsreise nicht mit jener Prophetenüberlieferung, welche in den *Mağārib az-Zamān* direkt zu Beginn des Kapitels angeführt wird, sondern mit einer Version, welche in den *Mağārib az-Zamān* etwas mehr als zwei Seiten nach dem Beginn des Kapitels zitiert wird. In der arabischen Fassung lautet diese Passage wie folgt:²²⁵

وعن قتادة عن انس بن مالك عن [مالك بن] صعصعة رضى الله تعالى عنه ان النبي عليه السلام حدثهم عن ليلة اسرى به بينما انا نائم في الحطيم وربما قال في الحجر مضطجعا اذ اتاني آت فشق ما بين هذه الى هذه يعني من ثغرة نحره الى شعرته فاستخرج قلبي

Von Qatāda von Anas b. Mālik von [Mālik b.]²²⁶ Ṣaʿṣaʿa, Gott möge an ihm Wohlgefallen haben: „Der Prophet erzählte ihnen über die Nacht, «in welcher mit ihm gereist wurde» [Q 17, 1]: «Ich schlief beim Ḥaṭīm»²²⁷ und vielleicht sagte er auch «beim [schwarzen] Stein ruhend (*muḍṭağīʿan*), da kam jemand zu mir und spaltete alles von hier bis hier», das heißt von seiner Kehle bis zu seinen Schamhaaren, «und er nahm mein Herz heraus».“

In der türkischen Übersetzung fehlt an dieser Stelle die in den *Mağārib az-Zamān* wiedergegebene Überliefererkette „Qatāda nach Anas b. Mālik nach Mālik b. Ṣaʿṣaʿa“.²²⁸ Der Narratio werden außerdem neun Verse vorangestellt, in welchen der Leser als Gottessucher direkt angesprochen und um Aufmerksamkeit und Anteilnahme gebeten wird. Das zentrale Thema des *mīʿrāc*-Kapitels – die Gottesschau – wird bereits angesprochen, indem der Autor auf die Sehfähigkeit (*başar*) der Augen seiner Leser und die Hoffnung auf die Gottesschau der Gläubigen am Jüngsten Tag hinweist. Die oben zitierte Passage aus den *Mağārib az-Zamān* wird in der *Muḥammedīye* dann mit den folgenden drei Versen übersetzt:²²⁹

Haber vèrdi resülü ʿllāb ki yatmışdum Haremde ben / Ḥatimde ıztıcāʿ edüb eřişdüirdi nazar Allāb
İşāda èrdi Cibrāʿil selām èrgürdi Allābdan / seni Allāb okur dedü buyurmuşdur sefer Allāb
Tutub pes şadrumı yardı ki tā göbgüme èrdi / çıkardı yüregüm derḫāl dahı diñle ne-dèr ol şāb

Der Gesandte Gottes berichtete: „Ich lag im Heiligtum; ich ruhte am Ḥaṭīm, da richtete Gott seinen Blick auf mich. / Am Abend kam Gabriel und brachte mir Grüße von Gott:

²²⁵ Nuruosmaniye 2593, 218a, und Konya, Akseki 132, 464.

²²⁶ Fehlt in Nuruosmaniye 2593, 218a.

²²⁷ Ḥaṭīm bezeichnet die Umfassungsmauer der Kaʿba, vgl. A. J. Wensinck, „Kaʿba“, EI², 4, 317; Fuat Günel, „Ḥicr“, DİA, 17 (1998), 455.

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

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

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

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

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

واعلم انه قال بعض المحققين اختلف الاصحاب والامم في انه هل رأي ربه ام لا قال ابن عباس وكتب الاحبار رضي الله تعالى عنه [!] انه عليه السلام رأي بعينه وقالت عائشة رضي الله عنها ما رأي بصره فلذا قال عليه السلام سبحان الله رأيتُه بقلبي ولم أزه بعيني حتى قال شيخ العرب ومفتي الشرق والغرب النواوي رحمه الله في شرحه للمسلم البخاري الصحيح عندي انه عليه السلام رأي بعينه لانه لما اختلف الاصحاب في رؤيته ربه عز وجل بان قال ابن عباس رآه بعينه وقالت عائشة انه ما رآه بصره فاذا وقع الاختلاف بينها رجحنا قول ابن عباس

Wisse, dass einige seriöse Gelehrte (*ba'du l-muḥaqqiqīn*) sagen, dass die Prophetengefährten und die Gemeinden bezüglich der Frage, ob [der Prophet Muḥammad] seinen Herrn gesehen hat oder nicht, unterschiedlicher Meinung sind. Ibn 'Abbās und Ka'b al-Aḥbār – Gott möge an [ihnen] Wohlgefallen haben – sagen über ihn – das Heil sei über ihm –, dass er [Gott] mit eigenem Auge sah. 'Ā'īṣa – Gott möge an ihr Wohlgefallen haben – sagte, er sah ihn nicht mit seinem Gesichtssinn (*baṣar*), deshalb sagte er – das Heil sei über ihm -: „Preis sei Gott, den ich mit meinem Herzen sah – nicht mit meinem Auge sah ich ihn!“ Aber Nawāwī, der Scheich der Araber, der Mufti des Ostens und des Westens, Gott erbarme sich seiner, sagt in seinem Kommentar zu Muslims und al-Buḥārīs Sammlungen kanonischer Prophetenüberlieferungen: „Meines Erachtens sah [der Pro-

²³⁰ VGM 431/A, [090]; *izṭicā' etmek* wird als *arḳası üstine yatmak* erklärt. Zu den marginalen Worterklärungen siehe ausführlich unten, 3.3.3.4.

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

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

phet Muḥammad] – das Heil sei auf ihm – [Gott] mit seinem Auge; denn während die Prophetengefährten hinsichtlich der Gottesschau – er ist mächtig und erhaben – unterschiedlicher Meinung sind, sagte Ibn ʿAbbās, er habe ihn mit seinem Auge gesehen. Und ʿĀʾiṣa sagte, dass er ihn nicht mit seinem Gesichtssinn gesehen habe. Wenn es aber eine Meinungsverschiedenheit zwischen diesen beiden gibt, bevorzugen wir die Aussage des Ibn ʿAbbās.“

Die Version in Yazıcıoğlu's *Muḥammedīye* lautet:²³³

*Elā ey ṭālib-i taḥkik iṣit kim edelim tedkik / eger Allāh vere tevfiḳ beyān edevüz icmālā
Eyütdiler kim Allāhı ki başgözile görmedi / göñül gözi ile gördi budur Qurʾānda tenzilā
Gözile bakdı kalbine fuʿādile nazar kıldı / pes andan gördi Allāhı göñül gözi ile illā
Veli şeyḫ-i ʿArab kim ol Nevāvidür buyurmuşdur / maḥall-i ihtilāf olsa gerek kim edevüz ʿallā
Çū dedi İbn-i ʿAbbās kim Muḥammed gördi Allāhı / demişdür ʿĀʾiṣe ḥāṣā gözile görmedi kellā
Dedi çün ihtilāf oldu pes edük bu sözi tercih / ki ḥaḳdur İbn-i ʿAbbāsın sözünde yoḳdur aṣlā lā*

O du, der du nach Verifizierung suchst, höre, wir wollen es genauestens erläutern. / Wenn Gott Erfolg verleiht, wollen wir es umfassend erklären. / Sie sagen, er habe Gott nicht mit dem Auge des Kopfes gesehen; er habe [ihn] mit dem Auge des Herzens gesehen, so sei es im Koran offenbart. / Mit dem Auge habe er in sein Herz geschaut und mit dem Herz habe er [Gott] gesehen, darum habe er ihn nur mit dem Auge seines Herzens gesehen. / Aber der Scheich der Araber Nawāwī sagt, / wenn es eine Meinungsverschiedenheit gibt, so müssen wir gerecht entscheiden. / Während İbn ʿAbbās sagte, dass Muḥammad Gott sah, hat ʿĀʾiṣa gesagt, er habe ihn keinesfalls mit dem Auge gesehen. / Er [Nawāwī] sagte, wenn es eine Meinungsverschiedenheit gibt, ziehen wir diese Aussage vor, denn İbn ʿAbbās hat recht; da gibt es grundsätzlich kein Zweifel.

Statt der einfachen Anrede *ʿilam* („wisse“) in den *Maḡārib az-Zamān* spricht der Autor in der *Muḥammedīye* die Leser ausführlicher an und verspricht Aufklärung in einer Streitfrage. Der Bezug zur arabischen Version der *Maḡārib az-Zamān* wird in diesem Fall in der *Muḥammedīye* durch den Hinweis auf die Quelle – den *ḥadīth*-Kommentar von an-Nawāwī – hergestellt.²³⁴ Die zentralen Punkte, die an-Nawāwī hinsichtlich der Meinungsverschiedenheit zwischen ʿĀʾiṣa und Ibn ʿAbbās erörtert, übernimmt Yazıcıoğlu in der *Muḥammedīye*. Im Gegensatz zum vorausgehenden Beispiel wird der Bezug zum arabischen Original jedoch nicht durch die Übernahme des zentralen Vokabulars verdeutlicht: Die Begriffe *baṣar* („Gesichtssinn, Sehfähigkeit“) oder *rūʾyet* („[Gottes]schau“) werden, obwohl sie an anderer Stelle in der *Muḥammedīye* durchaus vorkommen, nicht aufgegriffen.²³⁵

Yazıcıoğlu's Übersetzung der *Maḡārib az-Zamān* wird an mehreren Stellen durch panegyrische Abschnitte auf den Propheten Muḥammad unterbrochen. Diese Passagen gehörten zu den bekannteren Passagen der *Muḥammedīye*, wie ein Hinweis in der *menāḳīb*-Kurzbiographie der Istanbul Drucke zeigt.²³⁶

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

²³⁴ *Ferah er-Rūḫ* 1294, 1, 232.

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

²³⁶ Vgl. oben Abschnitt 2.5.7.

Beim folgenden Ausschnitt handelt es sich um ein *mesnevi* vom Typ *müstezād*; die Halbverse haben jeweils eine Ergänzung (*ziyāde*).²³⁷ Aufgrund der Länge der Verse zitiere ich jeweils einen Halbvers (*mısrāʿ*) pro Zeile. Die Binnenreime der Halbverse verdeutliche ich jeweils indem ich die durch den Reim entstehenden Hälften voneinander absetze – diese graphische Visualisierung der Binnenreime ist auch in einigen Handschriften belegt.²³⁸ Zusammen mit der *ziyāde* ist ein Halbvers dann jeweils dreiteilig. Die Verse selbst haben den Reim *-ānu*; die *ziyāde* jeweils *-ātı*:

<i>Cibānuñ cām ve cānuñ</i> <i>Ol ola çinki cānām</i>	<i>Muḥammeddür çii cānānu</i> <i>nēce sevmeye cān anı</i>	<i>ki kātı'dur maḳālātu</i> <i>ki sātı'dur delālātu</i>
<i>Odur cānān yaradan cān</i> <i>Sever anı kamu cānān</i>	<i>ēdindi çün anı cānān</i> <i>odur bu cānlaruñ cānı</i>	<i>ki maḥbūb ētdi zātma</i> <i>ki cāmı'dür kemālātu</i>
<i>Odur bu cānlaruñ cānı</i> <i>Odur geoberlerüñ kāmı</i>	<i>odur serverlerüñ ḥānı</i> <i>o bildi buldı sulṭānı</i>	<i>çün ol sulṭān-ı kevneyndür</i> <i>ki şādıḳdur risālātu.</i> ²³⁹

Die lebendige Seele der Welt und der Gebiete der lebendigen Seele ist Muḥammad; / und seine Lehre ist beeindruckend und überzeugend.²⁴⁰ / Er ist deshalb wie sein Geliebter; warum sollte die lebendige Seele ihn nicht lieben? / Klar sind die Anzeichen dafür.

Er ist die lebende Seele, welche den Geliebten erschaffen hat; er hat ihn als Geliebten angenommen; / zu seinem Geliebten gemacht. / Alle Lebendigen lieben ihn; er ist die lebendige Seele aller Lebendigen; / die alle Vollkommenheit in sich versammelt.

Er ist die lebendige Seele aller lebendigen Seelen; er ist der Herrscher aller Fürsten; / denn er ist der Sultan der beiden Welten. / Er ist das Bergwerk aller Juwelen; er fand den Sultan und kennt ihn. / Seine Botschaft ist wahr.

Dieses *mesnevi* zeichnet sich durch eine sehr dichte Strukturierung mittels rhetorischer Stilmittel – Reim, Binnenreim, Assonanz, Alliteration und Anapher – aus. Es handelt sich damit um einen Text, der ideal zum mündlichen Vortrag in einer *zıkr*-Zeremonie geeignet ist. Auf diesen Umstand wird beispielsweise auch in der Kurzbiographien des lithographischen *Muḥammediye*-Drucks von 1262 h. (1846) hingewiesen.²⁴¹

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

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

²³⁸ Vgl. unten Abschnitt 3.3.3.5.

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

²⁴⁰ Laut İsmā'il Hakkıs *Muḥammediye*-Kommentar bezieht sich die Formulierung *kātı'dur maḳālātu* („seine Worte sind definitiv“) auf den Koran als Wunder (*mu'cize*), welches bestätigt, dass Muḥammed wahrhaftig Gottes Gesandter ist. Die Formulierung *sātı'dur delālātu* („klar sind seine Zeichen“) beziehe sich hingegen auf die anderen Prophetenwunder, vgl. *Ferah er-Rūḥ* 1294 h., 2, 468.

²⁴¹ Vgl. oben Abschnitt 2.5.7

3.3.3.1 Der „authentische“ Text

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

Das *Muḥammedīye*-Autograph (VGM 431/A) enthält allerdings zahlreiche Korrekturen und Ergänzungen von der Hand des Autors, welche zeigen, dass es sich bei dieser Handschrift nicht um eine Reinschrift (*beyāz*), sondern um ein Konzept (*musawwada* beziehungsweise *müsevedde*) handelt. Auf diesen Umstand hat im frühen 18. Jahrhundert bereits der Kommentator Bursalı İsmā'îl Hakkı hingewiesen.²⁴² Sowohl İsmā'îl Hakkı als auch Âmil Çelebioğlu Ende des 20. Jahrhundert fragen darum, ob bestimmte Textpassagen, welche in einer großen Zahl von Handschriften überliefert sind, auf den Autor der *Muḥammedīye* zurückgehen könnten. Diese Annahme läuft auf den Versuch hinaus, auf der Basis des Autographs eine Reinschrift, das heißt eine „authentische“ Endfassung Yazıcıoğlu's zu rekonstruieren, welche an einigen Stellen aber doch vom erhaltenen *Muḥammedīye*-Autograph abweicht.²⁴³ Das führt dazu, dass uns im Fall der *Muḥammedīye* mit İsmā'îl Hakkı's Werk – als Kopist und Kommentator – ein sehr früher Beleg vorliegt, in welchem die Frage nach der authentischen Textfassung explizit erörtert wird.

Bursalı İsmā'îl Hakkı fertigte 1121 h. (1709) – dreizehn Jahre nach der Vollendung seines *Muḥammedīye*-Kommentars – eine Abschrift des *Muḥammedīye*-Autographs in Gelibolu an; seine Abschrift ist in der İnebey-Bibliothek in Bursa erhalten (İK Genel 58). Sie enthält sowohl explizite Aussagen als auch implizite Informationen über İsmā'îl Hakkı's methodisches Vorgehen beim Kopieren des *Muḥammedīye*-Autographs:²⁴⁴

Laut Kolophon fertigte İsmā'îl Hakkı eine korrekte Abschrift vom „Original“ (*al-aşl*), d. h. Yazıcıoğlu's Autograph an. Er kopierte dabei „ohne Auslassung oder Hinzufügung“ (*bilâ ziyâda wa-lâ nuqsân*), hielt aber eine Anpassung an die aktuelle – d. h. die mittelosmanisch-türkische – Orthographie für erforderlich.²⁴⁵

Die marginalen und interlinearen Glossen enthalten aber zusätzliche Informationen zum Text, welche über eine sorgfältige Kopie deutlich hinausgehen:

1. In İsmā'îl Hakkı's Abschrift gibt es Glossen zur graphischen Gestaltung des Autographs, beispielsweise Hinweise zur Skizze des Prophetenbanners im *Muḥammedīye*-Autograph oder zu kalligraphisch hervorgehobenen Textpassagen.²⁴⁶

²⁴² Vgl. Heinzelmann 2010.

²⁴³ Çelebioğlu 1996, 95-97.

²⁴⁴ Zu İsmā'îl Hakkı's Abschrift siehe auch Heinzelmann 2010, 113-128.

²⁴⁵ İK Genel 58, 226b-227a.

²⁴⁶ Vgl. unten Abschnitt 3.3.3.5; und Heinzelmann 2010, 116f.

2. İsmā'îl Hakkîs Glossen enthalten thematische Erläuterungen zu Inhaltlichem oder zur Textgeschichte beziehungsweise zu Biographischem über den Autor. Dazu gehören etwa Ausführungen zur Etymologie des Namens Gelibolu oder zur Verehrung des *Muhammedîye*-Autographs in Gelibolu.

3. Es gibt auch Kommentare, welche auf Textvarianten hinweisen. İsmā'îl Hakkî weist hierbei auf Abweichungen zwischen dem Text des Autographs und geläufigen Varianten in anderen Handschriften hin.²⁴⁷ Oft besteht der Kommentar schlicht aus der Formel *kadā fi l-aşl* („so steht es im Autograph“), welche Textpassagen kennzeichnet, die [auch] in einer anderen Variante geläufig sind. In einzelnen Fällen werden die Varianten aber auch ausführlicher besprochen.

4. Die marginalen und interlinearen Glossen weisen auch auf sprachliche Aspekte hin; dies betrifft meist die Orthographie und die Vokalisierung. Wo İsmā'îl Hakkî in Abweichung zum Autograph die Pleneschreibung bevorzugt, steht interlinear ein rotes *س* (?).²⁴⁸ Oft erläutert er seine Lesung und Vokalisierung aber auch ausführlicher.²⁴⁹

5. İsmā'îl Hakkî gibt auch Erläuterungen zum Versmaß, vor allem, wenn es darum geht, die korrekte Lesung des gelegentlich schwer entzifferbaren Autographs zu rekonstruieren.

6. Die Worterklärungen des Autographs werden zum Teil übernommen. Zum Teil stammen diese aber auch von İsmā'îl Hakkî selbst (oder aus einer anderen, nicht erhaltenen bzw. mir nicht vorliegenden Abschrift).²⁵⁰

Es fällt auf, dass Bursalı İsmā'îl Hakkî im Kolophon nur einen kleinen Teil seiner Methodik bei der Abschrift des *Muhammedîye*-Autographs explizit beschreibt; tatsächlich kommentiert er den Text wesentlich ausführlicher. Er passt zwar, wie beschrieben die Orthographie an, dokumentiert diese Anpassungen aber. Die Orthographie ist also offensichtlich für sein Verständnis vom authentischen (beziehungsweise originalen) Text relevant. Das trifft auch auf graphische Merkmale des Autographs zu. Die Randglossen mit den Worterklärungen lässt İsmā'îl Hakkî jedoch oft weg, ohne das zu kommentieren.²⁵¹ Auf seinen Umgang mit Textvarianten wird im folgenden Abschnitt 3.3.3.2 noch weiter einzugehen sein.

Zusammen mit Bursalı İsmā'îl Hakkîs Abschrift liegen insgesamt fünf direkte sowie eine indirekte Abschrift des *Muhammedîye*-Autographs vor.²⁵² Dabei fällt

²⁴⁷ Vgl. dazu ausführlich im folgenden Abschnitt 3.3.3.2.

²⁴⁸ Das Kürzel steht vermutlich für *nakş* beziehungsweise *nokşān*; diese Abkürzung wird jedoch nicht von Gacek 2009 aufgeführt.

²⁴⁹ Heinzelmann 2010, 123-127.

²⁵⁰ Vgl. unten Abschnitt 3.3.3.4. Die Tabelle zeigt, dass İsmā'îl Hakkî keine der Worterklärungen, welche nicht im *Muhammedîye*-Autograph, aber in anderen früheren Handschriften zu finden sind, übernimmt. Völlig ausschließen lässt sich aber selbstverständlich nicht, dass er eine hier nicht ausgewertete oder nicht erhaltene Handschrift mit Worterklärungen vorliegen hatte.

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

²⁵² 1. İÜ TDESK 4012 (1011 h./1603), Kopist Luţfullāh b. Muştafā b. Hızır; 2. Nuruosmaniye 2580 (1077 h./1666-1667), Kopist *nā'ib* von Gelibolu; 3. İK Genel 58 (1121 h./1709); Ko-

auf, dass vier dieser insgesamt sechs Abschriften vom Autograph im 18. Jahrhundert entstanden. Die Zahl von sechs Handschriften ist im Vergleich zur Gesamtzahl der untersuchten Handschriften auf den ersten Blick gering, diese Handschriften belegen aber doch klar ein Bedürfnis nach authentischen Abschriften. In Abschnitt 5.4 wird noch auf die Frage einzugehen sein, ob sich der Kreis derer, welche eine solche authentische Abschrift anfertigten oder besaßen, genauer eingrenzen lässt.

Der Anspruch auf Authentizität wird auch in den gedruckten Fassungen des 19. Jahrhunderts ab 1271 h. (1854-1855) durch einen Hinweis auf das Autograph zum Ausdruck gebracht. In den ersten Drucken ist ein solcher Hinweis allerdings noch nicht vorhanden. Während in den ersten Istanbuler Drucken jede Strategie, den Käufer oder Leser von der Authentizität zu überzeugen, fehlt, erläutert Aleksander Kazembek im Kasaner Druck von 1261 h./1845 seine Editions-methode ausführlich. Das schließt Informationen zu seinem Umgang mit orthographischen Varianten und Vokalzeichen ebenso ein wie die Kennzeichnung von Textvarianten. Die folgenden Punkte werden von Kazembek im Vorwort angesprochen:²⁵³

1. Kazembek weist auf die inkonsequente Orthographie der ihm vorliegenden *Muḥammedīye*-Handschriften hin. Schlussfolgerungen – etwa, dass es sich zum Teil um Archaismen handelt – zieht er daraus nicht. Er führt eine ganze Reihe Beispiele an: *sana* (سناکه oder ساکا statt سکا); *buyurdu* (بیوردی statt بیوردی); *der* (در statt دیر); *bilinür* (بیلینر, بیلینر oder بیلینر statt بیلینور). Diese unterschiedlichen Schreibungen korrigiert Kazembek nicht.
2. Kazembek verwendet Vokalzeichen gelegentlich, um Homographie zu unterscheiden. So versieht er beispielsweise das *elif* im Wort *öldi* mit einem *zamme* (اولدی), im Wort *oldı* hingegen nicht (اولدی).
3. Das Vokalzeichen *sükün* verwendet er unter anderem, um Ellipsen aufgrund des Versmaßes zu kennzeichnen: *اولدی* کُ für *k'oldı* statt *ki oldı*. Diese Kennzeichnung ist auch im Fall einer Ellipse der *izāfet* aufgrund des Versmaßes zu finden.
4. In Passagen mit Endreim (*kāfiye*) wird dieser angegeben.
5. Kazembek gibt beim Wechsel des Versmaßes dieses jeweils in seinen Randglossen an. Besonderheiten im Versmaß erläutert er jeweils.
6. Durch einen Asterisk (*) kennzeichnet Kazembek Verse, welche nur in einem Teil der Handschriften belegt sind. Er verweist im Vorwort bereits auf zwei Textstellen: Seite 20, Verse 13-15 und Seite 297, Verse 19 und 20.
7. Bei den Randglossen in Kazembeks Ausgabe handelt es sich zum Teil um Auszüge aus İsmā'îl Ḥaḳḳıs *Ferah er-Rūb*, zum Teil fügt er jedoch auch eigene Anmerkungen als Randglossen hinzu.

pist Bursalı İsmā'îl Ḥaḳḳı 4. SK Laleli 1491 (1164 h./1751), Kopist 'Ali b. Muḥammed el-Giridi; 5. MK A 7917 (1243 h./1828), Kopist es-Seyyid Muḥammed Eşref b. eş-Şeyḥ Kemāl. 6. Bei der Handschrift İÜ Nadir T 1239 (1196 h./1781-1782), Kopist Derviş Muḥammed es-Seyyid Ḥasib b. İbrāhım, handelt es sich um eine indirekte Abschrift; Vorlage ist laut Kolophon eine Abschrift vom Autograph.

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

Um die Qualität seiner Edition zu unterstreichen, weist er darauf hin, dass er zahlreiche *Muḥammediye*-Handschriften kollationiert habe, worunter sich auch zwei Handschriften befanden, welche „in einem sehr schönen Duktus vor einigen hundert Jahren direkt in Gelibolu kopiert worden waren.“²⁵⁴ Er verweist also sowohl auf die zeitliche wie auch auf die räumliche Nähe der Abschriften zum Verfasser, nicht jedoch explizit auf das Autograph in Gelibolu. Kazembek beklagt sich jedoch, dass bereits bei diesen Handschriften die Unterschiede in „Komposition und Orthographie“ (*inşā ve imlā*) beträchtlich seien. Zusätzlich zu den Handschriften habe er, den kürzlich in Bülâk erschienenen Druck von İsmâ‘il Hakkîs *Muḥammediye*-Kommentar *Ferah er-Rûh* bei seiner Edition herangezogen.²⁵⁵ Kazembek stellt in diesem Vorwort den Text seiner Edition also nicht als authentische Kopie eines Originals vor, sondern präsentiert ihn vielmehr als Ergebnis einer sorgfältigen und aufwändigen Kollationierung. Dies stellt innerhalb der *Muḥammediye*-Drucke des 19. Jahrhunderts einen Ausnahmefall dar.²⁵⁶

Ein viel allgemeinerer Hinweis auf eine zuverlässige Handschrift als Vorlage findet sich in einem späteren Druck, welcher in Kasan 1859 erschienen ist. Der Anspruch eine authentische Ausgabe vorzulegen wird mit dem Hinweis versehen, dem Druck liege eine „zweihundert Jahre alte und sorgfältig geschriebene Handschrift“ zugrunde.²⁵⁷ Allgemein ist jedoch festzustellen, dass solche Hinweise auf die Authentizität des gedruckten Textes in den Kasaner Drucken nach Kazembek seltener zu finden sind als in den Istanbuler Drucken.

In den Istanbuler Drucken wird erstmals 1273 h. (1857) im Kolophon darauf verwiesen, dass dem Druck eine Handschrift als Vorlage diene, welche direkt vom Autograph kopiert wurde.²⁵⁸ Dieser Hinweis wird in allen späteren Istanbuler Drucken übernommen. Diese Strategie, die Authentizität des Textes zu belegen, war offenbar so Erfolg versprechend, dass sie auch in anderen Drucken übernommen wurde – selbst wenn im jeweiligen Fall ein solches Autograph kaum bekannt gewesen sein dürfte.²⁵⁹

²⁵⁴ Druck 1261 h./1845, Hg. Aleksander Kazembek, [i]: *Muḥammediye nusḥaları fakiriy zabtında müte‘addid ve ‘alâ l-ḥuşûş güzel hatt ile ‘ayn-i Geliboluda bir niçe yüz sene bundan muḥaddem merkûm ve mersûm iki nusḥa-i nefise.*

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

²⁵⁶ Ein Vergleich mit Riżā Efendis Ausgabe der *Vesilet en-Necât* zeigt, dass die Methodik Kazembeks nicht nur im Vergleich mit anderen *Muḥammediye*-Drucke eine Ausnahme darstellt, sondern für osmanische Drucke allgemein; vgl. oben Abschnitt 3.2.2.1.

²⁵⁷ Druck Kasan 1275 h./1859 (IVRAN K IV 50): من صلاباش اولى نك فتح الله حميد الله اوغلى نفع عباد المسلمين اوچون الله تعالى نك استعانتى برلان بو محمدية كتابنى باصدوردىم قديم نسخه دن اول نسخه يازلغان موندن .مقدم ايكي يوز يل تيكراسنده دوست نغيس خطلى .

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

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

Âmil Çelebioğlu Studie und Edition von Yazıcıoğlu *Muhammediye* wurde 1996 posthum von einem unbekanntem Bearbeiter herausgegeben. Inkonsistenzen und Fehler gehen möglicherweise auf diesen Umstand zurück. In seiner Studie fokussiert Çelebioğlu deutlich auf das *Muhammediye*-Autograph, erwähnt aber in anderen Abschriften vorkommende und vor allem die von İsmâ'îl Hakkı besprochenen Varianten.²⁶⁰ In der Edition wird jedoch auf einen kritischen Apparat völlig verzichtet. Erstaunlicherweise weicht die Edition immer wieder vom Autograph ab. Das betrifft einerseits Textpassagen, bei denen İsmâ'îl Hakkı in Betracht zieht, dass es eine vom Autograph abweichende Reinschrift – das heißt Endfassung – gegeben haben könnte, andererseits gibt es auch Abweichungen auf mikrotextueller Ebene, welche nicht nachvollziehbar sind, da es keinen kritischen Apparat gibt.²⁶¹ Çelebioğlus Vorstellungen von einem autonomen Text der *Muhammediye* bleiben darum unklar. Problematisch ist auch, dass die im Autograph des 15. Jahrhunderts wiedergegebene Lautung teilweise – und leider sehr inkonsequent – an die des 20. Jahrhunderts angeglichen wird. Das hat auch Konsequenzen für die Poetik, da beispielsweise Reime oder Assonanzen nicht mehr nachvollziehbar sind.²⁶² Graphische Aspekte des Autographs und Marginalien werden in Çelebioğlus Ausgabe nicht berücksichtigt. Insgesamt ist Çelebioğlus Ausgabe also unbefriedigend.

3.3.3.2 Textvarianten

Die Textüberlieferung der *Muhammediye* ist in ihrer Makrostruktur sehr stabil. Çelebioğlus Erörterung zum Umfang der *Muhammediye* ist in diesem Zusammenhang bezeichnend. Er weist darauf hin, dass Angaben zum Umfang zwischen 9008 und 9119 schwanken.²⁶³ Dabei geht die verhältnismäßig hohe Zahl von 9119 Versen, welche sich in Kâtib Çelebis *Kaşf az-Zunûn* findet, nach Ansicht Çelebioğlus auf ein Missverständnis zurück: Kâtib Çelebi könnte die 123 *müstezâd*-Verse der *Muhammediye* versehentlich doppelt gezählt haben, da sie in den Handschriften gelegentlich in zwei Zeilen geschrieben wurden.²⁶⁴ Kâtib Çelebi – oder seinem Gewährsmann – hätte dann eine Handschrift vorgelegen, welche aus knapp 9000 Versen bestanden hätte. Diese Erklärung ist spekulativ; die Zahlen zeigen aber, dass der Umfang der *Muhammediye* – gerade im Vergleich mit einem Werk wie Süleymân Çelebis *Vesilet en-Necât* – kaum variiert. Der einzige Beleg für eine überar-

²⁶⁰ Çelebioğlu 1996, 1, 95-97.

²⁶¹ Zu den Textvarianten, welche in Çelebioğlus Edition vom Autograph VGM 431/A abweichen, siehe unten Abschnitt 3.3.3.2.

²⁶² Çelebioğlu 1996, 2, 519, 7804: *Cibânun cân ve cânun / Muhammed'dir çü cânânı [...]/Ol ola çinki cânân / nece sevmeye cân onu [...]*. Vgl. VGM 431/A, [290]: *Cibânun cân ve cânun / Muhammeddür çü cânânı / Ol ola çinki cânânı / nece sevmeye cân anı [...]*.

²⁶³ Çelebioğlu 1996, 1, 95f.

²⁶⁴ Çelebioğlu 1996, 1, 96.

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

Ein Vergleich der Handschriften zeigte, dass die Kapitelstruktur praktisch nicht variiert. Ausnahme sind – wie im Fall der *Erwār el-Āṣṣiqīn* – Sammelhandschriften, welche deutlich den Charakter von Anthologien haben und jeweils einzelne Kapitel der *Muḥammediye* enthalten. Weder unter den *Erwār el-Āṣṣiqīn* noch unter den *Muḥammediye*-Handschriften liegt dieselbe Auswahl mehr als einmal vor.²⁶⁶

Die Varianz auf mikrostruktureller Ebene ist im Folgenden einerseits anhand der historischen Diskussion der Textversionen und andererseits anhand eigener Stichproben zu besprechen. Wie bereits im vorigen Abschnitt erläutert lässt sich eine Diskussion über Textvarianten der *Muḥammediye* sehr früh – um 1700 in Bursali İsmā‘il Ḥaḳḳıs Beschäftigung mit dem Werk – belegen; dabei handelt es sich ausschließlich um Varianten auf mikrotextueller Ebene. İsmā‘il Ḥaḳḳıs textkritische Beschäftigung mit Yazıcıoğlu’s *Muḥammediye* begann schon in seinem 1107 h. (1696) vollendeten *Muḥammediye*-Kommentar *Ferah er-Rūḥ*. Zu diesem Zeitpunkt hatte İbrāhīm Ḥaḳḳı die Abschrift vom *Muḥammediye*-Autograph in Gelibolu noch nicht angefertigt, sondern er bezog seine Kenntnisse aus der Kollationierung anderer Handschriften. Ein wichtiges Thema sind für ihn schon zu diesem Zeitpunkt vier Verse in arabischer und persischer Sprache, welche nur in einem Teil der Handschriften belegt sind. In İsmā‘il Ḥaḳḳıs Kommentar sind die vier Verse Teil des *Muḥammediye*-Textes:²⁶⁷

رجائي منك يا هادي اغتني بالغيائين	سباني حسنتك يا من هداني الهوى وصلا
کسی کاو شمس حق بیند چه پروای سراجین	من ان دم یافتم دولت که کشتم ذره نعلت
فطرت فی الهوی نوحک فطفت بالجناحین	شندیم روضه توحید که بی حسنت نشد کلشن
نظرا بر نظر کردم کشادم صماخین	فلما اوصل الحب الی العین من الرسم

Deine Schönheit hat mich verzaubert, du, der du mich zur Liebe führst, / ich erlebe von dir, du Führender, stehe mir auf zweierlei Weise bei.²⁶⁸

²⁶⁵ Kleinmichel 2009, 80, das einzige bekannte Exemplar befindet sich in der Bibliothek des Instituts für Orientalistik der Akademie der Wissenschaften der Republik Usbekistan, Tashkent. Es konnte von mir nicht eingesehen werden.

²⁶⁶ Unter den untersuchten Handschriften befinden sich 50 Fragmente sowie drei Handschriften, welche klar als Anthologien konzipiert sind. Hinzu kommen vier Sammelhandschriften, welche möglicherweise eine unvollendete Anthologie enthalten; es in diesen vier Fällen aber nicht auszuschließen, dass eine vollständige Abschrift geplant war.

²⁶⁷ *Ferah er-Rūḥ* 1294 h., 1, 304.

²⁶⁸ Zur Formulierung *ağitni bil-giyātayni* siehe *Ferah er-Rūḥ* 1294 h., 1, 308: *ya‘ni baya iki vechile meded eyle ki biri meded-i ‘ışk ve biri meded-i vuslatdur; el-hāşil seuññ yoluyda ‘ışkum artub eksilmesiñ ve qademüm meclis-i vuslatuydan kesilmesiñ*. („Das heißt: Hilf mir auf zweierlei weise, einerseits mithilfe der Liebe und andererseits mithilfe der Vereinigung. Das heißt, es möge sich meine Liebe auf dem Weg zu dir mehrern und nicht verringern und es möge meinem Fuß der Zutritt zum Ort der Vereinigung nicht verwehrt bleiben.“)

Ich habe in jenem Augenblick das Glück gefunden, in welchem ich zu einem Staubkorn an deinem Schuh werde. / Jemand, der diese Sonne der Wahrheit sieht, der erkennt, wie die beiden Laternen zurücktreten.²⁶⁹

Ich habe den Paradiesgarten²⁷⁰ des Einheitsbekenntnisses gehört; ohne deine Schönheit gibt es keinen Rosengarten. / Ich begann in Liebe zu fliegen und umkreiste dich mit beiden Flügeln.

Wenn aber die Liebe das Original mit dem Abbild verbindet/ sehe ich das [echte] Sehen und mache beide Gehörgänge auf.

Im Anschluss an den Kommentar zu diesen Versen folgt dann der Hinweis, dass es in den Handschriften auch eine Variante dazu gibt:

*Ba'z-ı nüshalarda zıkr olunan ebyāt-ı 'Arabiye ve Fārsiyeden bedel bu dört beyit vāki' olmuşdur ki tetmimen lîl-fā'ide icmālen şerhiyle beyān olmur.*²⁷¹

In manchen Abschriften finden sich statt der erwähnten arabischen und persischen Verse diese [folgenden] vier Verse, welche hier der Vollständigkeit wegen zitiert werden sollen.

Die Formulierung suggeriert, dass die „arabischen und persischen Verse“ İsmā'îl Hakkı präferierte Fassung sind. In seiner 1121 h. (1709) angefertigten Abschrift des *Muhammedîye*-Autographs stellt er dann fest, dass die betreffenden Verse dort nicht vorhanden sind:

*Bu kaşidede ebyāt-i 'Arabiye ve Fārsiye-i erba'a ki ba'z-ı nüshada yazılır aşılarda aşlā yoktur. Ne tarih ile ilhāk olduğu ma'lūm degüldür.*²⁷²

Die vier arabischen bzw. persischen Verse in dieser Kaşide, welche in manchen Abschriften geschrieben stehen, sind im Original überhaupt nicht vorhanden. Auf welchem Weg sie Eingang [in den Text] gefunden haben, ist nicht bekannt.

Ob die vier Verse von Yazıcıoğlu stammen, lässt İsmā'îl Hakkı offen. Eine Stellungnahme folgt allerdings im Kolophon:

واما بعض الزيادات الواقعة في النسخ المتداولة الآن مع خلوة الأصل عنها والتوق يشهد بانها من كلام الناظم وذلك كالبيتين الفارسيين والعريبيين في القصيدة التي ينسب اليها الاحتراق فيحتمل انها من الحاق الناظم في بعض النسخ المكتوبة من أصله في زمانه بقيت فيها من غير نقل الى الاصل والله تعالى اعلم

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

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

²⁷⁰ İsmā'îl Hakkı spielt mit dem Wort *rawza*, welches im Persischen auch im Sinn von „Lobeshymne am Grab eines Verstorbenen“ verwendet wird und im Osmanisch-Türkischen auch ein Zupfinstrument bezeichnet, Steingass 1892, 595, und Ayverdi 2006², 3, 2559.

²⁷¹ *Ferah er-Rūh* 1294 h., 1, 310.

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

zu den Ergänzungen des Autors gehören, welche sich in Abschriften finden, die zu seiner Zeit von seinem Originaltext (*min aṣlihi*) abgeschrieben wurden. In diesen sind auch [Textstellen] erhalten, welche nicht im Autograph (*al-aṣl*) überliefert sind. Aber Gott weiß es am besten.²⁷³

Anhand des von mir untersuchten Handschriftenmaterial lässt sich belegen, dass es beide Varianten schon im 15. Jahrhundert gab; die Handschrift BDK 9273 (Gelibolu 888 h./1484) folgt an dieser Stelle ganz dem Autograph VGM 431/A. In den Handschriften Arkeoloji 108 (895 h./1490) und Topkapı HS 93 (908 h./1502) finden sich die vier „arabischen und persischen Verse“ hingegen.²⁷⁴ Der Kopist der Handschrift SK Laleli 1491, einer Abschrift des Autographs aus dem Jahr 1165 h. (1752) ergänzte sie unkommentiert als Randglosse und deutet damit an, dass sie nicht im Autograph stehen.²⁷⁵ Obwohl der Kopist an einigen Stellen Auszüge aus İsmā‘il Hakkıs *Muḥammedīye*-Kommentar als Randglosse notiert, fehlt jeder Kommentar hinsichtlich der vier Verse.

Die vier Verse bleiben im Folgenden Gegenstand der Textkritik. Kazembek nimmt sie in seine Edition 1261 h. (1845) auf, erwähnt aber direkt neben den Versen in einer Randglosse, dass die „vier mit einem Stern gekennzeichneten Verse in zwei alten Handschriften nicht vorkommen“.²⁷⁶ Im Text selbst wurde die Kennzeichnung aber offenbar vergessen. Wie bereits oben in Abschnitt 3.3.3.1 erwähnt, weist Kazembek auch noch an einigen anderen Stellen auf Verse, welche nur in einem Teil der von ihm kollationierten Handschriften zu finden waren.

Çelebioğlu bespricht die Frage der Authentizität der vier arabischen und persischen Verse kurz in seiner Studie und verweist auf Bursalı İsmā‘il Hakkıs *Muḥammedīye*-Kommentar und die oben zitierte Randglosse in der Handschrift İK Genel 58.²⁷⁷ Çelebioğlu nimmt im Zusammenhang mit diesen Versen zwar zur Autorschaft Yazıcıoğlu Muḥammeds nicht explizit Stellung, in seine Edition nimmt er sie jedoch nicht auf.²⁷⁸

Die vier arabischen und persischen Verse sind im Zusammenhang mit der Diskussion zur Authentizität einzelner Verse das bekannteste Beispiel; insgesamt gibt es bei den drei genannten Autoren zwischen zehn und fünfzehn Verse, welche nur in einem Teil der Handschriften belegt sind. Für den inhaltlichen Kontext oder die Narratio haben diese Varianten keine zentrale Bedeutung.

²⁷³ İK Genel 58 (1121 h.), 227a. Vgl. Heinzelmann 2010.

²⁷⁴ İK Genel 58 (1121 h.), 66a; VGM 431/A, [120], die Doppelseite ist inzwischen, 300 Jahre nach İsmā‘il Hakkıs Abschrift, nicht mehr lesbar; BDK 9273 (888 h.), [080]; Arkeoloji 108 (895 h.), 78a-b; TSMK HS 93 (908 h.), 79b.

²⁷⁵ SK Laleli 1491 (1164 h.), 81b.

²⁷⁶ *Muḥammedīye*, Druck Kasan 1261 h. (1845), 88: *sitâreler ile nişânlanmış dört beyit iki eski nüshalarda [!] gelmemiştir*.

²⁷⁷ Çelebioğlu 1996, 1, 96f.

²⁷⁸ Çelebioğlu 1996, 2, 171.

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

1. *Muhammediye*, Kasan 1261 h./1845, 20: Kazembek stellt in einer Randglosse fest, dass die drei mit Asterisk (*) gekennzeichneten Verse weder in İsmā‘il Hakkıs *Muhammediye*-Kommentar *Ferah er-Rūh* noch in den meisten Handschriften zu finden sind.²⁷⁹ Tatsächlich kommentiert İsmā‘il Hakkı diese Verse in seinem Werk *Ferah er-Rūh* nicht.²⁸⁰ In seiner Abschrift vom Autograph spricht er an dieser Stelle einen Fehler im Versmaß und den Umstand an, dass deshalb das überzählige Wort in den Abschriften fehlt; auf den Umstand, dass er auf die drei Verse in seinem Kommentar nicht eingegangen war, kommt er nicht zu sprechen.²⁸¹

2. *Muhammediye*, Kasan 1261 h./1845, 297: Kazembek kennzeichnet drei Verse jeweils mit einem Asterisk (*), gibt aber in diesem Fall keinen weiteren Kommentar. Die betreffenden Verse stehen im Autograph und werden von İsmā‘il Hakkı in Randglossen kommentiert.²⁸² Er geht dabei auf die verschiedenen Tilgungsspuren im Autograph und die Schwierigkeit beim Entziffern ein. Außerdem weist er im Zusammenhang mit dieser Textpassage auf Kultpraktiken am Heiligengrab Yazıcıoğlu hin, worauf unten in Abschnitt 6.4.1 genauer einzugehen sein wird.

Neben der Diskussion zur Authentizität ganzer Verse verweist Bursalı İsmā‘il Hakkı sowohl in seinem *Muhammediye*-Kommentar als auch später in seiner Abschrift auch auf Varianten bei einzelnen Wörtern. Es handelt sich hierbei nicht eigentlich um Varianten, welche für die Textstruktur von Bedeutung sind. Sie fallen aber auch nicht unter die Rubrik „sprachliche Varianz“. Sie belegen aber deutlich, dass İsmā‘il Hakkı beim Kollationieren auch Details beachtete. Wie im Folgenden noch zu zeigen ist, erfasste er dabei bei weitem nicht die gesamte Varianz der Handschriften. Wie er die berücksichtigten Handschriften auswählte, muss offen bleiben. Das folgende Beispiel zeigt, wie İsmā‘il Hakkı Varianten dokumentiert und erläutert. Auch er kommt hier zu dem Schluss, dass die Aussage in den aufgeführten Varianten jeweils dieselbe ist:

Bu beytüy kelimâtında ihtilâf vâkî‘ olmuşdur. Bâ‘z-ı nusaḥda „ède Haḳḳ ta‘âlâ faḳl“ düşmüşdür; bâ‘z-ı nusaḥda „ère tā faḳl“ yâ ile düşmüşdür; ve bâ‘z-ı nusaḥda „faḳl-u yâra“ yérine „derd-ü yâ-ra“ düşmüşdür. Cümleden maḳḳûd birdür. Demek olur ki bunuy üzerine Âdemüñ ümidi vuşlat-ı yâra erişmek idi.²⁸³

Hinsichtlich des Wortlauts dieses Verses gibt es unterschiedliche Versionen. In manchen Kopien steht *ède Haḳḳ ta‘âlâ faḳl*, in anderen Kopien *ère tā faḳl* mit einem *yâ* [d. h. Pos-

²⁷⁹ *Muhammediye*, Kasan 1261 h. (1845), 20: *Bu nişân ile * mu‘ayyen olunan ebyât ekser nusaḥda ve ḥattâ Ferah er-Rūḥ kitâbında gelmemişdir.* („Die mit diesem Zeichen * gekennzeichneten Verse kommen in den meisten Handschriften, nicht einmal im Buch *Ferah er-Rūḥ* vor.“)

²⁸⁰ Vgl. *Ferah er-Rūḥ* 1294, 42: *Adına ilḥ nüşba-i nâzımında böyledür. Ve lâkin adına lafzı vezinden ḥâric olmaḡla sâ‘ir nüşhalarda terk olunmuşdur, Haḳḳı.* („Adına usw.; so steht es im Autograph. Aber da das Wort *adına* nicht ins Versmaß passt, fehlt es in den meisten Abschriften.“)

²⁸¹ İK Genel 58 (1121 h.), 15b.

²⁸² Im Autograph siehe 431/A, [323]. İK Genel 58 (1121 h.), 224b.

²⁸³ *Ferah er-Rūḥ* 1294 h., 1, 100.

sessivsuffix]; in manchen Kopien steht *derd-ü yāra* statt *fażl-u yāra*. Die Aussage ist jeweils dieselbe; es ist gemeint, dass Adam auf die Vereinigung mit dem Geliebten [Gott] hofft.

Wie schon in Abschnitt 3.3.3.1 erwähnt dokumentiert İsmā‘il Hakkı 1121 h. (1709) in seiner *Muhammediye*-Abschrift Varianten. Einzelne Wörter oder die auch schlicht die Orthographie und die Vokalisierung kommentiert er mit dem Hinweis *kaḏā fi l-aṣl* („so sieht es im Original“). Das betrifft auch Varianten, welche er in seinem Kommentar 1107 h. (1696) noch nicht erwähnte. In seinem *Muhammediye*-Kommentar folgt İsmā‘il Hakkı beispielsweise zu Beginn der Kapitels zur Himmelsreise des Propheten einer geläufigen Variante des Halbverses *Gözüñde var mı kan kanı niçün dökmeyesin anı* („Ist Blut in deinem Auge? Warum willst du nicht Blut vergießen?“).²⁸⁴ Im Autograph handelt es sich bei dem Reimwort um *kanı*; anstelle des Pronomens *anı* wird also das Nomen selbst noch einmal wiederholt – das Wort *kan* („Blut“) kommt in dem Halbvers also dreimal vor. İsmā‘il Hakkı folgt in seiner Abschrift İK Genel 58 dem Wortlaut des Autographs und kommentiert dies mit *kaḏā fi l-aṣl* („so steht es im Original“).²⁸⁵ In den von mir untersuchten Handschriften des Quellenkorpus kommen beide Varianten etwa gleich häufig vor. Im Gegensatz zu İsmā‘il Hakkı dokumentieren Kazembek und Çelebioğlu die Varianz einzelner Wörter nicht. Çelebioğlus Textausgabe weicht an einigen Stellen sogar kommentarlos vom Autograph ab.²⁸⁶

Die Handschriften des Quellenmaterials habe ich anhand des Kapitels zum Kalifat (*faṣl fi l-hilāfet*) auf die Varianz der Textstruktur untersucht. Die anfängliche Vermutung, dass dieses sehr kurze Kapitel aufgrund der historisch-politischen Entwicklung im Osmanischen Reich bearbeitet und damit besonders variantenreich sein könnte, hat sich nicht bestätigt. In dem Kapitel wird das ‘abbāsische Schattenkalifat in Kairo thematisiert:

İṣit kimüñdurur beytü l-hilāfet / Aliden soñ kime oldı izāfet
Resülü ‘llāh meger ‘Abbāsa bir gün / buyurdı muştılıkdur eyle düğün
Kim Allābii ta‘ālā uşbu dīni / benüñle fetḥ edübdür bil yakını
Veli zürriyetünle ḥatm ediser / kıyāmet günlerine dek gidiser
Anuñçundur Mışırda Āl-i ‘Abbās / oturmuşdur kaşırda Āl-i ‘Abbās
Bular kimi eđerse anda sulṭān / anuñdur kabz-u bast mülk-ü evṭān
*Daḥı dünyāda her kim tutdı lrvān / bularuñ destürüyle etti dīvān*²⁸⁷

²⁸⁴ İK Genel 58 (1121 h.), 51b; die Variante etwa in Arkeoloji 108 (895 h.), 40b, Topkapı, HS 93 (908 h.), 61b; außerdem sowohl das *Ferah er-Rūḥ*-Autograph, İK Genel 59 [vor 1007 h.], 201a, und der Druck *Ferah er-Rūḥ* 1294, 1, 208).

²⁸⁵ Weitere Beispiele finden sich in Heinzelmann 2010.

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

²⁸⁷ VGM 431/A, [201].

Höre, wem das Kalifat eigen ist, wem es nach ‘Ali zusteht. / Der Gesandte Gottes sagte eines Tages zu ‘Abbās: „Es gibt eine frohe Botschaft, feiere. / Gott hat nämlich diese Religion mit mir gegründet (wörtlich: eröffnet). Das wisse! / Mit deiner Nachkommenschaft wird er sie besiegeln und [mit ihr] bis zum jüngsten Tag gehen. / Deshalb sitzt in Ägypten [jetzt] die Dynastie der ‘Abbāsiden im Palast. / Wen sie dort zum Sultan macht, der herrscht, dem gehören die Länder. / Wer auf der Welt einen Staatsrat abhält, der tut das mit ihrer Erlaubnis.

In der Mitte des 15. Jahrhunderts, zur Entstehungszeit der *Muḥammediye* gab es das Schattenkalifat in Kairo noch. Mit der osmanischen Eroberung Kairos 1517 endete dieses und die osmanischen Sultane beanspruchten den Titel des Kalifen selbst.²⁸⁸ Der Umstand, dass Yazıcıoğlu auf eine Prophetentradition verweist, welche besagt, dass die ‘Abbāsiden das Kalifat bis zum jüngsten Tag innehaben werden, war also erklärungsbedürftig. In der Tat sah İsmā‘il Hakkı in seinem *Muḥammediye*-Kommentar Bedarf, diese Textpassage auch im historisch-politischen Kontext zu interpretieren.²⁸⁹

Textvarianten auf mikrotextueller Ebene lassen sich im Abschnitt zum Kalifat durchaus belegen. Diese sind jedoch ohne inhaltliche Relevanz; bewusste Bearbeitungen wurden offenbar nicht vorgenommen. Auch im Fall der Handschrift SK Yaz. Bağ. 3648 (967 h./ 1560) ist bei der Interpretation der Varianten Vorsicht geboten. Zwar ist in dieser die Aussage über das Kalifat der ‘Abbāsiden in die Vergangenheit gesetzt (*oturmuşdur kaçırda Āl-i ‘Abbās* > *oturmuşdı kaçırda Āl-i ‘Abbās*), doch spricht zweierlei dafür, dass es sich um eine unbewusste Verschreibung handelt: 1. Bei einem flüchtigen Duktus lassen sich *rā* und *yā* als Endbuchstaben verhältnismäßig leicht verwechseln (also: –dŪr > –dĪ); 2. Die Handschrift weicht insgesamt stark vom Autograph ab, was darauf hinweist, dass die vorliegende Handschrift oder deren Vorlagen flüchtig kopiert wurde.²⁹⁰

Eine weitere Variante im Abschnitt zum Kalifat der Handschrift SK Yaz. Bağ. 3648 betrifft die Lexik. VGM 431/A, [201]: *‘Aliden soḡ kime oldı izāfet* > SK Yaz. Bağ. 3648 (967 h.), 141a: *‘Aliden soḡ kime degdi izāfet*; Dabei sind *izāfet olmak* („jemandem zukommen“) und *degmek* („jemandes Sache sein“) fast gleichbedeutend. Es handelt sich aber nicht um ein Hendiadyoin, da die Kombination *izāfet degmek* nicht korrekt ist. Diese Variante in SK Yaz. Bağ. 3648 ist also nicht inhaltlich relevant und kann auch nicht als Anpassung an andere (neue) sprachliche Realitäten interpretiert werden. Vgl. eine ähnliche Variante in MK B 1006 (1235 h./1819-1820): *kime erdi izāfet* statt *kime oldı izāfet*.

²⁸⁸ In der älteren Literatur findet sich gelegentlich die Auffassung, dass die Osmanen den Titel Kalif tatsächlich erst viel später – ab dem Friedensvertrag von Küçük Kaynarca – trugen, Matuz 1990², 83. Als Beleg dafür, dass die osmanischen Sultane den Titel im 16. Jahrhundert trugen siehe die edierten Urkunden im Haus-, Hof- und Staatsarchiv zu Wien, Procházka-Eisl und Römer 2007, 41f.

²⁸⁹ *Ferah er-Rūḥ* 1294 h., 2, 165f. Zu İsmā‘il Hakkı's *Muḥammediye*-Kommentar ausführlich unten 4.2.2.4.

²⁹⁰ SK Yaz. Bağ. 3648 (967 h.), 141a.

Vergleichbar ist in der Handschrift MK A 2106 (1247 h./1832) *resülü 'llāb* durch *şāb-i rūsül* ersetzt: VGM 431/A, [201]: *Resülü 'llāb meger 'Abbāsa bir gün* > MK A 2106: *Meger bir gün şāb-i rūsül 'Abbās bir gün* (مگر بز کون شاه رُسل عَبَّاسه بِر گُن) oder ähnlich SK İzmir 602 (o. D.): *Resülü 'llāb meger 'Abbāsa bir gün* > *Meger şāb-i rūsül 'Abbāsa bir gün* (مگر شاه رُسل عَبَّاسه بِر گُون).

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

3.3.3.3 Sprachliche Charakteristika

Die sprachliche Varianz ist in Yazıcıoğlu's *Muhammediye* – da es sich um Dichtung handelt – deutlich geringer als in Aḥmed Bicāns *Envār el-Āşīkīn*. Insbesondere Lexik, Morphologie und Syntax variieren kaum, da das Versmaß zu beachten ist. Varianten, welche nicht in das Versmaß passen, kommen vor, können in diesem Fall von Lesern, welche mit dem Versmaß vertraut sind, als Fehler erkannt werden.²⁹²

Zu den Varianten, welche nicht ins Versmaß passen, vergleiche etwa die Beispiele in Abschnitt 3.3.3.2: Im Abschnitt über das Kalifat ist die Postposition *şoy* durch – Mittel- und Neuosmanisch-Türkisch geläufiger – *şoyra* ersetzt, wodurch der Vers eine Silbe zu viel hat (*'Aliden şoyra kime oldı izāfet* statt *'Aliden şoy kime oldı izāfet*). Die Variante findet sich trotzdem in einigen Handschriften.²⁹³ Von den Varianten in welchen *resülü 'llāb* durch *şāb-i rūsül* ersetzt wurde, passt *Meger şāb-i rūsül 'Abbāsa bir gün* (SK İzmir 602) im Gegensatz zu *Meger bir gün şāb-i rūsül 'Abbās bir gün* (MK A 2106) ins Versmaß.

Spezifisch altosmanisch-türkische Morpheme wie das Futur –İsEr oder der Imperativ –GİL werden in den *Muhammediye*-Drucken des 19. Jahrhunderts nicht an mittel- oder neuosmanische Formen angeglichen. Im Gegensatz zu den *Envār el-Āşīkīn*-Drucken bleibt in den *Muhammediye*-Drucken auch spezifisch altosmanisch-türkische Personalsuffixe 1. Pers. Sg. des Aorist (–vEn) erhalten:

Morphologie: Personalsuffix 1. Pers. Sg. auch in den Drucken übernommen: VGM 431/A, [323]: *meger [ben]²⁹⁴ cennet içinde gezerven kim bu 'ālemde / 'acebdür görmek isterven şebā sen yüzi tuğrayı*. Druck 1285 h., 474: *meğer ben cennet içinde gezerven (کَرَزُونِ) kim bu 'ālemde / 'acebdür görmek*

²⁹¹ Vgl. den folgenden Abschnitt 3.3.3.3.

²⁹² Verstöße gegen das Versmaß kommen allerdings auch im *Muhammediye*-Autograph (VGM 431/A) und werden von Bursalı İsmā'il Hakkı in seiner Abschrift vom Autograph (İK Genel 58) kommentiert. Er suggeriert dann jeweils, dass sich eine [durch den Autor?] korrigierte Fassung durchsetzte, siehe etwa İK Genel 58, 15b. Vgl. Heinzelmann 2010, 127.

²⁹³ MK B 803 (o. D.) İK Genel 4445 (982 h.), SK Yaz. Bağ. 4846(988 h.); MK B 683 (996 h.); Nuruosmaniye 2156/2579 (997 h.); Bodleian, MS Turk d. 6 (1005 h.); SBPK Ms. Or. Oct. 1232 (1051 h.); DKM Tasavvuf Turki 38 (1090 h.); DKM Tasavvuf Turki 39 (1097 h.); MK B 920 (1099 h.); SK Yaz. Ba. 3441 (1107 h.); MK 26 Hk 893 (1218 h.); SK Galata Mevlevihanesi 28 (1260 h.); ohne Datum: DKM az-Zakiya Mahtutat Turkiya va Farsiya 2; MK B 803; MK 26 Hk 887.

²⁹⁴ Interlinear eingefügt.

isterven (اِشْتَرُون) *şebâ sen yüzi tuğrayı*; Çelebioğlu 1996, 601, 8928, *meğer bu* [!] *cennet içinde gezer-ven kim bu âlemde / Acebdür görmek isterven şebâ sen yüzü tuğrayı*.²⁹⁵ 2. VGM 431/A, [095]: *Elâ ey tâlib-i tabkîk işit kim edelim* (اِبْدَالُوم) *tedkîk / eger Allâh vère tevfiğ beyân edevüz* (اِبْدَاوُز) *icmâlâ*; Druck 1285 h., 105: *elâ ey tâlib-i tabkîk işit-kim edelim* (اِبْدَالِيم) *tadkîk / Eger Allah vère tevfiğ beyân edevüz* (اِبْدَهْوُز) *icmâlâ*; Çelebioğlu 1996, 139, 2153, *Elâ ey tâlib-i tabkîk işit kim edelim tedkîk / Eger Allah vère tevfiğ beyân idevüz icmâlâ*.

Morphologie: Das Instrumental-Suffix -IEn (*bulan*) ist durch die Neuosmanisch-Türkische Form -IE (*bula*) ersetzt: VGM 431/A, [322]: *bulan* (بُلَان) *dêrler dil-ârâmu gider dêrler dül ârâmu*; Çelebioğlu 1996, 2, 600: *Bulu dêrler dil-ârâmu gider derler dül ârâmu*. Im Druck von 1285 h., 474, allerdings die Variante: *gelür dêrler dil-ârâmu gider dêrler dül ârâmu*.

Lexik: In Çelebioğlu Edition und den Drucken sind Lexeme des Altosmanisch-Türkischen an die Lautung des Neuosmanisch-Türkischen bzw. des modernen Türkeitürkischen angepasst (z. B. *taş* > *dış*): VGM 431/A, [324]: *Kim içi taş ilmiyle edebdi*; Çelebioğlu 1996, 2, 603: *Kim içi dış ilm ile edebdi*.²⁹⁶

Wesentlich größer als die Varianz von Lexik, Morphologie und Syntax ist die Varianz der Orthographie. Die Auswertung der Daten zur Orthographie in den *Muhammediye*-Handschriften zeigt, dass in diesen – genauso wie in den *Envâr el-Âşîkîn*-Handschriften – Charakteristika des Altosmanisch-Türkischen über den gesamten Untersuchungszeitraum zu finden sind. Eine differenzierte Betrachtung zeigt im Vergleich mit den *Envâr el-Âşîkîn*-Handschriften aber auch Unterschiede: Unter den wenigen frühen Handschriften aus dem ersten Jahrhundert nach der Entstehung des Werks (1450-1550) sind bereits solche mit einer konsequent mittelosmanisch-türkischen Orthographie zu finden. Eine Anpassung der Orthographie setzt also im Fall der *Muhammediye* bei einigen Handschriften sehr früh ein. Über den ganzen Untersuchungszeitraum (1450-1900) entstanden sowohl Abschriften, welche der altosmanisch-türkischen als auch solche welche der mittel-osmanisch-türkischen Orthographie folgten. Der Anteil an Abschriften mit mittelosmanisch-türkischer Orthographie nimmt zwar deutlich zu, es gibt allerdings auch unter den spätesten gesichteten Handschriften – d. h. den Handschriften des 19. Jahrhunderts – solche mit mehr oder weniger deutlichen Spuren von altosmanisch-türkischer Orthographie.

²⁹⁵ Vgl. auch VGM 431/A, [323]; Çelebioğlu 1996, 601, Vers 8935; Druck von 1285, 475: *gö-rürven, tururvan*.

²⁹⁶ In Çelebioğlus Studie jedoch korrekt *taş*, Çelebioğlu 1996, 1, 18

Tabelle 3.3: Orthographie der *Muhammediye*²⁹⁷

	<i>Altosmanisch-türkische Orthographie</i>	<i>Spuren altosmanisch-türkischer Orthographie</i>	<i>Mittelosmanisch-türkische Orthographie</i>	<i>Unbekannt</i>	
1450-1499	3	0	1	0	4
1500-1549	3	3	5	0	11
1550-1599	15	9	22	1	47
1600-1649	11	8	22	1	42
1650-1699	4	7	16	2	29
1700-1749	3	4	13	1	21
1750-1799	6	4	13	0	23
1800-1849	4	2	17	1	24
1850-1899	1	0	1	0	2
o. D.	27	20	65	8	120
	77	57	175	14	323

Handschriften mit altosmanisch-türkischer Orthographie oder Spuren von altosmanisch-türkischer Orthographie müssen nicht zwingend der Schreibung des Autographs VGM 431/A folgen. So sind beispielsweise defektive Schreibungen von Vokalen im Auslaut nicht grundsätzlich an derselben Stelle zu finden. Das fällt etwa in Vers 4722 auf, wenn der Dativ, welcher im Autograph durch *be* gekennzeichnet ist (عَبَّاسِه), in zehn Abschriften defektiv geschrieben wird (عَبَّاسِ).²⁹⁸

Selten lassen sich in den Handschriften auch orthographische Besonderheiten finden, welche im Autograph generell nicht belegt sind. Es handelt sich um Charakteristika des Altosmanisch-Türkischen, welche Mansuroğlu als Adaptionen aus der „arabisch-persischen Schrifttradition“ bezeichnet.²⁹⁹

In der Handschrift SK Yaz. Bağ. 3554 (1139 h./1727) wird ein *tenvîn* zur Schreibung des türkischen Ablativs verwendet (vgl. „von ‘Ali“: ‘Aliden عَلِيدًا statt عَلِيدِن). Eine solche Schreibung kann als altosmanisch-türkische Hyperkorrektur gedeutet werden. Allerdings kommt auch die Interpretation als orthographischer „Arabismus“ in Frage. Klar als „Arabismus“ muss interpretiert werden, dass in der Handschrift MK B 513 (970 h./1562) die Formulierung *bil yakîni* (بِلْ يَقِينِي ; „erkenne diese Gewissheit“) als بِالْيَقِينِي geschrieben wird – aus dem türkischen Imperativ *bil* wird die arabische Präposition *bi-* und der arabische Artikel *al-*; der türkische Akkusativ wird zu einem fälschlich plene geschriebenen arabischen Genitiv.

²⁹⁷ 10 Handschriften keine Informationen. 11 Undatierte keine Infos. 12 Undatiert und Fragment und keine Infos.

²⁹⁸ Es handelt sich um zehn Handschriften des 16.-18. Jahrhunderts: SK Serez 1541 (959 h.); SK H. Hayri Abdullah 270 (969 h.); SK Yaz. Bağ. 3103 (970 h.); İK Genel 4445 (982 h.); SK Yaz. Bağ. 3554 (1139 h.); SK Lala İsmail 208 (1197 h.); MK B 1059 (1198 h.); MK A 5689 (1206 h.); MK Eskişehir İHK 26 Hk 893 (1218 h.)

²⁹⁹ Mansuroğlu 1959, 162.

Ob solche Schreibungen als Archaismen erkannt beziehungsweise verstanden wurden, ist schwer zu beurteilen. Es ist festzuhalten, dass sie zeitlich mehr als 150 Jahre auseinander liegen. Die Deutung als „Arabismen“ ist auch nicht überzeugend; MK B 513 entstand zwar in Başra, jedoch im Umfeld von Militärangehörigen aus Anatolien.³⁰⁰ Der Entstehungskontext liefert also auch keine überzeugenden Argumente für die Deutung als „arabisierende“ Orthographie.

Es fällt auf, dass selbst in Handschriften des 19. Jahrhunderts einige Kopisten mit hoher Schreibroutine einer Orthographie mit deutlichen Spuren altosmanisch-türkischer Orthographie folgen. Es ist in diesen Fällen anzunehmen, dass kein unreflektiertes Abschreiben der Vorlage stattfand, sondern die Kopisten sich der aktuellen orthographischen Regeln bewusst waren und bewusst in einer archaisierenden Orthographie schrieben.

AK Belediye K 477 (1255 h.), sauberes professionelles *nashî*: Die defektive Schreibung von Vokalen im Inlaut kommt generell sehr häufig vor; gelegentlich finden sich auch im Auslaut defektiv geschriebene Vokale: AK Belediye K 477, 62a: (أُقُب), (أُبُدْبُدُر), (أُولِغَل); *yeriy gözleri* (يِرِك كُوزَلِرِي); 143b-144a: *tutdı* (تُتْدِي) und *étđi vîrân* (اِتْدِي وِيران). Galata 28 (1260 h.), 61b: *akub* (أُقُب); *yeriy gözleri* (يِرِيك كُوزَلِرِي); 142a: *dutdı* (دُتْدِي).³⁰¹

Die Beispiele sprechen dafür, dass die archaisierende Orthographie von den jeweiligen Kopisten als Aspekt des authentischen Textes verstanden wurde. Dann ist davon auszugehen, dass über fast den gesamten Untersuchungszeitraum zwei Überlieferungsvarianten existierten – eine, in welcher die Orthographie jeweils weitgehend an die aktuelle Orthographie angeglichen wurde, und eine andere, in welcher eine „authentische“, d. h. archaisierende Orthographie angestrebt wurde.

In den Drucken des 19. Jahrhunderts ist schließlich – genauso wie im Fall der *Envâr el-Āşîkîn* – eine konsequente Anpassung an die neuosmanisch-türkische und somit morphologische Orthographie festzustellen.

Abschließend ist noch kurz auf die Vokalisierung einzugehen: Das *Muḥammediye*-Autograph ist vokalisiert – allerdings im Gegensatz zu den übrigen Handschriften nur sparsam. Von den 303 untersuchten *Muḥammediye*-Handschriften sind nur neun Handschriften unvokalisiert. Bei den unvokalisierten Handschriften handelt es sich um fünf datierte Handschriften, welche alle aus dem 18. Jahrhundert

³⁰⁰ Kopist ist ‘Abdelgaffâr b. Muṣṭafâ in einer Festung bei Başra (*Kaṭ‘e-i Fetḥiye min tevâbir el-Başra el-Mahrûsa*), 20. Rebi‘ I 970 h. Zum Kopisten und den Besitzern ausführlich unten Abschnitt 5.5.2.

³⁰¹ Ein weiteres Beispiel für altosmanisch-türkische Orthographie in einer späten Handschrift ist DKM S[in] 5245 (Evâ‘il Rebi‘ I 1210 h. / 15.-24. September 1795). Ein kalligraphisch bestens ausgebildeter Kopist, der außerdem laut Kolophon Korankenner (*ḥāfiẓ*) war, kopierte die *Muḥammediye* in altosmanisch-türkischer Orthographie, obwohl es keinen Hinweis dafür gibt, dass es sich um eine Abschrift vom Autograph handelt. Es ist davon auszugehen, dass ein Kopist mit dieser Ausbildung die korrekte mittel- oder neuosmanisch-türkische Orthographie sehr wohl kannte und somit eine bewusste Entscheidung stattgefunden haben muss, die Orthographie der Vorlage – eine archaische Orthographie – zu übernehmen.

stammen, und vier undatierten Handschriften.³⁰² Die Istanbuler *Muḥammedīye*-Drucke sind ohne Ausnahme Lithographien und morphologisch vokalisiert. Es kommen wie auch im Fall der *Envār el-ʿAşīkīn* auch vom neuosmanisch-türkischen Sprachgebrauch abweichende Vokalisierungen vor, welche möglicherweise aber nicht zwingenderweise als Archaismen verstanden wurden. Dazu gehört beispielsweise das Personalsuffix 1. Pers. Sg. auf –Em (mit kleiner Vokalharmonie) statt –Īm (mit großer Vokalharmonie). Die *Muḥammedīye*-Drucke, welche in Kasan entstanden, sind ausschließlich Typendrucke. In diesen sind Koranzitate durchaus vokalisiert – die nötigen Typen waren also vorhanden –; der türkische Text der *Muḥammedīye* selbst, ist jedoch unvokalisiert. Das ist mit einiger Wahrscheinlichkeit darauf zurückzuführen, dass die Vokalisierung beim Typendruck sehr aufwändig war, da er zusätzliche Typen erforderte.³⁰³ Die Entwicklung bei der Vokalisierung des *Muḥammedīye*-Textes entspricht damit weitgehend der des *Envār el-ʿAşīkīn*-Textes.

3.3.3.4 Randglossen und Mitüberlieferung:

Die Handschriften und Drucke von Yazıcıoğlu's *Muḥammedīye* enthalten ein breites Repertoire an Randglossen und Mitüberlieferungen: a) Randglossen mit Worterklärungen; b) Auszüge aus Bursalı İsmāʿīl Hakkı *Muḥammedīye*-Kommentar *Ferah er-Rūḥ*; c) Inhaltsverzeichnisse; d) ein- bis zweiseitige biographische Texte über den Autor (*menākīb*); e) eine vier- bis sechsstufige Einleitung, welche sich aus einem *menākīb*-Text und Auszügen aus Bursalı İsmāʿīl Hakkı's *Ferah er-Rūḥ*, seinem Korankommentar *Rūḥ al-Bayān*, aš-Şaybānī's Korankommentar *al-Ġāmiʿ aš-Şaġīr*³⁰⁴ und einer graphischen Darstellung der Topographie von Himmel und Hölle zusammensetzt.

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

³⁰² Datierte Handschriften: BDK Veliyüddin 3620 (1117 h.); BDK Ali Emiri, Manzum 876/1 (1125 h.); İK Haraçcıoğlu 774 (1131 h.); İÜ Nadir 1239 (1196 h.); MK, A 4891 (1207 h.). Undatierte Handschriften: SK, Serez 1540 (fol. 191r (abb. 192)-293 ist nicht vokalisiert); SK, Halet 383; MK 14 Hk 86; DKM ʿTalʿat Maarif Amma Turki ʿTalʿat 15.

³⁰³ Vgl. Katalog der Drucke, Abschnitt 8.2.

³⁰⁴ Brockelmann 1937-1943, G I, 172.

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

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

Ein Blick auf die frühesten datierten Handschriften der *Muḥammedīye* zeigt, dass von Anfang an zwei Überlieferungsvarianten existierten – eine, welche die Randglossen mit den Worterklärungen einschließt, und eine weitere, welche die Verse ohne Randglossen wiedergibt. Unter den vier – abgesehen vom Autograph – ältesten Handschriften geben zwei, BDK 9273 (888 h./1483) und TSMK HS 93 (908 h./1502), die marginalen Worterklärungen des Autographs abgesehen von einzelnen Auslassungen korrekt wieder (Abbildung 3.16).³⁰⁷ Die beiden anderen Handschriften, Arkeoloji 108 (895 h./1490) und İK Orhan 653 (875 h./1471) geben den Text der *Muḥammedīye* ohne diese Randglossen wieder.

Unter den späteren Handschriften ist der Anteil der Handschriften mit Worterklärungen aber geringer. Unter den 337 gesichteten *Muḥammedīye*-Handschriften geben einschließlich der zwei erwähnten sechzehn Handschriften die Randglossen des Autographs mit höchstens kleineren Abweichungen wieder.³⁰⁸ Hinzu kommen aber schon im 16. Jahrhundert 28 Handschriften mit einer beträchtlichen Varianz in den marginalen Worterklärungen, welche nur noch zum Teil denen des Autographs entsprechen.³⁰⁹ In weiteren drei Handschriften finden sich nur wenige einzelne Randglossen.³¹⁰ Ab dem 18. Jahrhundert sind in drei Handschriften – also vergleichsweise selten – neben den Worterklärungen auch kurze Auszüge aus Bursalı İsmā‘il Hakkıs *Muḥammedīye*-Kommentar *Ferah er-Rūḥ* eingefügt.³¹¹ Eine starke Varianz innerhalb der Randglossen mit Worterklärungen spricht dafür, dass

³⁰⁶ Dadurch lässt sich selbst bei einer skeptischeren Beurteilung hinsichtlich der Zuschreibung der Randglossen feststellen, dass mit dieser datierten Handschrift 888 h. (1483) als *terminus ante quem* feststeht.

³⁰⁷ Im Fall der Handschrift TSMK HS 93 (908 h.) scheinen einzelne Marginalien auch durch die Bindung nicht – oder nur schwer – erkennbar zu sein, da sie zum Teil auf der Seite des Falzes geschrieben sind. Zu den Varianten siehe Tabelle 3.4.

³⁰⁸ VGM 431/A; BDK 9273; TSMK HS 93; SK Yaz. Bağ. 4846; SK Yaz. Bağ. 212 [war früher Dügümlü Baba 262m., lt. Stempel 252v.]; MK B 352; İÜ Nadir T 1543 (1098 h.); İÜ Nadir T 4651 [auch Informationen zu den Metren]; MK Bolu İHK 14 Hk 90; MK Eskişehir İHK 26 Hk 886; MK Sinop İHK 57 Hk 1932; SK H. Hayri Abdullah 270; SK Yaz. Bağ. 212 [war früher Dügümlü Baba 262m., lt. Stempel 252v.]; SK Serez 1545; MK B 176 [möglicherweise nicht vollständig, aber nah am Autograph; faḳih HS]; VGM Safranbolu Mehmed İzzet Pasa 441; MK B 44. [16 HS]

³⁰⁹ DKM Ma‘arif ‘Amma Turki Tal‘at 27; MK İHK 06 Hk 3419 [fälschlich 3414]; MK İHK 06 Hk 2598; MK Bolu İHK 14 Hk 143; DKM Ma‘arif ‘Amma Turki Tal‘at 34; İK Genel 5248; ÖNB Mixt. 749; DKM Taşavvuf ve Ahlāq Diniya Turki 174; DKM Taşavvuf Turki 39; MK B 873; MK B 290; DKM Taşavvuf Turki 72; DKM Tarih Turki 269; DKM Ma‘arif ‘Amma Turki Tal‘at 15; SK Yaz. Bağ. 3146; SK Şazeli 82; SK Yaz. Bağ. 540; MK B 216; MK İHK 06 Hk 3576; MK Eskişehir İHK 26 Hk 889; AK Belediye O/146; SK Yaz. Bağ. 5298; SK Hacı Mahmud Ef. 2840; MK A 9034; SK Serez 1542; SK Yaz. Bağ. 3648; İK Genel 58 [Abschrift von Bursalı İsmā‘il Hakkı]; MK A 9034. [28 HS]

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

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

diese sehr früh den Charakter eines offenen Textes hatten. Insgesamt enthalten damit aber nur knapp 14 % der Handschriften Worterklärungen.

Randglossen mit Worterklärungen sind allerdings in den Drucken des 19. Jahrhunderts sehr verbreitet. Sie fehlen noch im ersten Druck von 1258 h. (1842-43), schon ab dem zweiten Druck von 1262 h. (1846) gehören sie jedoch zur Standardausstattung. In den Drucken ist der Text dieser Randglossen abgesehen von kleineren Varianten – etwa Auslassungen auf den ersten Seiten des Drucks von 1265 h. (1849) – jeweils identisch.

Randglossen mit Worterklärungen enthält auch der von Kazembek in Kasan herausgegebene *Muḥammedīye*-Druck.³¹² Im Gegensatz zu den Istanbul Drucken integrierte Kazembek kurze Ausschnitte aus Bursalı İsmā‘il Ḥaḳḳıs *Muḥammedīye*-Kommentar in seine Randglossen. Kazembeks Glossen wurden wiederum von zahlreichen Drucken in Kasan übernommen.³¹³ In Kasan gab es aber im Gegensatz zu Istanbul immer wieder auch Drucke ohne die Worterklärungen. In den Drucken des 19. Jahrhunderts haben wir es also mit zwei unterschiedlichen Überlieferungen in Istanbul und Kasan zu tun. In beiden Fällen stimmt der Text der Randglossen kaum mehr mit dem Autograph VGM 431/A überein. Ihren Charakter als offener Text haben sie aber in beiden Fällen ebenfalls verloren.

Tabelle 3.4 gibt anhand des Abschnitts zur Himmelsreise des Propheten einen Überblick über die Varianz der Worterklärungen. Während die beiden bereits erwähnten frühen Abschriften sehr nah am Autograph sind und nur in Einzelfällen abweichen, wurden die Randglossen in zwei Abschriften vom Autograph, welche im 18. Jahrhundert entstanden, von den Kopisten jeweils stark bearbeitet (İK Genel 58 und SK Laleli 1491). In den Drucken des 19. Jahrhunderts ist der Apparat der marginalen Glossen deutlich umfangreicher geworden. Im Wortlaut stimmen diese – wie bereits erwähnt – nur noch äußerst selten mit den Randglossen des Autographs überein. Alleine die Tatsache, dass die Randglossen existieren, ist aber bemerkenswert und ein Indiz dafür, dass sie von den Druckern als Teil der Textüberlieferung aufgefasst wurden. Es fällt darüber hinaus auf, dass in den Drucken des 19. Jahrhunderts nach wie vor nur arabisch- oder persischstämmige Wörter und nicht etwa unbekannte beziehungsweise nicht mehr geläufige türkische Ausdrücke erläutert wurden.

Neben den bereits erwähnten drei Handschriften, welche Auszüge aus Bursalı İsmā‘il Ḥaḳḳıs *Muḥammedīye*-Kommentar *Ferah er-Rūḥ* als Randglossen enthalten, kommen Auszüge aus diesem Werk İsmā‘il Ḥaḳḳıs außerdem in zwei Handschriften des 19. Jahrhunderts (DKM Ma‘ārif ‘Āmma Turki Ṭal‘at 22, 1237 h. und SK

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

³¹³ Den Randglossen in Kazembeks Druck folgen der Druck der Brüder Kärimi, Kasan 1318/1900 (IVRAN Petersburg, K III 395 und Universität Kasan To III 393), und der Druck der Universität Kasan 1890 (IVRAN K IV 34 und Universität Kasan To 116825). Keine Worterklärungen enthält hingegen der *Muḥammedīye*-Druck der Universität Kasan aus dem Jahr 1894 (IVRAN K IV 23 und Universität Kasan II 2743)

İzmir 601, 1260 h.)³¹⁴ als Mitüberlieferung vor. Diese zwei Handschriften stellen aber insofern einen Sonderfall dar, als in ihnen der Text der *Muḥammedīye* immer wieder durch ein- bis zweiseitige Auszüge aus Bursalı İsmā‘il’s Kommentar unterbrochen wird. İsmā‘il Ḥaḳḳı’s Text ist hier also nicht Randkommentar, sondern wird innerhalb des Schriftspiegels zu einem Teil des *Muḥammedīye*-Textes. Als Prosatext hebt er sich aber trotzdem deutlich von den Versen der *Muḥammedīye* ab. Auffällig ist auch, dass İsmā‘il Ḥaḳḳı nicht als Autor dieser Einschübe genannt wird.³¹⁵ Da die beiden Handschriften auch aufgrund ihrer graphischen Gestaltung auffallen, wird auf sie unten in Abschnitt 3.3.3.5 noch ausführlicher einzugehen sein.

Tabelle 3.4: Varianz der marginalen Worterklärung in der *Muḥammedīye*

1. **Spalte:** Verszählung nach Çelebioğlu 1996.
 2. **Spalte:** Wörter, welche in *Muḥammedīye*-Handschriften durch Randglossen erklärt werden. Fett gesetzt sind Wörter, welche im Autograph 431/A erklärt werden.
 3. **Spalte:** Erklärung des Wortes in Spalte 2: 1 – Erklärung aus Autograph übernommen (**fett gesetzt**); 2 und 3 – spätere Varianten.

VGM = VGM 431/A: Autograph, Gelibolu, [853 h.]

BDK = BDK 9273: Gelibolu, 888 h.

HS = TSMK HS 93: ohne Ort, 908 h.

Laleli = SK Laleli 1491: Gelibolu, 1164 h.

İK = İnebey Genel 58; Bursalı İsmā‘il Ḥaḳḳı, Gelibolu, 1121 h.

D = *Muḥammedīye*-Druck 1285 h.

BİH = kurzer Ausschnitt aus Bursalı İsmā‘il Ḥaḳḳı, *Ferah er-Rūḥ* als Randglosse;

? = nicht zweifelsfrei zu entziffern

Vers	Referenzwort	Erklärung	VGM	BDK	HS	Laleli	İK	D
2057	ḥaṭīm	1 Ka‘benüñ uluḡı ṭarafı	1	1	–	–	–	–
2057	izṭıca‘	1 arḳası üstıne yatmaḡ 2 arḳası üzrine yatmaḡ	1	1	2	–	–	–
2061	kütāh	1 ḳıṣa 2 ṣekli ḳıṣa 3 ḳıṣṣa	1 ³¹⁶	1	1	2	–	3
2061	hey‘eti	1 ṣekli	1	1	–	–	–	–
2062	‘ālī cāh	1 mertebe 2 yüce mertebe 3 ‘ālī maḳām	1	1	1	2	–	3

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

³¹⁵ In DKM Ma‘ārif ‘Āmma Turki Ṭal‘at 22 (1237 h.) fehlen jedoch – noch vor dem ersten Einschub einer *Ferah er-Rūḥ*-Passage – die Folio 21-40. Es kann also nicht völlig ausgeschlossen werden, dass sich hier ein Einschub mit der Nennung des Autors befand. Ein Vergleich mit SK İzmir 601 spricht dafür, dass die Einschübe in beiden Fällen erst später, jeweils im Kapitel zur Mondspaltung einsetzen.

³¹⁶ Die Lesung ist unsicher, da die Seite an dieser Stelle abgegriffen ist.

Vers	Referenzwort	Erklärung	VGM	BDK	HS	Laleli	İK	D
2063	hemrâh	2 yoldaş 3 refîk	-	-	-	2	-	3
2064	nâgâh	2 ansızın	-	-	-	-	-	2
2094	iştifâ	1 (ارتعاش) [?]	1	1	1	-	-	-
2096	vehhâc	1 yıldurıcı 2 ziyâ vârici	1	1	1	1	-	2
2097	eşbâh	2 bedenler	-	-	-	-	-	2
2107	şabâş	2 BİH ³¹⁷	-	-	-	2	-	-
2132	lâlâ	2 BİH ³¹⁸ 3 hâdim	-	-	-	2	-	3
2133	cevher-i ferd-i felek	2 murâd Faḥr-i ʿâlemdür	-	-	-	2	-	-
2133	lâ lâ	2 BİH ³¹⁹ 3 yok yok	-	-	-	2	-	3
2134	külâ	1 cemîʿini 2 cümle	1	1	1	-	1	2
2136	bâlâ	1 boyunu 2 boy ve kâmet 3 yüce ve ʿâli	1	1	1	2	-	3
2137	ez bâlâ	1 yüceden	1	1	-	1	-	-
2139	şeklâ	2 şekil ve şüretde 3 şekli	-	-	-	2	-	3
2140	bezlâ	1 vürüb 2 ʿaṭâ etmek	1	1	-	1	-	2
2141	iclâlâ	1 ağırlayub 2 kirâm	1	1	1	1	-	2
2142	tesbilâ	1 sebil edüb	1	1	1	1	-	-
2143	[fiṭrete] fiʿlâ	1 İslâm işini eyleyüb 2 bil-fiʿil	1	1	1	1	-	2
2144	tehlilen	1 lâ ilâhe illâ llâh 2 lâ ilâhe illâ llâh demek	1	1	1	2	-	-
2145	lâlâ	2 lâle ki maʿrûf çiçekdür	-	-	-	2	-	-
2147	ḳavlâ	2 ḳavl ile	-	-	-	-	-	2
2150	ifdâlâ	1 ululayub 2 ifdâl artıklıkdur; ululayub 3 ikrâmen	1	1	1	2	-	3
2151	faḍlâ	2 faḍlile	-	-	-	-	-	2
2153	icmâlâ	1 muḥtaşar maʿnâdâr 2 muḥtaşarca	1	1	-	1	-	2

³¹⁷ *Ferah er-Rûh* 1294 h., 1, 221: *şabâş âferin ve tahsin şadbâş lafzından tabḥîf olunmuşdur yaʿnî ʿizzet ise ancak olur.*

³¹⁸ *Ferah er-Rûh* 1294 h., 1, 225. Hier sowie im folgenden Vers werden die Kommentare Bursalı İsmâʿil Ḥakkîs zur unterschiedlichen Bedeutungen von *lâlâ* (ursprünglich *laʿlaʿ*) beziehungsweise *lâ lâ* übernommen.

³¹⁹ *Ferah er-Rûh* 1294 h., 1, 226.

Vers	Referenzwort	Erklärung	VGM	BDK	HS	Laleli	İK	D
2154	Ḳurʿānda tenzilā	1 Ḳurʿānda geldi 2 Nāzil olan	1	-	1	-	-	2
2155	illā	2 baş göziyle degül	-	-	-	-	-	2
2157	kellā	1 hāṣā	1	1	1	1	-	-
2158	yokdur aṣlā lā	2 hilāf yokdur	-	-	-	-	-	2
2159	taʿdilā	2 toḡrulatmak	-	-	-	2	-	-
2160	taʿvilā	2 iʿtimād etmek	-	-	-	2	-	-
2162	faṣlā	2 kaṭʿā 3 ziyāde aşıldır	-	-	2	-	-	3
2163	rabbine meylā	2 maḥabbet	-	-	-	-	-	2
2164	taḥkikā ve teʿvilā	2 taḥkikini ve teʿvilini	-	-	-	-	-	2
2166	tafḍilā	1 arturmaḡla 2 ziyāde	1	1	1	-	-	2
2167	teclilen	1 aḡrilyub 2 taʿzim	1	1	1	1	-	2
2168	tebtilā	1 kesilmek 2 miṣāl kıldı	1	1	1	1	-	2
2169	taḫyilen	1 ḫayāla biraḡmak 2 taḫayyülsüz	1	1	1	1	-	2
2170	tekmilā	1 tamām edüb	1	1	1	-	-	-
2171	ve rattalnāhu tertilen	1 tamām-ı beyān étdük	1	1	1	1	-	-
2172	Ve faṣṣalnāhu tafṣilā	1 ḡayetince tafṣil étdük	1	1	1	1	-	-
2173	tebdilen	1 ulaṣmaḡ	1	1	1	1	-	-
2174	tecmilen	1 gökçek 2 izḫār-i cemāl eylemek	1	1	-	2	-	-
2175	ne teṣbihen	1 ne benzemek	1	1	-	-	-	-
2175	ne taʿtilā	1 temāṣā sezdürmek 2 taʿtilsiz	1	1	-	-	-	2
2178	ledünni ʿilminün gevheri	2 bilici	-	-	-	-	-	2
2208	intihāc	1 yola gitmek	1	1	-	-	-	-
2220	bedir ay	2 nūr-la ṭolmuş ay ki murād faḫr-i ʿālemdür 3 bütün ay	-	-	-	2	-	3
2222	imzā	1 geçürmek	1	1	1	-	-	-
2222	rāyāt	1 sancaḡlar	1	1	1	-	-	-
2224	ṭayy étdi	1 gezmeḡ	1	1	-?	-	-	-
2224	mirkāt	1 nerdibān	1	1	1	-	-	-
2229	heyhāy	2 kelime-i taʿaccübdür	-	-	-	-	-	2
2230	hāṣāy	2 yaʿni hāṣā	-	-	-	-	-	2
2231	[cihān]-jārāy	1 mezīn edici 2 zinet verici	1	1	1	-	-	2
2232	[rüh]-jefzāy	1 arturıcı	1	1	1	-	-	1

Vers	Referenzwort	Erklärung	VGM	BDK	HS	Laleli	İK	D
2233	[şekker-]hāy	1 çineyici [-> çiğneyici] 2 şeker çiğneyici	1	1	1	-	-	2
2235	pāy	2 ayak	-	-	-	-	-	2
2238	bī-hemtā	1 bī-nażır 2 bī-mişil 3 bī-mişāl	1	1	1	2	-	3
2240	her cāy	2 her mahall	-	-	-	-	-	2
2241	zīr	1 alt	1	1	-	-	-	-
2241	bālā	1 üst 2 yüksek	1	1	1	-	-	2
2242	bay	2 ğani	-	-	-	-	-	2
2243	Ravhāʿ	2 BİH ³²⁰	-	-	-	2	-	-
2243	ʿālī rāy	2 ʿālī fikirli ve tedbirli 3 güzel tedbirli	-	-	-	2	-	3
2245	zafer	1 fırşat 2 Erklärung zur Streichung von vaşf im Autograph.	1	1	1	2	-	-
2246	hākister	1 ocağ küli rengi 2 h̄vār	1	1	-	2	-	-
2246	vaṭar	1 h̄acet	1	1	-	1	-	-
2247	muḥaṭṭaṭ	1 alaca 2 aḡ alaca 3 ince	1	1	2	2	1	3
2247	muḥayyaṭ	1 ipliklü 2 iplik ile dikilmiş	1	1	1	2	1	-
2250	şemer	1 yemiş	1	1	-	-	-	-
2255	dürer	1 incü	1	1	1	-	-	-
2256	āy	1 cemʿ-i āyet	1	1	1	-	-	-
2258	dirāyet	2 anlamak	-	-	2	-	-	-
2268	vehhāc	1 yıldırıcı	1	1	-	-	-	-
2276	müstened	1 delil	1	1	-	-	-	-
2280	bedāyiʿ?	1 laṭifler	1	1	1	-	-	-
2282	meşāhīr	1 meşhūr	1	1	-	-	-	-
2283	evḥādī	1 ilāhiler	1	1	?	-	1	-
2296	eyle dirāyet	1 anlamak 2 anla	1	1	-	-	-	2
2303	iʿtā	1 ʿaṭā vèrmek 2 ʿaṭā ètdim	1	1	-	-	-	2
2309	ḥayārā	1 ḥayrānlar 2 ḥayrānḡ cemʿi	1	1	1	-	-	2

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

Vers	Referenzwort	Erklärung	VGM	BDK	HS	Laleli	İK	D
2310	[-] ³²¹	2 ḥayrānuṅ cem'ī	-	-	-	-	-	2
2314	neṣāṭı	1 şāzlık	1	1	?	-	-	-
2322	‘ālem-ārāy	2 ‘ālemi bezeyici	-	-	-	2	-	-
2324	es‘adū l-enbiyā	2 enbiyānuṅ ziyāde nik-baḥtluṣı	-	-	-	2	-	-
2325	aḥfiyā	2 gizlüler 3 gizlü	-	-	-	2	-	3
2326	aşfiyā	2 büyükler	-	-	-	-	-	2
2327	eṭkıyā	2 müttakiler	-	-	-	-	-	2
2328	bi-girān	1 ḥaddsız 2 kenārsız	1	-	?	2	-	-
2328	pür ziyā	2 pür nūr	-	-	-	-	-	2
2329	şāhibü l- kibriyā ²	2 ey ‘āzamet issi Allāh 3 Ḥakk celle ve ‘alā [!]	-	-	-	2	-	3
2331	ḥayā	2 utanmak	-	-	-	-	-	2
2333	evliyā	2 veliler	-	-	-	-	-	2

Einen Sonderfall stellen die schon im vorangegangenen Abschnitt zum autor-nahen Text erwähnten Randglossen in İsmā‘il Ḥakkıs Abschrift von Yazıcıoğlus Autograph (İK Genel 58) dar. Es handelt sich dabei nicht um Auszüge aus seinem eigenen *Muḥammediye*-Kommentar, sondern um eigene Beobachtungen zum Au-tograph, welches er erst nach Abschluss seines Kommentars machte.³²²

Inhaltsverzeichnisse kommen in den *Muḥammediye*-Handschriften insgesamt selten – in zwanzig Handschriften – vor. Das Autograph enthält – ebenso wie die Handschriften des 15. Jahrhunderts – kein Inhaltsverzeichnis. Lediglich bei fünf Handschriften ist aufgrund des Schriftduktus und der Papierqualität davon auszu-gehen, dass das Inhaltsverzeichnis schon bei der Entstehung vom Kopisten selbst angefertigt wurde.³²³ Die früheste dieser Handschriften fertigte 1010 h. (1601) ein gewisser Muṣṭafā b. Ca‘fer, Prediger (*ḥaṭīb*) in der Bezirkshauptstadt Altuntaş bei Kütahya an (Abbildung 3.17).³²⁴ Der Kopist war also Angehöriger der *‘ulemā*; was auch auf die Kopisten der Handschriften Esad Efendi 1701 (1162 h./1749) und MK B 1064 (1254 h./1839) zutrifft, welche ebenfalls ein Inhaltsverzeichnis von der Hand des Kopisten enthält. In einer vierte Handschrift – BDK Millet Manzum 878 (11. Rebi‘ I 1207 h./27. Oktober 1792) – bezeichnet sich der Kopist als Schüler des berühmten Kalligraphen İsmā‘il Zühdi (st. 1221 h./1806).³²⁵ Auch wenn die fünfte

³²¹ Die Randglosse ist fälschlicherweise wiederholt.

³²² Siehe auch Heinzelmann 2010, 113-128.

³²³ Vom Kopisten stammen 1. SK Yaz. Bağ. 212 [Früher Düğümlü Baba 262m] (Evā‘il Cemāzi I 1010 h./28. Oktober – 6. November 1601); 2. BDK Millet Mzm. 876/I (Gurre Şa‘bān 1125 h./23. August 1713); 3. SK Esad 1701 (Evā‘il Receb 1162; 17.-26. Juni 1749); 4. BDK, Millet Mzm. 878 (Freitag, 11. Rebi‘ I 1207 h./26. Oktober 1792); 5. MK B 1064 (1254 h./1838).

³²⁴ SK Yaz. Bağ. 212, 251b.

³²⁵ Zu İsmā‘il Zühdi vgl. Derman 2001, 96. Zu kalligraphischen Handschriften siehe auch un-ten Abschnitt 5.5.

Handschrift keine Informationen zum Kopisten enthält, so lässt sich doch in den fünf Handschriften mit originalem Inhaltsverzeichnis generell eine große Schreibroutine festzustellen.

Der größte Teil der Inhaltsverzeichnisse wurde – zieht man den Schriftduktus und die Papierqualität in Betracht – nachträglich erstellt.³²⁶ Sie haben zum Teil einen sehr individuellen und improvisierten Charakter, das heißt, die Auswahl der Referenzen erfolgte nach individuellen Interessen und die Textfelder sind nicht immer linear angeordnet (Abbildung 3.18). Eine zuverlässige Datierung dieser Inhaltsverzeichnisse ist nur selten möglich, etwa wenn Schreibmaterialien wie Bleistift eine späte Datierung nahe legen.³²⁷ In einem Fall sind umrahmte Felder für ein Inhaltsverzeichnis gezeichnet worden, das Inhaltsverzeichnis selbst jedoch nicht angelegt worden.³²⁸

Im Gegensatz zu den Handschriften gehören die Inhaltsverzeichnisse in den Drucken des 19. Jahrhunderts zur Standardausstattung; bereits die ersten Drucke in Istanbul 1258 h. (1842-1843) und in Kasan 1261 h./1845 enthalten jeweils ein Inhaltsverzeichnis. Einzige Ausnahme ist der Druck in Istanbul 1265 h. (1849), welcher zumindest im eingesehenen Exemplar kein Inhaltsverzeichnis aufweist.³²⁹ Es ist allerdings in einem solchen Fall grundsätzlich nicht auszuschließen, dass die betreffenden Seiten mit dem Inhaltsverzeichnis lediglich im gesichteten Exemplar fehlen.

d) Die ein- bis zweiseitigen biographischen Texte (*menâkıb*), welche als Mitüberlieferung der *Muhammediye* vorkommen, wurden bereits oben in Abschnitt 2.5.7 im Zusammenhang mit den Autorenbiographien genauer besprochen. Wie dort festgestellt, kommen *menâkıb*-Texte in Handschriften sehr selten vor und sind – soweit sie sich datieren lassen – sehr spät in die Handschriften eingefügt worden.

Im Gegensatz zu den Handschriften enthalten alle Istanbuler Drucke und ein großer Teil der Kasaner Drucke eine *menâkıb*-Kurzbiographie des Autors. Eine solche ist bereits im ersten Istanbuler *Muhammediye*-Druck von 1258 h. zu finden; diese unterscheidet sich jedoch von den *menâkıb*-Kurzbiographien der späteren Drucke. Ab dem zweiten Istanbuler Druck haben die Kurzbiographien denselben Wortlaut.³³⁰ Im Kasaner Druck von 1261 h. (1845) integriert der Herausgeber Aleksander Kazembek einige Zeilen zur Biographie Yazıcıoğlu in sein ausführli-

³²⁶ 1. İK Ulucami 1704 (970 h.); 2. DKM Ma‘ārif ‘Amma Turki Tal‘at 3 (988 h.); 3. MK B 44 (1004 h.); 4. TSMK Bağdat 400 (1129 h.); 5. TDK Yz. A 321 (1138 h.); 6. MK B 202 (vor 1165 h.); 7. MK Nevşehir Ortahisar İHK 50 Or His 64 (vor 1166 h.); 8. MK B 1006 (1235 h.); 9. MK B 216 (vor 1252 h.); 10. SK Yaz. Bağ. 3752 (o. D.); 11. MK Ankara İHK 06 Hk 3577 (o. D.). Bei den folgenden Handschriften ist unsicher, ob das Inhaltsverzeichnis vom Kopisten stammt: 1. İK Ulucami 1708 (1162 h.); 2. ÖNB Mixt. 819.

³²⁷ TSMK Bağdat 400 (1129 h.), in dieser Handschrift wurde das Inhaltsverzeichnis mit Bleistift, das heißt um 1900 oder später, ergänzt.

³²⁸ MK Ankara İHK 06 Hk 3007 (1207 h./1793).

³²⁹ Universität Bern Isl. DC Yazic 1.

³³⁰ Zu dieser Kurzbiographie siehe ausführlich oben Abschnitt 2.5.7.

ches Vorwort.³³¹ In den späteren Kasaner Drucken variiert die Kurzbiographie; oft wird der Text aus den Istanbuler Drucken übernommen; in einem Fall ist das Vorwort Kazembeks übernommen; in einem anderen fehlt eine Kurzbiographie ganz.³³² Während in Istanbul die Mitüberlieferung bereits sehr früh standardisiert ist, variiert sie also in den Kasaner Drucken.

e) In *Muḥammedīye*-Handschriften lassen sich – ähnlich wie in der *Maḡārib az-Zamān*-Handschrift TSMK E 1283 – individuelle Einträge von zwei bis vier Seiten mit Auszügen aus exegetischer religiöser Literatur belegen.³³³ Mit einiger Wahrscheinlichkeit sind solche individuellen Einträge die Quelle für eine weitere Mitüberlieferung, welche ab dem *Muḥammedīye*-Druck von 1289 h. (1872) zur Standardaustattung gehört. Es handelt sich um eine vier- bis sechsseitige Einleitung, welche aus einem *menākīb*-Text sowie Auszügen aus Bursalı İsmā‘il Ḥaḳḳıs *Ferah er-Rūḥ*, seinem Korankommentar *Rūḥ al-Bayān*, aṣ-Şaybānis Korankommentar *al-Ġāmi‘ aṣ-Şaġīr*³³⁴ und einer Graphik mit den topographischen Darstellungen von Himmel und Hölle besteht. Es fällt auf, dass es sich hierbei um Graphiken handelt, welche generell weitere Verbreitung fanden – sie sind auch in Handschriften und Drucken von Erzurumlu İsmā‘il Ḥaḳḳıs *Ma‘rifetnāme* vorhanden.³³⁵

3.3.3.5 Graphische Gestaltung

Die Handschriften und Drucke von Yazıcıoğlu *Muḥammedīye* zeichnen sich – gerade im Vergleich zu den bisher besprochenen Werken – durch eine breite Varianz in ihrer graphischen Gestaltung aus. Es spricht, wie im Folgenden gezeigt wird, einiges dafür, dass sich beim Kopieren der *Muḥammedīye* verschiedene – deutlich voneinander abgrenzbare – graphische Traditionen herausgebildet haben. Genauso wie bei den anderen Aspekten der *Muḥammedīye*-Überlieferung gilt auch in diesem Zusammenhang, dass der Bezug auf das Autograph sehr unterschiedlich ausgeprägt ist. Neben einer Überlieferung, in welcher sich deutliche graphische Bezüge auf das *Muḥammedīye*-Autograph finden, bildeten sich bereits ab 1500 davon unabhängige graphische Traditionen heraus. Die Entwicklung neuer graphischer Überlieferungstraditionen ist auch noch im 19. Jahrhundert kurz vor den ersten gedruckten Versionen der *Muḥammedīye* zu beobachten.

³³¹ Zu Kazembeks Vorwort siehe oben Abschnitte 2.5.7 und 3.3.3.1.

³³² 1. *Menākīb* aus den Istanbuler Drucken finden sich in Typendrucke der Universität Kasan 1890 (Universitätsbibliothek Kasan To 116825 und Petersburg IVRAN, K IV 34) und 1895 (Universitätsbibliothek Kasan II 2743 und Petersburg IVRAN, K IV 23); Typendruck der Gebrüder Kārimi/Karimov, Kasan 1318 h./1900 (Universitätsbibliothek Kasan TO 111393/Petersburg IVRAN, K III 395); 2. Kazembeks Vorwort: Typendruck von 1878 (Universitätsbibliothek Kasan TO 111392); 3. Keine Kurzbiographie: Druck Fetḥullāh Ḥamidullāhoġl 1275 h./1859 (Petersburg IVRAN K IV 50).

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

³³⁴ Brockelmann 1937-1942, G I, 172.

³³⁵ *Ma‘rifetnāme* 1330, 22f. Ich danke Christane Gruber für diesen Hinweis.

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

a) Das *Muḥammediye*-Autograph enthält eine Skizze des Banners, welches der Prophet Muḥammad am Jüngsten Tag den Gläubigen vorantragen wird, wenn diese ins Paradies einziehen.³³⁶ Dieses Prophetenbanner beziehungsweise „Banner des Gotteslobs“ (*livāʾ el-ḥamd*) befindet sich im Autograph am Seitenrand (Abbildung 3.19). Die Skizze zeigt eine Fahnenstange sowie an deren oberem und unterem Ende je eine tropfenförmige Verzierung, von welchen die obere rot ausgemalt ist. Das erste der Bannertücher verlängert die Stange senkrecht nach oben, die beiden anderen hängen in spitzem Winkel nach unten; alle drei sind beschriftet. Zusätzlich zur graphischen Darstellung des Prophetenbanners sind im Autograph die drei Zeilen, mit welchen das Banner beschriftet ist, kalligraphisch hervorgehoben. Es handelt sich um die *basmala*, das Gotteslob und das Glaubensbekenntnis. Die Beschriftung setzt sich also aus zentralen Formeln des islamischen Ritus zusammen; folglich ist die Varianz in den Handschriften sehr gering:³³⁷

as-saṭr al-awwal: bismi ʾllāhi r-raḥmāni r-raḥim
as-saṭr at-tāni: al-ḥamdu li-llāhi rabbi l-ʿālamīn
as-saṭr at-tālī: lā ilāha illā ʾllāh Muḥammadun rasūlu ʾllāh

Erste Zeile: Im Namen des barmherzigen und gütigen Gottes.

Zweite Zeile: Gelobt sei Gott, der Herr der Welten.

Dritte Zeile: Es gibt keine Gottheit außer Gott, Muḥammad ist der Gesandte Gottes.

Eine graphische Darstellung des Prophetenbanners oder eine graphische Hervorhebung der Inschrift, welche das Prophetenbanner trägt, ist in einem großen Teil der untersuchten Handschriften zu finden. Knapp 52 % der Handschriften enthalten eine Zeichnung oder Skizze des Prophetenbanners; in knapp 5 % der Handschriften ist für eine solche Zeichnung ein Freiraum gelassen, wobei in letzterem Fall nicht auszuschließen ist, dass im Einzelfall die freie Fläche von Anfang an als Stellvertreter für das Banner gedacht und keine Zeichnung geplant war.³³⁸

³³⁶ VGM 431/a, [221].

³³⁷ Im untersuchten Handschriftenmaterial ist MK 26 Hk 893 die einzige Ausnahme. In dieser ist die Darstellung des Prophetenbanners durch Q 48,1 und Q 61,13 ergänzt. Siehe Abbildung 3.25.

³³⁸ Ein Indiz könnte die Durchstreichung der leeren Fläche in MK Ankara İHK 4950, 161b, sein. Nicht durchgestrichen ist die frei Fläche in Arkeoloji 108, [156]. Die graphische Darstellung des Prophetenbanners fehlt auch in den folgenden Handschriften: **1450-1499**: Arkeoloji 108 (895 h.); **1500-1549**: keine; **1550-1600**: MK Ankara İHK 06 Hk 4950 durchkreuzt (963 h.); SK Tercüman Gazetesi, Y-168 (976 h.); SK Fatih 2827 (982 h.); **1600-1649**: MK A 2903 (1050 h.); MK Ankara İHK 06 Hk 3292 [Bei Sichtung stand noch 3295 als Signatur auf erstem folio, auf Rücken diese Zahl durchgestrichen und durch 3292 ersetzt.] (1053 h.); MK Eskişehir İHK 26 Hk 890 (1057 h.); **1650-1699**: SK İzmir 600 (1078 h.);

Hinzu kommen 27 % der Handschriften, in welchen zwar keine Zeichnung aber eine Hervorhebung der drei Zeilen zu finden ist (Abbildung 3.20).³³⁹ Es bleiben – neben knapp 9 % der Handschriften, in welchen der Abschnitt über das Prophetenbanner fehlt, da es sich um Anthologien oder Fragmente handelt – 7 % der vollständigen Handschriften, in welchen jegliche graphische Hervorhebung des Abschnitts über das Prophetenbanner fehlt.³⁴⁰

Tabelle 3.5: Graphische Gestaltung des Kapitels zum Prophetenbanner

	<i>Zeichnung des livā</i>	<i>Freiraum für Zeichnung</i>	<i>Beschriftung hervorgehoben</i>	<i>Keine Hervorhebung</i>	<i>Unbekannt</i>	
1450-1499	3	1	0	0	0	4
1500-1549	8	0	3	0	0	11
1550-1599	32	3	7	3	2	47
1600-1649	24	3	7	4	4	42
1650-1699	18	3	8	0	0	29
1700-1749	12	0	5	2	2	21
1750-1799	12	2	6	3	0	23
1800-1849	18	0	2	2	2	24
1850-1899	2	0	0	0	0	2
o. D.	40	3	49	11	17	120
	169	15	87	25	27	323

Der Umstand, dass in den meisten Fällen lediglich der Abschnitt zum Prophetenbanner graphisch hervorgehoben ist, ist als ein Bezug auf das Autograph zu sehen. In der konkreten Ausführung der *livā*-Zeichnung beziehungsweise der kalligraphischen Ausführung weichen die Handschriften hingegen bis auf sehr wenige Ausnahmen vom Autograph ab.

In vier der fünf Handschriften, welche laut Kolophon Abschriften vom *Muḥammedīye*-Autograph sind, ist deutlich zu erkennen, dass auch die Zeichnung

ÖNB, Mixt. 749 (1089 h.); MK B 43 (1101 h.) zusätzlich die drei Zeilen; MK A 4677 (1108 h.); **1700-1749:** keine; **1750-1799:** MK 06 Mil Yz B 1059 (1198 h.); MK A 5689 (1206 h.); **1800-1849:** keine; **1850-1899:** keine. **Undatiert:** DKM Ma'arif 'amma Turki Tal'at 9; SK Yaz. Bağ. 3146; MK B 194; MK Afyon İHK 03 Gedik 18236.

³³⁹ Beispiel TSMK HS 93 (908 h.), 161b; MK B 176 (o. D.), 93b; MK B 569 (o. D.), 156a; MK B 976 (o. D.), 162a. St. Petersburg, IVRRAN, B 4615 (1051 h.).

³⁴⁰ **1550-1599:** SK Yaz. Bağ. 3648 (967 h.); MK B 409 (974 h.); MK B 384 (980 h.); **1600-1649:** MK B 538 (1021 h.); MK A 8400 (1030 h.); SK Hacı Selim Ağa 533 (1048 h.); MK B 197 (1054 h.); MK Samsun İHK 55 Hk 903 (1055 h.); **1650-1699:** keine; **1700-1749:** İK Haraçcıoğlu 774 (1131 h.); **1750-1799:** MK 58 Gürün 45 (1200 h.); MK A 4891 (1207 h.); **1800-1849:** MK B 290 (1220 h.); MK A 8338 (1221 h.); **1850-1899:** keine. **Undatiert:** MK B 192; DKM Taşavvuf Turki 72; SK Yaz. Bağ. 3552; MK B 1105; MK Ankara İHK 06 Hk 2396; MK Ankara İHK 06 Hk 4803; MK Tokat Müzesi 60 Mü 258; MK Samsun Gazi Kütüphanesi 55 Hk 906; ÖNB Mixt. 819.

des *livā el-ḥamd* möglichst genau nachgeahmt wurde.³⁴¹ Lediglich die fünfte und späteste der mir bekannten Abschriften vom Autograph (MK A 7917) enthält eine vom Autograph abweichende Darstellung des *livā*. Diese Handschrift wurde laut einer Randnotiz auf Folio 203a bis zu dieser Stelle vom Autograph kopiert; damit hätte die Möglichkeit bestanden die Zeichnung des *livā* auf Folio 191b aus diesem zu kopieren. Stattdessen enthält die Handschrift MK A 7917 eine Zeichnung, welche sich nicht auf dem Seitenrand befindet, sondern zu etwa zwei Dritteln den Schriftspiegel ausfüllt.³⁴²

Unter den *livā*-Zeichnungen, welche die des Autographs nachahmen, stellt die Abschrift Bursalı İsmā‘il Ḥaḳḳıs wiederum einen Sonderfall dar, da neben dieser explizit auf diesen Umstand hingewiesen wird (Abbildung 3.21).³⁴³ Hinsichtlich dieser genauen Dokumentierung des Autographs ist seine Abschrift singulär.

Die konkrete Ausführung der *livā*-Zeichnungen der übrigen Handschriften variiert nicht nur hinsichtlich des materiellen Aufwands, etwa der Verwendung von Farben oder Gold, sondern in der graphischen Gestaltung. In einem Teil der Handschriften ist das Banner in den Text integriert, wobei die Stange im Zwischenraum zwischen den beiden Textspalten liegt und die Fahnen diagonal in einem Freiraum von etwa zwei bis drei Versen liegen – die Handschrift BDK 9273 ist dafür das früheste Beispiel.³⁴⁴ Es gibt außerdem Darstellungen des stehenden Banners, welche nicht in den Text integriert sind, sondern auf eine freie Fläche von einer halben bis ganzen Seite innerhalb des Schriftspiegels gezeichnet sind. Die verbreitetsten Varianten sind einerseits eine schematische andererseits eine mehr oder weniger naturalistische Wiedergabe von Stoffbahnen an der Stange des Banners. Diese Tradition der graphischen Darstellung übernehmen auch die lithographischen Drucke des 19. Jahrhunderts (Abbildungen 3.22 und 3.23). In einigen Handschriften wird das Prophetenbanner in abstrahierter Weise wiedergegeben. So sind etwa in der Handschrift MK 60 Zile 242 drei längliche Schriftfelder, welche als Stoffbahnen des Banners interpretiert werden können, vor einem floral geschmückten Hintergrund zu sehen.³⁴⁵ Es gibt auch Darstellungen als Triptychon (MK B 44) oder als Tulpe (MK B 960) (Abbildungen 3.24 und 6.10).³⁴⁶

Hinzu kommt in einigen Handschriften eine liegende Variante, bei der das Banner in einem Freiraum von vier bis sechs Versen um 90° gedreht, liegend darge-

³⁴¹ İÜ TDESK 4012 (1011 h.); Nuruosmaniye 2580 (1077 h.); İK Genel 58 (1121 h.); SK Laleli 1491 (1165 h.).

³⁴² MK A 7917 (1243 h.). Dasselbe trifft auch auf die Handschrift İÜ Nadir T 1239 (1196 h.) zu, welche laut Kolophon von einer Kopie des Autographs abgeschrieben wurde.

³⁴³ İK Genel 58, 133a: „So ist es im Autograph am Seitenrand gezeichnet“ (هكذا رسم في الاصل في الحاشية), siehe auch Heinzelmann 2010, 117.

³⁴⁴ BDK 9273 (888 h.), [163];

³⁴⁵ MK 60 Zile 242 (o. D.), 177a.

³⁴⁶ MK B 44 (1004 h.), 160a; MK B 960 (1057 h.), 152b.

stellt wird – es handelt sich in diesen Fällen jeweils um eine schematische Darstellung.³⁴⁷

Selten hat man es hingegen mit einer Visualisierung des Prophetenbanners zu tun, die durch ihre Asymmetrie auffällt. In der Handschrift MK 26 Hk 893 ist das Prophetenbanner aus einer Vielzahl unregelmäßiger Dreiecke und Vierecke zusammengesetzt (Abbildung 3.25).³⁴⁸ In dieser Handschrift fällt zusätzlich auf, dass auch die Beschriftung des Banners von den übrigen Handschriften – einschließlich des Autographs – abweicht.³⁴⁹

b) Aus dem frühen 16. Jahrhundert stammt der früheste Beleg für eine Tradition graphischer Gestaltung, welche aufgrund ihrer Kalligraphie auffällt. Der Kopist der Handschrift TSMK HS 93 aus dem Jahr 908 h. (1502) veranschaulicht Assonanzen und Reimschemata durch eine fächerförmige Anordnung der Verse. Dabei wird das Reimwort beziehungsweise die Anfangsilben der Assonanzen nur einmal, meist in rot geschrieben. Die Halbverse bilden dadurch einen nach rechts beziehungsweise links offenen Fächer (Abbildung 3.26).³⁵⁰ Ich werde das Phänomen deshalb im Folgenden als „Fächerkalligraphie“ bezeichnen, auch wenn neben „Fächern“ andere Figuren zu finden sind. So werden etwa die Halbverse, welche sowohl in den Anfangsilben als auch den Endsilben aus denselben Worten bestehen, als ellipsenähnliche Figur dargestellt, wie etwa in den folgenden drei Versen, mit welchen Gott seine Geschöpfe – an dieser Stelle die Engel – beim Einzug ins Paradies begrüßt (Abbildungen 3.27 und 3.28):³⁵¹

<i>yā Cibraʿil vèrdüñ</i>	<i>bizümdurur şimdi</i>
<i>Sen daḫı yā ʿAzraʿil vèrdüñ selām</i>	<i>söyleme bizümdurur şimdi kelām</i>
<i>yā Rıdḫvān eřişdürdüñ</i>	<i>bizümdurur şimdi</i>

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

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

Auch du, Rıdḫvān³⁵² hast den Gruß erbracht / sprich nicht, jetzt spreche ich!

Diese kalligraphischen Figuren veranschaulichen aber nicht nur die Textstruktur und poetische Stilmittel, sie sind auch Textmarkierungen und verweisen zumindest zum Teil auf Inhaltliches. Im Kapitel zur Himmelsreise des Propheten markieren ellipsenförmig beziehungsweise augenförmig angeordnete Halbverse eine Textstelle, in welcher der Autor zum Thema der Gottesschau des Propheten während seiner Himmelsreise Stellung bezieht. Die augenförmig gestalteten Verse unterstreichen dabei Yazıcıoğlu's Aussage, dass Muḫammad Gott mit dem „Kopfauge“ (*başgöz*) und nicht dem „Auge des Herzens“ (*göñül gözi*) sah. Zu Beginn des Abschnitts

³⁴⁷ MK B 601 (1003 h.), 166a.

³⁴⁸ MK 26 Hk 893 (1218 h.), 143a.

³⁴⁹ Zusätzlich finden sich Q 48,1 und Q 61,13 auf dem Prophetenbanner.

³⁵⁰ TSMK HS 93, 64b-65a.

³⁵¹ TSMK HS 93, 201b.

³⁵² Rıdḫvān ist Torhüter des Paradieses.

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

*Elä ey tālib-i tahkik işid kim edeliim tedkik / Eger Allāh vère tevfiq beyān edevvüz icmālen
[Şabiḥ budur]³⁵⁴ kim Allāhı ki başgöz ile görmedi / Göynül gözi ile gördi budur Kur’ānda tenzilā
Gözile bakdı ḳalbıne fi’ādile nazar ḳıldı / Pes andan gördi Allāhı göynül gözi ile illā*

Hör her, der du Erklärung suchst, wir wollen es genau erläutern. / Wenn Gott mich führt, werden wir es im Detail vortragen. / [Es ist richtig,] dass er Gott nicht mit dem Kopfsage sah. / Im Koran steht, dass er ihn mit dem Auge des Herzens sah. / Mit dem Auge sah er ins Herz und mit dem Herz schaute er. / Er sah Gott nur mit dem Auge seines Herzens.

Noch stärker springt dem Leser im letzten Kapitel der *Muḥammediye* die Textpassage zur Gottesschau aller Gläubigen am Jüngsten Tag ins Auge. Die komplexe Textstruktur, welche Yazıcıoğlu an dieser Stelle wählt, wird durch eine eindrucksvolle Komposition der gesamten Doppelseite unterstrichen. Yazıcıoğlus Text wirkt hier vor allem deshalb so dicht, weil die Halbverse durch einen Binnenreim jeweils zweigeteilt erscheinen und außerdem jeweils durch einen Zusatz ergänzt (*müstezād*) sind. In den Handschriften mit Fächergraphik werden diese in sechs Teile gegliederten Verse üblicherweise als Zickzacklinie geschrieben. Durch eine Spiegelung dieses graphischen Musters im jeweils folgenden Vers entstehen Rauhen, welche eine ganze Seite gliedern (Abbildung 3.29). In der Handschrift TSMK HS 93 wird jeweils erst nach vier Versen gespiegelt, so dass die gesamte Seite mit konzentrischen Ellipsen bedeckt ist, welche auf den Leser wie Augen wirken (Abbildung 3.30).³⁵⁵ Die Dynamik dieser kalligraphischen Struktur macht die Textpassage zur Gottesschau in der Handschrift TSMK HS 93 besonders eindrücklich.

Vierzehn der untersuchten *Muḥammediye*-Handschriften sind dieser graphischen Überlieferung zuzuordnen, in welcher zur Visualisierung von Textstrukturen Fächerkalligraphie eingesetzt wird. Von diesen sind neun Handschriften undatiert; die übrigen fünf stammen alle aus dem 16. Jahrhundert – neben TSMK HS 93 (908 h./1502) sind das MK B 384 (980 h./1572), MK 06 Hk 2598 (981 h./1574), VGM Safranbolu, 67 Saf 441 (1002 h./1594) und MK B 44 (1004 h./1596). Die letzten beiden Handschriften wurden vom selben Kopisten – einem gewissen Receb b. Murād Faḳıh b. ‘Abdünnebi b. Muḥammed Faḳıh – angefertigt. Dabei stellt der Umstand, dass zwei Abschriften vom selben Kopisten erhalten sind, einen seltenen Ausnahmefall dar.

³⁵³ TSMK HS 93, 64b. Vgl. VGM 431/A, [095], und Çelebioğlu 1996, 2, 139, Vers 2153-2155.

³⁵⁴ Vers zwei und drei sind hier eigentlich wörtliches Zitat der verworfenen Fassung. TSMK HS 93, 64b, weicht hier vom Autograph ab, wodurch die eigentliche Aussage zunächst ins Gegenteil verkehrt wird. Spätestens ab Vers 2156 wird aber auch dem Leser von TS HS 93 klar, dass hier zunächst die verworfene Fassung referiert wird. VGM 431/A, [095], *eyitdiler kim Allāhı ki başgöz ile görmedi* („sie sagen, dass es Gott nicht mit seinem Kopfsage sah“).

³⁵⁵ TSMK HS 93, 239a.

Die Anzahl der erhaltenen Handschriften mit Fächerkalligraphie zeigt, dass es sich bei diesen nicht um individuelle Entwürfe der jeweiligen Kopisten, sondern tatsächlich um eine Tradition graphischer Gestaltung handelt. Die datierten Handschriften sprechen dafür, dass Kopisten dieser Tradition besonders im 16. Jahrhundert folgten. Es bleibt aufgrund der verhältnismäßig vielen undatierten Handschriften aber ein Unsicherheitsfaktor. In den Abschnitten 5.5.5 und 6.7.4 wird auf die Handschriften, welche in dieser Tradition stehen, noch einmal zurückzukommen sein, weil sie offenbar von Kopisten aus einem bestimmten sozialen Kontext angefertigt wurden – eine oder mehrere Personen in der Ahnenreihe des jeweiligen Kopisten tragen den Titel *fakih*.

c) Aus dem 19. Jahrhundert sind zwei reich illustrierte Handschriften (DKM Ma‘ārif ‘Āmma Turki Ṭal‘at 22, 1237 h./1822 und SK İzmir 601, 1260 h./1844) erhalten; es handelt sich bei diesen also um zwei seltene und späte Ausnahmefälle. Trotzdem fand gerade diese graphische Tradition durch die lithographischen Drucke des 19. Jahrhunderts eine besonders weite Verbreitung. Die beiden Handschriften enthalten jeweils etwas mehr als fünfzig Miniaturen, die lithographischen Drucke etwas später sogar jeweils mehr als siebenzig Miniaturen.³⁵⁶ Es fällt außerdem auf, dass in beiden Handschriften immer wieder ein- bis zweiseitige Auszüge aus İsmā‘il Hakkıs *Ferah er-Rūh* den *Muḥammediye*-Text unterbrechen.

Die Illustrationen nehmen zum kleineren Teil Motive auf, welche auch sonst aus illuminierten Handschriften und Drucken religiöser Literatur bekannt sind. Für den größten Teil der Abbildungen sind mir aber keinerlei vergleichbare Darstellungen bekannt. In beiden Fällen kann man in den Abbildungen Strategien erkennen, welche zur Vermeidung figürlicher Darstellungen des Propheten und seiner Gefährten dienen.

Die Illustrationen der beiden *Muḥammediye*-Handschriften nehmen die kalligraphische Tradition der *hilye* (beziehungsweise *hilye-i sa‘adet*) auf:³⁵⁷ Texte, welche das Aussehen des Propheten oder eines Prophetengefährten beschreiben, werden nach einem bestimmten Schema kalligraphisch dargestellt. Das Aussehen des Propheten wird in einem kreisförmigen Innenfeld beschrieben. Dieses befindet sich in einem Quadrat, in dessen vier freien Ecken sich jeweils ein kleiner Kreis befindet. In diesen vier kleinen Kreisen stehen die Namen der vier rechtgeleiteten Kalifen. Teilweise sind oberhalb oder unterhalb des Quadrates noch weitere Textfelder angeordnet (Abbildungen 6.11). *Hilye*-Kalligraphien gibt es in Handschriften und auf Holztafeln zum Wandschmuck. Ein weiteres Motiv in illustrierten religiösen Handschriften sind die Reliquien des Propheten und der Prophetengefährten. In den beiden illustrierten *Muḥammediye*-Handschriften sind in den Kapiteln zum

³⁵⁶ DKM Ma‘ārif ‘Āmma Turki Ṭal‘at 22 (1237 h.) enthält 53 Miniaturen, SK İzmir 601 (1260 h.) enthält 50 Miniaturen.

³⁵⁷ Zur *hilye* siehe Schimmel 1981, 33; Derman 2001, 34-37; Gruber 2010a, 127-131. Vgl. auch Elias 2012, 272-278.

Tod des Propheten und zum Tod der Prophetengefährten die Reliquien – Kleidungsstücke und Gebrauchsgegenstände – dargestellt (Abbildung 3.31 und 3.32).³⁵⁸ Dahinter steckt mit einiger Wahrscheinlichkeit die Idee, dass die Segenswirkung (*bereket*), welche von den originalen Gegenständen ausgeht, die Leser auch durch die Abbildung erreicht.³⁵⁹

Eine starke Tendenz populäre religiöse Texte zu illustrieren sieht Christiane Gruber vor allem in der Zeit zwischen 1750 und 1875.³⁶⁰ Sie sieht darin im Wesentlichen eine Entwicklung, welche sich in Luxushandschriften höfischer Kreise und der höchsten osmanischen Elite beobachten lässt.³⁶¹ Spätestens mit den lithographischen Drucken des 19. Jahrhunderts finden illustrierte religiöse Texte jedoch eine wesentlich weitere Verbreitung.

In den beiden illustrierten *Muhammediye*-Handschriften steht auch die Darstellung der Topographie der heiligen Stätten Mekka und Medina in einer längeren Tradition. Während in der Pilgerliteratur spätestens seit dem 16. Jahrhundert schematische, zum Teil sehr kontrastiv kolorierte topographische Darstellungen zu finden sind, prägt die Erbauungsliteratur eher eine perspektivische, von europäischer Landschaftsmalerei beeinflusste Darstellung der heiligen Stätten (Abbildung 3.33).³⁶²

Die eigentliche Besonderheit der illustrierten *Muhammediye*-Handschriften – und später auch der *Muhammediye*-Drucke – sind die Darstellungen zur Prophetenbiographie. In diesen gibt es keine figürlichen Darstellungen, denn die Personen werden jeweils durch Kreise symbolisiert (Abbildungen 3.34, 3.35 und 3.36). Gerade in diesen Miniaturen wird die Bemühung eine figürliche Darstellung zu vermeiden, offensichtlich.

In den beiden Handschriften unterscheidet sich die graphische Darstellung in einigen Punkten: In der Handschrift DKM Ma‘ārif ‘Āmma Turki Ṭal‘at 22 handelt es sich sowohl bei der Illustration der Erzählung als auch bei den topographischen Darstellungen um rein schematische Graphiken. In der Handschrift SK İzmir 601 steht eine schematische Darstellung der Illustration zur Narratio neben

³⁵⁸ Gruber 2010a, 142-144.

³⁵⁹ Gruber 2010a, 130-137. Zur Funktion der Illustrationen siehe unten ausführlicher in Abschnitt 6.4.2 und 5.7.5.

³⁶⁰ Gruber 2010a, 118 und 142-144.

³⁶¹ Gruber 2010a, 142.

³⁶² Derman 2001, 92, zeigt eine Abbildung der heiligen Stätten Mekka und Medina in einer *En‘ām-ı Şerif*-Handschrift aus dem Jahr 1193 (1779). Siehe außerdem die *Dalā’il al-Hayrāt*-Handschriften, Witkam 2007 und Derman 2001, 204-206. Ebenso einige Abbildungen von Handschriften des 18. und 19. Jahrhunderts in *Surre-i Hümayûn* 2008, 130-137. Wesentlich früher sind die Illustrationen eines *Hacc Vekâletnümesi* von 1544-1545 (TSMK H 1812) und einer *Fezâ’il-i Mekke*-Handschrift aus dem 17. Jahrhundert (TSMK EH 1424) mit schematischen Darstellungen der Topographie der heiligen Stätten; vgl. *Surre-i Hümayûn* 2008, 173. Ähnlich auch die Illustrationen in der Sammelhandschrift SK Fatih 4513, welche sich durch einen Besitzvermerk von Emine Hatun, einer Frau von Sultan ‘Osmân III., in die Mitte des 18. Jahrhunderts datieren lässt.

einer gegenständlichen Darstellung der Topographie. Dies zeigt beispielsweise die Gegenüberstellung der Illustrationen, welche die Schlacht von Uḥud darstellen, und der Illustrationen, welche die Topographie des Paradieses veranschaulichen (Abbildung 3.37).

Die unterschiedlichen Varianten der Illustrationen setzen sich in den lithographischen Drucken fort. Die ersten *Muḥammediye*-Drucke enthalten neben der *livā*-Zeichnung eine schematische Darstellung der Stufen des Paradieses – im Folgenden als Typ A bezeichnet.³⁶³ Die frühesten illustrierten Drucke der *Muḥammediye* aus dem Jahr 1279 h. (1863) enthalten wie die Handschrift DKM Maʿārif ʿĀmma Turki Ṭalʿat 22 rein schematische Darstellungen – im Folgenden als Typ B bezeichnet.³⁶⁴ Ab 1298 h. (1880-1881) beziehungsweise 1300 h. (1883) entstanden in Istanbul Drucke, welche die in der Handschrift SK İzmir 601 vorhandenen Ansätze zu einer naturalistischen Darstellung von Landschaften fortsetzten – im Folgenden als Typ C bezeichnet.³⁶⁵ Dies betrifft im Druck von 1298 h. (1880-1881) nur die rein topographischen Darstellungen, im Druck von 1300 h. (1882-1883) aber darüber hinausgehend auch den landschaftlichen und architektonischen Hintergrund der Illustrationen zur *narratio* (Abbildung 3.38). Dabei ist ein starker Einfluss der historischen und orientalistischen Architektur und Malerei des 19. Jahrhunderts festzustellen. Dies zeigt sich beispielsweise in neogothischen Elementen und geschwungenen orientalisierenden Kuppelbauten bei Architekturdarstellungen (Abbildungen 3.39 und 3.40).³⁶⁶ Die illustrierten Drucke enthalten jeweils 72 Abbildungen.

Etwa zwanzig Jahre bevor die ersten illustrierten *Muḥammediye*-Drucke in Istanbul entstanden, erschien 1258 h. (1842) in Kairo ein illustrierter Druck des *Muḥammediye*-Kommentars *Ferah er-Rūḥ*.³⁶⁷ Es handelt sich dabei um einen Typpendruck mit lithographischen Illustrationen.³⁶⁸ Zieht man außerdem die Handschrift DKM Maʿārif ʿĀmma Turki Ṭalʿat 22 in Betracht, scheint Kairo bei der Verbreitung der *Muḥammediye*-Illustrationen eine wichtige Rolle gespielt zu ha-

³⁶³ 12 Exemplare 1258 h.-1278 h.

³⁶⁴ Druckerei: el-Ḥācc ʿAlī Rızā Efendiniñ taşdestgāhı; Datum: Zilkaʿde 1279 h.; Kalligraph: Aḥmed el-İlhāmī, Schüler von ʿAlī el-Ḥamdī. Siehe etwa SK Basma Bağışlar 1183.

³⁶⁵ 1. Druck von 1298 h.: Druckerei: Muḥammed Rızā Efendiniñ taşdestgāhı; Datum 1298 h. (ohne Tag und Monat); Kalligraph: Hüseyin Remzī (ʿan muʿāvinin Mekteb-i Tıbbiye-i Müllkiye). 2. Druck von 1300 h.: Druckerei: Maṭbaʿa-ı ʿOsmāniye; Datum: Evāsıt Mevlid ḥabib er-Raḥmān [12.-13. Rebiʿ I] 1300 h.; Kalligraph: Kadırgalı es-seyyid Muştafā Nazif, Schüler von Baltaçızade Hüseyin.

³⁶⁶ Zum Orientalismus in Istanbul siehe Saner 1998. Vgl. auch Çelik 1993², 126-154, Kuban 2007, 605-608 und 629-645, und Kuruyazıcı 2010.

³⁶⁷ Druckerei: Dār aṭ-ṭibāʿa al-bāhire in Bülāk (unter der Leitung von Rātīb Hüseyin Efendi), Herausgeber: Muştafā el-Morevi und Maḥmūd Dağıstāni unter Finanzierung (*zimmēt*) von el-Ḥācc Muḥammed Kāmil Efendi b. ʿAbdi el-Edirnevī, dem Chef-ʿarziḥālcı (*şayḥ al-ʿarziḥālgīya*) Evāʿil Muḥarrem 1258 h. (1842).

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

ben. Da die beiden illustrierten Handschriften außerdem Auszüge aus *Ferah er-Rûh* enthalten, ist davon auszugehen, dass sie auch sehr eng mit dem Kommentartext verknüpft waren.³⁶⁹ Es drängt sich die Vermutung auf, dass das Vorbild für die illustrierten *Muḥammediye*-Handschriften und für den illustrierten *Ferah er-Rûh*-Druck eine illustrierte *Ferah er-Rûh* Handschrift war. Eine solche ist bislang aber nicht belegt.

Wie die folgende Übersicht zeigt, erschien der erste Druck mit den Illustrationen vom Typ B – d. h. den circa siebzig Illustrationen zur Prophetenbiographie und zur Eschatologie – in Istanbul im Jahr 1279 h. (1863) und löste damit in den Istanbul Drucken sogleich die sparsam illustrierte Variante vom Typ A vollständig ab. Im Jahr 1300 h. (1882-1883) wurde die *Muḥammediye* erstmals mit Illustrationen vom Typ C gedruckt.

Muḥammediye:

Istanbul:

- 1258 h.: Serʿaskeri ṭabʿhānesi, Süleymān, Illustrationen **Typ A**
 1262 h.: Ṭabʿhāne-i ʿĀmire taş destgahı, Muḥammed Saʿid, Illustrationen **Typ A**
 1265 h.: Ṭabʿhāne-i ʿĀmire taş destgahı. Muḥammed Recāʿi, Illustrationen **Typ A**
 1267 h.: Ṭabʿhāne-i ʿĀmire taş destgahı. Muḥammed Recāʿi, Illustrationen **Typ A**
 1270 h.: Ṭabʿhāne-i ʿĀmire taş destgahı. Muḥammed Recāʿi, Illustrationen **Typ A**
 1271 h.: Ṭabʿhāne-i ʿĀmire taş destgahı. Muḥammed Recāʿi, Illustrationen **Typ A**
 1272 h.: [...] taş destgahı. El-Ḥācc Ḥalil, Illustrationen **Typ A**
 1273 h.: Bosnevi Ḥacı Muḥarrem Efendi'nin taşdestgahı, Illustrationen **Typ A**
 1278 h.: Ṭabʿhāne-i ʿĀmire taş destgahı. el-Ḥācc Ḥalil, Illustrationen **Typ A**
 1279 h.: el-Ḥācc ʿAli Rızā Efendiniñ taşdestgahı, Illustrationen **Typ B**
 1280 h.: Bosnevi el-Ḥācc Muḥarrem Efendi, Illustrationen **Typ B** [auf separaten Tafeln]
 1283 h.: al-Ḥācc Ḥalil Efendi, Illustrationen **Typ B** [und Prosa-Einschübe aus *Ferah er-Rûh*]
 1284 h.: Vefalı el-Ḥācc ʿAli Rızā Efendi'nin taş destgahı, Illustrationen **Typ B**
 1285 h.: Ḥalil Efendi'nin taş destgahında, Illustrationen **Typ B**
 1288 h.: Kapuçukdâri el-Ḥācc ʿOsmân Efendi, Illustrationen **Typ B**
 1289 h.: Kein Drucker; Hg. El-Ḥācc ʿAli, Illustrationen **Typ B**
 1291 h.: Hg. Muştafâ Efendi, Illustrationen **Typ B**
 1292 h.: Şirket-i İrâniye maṭbaʿası, Illustrationen **Typ B**
 1298 h.: ʿOsmanlı Maṭbaʿası [Warnung vor Drucken der Şahḥâfiye-i İrâniye Maṭbâʿatı], **Typ B**
 1300 h.: Maṭbaʿa-i ʿOsmâniye, Illustrationen **Typ C**
 1300 h.: Ḥakkâklarda İbrâhim Efendiniñ maṭbaʿası. Illustrationen **Typ B**
 1300 h.: Ḥakkâklar içinde Şirket-i Şahḥâfiye, Illustrationen **Typ B**

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

- 1305 h.: Hakkâklar içinde Şirket-i Şahhâfiye, Illustrationen **Typ C**
 1306 h.: Maṭbaʿa-ı ʿOsmâniye, Illustrationen **Typ C**
 1307 h.: Stempel der Dâr at-Ṭibâʿa-i ʿÂmire, Illustrationen **Typ C**
 [1310 h.]: ohne Drucker, o. D. [Druckgenehmigung, 21. Rebiʿ I 1310 h.], Illustrationen **Typ B**
 1312 h. Şirket-i Şahhâfiye, Illustrationen **Typ C**
 1313 h.: Rızâ Efendinin birâderi ʿÂrif Efendi Maṭbaʿası, Illustrationen **Typ B**
 1326 h.: Hürriyet Maṭbaʿası, Illustrationen **Typ C**

Kasan:

- 1261 h. / 1845: Druckerei Ludwig Schütz, Hg. Aleksander Kazembek, Illustrationen **Typ A**
 1275 h. / 1859: Hg. Fetḥullâh Ḥamidullâhođlı, Illustrationen **Typ A**
 1878: [Unbekannter Drucker; keine Informationen zu den Illustrationen.]³⁷⁰
 1890: Kâzan Üniversitesi ṭabʿhânesi, Illustrationen **Typ A**
 1309 h. Çirkof Ḥatunının ṭabʿhânesi, Illustrationen **Typ A**
 1892: al-Maṭbaʿ al-Vibçislafi, Illustrationen **Typ A**.
 1894 bzw. 1895: Kâzan Üniversitesi ṭabʿhânesi, Illustrationen **Typ B**
 1898: Çirkof Ḥatunının vereşelerinin ṭabʿhânesi, Illustrationen **Typ A**
 1900: Brüder Karimov (Типография торгового дома братьевъ Каримовыхъ), Illustr. **Typ B**
 1903: Maṭbaʿa-i Dombraviye, Illustrationen **Typ B**

Ferah er-Rûh:

Bülâk:

- 1252 h. Dâr at-ṭibâʿa al-bâhira, Bd. 1, 215 S., Fortsetzung (*baḳiyya*) von Bd. 1, 256 S., Bd. 2, 241. Ursprünglicher Text von İsmâʿil Ḥaḳkıs Text. Keine Illustrationen. (Vgl. die Exemplare SK Hacı Mahmud 2241; SK Mihrişah 241; SK Hüsrev 165; SK Veliyyüddin 3610; SK Ragıp 681; SK Hüdaî 463; SK Osman Huldi 264, 265 und 266; DKM Tarih Turki 270.)
 1255 h. und 1256 h.³⁷¹ Dâr at-ṭibâʿa al-bâhira, Bd. 1, 296 S., Fortsetzung (*baḳiyya*) von Bd. 1, 320 S., Bd. 2, 326 S. Enthält den ursprünglichen Text von İsmâʿil Ḥaḳkı und den vollständigen Text der *Muḥammediyye*. Der Text der *Muḥammediyye* ist jeweils in kurzen Abschnitten dem betreffenden Abschnitt des Kommentars vorangestellt. Keine Illustrationen; leere Fläche im Kapitel über das Prophetenbanner. (Vgl. SK Kılıç Ali 606, 607 und 608; SK Ömer İşbilir 369/1-2)
 1258 h. Dâr at-ṭibâʿa al-bâhira, Bd. 1, 469 S., Bd. 2, 563 S. Text wie die Ausgabe von 1255-1256 h. Illustrationen **Typ B** (Vgl. SK Pertevniyal 222 und 223)

Istanbul:

- 1294 h. Maṭbaʿ-ı Fünûn-ı ʿUlûm, Bd. 1, 469 S., Bd. 2, 563 S. Text wie die Ausgabe 1255-1256 h. Illustrationen **Typ B**. (Vgl. SK Sami Benli 73 und 74; BDK 25125-I und BDK 25125-II.)

³⁷⁰ Vgl. unten Tabelle 8.2.2.

³⁷¹ Laut Datierung wurde der zweite Band vor den zwei Teilen des ersten Bandes gedruckt (Bd. 2 1255 h. und Bd. 1 sowie dessen *baḳiyye* 1256 h.).

3.4 Zusammenfassung

Wie „authentisch“ wurden die Werke des Quellenkorpus überliefert? Anhand des Quellenkorpus lässt sich zeigen, dass der Anspruch, den authentischen Text des jeweiligen Werkes zu überliefern, von Kopisten, Herausgebern und Druckern in sehr unterschiedlichem Maß vertreten wurde und sich auf unterschiedliche Argumente stützte. Die Textüberlieferung von Yazıcıoğlu Muḥammeds *Muḥammedīye* stellt unter den Werken des Quellenkorpus aufgrund der Tatsache, dass ein Autograph erhalten ist, welches als Reliquie des Autors verehrt wurde und dadurch weithin bekannt war, einen Sonderfall dar. Die erste *Muḥammedīye*-Handschrift, welche im Kolophon auf den Umstand verweist, dass es sich um eine Kopie des Autographs handelt, und damit beansprucht den authentischen Text wiederzugeben, ist aus dem Jahr 1011 h. (1603) erhalten (TDESK 4012). Dieser Bezug auf das Autograph lässt sich in insgesamt sechs Handschriften, welche zum größten Teil aus dem 18. Jahrhundert stammen, belegen. Auch in den lithographischen Drucken des 19. Jahrhunderts ist es der Hinweis im Kolophon, dass der jeweilige Druck auf einer Abschrift vom Autograph Anspruch auf Authentizität zum Ausdruck bringt. In den Drucken sind allerdings – im Gegensatz zu den handschriftlichen Kopien – deutliche Abweichungen vom Autograph zu erkennen. Es ist also nicht auszuschließen, dass ein solcher Hinweis vor allem den Verkauf fördern sollte. Dafür spricht jedenfalls, dass ein solcher Hinweis, dass das jeweilige Autograph Textgrundlage für den Druck war, sich gelegentlich auch in den Drucken anderer Werke, etwa in einem *Envār el-ʿĀşīkīn*-Druck aus dem Jahr 1301 h./m. (1883-1885) – findet. Im Fall der *Envār el-ʿĀşīkīn* existiert allerdings im gesamten Quellenmaterial kein weiterer Hinweis auf ein Autograph, was dafür spricht, dass der Hinweis in diesem *Envār el-ʿĀşīkīn*-Druck tatsächlich ausschließlich der Verkaufsförderung diene.

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

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

festzuhalten, dass sich unter den *Mağārib az-Zamān*-Abschriften einige Beispiele für Randglossen finden, welche den Text nach den Methoden der traditionellen Textkritik islamischer Gelehrter „edierten“.

Handschriften, welche Hinweise auf eine solche gelehrte Beschäftigung mit dem überlieferten Text beinhalten, liegen weder von Aḥmed Bicāns *Envār el-Āşīkīn*, noch von den Werken der Vergleichsgruppe vor. Auf zwei gedruckte Textfassungen des 19. Jahrhunderts ist an dieser Stelle jedoch noch zu verweisen: Es handelt sich einerseits um die *Muḥammedīye*-Ausgabe Aleksander Kazembeks, welche 1261 h. (1845) in Kasan erschien, und andererseits die Edition der *Vesīlet en-Necāt*, welche 1306 h. (1888) ein gewisser Rızā Efendi herausbrachte. Kazembek war 1845 bereits Dozent an der Universität Kasan. Europäische Wissenschaftstradition könnte bei dieser Ausgabe also einen Einfluss gehabt haben. De facto bewegt sich Kazembek in dieser Ausgabe allerdings ganz im Rahmen einer traditionellen islamischen Textkritik. Kazembek nimmt im Gegensatz zu İsmā‘il Ḥaḳḳı keinen Bezug auf das *Muḥammedīye*-Autograph, es scheint ihm nicht bekannt gewesen zu sein. Seine Edition stützt sich also auf die Kollationierung von einer unbekanntem Anzahl ihm vorliegender Handschriften. Das Alter der Handschriften und die geographische Nähe zum Entstehungsort Gelibolu waren für ihn laut Vorwort die Auswahlkriterien. Rızā Efendis Edition der *Vesīlet en-Necāt* ist insofern mit Kazembeks Ausgabe der *Muḥammedīye* vergleichbar, als auch hier in einem Nachwort die Methodik beschrieben wird und der Anspruch geäußert wird, durch Kollationierung ein „korrigiertes *Mevlid*“ (*Muşabḥah Mevlid*) erstellt zu haben.

Welche Aspekte schloss die Vorstellung von Authentizität ein? Es fällt auf, dass sich die Textüberlieferung der untersuchten Werke hinsichtlich der Varianz auf makrostruktureller Ebene – und weitgehend auch auf mikrostruktureller Ebene – stark unterscheiden. Während im Fall von Süleymān Çelebis *Vesīlet en-Necāt* die starke Varianz auf Makroebene schon aufgrund des sehr unterschiedlichen Umfangs der Handschriften und im Fall von Yünus Emres *Dīvān* aufgrund der stark variierenden Auswahl der Gedichte in den einzelnen Handschriften auffällt, ist die Varianz auf makrostruktureller Ebene in Aḥmed Bicāns *Envār el-Āşīkīn* und Yazıcıoğlu's *Muḥammedīye* äußerst gering. Die geringe Varianz trifft – soweit die geringe Zahl der edierten Handschriften und die lithographischen Drucke eine Aussage zulassen – auch auf Eşrefoğlu's *Müzekkī n-Nüfūs* zu.

Eine sprachliche Varianz ist in allen Texten erkennbar. Es lässt sich dabei aber keine eindeutige Tendenz zu einer sprachlichen Aktualisierung belegen. Es fällt auf, dass altosmanisch-türkische Morpheme aus den späten Handschriften und den lithographischen Drucken des 19. Jahrhunderts nicht ganz verschwinden. Alle Drucke der Werke des Quellenkorpus enthalten eine markante Zahl von spezifisch altosmanisch-türkischen Morphemen. Das deutet darauf hin, dass ein Bewusstsein für einen sprachlichen Modus „religiöse Literatur“ – vielleicht sogar ein Bewusstsein für sprachliche Archaismen – vorhanden war. Das ausgewertete Handschrif-

tenmaterial der *Envār el-Āşīkīn* und der *Muḥammedīye* zeigt, dass Vergleichbares auch auf die Orthographie zutrifft. Hier lassen sich jedoch zwei Überlieferungsvarianten gegeneinander abgrenzen: 1. Eine konsequente orthographische Angleichung an mittelosmanisch-türkische Normen lässt sich bereits in sehr frühen Handschriften des späten 15. und frühen 16. Jahrhunderts belegen. Der Anteil nimmt ab 1650 deutlich zu. 2. Daneben gibt es bis ins 19. Jahrhundert Handschriften, welche auch hinsichtlich der Orthographie deutlich dem Altosmanisch-Türkischen folgen. Darunter sind auch solche Handschriften, welche durch die große Schreibroutine ihrer Kopisten auffallen. Diesen Kopisten dürften die orthographischen Normen des Mittel- und Neuosmanisch-Türkischen bekannt gewesen sein. Ein unreflektiertes Kopieren kann damit ausgeschlossen werden. Auch dies ist also ein weiterer Beleg eines Bewusstseins für den Modus „religiöse Literatur“ oder für Archaismen.

In den aktuellen Texteditionen wird das Thema Mitüberlieferung oder graphische Gestaltung generell nicht behandelt. Zu den Werken der Vergleichsgruppe liegen praktisch keine relevanten Daten vor, und sie können deshalb an dieser Stelle nicht berücksichtigt werden. In den Handschriften der *Envār el-Āşīkīn* und den Handschriften der *Muḥammedīye* ist die Varianz der Mitüberlieferung und der graphischen Aspekte sehr unterschiedlich. In den *Envār el-Āşīkīn*-Handschriften sind vier Graphiken durch Referenzen direkt in den Text eingebunden und variieren praktisch nicht. Dies betrifft auch sehr konkret die Ausführung der Zeichnung, denn es handelt sich ohne Ausnahme um schematische Zeichnungen. Die schematischen Zeichnungen sind auch in den Drucken – sowohl in den Typendruckern als auch in den lithographischen Drucken jeweils als Lithographie – übernommen. Texte als Mitüberlieferungen lassen sich jeweils nur singular nachweisen; abgesehen von den Inhaltsverzeichnissen, welche in den Drucken zur Standardausstattung gehören, lässt sich damit in den Handschriften kein Text in signifikanter Zahl als Mitüberlieferung nachweisen.

In den *Muḥammedīye*-Handschriften lassen sich hingegen verschiedene deutlich voneinander abgrenzbare Überlieferungen bezüglich der graphischen Gestaltung und der Mitüberlieferung voneinander abgrenzen. Sowohl bei einem Teil der Mitüberlieferung (Worterkklärungen als Randglosse), als auch bei graphischen Traditionen (Darstellung des Prophetenbanners) lassen sich Varianten belegen, welche bis auf das *Muḥammedīye*-Autograph zurückgehen. Andere Texte als Mitüberlieferung oder Formen graphischer Gestaltung lassen sich erst im 19. Jahrhundert nachweisen und setzen sich erst in den Drucken durch.

4. Literarische Rezeption

4.1 Literarische Rezeption als „Nutzung“

Die literarische Rezeption der Werke des Quellenkorpus durch andere Autoren, etwa in Nachdichtungen oder Kommentaren, ist als eine spezielle Form von Nutzung zu verstehen. Wir haben es hierbei zunächst mit der Nutzung durch eine einzelne Person – d. h. den jeweiligen Autor der Nachahmung oder des Kommentars – zu tun. Über das rezipierende Werk ist wiederum eine mittelbare Nutzung des Originalwerks, etwa durch Leser, Kopisten oder Stifter, möglich. In meiner Untersuchung zur Nutzung der Werke des Quellenkorpus ist darum auch die literarische Rezeption zu berücksichtigen. In diesem Zusammenhang stellen sich drei Fragen:

1. Welche Arten von literarischer Rezeption liegen zu den Texten des Quellenkorpus vor?
2. Was sagen die rezipierenden Autoren zum Anlass und der Intention der Bearbeitung?
3. Lässt sich eine Nutzung der rezipierenden Texte – und damit die mittelbare Nutzung der Werke des Quellenkorpus – in nennenswertem Umfang nachweisen?

Zur literarischen Nutzung eines Werkes gehören, wie bereits erwähnt, Textsorten wie Imitationen, Übersetzungen oder Kommentare. Es ist nicht immer leicht, diese verschiedenen Textsorten voneinander abzugrenzen. Walter Andrews postuliert in seinem Beitrag zum Sammelband *Translations – (Re)shaping of Literature and Culture* (2002) einen sehr weiten Begriff von *translation*; dieser schließt beispielsweise Kommentare (*şerh*) und Imitationen (*nazîre*) ein.¹ Wie weit die Bedeutung des meist als „Übersetzung“ wiedergegebenen Begriffs *terceme/tercüme* ist, zeigt etwa auch die Verwendung durch Aḥmed Bicān. Wenn er Yazıcioglu Muhammeds arabischen Text *Mağārib az-Zamān* kürzt und ins Türkische übersetzt, so bezeichnet er diese Tätigkeit in der Einleitung seiner *Envār el-ʿAşîkîn* als *cemʿ-ü tercüme* („Sammeln und Übersetzen“).² An anderer Stelle „übersetzt“ er in seinen *Envār el-ʿAşîkîn* ein ganzes Buch – ʿAbdullāh Anşārîs (st. 481 h./1089) *Manāzil as-Sāʿirîn* („Stationen der Reisenden“) – in eine einzige einseitige Tabelle.³

¹ Andrews 2002.

² Vgl. oben Abschnitt 2.4.1.

³ Vgl. oben Abschnitt 3.3.2.5. Aḥmed Bicāns Formulierung lautet: *Anı tercüme etdüm bu şekilde yazdum* („Ich habe es übersetzt und in dieser Form niedergeschrieben“), Pertev 229m, 295b-296a; vgl. TSMK K 1012, 163b; AOI Zürich 50, 393; TSMK R 366, 145b und 146a; Typendruck 1278 h., 345; lithographischer Druck 1275 h., 304.

Andrews zeigt auch, dass die Abgrenzung des Begriffs *nazîre* („Imitation“) schwierig ist: Es kann sich dabei sowohl um ein als Imitation konzipiertes und dicht mit formalen und inhaltlichen Bezügen durchwobenes Werk handeln als auch um ein sehr vage unter dem „Einfluss“ des rezipierten Textes stehendes Werk.⁴ Auch die Trennung zwischen Textvarianz und einer bewussten Bearbeitung, welche möglicherweise als *nazîre* verstanden werden kann, ist bei Texten mit großer Textvarianz nicht einfach.⁵

Meine Untersuchung zur literarischen Rezeption beschränkt sich auf Texte, in welchen der Autor einen Bezug zu einem der Werke meines Quellenkorpus herstellt, oder welche von sekundären Quellentexten – biographischen oder bibliographischen Werken sowie Handschrifteneinträgen – als *nazîre*, *terceme* oder *şerh* bezeichnet werden. Auch die Terminologie übernehme ich jeweils aus den Quellen – belegen konnte ich im untersuchten Korpus nur die Termini *nazîre* und *şerh*.

Insgesamt ist festzustellen, dass sich keine Nachahmungen oder Kommentare zu den Prosawerken des Quellenkorpus nachweisen lassen. Die folgenden Abschnitte behandeln darum nur den *Divân* von Yünus Emre, Süleymân Çelebis *Vesilet en-Necât* und Yazıcıoğlu Muhammeds *Muhammediye*. Von den Werken des Quellenkorpus sind auch Übersetzungen in andere Sprachen bislang nicht bekannt. Gibb erwähnt zwar in seiner *History of Ottoman Poetry* eine persische Übersetzung von Yazıcıoğlus *Muhammediye*, welche der Gelehrte und Dichter Muşannifak (st. 875 h./1470-1471) verfasst haben soll.⁶ Es handelt sich bei Muşannifaks *Muhammediye* laut Kâtib Çelebis *Kaşf az-zumûn* jedoch um einen Korankommentar.⁷ Ein Bezug zu Yazıcıoğlus *Muhammediye* existiert nicht.

4.2 Nachdichtungen (*nazîre*)

Die *nazîre* („Nachdichtung“ oder „Paralleldichtung“) ist ein zentrales Konzept der osmanischen Literaturtradition.⁸ Die Fähigkeit, unter Verwendung desselben „Materials“ (Versmaß, Reimschema und zentrales Vokabular) das Werk eines anderen Dichters neu zu dichten und dabei idealiter gar übertreffen zu können, war das wesentliche Kriterium für Anerkennung und Ruhm. So hat Tolasa nachgewiesen, dass in der *tezkire*-Literatur die Beurteilung der porträtierten Dichter sich hauptsächlich auf die Qualität von deren *nazîre*-Dichtungen stützt.⁹

⁴ Verschiedene Formen von „Einfluss“ (*etki* oder *tesir*) unterscheidet beispielsweise Çelebioğlu 1996, 1, 197f.

⁵ Siehe im folgenden Abschnitt 4.2 als Beispiel Süleymân Çelebis *Vesilet en-Necât*.

⁶ Gibb 1900-1909, 1, 406.

⁷ *Kaşf az-Zumûn* 1941-1943 [1971²], 2, 1618. Siehe auch M. Kâmil Yaşaroğlu, „Musannifek“, *DİA*, 31 (2006), 239f.

⁸ Andrews 2002, 18, bevorzugt den Begriff Paralleldichtung, da es nicht darum gehe, ein Gedicht nachzuahmen, sondern vielmehr aus demselben Rohmaterial (Versmaß, Reim und zentrales Vokabular) eine andere Version zu dichten.

⁹ Tolasa 1983 und Toska 2002, 64-74.

Andrews zeigt, dass die *nazîre*-Dichtung durch den Umstand, dass die *nazîre*-Texte sich fast ausschließlich auf einen arabisch-persischen Kernwortschatz stützten, Sprachgrenzen überschreiten konnte und so einen wichtigen Anteil an der Entstehung der osmanischen *divân*-Literatur hatte.¹⁰ In den folgenden Untersuchungen ist zu klären, inwieweit das *nazîre*-Konzept der *divân*-Literatur auf das der populären religiösen Literatur übertragen werden konnte und gegebenenfalls eine Rolle bei deren Rezeption spielte. Dabei sind zwei Punkte zu beachten: 1. Die von Andrews untersuchten *nazîre*-Dichtungen der osmanischen *divân*-Literatur unterscheiden sich allein schon im Umfang von den Werken meines Quellenkorpus. Die von Andrews untersuchten Texteinheiten (d. h. Gedichte) bestehen aus wenigen Versen oder höchstens wenigen Seiten. Das trifft von den hier untersuchten Werken nur auf die Gedichte von Yünus Emre zu, zu denen es auch *nazîre*-Dichtungen gibt.¹¹ Das Werk von Süleymân Çelebi hat hingegen einige hundert, das von Yazıcıoğlu circa 9000 Verse. Yazıcıoğlu schreibt in acht verschiedenen Versmaßen, zwischen denen er in regelmäßigen Abständen wechselt.¹² Darüber hinaus gibt es Abschnitte mit Endreim (*kâfiye*) und solche ohne Endreim. Es fragt sich, wie in einem solchen Fall die formalen Anspielungen einer *nazîre* zu erkennen sind. Ist beispielsweise beim Wechsel der Versmaße dieselbe Reihenfolge zu erwarten? 2. Ein zusätzliches Problem ergibt sich bei einem Werk wie Süleymân Çelebis *Vesîlet en-Necât* durch die starke Textvarianz – der Text liegt in Varianten von einem Umfang zwischen 150 und 1300 Versen vor.¹³ In einem Artikel aus dem Jahr 1974 stellt Hasibe Mazıoğlu verschiedene *Mevlid*-Texte vor und untersucht in diesen den „Einfluss“ (*etki*) von Süleymân Çelebis *Vesîlet en-Necât*.¹⁴ Zwei ihrer Ergebnisse sind für das Verständnis des Konzepts *nazîre* wichtig: a) Namentliche Bezüge auf Süleymân Çelebi gibt es in einigen – aber nicht in allen – späteren *Mevlid*-Dichtungen.¹⁵ b) Einerseits werden in späteren *Mevlid*-Texten teilweise vollständige Verse aus der *Vesîlet en-Necât* übernommen, andererseits finden sich in *Vesîlet en-Necât*-Handschriften auch Verse späterer *Mevlid*-Dichtungen. Mazıoğlus Beobachtungen zeigen, dass *nazîre*-Texte zu Süleymân Çelebis Werk existieren, dass aber beim aktuellen Stand der Forschung – und möglicherweise auch generell – eine klare Trennung zwischen Textvarianz und Paralleldichtung im Fall der *Vesîlet en-Necât* kaum möglich ist. In Werken mit einer sehr stabilen Überlieferung, wie etwa Yazıcıoğlus *Muhammedîye*, sind solche Überlagerungen von Paralleldichtung und Textvarianz hingegen nicht zu beobachten.

¹⁰ Andrews 2002, 33.

¹¹ Laut Gölpınarlı 1961, 204-251, gibt es bereits sehr frühe *nazîre*-Gedichte zu Yünus Emres Werken; den frühesten Dichter, Sa'îd Emre, datiert er ins 14. Jahrhundert. Vgl. auch Tatcı 2008, 5, 54-100.

¹² Ausführlich zur formalen Gestaltung siehe Çelebioğlu 1996, 1, 95-119

¹³ Vgl. oben Abschnitt 3.2.2.

¹⁴ Mazıoğlu 1974.

¹⁵ Mazıoğlu 1974, 59; Yazar 2008.

Die Forschung hat sich den *nazîre*-Dichtungen zu den Werken von Yünus Emre und Süleymân Çelebi bisher kaum gewidmet. Zur weiteren Nutzung der Yünus Emre-Imitationen – also der mittelbaren Nutzung der Texte von Yünus Emre – liegen praktisch keine Daten vor.¹⁶ Die *nazîre*-Dichtung zu Süleymân ist zumindest punktuell besser erforscht – es gibt Analysen einzelner Werke und einen Überblick über das erhaltene Handschriftenmaterial.¹⁷ Pekolcay listet 63 türkische *Mevlid*-Werke auf, welche von anderen Autoren verfasst wurden oder in den erhaltenen Handschriften ohne Autorsignatur vorliegen.¹⁸ Von diesen konnte sie in den meisten Fällen jeweils nur ein oder zwei Handschriften nachweisen. Es gibt also keine Anhaltspunkte für eine weite Verbreitung. Offen muss aber bleiben, ob bestimmte *nazîre*-Texte als Textvariante der *Vesilet en-Necât* weiter genutzt wurden. Eine rezeptionsgeschichtliche Untersuchung der Textvarianz in Süleymân Çelebis Werk steht noch aus.¹⁹

4.2.1 Die Maḥmûdiye des Kâdî Bedreddin Maḥmûd

Um 1500 schrieb Kâdî Bedreddin Maḥmûd b. eş-Şeyḫ el-Ḥâcc Muḥammed Taḥrîrvermiş (starb nach 911 h./1505-1506)²⁰ unter dem Titel *Vesilet el-Maḥmûdiye* (bzw. kurz *Maḥmûdiye*) eine *nazîre* zu Yazıcıoğlus *Muḥammediye*.²¹ Der Autor – ein Angehöriger der *‘ulemâ* – lebte im Umfeld des Osmanischen Hofes und stieg bis zum Amt des *kâzî’asker* von Anatolien auf.²² Kâdî Bedreddin Maḥmûds Werk entstand laut Vorwort zur Regierungszeit Sultan Bâyezids II. (886-918 h./1481-1512). In dem sehr kurzen Vorwort der *Maḥmûdiye* verweist Kâdî Bedreddin Maḥmûd nicht auf Yazıcıoğlus *Muḥammediye*, Leser mussten das Werk also selbst als *nazîre* erkennen oder aus anderer Quelle auf den Bezug zwischen den beiden Werken aufmerksam gemacht werden.

¹⁶ Gölpınarlı 1961, 204-251, gibt eine große Zahl von *nazîre*-Texten zu Yünus Emre wieder. Es fehlen aber Angaben zu den verwendeten Handschriften, so dass Aussagen über die Verbreitung nicht möglich sind.

¹⁷ Analysen einzelner *nazîre*-Werke in Mazıoğlu 1974 und Yazar 2008; zu den Handschriften siehe Pekolcay 2005³, 39-42.

¹⁸ Pekolcay 2005³, 39-42.

¹⁹ Siehe oben Abschnitt 3.2.2.

²⁰ Laut *aş-Şaqâ’iq an-Nu’mâniya* 1985, 310 und *Hadâ’iq aş-Şaqâ’iq* 1269, 1, 323f. starb Kâdî Bedreddin Maḥmûd kurz nach 911 h./1505-1506. Mehmed Şüreyyâ nennt im *Sicil-i ‘Osmâni* als Sterbedatum allerdings 915, vgl. SO¹, 2, 11. Zur Biographie siehe auch Götz 1968, 4.

²¹ Der Autor nennt sich im Vorwort Maḥmûd b. eş-Şeyḫ el-Ḥâcc Muḥammed, vgl. Berlin SBBPK Ms. Or. 1758, 4b. In Kâtib Çelebis *Kaşf az-Zumûn* wird der Autor als eş-Şeyḫ Bedreddin el-Kâdî Maḥmûd b. eş-Şeyḫ Muḥammed b. Taḥrîrvermiş bezeichnet, vgl. *Kaşf az-Zumûn* 1835-1858, 5, 429f.; *Kaşf az-Zumûn* 1941-1943 [1971²], 2, 1618f. Siehe auch Çelebi-oğlu 1996, 1, 189.

²² Götz 1968, 4, *aş-Şaqâ’iq an-Nu’mâniya* 1985, 310, *Hadâ’iq aş-Şaqâ’iq* 1269, 1, 323f. und SO¹, 2, 11.

Der Bezug zwischen *Muḥammediye* und *Maḥmūdiye* wird in der biographischen und bibliographischen Literatur hergestellt – ʿAṣṣāḥī (st. 968 h./1561) erwähnt Kāḍī Maḥmūd in seiner biographischen Sammlung *aṣ-Ṣaḡāʾiq an-Nuʿmāniya*, Mecdī (st. 999 h./1591) kurz darauf in seiner türkischen Bearbeitung von ʿAṣṣāḥīs Werk und Kātib Çelebi (st. 1067 h./1657) in seinem bibliographischen Werk *Kaṣf az-Zunūn*.²³ ʿAṣṣāḥī schreibt, dass das künstlerische Niveau von Kāḍī Bedreddin Maḥmūd *Maḥmūdiye* hinter dem der *Muḥammediye* zurückbleibe: „Es gibt von ihm ein Gedicht auf Türkisch, eine *nazīre* zur *Muḥammediye*, aber es ist ein Gedicht von geringem Niveau (*nāzil ad-daraġa*).“²⁴ Mecdī führt diesen Gedanken in seiner türkischen Übersetzung noch weiter aus und schreibt explizit, dass die *Maḥmūdiye* nicht auf Akzeptanz stieß:

Aber seine Dichtung war schwach und fand bei den Leuten keine Akzeptanz. Sie hat die Seiten des Verzeichnisses der Memorabilia nicht gefüllt. Da man darin übereinstimmte, dass zwar keine gedichtete Rede in ihrer Metrik ohne den Dorn des Sprossvokals (*haṣv*) oder den Makel der Ellipse (*ziḥaf*) ist, aber diese doch das Gleichgewicht der Verhältnismäßigkeit nicht überschreiten dürfen, erwarben die Käufer kreativer und innovativer Ware [die *Maḥmūdiye*] nicht und [die *Maḥmūdiye*] verkaufte sich nicht. Die anderen Meister auf dem Bazar der Dichtung fügten den Juwelen ihres gedichteten Schatzes diese schwach formulierte Imitation nicht hinzu.²⁵

Mecdī weist also auf formale Schwächen des Werkes hin und führt darauf die geringe Nutzung beziehungsweise literarische Rezeption zurück. Der Indikator dafür, dass es nicht rezipiert wurde, ist nach Mecdī, dass es von anderen Dichtern nicht „erworben“ wurde – also nicht als Gegenstand von deren eigener *nazīre*-Dichtung herangezogen wurde. Auch Kātib Çelebi schreibt, dass es sich bei der *Maḥmūdiye* um eine *nazīre* zu Yazıcıoġlus *Muḥammediye* handelt und dass sie Sultan Bāyezid gewidmet ist.²⁶ Die Beurteilung, dass es sich um ein „Gedicht von geringem Niveau“ (*nāzim nāzil ad-daraġa*) handelt, übernimmt Kātib Çelebi von ʿAṣṣāḥī.

Das negative Urteil in den *ṭabaḳāt*- und *tezḳire*-Werken koinzidiert mit den Indizien, welche die Überlieferungssituation liefert. Diese belegt eine sehr geringe Verbreitung der *Maḥmūdiye*. Çelebioġlu konnte in seiner Studie das Werk nur anhand der oben zitierten sekundären Quellen nachweisen.²⁷ Mir ist lediglich eine einzige Handschrift der *Maḥmūdiye* – Berlin SBBPK Ms. Or. 1758 – bekannt.²⁸

²³ *Aṣ-Ṣaḡāʾiq an-Nuʿmāniya* 1985, 310; *Hadāʾiq aṣ-Ṣaḡāʾiq* 1269, 1, 323f.; *Kaṣf az-Zunūn* 1835-1858, 5, 429f.; *Kaṣf az-Zunūn* 1941-1943 [1971²], 2, 1618f.; SO¹, 2, 11.

²⁴ *Aṣ-Ṣaḡāʾiq an-Nuʿmāniya* 1985, 310: وله نظم بالتركية ساه المحمودية | نظيرة لكتاب الحمدي الا أنه نظم نازل الدرجة.

²⁵ *Hadāʾik eṣ-Şekāʾik* 1269, 1, 324.

²⁶ *Kaṣf az-Zunūn* 1835-1858, 5, 429f.; *Kaṣf az-Zunūn* 1941-1943 [1971²], 2, 1618f.

²⁷ Çelebioġlu 1996, 1, 189.

²⁸ Götz 1968, 4, verweist als weitere Handschrift auf Çorum 816, versieht diese Information jedoch mit einem Fragezeichen. Die Bestände der Çorum Hasanpaşa İl Halk Kütüphanesi befinden sich inzwischen in der Milli Kütüphane in Ankara. In deren Katalog ist unter

Diese enthält weder einen Kolophon noch irgendwelche Besitz- oder Stiftungsvermerke.²⁹

Ein Vergleich der beiden Werke lässt in Kāḍi Maḥmūds *Maḥmūdiye* inhaltliche und formale Referenzen auf Yazıcıoğlu's *Muḥammediye* nicht auf den ersten Blick erkennen. Auf makrostruktureller Ebene fällt auf, dass der Einteilung der *Maḥmūdiye* in fünfzig Kapitel (*bāb*) keine vergleichbare Struktur mit einheitlich klassifizierten und durchnummerierten Kapiteln in der *Muḥammediye* zugrunde liegt. In der *Muḥammediye* tragen die Kapitel unterschiedliche, nicht klar hierarchisierte Bezeichnungen – etwa *faṣl fi...* („Abschnitt über...“), *fi beyān...* („Erläuterung von...“) oder einfach *fi...* („über...“). Auch inhaltliche Gemeinsamkeiten sind zunächst nicht festzustellen. Die zentrale Thematik der *Muḥammediye* – die heilsgeschichtliche Narratio von der Erschaffung der Welt bis zum Jüngsten Tag – ist in der *Maḥmūdiye* nicht wiederzufinden. Kāḍi Maḥmūd vermittelt eschatologische und ethische Inhalte eher beschreibend als erzählend. Narrative Passagen dienen der Illustration von Tugenden oder Sünden und erinnern an einen Fürstenspiegel. Eine lineare Narratio gibt es in der *Maḥmūdiye* nicht.

Kāḍi Maḥmūds Werk beginnt mit je einem Kapitel zu den Attributen (*ṣifāt*) Gottes und des Propheten und widmet sich dann in fünfzehn Kapiteln der Erschaffung der Welt (Kapitel 3-17). Die Doppeldeutigkeit des vom Autor gewählten Begriffs *hilkat* („Erschaffung“ oder „Beschaffenheit“) ermöglicht es, der Erzählung von der Erschaffung des Paradieses und der Hölle jeweils eine ausführliche Beschreibung dieser Orte zur Seite zu stellen. In den Schöpfungsbericht ist ein Abschnitt über Muḥammads Himmelsreise (Kapitel 14 und 15) integriert, in dem es vor allem darum geht, wiederzugeben, was dieser am Tor zum Paradies und im Paradies selbst sah. In den Kapiteln 16 bis 42 werden unterschiedliche Themen ethischen und eschatologischen Inhalts mit der Exegese von Koranversen – explizit als *tefsir* bezeichnet – verknüpft.³⁰ Die abschließenden Kapitel 43-50 widmen sich ausschließlich der Eschatologie – ausführlich geht der Autor dabei auch auf die Gottesschau der Gläubigen ein (Kapitel 48-50).

Auf mikrotextueller Ebene sind in Kāḍi Maḥmūds Werk höchstens sehr vage Bezüge auf Yazıcıoğlu's *Muḥammediye* zu erkennen. Zwei kurze Beispiele sollen dies veranschaulichen. Auf die ersten vier Verse der *Muḥammediye* beziehen sich möglicherweise vier türkische Verse der *Maḥmūdiye*, welche einem Prolog folgen, der weitgehend in arabischer Sprache verfasst ist.³¹ Die ersten vier Verse der *Muḥammediye* im Versmaß *hezec* widmen sich dem Gotteslob und lauten:³²

dieser Signatur ein anderes Werk verzeichnet, vgl. <http://www.yazmalar.gov.tr/> (10.9.2014) bei Suche „arşiv numarası=19 HK 819“.

²⁹ Auf fol. 3a befindet sich ein großer schwarzer Fleck, möglicherweise die Tilgung eines Stempels. Es sind unter dem Fleck aber keine Spuren erkennbar.

³⁰ Dies betrifft Kapitel 16 und folgende. Es handelt sich um die einzelnen Verse zu Sure 23, 1-11.

³¹ VGM 431/A, [001]; SBBPK Ms. Or. 1758, 5a.

³² VGM 431/A, [001].

İlāhün vāhidün rebbün taʿālā *hüve ʿlāhü l-bedʿu l-ḥakku l-aʿlā*
Taʿālā zātühü lemmā tecellā *mine l-ḡaybi ilā l-ʿayni fe-cellā*
Eḥaddür zāti müstecmīʿ şfāti *tecelli zātına esmāsi meclā*
Muḥaddesdür celāli kibriyāst *kemāl-i salṭanatda şām eclā*

Ein einziger Gott, Herr der Welten! Er ist der einzigartige Gott, die höchste Wahrheit. / Sein Wesen ist erhaben, so wie es sich offenbart – vom Verborgenen zum Sichtbaren. / Sein Wesen ist einzig, seine Eigenschaften allumfassend. In seinen Namen offenbart sich sein Offenbarungswesen. / Seine Erhabenheit und Herrlichkeit sind heilig, durch die Vollkommenheit seiner Herrschaft ist seine Würde völlig offensichtlich.

Die betreffenden vier Verse in der *Maḥmūdīye* sind ebenfalls im sehr geläufigen Versmaß *hezec* verfasst. Es handelt sich jedoch um eine andere *hezec*-Variante, in welcher die Halbverse jeweils fünf Silben länger sind als die des obigen *Muḥammedīye*-Ausschnitts. Das Versmaß kann folglich nicht als direkte Referenz auf die *Muḥammedīye* verstanden werden. Den Bezug auf die *Muḥammedīye* stellen allenfalls der Endreim (*kaḫfiye*) auf *elif* und das verwendete Vokabular her:³³

*Bedī-ü rebb-ü aʿlādır celāli nūri ihyādır*³⁴ *dü ʿālem kul-u mevlādır kamuya hükmi*
istilā
Anuḡla kāʿināt zinde eđerler şükür ber hinde *anuḡ dergāb-ı ʿizzetde taḡayyurda kamu*
*ahyā*³⁵
Bu mevcūdāt kemāline nişāndır hem celāline *dü ʿālem pes cemāline mücellādır olub zavvā*
Muḥaddesdür anuḡ zāti nakāyızdan nafāyızdan *münezzehdır anuḡ naʿtı eřişmekden aḡa ārā*

Er ist Schöpfer und Herr. Er ist der höchste; seine Allgegenwart und sein Licht ist die Belebung (*ihyā*); in beiden Welten – ob Sklave und Herr – erreicht sein Befehl alle. / Mit diesem erweckt er die Welt zum Leben; allzeit [sei ihm] Dank. Am Tor seiner Ehre stehen alle Lebenden staunend. / Alles Existierende ist Beweis seiner Vollkommenheit und seiner Allgewalt. Die beiden Welten verehren seine Schönheit, er ist der Leuchtende. / Seine Existenz (*zāt*) ist gepriesen; über Streit und Manipulation³⁶ erhaben ist sein Lob, erhaben darüber, dass ihn die Stimmen erreichen.

Von *Ḳāḍi Maḥmūd* werden verschiedene Morpheme der arabischen Wurzeln ḡ-l-l („erhaben sein“); ḡ-l-y („offenbar sein bzw. werden“) und ʿ-l-y („hoch sein“) aufgegriffen. Da es sich um ein Vokabular handelt, welches im Zusammenhang mit dem Gotteslob sehr geläufig ist, fragt sich auch hier, ob dieses geeignet ist, den Bezug zu *Yazıcıoğlu*s Text herzustellen.

Im zweiten Beispiel verweist *Ḳāḍi Maḥmūd* auf ein Wortspiel *Yazıcıoğlu*s. In *Yazıcıoğlu*s Abschnitt zur Himmelsreise des Propheten finden sich zwei Verse, in denen der Zuhörer – beziehungsweise Leser – zur Aufmerksamkeit aufgefordert wird:

³³ SBBPK Ms. Or. 1758, 5a.

³⁴ SBBPK Ms. Or. 1758, 5a: Die Punktierung des Wortes (لح) ist in der Handschrift unklar.

³⁵ SBBPK Ms. Or. 1758, 5a, fälschlich *ahyā* vokalisiert.

³⁶ Das Wort *nafāyız* (wörtl. „Spähtruppen“) ist an dieser Stelle wohl wegen des Binnenreims gewählt. Es macht im Kontext keinen Sinn.

Kulağ tutarisey Hoca dökem lür lür ile lälä *Diyem bir cevber-i ferdî felek dāye melek lala*
Yüzi yēriny gögüy bedri özi ‘ālemleriny şadı *Şu resme ‘ālidür kadri ki sorsay mişlını lā lā³⁷*

Wenn du zuhörst, Herr, so will ich einzigartige Perlen ausschütten. / Was ich sage, hat das Firmament, welches einem einzigartigen Juwel gleicht, als Amme und einen Engel als Prinzenerzieher.³⁸ / Sein Gesicht ist der volle Mond des Himmels und der Erde, er selbst ist der Anfang der Welten. / So erhaben ist seine Macht, dass die Antwort, solltest du nach Vergleichbarem fragen, „Nein, nein“ ist.

In Kādi Maḥmūds *nazīre* wird der Bezug zur *Muḥammedīye* vor allem durch das Wortspiel mit dem Homograph 𐤀𐤋 (*lālā* „Perle“, *lālā* „Prinzenerzieher“, *lā lā* „nein, nein“) und weiteren Silbenverdoppelungen mit dem Anlaut *lām* (*lür lür* sowie *li li*) Bezug. Das Versmaß *hezec* ist hingegen so geläufig, dass es nicht als Referenz geeignet ist. Außerdem fällt auf, dass es keinen direkten inhaltlichen Bezug gibt. In Kādi Maḥmūds Werk geht es um die Gläubigen, welche am Jüngsten Tag die folgenden Worte sprechen:

Bize kadri l-kemāl vërdüy bize nürü l-celäl vërdüy *Bize dārü l-celäl vërdüy ‘atā ki yoğdır aşlā*
lā
Bize vërdüy behişt ölü gören der imrenüb li li *turābı misk-ü taşı lür lür cevābirden gül-ü*
lālā³⁹

Du hast uns den Rang der Vollkommenheit gegeben, das Licht der Erhabenheit gegeben / Du hast uns das Paradies (*dārü l-celäl*) zum Geschenk gegeben; das kann nicht gelehnet werden.

Du hast uns das Paradies gegeben, so dass die Sterbenden flehen: „Komm her!“ / Die Erde dort ist Moschus, die Steine Perlen, die Rosen und Tulpen sind Juwelen.

Im Gegensatz zu wesentlich späteren Nachdichtungen können sprachlichen Charakteristika des Altosmanisch-Türkischen in der *Maḥmūdīye* nicht als Referenz auf die *Muḥammedīye* interpretiert werden. Aufgrund der Entstehungszeit um 1500 – knapp fünfzig Jahre nach der *Muḥammedīye* – ist es nicht überraschend, dass in Kādi Maḥmūds Werk altosmanisch-türkische Morpheme zu finden sind:⁴⁰

Morphologie: Oft findet sich das Futur auf -İsEr: SBBPK Ms. Or. 1758, 207a, 7-8: *bem andan bildiriser vaş-f-u zātı / hem andan ayladısar keş-f-ü zātı; nêce keşf êdiser kadr-u celâli / nêce ‘arız êdiser nür-u cemâli*. Der Autor verwendet altosmanisch-türkische Konverbien wie -ÜbEn und -İcEk: SBBPK Ms. Or. 1758, 210a, 9: *terakki edeler ber gâb aluban vâşıl-u dergâb / ziyâde ola şevk-u câb olucağ vaş-l-u hemtâb*. Oft ist auch der Kohortativ/Optativ 1. Pers. Sg. -Em und 2. Pers. Pl. -Esİz zu finden: SBBPK Ms. Or. 1758, 207b, 6-7: *göresiz vechimi bulasız ihsân / bulasız bi-nihâyet fađl-u riđvân; vërem şol mülkimi göz görmemişdür / şu devletler vërem ‘ağl ermemişdür*. Das Personalpro-

³⁷ VGM 431/A, [093]; Çelebioğlu 1996, 2, 138, Verse 3132f.

³⁸ Meine Übersetzung stützt sich auf Bursalı İsmâ‘îl Hakkıs Kommentar, *Ferah er-Rûh* 1294, 1, 226.

³⁹ SBBPK Ms. Or. 1758, 209a.

⁴⁰ Die Daten zu den sprachlichen Charakteristika der *Maḥmūdīye* müssen sich auf die einzige – undatierte – Handschrift SBBPK Ms. Or. 1758 stützen.

nomen 3. Pers. Pl. kommt sowohl mit als auch ohne Pronominales n vor: SBBPK Ms. Or. 1758, 209b, 2 und 6: *bular* (بُلار) und *bularıy* (بُلارِی). 209b, 3 und 4: *bunları* (بُنلاری und بِنلاری).

Orthographie und Vokalisierung: Die Orthographie ist durch eine große Varianz hinsichtlich der Plene-Schreibung der Vokalen geprägt, was im Mittelosmanisch-Türkischen nicht überrascht. Auffällig ist in der erhaltenen Handschrift aber eine weitgehend morphologische Vokalisierung, welche bei defektiv geschriebenen Vokalen stark variiert und nur zum Teil der großen Vokalharmonie angepasst wird.

Beim Possessivsuffix 1. Pers. Sg. –Um wird die Plene-Schreibung (وم) mit einem *zamme* bestätigt: SBBPK Ms. Or. 1758, 208a, 7: *celalum* (جَلَالُم) *gösterem size cemalum* (جَمَالُوم) / *vişaluma erüb görüy kemalum*. (Das Beispiel zeigt, dass innerhalb dieses Verses das Possessivsuffix 1. Pers. Sg. auch dort mit *zamme* vokalisiert wird, wenn es defektiv geschrieben ist. Dies ist nicht durch den Reim bedingt, denn all vier Suffixe könnten im Fall einer defektiven Schreibung nach der großen Vokalharmonie angeglichen werden, ohne dass dies gegen den Reim verstoßen würde. Im Gegensatz dazu wird dasselbe Suffix in anderen Versen konsequent mit *kesre* vokalisiert – wiederum ohne Rücksicht auf die Vokalharmonie: SBBPK Ms. Or. 1758, 207b, 6-7: *vechimi* (وَجْهِمِی) beziehungsweise *mülkimi* (مُلْکِی). Da nur eine Handschrift der *Maḥmūdiye* bekannt ist, muss offen bleiben, inwiefern die sprachlichen Charakteristika ein Spezifikum der Handschrift SBBPK Ms. Or. 1758 sind.

Zusammenfassend ist festzustellen, dass sich formale und inhaltliche Bezüge nur punktuell belegen lassen. Nur Nutzer, welche beide Texte sehr gut kannten, konnten diese Bezüge erkennen und Kāḍi Bedreddin Maḥmūds *Maḥmūdiye* als *nazire* von Yazıcıoğlu's *Muḥammediye* identifizieren. Mit großer Wahrscheinlichkeit war darum bei der Rezeption und Nutzung der *Maḥmūdiye* wichtig, dass diese in sekundären Texten – Taşköprüzâdes *aş-Şaqā'iq an-Nu'māniya* und Kâtib Çelebis *Kaşf az-Zunūn* – als *nazire* der *Muḥammediye* identifiziert wurde. Damit war die weitere Nutzung der *Maḥmūdiye* aber auch an die negativen Urteile in diesen beiden Werken gebunden.

4.2.2 Die *Muḥammediye des Yūsuf (Yūsuf-ı Biçäre)*⁴¹

Ein nicht identifizierbarer Autor namens Yūsuf verfasste 913 h. (1508) in Ankara ein Werk, welches er – nach Yazıcıoğlu's Vorbild – *Muḥammediye* betitelte.⁴² Außer den Informationen im Prolog und Epilog von Yūsuf's *Muḥammediye* wissen wir nichts über den Autor und das Werk; in zeitnahen sekundären Quellentexten werden weder Werk noch Autor erwähnt. Çelebioğlu brachte Yūsuf's Werk im Zu-

⁴¹ Çelebioğlu 1996, 1, 187, versteht das Ergebnisattribut *biçäre* („arm“) als Namensbestandteil und nennt den Autor Yūsuf-ı Biçäre.

⁴² Zum Titel des Buches ÖNB, Mixt 1281, 9a und 338a; SK Fatih 2542, 6a und 334a. Zur Datierung des Werks dreizehn Tage vor Nevruz 913 h. (März 1508) siehe SK Fatih 2542, 335a; ÖNB, Mixt 1281, 338b. Vgl. auch Çelebioğlu 1996, 1, 187-189.

sammenhang mit der „Wirkung der *Muḥammediye* [Yazıcıoğlu]“ (*Muḥammediye'nin tesir sabası*) erstmals wieder ins Gespräch.⁴³

Yūsuf nimmt in seinem Werk direkt auf Yazıcıoğlu's *Muḥammediye* Bezug. Dazu erläutert er in der Einleitung ausführlich, was ihn veranlasste, sein Werk zu verfassen.⁴⁴ Die Leute hätten ihn um eine Beschreibung der Welt (*aḥvāl-i cibān*) und der Prophetengeschichte (*evşāf-ı resūl*) gebeten. Sein Hinweis, dass es dazu keine Notwendigkeit gebe, da dies alles bereits genauestens von Yazıcıoğlu in seiner *Muḥammediye* beschrieben wurde, befriedigte die Bittsteller aber nicht. Deren Antwort gibt Yūsuf mit den folgenden Versen wieder:⁴⁵

<i>Dédiler gerçi var Muḥammediye</i>	<i>Beyân olmış şifât-ı Aḥmedîye</i>
<i>Çi gez içinde vardur çok ḥakāyık</i>	<i>Ve liken pür luḡât ve pür daḡāyık</i>
<i>Anuñ içinde çokdur dürlü eşkāl</i> ⁴⁶	<i>Oḡyub dinleyen bilmez nedür ḥāl</i>
<i>Gel imdi sen-de nazım et bu kitâbı</i>	<i>Kim andan her kes etsün fetḥ-i bâbı</i>
<i>Ḳamu elfâzını Türki beyân et</i>	<i>Ḳamu ma'nâsını ruşen 'ayân et</i>
<i>Muḥammediye olsun gerü adı</i>	<i>Şürû' et sen bidāyet vère bâdî</i>

Sie sagten: „Auch wenn es die *Muḥammediye* gibt und darin die Attribute des Propheten beschrieben werden, / und auch wenn darin viel Wahres steckt, so ist sie doch voll von [schwierigem] Vokabular und Spitzfindigkeiten. / Es gibt darin viel Unverständliches; wer es liest oder hört, versteht es nicht. / Komm, dichte doch das [gewünschte] Buch, damit jeder die Pforte aufstoßen kann. / Erkläre alle Ausdrücke auf Türkisch, erkläre von allem die Bedeutung. / Der Titel soll wiederum *Muḥammediye* sein. Fang an; der Rechter möge den rechten Weg leiten.“

Der Bezug auf Yazıcıoğlu's *Muḥammediye* wird in Yūsuf's Werk mehrmals wiederholt – zum Teil auch einschließlich einer namentlichen Erwähnung Yazıcıoğlu's. Yūsuf weist beispielsweise im Epilog daraufhin, dass er wie Yazıcıoğlu dreimal im Traum den Propheten sah, während er seine *Muḥammediye* schrieb:⁴⁷

<i>Demiş hem Yazıcıoğlu Muḥammed</i>	<i>Göründi baña üç gez ol Muḥammed</i>
<i>Hudānuñ 'izzeti ḥakḳıñın ey cān</i>	<i>Hem üç gez bize yüz gösterdi sultān</i>
<i>Kitāb āḥır</i> ⁴⁸ <i>olunca kitābet</i>	<i>Bize üç gez ḥâşıl oldı rü'yet</i>

Auch Yazıcıoğlu Muḥammed sagte: „Dreimal ist mir Muḥammad erschienen.“ / Um Gott die Ehre zu erweisen, hat er auch uns dreimal sein Gesicht gezeigt. / Nun ist das andere Buch zu Ende geschrieben und uns war sein Angesicht dreimal vergönnt.

⁴³ Çelebioğlu 1996, 1, 185-199.

⁴⁴ ÖNB, Mixt 1281 8b-9a; SK Fatih 2542 5b-6a.

⁴⁵ ÖNB, Mixt 1281 8b-9a; SK Fatih 2542, 6a.

⁴⁶ In beiden Handschriften ist das Wort als *eşkāl* vokalisiert; ÖNB, Mixt 1281 8b. SK Fatih 2542 6a. Der Kontext legt jedoch *işkāl* nahe, vgl. Steingass 1892, 65: *işkāl* [...] *being difficult, obscure, intricate; ambiguity, doubts, perplexity.*

⁴⁷ ÖNB, Mixt 1281, 338a.

⁴⁸ Ins Versmaß würde passen: *kitāb-ı āḥar* („das andere Buch“ = die andere *Muḥammediye*). Im zweiten Halbvers lässt sich der Fehler im Versmaß nicht ohne Weiteres beheben.

Neben der Eigensignatur, der Datierung und den Ausführungen zur Motivation findet sich in Yūsufs *Muḥammedīye* noch der Hinweis auf ein weiteres von ihm verfasstes – bislang aber nicht identifiziertes – Werk namens *Rehnümā*.⁴⁹

Das erhaltene Handschriftenmaterial spricht dafür, dass Yūsufs *Muḥammedīye* nicht wesentlich weitere Verbreitung fand als Kāḍi Bedreddin Maḥmūds *Maḥmūdīye*; ich konnte lediglich drei Handschriften des Werkes nachweisen: 1. ÖNB Mixt 1281 (1005 h./1597), 2. SK Fatih 2542 (1006 h./1598) und 3. İÜ Nadir T 4051 (vor 1171 h./1758).⁵⁰ Drucke lassen sich von Yūsufs *Muḥammedīye* nicht belegen. Die drei Handschriften enthalten kaum verwertbare Daten über den Entstehungs- oder Nutzungskontext. Eintragungen in der Handschrift SK Fatih 2542 belegen darüber hinaus eine gewisse Unsicherheit bei der Identifizierung und Zuschreibung des Textes durch Nutzer: 1. Auf einem Vorsatzblatt ist der Titel *Aḥmedīye* vermerkt; 2. Auf Folio 1a ist unter einem getilgten und unlesbaren Schriftzug – möglicherweise einem Titel – ein ebenfalls getilgter, aber weitgehend lesbarer Vermerk „Es ist nicht die [...], welche Yazıcıoğlu Muḥammed verfasste,“ zu finden.⁵¹

Ein Urteil zu Yūsufs Dichtung, welches mit dem über Kāḍi Maḥmūds *Maḥmūdīye* vergleichbar wäre, lässt sich in der *tezkiire*- und *ṭabakāt*-Literatur nicht finden. Das spricht dafür, dass es diesen Autoren nicht bekannt war oder von ihnen nicht als ernst zu nehmendes literarisches Werk angesehen wurde. Auch Çelebioğlu urteilt, dass es sich bei Yūsufs *Muḥammedīye* um eine nicht sehr gelungene Imitation handle, da „der Enthusiasmus und das Gefühl fehle“.⁵²

Yūsufs *Muḥammedīye* übernimmt inhaltlich die Makrostruktur von Yazıcıoğlus *Muḥammedīye*. Auf mikrostruktureller Ebene sind einzelne Verse Yūsufs sehr nahe an Yazıcıoğlus Fassung; es gibt jedoch auch deutliche Unterschiede. Dabei ist nicht auszuschließen, dass Yūsuf neben Yazıcıoğlus *Muḥammedīye* auch auf Aḥmed Bicāns *Envār el-ʿAşīqin* oder Yazıcıoğlus *Mağārib az-Zamān* zurückgriff. Im Gegensatz zu den inhaltlichen Parallelen gibt es in Yūsufs *Muḥammedīye* keine – mit Yazıcıoğlus *Muḥammedīye* vergleichbare – formale Strukturierung durch Reimschemata (*kāfiye*) oder regelmäßige Wechsel des Versmaßes. Yūsufs *Muḥammedīye* ist durchgehend im Versmaß *hezec* geschrieben; es handelt sich um ein *mesnevi*, d. h. es reimen sich jeweils die beiden Halbverse.

⁴⁹ ÖNB Mixt 1281, 337a.

⁵⁰ ÖNB, Mixt 1281, Mittwoch, 12. Cemāzi I 1005 h. Yaʿküb b. ʿAli; SK Fatih 2542, 13. Receb 1006 h. Aḥmed b. Hasan el-Mağnisevi; İÜ Nadir T 4051 ist mit einiger Sicherheit die von Çelebioğlu herangezogene Handschrift, vgl. Çelebioğlu 1996, 1, 187; in der Fußnote fehlt aber versehentlich die Signatur der Handschrift. Die Datierung vor 1171 h. ergibt sich aus einem Besitzvermerk.

⁵¹ SK Fatih 2542, 1a: *Yazıcıoğlu Muḥammed Efendininin teʿlif eylediği* [ein Wort unleserlich] *değildir*.

⁵² Çelebioğlu 1996, 1, 187: *Birçok yerde aynı ifadeler adeta sadeleştirilmiş gibiyse de orjinalindeki beyecan ve hassasiyet bunda yoktur*.

Die Bearbeitung auf mikrotextueller Ebene soll anhand einiger Verse des Kapitels zur Himmelsreise analysiert werden. In Yazıcıoğlu's *Muḥammediye* beginnt die Narratio nach neun Einleitungsversen, in welchen die Zuhörer um Aufmerksamkeit gebeten werden und die Datierung der Himmelsreise diskutiert wird, mit den bereits zitierten Versen:⁵³

<i>Haber vèrdi resülü 'Ulâb ki yatmışdum Haremde ben</i>	<i>Ḥatimde ıztıcâ' edüb erişdiürdi nazar</i>
<i>İşâda erdi Cibrâ'îl selâm êrgürdi Allâhdan</i>	<i>Allâb</i>
<i>Ṭutub pes şadrımı yardı ki tâ göbegüme erdi</i>	<i>seni Allâb okur dedı bıyurmışdur sefer</i>
	<i>Allâb</i>
	<i>çıkardı yüregüm derhâl dabı dinle</i>
	<i>ne-dêr ol şâb</i>

Der Gesandte Gottes berichtete: „Ich lag im Heiligtum; ich ruhte am Ḥatim, da richtete Gott seinen Blick auf mich. / Am Abend kam Gabriel und brachte mir Grüße von Gott: «Gott ruft dich zu sich», sagte er; «er befiehlt dir eine Reise.» / Er ergriff meine Brust, riss sie bis zum Bauch auf und nahm sogleich mein Herz heraus. Höre, was dieser König [Muḥammad] sagte.“

Yūsuf beginnt sein Kapitel zur Himmelsreise mit einer wesentlich längeren Ansprache an die Zuhörer in zwanzig Versen; dann folgt die Narratio:⁵⁴

<i>Haber vèrdi resül-i şâb-i a'zam</i>	<i>ki mevlâsı anı kılmuş mükerrem</i>
<i>Ki bir gece Harem içre olurdu</i>	<i>Ḥatim-i Ka'bede râḥat olurdu</i>
<i>Rivâyet bir dabı kıldılar andan</i>	<i>ki olurdu Ümmehâniniñ [!] evinde</i>
<i>‘Aliniñ kız karındaşı idi ol</i>	<i>resüle hizmet eylemişdi bol</i>
<i>Bıyurdı ol gece Cibrâ'île Allâb</i>	<i>ḥabibüme selâm ilet dedı şâb</i>
<i>Dedi-kim erdi furkat intübâya</i>	<i>erişdi bil-ki vaşlat [!] ol hümayya</i>
<i>Getür başa ḥabibüm ya'ni görsiñ</i>	<i>götürdüm perde-i vaşluma ersiñ</i>
<i>İşidüb Cibrâ'îl oldı ferahñâk</i>	<i>bibişte erdi andan cüst çalak</i>
<i>Burâk hülle alub döndi ol-dem</i>	<i>anuçla bile yemiş biñ melek hem</i>

Der Bote des größten Schahs berichtete, / dass sein Herr ihn mit Ehre beschenkte, / dass er sich eines Nachts im Ḥarâm [von Mekka] befand / und sich beim Ḥatim der Ka'ba ausruhte. / Man berichtet von ihm auch, / dass er sich im Haus von Umm Hâni' befand. / Sie ist 'Alis Schwester, / welche dem Gesandten oft diente. / In jener Nacht sagte Gott zu Gabriel: / „Überbringe meinem Geliebten Grüße,“ sagte er. / Er sagte: „Die Trennung hat ein Ende. / Wisse, dass dem Phönix [Muḥammad] die Vereinigung naht.“ / Gabriel hörte das und war voll Freude. / Er ging ins Paradies und geschwind / nahm er Burâk unter das Gewand und kehrte augenblicklich zurück. / Und mit ihm kamen 70 000 Engel.

Die Narratio beginnt Yūsuf mit denselben Worten wie Yazıcıoğlu; der Name Gottes ist allerdings durch die Bezeichnung „größter Schah“ (*şâb-ı a'zam*) ersetzt. Im zweiten Halbvers verweist in Yazıcıoğlu's *Muḥammediye* die Wortwahl „ich ruhte am Ḥatim“ (*Ḥatimde ıztıcâ' edüb*) auf die zugrunde liegende Prophetenüberlieferung – das Kompositverb *ıztıcâ' etmek* ist dabei allerdings erklärungsbedürftig und

⁵³ Siehe oben Abschnitt 3.3.3. VGM 431/A, [090]; vgl. *Mağârib az-Zamân*: Nuruosmaniye 2593, 218a, Konya, Akseki 132, 464.

⁵⁴ ÖNB Mixt 1281, 157a-157b.

wird im Autograph auch in einer Randglosse erklärt.⁵⁵ In Yūsufs Version ist das Toponym *Haṭīm* erhalten, das Verb ist jedoch durch das nicht erklärungsbedürftige *rāḥat olmaḳ* („ruhen“) ersetzt. Genauso ist die von Yazıcıoğlu verwendete Formulierung *selām یرgürmek* („Grüße überbringen“) durch ein synonymes *selam iletmek* ersetzt.

Wesentlich auffälliger sind allerdings die Eingriffe in die Narratio. Yūsuf verweist im dritten Vers auf eine alternative Version, nach welcher die Himmelsreise im Haus von Umm Hāni⁷ begann. Diese findet sich zwar in Yazıcıoğlus *Mağārib az-Zamān*, aber nicht in der *Muḥammedīye*.⁵⁶ Außerdem wird nicht die eigentliche Handlung – d. h. Gabriels Begrüßung, als er Muḥammad entgegentritt – geschildert, sondern der Moment, in welchem Gabriel von Gott den Auftrag dazu erhält. Darauf folgt eine Ausschmückung, welche beschreibt, wie Gabriel Burāk – das Wesen, welches Muḥammad in den Himmel trug – im Paradies abholt. Die Brustöffnung Muḥammads wird von Yūsuf hingegen überhaupt nicht erwähnt. Yūsuf greift also auch auf den Fundus an Prophetenüberlieferungen zurück, welcher in den *Mağārib az-Zamān* enthalten ist, wählt aber gelegentlich eine von der *Muḥammedīye* abweichende.

In Yūsufs *Muḥammedīye* fallen wie auch in Kāḍi Maḥmūds *Maḥmūdiye* sprachliche Charakteristika des Altosmanisch-Türkischen auf. Aufgrund des Entstehungsdatums im frühen 16. Jahrhundert ist das nicht auffällig:

Lexik: In Yūsufs *Muḥammedīye* kommen spezifisch altosmanisch-türkische Lexeme vor: ÖNB Mixt 1281, 38b und 286a, *ṭamu* („Hölle“); ÖNB Mixt 1281, 38b und 39b, *ḳamu* („alle“); ÖNB Mixt 1281, 284b *ḳau* („welche“).

Morphologic: In Yūsufs *Muḥammedīye* lassen sich spezifisch altosmanisch-türkische Morpheme belegen: 1. Futur auf –İsEr: ÖNB Mixt 1281, 213, *olsar*; ÖNB Mixt 1281, 316, *girisler* und *görisler*. 2. –Ub als finites Verb: ÖNB Mixt 1281, 157, *gelübdü*; ÖNB Mixt 1281, 337 und SK Fatih 2542, 333: *tutubdum*. 3. Imperativ auf –Gİl: ÖNB Mixt 1281, 213, Zeile 7, *dinlegil*; 4. Optativ 1. Pers. Sg. auf Eyİn: ÖNB Mixt 1281, 213, Zeile 8, *diyeyin ben*. 5. Konverb –ÜbEn: ÖNB Mixt 1281, 213, *götürüben*; ÖNB Mixt 1281, 039, *turuban*. 6. Beim Personalpronomen 3. Pers. Sg. und Pl. fehlt das pronominales *n*: ÖNB Mixt 1281, 316, 19 *bulara*; ÖNB Mixt 1281, 336, Zeile 15, *bularuy*.

Orthographie: Gelegentlich sind Vokale im Auslaut defektiv geschrieben: ÖNB Mixt 1281, 083, *kesdi* (كسدى); ÖNB Mixt 1281, 159, *şıkdu* (شكدى); ÖNB Mixt 1281, 157, *vardı oldu menkül* (beide Verben defektiv auf Auslaut (وارد اولد منقول)). Selten lässt sich eine Varianz bei der Schreibung von *ص* und *س* sowie *ق* und *ك* belegen. ÖNB Mixt 1281, 213, 12, *şancağı* (صنچقى).

⁵⁵ Siehe oben Abschnitt 3.3.3.4.

⁵⁶ Daraus ist nicht zwingend zu schließen, dass Yūsuf die *Mağārib az-Zamān* kannte, er konnte die alternative Version auch direkt aus der *ḥadıṭ*-Literatur kennen.

4.2.3 *Kaşide-i Nūniye*

Im Fall der *Kaşide-i Nūniye*, welche in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhundert von Abdurrahmān Fedāʿī (st. 1303 h./1885) verfasst wurde, zeigt sich wiederum deutlich, wie weit der Begriff *nazīre* ausgelegt werden kann.⁵⁷ Über den Autor Abdurrahmān Fedāʿī ist wenig bekannt. In Fedāʿīs *Kaşide-i Nūniye* finden sich keine Informationen zum Autor. Gölpınarlı (1900-1982) weist in seinem Buch zur Melāmetiye in einem kurzen Abschnitt über Fedāʿī darauf hin, dass dieser Lehrer an einer Medrese in Üsküb (Skopje) und ein Scheich des Melāmetiye-Ordens war.⁵⁸ Der Autor gehörte also einer Abspaltung des Bayramiye-Ordens an, welche anfänglich vom Hauptzweig der Bayramiye und auch den ḥanafitischen Gelehrten als häretisch angesehen wurde, aber ab dem 17. Jahrhundert im Osmanischen Reich als orthodoxer Şūfi-Orden anerkannt wurde.⁵⁹

Gölpınarlı stellt 1931 die These auf, dass es sich bei Abdurrahmān Fedāʿīs *Kaşide-i Nūniye* um eine *nazīre* zu Yazıcıoğlıs *Muḥammediye* handelt.⁶⁰ Wie im Fall von Kāḍī Maḥmūd's *Maḥmūdiye* ist es auch hier die Beurteilung eines Gelehrten, welche den Bezug herstellt – Abdurrahmān Fedāʿī selbst verweist in seinem Text nicht auf Yazıcıoğlıs *Muḥammediye*.

Die *Kaşide-i Nūniye* fand lediglich handschriftliche Verbreitung und wurde nie gedruckt. Mir sind zwei Handschriften bekannt, welche sich beide in der Sammlung des Beamten, Lehrers und Privatgelehrten Osman Nuri Ergin (1883-1961) befinden.⁶¹ Die Handschriften haben einen Umfang von 42 Folio (AK O.E. 395) beziehungsweise 41 Folio (AK O.E. 527/2), sind also beide wesentlich kürzer als Yazıcıoğlıs *Muḥammediye*. Keine der beiden Handschriften enthält Benutzerspurten oder Informationen zum Entstehungskontext.

Der Umfang von Fedāʿīs Werk spricht dafür, dass es sich um eine *nazīre* eines bestimmten Abschnitts der *Muḥammediye* handelt. Hierfür kommen zwei Kasiden aus der *Muḥammediye* in Frage, welche als hervorragende Beispiele für Yazıcıoğlıs Dichtkunst und Belege seiner Nähe zum Propheten galten: die *Kaşide fi Medḥ-i*

⁵⁷ Zur Biographie Gölpınarlı 1931, 304f. Transkription und Faksimile der Handschrift Atatürk Kitaplığı OE 395 in der Lizentiatsarbeit von Mine Şahin, *Abdurrabım Fedāʿī'nin Kaside-i Nūniyyesi*, Sakarya Üniversitesi 2009, vgl. <http://www.scribd.com/doc/32357593/Abdurrabım-Fedai-nin-Kaside-i-Nuniyyesi-transkripsiyon-nesre-ceviri-inceleme-253430> (10.9.2014).

⁵⁸ Eine kurze Biographie findet sich bei Gölpınarlı 1931, 304.

⁵⁹ Siehe Colin Imber, „Malāmatiya, Ottoman Turkey,“ *EI*², 6 (1991), 223f., und [Redaktion DĪA], „Melāmiyye,“ *DĪA*, 29 (2004), 29-35.

⁶⁰ Gölpınarlı 1931, 306. Çelebioğlu gibt diese These wieder, konnte diese aber nicht überprüfen, da er keine Handschrift des Werkes auffinden konnte, Çelebioğlu 1996, 1, 189.

⁶¹ Zu Osman Nuri Ergin siehe „Ergin, Osman Nuri,“ *DBĪA*, 3, 180 (ohne Verfasser). Ergin war 1924 an der Gründung der Stadtbibliothek Istanbul (Belediye Kütüphanesi, seit 1981 Atatürk Kitaplığı) beteiligt. Vgl. Havva Koç, „Atatürk Kitaplığı,“ *DBĪA*, 1, 385. Heute befindet sich Ergins Handschriftensammlung im Atatürk Kitaplığı in Istanbul.

Nebî („Kaside zum Prophetenlob“) und die *Kaşide-i İlahiye* („Göttliche Kaside“).⁶² Beide sind im Versmaß *bezec* geschrieben und reimen auf den Buchstaben *nûn*. Fedâ'îs Werk ist im selben Versmaß geschrieben und auf den Endreim auf *nûn* verweist schon der Titel *Kaşide-i Nûniye*. Formale Übereinstimmungen zwischen der *Muhammediye* und Fedâ'îs Werk sind also vorhanden. Die Wahl des Endreims auf *nûn* könnte theoretisch auch einen Bezug zur Buchstabenmystik haben, doch ergeben sich aus Fedâ'îs Werke keine konkreten Anhaltspunkte dafür.⁶³

Inhaltlich lässt sich – abgesehen von der Tatsache, dass es sich sowohl bei Yazıcıoğlu *Muhammediye* als auch bei Fedâ'îs *Kaşide-i Nûniye* um Lehrgedichte handelt – kein direkter Bezug zu Yazıcıoğlu *Muhammediye* herstellen. Es handelt sich bei der *Kaşide-i Nûniye* um ein ethisches Lehrgedicht zur Unterweisung von Adepten der Melâmetiye.

Der zeitliche Abstand zwischen Yazıcıoğlu Muhammeds *Muhammediye* und Fedâ'îs *Kaşide-i Nûniye* ist wesentlich größer als im Fall der beiden anderen *nazîre*-Texte. Da Fedâ'îs Text im 19. Jahrhundert entstand, sind darin enthaltene sprachliche Charakteristika des Altosmanisch-Türkischen auffälliger als in den Texten der Zeit um 1500. Die Anzahl solcher Archaismen ist allerdings auch geringer. Im Fall der *Kaşide-i Nûniye* stellt sich jedenfalls die Frage, ob sprachliche Charakteristika des Altosmanisch-Türkischen als Bezug auf die *Muhammediye* und damit als Teil des Konzepts „*nazîre*“ interpretiert werden können oder ob sie schlicht einem sprachlichen Modus „religiöser Text“ entsprechen.

Lexik: Altosmanisch-türkische Lexeme in Fedâ'îs *Kaşide-i Nûniye*: *şamu* („alle“): AK O.E. 395, 14a: *ne kim şamu zürre ve bilcümle şamu eflâk; kaşığı* („welche“): AK O.E. 395, 2a: *kaşığı ilâbî yüzlerle edelim tesbîh ve takdis; şau* („welche“): AK O.E. 395, 2a: *şam diller eder tesbîh şau gözler görür vechîy.*

Morphologie: Fehlen des pronominalen n bei den Personalpronomen 3. Pers. Pl., z. B. *bular* statt *bunlar*; AK O.E. 395, 3b: *olardır muzabhar dilber olardır cümleye perver*; AK O.E. 395, 5a: *bular ehl-i fenâ olmuş*; Suffix -Üb als finites Verb (vor allem in der 3. Pers. Sg. -ÜbdÜr): AK O.E. 395, 3b: *edübdür cümlesin matrüd ki olmuş cümle kâfirân*. Kohortativ/Optativ 1. Pers. Sg. -m/-Em statt -Eyîm: AK O.E. 395, 3a: *edem ehl-i melâmetîy biraz vaşîm edem tafsîr.*

Gölpınarlıs Aussage, dass es sich bei Fedâ'îs *Kaşide-i Nûniye* um eine *nazîre* von Yazıcıoğlu *Muhammediye* handelt, ist insgesamt recht problematisch. Es ist meines

⁶² Vgl. etwa die Darstellung in den Kurzbiographien der lithographischen *Muhammediye*-Drucke seit 1262 h. (1846), vgl. oben Abschnitt 2.5.7. *Kaşide fi Medh-i Nebî*: VGM 431/A, [120] (Doppelseite des Heilgenwunders, darum nicht entzifferbar); Çelebioğlu 1996, 2, 171, *Muhammediye* 1285 h., 131f. *Kaşide-i İlahiye*: VGM 431/A [318f.]; Çelebioğlu 1996, 2, 589f.; *Muhammediye* 1285 h., 466 (im Druck ist der Abschnitt mit *Kaşide-i Rabbâniye* überschrieben und darum auch in der Kurzbiographie so benannt).

⁶³ Vgl. Cebecioğlu 2004², 487. İsmail Durmuş und Soner Gündüzöz, „Nûn,“ DİA 33 (2007), 242f. Bursalı İsmâ'il Hakkı thematisiert in seinem *Muhammediye*-Kommentar im Zusammenhang mit den beiden Kasiden die Buchstabenmystik nicht, *Ferah er-Rûh* 1294, 1, 305-324 und 2, 545. An anderer Stelle schlägt İsmâ'il Hakkı aber durchaus immer wieder Interpretation von *Muhammediye*-Versen im Kontext der Buchstabenmystik vor.

Erachtens nur schwer zu rekonstruieren, ob das Werk von Lesern tatsächlich als *nazîre* von Yazıcıoğlu *Muhammediye* wahrgenommen wurde. Offen muss angesichts der wenigen vorliegenden Handschriften auch bleiben, wie der Text in Melâmetiye-Kreisen – oder auch außerhalb – genutzt wurde.

4.2.4 *Âmidî Ahmeds* Mürşid-i Pend

Die bisher angeführten Beispiele zeigen, dass die Frage, unter welchen Voraussetzungen Nutzer in einem Werk einen Bezug zu Yazıcıoğlu *Muhammediye* sahen und das betreffende Werk als *nazîre* identifizierten, noch einer genaueren Abklärung bedarf. Daran knüpft sich direkt die Frage an, wie stark die *Muhammediye* Autoren religiöser Literatur generell präsent war und als Vorbild für Werke diente, welche nicht im engeren Sinn als *nazîre* verstanden wurden. Zu diesem Thema gibt es praktisch keine Vorarbeiten, es soll im Rahmen meiner Studie aber aufgezeigt werden, welche Relevanz die Beantwortung dieser Fragen hat, wenn es darum geht, die Rezeptionsprozesse der religiösen türkischen Literatur des 15. Jahrhunderts in späteren Jahrhunderten – insbesondere in der Zeit nach 1700 – in einem größeren Kontext zu verstehen. Zu diesem Zweck soll hier eine *nazîre*-Dichtung des 18. Jahrhunderts behandelt werden, welche auf den ersten Blick keinen Bezug zu Yazıcıoğlu *Muhammediye* hat.

Im Jahr 1159 h. (1747) schrieb *Âmidî Ahmedî* (bzw. *Âmidî Ahmed* oder *Diyârbekirli Ahmed*)⁶⁴ sein Werk *Mürşid-i Pend*, welches auch als *Ahmediye* bekannt wurde.⁶⁵ Es hat im mir vorliegenden Druck von 1280 h. einen Umfang von 482 Seiten. In der Einleitung bezeichnet *Âmidî Ahmedî* sein Werk als *nazîre* eines Werkes des 15. Jahrhunderts, des *Pend-i Ricâl* von einem Autor namens *Mürîdî*:

<i>Muvahhid kullarından Ahmedidür</i>	<i>Diyâr-i Bekir şebri Âmididür.</i>
<i>Mürîdî dedi bir pend ibtidâdan</i>	<i>ki on sekiz hikâyet aldum andan.</i>
<i>Görünce anı geldi bu hakîre</i>	<i>Naşib olsa bunı kılsam nazîre.⁶⁶</i>

Ahmedî gehört zu den Knechten, welche die Einheit und Einzigkeit Gottes bezeugen. Er ist aus *Âmid*, der Stadt im Land der *Bekir* [*Diyâr-i Bekir* = *Diyârbekir*]. / *Mürîdî* sprach zu Urzeiten⁶⁷ einen Rat aus, so dass ich achtzehn Erzählungen von ihm erhalten habe. / Als ich sie sah, dachte ich mir: „Wenn es denn Schicksal ist, so will ich eine *nazîre* schreiben.“

⁶⁴ Datierung im Text durch *ebced*-Zahlen, *Mürşid-i Pend* 1280 h., 481: *Pend yaña târih dênildi Ahmedî/Rahmetiyle bul cenâm sermedi* [=1159]. *Âmid* ist der alte – im 18. Jahrhundert noch geläufige – Name der Stadt *Diyârbekir*/*Diyarbakır*. Vgl. *Kâmûs el-ʿAʿlâm* 1306-1316/1889-1898, I, 365, wo *Âmid* als „alter Name“ (*ism-i kadîm*) der Stadt *Diyârbekir* bezeichnet und auf den Eintrag „*Diyârbekir*“ verwiesen wird (*Kâmûs el-ʿAʿlâm* 1306-1316/1889-1898, 3, 2202f.). Im Druck ist der Name allerdings fälschlich als *Âmedi* vokalisiert, *Kitâb-ı Mürşid-i Pend* 1280 h., 3. Es gibt keinen Beleg dafür, dass der Autor das recht hohe Amt des *âmedi* in der osmanischen Finanzverwaltung hatte.

⁶⁵ Zum Autor vgl. Ünal 1999.

⁶⁶ *Mürşid-i Pend* 1280 h., 3.

⁶⁷ Wörtlich: „am Anfang“.

Abgesehen von Āmidis *nazīre* wurde Müridis *Pend-i Ricāl* kaum rezipiert; der Autor und sein Werk sind vor dem 20. Jahrhundert in der biographischen und bibliographischen Literatur nicht belegt.⁶⁸ Außerdem konnte Atabey Kılıç, welcher 2005 eine Edition des *Pend-i Ricāl* herausgab, lediglich vier Handschriften des Werkes auffinden.⁶⁹ Āmidī wählte für seine *nazīre* also offensichtlich ein Werk, welches nicht einmal annähernd so stark rezipiert und genutzt wurde wie die in meiner Studie untersuchten Werke. Im Gegensatz zur Vorlage, Müridis *Pend-i Ricāl*, fand Āmidis *Mürşid-i Pend* eine wesentlich weitere Verbreitung: Es ist in einer größeren Zahl von Handschriften überliefert und wurde nach 1280 h. (1863) mindestens zehn Mal lithographisch gedruckt.⁷⁰

Obwohl es also zunächst keinen Bezug zwischen Aḥmedis *Mürşid-i Pend* und Yazıcıoğlu's *Muḥammedīye* gibt, wurde ein solcher in der Rezeption durchaus hergestellt. Beispielsweise ist das Werk im Kolophon des Drucks von 1280 h. – trotz der Eigensignatur in der Einleitung – fälschlich Yazıcıoğlu Muḥammeds Bruder, Aḥmed Bicān, zugeschrieben. Die *Aḥmedīye* – also Āmidī Aḥmedis *Mürşid-i Pend* – wird auch in der Sekundärliteratur mehrfach in einem Zug mit der *Muḥammedīye* und anderen Werken meines Quellenkorpus genannt.⁷¹ Auch in Bibliothekskatalogen ist Āmidī Aḥmeds *Mürşid-i Pend* gelegentlich fälschlicherweise Aḥmed Bicān zugeschrieben.⁷²

Wie bereits im Fall der *nazīre*-Dichtungen zur *Muḥammedīye* lassen sich auch bei einem Vergleich des *Mürşid-i Pend* mit der Vorlage, Müridis *Pend-i Ricāl*, auf den ersten Blick keine formalen oder inhaltlichen Bezüge erkennen. Die Frage, ob Nutzer des 18. Jahrhunderts einen Text, welcher in sekundären Quellentexten wie der *tabakāt*- beziehungsweise *tezkire*-Literatur keinerlei Niederschlag gefunden hatte, als Vorlage der Paralleldichtung erkennen konnten, muss an dieser Stelle ohnehin offen bleiben. Āmidī Aḥmeds *Mürşid-i Pend* ist vor allem deshalb als *nazīre* des *Pend-i Ricāl* erkennbar, weil der Autor selbst darauf verweist.

Was an Āmidī Aḥmeds *Mürşid-i Pend* auffällt, ist die große Zahl spezifisch altosmanisch-türkischer sprachlicher Charakteristika. Es ist darum auf die Frage zu-

⁶⁸ Kılıç 2005, 29.

⁶⁹ Kılıç 2005, 36-40.

⁷⁰ Özege 1971-1979, 1, 25, listet zehn Drucke auf. In der Süleymaniye-Bibliothek, Istanbul, und in dem Katalog der Türkischen Nationalbibliothek (<http://www.yazmalar.gov.tr>; 10.9.2014) konnte ich elf Handschriften des *Mürşid-i Pend* nachweisen: MK A 1882 (1200 h.); MK A 8226 (1254 h.); MK A 6930 (1262 h.); Kastamonu İHK, 37 Hk 898 (1281 h.); MK B 598 (1304 h.); MK A 784 (vor 1280 h.); Amasya İHK 05 Gü 154, (o. D.); Edirne 22 Sel 1538 (o. D.); MK Elazığ Ağın İHK 23 Ağın 31 (o. D.); Konya 42 Kon 5380/3 (o. D.); MK B 1056 (o. D.); MK B 1085 (o. D.); MK A 8306 (o. D.); MK B 1048 (o. D.); MK A 7006 (o. D.); MK A 6783/1 (o. D.); Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma D. No. 795 (o. D.); SK Hacı Mahmud Ef. 1679 (1309 h.).

⁷¹ Vgl. Uçman 1996 2003², 11; Ahmet Yaşar Ocak „Evliya Menakıbnameleri,“ in: TET 1, 608.

⁷² Falsche Zuschreibungen an Aḥmed Bicān etwa im Katalog <http://www.yazmalar.gov.tr> (10.9.2014): Kastamonu İHK 37 Hk 898, 1281 h. (1863); Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma D. No. 795, o. D.; Konya 42 Kon 5380/3, o. D.

rückzukommen, ob diese Charakteristika generell zu einem sprachlichen Modus „religiöse Literatur“ gehörten, oder konkret als Bezug auf die Vorlage der *nazîre* zu interpretieren sind. Im *Mürşid-i Pend* schließen diese altosmanisch-türkischen Charakteristika Lexik, Morphologie und Orthographie ein:

Lexik: Āmidi Aḥmed verwendet in *Mürşid-i Pend* spezifisch altosmanisch-türkische Lexeme: Druck 1280 h., 14, *bay* [*bay* ist hier in einer Randglosse erklärt: *bay bi-ma'nā bey, emir* („*bay* im Sinn von Herr, Herrscher“)]; Druck 1280 h., 67, *gökçek* [auch an dieser Stelle durch eine Randglosse erklärt: *gökçek güzel demekdir* („*gökçek* heißt schön“). Es fällt auf, dass *gökçek* hier im Gegensatz zu *Muḥammedîye* oder *Envār el-Āşîkîn* erklärt wird. Die Randglosse im *Mürşid-i Pend*-Druck scheint auf den ersten Blick dafür zu sprechen, dass das Wort für den Leser Mitte des 19. Jahrhunderts erklärungsbedürftig war. Es ist aber nicht auszuschließen, dass sich diese Worterklärung weitgehend zufällig im Druck findet, etwa weil sie sich als Randglosse in der Handschrift fand, welche als Vorlage diente. Die Glosse könnte dann auf ein individuelles Bedürfnis eines Kopisten, Besitzers oder Lesers zurückgehen.]; Druck 1280 h., 11, *kişi* in der Bedeutung „Mann“: *var idi bir 'avretîyle bir kişi* („es gab eine Frau und einen Mann“);⁷³ Druck 1280 h., 200 und 206: *yeğrek* („besser“).

Morphologie: In Āmidi Aḥmeds Text finden sich altosmanisch-türkische Morpheme wie das Futursuffix auf –İsEr: Druck 1280 h., 3 und 8, *olisar*; Druck 1280 h., 140, *geliser*. Hinzu kommt der Imperativ auf –GİL: Druck 1280 h., 11, *dinlegil* und *eylegil*; Druck 1280 h., 217, *yarhığıl*. Das Suffix –Üb kennzeichnet ein finites Verb: Druck 1280 h., 200, *bildiribdir*; Druck 1280 h., 200, *olupsan*. Charakteristisch für das Altosmanisch-Türkische ist auch das Konverb auf –ÜbEn: Druck 1280 h., 137 und 211, *aluban*.

Die Vokalisierung zeigt, dass als Personalsuffix 1. Pers. Sg. des Aorist –Em verwendet wird; die Personalsuffixe 1. Pers. Sg. –vEn und –İn kommen hingegen nicht vor: Druck 1280 h., 200, *unudram*; ebenso bei der Vergangenheit –mİş: Druck 1280 h., 202, *olmuşam*; Druck 1280 h., 224, *gelmişem* (گلمشيم).

Orthographie: Im Druck des *Mürşid-i Pend* lassen sich – wenn auch nur in seltenen Fällen – defektive Schreibungen von Vokalen im Auslaut – auch vokalischen Suffixen – belegen. Dies kommt vor allem beim Possessivsuffix 3. Pers. Sing. Vor. Vgl. etwa Druck 1280 h., 139, *likî*⁷⁴ *any nice dürlü 'aybı var* (أيك أنك نيجه دزلو عيب وار); ebenso Druck 1280 h., 146, *bu hükümet şughı bir deryā mişāl* (بو حکومت شغل یز دریا مثال).

In einigen Fällen entspricht die Defektivschreibung von Vokalen im Inlaut nicht der mittel- oder neuosmanischen Gewohnheit: Druck 1280 h., 136 und 139, *ayağı* (ایعی) und *kulağı* (قولعی). Auffällig ist im *Mürşid-i Pend*-Druck auch die Varianz bei der Schreibung des Dativs: 1. Dativ mit *elif* (vor allem nach Possessivsuffix 2. Pers. Sg.): Druck 1280 h., 4, *rahmetiñe* (رحمتیكا) und

⁷³ Laut Ayverdi 2006, 2, 1715, ist *kişi* in der Bedeutung „Mann“ – zur Bezeichnung des Geschlechts – altosmanisch-türkisch bzw. dialektal.

⁷⁴ Die Vokalisierung von *lik* entspricht auch nicht dem neuosmanisch-türkischen Usus. Bei dem auslautenden *i* (*likî*) handelt es sich um einen Sprossvokal aufgrund des Versmaßes.

cemetine (حَمَيْتِيْكَ); Druck 1280 h., 305, Zeile 1, *hālīkīye* (خَالِقِيْكَ). 2. Dativ mit *he*: Druck 1280 h., 305, Zeile 10, *hālīka* (خَالِقِهِ).

Es lassen sich auch verschiedene Varianten bei der Schreibung des Nasals η im Genitivsuffix und im Personalsuffix 2. Pers. Sg. belegen: Geläufig ist die Schreibung mit *kef*. In einigen Fällen lässt sich aber auch die Schreibung mit *nūn* zu finden: Druck 1280 h., 3, *geldin* (كَلْدِيْن) und *koynu* (قُوَيْدُوْن). Druck 1280 h., 200, *cümle esyānum ‘adedin bilürem* (جُمْلَهٗ اَشْيَانِيْن عَدَدِيْن يَبْلُوْرَم). Unüblich ist die Schreibung *esyānum* (اَشْيَانِيْن). Der üblichen Schreibung entspricht der verkürzte Akkusativ *‘adedin* (عَدَدِيْن). Möglicherweise wurden die beiden Kasus verwechselt. Auch die Verwechslung des Possessivsuffixes 2. Pers. Sg. mit dem Possessivsuffix 3. Pers. Sg. ist belegt: Druck 1280 h., 201, *hürmetine* (3. Pers. Sg. حُرْمِيْتِه) fälschlich für *hürmetine* (حُرْمِيْكَ).

Die Übersicht zeigt, dass im Druck von Āmīdī Aḥmeds *Mürşid-i Pend* nicht nur Lexik und Morphologie, sondern auch die Orthographie vom Osmanisch-Türkischen des 18. oder 19. Jahrhunderts abweichen. Sie unterscheiden sich diesbezüglich von den Drucken der *Envār el-‘Aşīkīn* und der *Muḥammedīye*, in welchen die Lexik und Morphologie der Sprache des 15. Jahrhunderts weitgehend erhalten ist, während die Orthographie an die des 19. Jahrhunderts angeglichen wurde.⁷⁵ Ein bewusster Einsatz dieser sprachlichen Charakteristika als Modus „religiöse Literatur“ ist im *Mürşid-i Pend* deshalb sehr wahrscheinlich. Offen bleiben muss jedoch die Frage, ob der sprachliche Modus „religiöse Literatur“ als archaische Sprache verstanden wurde.

Bisher liegen keine Anhaltspunkte vor, welche eine Antwort auf die Frage erlauben, ob die falsche Zuschreibung des *Mürşid-i Pend* an Aḥmed Bicān ursprünglich auf den geläufigen alternativen Titel des Werke – *Aḥmedīye* – zurückgeht oder ob umgekehrt eine bereits sehr verbreitete falsche Zuschreibung zum alternativen Titel *Aḥmedīye* führte. Der Titel *Aḥmedīye* und die falsche Zuschreibung hängen jedenfalls zusammen. Es stellt sich aber darüber hinaus die Frage, ob der sprachliche Modus „religiöse Literatur“ so stark mit einem der am weitesten verbreiteten religiösen Werke des 15. Jahrhunderts, Yazıcıoğlu’s *Muḥammedīye*, assoziiert wurde, dass auch dieser zur Zuschreibung an dessen Bruder beitrug.

4.2.5 Die Muḥammedīye als Vorbild für spätere Prophetenbiographien

Çelebioğlu führt in seiner Studie fünf Prophetenbiographien (*siyer en-nebī*) in türkischen Versen auf, welche er als „Werke vom Typus *Muḥammedīye*“ (*Muḥammedīye tipindeki eserler*) bezeichnet.⁷⁶ Anhand eines dieser Werke soll exemplarisch der Frage nachgegangen werden, wie sich der „Typus *Muḥammedīye*“ eingrenzen lässt. Es handelt sich um das nicht datierte und als *Siyer en-Nebī* betitelte Werk eines

⁷⁵ Vgl. oben Abschnitt 3.3.2.3 und 3.3.3.3.

⁷⁶ Çelebioğlu 1996, 1, 197ff.

nicht identifizierbaren Dichters namens ‘Abdurrahmān.⁷⁷ Von dem Werk sind drei lithographische Drucke bekannt.⁷⁸

Die Thematik „Prophetenbiographie“ ist so geläufig, dass sich allein darin kein Bezug zu Yazıcıoğlu’s *Muḥammediye* erkennen lässt. Formal gibt es abgesehen davon, dass das Werk in Versen geschrieben ist, keine Gemeinsamkeit mit der *Muḥammediye* – bei ‘Abdurrahmān’s Werk handelt es sich um ein *mesnevî*; dieses ist aber nicht durch wechselnde Versmaße oder Endreime (*kāfiye*) gegliedert. Auffällig sind wiederum sprachliche Charakteristika, d. h. die bekannten spezifisch altosmanisch-türkischen Lexeme und Morpheme. Unabhängig von der Frage, wann der Text entstanden ist, wurden diese sprachlichen Charakteristika – zumindest von den Nutzern des Drucks im 19. Jahrhundert – mit großer Wahrscheinlichkeit als Modus „religiöse Literatur“ interpretiert. Es gibt keine Belege, dass diese mit Yazıcıoğlu’s *Muḥammediye* in Verbindung gebracht wurde:

Lexik: In ‘Abdurrahmān’s *Siyer en-Nebi* lassen sich die folgenden spezifisch altosmanisch-türkischen Lexeme belegen: Lithographie 1331 h., 265, und 493: *uṣ* („also“); Lithographie 1331 h., 263: *uṣda* („also“ = *iṣte*); Lithographie 1331 h., 667: *ṭamu* („Hölle“). Lithographie 1331 h. 264: *ḳamu* („alle“). Lithographie 1331 h., 262: *gökçek* („schön“); 1331 h. 263: *ḳaygulu* („besorgt, beunruhigt“); Lithographie 1331 h. 262 und 264: *ḳakımaḳ*, *ḳakıdı* (قَائِيْدِي und قَائِيْدِي) („zornig sein, sich ärgern“).

Morphologie: Zu den spezifisch altosmanisch-türkischen Morphemen gehören das Futursuffix auf –İsEr: Lithographie 1331 h., 493: *Uṣ bugün yarın düğün olısar / ol lā’in andan murādın alısar*; Lithographie 1331 h., 263: *ḳılsar*; das Konverb –ÜbEn: Lithographie 1331 h., 264: *dönüben*; Lithographie 1331 h., 264: *alıban*; der Imperativ –GİL: Lithographie 1331 h., 263, 4: *ḳılḳıl*; Lithographie 1331 h., 263: *olḳıl*; das Hilfsverb „sein“ 3. Pers. Sg. auf –dUrUr: Lithographie 1331 h., 138 und 262: Optativ/Kohortativ auf –Am: Lithographie 1331 h., 263: *olam*.

Morphologie in Orthographie: Personalsuffix am Aorist und Perfekt sowie als Hilfsverb „sein“ ist –Em: Lithographie 1331 h., 262: *dilerem* (دِيلِرَمْ); Lithographie 1331 h., 262: *ḳıymamıṣam*; Lithographie 1331 h., 263: *ben ‘Aliyem murteṣā*.

Die Texte haben höchstens einen vagen Bezug zu den Werken der Brüder Yazıcıoğlu. In der Forschungsliteratur werden diese oft als Prototypen populärer religiöser Dichtung in türkischer Sprache verstanden und entsprechende Bezüge konstruiert. Wir haben in den besprochenen Beispielen allerdings signifikante Belege dafür, dass es in der Tat den Modus „religiöse Sprache“ gab, welcher einen festen Fundus von Archaismen beinhaltete. Auffällig ist jedoch, dass es wegen der

⁷⁷ Çelebioğlu 1996, 1, 199. Der Autor ‘Abdurrahmān starb vermutlich vor der Vollendung des Werkes, denn sein Name findet sich lediglich am Ende des ersten Bandes in einem *Nāzım-ı merbūmuḳ taṣarru’tıdr* („Flehen des Autors zu Gott“) betitelten Abschnitt. Am Ende des Werkes fehlt hingegen ein Epilog bzw. eine Namensnennung; vgl. *Siyer-i Nebi* 1294 h., 345, und *Siyer en-Nebi* 1331 h., 361.

⁷⁸ Çelebioğlu 1996, 1, 199, benutzte einen Druck aus dem Jahr 1308 h. Diesen konnte ich nicht einsehen. Mir liegen allerdings zwei Drucke aus den Jahren 1294 h. und 1331 h.

vagen Assoziationen sowohl in Handschriften als auch in Drucken des 19. Jahrhunderts zu falschen Zuschreibungen kam.

4.2.6 Tatarische Muḥammedīye-Parodien

Sigrid Kleinmichel erwähnt drei Gedichte des tatarischen Dichters Gabdullah Tuqaj (ʿAbdullāh Tuḳay, 1886-1913), in welchen dieser Yazıcıoğlu's *Muḥammedīye* parodiert.⁷⁹ Auf die *Muḥammedīye* verweist der Autor meist schon im Titel der Gedichte. Zum Teil thematisieren die Parodien eine generelle Religionskritik, etwa wenn der Autor in Tukaj's Parodie den Auftrag, die *Muḥammedīye* zu schreiben, nicht vom Propheten Muḥammad im Traum erhält, sondern in einer Wirtshauszene Ḥūrīs, Paradiesknaben und den Erzengel Rıẓvān sieht. Zum Teil diente die Referenz auf die *Muḥammedīye* auch einfach dazu, die zaristische Zensur zu überlisten, etwa wenn nach der Auflösung der ersten Duma ein Gedicht „Für die Freiheit“ (*Hörriyätä*) wegen der Zensur unter dem Titel „Aus der *Muḥammedīye*“ (*Möḥämmädīyädän*) publiziert wurde.⁸⁰ Vergleichbare politische Instrumentalisierungen der *Muḥammedīye* konnte ich im Osmanischen Reich nicht nachweisen, obwohl die satirische Presse im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts durchaus mit den literarischen Gattungen „der Vorväter“ – etwa unter der Rubrik *Be-ṭarz-ı kudemā* („Aus den Gedichten der Vorväter“)⁸¹ – arbeitete. Die Satiriker in Istanbul bezogen sich dabei aber eher auf die *divān*-Literatur als auf religiöse Dichtung.

4.2.7 Zwischenfazit

Nazīre-Dichtungen lassen sich von den drei untersuchten Werken nachweisen; diese unterscheiden sich jedoch sehr stark voneinander. Im Fall von Yūnus Emres *Divān* sind Imitationen bekannt, welche allerdings von der Forschung noch nicht bearbeitet sind. In diesem Zusammenhang ist vor allem auch noch zu untersuchen, inwieweit der Umstand, dass es sich beim Korpus von Yūnus Emres *Divān* um eine offene Sammlung handelt, einen Einfluss auf die Entstehung und Überlieferung von *nazīre*-Texten hatte. Auch bei Süleymān Çelebis *Vesilet en-Necāt* handelt es sich um einen offenen Text, und auch zu diesem Werk gibt es zahlreiche *nazīre*-Dichtungen. Mazıoğlu hat nachgewiesen, dass Passagen aus *nazīre*-Dichtungen in Handschriften von Süleymān Çelebis Werk Eingang fanden. Dadurch ist die Grenze zwischen Textvarianz und *nazīre* nicht immer klar zu ziehen.

Im Gegensatz zu Yūnus Emres *Divān* und Süleymān Çelebis *Vesilet en-Necāt* ist die Textüberlieferung der *Muḥammedīye* sehr stabil; es ließen sich keine Belege dafür finden, dass Verse aus *nazīre*-Werken als Varianten Eingang in *Muḥammedīye*-

⁷⁹ Kleinmichel 2009, 81.

⁸⁰ Kleinmichel 2009, 81, und Friedrich 1998, 87 und 99f.

⁸¹ Siehe etwa die Satirezeitschrift *Aydede* (1922), vgl. Heinzelmann 2004, 207-209.

Abschriften fanden. Es gibt drei Werke, welche vom jeweiligen Autor selbst oder in sekundären Quellentexten als *nazîre* zu Yazıcıoğlu's *Muḥammedîye* bezeichnet werden. Auch diese unterscheiden sich stark voneinander. Zwei *nazîre*-Dichtungen entstanden um 1500, also etwa fünfzig Jahre nach Yazıcıoğlu's *Muḥammedîye*. Yūsuf's *nazîre* hat den Anspruch, Yazıcıoğlu's Thematik in einer leichter verständlichen Sprache zugänglich zu machen. Von der Literaturkritik der *tezkîre*-Dichtung wurde dieses Werk gar nicht wahrgenommen. Im Gegensatz dazu findet Kāḍî Maḥmūd's *nazîre* Erwähnung in Ṭaşköprizāde's *aš-Şaqā'iq an-Nu'māniya* und Kātib Çelebi's *Kaṣf az-Zunnūn* – wenn auch in beiden Fällen mit einer negativen Kritik. Einen dritten Text brachte Gölpinarlı 1931 als *nazîre* zu Yazıcıoğlu's *Muḥammedîye* ins Gespräch: Fedā'is *Kaṣide-i Nūniye* aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Es ist allerdings schwierig zu beantworten, ob dieses Werk sich tatsächlich direkt auf Yazıcıoğlu's Werk bezieht, da in der türkischsprachigen religiösen Literatur des 18. und 19. Jahrhunderts formale und sprachliche Bezüge auf die altosmanisch-türkische Literatur sehr verbreitet waren.

Keines der *nazîre*-Werke liegt gedruckt vor, und auch die sehr wenigen Handschriften sprechen dafür, dass sie keine weite Verbreitung fanden. In mehreren Auflagen gedruckt liegt jedoch Āmidî Aḥmedî's *Mürşid-i Pend* – eine *nazîre* zu einem fast unbekanntem Werk des 15. Jahrhunderts – vor. *Nazîre*-Dichtung konnte also durchaus auch Erfolg haben. Es muss aber in diesem Fall offen bleiben, welchen Anteil die falsche Zuschreibung des Werkes an Aḥmed Bicān für den Erfolg hatte.

4.3 Kommentare (şerḥ)

Kommentarliteratur macht einen großen Teil der religiösen Literatur im Osmanischen Reich aus. Kommentiert wurden zum größten Teil Texte in arabischer Sprache.⁸² Nur sehr wenige Werke in der Volkssprache Türkisch wurden als auslegungswürdig betrachtet. Bei diesen handelt es sich dabei größtenteils um Şūfî-Literatur. Zu diesen auslegungswürdigen Werken gehören, wie im Folgenden gezeigt wird, auch Texte meines Quellenkorpus.

Die exegetischen Methoden, welche in den Kommentarwerken zu türkischer Şūfî-Literatur zur Anwendung kamen, sind sehr unterschiedlich: Einerseits gibt es Kommentare, welche aus allegorischen Auslegungen und assoziativen Verweisen auf Werke anderer Autoren bestehen. Andererseits existieren auch Kommentare, welche ein breites Spektrum an Methoden aus der Koranexegese übernehmen; das schließt lexikalische und grammatikalische Erklärungen, Erläuterungen zu erwähnten Personen und Orten, Kontextualisierungen von Aussagen des kommentierten Autors und Exkurse sowie assoziative Einschübe ein.

⁸² Saraç 2007; Kara 2011; Claude Gilliot, „Sharḥ,“ *EI*², 9 (1997), 317; Ömür Ceylan, „Şerḥ, Türk Edebiyatı,“ *DİA* 38 (2010), 565-568.

Eine Analyse von Kommentarliteratur kann, wie Florian Schwarz gezeigt hat, wichtige Erkenntnisse für die Art der Buchrezeption bringen.⁸³ In seiner Studie untersucht Schwarz Kommentare und Hyperkommentare einer Exegetenfamilie – der Familie Hısaynābādī – zu Grundlagenwerken der Medrese-Literatur.⁸⁴ Die Kommentarliteratur ist hier ein Beleg für eine intensive Beschäftigung mit den Texten über einen längeren Zeitraum während des 17. und 18. Jahrhunderts.

4.3.1 *Kommentare zu Yūnus Emres Çıkıdum bir erük talına*

Yūnus Emres Gedicht *Çıkıdum bir erük talına* („Ich stieg auf einen Zwetschgenast“) gehört zu den am häufigsten kommentierten Texten in türkischer Sprache.⁸⁵ Es handelt sich bei dem Gedicht um eines jener Gedichte Yūnus Emres, in welchen dieser Lehren der islamischen Mystik durch paradoxe Aussagen und absurde Metaphern vermittelt, die als *şatḥiyāt* bekannt sind.⁸⁶ Die *şatḥiyāt* sind eine bei Şūfis verbreitete Gattung, welche aufgrund der Paradoxa und Metaphern naturgemäß besonders kommentierungsbedürftig war. Sowohl Yūnus Emres Gedicht *Çıkıdum bir erük talına* als auch die Kommentare dazu stehen also in einer Tradition eines Genres der mystischen Literatur. Als Vorbild für die Yūnus Emre-Kommentare wurde schon mehrfach auf Rūzbihān Baqlīs (st. 606 h./1209) persischsprachigen *Şarḥ-i Şatḥiyāt* verweisen, in welchem dieser eine umfangreiche Sammlung von *şatḥiyāt* verschiedener Şūfi-Scheichs auslegt.⁸⁷

Es fällt auf, dass der Text von Yūnus Emres Gedicht in den verschiedenen Kommentaren stark variiert. Einerseits betrifft dies, wie auch aus den folgenden Beispielen hervor geht, den Wortlaut der einzelnen Verse. Andererseits variiert aber auch die Zahl und Reihenfolge der Verse.⁸⁸

Die Datierung und Zuschreibung des frühesten Kommentars zu Yūnus Emres *Çıkıdum bir erük talına* geht auf eine Glosse in der Handschrift İÜ Nadir T 4015 zurück.⁸⁹ Bei dem in der Glosse genannten Autor „Şeyḫzāde“ handelt es sich mit einiger Wahrscheinlichkeit um Şeyḫzāde Muşliḫüddin (st. 950 h./1543).⁹⁰ Dieser lehrte an verschiedenen Medresen und verfasste mehrere Kommentarwerke, darun-

⁸³ Schwarz 2010.

⁸⁴ Schwarz 2010, 152f.

⁸⁵ Pekolcay und Sevim 1991, 12; Tatçı 2008, 103-292; Saraç 2007, 128.

⁸⁶ Tatçı 2008, 5, 6-22.

⁸⁷ Pekolcay und Sevim 1991, 57-74; Tatçı 2008, 5, 14. Zu Rūzbihān und seinem Werk siehe Süleyman Uludağ, „Şerh-i şatḥiyāt“, *DİA* 38 (2010), 568f.; Nazif Hoca, „Baklı“, *DİA* 4 (1992), 545-547; Corbin 1966; Louis Massignon, „La vie et les oeuvres de Rūzbihān Baqlī“, *Studia orientalia Ioanni Pedersen, septuagenario A.D. VII id. nov. anno MCMLIII a collegis discipulis amicis dicata*, Kopenhagen 1953, 236-249.

⁸⁸ Zur Varianz der Texte Yūnus Emres auf struktureller und sprachlicher Ebene vgl. oben Abschnitt 3.2.1.2 und 3.2.1.3.

⁸⁹ Vgl. Pekolcay und Sevim 1991, 34. Keine Autopsie der Handschrift İÜ Nadir T 4015.

⁹⁰ Yakıt 2002, 37; Tatçı 2008, 5, 114.

ter befinden sich sowohl Kommentare zu gelehrter Literatur, wie etwa al-Bayḍāwīs *Anwār at-Tanzīl*, als auch Prophetenlobdichtung wie etwa al-Būṣīrīs *Qaṣīdat al-Burda*.⁹¹ Vorausgesetzt die Zuschreibung stimmt, handelt es sich dabei um den mit Abstand ältesten Kommentar zu einem Werk in türkischer Sprache. Erst im 17. Jahrhundert entstanden vergleichbare Kommentarwerke und auch weitere Kommentare zum selben Gedicht Yūnus Emres.⁹²

Von dem Şeyḫzāde zugeschriebenen Yūnus Emre-Kommentar sind drei Handschriften bekannt.⁹³ Die erste gedruckte Fassung des Werkes ist die Ausgabe von Pekolcay und Sevim aus dem Jahr 1991.⁹⁴ Zahlenmäßig lässt sich das in etwa mit der Verbreitung der im vorausgehenden Abschnitt besprochenen *nazīre*-Texte vergleichen.

Şeyḫzādes exegetische Methoden sollen anhand eines kurzen Ausschnitts besprochen werden. Es handelt sich um die ersten Sätze zum ersten Vers des Gedichtes:

Mezkūr gazelīñ evvelinde bu beyt-i ‘acīb bıyurub eyitmiş ki:

Çıkdım erük dalına anda yèdiüm üzümi Öküz ııştı bana bir uğurladuy kozumu

dèdügi beytiñ ma’nāsi ve sırrı biz bendeye şöyle lāyih oldu kim Hazret-i Yūnusuy erük dalından bu mahalde murādı şecere-i rūḫdur. Üzüüm dèdüğinden murādı şarab-ı vahdetdür. Kemā kâla ‘llāhü ta‘ālā: عَيْنًا ﴿ وَمِنْ رَاحَتِهِ مَنْ تَسْنِمُ ﴾ ﴿ عَيْنًا ﴿ وَسَقَوْنَ مِنْ رَحِيْقِ حُثُوْمٍ ﴿ جَنَامُهُ مِسْكٌ وَفِي ذٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُوْنَ ﴿ وَمِنْ رَاحَتِهِ مَنْ تَسْنِمُ ﴾ ﴿ عَيْنًا ﴿ يَشْرَبُ بِهَا الْمُعْرَبُونَ . Ve öküüz dèdüğinden murādı kendü vüücüd-ı merkebidür.⁹⁵

Zu Beginn des besagten *gazel*s sagt er den folgenden erstaunlichen und verwunderlichen Vers:

Ich stieg auf einen Zwetschgenast und aß dort Trauben. / Der Ochsenhalter meinte zu mir: „Geleitest du meine Walnuss auf die Reise?“

Die Bedeutung und das Geheimnis des Verses sind nach Meinung dieses Knechtes [Şeyḫzāde], dass Yūnus hier mit dem Zwetschgenast den Baum der Seele meint. Wenn er von Trauben spricht, so meint er den Wein der Einheit, wie Gott – erhaben ist er – sagt: „Erlesener Wein wird ihnen ausgeschenkt, / dessen Siegel Moschus ist – und um das sollen sie wetteifern. / Das ihm beigemischte Wasser ist Tasnim, / eine Quelle aus der die „Nahestehenden“ trinken.“⁹⁶ Und wenn er vom Ochsen spricht, so meint er seine eigene Reittier-Existenz.

Şeyḫzāde legt Yūnus Emres Text allegorisch aus. Er interpretiert die einzelnen Begriffe und verweist darauf, was der Autor mit einer bestimmten Formulierung beabsichtigt (*Yūnusuy ...dan murādı ...dur*; „Yūnus beabsichtigt mit...“). Er zeigt da-

⁹¹ Erdoğa Başı, „Şeyḫzāde,“ *DİA*, 39 (2010), 97f. Başı listet insgesamt 13 Kommentarwerke auf; darunter befindet sich allerdings nicht der Yūnus Emre-Kommentar.

⁹² Tatçı 2008, 103-292; Saraç 2007, 128.

⁹³ SK Esad 1461, o. D.; İÜ Nadir T 4015, 66b-98b, o. D.; MK A 1983, o. D.

⁹⁴ Pekolcay und Sevim 1991, 77-136, eine weitere Transkription in Tatçı 2008, 5, 105-113.

⁹⁵ Pekolcay und Emine 1991, 84, und Tatçı 2008, 5, 120. (Offensichtliche Fehler des Koranzitats wurden von mir korrigiert.)

⁹⁶ Sure 83, 25-28, Übers. Hartmut Bobzin 2010, 553.

bei Bezüge auf den Koran auf. Die allegorische Auslegung wird von Şeyhẓade weiter verfolgt, indem er den „offenbaren“ (*zābir*) und den „verborgenen“ (*bāṭn*) Sinn des Verses erklärt und ausführlich auf die Beziehung des Şūfis zu Gott eingeht.

Der Dichter und Ḥalvetiye-Scheich Niyāzi Mıṣrî (st. 1105/1694) legt in seinem Kommentar zu Yūnus Emres Gedicht ebenfalls eine allegorische Exegese vor.⁹⁷ Sein Yūnus Emre-Kommentar fand mit Abstand die weiteste Verbreitung. Er liegt in zahlreichen Handschriften vor und findet sich im 19. Jahrhundert auch als Marginalie in den lithographischen Drucken von Yūnus Emres *Dīvān*.⁹⁸ Niyāzi Mıṣrî argumentiert ähnlich wie Şeyhẓade, indem er zunächst auf die vom Autor beabsichtigte Bedeutung (*murād*) hinweist, um dann wiederum auf den offenbaren und den verborgenen Sinn einzugehen:

Çıkdım erük dalına anda yèdüm üzümi Bostān ışığı kaçığıdır dèr ne yèrsün kozumu

*Beyt-i evvelde murād oldur ki, ber ‘amelün şecerinün bir dürlü şemeresi olur. Zābirde ber meyvenün bir dürlü şeceri olduğı gibi. Kezālik, ber ‘amelün bir maḥşūş āleti vardur, anuñla ḥāşıl olur. Meselā ‘ilm-i zābirün ḥuşūline ālet luğāt ve şarf ve naḥiv ve mantıḳ ve ādāb ve kelām ve ma‘āni ve uşūl ve ḥadīṣ ve tefsīr ve ḥikmet ve ḥesāb ve hey’etdür. Ve ‘ilm-i bāṭn ḥuşūline ālet evvelā ḥulūş-ı dā‘im ve müřşid-i kāmīl nefesi ile zıkr-i ber-devām ve kılet-i ta‘ām ve kılet-i kelām ve kılet-i menām ve ‘uzlet ‘ani l-enāmıdır. Ve ‘ilm-i ḥakīkatun ḥuşūline ālet terk-i dūnyā ve terk-i ‘uḳbā ve terk-i vüçüddür. İmdi ‘aziz kuddise strrühü erük ve üzüüm ve ceviz ile şerī‘at ve tarīkat ve ḥakīkate işāret ederler.*⁹⁹

Ich stieg auf einen Zwetschgenast und aß dort Trauben. / Der Gartenbesitzer tadelte [mich]: „sag, was isst du meine Walnuss?“

Mit dem ersten Vers meint er, dass der Ast einer jeden Arbeit eine Art von Früchten trägt – so wie in der offenbaren Welt jede Frucht ihren Ast hat, so benötigt man für jede Arbeit ein bestimmtes Werkzeug, mit welchem man sie bewältigt. Die Werkzeuge zum Erwerb des offenbaren Wissens (*‘ilm-i zābir*) beispielsweise sind Lexikologie, Grammatik, Logik, Literaturwissenschaft, Theologie, Stilistik, Rechtswissenschaft, Ḥadīṣ-Wissenschaft, Koranexegese, Philosophie, Arithmetik und Astronomie. Die Werkzeuge zum Erwerb des verborgenen Wissens sind ständige Aufrichtigkeit, andauerndes Gottgedenken mit dem Atem des vollkommenen Scheichs, Fasten, Schweigen, Wachen und Klausur. Und die Werkzeuge zum Erwerb des wahren Wissens sind das Verlassen der Welt, das Verlassen des Jenseits und das Verlassen des Seins. Und der Heilige meint mit Zwetschge, Traube und Walnuss den Weg des Gläubigen, den Weg des Şūfis und den Weg der Wahrheit.¹⁰⁰

⁹⁷ Mustafa Akşar und Ekrem Demirli, „Niyāzi Mısrî“, *DİA* 33 (2007), 166-169

⁹⁸ Zwölf Handschriften sind in den Online-Katalogen der Milli Kütüphanne (www.yazmalar.gov.tr, 10.9.2014) und der Stadtverwaltung Istanbul (<http://application2.ibb.gov.tr/kitapkatalogu>, 15.8.2011; Seite im September 2014 nicht zugänglich) zu finden: 1. MK A 1320; 2. MK A 2573/5 (Erwerb 1966); 3. MK A 3833/7 (Erwerb 1964); 4. MK A 5360/3⁹⁸ (Erwerb 1984). 5. 37 Hk 3136/2 (Kastamonu İHK); 6. Köprülü T 14/1; 7. AK K. 40/06; 8. AK K. 339/05; 9. AK Osman Ergin (O.E.) 145/01; 10. AK Osman Ergin (OE) 314/15; 11. AK Osman Ergin (O.E.) 363/01; 12. Vat. Turco 252/3. Zu den Drucken Özege 1971-1979, 5, 2099, und unten Abschnitt 3.2.1.4.

⁹⁹ Pekolcay und Emine 1991, 137-152, und Tatcı 2008, 5, 164.

¹⁰⁰ Tatcı 2008, 5, 164.

Zu den produktivsten Kommentaraufgebern der Zeit um 1700 gehörte Bursalı İsmâ'îl Hakkı (1063-1137 h./1653-1725), dessen ausführlicher *Muhammediye*-Kommentar unten in Abschnitt 4.3.4 besprochen wird. İsmâ'îl Hakkı war Gelehrter, Dichter und Scheich des Şüfi-Ordens der Celvetiye. Neben dem *Muhammediye*-Kommentar *Ferah er-Rûh* sind seine bekanntesten Werke der Korankommentar *Rûh al-Bayân* und der Kommentar zu den ersten 738 Versen von Ğalâl ad-Din Rûmis *Maşnavî*, welchen er *Rûh-ı Mesnevî* betitelte.¹⁰¹ Zu İsmâ'îl Hakkıs kürzeren Kommentarwerken gehört seine Auslegung von Yûnus Emres Gedicht *Çıkıdım bir erik talına*. Die Zahl der belegten Handschriften von İsmâ'îl Hakkıs Yûnus Emre-Kommentar ist etwas geringer als die des Kommentars von Niyâzî Mısrî.¹⁰² Außerdem lag das Werk erst mit der Ausgabe von Pekolcay und Sevim im Jahr 1991 in gedruckter Form vor.¹⁰³ Im Vergleich zu den meisten anderen hier besprochenen Nachdichtungen und Kommentaren spricht die Zahl der Handschriften aber doch für eine gewisse Verbreitung des Werkes.¹⁰⁴

İsmâ'îl Hakkıs Kommentar legt Yûnus Emres Text wie die beiden zuvor besprochenen Werke allegorisch aus. Daneben enthält sein Kommentar aber auch Exkurse mit Worterklärungen oder Hinweise zur Textkritik. Über die allegorische Auslegung hinaus wendet İsmâ'îl Hakkı also exegetische Methoden an, welche einer islamischen Wissenschaftstradition entstammen. Bevor İsmâ'îl Hakkı sich der allegorischen Auslegung des ersten Verses in Yûnus Emres Gedicht widmet, beginnt er mit einem Exkurs zur Herkunft des Wortes *bostân*:

Çıkıdım erik dalına anda yedüm üzümi Bostân ışığı geldi eydür uğurladım közümü

*Bostân bûsitanın mu'arrebidir. Bû râyihâ-ı tayyibe ve sitân anın menş'î hasebiyle mevzî'idür. Ya'nî bûsitan aşlında hoş koşulu olan şükûfeler ve reyhânlar ve sebzeler biten yerdür. Tâ'rib olunca vâo hafz olunub eşcâr-ı müşmireyi müstemil olan yere itlâk olundu. Ma'lûm ola ki bu beyt-i ma'rîfet-sencün mizân-ı dil yanında bir kaç 'tyârî vardır.*¹⁰⁵

Ich stieg auf einen Zwetschgenast und aß dort Trauben. / Der Gartenbesitzer kam und sagt: „Du hast meine Walnuss gestohlen.“

¹⁰¹ Zu Leben und Werk von Bursalı İsmâ'îl Hakkı siehe etwa Ali Namlı, „İsmail hakkı Bursevi,“ *DİA* 23 (2001), 102-110.

¹⁰² In den Online-Katalogen der Milli Kütüphane (www.yazmalar.gov.tr, 15.8.2011) und der Stadtverwaltung Istanbul (Atatürk Kitaplığı) (<http://application2.ibt.gov.tr/kitapcatalogu>, 15.8.2011) lassen sich fünf Handschriften nachweisen. Hinzu kommt das Autograph in der Süleymaniye Kütüphanesi: 1. Autograph: SK Esad 1521, 26b-41a. Weitere Abschriften: 2. MK A 5360/4; 3. AK O. 28/02; 4. AK Osman Ergin (O.E.) 334/02; 5. AK Osman Ergin (O.E.) 363/08; 6. AK Osman Ergin (O.E.) 574/03.

¹⁰³ Pekolcay und Sevim 1991, 153-181.

¹⁰⁴ In der Sekundärliteratur gibt es keine umfassenden Informationen zu den erhaltenen Handschriften der Yûnus Emre-Kommentare von Niyâzî und İsmâ'îl Hakkı. Die in Fußnote 105 genannte Zahl aus den Online-Katalogen ist darum nur als Vergleichsgröße für diese beiden Werke zu verstehen; die Gesamtzahl dürfte einiges höher liegen.

¹⁰⁵ Pekolcay und Sevim 1991, 153, und Tatçı 2008, 5, 176. Die Ausgaben basieren auf dem Autograph SK Esad 1521 (1118 h./1706), 26b-41a.

Bostān ist die arabisierte Form von *būsitān*. *Bū* heißt „Wohlgeruch“ und *sitān* der Ort, von wo dieser kommt. *Būsitān* ist also ursprünglich ein Ort, wo wohlriechende Blüten, wohlriechende Pflanzen und Früchte wachsen. Wenn das *vāv* zur Angleichung an die arabische Sprache wegfällt,¹⁰⁶ bezeichnet es einen Ort, an welchem sich Obstbäume befinden. Wisse, dass dieser Wissen aufwiegende Vers auf der Waage des Herzens verschiedenen Feingehalt (*tyār*) haben kann.

Im folgenden kurzen Zitat sind Worterklärungen, eine textkritische Anmerkung und die allegorische Auslegung des Verses eng verknüpft:

Bir küt ile güleşdüm elsüz ayağum aldı / Şunu da başamadum göyündürdi özümi

„Küt’ bilā işbā’ü l-vāv muḳ’ad ma’nāsına kim Türk kötürüm der. Elsiz bā’z-ı nüshada aysuz düşmişdür nāgāb ma’nāsına. Ve ayağ almak zebūn ve mağlūb kılmağdan kināyedür. Nitekim küştigirler arasında şāy’dür. Bunda küt ile tabī’at-ı insāniye ve anuyla güleşen ḥaḳīkat-i insāniyedür. Ve elsizlik tabī’at-ı insāniyenüñ şfatıdır.“¹⁰⁷

Ich rang mit einem Krüppel; ohne Hand packte er mich am Fuß. / Und ich brachte diesen nicht mehr zu Boden. Er setzte mich in Brand.

Küt mit einem kurz ausgesprochenen *vāv* [d. h. mit einem kurzen u] bedeutet „Krüppel“ (*muḳ’ad*), wozu der Türke *kötürüm* sagt. Anstelle von *elsüz* [„ohne Hand“] steht in manchen Abschriften *aysuz* in der Bedeutung „plötzlich, unerwartet“ (*nāgāb*). Und mit *ayağ almak* meint er „gefügtig machen und besiegen“ (*zebūn ve mağlūb kılmağ*), wie man unter den Ringern sagt. Dabei ist der Krüppel die menschliche Natur und, was mit ihr ringt, ist die menschliche Wahrheit (*ḥaḳīkat-ı insāniye*). Und *elsizlik* [„das Dasein ohne Hand“] ist eine Charaktereigenschaft des Menschen. [...]

İsmā‘il Ḥaḳḳı leitet hier den Kommentar des Verses mit einer Worterklärung ein, welche auch Informationen zur Aussprache einschließt. Es folgt eine kurze Bemerkung zu einer Textvariante. Erst danach geht İsmā‘il Ḥaḳḳı zur allegorischen Auslegung über. Einige von İsmā‘il Ḥaḳḳıs Erklärungen und Exkursen sind nicht direkt für das Textverständnis nötig; sie belegen darum viel mehr das Bemühen um eine gelehrte Beschäftigung mit Yunus Emres Text. Damit unterscheidet sich İsmā‘il Ḥaḳḳıs Kommentar sowohl von denen Şeyḫzādes und Niyāzi Mıṣrıs als auch von den späteren Kommentaren zu diesem Gedicht, welche sich ganz auf eine allegorische Auslegung beschränken.

Tatcı führt neben den bereits behandelten noch sechs weitere Kommentare zu Yunus Emres *Çıkıdum bir erük talına* an, welche zwischen dem 18. und dem 20. Jahrhundert entstanden.¹⁰⁸ Diese beschränken sich wiederum alle auf eine allego-

¹⁰⁶ Das heißt, wenn aus *būsitān* *bostān* wird.

¹⁰⁷ Pekolcay und Sevim 1991, 167, und Tatcı 2008, 5, 187. In beiden Transkriptionen steht *maḳ’ad* („Hintern“) für *muḳ’ad* („Krüppel“), was meines Erachtens aber als Synonym für *kötürüm* („Krüppel“) nicht in Frage kommt.

¹⁰⁸ Die Autoren sind 1. İbrāhım Ḥāşş (st. 1175 h. / 1761), einzige bekannte Handschrift MK A 8311, Tatcı 2008, 5, 199-238. 2. Şeyḫ ‘Ali Naḳşbendî en-Nevrekānî (nicht identifizierbar; 18. oder 19. Jahrhundert), einzige Handschrift MK A 392/8, lt. Tatcı eine Kurzfassung von Mıṣrıs Kommentar, vgl. Tatcı 2008, 5, 239-242; 3. Bekir Sıdkı Visālî (st. 1962), Tatcı 5, 243-245; 4. Şevket Turgut Çulpan (st. 1990), Tatcı 5, 246-267; 5. Ahmet Kabaklı (1924-2001),

rische Exegese. Sie belegen die lange Kontinuität in der Beschäftigung mit diesem Gedicht Yünus Emres. Bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts blieb der Kommentar von Niyāzī Mıṣrī allerdings der am meisten genutzte.

4.3.2 *Hüseyin Vaṣṣāf's Kommentar zu Süleymān Çelebis Vesilet en-Necāt*

Ein Kommentar zu Süleymān Çelebis *Vesilet en-Necāt* liegt erst aus dem Jahr 1322 h. (1904) vor.¹⁰⁹ Dieser wurde von Hüseyin Vaṣṣāf (1289-1348 h. / 1872-1929) – einem osmanischen Zollbeamten und Naqṣbendī-Derwisch – unter dem Titel *Gülzār-ı Aşk* verfasst.¹¹⁰ Von dem Werk gibt es nur eine einzige Handschrift – das Autograph SK Yaz. Bağ. 2315 (Muḥarrem 1322 h. / April 1904).¹¹¹ Die Handschrift hat einen Umfang von 662 Seiten. Die Edition von Tatcı, Yıldız und Üstüner aus dem Jahr 2006 ist die erste gedruckte Fassung des Kommentars.¹¹² Das Werk wurde darum das ganze 20. Jahrhundert hindurch kaum genutzt. Hüseyin Vaṣṣāf war Anfang des 20. Jahrhunderts publizistisch tätig; in den Jahren 1912-1914 erschienen seine Beiträge zu Themen des Şüfismus in den Zeitschriften *Ceride-i Şüfiye* und *Şirāt-ı Müstakim* und in den Jahren 1922-1925 in der Zeitschrift *Mahfil*.¹¹³

Hüseyin Vaṣṣāf's exegetische Methodik in seinem *Vesilet en-Necāt*-Kommentar ist eine Synthese der Methoden islamischer und westlich-europäischer Wissenschaftstraditionen. Die westlichen Einflüsse liegen allerdings im Detail. Über weite Teile steht *Gülzār-ı Aşk* in der Tradition islamischer Exegese: Hüseyin Vaṣṣāf geht es meist um eine Kontextualisierung von Süleymān Çelebis Versen in der Prophetengeschichte oder der Eschatologie. In diesem Zusammenhang finden sich oft auch längere Zitate anderer Autoren. Erläuterungen zur Lexik und zur Grammatik kommen vor, es fällt aber auf, dass sie im Gegensatz zu den Kommentarwerken einer islamischen Wissenschaftstradition sehr selten sind. Im Gegensatz zu den Yünus Emre-Kommentaren sind in Hüseyin Vaṣṣāf's *Gülzār-ı Aşk* allegorische Auslegungen selten. Oft werden Verse anderer Autoren den Versen Süleymān Çelebis assoziativ zur Seite gestellt.

Tatcı 2008, 5, 268-274; 6. İsmail Yakıt (geb. 1950), Tatcı 2008, 5, 275-278. Von diesen sechs Kommentaren behandeln Pekolcay und Sevim 1991, 182-186, nur einen, den von Şeyḫ 'Alī Naqṣbendī.

¹⁰⁹ [*Gülzār-ı Aşk*] 2006, 5. Die Kommentarliteratur zu Süleymān Çelebis Werk ist – abgesehen von der *Gülzār-ı Aşk*-Edition – praktisch nicht erforscht. Laut den Herausgebern handelt es sich um den „umfangreichsten und wichtigsten Kommentar“ zu Süleymān Çelebis *Mevlid*, was suggeriert, dass es noch andere Kommentare gibt. Dazu ließen sich aber keine weiterführenden Informationen finden.

¹¹⁰ [*Gülzār-ı Aşk*] 2006, 22-38.

¹¹¹ [*Gülzār-ı Aşk*] 2006, 5 und 39.

¹¹² [*Gülzār-ı Aşk*] 2006.

¹¹³ Eine Liste seiner Zeitschriftenartikel findet sich in der Einleitung zur Edition, [*Gülzār-ı Aşk*] 2006, 37f.

Einflüsse westlicher Wissenschaftstradition sind hinsichtlich der Fragen zu erkennen, was Hüseyn Vaşşâf zitiert und wie er zitiert. Gelegentlich ist auch einfach Formales betroffen. So enthält die Einleitung eine ausführliche Bibliographie der verwendeten Quellen, wohingegen sich traditionellerweise knappe Quellenangaben nur beim Zitat selbst finden.¹¹⁴ Unter Hüseyn Vaşşâfs umfangreicheren Zitaten sind auch Zeitschriftenartikel.¹¹⁵

Hüseyn Vaşşâf weist in seiner Einleitung darauf hin, dass er als Textgrundlage Rızâ Efendis kollationierte Ausgabe von Süleymân Çelebis Text (*Muşahhah Mevlid-i Şerif*) herangezogen hat, und er zitiert auch Rızâ Efendis Nachwort vollständig, um die Vorteile der Edition hervorzuheben.¹¹⁶

Obwohl Kommentare zu sprachlichen Aspekten selten sind, fällt doch an einzelnen Stellen ein besonderes Interesse für Sprachliches auf, etwa wenn die Etymologie des Wortes *hatun* erörtert wird.¹¹⁷ Ungewöhnlich ist, dass Hüseyn Vaşşâf hierbei auf Quellen wie Maḥmūd al-Kâşğaris *Divân Luğat at-Turk* (11. Jahrhundert) verweist.¹¹⁸ Dieses Werk wurde mehr als vierhundert Jahre lang überhaupt nicht rezipiert, bevor ‘Ali Emîrî (st. 1924) um 1900 die inzwischen sehr berühmte Handschrift des Werkes (Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî, Arabî 4189) erwarb.¹¹⁹ Das Werk wurde daraufhin sehr schnell für Forscher in Europa und in der Türkei zu einer zentralen Quelle der türkischen Sprachwissenschaft. Das Beispiel zeigt, dass Hüseyn Vaşşâf in seinem *Vesilet en-Necât*-Kommentar an aktuelle sprachwissenschaftliche Diskussionen am Anfang des 20. Jahrhunderts anknüpfte.¹²⁰

4.3.3 *Esîrîs* Prosafassung der Muḥammediye

Ende des 16. Jahrhunderts verfasste Esîrî eine Prosafassung der *Muḥammediye*. Aus dem Prolog des Werkes geht hervor, dass der Autor in Kızılhişâr (auf der Insel Eu-

¹¹⁴ [*Gülzâr-ı ‘Aşk*] 2006, 57-60.

¹¹⁵ [*Gülzâr-ı ‘Aşk*] 2006, 61.

¹¹⁶ [*Gülzâr-ı ‘Aşk*] 2006, 40 und 79.

¹¹⁷ [*Gülzâr-ı ‘Aşk*] 2006, 249. Die Morphologie des Altosmanisch-Türkischen – etwa das Futursuffix –İsEr – kommentiert Hüseyn Vaşşâf hingegen nicht, [*Gülzâr-ı ‘Aşk*] 2006, 466, Kommentar zu Vers 180.

¹¹⁸ [*Gülzâr-ı ‘Aşk*] 2006, 249. Er verweist konkret auf „den Istanbuler Druck des *Divân Luğat at-Turk*“ (*müracâ‘ât: Divânü Luğati t-Türk, İstanbul tab‘i*). Zum Erwerb der Handschrift durch ‘Ali Emîrî und der Edition durch Kilisli Rif‘at [Bilge] 1333-1335 (1914-1919) siehe Mustafa S. Kaçalın, „Divânü Luğati’t-Türk,“ *DİA* 9 (1994), 449; zum Autor al-Kâşğarî auch Ömer Faruk Akün, „Kâşğarlı Mahmud,“ *DİA* 25 (2002) 9-15.

¹¹⁹ Im 15. Jahrhundert findet sich noch ein Beleg für die Rezeption von al-Kâşğaris Werk, Kaçalın, „Divânü Luğati’t-Türk,“ *DİA* 9 (1994), 449. Zu ‘Ali Emîrî siehe Işın 2007, 17-33; zu seiner Bibliothek siehe Çavdar 2007.

¹²⁰ Ein vergleichbares sprachwissenschaftliches Interesse ist in der Edition des *Divân* von Sulṭân Veled zu erkennen, welchen Veled Çelebi [İzbudak] (1869-1953) und Kilisli Mu‘allim Rif‘at [Bilge] 1343 h./1341 m. (1925) herausgaben, vgl. oben Abschnitt 3.1.3.

böa) lebte, als er das Werk verfasste.¹²¹ Er nennt sich selbst mit seinem *Nom de plume* Esirî. Eine Datierung enthält das Werk nicht. Weitere Informationen zu Autor und Werk finden sich nur in Bursalı Mehmed Tâhirs biographischem Nachschlagewerk *‘Osmânlı Mir’ellifleri* aus den Jahren 1308-1315 h./m. (1890-1899). Mehmed Tâhir führt den Autor unter den Namensvarianten Yûsuf Muḥammed Efendi und Esirî Muḥammed Efendi. Er gehörte den *‘ulemâ* an, entschloss sich jedoch nach Abschluss des Studiums zu reisen und fiel dabei in die Hände der „Kreuzfahrer“ (*şalibiyûn*).¹²² Auf seine Zeit als deren Gefangener (*esir*) geht sein *Nom de plume* zurück. Nachdem er frei kam, ließ sich Esirî in Kızılhisâr nieder. Esirî starb laut Tâhir etwa 1000 h. (1591-1592). Tâhir verweist auf zwei Werke Esirîs, ein Werk namens *Cevâmî‘ el-Cevâbir* und einen *Muḥammediye*-Kommentar (*Muḥammediye şerḥi*). Mehmed Tâhir weist außerdem darauf hin, dass eine Handschrift von Esirîs *Muḥammediye*-Kommentar sich in der Nuruosmaniye-Bibliothek befindet.

Bei der Handschrift, auf welche sich Mehmed Tâhir mit großer Wahrscheinlichkeit bezieht, handelt es sich um Nuruosmaniye 2581. Die Handschrift entstand laut Kolophon 1092 h. (1682); darüber hinaus enthält die Handschrift keinen weiteren Hinweis auf den Entstehungskontext.¹²³ Der *vakf*-Vermerk und der Stempel zeigen, dass die Handschrift zum ursprünglichen Stiftungsbestand der unter Sultan ‘Osmân III. (reg. 1168-1171 h. / 1754-1757) vollendeten Nuruosmaniye-Bibliothek gehört.¹²⁴ Nur eine weitere Handschrift des Werkes ist bekannt; sie befindet sich in der Sammlung Osman Ergins (1883-1961), welche heute zu den Beständen des Atatürk Kitaplığı Istanbul gehört (AK O.E. 489).¹²⁵ Diese Handschrift ist nicht datiert und enthält auch keine anderen Hinweise auf den Entstehungskontext.¹²⁶

Esirîs Erklärung zu seiner Motivation, eine Prosafassung der *Muḥammediye* zu verfassen, erinnert an eine aus der *naẓîre*-Dichtungen bekannte:¹²⁷ Esirî schreibt, dass ein Freund ihn bat, eine besser verständliche Fassung der *Muḥammediye* zu schreiben.¹²⁸ Der besagte Freund betont dabei ausdrücklich, dass die schwere Verständ-

¹²¹ Es gibt drei Orte namens Kızılhisâr, vgl. Akbayar 2001, 99f. Die Information, dass es sich um das auf Euböa gelegene Kızılhisâr handelt, geht auf *‘Osmânlı Mir’ellifleri* 1333 h., 2, 24, zurück.

¹²² Möglicherweise ist mit *şalibiyûn* der Malteser-Orden gemeint.

¹²³ Der Kolophon der Handschrift Nuruosmaniye 2581 enthält die Datierung 1. Cemâzi I. 1092 h. und den Namen des Kopisten Hüseyin b. Meḥmed (محمّد).

¹²⁴ Zur Datierung der Nuruosmaniye-Bibliothek siehe Kut Bayraktar 1984, 35f., und Havva Koç „Nuruosmaniye Kütüphanesi“, DBİÜ, 6, 104.

¹²⁵ Zu Osman Nuri Ergin siehe „Ergin, Osman Nuri,“ DBİA, 3, 180 (ohne Verfasser). Ergin war 1924 an der Gründung der Stadtbibliothek Istanbul (Belediye Kütüphanesi, seit 1981 Atatürk Kitaplığı) beteiligt. Vgl. Havva Koç, „Atatürk Kitaplığı,“ DBİA, 1, 385.

¹²⁶ Die Handschrift AK O.E. 489 ist im Online-Katalog der Milli Kütüphane nachgewiesen; <http://www.yazmalar.gov.tr> (11.1.2011), keine Autopsie.

¹²⁷ Siehe oben Abschnitt 4.2.2.

¹²⁸ Nuruosmaniye 2581, 2b-3a. Vgl. Çelebioğlu 1996, 1, 190.

lichkeit von Yazıcıoğlu *Muhammediye* darauf zurückzuführen sei, dass sie in Versen mit Endreimen (*kāfiye*) geschrieben ist.¹²⁹

Esiris Prosafassung folgt hinsichtlich der Erzählstruktur Yazıcıoğlu *Muhammediye* sehr genau. Sein Text enthält aber auch Kommentare mit Erklärungen zu Personen oder Orten sowie historische Kontextualisierungen. Zur Veranschaulichung sei hier der bereits bekannte Ausschnitt vom Beginn des Abschnitts zur Himmelsreise des Propheten angeführt. Die Verse aus Yazıcıoğlu *Muhammediye* lauten:¹³⁰

*Haber vèrdi resûli 'llâb ki yatmışdum Haremde ben / Hâtimde iztîcâc' edüib erişdürdi nazar Allâb
'İşâda erdi Cibrâ'îl selâm ergürdi Allâhdan / seni Allâb okur dedi bıyurmışdur sefer Allâb
Tutub pes şadrımı yardı ki tâ göbegüme erdi / çıkardı yüregüm derhâl dabı dinle ne-dêr ol şâb*

Der Gesandte Gottes berichtete: „Ich lag im Heiligtum; ich ruhte am Hâtim, da richtete Gott seinen Blick auf mich. / Am Abend kam Gabriel und brachte mir Grüße von Gott: «Gott ruft dich zu sich», sagte er; «er befiehlt dir eine Reise.» / Er ergriff meine Brust, riss sie bis zum Bauch auf und nahm sogleich mein Herz heraus. Höre, was dieser König [Muhammad] sagte.“

In Esiris Fassung lautet die Stelle:

Resûl hazreti haber vèrüb eyitdi-ki bir gece Ka'benüñ haremünde Hâtimde [!] yaturdum. Hâtim [!] dedükleri bir yèrcegizdür Ka'benüñ divânı dibinde. Ka'beden çıkarmışlardur. İbrâhim peygamber Ka'be yapıduğında şimdikiden büyük yapmış idi sonra yıkıldı pes Kureysüñ helâl mâli au evvelki gibi yapmağa yetişmedi. Vardılar bir miqdâr küçtrek yaptılar. Birazı taşra kaldı kalan yere Hâtim dèrler. Anuy hikâyeti mâ'râf ve meşhûrdur. Biz yine sözüümüze gelelim. Resûl hazreti eyitdi Hâtimde yaturdum yatsu vaktinde Cibrâ'îl geldi tañrınuñ selâmin getürdi seni Hâkk ta'âlâ da'vot eder dedi. Pes tutub gögsümi yardı tâ göbegüme erdi yüregim [!] çıkardı.¹³¹

Der Prophet berichtete: „Eines Nachts lag ich gerade im heiligen Bezirk der Ka'ba, im Hâtim.“ Was sie Hâtim nennen, ist ein kleiner Platz unterhalb der Mauer der Ka'ba. Man hat ihn von der Ka'ba abgetrennt. Der Prophet Abraham hat die Ka'ba, als er sie baute, größer gebaut als sie jetzt ist. Später wurde sie niedergedrückt. Aber das ehrlich verdiente Geld (*helâl mâl*) der Qurayş reichte nicht, um sie wieder wie zuvor zu bauen, und sie haben sie einfach etwas kleiner gemacht. Etwas blieb außerhalb, und diesen abgetrennten Ort nennt man Hâtim. Die Geschichte ist berühmt und bekannt. Aber wir wollen wieder zu unserer Erzählung zurückkommen: Der Prophet sagte: „Ich lag zur Zeit des Nachtgebets im Hâtim, da kam Gabriel und brachte mir Grüße von Gott. ‚Gott läßt dich [zu sich] ein,‘ sagte er. Dann nahm er meine Brust und riss sie auf, bis er beim Bauchnabel ankam. Er nahm mein Herz heraus.“

In der zitierten Passage fällt auf, dass Esiri die Narratio unterbricht, um das Toponym Hâtim zu erklären. Esiri liefert hier nicht nur eine Lokalisierung im heiligen Bezirk der Ka'ba, sondern er erläutert auch die Entstehung des Hâtim. Es handelt sich darum nicht nur um eine kurze Erklärung zur Topographie sondern um eine

¹²⁹ Nuruosmaniye 2581, 2b.

¹³⁰ VGM 431/A, [090] *Muhammediye* 1300 h., 100; *Muhammediye* 1285 h., 100; Çelebioğlu 1996, 2, 2057.

¹³¹ Nuruosmaniye 2581, 59b-60a.

Kontextualisierung innerhalb der Prophetengeschichte. Darüber hinaus lässt sich feststellen, dass Esirî im vorliegenden Abschnitt die Lexik modifiziert; arabischstämmige Worte wie *iztıcâc* („Ruhen“ oder „Schlafen“) oder *şadır* („Brust“) ersetzt er durch türkische Wörter *yatmak* („liegen“ oder „schlafen“) beziehungsweise *gögüs* („Brust“). Es handelt sich dabei also einerseits um Wörter, welche wie *iztıcâc* auch in Yazıcıoğlu's Autograph schon durch eine Randglosse erklärt wurden und also generell erklärungsbedürftig waren, und andererseits um arabische Lexeme, welche – wie *şadır* – im Osmanisch-Türkischen um 1600 geläufig sind.¹³² Die lexikalischen Bezüge, welche Yazıcıoğlu in der Narratio seiner *Muhammediye* zur Prophetentradition herstellt, werden damit von Esirî in seiner Prosafassung aufgegeben.

Zusammenfassend ist festzustellen, dass Esirî die Wissensvermittlung als das zentrale Motiv nennt, welche ihn dazu brachte sein Kommentarwerk zu verfassen. Es handelt sich über weite Strecken um eine Übersetzung in türkische Prosa, die von erklärenden Passagen unterbrochen wird. Lexikalische Bezüge auf die *hadîth*-Literatur werden zugunsten einer leichter verständlichen Sprache aufgegeben. Dass nur eine Handschrift des Textes bekannt ist, muss als Indiz für eine sehr geringe Nutzung gewertet werden.

4.3.4 *Bursalı İsmâ'îl Hakkîs* Muhammediye-Kommentar

Unter den Werken, welche sich auf Yazıcıoğlu Muhammeds *Muhammediye* beziehen, nimmt Bursalı İsmâ'îl Hakkîs 1107 h. (1696) vollendeter Kommentar *Ferah er-Rûh* eine Sonderstellung ein. Kein anderes dieser Werke wurde auch nur annähernd so stark genutzt. In den in meiner Studie ausgewerteten Bibliotheksbeständen befinden sich 36 Handschriften von *Ferah er-Rûh*.¹³³ Das Werk wurde erstmals 1252 h. (1836) – noch vor dem ersten *Muhammediye*-Druck 1258 h./1842-1243 – in Bülâk gedruckt; es folgten zwei weitere Auflagen in Bülâk (1255-56 h. und 1258 h.)

¹³² Zur Erklärung des Wortes *iztıcâc* in einer Randglosse des Autograph VGM 431/A siehe oben Abschnitt 3.3.3.

¹³³ *Ferah er-Rûh*-Handschriften: **Autograph:** İK Genel 59 (Bd. 1/a), Genel 60 (Bd. 2, 1107 h.), Genel 61 (Bd. 1/b, 1105 h.); **Weitere Handschriften:** 1. SK Şazeli 73 (1127 h.); 2. SK Yaz. Bağ. 1822 (1127 h.); 3. SK Hamidiye 666 (1131 h. oder 1113 h.); 4. Manisa İHK 45 Hk 4830/2 (1143 h.); 5. SK Çelebi Abdullah Efendi 181 (1144 h.); 6. DKM Taşawwuf Turki 79 (1151 h.); 7. Şazeli 1548 (1152 h.); 8. İK Genel 1164 (1169 h.); 9. SK Yaz. Bağ. 3363 (1176 h.); 10. SK Abdullah Ef. 181 (1176 h.); 11. Beyazit 1606 (1222 h.); 12. Manisa İHK 45 Hk 4982 (1224 h.); 13. SK Esad 1557-8 (1233 h.)¹³³; 14. Manisa İHK 45 Hk 4830/1 (1242 h.); 15. DKM Ma'ârif 'Amma Turki Tal'at 40 (1242 h.); **Undatierte Abschriften:** 16. İK Genel 1165; 17. İK Genel 1436; 18. İK Ulucami 1713 und 1714; 19. İK Hüseyin Çelebi 538; 20. SK Yaz. Bağ. 3449; 21. SK Ragip 681; 22. SK Çelebi Abdullah 181; 23. SK Esad 1557; 24. SK Pertev Paşa 309-310; 25. SK Serez 1548; 26. SK Halet 384; 27. SK Reşid Paşa 1411; 28. Hacı Selim Ağa 463-464; 29. Çorum Hasan Paşa İHK 19 Hk 713; 30. SBBPK Ms. Or. fol. 3330; 31. Edirne Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi 22 Sel 1744/1-3; 32. DKM Taşawwuf Turki 79; 33. DKM Ma'ârif 'Amma Turki Tal'at 33; 34. AK O.E. 63/3; 35. Atf Kütüphanesi 34 Atf 1455; 34 Atf 1456; 34 Atf 1457; 36. İÜ T 1226.

und eine Auflage in Istanbul (1294 h.).¹³⁴ Damit ist ein beträchtliches Interesse an einem gelehrten Werk, welches die Kenntnis der drei Sprachen Türkisch, Arabisch und Persisch voraussetzt, belegt.

Ein weiterer Hinweis für eine verhältnismäßig breite Nutzung von İsmā'īl Hakkis *Ferah er-Rūh* ist der Umstand, dass Auszüge aus diesem Werk auch als Randglossen in zwei *Muhammediye*-Handschriften und vier Drucken zu finden sind.¹³⁵ Außerdem gibt es zwei *Muhammediye*-Handschriften, in welchen der *Muhammediye*-Text jeweils durch Auszüge aus İsmā'īl Hakkis Kommentar unterbrochen wird.¹³⁶ Bei den beiden Handschriften mit *Ferah er-Rūh*-Randglossen handelt es sich um eine direkte und eine indirekte Abschrift vom Autograph. Eine der Handschriften (İÜ Nadir T 1239; 1196 h./ 1781-1782) ist eine Luxushandschrift, welche nacheinander im Besitz mehrerer Angehöriger der höchsten osmanischen Administration war. Die zweite ist eine sehr sorgfältige Abschrift, in welcher der fehlerlose arabischsprachige Kolophon auf eine gute Ausbildung des Kopisten hinweist.¹³⁷ Bei den beiden Handschriften mit *Ferah er-Rūh*-Einschüben handelt es sich um die bereits in Abschnitt 3.3.3.5 behandelten illustrierten Handschriften; während DKM Ma'ārif 'Āmma Turki Ṭal'at 22 (1237 h.) abgesehen vom heutigen Sammlungskontext in Kairo keine Informationen zum Nutzungskontext enthält, geht aus dem Kolophon von SK İzmir 601 (1260 h.) hervor, dass der Kopist Angehöriger einer Medrese war. Alle Abschriften mit Auszügen aus İsmā'īl Hakkis Kommentar wurden in einem Elitekontext genutzt, dies schließt aber sowohl die administrativ-militärischen als auch die gelehrten Eliten im Umfeld einer Medrese ein.

Bursalı İsmā'īl Hakkı übernimmt in seinem *Muhammediye*-Kommentar die vielfältige Methodik der klassischen arabischen Wissenschaftsdisziplinen, etwa der Koranexegese.¹³⁸ Sein *Muhammediye*-Kommentar geht damit über das methodische Spektrum seines Yunus Emre-Kommentars hinaus:

1) Lexikalische und grammatische Erklärungen: İsmā'īl Hakkı erklärt oft arabische Lexeme, indem er kurze Abschnitte aus lexikalischen Werken, meist aus Firūzābādīs *al-Qāmūs al-Muḥīṭ* oder Ḳarāḫiṣārīs *Aḫṭeri-i Kebir*. Diese ausführlichen Worterläuterungen sind zum Textverständ-

¹³⁴ Özege 1971-1979, 4, 1652.

¹³⁵ SK Laleli 1491 (1164 h.); İÜ Nadir T 1239 (1196 h.). Außerdem die Drucke Kasan 1261 h./1845; Istanbul 1283 h.; Kasan 1890; Kasan 1903. Zu Kazembeks *Muhammediye*-Druck, Kasan 1261 h., siehe oben Abschnitt 3.3.3.1.

¹³⁶ DKM Ma'ārif 'Āmma Turki Ṭal'at 22 (1237 h.); SK İzmir 601 (1260 h.).

¹³⁷ Bei den Besitzern der Handschrift İÜ Nadir T 1239 handelt es sich um 1. es-Seyyid 'Ali el-Morevi (st. 1224 h./1809; vgl. Morali Ali Efendi, SO2, 1, 254f.); dieser war 1211 h./1796 für drei Jahre Gesandter in Paris, danach Finanzdirektor des Marinearsenals und Verwaltungsdirektor des Artilleriearsenals; 2. Ziver Ahmed Şadiḳ Paşa, (SO2, 5, 1715), Sekretär in der großherrlichen Ratsversammlung, Verwaltungsdirektor der großherrlichen Stiftungen; Mitglied des Hohen Rats (*Medis-i Vālā*), verschiedene Ministerien; *seyhülharem* (d. h. Verwalter der heiligen Stätten Mekka und Medina).

¹³⁸ Vgl. ausführlich Heinzelmann 2010.

nis oft nicht nötig, da İsmā‘il Hakkı zur Erklärung eines arabischen Wortes oft zunächst ein türkisches Lexem angibt, bevor er dann den Eintrag aus *al-Qāmūs al-Muḥīṭ* oder *Aḫṭeri-i Kebir* zitiert. Oft werden auch gebrochene arabische Plurale erläutert.

İsmā‘il Hakkı gibt auch Erläuterungen zur Grammatik, etwa bei Homographen, wenn er erklärt, ob die Buchstabenfolge دى der Imperativ *dé* („sage“) oder das Perfektsuffix *-dī* ist.¹³⁹

2) Hinweise zur pronominalen Referenz: Die pronominale Referenz erläutert İsmā‘il Hakkı meist durch ein einfaches *ya‘nī* („das heißt“): Im Vers *Bular kimi éderse anda sultān / Anuydur kabz-u bast-u mülk-ü evṭān* erklärt er beispielsweise das erste *bular* (Personalpronomen 3. Pers. Pl., Nominativ) und *anda* (Personalpronomen 3. Pers. Sg., Lokativ): *Bular ya‘nī Āl-i ‘Abbās* („sie, das heißt die ‘Abbāsiden“) und *anda ya‘nī Mıṣırda* („dort [wörtl. „in ihm“], das heißt in Kairo“).¹⁴⁰

3) İsmā‘il Hakkıs Kommentar schließt oft eine Paraphrasierung der Verse Yazıcıoğlus ein.

4) Kontextualisierung, Hintergrundinformationen und Exkurse: İsmā‘il Hakkıs Kontextualisierungen und Exkurse betreffen beispielsweise den historischen Kontext, Lokalisierungen, Biographien erwähnter Personen.

5) Textkritik: Wie in den Abschnitten 3.3.3.1 und 3.3.3.2 festgestellt, gibt İsmā‘il Hakkı Informationen über Textvarianten.¹⁴¹

6) Assoziative Einschübe: Assoziative Einschübe, in welchen eigene Dichtung oder Verse anderer Dichter der zu kommentierten Textstelle gegenübergestellt werden, sind charakteristisch für Bursalı İsmā‘il Hakkıs *Muḥammedīye*-Kommentar und kommen fast auf jeder Seite vor.

Der Kommentar zu den drei Versen, mit welchen Yazıcıoğlus Erzählung über die Himmelsreise des Propheten beginnt, hat in İsmā‘il Hakkıs *Feraḥ er-Rūḥ* einen Umfang von etwa einer Folio-Seite.

*Haber vèrdi resülü ‘llāh ki yatmışdum Ḥaremde ben / Ḥatimde izṭicā‘ édüb erişdüirdi nazar Allāh
‘İṣāda érdi Cibrá‘il selām érgüirdi Allāhdan / seni Allāh okur dedü buyurmuşdur sefer Allāh
Tutub pes şadrumı yardı ki tā göbegüme érdi / çıkardı yüregüm derḫāl daḫı diñle ne-dèr ol şāb*

Der Gesandte Gottes berichtete: „Ich lag im Heiligtum; ich ruhte am Ḥatim, da richtete Gott seinen Blick auf mich. / Am Abend kam Gabriel und brachte mir Grüße von Gott: «Gott ruft dich zu sich», sagte er; «er befiehlt dir eine Reise.» / Er ergriff meine Brust, riss sie bis zum Bauch auf und nahm sogleich mein Herz heraus. Höre, was dieser König [Muḥammad] sagte.“

İsmā‘il Hakkı beginnt mit einem Exkurs zur Herkunft des Schwarzen Steins der Ka‘ba, der nicht direkt mit einem Stichwort in Yazıcıoğlus Text verknüpft ist:

Mezkürdur ki ḥacer-i esved cennetden iḫrāc olunduğı zamān bir yāḫūt-ı şa‘şa‘a-endāz idi. Ka‘bede mahalline vaż‘ olunduğda žiyāsi nereye dek bālīg oldıysa ḥarem oldu.

¹³⁹ Siehe etwa İK Genel 59, 202b; *Feraḥ er-Rūḥ* 1294, 1, 209. Vgl. Heinzelmann 2010, 136.

¹⁴⁰ *Feraḥ er-Rūḥ* 1294, 2, 166.

¹⁴¹ *Feraḥ er-Rūḥ* 1294, 1, 304.

Man sagt, dass der schwarze Stein, als er das Paradies verlies, ein strahlender Rubin war. Als er in der Ka'ba an seinen Platz gebracht wurde, war alles heilig und unverletzlich (*harem*), wohin sein Strahlen reichte.

In seinem Exkurs erklärt İsmā'îl Hakkı weiter, wie es in vorislamischer Zeit – während der *ğābīliya* – dazu kam, dass der Stein sein Strahlen verlor und schwarz wurde. Außerdem erläutert er die Notwendigkeit beim Betreten des heiligen Bezirks angemessene Kleidung, nämlich den *iḥrām*, zu tragen.¹⁴²

Nach dem Exkurs folgt eine Erklärung des topographischen Begriffs Ḥaṭīm und des Wortes *izṭicā'*. İsmā'îl Hakkı erläutert also die beiden Begriffe, welche bereits im Autograph durch Randglossen erklärt sind. Im Fall des Toponyms Ḥaṭīm zitiert er sowohl Firūzābādīs *al-Qāmūs al-Muḥīṭ* als auch zwei exegetische Werke.¹⁴³ Das Wort *izṭicā'* erläutert er in arabischer, persischer und türkischer Sprache, allerdings ohne eine Quelle zu nennen:¹⁴⁴

Izṭicā', [A] *yuqāl idṭağā'a ay waḍā'a ḡanbabu bil-ard* [P] *val-izṭiğā' bar pablū huftan* [T] *ya'nī yanı üzerine yatub uyumağ.*¹⁴⁵

Izṭicā': [A] man sagt *idṭağā'a*, das heißt, er legte sich mit der Seite auf den Boden; [P] auf der Seite liegend schlafen; [T] das heißt, auf der Seite liegen und schlafen.

Anschließend macht İsmā'îl Hakkı darauf aufmerksam, dass es zur Überlieferung, nach der die Himmelsreise am heiligen Bezirk in Mekka begann, eine alternative Version gibt, wonach diese im Haus von Umm Hāni' begann.¹⁴⁶ An dieser Stelle fügt er zwei Gedichte mit assoziativem Zusammenhang zum Kommentar ein, zwei Verse des persischen Dichters Ğāmi und zwei Verse von Süleymān Çelebi.

Es folgt wiederum ein Exkurs zur Frage, ob die Himmelsreise wie alle wichtigen Daten in Muḥammads Leben – Geburt, Sendung, Hiğra, Einzug in Medina und Tod – an einem Montag geschah. Anschließend erklärt İsmā'îl Hakkı das Wort *'iṣā'* anhand eines Zitates aus Firūzābādīs *al-Qāmūs al-Muḥīṭ* als die Zeit zwischen Sonnenuntergang (*mağrib*) und dem Schlafengehen (*atama* bzw. *yatsu*).¹⁴⁷ Da es sich bei diesen beiden Begriffen um die Zeiten für Pflichtgebete handelt, macht er an dieser Stelle darauf aufmerksam, dass es die fünf Pflichtgebete vor Muḥammads Himmelsreise noch nicht gab. Es folgt ein Gedicht von Ğāmi.

Den Halbvers *Ṭutub pes şadrumı yardı ki tā göbegüme erdi* („Er ergriff meine Brust, riss sie bis zum Bauch auf“) paraphrasiert İsmā'îl Hakkı und erörtert anschließend die von den Gelehrten diskutierte Frage, ob Gabriel Muḥammads Brust ohne Verwendung eines Werkzeugs aufriss oder ein Werkzeug zur Verfügung hatte.¹⁴⁸

¹⁴² *Ferah er-Rūḥ* 1294 h., 1, 211f.

¹⁴³ *Ferah er-Rūḥ* 1294 h., 1, 211f.

¹⁴⁴ Es handelt sich nicht um *Aḫterī-i Kebir*, was bei mehrsprachigen Erklärungen sonst nahe liegt.

¹⁴⁵ *Ferah er-Rūḥ* 1294 h., 1, 211f.

¹⁴⁶ Zu Umm Hāni' im Zusammenhang mit Muḥammads Himmelsreise siehe etwa Nagel 2008, 644.

¹⁴⁷ *Ferah er-Rūḥ* 1294 h., 1, 212.

¹⁴⁸ *Ferah er-Rūḥ* 1294, 212.

Der kurze Ausschnitt zeigt, dass es İsmā‘il Hakkı in seinem *Muhammediye*-Kommentar nicht ausschließlich – möglicherweise nicht einmal vorrangig – darum geht, den *Muhammediye*-Lesern das Textverständnis zu erleichtern.¹⁴⁹ Es geht darüber hinaus um die Vermittlung von Wissen in einem mehr oder weniger weiten Kontext der *Muhammediye*. Die Übernahme von exegetischen Methoden der klassischen arabischen Wissenschaften könnte auch auf den Anspruch zurückzuführen sein, eine gelehrte Beschäftigung mit dem Werk zu ermöglichen.

4.4 Zusammenfassung

Eine literarische Rezeption lässt sich anhand des untersuchten Quellenkorpus nur im Fall der Dichtung belegen. Die *nazire* („Nachdichtung“ bzw. „Paralldichtung“) ist ein zentrales Genre der osmanisch-türkischen Literatur; für die Karriere eines Dichters war es wichtig, in diesem Genre Anerkennung zu finden. Meine Studie zeigt, dass die Werke meines Quellenkorpus durchaus von späteren Dichtern als Gegenstand für eine *nazire* gewählt wurden; die Zahl der Nachdichtungen ist insgesamt jedoch eher begrenzt. Noch entscheidender ist die Feststellung, dass die Nachdichtungen in keinem der betrachteten Fälle auch nur annähernd eine ähnliche Verbreitung wie die Ausgangstexte erlangten. Die Nachdichtungen sind ein Beleg für die Bekanntheit und die weite Verbreitung der Werke, welche sie sich zum Vorbild nehmen, sie wirkten aufgrund ihrer geringen Verbreitung jedoch nicht als Multiplikatoren und spielten im Nutzungsprozess kaum eine Rolle.

Eine wesentlich weitere Verbreitung fanden Kommentare, welche zu den Texten des Quellenkorpus verfasst wurden. Die exegetische Rezeption unterscheidet sich bei den einzelnen Werken jedoch beträchtlich. Ein Sonderfall ist Yunus Emres Gedicht *Çıkıdım bir erük talına*, welches über einen Zeitraum von 300 bis 400 Jahren immer wieder kommentiert wurde. Hier fällt Niyāzi Mısrıs Kommentar auf, da er etwas weitere Verbreitung fand und im 19. Jahrhundert auch gedruckt wurde. Das deutet darauf hin, dass dieser Kommentar relativ viele Nutzer erreichte.

Eine vergleichbare Kontinuität ist im Fall der *Muhammediye*-Kommentare nicht belegbar. Bursalı İsmā‘il Hakkıs *Muhammediye*-Kommentar *Ferah er-Rüb* lässt sich vielmehr als ein Werk gelehrter Literatur charakterisieren, welches bei der Vermittlung eines türkischsprachigen Textes neue Wege geht. Indem İsmā‘il Hakkı in seinem *Muhammediye*-Kommentar ein breites Spektrum exegetischer Methoden anwendet, welches aus der arabischen Wissenschaftsliteratur bekannt war, aber bei türkischsprachigen Texten bis zu diesem Zeitpunkt nicht zur Anwendung kam, postuliert er, dass die *Muhammediye* dieser besonderen Form der Exegese würdig ist. Es handelt sich also bei İsmā‘il Hakkıs Kommentar um einen Beleg für ein gelehrtes Interesse an einem volkssprachlichen Text. Es wird im Folgenden noch weiter zu untersuchen sein, ob sich ein zunehmendes gelehrtes Interesse an der

¹⁴⁹ Vgl. zu der Frage auch Heinzelmann 2010, 147.

Muhammediye auch sonst im untersuchten Handschriftenmaterial nachweisen lässt. Bezeichnend ist jedenfalls, dass Bursalı İsmâ'îl Hakkıs Werk durch Handschriften und durch die Drucke des 19. Jahrhunderts weite Verbreitung fand.

Bislang sind praktisch keine Kommentarwerke bekannt, welche nach dem Vorbild İsmâ'îl Hakkıs türkischsprachige populäre religiöse Dichtung auslegten. Im weiteren Sinn vergleichbar ist allenfalls Hüseyin Vaşşāfs Kommentar zu Süleymān Çelebis *Vesilet en-Necāt*, welcher Ende des 19. Jahrhunderts entstand, aber praktisch keine Verbreitung fand. Von dem Werk existiert nur das Autograph, welches erst 2006 ediert wurde.

5. Die Nutzer

5.1 Daten zu Lesern und Besitzern

Die Frage, wer im Osmanischen Reich Bücher nutzte, ist Gegenstand einer Reihe von Studien.¹ Stark verallgemeinernd lassen sich zwei Richtungen der Forschung unterscheiden. Einerseits wird untersucht, wer Bücher besaß oder Bibliotheken stiftete. Hierzu liegen Archivalien – Nachlassregister beziehungsweise Stiftungs-urkunden vor.² Andererseits wird die Frage gestellt, wer Bücher las. Als Quellen bieten sich hierbei Leservermerke in Handschriften an; so hat etwa Değirmenci in ihrer Studie aufgezeigt, wie viele Daten bereits in einem recht kleinen Korpus von Handschriften zu finden sind.³ Değirmenci weist beispielsweise öffentliche und halböffentliche Lesungen in unterschiedlichen sozialen Kontexten nach. Problematisch ist in beiden Fällen einerseits die Heterogenität des Quellenmaterials und andererseits – davon abhängig – die Frage der Repräsentativität der Ergebnisse. In Nachlassregistern ist nur die höchste Elite des Osmanischen Reiches vertreten; in Kadiamtsregistern hat es die Forschung mit einem besonders heterogenen Datenmaterial zu tun.⁴ In Değirmencis Studie ist das Auswahlkriterium für das Quellenmaterial, dass die Handschriften, welche sie in die Studie einbezog, aussagekräftige Leser- bzw. Nutzervermerke enthalten.⁵

Hier unterscheidet sich meine Herangehensweise. Im Folgenden geht es mir darum, die Frage, wer die Werke der *Muhammediye*-Gruppe nutzte, nicht anhand einer Anzahl von Handschriften zu untersuchen, welche sich dadurch auszeichnen, dass sie besonders ergiebige Nutzervermerke enthalten. Es soll vielmehr anhand eines genau definierten umfangreichen Handschriftenkorpus analysiert werden, was sich über den gesellschaftlichen Kontext der Nutzer sagen lässt. Dabei wird als Grundlage für künftige Forschungen auch dokumentiert, wie hoch der Anteil von Handschriften ist, welche keinerlei Informationen zum Nutzerkontext enthalten, und wo folglich die Grenzen dieser Methode liegen.

Den Begriff „Nutzung“ fasse ich sehr weit und begrenze ihn nicht auf das „Lesen“ und den Besitz.⁶ Ich gehe davon aus, dass jeder Eintrag in eine Handschrift einen Kontakt der betreffenden Person mit der jeweiligen Handschrift belegt, welcher im weitesten Sinn als „Nutzung“ zu verstehen ist. Ich beziehe in meine Studie darum grundsätzlich alle Einträge ein, welche irgendeinen Hinweis auf den sozialen Kontext der betreffenden Personen geben. Auch die Kolophone der

¹ Vgl. oben Abschnitt 1.1.2 zum Forschungsstand.

² Vgl. etwa die Publikationen von Erünsal.

³ Değirmenci 2011. Vgl. oben Abschnitt 1.1.2.

⁴ Vgl. dazu Neumann 1996.

⁵ Zum Forschungsstand auch oben Abschnitt 1.1.2.

⁶ Zum Begriff der „Nutzung“ siehe auch Neumann 2005.

Handschriften werden berücksichtigt und damit bereits die Herstellung einer Handschrift als Nutzung verstanden. Unabhängig davon, ob ein Kopist die betreffende Handschrift für die eigene Lektüre kopierte oder für einen anderen Nutzer anfertigte, bot der Akt des Kopierens bereits die Möglichkeit, ein „Fürbitte“-Kapital zu erwerben und damit Aussicht auf Lohn im Jenseits haben.⁷ Der Frage, wie die Handschriften genutzt wurden, widmet sich Kapitel 6 genauer.

Bei der Auswertung der Daten zu den Nutzern ist zu berücksichtigen, dass der Anteil an Einträgen, welche Hinweise zum sozialen Kontext der Nutzer geben und damit verwertbare Daten liefern, ist verhältnismäßig klein. Eine quantitative Auswertung liefert darum nur sehr bedingt statistisch verwertbare Daten. Eine quantitative Auswertung des Datenmaterials bringt – trotz dieser Problematik – aufschlussreiche Informationen von der Buchnutzung im Osmanischen Reich. Ich verstehe es als eine breit angelegte Sondierung. An die quantitative Auswertung schließe ich eine qualitative Analyse der Daten zum sozialen Kontext der Buchnutzer an.

5.2 Klassifizierung von Nutzerkontexten

In meiner Studie stützt sich die Zuordnung in soziale Kontexte auf sehr knappe vom Nutzer selbst verwendete Attribute – beispielsweise Titel, Berufsbezeichnungen, Ordenszugehörigkeiten oder Hinweise auf die familiäre oder regionale Herkunft. Nur in einigen seltenen Fällen sind die Nutzer auch identifizierbar, so dass weitere Informationen zum sozialen Kontext in sekundären Quellentexten und der Sekundärliteratur zu finden sind. Dieses größtenteils sehr knappe und auf der Selbstdarstellung der Nutzer basierende Datenmaterial erfordert außerdem eine Klassifizierung, welche eine diachrone Auswertung erlaubt. Eine breite Definition der Kategorien hat darum zum Ziel, eine Übersicht über den Untersuchungszeitraum von 450 Jahr in der quantitativen Auswertung überhaupt erst zu ermöglichen.

Die ausgewerteten Nutzereinträge werden von mir sieben Kategorien – bzw. Nutzerkontexten – zugeordnet. In einigen Fällen wird ein Eintrag mehreren Nutzerkontexten zugerechnet, da es Berührungspunkte und Überschneidungen gibt: Einerseits kann ein bestimmter Nutzer mehreren Kategorien angehören – der Inhaber einer besoldeten Stellung innerhalb der *‘ulemā*-Hierarchie kann beispielsweise gleichzeitig einem Sūfi-Orden angehören. Eine solche Überschneidung – im genannten Beispiel zwischen *‘ulemā*-Kontext und Sūfi-Kontext – dürfte nicht selten gewesen sein; sie lässt sich im untersuchten Handschriftenmaterial aber nur in wenigen Fällen nachweisen, da die Einträge wie bereits erwähnt sehr knapp sind und meist nur auf ein sozialen Kontext explizit verwiesen wird. Andererseits sind Berührungspunkte mehrerer Nutzerkontexte durch Einträge dokumentiert, welche anlässlich eines Besitzwechsels oder einer Stiftung vorgenommen wurden. Wenn

⁷ Zum Fürbitte-Kapital siehe unten Abschnitt 6.5.

ein Händler eine Handschrift einem Şüfi-Konvent stiftete, so belegt der betreffende Eintrag eine Nutzung sowohl im *reʿāyā*-Kontext als auch im Şüfi-Kontext. Die Stiftung für den Şüfi-Konvent führt einerseits dazu, dass diese daraufhin in diesem Kontext genutzt wird, sie belegt aber auch eine Verbundenheit des Stiftenden zu diesem Konvent, selbst wenn über dessen Ordenszugehörigkeit nichts bekannt ist.

Wenn im Folgenden von Nutzerkontext die Rede ist, so bezieht sich dies nicht nur auf die Nutzung durch einen Angehörigen der betreffenden Gruppe, es werden auch Bezüge über Drittpersonen eingeschlossen. Das trifft etwa zu, wenn in einem Nutzervermerk auf eine Familienbeziehung oder auf ein Patronageverhältnis verwiesen wird; so wird beispielsweise ein Stiftungsvermerk der Ehefrau eines verstorbenen Offiziers oder ein Besitzvermerk eines Klienten bzw. „Gefolgsmanns“ (*tābīʿ*) eines Großwesirs als Hinweis auf eine Nutzung im *ʿaskerī*-Kontext gewertet. Neben Informationen zum sozialen Kontext eines Nutzers werden grundsätzlich auch Einträge mit Lokalisierungen in einschlägigen Institutionen – beispielsweise Palastbibliotheken, Şüfi-Konvente oder Medresen – als Belege für eine Nutzung im betreffenden Kontext – Palast-Kontext, *şūfī*-Kontext bzw. *ʿulemā*-Kontext – gewertet.

5.2.1 Palast-Kontext

Der Palast-Kontext umfasst einerseits eine Nutzung der Handschriften durch den osmanischen Herrscher und dessen Haushalt; im untersuchten Quellenmaterial lassen sich neben den Herrschern auch Frauen aus dem Harem – d. h. Sultansmütter oder Töchter – belegen. Andererseits schließt diese Kategorie auch eine Nutzung durch Angehörige der Leibgarden und der Palast-Administration ein. Im 19. Jahrhundert ist neben dem Palast des osmanischen Sultans auch der Palast des Khediven in Kairo einzubeziehen.

5.2.2 Der Kontext „Militär“ (*ʿaskerī*)

Der Kontext „Militär“ (*ʿaskerī*) schließt vier Gruppen ein: a) Angehörige des *kul*-Systems, d. h. durch die Knabenlese (*devşirme*) ausgehobene oder durch Kauf erworbene Elitesklaven des Sultans (*kul*), welche nach einer militärischen Ausbildung im Militär als Janitscharen oder in der zivilen Administration dienten;⁸ b) Angehörige des präbendalen Militärsystems, d. h. Timarioten (*timarlū* bzw. *zaʿīm* oder *sipābī*), welche mit den Steuereinnahmen eines bestimmten Gebietes für Militärdienste entschädigt wurden; c) Angehörige von irregulären Söldnertruppen, welche ab dem 17. Jahrhundert eine immer größere Bedeutung für das osmanische Militär spielten;⁹ d) Berufssoldaten und Militärpflichtige, welche nach den Militärrefor-

⁸ Zum Thema der Elitesklaverei siehe Toledano 2007; vgl. auch Findley 1980, 45-46.

⁹ Vgl. etwa İnalçık 1980.

men Sultan Maḥmūds II. (reg. 1223-1255 h./1808-1839) und Sultan ʿAbdūlmecīds (reg. 1255-1261 h./1839-1866) den Großteil der regulären Truppen ausmachten.

5.2.3 Der Kontext „Ziviladministration“ (kalemīye)

Zum Kontext „Ziviladministration“ (*kalemīye*) zähle ich Angehörige der osmanischen Verwaltung, welche keinen *kul*-Status hatten, sondern eine zivile Karriere absolviert hatten – insbesondere in der großherrlichen Kanzlei (*Divān-ı Hümāyūn kalemleri*; im 19. Jahrhundert *mābeyn*), der Kanzlei der Hohen Pforte (*bāb-ı ʿālī*) oder der Finanzverwaltung (*bāb-ı defterdārī*). Im 19. Jahrhundert gehören zu dieser Kategorie – abgesehen vom Kriegsministerium – die Angehörigen der meisten Ministerien sowie die Angehörigen der Provinzverwaltung.

5.2.4 Der Kontext „Bildungselite“ (ʿulemā)

Der Kontext „Bildungselite“ (*ʿulemā*) schließt fünf Gruppen ein: a) Absolventen einer Medrese, welche als Angehörige der osmanischen Gelehrtenhierarchie in der Lehre und der Judikative tätig waren und aus den *vakf*-Mitteln der Institution, an welcher sie tätig waren, besoldet wurden;¹⁰ b) Studenten an einer Medrese; c) Personen, welche aus den Stiftungsmitteln einer Medrese oder Moschee besoldet wurden, wie etwa Muezzine, auch wenn sich im Einzelfall nicht abklären lässt, ob sie ein Studium absolviert hatten; d) die Träger und Trägerinnen des Titels *mevlā* oder *mollā*, obwohl auch hier meist offen bleiben muss, ob die Betroffenen ein Medrese-Studium absolviert hatten; e) im 19. und frühen 20. Jahrhundert auch Gelehrte, welche ihr Studium nicht an einer Medrese, sondern einer anderen Institution absolvierten.

5.2.5 Der *faḳīh*-Kontext

Der *faḳīh*-Kontext schließt nur Nutzer ein, welche im Patronym einen oder mehrere Vorfahren nennen, welche den Titel *faḳīh* „Religionsexperten“ tragen.¹¹ Die Nutzer – welche sich im untersuchten Quellenmaterial ausschließlich in *Muḥammedīye*-Handschriften belegen – tragen den Titel hingegen nie selbst. Auffällig ist bei Nutzern des *faḳīh*-Kontexts – wie bereits besprochen – die Verbindung zwischen diesem Nutzerkontext und graphischen Aspekten der Textüberlieferung (d. h. der Fächerkalligraphie).¹² Es ist gerade aus diesem Grund sinnvoll Nutzer, welche den Titel *faḳīh*-im Patronym führen, separat von anderen Kontexten – etwa dem *ʿulemā*-Kontext – zu behandeln.

¹⁰ Zilfi 2006.

¹¹ Zum Titel vgl. Kafadar 1997, 110, und unten Abschnitt 5.5.5.

¹² Siehe oben Abschnitt 3.3.3.5.

5.2.6 Der *reʿāyā*-Kontext

Eine verhältnismäßig kleine Zahl von Handschriften enthält Einträge, welche auf eine Nutzung im Kontext von Handel, Handwerk und Agrarwirtschaft hinweist. Diese Nutzungskontexte werden hier als *reʿāyā*-Kontext („Kontext der Steuer zahlenden Untertanen“) zusammengefasst.

5.2.7 Der *şūfi*-Kontext

Ein *şūfi*-Kontext lässt sich dann belegen, wenn ein Eintrag auf eine Verbindung des Nutzers zu einem Şūfi-Orden hinweist oder eine Lokalisierung in einem Ordenskonvent erlaubt. Die Verbindung muss dabei nicht notwendigerweise mit einer formalen Ordenszugehörigkeit als Adept des jeweiligen Scheichs identisch sein, sondern kann auch in einer informellen Nähe, etwa der Verehrung des Scheichs durch jemanden im weiteren Umfeld des Ordens bestehen. Die Verbindung zum Scheich des jeweiligen Ordens ist in beiden Fällen als Patronagebeziehung zu verstehen, welche nicht nur der Verbreitung von religiösem Wissen und Segenswirkung (*bereket*) diene, sondern auch eine soziale Patronage einschloss.¹³

Die Trennung des Palast-Kontexts, des *ʿaskeri*-Kontexts und des *ķalemīye*-Kontexts ist nicht immer eindeutig. Einerseits ist im frühen Osmanischen Reich der Haushalt des Sultans mit der Administration des Reiches identisch.¹⁴ Im Untersuchungszeitraum gab es allerdings schon eine klare Trennung zwischen Palast und Hoher Pforte, weshalb die Trennung der beiden Nutzungskontexte durchaus sinnvoll ist. Verflechtungen gab es – beispielsweise bei der *vakf*-Verwaltung – noch bis ins 19. Jahrhundert, und die Entflechtung von Palast- und Staatsadministration war ein zentrales Anliegen der Reformpolitik des 19. Jahrhunderts.¹⁵ Andererseits ist es schwierig, festzustellen, ob ein Nutzer dem *ʿaskeri*- oder dem *ķalemīye*-Kontext zuzuordnen ist, wenn der Betreffende nicht identifizierbar ist, keine Informationen zur Karriere vorliegen und somit nicht klar ist, ob er aus dem *ķul*-System stammt oder eine Karriere in der zivilen Administration absolviert hat. In der quantitativen Auswertung nehme ich darum bei einigen Benutzergruppen eine pauschale Zuordnung vor, obwohl sich diese im Einzelfall nicht belegen lässt. Nicht identifizierbare Personen, welche den Titel Paşa tragen, zähle ich generell zum *ʿaskeri*-Kontext, Angehörige der Finanzverwaltung oder der Kanzlei des *Dīvān-ı Hümāyūn* hingegen zum *ķalemīye*-Kontext.

¹³ Zu şūfi-Orden als Teil eines sozialen Netzwerks siehe Sievert 2008, 129-140; zur Zugehörigkeit von *ʿulemā* zu *şūfi*-Orden vgl. auch Zilfi 2006, 214f.

¹⁴ Imber 2002, 148-176; Abou-El-Haj 2005². Die Trennung zwischen Palast-Administration und Staatsadministration auch in den beiden Bänden Uzunçarşılı 1945 und Uzunçarşılı 1948.

¹⁵ Findley 1980, 338.

5.3 Leitlinien bei der Auswertung der Nutzereinträge

5.3.1 Daten zum Herstellungskontext in den Kolophonen

Der Kolophon dokumentiert in Handschriften die Vollendung der Abschrift und enthält Informationen zum Kopisten. Ein Kolophon kann – im weitesten Sinn des Wortes – sehr knapp sein und lediglich durch eine Formel wie *tamma* („[die Abschrift] ist abgeschlossen“ bzw. „die Abschrift ist vollständig“) oder *tamma al-kitāb bi-ʿaẓm Allāh al-malik al-wahhāb* („das Buch ist mit der Hilfe Gottes, des freigiebigen Herrschers, vollendet“) bestätigen, dass die Abschrift – nach dem Ermessen des Kopisten – vollständig ist. Relevante Informationen für meine Untersuchungen zu den Handschriftennutzern enthält eine solche Formel nicht, weshalb ich sie im Folgenden nicht als Kolophon in einem engeren Sinn verstehe und die betreffenden Handschriften zu den Handschriften „ohne Kolophon“ zähle.¹⁶

Im Folgenden werden Kolophone ausgewertet, welche neben einer solchen Formel, welche die Vollständigkeit bestätigt, Informationen zur Datierung, zur Lokalisierung oder zum sozialen Kontext der Kopisten enthalten. Diese Informationen sind jedoch generell sehr heterogen und machen eine Auswertung schwierig. Die Datierungen werden im Folgenden für einen diachronen Überblick über die Zahl der hergestellten Handschriften herangezogen. Es ist jedoch zu beachten, dass die Zahl der undatierten Handschriften verhältnismäßig groß ist.¹⁷

Lokalisierungen in den Kolophonen erlauben einen Überblick über Orte der Handschriftenherstellung. Zusammen mit der Lokalisierung durch den heutigen Sammlungskontext und möglicherweise auch weitere lokalisierte Nutzereinträge, lässt sich in Einzelfällen auch die „Wanderung“ einer Handschrift partiell rekonstruieren. Generell sind Lokalisierungen in den Kolophonen aber wesentlich seltener als Datierungen.¹⁸ Es ist außerdem zu berücksichtigen, dass meine Wahl der ausgewerteten Bibliotheken und deren Sammlungsgeschichte gerade auf eine Auswertung der Kolophone hinsichtlich der Orte der Handschriftenherstellung einen Einfluss haben.

Die Heterogenität der Informationen ist vor allem bei der Analyse des sozialen Kontexts der Kopisten ein Problem; diesbezüglich unterscheiden sich Kolophone jedoch nicht von anderen Nutzereinträgen.

Zunächst ist aber zu erörtern, inwieweit Kolophone Information enthalten, welche Aufschluss darüber geben, ob ein Kopist die vollendete Handschrift weiter nutzte oder sie einem anderen Nutzer übergab. Es ist auch zu prüfen, ob eine Handschrift vom Kopisten bereits im Auftrag hergestellt wurde. Abzuklären ist darüber hinaus, ob Indizien dafür vorliegen, dass eine Handschrift zum Zweck der Stiftung angefertigt wurde.

¹⁶ Das trifft auch auf meinen Katalog der Handschriften in Kapitel 8 zu.

¹⁷ Vgl. unten Tabelle 5.1.

¹⁸ Vgl. unten Abschnitt 5.4.1 und 5.4.2.

Tatsächlich enthalten Kolophone nur in seltenen Fällen Hinweise auf einen Auftraggeber oder eine Auftraggeberin. Nur in einer Handschrift meines Korpus wird im Kolophon explizit darauf verwiesen, dass die Handschrift im Auftrag angefertigt wurde. Es handelt sich um die *Envār el-‘Aşîkîn*-Handschrift MK A 8252, welche 1169 h./1755-1756 für el-Ḥācī ‘Ā’iše Ḥatun angefertigt wurde. Es gibt jedoch auch in anderen Handschriften Indizien dafür, dass eine Handschrift nicht zur Nutzung durch den Kopisten hergestellt wurde:

1. Wenn der Kopist eine größere Zahl von Handschriften desselben Werkes schrieb, so ist auszuschließen, dass diese alle einer weiteren Nutzung durch den Kopisten dienen sollten. Bei der Handschrift MK A 8846 (1040 h./1631) handelt es sich laut Kolophon um die sechzigste *Muḥammediye*-Abschrift, welche Mūsā Halife, genannt Karah’ācezāde anfertigte. Die hohe Zahl der Abschriften spricht in diesem Fall dafür, dass es sich um einen professionellen Kopisten handelt. Auch bei einer geringeren Zahl von Handschriften, die vom selben Kopisten stammen, ist davon auszugehen, dass diese nicht zum Eigengebrauch hergestellt wurden.¹⁹ Offen bleibt in solchen Fällen, ob die betreffende Handschrift im Auftrag oder ohne Auftrag, aber zum späteren Verkauf angefertigt wurde.

2. Wenn unmittelbar nach der Fertigstellung der Handschrift ein datierter Eintrag statt dem Kopisten eine andere Person als Besitzer oder Stifter nennt, weist dies mit großer Wahrscheinlichkeit darauf hin, dass der Kopist die Handschrift bereits für diese Person anfertigte. Dies geschah zum Teil noch am selben Tag, zum Teil einige Tage oder Wochen später. Die *Muḥammediye*-Handschrift MK A 8180 wurde beispielsweise nach ihrer Vollendung durch den Kopisten el-Ḥācī Ḥāfız İsmā’îl noch am selben Tag (12. Şafer 1281 h./17. Juli 1864) von der Mutter des verstorbenen Kompaniekommandanten (*bölükbaşı*) Maḥmūd Āga gestiftet.²⁰ Unter dem Kolophon notierte der Kopist außerdem, dass es sich um seine fünfte Abschrift handelt.²¹ Wie bei der Handschrift MK A 8846 ist das ein Indiz dafür, dass es sich um einen professionellen Kopisten handelt. Falls der zeitliche Abstand zwischen der Vollendung der Handschrift und einem Besitz- beziehungsweise Stiftungsvermerk größer ist, muss allerdings offen bleiben, ob die Handschrift im Auftrag angefertigt

¹⁹ Laut Kolophon ist MK A 8180 (1281 h.) die fünfte *Muḥammediye*-Abschrift, welche der Kopist herstellte. In seltenen Fällen lassen sich auch im untersuchten Handschriftenmaterial mehrere Handschriften nachweisen, welche vom selben Kopisten stammen; das trifft etwa auf die Handschriften VGM Safianbolu 67 Saf 441 (1002 h.) und MK B 44 (1004 h.) zu, welche der Kopist Receb b. Murād Faḫîh b. ‘Abdünnebi b. Muḥammed Faḫîh herstellte.

²⁰ MK A 8180 (1281 h.), 276a: Die Namen der Personen und Orte sind zum Teil nicht entzifferbar. Laut Kolophon ist der Kopist el-Ḥācī Ḥāfız İsmā’îl, Schüler von es-Seyyid [Maḥmūd?]; die Abschrift ist auf den 12 Şafer 1281 h. datiert. Auf fol. 1a befindet sich der *vakf*-Vermerk der Mutter des verstorbenen Kompanie-Kommandanten (*bölükbaşı*) Maḥmūd Āga (*işbu biy ikiyüz seksen bir senesi [...] kaşabası sâkinelerinden merhûm sâbık bölükbaşı Maḥmūd Āğanın vâ[hidesi] [...] Ḥatun rızâ’en li-llâbi ta’âla vakf eylemiştir*), 12. Şafer 1281 h.

²¹ MK A 8180, 276a: ‘*aded-i taḫriri* 5 („fünfte Abschrift“).

wurde, ob ein professioneller Kopist eine Abschrift zum Zweck des Verkaufs ohne Auftrag anfertigte oder ob der Besitzwechsel nicht geplant war, aber nach einigen Monaten aus unbekanntem Gründen zustande kam.²² Auch manche undatierte Besitz- oder Stiftungsvermerke lassen sich aufgrund des Duktus dem Kopisten zuschreiben: In der *Envār el-ʿĀşīqīn*-Handschrift MK B 894 (1250h./1834-1835) befindet sich beispielsweise direkt unter dem Kolophon eine undatierte *vakf*-Urkunde, welche von der Hand des Kopisten es-Seyyid Ḥāfiẓ Muḥammed genannt Cāvdirzāde stammt, aber im Namen der Stifterinnen Ḥopākızı Fāṭīma und ihrer Mutter Ḥadice niedergeschrieben wurde. Der Duktus, die verwendete Tinte und die graphische Gestaltung sprechen dafür, dass der Kolophon und der Stiftungsvermerk in einem Zug niedergeschrieben wurden und dass die Handschrift deshalb mit großer Wahrscheinlichkeit für Fāṭīma und Ḥadice angefertigt wurde (Abbildung 5.1).²³

Wie bereits erwähnt sind im untersuchten Quellenmaterial fragmentarische Handschriften und Handschriften mit ergänzten Seiten zu finden. Die Seitenverluste und Ergänzungen betreffen besonders oft auf die ersten und die letzten Blätter einer Handschrift, da bei diesen die Gefahr, beschädigt oder verloren zu gehen, wegen der höheren mechanischen Beanspruchung grundsätzlich besonders groß ist. Zusammen mit den Blättern gingen bei diesen Handschriften auch Kolophone sowie Besitz- und Stiftungsvermerke verloren. Im untersuchten Handschriftenmaterial findet sich nur ein einziges Beispiel (MK B 1041) dafür, dass ein Schreiber später ergänzter Seiten in einem Kolophon sowohl den eigenen Namen und das Datum der Reparatur als auch den inzwischen verlorenen originalen Kolophon dokumentierte.²⁴ Es gibt jedoch auch Fälle, in welchen der unterschiedliche Duktus deutlich darauf hinweist, dass am Ende einer Handschrift Seiten ergänzt wurden und diese ergänzten Seiten mit einem Kolophon enden. So unterscheiden sich in der Handschrift SK Ḥacı Mahmud 2840 die Papierqualität und der Duktus der letzten fünfzehn Blätter deutlich vom Rest der Handschrift und sprechen auch für einen beträchtlichen zeitlichen Abstand.²⁵ Der auf den 1. Muḥarrem 1246 h. (22. Juni 1830) datierte Kolophon von es-Seyyid Ḥüseyn er-Rüşdi bezieht sich darum

²² Siehe etwa die *Muḥammedīye*-Handschrift DKM S[in] 5245 (1210 h./1795), bei welcher die Vollendung der Abschrift und der erste Besitzvermerk knapp vier Monate auseinander liegen. DKM S[in] 5245 wurde von al-Ḥāğğ Ḥāfiẓ Muḥammad b. Ḥāfiẓ İbrāhīm, Mevlevi-Adept, [Kalligraphie-]Schüler des Sayyid Muḥammad und bekannt als İmām Murādḥān in der ersten Dekade des Rebiʿ I 1210 h. (September 1795) kopiert. Die Handschrift enthält einen Besitzeintrag von Muḥammed, Angehöriger der Kanzlei des *Divān-ı Hümayyūn (bʿāceğān-ı Divān-ı Hümayyūn)* vom 1. Receb 1210 h. (11. Januar 1796.). Vgl. auch unten Abschnitt 5.5.2 zur Handschrift MK 55 Hk 903 (1055 h./1645).

²³ Ein ähnlicher Fall ist die Luxushandschrift SK Hasib Efendi 211 (26. Rebiʿ I 1026 h./4. April 1617) und ein in die Illumination eingebundener Besitzvermerk.

²⁴ MK B 1041 (970 h./1562-1563; Reparatur 1235 h./1819-1820).

²⁵ Ergänzt sind die Blätter 257-271.

offenbar nur auf die ergänzten Seiten. Im Gegensatz zur Handschrift MK B 1041 gibt es weder einen Hinweis auf einen originalen Kolophon noch einen Hinweis auf den Umstand, dass sich die Angaben im Kolophon Hüseyin er-Rüşdis nur auf die Ergänzungen beziehen.

Außer der Ergänzung von Seiten werden auch andere Reparaturen, etwa Neu-bindungen, in Nutzereinträgen explizit thematisiert; sie sind aber wie die Kolophone auf ergänzten Seiten sehr selten: Im untersuchten Quellenmaterial dokumentiert in zwei Handschriften jeweils ein Eintrag eine Neubindung.²⁶ In zwei weiteren Handschriften wird jeweils pauschal auf eine Reparatur verwiesen. In beiden Fällen deutet der unterschiedliche Duktus darauf hin, dass Seiten ergänzt wurden und der Vermerk sich auf diese Ergänzung bezieht. Es ist aber nicht auszuschließen, dass gleichzeitig andere Reparaturen (etwa Reparaturen am Einband) durchgeführt wurden. Im Gegensatz zu den ergänzten Kolophonen ist in den erwähnten Fällen jeweils konkret von einer Reparatur (*ta'mir* oder *tecdid*) oder einer Bindung (*mücellidlik*) die Rede.

Beispielsweise wurden die letzten Blätter der Handschrift MK B 970 (o. D.) von anderer Hand ergänzt und enden mit einem Kolophon ohne Datum, welcher auf die Reparatur (*ta'mir*) durch einen gewissen el-Hāfız Muşţafā verweist. Darunter wird noch als zweiter Name Koroğlu Hāfız (كراولو حافظ) genannt, wobei unklar ist, für wen dieser steht.²⁷ In der Handschrift SK Yaz. Bağ. 4847 (1132 h./1720) finden sich zwei Reparaturvermerke; es lässt sich nicht herausfinden, ob sie sich auf dieselbe Person beziehen. 1. Die Tochter von Hacı Muḥammed ließ die Handschrift reparieren (*Hacı Muḥammed Kerimesi ta'mir etdiridi*).²⁸ Der Vermerk ist mit der Bitte um Fürbitte verbunden. 2. „Meine geliebte Fāṭime Munlā, dieses Buch habe ich repariert; erinnere dich jedes Mal von Herzen an mich, wenn du es liest“ (*Ma'sūḳum Fāṭime Monlā işbu kitābı eyledim ta'mir, her zamān okıduḳça eyle beni göñülde ḫaṭir*); daneben das Datum 1173 h./1759-1760.²⁹

5.3.2 Besitz und Stiftung – Stempel und handschriftliche Einträge

In den untersuchten Handschriften befinden sich handschriftliche Einträge und Stempel, welche eindeutig als Besitz- oder Stiftungsvermerke zu verstehen sind. In anderen Fällen fehlt diese Eindeutigkeit aber, da die Einträge sehr knapp sind. Im Folgenden erläutere ich meinen Umgang mit solchen Zweifelsfällen.

Wie bereits mehrfach erwähnt haben die Einträge in den untersuchten Handschriften unterschiedliche Funktionen; neben Besitz- und Stiftungsvermerken

²⁶ Die Handschrift SK Hacı Selim Ağa 533 (1048 h./1638) wurde 1216 h. [durch Ḥalil Efendi?] neu gebunden. DKM Tārīḫ Turki 13 (1029 h./1620) wurde laut einer Goldprägung auf dem Einband „in der Ägyptischen Khedivenbibliothek gebunden“ (*muğallad min al-kutubḫāna al-ḫidivīya al-miṣrīya*); die Prägung ist nicht datiert; Terminus post quem ist die Gründung der Khedivenbibliothek 1286 h./1870; vgl. Sayyid 1417 h./1996, 22.

²⁷ MK B 970 (o. D.), 261b.

²⁸ SK Yaz. Bağ. 4847 (1132 h./1720), 1b.

²⁹ SK Yaz. Bağ. 4847 (1132 h./1720), 183b.

können dies beispielsweise die im vorangehenden Abschnitt erwähnten Reparaturvermerke, Geburtsvermerke oder Fürbitte sein. Im Fall der Besitzvermerke wird der Besitzanspruch oft durch explizite Formulierung zum Ausdruck gebracht: „Besitzer des Buches ist [...]“ (*şāhib-i kitāb* [...] -*dur*); „[...] hat es in Besitz genommen“ (*tamallakabu* [...]); „es gehört zu den Büchern von [...]“ (*min kutub* [...]). Daneben gibt es jedoch auch Einträge, welche keine Information zur Funktion enthalten und trotzdem mit einiger Wahrscheinlichkeit als Besitzvermerke zu verstehen sind. Wird ein Name ohne weiteren Kommentar eingetragen, so liegt es nahe diese „Markierung“ als Besitzanspruch zu deuten. Ich werde diese darum in der folgenden quantitativen Auswertung der Nutzereinträge grundsätzlich als Besitzvermerke zählen.

Im untersuchten Quellenmaterial lassen sich keine Besitzstempel belegen, welche sich ähnlich einem Exlibris aufgrund der Inschrift als solche identifizieren lassen.³⁰ Die verwendeten Stempel dienen generell dazu einen Rechtsaktes, etwa einen Kauf oder eine Stiftung, zu besiegeln.³¹ Wurde beispielsweise die Stiftung eines Sultans zusätzlich zu dessen *vakf*-Stempel durch die *vakf*-Urkunde eines Rechtsgelehrten bestätigt, so ist diese durch den Stempel dieses Rechtsgelehrten bestätigt (Abbildung 5.2). Andere Beispiele sind ein Inventurvermerk in der Handschrift İK Orhan 652, welcher durch den Stempel von Ahmed Vefik (später Paşa; st. 1308 h./1891) bestätigt wurde, oder ein Vermerk des Obertaubstummen im Topkapı-Palast Muşafâ Ağa bezüglich der Reparatur und Erneuerung der Stiftung, welchen er wiederum durch sechs Stempelabdrücke bestätigte (Abbildung 5.3).³² Die Stempel enthalten den Namen des Stempelinhabers, zum Teil auch ein Datum sowie in sehr seltenen Fällen Informationen zum sozialen Kontext.³³ Die Namen sind oft in ihrem Wortsinn in Verse eingebaut oder mit Gebetsformeln kombiniert (Abbildung 5.2).³⁴

Neben den Stempeln, welche einen Eintrag bestätigen und beglaubigen, sind in den untersuchten Handschriften auch isolierte Stempel zu finden. Analog zu den Namenseinträgen interpretiere ich diese als Besitzstempel, da auch hier das Mar-

³⁰ Zu Stempeln generell vgl. Kütükoğlu 1994, 84-97; Déroche 2005/1426 h., 335-344; Gacek 2009, 243-245.

³¹ Als Beispiel für einen Stempel, welcher einen Besitzvermerk bestätigt, sei auf die Handschrift SK Mihrîşah 258 (1071 h.) und den Eintrag des Sekretärs des Obereunuchen verwiesen.

³² İK Orhan 652 (1051 h.): *teftişde görülmüştür* („bei der Inventur gesichtet“), o. D. Ahmed Vefik war 1279 h. (1863) als Inspektor in Bursa tätig, zu diesem Zeitpunkt ist der Inventureintrag mit einiger Wahrscheinlichkeit entstanden. 1295 h. (1878) wurde er Gouverneur Bursa und später mehrmals Bildungsminister und Großwesir, vgl. SO², 1, 225.

³³ Besitzstempel sind auch in der Sekundärliteratur nicht belegt. Neben den Stempeln von Privatpersonen und *vakf*-Stempeln existierten im Osmanischen Reich auch Amtsstempel, Kütükoğlu 1994, 83-97. Diese sind aber vor allem in Archivalien zu finden und im untersuchten Handschriftenmaterial nicht belegt.

³⁴ Ayasofya 2081, 1a: Stempel von Ahmed Şeyh-zâde أحمد توفيق تماً كند احمد („oh Herr, von dir erlehnt Ahmed sich Erfolg“). Vgl. auch Gacek 2009, 243-245.

kieren – liegen keine Indizien für einen anderen Gebrauch vor – als Dokumentation des Besitzanspruch zu verstehen ist.³⁵

Da sich auf Stempeln – wie bereits festgestellt – meist nur der Name des Trägers und zum Teil auch ein Datum befindet, ist ihr Informationsgehalt meist gering. Nur in sehr seltenen Fällen lässt sich die betreffende Person mit Sicherheit identifizieren. Befindet sich auf dem Stempel ein Datum, so handelt es sich mit einiger Wahrscheinlichkeit um das jeweilige Herstellungsdatum des Stempels;³⁶ damit kann auch das Datum der Benutzung aufgrund der durchschnittlichen Lebenszeit ungefähr erschlossen werden. Aus dem Namen selbst kann im Allgemeinen nur auf das Geschlecht geschlossen werden. In den seltenen Fällen, in welchen der Stempel Informationen zum sozialen Kontext enthält, finden sich dieselben Informationen in den meisten Fällen auch im handschriftlichen Eintrag, welcher durch den Stempel bestätigt wurde. Es ist hingegen nicht möglich, den Umstand, dass eine Person einen Stempel besaß, als Indiz für den sozialen Kontext auszuwerten

Es gibt Belege für Stempel welche über einen sehr langen Zeitraum in Gebrauch waren und darum heute zu Fehldatierungen verleiten. Ein bekanntes Beispiel ist der Stempel, welchen Selim I. (918-927 h./1512-1520) als Inventarstempel für die *hazine*-Sammlung im Topkapı-Palast herstellen ließ, welcher aber über den Tod Selims I. hinaus bis ins 18. Jahrhundert in Gebrauch war (Abbildung 5.2).³⁷ Es handelt sich bei diesem Stempel um einen sehr seltenen – und im vom mir ausgewerteten Handschriftenmaterial auch den einzigen – Fall eines Stempels, der explizit in sekundären Quellentexten erwähnt und in der Sekundärliteratur diskutiert wird.³⁸ Die Beschriftung selbst enthält den Namen Selims I. aber keine Information zur Funktion als Inventarstempel; er kann somit leicht als Besitzstempel fehlinterpretiert werden.

Die Stiftung einer Handschrift als *vakf* macht diese „immobil“ (*mevķüf*) – d. h. vor allem unveräußerlich. Bei der Stiftung einer Handschrift kann es sich sowohl um eine „wohltätige Stiftung“ (*vakf-ı hayrî*) als auch um eine „Familienstiftung“ (*vakf-ı ehli*) handeln.³⁹ Die konkreten Folgen waren sehr unterschiedlich. Im Fall eines

³⁵ Déroche stellt fest, dass sich bei Stempeln, welche ohne weitere Notizen in Handschriften angebracht wurden, nicht sagen lässt, ob sie von einem Besitzer oder einem Leser stammen, Déroche 2005/1426 h., 339. Ich konnte im untersuchten Handschriftenmaterial jedoch keine Indizien dafür finden, dass Leser Bücher mit ihrem Stempel versehen.

³⁶ Gacek 2009, 245. Das sehr ausführliche Kapitel zu Stempeln in Kütükoğlus Handbuch geht auf das Thema Datierung gar nicht ein, Kütükoğlu 1994, 83-97.

³⁷ Raby 1981, 46, und Uzunçarşılı 1945 [1988³], 318-319, und Uzunçarşılı 1959, 12f. Der Stempel findet sich beispielsweise auch in einer Handschrift des 17. oder 18. Jahrhunderts: Ayasofya 3682, *Gāyat al-Itqān fi t-Tıbb*, des Şālih b. Naşrullāh b. Sallūm (st. 1080 h./1669). Mit bestem Dank an Nathalie Bachour für diesen Hinweis.

³⁸ Uzunçarşılı 1945 [1988³], 318f.

³⁹ Zur Frage, ob das Stiften von Büchern nach islamischem Recht überhaupt möglich ist, siehe Bilici 1999, 41. Eine Einführung in die Thematik des *vakf* in osmanischer Zeit in Astrid

vakf-ı hayrî wurde die Handschrift durch die Stiftung an einem öffentlichen oder halböffentlichen Ort benutzbar; nicht immer handelte es sich um Bibliotheken im engeren Sinn. Neben Buchstiftungen für die Stiftungsbibliotheken von Moscheen, Medresen und Ordenskonventen, lassen sich im untersuchten Quellenmaterial Buchstiftungen für verschiedene Räumlichkeiten im Palast oder für den Basar belegen. Je nach der Zugänglichkeit des Ortes, an welchem sich die gestifteten Handschriften befanden, unterschieden sich auch die potentiellen Benutzergruppen. Einerseits war eine Stiftungsbibliothek an einer Moschee als öffentliche Bibliothek konzipiert; andererseits war gerade im Palast die Zugänglichkeit der verschiedenen Räumlichkeiten streng reglementiert und die dort gestifteten Handschriften standen damit jeweils unterschiedlichen Nutzergruppen zur Verfügung.⁴⁰

Eine Handschrift, welche in einen *vakf-ı ebli* verwandelt worden waren, wurde weiter vom Stifter und seiner Familie genutzt; sie wurde durch diesen Rechtsakt jedoch für ihn und seine Nachkommen unveräußerlich. Die Handschrift wurde theoretisch nicht als Eigentum vererbt; es wurden aber die Nutzungsrechte vererbt. Zum Teil finden sich in den *vakf*-Vermerken sogar konkrete Regeln zur „Vererbung“.⁴¹ Im Zusammenhang mit *vakf*-Einträgen und *vakf*-Stempeln sind im Folgenden zwei Fragen zu erörtern: 1. Lassen sich *vakf-ı hayrî* und *vakf-ı ebli* anhand der Einträge und Stempel unterscheiden? 2. Welchen Quellenwert hat ein *vakf*-Stempel ohne zusätzlichen handschriftlichen Vermerk? Ist auszuschließen, dass in größeren Bibliotheken und Sammlungen *vakf*-Stempel posthum als Inventarstempel weiterverwendet wurden?

Im untersuchten Handschriftenmaterial kommen handschriftliche *vakf*-Einträge vor, aus deren Wortlaut sich eindeutig schließen lässt, ob es sich um einen *vakf-ı hayrî* oder einen *vakf-ı ebli* handelt. Nennt ein *vakf*-Eintrag etwa die Institution, welcher eine Handschrift gestiftet wird, beispielsweise eine Moschee oder eine Medrese, so wird daraus ersichtlich, dass es sich um einen *vakf-ı hayrî* handelt und die Handschrift nicht mehr in einem Familienkontext genutzt wurde. Wie bereits erwähnt gibt es auch *vakf*-Vermerke, in welchen die Vererbung der Nutzungsrechte innerhalb der Familie geregelt wird, welche folglich einen *vakf-ı ebli* betreffen.

In den meisten Fällen fehlen konkrete Hinweise, welche Aufschluss darüber geben könnten, um welche Art von Stiftung es sich handelt. Auch in *vakf*-Vermerken, welche anhand des Sammlungskontexts einem *vakf-ı hayrî* zugeordnet werden können, fehlt oft ein konkreter Hinweis auf die Institution, welcher die betreffende

Meier, „Wakf, II. In the Arab Lands,“ in: EI², 12, 823-828. Die Institution des *vakf-ı ebli* war vor allem für die Elitesklaven in der osmanischen Administration, da aufgrund von deren Sklavenstatus das Erbe vom Sultan konfisziert werden konnte. Ein *vakf* zugunsten der Nachkommen war davon nach islamischem Recht ausgenommen und erlaubte somit die Versorgung der Nachkommen.

⁴⁰ Zur Frage, ob es sich bei den *vakf*-Bibliotheken um öffentliche Bibliotheken handelte siehe oben Abschnitt 1.2.2.1. Vgl. auch unten Abschnitt 5.5.1.

⁴¹ Siehe etwa die *vakf*-Vermerke der Handschriften MK B 540 (1028 h.) und SK Serez 1541 (959 h.).

Handschrift gestiftet wurde. Dies lässt sich besonders gut an den Handschriften aus den großen Istanbuler Stiftungsbibliotheken zeigen. Obwohl der *vakf*-Stempel des Sultans in diesen jeweils durch eine ausführliche *vakf*-Urkunde eines Rechtsgelehrten bestätigt wurde, fehlt in dieser ein Hinweis auf die konkrete Bibliothek (Abbildung 5.2). Da Mahmūd I. (reg. 1143-1168 h./1730-1754) verschiedenen Bibliotheken Handschriften stiftete, lässt sich nur anhand des Sammlungskontexts, nicht aber anhand des *vakf*-Eintrags feststellen, ob es sich um eine Stiftung für die Aya-sofya-Bibliothek oder die Fatih-Bibliothek handelte.

Die Aussagekraft von *vakf*-Stempeln und Einträgen ist sehr unterschiedlich. Sowohl ein handschriftlicher Vermerk als auch ein Stempel kann Informationen zur Art der Stiftung (*vakf-i hayrī* oder *vakf-i ehli*), gegebenenfalls zur Institution, welcher die Handschrift gestiftet wurde, zum Stifter – mit mehr oder weniger Informationen zum sozialen Kontext – und zur Datierung enthalten. In beiden Fällen können die Informationen aber auch sehr knapp sein. In Extremfällen befindet sich in der Handschrift nur der Schriftzug „*vakf*“.

Vakf-Stempel wurden bei der Stiftung größerer Buchbestände hergestellt.⁴² Sie sind nicht notwendigerweise auf die Stiftung einer einzigen Bibliothek beschränkt. Gerade die *vakf*-Stempel der Sultane wurden wie erwähnt für mehrere Bibliotheken eingesetzt. Im Gegensatz zu anderen Stempeln verweisen *vakf*-Stempel in der Inschrift mit Formulierungen wie *vakf-i* [...] („Stiftung des [...]“) oder *waqafıhı* [...] („Dies hat [...] gestiftet“) explizit auf ihre Funktion. Im 18. Jahrhundert ist in den *vakf*-Stempeln der Sultane der Schriftzug „*vakf*“ in die *tığra* eingearbeitet (Abbildungen 5.2 und 5.5).⁴³

Angesichts der unterschiedlichen Kennzeichnung einer Handschriftenstiftung durch einen *vakf*-Stempel, einen handschriftlichen *vakf*-Eintrag oder beides in Kombination fragt sich, welche Schlussfolgerungen diese unterschiedlichen Kennzeichnungen des Rechtsaktes erlauben. Es fällt gerade bei den Stiftungen der osmanischen Sultane auf, dass es sowohl Handschriften gibt, in welchen lediglich der *vakf*-Stempel zu finden ist, als auch Handschriften, in welchen der Stempel wie oben erwähnt durch den *vakf*-Eintrag eines Rechtsgelehrten – in den untersuchten Handschriften jeweils des Inspektors der Stiftungen der Heiligen Stätten (*müfettiş-i evkāf el-Haremeyn eş-şerifeyn*) – ergänzt ist (Abbildungen 5.2 und 5.4).⁴⁴ Gerade bei den Stiftungen der Sultane und der obersten administrativen Hierarchie stellt sich also die Frage, ob nur die Handschriften, in welchen neben dem Stempel eine *vakf*-Urkunde eingetragen ist, zur ursprünglichen Stiftung gehören und der Stempel später auch als Inventarstempel diente. Ein positiver Beleg dafür, dass *vakf*-Stempel über längere Zeit als Inventarstempel verwendet wurden, liegt allerdings nicht vor. Es gibt vielmehr Hinweise, welche gegen diese These spre-

⁴² Zu *vakf*-Stempeln siehe Kut und Bayraktar 1984 und Kütükoğlu 1994, 91f.

⁴³ Kütükoğlu 1994, 91; Kut und Bayraktar 1984, 31-40.

⁴⁴ Verweis auf Samsun, wo dies auch so gehandhabt wurde: Stempel und *vakf*-Vermerk.

chen: In Handschriften der Sammlung des *şeyhülislām* Feyzullāh Efendi (st. 1115 h./1703) befindet sich lediglich ein *vakf*-Stempel ohne eine zusätzliche *vakf*-Urkunde. Ein Besitzeintrag Feyzullāhs und ein Inventarisierungsvermerk aus dem Jahr 1112 h. (1700-1701) zeigen allerdings, dass die betreffenden Handschriften zuvor in seinem Besitz waren. Damit ist auszuschließen, dass sie nicht zur ursprünglichen Stiftung gehörten und erst zu einem späteren Zeitpunkt in die Stiftungsbibliothek Feyzullāhs kamen.⁴⁵ Während ich im Katalog in Kapitel 8 jeweils dokumentiere, ob eine Stiftung anhand eines Stempels, anhand eines handschriftlichen Eintrags oder einer Kombination aus beidem nachgewiesen ist, werte ich in der quantitativen Analyse auch *vakf*-Stempel ohne handschriftliche Bestätigung grundsätzlich als Beleg für eine Stiftung.

Auch für die zahlreichen Bibliotheksneugründungen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts – etwa die Bibliotheken von Ḥazinedārzāde Mir ‘Abdullāh in Samsun oder ‘Ali Emīri in Istanbul – wurden *vakf*-Stempel mit den üblichen Formulierungen und Informationen hergestellt und verwendet:

Die Beschriftung des *vakf*-Stempels der Bibliothek von Ḥazinedārzāde Mir ‘Abdullāh ist mit früheren – etwa der von Feyzullāh Efendi – vergleichbar; die Formulierung ist aber so gewählt, dass sie zumindest theoretisch eine Nutzung als Inventarstempel für Zustiftungen ermöglichte: „Eines der Bücher, welche der Bibliothek von as-Sayyid ‘Abdullāh Beg in Samsun gestiftet wurde 1249 [h./m.] (1833-1835)“ (*min al-kutub al-mawqūfa al-mawdū‘a bi-Şamsun fi kutubhāna as-Sayyid ‘Abdullāh Beg Ḥazinedārzāde 1249*). Im untersuchten Exemplar befindet sich zusätzlich zum Stempel jedoch ein handschriftlicher *vakf*-Vermerk, welcher zeigt, dass dieses zur ursprünglichen Stiftung gehörte (Abbildung 5.6).

Auch ‘Ali Emīri verwendete für seine 1341 h. (1922-1923) der Millet Kütüphanesi gestifteten Handschriften nach wie vor einen *vakf*-Stempel: „Diyārbekirli ‘Ali Emīri – um Gottes Wohlgefallen habe ich es gestiftet“ (*Diyārbekirli ‘Ali Emīri – Allāh ta‘ālā ḥazretlerinin rızāsünün vakf eyledim 1341*).⁴⁶

Ab dem 19. Jahrhundert wurden von Bibliotheken – z. B. von der Khedivenbibliothek (*al-Kutubhāna al-Ḥidwīya al-Miṣriya*) oder der *Kütübhāne-i ‘Umūmī-yi ‘Osmāni* in Beyazıt – auch Inventarstempel verwendet, deren Beschriftung nur aus dem Namen der jeweiligen Institution besteht. Zum Teil wurden bei Neubindungen auch Prägungen auf dem Einband angebracht.⁴⁷ Diese Inventarstempel und Prägungen wurden vor allem in Bibliotheken verwendet, welche im 19. Jahrhundert neu gegründet worden waren. Zum Teil wurden aber auch für bereits beste-

⁴⁵ Derman 2007, 328 (Millet Feyzullah 489), 336 (Millet Feyzullah 1218), 344 (Millet Feyzullah 427), 345 (Millet Feyzullah 432). Zum Stempel siehe Kut und Bayraktar 1984, 101f.; zu Feyzullāh Efendi siehe Mehmet Serhan Tayşi, „Feyzullah Efendi,“ *DİA*, 12, 527f.

⁴⁶ Kut und Bayraktar 1984, 135-136.

⁴⁷ Siehe etwa die Bestände der Bibliothek ‘Abdülhamids II. im Yıldız-Palast: İÜ Nadir A 5458 (1280 h.); İÜ Nadir T 6299 (936 h.); ebenso in der Khedivenbibliothek: DKM Tarih Turki 13 (1029 h.).

hende *vakf*-Bibliotheken – etwa die Bibliothek beim Konvent Hüdā’ī Efendis – Inventarstempel angefertigt („Bibliothek des Scheich Hüdā’ī 1334 [h./m.] (1915-1919)“; *Kütüphāne-i Hāzret-i Pīr Hüdāyī* [!] 1334).⁴⁸ Diese Stempel geben lediglich Information über den Sammlungskontext, der mit wenigen Ausnahmen dem heutigen entspricht.

5.3.3 *Patronyme, Herkunftsangaben und Titel*

Neben den expliziten Lokalisierungen, Datierungen und Informationen zum sozialen Kontext, welche in Kolophon und anderen Benutzervermerken enthalten sind, können zum Teil auch Namensbestandteile und Titel Hinweise auf den Benutzerkontext geben. Darum ist hier mein Umgang mit Patronymen (*nesel*), Herkunftsangaben (*nisbe*) und Titeln in der quantitativen Auswertung zu erläutern.

Bei der Auswertung von Patronymen ist grundsätzlich Vorsicht geboten, da je nach Formulierung im Einzelfall nicht immer klar ist, wie lange beispielsweise eine Berufsbezeichnung (Taşcızāde, „Sohn des Steinbauers bzw. Steinmetz“)⁴⁹ oder ein Titel (Karaḥvācezāde, „Sohn des ‚schwarzen‘ Hocas“)⁵⁰ als Patronym bereits „vererbt“ wurde. Bei den berühmten Familiennamen, welche über viele Generationen geführt wurden, handelt es sich meist um persische und türkische Namensbildungen (auf -zāde bzw. -oğlu). Ein berühmtes Beispiel ist der Arzt und mehrmalige Großwesir Keçecizāde Fu’ād Paşa (st. 1285 h./1869), dessen Vater nicht Hersteller oder Händler von Filzkappen (*keçe*) war, sondern der Gelehrte und Dichter Keçecizāde ‘İzzet Mollā; auch dessen Vater trug bereits das Patronym Keçecizāde.⁵¹ Die namensgebende Person kann also einige Generationen vor dem Handschriftenutzer, welcher einen solches Patronym führte, gelebt haben. Diese persischen und türkischen Patronyme sagen darum über den sozialen Kontext nichts aus und werden entsprechend in der Auswertung nicht berücksichtigt.

Die Benutzereinträge im untersuchten Handschriftenmaterial sprechen hingegen dafür, dass in einem türkischsprachigen Kontext arabische Patronyme nicht als Familiennamen vorkommen, sondern eine tatsächliche Generationenfolge wiedergeben. Diese arabischen Patronyme beziehe ich darum in die quantitative Auswertung ein; so gehe ich beispielsweise davon aus, dass der Kopist der Handschriften VGM 67 Saf 441 (1002 h.) und MK B 44 (1004 h.) Receb b. Murād Faḳīh b. ‘Abdünnebi b. Muḥammed Faḳīh aus einer *faḳīh*-Dynastie stammt und es sich bei Murād Faḳīh nicht um irgendeinen Vorfahren sondern um den Vater handelt.⁵² Arabische Patronyme kommen insgesamt häufig vor, enthalten aber sel-

⁴⁸ Kut und Bayraktar 1984, 213.

⁴⁹ Kopist der Handschrift MK B 689 (1099 h.): Ḥasan el-Ḥırsokēvī eṣ-ṣehir bi-Taşcızāde.

⁵⁰ Kopist der Handschrift MK A 8846 (1040 h.): Mūsā Ḥalifa eṣ-ṣehir bi-Karaḥvācezāde.

⁵¹ Vgl. Naci Okcu, „İzzet Molla, Keçecizade,“ in: DİA 23 (2001), 561-563; zu Keçecizāde Fu’ād Paşa siehe SO², 2, 539f.

⁵² Kopist der Handschriften VGM Safranbolu, 67 Saf 441 (1002 h.) und MK B 44 (1004 h.).

ten Informationen zum sozialen Kontext. Die wenigen Fälle, welche ich in der quantitativen Auswertung berücksichtigt, werden darum zusätzlich in der qualitativen Analyse erörtert.⁵³

Als Namensbestandteil kommt auch eine Herkunftsangabe (*nisbe*) vor. Im Gegensatz zu einer Lokalisierung, welche besagt, dass eine Handschrift an einem bestimmten Ort vollendet, gestiftet oder auf andere Art genutzt wurde, lässt sich aufgrund der *nisbe* des Autors – etwa Kefevî („aus der Stadt Kefe [auf der Krimhalbinsel]“) – nicht zuverlässig schließen, ob die betreffende Person selbst in der genannten Stadt wohnte, aus der genannten Stadt stammte oder ob die *nisbe* von einem Vorfahren übernommen wurde.⁵⁴ Nur in einem einzigen Fall wird die *nisbe* genauer erläutert; der Kopist der Handschrift IVRAN C 1118 (1139 h.) versah seinen Namen (Muḥammed) im Kolophon mit drei Attributen: *el-ḥāfiẓ* („der Korankenner“), *el-Muṣṛī aṣlā* („Kairiner hinsichtlich der Herkunft“) und *el-Kütābī meskenen* („Bewohner Kütahyas“). In diesem Fall wurde die Handschrift mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit am Wohnort hergestellt. In allen anderen Fällen wurde die *nisbe* für eine Lokalisierung einer Handschrift nicht herangezogen.

Einen weiteren Hinweis auf den sozialen Kontext eines Nutzers können Titel wie beispielsweise Paşa oder Mevlā bzw. Mollā/Monlā liefern. Es ist aber zu beachten, dass die Verwendung der Titel in den mehr als 450 Jahren des Untersuchungszeitraums variierte. Im Gegensatz zu den Titeln Paşa und Mevlā bzw. Mollā/Monlā werden andere Titel wie Ağa, Çelebi oder Hoca/Hāce in sehr unterschiedlichen sozialen Kontexten verwendet und helfen dort, wo sie ohne zusätzliche Informationen zu finden sind, bei einer sozialen Klassifizierung nur wenig.

Eine recht zuverlässige Klassifizierung erlaubt der Titel Paşa, den nur Angehörige der höchsten militärischen und administrativen Elite trugen. Während die Träger des Titels vor dem 18. Jahrhundert mit wenigen Ausnahmen eine *‘askerī*-Karriere (eine „militärische Laufbahn“) absolviert hatten, wurde er ab dem 19. Jahrhundert zunehmend auch Ministern aus einer *ḳalemīye*-Karriere (einer „zivile Karriere“) verliehen.⁵⁵ Der Titel Mollā (bzw. Mevlā oder Monlā) ist in formellen Texten ebenfalls einem sehr engen Kreis der gelehrten Elite vorbehalten. Die Träger des Titels hatten das Studium an einer Medrese absolviert und eine gehobene Funktion in der Lehre oder der Rechtssprechung inne.⁵⁶ Es ist allerdings zu beachten, dass im 17. und 18. Jahrhundert, als es im Osmanischen Reich Gelehrten-dynastien gab und die prestigeträchtigen und lukrativen Ämter vererbt wurden, zum Teil schon Kinder den Titel trugen. Von einem *‘ulemā*-Kontext ließe sich selbstverständlich auch in einem solchen Fall reden – einen konkreten Beleg gibt

⁵³ Das betrifft etwa den Kolophon von Ümmi Ḥatun, der Tochter des Schmieds Aḥmed (*Ümmi Ḥatun bint Aḥmed el-Ḥaddād*) in der Handschrift SK Serez 1541 (959 h.); vgl. unten Abschnitt 5.5.6.

⁵⁴ Vgl. MK B 689 (1099 h.): Ḥasan el-Ḥırsoḳevi eş-şehir bi-Taşcızāde.

⁵⁵ Jean Deny, „Pasha,“ *EL*², 8, 279; zum 19. Jahrhundert vgl. Bouquet 2007

⁵⁶ Dazu genauer Hamid Algar, „Molla,“ *DİA* 30 (2005), 238f.

es für einen solchen Fall im untersuchten Handschriftenmaterial jedoch nicht. Die ausgewerteten Handschriften sprechen dafür, dass der Titel in der Variante *Mevlā* auch stets auf den Personenkreis der Gelehrten bzw. der Gelehrtenfamilien eingeschränkt war. Die Interpretation der Varianten *Mollā* und *Monlā* ist jedoch weniger eindeutig. Diese Titel trugen teilweise auch Religionsexperten ohne Medrese-Studium. In der quantitativen Auswertung zähle ich die Träger des Titels *Mevlā*, *Mollā*, *Monlā* generell zum *‘ulemā*-Kontext.

Neben den osmanischen Sultanen trugen auch deren Konkubinen, Töchter und Schwestern den Titel *Sultān* – im Gegensatz zum Herrscher aber jeweils dem Namen nachgestellt. Er verweist also eindeutig auf eine Nutzung im Palastkontext, auch wenn sich die Trägerinnen des Titels oft nicht identifizieren lassen. Mehrdeutig sind hingegen die Titel *Ḥatun* bzw. *Ḳadın*, welche auf eine Sultansmutter verweisen, sofern sich der Palastkontext aus anderen Indizien herleiten lässt; die Sultansmütter lassen sich dann stets identifizieren. Da die Titel *Ḥatun* und *Ḳadın* außerhalb des Palasts in der Bedeutung „Frau“ unspezifisch verwendet wurden, lässt sich aufgrund des Titels allein kein Palast-Kontext belegen.

Als Belege für den Nutzungskontext werden darum in der quantitativen Auswertung nur die Titel *Paşa*, *Sultān* und *Mevlā* (inklusive den Varianten *Mollā* und *Monlā*) berücksichtigt.

5.4 Quantitative Auswertung der Nutzereinträge

5.4.1 Datierung der Handschriften

Im Folgenden werden die Benutzereinträge der 409 untersuchten Handschriften quantitativ ausgewertet. Dabei entspricht das Verhältnis der *Muḥammediye*-Handschriften zu den *Envār el-‘Āşīḳīn*-Handschriften in etwa dem aus dem Online-Katalog (<http://www.yazmalar.org>) bekannten Zahlenverhältnis.⁵⁷ Die Anzahl der *Mağārib az-Zamān*-Handschriften ist wie im Online-Katalog insgesamt klein.

Der Anteil von undatierten oder aufgrund von Blattverlust undatierbaren Handschriften liegt bei 37% (*Muḥammediye*), 44% (*Envār el-‘Āşīḳīn*) bzw. 54% (*Mağārib az-Zamān*). Die zeitliche Verteilung unterscheidet sich bei den einzelnen Werken deutlich. Tabelle 5.1 unten zeigt, dass von sechs datierten *Mağārib az-Zamān*-Handschriften fünf aus der Zeit 1600-1750 und eine aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts stammen. Fünf von sechs datierten *Mağārib az-Zamān*-Handschriften entstanden also innerhalb von 150 Jahren. Im Fall der *Envār el-‘Āşīḳīn*- und *Muḥammediye*-Handschriften ist dagegen eine Kontinuität über fast

⁵⁷ Im untersuchten Handschriftenmaterial kommen 75 *Envār el-‘Āşīḳīn*-Handschriften auf 323 *Muḥammediye*-Handschriften. 18% der insgesamt 398 Handschriften sind also *Envār el-‘Āşīḳīn*-Abschriften. Eine Recherche im Onlinekatalog <http://www.yazmalar.org> (7.10.2011) ergibt ebenfalls einen Anteil von 18%.

Tabelle 5.1: Datierung der Handschriften in den Kolophonon:

	<i>Mağārib az-Zamān</i>	<i>Envār el-ʿĀşīkīn</i>	<i>Muḥammedīye</i>
1450-1499	-	-	4
1500-1549	-	5	11
1550-1599	-	12	47
1600-1649	1	7	42
1650-1699	1	7	29
1700-1749	3	6	21
1750-1799	-	4	23
1800-1849	-	1	24
1850-1899	1	-	2
1900-1949	-	-	-
o. D.	7	33	120
Gesamt	13	75	323

den ganzen Untersuchungszeitraum zu erkennen. Die ältesten *Muḥammedīye*-Handschriften stammen aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts und erst Mitte des 19. Jahrhunderts ist ein deutlicher Rückgang der Handschriftenzahl zu erkennen. Die ältesten *Envār el-ʿĀşīkīn*-Handschriften entstanden einige Jahrzehnte später, in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts; in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts nimmt die Zahl der Handschriften ab; eine späte *Envār el-ʿĀşīkīn*-Handschrift liegt noch aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts vor. Gerade im Fall der *Muḥammedīye* fällt der starke Rückgang der Handschriftenzahl zeitlich mit den ersten lithographischen Drucken dieses Werks zusammen. Im Fall der *Envār el-ʿĀşīkīn* geht die Zahl der Handschriften deutlich früher zurück, obwohl die neunzehn *Envār el-ʿĀşīkīn*-Drucke zwischen 1845 und 1907 als Indiz für ein anhaltendes Interesse am Werk zu werten sind. Neben der Verbreitung durch den Buchdruck müssen also noch andere Faktoren dafür verantwortlich sein, dass die Zahl der Handschriften schon ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts so stark rückläufig ist. Einen wichtigen Einfluss auf die Zahlen können – wie bereits erwähnt – auch die Sammelkriterien der Bibliotheken im 20. Jahrhundert haben, da ältere Handschriften möglicherweise prioritär erworben wurden.

Der Scheitelpunkt der Handschriftenzahlen liegt sowohl bei den *Envār el-ʿĀşīkīn* als auch bei der *Muḥammedīye* in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Im Gegensatz zu den *Envār el-ʿĀşīkīn* bleibt die Zahl der *Muḥammedīye*-Handschriften noch bis Mitte des 17. Jahrhunderts auf sehr hohem Niveau, geht schließlich nach 1650 deutlich zurück, bleibt aber bis 1850 auf niedrigerem Niveau stabil.

Nur ein Teil der untersuchten Handschriften enthält Informationen zum sozialen Kontext der Nutzer. Der Anteil liegt bei 40% (*Muḥammedīye*), 44% (*Envār el-ʿĀşīkīn*) bzw. 77% (*Mağārib az-Zamān*). Die folgenden Tabellen veranschaulichen die Zahl der Belege, welche einen Hinweis auf den sozialen Kontext der Benutzer geben; dabei kann eine Handschrift mehrere aussagekräftige Eintragungen enthalten und ist dann auch mehrfach in den folgenden Zahlen vertreten.

Die Nutzervermerke im untersuchten Handschriftenkorpus werden nicht nur hinsichtlich des Kontexts sondern auch hinsichtlich der Art der Benutzervermerke ausgewertet; ich unterscheide hierbei die vier Rubriken Kolophon, Besitzvermerk, Stiftungsvermerk und Sonstiges (d. h. Geburtsvermerke, Vermerke, welche eine Rezitation dokumentieren, o. ä.). Hinzu kommt jeweils eine Aufstellung zum Geschlecht der in den Einträgen dokumentierten Nutzerinnen und Nutzer.

5.4.2 Lokalisierung der Handschriften

Eine beträchtliche Zahl von Handschriften befindet sich heute in alten Sammlungen, und *vakf*-Stempel beziehungsweise *vakf*-Einträge belegen, dass sie zur ursprünglichen Ausstattung der betreffenden Stiftungen gehörten. In diesen Fällen ist der heutige Aufbewahrungsort eine wichtige Information, wenn es darum geht, die Nutzung der Handschriften zu lokalisieren. Ich gebe darum zunächst einen Überblick zur Lokalisierung aufgrund des heutigen Sammlungskontexts.

In Ankara befinden sich 181 der untersuchten Handschriften. Sowohl bei der Nationalbibliothek als auch bei den anderen Bibliotheken – Türk Dil Kurumu (TDK) und Vakıflar Genel Müdürlüğü (VGM) – handelt es sich um Sammlungen des 20. Jahrhunderts, welche keinen Hinweis auf den früheren Nutzungskontext erlauben. Die Sammlungen der Provinz- bzw. Bezirksbibliotheken (İl Halk Kütüphanesi bzw. İlçe Halk Kütüphanesi; abgekürzt İHK) von Afyon, Bolu, Eskişehir, Gürün, Mersin, Nevşehir, Ortahisar, Samsun, Sinop, Tokat und Ürgüp wurden nach ihrer Überführung in die Nationalbibliothek in Ankara in ihrem ursprünglichen Kontext belassen.⁵⁸ Da es sich auch bei diesen um Gründungen des 20. Jahrhunderts handelt, ist ein früherer Nutzungskontext nur aufgrund von Stempeln und Nutzervermerken möglich.

In Istanbul befinden sich 157 Handschriften. Davon befinden sich die 18 Handschriften der Topkapı-Bibliothek sowie die 34 Handschriften aus den verschiedenen *vakf*-Sammlungen der Süleymaniye-Bibliothek in einem alten Sammlungskontext, der eine Lokalisierung der Nutzung im Untersuchungszeitraum zulässt.⁵⁹ Bei 27 Handschriften der Süleymaniye-Bibliothek handelt es sich hingegen um spätere Schenkungen oder Ankäufe.⁶⁰ Hinzu kommen die Bestände von vier Provinzbibliotheken, welche sich heute in der Süleymaniye befinden – die von ‘Abdurrahmān b. Aḥmed Emin 1237 h. (1821-1822) gestiftete Bibliothek in Serez/Siroz,⁶¹ die von Sa‘lebcizāde el-Ḥācc Aḥmed 1315 h. (1897-1898) gegründete Bibliothek der

⁵⁸ 1. *Envār el-‘Aşîkîn*: Tokat: 1; Ortahisar: 1; 2. *Muḥammediye*: Gürün: 1; Eskişehir: 14; Afyon: 4; Bolu: 5; Samsun: 2; Tokat: 4; Ürgüp: 1; Mersin: 1; Nevşehir: 3; Sinop: 1.

⁵⁹ In Tabelle 5.2 Istanbul TSMK und Istanbul SK *vakf*-Bibl.

⁶⁰ In Tabelle 5.2 Istanbul SK Yaz. Bağış.

⁶¹ Die Sammlung kam vor 1923 nach Istanbul; das genaue Datum ist nicht bekannt; vgl. Kut und Bayraktar 1984, 202f. Aus der Sammlung SK Serez wurden elf *Muḥammediye*-Handschriften gesichtet.

Kemeralti-Moschee in İzmir,⁶² die von Hacı ‘Osmānzāde Hacı Mehmed Ağa, dem Gouverneur (*mütesellim*) des *sancağ* Teke 1211 h. (1796-1797) gegründete Bibliothek in Antalya⁶³ und einer Sammlung unbekannter Herkunft aus Denizli.⁶⁴ Auch hier erlaubt der heutige Sammlungskontext also eine Lokalisierung der Nutzung ab Gründungsdatum (im Zeitraum 1796-1898).

Die untersuchten Handschriften in Kairo, Bursa, Konya und verschiedenen Sammlungen Europa können nur in einzelnen Ausnahmefällen aufgrund des heutigen Sammlungskontexts lokalisiert werden.⁶⁵

Tabelle 5.2: Aktuelle regionale Verteilung der Handschriften

	<i>Mağārib az-Zamān</i>	<i>Envār el-‘Āşīkīn</i>	<i>Muḥammedīye</i>
Istanbul SK <i>vakıf</i> -Bibl. ⁶⁶	7	12	34
Istanbul SK Yaz. Bağış.	-	4	27
Istanbul SK Provinz	-	-	18
Istanbul TSMK	1	6	8
Istanbul Arkeoloji	-	-	3
Istanbul BDK ⁶⁷	1	2	12
Istanbul İÜ	2	4	7
Istanbul AK & Müftülük	-	-	9
Ankara MK Ankara	-	25	111
Ankara MK İHK	-	2	36
Ankara TDK	-	2	4
Ankara VGM	-	-	1
Bursa İK	-	2	19
Kairo DKM	-	10	24
Andere ⁶⁸	-	6	12
Konya	2	[-]	[-]
Gesamt	13	75	323

⁶² Die Sammlung kam 1962 in die Süleymaniye-Bibliothek; vgl. Kut und Bayraktar 1984, 199f. Aus der Sammlung SK İzmir wurden fünf *Muḥammedīye*-Handschriften gesichtet.

⁶³ Die Sammlung kam 1968 in die Süleymaniye-Bibliothek; vgl. Kut und Bayraktar 1984, 195. Aus der Sammlung SK Antalya wurde eine *Muḥammedīye*-Handschrift gesichtet.

⁶⁴ Zur Sammlung finden sich keine Informationen in Kut und Bayraktar 1984. Es ließ sich nicht klären, ob es sich um die von Erünsal erwähnten Bibliotheken von Şeyh ‘Osmān Efendi und Müftü Efendi handelt, vgl. Erünsal 2008, 303. In der gesichteten Handschrift SK Denizli 380 findet sich der Stempel mit der Inschrift *Denizli Vilayeti Maarif Kütüphanesi*. Aus der Sammlung SK Denizli wurde eine *Muḥammedīye*-Handschrift gesichtet.

⁶⁵ Das betrifft SBBPKB; ÖNB; Universitätsbibliothek Bratislava; Bodleian Oxford; IVRAN Petersburg; AOI Zürich und ZB Zürich.

⁶⁶ Zu dieser Rubrik zählen auch die Sammlungen der Nuruosmaniye Kütüphanesi, der Köprülü Kütüphanesi, der Atif Kütüphanesi, Hacı Selim Kütüphanesi, welche sich nach wie vor an den ursprünglichen Orten befinden, aber von der Süleymaniye Kütüphanesi verwaltet werden.

⁶⁷ Zu dieser Rubrik zählen auch die Handschriften der Millet Kütüphanesi, welche sich zum Zeitpunkt der Sichtung in der BDK befanden. Inzwischen befindet sich die Sammlung wieder in den Räumlichkeiten der Millet Kütüphanesi/Istanbul-Fatih.

⁶⁸ SBBPKB Berlin, UB Bratislava, IVRAN St. Petersburg, ÖNB Wien, AOI Zürich und ZB Zürich.

Benutzereinträge mit Ortsangaben sind insgesamt selten. Sieht man von den Lokalisierungen ab, welche sich aus dem heutigen Sammlungszusammenhang ergeben, bleiben nur 56 Einträge mit einer Lokalisierung.⁶⁹ Das sind knapp 14% der Handschriften; der Anteil liegt also deutlich tiefer als der von Handschriften mit Informationen zum sozialen Kontext von Nutzern.

Tabelle 5.3: Lokalisierungen in den Nutzereinträgen

	<i>Mağārib az-Zamān</i> ⁷⁰	<i>Envār el-Āşikīn</i>	<i>Muhammediye</i>
Istanbul	1	-	5
Anatolien	2	2	20
Rumeli	-	8	14
Arabische Provinzen	-	1	2
Krim	-	-	1
Gesamt	3	11	42

Aufgrund der Seltenheit von Lokalisierungen sind Aussagen zur „Wanderung“ von Handschriften nur sehr beschränkt aussagekräftig. Die Feststellung, dass Handschriften wanderten, ist alles andere als überraschend.⁷¹ Auffällig ist aber, dass die Daten für eine relativ diffuse Wanderung sprechen. Bis zum Ende des Osmanischen Reiches ist beispielsweise weder eine deutliche Strömung von Handschriften aus der Hauptstadt Istanbul in die Provinzen noch in umgekehrter Richtung aus den Provinzen in die Hauptstadt feststellbar. Erst im 20. Jahrhundert ist zu beobachten, dass die Handschriftenbestände aus konservatorischen Gründen in der Süleymaniye-Bibliothek in Istanbul und der Nationalbibliothek in Ankara zusammengeführt werden.

Mağārib az-Zamān: Die untersuchten *Mağārib az-Zamān*-Handschriften enthalten nur drei Lokalisierungen; die Handschrift SK Nuruosmaniye 2593 entstand 1135 h. (1722) in Istanbul in der Nähe des Silivrikapı und kam circa 35 Jahre später in die Nuruosmaniye-Bibliothek. Sie befindet sich darum nach wie vor in Istanbul. Zwei Handschriften entstanden laut Kolophon in Anatolien (TSMK EH 1283 (1044 h.) in Seydişehir/Konya und SK Nuruosmaniye 2596 (1124 h.) in Niksar/Tokat) und befinden sich heute in Istanbul. Die beiden Handschriften belegen – neben den beiden nicht zum eigentlichen Quellenkorpus gehörigen Handschriften aus Konya⁷² – eine Nutzung von *Mağārib az-Zamān*-Handschriften außerhalb

⁶⁹ Die regionalen Sammlungen SK İzmir, SK Serez, SK Denizli, SK Antalya sowie die Sammlungen der İHK in der Nationalbibliothek in Ankara werden hier als heutiger Sammlungskontext verstanden. Auch die Bibliotheksstempel aus İzmir, Serez etc. werden also als Lokalisierung durch den heutigen Sammlungskontext gewertet und sind in diese Zahl nicht eingerechnet.

⁷⁰ Die beiden Handschriften Konya 07 Ak 132 (o. D.) und Konya 15 Hk 2063 (o. D.) sind bei diesen Zahlen nicht berücksichtigt, da sie nicht zu den ausgewerteten Bibliotheksbeständen gehören. Ich habe diese beiden Handschriften wegen der insgesamt sehr geringen Zahl von *Mağārib az-Zamān*-Handschriften in meine Untersuchungen zur Textüberlieferung einbezogen.

⁷¹ Vgl. dazu auch Değirmenci 2011, 25 (Fußnote 61) und passim.

⁷² Konya 07 Ak 132 (o. D.) und Konya 15 Hk 2063 (o. D.).

Istanbuls, obwohl dieses Werk heute fast ausschließlich in den Handschriftensammlungen Istanbuls zu finden ist. Ähnlich der Handschrift SK Nuruosmaniye 2596 kam SK Nuruosmaniye 2596 bereits etwas mehr als vier Jahrzehnte nach der Herstellung – circa 1755 – in die heutige Sammlung; es ist hingegen nicht bekannt, wann TSMK EH 1283 in die Topkapı-Sammlung gelangte.

Envār el-ʿĀşīkīn: Vier der *Envār el-ʿĀşīkīn*-Handschriften in Ankara enthalten Lokalisierungen. Zwei belegen, dass die Handschriften sich zuvor in Rumeli (Üsküb/Skopje und Gelibolu) befanden, und zwei weitere, dass sich die betreffenden Handschriften zuvor in Anatolien (Kastamonu und ein Dorf bei Merzifon) befanden.⁷³ Die Lokalisierung in Merzifon findet sich in einem Schenkungsvermerk; alle übrigen Lokalisierungen finden sich jeweils im Kolophon, verweisen also auf den Entstehungsort. In den heutigen Sammlungskontext in Ankara gelangten alle vier Handschriften erst im 20. Jahrhundert.

Von den *Envār el-ʿĀşīkīn*-Handschriften in Istanbuler Sammlungen enthalten drei eine Lokalisierung. In allen drei Fällen belegen diese, dass die Handschriften zuvor in Rumeli (Edirne, ein Dorf bei Dimetoğa/Edirne sowie Istrava/Ostrova/Ustrova⁷⁴) genutzt wurden.⁷⁵ In keinem der Fälle ließ sich feststellen, wann sie in den heutigen Sammlungskontext gelangten.

Es fällt auf, dass zwei der *Envār el-ʿĀşīkīn*-Handschriften der Ägyptischen Nationalbibliothek in Ayamavra auf der Peloponnes entstanden.⁷⁶ Die beiden Handschriften befinden sich allerdings in zwei verschiedenen Sammlungen der Ägyptischen Nationalbibliothek; der Umstand kann also nicht auf ein spezifisches Interesse oder eine bestimmte Verbindung eines Sammlers – wie etwa Aḥmad Paşa b. Ismāʿil Taymūr – zurückgeführt werden. Bei einer dritten Kairiner Handschriften handelt es sich innerhalb des untersuchten Quellenmaterials um den einzigen Beleg für eine in Ägypten (Rašid/Rosetta) entstandene Handschrift.⁷⁷ Eine der Handschriften aus Ayamavra kam über die Sammlung Aḥmad Paşa b. Ismāʿil Taymūr in den 1930er Jahren in die ägyptische Nationalbibliothek. In den beiden anderen Fällen konnte nicht geklärt werden, wann sie erworben wurden.

Es liegt noch eine weitere im Kolophon lokalisierte *Envār el-ʿĀşīkīn*-Handschrift aus Rumeli (Esterğon/Esztergom) vor; diese befinden sich heute in Zürich.⁷⁸ Sie wurde 1986 aus dem Buchhandel erworben.

⁷³ **Rumeli:** 1. Üsküb/Skopje, TDK Yz. A 352 (957 h.); 2. Gelibolu, MK B 1095 (1017 h.). **Anatolien:** 1. Dorf Bazaçal bei Merzifon, MK B 643 (1001 h.); 2. Kastamonu, MK A 8252 (1169 h.).

⁷⁴ Die Schreibung (استوروه/ استودوه) erlaubt verschiedene Lesungen. In allen drei Fällen liegt der Ort jedoch in Rumeli: Istrava/Istarva im *sancağ* Manastır/Görice; Ostrova im *sancağ* Manastır/Manastır; Ustrova im *sancağ* Selanik/Selanik d. h. Saloniki]; vgl. Akbayar 2001, 77, 127, 164.

⁷⁵ Edirne, SK Hacı Mahmud 1619 (1170 h.); Dorf Saray bei Dimetoğa/Edirne, TSMK Y 810 (1089 h.); Istrava/Ostrova/Ustrova, SK Tercüman Y-364 (1002 h.).

⁷⁶ DKM Tarih Taymūr 1802 (957 h.) und DKM S[in] 5524 (1024 h.).

⁷⁷ DKM Tarih Turki 13 (1029 h.).

⁷⁸ AOI Zürich 50 (1031 h.).

Muḥammediye: Vier der heute in Istanbul befindlichen *Muḥammediye*-Handschriften lassen sich schon zuvor in Istanbul belegen;⁷⁹ vier kamen aus Anatolien (Kastamonu, Altuntaş/Kütahya, Paşalimanı/Balikesir, Seydişehir/Konya),⁸⁰ fünf aus Rumeli (zweimal Edirne, zweimal Gelibolu, einmal Vidin);⁸¹ und eine von der Krim-Halbinsel nach Istanbul.⁸² Darüber hinaus kam mit den Beständen der Bibliothek in Serez eine weitere Handschrift aus Rumeli (Köstendil/Niş) nach Istanbul.⁸³ Diese Handschrift hatte also bereits eine Wanderung innerhalb der europäischen Provinzen des osmanischen Reiches hinter sich.

Unter den *Muḥammediye*-Handschriften, welche sich heute in Bursa befinden, sind zwei bereits zuvor in Bursa belegt.⁸⁴ Darunter befindet sich auch die *Muḥammediye*-Abschrift von Bursalı İsmâ'il Hakkı Bursa, welche somit von der Entstehung bis heute durchgehend in Bursa lokalisiert werden kann. Zwei sind in der näheren Umgebung von Bursa – nämlich in İnegöl – lokalisiert; eine weitere kommt aus Nazilli/Aydın im Westanatolien.⁸⁵ Die *Muḥammediye*-Handschriften in Bursa sind also – soweit sie Lokalisierungen enthalten – verhältnismäßig nahe bei Bursa entstanden.

Wie bereits erwähnt gehen die Bestände der Türkischen Nationalbibliothek in Ankara zum größten Teil auf die Sammeltätigkeit der letzten vierzig bis fünfzig Jahre zurück. In diesen Handschriften befinden sich hauptsächlich Lokalisierungen aus Anatolien und Rumeli. Das schließt auch Gebiete ein, welche nicht zum Staatsgebiet der heutigen Türkei gehören. Diese Handschriften dürften zum größten Teil bereits vor der Republikgründung nach Anatolien gelangt sein, da sich keine Erwerbungen aus dem Ausland belegen lassen.

Vier Handschriften in der Nationalbibliothek stammen aus Rumeli (Edirne, Miğalkara/Gelibolu, Razgrad [Hezargrad]/Niğbolu, Pırlepe, Vize/Edirne);⁸⁶ sieben aus Anatolien (Beypazarı/Ankara, Çorum, Gönen/Balikesir, Karacavirân⁸⁷, Karaman, Kastamonu, Seferişişar/Eskişehir).⁸⁸ Eine

⁷⁹ AK Belediye K 664 (1051 h.); TSMK K 1017 (1000 h. [1015 h.?).

⁸⁰ Kastamonu: SK Yaz. Bağ. 1395 (1265 h.); Altuntaş/Kütahya: SK Yaz. Bağ. 212 (1010 h.); Paşalimanı/Balikesir: SK Yaz. Bağ. 60 (1265 h.); Seydişehir/Konya: SK Yaz. Bağışlar 4052 (1010 h.).

⁸¹ Gelibolu: İÜ TDESK 4012 (1011 h.); TSMK K 1016 (939 h.); Edirne: AK Belediye K 496 (1203 h.); SK Yaz. Bağ. 3103 (970 h.); Vidin: BDK Bayezid 1605 (o. D.).

⁸² TSMK K 1017 (1000 h. [1015 h.?). Köprülü, II. kısım, No. 144; C. 2 (989 h.); AK Belediye K 664 (1051 h.); AK Belediye O/146 (1031 h.).

⁸³ SK Serez 1538 (105 h.).

⁸⁴ İK Genel 58 (1121 h.); İK Genel 4950 (1175 h./1319 h.).

⁸⁵ İnegöl: İK Genel 4039 (1025 h.); İK Genel 4040 (1250 h.); Nazilli/Aydın: İK Ulucami 1709 (1045 h.).

⁸⁶ Miğalkara/Gelibolu: MK B 817 (1022 h.); Pırlepe/Makedonien: MK B 595 (938 h.); Razgrad [Hezargrad]/Niğbolu: MK B 290 (1220 h.); Vize/Edirne: MK B 1041 (970 h.).

⁸⁷ Den Namen Karacavirân tragen drei Orte in verschiedenen anatolischen Provinzen; vgl. Akbayar 2001, 89.

⁸⁸ Beypazarı/Ankara: MK B 946 (1096 h.); Çorum: MK Ankara İHK 06 Hk 4950 (962 h.); Gönen: MK B 308 (1209 h.); Karacavirân: MK A 2106 (1247 h.); Karaman: MK B 513 ([1997 h.]); Kastamonu: MK B 1064 (1254 h.); Seferişişar/Eskişehir: MK Eskişehir İHK 26 Hk 888 (962 h.).

Handschrift entstand 1040 h. (1631) in Istanbul und wurde 2001 von der Nationalbibliothek erworben;⁸⁹ eine entstand 970 h. (1562) in Baṣra und kam 1970 in die Nationalbibliothek.⁹⁰

Anhand der Sammlungen verschiedener Provinz- und Bezirksbibliotheken, welche sich heute in der Nationalbibliothek in Ankara befinden, lässt sich die Wanderung von *Muḥammedīye*-Handschriften innerhalb Anatoliens (und Ostthrakiens) belegen: In der Sammlung der Bezirksbibliothek Ürgüp befindet sich eine Handschrift aus İstanos/Antalya;⁹¹ in der Provinzbibliothek Samsun eine Handschrift aus Sögüt/Kastamonu.⁹² Darüber hinaus enthält eine Handschrift der Provinzbibliothek Bolu eine Handschrift aus Edirne.⁹³

Unter den Kairiner Handschriften gibt es nur Einzelbelege für die angeführten Großregionen des Osmanischen Reiches. Eine der Kairiner Handschriften entstand in Anatolien (Manisa),⁹⁴ eine in Midilli/Lesbos,⁹⁵ eine in Istanbul;⁹⁶ eine ist in Kızıllıṣār lokalisiert, welches sich allerdings nicht genau identifizieren lässt.⁹⁷

In Berlin, Bratislava, Oxford, St. Petersburg und Zürich sind außerdem noch fünf weitere *Muḥammedīye*-Handschriften mit Lokalisierungen in Anatolien und Rumeli zu finden.⁹⁸

5.4.3 Nutzereinträge in den Mağārib az-Zamān-Handschriften

Zehn der dreizehn *Mağārib az-Zamān*-Handschriften des Quellenkorpus enthalten Einträge, welche Informationen zum Benutzerkontext liefern. Diese Benutzereinträge und Stempel stammen – soweit sie datierbar sind – alle aus einem verhältnismäßig kurzen Zeitabschnitt: Ein einziger Beleg stammt aus dem 17. Jahrhundert; der größte Teil der datierten Benutzereinträge entstand im 18. Jahrhundert.⁹⁹

⁸⁹ MK A 8846 (1040 h.).

⁹⁰ MK B 513 (970 h.).

⁹¹ MK Ürgüp, Tahsin Ağa İHK 50 Ür 225 (962 h.).

⁹² Sögüd/Kastamonu: MK Samsun İHK 55 Hk 903 (1055 h.).

⁹³ MK Bolu İHK 14 Hk 143 (982 h.).

⁹⁴ Taşawwuf Turki 92 (984 h.).

⁹⁵ DKM Tarih M [Muṣṭafā Fāḍil] Turki 203 (1236 h.).

⁹⁶ Taşawwuf Turki 72 (o. D.).

⁹⁷ DKM Taşawwuf wa Aḥlāq Dīniya Turki 174 (1092 h.). Es gibt allerdings mindestens drei Orte dieses Namens (nahe Aleppo/^cAyntāb; Aydın/İzmir und Egriboz), so dass diese Handschrift nicht lokalisierbar ist, vgl. Akbayar 2001, 99f.

⁹⁸ Berlin SBBPK Ms. Or. Oct. 1232 (1051 h.): Buda; Bratislava TC 1 (1038 h.): Segetvar/Szigetvar; Oxford/Bodleian, MS Turk d. 6 (1005 h.): Bayburd/Erzurum; St. Petersburg IVRAN C 1118 (1139 h.): Kütahya; ZB Zürich Or. 111 (1036 h.): Köprülü bei Teke oder bei Saloniki.

⁹⁹ Im Kolophon der Handschrift İÜ Nadir A 5458 (1280 h.) bezeichnet sich der Kopist es-Seyyid ‘Alī Rızā als Schüler des Kalligraphen es-Seyyid İbrāhīm Nazfī. Dies konnte ich aber nicht als ausreichendes Indiz für eine Zuordnung zu einem der sozialen Kontexte werten.

Tabelle 5.4: Sozialer Kontext der *Mağārib az-Zamān*-Nutzer (Anzahl der Einträge):

	Palast	‘askerī	ḳalemiye	‘ulemā	re‘āyā	ṣūfi	
1450-1499	-	-	-	-	-	-	0
1500-1549	-	-	-	-	-	-	0
1550-1599	-	-	-	-	-	-	0
1600-1649	-	-	-	-	-	1	1
1650-1699	-	-	-	-	-	-	0
1700-1749	1	3	-	2	-	-	6
1750-1799	4	-	-	1	-	-	5
1800-1849	-	-	-	-	-	-	0
1850-1899	1	-	-	-	-	-	1
o. D.	1	2	2	-	-	-	5
	7	5	2	3	0	1	18

Eine Nutzung im Palast-Kontext lässt sich in fünf *Mağārib az-Zamān*-Handschriften anhand von *vakf*-Stempeln und *vakf*-Vermerken belegen: eine Handschrift wurde von Maḥmūd I. der Bibliothek der Ayasofya-Moschee gestiftet, vier Handschriften wurden von ‘Osmān III. (reg. 1168-1171 h./1754-1757) der Bibliothek der Nuruosmaniye-Moschee gestiftet.¹⁰⁰ In der von Maḥmūd I. gestifteten Handschrift SK Ayasofya 2081 befindet sich außerdem der oben erwähnte Stempel Selims I. (918-927 h./1512-1520), welcher bis ins 18. Jahrhundert als Inventarstempel der *hazine*-Sammlung im Topkapı-Palast verwendet wurde.¹⁰¹ Sie ist damit die einzige der gestifteten Handschriften, von der sich nachweisen lässt, dass sie zuvor im Palast genutzt wurde. Im Fall der Handschrift İÜ Nadir A 5458 belegt der heutige Sammlungskontext und der Einband mit der Prägung der *tuğra* von Sultan ‘Abdülḥamid II. (reg. 1293-1327 h./1876-1909), dass der Band zu den Beständen der Bibliothek des Sultans im Yıldız-Palast gehörte.¹⁰² Damit liegt auch aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein Beleg für eine Nutzung im Palast-Kontext vor.

Eine Nutzung in einem ‘askerī-Kontext belegen ebenfalls vor allem *vakf*-Stempel: Es handelt sich um die *vakf*-Stempel der Großwesire Yegen Muḥammed Paşa (st. 1202 h./1787);¹⁰³ Hekimoğlu ‘Ali Paşa b. Nūḥ Efendi (st. 1171 h./1758);¹⁰⁴ und Şehid ‘Ali Paşa (st. 1128 h./ 1716).¹⁰⁵ Ein vierter Beleg ist ein Besitzvermerk in

¹⁰⁰ SK Ayasofya 2081; SK Nuruosmaniye 2593 (1135 h.); SK Nuruosmaniye 2594 (o. D.); SK Nuruosmaniye 2595 (o. D.); SK Nuruosmaniye 2596 (1124 h.).

¹⁰¹ SK Ayasofya 2081 (o. D.); zum Stempel siehe oben Abschnitt 5.3.2.

¹⁰² Isoliert ist die Prägung als Beleg für einen Nutzerkontext nicht geeignet. Zusammen mit dem Sammlungskontext (İÜ Nadir Eserleri) weist sie jedoch deutlich auf die Yıldız-Bibliothek hin.

¹⁰³ Konya 07 Ak 132 (o. D.). Zu Yegen Muḥammed Paşa siehe SO², 4, 1077.

¹⁰⁴ SK Millet Hekimoğlu 509. Zu Hekimoğlu ‘Ali Paşa b. Nūḥ Efendi siehe SO², 1, 242f.; zur Bibliothek siehe Kut Bayraktar 1984, 91f.; Erünsal 2008, 206f.

¹⁰⁵ SK Şehid Ali Paşa 1167. Zu Şehid ‘Ali Paşa siehe SO², 1, 274; zur Bibliothek siehe Kut und Bayraktar 1984, 86. In keinem der drei Fälle ist die Stiftung durch einen *vakf*-Vermerk bestätigt.

der Handschrift SK Nuruosmaniye 2596, in welchem der Titel Paşa darauf hinweist, dass der Besitzer – ein gewisser Selim Paşa – *‘askerî*-Angehöriger war.¹⁰⁶

Eine Nutzung in einem *ḳalemiye*-Kontext lässt sich anhand von zwei Besitzvermerken aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts belegen; beide befinden sich in derselben Handschrift (SK Hekimoğlu 509).¹⁰⁷

Drei Belege – ein Kolophon, ein Besitzvermerk und ein *vakf*-Stempel – weisen auf eine Nutzung durch Angehörige der *‘ulemā* hin: Die Handschrift SK Nuruosmaniye 2593 wurde 1135 h. (1722) vom Imam der Sitti Ḥatun-Moschee am Silivriḳapu in Istanbul kopiert; die Handschrift SK Nuruosmaniye 2596 enthält einen Besitzvermerk des Richters (*ḳādî*) von Niksar aus dem Jahr 1125 h. (1713-1714); die Handschrift BDK Veliyüddin 1784 enthält den 1175 h. (1761-1762) datierten *vakf*-Stempel des *ṣeyḫülislām*s Veliyüddin allerdings ohne einen zusätzlichen *vakf*-Vermerk.

Es gibt keinen Beleg für eine Nutzung in einem *re‘āyā*-Kontext; davon abgesehen wurden die Handschriften aber in sehr unterschiedlichen sozialen Kontexten genutzt.

Tabelle 5.5: Art der Benutzervermerke in *Mağārib az-Zamān*-Handschriften:

	Palast	<i>‘askerî</i>	<i>ḳalemiye</i>	<i>‘ulemā</i>	<i>re‘āyā</i>	<i>ṣūfi</i>	
Kolophon	-	-	-	1	-	1	2
Besitz	2	1	2	1	-	-	6
Stiftung	5	3	-	1	-	-	9
Sonstiges	-	-	-	-	-	-	-
Gesamt	7	4	2	3	-	1	17

Wie die Tabelle zeigt gehen die Informationen zum Benutzerkontext zum größten Teil auf Besitz- und Stiftungsvermerke zurück. Nur in zwei Handschriften liegen Informationen zum Herstellungskontext vor: Dabei ist der Kolophon des *Ḳādiriye*-Scheichs in der Handschrift TSMK EH 1283 (1044 h./1635) gleichzeitig der einzige Hinweis für eine Nutzung in einem *ṣūfi*-Kontext.¹⁰⁸ Hinzu kommt der erwähnte Kolophon des Imams der Sitti Ḥatun-Moschee – also eines Angehörigen der *‘ulemā* (SK Nuruosmaniye 2593).¹⁰⁹

Das untersuchte Handschriftenmaterial liefert Belege für eine zeitlich sehr eng einzugrenzende Nutzung von *Mağārib az-Zamān*-Handschriften. Wie bereits erwähnt entstanden mit einer Ausnahme alle datierten *Mağārib az-Zamān*-Hand-

¹⁰⁶ SK Nuruosmaniye 2596 (1124 h./1712). Die Stiftung durch Sultan ‘Osmān III. um das Jahr 1755 stellt einen Terminus ante quem dar. Durch die frühe Datierung lässt sich weitgehend ausschließen, dass der Besitzer ein Angehöriger der Ziviladministration war, welchem der Titel Paşa verliehen wurde.

¹⁰⁷ SK Millet Hekimoğlu 509 (1132 h./1719-1720). Die Besitzvermerke sind nicht datiert, müssen jedoch zwischen 1719 – der Datierung der Handschrift – und der Mitte des 18. Jahrhunderts – d. h. dem Zeitpunkt der Stiftung – eingetragen worden sein.

¹⁰⁸ TSMK EH 1283 (1044 h./1635).

¹⁰⁹ Nuruosmaniye 2593 (1135 h./1722).

schriften im 17. und 18. Jahrhundert;¹¹⁰ neun der dreizehn *Mağārib az-Zamān*-Handschriften gelangten im 18. Jahrhundert als *vakf* in die Sammlung, in welcher sie sich noch heute befinden. Da sich zwei der undatierten Besitzvermerke in Handschriften befinden, welche zu diesen *vakf*-Beständen gehören, lassen sie sich ebenfalls ins 17. oder 18. Jahrhundert datieren; das Datum der Abschrift stellt hier jeweils einen Terminus post quem und das Datum der Stiftung einen Terminus ante quem dar.¹¹¹ Im Fall der übrigen vier Handschriften gibt es hingegen keine Hinweise, wann sie in den heutigen Sammlungskontext gelangten.

Bei den Stiftern handelt es sich um die Sultane Maḥmūd I. und ʿOsmān III. sowie vier Angehörige der höchsten osmanischen Elite – drei Großwesire und einen *şeyhülislām*. Angesichts der geringen Zahl der bekannten Handschriften fällt auf, dass allein ʿOsmān III. vier Handschriften der Nuruosmaniye-Bibliothek stiftete. Die wenigen Belege aus Kolophonen und Besitzvermerken sind hingegen im Rahmen einer quantitativen Auswertung kaum aussagekräftig. Über die Nutzung der betreffenden Handschriften vor ihrer Stiftung für eine öffentliche *vakf*-Bibliothek lässt sich darum kaum etwas sagen.

Alle Benutzereinträge in den untersuchten *Mağārib az-Zamān*-Handschriften stammen von Männern. Diese Feststellung ist aufgrund der sehr niedrigen Datenzahl nur von geringer Signifikanz.

5.4.4 Nutzereinträge in den *Envār el-ʿĀşīqin*-Handschriften

Nutzereinträge, welche Hinweise auf den sozialen Kontext der Nutzer liefern, sind in 33 der 75 untersuchten *Envār el-ʿĀşīqin*-Handschriften enthalten. Sie lassen sich über fast den gesamten Untersuchungszeitraum nachweisen: Aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts liegt zwar lediglich ein Eintrag mit verwertbaren Daten vor; zwischen der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts und 1900 lässt sich aber deutlich eine Kontinuität feststellen (s. Tabelle 5.6 unten).

Im untersuchten Handschriftenmaterial ist keine der Nutzergruppen besonders stark vertreten; es fällt aber auf, dass sich generell keine Nutzer mit *reʿāyā*-Kontext nachweisen lassen. Bei den Nutzern mit Palast-Kontext handelt es sich in drei Fällen um Sultane, in drei Fällen um Sultansmütter und in sechs Fällen um Angehörige der Palastadministration.¹¹² Unter den Nutzern mit *ʿaskeri*-Kontext tragen vier

¹¹⁰ Die einzige Ausnahme ist die Handschrift İÜ Nadir A 5458.

¹¹¹ SK Millet Hekimoğlu 509 ist laut Kolophon 1132 h. (1719-1720); laut *vakf*-Stempel kam die Handschrift 1146 h. (1733-1734) in die Sammlung Hekimoğlu.

¹¹² Sultan: TSMK R 366 (986 h./o. D. [Maḥmūd I.]), Nuruosmaniye [1865] 2279 (o. D./1755 [ʿOsmān III.]), İÜ Nadir T 6299 (936 h./o. D. [ʿAbdülhamid II.]); Sultansmutter: BDK Bayezid 1405 (1040 h./1266 h.), BDK Bayezid 1406 (1189 h./1266 h.), İÜ Nadir T 4101 (1129 h./1157 h.); Palastadministration: TSMK HS 96 (o. D./1047 h.), TSMK K 1012 (967 h./1240 h.), TSMK K 1012 (967 h./1216 h.), SK Hacı Beşir Ağa 654/4 (o. D./1158 h.), SK Hacı Beşir Ağa 654/4 (o. D./1158 h.); unbekannt: DKM Tarihî Türkî ʿalʿat 57 ([9]77 h./o. D.) [?].

Tabelle 5.6: Sozialer Kontext der *Enwār el-ʿĀşūqīn*-Nutzer (Anzahl der Einträge):

	Palast	ʿaskerī	ḳalemīye	ʿulemā	reʿāyā	šūfi	
1450-1499	-	-	-	-	-	-	-
1500-1549	-	1	-	-	-	-	1
1550-1599	-	2	-	1	-	-	3
1600-1649	1	1	2	-	-	2	6
1650-1699	-	3	-	3	-	-	6
1700-1749	4	-	-	2	-	-	6
1750-1799	1	-	2	1	-	-	4
1800-1849	2	1	2	-	-	1	6
1850-1899	3	1	1	-	-	1	6
1900-1949	-	-	-	1	-	-	1
o. D.	1	2	-	3	-	3	9
Gesamt	12	11	7	11	-	7	48

den Titel Paşa und gehören folglich der obersten Hierarchie an; zwei sind Offiziere, einer Janitscharensekretär, zwei verweisen auf ein Klientelverhältnis zu einem ʿaskerī-Angehörigen und einer weist auf seine Teilnahme am Krimkrieg hin.¹¹³ Zu den Nutzern mit ḳalemīye-Kontext gehören vier Angehörige der mittleren und hohen Finanzverwaltung sowie der Innenminister (*umūr-ı mülkiye nāzırı*) Pertev Paşa (st. 1253 h./1837); zwei Nutzeinträge wurden von mir aufgrund der verwendeten Kanzleischrift einem ḳalemīye-Kontext zugeordnet.¹¹⁴ Von den Nutzern mit ʿulemā-Kontext hatten fünf eine Stellung als Dozent, Imam, Muezzin oder Prediger an einer Medrese beziehungsweise Moschee; in zwei Fällen wird im Nutzeintrag zwar der Bezug zu einer Medrese hergestellt, die genaue Funktion der Nutzer dort bleibt aber unklar; es konnte sich somit sowohl um Dozierende, Studierende oder in der Administration tätige Personen handeln.¹¹⁵ In drei Fällen wurden die Nutzer von mir wegen eines Titels dem ʿulemā-Kontext zugeordnet.¹¹⁶ Zu den ʿulemā zähle ich auch Aḥmad Paşa b. Ismāʿil Taymūr (st. 1348 h./1930),

¹¹³ Nutzer mit dem Titel Paşa: TSMK R 366 (986 h./o. D.), Nuruosmaniye [1865] 2279 (vor 1755/o. D.), SBBPK Ms. Or. Oct. 3710 (926 h./926 h.), DKM Maʿārif Āmma Turki Qawāla 4 (o. D. 1234 h.); Offiziere: MK B 171 (1075 h./1075 h.), MK B 643 (1001 h./1001 h.); Janitscharensekretär: Or. Sem. Zürich 50 (1031 h./1031 h.); Klientelverhältnis zu einem ʿaskerī-Angehörigen: DKM Tarih Turki 279 (1067 h./1093 h.); SBBPK Ms. Or. Oct. 3710 (926 h./1111 h.); Teilnahme am Krimkrieg: MK Tokat İHK 60 Hk 431 (982 h./1270 h.).

¹¹⁴ Höchste Finanzverwaltung: ÖNB, Mixt. 1282 (991 h./1294 h.), SK Pertev Paşa 229m (918 h.); Üsküdar, Hacı Selim Ağa 467 (o. D./1196 h.); Mittlere Finanzverwaltung: BDK Bayezid 1406 (1189 h./1189 h.), MK B 605 (1146 h./1213 h.); Kanzleischrift: DKM S[in] 5524 (1024 h.), SK Hasib Efendi 211 (1026 h./1026 h.).

¹¹⁵ Dozent: Üsküdar, Hacı Selim Ağa, Kemankeş 381 (1149 h./1135 h.); Imam: MK A 7517 (958 h./o. D.); Muezzin: ZB Zürich, Or. 105 (o. D./o. D.), TSMK Y 810 (1089 h.); Prediger (*baṭīb*): DKM Mağāmiʿ Turki ʿĀlʿat 123 (1118 h./1118 h.); Kontext Medrese ohne Details zur Funktion: DKM Tarih Turki 13 (1029 h.), TDK Yz. A 352 (957 h.).

¹¹⁶ Nutzer tragen den Titel Mevlā/Mollā: MK B 969 (1062 h.), MK B 969 (1062 h.). Nutzer trägt den Titel *pir-i tūlebā* („Meister der Studenten“): MK A 6116 (o. D./o. D.).

einen Gelehrten, der eine zentrale Rolle in der Verwaltung der ägyptischen Nationalbibliothek spielte; eine Medrese-Ausbildung und eine *ʿulemā*-Karriere im engeren Sinn hatte er jedoch nicht absolviert.¹¹⁷

Auf eine Nutzung in einem *šūfi*-Kontext verweisen fast ausschließlich *vakf*-Stempel und *vakf*-Vermerke. *Envār el-ʿĀşīkīn*-Handschriften wurden je einem Konvent der Rufāʿīye, der Kādīriye und der Nakşbendiye gestiftet; in zwei Fällen ist die Ordenszugehörigkeit nicht genannt und lässt sich auch nicht ermitteln, da die betreffenden Konvente nicht identifizierbar sind.¹¹⁸ Hinzu kommt eine Handschrift in welcher sich der Kopist und Besitzer explizit als *šūfi* bezeichnet.¹¹⁹

Tabelle 5.7: Art der Benutzervermerke in *Envār el-ʿĀşīkīn*-Handschriften:

	Palast	ʿaskerī	ķalemīye	ʿulemā	reʿāyā	šūfi	
Kolophon	-	3	3	4	-	1	11
Besitz	4	5	-	2	-	1	12
Stiftung	6	2	2	5	-	5	20
Sonstiges	2	1	2	-	-	-	5
Gesamt	12	11	7	11	-	7	48

In den untersuchten *Envār el-ʿĀşīkīn*-Handschriften machen den größten Teil der Nutzereinträge, welche Informationen zum sozialen Kontext enthalten, *vakf*-Stempel und *vakf*-Einträge aus. Bei einer nach Benutzergruppen spezifizierten Betrachtung sind die Zahlen und damit auch Zahlendifferenzen allerdings niedrig. Signifikant ist wie bereits erwähnt die Häufigkeit der *vakf*-Einträge bei den Belegen für eine Nutzung in einem *šūfi*-Kontext. Die übrigen Zahlen scheinen zunächst unauffällig, es wird auf sie aber unten in Abschnitt 5.4.5 im Vergleich mit den Zahlen der *Muḥammedīye* noch einmal zurückzukommen sein.

Im Gegensatz zu den *Mağārib az-Zamān*-Handschriften lässt sich anhand der untersuchten *Envār el-ʿĀşīkīn*-Handschriften auch eine Nutzung sowohl durch Männer als auch durch Frauen nachweisen. Um aussagekräftige Zahlen zu bekommen, beziehe ich in diesem Zusammenhang Nutzereinträge ein, welche aufgrund des Namens nur einen Hinweis auf das Geschlecht aber keine Informationen auf den sozialen Kontext enthalten. Die folgende Tabelle gibt zunächst eine Übersicht über die männlichen Nutzer; es fällt auf, dass gerade in Kolophonen oft nur der Name genannt wird:

¹¹⁷ DKM Tarih Taymür 1802 (957 h.). Zu Aḥmad b. Ismāʿil Taymür b. Muḥammad Taymür vgl. Sayyid 1417 h./1996, 74f.; az-Zirikli 1969-1970³, 1, 95f.

¹¹⁸ 1. Nakşbendiye: SK Pertev Paşa 229m (918 h./1251 h.); 2. Rufāʿīye: SK Hasib Efendi 211 (1026 h.); 3. Kādīriye: SK Hacı Mahmud 1619 (1170 h./o. D.); 4. Konvente mit unbekannter Ordenszugehörigkeit: DKM Tarih Turki 279 (1067 h./1881); MK Eskişehir İHK 26 Hk 278 (1132 h./o. D.).

¹¹⁹ DKM Tarih Turki 13 (1029 h./1029 h.).

Tabelle 5.8: Männer als Nutzer der *Envār el-ʿĀşīkīn*:

	Palast	ʿaskerī	ķalemiye	ʿulemā	reʿāyā	şūfi	unbekannt	
1450-1499	-	-	-	-	-	-	-	-
1500-1549	-	1	-	-	-	-	2	3
1550-1599	-	2	-	1	-	-	8	11
1600-1649	1	1	2	-	-	2	3	9
1650-1699	-	3	-	3	-	-	4	10
1700-1749	3	-	-	2	-	-	2	7
1750-1799	1	-	2	1	-	-	1	5
1800-1849	1	1	2	-	-	1	3	8
1850-1899	1	1	1	-	-	1	1	5
1900-1949	-	-	-	1	-	-	-	1
o. D.	1	2	-	3	-	3	12	21
	8	11	7	11	0	7	36	80

Tabelle 5.9 zeigt die Zahlen von Nutzerinnen nach sozialen Kontexten aufgeschlüsselt. In der letzten Spalte sind wiederum die Einträge aufgeführt, welche aufgrund des Namens auf eine Nutzung durch eine Frau hinweisen, aber keine Informationen zum sozialen Kontext enthalten:

Tabelle 5.9: Frauen als Nutzerinnen der *Envār el-ʿĀşīkīn*:

	Palast	ʿaskerī	ķalemiye	ʿulemā	reʿāyā	şūfi	unbekannt	
1450-1499	-	-	-	-	-	-	-	-
1500-1549	-	-	-	-	-	-	-	-
1550-1599	-	-	-	-	-	-	1	1
1600-1649	-	-	-	-	-	-	-	-
1650-1699	-	-	-	-	-	-	-	-
1700-1749	1	-	-	-	-	-	-	1
1750-1799	-	-	-	-	-	-	1	1
1800-1849	1	-	-	-	-	-	4	5
1850-1899	2	-	-	-	-	-	1	3
o. D.	-	-	-	-	-	-	4	4
	4	0	0	0	0	0	11	15

Der Überblick zeigt, dass 15 der insgesamt 95 Benutzereinträge in *Envār el-ʿĀşīkīn*-Handschriften – also 16% – von Frauen stammen.¹²⁰ Der größte Teil der Einträge von Frauen enthält allerdings keine Informationen zum sozialen Kontext. Die vier einzigen Belege, welche Informationen zum sozialen Kontext enthalten sind aus dem Umfeld des osmanischen Hofes. Es fällt darüber hinaus auf, dass die Einträge von Frauen generell spät sind; nur ein einziger Eintrag entstand vor 1700.

Bei den Belegen für eine Nutzung durch Frauen am osmanischen Hof handelt es sich einerseits um den Besitzstempel einer nicht eindeutig identifizierbaren Frau

¹²⁰ Vgl. hierzu auch Öztürk 1995, 174, welcher in den von ihm ausgewerteten Nachlassregister von 13% Frauen unter den Buchbesitzern feststellte.

– bzw. eines Mädchens – namens Behiye Sultān. Sowohl der Titel Sultān als auch der Sammlungskontext lässt auf den Palast-Kontext schließen.¹²¹ Zwei der Handschriften befinden sich unter der Zustiftung von Bezm-i ‘Ālem (st. 1269 h./1853), der Mutter von Sultan ‘Abdūlmecid zur Bibliothek des *şeyhülislām* Veliyüddin bei der Sultan Beyazıt-Moschee.¹²² Eine weitere Handschrift wurde von Pertevniyāl (st. 1300 h./1883), der Mutter von Sultan ‘Abdül‘aziz, für die Fatih-Bibliothek gestiftet.¹²³

5.4.5 Nutzereinträge in den Muḥammediye-Handschriften

Benutzereinträge mit Informationen zum sozialen Kontext der Nutzer finden sich in 128 der 323 untersuchten *Muḥammediye*-Handschriften; sie liegen für den gesamten Untersuchungszeitraum vor. Das Datenmaterial ist in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts verhältnismäßig umfangreich, d. h. in einem Zeitabschnitt, welcher in Tabelle 5.1 bereits durch die hohe Zahl neu hergestellter Handschriften auffällt. Noch höher ist die Zahl der Benutzervermerke mit verwertbaren Daten zwischen 1750 und 1850, einem Zeitabschnitt, in welchem sich anhand des untersuchten Materials nach wie vor die Produktion von *Muḥammediye*-Handschriften auf einem zahlenmäßig stabilen Niveau nachweisen lässt:¹²⁴

Tabelle 5.10: Sozialer Kontext der *Muḥammediye*-Nutzer (Anzahl der Einträge):

	Palast	‘askerī	ḳalemiye	‘ulemā	faḳih	re‘āyā	şūfi	
1450-1499	-	-	-	1	2	-	-	3
1500-1549	-	-	1	1	-	-	-	2
1550-1599	1	4	2	1	8	2	1	19
1600-1649	1	2	2	3	2	2	1	13
1650-1699	1	1	1	4	-	1	2	10
1700-1749	3	-	-	3	-	-	5	11
1750-1799	7	2	4	7	-	2	5	27
1800-1849	4	3	9	14	-	3	7	40
1850-1899	1	1	2	6	-	4	1	15
1900-1949	-	1	3	4	-	-	1	9
o. D.	7	7	11	7	-	1	11	44
	25	21	35	51	12	15	34	193

¹²¹ İÜ Nadir T 4101. Der Stempel (عصمتلو | بيه سلطان | عليه الشأن | حضرتلى) trägt das Datum 1157 h., möglicherweise auch als 1257 h. zu lesen. Falls die Lesung 1257 h. korrekt ist, könnte es sich um die Tochter von Sultan ‘Abdūlmecid handeln, die zu diesem Zeitpunkt aber erst ein Jahr alt war und mit sechs Jahren starb, vgl. Uluçay 1980, 153.

¹²² Bayezid 1405; BDK Bayezid 1406. Zu Bezm-i ‘Ālem vgl. Uluçay 1980, 120f.

¹²³ SK Fatih 4195. Zu Pertevniyāl siehe Uluçay 1980, 124-126; zur Stiftung Kut und Bayraktar 1984, 60f.

¹²⁴ Zur Zahl der Abschriften siehe oben Tabelle 5.1.

Die größte Benutzergruppe sind im Fall der *Muḥammediye* mit 51 Einträgen die *‘ulemā*. Ein Palast-, *‘askerī*- oder *ḳalemīye*-Kontext der Nutzer lässt sich in jeweils 20-35 Einträgen nachweisen. Im Gegensatz zu den *Mağārib az-Zamān*- und *Envār el-‘Āşīḳīn*-Handschriften sind in *Muḥammediye*-Handschriften auch Belege für eine Nutzung im *re‘āyā*-Kontext vorhanden – die Zahl ist mit 15 Einträgen durchaus signifikant.

Eine Besonderheit stellt im Fall der *Muḥammediye*-Handschriften die Nutzung in einem *faḳīb*-Kontext dar. Es handelt sich um Personen, welche den Titel *faḳīb* („Religionsexperte“) entweder selbst tragen oder auf einen oder mehrere Träger dieses Titels in ihrem Patronym verweisen. Belegt ist eine Nutzung in einem solchen *faḳīb*-Kontext fast ausschließlich in Kolophonen aus der Zeit vor 1650; nur in einem Fall kommt zum Kolophon ein *vakf*-Eintrag hinzu, welcher belegt, dass die betreffende Handschrift unmittelbar nach der Fertigstellung durch den Kopisten gestiftet wurde (BDK 9273, 888 h./1483).

Neun der 29 Einträge, welche im Palast-Kontext entstanden, belegen eine Nutzung durch einen Sultan;¹²⁵ vier wurden einer Sultansmutter, zwei von anderen Frauen im Harem genutzt.¹²⁶ Neun Benutzervermerke stammen von Angehörigen der Palastadministration, davon zwei aus dem engsten Umfeld des Sultans, d. h. ein Prinzenzieher (*lālā*) und der Schlüsselbewahrer (*mißtāḥ ḡulāmi*).¹²⁷ Angehörige der Palastadministration lassen sich damit genauso oft nachweisen wie Sultane. Hinzu kommt ein Eintrag, in welchem der Titel auf eine Nutzung im weiteren Umfeld des Palastes hinweist, und zwei Einträge, welche eine Lokalisierung im Topkapı-Palast erlauben, aber keine genaueren Informationen zum Nutzer enthalten.¹²⁸ Eine Handschrift befand sich, wie ein Inventarisierungsvermerk belegt, in der Bibliothek des habsburgischen Kaisers in Wien.¹²⁹

Unter den Nutzereinträgen, welche auf einen *‘askerī*-Kontext hinweisen, stammen im Gegensatz zu denen in den *Envār el-‘Āşīḳīn*-Handschriften keine aus der

¹²⁵ TSMK Revan 365 (1085 h./o. D.); TSMK Bağdat 400 (1129 h./1789-1808); TSMK K 1017 (1000 h. [1015 h. ?]/1135 h.); SK Fatih 2828 (958 h./1155 h.); SK Nuruosmaniye 2156/2579 (997 h./ca. 1755); SK Nuruosmaniye 2580 (1077 h./ca. 1755); SK Nuruosmaniye 2155/2578 (Vor 1171 h./1755); SK Laleli 1491 (1164 h./o. D.); SK Laleli 1490 (1167 h./o. D.).

¹²⁶ MK B 873 (1146 h./o. D.); SK Mihrişah 258 (1071 h./o. D.); SK Mihrişah 258 (1071 h./1215 h.); MK B 873 (1146 h./o. D.); DKM Ma‘ārif ‘amma Turki Ṭal‘at 27 (943 h./o. D.); Prinzenzieher (*lālā*): SK Lala İsmail 208 (1197 h.).

¹²⁷ Prinzenzieher (*lālā*): SK Lala İsmail 208 (1197 h.); Schlüsselbewahrer (*mißtāḥ ḡulāmi*) Şeyḫ İbrāhīm SK Fatih 2827 (982 h./1044 h.); Palastadministration: TSMK HS 93 (908 h./o. D.), SK Fatih 2827 (982 h./o. D.); TSMK K 1014 (Vor 1231 h.); SK Fatih 2827 (982 h./1044 h.); SK Mihrişah 258 (1071 h./o. D.), Köprülü, II. kısım, No. 144; C. 2 (989 h./989 h.), TSMK K 1013 (o. D./o. D.).

¹²⁸ Palastumfeld: SK Mihrişah 258 (1071 h./1071 h.); unbekannt: TSMK Bağdat 400 (1129 h./1115 h.), TSMK K 1016 (939 h./o. D.).

¹²⁹ ÖNB, A.F. 34 (243) (o. D./o. D.); es ließ sich allerdings nicht feststellen, ob die Handschrift als Kriegsbeute in habsburgischen Besitz kam.

höchsten Staatsadministration.¹³⁰ Es handelt sich im Fall der *Muḥammedīye* bei den Nutzern, welche ich zum *‘askerī*-Kontext zähle, ausschließlich um Angehörige des Militärs im engeren Sinn. Es lässt sich lediglich ein Nutzer aus der höchsten militärischen Hierarchie nachweisen; die Handschrift DKM Tārīḥ M [Muṣṭafā Fāḍil] Turki 203 enthält einen Besitzvermerk von el-Ḥācc İbrāhīm Paşa, dem ägyptischen Oberkommandierenden (*ser‘asker*) und Sohn von Muḥammed ‘Alī Paşa.¹³¹ Die übrigen Nutzereinträge stammen von Militärangehörigen der mittleren und unteren Hierarchie sowie von deren Angehörigen: Acht Einträge belegen eine Nutzung durch Offiziere oder deren Angehörige, darunter befindet sich ein Besitzvermerk in Lateinschrift, der folglich erst nach 1928 entstand.¹³² In zwei Einträgen wird lediglich auf die Zugehörigkeit des Nutzers zu einem bestimmten Regiment beziehungsweise einer bestimmten Truppe verwiesen.¹³³ Drei Nutzervermerke habe ich aufgrund des Titels Paşa oder die Verwendung einer *pençe*-Signatur dem *‘askerī*-Kontext zugeordnet.¹³⁴ Eine Handschrift war kurz vor 1800 Gegenstand einer Erbstreitigkeit vor dem Militär-Erbschaftsgericht (*ḳassām-ı ‘askerī*); sie muss sich zuvor also auch im Besitz eines Militärangehörigen befunden haben.¹³⁵ Nur ein einziger Beleg liegt für die Nutzung durch einen Angehörigen des präbendalen Militärsystems vor; es handelt sich dabei um eine Handschrift, welche im Auftrag eines Inhabers eines Großlehens (*ze‘āmet*) kopiert wurde.¹³⁶

Drei Belege liegen dafür vor, dass die Nutzer an den Kriegen gegen die Habsburger und ihre Verbündeten teilgenommen hatten: In der Handschrift MK 06 Hk 3419 ist neben dem Kolophon notiert, dass der Kopist 1005 h. (1596-1597) auf dem Eger-Feldzug getötet wurde.¹³⁷ Zwei fielen während der Türkenkriege als Beute in die Hände der Gegner und befinden sich heute in Wien beziehungsweise Berlin.¹³⁸

¹³⁰ Ḥacı Ḥāfız Ahmed b. Nu‘mān Paşa (st. 1183 h./1769-1770) und Hüseyin Rızā Paşa (st. 1322 h./1904) zähle ich aufgrund ihrer Karriere beide zum *ḳalemiye*-Kontext. Vgl. die Einträge der Handschriften Köprülü, II. kısım, No. 144; C. 2 (989 h./o. D.) und İÜ Nadir T 1543 (1098 h./o. D.). Zur Biographie Ḥacı Ḥāfız Ahmed b. Nu‘mān Paşas siehe SO², 1, 215; zur Biographie Hüseyin Rızā Paşas siehe Tanrıverdi 2007, 78-81, und *‘Osmānlı Mü‘ellifleri*, 2, 212f.

¹³¹ DKM Tārīḥ M [Muṣṭafā Fāḍil] Turki 203 (1236 h./o. D.). Zur Person vgl. Fahmy 1997, 175-179.

¹³² MK A 1865 (1051 h./o. D.), MK B 513 (970 h./o. D.); MK B 513 (970 h./971 h.), MK B 513 (970 h./997 h.), MK B 513 (970 h./1011 h.); Petersburg İVRAN C 1118 (1139 h./1248 h.); Familienangehörige eines Offiziers nach 1826: MK A 8180 (1281 h./1281 h.); Besitzvermerk in Lateinschrift: MK Ankara İHK 06 Hk 4191 (o. D./o. D.).

¹³³ Zugehörigkeit zu einem Regiment, einer Truppe (*yeniçeri*, *enderūnī sipāhī*): SK Nuruosmaniye 2155/2578 (vor 1171 h./o. D.), SK Fatih 2827 (982 h./982 h.).

¹³⁴ Titel Paşa: BDK Bayezid 1605 (o. D./1240 h.), DKM Taşawwuf Turki 72 (o. D./o. D.); Verwendung eine *pençe*-Signatur: SK Fatih 2827 (982 h./o. D.).

¹³⁵ İstanbul Müftülüğü 376 (1043 h./1213 h.).

¹³⁶ MK Samsun İHK 55 Hk 903 (1055 h./1056 h.).

¹³⁷ MK Ankara İHK 06 Hk 3419 [fälschlich 3414] (977 h./1005 h.).

¹³⁸ Kriegsbeute aus den Türkenkriegen: SBBPK Ms. Or. Oct. 1232 (1051 h./1687), ÖNB, A. F. 49 (244) (996 h./o. D.).

Im Gegensatz zu den *Muḥammediye*-Nutzern mit *‘askerî*-Kontext befinden sich unter den Nutzern mit *ḳalemîye*-Kontext neun Angehörige der höchsten Hierarchie – d. h. Minister und Provinzgouverneure.¹³⁹ Hinzu kommen elf Belege für Nutzer der unteren und mittleren Hierarchie in der Finanz-, Provinz- und *vakf*-Verwaltung.¹⁴⁰ Vier Belege stammen von Nutzern, welche der Kanzlei des obersten Staatsrates (*Divân-ı Hümayûn*) angehörten.¹⁴¹ In der Handschrift DKM Tarih Turki 268 findet sich ein *vakf*-Vermerk des Vertreters der Hohen Pforte (*wakil dâr as-sa‘âda*) in Kairo aus dem Jahr 1230 h. (1814-1815).¹⁴² In vier Fällen habe ich die Verwendung von Kanzleischriften und in zwei Fällen die Verwendung des Attributs „Schreiber/Sekretär“ (*kâtib*) als Indiz für eine Nutzung im *ḳalemîye*-Kontext gewertet.¹⁴³ In zwei Fällen spricht ein administrativer Vermerk beziehungsweise ein Textfragment administrativen Inhalts für eine „Bearbeitung“ durch *ḳalemîye*-Angehörige.¹⁴⁴

Die Einträge, welche auf eine Nutzung im *‘ulemâ*-Kontext hinweisen, stammen nur in zwei Fällen aus der höchsten Hierarchie – es handelt sich in diesen beiden Fällen um Stiftungen von Personen, welche das Amt des *seyhülislâms* inne hatten.¹⁴⁵ Der größte Teil – nämlich zwanzig – der Einträge belegen eine Nutzung durch Angehörige der unteren und mittleren Hierarchie; darunter fallen Dozenten

¹³⁹ Die Minister und Provinzgouverneure sind identifizierbar; dadurch lässt sich zeigen, dass sie alle keine *‘askerî*-Karriere absolvierten: Köprülü, II. kısım, No. 144; C. 2 (989 h./o. D.), Köprülü, II. kısım, No. 144; C. 2 (989 h./o. D.); SK Nafiz 452 (974 h./1267 h.), SK Pertev 328 (1231 h./1251 h.), MK B 526 (1038 h./o. D.), SK Halet 383 (o. D./1236 h.), SK Yaz. Bağışlar 4052 (1010 h./o. D.), BDK Veliyüddin 3620 (1117 h./1257 h.); İÜ Nadir T 1543 (1098 h./o. D.).

¹⁴⁰ Finanzverwaltung: MK B 526 (1038 h./1217 h.), SK Hacı Selim Ağa 561 (1056 h./1196 h.), İÜ Nadir T 1239 (1196 h./1251 h.); Provinzadministration: BDK, Millet Mzm. 878 (1207 h./o. D.), BDK Bayezid 1605 (o. D./1239 h.), MK Samsun İHK 55 Hk 903 (1055 h./1249 h.); *vakf*-Administration: SK Fatih 2827 (982 h./o. D.); eingeschlossen sind auch diverse Ämter des 19. Jahrhunderts, d. h. je ein Beamter des Zollamts, des Amts zur Verwaltung des Tabak-Monopols sowie ein Gerichtsssekretär: İK Genel 4040 (1250 h./1313 m.), MK Tokat İHK 60 Hk 164 (o. D./o. D.), BDK Millet Mzm. 876/1 (1125 h./1345 h.), DKM Tarih Turki 560 (o. D./1908).

¹⁴¹ MK Sinop İHK 57 Hk 1932 (o. D./o. D.); DKM S[in] 5245 (1210 h./1210 h.); İÜ Nadir T 1239 (1196 h./1208 h.); İÜ Nadir T 1543 (1098 h./1098 h.).

¹⁴² DKM Tarih Turki 268 (o. D./1230 h.).

¹⁴³ Verwendung einer Kanzleischrift: Bratislava TC 1 (1038 h./1174 h.), Bratislava TC 1 (1038 h./1038 h.) [außerdem Verweis auf Patronage-Verhältnis]; MK Ankara İHK 06 Hk 4950 (962 h./962 h.), SK Serez 1542 (938 h./938 h.). Das Attribut *kâtib* wird oft im Sinn von „Kopist der Handschrift“ verwendet. In den Handschriften MK A 8400 (1030 h./1030 h.) und Bodleian, MS Turk d. 6 (1005 h.) spricht die Formulierung dafür, dass sich um eine Berufs- bzw. Amtsbezeichnung handelt.

¹⁴⁴ BDK 1529 (1083 h./o. D.) [Stempel bestätigt Bearbeitung durch Bildungsministerium (*Ma‘ârif Nezâreti*)]; MK Ankara İHK 06 Hk 3584 (965 h./o. D.) [Textfragment administrativen Inhalts].

¹⁴⁵ Es handelt sich zum Einen um eine Stiftung des *seyhülislâms* Veliyüddin für seine eigene Bibliothek: BDK Veliyüddin 1959 (1158 h./1175 h.); zum Anderen um eine Stiftung des *seyhülislâms* ‘Ömer Hüsameddin (1214-1288 h./1799-1871) zur Bibliothek seines Großvaters ‘Âtîf Efendi: SK Atif 1503 (941 h./1285 h.).

an Medresen, Richter, Imame, Prediger und Muezzine.¹⁴⁶ Um einen Einzelfall handelt es sich bei einem Besitzvermerk eines Medrese-Studenten aus dem Jahr 1301 h. (1883-1884).¹⁴⁷ Dieser einzelne Beleg erlaubt allerdings keine generellen Schlüsse zum *Muḥammediye*-Besitz (und noch weniger generell zum Buchbesitz) von Studenten. Verhältnismäßig hoch ist wiederum die Zahl von Benutzern, welche selbst den Titel Mollā tragen oder im Patronym den Titel führen – es handelt sich insgesamt um siebzehn Belege.¹⁴⁸ In den untersuchten *Muḥammediye*-Handschriften finden sich außerdem sieben Eintragungen von Personen, welche ich in einem weiteren Sinn zum *‘ulemā*-Kontext zähle; es handelt sich fast ausschließlich um Gelehrte und Lehrer des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, welche nicht an einer Medrese ausgebildet wurden, sondern anderen Schulen und Hochschulen.¹⁴⁹ Sechs Benutzereinträge enthalten eine Lokalisierung an einer Medrese, ohne dass Informationen zur Funktion des Nutzers selbst gegeben werden.¹⁵⁰

Bei den Nutzern aus dem *re‘āyā*-Kontext handelt es sich in fünf Fällen um Personen, welche selbst im Handel tätig waren oder enge Angehörige hatten, welche in diesem Bereich tätig waren, sowie um fünf Personen, welche Handwerker waren oder aus einem Handwerkerhaushalt stammten.¹⁵¹ Zwei Handschriften wurden je-

¹⁴⁶ Dozenten an Medresen: Üsküdar, Hacı Selim Ağa [ursprünglich Şemsiāğa] Kemankeş 529 (o. D./1135 h.), MK Ankara İHK 06 Hk 4950 (962 h.); Richter: MK Tokat Müzesi, 60 Mü 263 (974 h./1175 h.), SK Nuruosmaniye 2580 (1077 h./1077 h.); SK Pertev 328 (1231 h./1238 h.), SK Esad 1701 (1162 h./1162 h.), BDK 9273 (888 h.); Imame: MK Eskişehir İHK 26 Hk 893 (1218 h./1218 h.), DKM S[in] 5245 (1210 h./1210 h.), SK Serez 1533 (1178 h./1178 h.), AK Belediye K 496 (1203 h./1203 h.), DKM Ma‘arif ‘amma Turki Tal‘at 11 (1229 h.), SK Yaz. Bağ. 60 (1265 h./1265 h.); Muezzine: SK Yaz. Bağ. 5298 (1050 h./1050 h.), SK İzmir 600 (1078 h./1078 h.), MK Tokat Müzesi, 60 Mü 263 (974 h./1215 h.); Prediger (*ḥatib* und *vā‘iz*): SK Yaz. Bağışlar 4052 (1010 h./1010 h.), SK Yaz. Bağ. 212 [Früher Düğümlü Baba 262m] (1010 h./1010 h.), MK Ankara İHK 06 Hk 3584 (965 h./965 h.), SK Yaz. Bağ. 60 (1265 h./1338 m.).

¹⁴⁷ MK B 293 (958 h./1301 h.).

¹⁴⁸ MK B 814 (1102 h./o. D.), MK B 540 (1028 h./[12]65 h.), MK B 290 (1220 h./1220 h.), SK Çelebi Abdullah 189 (999 h./1214 h.), SK Hacı Mahmud 2840 (vor 1246 h./o. D.), MK B 216 (Vor 1252 h./o. D.), SK Yaz. Bağ. 823 (961 h./1104 h.), İK Genel 4445 (982 h./1279 h.), MK A 8338 (1221 h./o. D.), İK Genel 5248 (1030 h./1251 h.), İK Genel 4040 (1255 h./1255 h.), MK B 1064 (1254 h./1254 h.), SK Yaz. Bağ. 3552 (vor 1193 h./o. D.), MK A 8338 (1221 h./o. D.), MK A 1966 (o. D./1232 h.), MK Mersin İHK 33 Tarsus 21 (vor 1132 h./o. D.); SK Yaz. Bağ. 823.

¹⁴⁹ İK Genel 4950 (1175 h./1319 m.), SK Serez 1541 (959 h./o. D.), SK Esad 1701 (1162 h./1263 h.), İK Genel 58 (1121 h./1121 h.), BDK Millet Mzm. 876/1 (1125 h./1345 h.), MK Sinop İHK 57 Hk 1932 (o. D./1340 h./m.). Sekretär in der Moscheeverwaltung der Ayasofya-Moschee: SK Mihrişah 258 (1071 h.).

¹⁵⁰ Lokalisierung an einer Medrese ohne Informationen zur Stellung: MK Ürgüp, Tahsin Ağa İHK 50 Ür 225 (962 h./962 h.), MK B 781 (1263 h./1263 h.), SK İzmir 601 (1260 h./1260 h.). Stiftung für eine Medrese: İK Genel 4039 (1025 h./1310 h.), SK Serez 1542 (938 h./o. D.), DKM Tarih Turki 269 (o. D./1201 h.).

¹⁵¹ Handel: MK B 946 (1096 h./1096 h.), MK B 602 (o. D./1193 h.), MK B 293 (958 h./1276 h.), DKM Mağami‘ Turki 20 (o. D./1256 h.), İVRRAN, B 4615 (1051 h./1252 h.); Handwerk: SK Serez 1541 (959 h./959 h.), SK Serez 1541 (959 h./o. D.), SK Nafiz 452 (974 h./1022 h.), SK İzmir 603 (o. D./1286 h.), Üsküdar, Hacı Selim Ağa, Hüdayi 303 (1168 h./1282 h.).

weils laut einem *vakf*-Eintrag dem Basar in Siröz/Serez gestiftet.¹⁵² Auf eine Nutzung in einem landwirtschaftlichen Umfeld verweist nur eine Handschrift: MK B 540 entstand in einem Dorf, und zwei Benutzereinträge – welche allerdings fast 300 Jahre auseinander liegen – thematisieren aktuelle Ernteerträge und daraus folgende Lebensmittelpreise beziehungsweise den Wunsch nach Nachwuchs beim Vieh.¹⁵³ In beiden Fällen ist der Bezug zur Landwirtschaft vage; der soziale Kontext der Nutzer wird in der qualitativen Analyse noch genauer zu besprechen sein.

Eine Nutzung der *Muhammediye*-Handschriften in einem *şūfi*-Kontext belegen vor allem *vakf*-Einträge. Unter den 26 Stiftungsvermerken für Şūfi-Konvente sind vier Konvente der Nakşbendiye, zwei der Nakşbendiye-Ĥālidiye, einer der Kādīriye, zwei der Celvetiye, zwei der Şāzeliye, zwei der Mevleviye und einer der Rufā'iye.¹⁵⁴ In zwölf Fällen ließ sich die Ordenszugehörigkeit des betreffenden Konventes nicht feststellen.¹⁵⁵ In acht Handschriften verweist der Kolophon auf eine Entstehung im *şūfi*-Kontext; in drei Fällen verweist der Kopist explizit auf seine Ordenszugehörigkeit – jeweils ein Kopist gehörte der Rufā'iye, der Celvetiye beziehungsweise der Mevleviye an.¹⁵⁶ In fünf Fällen deutet eine Titel auf eine Entstehung im *şūfi*-Kontext hin: In einer Handschrift trägt der Kopist den Titel *dede*; in vier Handschriften bezeichnet der Kopist sich oder seinen Vater als *derviş*.¹⁵⁷ In einem Fall deutet eine Fürbitteformel auf eine Nutzung im *şūfi*-Kontext hin.¹⁵⁸

¹⁵² SK Serez 1544 (o. D./1199 h.); SK Serez 1537 (o. D./1215 h.). Auf diese beiden Stiftungen wird in der qualitativen Analyse im Abschnitt 5.5.6 genauer einzugehen sein.

¹⁵³ MK B 540 (1028 h./1028 h.), MK B 540 (1028 h./1315 h.). Die Handschrift wird in den Abschnitten 5.5.7 und 6.6 ausführlicher besprochen.

¹⁵⁴ Stiftungen für Konvente der Nakşbendiye: İK Haraçcioğlu 774 (1131 h./1163 h.), İK Haraçcioğlu 775 (vor 1163 h.), SK Darülmünevi 266m (1170 h.), SK Darülmünevi 267 (1064 h./o. D.); Stiftung für Konvente der Kādīriye: SK Serez 1538 (1055 h./o. D.), SK Pertev 328 (1231 h./1251 h.); Stiftung für einen Konvent der Celvetiye: İK Genel 58 (1121 h./1137 h.); Stiftung für Şāzeliye-Konvent: SK Şazeli 81 (1015 h./o. D.), SK Şazeli 82 (o. D./o. D.); Stiftung für Konvente der Mevleviye: SK Nafiz 452 (974 h./1022 h.), SK Galata Mevlevihanesi 2 (eski No. 96) (vor 1145 h./o. D.); Stiftung für Konvent der Rufā'iye: SK Yaz. Bağ. 212 [Früher Düğümlü Baba 262m] (1010 h./o. D.).

¹⁵⁵ Stiftung für Konvente, deren Ordenszugehörigkeit nicht festgestellt werden konnte: MK B 683 (996 h./o. D.); SK Serez 1545 (1025 h./1279 h.); MK A 1865 (1051 h./o. D.), SK Hacı Abdullah 2240 (1071 h.), İK Orhan 652 (1051 h./o. d.), İK Ulucami 1708 (1162 h.), İK Ulucami 1709 (1045 h./1111 h.), İK Ulucami 1710 (965 h./1111 h.), SK M. Arif – M. Murad 61 (1038 h./1248 h.), Üsküdar, Hacı Selim Ağa, Hüdai 303 (1168 h./1237 h.); Ĥabbāniya: DKM Mağāmi' Turki 20 (o. D./1256 h.), DKM Tarih Turki 268 (vor 1881/o. D.), DKM Tarih Turki 269 (Vor 1201 h.).

¹⁵⁶ Rufā'iye: SK Pertev 328 (1231 h.); Celvetiye: İK Genel 58 (1121 h./1121 h.); Mevleviye: DKM S[in] 5245 (1210 h.)

¹⁵⁷ Zu meiner Bewertung dieser Titel siehe oben Abschnitt 5.3.3; Selbstbezeichnung als *derviş* oder Verwendung dieser Bezeichnung im Patronymikon: MK A 8584 (1171 h.), İÜ Nadir T 1239 (1196 h.), İK Kurşunlu 100 (1168 h.), ÖNB, Mixt. 749 (1089 h.), MK Ankara İHK 06 Hk 3419 [fälschlich 3414] (977 h.); Kopist trägt den Titel *dede*: MK B 56 (o. D.).

¹⁵⁸ MK B 960 (1057 h.): „die Liebenden (*âşıklar*, d. h. *şūfis*) sollen sie lesen und Lesungen veranlassen“ (*âşıklar okusun ve okusun*). Der *vakf*-Vermerk ist insgesamt in einem fehlerhaften Türkisch verfasst.

Tabelle 5.11: Art der Benutzervermerke in *Muḥammediye*-Handschriften:

	Palast	ʿaskerī	ḳalemiye	ʿulemā	faḳih	reʿāyā	šūfi	
Kolophon	3	2	4	18	11	2	9	49
Besitz	10	10	8	9	-	-	-	37
Stiftung	12	5	12	21	1	10	25	87
Sonstiges	4	5	6	3	-	2	-	20
	29	22	30	51	12	14	34	193

Die Verteilung der verschiedenen Arten von Nutzungsvermerken ähnelt sehr stark der aus den *Envār el-ʿĀşīḳin*-Handschriften bekannten:¹⁵⁹ Nutzer aus dem Palast-Kontext hinterließen in den Handschriften hauptsächlich Stiftungs- und Besitzvermerke; Nutzer aus einem ʿaskerī-Kontext lassen sich vor allem durch Besitzvermerke nachweisen; Nutzer aus einem ʿulemā-Kontext sind besonders häufig als Kopisten in den Kolophonen und als Stifter zu finden. Die Häufigkeit von Stiftungsvermerken der Nutzer aus einem ḳalemiye-Kontext sowie mit einigem Abstand deren Besitzvermerke hat in den *Envār el-ʿĀşīḳin*-Handschriften keine Entsprechung. Die in den *Envār el-ʿĀşīḳin*-Handschriften nicht belegten Nutzer aus einem reʿāyā-Kontext sind in den *Muḥammediye*-Handschriften vor allem durch Stiftungsvermerke belegt. Auf die Besonderheit der Nutzer aus einem faḳih-Kontext wurde eben schon aufmerksam gemacht; sie lassen sich fast ausschließlich in den Kolophonen nachweisen.

Wie in den *Envār el-ʿĀşīḳin*-Handschriften lässt sich anhand der untersuchten *Muḥammediye*-Handschriften eine Nutzung sowohl durch Männer als auch durch Frauen belegen. Die folgende Tabelle gibt wiederum eine Übersicht über die männlichen Nutzer; es fällt wie bei den *Envār el-ʿĀşīḳin*-Handschriften auf, dass gerade in Kolophonen oft nur der Name genannt wird:

Tabelle 5.12: Männer als Nutzer der *Muḥammediye*:

	Palast	ʿaskerī	ḳalemiye	ʿulemā	faḳih	reʿāyā	šūfi	unbekannt	
1450-1499	-	-	-	1	2	-	-	1	4
1500-1549	-	-	1	1	-	-	-	7	9
1550-1599	1	4	2	1	8	-	1	22	39
1600-1649	1	2	2	3	2	2	1	29	42
1650-1699	1	1	1	4	-	1	2	22	32
1700-1749	2	-	-	3	-	-	4	21	30
1750-1799	6	1	4	6	-	1	5	20	43
1800-1849	3	3	9	14	-	2	6	29	66
1850-1899	-	-	2	5	-	3	1	11	22
1900-1949	-	1	3	4	-	-	-	2	10
o. D.	5	7	11	6	-	1	8	32	70
	19	19	35	48	12	10	28	196	367

¹⁵⁹ Vgl. Tabelle 5.7.

Tabelle 5.13 zeigt die Zahlen von *Muḥammedīye*-Nutzerinnen nach sozialen Kontexten aufgeschlüsselt. In der letzten Spalte sind wiederum die Einträge aufgeführt, welche aufgrund des Namens auf eine Nutzung durch eine Frau hinweisen, aber keine Informationen zum Kontext enthalten:

Tabelle 5.13: Frauen als Nutzerinnen der *Muḥammedīye*:

	Palast	‘askerī	kalemīye	‘ulemā	re‘āyā	fakīh	šūfī	unbekannt	
1450-1499	-	-	-	-	-	-	-	-	-
1500-1549	-	-	-	-	-	-	-	-	-
1550-1599	-	-	-	-	2	-	-	-	2
1600-1649	-	-	-	-	-	-	-	-	-
1650-1699	-	-	-	-	-	-	-	-	-
1700-1749	1	-	-	-	-	-	1	1	3
1750-1799	1	1	-	1	1	-	-	4	8
1800-1849	1	-	-	-	1	-	1	4	7
1850-1899	1	1	-	1	1	-	-	7	11
1900-1949	-	-	-	-	-	-	-	1	1
o. D.	2	-	-	1	-	-	3	21	27
	6	2	0	3	5	0	5	38	59

In den untersuchten *Muḥammedīye*-Handschriften stammen 59 von 427 Nutzereinträge von Frauen; das machen also etwa 14% aus. Der Anteil an Benutzerinnen ist also in einer ähnlichen Größenordnung wie in den *Envār el-‘Ašīqīn*-Handschriften. 21 dieser Einträge enthalten Informationen zum sozialen Kontext. Abgesehen vom Kolophon der Handschrift SK Serez 1541 (959 h./1552) und einem *vakf*-Vermerk der Kopistin sind alle Einträge von Frauen – sofern sie datiert sind – nach 1700 entstanden.¹⁶⁰

Muḥammedīye-Nutzerinnen aus dem Palast machen unter den 21 Einträgen von Frauen den größten Anteil aus. Wie in der Analyse der Tabelle 5.9 bereits erwähnt handelt es sich um vier Einträge von Sultansmüttern und zwei von anderen Frauen aus dem Harem des Sultans.¹⁶¹

Bei einer der beiden Nutzerinnen mit ‘askerī-Kontext handelt es sich um Ḥavvā Ḥatun, welche 1213 h. (1799) vor dem Militär-Erbschaftsgerichts (*ḡassām-t ‘askerī*) Anspruch auf eine *Muḥammedīye*-Handschrift als Teil des Erbes von einem gewissen el-Ḥācc ‘Oṣmān erhob.¹⁶² Der Ort, an welchem diese Erbschaftsstreitigkeit verhandelt wurde, deutet darauf hin, dass el-Ḥācc ‘Oṣmān zu den ‘askerī zählte; Ḥavvā Ḥatun war mit einiger Wahrscheinlichkeit eine Familienangehörige oder

¹⁶⁰ Auf die Handschrift SK Serez 1541 wird in der qualitativen Analyse noch genauer einzugehen sein.

¹⁶¹ MK B 873 (1146 h./o. D.); SK Mihriṣah 258 (1071 h./o. D.); SK Mihriṣah 258 (1071 h./1215 h.); MK B 873 (1146 h./o. D.); DKM Ma‘ārif ‘Amma Turki Ṭal‘at 27 (943 h./o. D.); Prinzenzieher (*lālā*): SK Lala İsmail 208 (1197 h.).

¹⁶² İstanbul Müftülüğü 376 (1043 h./ 1213 h.).

Verwandte. Der zweite Beleg für eine Nutzerin mit *‘askeri*-Kontext ist ein *vakf*-Vermerk aus dem Jahr 1281 h. (1864): Da die betreffende Handschrift noch am Tag ihrer Fertigstellung von der Mutter des Kompanie-Kommandanten (*bölükbaşı*) Maḥmūd Ağa gestiftet wurde, ist davon auszugehen, dass sie in ihrem Auftrag zum Zweck der Stiftung angefertigt wurde.¹⁶³

Drei Nutzerinnen sind im weiteren Sinn zum *‘ulemā*-Kontext zu zählen: In zwei Handschriften finden sich *vakf*-Vermerke von Frauen, welche die betreffende Handschrift einer Medrese stifteten.¹⁶⁴ Die Qualität ihrer Beziehung zur jeweiligen Institution bleibt unklar. Eine weitere Nutzerin zähle ich aufgrund ihres Titels *monlā* zum *‘ulemā*-Kontext; auch bei ihrem Eintrag handelt es sich um einen *vakf*-Vermerk.¹⁶⁵ Dieser enthält jedoch keine weiteren Informationen zur Stiftung, und auch der Titel *monlā* verweist nur vage auf eine religiöse Expertise.

Bei den Benutzerinnen aus einem *re‘āyā*-Kontext ergibt sich dieser mit einer Ausnahme aus dem Familienkontext. Dazu gehört der bereits erwähnte, früheste Beleg für eine Frau als *Muḥammedīye*-Nutzerin aus dem Jahr 959 h. (1552): Die Handschrift SK Serez 1541 wurde von der Tochter eines Handwerkers kopiert und nach der Vollendung gestiftet.¹⁶⁶ Aus dem 19. Jahrhundert liegen zwei *vakf*-Vermerke vor – Stifterinnen sind die Tochter eines Händlers von Knabbereien (*leblebeci*) und die Tochter eines Traubenproduzenten (*bağcı*).¹⁶⁷ Der *vakf*-Vermerk der „zu Markt gehenden Ḥalime Ḥatun“ (*Pazara giden Halime Ḥatun*) aus dem Jahr 1193 h. (1779) ist der einzige Nutzereintrag einer Frau mit *re‘āyā*-Kontext, in welchem diese sich nicht über einen Mann – d. h. das Familienoberhaupt – definiert, sondern auf ihre eigene Tätigkeit verweist.

Auch bei den Frauen lässt sich eine Verbindung zu Šūfi-Orden vor allem anhand von Stiftungen für Šūfi-Konvente belegen. Wie bereits in der Analyse der Tabelle 5.10 festgestellt lässt sich anhand der Stiftungen eine Verbindung zu unterschiedlichen Orden belegen – zwei Handschriften wurden einem Konvent der Celvetiye-Hüdā’iye, eine einem Konvent der Šāzeliye und eine einem Konvent unbekannter Zugehörigkeit gestiftet.¹⁶⁸ In einer fünften Handschrift befindet sich ein *vakf*-Vermerk, welcher durch die Verbindung mit einer Fürbittformel für eine Nutzung im *šūfi*-Kontext spricht.¹⁶⁹ Es ist allerdings nicht ersichtlich, ob es sich um einen

¹⁶³ MK A 8180 (1281 h.).

¹⁶⁴ İK Genel 4038 (o. D.) Ümmihān Ḥatun stiftete die Handschrift der İshāq Paşa-Bibliothek in İnegöl, 1. Muḥarrem 1310 h. (26. Juli 1892); İK Genel 4039 (1025 h.): Stiftung für İshāq Paşa Medresesi in İnegöl, 1. Muḥarrem 1310 h. (26. Juli 1892).

¹⁶⁵ SK Çelebi Abdullah 189.

¹⁶⁶ SK Serez 1541 (959 h./959 h.). Der Beruf des Vaters unterscheidet sich erstaunlicherweise im Kolophon und im *vakf*-Vermerk. Vgl. unten Abschnitt 5.5.6.

¹⁶⁷ MK B 602 (vor 1193 h./1252 h.) und Üsküdar, Hacı Selim Ağa, Hüdai 303 (1168 h./1282 h.).

¹⁶⁸ Celvetiye-Hüdā’iye: İK Genel 58 (1121 h./1137 h.); Üsküdar, Hacı Selim Ağa, Hüdai 303 (1168 h./1237 h.); Šāzeliye; SK Şazeli 81 (1015 h.); unbekanntes Zugehörigkeit: SK Hacı Abdullah 2240 (1071 h./o. D.).

¹⁶⁹ MK B 960 (1057 h.).

vakf-ı hayri oder *vakf-ı ehli* handelt. Dass die Handschriften direkt nach der Vollendung gestiftet wurde, ist wiederum ein Indiz dafür ist, dass sie zum Zweck der Stiftung angefertigt wurde.

5.5 Qualitative Auswertung nach sozialen Gruppen

5.5.1 Der Palast-Kontext

Anhand des untersuchten Handschriftenmaterials lässt sich – wie die quantitative Auswertung gezeigt hat – eine Nutzung durch die osmanischen Sultane, den Harem und Angehörige der Palastadministration nachweisen. In der qualitativen Analyse wird vor allem auf vier Themen genauer einzugehen sein: 1. Sultane als Nutzer und die Handschriften in deren Stiftungsbibliotheken. 2. Andere Stifter aus einem Palast-Kontext. 3. Die „Palastkarriere“ von Handschriften in öffentlichen Stiftungsbibliotheken. 4. Nutzung im Palast.

5.5.1.1 Nur drei Handschriften – zwei *Mağārib az-Zamān* und eine *Envār el-‘Āşīkīn*-Handschrift – dürften zum Besitz eines Sultans gehört haben; bei Handschriften, welche innerhalb des Palastes genutzt wurden, ist die Grenze zwischen Besitz und Stiftung zum Teil aber nur schwer zu ziehen. Eine dieser drei Handschriften – SK Ayasofya 2081 (o. D.) – gelangte zu einem unbekanntem Zeitpunkt 1512 und 1740 in die Schatzkammer des Sultans (*hazine*) im Topkapı-Palast. Die beiden anderen – İÜ Nadir A 5458 (1280 h.) und İÜ Nadir T 6299 (936 h.) – befanden sich in der Yıldız-Sammlung Sultan ‘Abdülhamids II. (reg. 1293-1325 h./1876-1909).

In der *Mağārib az-Zamān*-Handschrift SK Ayasofya 2081 (o. D.) befindet sich der Stempel Selims I., welcher als Inventarstempel der großherrlichen Schatzkammer (*hazine*) verwendet wurde.¹⁷⁰ Der Stempel Selims I. (918-927 h./1512-1520) wurde vom 16. bis mindestens ins 18. Jahrhundert verwendet, die Inventarisierung der Handschrift SK Ayasofya 2081 ist darum schwer datierbar. Terminus ante quem ist allerdings die Stiftung der Handschrift für die Ayasofya Bibliothek durch Sultan Maḥmūd I. im Jahr 1152 h. (1740).¹⁷¹ Zum Privatbesitz des Sultans zählen hingegen sicher zwei Handschriften der Yıldız-Sammlung – d. h. der Privatbibliothek Sultan ‘Abdülhamids II.¹⁷² In der Yıldız-Bibliothek befanden sich auch fünf lithographische *Muḥammediye*-Drucke, bei welchen es sich um Erstabzüge auf besserem, weniger säurehaltigen Papier handelt, die von Hand illuminiert und aufwändig gebunden worden waren.¹⁷³ Wie die

¹⁷⁰ SK Ayasofya 2081 (o. D.).

¹⁷¹ Vgl. Handschriftenkatalog, Abschnitt 8.1.2 und Abbildung 5.5.

¹⁷² *Mağārib az-Zamān*: İÜ Nadir A 5458 (1280 h.); *Envār el-‘Āşīkīn*: İÜ Nadir T 6299 (936 h.). Bei beiden ist die Einbandprägung *Kütübhāne-i Hümayūn-i Cenāb-i Mülūkāne* vorhanden. Zur Bibliothek ‘Abdülhamids II. sie Erünsal 2010c und oben Abschnitt 1.2.2.2.

¹⁷³ İÜ Nadir 84958; İÜ Nadir 84959; İÜ Nadir 84997; İÜ Nadir 84996; İÜ Nadir 79107. Zur repräsentativen Nutzung dieser Drucke siehe unten Abschnitt 6.7.1.

auf den Einband geprägte *tuğra* jeweils zeigt, sind vier Drucke bereits zur Regierungszeit ‘Abdülmeccids (reg. 1255-1277 h./1839-1860) in den Besitz des Sultans gelangt.

Die osmanischen Sultane lassen sich zumeist als Stifter von Handschriften belegen. Um Stiftungsbibliotheken innerhalb des Topkapı-Palasts handelt es sich bei den Sammlungen des Bağdat-Pavillons und des Revan-Pavillons. Die Stiftungen waren die Sultane Maḥmūd I. (reg. 1143-1168 h./1730-1754), ‘Osmān III. (reg. 1168-1171 h./1754-1757), Muṣṭafā III. (reg. 1171-1187 h./1757-1774), ‘Abdülḥamid I. (reg. 1187-1203 h./1774-1789) und Selīm III. (reg. 1203-1222 h./1789-1807).¹⁷⁴ In der Sammlung des Revan-Pavillons befindet sich eine *Envār el-‘Aṣīqin*-Handschrift und eine *Muḥammedīye*-Handschrift, welche also im betreffenden Zeitraum in den heutigen Sammlungskontext gelangten.¹⁷⁵ Sie standen damit in einer halböffentlichen Bibliothek zur Nutzung im Palast zur Verfügung.¹⁷⁶ Damit ist die Zahl der Handschriften, welche durch Sultane für Bibliotheken innerhalb des Palastes gestiftet wurden, im Quellenkorpus insgesamt gering.

Etwas mehr Handschriften wurden von den Sultanen in den Stiftungsbibliotheken im Umfeld der großen Moscheen Istanbuls der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Allgemein ist der größte Teil der Buchbestände in diesen Stiftungsbibliotheken Gelehrtenliteratur in arabischer Sprache.¹⁷⁷ Werke der *Muḥammedīye*-Gruppe sind in diesen Bibliotheken insgesamt eine Ausnahmeerscheinung – eine *Mağārib az-Zamān*-Handschrift befindet sich in der Ayasofya-Bibliothek und eine *Muḥammedīye*-Handschrift gehörte zur ursprünglichen Ausstattung der Fatih-Bibliothek.¹⁷⁸ Auffällig ist jedoch die verhältnismäßig hohe Zahl von Handschriften der *Muḥammedīye*-Gruppe in der Nuruosmaniye-Bibliothek, auf welche im Folgenden noch ausführlicher einzugehen sein wird – es handelt sich um vier Handschriften der *Mağārib az-Zamān*, eine der *Envār el-‘Aṣīqin* und drei der *Muḥammedīye*.

Sultan Maḥmūd I. stiftete nur zwei Handschriften von Werken der *Muḥammedīye*-Gruppe in die von ihm gegründeten öffentlichen Stiftungsbibliotheken (Fatih und Ayasofya). Dazu gehört die erwähnte *Mağārib az-Zamān*-Handschrift

¹⁷⁴ Zur Revan-Sammlung und zur Bağdat-Sammlung als *vakf*-Bibliotheken vgl. Erünsal 2008, 195 und 233. Die Revan-Sammlung ist eine Stiftung Maḥmūds I., welche später durch Zuwendungen ‘Osmāns III. und Muṣṭafās III. ergänzt wurde. Die Bağdat-Sammlung stammt von ‘Abdülḥamid I. und Selīm III.

¹⁷⁵ *Envār el-‘Aṣīqin*: TSMK R 366 (986 h./o. D.); *Muḥammedīye*: TSMK Revan 365 (1085 h./o. D.); TSMK Bağdat 400 (1129 h./o. D.).

¹⁷⁶ Wer die Handschriften nutzen konnte, ist im Fall dieser beiden Räumlichkeiten nicht zweifelsfrei zu klären. Die Zugangsbestimmungen zum Revan-Pavillon als Annex zum Privatgemach (*hāṣṣ oda*) – zu welchem nur die höchste Palasthierarchie Zugang hatte – waren mit großer Wahrscheinlichkeit sehr restriktiv. Necipoğlu 1991, 190f., stellt fest, dass es einzelnen europäischen Reisenden gelang, etwa im Gefolge des Leibarztes, Zutritt zu erhalten. In diesem Fall ging es allerdings nur um eine Besichtigung der Räumlichkeiten.

¹⁷⁷ Siehe oben Abschnitt 1.2.2.1.

¹⁷⁸ SK Ayasofya 2081 (o. D.). SK Fatih 2828 (958 h.). Die Handschrift SK Fatih 2827 (982 h.) enthält hingegen weder einen *vakf*-Stempel noch einen Stiftungsvermerk Maḥmūds I.

SK Ayasofya 2081, welche im untersuchten Quellenmaterial das einzige Beispiel dafür ist, dass eine Handschrift vor ihrer Stiftung im Palast-Kontext genutzt wurde (Abbildung 5.2).¹⁷⁹ Es handelt sich um eine illuminierte Abschrift eines Kopisten mit kalligraphischer Ausbildung, welche das Fragment A des Werkes umfasst.¹⁸⁰ Der Fatih-Bibliothek stiftete Maḥmūd eine *Muḥammedīye*-Handschrift, welche weder hinsichtlich des Materials besonders aufwändig gestaltet noch einen „wertvolle“ – etwa eine sorgfältig kollationierte – Textversion beinhaltet.¹⁸¹ Die Handschrift ist allerdings verhältnismäßig alt. Sie entstand laut Kolophon 958 h. (1551), enthält aber keinerlei Hinweise auf den sozialen Kontext des Kopisten oder der Nutzer in den circa zweihundert Jahren, bevor sie gestiftet wurde. Aussagen zur Herkunft beziehungsweise Auswahl der von Maḥmūd I. gestifteten Handschriften sind aufgrund dieser beiden Beispiele nicht möglich.

Eine Untersuchung der im Quellenkorpus befindlichen Handschriften in der von ‘Osmān III. gestifteten Nuruosmaniye spricht hingegen dafür, dass bei diesen ein wichtiges Auswahlkriterium mit großer Wahrscheinlichkeit deren hoher Wert war. Es handelt sich entweder um Handschriften in einem sorgfältigen kalligraphischen Duktus und mit reicher Illumination oder um Handschriften, welche aufgrund des Authentizitätsanspruchs der Textversion einen besonders hohen Wert hatten.¹⁸² So befindet sich neben einigen Luxushandschriften auch eine der fünf Abschriften vom *Muḥammedīye*-Autograph in der Nuruosmaniye-Bibliothek.¹⁸³

Es fällt auf, dass es eine Abschrift von Fragment A der *Maḡārīb az-Zamān* sowohl in der Ayasofya-Bibliothek als auch in der Nuruosmaniye-Bibliothek gibt. Es fragt sich, ob auch diese beiden Handschriften bei der Stiftung unter die Kategorie „besonders wertvolle Textfassung“ fielen. Çelebioğlu geht aufgrund der Paläographie davon aus, dass es sich bei der Handschrift SK Nuruosmaniye 2595 um die älteste erhaltene Abschrift des Werkes handelt. Diese Einschätzung ist durchaus nachvollziehbar und eine Entstehung um 1500 nicht ausgeschlossen. Ob ein solcher Datierungsversuch auch Mitte des 18. Jahrhunderts durch Gelehrte im Umfeld des osmanischen Hofes vorstellbar ist, muss offen bleiben; es gibt Indizien, aber keinen eindeutigen Beleg dafür. Es ließe sich so jedenfalls erklären, warum Maḥmūd I. 1152 h. (1740) zunächst eine Abschrift des Fragments A der *Maḡārīb*

¹⁷⁹ SK Ayasofya 2081 (o. D./1152 h.)

¹⁸⁰ Vgl. oben Abschnitt 3.3.1.2.

¹⁸¹ SK Fatih 2828 (958 h./1155 h.). In der Fatih-Sammlung befinden sich allerdings noch zwei von anderen Personen gestiftete *Muḥammedīye*-Handschriften: Fatih 4195 (o. D.) ist von Pertevniyal gestiftet; Fatih 2827 (982 h.) ist vom *mütevelli* („Verwalter“) des *wakf* gestiftet.

¹⁸² *Maḡārīb az-Zamān*: Luxushandschriften sind SK Nuruosmaniye 2594 (o. D./ca. 1755) und SK Nuruosmaniye 2595 (o. D./ca. 1755) [Fragment A]. Ausführliche Randglossen, u. a. Kollationierungen mit dem Autograph enthält SK Nuruosmaniye 2593 (1135 h./ca. 1755); vollständige Abschrift, sonst keine Auffälligkeiten: SK Nuruosmaniye 2596 (1124 h./ca. 1755). *Muḥammedīye*: Luxushandschriften: SK Nuruosmaniye 2156/2579 (997 h./ca. 1755); SK Nuruosmaniye 2155/2578 (Vor 1171 h.); Abschrift vom *Muḥammedīye*-Autograph: Nuruosmaniye 2580 (1077 h.).

¹⁸³ Nuruosmaniye 2580 (1077 h.).

az-Zamān der Ayasofya-Bibliothek und ‘Osmān III. circa fünfzehn Jahre später die „alte“ bzw. „originale“ Handschrift der Nuruosmaniye-Bibliothek stiftete.¹⁸⁴

Die von ‘Osmān III. gestifteten *Mağārib az-Zamān*-Handschriften entstanden – soweit sie datiert sind – in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts und kamen somit nach wenigen Jahrzehnten in die Nuruosmaniye-Bibliothek, d. h. in den heutigen Sammlungskontext. Diese kurze Zeitspanne, in welcher *Mağārib az-Zamān*-Handschriften hergestellt und gestiftet, d. h. der Öffentlichkeit zur Verfügung gestellt wurden, ist ein Phänomen, welches sich auch anhand der anderen *Mağārib az-Zamān*-Handschriften in den Istanbuler Stiftungsbibliotheken beobachten lässt. Es spricht dafür, dass es in dieser kurzen Zeit eine sehr starke Nachfrage nach Abschriften dieses Werkes gab. Diese lässt sich vor allem in der Hauptstadt Istanbul belegen, da auch Handschriften, welche in Anatolien entstanden, bereits nach kurzer Zeit nach Istanbul kamen.¹⁸⁵ Auf diesen Umstand wird unten im Zusammenhang mit der Nutzung durch ‘ulemā zurückzukommen sein.

Die Laleli-Bibliothek setzt sich aus den Beständen von zwei von Muṣṭafā III. (reg. 1171-1187 h./1757-1774) gestifteten Bibliotheken zusammen – der ursprünglichen Laleli-Sammlung und der Sammlung der Bibliothek des Bostancı-Regiments.¹⁸⁶ Diese Bestände wurde 1247 h. (1831-1832) in der Laleli-Bibliothek zusammengebracht und lassen sich heute nicht mehr voneinander trennen.¹⁸⁷ Es könnte also auf diesen Umstand zurückgehen, dass sich in der Laleli-Sammlung zwei *Muḥammedīye*-Handschriften befinden; von ein Sammlungsschwerpunkt mit Werken der *Muḥammedīye*-Gruppe lässt sich hier – im Gegensatz zur Nuruosmaniye-Bibliothek – nicht sprechen. Es fällt aber auf, dass sich wiederum eine Abschrift vom *Muḥammedīye*-Autograph in Gelibolu unter den gestifteten Handschriften befindet. Mit einiger Wahrscheinlichkeit hat also wiederum der Authentizitätsanspruch der Abschrift eine Rolle bei der Auswahl gespielt. Insgesamt handelt es sich bei den von Maḥmūd I., ‘Osmān III. und Muṣṭafā III. gestifteten Handschriften der *Muḥammedīye*-Gruppe nicht ausschließlich um Handschriften, welche aufgrund der Ausstattung oder der Textversion als besonders wertvoll eingeschätzt wurden; es spricht aber einiges dafür, dass solche Handschriften für eine Stiftung bevorzugt wurden.¹⁸⁸

Die beiden *Muḥammedīye*-Handschriften in der Laleli-Sammlung fallen wiederum dadurch auf, dass die Zeitspanne zwischen der Herstellung (1165 h./1752 und 1167 h./1754) und der Stiftung (1171-1187 h./1757-1774) nur wenige Jahrzehnte

¹⁸⁴ Auch bei der Handschrift Nuruosmaniye 2595 muss es sich um die Abschrift einer bereits fragmentarischen Handschrift handeln; vgl. oben Abschnitt 3.3.1.2 Das spricht aber nicht grundsätzlich dagegen, dass die Handschrift im 18. Jahrhundert als alte Abschrift einer wertvollen Textvariante beurteilt wurde.

¹⁸⁵ Zur Handschrift Konya 07 Ak 132 (o. D.) siehe unten Abschnitt 5.5.2.

¹⁸⁶ Kut und Bayraktar 1984, 37f. und Erünsal 2008, 238-241.

¹⁸⁷ Erünsal 2008, 240f.

¹⁸⁸ Zur Stiftung wertvoller Handschriften aus repräsentativen Gründen siehe unten Abschnitt 6.7.

ausmacht.¹⁸⁹ Die Zeitspanne ist allerdings wiederum zu lang, um daraus zu schließen, dass Handschriften im Auftrag eines Sultans kopiert wurden, um sie zu stiften. Die Handschriften wurden mit einiger Wahrscheinlichkeit zunächst von Personen in anderen sozialen Kontexten genutzt. Auch wenn – abgesehen von den Kolophonen und den *vakf*-Vermerken – Nutzereinträge in den Handschriften der Stiftungsbibliotheken Ayasofya, Nuruosmaniye und Laleli insgesamt selten sind, so lässt sich doch in einzelnen Fällen nachweisen, dass es zwischen der Herstellung der Handschrift und deren Stiftung weitere Nutzer gab. Das gilt auch für eine Handschrift, bei welcher zwischen Herstellung und Stiftung eine kurze Zeitspanne liegt: Die *Mağārib az-Zamān*-Handschrift SK Nuruosmaniye 2596 (1124 h./1712) enthält einen datierten Besitzvermerk eines *‘ulemā*-Angehörigen (*kādi* der Stadt Niksar, 1125 h./1713) und einen undatierten Besitzvermerk eines *‘askeri*-Angehörigen (Selim Paşa). Drei weitere Handschriften wurden, bevor sie von Maḥmūd I. bzw. *‘Osmān* III. gestiftet wurden, im *‘askeri*-Kontext genutzt. In allen drei Fällen fehlt jedoch ein Kolophon und auch die Besitzvermerke sind nicht datiert: Die *Mağārib az-Zamān*-Handschrift SK Ayasofya 2081 (o. D.), die *Ervār el-‘Āṣṣḳīn*-Handschrift SK Nuruosmaniye 2279 (o. D.) und die *Muḥammedīye*-Handschrift SK Nuruosmaniye 2155/2578 (o. D.) enthalten undatierte Besitzvermerke von *‘askeri*-Angehörigen (1. *‘Ali* Paşa; 2. Gāzi *‘Osmān* Paşa; 3. der Janitschare Muḥammed b. *‘İvāz*). In diesen Fällen ist nicht auszuschließen, dass die Handschriften jeweils aus dem konfiszierten Nachlass eines Nutzers aus einem *‘askeri*-Kontext stammen.

5.5.1.2 Handschriften und Drucke von Werken der *Muḥammedīye*-Gruppe wurden auch von Sultansmüttern für öffentliche oder halböffentliche Bibliotheken gestiftet; es handelt sich ausschließlich um Stiftungen des 19. Jahrhunderts. Unter den Handschriften, welche Mihrişāh Sulṭān, die Mutter von Selim III., 1215 h. (1800-1801) der Eyüp-Moschee stiftete befindet sich ein *Muḥammedīye*-Handschrift mit der langen Palastkarriere, die im Folgenden noch genauer zu untersuchen ist.¹⁹⁰ Es handelt sich um eine klassische Stiftung für eine Moschee. Die Stiftungsbibliothek von Pertevniyāl (st. 1300 h./1883), einer Frau von Maḥmūd II. und Mutter von Sultan *‘Abdül‘azīz* befindet sich ebenfalls in einem Moschee-Kontext, auch die Moschee selbst war eine Stiftung Pertevniyāls (die Vālide-Moschee im Stadtteil Akşaray). Die Bibliothek wurde von ihr 1279 h. (1862) gegründet; neu – und im untersuchten Quellenmaterial auch eine seltene Ausnahme – ist, dass Pertevniyāl von den Werken der *Muḥammedīye*-Gruppe keine Handschriften, sondern einen Druck der *Muḥammedīye* (1284 h./1867-1868) und einen Druck der *Ervār el-‘Āṣṣḳīn*

¹⁸⁹ SK Laleli 1491 (1164 h./ 1752); SK Laleli 1490 (1167 h./ 1754). Das genaue Datum der Stiftung ist nicht bekannt, vgl. Erünsal 2008, 239-241. Ich beziehe meine Aussage hier auf die Regierungszeit Muştafās III.

¹⁹⁰ SK Mihrişāh 258 (1071 h.). Zum repräsentativen Charakter der Handschrift unten Abschnitt 6.7.1. Zur Stiftung Mihrişāhs siehe Kut und Bayraktar 1984, 57f.

(1267 h./1851) stiftete.¹⁹¹ Außerdem befindet sich ihr *vakf*-Stempel auch in einer *Envār el-Āṣīkīn*-Handschrift der Fatih-Bibliothek.¹⁹²

Eine neue Entwicklung ist auch die Stiftung von Schulbibliotheken. Bezm-i Ālem (st. 1269 h./1853), eine weitere Frau von Maḥmūd II. und Mutter von Ābdülmecid, gründete 1266 h. (1840-1841) im Rahmen der von ihrem Sohn begonnenen Reform des Bildungssystems eine Mittelschule (Bezm-i Ālem Sulṭānisi), deren Schulbibliothek sie auch zwei *Envār el-Āṣīkīn*-Handschriften stiftete.¹⁹³

Werke der *Muḥammedīye*-Gruppe befinden sich auch unter den Handschriften-Beständen, welche Angehörigen der höchsten Palastadministration öffentlichen Bibliotheken stifteten. Diese Stiftungen wurden – wie die Stiftungen der Sultane – ausschließlich im 18. Jahrhundert vollzogen. Der Obereunuch (*dārūsāʿāde aḡast*) Beṣīr Aḡa (st. 1156 h./1746) ist für seine verschiedenen Bibliotheksstiftungen in Istanbul, Medina, Bagdad und Kairo bekannt. Die Handschrift SK Hacı Beṣīr Aḡa 654/4 (o. D.) befindet sich unter den Beständen seiner Stiftungsbibliothek in der Nähe der Hohen Pforte, welche er 1158 h. (1745) gründete.¹⁹⁴ Sie enthält allerdings nur einen kurzen Ausschnitt aus den *Envār el-Āṣīkīn*.¹⁹⁵ Ein Besitzvermerk zeigt, dass die Handschrift zuvor in Beṣīr Aḡas Besitz war; weitere Nutzereinträge gibt es jedoch nicht. Eine *Muḥammedīye*-Handschrift befindet sich unter den Beständen, welche der Prinzenenerzieher und oberster Kammerherr (*başmuṣāḡib*) Lālā İsmāʿīl 1199 h. (1784-1785) der Bibliothek stiftete, welche sich im von Ābdülḡamid I. gegründeten Ḥamīdiye-Moscheekomplex befindet (SK Lala İsmail 208; 1197 h.).¹⁹⁶ Es handelt sich um eine Handschrift, welche erst kurz zuvor im Jahr 1197 h. (1783) hergestellt worden war. Abgesehen vom *vakf*-Stempel Lālā İsmāʿīls enthält die Handschrift jedoch keine Hinweise auf einen Nutzerkontext. Dass die Handschrift direkt für Lālā İsmāʿīl hergestellt wurde, ist also aufgrund der zeitlichen Nähe wahrscheinlich, aber nicht mit Sicherheit festzustellen.

5.5.1.3 In den öffentlichen Stiftungsbibliotheken lassen sich Handschriften nachweisen, welche zuvor im Palast genutzt wurden. Das trifft auf eine Handschrift in der von Maḥmūd I. gestifteten Fatih-Bibliothek zu, welche allerdings nicht vom Sultan selbst gestiftet worden war. Die Handschrift SK Fatih 2827 hatte zum Zeitpunkt ihrer Stiftung bereits eine lange „Palastkarriere“ hinter sich (Abbildung 5.7).

¹⁹¹ *Envār el-Āṣīkīn*-Druck: Pertevniyal 432; *Muḥammedīye*-Druck: SK Pertevniyal 220.

¹⁹² SK Fatih 4195 (o. D.). Die Handschrift SK Fatih 4195 wurde von Pertevniyal 1265 h. (1856-1857) gestiftet; weitere Nutzervermerke enthält die Handschrift nicht.

¹⁹³ Es handelt sich um die beiden *Envār el-Āṣīkīn*-Handschriften BDK Bayezid 1406 (1189 h./1266 h.); BDK Bayezid 1405 (1040 h./1266 h.). Zur Reform des Bildungswesens siehe Somel 2001.

¹⁹⁴ Zur Sammlung siehe Kut und Bayraktar 1984, 139f.; zu Beṣīr Aḡas Bibliotheksstiftungen Hathaway 2005, 85-95; zur Person siehe SO2, 2, 371, und Necdet Sakaḡlu, „Beṣīr Aḡa, Hacı,“ in: DBĀA, 2, 174f.

¹⁹⁵ Siehe oben Abschnitt 3.3.2.4.

¹⁹⁶ Zu Lālā İsmāʿīls Stiftung siehe Kut und Bayraktar 1984, 157f.; zur Person SO², 3, 814; zum Ḥamīdiye-Moscheekomplex siehe Birol Alpay, „Abdülḡamid I Külliyesi,“ in: DBĀA, 1, 36f.

Sie wurde 982 h. (1574) von Ḥasan b. ʿAbdullāh, einem Angehörigen der Palast-Kavallerie (*enderūni sipāhī*), kopiert. Aus dem Jahr 1044 h. (1634-1635) stammt ein Besitzeintrag des Schlüsselbewahrsers der Schatzkammer (*miftāh gūlāmī*) Şeyḫ İbrāhīm, also des Inhabers eines der höchsten Palastämter.¹⁹⁷ Einen weiteren Eintrag schrieb der Lehrling des Kesselmeisters (*şakird-i gügüm*). Dieser weist darauf hin, dass er die Handschrift von Şeyḫ İbrāhīm „käufllich erworben habe“ (*aķçe ile aldum*).¹⁹⁸ Der Kesselmeister stand in der Hierarchie etwas unter dem Schlüsselbewahrer, so dass es zwischen dem Verkäufer, dem Schlüsselbewahrer Şeyḫ İbrāhīm und dem Käufer, d. h. dem Lehrling des Kesselmeisters, ein deutliches hierarchisches Gefälle bestand.¹⁹⁹ Die Handschrift enthält außerdem zwei *pençe*-förmige Signaturen von nicht identifizierbaren Personen. Schließlich stiftete Süleymān, der Verwalter (*mütevelli*) der Fatih-Stiftung, die Handschrift der dortigen Bibliothek. Der *vakf*-Vermerk ist nicht datiert, es ist darum einerseits möglich, dass Süleymān die Handschrift der Fatih-Moschee bereits vor der Gründung der Bibliothek Maḥmūds I. gestiftet hatte, oder andererseits, dass es sich um eine Zustiftung zur Bibliothek Maḥmūds I. handelt. Die Handschrift ist sparsam illuminiert und in einem sorgfältigen *nashī* geschrieben.

Eine beträchtliche „soziale Mobilität“ innerhalb des Palasts belegt auch Handschrift SK Mihrişāh 258, in welcher zahlreiche Einträge eine über längere Zeit andauernde Nutzung im Kontext des Palastes belegen. Es handelt sich um eine aufwändig illuminierte Handschrift, welche 1215 h. (1800-1801) von Mihrişāh Sulţān (st. 1220 h./1805), der Mutter Selīms III., der Eyüp-Moschee gestiftet wurde (Abbildung 6.16).²⁰⁰ Die Handschrift war 1071 h. (1660) von einem gewissen Muşţafā, der Sekretär (*kātib*) an der Ayasofya-Moschee (Hagia Sophia) war und den Ehrentitel eines *kapuci* („Pfortner des Sultans“) trug, hergestellt worden und dann in den Besitz des Sekretärs des Obereunuchen und zweier Sultansmütter – ʿĀʿiše Ḥatuns und Mihrişāh Sulţāns – gelangt.²⁰¹ Auch wenn die von mir suggerierte Reihenfolge der Besitzwechsel nicht zweifelsfrei feststeht, so besteht doch kein Zweifel, dass die Handschrift zuletzt in die Hände der Sultansmutter Mihrişāh gelangte, von dieser gestiftet wurde und sich bis heute in diesen Stiftungsbeständen befindet. SK Mihrişāh 258 ist also ein Beispiel für eine Handschrift, welche durch die Besitzwechsel die Leiter der Hierarchie nach oben gelangte. Die Handschrift SK Fatih 2827 zeigt hingegen, dass sich der umgekehrte Weg in Einzelfällen durchaus belegen lässt.

Die beiden Beispiele SK Fatih 2827 und SK Mihrişāh 258 belegen, dass sich in den Stiftungsbibliotheken Istanbuls *Muḥammediye*-Handschriften befinden, wel-

¹⁹⁷ SK Fatih 2827 (982 h.).

¹⁹⁸ SK Fatih 2827 (982 h./o. D.).

¹⁹⁹ Uzunçarşılı 1945 [1988³], 314f. und 323-325, sowie Vgl. Pakalın 1946 [2004], 1, 683, s. v. „gügüm başı,“ und Pakalın 1946 [2004], 2, 533, s. v. „miftah gulamı“.

²⁰⁰ Die Handschrift wird im Detail unten in Abschnitt 6.7.1 unter dem Aspekt der Nutzung von Handschriften zu Repräsentationszwecken analysiert.

²⁰¹ SK Mihrişāh 258 (1071 h./o. D.). Zur repräsentativen Nutzung der Handschrift siehe unten Abschnitt 6.7.1.

che über längere Zeit im Palast-Kontext genutzt worden waren, bevor sie gestiftet wurden. Auf die von den Sultanen gestifteten Handschriften der *Muḥammediye*-Gruppe trifft dies jedoch in keinem Fall zu. Die Handschrift Ayasofya 2081 ist – wie zu Anfang des Abschnitts bereits festgestellt – die einzige Handschrift, in welcher sich überhaupt ein einzelner Beleg für eine Nutzung im Palast, nämlich der *hazine*-Stempel Selims I., befindet.

5.5.1.4 Der Kreis der Personen, welche Handschriften von Werken der *Muḥammediye*-Gruppen für eine Nutzung an Örtlichkeiten innerhalb des Palastes stifteten, ist wesentlich größer als der Kreis von Nutzern aus einem Palast-Kontext, welche diese Handschriften als Teil einer größeren Sammlungen einer öffentlichen Bibliothek stifteten. Die Nutzereinträge sprechen generell dafür, dass die Person, welche eine Handschrift stiftete, Zugang zum betreffenden Raum haben musste. Angehörige der höchsten Palasthierarchie stifteten Handschriften für eine Nutzung im Privatgemach (*bāṣṣ oda*), zu welchem nur eine sehr kleine Gruppe von Personen Zugang hatte, oder im Audienzsaal (*taht odası*).²⁰² Daneben fallen aber die verhältnismäßig zahlreichen Stiftungen von *Envār el-ʿAṣṣḳīn*- und *Muḥammediye*-Handschriften für die großherrliche Vorratskammer (*kiler-i bāṣṣa*) auf.²⁰³ Hier waren die Stifter Angehörige der mittleren Palasthierarchie; es gibt aber auch Handschriften von unbekanntem Stiftern. In einer dieser Handschriften befindet sich auch ein Rezitationsvermerk, was darauf hindeutet, dass Werke der *Muḥammediye*-Gruppe dort – also in einem halböffentlichen Raum – vorgetragen wurden.²⁰⁴ Es handelt sich hierbei um einen der im Quellenkorpus äußerst seltenen Lesevermerke.

5.5.2 Der ʿaskeri-Kontext

Wie in Abschnitt 5.2.2 festgestellt handelt es sich bei den Nutzern aus einem ʿaskeri-Kontext um eine sehr heterogene Gruppe. Im Folgenden sind drei Themen genauer zu erörtern: 1. Ähnlich wie im Abschnitt zum Palast-Kontext ist zu untersuchen, ob es bestimmte Auswahlkriterien für die Handschriften gab, welche von der ʿaskeri-Elite in den Stiftungsbibliotheken der Öffentlichkeit zugänglich ge-

²⁰² Stiftung einer *Envār el-ʿAṣṣḳīn*-Handschrift durch Yaḳūt Aḡa für den Audienzsaal: TSMK HS 96 (o. D./1047 h.); Stiftung für das Privatgemach durch den Schlüsselbewahrer (*miftāḥ ḡulām*) Sarıkcı ʿAli Aḡa: TSMK HS 93 (908 h./o. D.); Stiftung für das Privatgemach durch eine unbekannt Person: TSMK K 1013 (o. D.).

²⁰³ Gestiftet durch den Obertaubstummen (*serbīzebān*): TSMK K 1012 (967 h./1216 h./m.); durch einen weiteren Taubstummen (*bīzebān*): TSMK K 1014 (o. D./1231 h.); Stiftungen von Unbekanntem: TSMK K 1016 (939 h./o. D.); TSMK K 1013 (o. D./o. D.); TSMK K 1052 (o. D./o. D.). Im Fall der Handschrift TSMK K 1014 (o. D./1231 h.) dürfte es sich hingegen um Privatbesitz gehandelt haben, da sich darin der Stempel des Taubstummen Luṭf Aḡmed (1231 h.) ohne weiteren Vermerk befindet.

²⁰⁴ TSMK K 1012 (967 h./ 21. Receb 1240 h.). Zu dem Rezitationsvermerk vgl. unten Abschnitt 6.3.

macht wurden. 2. Wie im vorausgehenden Abschnitt ist die „soziale Mobilität“ der Handschriften – also Besitzerwechsel über die Grenzen der Benutzerkontexte hinweg und innerhalb der Benutzerkontexte über Hierarchien hinweg – zu analysieren. 3. Gerade im Zusammenhang mit den Nutzern aus einem *‘askerī*-Kontext liegt nahe, die regionale Mobilität der Handschriften genauer zu betrachten, da die regionale Mobilität bei *‘askerī*-Angehörigen aufgrund von Feldzügen, Versetzungen und Verbannungen besonders ausgeprägt war.

5.5.2.1 In den Stiftungsbibliotheken der Großwesire Yegen Muḥammed Paşa (st. 1202 h./1787), Ḥekimoğlu ‘Ali Paşa b. Nūḥ Efendi (st. 1171 h./1758) und Şehid ‘Ali Paşa (st. 1128 h./ 1716) befindet sich jeweils eine *Mağārib az-Zamān*-Handschrift.²⁰⁵ Die Handschriften sind nicht besonders aufwändig ausgestattet, aber es handelt sich bei den *Mağārib az-Zamān* ohnehin um einen seltenen Text, nach welchem wie im vorangegangenen Abschnitt bereits festgestellt gerade in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts eine große Nachfrage bestand. Die von Ḥekimoğlu ‘Ali Paşa und Şehid ‘Ali Paşa gestifteten Handschriften sind – ähnlich wie die *Mağārib az-Zamān*-Handschriften in den Sultansbibliotheken – wenige Jahrzehnte vor der Stiftung entstanden. Die Handschrift SK Millet Hekimoğlu 509 wurde, wie zwei Besitzvermerke zeigen, in den knapp vierzehn Jahren zwischen der Herstellung und der Stiftung in einem *kalemīye*-Kontext genutzt, also nicht direkt für Ḥekimoğlu ‘Ali Paşa hergestellt. Die Handschrift Konya 07 Ak 132 ist die einzige *Mağārib az-Zamān*-Handschrift, welche sich in einer Stiftungsbibliothek außerhalb Istanbuls befand. Sie wurde von Yegen Muḥammed Paşa nach einer langen Karriere, welche ihn in die verschiedensten Provinzen des Osmanischen Reiches geführt hatte, der von ihm selbst gegründeten Bibliothek in seiner Heimatstadt Akseki (bei ‘Alā’īye/Alanya) gestiftet.²⁰⁶

Obwohl sich eine Nutzung der *Envār el-‘Āşīqīn* durch *‘askerī*-Angehörige durchaus nachweisen lässt, gelangte nur eine einzige Handschrift in eine Stiftungsbibliothek: Muḥammed ‘Ali Paşa (st. 1265 h./1849), der Gouverneur von Ägypten und Gründer der Khediven-Dynastie, stiftete eine *Envār el-‘Āşīqīn*-Handschrift der von ihm gegründeten Bibliothek in seiner Heimatstadt Kavalā.²⁰⁷ Es handelt sich um eine einfache Handschrift ohne luxuriöse Ausstattung. Es fällt auf, dass keine einzige *Muḥammedīye*-Handschrift von einem Angehörigen der *‘askerī*-Elite einer öffentlichen Bibliothek gestiftet wurde. Es ist also die Tendenz zu erkennen, dass eher die „Rarität“ *Mağārib az-Zamān* als die beiden türkischsprachigen Werke der *Muḥammedīye*-Gruppe in die Stiftungsbestände aufgenommen wurde. Dies könn-

²⁰⁵ Konya 07 Ak 132 (o. D./ 1197 h.); SK Millet Hekimoğlu 509 (1132 h./1146 h.); SK Şehid Ali Paşa 1167 (1086 h./1130 h.). Zu Yegen Muḥammed Paşa siehe SO², 4, 1077; zu Ḥekimoğlu ‘Ali Paşa b. Nūḥ Efendi siehe SO², 1, 242f.; zur Bibliothek Hekimoğlu siehe Kut Bayraktar 1984, 91f., und Erünsal 2008, 206f.; zu Şehid ‘Ali Paşa siehe SO², 1, 274, zur Bibliothek siehe Kut und Bayraktar 1984, 86. Vgl. oben Abschnitt 5.4.3.

²⁰⁶ Zur Bibliothek siehe Erünsal 2008, 254.

²⁰⁷ DKM Ma‘ārif Āmma Turki Qawāla 4 (1243 h.)

te wiederum dafür sprechen, dass die *‘askerî*-Elite – genauso wie die Sultane – für ihre Stiftungsbibliotheken vor allem wertvolle Handschriften auswählten.

Nutzer aus der höchsten *‘askerî*-Hierarchie lassen sich wie im vorausgegangenen Abschnitt gezeigt auch in den Sultansstiftungen nachweisen. So befinden sich etwa in den Handschriften TSMK R 366 (986 h.) und SK Nuruosmaniye 2279 (o. D.) undatierte Besitzeinträge von nicht identifizierbaren Paşas.²⁰⁸ Ausführlichere Informationen liegen zur „Biographie“ der Handschrift SBBPK Ms. Or. Oct. 3710 (926 h.) vor. Es handelt sich um eine aufwändig illuminierte Luxushandschrift, welche 926 h. (1520) ein offensichtlich kalligraphisch geschulter Kopist namens Pervâne in Istanbul herstellte. Im Kolophon weist dieser darauf hin, dass er die Handschrift für einen gewissen İbrâhîm Paşa „zur Lektüre“ bzw. „zum Studium“ (*li-rasm al-muṭâla‘a*) anfertigte. Auch wenn dieser İbrâhîm Paşa genauso wenig identifizierbar ist wie die zwei zuvor genannten Paşas, so ist der Kolophon doch ein Beleg dafür, dass für Angehörige der höchsten *‘askerî*-Hierarchie Luxushandschriften der *Envâr el-‘Aşîkîn* zum persönlichen Gebrauch angefertigt wurden. Mit einiger Wahrscheinlichkeit handelt es sich hierbei um eine bestellte Handschrift. Die Handschrift SBBPK Ms. Or. Oct. 3710 enthält noch zwei weitere Nutzereinträge, von denen einer Informationen zum sozialen Kontext umfasst: Im Jahr 1110 h. (1698-1699) war der Besitzer der Handschrift Ḥasan b. İbrâhîm, welcher sich als „Klient des verstorbenen *müteferrika* Ḥasan Ağa“ (*tâbi‘ el-marḥûm Ḥasan Ağa Müteferrika*) bezeichnet.²⁰⁹ Er war also nicht selbst Angehöriger des Garderegiments der *müteferrikan* – und damit auch nicht notwendigerweise Militärangehöriger; er stellt durch den Hinweis auf das Patronageverhältnis aber eine Verbindung zu einem *‘askerî*-Kontext her. Auch wenn der Angehöriger des *müteferrika*-Regiments selbst in der *‘askerî*-Hierarchie verhältnismäßig hoch stand, so steht doch fest, dass İbrâhîm Paşas Luxushandschrift – ähnlich wie die Handschrift des oben besprochene Handschrift des Schlüsselbewahrers Şeyḥ İbrâhîm (SK Fatih 2827) – innerhalb von circa 180 Jahren durch Besitzwechsel innerhalb desselben Kontexts Nutzer erreichte, welche in der Hierarchie tiefer standen.²¹⁰ Das sagt allerdings nichts darüber aus, wie vermögend der Besitzer Ḥasan b. İbrâhîm eigentlich war.

Sowohl für Patronageverhältnisse als auch für im Auftrag angefertigte Handschriften finden sich unter den Einträgen von *‘askerî*-Angehörigen mittlerer und unterer Hierarchie weitere Beispiele. Der Hinweis auf ein Patronageverhältnis lässt sich auch in zwei weiteren Besitzvermerken einer einzelnen Handschrift nachweisen; es handelt sich in diesem Fall nicht um eine Luxushandschrift, sondern ein

²⁰⁸ TSMK R 366 (986 h./o. D.), Nuruosmaniye 2279 (o. D./o. D.).

²⁰⁹ SBBPK Ms. Or. Oct. 3710 (926 h.): ملكه [من ؟] فضل الله تعالى الفقير حسن بن ابراهيم تابع المرحوم حسن ; اغا متفرقه سنه ۱۱۱۰ durch die Papierrestauration des ersten Blattes ist der Beginn des Eintrags nur schwer entziffern. Der zweite Nutzereintrag auf Folio 1a ist ein Besitzstempel eines gewissen Ḥalîl (Inscription: عبده خليل), o. D.

²¹⁰ Vgl. oben Abschnitt 5.5.1.

Envār el-ʿĀşīkīn-Fragment ohne Illumination.²¹¹ Auf Folio 1a befinden sich zwei Besitzeinträge, welche auf einen Patron verweisen, ohne Informationen zu dessen sozialem Kontext zu geben; auf dem letzten Folio der unfolierten Handschrift wird auf die Patronage des Kriegsministers (*serʿasker*) verwiesen.²¹²

Um Kopieraufträge handelt es sich mit einiger Wahrscheinlichkeit bei der bereits oben erwähnte *Muḥammedīye*-Handschrift MK Samsun İHK 55 Hk 903, welche (1055 h./1645) für einen Inhaber eines Groß-Timars hergestellt wurde und der *Envār el-ʿĀşīkīn*-Handschrift MK B 171 (1075 h./1664), welche für den Janitscharenoffizier Muḥammed Ağa kopiert wurde.

Die *Muḥammedīye*-Handschrift MK 55 Hk 903 vollendete ein Kopist namens Mūsā b. Naşūḥ am 1. Zilkaʿde 1055 h. (19. Dezember 1645) im Dorf Sögüd. Direkt unter dem Kolophon befindet sich ein *vakf*-Vermerk, welcher die Stiftung durch den Timarioten²¹³ Siyāvuş Ağa an einem Freitag im Muḥarrem 1056 h. (Februar-März 1646) bestätigte (Abbildung 5.8).²¹⁴ Damit liegen zwei bis drei Monate zwischen der Vollendung der Handschrift und der Stiftung durch Siyāvuş Ağa. Die Handschrift wurde also mit einiger Wahrscheinlichkeit vom Kopisten nicht zur eigenen Nutzung hergestellt.

Der Kopist der *Envār el-ʿĀşīkīn*-Handschrift MK B 171 (1075 h./1664) ist anonym, der Kolophon enthält lediglich eine Datierung Donnerstag, 23. [Rebiʿ II]²¹⁵ 1075 h. (13. November 1664). Neben dem Kolophon stehen von der Hand des Kopisten sowohl der Besitzvermerk als auch die Formel mit der Bitte um Fürbitte jeweils in Arabischer und Türkischer Sprache. Diese sind in den Cemazī I 1075 h. (20. November-19. Dezember 1664) datiert. Besitzer ist „Muḥammed Ağa, einer der Janitscharenoffiziere der Hohen Pforte“ (*Dergāb-ı ʿĀli Yeñiçeriyān Çorbacılarından Muḥammed Ağa*). Die Bitte um Fürbitte schließt den Autor, den Besitzer, den Kopisten und – in der Türkischen Fassung – die Leser und Zuhörer ein. Besitzer und Kopist sind also offensichtlich nicht identisch. Der anonyme Kopist schloss sich aber in die Bitte um Fürbitte ein.

5.5.2.2 Eine verhältnismäßig große Zahl von Nutzereinträgen erlaubt es, die „frühe Biographie“ der Handschrift MK B 513 (970 h.) recht gut zu rekonstruieren. Sie entstand 970 h. (1562) in der Festung Fethiye bei Başra also circa fünfzehn Jahre nach der Eroberung dieser Provinz durch die Osmanen.²¹⁶ Hinweise zum Nutzerkontext befinden sich im Kolophon allerdings nicht. Der Entstehungsort,

²¹¹ DKM Tarih Turki 279 (1067 h./1093 h.).

²¹² DKM Tarih Turki 279 (1067 h./1093 h.) auf Folio 1a: *ʿĀli tābiʿ el-Ḥācc Yūsuf* und *ʿĀli tābiʿ ʿOsmān*; auf dem letzten Folio ist der Verweis auf die Patronage des *serʿasker*, aber nicht der Name selbst entzifferbar: حلب [؟] تابع نوب [؟] وورر عسكر

²¹³ Die Bezeichnung lautet im Original *min erbāb-ı zuʿamā* („einer der Timarioten“); es handelt sich um einen Gefolgsmann des Sultans, welcher als Kommandant einer von ihm zu stellenden Reitertruppe Kriegsdienste zu leisten hatte. Als Gegenleistung erhielt er die Steuereinnahmen eines bestimmten, der Größe der Reitertruppe entsprechenden Bezirks. Diese hatte er selbst zu erheben.

²¹⁴ Es kommen damit die Freitage 23. Februar, 2. März, 9. März und 16. März 1646 in Frage.

²¹⁵ Monat von mir berechnet.

²¹⁶ Vgl. etwa Imber 2002, 58.

die Nutzung in einem *‘askerî*-Kontext kurze Zeit später sowie der Umstand, dass der türkischsprachige Text nicht viele Leser unter der lokalen Bevölkerung gehabt haben dürfte, sprechen dafür, dass die Handschrift bereits in einem militärischen Kontext entstand. In den folgenden 27 Jahren gab es zwei Besitzwechsel, welche jeweils durch Zeugen bestätigt wurden. Bereits beim ersten Besitzwechsel im Jahr 981 h. (1573-1574), als ein gewisser Muştafâ b. Hâlıl die Handschrift erwarb, ist neben einem Gelehrten (*‘Allâm ‘Ali*) ein Offizier (*Cirân Çavuş*) unter den Zeugen; von Muştafâ b. Hâlıl erwirbt die Handschrift der Offizier Budak Çavuş. Spätestens 997 h. (1589) war die Handschrift in seinem Besitz, da ein Eintrag in der Kanzleischrift *divâni* Budaks Heimaturlaub in Karaman dokumentiert (Abbildung 5.4). Es bleibt allerdings offen, ob die *Muhammediye* Budak Çavuş als Reiselektüre diente. Die Handschrift war 1011 h. (1602) nach wie vor in Budaks Besitz; ein Eintrag in einem gebrochenen Arabisch von einem Schreiber ohne Schreibroutine dokumentiert den Tod seiner Tochter Bibi Zeyneb.²¹⁷ Budak trägt in diesem Nutzervermerk den Titel Hacı. Die folgenden 370 Jahre hinterließen keinerlei Spuren in der Handschrift MK B 513, welche 1970 von der Nationalbibliothek in Ankara aus Privatbesitz erworben wurde.

Die Nutzereinträge der Handschrift MK B 513 fallen durch ihre verschiedenen Duktus und die sehr unterschiedliche Schreibroutine auf. Die Besitz- bzw. Kaufvermerke von Muştafâ b. Hâlıl und Budak Çavuş stammen von unterschiedlichen Schreibern – möglicherweise jeweils dem Gelehrten, welcher auch unter den Zeugen aufgeführt ist (*‘Allâm ‘Ali* bzw. *Mollâ Ahmed*). Es fällt jedenfalls auf, dass Budaks Kaufvermerk in einem sehr routinierten *nashî* geschrieben ist, die Notiz zum Tod der Tochter jedoch in einer Handschrift ohne Routine. Möglicherweise hat Budak diesen Eintrag – im Gegensatz zum Kaufvermerk – selbst niedergeschrieben. Der Eintrag zum Heimaturlaub ist in einem etwas flüchtigen, aber routinierten *divâni* geschrieben. Das spricht dafür, dass es sich hierbei um eine offizielle Bescheinigung durch die Kanzlei des Regiments handelt. Der Duktus steht jedenfalls in extremem Gegensatz zu der ungelenkten Notiz über den Tod der Tochter Bibi Zeyneb.

5.5.2.3 Unter den Einträgen von Nutzern aus einem *‘askerî*-Kontext gibt es – wie die Handschrift MK B 513 (970 h.) zeigt – Lokalisierungen, welche darauf hindeuten, dass die Werke der *Muhammediye*-Gruppe durch das Militär in die Grenzregionen des Osmanischen Reiches gelangten. Dafür sprechen auch die Nutzervermerke in zwei weiteren Handschriften: Die Handschrift Universität Zürich Orientalisches Seminar 50 wurde 1031 h. (1622) in Esterğon (*Esztergom*) in der Nähe der osmanisch-habsburgischen Grenze durch den Sekretär der dort stationierten Janitscharentruppen angefertigt. Ein Besitzvermerk der Handschrift SBBPK Ms. Or. Oct. 1232 (1051 h./1641) enthält eine Notiz aus dem Jahr 1809, in welcher darauf hingewiesen wird, dass die Handschrift 1687 vom Rittmeister Christoph

²¹⁷ MK B 513, 1a (Vermerk zum Tod von Hacı Budaks Tochter Bibi Zeyneb); 1b (Heimaturlaub des Budak Çavuş); 2a (Besitzvermerk von Muştafâ b. Hâlıl und Kaufvermerk von Çavuş Budak).

Hohorst der Bibliothek Celle geschenkt wurde; dieser hatte sie laut Eintrag bei der Eroberung von Buda durch die Habsburger erbeutet, so dass zu vermuten ist, dass die Handschrift davor einem Angehörigen der Osmanischen Armee gehört hatte.²¹⁸ Zieht man in die Analyse der regionalen Verteilung die lokalisierten Einträge von Nutzern aus einem *‘ulemā*-Kontext mit ein, so ist festzustellen, dass die regionale Verteilung lokalisierter Nutzervermerke von *‘askerī*-Angehörigen nicht auffällig ist.

5.5.3 Der *ḳalemiye*-Kontext

Die Werke der *Muḥammediye*-Gruppe sind in den *vakf*-Bibliotheken von Stiftern aus einem *ḳalemiye*-Kontext erst ab dem 19. Jahrhundert zu finden. In den Beständen der großen Stiftungsbibliotheken, welche im 18. Jahrhunderts von *ḳalemiye*-Angehörigen – etwa Rāḡib Paṣa (st. 1176 h./1763) oder *‘Āṭif Efendi* (st. 1154 h./1742) – gegründet wurden, sind diese Werke ursprünglich genauso wenig wie in den Stiftungsbibliotheken von *‘askerī*-Angehörigen zu finden.²¹⁹ In *‘Āṭif*s Bibliothek gelangte eine *Muḥammediye*-Handschrift erst im 19. Jahrhundert durch eine Zustiftung von dessen Enkel, *ṣeyḫülislām ‘Ömer Hüssameddin* (st. 1288 h./1871).²²⁰ Im Jahr 1196 h. (1781-1782) befinden sich eine *Muḥammediye*-Handschrift und eine *Envār el-‘Aṣḳin*-Handschrift unter den Beständen, welche der Verwalter der Münze und des Marinearsenals *Hacı Selim Ağa* der von ihm gegründeten Bibliothek in Üsküdar stiftete.²²¹ Im 19. Jahrhundert sind Werke der *Muḥammediye*-Gruppe dann häufiger in den von *ḳalemiye*-Angehörigen gegründeten *vakf*-Bibliotheken – d. h. den Bibliotheken von *Hālet Efendi* (st. 1238 h./1822), *Perteḅ Paṣa* (st. 1253 h./1837) oder *Diyārbekirli ‘Ali Emiri Efendi* (st. 1924) in Istanbul sowie *Hazinedārzāde* in Samsun – zu finden.²²²

Eine Sichtung des Quellenmaterials deutet darauf hin, dass die Ästhetik für die Stifter aus einem *ḳalemiye*-Kontext ein wichtiges Kriterium bei der Auswahl der Handschriften war. Luxushandschriften der *Muḥammediye* stifteten beispielsweise *Hālet Efendi* und *‘Ali Emiri*.²²³ Die Handschriften in *Perteḅ*s Sammlung legen al-

²¹⁸ Ein weiteres Beispiel für eine erbeutete Handschrift ist ÖNB, A. F. 49 (244) (996 h./o. D.). Weitere Belege für die Teilnahme von Kopisten oder Besitzern an Feldzügen: MK Ankara İHK 06 Hk 3419 [fälschlich 3414] (977 h./1005 h.; Teilnahme Eger-Feldzug) und MK Tokat İHK 60 Hk 431 (982 h./1270 h.; Teilnahme am Krimkrieg).

²¹⁹ Vgl. oben Abschnitt 5.5.2.

²²⁰ Vgl. unten Abschnitt 5.5.4.

²²¹ SK *Hacı Selim Ağa* 561 (1056 h./1196 h.); SK *Hacı Selim Ağa* 467 (o. D./1196 h.)

²²² *Envār el-‘Aṣḳin*-Handschriften: SK *Perteḅ Paṣa* 229m (918 h./1251 h.); *Muḥammediye*-Handschriften: SK *Perteḅ* 328 (1231 h./1251 h.); MK Samsun İHK 55 Hk 903 (1055 h./1249 h.); BDK Millet Mzm. 876/1 (1125 h./1345 h.).

²²³ SK *Hālet* 383 (o. D./1236 h.); BDK Millet Mzm. 876/1 (1125 h./1345 h.). In der Handschrift SK *Hālet* 383 fehlen die letzten Seiten. Der *vakf*-Stempel auf dem letzten Blatt könnte darauf hindeuten, dass die Handschrift bereits als Fragment gestiftet wurde.

lerdings nahe, dass auch andere Kriterien – Alter oder Herkunft – eine Rolle spielten: SK Pertev 229m ist mit der Datierung 918 h. (1512) die älteste mir bekannte *Envār el-‘Aşîkîn*-Handschrift. Die *Muḥammediye*-Handschrift in Pertevs Sammlung (SK Pertev 328) wurde hingegen erst 1231 h. (1815-1816) hergestellt und war damit zum Zeitpunkt der Stiftung (1251 h./1835-1836) verhältnismäßig neu. Die Handschrift wurde zwar von einem sehr guten Kalligraphen hergestellt, ist jedoch nicht illuminiert. Sie hatte jedoch mit ‘Arabzāde Muḥammed ‘Ārif (st. 1241 h./1826), dem Heeresrichter von Rumeli, einen berühmten Vorbesitzer, was den Wert der Handschrift gesteigert haben dürfte.

‘Arabzāde Muḥammed ‘Ārif Efendi war auch ein berühmter Kalligraph, der laut *Sicill-i ‘Osmānī* jedes Jahr eine Koranabschrift vollendet haben soll.²²⁴ Er ist jedoch nicht der Kopist der Handschrift SK Pertev 328, sondern erwarb sie laut Besitzvermerk 1238 h. (1823). Kopist war der Rufā‘iye-Scheich Dağistānizāde el-Hācc ‘Ali er-Rufā‘ī el-Ferdī el-Gelibolī.²²⁵ Der Erwerb der Handschrift durch ‘Arabzāde Muḥammed ‘Ārif dürfte aber als Gütesiegel für die kalligraphische Qualität der Abschrift gegolten haben.

5.5.4 Der ‘ulemā-Kontext

In der quantitativen Auswertung der Nutzervermerke wurde festgestellt, dass Handschriften von Werken der *Muḥammediye*-Gruppe sowohl von Angehörigen der höchsten Hierarchie, Angehörigen der mittleren und unteren Hierarchie als auch von Personen genutzt wurden, welche ich nur aufgrund eines Titels zum ‘ulemā-Kontext zähle. Die Nutzung durch diese drei Personengruppen ist im Folgenden differenziert zu analysieren. Außerdem ist im Zusammenhang mit den Nutzern aus einem ‘ulemā-Kontext das bereits oben angesprochenen Phänomen einer gelehrten Rezeption von Werken der *Muḥammediye*-Gruppe im 18. Jahrhundert zu erörtern.

Wie die Sultane, die oberste Palast-Hierarchie und die oberste Elite der Staatsadministration stifteten auch ‘ulemā öffentliche Bibliotheken. Diese Stiftungsbibliotheken stammen größtenteils von Personen, welche das Amt des *şeyḫülislām* inne hatten. Die Werke der *Muḥammediye*-Gruppe sind in den Stiftungsbibliotheken der ‘ulemā allerdings genauso wie in den anderen öffentlichen Stiftungsbibliotheken nur sehr selten finden. Es ließen sich nur drei Handschriften nachweisen: Der *şeyḫülislām* Veliyüddin (st. 1182 h./1768) stiftete in seine Bibliothek eine *Mağārib az-Zamān*-Handschrift und eine *Muḥammediye*-Handschrift.²²⁶ Eine *Muḥammediye*-Handschrift stiftete auch der *şeyḫülislām* ‘Ömer Ḥüssameddin (st. 1288 h./

²²⁴ SO2, 1, 314f.

²²⁵ Der Kopist läßt sich allerdings nicht identifizieren.

²²⁶ *Mağārib az-Zamān*: BDK Veliyüddin 1784 (o. D./1175 h.); *Muḥammediye*: BDK Veliyüddin 1959 (1158 h./1175 h.). Zur Person siehe SO², 5, 1660f. Emine Naza, „Veliyüddin Efendi Kütüphanesi,“ DBIA, 7, 378.

1871) für die Bibliothek seines Großvaters ʿĀṭif Efendi, in der sich zuvor keine *Muḥammediye*-Handschrift befunden hatte.²²⁷ Es gibt allerdings bislang keine Studie zur Frage, ob solche Zustiftungen – welche es recht häufig gab – zumindest partiell eine Ergänzung bislang nicht vorhandener Werke anstreben oder schlicht bereits vorhandene Bestände des Stifters umfassten.

Wie die quantitative Analyse zeigt machen Dozenten an Medresen, Richter, Imame, Prediger und Muezzine einen großen Teil der Nutzer aus einem *ʿulemā*-Kontext aus (25 Belege).²²⁸ Verhältnismäßig hoch ist wiederum die Zahl von Benutzern, welche den Titel Mollā selbst tragen oder im Patronym den Titel führen (17 Belege).²²⁹ Unter den Nutzern aus einem *ʿulemā*-Kontext ist der Anteil an Kopisten hoch. In einigen Fällen gibt es Indizien, dass diese die Handschrift nach ihrer Fertigstellung weiter nutzten. Darauf weisen etwa Geburtsvermerke hin, welche der Kopist über längere Zeit eintrug.²³⁰ In den meisten Fällen fehlen jedoch Hinweise darauf, wie die Abschrift unmittelbar nach ihrer Fertigstellung weiter genutzt wurde. Im untersuchten Quellenkorpus ließ sich kein Beleg dafür finden, dass ein Kopist aus einem *ʿulemā*-Kontext eine Handschrift als Auftragswerk anfertigte.²³¹

Ein Vergleich der Daten zur Textüberlieferung und zu den Rezipienten zeigt, dass im 17. und insbesondere im 18. Jahrhundert ein besonders großes gelehrtes Interesse an Yazıcıoğlu's *Muḥammediye* bestand. Es spricht auch einiges dafür, dass dieses auch ein Interesse am arabischsprachigen „Original“ der *Muḥammediye* – den *Mağārib az-Zamān* einschließt. Ein verändertes – oder verstärktes – Interesse an den *Envār el-ʿĀşīkīn* scheint es jedoch nicht gegeben zu haben. Drei Indizien sprechen für diese These: 1. Abgesehen von der verhältnismäßig späten Handschrift MK A 7917 (1243 h./1827-1828) stammen alle Abschriften des *Muḥammediye*-Autographs aus dem 17. und 18. Jahrhundert. Das deutet auf ein großes Interesse an „authentischen“ Handschriften hin.²³² 2. Bursalı İsmāʿil Hakkı wendet in seinem *Muḥammediye*-Kommentar *Ferah er-Rūb* eine exegetische Methode, welche zuvor nur auf gelehrte Texte in arabischer Sprache angewendet worden war, auf einen Text in der Volkssprache Türkisch an. 3. Auffällig ist auch, dass der überwie-

²²⁷ SK Atf 1503 (941 h./1285 h.). Vgl. oben 5.4.5.

²²⁸ Es handelt sich um zwanzig Nutzereinträge in *Muḥammediye* Handschriften und fünf Nutzereinträge in *Envār el-ʿĀşīkīn*-Handschriften.

²²⁹ MK B 814 (1102 h./o. D.), MK B 540 (1028 h./[12]65 h.), MK B 290 (1220 h./1220 h.), SK Çelebi Abdullah 189 (999 h./1214 h.), SK Hacı Mahmud 2840 (vor 1246 h./o. D.), MK B 216 (Vor 1252 h./o. D.), SK Yaz. Bağ. 823 (961 h./1104 h.), İK Genel 4445 (982 h./1279 h.), MK A 8338 (1221 h./o. D.), İK Genel 5248 (1030 h./1251 h.), İK Genel 4040 (1255 h./1255 h.), MK B 1064 (1254 h./1254 h.), SK Yaz. Bağ. 3552 (vor 1193 h./o. D.), MK A 8338 (1221 h./o. D.), MK A 1966 (o. D./1232 h.), MK Mersin İHK 33 Tarsus 21 (vor 1132 h./o. D.); SK Yaz. Bağ. 823 (961 h./1104 h.).

²³⁰ MK A 8338 (1221 h.).

²³¹ Siehe oben Abschnitt 5.3.1; zur Problematik vgl. Neumann 2005, 60.

²³² Vgl. oben Abschnitt 3.3.3.1: İÜ TDESK 4012 (1011 h.); Nuruosmaniye 2580 (1077 h.); İK Genel 58 (1121 h.); SK Laleli 1491 (1164 h.); İÜ Nadir T 1239 (1196 h.); später datiert ist MK A 7917 (1243 h.).

gende Teil der Benutzervermerke in *Mağārib az-Zamān*-Handschriften aus dem 18. Jahrhundert stammt, während aus der Zeit zwischen 1450 und 1700 nur rudimentäre Spuren einer Rezeption vorliegen. Es gab im 18. Jahrhundert offenbar eine große Nachfrage nach *Mağārib az-Zamān*-Abschriften. Nur drei Benutzereinträge stammen allerdings von Angehörigen der *‘ulemā*.²³³ Der größte Teil der Handschriften wurde durch Stiftungen in einem Moschee- beziehungsweise Medrese-Kontext der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Es ist also nicht auszuschließen, dass die Stiftung von *Mağārib az-Zamān*-Handschriften durch die Sultane und Angehörige der administrativen Elite eine Reaktion auf eine verstärkte Nachfrage von Gelehrten war. Da die Herstellung und Stiftung von *Mağārib az-Zamān*-Handschriften erst etwas später als die Herstellung von authentischen *Muḥammediye*-Abschriften nachzuweisen sind, könnte das Interesse an *Mağārib az-Zamān*-Handschriften durchaus als ein sekundäres Interesse interpretiert werden: Ziel des Studiums von *Mağārib az-Zamān*-Handschriften war vielleicht vor allem ein vertieftes Verständnis der *Muḥammediye*.

Hinter der Nachfrage nach Abschriften vom *Muḥammediye*-Autograph muss nicht notwendigerweise ein gelehrtes Interesse gestanden haben. Der Bedarf nach einer authentischen Abschrift kann auch aufgrund einer zeremonielle Nutzung und der damit verbundenen Segenswirkung entstanden sein. Der Rezitation sollte dann ein möglichst authentischer Text zugrunde liegen. Zumindest in der Abschrift Bursalı İsmā‘il Hakkı weisen die Randglossen aber klar auf ein gelehrtes Interesse an dem Werk hin.²³⁴

Im Zusammenhang mit der Nutzung der *Muḥammediye* durch *‘ulemā* ist auch auf den Anhang des *Muḥammediye*-Autographs in Gelibolu zu verweisen. Die Lobgedichte, Bittgebete und Fürbitten, welche auf den letzten Blättern des Autographs eingetragen wurden, stammen – soweit sich ein Nutzerkontext bestimmen lässt – zum großen Teil von *‘ulemā*. Auf diese rituelle Nutzung wird unten in Abschnitt 6.4.1.2 noch genauer einzugehen sein.

Bereits in Abschnitt 5.5.1 wurde am Beispiel der Handschriftenstiftung der Sultansmutter Bezm-i ‘Ālem gezeigt, dass Handschriften mit Texten des Quellenkorpus im 19. Jahrhundert auch an Institutionen des durch Sultan ‘Abdülmecid reformierten Bildungssystems genutzt wurden. Im untersuchten Quellenmaterial befindet sich ein weiteres Beispiel dafür, dass Handschriften auch Schulen gestiftet wurden. Es handelt sich um eine Person, welche ich aufgrund des Titels Mollā zum *‘ulemā*-Kontext zähle: Mollā ‘Abdullāh Efendi stiftete die Handschrift 1265 h. (1849) „seiner Schule“ (*mektebi*).²³⁵

²³³ Vgl. oben Abschnitt 5.4.3.

²³⁴ Vgl. oben Abschnitt 3.3.3.4.

²³⁵ MK B 540 (1028 h./[12]65 h.), Stiftungsvermerk vom 15. Zilhicce [12]65 h. (1. November 1849) (das Jahrhundert ist aufgrund des verwendeten Duktus, nämlich *riḳ‘a*, erschlossen).

Wie schon im Abschnitt zum Militär-Kontext erwähnt deuten Lokalisierungen in Handschriften aus einem *‘ulemā*-Nutzerkontext auf eine weite Verbreitung innerhalb des Osmanischen Reiches hin. So belegen Einträge in zwei Handschriften eine Nutzung durch *‘ulemā* in Gebieten mit einer nicht vorwiegend turkophonen Bevölkerung: Die Handschrift TDK Yz. A 352 entstand laut Kolophon 957 h. (1550) in der ‘Īsā Beg-Medrese in Üsküb (Skopje); die Handschrift MK B 290 wurde 1220 h. (1805) von einem gewissen Mollā Aḥmed b. İbrāhīm in Razğrad im Bezirk Niğbolu (Nikopolis) hergestellt. Angesichts der insgesamt sehr geringen Zahl von Lokalisierungen im untersuchten Handschriftenmaterial sind diese Belege durchaus bemerkenswert.

5.5.5 *Der faḳīh-Kontext*

Nutzer aus einem *faḳīb*-Kontext lassen sich – wie bereits in Abschnitt 5.4.5 festgestellt – im untersuchten Quellenmaterial nur in *Muḥammediye*-Handschriften nachweisen. Dabei handelt es sich bei den Nutzern aus einem *faḳīb*-Kontext ausschließlich um Kopisten. In zwei Handschriften ist der Kopist zusätzlich Stifter der Handschrift.²³⁶ Die Handschriften entstanden – sofern sie datiert sind – alle zwischen 1450 und 1650. Ein deutlicher Schwerpunkt in der Handschriftenproduktion liegt in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts.²³⁷ Bemerkenswerterweise lässt sich eine Verbindung zwischen den Kopisten aus einem *faḳīb*-Kontext und der graphischen Überlieferungsvariante der Fächerkalligraphie aufzeigen.²³⁸ Alle Handschriften mit Fächerkalligraphie, in welchen ein Kolophon Schlüsse auf den sozialen Kontext des Kopisten erlaubt, stammen aus einem *faḳīb*-Kontext.²³⁹ Fünf Handschriften stammen laut Kolophon aus einem *faḳīb*-Kontext, enthalten aber keine Fächerkalligraphie – darunter auch die früheste *faḳīb*-Handschrift BDK 9273 (888 h./1483).²⁴⁰ Eine vergleichbare Verbindung zwischen Entstehungskontext und graphischer Gestaltung lässt sich für keinen anderen Nutzerkontext belegen.

Die Kolophone enthalten abgesehen vom Titel *faḳīb* kaum Informationen über den sozialen Kontext der Kopisten. Die Datierung der *faḳīb*-Handschriften spricht dafür, dass diese aus einer Gruppe von Religionsexperten stammen, welche im

²³⁶ MK B 540 (1028 h.); BDK (888 h.). Zur Handschrift MK B 540 siehe unten Abschnitt 6.6.

²³⁷ Vgl. oben Tabelle 5.1.

²³⁸ Siehe oben Abschnitt 3.3.3.5.

²³⁹ TSMK HS 93 (908 h./1502) sind das MK B 384 (980 h./1572), MK 06 Hk 2598 (981 h./1574), VGM Safranbolu, 67 Saf 441 (1002 h./1594) und MK B 44 (1004 h./1596).

²⁴⁰ *Faḳīb*-Kontext ohne Fächerkalligraphie; BDK 9273 (888 h.); MK B 293 (958 h.); MK Ankara İHK 06 Hk 3725 (1004 h.); MK B 540 (1028 h.); SK M. Arif – M. Murad 61 (1038 h.). Handschrift ohne Kolophon mit Fächerkalligraphie: SK Galata Mevlevihanesi 2 (eski No. 96) (o. D.); MK Eskişehir İHK 26 Hk 320 (o. D.); MK Nevşehir Ortahisar İHK 50 Or His 65 (o. D.); SK Şazeli 82 (o. D.); Fächerkalligraphie in einem Handschriftenfragment: İK Orhan 654 (o. D.); MK A 5867 (o. D.); MK A 1287 (o. D.); MK A 4162 (o. D.); MK B 970 (o. D.).

frühen osmanischen Staat einen großen Einfluss hatten, ab der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts durch die *‘ulemā*, welche ein Medrese-Studium absolviert hatten, immer mehr marginalisiert wurden.²⁴¹ Im fraglichen Zeitraum wurde im Osmanischen Reich der Titel *faḳīḥ* praktisch ausschließlich für diese Gruppe verwendet und nicht im Sinne eines Rechtsgelehrten (d. h. fiḳḥ-Gelehrten).

Spärliche Anhaltspunkte zum sozialen Kontext enthalten lediglich zwei Handschriften – die bereits erwähnte früheste *faḳīḥ*-Handschrift BDK 9273 (888 h./1483) und eine der spätesten Handschriften MK B 540 (1028 h./1619). In der Handschrift BDK 9273, welche in Gelibolu entstand, fällt sowohl die aufwändige Illumination der *serlevha* als auch die *vakf*-Urkunde des *ḳādī* von Gelibolu auf, welche die Stiftung direkt nach der Fertigstellung dokumentiert. In dem Dokument wird aber nichts zu Stiftungskontext gesagt; es bleibt also unklar, welcher Institution die Handschrift gestiftet wurde, oder ob es sich um eine Stiftung zur Nutzung durch die Familie (*vakf-ı eblī*) handelt. In letzterem Fall wäre die offizielle *vakf*-Urkunde durch den *ḳādī* allerdings bemerkenswert. Da Buchstiftungen – abgesehen von den Stiftungen der Sultane – selten durch einen *vakf*-Eintrag eines Angehörigen der *‘ulemā* vollzogen wurden, spricht dies dafür, dass der Stifter – also Nüreddin Ḥamza b. ‘Alī – Angehöriger der lokalen Elite in einer Stadt war, welche kurz zuvor bei der Eroberung von Konstantinopel eine strategisch wichtige Rolle spielte. Die Handschrift BDK entstand also in einem elitären Kontext.

Im Gegensatz dazu verweisen Einträge in der Handschrift MK B 540 (1028 h./1619) auf ein dörfliches, von Agrarwirtschaft geprägtes Umfeld. Der Kopist, Ebübekir b. Yaḫşı Faḳīḥ b. Güç Arslan, erwähnt im Kolophon, dass er mit der Abschrift in der Krisensituation eines harten Winters begonnen hatte, in welchem 77 Tage keine Landwirtschaft möglich war. Daraus muss nicht zwingend geschlossen werden, dass Ebübekir selbst seinen Lebensunterhalt aus der Landwirtschaft erwarb; diese prägte sein Umfeld aber zumindest so stark, dass sie Erwähnung in seinem Kolophon fand.²⁴²

5.5.6 Der *re‘āyā*-Kontext

Innerhalb des untersuchten Quellenmaterials lassen sich Nutzer aus einem *re‘āyā*-Kontext – wie bereits in Abschnitt 5.4.5 festgestellt – nur in *Muḫammediye*-Handschriften nachweisen. Der überwiegende Teil der betreffenden Nutzervermerke besteht aus *vakf*-Einträgen; Besitzvermerke ließen sich hingegen gar nicht nachweisen. Im Folgenden wird darum die Stiftungstätigkeit der Nutzer aus einem *re‘āyā*-Kontext – vor allem zwei Fälle von „Basar-Stiftungen“ – genauer zu analysieren sein. Zusätzlich werden zwei Handschriften besprochen, welche belegen, dass von Nutzern mit *re‘āyā*-Kontext auch Handschriften hergestellt wurden. Ab-

²⁴¹ Kafadar 1997, 110.

²⁴² Zur Handschrift siehe unten Abschnitt 5.5.5 und ausführlich Abschnitt 6.6.

schließlich ist auf die soziale Mobilität von Handschriften aus einem *re'āyā*-Kontext einzugehen.

Bei einer der insgesamt elf Stiftungen handelt es sich – wie aus dem Eintrag hervorgeht – um eine Familien-Stiftung (*vakf-ı ebli*) der Kopistin Ümmi Hatun, der Tochter eines Zimmermanns.²⁴³ Der betreffende *vakf*-Eintrag befindet sich in der Handschrift SK Serez 1541 (959 h./1552), auf welche unten bei der Analyse von deren Kolophon genauer einzugehen sein wird. Sechs *vakf*-Einträge betreffen wohlthätige Stiftungen: Eine *Muhammediye*-Handschrift wurde von der Tochter eines Händlers für Knabbereien (*kuruyemişçi*) 1252 h. (1836) einer Knabenschule (*mekteb-i şibyān*) gestiftet.²⁴⁴ Drei Handschriften wurden Ordens-Konventen gestiftet: Der Vorsteher der Schneiderzunft (*hayyātlarbaşı*), Derviş Muhammed, stiftete 1022 h. (1613) eine Handschrift dem Mevlevi-Konvent in Yenikapı,²⁴⁵ ein Händler namens 'Atā'ullāh Efendi stiftete 1256 h. (1840) eine Handschrift dem Ḥabbāniya-Konvent in Kairo,²⁴⁶ el-Ḥacce Seyyide Emine, die Tochter eines Traubenproduzents (*bağcı*) stiftete 1282 h. (1865-1866) eine Handschrift dem Celvetiye-Konvent von Scheich Hüdā'i in Üsküdar.²⁴⁷ Im Zusammenhang mit der Stiftung Emines fällt auf, dass sie einen *vakf*-Stempel besaß, also ausreichend finanzielle Mittel und offenbar auch Bedarf für die Herstellung eines solchen Stempels hatte.²⁴⁸ Identifizierbar ist sie aber nicht.²⁴⁹ Zwei Handschriften wurden 1199 h. (1785) und 1215 h. (1800) dem Basar in Serez gestiftet.²⁵⁰ Der soziale Kontext der Stifter geht in den letzten beiden Fällen aus dem Eintrag nicht hervor. Der Ort der Stiftung macht aber deutlich, dass eine Nutzung in einem Händler-Umfeld beabsichtigt war. Im Gegensatz dazu liegen auch drei *vakf*-Vermerke aus den Jahren 1779 bis 1869 vor, welche zwar genauere Informationen zu den Stiftern enthalten; es muss aber jeweils offen bleiben, ob es sich um eine „wohlthätige Stiftung“ (*vakf-ı hayrî*) oder eine „Familienstiftung“ (*vakf-ı ebli*) handelt.²⁵¹

Die Stiftungen sind mit Ausnahme der beiden frühen *vakf*-Vermerke der Zimmermannstochter Ümmi Hatun und des Zunftvorstehers Derviş Muhammed in den circa neunzig Jahren zwischen 1779 und 1869 entstanden.²⁵² Unter den Stif-

²⁴³ SK Serez 1541 (959 h./959 h.): Die Vererbung der Nutzungsrechte innerhalb der Familie wird ausführlich festgehalten.

²⁴⁴ IVRRAN B 4615 (1051 h./1252 h.).

²⁴⁵ SK Nafiz 452 (974 h./ 1022 h.).

²⁴⁶ DKM Mağāmi' Turki 20 (o. D./1256 h.).

²⁴⁷ SK Hacı Selim Ağa Üsküdar, Hüdai 303 (1168 h./1282 h.).

²⁴⁸ SK Hacı Selim Ağa Üsküdar, Hüdai 303. Die Beschriftung des Stempels lautet: *Bāğcı kerimesi / El-Ḥacce Seyyide / Emine / Ḥānum'uy vakfidur / [1]282*.

²⁴⁹ Der Stempel ist von Kut und Bayraktar 1984 nicht angeführt.

²⁵⁰ SK Serez 1544 (o. D./1199 h.); SK Serez 1537 (o. D./1215 h.).

²⁵¹ MK B 293 (958 h./1276 h.) *vakf*-Vermerk des *leblebici* [Händler gerösteter Kichererbsen] Şarı 'Ali Ağa, 15. Cemāzi II 1276 h.; MK B 602 (o. D./1193 h.) *vakf*-Vermerk der Markthändlerin [?] Halime Hatun (*Pazara giden Halime Hatun*), 1193 h.; SK İzmir 603 (o. D./1286 h.) *vakf*-Vermerk des Wasserleitungsbauers (*suyolcu*) حویارزاده İsmā'il Efendi, 12. Receb 1286 h.

²⁵² SK Serez 1541 (959 h./959 h.) und SK Nafiz 452 (974 h./1022 h.).

tern befinden sich Personen, welche ihren Lebensunterhalt durch Handel, Handwerk und Landwirtschaft erarbeiteten. Der Umstand, dass sich darunter sowohl ein Zunftvorsteher als auch die Tochter eines Händlers für Knabbereien befinden, lässt vermuten, dass die Nutzer mit *re'āyā*-Kontext aus einem breiten sozialen Spektrum kamen. Da sich unter den Nutzern aber keine identifizierbaren Personen befinden, ist eine solche Folgerung nur unter Vorbehalt zulässig.

Die Stiftung von Handschriften für Lehrinstitutionen oder Ordenskonventen ist üblich und auch in anderen Nutzerkontexten belegt. Auffällig sind hingegen die beiden Handschriften, welche für den Basar in Serez gestiftet wurden.²⁵³ Die *vakf*-Vermerke enthalten keine näheren Informationen zur Aufbewahrung im Basar; es muss darum offen bleiben, ob es sich um eine Variante eines *vakf-ı ehli* handelt, bei welchem die Handschrift in den Händen eines Händlers, möglicherweise des Stifters, verblieb. Einen Hinweis auf eine Basar-Bibliothek gibt es nicht; es ist aber auch nicht grundsätzlich auszuschließen, dass es eine solche Institution – möglicherweise einfach eine Truhe mit Büchern bei einem der Händler – gab. Es ist also sowohl denkbar, dass die Handschriften nach ihrer Stiftung jeweils von einem relativ kleinen Kreis um einen Händler genutzt wurde, aber auch dass sie innerhalb einer halböffentlichen Bibliothek den Händlern des Basars zugänglich waren.

Neben den *vakf*-Vermerken verweisen auch zwei Kolophone auf eine Nutzung in einem *re'āyā*-Kontext. Einer der beiden Kolophone verweist wiederum auf eine Nutzung im Basar-Kontext: Beim Kopisten der Handschrift MK B 946 handelt es sich um Muḥammed b. Muḥammed b. el-Hācc Muḥammed, einen Parfümhändler (*ʿattār*) im Basar der Stadt Beypazarı (Abbildung 5.9). Er vollendete die Handschrift 1096 h. (1685) in seinem Ladengeschäft – also bei der Arbeit bzw. im öffentlichen Raum.

Die Kopistin der Handschrift SK Serez 1541 war, wie oben bereits angeführt, Ümmi Ḥatun, die Tochter eines Zimmermanns (Abbildung 5.10). Der Kolophon lokalisiert die Handschrift in Gelibolu und datiert sie ins Jahr 959 h. (1552); es handelt sich damit um den frühesten Beleg für eine Nutzung in einem *re'āyā*-Kontext.

Im Zusammenhang mit dem Kolophon von SK Serez 1541 gibt es einige Ungereimtheiten.²⁵⁴ Zunächst fällt auf, dass sich der Duktus des Kolophons vom Duktus der Handschrift deutlich hinsichtlich der Federbreite, der Proportionen zwischen der Höhe und der Breite der Buchstaben und auch der Schreibung einzelner Buchstaben unterscheidet. Er stammt offenbar von anderer Hand. Zwischen dem Textende und dem Kolophon befindet sich ein kurzer, getilgter, aber lesbarer *vakf*-Vermerk, welcher im Gegensatz zum Kolophon von der Hand der Kopistin stammt. Während Ümmi Ḥatun sich im *vakf*-Vermerk als „Tochter des Zimmermanns Aḥmed“

²⁵³ SK Serez 1544 (o. D./1199 h.); SK Serez 1537 (o. D./1215 h.).

²⁵⁴ Öztürk 1999 stellt die Handschrift in einer kurzen Miszelle vor, geht dabei aber auf die im Folgenden erörterten Ungereimtheiten nicht ein.

(*Ümmi Hatun bint Ahmed-i Neccārī*) bezeichnet, ist sie laut Kolophon „Tochter des Schmieds Ahmed“ (*Ümmi Hatun bint Ahmed el-Haddād*).²⁵⁵ Der Kolophon ist in einem leicht fehlerhaften Arabisch verfasst, die unterschiedlichen Berufsbezeichnungen des Vaters könnten also auf den Umstand zurückzuführen sein, dass die fremdsprachigen Berufsbezeichnungen gewählt wurden.

Trotz des unterschiedlichen Duktus und der widersprüchlichen Angaben zum Beruf des Vaters spricht ein weiterer Eintrag in der Handschrift dafür, dass die Informationen des Kolophons zuverlässig sind. Zusätzlich zum kurzen *vakf*-Vermerk über dem Kolophon befindet sich zwischen Folio 181 und 182 eine *vakf*-Urkunde in einem Türkisch, welches durch einzelne orthographische Fehler in arabischen Termini auffällt (Abbildung 5.11).²⁵⁶ Der Duktus spricht dafür, dass die *vakf*-Urkunde von der Hand der Kopistin stammt. Sie spricht darüber hinaus von sich in der ersten Person; ihren Vater bezeichnet sie wiederum als Zimmermann.

In der erwähnten *vakf*-Urkunde schließt Ümmi Hatun Sultan Süleymān I. (926-974 h./1520-1566) in die Fürbitten ein, wodurch auch die Datierung des Kolophons (959 h./1552) plausibel ist. Es handelt sich dabei im untersuchten Quellenmaterial um den einzigen *vakf*-Eintrag, in welchem der Herrscher explizit in die Fürbitte eingeschlossen wurde. Ob das auf eine Tätigkeit des Vaters im Umfeld der administrativen Elite hinweist, was durch die Lokalisierung in Gelibolu durchaus denkbar wäre, muss offen bleiben.

Wie aus Ümmi Hatuns *vakf*-Urkunde hervorgeht, handelt es sich um eine Familienstiftung. Die Nutzungsrechte an der Handschrift sollten an ihre drei Schwestern und deren Nachkommen gehen. Ümmi Hatun macht allerdings „zur Bedingung, dass [die Handschrift] nicht in die Hände eines Knaben gegeben werden solle“ (*şol şartla kim oğlan eline verilmeye*), d. h. das die Nutzungsrechte nicht an männliche Nachkommen vererbt werden durften. Es handelt sich damit im untersuchten Handschriftenmaterial um den einzigen Nutzereintrag, welcher nicht nur eine Nutzung durch eine Frau belegt, sondern auch deren Absicht, eine künftige Nutzung durch Frauen sicherzustellen.

Die bereits in den Abschnitten 5.4.5 und 5.5.5 besprochene Handschrift MK B 540 (1028 h./1619) wurde in einem *fakih*-Kontext hergestellt; Einträge verweisen aber auf ein dörfliches, von Agrarwirtschaft geprägtes Umfeld. Wie der Nutzer selbst seinen Lebensunterhalt erwarb, muss offen bleiben. Es fällt aber auf, dass in der Handschrift ein zweiter Nutzervermerk knapp dreihundert Jahre später wiederum auf eine Nutzung in einem landwirtschaftlich geprägten Umfeld hinweist. In einem Eintrag aus dem April 1315 m./1899 bittet ein namentlich nicht genannter Nutzer um reichlich Nachwuchs beim Vieh. Der Nutzerkontext liegt also

²⁵⁵ Es fällt zwar auch die unterschiedliche Schreibung von Hatun (خاتون bzw. خاطون) auf; dieser Umstand allein wäre aber noch nicht auffällig und muss nicht für unterschiedliche Schreiber sprechen. In der Kombination mit den anderen Unterschieden kann sie jedoch als weiteres Indiz dafür gewertet werden.

²⁵⁶ SK Serez 1541; siehe beispielsweise *taşrif olup* [?] (تصريف اولوپ statt طصريف اولوپ) im Sinn von „über [die Handschrift] verfügen“.

für circa dreihundert Jahre im Dunkeln, ist jedoch Ende des 19. Jahrhunderts ähnlich wie zur Entstehungszeit der Handschrift Anfang des 17. Jahrhunderts.

Es existiert lediglich eine weitere Handschriften mit *reʿāyā*-Nutzerkontext, welche Hinweise auf die weitere Karriere der jeweiligen Handschrift geben. Die Informationen sind jedoch sehr vage. In der *Muḥammedīye*-Handschrift, welche der Vorsteher der Schneiderzunft Derviş Muḥammed 1022 h. (1613) dem Mevlevi-Konvent in Yenikapı gestiftet hatte, befindet sich außerdem der *vakf*-Stempel des Finanz- und *evkāf*-Ministers ʿAbdullāh Nāfız Paşa (st. 1269/1853), welcher 1267 h. (1850-1851) dem Mevlevi-Konvent in Yenikapı weitere Handschriften stiftete.²⁵⁷ Es gibt zwei Interpretationsmöglichkeiten für den Stempel Nāfız Paşas: Nāfız Paşa könnte den *vakf* beispielsweise durch eine Reparatur erneuert haben; der Stempel könnte aber auch als Inventarstempel verwendet worden sein. Es ist darum unklar, ob Nāfız Paşa tatsächlich mit der Handschrift zu tun hatte, und ob diese damit eine gewisse soziale Mobilität belegt.

5.6 Zusammenfassung

Benutzereinträge konnten als wichtige Quelle in meiner Studie zur Nutzung von Handschriften der *Muḥammedīye*-Gruppe ausgewertet werden. Aufgrund der großen Zahl von Handschriften, welche sich in den ausgewerteten Bibliotheksbeständen befinden, konnte umfangreiches Datenmaterial gesammelt werden. Bei der Auswertung ist jedoch zu beachten, dass auch eine verhältnismäßig große Zahl von Handschriften „stumm“ bleiben, da sie keinerlei Einträge enthalten, welche auf einen Nutzerkontext schließen ließen. Es lassen sich also Aussagen darüber machen, in welchen Kontexten eine Nutzung von Handschriften nachweisbar ist. Repräsentative Zahlen sind allerdings nicht zu gewinnen. Es ist auch wichtig darauf hinzuweisen, dass die Daten zum Nutzerkontext auf den Selbstcharakterisierungen der Nutzer – meist durch Attribute zum Namen – beruhen.

Generell lässt sich feststellen, dass die Werke der *Muḥammedīye*-Gruppe von sehr unterschiedlichen Gruppen genutzt wurden. Auf die *Muḥammedīye* trifft dies noch deutlicher zu als auf die *Envār el-ʿĀşıkīn*, da sich auch Nutzerinnen und Nutzer aus Handwerk und Handel belegen lassen. Auffällig sind beispielsweise die *Muḥammedīye*-Handschriften, welche dem Basar in Serez/Siroz gestiftet wurden. Unter den Kopisten, Besitzern und Stiftern variiert der Anteil von Angehörigen des Palasts, der militärischen und zivilen Eliten oder der Gelehrten. Alle lassen sich im untersuchten Handschriftenmaterial mit einem signifikanten Anteil als Nutzer belegen. Das trifft mit Einschränkungen sogar auf die Nutzung der *Mağārib az-*

²⁵⁷ SK Nafiz 452 (974 h.). Zu ʿAbdullāh Nāfız vgl. SO², 4, 1221f.; zum Mevlevi-Konvent in Yenikapı vgl. DBIA, 7, 476-485; zum *vakf*-Stempel von ʿAbdullāh Nāfız vgl. Kut und Bayraktar 1984, 129.

Zamān zu, obwohl bei diesen angesichts der wenigen Handschriften das Datenmaterial nur vage Aussagen erlaubt.

Nur selten lässt sich eine direkte Verbindung zwischen einem Nutzungskontext und einer bestimmten Variante der Textüberlieferung nachweisen. Darum ist der Fall des *fakīb*-Kontexts bemerkenswert. Nutzer aus einem *fakīb*-Kontext sind fast ausschließlich als Kopisten zu belegen. Eine auffällige graphische Variante der Textüberlieferung, die Handschriften mit Fächerkalligraphie – lässt sich ausschließlich bei Kopisten aus einem *fakīb*-Kontext finden.

Wichtig sind auch die Daten zur Nutzung in einem *şūfi*-Kontext. Die Werke der *Muhammediye*-Gruppe sind in einem Bayramiye-Kontext verfasst. Yazıcıoğlu Muhammed und in etwas geringerem Maß auch Ahmed Bicān wurden als Bayramiye-Scheichs und Heilige verehrt. Eine Nutzung in einem *şūfi*-Kontext ist also nicht überraschend. Festzuhalten ist allerdings, dass sich die Rezeption nicht auf die Bayramiye beschränkte. Die meisten Nutzervermerke verweisen – soweit sich die Ordenszugehörigkeit feststellen lässt – auf eine Rezeption im Kontext anderer Orden.

Abschließend ist auf zwei Beobachtungen zur Handschriftenherstellung und zur Handschriftenstiftung zu verweisen: In den meisten Fällen haben wir keine Informationen darüber, ob ein Kopist oder eine Kopistin eine Handschrift zum eigenen Gebrauch oder im Auftrag herstellte. Beides lässt sich jedoch in Einzelfällen nachweisen. In zwei Handschriften legt jeweils ein Hinweis auf die Zahl der bisher kopierten Handschriften den Schluss nahe, dass der Kopist diese gewerbsmäßig herstellte. In anderen Fällen zeigt ein Stiftungsvermerk, welcher von der Hand des Kopisten im Namen einer anderen Person eingetragen wurde, dass die Handschrift nicht zum Eigengebrauch hergestellt wurde. Auf eine Herstellung zum eigenen Gebrauch weisen in einigen Handschriften hingegen *vakf*-Einträge von der Hand des Kopisten hin, welche eine Nutzung durch die Familie des Kopisten vorsehen.

Stiftungen von Handschriften zur Nutzung durch die Familie oder durch die Öffentlichkeit lassen sich im Quellenmaterial sehr oft nachweisen. Auf die verschiedenen Nutzungsprozesse, welche mit solchen Stiftungen verbunden sind, wird in Kapitel 6 noch genauer einzugehen sein. Meine Auswertung der *vakf*-Vermerke zeigt, dass gerade in den großen Stiftungsbibliotheken der Sultane, der höchsten zivilen Elite und der Gelehrten die Werke der *Muhammediye*-Gruppe sehr unterschiedlich vertreten sind. Diese Texte gehörten mit Sicherheit nicht zur Standardausstattung einer *vakf*-Bibliothek, sind aber doch in einigen Bibliotheken vorhanden. Umso auffälliger ist die große Zahl von Handschriften der *Muhammediye*-Gruppe – insbesondere auch von *Mağārib az-Zamān*-Handschriften – in der Nuruosmaniye-Bibliothek. Diese große Zahl ist entweder auf ein individuelles Interesse des Sultans oder einer Person in seinem Umfeld zurückzuführen oder sie hängt generell mit einem besonders großen Interesse an diesen Werken in der Mitte des 18. Jahrhunderts zusammen. Wie ich gezeigt habe, spricht einiges dafür, dass die *Mağārib az-Zamān*- und *Muhammediye*-Bestände der Nuruosmaniye-Bibliothek auf ein verstärktes gelehrtes Interesse an diesen Werken hindeuten.

6. Die Nutzungsprozesse

6.1 Gebrauchsspuren als *Quelle für Nutzungsprozesse*

In den vorausgehenden Kapiteln wurde die Frage, wie die Texte des Quellenkorpus genutzt wurden, bereits in verschiedenen Zusammenhängen angesprochen. Es ging dabei einerseits um intendierte Nutzungsprozesse, welche von den Autoren des Quellenkorpus in den Prologen und Epilogen ihrer Werke erwähnt werden. Andererseits sind auch in biographischen Quellentexten Passagen zu finden, welche die Werke der Autoren besprechen und dabei Nutzungsprozesse thematisieren. So wird beispielsweise die Authentizität des vom Autor vermittelten Wissens bestätigt oder die Rezitation in religiösen Zeremonien geschildert. Die Biographen suggerieren in solchen Fällen, dass bestimmte Nutzungsprozesse – die Wissensvermittlung oder die Rezitation in einem religiösen Kontext – den Normalfall darstellen.

Im Folgenden spielen die expliziten Aussagen von Autoren und Biographen nur eine untergeordnete Rolle. Es geht vielmehr darum zu analysieren, welche Nutzungsprozesse sich anhand des Handschriftenkorpus nachweisen lassen. Im untersuchten Korpus sind explizite Aussagen in Glossen seltene Ausnahmefälle. Ich werde die Frage, wie die Werke genutzt wurden, anhand von schriftlichen und nicht schriftlichen Gebrauchsspuren sowie den oben in Kapitel 3 analysierten Aspekten der Textüberlieferung, der Mitüberlieferung oder der graphischen Gestaltung erörtern. Anhand der Gebrauchsspuren im untersuchten Korpus lassen sich sechs Arten von Nutzungsprozessen belegen:

1. Nutzung zur Wissensvermittlung
2. Rezitation in religiösen Zeremonien
3. Verehrung in einem Kultkontext
4. Nutzung als transzendentes Kapital
5. Nutzung als Band zwischen Lebenswirklichkeit und Transzendenz
6. Nutzung zur Repräsentation

Diese Auflistung ist nicht exklusiv. So ist beispielsweise durchaus denkbar, dass die untersuchten religiösen Werke auch zur Unterhaltung genutzt wurden. Aus dem Umstand, dass sich dafür keine Belege in den Handschriften finden lassen, folgt nicht, dass es eine solche Nutzung nicht gab. Der Vorgang des Lesens hinterlässt im Normalfall bekanntlich keine Spuren; die durch Randglossen oder Benutzungsspuren belegten Nutzungsereignisse machen deshalb wohl nur einen geringen Anteil aller derartiger Prozesse, die stattgefundenen haben, aus. Genauso wenig schließen Belege für einen der genannten Nutzungsprozesse die jeweils anderen aus. Folglich lässt sich anhand der hier ausgewerteten Daten kein vollständiges – vor allem auch kein quantifizierbares – Bild der Nutzungsprozesse erstellen. Eine Auswertung des Handschriftenmaterials ist aber, wie die folgenden Ausführungen

zeigen, unverzichtbar, um die Nutzung von Handschriften populärer religiöser Literatur in der osmanischen Gesellschaft zu verstehen.

In den gesichteten lithographischen Drucken sind im Gegensatz zu den Handschriften fast keine verwertbaren Daten – Benutzereinträge, Randglossen oder Benutzungsspuren – zu Nutzungsprozessen zu finden. Daraus dürfen aber keine falschen Schlüsse gezogen werden, da dieser Umstand mit großer Wahrscheinlichkeit auf die Sammlungskriterien der Bibliotheken im 19. und 20. Jahrhundert zurückzuführen ist. Im Fall von Drucken genügt Bibliotheken offensichtlich meist der Erwerb eines „sauberen Exemplars“¹, weshalb die Bibliotheksbestände im Bezug auf Drucke bei der folgenden Untersuchung praktisch keine Rolle spielen.²

Eine Schwierigkeit bei der Analyse der Nutzungsprozesse stellt der Umstand dar, dass ein großer Teil der Benutzungsspuren nicht datiert – und meist auch nicht datierbar – ist. Das gilt für schriftliche und nicht schriftliche Nutzungsspuren gleichermaßen. Aussagen zu einer zeitlichen Entwicklung sind oft nicht möglich. Hinzu kommt, dass bei der Auswertung der schriftlichen Nutzervermerke Fragen hinsichtlich der Terminologie offen bleiben müssen. Von zentraler Bedeutung ist hierbei naheliegenderweise die Terminologie des Lesens. Es stellt sich die Frage, ob verschiedene Lexeme für unterschiedliche Formen des Lesens stehen – das stille Lesen, das individuelle Lesen, das laute Lesen, das Lesen beziehungsweise Rezitieren vor Publikum. Hanna geht in ihrer Studie zur Buchkultur im Kairo des 17. und 18. Jahrhunderts davon aus, dass grundsätzlich laut gelesen wurde, ohne dies genauer zu diskutieren. Ihres Erachtens war Lesen „eine kollektive Übung“ (*a collective exercise*).³ Einen wichtigen Beitrag zur Thematik publizierte kürzlich Hirschler in seiner Studie *The Written Word in the Medieval Arab Lands*.⁴ Er bespricht die Terminologie des Lesens ausführlich – insbesondere die beiden Lexeme *talaʿa* und *qaraʿa*.⁵ Er zeigt, dass das Verb *talaʿa* grundsätzlich ein individuelles, stilles Lesen bezeichnet, aber sehr selten verwendet wird. Ein breiteres Bedeutungsspektrum hat das Verb *qaraʿa* welches deshalb auch problematischer ist. Es bezeichnet meist ein lautes Lesen vor Zuhörern, wird aber auch in anderer Bedeutung gebraucht, etwa im Sinn von „kollationieren“ (*qaraʿa muqābalatan*). Es wird auch für ein individuelles Lesen (*qaraʿa bi-nafsibi*) verwendet. Darüber hinaus kann es auch ein auswendiges Vortragen vor Zuhörern bezeichnen.

Das von der Wurzel Q-R-ʿ abgeleitete *kurʿat ʿtmek* ist auch die häufigste Bezeichnung in den von Degirmenci untersuchten Leservermerken, in denen es je-

¹ Die Formulierung *temiz bir nüsha* („ein sauberes Exemplar“) ist beispielsweise im Antiquariatshandel sehr geläufig. Das spricht dafür, dass Randglossen und sonstige Eintragungen bei Drucken eher als störend und nicht als historisches Dokument empfunden werden.

² Die einzige Ausnahme sind fünf *Muhammedîye*-Drucke, welche unten in Abschnitt 6.7 besprochen werden.

³ Siehe etwa Hanna 2003, 96-98.

⁴ Hirschler 2012.

⁵ Hirschler 2012, 11-31.

weils um einen lauten Vortrag vor Zuhörern geht.⁶ Auch in meinem Handschriftenkorpus ist *ķırāʿat etmek* – neben dem türkischen *okımaķ* – das häufigste Lexem für Lesen. Sehr selten ist das von der Wurzel Ț-L-^c abgeleitete *mütālaʿa etmek*; in diesen Fällen ist aus dem Kontext mit einiger Wahrscheinlichkeit auf ein individuelles Lesen beziehungsweise Studieren zu schließen.⁷

Im von mir untersuchten Quellenmaterial gibt es tatsächlich Indizien, welche darauf hindeuten, dass im Normalfall laut gelesen wurde. So können etwa sehr geläufige Fürbitteformeln wie *Okıyanı dinleyeni yazanı rahmentünle yarlıgâgıl ya ğanı* („O Reicher [Gott], vergib durch dein Erbarmen dem Lesenden, dem Hörenden und dem Schreibenden“) als Hinweis darauf gewertet werden, dass ein lautes Lesen beziehungsweise Rezitieren intendiert war.⁸ Lesen und Hören werden jeweils in einem Zug genannt. Aus solchen Indizien kann natürlich nicht geschlossen werden, dass die verwendeten Lexeme für Lesen – d. h. türkisch *okımaķ*, persisch *hʿāndan* und auf dem Arabischen basierend *ķırāʿat etmek* – grundsätzlich ein lautes Lesen bezeichnen.⁹ Völlig offen ist auch, ob man damit rechnen muss, dass sich die Lesegewohnheiten hinsichtlich des lauten Lesens im Untersuchungszeitraum ändern, und auf welchen Zeitraum dieser Wandel gegebenenfalls zu datieren ist. Die von mir ausgewerteten Nutzereinträge erlauben diesbezüglich keine Schlüsse.

Insgesamt lässt sich nur in Einzelfällen ein lauter Vortrag definitiv belegen. Im Gegensatz zu den geläufigen Lexemen *okımaķ* und *ķırāʿat etmek* ist das eindeutiger *tılāvet etmek* – „rezitieren, laut vortragen“ – selten anzutreffen. Es wird vor allem von Evliyā Çelebi in seinen Beschreibungen religiöser Zeremonien verwendet.¹⁰ Auch in historiographischen Texten sprechen der Kontext und die Wortwahl oft dafür, dass von einem lauten Vortrag die Rede ist, etwa bei Hākims Bericht über *mevlid*-Lesungen anlässlich des Prophetengeburtstags.¹¹ Die Annahme, dass das laute Lesen der Normalfall war, ist insgesamt naheliegend; im Einzelfall lässt sich jedoch oft nicht belegen, ob in der betreffenden Quelle tatsächlich von einer lauten Lektüre die Rede ist.

6.2 Wissensvermittlung

Die Wissensvermittlung wird von einigen der untersuchten Autoren im Prolog oder Epilog als ihre Hauptmotivation beim Verfassen ihrer Texte dargestellt, etwa

⁶ Değirmenci 2011.

⁷ Etwa in SBBPK Ms. Or. Oct. 3710 (926 h.) Auf diesen Terminus greift auch Neumann 2005 in seinem Artikel zu den Lesekulturen zurück („Üç tarz-ı Mütalaa“). Şemseddin Sāmi schreibt im *Ķāmūs-ı Türki* 1317, 1362: 1. *bir işi iyice ve tarāflı düşünme*, 2. *bir iş hakkında taʿmiķ-i fikir ile hāsil olan reʿy-ü mülāhaza*, 3. *okıma anlamak şartıyle okuyuş*.

⁸ Zur Formel siehe unten Abschnitt 6.5.

⁹ Meninski 1680 [2000], 1, 527f., gibt unter dem Stichwort *okımaķ* auch zunächst die Synonyme *hʿāndan* und *ķırāʿat etmek* an.

¹⁰ Siehe unten Abschnitt 6.3.

¹¹ Siehe unten Abschnitt 6.3.

indem sie darauf verweisen, dass die Bitte an sie herangetragen wurde, eine bestimmte Thematik in der Volkssprache zu behandeln oder den Text eines anderen Verfassers in einer verständlicheren Sprache zu bearbeiten.¹² Ziel der Bittsteller ist es in diesen Einleitungspassagen jeweils, sich über ein bestimmtes Thema besser informieren zu können. Neben solchen expliziten Aussagen in den Einleitungen bringen Autoren ihren didaktischen Anspruch auch in der Textstruktur zum Ausdruck, etwa indem sie zu Beginn eines neuen Abschnitts die Leser direkt mit der Aufforderung „wisse!“ (arabisch *iʿlam*, türkisch *bilgil*) oder ähnlichen Formulierungen ansprechen.

Auch Autoren sekundärer Quellentexte gehen davon aus, dass die Wissensvermittlung bei der Nutzung eine Rolle spielt. Dies zeigt sich etwa, wenn Taşköpürizâde in seinem Werk *aş-Şaqaʿîq an-Nuʿmāniya* darauf verweist, dass Yazıcıoğlu in seiner *Muḥammedîye* die Prophetentraditionen zuverlässig wiedergibt, und damit voraussetzt, dass deren Vermittlung ein wichtiges Anliegen des Verfassers ist.¹³ Ähnliches gilt für Laṭîfis Erzählung über den Entstehungskontext von Süleymân Çelebis *Vesilet en-Necât*: Laut Laṭîfi verfasste Süleymân Çelebi sein Werk als Reaktion auf einen gewalttätigen Streit über die hervorragende Stellung Muḥammads unter den Propheten.¹⁴ In diesem Kontext können Laṭîfis Leser selbst Süleymân Çelebis Prophetenlobdichtung als einen Text verstehen, der unter anderem verfasst wurde, um religiöses Wissen – das heißt Wissen über Muḥammads hervorragende Stellung unter den Propheten – zu vermitteln.

Im Fall der *Muḥammedîye* wird das Thema Wissensvermittlung auch in der literarischen Rezeption aufgegriffen. Einerseits schildern Yūsuf-ı Biçâre und Esîri in ihren *Muḥammedîye*-Bearbeitungen, dass sie das religiöse Wissen, welches in Yazıcıoğlus *Muḥammedîye* enthalten sei, in verständlicherer Sprache bearbeiten wollen.¹⁵ Andererseits verfasste Bursalı İsmâʿîl Hakkı seinen umfangreichen Kommentar, um den Lesern das Textverständnis auf sprachlicher und inhaltlicher Ebene zu erleichtern.¹⁶ Es ist allerdings darauf hinzuweisen, dass aus keinem dieser Beispiele abgeleitet werden darf, dass das betreffende Werk ausschließlich zur Wissensvermittlung verfasst wurde.

Neben diesen Hinweisen in den Texten des Quellenkorpus beziehungsweise in sekundären Quellentexten, welche die Intention der Wissensvermittlung belegen, ist im folgenden zu untersuchen, ob sich im Handschriftenmaterial Indizien dafür finden, dass diese tatsächlich zur Wissensvermittlung genutzt wurden. In diesem Zusammenhang sind zwei Fragen von besonderem Interesse: 1. Veranschaulicht die graphische Gestaltung die Textstruktur und erleichtert den Lesern damit den Zugang zum Text? 2. Beziehen sich Benutzervermerke auf den Inhalt, tragen sie

¹² Siehe oben Abschnitte 2.4.1 und 4.2.2.

¹³ Siehe oben Abschnitt 2.5.2.

¹⁴ Siehe oben Abschnitt 2.3.2.2.

¹⁵ Siehe oben Abschnitte 4.2.2 und 4.3.3.

¹⁶ Siehe oben Abschnitt 4.3.4.

zum Textverständnis bei oder gibt es eine Mitüberlieferung, beispielsweise Inhaltsverzeichnisse, welche den Nutzern die inhaltliche Erschließung erleichtern?

6.2.1 Graphische Gestaltung

In den Handschriften aller drei Werke der *Muḥammediye*-Gruppe lassen sich graphische Mittel zur Textstrukturierung – etwa Hervorhebungen durch die Verwendung breiterer Rohrfedern, eines anderen Duktus, roter Tinte oder durch Überstreichungen – belegen.¹⁷ Diese graphische Strukturierung dient dem Leser zur besseren Orientierung und erlaubt eine schnellere Erschließung des Inhalts. Alle diese graphischen Gliederungselemente sind in den Handschriften der islamischen Welt generell sehr geläufig.¹⁸ Konkrete Aussagen über eine wissensvermittelnde Nutzung der *Mağārib az-Zamān*, der *Muḥammediye* und der *Envār el-ʿĀṣiqīn* erlauben diese Daten zur graphischen Gestaltung darum nicht.

Auch kunstvolle Kalligraphien können einen Text gliedern, haben aber teilweise zur Folge, dass die Entzifferung aufwändiger wird. Der Intention, Wissen zu vermitteln, scheinen kalligraphische Hervorhebungen also auf den ersten Blick nicht förderlich zu sein. In dieser Verallgemeinerung ist die Aussage jedoch nicht gültig – der Vergleich der Inhaltsübersicht in zwei *Mağārib az-Zamān*-Handschriften ist in diesem Zusammenhang aufschlussreich.¹⁹ In der Handschrift Nuruosmaniye 2593 sind die durchnummerierten Kapitel lediglich durch rote Tinte hervorgehoben und können genauso flüssig wie der übrige Text gelesen werden (Abbildungen 3.1). Die Inhaltsübersicht in der Handschrift Nuruosmaniye 2595 ist hingegen aufwändig kalligraphisch gestaltet (Abbildungen 3.2). Der geübte Leser mag darum einen Augenblick länger brauchen, um die Titel der einzelnen Kapitel zu lesen, die Übersicht selbst ist aber in der Handschrift schneller aufzufinden. Auch die Zäsur bei der Lektüre ist vom Kopisten beziehungsweise – falls die Kalligraphie und Illumination von anderer Hand stammt – von den Herstellern der Handschrift beabsichtigt.²⁰

Ähnliches gilt für die *Muḥammediye*-Handschriften mit Fächerkalligraphien (Abbildungen 3.26 bis 3.30).²¹ Einerseits erschweren ineinander verwobene Verszeilen das Entziffern. Andererseits kann die kalligraphische Gestaltung sowohl die poetische Struktur, etwa Reimschemen oder Assonanzen, als auch die inhaltliche Struktur, etwa die Wichtigkeit zentraler Textpassagen, veranschaulichen. Die Fächerkalligraphie hilft also einerseits beim lauten Vortrag des Werkes; ineinander verschlungene Worte stören wenig, wenn die Handschrift als Stütze beim Vortrag

¹⁷ Siehe oben Abschnitt 3.1.5.

¹⁸ Déroche 2005/1426h., 116 und 167-184; Gacek 2009, 57f., 168f., 227f. und 268-270.

¹⁹ Vgl. oben Abschnitt 3.3.1.5.

²⁰ Kalligraphien und Illuminationen steigern darüber hinaus die Repräsentativität einer Handschrift, vgl. unten Abschnitt 6.7.

²¹ Vgl. oben Abschnitt 3.3.3.5.

eines mehr oder weniger auswendig gelesenen Textes dient. Andererseits unterstützen die Fächerkalligraphien den inhaltlichen Zugang, indem sie besonders bedeutungsvolle Passagen kennzeichnen; wichtig kann das wiederum gerade dann sein, wenn die Handschrift als Vorlage für eine Rezitation vor Zuhörern dient.

In den genannten Fällen deuten die Kalligraphien neben der Wissensvermittlung auch auf andere Nutzungsprozesse – eine Nutzung zur Rezitation in einer religiösen Zeremonie oder eine Nutzung zur Repräsentation – hin. Auf diese Aspekte wird unten in den Abschnitten 6.3 und 6.7 noch genauer einzugehen sein. Wie bereits einleitend festgestellt, schließen sich die Nutzungsprozesse nicht gegenseitig aus.

6.2.2 Mitüberlieferung

Individuelle Glossen und Benutzervermerke, welche auf Inhaltliches Bezug nehmen, sind im untersuchten Handschriftenmaterial selten.²² Wo es sich um singuläre Vermerke handelt, kann meist nicht mit völliger Sicherheit ausgeschlossen werden, dass sie nicht doch aus der jeweiligen Vorlage kopiert wurden. Es bleibt also meist offen, ob die Glossen Spuren einer individuellen Beschäftigung des Kopisten oder Lesers mit dem Text sind oder ob sie Teil einer mehr oder weniger verbreiteten Mitüberlieferung sind, welche eine Nutzung zum Wissenserwerb unterstützen soll. Genauso stellt sich bei Inhaltsverzeichnissen die Frage, ob sie den individuellen Interessen des Nutzers angepasst sind oder die Kapitelstruktur des Autors genau übernehmen.

6.2.2.1 Mağārib az-Zamān

Yazıcıoğlu's *Mağārib az-Zamān* sind ein gelehrtes Werk; eine Nutzung zur Wissensvermittlung ist deshalb naheliegend. So ist auch nicht überraschend, dass in den *Mağārib az-Zamān* Randglossen zu finden sind, welche den Lesern das Textverständnis erleichtern sollten. In der ältesten datierten Handschrift TSMK EH 1283 (1044 h./1635) finden sich Glossen mit türkischen Worterklärungen sowie Erklärungen zur Grammatik und Textvarianz.²³ Es handelt sich hierbei um eine Mitüberlieferung, welche später von der Handschrift Nuruosmaniye 2593 (1135 h./1722) übernommen wurde und mit einiger Wahrscheinlichkeit auch schon vom Kopisten von TSMK EH 1283 aus seiner Vorlage übernommen worden war.²⁴ In beiden Handschriften finden sich unter den Randglossen auch Hinweise auf Themen (*maṭlab*), welche in den Überschriften und Zwischenüberschriften der *Mağārib*

²² Siehe oben Abschnitte 3.3.1.4, 3.3.2.4 und 3.3.3.4.

²³ Vgl. oben Abschnitte 3.3.1.1 und 3.3.1.3.

²⁴ Vgl. oben Abschnitt 3.3.1.3.

az-Zamān-Texts nicht erwähnt sind.²⁵ Diese stimmen weitgehend, aber nicht vollständig überein. Auffällig ist allerdings, dass beide Handschriften Inhaltsverzeichnisse haben, diese sich aber deutlich unterscheiden.²⁶ Die Auswahl der Kapitel und Abschnitte, auf welche verwiesen wird, scheint hier den individuellen Interessen der Nutzer angepasst. Diese Beobachtung gilt auch für andere Inhaltsverzeichnisse in den in Kapitel 3 besprochenen *Mağārib az-Zamān*-Handschriften. Mit den Randglossen und den Inhaltsverzeichnissen liegen somit zumindest Indizien für eine Nutzung zur Wissensvermittlung vor.

6.2.2.2 *Envār el-Āşīkīn*

In den untersuchten *Envār el-Āşīkīn*-Handschriften lassen sich Randglossen mit Erklärungen zum Text nicht belegen, was sicherlich weitgehend darauf zurückzuführen ist, dass eine türkischsprachige Leserschaft für einen Prosatext in türkischer Sprache im Gegensatz zu den beiden anderen Werken – einem arabischen Prosatext und einem türkischen Text in Versen – solche Erklärungen nicht brauchte oder zumindest unterstellt wurde, dass sie sie nicht brauche. In der Handschrift SK Pertev 229m gibt es einige wenige *maṭlab*-Randglossen, welche auf Inhaltliches verweisen und so den leichteren Zugang zu einigen Informationen ermöglichen, die für den Verfasser der Glossen von individuellem Interesse sind: die Opferung Isaels, das Alter Abrahams, der Wochentag von Muḥammads Ankunft in Medina.²⁷ Diese Glossen stammen nicht von der Hand des Kopisten.

Etwas häufiger, insgesamt aber trotzdem selten sind in den untersuchten *Envār el-Āşīkīn*-Handschriften Inhaltsverzeichnisse – diese finden sich in sieben von 76 Handschriften; keines stammt von der Hand des Kopisten. In den Inhaltsverzeichnissen wird die Kapitelstruktur des *Envār el-Āşīkīn*-Textes nicht eins zu eins übernommen. Die Verweise sind nach den individuellen Interessen angepasst und können deshalb – wie im Fall der *Mağārib az-Zamān* – als Beleg für eine Nutzung zur Wissensvermittlung interpretiert werden.

6.2.2.3 *Muḥammediye*

Wie in den *Mağārib az-Zamān*- und den *Envār el-Āşīkīn*-Handschriften belegt auch in *Muḥammediye*-Handschriften die Varianz der Inhaltsverzeichnisse das Bedürfnis der Nutzer nach einer vereinfachten Orientierung im Text, welche individuellen In-

²⁵ Zu solchen *maṭlab*-Randglossen siehe Gacek 2009, 168f.

²⁶ Vgl. oben 3.3.1.4. Das Inhaltsverzeichnis in der Handschrift Nuruosmaniye 2593 stammt von der Hand des Kopisten, das der Handschrift TSMK EH 1283 wurde von anderer Hand hinzugefügt.

²⁷ Vgl. oben Abschnitt 3.3.2.4. SK Pertev 229m, 57a (Opferung Isaels); 59a (Alter Abrahams); 207b (der Prophet kommt an einem Montag in Medina an). Von derselben Hand stammen auch Kollationsvermerke, SK Pertev 229m, 43b und 311b.

teressen angepasst ist. Der Anteil der Handschriften mit Inhaltsverzeichnis ist allerdings auch hier – mit 19 von 323 Handschriften – gering.²⁸

Für die Analyse der Nutzungsprozesse sind neben den Inhaltsverzeichnissen auch die Randglossen mit Worterklärungen wichtig. Sie sind in 49 der 323 *Muḥammedīye*-Handschriften – und damit häufiger als Inhaltsverzeichnisse – zu finden.²⁹ Auch in fast allen Istanbuler *Muḥammedīye*-Drucken sind sie vorhanden. Wie in Kapitel 3 bereits erläutert wurde, gibt es Randglossen mit Worterklärungen bereits im *Muḥammedīye*-Autograph VGM 431/A, wo sie ein wichtiger Teil von Yazıcıoğlu's didaktischem Konzept sind. Das Textverständnis war ihm ein Anliegen; gerade dort, wo er mit seltenen und damit schwer verständlichen arabischen Lexemen auf Prophetenüberlieferungen anspielte, erklärt er diese jeweils in einer Randglosse.³⁰

Wenn diese Worterklärungen in späteren Handschriften zu finden sind, so kann dies einerseits damit zusammenhängen, dass die Randglossen als Teil des authentischen Textes betrachtet und deshalb mitüberliefert wurden. Andererseits ist auch vorstellbar, dass die Worterklärungen vor allem als unentbehrliche Verständnishaile verstanden wurden. Beide Aspekte sind direkt miteinander verknüpft, denn das Bemühen um Authentizität kann sowohl der Verehrung des Autors und Šūfi-Heiligen Yazıcıoğlu geschuldet sein, als auch dem Anspruch, das im Werk enthaltene Wissen unverfälscht zu überliefern. Gerade wenn die Randglossen mit Worterklärungen an eine veränderte Sprachsituation oder individuelle Bedürfnisse von Nutzern angepasst wurden, was im größten Teil dieser Handschriften der Fall ist, deutet dies darauf hin, dass sie für das Textverständnis benötigt wurden.³¹ Die Varianz der Randglossen belegt also besonders das Bemühen um Textverständnis und damit das Interesse der Nutzer an den von Yazıcıoğlu vermittelten Inhalten.

6.3 Rezitation in religiösen Zeremonien

Die Rezitation in einem religiösen Kontext gehört – neben der Nutzung zur Wissensvermittlung – zu den Nutzungsprozessen, welche von den Autoren sekundärer Quellentexte am häufigsten angesprochen werden. Wie bereits in Kapitel 2 aufgezeigt wurde, berichtet beispielsweise Naʿīmā, dass Sultan Aḥmed I. im Jahr 1022 h. (1613) anlässlich eines Besuches an Yazıcıoğlu Muḥammeds Grab eine Kurzfassung des *Mevlid* rezitieren ließ.³² In der Mitte des 18. Jahrhunderts erwähnt Hākim in seiner Chronik regelmäßig die jährlich zum Geburtstag des Propheten am 12. Rebiʿ I. in der Moschee Sultan Aḥmeds und der Nuruosmaniye-

²⁸ Siehe oben Abschnitt 3.3.3.4.

²⁹ Siehe oben Abschnitt 3.3.3.4.

³⁰ Siehe oben Abschnitt 3.3.3.

³¹ Siehe oben Tabelle 3.4.

³² Vgl. oben Abschnitt 2.5. *Tārīḫ-i Naʿīmā* 1280/1863³, 2, 101, vgl. Karateke 2005, 121.

Moschee zelebrierte *Mevlid*-Rezitation (*hʿāndan-ı nazm-ı Mevlūd-ı şerif*).³³ Nach Hākims Darstellung handelte es sich sogar jeweils von einem melodischen Vortrag (*nağmāt-ı şevkengiz ile*; „mit Liebe erweckenden Melodien“).³⁴ Evliyā Çelebi beschreibt in seinem Reisebericht, dass die Werke des Ordensgründers Eşrefoğlu von den Adepten der Eşrefiye im Konvent in İznik „unter Şūfis auf Şūfi-Art rezitiert werden“ (*taşavvufāne Şūfiyūn mabeyninde tilāvet olunur*) – in diesem Fall muss offen bleiben, ob es sich um Eşrefoğlus Dichtung oder Prosa handelt.³⁵

Evliyā Çelebi thematisiert in seinen Berichten über mehrere andere Städte auch die Nutzung der *Muḥammediye* und der *Envār el-ʿAşīkīn*. In seiner Darstellung besteht die Nutzung in allen Fällen aus dem Auswendiglernen (*hıfz*) und dem Rezitieren (*tilāvet*).³⁶ Es handelt sich dabei, wie oben erwähnt, um Termini, welche mit der Nutzung des Korans assoziiert werden. Tatsächlich fällt bei Evliyā Çelebi der Name der *Muḥammediye* immer im Zusammenhang mit dem Koran. Dies zeigt etwa das Beispiel der Stadt Bolu:

*İki yüzden mütecâviz bâfız-ı kelāmullâhı vardır. Ulemâsı çokdur ve Muḥammediye kitâbı tilâvet ederler.*³⁷

Es gibt dort mehr als zweihundert [Personen], welche Gottes Wort auswendig können. Es gibt dort viele *‘ulemâ*, und sie rezitieren die *Muḥammediye*.

Vergleichbares schreibt Evliyā Çelebi in den Abschnitten über Ankara, wo viele den Koran, die *Muḥammediye* und Birgivis *Ṭarīkat-i Muḥammediye* auswendig können, über Tokat, wo viele die *Muḥammediye* und die *Envār el-ʿAşīkīn* auswendig rezitieren (*hıfzen tilāvet ederler*), über Gelibolu, wo mehr Personen die *Muḥammediye* auswendig können als den Koran, über Manisa, wo es aufgrund der klimatischen Bedingungen mehr als 3000 Personen – Männer, Frauen und Kinder – gibt, welche den Koran auswendig können, und auch „einige tausend Personen“ (*nice bin âdem*) die *Muḥammediye* auswendig können (*hıfz etmişlerdir*).³⁸

Unter den von Evliyā Çelebi aufgeführten Texten gibt es – neben dem Koran, der teilweise in Reimprosa gehalten ist – sowohl die *Muḥammediye* in Versen als auch Prosatexte wie Ahmed Bicāns *Envār el-ʿAşīkīn* und Birgivis *Ṭarīkat-i Muḥammediye*.³⁹ Während die *Muḥammediye* in diesem Zusammenhang mehrfach erwähnt wird, gibt es für die beiden Prosatexte jeweils nur einen einzelnen Beleg.

³³ Hākım verwendet in den Überschriften jeweils das persische *hʿāndan*, im laufenden Text *kirāʿat etmek*, vgl. etwa TSMK Bağdat 231, 106b und 218b.

³⁴ TSMK Bağdat 231, 106b.

³⁵ Vgl. oben Abschnitt 2.3.4 und *Seyāhatnâme* 1999-2007, 3, 10.

³⁶ Gade 2004.

³⁷ [*Seyāhatnâme*] 1999-2007, 2, 90.

³⁸ [*Seyāhatnâme*] 1999-2007, 2, 90 [Bolu]; 2, 225 [Ankara]; 5, 35 [Tokat]; 5, 163 [Gelibolu]; 9, 42 [Manisa].

³⁹ Muḥammed Birgivis (st. 981 h./1573) *Ṭarīkat el-Muḥammediye* ist ein katechetisches Werk in arabischer Sprache, welches bereits im 16. Jahrhundert ins Türkische übersetzt wurde; vgl. Emrullah Yüksel, „Birgivî,“ in: DİA, 6, 191-194.

Auffällig sind zwei Aussagen, in welchen Evliyā Çelebi die *Muḥammedīye* direkt dem Koran gegenüberstellt. Er weist, wie bereits erwähnt, darauf hin, dass in Gelibolu mehr Personen die *Muḥammedīye* als den Koran auswendig können und dass in Bolu die *‘ulemā* die *Muḥammedīye* rezitieren. Gerade im Fall der *‘ulemā* von Bolu bleibt aufgrund der Kürze der Formulierung offen, ob sie die *Muḥammedīye* zusätzlich zum Koran oder stattdessen rezitieren. In Gelibolu lässt sich die Beliebtheit der *Muḥammedīye* erklären, da es sich um den Wirkungsort Yazıcıoğlu handelt, und auch im Fall der *‘ulemā* von Bolu kann aus dem Fehlen eines einschränkenden „auch“ angesichts des Evliyā Çelebi eigenen Telegrammstils nicht viel abgeleitet werden. Es dürfte von den religiösen Überzeugungen des Lesers abhängig gewesen sein, wieviel Widerspruch diese Aussagen hervorriefen.

Im untersuchten Handschriftenmaterial weisen sowohl schriftliche Einträge als auch eine bestimmte Form von permanenten Lesezeichen darauf hin, dass die jeweiligen Handschriften zur Rezitation verwendet wurden. Häufig sind im untersuchten Handschriftenmaterial Einträge mit der Bitte um Fürbitte zu finden, in welchen die „Lesenden und die Zuhörenden“ (*okuyanlar dinleyenler*) von Kopisten, Besitzern oder Stiftern angesprochen werden und welche aufgrund der Formulierung als Indiz dafür gewertet werden können, dass vom lauten Vortrag als Normalfall ausgegangen wurde.⁴⁰ Im Gegensatz dazu sind Vermerke, welche festhalten, dass eine Lesung beziehungsweise Rezitation tatsächlich stattgefunden hat, im untersuchten Korpus äußerst selten – es gibt nur je einen Eintrag in den *Envār el-‘Aşkın-* und den *Muḥammedīye*-Handschriften:⁴¹ In der *Envār el-‘Aşkın*-Handschrift TSMK K 1012 (967 h./1560) findet sich ein Vermerk vom 21. Receb 1240 h. (19. Februar 1825), in welchem ein gewisser Ḥasan mitteilt, das er das Buch in der Vorratskammer der großherrlichen Küche vorgetragen habe (Abbildung 6.1).⁴² Es handelt sich nur um einen sehr kurzen Vermerk: „Der arme Ḥasan hat es in der großherrlichen Vorratskammer gelesen und zu Ende gebracht“ (*kiler-i hāşşada Ḥasan-ı fakir kıra’at etmişdir ve s-selām*).⁴³ Wie aus einem Stiftungsvermerk hervorgeht, war die Handschrift kurz zuvor – d. h. zwischen 1801 und 1825 – der großherrlichen Vorratskammer gestiftet worden.⁴⁴ Ähnlich knapp ist der zweite Vermerk, welcher sich in der *Muḥammedīye*-Handschrift MK B 1074 (1063 h./1653) findet: „Rezitation am 19. März 1336 [19. März 1920]“ (*biñ üçyüz otuz altı senesi Martın 19uncu günü kıra’at*).

⁴⁰ Vgl. oben Abschnitt 6.1 und unten Abschnitt 6.5.

⁴¹ Zu Glossen mit der Bitte um Fürbitte siehe unten Abschnitt 6.5.

⁴² TSMK K 1012, 216b.

⁴³ TSMK K 1012, 216b.

⁴⁴ Der Stifter war der Vorsteher der Palaststammen (*ser-bizebān*) Muṣṭafā Āğa, vgl. oben Abschnitt 5.3.2. Die Stiftung lässt sich aufgrund von Muṣṭafā Āğas Stempel (1216 h./1801-1802 als Terminus post quem) und Ḥasans Eintrag bzgl. seiner Lesung (1240 h./1825 als Terminus ante quem) datieren.

Es fällt auf, dass beide Rezitationsvermerke sehr spät datiert sind. Das kann durchaus darauf hinweisen, dass zu diesem Zeitpunkt der laute Vortrag nicht mehr der Normalfall war und dadurch dokumentierenswert war. Die beiden Vermerke lassen kaum Rückschlüsse auf den Kontext der Rezitation zu. Im Fall der *Envār el-‘Āşīkīn*-Lesung bleibt offen, ob in der Vorratskammer und deren Umfeld arbeitende ihre Tätigkeit unterbrochen und sich versammelten, um der Lesung zuzuhören, oder ob während der Arbeit vorgelesen wurde. Von diesem Kontext hängt aber ab, wie stark verschiedene Arten von Nutzungsprozessen – Wissensvermittlung versus Zeremonie – zu gewichten sind. War der Aspekt der Wissensvermittlung stärker, wenn die Arbeit unterbrochen wurde und man sich versammelte, um bewusst zuzuhören? Die Einträge lassen in dieser Hinsicht Fragen offen.

Einen sehr breiten Interpretationsspielraum lassen auch nichtschriftliche Benutzer Spuren zu. Indiz für eine Rezitation in einem zeremoniellen Kontext sind in den Handschriften angebrachte permanente Lesezeichen. Es handelt sich um Fäden, welche durch die jeweilige Seite gestochen und dann verknotet wurden (Abbildung 6.2). Zum Teil sind auch nur Spuren dieser Lesezeichen zu erkennen, wenn bestimmte Seiten am Rand an mehreren Stellen eingerissen sind; die Fäden wurden offenbar versehentlich ausgerissen, und mehrmals ein neues Lesezeichen angebracht. Die Faden-Lesezeichen ermöglichen wie Inhaltsverzeichnisse eine schnellere Orientierung im Text. Im Gegensatz zu Inhaltsverzeichnissen dokumentieren die Faden-Lesezeichen ein anhaltendes Interesse an derselben Textstelle, da das Durchstechen der Seite und das Verknoten des Fadens ein auf eine gewisse Dauer angelegter Eingriff ist. Faden-Lesezeichen sind vor allem in *Muḥammedīye*-Handschriften zu finden.⁴⁵ Sie sind aber auch in einer *Envār el-‘Āşīkīn*-Handschrift belegt.⁴⁶

Das anhaltende Interesse an einer bestimmten Seite kann verschiedene Gründe haben. In illuminierten Luxushandschriften – also einem Kontext, der sich vom hier untersuchten deutlich unterscheidet – finden sich Faden-Lesezeichen, um

⁴⁵ 1. SK Yaz. Bağ. 823 (961 h.); 2. MK Ürgüp, Tahsin Ağa İHK, 50 Ür 225 (962 h.); 3. MK Ankara İHK, 06 Hk 3584 (965 h.); 4. SK Yaz. Bağ. 3648 (967 h.); 5. MK Ankara İHK, 06 Hk 2598 (981 h.); 6. MK Bolu İHK, 14 Hk 143 (982 h.); 7. MK B 601 (1003 h.); 8. MK Afyon İHK, 03 Gedik 17671 (1017 h.); 9. MK A 8846 (1040 h.); 10. MK B 1049 (1043 h.); 11. MK Ankara İHK 06 Hk 3292 (1053 h.); 12. MK B 568 (1055 h.); 13. MK B 1074 (1063 h.); 14. SK İzmir 600 (1078 h.); 15. MK B 843 (1085 h.); 16. MK B 352 (1089 h.); 17. MK B 946 (1096 h.); 18. MK B 689 (1099 h.); 19. MK B 932 (1178 h.); 20. MK Afyon Gedik Ali Paşa Kütüphanesi, 03 Gedik 18441 (1185 h.); 21. MK A 5689 (1206 h.); 22. İK Genel 4040 (1250 h.); 23. SK Yaz. Bağ. 3359 (1255 h.); 24. MK Mersin İHK, 33 Tarsus 21 (vor 1132 h.); 25. MK Ankara 06 Hk 3787 (vor 1154 h.); 26. MK B 207 (vor 1227 h.); 27. MK Eskişehir İHK, 26 Hk 892 (o. D.); 28. MK Ankara İHK 06 Hk 2396 (o. D.); 29. MK Ankara İHK, 06 Hk 3576 (o. D.); 30. MK Ankara İHK, 06 Hk 3980 (o. D.); 31. MK Bolu İHK, 14 Hk 86 (o. D.); 32. MK Bolu İHK, 14 Hk 90 (o. D.); 33. MK Eskişehir İHK, 26 Hk 894 (o. D.); 34. MK Nevşehir Ortahisar İHK, 50 Or His 65 (o. D.); 35. MK A 1287 (o. D.); 36. MK B 194 (o. D.); 37. MK B 976 (o. D.); 38. SBBPK Ms. Or. Quart. 1374 (o. D.); 39. TSMK Y 738 (o. D.).

⁴⁶ SBBPK Ms. Or. Oct. 3710 (926 h.); MK B 969 (1062 h.).

Miniaturen schnell aufzufinden.⁴⁷ In *Muḥammedīye*-Handschriften erleichtern sie in vielen Fällen in vergleichbarer Weise das Auffinden der Zeichnung mit dem Prophetenbanner, welches oft Gegenstand von Verehrung war.⁴⁸ Daneben sind im untersuchten Handschriftenmaterial Faden-Lesezeichen aber auch an Textstellen belegt, welche für eine Rezitation in einem zeremoniellen Kontext in Frage kommen, etwa die Abschnitte zur Geburt und dem Tod des Propheten oder zum Tod der Prophetenenkel Ḥasan und Ḥusayn. Solche Texte konnten sehr gut für eine Rezitation zum jeweiligen Jahrestag verwendet werden. Zieht man also den Inhalt der markierten Textstellen und das über längere Zeit anhaltende Interesse der Nutzer in Betracht, darf mit einiger Wahrscheinlichkeit angenommen werden, dass eine Nutzung in einem zeremoniellen Kontext stattfand.

6.4 Nutzung in einem Kultkontext

Eine Nutzung in einem Kultkontext ist vor allem im Fall der *Muḥammedīye* nachweisbar, da das *Muḥammedīye*-Autograph als Heiligenreliquie angesehen und verehrt wurde. Eine Nutzung der *Muḥammedīye* in einem Kultkontext lässt sich aber auch anhand anderer *Muḥammedīye*-Handschriften belegen. Für Aḥmed Bicāns *Envār el-ʿAşīkīn* gibt es hingegen nur sehr wenige vergleichbare Kultspuren. Im Folgenden werden zunächst der Kultkontext des *Muḥammedīye*-Autographs in Gelibolu und anschließend die Kultspuren in anderen Handschriften der *Muḥammedīye* und der *Envār el-ʿAşīkīn* besprochen.

Die Verehrung des *Muḥammedīye*-Autographs an Yazıcıoğlu's Grab in Gelibolu stellt im Rahmen der von mir untersuchten populären religiösen Literatur schon deshalb einen Sonderfall dar, weil von anderen Werken kein Autograph bekannt ist. In den sekundären Quellentexten wird kein Autograph eines anderen Werkes des Quellenkorpus erwähnt. Es spricht darum einiges dafür, dass weitere Autographe über den gesamten von den sekundären Quellentexten abgedeckten Zeitraum (16. bis 20. Jahrhundert) nicht bekannt waren.

Auf der Suche nach einem weiteren Fall, welcher mit der Autographen-Verehrung in Gelibolu vergleichbar sein könnte, ist die Handschrift des *Velāyetnāme* von Ḥacı Bektaş aus der Sammlung von Rudolf Tschudi (UB Basel Tschudi 1, 1175 h./1762) zu erwähnen.⁴⁹ In dieser Handschrift wird im Kolophon darauf hingewiesen, dass es sich um eine Abschrift der am Grab des Ḥacı Bektaş aufbewahrten Handschrift handle.⁵⁰ Der Fall ist mit dem hier untersuchten aber nicht vergleichbar, denn es handelt sich um eine biographische Schrift über den Heiligen

⁴⁷ Vgl. die Abbildung in Uluç 2006, 293 (Faden-Lesezeichen) und 236f. (Schnitt eines Buches mit zahlreichen Faden-Lesezeichen).

⁴⁸ Vgl. unten Abschnitt 6.4.2.

⁴⁹ Zum *Velāyetnāme* vgl. oben Abschnitt 2.3.3.1. Zur Handschrift UB Basel Tschudi 1 siehe Kaptein 2007, 28; Groß 1927, 4f.

⁵⁰ UB Basel Tschudi 1, 283b.

und nicht um ein vom Heiligen verfasstes Werk. Damit ist unwahrscheinlich, dass die Handschrift, welche UB Basel Tschudi 1 zugrunde liegt, ähnlich wie das *Muḥammediye*-Autograph als Heiligenreliquie verehrt wurde.⁵¹ Es gibt dafür auch in der biographischen Literatur zu Ḥacı Bektaş keine Belege. Es handelt sich bei dieser Handschrift jedoch sehr wohl um einen weiteren Beleg für das Interesse von Kopisten des 18. Jahrhunderts an authentischen Abschriften von Werken der populären religiösen Literatur.⁵²

Wie bereits in Kapitel 2 besprochen ist die Verehrung Yazıcıoğlu Muḥammeds an seinem Grab ein wichtiges Thema der biographischen Literatur.⁵³ In diesem Zusammenhang berichten Autoren ab dem späten 16. Jahrhundert auch vom *Muḥammediye*-Autograph. So weist Muṣṭafā ʿĀli kurz vor 1600 in seinem Werk *Künb el-Aḥbār* darauf hin, dass man beim Grab Yazıcıoğlus dessen *Muḥammediye*-Autograph mit den Brandspuren als Zeichen des Heiligenwunders sehen könne und er dieses auch selbst während seines Aufenthalts in Gelibolu sah.⁵⁴ Dieser – nicht notwendigerweise nur visuelle – Kontakt mit dem Autograph ist kein Einzelfall und muss in einem größeren Kontext der Heiligenverehrung gesehen werden. Auch ʿAli Efendi berichtet in seiner biographischen Sammlung *Tuhfet el-Mücābidin*, dass er 1067 h. (1656-57) während seiner Durchreise in Gelibolu Yazıcıoğlus Autograph sah, und beschreibt es bei dieser Gelegenheit ausführlich.⁵⁵ ʿAli Efendi verweist auch darauf, dass Muṣṭafā ʿĀli in das *Muḥammediye*-Autograph ein Lobgedicht auf Yazıcıoğlu Muḥammed eingetragen hatte.⁵⁶ Wir erfahren also, dass der Kontakt mit dem Autograph – zumindest für eine privilegierte Gruppe von Pilgern – die Möglichkeit einschloss, eigene Verse einzutragen. Einen weiteren Aspekt der Verehrungshandlungen ergänzt der Bericht über den Besuch an Yazıcıoğlus Grab in Evliyā Çelebis Reisebericht (*Seyāhatnāme*), welcher ebenfalls in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts entstand. Evliyā Çelebi erwähnt, dass er die angebrannte Seite betrachtet und das Buch am Grab Yazıcıoğlus „viele Male“ rezitiert habe.⁵⁷

Im Zusammenhang mit der Verehrung des *Muḥammediye*-Autographs muss auch auf dessen Rolle bei den Inthronisierungszeremonien der osmanischen Sultane im 19. Jahrhundert hingewiesen werden.⁵⁸ Zumindest für die Inthronisierung der Sul-

⁵¹ Ein weiterer Unterschied zur *Muḥammediye* ist, dass das *Velāyetnāme* als offener Text überliefert wurde, vgl. etwa die beiden Ausgaben [Velāyetnāme] 1995 (türkeitürkische Übersetzung) und [Velāyetnāme] 2007 (Faksimile und Transkription der Handschrift Millet Kütüphanesi A. E. Şerʿiye 1076). Groß 1927, 5, weist darauf hin, dass das Werk „chronikartig weitergeführt“ wurde.

⁵² Vgl. oben Abschnitt 5.5.1.1 und 5.5.4.

⁵³ Siehe oben Abschnitt 2.5.

⁵⁴ *Künb el-Aḥbār*, 5, 236. Vgl. Oben 2.5.5.

⁵⁵ *Tuhfet el-Mücābidin*, Nuruosmaniye 2293, 497a. Zu Autor und Werk siehe oben Abschnitt 2.2.2. und 2.5.2.

⁵⁶ Das Gedicht findet sich im Autograph VGM 431/A, [326].

⁵⁷ [Seyāhatnāme] 1999-2007, 5, 164-5. Vgl. oben Abschnitt 2.5.4.

⁵⁸ Vgl. oben Abschnitt 2.5.6.

tane Muşafâ IV. (1222 h./1807) und ʿ Abdülʿazîz (1277 h./1861) ist belegt, dass die Handschrift nach Istanbul gebracht wurde. Es ist davon auszugehen, dass es bei diesem Anlass analog zur Verehrung in Gelibolu zu einem visuellen beziehungsweise mit großer Wahrscheinlichkeit physischen Kontakt der Handschrift mit dem Sultan kam. Zur Zeremonie selbst liegen jedoch keine Quellen vor.

6.4.1 Kultspuren im Muḥammediye-Autograph

Yazıcıoğlu's *Muḥammediye*-Autograph befindet sich heute im Amt für Religiöse Stiftungen (Vakıflar Genel Müdürlüğü) in Ankara. Dorthin wurde es 1942 gebracht, als der Derwischkonvent beim Grab Yazıcıoğlu Muḥammeds in Gelibolu abgerissen wurde.⁵⁹ Eine Autopsie der Handschrift zeigte, dass zwei verschiedene Formen von Kultspuren Hinweise zu dessen Nutzung liefern – die stärkere Abnutzung einzelner Seiten und Eintragungen in einem Appendix.

6.4.1.1 Abnutzungsspuren im Muḥammediye-Autograph

Eine verstärkte Abnutzung und Verschmutzung ist im *Muḥammediye*-Autograph an drei Stellen zu erkennen. Deren Deutung als Kultspuren wird durch Randglossen unterstützt, welche sich in Bursalı İsmâʿîl Hakkı's Abschrift vom *Muḥammediye*-Autograph (İK Genel 58) finden. İsmâʿîl Hakkı ist der einzige Kopist, der die Verehrung des Autographs erläutert, und es wird darum im Folgenden auf die Randglossen in seiner Abschrift noch genauer einzugehen sein.

Eine starke Abnutzung und Verschmutzung ist im *Muḥammediye*-Autograph an der bereits erwähnten Textstelle zu erkennen, welche den als Spur eines Heiligenswunders interpretierten Brandschaden aufweist (Abbildung 6.3).⁶⁰ Die beiden Blätter wurden außerdem durch jeweils auf der Rückseite aufgeklebte Papierstreifen repariert; die überklebten Textstellen sind von anderer Hand nachgetragen.⁶¹

Im *Muḥammediye*-Autograph gibt es, da es sich nicht um eine Reinschrift, sondern um ein Konzept handelt, auch Korrekturen von der Hand des Autors. Der Autor nutzte für diese Korrekturen sowohl Streichungen und Rasuren als auch Überklebungen. Die Spuren der Überarbeitung durch den Autor sind jedoch von späteren Abnutzungsspuren zu unterscheiden, da der Text und die Korrekturen in diesem Fall von derselben Hand stammen (Abbildung 6.4).⁶²

⁵⁹ Çelebioğlu 1996, 1, 41.

⁶⁰ VGM 431/A, [120].

⁶¹ VGM 431/A, [119], in der unteren Hälfte überklebt und von anderer Hand beschrieben; dasselbe gilt für obere Hälfte rechtes Viertel. Auf VGM 431/A, [121], sind lediglich vier kleinere Flächen überklebt und von anderer Hand ergänzt.

⁶² Überklebungen kommen an einigen Stellen vor: VGM 431/A, [092]-[095], [167] (sowohl eine Überklebung als auch eine Rasur), [232]-[237], [244], [252], [261], [277], [307f.], [314] und [316]. Die Zuschreibung der Korrekturen auf VGM 431/A, [151] und [211], ist schwierig.

Der Umstand, dass auf anderen Überklebungen Textpassagen von anderer Hand ergänzt wurden und dass diese Ergänzungen ausschließlich auf stark abgenutzten Blättern vorkommen, spricht dafür, dass es sich hierbei um spätere Reparaturen handelt (Abbildung 6.5).

In einer Randglosse seiner *Muhammediye*-Abschrift (İK Genel 58) schreibt Bursalı İsmâ'il Hakkı zum betreffenden Textabschnitt:

*Âb-i âteşbârla sūzân olan maḥall bu kaşidedür ki üzerine eser-i ḥariḳ ve istilâm-i züvvâr ile nevfâ barîḳ mu'âyene ve müşâbede olunur.*⁶³

Die [Text]stelle, welche durch den zündenden Seufzer Feuer fing, ist diese Kaşide – an dieser Stelle können die Brandspuren und ein durch die ehrfurchtsvollen Berührungen [bzw. Küsse] der Pilger (*istilâm-i züvvâr*) entstandener Glanz begutachtet werden.

İsmâ'il Hakkı erwähnt also nicht nur die Spuren des Heiligenwunders, sondern auch die Spuren der Verehrung durch Pilger. Er ist hierbei in der Wortwahl explizit – *istilâm* bezeichnet ursprünglich das ehrfürchtige Berühren des schwarzen Steins der Ka'ba, im übertragenen Sinn eines anderen heiligen Gegenstands.⁶⁴ Syntaktisch sind die Spuren des Heiligenwunders und der Berührungen durch die Pilger von İsmâ'il Hakkı parallel nebeneinander gestellt. Es ist also anzunehmen, dass die Formulierung *mu'âyene ve müşâbede olunur* („kann mit eigenen Augen gesehen werden“ oder „kann begutachtet werden“) als ein neutral beobachtendes oder bewunderndes und verehrendes Betrachten verstanden werden kann.⁶⁵

İsmâ'il Hakkı weist noch auf drei weitere Stellen hin, welche in Kontakt mit Pilgern kamen. Laut İsmâ'il Hakkı wurden diese Textstellen im *Muhammediye*-Autograph jeweils den Pilgern gezeigt. Er schreibt in diesen Fällen nichts von einer Berührung oder einem Kuss. Im Autograph sind an den betreffenden Stellen aber jeweils Abnutzungsspuren und Verschmutzungen zu erkennen. Es ist darum davon auszugehen, dass auch diese Blätter von den Pilgern berührt oder geküsst wurden (Abbildungen 6.6 und 6.7).

Bei den drei Textstellen handelt es sich jeweils um getilgte Verse. In zwei Fällen ist das Bemerkenswerte lediglich, dass die getilgten Verse als „nicht entzifferbar“ berühmt wurden:

*Gerü redd ilâ âḫirihî beyti daḫı şol kim ilâ âḫirihî beytinden şonra yazılıb çizilmiş bu maḥalde bi'aynibi yazılmış oḳunmamağla meşhûr olub züvvâra irâ'et olman beytdür.*⁶⁶

Der Vers *Gerü redd...* wurde nach dem Vers *Şol daḫı...* geschrieben und wieder gestrichen. Es ist der Vers, welcher an dieser Stelle noch einmal exakt gleich niedergeschrieben wurde, dann als „nicht entzifferbar“ berühmt wurde und [deshalb] den Pilgern gezeigt wird.

⁶³ İK Genel 58, 66a.

⁶⁴ Lane 1872 [1956²], 4, 1413; Meninski 1680 [2000²], 1, 202; *Ķāmūs-i Türki* 1317, 104.

⁶⁵ Zu *mu'âyene* siehe etwa Meninski 1680, 3, 4753f.: *videre coram & ob oculos, facie ad faciem, contemplari, intueri*. In *Ķāmūs-i Türki* 1317, 1368, nur noch im Sinn einer administrativen oder wissenschaftlichen (speziell auch medizinischen) Untersuchung. Zu den verschiedenen Bedeutungen von *müşâbede* etwa Ayverdi 2006², 2, 2246.

⁶⁶ İK Genel 58, 150a. Das entspricht VGM 431/A, [242].

*Aşilda bu beyt mıstarda yazılmış bu maḥalli ḥakk olunub bākisi çizilmiş oqunmaz dēyü şöbret bulub zā'irine irā'et olunur.*⁶⁷

Im Autograph ist dieser Vers im Schriftspiegel (*mıstar*) geschrieben, an der Stelle befindet sich eine Rasur, was [daneben] noch übrig ist, wurde gestrichen. Er ist als „nicht entzifferbar“ bekannt und wird den Pilgern gezeigt.

In beiden Fällen gibt İsmā'îl Ḥaḳḳı seine Lesung der „nicht entzifferbaren“ Verse in seinen Randglossen wieder. Das trifft auch auf die dritte Textstelle zu. Hier beschränkt sich die Information, welche laut İsmā'îl Ḥaḳḳı den Pilgern gegeben wird, nicht auf den Umstand, dass eine getilgte Textstelle „nicht entzifferbar“ ist:

*Bu beyt daḫı aşilda mıstarda yazılmış şoyra bir ince ḥaṭṭla nāzik üslub üzere Harem-i Medīne çizilmiş olmaḡla şöbreyāb olan maḥalldür ki zā'irlere irā'et olunur. Fi l-vākī' oqunmasında şu'übet vardır. Bir ḥaylı tavakküfden şoyra vuküf ḥāşıl oldı ve li-llāhi l-ḥamd vel-minne.*⁶⁸

Dieser Vers ist im Autograph im Schriftspiegel geschrieben und es ist die Textstelle, welche berühmt wurde, da es heißt, sie sei später im Ḥarem in Medina mit feiner Feder und auf feinfühlig Weise gestrichen worden. Sie wird darum den Pilgern gezeigt. Tatsächlich bereitet es Schwierigkeit, sie zu entziffern. Nach einigen Versuchen ist es mir aber gelungen – Gott sei Lob und Dank.

Auffällig ist in dieser Randglosse der Hinweis auf die Streichung des Verses im heiligen Bezirk in Medina. Es ist zu vermuten, dass die Darstellung, welche den Pilgern gegeben wurde, in İsmā'îl Ḥaḳḳıs Randglosse sehr verkürzt wiedergegeben ist. Darum ist schwer zu deuten, was mit dem Hinweis auf den heiligen Bezirk in Medina suggeriert werden sollte. Eine besondere Verehrungswürdigkeit könnte schon allein auf die Lokalisierung in Medina zurückzuführen sein. Yazıcıoḡlı könnte das Manuskript beispielsweise auf der Pilgerfahrt nach Mekka mit sich geführt haben. Da Yazıcıoḡlı seine *Muḥammediye* laut biographischen Texten in seiner Klausur in Gelibolu schrieb und kurz nach deren Vollendung starb, wäre der zeitliche Rahmen, der für eine Pilgerfahrt in Frage kommt, allerdings sehr knapp. Es ist darum auch nicht auszuschließen, dass mit dem Hinweis auf die Streichung des Verses in Medina ein weiteres Heiligenwunder – die Fähigkeit zum plötzlichen Ortswechsel oder zur gleichzeitigen Anwesenheit an zwei Orten⁶⁹ – angedeutet wird. Diesbezüglich war die mündliche Überlieferung möglicherweise konkreter. Der Umstand, dass gerade diese Textstelle den Pilgern gezeigt wurde und – wie im Folgenden gezeigt wird – von diesen berührt wurde, deutet jedenfalls darauf hin, dass ihr eine besondere Segenskraft (*bereket*) zugeschrieben wurde.

Es fällt auf, dass İsmā'îl Ḥaḳḳı in seinen Randglossen zum Kontakt der Pilger mit dem *Muḥammediye*-Autograph lediglich dokumentiert und eine Interpretation den Lesern überlässt. Die Randglossen können einerseits als gelehrte Beobachtung

⁶⁷ İK Genel 58, 224b. Das entspricht VGM 431/A, [323].

⁶⁸ İK Genel 58, 224b. Der Hinweis auf die gestrichenen Verse findet sich auch in SK Laleli 1491, 278a. Der Kopist kommentiert hier nur den Text und weist nicht auf einen Kontakt von Autograph und Pilgern hin.

⁶⁹ Vgl. etwa Gramlich 1987, 207-212 und 280-286.

gen zur Reliquienverehrung verstanden werden; andererseits können sie auch als Anleitung gelesen werden, welche Gläubigen die Verehrung der betreffenden Textstellen auch fern von Yazıcıoğlu's Grab und dem *Muḥammediye*-Autograph erleichtert.

Im *Muḥammediye*-Autograph sind an allen drei von İsmā'îl Hakkı beschriebenen Textstellen Kultspuren, d. h. eine stärkere Abnutzung und Verschmutzung als auf anderen Seiten, zu erkennen.⁷⁰ Hinzu kommt eine weitere Stelle – die Skizze des Prophetenbanners (Abbildung 3.18).⁷¹ İsmā'îl Hakkı kopiert in seiner Abschrift zwar diese Skizze und stellt in einer Randglosse explizit fest, dass diese aus dem Autograph übernommen sei.⁷² Er gibt jedoch keinen Hinweis darauf, dass diese Seite mit den Pilgern in Kontakt kam. Es handelt sich bei der Zeichnung des Prophetenbanners aber genau um die Stelle, welche auch in anderen *Muḥammediye*-Handschriften Kultspuren aufweist.⁷³ Möglicherweise sah İsmā'îl Hakkı, gerade weil die Verehrung dieser Zeichnung so geläufig war, keinen Bedarf für eine Erläuterung.

Die Frage, wie exklusiv der Zugang zum *Muḥammediye*-Autograph war, ist schwer zu beantworten. Der Kopist der Handschrift SK Laleli 1491 (1164-1165 h./1751-1752) erwähnt im Kolophon den Kontakt der Pilger mit dem *Muḥammediye*-Autograph und stellt fest, dass dieses leicht zugänglich sei:⁷⁴

هذا آخر كلام الناظم رضى الله تعالى عنه في كتابه المستقى بالرسالة المحمدية التي نظمها وكتبها بخطه الشريف في بلدة كيبولى * واشتهرت نسخته بين العباد في كل البلاد * والآن باقية في يد خادم قبره التوار * لا يمنعها عن التامنين والزوار * وانا الفقير تراب اقدام الفقراء على بن محمد الكردى * كنت مألوفاً ومشغولاً بقراءة هذا الكتاب المستطاب * من حال الشباب الى هذا الآن * فساقى سائق القدرة الى تلك البلدة * وساعدنى قلم التقدير في التزبير والتحرير *

Mit diesen Worten des Dichters – Gott möge an ihm Wohlgefallen finden – endet sein Buch namens *Risāle-i Muḥammediye*, welches er in der Stadt Gelibolu gedichtet und mit seiner eigenen edlen Hand geschrieben hat. Sein Manuskript ist berühmt unter den Menschen aller Länder; und es befindet sich jetzt in der Obhut des Wärters seines leuchtenden Grabes, welcher es den Kopisten (*nāsīḥūn*) und den Pilgern (*zurwār*) nicht vorenthält. Ich aber, der arme 'Ali b. Muḥammad al-Giridi – Staub unter den Füßen der Armen – war von Jugend an bis jetzt vertraut mit der Lektüre dieses bewundernswerten Buches und ganz davon eingenommen. Gottes Ratschluss brachte mich in jene Stadt und die Schreibfeder des Allmächtigen erlaubte mir die Abschrift.

⁷⁰ Zwei der Tilgungen sind auf derselben Seite, VGM 431/A, [323]; sie befinden sich in einem großen „Fleck“ – der ersten Kultspur. Die zweite Kultspur befindet sich auf der Doppelseite mit den Brandspuren (VGM 431/A, [120]), die dritte auf der dritten von İsmā'îl Hakkı erwähnten Tilgung (VGM 431/A, [242]).

⁷¹ VGM 431/A, [221]. Zum Prophetenbanner siehe oben Abschnitt 3.3.3.5.

⁷² Vgl. İK Genel 58, 133a, dort kein Kommentar zu Kultspuren. Das entspricht VGM 431/A, [221].

⁷³ Dazu unten Abschnitt 6.3.2.

⁷⁴ SK Laleli 1491, 280b.

Informationen dazu, wie diese Kontakte abliefen beziehungsweise wie das Autograph von den Pilgern verehrt wurde, fehlen und auch die Aussage, dass der Wärtler die Handschrift weder den Kopisten noch den Pilgern vorenthalte, lässt einen weiten Interpretationsspielraum. Daraus geht zwar eine generelle Zufriedenheit des Kopisten mit der Situation am Heiligengrab hervor, denn er selbst durfte eine Abschrift anfertigen. Der Schriftduktus und die Formulierung des Kolophons deuten allerdings darauf hin, dass er eine gute Ausbildung hatte und zu den privilegierten Besuchern des Grabes gehörte.⁷⁵ Es muss offen bleiben, ob sich seine Aussage auf seinesgleichen oder eine weit darüber hinausgehende Gruppe von Pilgern bezieht. Wie restriktiv der Zugang zu einem heiligen Ort sein konnte, zeigt Hathaway anhand des Prophetengrabs in Medina. Dort war etwa zeitgleich ein bedeutender finanzieller Einsatz des Pilgers erforderlich, um Zutritt zu erhalten.⁷⁶

6.4.1.2 Eintragungen ins Muḥammedīye-Autograph

Neben den Abnutzungsspuren und Verschmutzungen belegen auch Eintragungen auf den letzten vier Blättern der Handschrift (VGM 431/A, [325]-[329]) den Kultkontext des *Muḥammedīye*-Autographs; die ersten beiden dieser Blätter haben wie der Rest der Handschrift kein Siebmuster, die folgenden beiden haben ein Siebmuster und sind offensichtlich im 18. Jahrhundert hinzugefügt worden.⁷⁷ Auf den vier Blättern finden sich Eintragungen sehr unterschiedlicher Art – längere Lobgedichte stehen neben kurzen Notizen mit Bittgebeten und Fürbitte-Formeln. Hinzu kommen Schriftzüge, welche mit großer Wahrscheinlichkeit als Schriftübungen zu interpretieren sind. Die Seiten sind zum Teil stark abgegriffen; wenige der Einträge sind gar nicht mehr entzifferbar und zum Teil auch nicht einmal mehr von einander abgrenzbar. 24 Einträge sind soweit entzifferbar, dass sich die Daten für meine Studie auswerten lassen.

Die umfangreichsten Einträge sind drei undatierte Lobgedichte, in welchen sich die Verfasser jeweils mit ihrem *mablaṣ* (*Nom de Plume*) nennen – Şidkî, ʿĀli und Nevʿî.⁷⁸ Es gibt Hinweise darauf, dass die Gedichte von den Autoren selbst in das

⁷⁵ Die Handschrift ist im sorgfältigen *nashī* eines geübten Schreibers geschrieben und der Kolophon in arabischer Reimprosa verfasst. Es ist nicht völlig auszuschließen, dass der Kopist die Handschrift für einen Auftraggeber anfertigte, aber selbst dann ist aufgrund eines Patronageverhältnisses mit einem Auftraggeber von einer gewissen Privilegierung auszugehen. Die verhältnismäßig persönlichen Informationen im Kolophon sind aber doch ein Indiz dafür, dass der Kopist die Abschrift für sich selbst anfertigte.

⁷⁶ Hathaway 2005, 52.

⁷⁷ Terminus ante quem ist das Datum des frühesten Eintrags aus dem Jahr 1165 h. (1751) auf dem ersten der ergänzten Blätter.

⁷⁸ VGM 431/A, [324, links], das Gedicht von Şidkî umfasst eine Seite, lässt aber einen breiten Rand. VGM 431/A, [325, rechts], befindet sich das fast einseitige Gedicht von ʿĀli. VGM 431/A, [325, links-326, rechts], enthalten das Gedicht von Nevʿî. Den Eintrag von Muṣṭafā ʿĀli erwähnt bereits Çelebioğlu 1996, 1, 59.

Muḥammediye-Autograph eingetragen wurden; es ist aber eine graphische Standardisierung erkennbar:

In allen drei Fällen sind die Verse im *nastaʿlīk*-Duktus geschrieben. Die Eintragungen sind aber nicht von derselben Hand, es kann darum ausgeschlossen werden, dass bereits bekannte Lobgedichte auf Yazıcıoğlu vom gleichen Kopisten im *Muḥammediye*-Autograph niedergeschrieben wurden. Die Einträge weisen alle eine große Schreibroutine auf. Alle drei Gedichte sind zweifarbig geschrieben: In allen drei Fällen ist der *mahlaş* durch rote Schrift oder rote Überstreichung hervorgehoben. Bei ʿĀlis und Nevʿis Gedicht gibt es jeweils zusätzlich eine Einleitungspassage in Prosa, welche mit roter Tusche im Duktus *nashī* geschrieben ist. Lediglich Nevʿis Gedicht ist darüber hinaus durch fünf rot geschriebene Verse in Strophen zu jeweils elf Versen gegliedert.

Das Gedicht von ʿĀli ist in einem besonders eleganten, kalligraphischen *nastaʿlīk* geschrieben; die Unterschrift „der nichtswürdige ʿĀli, Diener der Gemeinde, hat es gedichtet und niedergeschrieben“ (*nazamahu wa-katabahu l-ḥaḡīr ʿĀli ḥādīm al-abālī*) weist darauf hin, dass der Text vom Verfasser selbst in Yazıcıoğlus Autograph eingetragen wurde (Abbildung 6.8).⁷⁹ In ʿAli Efendis *Tuhfet el-Mücāhidin ve Bebcet ez-Zākirin* wird der Verfasser dieses Lobgedichts – wie in Abschnitt 2.5.2 festgestellt – mit dem Staatsmann und Historiographen Gelibolulu Muṣṭafā ʿĀli identifiziert.⁸⁰ Diese Identifizierung ist durchaus nachvollziehbar: Muṣṭafā ʿĀli thematisierte Yazıcıoğlus Autograph in seinen *Künh el-Aḫbār* selbst. Darüber hinaus hatte er eine persönliche Beziehung zu Gelibolu, da es sich um seine Geburtsstadt handelte. Eine späte Reise Muṣṭafā ʿĀlis in seine Geburtsstadt ist für das Jahr 1593 belegt – eine Gelegenheit, den Eintrag niederzuschreiben gab es also tatsächlich.

Zur Identität der beiden anderen Autoren gibt es nur Indizien. Die Identifizierbarkeit hängt von der Frage ab, wie privilegiert ein Dichter sein musste, damit er die Erlaubnis erhielt, ein eigenes Gedicht ins *Muḥammediye*-Autograph einzutragen. Im gerade besprochenen Fall – Muṣṭafā ʿĀli – handelt es sich um einen Angehörigen der höchsten administrativen Elite im Osmanischen Reich. Ich gehe darum bei den folgenden Überlegungen davon aus, dass auch die beiden anderen Lobgedichte von Autoren stammen, welche zumindest Eingang in die biographischen Sammlungen der *ṭabakāt*- und *tezkiire*-Literatur gefunden haben.

Unter dem *mahlaş* Nevʿi schrieb der berühmte Gelehrte und Dichter Yahyā b. Pīr ʿĀli b. Naṣūḥ (st. 1007 h./1599). Anhand seiner Biographie lässt sich belegen, dass er als Autor durchaus in Frage kommt: Die biographische Literatur weist darauf hin, dass er ein Nachkomme Yazıcıoğlu Muḥammeds war.⁸¹ Er lehrte von 973-

⁷⁹ Vgl. dazu das Faksimile in Fleischer 1986, 1.

⁸⁰ *Tuhfet el-Mücāhidin*, Nuruosmaniye 2293, 497a.

⁸¹ Laut Nevʿizāde ʿAtāʿi lehrte Nevʿi vom Ramaẓān 973 bis Ramaẓān 979 (März 1566 bis Januar 1572) in Gelibolu an den Medresen von Balabān Paşa und Mesih Paşa, siehe *Ḥadāʾiḳ el-Ḥaḳāʾiḳ* 1268 h., 419. Vgl. auch Nejat Sefercioğlu, „Nevʿi,“ in: *DİA*, 33, 52-54; *Ḳāmūs al-ʿĀlām* 1306-1316/1889-1898, 6, 4621.

979 h. (1566-1572) an zwei Medresen in Gelibolu (Balabān Medresesi und Mesih Paşa Medresesi). Es lässt sich also eine mehrere Jahre andauernde Anwesenheit in Gelibolu belegen, womit er theoretisch die Gelegenheit hatte, den Eintrag im *Muḥammedīye*-Autograph selbst niederzuschreiben.

Den *mablaṣ* Şıdkî benutzte eine verhältnismäßig große Zahl von Dichtern.⁸² Eine Zuschreibung des Gedichts im Appendix des *Muḥammedīye*-Autographs ist jedoch aufgrund einer Signatur in arabischer Sprache möglich, welche unter den beiden letzten, um 90° gedrehten Versen Şıdkîs steht (Abbildung 6.9). In dieser wird der Eintrag ins Jahr 1092 h. (1681) datiert, außerdem ist der Name Şıdkî durch grammatikalisch feminine Attribute ergänzt: „Das hat die arme Şıdkî geschrieben, das Wohlgefallen Gottes begehrend, am 17. Cemāzī II 1092 [...]“ ([...] صدق الفقيرة طالبة لمرضاة الله في اليوم السابع عشر من جمادى الاخر | سنة اثني وتسعين والف).⁸³ Es fällt jedoch auf, dass auch über dem Gedicht der Name Şıdkî steht, welcher dort in der Fürbitteformel „Şıdkî – Gott errette ihn“ (صدق سلمه الله) als männlicher Name behandelt wird.

Im Jahr 1681 kommt als Verfasserin der Signatur nur Şıdkî Emetullāh Ḥatun (st. 1111 h./1699-1700) in Frage.⁸⁴ Es handelt sich um die Tochter des Gelehrten Kametizāde Muḥammed, welcher als Dozent (*müderriş*) an verschiedenen Medresen in Istanbul und später als Richter (*kādi*) von Istanbul gewirkt hatte, kurz zuvor, nämlich im Jahr 1089 h. (1678), gestorben war und ebenfalls unter dem *mablaṣ* Şıdkî gedichtet hatte.⁸⁵ Auf ihn könnte sich somit auch die Fürbitteformel beziehen. Şıdkî Emetullāh Ḥatun wird von Şeyḫi Muḥammed Efendi in seinem Supplement zu den *Şaḡā'iḡ an-Nu'māniya* als Dichterin sehr gelobt.⁸⁶ Sie hatte sich also einigen Ruhm erworben und war damit möglicherweise privilegiert genug, um ein Gedicht in das *Muḥammedīye*-Autograph eintragen zu dürfen. Außerdem war sie Adeptin des Bayramiye-Scheichs Himmet Efendi und hatte damit auch über ihre Ordenszugehörigkeit eine Verbindung zum Bayramiye-Konvent in Gelibolu.⁸⁷ Es muss allerdings offen bleiben, ob das Gedicht selbst von Şıdkî Emetullāh oder ihrem Vater verfasst wurde, da das Türkische im Gegensatz zum Arabischen kein grammatisches Geschlecht kennt. Der Kopist der Handschrift SK Laleli 1491, der als einziger das *Muḥammedīye*-Autograph einschließlich der drei Gedichte von 'Āli, Nev'î und Şıdkî kopierte, geht davon aus, dass es sich um einen Dichter männli-

⁸² In den Indices der [*Vekāyi' el-Fudalā*] sind sieben Personen mit dem Namen Şıdkî aufgeführt, [*Vekāyi' el-Fudalā*] 1, 90 und 2, 112. Vgl. auch TDEA, 8, 1-2, dort ist der Name Şıdkî zwanzig Mal belegt.

⁸³ VGM 431/A, [325]. Die Lesung des ersten Wortes ist unsicher, vgl. Abbildung 5.13.

⁸⁴ [*Vekāyi' el-Fudalā*], 2, 467f. Aynur 2006, 515. Laut SO², 5, 1505, und TDEA, 3, 30, starb Şıdkî Emetullāh Ḥatun im Jahr 1115 h./1703-1704.

⁸⁵ Zu Kametizāde siehe [*Vekāyi' el-Fudalā*], 1, 445-447; SO², 3, 1005. In den Indices sind sieben Personen mit dem Namen Şıdkî aufgeführt, [*Vekāyi' el-Fudalā*], 1, 90, und 2, 112. Vgl. TDEA, 8, 1-2, dort ist der Name Şıdkî 20 Mal belegt.

⁸⁶ [*Vekāyi' el-Fudalā*], 2, 467f.

⁸⁷ Zu Himmet Efendi siehe SO², 2, 674f.

chen Geschlechts handelt.⁸⁸ Auch hier muss aber offen bleiben, ob er sich dabei auf eine mündliche Überlieferung zur Identität des Dichters stützen konnte oder einfach aufgrund des männlichen *mablaş* auf das Naheliegende schloss.

Neben den drei besprochenen Eintragungen befinden sich im Appendix des *Muḥammediye*-Autographs noch 21 weitere Einträge. Auf den ersten beiden Blättern ohne Siebmuster sind sechs der Einträge datiert – sie stammen aus der Zeit zwischen 1012 h. (1603-1604) und dem ersten Viertel des 18. Jahrhunderts;⁸⁹ die drei Datierungen auf den beiden folgenden Blättern mit Siebmuster stammen aus den Jahren 1165 h. (1751), 1192 h. (1778) und 1229 h. (1814). Die datierten Eintragungen stammen also mit einer Ausnahme aus dem 17. und 18. Jahrhundert. Werden allerdings die bereits besprochenen Gedichte von Nev'î, 'Âli und Şidkî einbezogen, lässt sich feststellen, dass Lobgedichte auf den Autor Yazıcıoğlu, Bittgebete und Fürbitten von der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts bis ins erste Viertel des 19. Jahrhunderts in das *Muḥammediye*-Autograph eingetragen wurden. Es lässt sich also eine Kontinuität über einen großen Teil des Untersuchungszeitraums nachweisen.

Im Folgenden gebe ich eine Übersicht über die Eintragungen in Yazıcıoğlus Autograph:

[325, links 1] Lobgedicht (Türkisch), Şidkî, undatiert, *nasta'lik* mit Schreibroutine. Incipit: *Yazıcızâde Efendi mazhar-i nûr-ı hüdâ / Vâriş-i mahbûb-ı mevlâ padişâh-ı evliyâ.* („Yazıcızâde Efendi ist Quelle göttlichen Lichts. / Er ist Erbe von Gottes Geliebtem [d. h. Muhammad] und Herrscher der Heiligen.“) Explicit: *Şidkî-i dilbasteye eyle 'inâyetle nazar / 'Âşıkundur cânile et derdine anuy devâ.* („Blicke mit Gnade auf die liebeskranke Şidkî [den liebeskranken Şidkî]. / Sie [Er] ist von Herzen in dich verliebt, heile ihren Schmerz.“) Mit großer Wahrscheinlichkeit handelt es sich bei [325, links 4] um Şidkîs Signatur, 17. Cemâzi II 1092 h.

[325, links 2] Bittgebet (Türkisch), unbekannte Person namens 'Ali, Ğurre Receb 1080 h. (25. November 1669), *nashî* mit Schreibroutine, leichte Tendenz zur Kanzleischrift *divânî*: *Nûr-ı imân ile qalburnı pür şafâ kıl / 'Abduñ 'Ali'ye şefî' habîbuñ Muḥammed Muştafâ kıl. / Âmin yâ rabbü l-'âlemin.* („Fülle mein Herz mit Freude und dem Licht des Glaubens. / Mache Muḥammed Muştafâ zum Fürsprecher für dein Knecht 'Ali. / Amen, o Herr der Welten.“)

[325, links 3] Bittgebet (Türkisch), Muştafâ, stellvertretender Richter (*nâ'ib*) von Gelibolu, 1029 h. oder 1129 h. (1619-1620 oder 1716-1717), *nashî* mit Schreibroutine. Incipit im Falz und unleserlich. Explicit: *Cân-ü dil ile olsun ruh-ı pâkuña bezârâne rahmet-ü taḥiye / Bu kitâbuñ cibâna* [zwei Worte] *etdiñ et rahmet rahmân* („Deiner reinen Seele – sowie dem Herzen – sei tausendfach Erbarmen und Segen. / Dieses dein Buch hast du der Welt [...]; erbarme dich Erbarmer!“).

⁸⁸ SK Laleli 1491, 281a. Der Kopist verwendet in der Überschrift bei der Fürbitteformel *rahi-mahu 'llâh* das männliche Pronomen.

⁸⁹ Da bei zwei Datierungen jeweils eine Ziffer nicht eindeutig lesbar ist, ergibt sich ein Zeitfenster von 1705 und 1717; vgl. die folgende Übersicht [325, links 5] (1110 h. oder 1117 h., d. h. 1688-1689 oder 1705-1706) und [325, links 3] (1029 h. oder 1129 h., d. h. 1619-1620 oder 1716-1717).

[325, links 4] Şıdkîs Signatur (Arabisch), Details siehe oben. Duktus unterscheidet sich deutlich von [325, links 1]; *nasta'liq* mit Tendenz zum *tevkîc* von einer routinierten Schreiberin/einem routinierten Schreiber.

[325, links 5] Kopie bzw. Nachahmung von [325, links 2] mit Varianten in der Wortstellung. Bittgebet (Türkisch), getilgt oder abgegriffen, Datierung 1110 h. oder 1117 h. [?] (1688-1689 oder 1705-1706).

[325, links 6] Spuren einer Eintragung, stark abgegriffen und nicht entzifferbar.

[326, rechts 1] Lobgedicht (Türkisch), [Muştafâ] 'Âli, undatiert, kalligraphisches *nasta'liq*. Incipit des Lobgedichts: *Ey 'arîf-i tarîkat-ı âşâr-ı Ahmedi / Vey vâkıf-ı hakikat-ı nûr-ı Muhammedi*. („O Kenner des Weges auf den Spuren des Ahmed [d. h. des Propheten Muhammad]. / Zeuge der Wahrheit des mohammedanischen Lichts.“) Explicit: *Hemşebri gayretin koma elden meded meded / ol ben fütâdenün iki 'âlemde mesnedi*. („Vergiss als Landsmann nicht zu helfen, hilf, hilf! / Sei mir Gefallenem in beiden Welten Stütze.“)

[326, rechts 2] Bittgebet in zwei Versen (Türkisch), im Text der *mahlaş* Lütfi, undatiert, *nasta'liq* mit Schreibroutine. Anrufung Gottes zu Beginn und Punkte zur Trennung der *mısrâc* in roter Tinte. Eintrag setzt sich über einem am unteren Seitenrand zur Seitenreparatur aufgeklebten Papierstreifen fort. Dieselben Verse befinden sich in der frühesten Abschrift vom Autograph, TDESK 4012, deren Datierung (1011 h. / 1603) ein Terminus ante quem für den Eintrag ins Autograph ist. Zum Zusammenhang zwischen dem Dichter des Bittgebets, Lütfi, und dem Kopisten der Handschrift TDESK 4012, Lütfullâh b. Muştafâ b. Hızır, siehe oben. *Bi-hakkın in kitâb-ı gevher-kân / eyle ihsân bu bendeye her ân / Yazıcıoğlu sen kerem kân / Lütfiye lütfe edüb et ihsân* („Wahrlich schenke dieses Buch, diese Diamantmine, dem Knecht in jedem Augenblick. / Yazıcıoğlu, du Gnadenbergwerk beschenke Lütfi mit Güte (lütfe).“)

[326, rechts 3] Schreibübungen, welche Worte aus Lütfis Gedicht wiederholen bzw. „nachzeichnen“. Keine Schreibroutine (Kinderschrift?).

[326, rechts 4] Zwei oder drei stark abgegriffene und nicht entzifferbare Einträge. Keine verwertbaren Informationen.

[326, links 1] Lobgedicht (Türkisch) auf Yazıcıoğlu von Nev'î, undatiert. Darüber und links befindet sich eine Einleitungspassage mit roter Tusche geschrieben; möglicherweise später hinzugefügt. Gliederung durch rot geschriebene Verse. In Rot auch der *mahlaş* Nev'î. Incipit: *Ey kapısı melâz-i mehcûrân / lâ-mekân ehline eşiği mekân*. („O du, dessen Pforte Asyl der Fernen ist, / dessen Schwelle ein Ort für die Angehörigen des Ortlosen [d. h. Gottes] ist.“) Explicit: *Ey medâr-ı mekârim-ü 'ırfân / 'umde-i halk-u zübde-i a'yân* („O Pol der Güte und des Wissens, / Zufluchtsort der [einfachen] Leute und erlesenster der Edlen.“). Fortsetzung des Gedichtes auf 327, rechts 1.

[326, links 2] Bittgebet (Arabisch) von 'Abdülbâkî, Richter in Tripolis/Afrika (*el-kâdî fi Trablus-ı Ğarb*), Cemâzi I 1037 h. (Januar-Februar 1628).

[326, links 3] Schreibübung ohne Schreibroutine.

[326, links 4] Zwei bis drei stark abgegriffene und nur teilweise entzifferbare Eintragungen ohne verwertbare Daten.

[327, rechts 1] Fürbitte (Türkisch) für den verstorbenen Zülfiḳār b. Muḫammed Murād, o. D. (oben rechts und Mitte).

[327, rechts 2] Glaubensbekenntnis und Fürbitte für Muḫammed Muṣṭafā, o. D., mit Schreibroutine (obere rechte Ecke der Seite).

[327, rechts 3] Fortsetzung von Nev'is Gedicht [326, links 1] (über die ganze Seitenbreite in zwei Spalten).

[327, rechts 4] Bitte um Fürbitte (Türkisch) für 'Oṣmān b. Süleymān, o. D., wenig Schreibroutine (zwischen den Spalten von Nev'is Gedicht).

[327, rechts 5] Bitte um Bittgebet (Türkisch) von İbrāhīm, o. D., mit Schreibroutine (unter Nev'is Gedicht über die ganze Seitenbreite).

[327, rechts 6] Bitte um Fürbitte (Türkisch) für den Sohn Muṣṭafā (*oğlum Muṣṭafā*) von einem unbekanntem Schreiber, o. D., *nashī* mit Schreibroutine.

[327, rechts 7] Fürbitte (Arabisch) [Ṣevvāl?] 1012 h. (links unter Nev'is Gedicht): „[Gott] möge ihn im Paradies wohnen lassen“ (*askanabu fi l-ğanna*). Die Fürbitte bezieht sich möglicherweise auf den kurz zuvor, 1007 h. verstorbenen Nev'ī. Mit Schreibroutine aber nicht so flüssig wie Nev'is Gedicht selbst. Es muss sich also bei Nev'is Gedicht nicht insgesamt um einen posthumen Eintrag halten.

[327, rechts 8] Stark abgegriffener Eintrag ohne verwertbare Informationen.

[327, rechts 9] Bitte um Vergebung (Türkisch) für Mūsā b. 'Alis, o. D. (rechter Seitenrand), mit Schreibroutine; dahinter als zweiter Name Muḫammed b. 'Abduḷlāh (von derselben Hand?).

Ab [327, links] Papier mit Siebmuster:

[327, links 1] Fürbitte (Türkisch), Mevlā [Mollā] Muḫammed, 25. Ṣevvāl 1192 h. (16. November 1778), *nashī* mit Schreibroutine.

[327, links 2] Lobgedicht auf Yazıcıoğlu Muḫammed (Türkisch) des stellvertretenden Richters (*nā'ib*) in Gelibolu, Ṣefiḳ, 1. Ṣafar 1229 h. (23. Januar 1814), *nasta'lik* mit Schreibroutine.

[328, rechts 1] Lobgedicht auf Yazıcıoğlu Muḫammed (Arabisch), Muḫammed Es'ad, ohne Datum, *nasta'lik* mit Schreibroutine.

[328, rechts 2] Lobgedicht auf Yazıcıoğlu Muḫammed (Arabisch), Stellvertretender *müfti* (*emīn el-müfti*) Muḫammed Muḫyiddin, ohne Datum, *nasta'lik* mit Schreibroutine.

[328, links 1] Lobgedicht auf Yazıcıoğlu Muḫammed (Arabisch), *müfti* von Gelibolu, ohne Name, 1. Ṣafar 1165 h. (20. Dezember 1751), *nashī* mit Schreibroutine.

[328, links 2] Lobgedicht auf Yazıcıoğlu Muḫammed (Arabisch), 'Ömer Nüreddin Dağistānizāde, ohne Datum, *nashī* mit Schreibroutine.

[329, rechts 1] Notiz zur Anzahl der Blätter, undatiert, *rik'a* mit Schreibroutine: *228 yaprakdan ibāretdir* („228 Folio“). Darunter die Korrektur „330“.

[329, rechts 2] Bitte um Fürbitte (in fehlerhaftem Arabisch), Muṣṭafā Ṣabri b. Aḫmed Es'ad el-Ḥarbūti, undatiert, aufgrund des verwendeten Stiftes ins späte 19. oder frühe 20. Jahrhundert datierbar, *nashī* mit Schreibroutine.

Sechs der Eintragungen enthalten Informationen zur gesellschaftlichen Stellung der Schreiber. Es handelt sich dabei ausschließlich um *‘ulemā*, welche mit einer Ausnahme eine – zumindest temporäre – Bindung an die Stadt Gelibolu hatten: 1. der stellvertretende Richter (*nā’ib*) von Gelibolu Muṣṭafā (1029 h./1619-1620 oder 1129 h./1716-1717); 2. ein Mollā Muḥammed ohne genauere Informationen zur Stellung (1192 h./1778); 3. der stellvertretende *müftī* (*emīn-i müftī*) Muḥammed Muḥyiddin (o. D.); 4. der stellvertretende Richter in Gelibolu namens Muṣṭafā (o. D.) und 5. der stellvertretende Richter in Gelibolu Şefiḳ (o. D.). Es handelt sich dabei um die Stellvertreter, da die Ämter selbst im 17. und 18. Jahrhundert stets Angehörige der großen *‘ulemā*-Familien erhielten, welche diese nicht selbst ausübten und nicht vor Ort anwesend waren.⁹⁰ Keine offensichtliche Verbindung zu Gelibolu hat der Richter von Tripolis/Afrika (*el-ḳādī fi Ṭrablus-ı Ğarb*) ‘Abdülbāḳī (1037 h./1628).

Die übrigen Eintragungen lassen wie die der *‘ulemā* alle die große Schreibroutine ihrer Schreiber erkennen; Informationen zum gesellschaftlichen Kontext finden sich aber nicht. Den Eintragungen mit Schreibroutine stehen Schriftzüge gegenüber, bei denen es sich ganz offensichtlich um Schreibübungen von einer oder mehreren Personen ohne Schreibkompetenz handelt. Dies lässt sich gut an einem Bittgebet eines gewissen Lütfi in zwei Versen zeigen, welches sich unter Muṣṭafā ‘Ālis Gedicht findet und in dem Duktus *nasta‘liḳ* von einem sehr geübten Schreiber geschrieben ist:

*Bi-ḥaḳḳin in kitāb-i geḅber-kān / eyle iḥsān bu bendeye ber ān / Yazıcıoğlu sen kerem kān / Lütfiye lütf edüb et iḥsān*⁹¹

Wahrlich, schenke dieses Buch, diese Diamantmine, dem Knecht in jedem Augenblick. / Yazıcıoğlu, du Gnadenbergwerk beschenke Lütfi mit Güte (*lütf*).

Rechts unterhalb des Gedichtes werden Worte der letzten beiden Halbverse – *Yazıcıoğlu sen* sowie *Lütfi* und *edüb et iḥsān* – als Schreibübungen nachgeahmt. Die Handschrift war also zeitweise auch Personen mit sehr geringer Schreibkompetenz zugänglich – möglicherweise in einem Familienkontext. In Frage käme die Familie eines der Ordens-Scheichs in Gelibolu oder des osmanischen Sultans.

Lütfis Gedicht ist noch unter einem anderen Aspekt interessant; es findet sich in der frühesten Abschrift vom Autograph (TDESK 4012) unter dem Kolophon. Die Datierung der Handschrift (1011 h./1603) ist damit ein Terminus ante quem für den Eintrag ins Autograph. Da der Kopist der Handschrift TDESK 4012 selbst Lütfullāh – kurz Lütfi – heißt, ist davon auszugehen, dass er das Bittgedicht auf sich selbst bezog und aus dem Autograph abschrieb. Dass das Gedicht von Lütfullāh, dem Kopisten der Handschrift TDESK 4012, verfasst und ins Autograph

⁹⁰ Zilfi 2006.

⁹¹ VGM 431/A, [326, rechts 2]. Variante in TDESK 4012: *Lütfiye lütf edüb ḳıl iḥsān*.

eingetragen wurde, lässt sich aufgrund der sehr unterschiedlichen Handschrift weitgehend ausschließen. Die übrigen Gedichte des Anhangs – also auch die drei Gedichte Nev'is, 'Alis und Şidkîs – kopierte er im Gegensatz zum Kopisten der Handschrift SK Laleli 1491 nicht.

6.4.2 Kultspuren in Abschriften

Kultspuren, die mit denen im *Muhammediye*-Autograph vergleichbar sind, finden sich in 25 von 323 *Muhammediye*-Handschriften.⁹² In *Ervâr el-ʿAşîkîn*-Handschriften ließen sich hingegen nur dreimal Kultspuren belegen.⁹³ Aufgrund der geringen Gesamtzahlen lässt sich nicht herleiten, dass bei den *Ervâr el-ʿAşîkîn*-Handschriften die Nutzung in einem Kultkontext grundsätzlich seltener vorkam.

In den *Muhammediye*-Handschriften befinden sich die Kultspuren in keinem Fall an den von Bursalı İsmâ'il Hakkı im Zusammenhang mit der Verehrung des *Muhammediye*-Autographs erwähnten Textstellen.⁹⁴ Eine stärkere Abnutzung und Verschmutzung durch Berührungen und Küsse sind in den späteren *Muhammediye*-Handschriften fast ausschließlich auf der Zeichnung des Prophetenbanners zu erkennen (Abbildung 6.10). Es wurde bereits festgestellt, dass die von İsmâ'il Hakkı in den Randglossen seiner *Muhammediye*-Abschrift notierten Informationen über die getilgten und später „berühmt gewordenen“ Versen sich sonst nirgendwo nachweisen lassen. Die Kenntnis dieser offenbar mündlich am Heiligengrab Yazıcıoğlu übermittelten Informationen darf also bei den Nutzern anderer *Muhammediye*-Handschriften nicht vorausgesetzt werden. Informationen über Yazıcıoğlu Heiligenwunder und die zugehörige Textstelle waren möglicherweise etwas weiter verbreitet – sie finden sich beispielsweise in den *menâkıb* der Istanbul *Muhammediye*-Drucke ab 1262 h. (1846).⁹⁵ Das ist aber ein vergleichsweise später Text, der als Beleg für eine weitere Verbreitung dieser Information zu werten ist.

Die kultische Nutzung der Abschriften fokussierte auf das Prophetenbanner und damit eine Visualisierung eschatologischen Wissens. Die Berührung kann dabei sowohl als Ausdruck der Verehrung von Yazıcıoğlu Buch, von Yazıcıoğlu selbst

⁹² 1. TDK Yz. B 44 (937 h.); 2. MK B 595 (938 h.); 3. MK Eskişehir İHK, 26 Hk 319 (949 h.); 4. MK Eskişehir İHK, 26 Hk 888 (962 h.); 5. MK B 1041 (970 h.); 6. MK Ankara İHK, 06 Hk 3419 [fälschlich 3414] (977 h.); 7. DKM Ma'ârif 'Amma Turki Tal'at 3 (988 h.); 8. MK Afyon İHK, 03 Gedik 1767 (1017 h.); 9. SK Yaz. Bağ. 3826 (1029 h.); 10. İstanbul Müftülüğü 376 (1043 h.); 11. MK B 960 (1057 h.); 12. MK B 1074 (1063 h.); 13. DKM Taşavvuf Turki 38 (1090 h.); 14. DKM Taşavvuf ve Ahlâq Diniya Turki 174 (1092 h.); 15. MK B 946 (1096 h.); 16. MK Afyon Gedik Ali Paşa Kütüphanesi, 03 Gedik 18441 (1185 h.); 17. DKM Ma'ârif 'Amma Turki Tal'at 22 (1237 h.); 18. SK Serez 1539 (vor 1144 h.); 19. MK B 259 (vor 1190 h.); 20. MK A 9034 (vor 1255 h.); **Ohne Datum:** 21. DKM Tarih Turki 560; 22. DKM Taşavvuf Turki 72; 23. MK Afyon İHK, 03 Gedik 17680; 24. MK Eskişehir İHK, 26 Hk 892; 25. MK A 1863.

⁹³ 1. TDK Yz. A 352-a (985 h.); 2. MK B 1095 (1017 h.); 3. MK A 8339 (1257 h.).

⁹⁴ Siehe oben Abschnitt 6.4.1.2.

⁹⁵ Vgl. oben Abschnitt 2.5.7.

oder auch des Propheten gedeutet werden. Schriftliche Quellen gibt es hierzu nicht. Die Zeichnung des Prophetenbanners, welches der Prophet am Jüngsten Tag beim Einzug ins Paradies den Gläubigen voran trägt, ist auch als Visualisierung der Heilserwartung zu verstehen. Wer die Zeichnung berührte, durfte sich auch Segenswirkung (*bereket*) erhofft haben und Anteil an der Heilserwartung genommen haben.

Die Verehrung des Prophetenbanners in *Muḥammediye*-Handschriften belegt ein Bedürfnis der Nutzer nach einer graphischen Darstellung religiöser Inhalte. Es fragt sich darum, ob diese mit der von Gruber festgestellten zunehmenden Verbreitung graphischer Darstellungen in populären religiösen Texten während des 18. und 19. Jahrhunderts zusammenhängt.⁹⁶ Die Kultspuren in den *Muḥammediye*-Handschriften geben hierzu nur wenig Aufschluss. Die Darstellung des Prophetenbanners selbst ist Teil einer sehr stabilen Textüberlieferung und im größten Teil der Handschriften vom 15. bis zum 19. Jahrhundert vorhanden. Auch Kultspuren finden sich sowohl in alten Handschriften des 16. Jahrhunderts als auch in neuen des 19. Jahrhunderts, doch die Kultspuren selbst lassen sich nicht datieren; die Datierung der Handschriften stellt lediglich einen Terminus post quem dar.⁹⁷ Diese erlauben keine Aussagen zur Kontinuität dieser kultischen Nutzung.

Die reich illustrierte *Muḥammediye*-Handschrift DKM Ma‘ārif ‘Āmma Turki Ṭal‘at 22 (1237 h./ 1822) belegt einen starken Einfluss von Illustrationen aus anderen religiöser Handschriften und auch von Darstellungen auf Tafeln (etwa *hilye*-Darstellungen).⁹⁸ Diese neuen Illustrationen sind im Kontext der von Gruber beschriebenen Entwicklung zu sehen. Es fällt auf, dass in der Handschrift DKM Ma‘ārif ‘Āmma Turki Ṭal‘at 22 auch der Gegenstand der Verehrung wechselt – die Kultspuren sind nun nicht mehr auf dem Prophetenbanner, sondern auf der *hilye* des Propheten zu finden (Abbildung 6.11).⁹⁹ Damit ist die Verehrung klarer als im Fall des Prophetenbanners auf den Propheten selbst fokussiert.

Aussagen zum gesellschaftlichen Kontext der *Muḥammediye*-Verehrung sind anhand des untersuchten Materials nur bedingt möglich. Selbst wenn in einer Handschrift sowohl Kultspuren als auch Besitzvermerke oder Stiftungsvermerke vorhanden sind, darf nicht geschlossen werden, dass gerade diejenigen Nutzer, welche schriftliche Einträge hinterlassen haben, auch für die Kultspuren verantwortlich waren. Gemeinsam ist den Handschriften, dass sie bis mindestens in die

⁹⁶ Vgl. oben Abschnitt 3.3.3.5.

⁹⁷ 1. MK B 595 (938 h.); 2. MK Eskişehir İHK, 26 Hk 888 (962 h.); 3. MK B 1041 (970 h.); 4. MK Ankara İHK, 06 Hk 3419 [fälschlich 3414] (977 h.); 5. MK Afyon İHK, 03 Gedik 1767 (1017 h.); 6. SK Yaz. Bağ. 3826 (1029 h.); 7. ZB Zürich Or. 111 (1036 h.); 8. DKM Tasavvuf ve Ahlâq Diniya Turki 174 (1092 h.); 9. MK Afyon Gedik Ali Paşa Kütüphanesi, 03 Gedik 18441 (1185 h.); 10. MK Afyon İHK, 03 Gedik 17680 (o. D.); 11. MK Eskişehir İHK, 26 Hk 892 (o. D.); 12. MK A 1863 (o. D.).

⁹⁸ Zur kalligraphischen Form der *hilye* siehe oben Abschnitt 3.1.5 und 3.3.3.5.

⁹⁹ DKM Ma‘ārif ‘Āmma Turki Ṭal‘at 22, 128b.

zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts in Privatbesitz waren.¹⁰⁰ In den Beständen der Stiftungsbibliotheken in Istanbul lassen sie sich nicht nachweisen. Kultspuren sind auch sowohl in Luxushandschriften¹⁰¹ als auch in Handschriften mit sehr sparsamer Ausstattung zu finden; die Verehrung ist somit mit großer Wahrscheinlichkeit nicht auf einige wenige gesellschaftliche Gruppen beschränkt.

Kultspuren gibt es nicht nur in *Muḥammedīye*-Handschriften; sie lassen sich auch in drei *Envār el-Āşīkīn*-Handschriften jeweils auf der Zeichnung des Prophetenbanners belegen.¹⁰² Das zeigt, dass die Verehrung des Prophetenbanners nicht auf *Muḥammedīye*-Handschriften beschränkt war.¹⁰³ Die Verehrung des *Muḥammedīye*-Autographs in Gelibolu war jedoch ein singuläres Phänomen, für das bislang keine Parallelen in der populären religiösen Literatur in türkischer Sprache bekannt sind. Es spricht einiges dafür, dass unter dieser Voraussetzung auch die Verehrung anderer *Muḥammedīye*-Handschriften große Verbreitung fand. Der Kultkontext spielt bei deren Nutzung jedenfalls eine auffallend große Rolle.

6.5 Bücher als transzendentes Kapital

Muṣṭafā ʿĀli schildert in seiner Kurzbiographie Aḥmed Bicāns dessen Umkehr nach einem ausschweifenden Leben, erwähnt dabei dessen Bitte um die Unterstützung des Bruders und bringt damit die Rede auf Bücher als Kapital (*sermāye*) in einer transzendenten Transaktion.¹⁰⁴ In Muṣṭafā ʿĀlis Erzählung stellt Aḥmed Bicān fest, dass der ältere Bruder bereits ein beachtliches Kapital an eigenen Werken hat, welche ihm in Zukunft die Fürbitte von Nutzern sichern. Aḥmed bedauert, dass er selbst ein solches Kapital nicht hat. Yazıcıoğlu Muḥammed schrieb laut Muṣṭafā ʿĀli daraufhin im Namen seines jüngeren Bruders die *Envār el-Āşīkīn* und schenkt ihm damit Fürbittekapital.

¹⁰⁰ Dies trifft gerade auf die Bestände der Milli Kütüphanesi zu. Die drei Kairiner Handschriften sind bereits Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts in die Nationalbibliothek gelangt – zwei aus Privatbesitz (DKM Taşavvuf Turki 72 und DKM Tarih Turki 560) und eine aus der Stiftung der Sayyidnā Husayn-Moschee (DKM Taşavvuf Turki 38). Letztere war der Moschee aber auch erst 1246 h. (1831) aus Privatbesitz gestiftet worden.

¹⁰¹ Luxushandschriften: 1. MK Eskişehir İHK, 26 Hk 319 (949 h.); 2. DKM Maʿarif ʿamma Turki Talʿat 3 (988 h.). Sorgfältige, aber nicht luxuriöse Ausstattung in der Handschrift MK B 946.

¹⁰² 1. TDK Yz. A 352-a (985 h.); 2. MK B 1095 (1017 h.); 3. MK A 8339 (1257 h.).

¹⁰³ Auch wenn die *Envār el-Āşīkīn* insgesamt vier graphische Darstellungen enthalten, ist nicht überraschend, dass für die Verehrung wiederum das Prophetenbanner – die Visualisierung der Heilserwartung – gewählt wurde. Die Darstellung der Tore, welche dem Satan erlauben, ins Herz einzudringen, und die Darstellung der diesseitigen Welt waren negativ konnotiert. Die auf eine Tabelle reduzierten *Manāzil as-Sāʿirīn* waren als Graphik zu wenig eingängig. Zu den Graphiken siehe oben Abschnitt 3.3.2.5.

¹⁰⁴ Vgl. oben Abschnitt 2.4.5. *Künh el-Aḥbār* 1277-1285, 5, 237.

Die geschilderte Transaktion klingt kaufmännisch und berechnend und ist in dieser Form von Muṣṭafā ʿĀli in außergewöhnlicher Weise zugespitzt. Aḥmed Bicān selbst spricht in seiner Einleitung der *Envār el-ʿĀşīqīn* von der Motivation, ein Andenken (*yādigār*) zu schaffen.¹⁰⁵ Hier ist es allerdings er selbst, der seinen älteren Bruder auffordert, als Andenken ein Buch zu schreiben, welches man in der ganzen Welt lesen soll. Der ältere Bruder fordert nach Vollendung seines Werks wiederum Aḥmed Bicān auf, dieses zu übersetzen. Das Konzept des „Andenkens“ schließt in diesem Zusammenhang implizit ein, dass die, welche gedenken, für die Autoren Fürbitte leisten. Zwischen den Zeilen ist die Motivation, transzendentes Kapital anzusammeln, also auch schon in der Einleitung des Autors zu erkennen.

Transzendentes Kapital stellen – neben den Werken selbst – auch die einzelnen Handschriften dar. Fürbitteformeln und Formeln mit der Bitte um Fürbitte gehören im untersuchten Handschriftenmaterial zu den häufigsten Benutzervermerken.¹⁰⁶ Das Konzept des Andenkens spielt auch hier eine zentrale Rolle. So stiftete beispielsweise der Kammerherr (*muşāhib*) Yāqūt Ağa eine *Envār el-ʿĀşīqīn*-Handschrift für den Audienzsaal im Topkapı-Palast und hoffte, dass seiner mit einer Fürbitte gedacht werde:¹⁰⁷

*Bu Envār el-ʿĀşīqīn kitābın muşāhib Yāqūt Ağa taht odasına vakf eyledi okıyan qarındaşların kalbları ʿaşk-ı ilāhî ile pür nūr olub bizi dağı hayır duʿā yād eyleyeler / sene 1047 māl-ı Ramazān.*¹⁰⁸

Dieses *Envār el-ʿĀşīqīn*-Exemplar stiftete der Kammerherr Yāqūt Ağa für den Audienzsaal. Die Herzen der Brüder, welche es lesen, mögen mit Gottesliebe erleuchtet werden. Und sie sollen uns auch nicht bei ihren Fürbitten vergessen; Ramazān 1047 [Januar-Februar 1638].

Eine ähnliche Funktion hat eine Formulierung wie *el-ḥakīr ʿAyşe Hatun duʿādan unutmayasız* („Vergesst die arme ʿAyşe Hatun beim Bittgebet nicht“).¹⁰⁹ In diesem Eintrag wird Fürbitte erbeten, ohne dass die Betreffende sich als Besitzerin oder Stifterin kennzeichnet. Oft sind vergleichbare Formeln anonym und umfassen einen großen Personenkreis. Dies gilt etwa für die geläufige Fürbitteformel *Okıyanı*

¹⁰⁵ Vgl. oben Abschnitt 2.4.1. *Envār el-ʿĀşīqīn* 1275 h., 3 und 407; *Envār el-ʿĀşīqīn* 1278 h., 4 und 460; *Envār el-ʿĀşīqīn* 1300, 3 und 236. SK Pertev 229m, 3a und 395b: *Bir yādigār düziyü ki ʿālemlerde okınsun* („schaffe ein Andenken, welches man überall auf der Welt lese“).

¹⁰⁶ In den *Mağarib az-Zamān*-Handschriften konnten keine Fürbitteformeln belegt werden. In 20 von 76 *Envār el-ʿĀşīqīn*-Handschriften und 75 von 323 *Muḥammediye*-Handschriften sind Bittgebete oder Fürbitten vorhanden; von der Gesamtzahl sind allerdings jeweils die fragmentarischen Handschriften (17 *Envār el-ʿĀşīqīn*-Fragmente und 40 *Muḥammediye*-Fragmente) abzuziehen, da hier meist die Blätter am Anfang und am Ende verloren gingen, wo sich die Bittgebete und Fürbitteformeln am häufigsten finden.

¹⁰⁷ Zum Titel *muşāhib* siehe Uzunçarşılı 1945 [1988³], 75.

¹⁰⁸ TSMK HS 96, 1a.

¹⁰⁹ SK Mihrişah 258 (1071 h.), 1a. Die Besitzerin ʿĀʿişe Hatun ist wahrscheinlich die Frau von ʿAbdülhamid I. (reg. 1187-1203 h./1774-1789) und Mutter von Muṣṭafā IV. (reg. 1222-1223 h./1807-1808), vgl. oben Abschnitt 5.4.5 und 5.5.1.

dinleyeni yazanı rahmetüñle yarlıgâğıl yâ ğanı („O Reicher [Gott], vergib durch dein Erbarmen den Lesenden, den Hörenden und den Schreibenden“) oder die Bitte um Fürbitte *Katibine ve okıyana ve dinleyene fâtiha süresin bağışlaya* („Man widme dem Schreiber, den Lesenden [d. h. Rezitierende] und den Zuhörenden eine Fâtiha“).¹¹⁰

Die anonymen und umfassenden Formulierungen zeigen, dass es während des Nutzungsprozesses verschiedenen Nutzern möglich war, transzendentes Kapital zu sammeln. Die Bitte um Fürbitte kann sich aber auch auf konkrete Personen beziehen. Meist bittet der Kopist im Kolophon für sich beziehungsweise für sich und den Autor – d. h. die „beiden Schreiber“ (*kâtibeyn*) – um Fürbitte.¹¹¹ Gelegentlich schließt der Kopist seine Eltern oder einen weiteren Personenkreis in die Bitte um Fürbitte ein.¹¹² In der *Envâr el-Âşîkîn*-Handschrift MK A 8252 sind es Nachkommen der verstorbenen Auftraggeberin und Besitzerin el-Ḥacı ‘Â’iše Ḥatun, Tochter von el-Ḥacı ‘İsâ, welche für diese um Fürbitte bitten.¹¹³ Der Eintrag enthält verhältnismäßig ausführliche Informationen zu ‘Â’iše Ḥatuns Leben, auf welche im folgenden Abschnitt 6.6 noch einmal zurückzukommen sein wird. Fürbitte erhoffen sich im Allgemeinen auch Stifter von Handschriften; auch in diesem Fall kommt es gelegentlich vor, dass Einträge posthum von Dritten verfasst wurden.¹¹⁴

Es ist davon auszugehen, dass in vielen Fällen die Fürbitte der Nutzer so selbstverständlich war, dass sie nicht explizit niedergeschrieben wurde. Dies trifft insbesondere auf wohlthätige Stiftungen, wie die großen Bibliotheksstiftungen der Sultane

¹¹⁰ SK Pertev 228m (908 h.), 397b; SK Tercüman Gazetesi Y-168 (976 h.), 336a; 259b; MK B 171 (1075 h.), 235b; MK A 1966 (1221 h.), 20b; SK Servili 19/6 (o. D.); SK Yaz. Bağ. 2847 (o. D.), 313a. Ähnlich: MK 26 Hk 888 (962 h.); İK Orhan 652 (1051 h.). Im folgenden Beispiel wird außerdem der Auftraggeber der Handschrift eingeschlossen: DKM Tarih Turki Tal’at 8 (957 h.), *Okuyanı, yazdıranı, yazanı rahmetüñle yarlıga sen ey ğanı*.

¹¹¹ **Fürbitte für den Kopisten:** *Muḥammediye*: MK Ankara İHK 06 Hk 3419 (977 h.); SK Yaz. Bağ. 4846 (988 h.); MK B 601 (1003 h.); TSMK K 1017 (1000 h. oder 1015 h.); MK B 1049 (1043 h.); AK Belediye K. 467 (1045 h.); TDK B 44 (937 h.); MK B 568 (1055 h.); MK B 991 (1077 h.); MK B 843 (1085 h.); DKM Taşavvuf Turki 38 (1090 h.); DKM Taşavvuf ve Ahlâq Diniya Turki 174 (1092 h.); MK B 920 (1099 h.). *Envâr el-Âşîkîn*: DKM Tarih Turki 13 (1029 h.) TSMK K 1012 (967 h.), DKM Tarih Turki 276 (1067 h.); Üsküdar Kemankeş 381 (1149 h.). *Muḥammediye* von Yûsuf-ı Biçâre: SK Fatih 2542 (1006 h.). **Fürbitte für Kopist und Autor:** *Muḥammediye*: MK B 513 (970 h.); VGM Safranbolu Mehmed İzzet 441 (1002 h.); MK B 44 (1004 h.); BDK Millet Kütüphanesi Manzum 877 (1018 h.); MK B 538 (1021 h.); AK Belediye O/146 (1031 h.); MK Eskişehir İHK 26 Hk 890 (1057 h.); İK Orhan 653 (875 h.). *Envâr el-Âşîkîn*: SBBPK MS. Or. Oct. 3710 (926 h.).

¹¹² Die Bitte um Fürbitte für sich selbst und die Eltern findet sich in DKM Tarih Turki 13 (1029 h.). Die Eltern, die „beiden“ Lehrer (*ustâdayya*), den Autor des Buches, dessen Leser und Hörer sowie alle Muslime und Musliminnen schließt der Kopist der Handschrift SK Nuruosmaniye 2593 (1135 h.) in seine Fürbitte ein.

¹¹³ MK A 8252 (1169 h.), 503b. El-Ḥacı ‘Â’iše Ḥatun, die Tochter von el-Ḥacı ‘İsâ in Quartier ‘Abdülcebbar, Kastamonu gab die Handschrift 1169 h. (1755-1756) in Auftrag und verstarb nach der Rückkehr von der Pilgerfahrt 1182 h. (1768-1769).

¹¹⁴ *Muḥammediye*: TSMK HS 93 (908 h.); SK Nafiz 452 (974 h.); MK B 472 (977 h.); MK B 960 (1057 h.). *Envâr el-Âşîkîn*: MK B 894 (1250 h.) SK Fatih 4195 (o. D.).

sowie der Angehörigen der administrativen und gelehrten Eliten, zu. Eine Bitte um Fürbitte für den Stifter findet sich in diesen Handschriften im Allgemeinen nicht.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass *Muḥammedīye*- und *Envār el-Āşīkīn*-Handschriften in vergleichbarem Umfang zum Erwerb transzendenten Kapitals genutzt wurden. Diese Möglichkeit stand den verschiedensten Nutzern – Auftraggebern von Handschriften, Kopisten, Besitzern, Stiftern – offen. Das untersuchte Handschriftenmaterial belegt also, dass dieser Nutzungsprozess von zentraler Bedeutung war. Es gibt Hinweise darauf, dass er eng mit zwei weiteren verknüpft ist – der Nutzung des Buches als Band zwischen Lebenswirklichkeit und Transzendenz und der Nutzung zur Repräsentation in einem politischen oder sozialen Kontext. Diese werden in den folgenden Abschnitten genauer analysiert.

6.6 Das Buch als Band zwischen Lebenswirklichkeit und Transzendenz

In den untersuchten Handschriften finden sich häufig Eintragungen zu Geburten und Todesfällen.¹¹⁵ Darüber hinaus kommen – wenn auch wesentlich seltener – andere Notizen über wichtige Ereignisse im Leben der Nutzer vor: eine Heirat, eine Reise oder ein harter Winter und hohe Lebensmittelpreise. Dies kann einerseits ganz praktische Gründe haben, da nicht viel Papier zur Verfügung stand und außerdem die Gefahr, dass die Notizen – und damit die notierten Informationen – verloren gingen, gering war, wenn sie im einzigen oder einem der wenigen Bücher des jeweiligen Besitzers standen. Andererseits wurde dadurch, dass diese Notizen in ein Buch mit religiöser und insbesondere auch eschatologischer Thematik eingetragen wurden, eine Verbindung zwischen der eigenen Lebenswirklichkeit und Transzendenz hergestellt.

Ein Eintrag in die Handschrift MK B 207 (o. D.) thematisiert diesen Bezug zwischen dem Inhalt des Buches und der Geburt einer Tochter in einer ungewöhnlich direkten Weise. Es handelt sich um ein Gedicht, in welchem auf die Geburt einer Tochter am 11. Rebi^c I 1227 h. (25. März 1812) verwiesen wird. Die Handschrift des Geburtsvermerks fällt durch ihre geringe Schreibroutine auf und unterscheidet sich dadurch deutlich von dem routinierten *nashī* des Kopisten. Darüber hinaus ist die Orthographie fehlerhaft (z. B. *رضا* statt korrekt *رضا*). Beides weist auf eine nur rudimentäre Ausbildung des Schreibers hin (Abbildungen 6.12 und 6.13):

*Göñül isterdi mevlâdan hayırlar işi bir evlâd
Murâdını vèren kuluñ [...] vèrdi evlâd-ü şâd
Resûliñ sancağı altından am kaleme gelsin yâd
Rızâñi [!] gözleyen kodu aña isim Züleyhâ ad¹¹⁶*

¹¹⁵ Einträge zu Geburten, Todesfälle und „anderen Ereignissen“ erwähnt auch Deroche 2005/1426 h., 335. Er bezieht sich auf diese aber lediglich als Indizien zur Datierung von Handschriften.

¹¹⁶ MK B 207, 141b.

[Mein] Herz wünschte sich schon lange Zeit vom Herrn als Wohltat ein Kind. / Der, welcher den Wunsch erfüllt hat, gab in die [...] des Knechts ein Kind und Freude. / Unter dem Prophetenbanner soll diese Erinnerung zu Papier gebracht werden. / Der, welcher auf deine Zufriedenheit hofft, [gab] ihr den Namen Züleyhâ.

Aus dem Gedicht, welches gleichzeitig Dankgebet und Geburtsvermerk ist, geht hervor, dass dieses bewusst neben dem Prophetenbanner platziert wurde. Die Möglichkeit dazu bot der Freiraum auf der gegenüberliegenden Seite, wo offenbar Platz für die kalligraphisch hervorgehobene dreizeilige Inschrift des Prophetenbanners gelassen worden war. Die bewusste Platzierung des Eintrags zeigt, dass eine Verbindung zwischen dem Geburtsvermerk und der in Form des Prophetenbanners visualisierten Heilserwartung beabsichtigt war. Wie oben, in Abschnitt 6.5 gezeigt wurde, handelt es sich dabei gerade um die Textstelle, welche in anderen Handschriften Gegenstand einer – durch Berührung oder Küssen geäußerten – Verehrung war.

Im untersuchten Handschriftenkorpus enthalten sechs *Envâr el-Âşîkin*-Handschriften Geburtsvermerke; diese wurden zwischen 1146 h. (1733) und 1295 h. (1878) geschrieben.¹¹⁷ Hinzu kommen jeweils ein Eintrag zu einer Heirat (1294 h./1877) und einem Todesfall (1151 h./1738-1739).¹¹⁸ In den *Muhammediye*-Handschriften finden sich 25 Geburtsvermerke (1077-1315 h./1666-1898), 7 Einträge zu Todesfällen (1005-1267 h./1596-1850) und ein Eintrag zu einer Heirat (1028 h.).¹¹⁹ Der jeweilige Anteil an den gesamten Handschriften liegt damit in derselben Größenordnung (knapp 8% der *Envâr el-Âşîkin*-Handschriften und knapp 10% der *Muhammediye*-Handschriften).

¹¹⁷ 1. ÖNB, Mixt. 1282 (991 h./1292 h., 1295 h.); 2. MK Ankara İHK, 06 Hk 3685 (1090 h./1679); 3. MK B 605 (1146 h./1733); 4. MK A 8252 (1169 h./1755-1756); 5. İK Genel 5054 (o. D.); 6. MK B 276 (o. D.).

¹¹⁸ ÖNB, Mixt. 1282 (991 h./1294 h. Heirat des Sohnes des stellvertretenden Vorsitzenden der Finanzabteilung des osmanischen Staatsrates (*Şûrâ-yı Devlet Mâlîye Dâ'iresi*)). MK Ankara İHK, 06 Hk 3685 (1090 h./1151 h. Tod des Vaters.).

¹¹⁹ **Geburten:** Arkeoloji 108 (895 h./1091 h.); SK Fatih 2827 (982 h./1091 h.); İK Genel 4445 (982 h./1262 h. und 1279 h.); Köprülü, II. kısım, No. 144; C. 2 (989 h./1111 h.); İK Genel 5248 (1030 h./1251 h.); Bratislava TC 1 (1038 h./1174 h.); MK A 8846 (1040 h./[12]45 h.); SK Yaz. Bağ. 5298 (1050 h./1077 h., 1098 h., 1101 h., 1107 h., 1121 h.); MK B 197 (1054 h./1187 h.); MK Samsun İHK, 55 Hk 903 (1055 h./1157 h.); SK Hacı Abdullah 2240 (1071 h./1078 h., 1086 h.); MK B 991 (1077 h./1139 h., 1145 h. [starb 1163 h.], 1150 h., 1137 h. [starb 1162 h.], 1141 h., 1152 h. [starb 1165 h.]); MK B 144 (1081 h./1106 h.); MK B 352 (1089 h./1087 h., 1253 h.); MK A 8743 (1134 h./1174 h., 1167 h., 1193 h., 1154 h., 1135 h., 1193 h.); İK Ulucami 1708 (1162 h./1137 h.); MK B 1059 (1198 h./1200 h.); MK 58 Gürün 45 (1200 h./1315 h.); MK A 8338 (1221 h./1258 h.) Undatierte Handschriften: MK Mersin İHK, 33 Tarsus 21 (o. D./1132 h., 1135 h.); SK Serez 1539 (o. D./1144 h.; 1147 h.; 1151 h.; 1188 h.; 1183 h.; 1155 h.; 1182 h. 1178 h.; 1168 h.); SK Yaz. Bağ. 3552 (o. D./1193 h.; 1196 h.; 1198 h.); MK B 207 (o. D./1227 h.); MK A 9034 (o. D./1253 h., 1255 h.). **Todesfälle:** MK B 540 (1028 h./1035 h. [Kopist]); MK B 347 (974 h./1119 h.); MK Ankara İHK, 06 Hk 3419 (977 h./1005 h. [Kopist]); MK B 43 (1101 h./1164 h., 1267 h.); MK B 991 (1077 h./1162 h., 1163 h., 1165 h.); MK A 8743 (1188 h., 1200 h.); İK Ulucami 1708 (1162 h./1204 h.). **Heirat:** MK B 540 (1028 h./1028 h. [Kopist]).

Die Eintragungen sind stets mit einer Fürbitteformel verbunden – im Fall einer Geburt meist *taʿavvala ʿllābū ʿömrebū* („Gott schenke ihm ein langes Leben“), bei Todesfällen *rahımebū ʿllāb* („Gott erbarme sich seiner“). Sie unterscheiden sich aber deutlich von den oben in Abschnitt 6.5 besprochenen Fürbitte-Einträgen, da einleitende Formeln wie etwa *tārıh oldur...* („Das ist das Datum...“) oder *vecb-i tahrıir-i ħurūf oldur ki...* („Der Grund für die Niederschrift dieser Zeilen ist...“) deutlich machen, dass es dem Schreiber vor allem um die Dokumentation des betreffenden Datums ging.¹²⁰ Ein typischer Geburtsvermerk findet sich etwa in der *Envār el-ʿĀşıkın*-Handschrift MK A 8252 (1169 h.) – die Schrift weist wiederum auf einen Schreiber mit wenig Routine hin (Abbildung 6.14):

*Tārıh oldur ki el-Ĥāce ʿAlınıñ kerimesi Nefise biñ yüz seksen sekiz senesinde māb-ı Zılkaʿde-i şeri-
fiñ evvel geçesi şalı geçesi sâʿat bir bucukda dünyāya gelmişdir Allābū ʿazimüştān [!] tūl-i ʿömür ile
muʿammer ve mükerrem eyleye.*¹²¹

Das Datum ist folgendes: Nefise, die Tochter des Ĥacı ʿAli ist nachts, am Dienstag, 1. Zılkaʿde 1188 h. [2. Januar 1755], um halb zwei Uhr nachts zur Welt gekommen, Gott, der herrliche, lasse sie ein langes Leben leben.

Einige Handschriften wurden als eine Art Familienbuch genutzt, in welchem regelmäßig Geburten und Todesfälle verzeichnet wurden: So wurden in der *Muĥammediye*-Handschrift MK B 991 (1077 h./1666) über einen Zeitraum von mehr als fünfundzwanzig Jahren (1139-1165 h./1629-1655) Geburten und Todesfälle einer Familie verzeichnet.¹²² Auch in der *Muĥammediye*-Handschrift MK B 540 (1028 h./1619) zeigen Eintragungen des Kopisten Ebübekir b. Yaĥşı Faķih b. Güç Arslan deutlich das Band zwischen dem Buch und dem familiären und gesellschaftlichen Umfeld der Nutzer. Die Handschrift entstand in einem dörflichen, von Agrarwirtschaft geprägten Umfeld; die sorgfältige und routinierte Handschrift des Kopisten sowie das Patronym İbn Yaĥşı Faķih („Sohn des guten Religionsexperten“) deuten darauf hin, dass er der regionalen religiösen Elite angehörte. In einer ersten Eintragung auf Blatt 1a hielt er fest, dass er am 28. Muĥarrem 1028 h. (15. Januar 1619) mit der Abschrift begann (Abbildung 6.15). Darunter – also offenbar nachträglich – schrieb er, dass es am 1. Muĥarrem 1028 h. (19. Dezember 1618) in Dereköy fünf *arşın* (ca. 3,5 m) Schnee gegeben habe und daraufhin 77 Tage keine Landwirtschaft mehr möglich gewesen sei. Es folgt eine Liste mit den hohen Lebensmittelpreisen, welche aus dieser Situation resultierten. Ebübekir b. Yaĥşı Faķih begann die Abschrift also offenbar in der Krisensituation eines schweren Winters. Er schloss sie am Montag, den 29. Rebiʿ II. 1028 h. (15. April 1619) – wie er ausdrücklich festhält „in sechzig Tagen“ – ab.¹²³ Auf denselben Zeitraum ist

¹²⁰ Siehe etwa MK A 8338, 275b; die juristische Formulierung (*vecb-i tahrıir-i ħurūf oldur ki...*) ist in diesem Fall auf die Zugehörigkeit des Schreibers zu den *ʿulemā* zurückzuführen.

¹²¹ MK A 8252, 503b.

¹²² MK B 991, 277b. Zu den Details vgl. Handschriftenkatalog in Kapitel 8.

¹²³ MK B 540, 1a: Der Kopist, Ebübekir b. Yaĥşı Faķih, datiert auf den Montag in der letzten Dekade des Rebiʿ II 1028 h., womit Montag, 22. Rebiʿ II oder Montag, 29. Rebiʿ II in Fra-

die darunter niedergeschriebene *vakf*-Urkunde datiert, mit welcher Ebübekir die Handschrift für seine Nachkommen unveräußerlich machte. Laut einer weiteren Notiz heiratete er in der letzten Dekade des Monats Zilhicce 1028 h. (November-Dezember 1619), und 1035 h. (1625-1626) wurde sein Sohn Yüsuf geboren. Der Prozess des Abschreibens, die Stiftung der vollendeten *Muhammediye*-Handschrift zur Nutzung durch die Nachkommen sowie die Familiengründung fielen in ein Jahr. Die Handschrift spielte im Leben des Kopisten also eine wichtige Rolle, welche vom Kopisten wiederum durch biographische Einträge dokumentiert wurde.

Die Beispiele zeigen, dass eine Verbindung zwischen Handschrift und Nutzerbiographie sowohl vom Kopisten – beispielsweise im Kolophon – als auch von späteren Nutzern in verschiedenen Arten von Einträgen hergestellt werden konnten. Die Nutzerbiographie wird damit zu einem Teil der „Biographie“ der jeweiligen Handschrift. Dies wird im folgenden Beispiel besonders deutlich, wo durch einen Vermerk neben dem Kolophon die Biographie des Kopisten „abgeschlossen“ wird. Der Kopist el-Ḥācc Muṣṭafā b. Ḥasan Ṭalandavī selbst notierte in der Handschrift İK Ulucami 1708 (1162 h.) neben dem Kolophon sein Geburtsdatum „so wie ich es von meiner Mutter hörte.“ Von anderer Hand wurde später das Todesdatum des Kopisten hinzugefügt.¹²⁴ Dies zeigt einmal mehr, dass die Verbindung zwischen Nutzerbiographie und Transzendenz einen wichtigen Aspekt des Nutzungsprozesses darstellte.

6.7 Repräsentation

Die Nutzung von Büchern zur Repräsentation wurde von der Forschung in verschiedenen Kontexten untersucht: 1. Es liegen bereits einige sozial- und kulturgeschichtliche Studien vor, in welchen auf repräsentative Funktion von Bibliotheksstiftungen hingewiesen wird.¹²⁵ Im Fall einer Bibliotheksstiftung findet eine Manifestation von Macht, Reichtum und Wohltätigkeit im öffentlichen Raum statt, was gerade dann besonders augenfällig ist, wenn diese an einen Moscheekomplex angegliedert wurde. 2. In kodikologischen und kunstgeschichtlichen Studien wird auf die repräsentative Funktion der Kalligraphie, der Illumination und der aufwändigen Einbände hingewiesen. Die Studien fokussieren allerdings – gerade im Fall der Kunstgeschichte – zum größten Teil auf Luxushandschriften. Der Wert der verwendeten Materialien und der aufgewendeten Arbeitsstunden von Kalli-

ge kommen. Zusammen mit der Aussage, dass er die Abschrift in sechzig Tagen abschloss, liegt der 29. Rebi' II. nahe.

¹²⁴ İK Ulucami 1708 (1162 h.), 276b: تاريخ ولادتي على ما سمعته من امي سبع وثلثون بعد المائة والالف | عمره | الله بالخير | وفات سنه ١٢٠٤. Vergleichbar ist eine Notiz unter dem Kolophon der Handschrift 06 Hk 3419 [3414] (977 h./1570), in welcher festgestellt wird, dass der Kopist und Besitzer, Dervişoğlu Kâtib Hüseyin, 1005 h. (1596-1597) im Osmanisch-Habsburgischen Krieg ums Leben kam.

¹²⁵ Hitzel 1999; Sievert 2008, 404f.

graphen, Miniaturmalern und Buchbindern zeigt den Reichtum und die Macht des Besitzers oder Stifters.¹²⁶

Eine repräsentative Nutzung von Handschriften lässt sich nicht nur im Palast und dessen direktem Umfeld belegen. Bücher waren grundsätzlich ein Luxusgut und damit zur Repräsentation geeignet. Dies zeigt sich gerade dort, wo Kolophone sowie Besitz- und Stiftungsvermerke mehr oder weniger ausführliche Informationen zum Kopisten, Besitzer oder Stifter enthalten. Abhängig von der sozialen Stellung der Nutzer konnte die Repräsentativität einer Handschrift mit unterschiedlichen Mitteln – etwa ein besonders sorgfältiger Schriftduktus, eine großzügige Verwendung von Papier aufgrund eines sehr breiten Rands oder eine mehr oder weniger großzügige Verwendung von farbigen Tinten oder sogar Chrysographie¹²⁷ – erhöht werden. Variabel war also nicht nur der Materialwert, sondern auch der Arbeitsaufwand.

Der Wert von Handschriften – und damit auch deren repräsentative Funktion – wird nicht nur durch den materiellen Wert bestimmt. Auch der Umstand, dass ein Auftraggeber die Macht hatte, ein berühmtes Autograph auszuleihen und eine Abschrift anfertigen zu lassen, stellte eine Manifestation von Reichtum und Macht dar. So werden beispielsweise in einer von Rāğib Meḥmed Efendi (st. 1176 h./1763) in Auftrag gegebenen Abschrift von Ibn ʿArabī *al-Futūḥāt al-Makkiya*-Autograph auf Folio 1a die Umstände der Abschrift ausführlich geschildert.¹²⁸ Die privilegierte Stellung als Kanzler des Großwesirs (*reʿīs el-küttāb*) dürfte es Rāğib erst ermöglicht haben, eine solch berühmte Handschrift zum Zweck der Abschrift auszuleihen.

Im Folgenden wird analysiert, welche Aussagen das untersuchte Korpus über die Nutzung der Handschriften zur Repräsentation zulässt. Es geht dabei um vier Fragen: 1. Wer nutzt Handschriften zur Repräsentation? 2. Welche Mittel werden dabei eingesetzt, um die Repräsentativität einer Handschrift sicherzustellen? 3. Welcher Personenkreis wird durch den jeweiligen Akt der Repräsentation erreicht? 4. Lassen die zur Repräsentation eingesetzten Mittel Schlüsse darauf zu, welcher sozialen Gruppe die repräsentierte Person angehörte?

Meine Ausführungen zur repräsentativen Nutzung von Handschriften stützen sich wie meine Analyse der übrigen Nutzungsprozesse in den vorangegangenen Abschnitten zu einem erheblichen Teil auf nichtschriftliche Quellen. Die chronologische Einordnung der untersuchten repräsentativen Prozesse ist darum oft schwierig. So ist beispielsweise eine stilistische Datierung von Handschriftenillu-

¹²⁶ Zu den verschiedenen Funktionen der Illumination von Handschriften siehe Waley 1997 und Waley 2005/1426 h., 228-233. Zur Handschriftenproduktion für den Palast siehe Fetvacı 2013, für die administrative Elite siehe Uluç 2006.

¹²⁷ Die Verwendung von Goldtinten ist nicht auf Luxushandschriften im engeren Sinn beschränkt; eine sparsame Verwendung von Gold lässt sich im untersuchten Handschriftenkorpus auch bei einfacheren Manuskripten belegen.

¹²⁸ Sievert 2008, 394-396. Vgl. SK Ragıp 704, 1a.

minationen nicht möglich, da die Forschung bislang nur ein kleines Segment – schwerpunktmäßig die Illumination von Luxushandschriften vor 1700 – aufgearbeitet hat.¹²⁹ Es geht im Folgenden darum hauptsächlich um die qualitative Analyse repräsentativer Nutzung in verschiedenen gesellschaftlichen Kontexten anhand exemplarischer Handschriften.

6.7.1 Repräsentative Nutzung von Handschriften im Palast-Kontext

Eine Verbindung zum osmanischen Palast lässt sich bei Handschriften aus drei Bibliotheken nachweisen: die Sammlungen des Topkapı-Palastes (heute Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi) und des Yıldız-Palastes (heute İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserler Kütüphanesi) sowie einige Sammlungen der Süleymaniye-Bibliothek.¹³⁰ Dabei sind im untersuchten Korpus Handschriften aus dem Besitz des Sultans seltene Ausnahmefälle. Der Schwerpunkt liegt darum im Folgenden auf der Untersuchung einer repräsentativen Nutzung von Handschriften durch Personen im Umkreis des Sultans.

Die Handschrift SK Mihrîşah 258 ist eine Luxushandschrift mit einer „Karriere“ im Kontext des Topkapı-Palastes. Sie zeigt in beispielhafter Weise die Möglichkeiten und Grenzen einer Auswertung von kodikologischen Dateien bei der Untersuchung der repräsentativen Nutzung von Handschriften. Die Handschrift ist in einem kalligraphischen *nashî* geschrieben und hat eine äußerst aufwändig illuminierte *serlevha* (Abbildung 6.16). Darüber hinaus ist die Handschrift durchgängig mit einem Goldrand verziert, und die Überschriften der Kapitel und Abschnitte sind durch Chrysographie und sorgfältige Illuminationen hervorgehoben. Der Duktus des Textes und der goldenen Überschriften ist identisch, und es gibt auch sonst keine Anhaltspunkte dafür, dass die aufwändige Illumination nachträglich hinzugefügt wurde. Die Handschrift wurde 1071 h. (1660) vollendet; der Kopist namens Muşafâ war Sekretär (*kâtib*) an der Ayasofya-Moschee (Hagia Sophia) und trug den Titel eines *kapuci* („Pfortner des Sultans“)¹³¹ – d. h. einen Ehrentitel im Kontext des Topkapı-Palastes, welcher nicht mit einer bestimmten Funktion verbunden war. Die Handschrift enthält keinen Hinweis darauf, dass sie im Auftrag angefertigt wurde. Es muss darum offen bleiben, ob der Kopist als Sekretär an der Ayasofya-Moschee und *kapuci* sich eine so reiche Ausstattung für eine eigene Handschrift leisten konnte. Es ist allerdings nicht zu übersehen, dass der Kolophon von Muşafâ – sei er nur der Kalligraph oder aber Kalligraph und Besitzer – zur Repräsentation genutzt wurde.

¹²⁹ Unter den neueren Publikationen bezieht insbesondere Uluç 2006 nutzungsgeschichtliche Fragstellungen ein.

¹³⁰ Zur Sammlungsgeschichte siehe oben Abschnitt 1.2.2.

¹³¹ Im Kolophon wird die arabische Übersetzung *al-bawwâb as-sultânî* verwendet, welche dem türkischen *kapuci* entspricht.

Die Handschrift war Teil einer Sammlung, welche 1215 h. (1800-1801) von der Mutter Selims III. der Eyüp-Moschee gestiftet wurde.¹³² Zwei weitere Einträge lassen sich dadurch in die Zeit zwischen 1660 und 1801 datieren; es handelt sich um den Besitzeintrag des Sekretärs des Obereunuchen (*kātib-i ḥazret-i ağa-yı dārii-saʿāde*) und die bereits oben erwähnte Bitte um Fürbitte von ʿAyşe Ḥatun, bei welcher es sich mit einiger Wahrscheinlichkeit um die Mutter Muṣṭafās IV. (reg. 1222-1223 h./1807-1808) handelt.¹³³

Welcher Personenkreis wurde im vorliegenden Fall durch die repräsentative Nutzung adressiert? Hinweise zur Beantwortung dieser Frage ergeben sich aufgrund der Lokalisierung: Der Kopist war als Sekretär an der Ayasofya-Moschee im öffentlichen Raum tätig. Es lassen sich dadurch kaum Aussagen darüber machen, wer mit der Handschrift in (visuellen) Kontakt kam. Durch den Eintrag des Sekretärs des Obereunuchen lässt sich die Handschrift im Palast, durch den Eintrag ʿAyşe Ḥatuns noch konkreter im Harem lokalisieren. Kontakte mit der Handschrift können dadurch auf den Personenkreis eingeschränkt werden, welcher zu diesen Orten Zutritt hatte. Durch Miḥriṣāḥ Ḥatuns Stiftung für die Eyüp-Moschee gelangte die Handschrift in eine öffentliche Sammlung. Der Kreis derer, die möglicherweise mit ihr in Kontakt kamen, wurde dadurch wieder größer, lässt sich aber nicht genauer eingrenzen.

Der Zusammenhang zwischen repräsentativer Nutzung und Lokalisierung zeigt die Handschrift TSMK HS 93 (908 h./1502) noch deutlicher. Es handelt sich um eine Handschrift mit aufwändigen Kalligraphien und Chrysographie, auf deren Herstellungskontext unten in Abschnitt 6.7.4 noch genauer einzugehen sein wird. Sie wurde später, zu einem nicht genau bestimmbareren Zeitpunkt, vom Schlüsselbewahrer des Sultans (*miftāḥ ḡulāmi*) für das Privatgemach (*ḥāṣṣ oda*) im Topkapı-Palast gestiftet. Es handelt sich hierbei um einen Raum mit sehr restriktiven Zugangsbestimmungen, und der *miftāḥ ḡulāmi* gehörte zu dem sehr kleinen Kreis derer, welche den Raum betreten durften.¹³⁴ Die Stiftung selbst ist deshalb als repräsentativer Akt zu interpretieren, dessen Adressaten diejenigen waren, welchen der Zutritt ebenfalls erlaubt war.

Es wurde bereits in Abschnitt 5.1 festgestellt, dass die untersuchten Drucke generell wesentlich weniger Benutzungsspuren aufweisen als die Handschriften. Das trifft auch auf Benutzungsspuren zu, welche auf eine repräsentative Nutzung hinweisen. Eine Ausnahme stellen vier lithographische *Muḥammediye*-Drucke in der Sammlung des Yıldız-Palastes dar. Es handelt sich – betrachtet man die Qualität –

¹³² Zur Stiftung siehe Kut und Günay 1984, 57f.

¹³³ Der Name ʿAyşe/ʿĀʿiše ist sehr geläufig. Unter der Voraussetzung, dass es sich um eine Person im Harem des Topkapı-Palastes handelt, kommt aufgrund des Titels *ḥatun* nur die Mutter eines der Söhne des Sultans in Frage. Es muss sich in diesem Fall um die Mutter des späteren Sultans Muṣṭafā IV. handeln, vgl. Uluçay 1980/1992, 105f.

¹³⁴ Vgl. Necipoğlu 1991, 141-155. Eine Liste derer, die den Raum betreten durften, findet sich in Pakalın 1946 [2004], 1, 755-757.

offensichtlich um Erstabzüge, welche außerdem auf besseres, weniger säurehaltiges Papier gedruckt wurden. Vom *Muḥammediye*-Druck von 1262 h. (1846) befinden sich zwei Exemplare in der Sammlung. Beide haben einen sorgfältig ausgeführten roten Ledereinband mit *mıḳlab*.¹³⁵ Auf diesen befindet sich als Goldprägung die *tuğra* von Sultan ‘Abdülmeçid. Die *serlevha* und der Kolophon der Drucke sind von Hand unter reichlicher Verwendung von Gold illuminiert. In der Sammlung befinden sich drei weitere *Muḥammediye*-Drucke mit vergleichbarer Ausstattung.¹³⁶ Es handelt sich aber nicht um die Standardausstattung gedruckter Bücher in der Bibliothek des Sultans; es gibt auch schlichter gebundene Exemplare ohne Kolorierung.¹³⁷

Die Bände enthalten auch keine Hinweise darüber, wer die Illumination veranlasste. Die Einbände mit den Prägungen der *tuğra* sprechen dafür, dass diese repräsentative Aufwertung der lithographischen Drucke vom Sultan in Auftrag geben wurden; es ist aber nicht völlig auszuschließen, dass sie von anderer Seite in Auftrag gegeben und dem Sultan als Geschenk überreicht wurden.

Wie bereits eingangs festgestellt sind auch die großen Stiftungsbibliotheken der Sultane als eine Einrichtung zu verstehen, welche nicht nur als Werk der Wohltätigkeit dem Stifter transzendentes Kapital sichern sollten; sie hatten gleichzeitig eine repräsentative Funktion. Im untersuchten Korpus gibt es allerdings nur eine Handschrift (SK Ayasofya 2081), in welcher der Stempel der *hazine*-Bibliothek darauf verweist, dass die Handschrift sich zuvor schon in einer Sammlung des Topkapı-Palasts befunden hatte. In allen anderen Fällen ist es durchaus möglich, dass die Handschriften erst zum Zweck der Stiftung erworben wurden.¹³⁸ In diesem Zusammenhang drängt sich die Frage auf, ob anlässlich einer solchen Stiftung eine Aufwertung von Handschriften durch Illuminationen oder Neubindungen stattfand. Im untersuchten Korpus haben die meisten Handschriften in den Stiftungsbibliotheken keine Illumination; eine generelle repräsentative Aufwertung hat also nicht stattgefunden. In Einzelfällen ist nicht auszuschließen, dass eine Illumination in Auftrag gegeben wurde.

¹³⁵ İÜ Nadir 84958 und İÜ Nadir 84959.

¹³⁶ *Muḥammediye* 1267 h. (İÜ Nadir 84997); *Muḥammediye* 1271 h. (İÜ Nadir 84996). Mit der *tuğra* von Sultan ‘Abdülhamid II. (reg. 1293-1327 h./1876-1909): *Muḥammediye* 1300 h. (İÜ Nadir 79107).

¹³⁷ Ein zweites Exemplar des Drucks von 1271 h. ist zwar ebenfalls in Leder gebunden, aber nicht handkoloriert; der Einband hat eine Prägung mit der *tuğra* von Sultan ‘Abdülhamid II. Das Exemplar wurde also offenbar später gebunden, *Muḥammediye* 1271 h. (İÜ Nadir 78101); ebenfalls mit Ledereinband, aber ohne Kolorierung: *Muḥammediye* 1272 h. (İÜ Nadir 7856); *Muḥammediye* 1280 h. (İÜ Nadir 80043); *Muḥammediye* 1292 h. (İÜ Nadir 79758); *Muḥammediye* 1300 h. (İÜ Nadir 79757); *Muḥammediye* 1300 h. (İÜ Nadir 78587). *Muḥammediye* 1305 h. (İÜ Nadir 6062); *Muḥammediye* 1307 h. (İÜ Nadir 79144); *Muḥammediye* 1313 h. (İÜ Nadir 79143).

¹³⁸ Vgl. oben Abschnitt 5.5.1.

1. *Mağārib az-Zamān*-Handschriften: Eine von Maḥmūd I. 1152 h./1740 gestiftete *Mağārib az-Zamān*-Handschrift ist aufwändig illuminiert (SK Ayasofya 2081, o. D.). Unter den vier circa 1755¹³⁹ von Sultan ʿOsmān III. gestifteten *Mağārib az-Zamān*-Handschriften zeichnen sich zwei durch eine aufwändige Illumination aus (Nuruosmaniye 2594; o. D.; Nuruosmaniye 2595, o. D.). Eine der Handschriften ist überhaupt nicht illuminiert (Nuruosmaniye 2593, 1135 h./1722) und wiederum eine hat eine sehr einfach illuminierte *serlevha* (Nuruosmaniye 2596, 1124 h./1713).¹⁴⁰

2. *Muḥammedīye*-Handschriften: In der von Maḥmūd I. 1155 h./1742 gestiftete *Muḥammedīye*-Handschrift SK Fatih 2828 (958 h./1551) sind die ersten beiden Blätter nachträglich ergänzt; auf 1a befindet sich der *vakf*-Stempel und die *vakf*-Urkunde Maḥmūds I., auf 1b eine sehr einfache und etwas flüchtig illuminierte *serlevha*. Unter den drei circa 1755 von Sultan ʿOsmān III. gestifteten *Muḥammedīye*-Handschriften sind zwei reich und aufwändig illuminiert (Nuruosmaniye 2579, 997 h./1588, und Nuruosmaniye 2578, o. D.), die dritte sehr einfach illuminiert (Nuruosmaniye 2580, 1077 h./1667).

3. Esiris *Muḥammedīye*: Eine Sultansstiftung ohne jede Illumination ist auch die Handschrift Nuruosmaniye 2581 von Esiris Prosafassung der *Muḥammedīye*.¹⁴¹

Die Übersicht belegt, dass kein grundsätzlicher Bedarf für eine repräsentative Aufwertung der Sultansstiftungen durch Illumination bestand. Nur etwa die Hälfte der Sultansstiftungen im untersuchten Korpus ist aufwändig illuminiert. Konkrete Anhaltspunkte dafür, dass dies anlässlich der Stiftung geschah, gibt es nicht.

6.7.2 Repräsentative Nutzung von Handschriften durch Angehörige der ʿulemā

Wie bereits in Abschnitt 5.7.1 erwähnt muss die Repräsentativität einer Handschrift nicht notwendigerweise auf der materiellen Ausstattung beruhen. Insofern ist auch Bursalı İsmāʿil Ḥaḫḫıs bereits mehrfach erwähnte Abschrift vom *Muḥammedīye*-Autograph aus dem Jahr 1121 h. (1709), welche dieser laut Kolophon jenen zur Verfügung stellen wollte, die das Autograph nicht selbst studieren konnten, eine wertvolle Textversion und hat damit für den Kopisten und Besitzer auch eine repräsentative Funktion.¹⁴² Bezeichnenderweise ist İsmāʿil Ḥaḫḫıs Handschrift zusätzlich sehr aufwändig illuminiert und manifestiert dadurch noch eindrücklicher die gesellschaftliche Stellung des Gelehrten und Celvetiye-Scheichs (Abbildung 6.17). Es muss allerdings offen bleiben, ob die Illumination bereits von İsmāʿil Ḥaḫḫı nach der Vollendung der Abschrift veranlasst wurde. Die Handschrift wurde in seinem Todesjahr 1137 h. (1725) von seiner Ehefrau, Fāṭıme el-Ösekiye seinem

¹³⁹ Die Vollendung der Nuruosmaniye-Bibliothek und die Buchstiftungen lassen sich nicht genau datieren, vgl. Kut Bayraktar 1984, 35f., und Havva Koç „Nuruosmaniye Kütüphanesi“, DBİÜ, 6, 104.

¹⁴⁰ Zu den Stiftungen vgl. oben Abschnitt 5.5.1.

¹⁴¹ Vgl. oben Abschnitt 4.3.3.

¹⁴² İK Genel 58; vgl. oben Abschnitt 3.3.3.1.

Konvent in Bursa gestiftet.¹⁴³ Es ist nicht ausgeschlossen, dass die Illumination – oder Teile der Illumination – bei dieser Gelegenheit in Auftrag gegeben wurde.

Ein Vergleich von İsmā‘il Hakkı’s *Muhammediye*-Abschrift mit seinem *Ferah er-Rūh*-Autograph liefert allerdings Indizien dafür, dass zumindest ein Teil der Verzierungen auf İsmā‘il Hakkı selbst zurückgeht. In beiden Handschriften fallen mit roter Tinte ausgefüllte Schlaufen von Buchstaben wie *dād*, *fā’* oder *vāv* sowie rote Überstreichungen von längeren Linien zwischen einzelnen Buchstaben auf. Im *Ferah er-Rūh*-Autograph sind diese kalligraphischen Verzierungen mit floralen Elementen ergänzt. Die Übereinstimmung der verwendeten Tinten spricht dafür, dass die Handschriften jeweils zusammen mit den Verzierungen entstanden. Das Anliegen einer graphisch ansprechenden Gestaltung ist jedenfalls in beiden Handschriften zu erkennen; das ist gerade auch beim *Ferah er-Rūh*-Autograph bemerkenswert, da es sich um ein Konzept mit zahlreichen Streichungen und Korrekturen handelt. Eine gewisse Repräsentativität strebte İsmā‘il Hakkı also auch bei der Niederschrift seines Konzepts an. Im Gegensatz zu diesen recht spezifischen Verzierungen wurde bei der Illuminierung der *serlevha* in İsmā‘il Hakkı’s *Muhammediye*-Abschrift deutlich auf das klassische Repertoire osmanischer Buchillumination zurückgegriffen. Sie müssen also nicht unbedingt zeitgleich entstanden sein.

In der zweiten Hälfte der 1920er-Jahre wurde İsmā‘il Hakkı’s *Muhammediye*-Abschrift zusammen mit den übrigen Beständen des Celvetiye-Konvents – insgesamt circa 90 Handschriften – in die Genel Kütüphane („Gesamtbibliothek“) von Bursa gebracht.¹⁴⁴ Diese wiederum wurde in den 1940er Jahren in die İnebey Bibliothek eingegliedert, wo sie sich heute befindet. Zuvor befand sich die Handschrift über 200 Jahre als Stiftung in Bursas Celvetiye-Konvent und trug dort zur Repräsentation von dessen Gründer, İsmā‘il Hakkı bei.

Eine andere *Muhammediye*-Handschrift, welche von einem Angehörigen der *‘ulemā* angefertigt wurde, scheint sich auf den ersten Blick durch ihre flüchtige Herstellung auszuzeichnen. Die *Muhammediye*-Handschrift des Richter von Kesriye (Kastoria, Makedonien), Yaḥyā, aus dem Jahr 1162 h. (1749) besteht aus 97 eng beschriebenen Blättern mit knappem Rand (SK Esad 1701; Abbildung 6.18). Es handelt sich um einen sehr routinierten Schreiber, allerdings ohne kalligraphischen Anspruch. Die repräsentative Nutzung dieser Handschrift zeigt sich in einem 16zeiligen autobiographischen Gedicht, in welchem der Kopist etwa über seine Stellung als Richter und seine reiche Buchsammlung berichtet.¹⁴⁵ Das Gedicht verbindet diese biographischen Informationen mit der Bitte um Fürbitte. Die Handschrift SK Esad 1701 diente dem Kopisten Yaḥyā also zur Repräsentation und zum Erwerb transzendenter Kapitals; außerdem stellte sie eine Verbindung zwischen Lebenswirk-

¹⁴³ İK Genel 58, 0b.

¹⁴⁴ Kurmuş 2002, 19f.

¹⁴⁵ SK Esad 1701, 97a.

lichkeit und Transzendenz her. Allein im Kolophon lassen sich drei der von mir untersuchten Rezeptions- und Nutzungsprozesse belegen.

Neben dem Kolophon fällt in der Handschrift SK Esad 1701 das Seitenlayout auf. Die Seiten sind jeweils in vier Spalten eingeteilt, in welchen die Halbverse um circa 40° gedreht schräg nach oben verlaufen und jeweils untereinander stehen. Eine solche graphische Gestaltung ist in osmanischen Handschriften – insbesondere bei Dichtung – geläufig. Im untersuchten Handschriftenmaterial ist sie jedoch singulär.¹⁴⁶ Das auffällige Layout signalisiert einerseits, dass es sich beim kopierten Werk um Dichtung handelt, andererseits dürfte es auch zur Repräsentativität der Handschrift eines Gelehrten und Büchersammlers beigetragen haben. Im Gegensatz zu İsmâ'il Hakkis Handschrift lässt sich weder über spätere Besitzer noch über den Sammlungskontext etwas sagen; Besitz- oder Stiftungsstempel sind nicht vorhanden. Es lässt sich damit auch nicht feststellen, wann sie in die vom Hofhistoriographen Saḥḥâflarşeyhizâde Meḥmed Es'ad gestiftete Bibliothek kam; dessen Stiftungsstempel befindet sich nicht in der Handschrift.¹⁴⁷ Der Kontext einer späteren repräsentativen Nutzung bleibt deshalb vage.

6.7.3 Repräsentative Standardausstattung – Titelblatt (*serlevha*) und Kolophon

Die Illumination der *serlevha* ist die geläufigste Variante für eine repräsentative Ausstattung einer Handschrift. In den allermeisten Fällen findet Repräsentation durch die Kombination der Informationen zum gesellschaftlichen Kontext im Kolophon oder in einem Besitz- beziehungsweise Stiftungsvermerk und einer dem Kontext angepassten Illumination der *serlevha* statt. Eine solche Ausstattung lässt sich – wie die bereits besprochenen Beispiele zeigen – im Kontext des Palastes oder der *ulemâ* belegen; sie ist aber auch in Handschriften zu finden, welche von Angehörigen des Militärs oder Händlern genutzt wurden. Die bei der Illumination eingesetzten Mittel – d. h. Materialien und Arbeitsaufwand – variieren.

Die *Envâr el-Âşîkîn*-Handschrift (AOI Zürich 50), welche 1031 h. (1622) vom Sekretär der in Esterğon stationierten Janitscharentruppen 'Osmân b. Muştafâ el-İslâmboli vollendete wurde, zeigt beispielhaft, wie ein aussagekräftiges Kolophon mit einer repräsentativen Ausführung der *serlevha* kombiniert werden kann (Abbildung 5.19). Der Kolophon beinhaltet sowohl eine Datierung als auch eine Lokalisierung und Information zur sozialen Stellung und ist damit überdurchschnittlich informativ; der Kopist nutzte diesen also offensichtlich, um über seine Person zu informieren. Die Repräsentativität der Handschrift wird einerseits sichtlich durch den die ganze Handschrift hindurch sehr sorgfältig ausgeführten *nashî*-Duktus – möglicherweise die „Visitenkarte“ des Sekretärs – und die vielfarbig illuminierte *serlevha* erhöht. Gold wurde dabei nicht eingesetzt, es ist davon aus-

¹⁴⁶ Vgl. oben Abschnitt 3.3.3.5.

¹⁴⁷ Zum Stempel siehe Kut und Bayraktar 1984, 143f.

zugehen, dass bereits der Arbeitsaufwand und die Farbigkeit im gesellschaftlichen Kontext eine hinreichend repräsentative Wirkung hatten.¹⁴⁸

Eine vergleichbare Ausstattung findet sich in der *Muḥammediye*-Handschrift, welche Muḥammed b. el-Ḥācc Muḥammed 1096 h. (1685) vollendete. Wie der Kopist im Kolophon mitteilt, kopierte er die Handschrift in seinem Ladengeschäft im Basar der Parfümhändler in Beypazarı.¹⁴⁹ Auch die Handschrift des Parfümhändlers ist in einem sorgfältigen *nashī* geschrieben und hat eine farbig illuminierte *serlevha*. Von den sechs Handschriften, bei welchen sich ein Händler als Kopist, Besitzer oder Stifter nachweisen lässt, haben drei eine durch farbige Illumination oder Kalligraphie hervorgehobene *serlevha*, zwei sind ohne jede Verzierung und in einer fehlt das erste Blatt.¹⁵⁰ Der Verlust der ersten oder letzten Blätter einer Handschrift führt nicht nur zum Verlust von Daten zu den Nutzern sondern auch zur Repräsentativität. So lässt sich beispielsweise auch zur Repräsentativität der bereits in Abschnitt 4.3.4.6 besprochenen Handschrift, welche Ümmi Ḥatun, die Tochter eines Zimmermanns kopierte, keine Aussage machen, da die ersten 57 Blätter verloren gingen und nachträglich ergänzt wurden.

6.7.4 Repräsentation von gesellschaftlichen Gruppen

In den Abschnitten 3.3.3.5 und 4.3.4.5 wurde bereits festgestellt, dass *Muḥammediye*-Handschriften mit Fächerkalligraphie im Kontext von *fakīb*-Dynastien entstanden. Auffällig ist, dass – abgesehen von den fragmentarischen Handschriften – in den Kolophonen zwar nicht der Kopist aber der Vater, oder mehrere Vorfahren im Patronym den Titel *fakīb* tragen.¹⁵¹ Zur Bedeutung dieses Titels hat sich Cemal Kafadar geäußert. Es handelte sich um religiöse Experten, welche nicht im engeren Sinn *‘ulemā* waren, keine Medrese-Bildung hatten, im frühen osmanischen Staat einen sehr großen Einfluss hatten und spätestens seit der Regierungszeit Mehmeds II., ab der Mitte des 15. Jahrhunderts marginalisiert wurden.¹⁵² In den Registern über Zuwendungen des Sultans sind Träger des Titels *fakīb* aber bis in 17. Jahrhundert zu finden. Es handelt sich bei diesen Handschriften im untersuchten Korpus um das signifikanteste Beispiel für eine Verbindung zwischen einer graphischer Überlieferungsvariante und der gesellschaftlichen Gruppenzugehörigkeit der Nutzer. Das spricht dafür, dass dies als spezielle Form sozialer Repräsentation zu verstehen ist.¹⁵³

¹⁴⁸ Öztürk 1995, 178-184, und Sievert 2010.

¹⁴⁹ MK B 946 (1096 h./1685).

¹⁵⁰ Neben der Handschrift MK B 946 (1096 h.) sind dies 1. MK B 293 (Verzierung durch Kalligraphie); 2. SK Serez 1544 (Verzierung durch Kalligraphie); 3. IVRRAN B 4615 (ohne Illumination); 4. SK Serez 1537 (ohne Illumination); 5. MK B 602 (Fol. 1 fehlt).

¹⁵¹ Siehe oben Abschnitt 5.4.5 und 5.5.5.

¹⁵² Kafadar 1997, 110 und 135.

¹⁵³ Eine genaue Analyse der *fakīb*-Handschriften siehe oben Abschnitt 5.5.5.

Die früheste der *Muḥammedīye*-Handschriften mit Fächerkalligraphie wurde 908 h. (1502) von einem Kopisten namens Ḥacı Ya'qūb b. Muṣṭafā Faḳīh geschrieben (TSMK HS 93). Es handelt sich um die bereits oben erwähnte, vom Schlüsselbewahrer des Sultans dem Privatgemach im Topkapı-Palast gestiftete Handschrift.¹⁵⁴ Sie hat schon durch die Verwendung von roter, grüner und goldener Tinte zur Textgliederung einen sehr repräsentativen Charakter (Abbildung 6.20). Die Fächerkalligraphie kann als ein weiteres Element zur Aufwertung der Handschrift verstanden werden. Der Umstand, dass Fächerkalligraphie etwa hundert Jahre später von anderen Kopisten aus einem *faḳīb*-Kontext verwendet wurde, deutet darauf hin, dass dadurch die Verbundenheit mit dieser gesellschaftlichen Gruppe ausgedrückt wurde. In keiner der späteren Handschriften ist allerdings Chrysographie zu finden; sie sind also insgesamt schlichter gestaltet.

Die Verwendung von Fächerkalligraphie in den *Muḥammedīye*-Handschriften ist jedoch der einzige Fall, in dem eine so direkte Verbindung zwischen der graphischen Gestaltung und der Gruppenzugehörigkeit belegt werden kann. Es drängt sich zwar die Frage auf, ob die illustrierte Fassung der *Muḥammedīye*, welche zum ersten Mal 1237 h. (1822) in der Handschrift DKM Ma'arif 'Āmma Turki Ṭal'at 22 belegt ist, ebenfalls mit einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe in Verbindung gebracht werden kann. Die beiden von mir bisher belegten Handschriften erlauben aber keine gesellschaftliche Kontextualisierung – nur eine der beiden Handschriften (SK İzmir 601) enthält überhaupt relevante Daten.¹⁵⁵ Ab den 1840er Jahren wird die illustrierte Fassung durch die lithographischen Drucke dann ohnehin die am weitesten verbreitete Variante der *Muḥammedīye*.

Die Manifestation einer gesellschaftlichen Gruppenzugehörigkeit durch die Wahl einer bestimmten graphischen Überlieferung lässt sich in keinem der beiden anderen Werke des Quellenkorpus nachweisen. Die *Envār el-Āṣṭīn*-Handschriften weisen ohnehin eine äußerst geringe Varianz der graphischen Überlieferung auf.¹⁵⁶ In den wenigen *Maḡārib az-Zamān*-Handschriften finden sich wiederum sehr wenige Daten zum sozialen Kontext der Nutzer.

6.8 Zusammenfassung

Während die Wissensvermittlung von einigen der untersuchten Autoren als zentrales Motiv für das Verfassen ihrer Werke dargestellt wird und auch die mehr oder weniger zeitgenössischen Sekundärquellen diesen Aspekt hervorheben, lässt sich die Wissensvermittlung aufgrund der Benutzerspuren nur in vergleichsweise wenigen Handschriften nachweisen. Eine Untersuchung der graphischen Gestaltung zeigt zwar Elemente, die der besseren Textgliederung und damit auch einer erleich-

¹⁵⁴ Vgl. oben Abschnitt 6.7.1.

¹⁵⁵ Vgl. oben Abschnitt 5.5.4.

¹⁵⁶ Vgl. oben Abschnitt 3.3.2.5.

terten Wissensvermittlung dienen, die aber als Standardausstattung islamischer Handschriften eine so weite Verbreitung genießen, dass keine weitgehenden Schlüsse gezogen werden sollten. Aufschlussreich ist jedoch die Tatsache, dass sich Randglossen, welche als Belege einer Nutzung im Bereich der Wissensvermittlung interpretiert werden können, einerseits in den arabischsprachigen, an ein gelehrtes Publikum gerichteten *Mağārib az-Zamān* finden, andererseits aber auch in zahlreichen *Muḥammedīye*-Handschriften: Es spricht zwar einiges dafür, dass die Randglossen von einem Teil der Kopisten als Teil eines unantastbaren authentischen Textes verstanden wurden; wenn Kopisten oder andere Nutzer die Randglossen individuell anpassten, spricht das aber auch dafür, dass sie als Verständnishilfe notwendig waren.

Neben der Wissensvermittlung war eine Rezitation im religiösen Kontext von den Autoren als wichtiger Nutzungsprozess intendiert. Diese Art der Nutzung wird in den sekundären Quellentexten – neben der Wissensvermittlung – ebenfalls regelmäßig thematisiert. Auch das untersuchte Handschriftenmaterial enthält entsprechende Hinweise, etwa Faden-Lesezeichen bei einschlägigen Textstellen oder in Einzelfällen explizite Rezitationsvermerke.

Anhand der untersuchten *Muḥammedīye*-Handschriften konnte darüber hinaus auch eine kultische Verehrung belegt werden. Das trifft vor allem für das *Muḥammedīye*-Autograph zu, welches am Grab Yazıcıoğlu als Heiligenreliquie verehrt wurde. Eine solche Verehrung lässt sich in der Folge auch für Abschriften der *Muḥammedīye* nachweisen. Es gibt Indizien, dass diese kultische Verehrung sich in Einzelfällen auch auf die *Envār el-Āşīkīn* übertrug.

Ein zentraler Aspekt der Handschriftennutzung ist der Erwerb von transzendtem Kapital – also eine Investition ins Seelenheil. Wie Muṣṭafā ʿĀli in seiner Kurzbiographie Ahmed Bicāns suggeriert, wollte sich dieser durch das Verfassen eines Buches Kapital für das Seelenheil erwerben. Ein vergleichbares Anliegen hatten auch Kopistinnen und Kopisten, Besitzerinnen und Besitzer oder Stifterinnen und Stifter von Handschriften: Fürbitteformeln gehören zu den häufigsten Benutzervermerken überhaupt und zeigen, dass das Buch und seine Lektüre – vor allem auch durch nachkommende Generationen – einen Gewinn im Jenseits sichern sollten.

Einen Konnex zwischen Lebenswirklichkeit und Transzendenz sollen in den untersuchten Handschriften jene Eintragungen schaffen, welche Geburten, Todesfälle und andere wichtige Ereignisse im Leben der Benutzerinnen und Benutzer dokumentieren: Durch die Dokumentation solcher Ereignisse auf den Seiten eines religiösen Werkes wird das eigene Leben quasi unter den Schutzmantel der religiösen Dichtung und ihrer Protagonisten und Autoren gestellt.

Die Nutzung von Büchern zur Repräsentation schließlich zeigt sich am prominentesten in Bibliotheksstiftungen, wobei durch den wohlthätigen Aspekt der Stiftung auch transzendentes Kapital erworben wird. In einem privaten Bezugsrahmen ist dagegen die kodikologische Ausgestaltung der Handschriften zu sehen,

etwa durch Illuminationen oder aufwändige Einbände. Die untersuchten Exemplare dienten dabei nicht nur im Palast und seinem direkten Umfeld einem repräsentativen Zweck; aus Kolophonen, Besitz- und Stiftungsvermerke lässt sich ein entsprechendes Streben auch in den anderen Nutzerkontexten belegen, etwa bei Angehörigen der *ʿulemā*, aber auch unter Militärangehörigen oder Händlern.

Anders als die Handschriften enthalten die untersuchten Drucke so gut wie keine auswertbaren Daten. Lediglich die Nutzung zur Repräsentation lässt sich – beispielsweise an aufwändigen Einbänden – belegen. Es spricht einiges dafür, dass die Absenz von Benutzereintragungen zum großen Teil auf die Präferenz von Bibliothekaren für „saubere“ Ausgaben zurückzuführen ist. Im Antiquariatshandel sind Drucke mit Nutzervermerken – etwa der Bitte um Fürbitte – immer wieder anzutreffen. Mir sind Vermerke mit Datierungen bis in die 1950er Jahre bekannt. Es dürfte aber schwierig sein, ein vergleichbares Korpus an Drucken zu finden, welches eine Untersuchung zur Nutzung von Drucken im 19. Jahrhundert und 20. Jahrhundert erlaubt.

Die Suche nach dem „sauberen Exemplar“ belegt aber durchaus auch einen grundsätzlichen Wandel der Buchkultur. Die Biographie des einzelnen Exemplars interessiert Nutzer nicht, wenn es sich um einen Druck handelt. Das Buch verliert weitgehend seine Bedeutung als „Band zwischen Lebenswirklichkeit und Transzendenz“. Die Nutzung beginnt auch nicht bereits mit der Abschrift. Ich wage darum zum Abschluss die Hypothese, dass sich bei Drucken ein so breites Spektrum an Nutzungsprozessen, wie es anhand des Handschriftenkorpus belegt werden konnte, nicht nachweisen ließe, wenn eine Bibliothek beschließen würde, von heute an alle gedruckten Exemplare der *Muḥammediye* und der *Envār el-ʿAşīqin*, welche auf dem Büchermarkt auftauchen, aufzukaufen und zu sammeln. Dieses breite Spektrum an Nutzungsprozessen war eine Stärke der durch handschriftliche Überlieferung und Verbreitung geprägten Buchkultur im Osmanischen Reich.

7. Schluss

Die Handschriften des untersuchten Quellenkorpus haben Biographien, welche mit der Herstellung der jeweiligen Handschrift beginnen und mit ihrer Integration in die Sammlung, in der sie sich heute befinden, enden. Benutzervermerke erlauben es je nach Handschrift diese Biographie mehr oder weniger detailliert zu rekonstruieren. Handschriften enthalten damit nicht nur Informationen zur Textüberlieferung, sondern auch zu den Nutzern und zu den Nutzungsprozessen. In meiner Studie habe ich anhand eines Korpus von populären religiösen Texten des 15. Jahrhunderts exemplarisch untersucht, in welcher Form diese Art von Literatur bis zum Ende des Osmanischen Reiches überliefert wurde, welche Gruppen von Nutzerinnen und Nutzern identifizierbar sind und wie sie genutzt wurden. Dazu wurde einerseits ein umfangreiches Korpus erhaltener Handschriften untersucht, andererseits eine Reihe von sekundären Quellentexten, in denen die untersuchten Werke Erwähnung finden. Als sekundäre Quellentexte wurde die umfangreiche biographische Literatur ausgewertet, als Primärquellen Handschriften von Werken des Quellenkorpus in den Bibliotheken von Istanbul, Ankara, Bursa und Kairo, d. h. sowohl Bestände alter Stiftungsbibliotheken, welche sich seit dem 18. oder dem 19. Jahrhundert im selben Sammlungskontext befinden, als auch Handschriftensammlungen, welche erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts durch Ankäufe aus Privatbesitz entstanden. Das untersuchte Material ist also sehr unterschiedlicher Herkunft.

Eine außergewöhnliche Rolle spielt dabei aufgrund der extrem breiten Überlieferung, aber auch aufgrund eines Status als „heiliger“ Text Yazıcıoğlu Muḥammeds *Muḥammedīye*. So wird dieser Text in den Drucken des 19. und 20. Jahrhunderts regelmäßig mit einer „Kurzbiographie“ des Autors versehen, was ein ganz ungewöhnliches Interesse an diesem signalisiert, welches zweifelsohne mit seinem Status als Heiliger zu erklären ist. Ein biographisches Interesse an den untersuchten Autoren lässt sich bei allen anderen Autoren kaum je aus den erhaltenen Quellentexten herauslesen. Wer sich über den Autor eines Werkes informieren wollte, musste – abgesehen von Prolog und Epilog – auf sekundäre Quellen zurückgreifen. Dies gilt auch für die meisten *Muḥammedīye*-Handschriften, die anders als die Drucke keine biographischen Texte enthalten. Hingegen sind gerade die Brüder Yazıcıoğlu sowie Yünus Emre bereits in den frühesten *ṭabaḳāt*-Werken mit Einträgen präsent.

Der Umgang von Kopisten, Herausgebern und Druckern mit ihrem Ausgangstext ist für das Osmanische Reich bisher kaum untersucht worden. In dem hier vorliegenden Material sticht wiederum Yazıcıoğlu Muḥammeds *Muḥammedīye* hervor: Das als Reliquie verehrte Autograph scheint vielfältiges Interesse auf sich gezogen zu haben, und mehrere erhaltene Handschriften – und auch noch lithographische

Drucke des 19. Jahrhunderts – beanspruchen, eine direkte Kopie des Autographs zu sein. In diesem Anspruch widerspiegelt sich auch ein Bedürfnis des betreffenden Kopisten oder seines Auftraggebers nach einem authentischen Text. Im Fall der Drucke scheinen solche Angaben jedoch weniger eine tatsächliche Bezugnahme zu reflektieren und folglich auch keinem echten Bedürfnis nach Authentizität geschuldet zu sein, sondern vielmehr als verkaufsförderndes Instrument betrachtet worden zu sein, was aber immerhin einiges über die Einschätzung der Interessen der potentiellen Käuferschaft durch die Drucker und Verleger aussagt.

Die Textüberlieferung der Werke der *Muḥammedīye*-Gruppe und der Vergleichsgruppe unterscheidet sich sehr stark. Während die Textüberlieferung der Werke der *Muḥammedīye*-Gruppe auf struktureller Ebene sehr stabil ist, gibt es unter den Texten der Vergleichsgruppe Werke mit einer sehr starken Varianz der Textstruktur; dies gilt insbesondere für Süleymān Çelebis *Vesīlet en-Necāt*. Im Gegensatz zur sehr stabilen Textüberlieferung auf struktureller Ebene, lassen sich – in den *Envār el-ʿAşķin* und in der *Muḥammedīye* in unterschiedlichem Ausmaß – Varianten hinsichtlich der sprachlichen Charakteristika, der graphischen Gestaltung und der Mitüberlieferung belegen.

Die altosmanisch-türkische Morphologie ist in den Handschriften beider Werke bis ins 19. Jahrhundert weitgehend erhalten; eine große Varianz gibt es hingegen in der Orthographie. Bis ins 19. Jahrhundert entstanden Handschriften mit einer altosmanisch-türkischen Orthographie; daneben liegen für den gesamten Untersuchungszeitraum auch Handschriften in einer an das Mittel- bzw. Neuosmanisch-Türkische angeglichenen Orthographie vor. Wie meine Studie gezeigt hat, gibt es deutliche Indizien dafür, dass die sprachlichen Besonderheiten des Altosmanisch-Türkischen für einige Handschriftennutzer einen Anspruch auf Authentizität zum Ausdruck brachten und als Charakteristikum religiöser Sprache aufgefasst wurde. Dies wird in Zukunft noch weiter zu untersuchen sein. Andere Nutzer bevorzugten hingegen offenbar eine aktuelle Orthographie. Das spricht dafür, dass die handschriftliche Überlieferung es erlaubte, die Abschrift an die individuellen Bedürfnisse anzupassen. In den Drucken liegen die Texte dann ausschließlich in neuosmanisch-türkischer Orthographie vor.

Ähnliche Tendenzen lassen sich auch für die graphische Ausstattung und die Mitüberlieferung beobachten. Die Varianz der graphischen Gestaltung und der Mitüberlieferung ist in den *Envār el-ʿAşķin*-Handschriften sehr gering. In den *Muḥammedīye*-Handschriften lassen sich hingegen verschiedene graphische Traditionen nachweisen. Außerdem gibt es Abschriften, welche die Worterklärungen des Autographs mit geringen Varianten übernehmen, und andere Handschriften, in welchen diese individuell angepasst wurden oder ganz fehlen. Bezüglich der graphischen Gestaltung und der Randglossen lässt sich – im Gegensatz zur sehr geringen Textvarianz auf struktureller Ebene – also ebenfalls eine individuelle Ausstattung der Handschriften nachweisen. Es spricht einiges dafür, dass wir es hier mit einem Phänomen zu tun haben, welches Neumann als die „starken Sei-

ten der Handschriftenkultur“ bezeichnet.¹ Es war einerseits möglich, bei Bedarf die Varianz hinsichtlich bestimmter Aspekte der Textüberlieferung weitgehend einzuschränken, andererseits konnten andere Aspekte der Textüberlieferung individuell an die Bedürfnisse der Nutzer angepasst werden. Diese konnte sich auf unterschiedliche Aspekte der Überlieferung beziehen. Mit großer Wahrscheinlichkeit variierte bei den Nutzern auch das Verständnis von Authentizität – es konnte beispielsweise graphische Aspekte einbeziehen, sie aber auch ganz ausblenden.

Eine literarische Rezeption lässt sich für Yazıcıoğlu *Muhammediye*, Süleymân Çelebis *Vesilet en-Necât* und Yünus Emres *Divân* – also ausschließlich für die Dichtung – belegen. Dabei lassen sich zwar von allen drei Werken Nachdichtungen (*nazîre*) nachweisen, diese sind meist aber nur in singulären Handschriften überliefert und scheinen keine große Rolle im Rezeptions- und Nutzungsprozess gespielt zu haben. Im Gegensatz dazu stießen Kommentarwerke bei Nutzern von Yünus Emres *Divân* und Yazıcıoğlu Muhammeds *Muhammediye* durchaus auf Interesse. Dies belegen vor allem eine signifikante Anzahl von Handschriften der Kommentare sowie die Drucke des 19. Jahrhunderts. Im Fall der *Muhammediye* wurde İsmâ'il Hakkıs Kommentar sogar einige Jahre vor dem kommentierten Werk selbst gedruckt.

Während Nachlassregister schon in einigen Studien zur sozialen Herkunft von Handschriftennutzern ausgewertet wurden, wurden von mir erstmals Benutzervermerke eines größeren Korpus von Handschriften analysiert. Es zeigte sich dabei, dass eine quantitative Auswertung der Nutzereinträge hinsichtlich des sozialen Kontexts der Nutzer nur in sehr eingeschränktem Maße aussagekräftig ist. Es lassen sich allerdings Nutzer aus sehr unterschiedlichen sozialen Kontexten belegen – Angehörige des Palastes sowie der militärischen und zivilen Administration, außerdem Gelehrte, Händler und Handwerker. Durch die große Anzahl von Handschriften in den Stiftungsbibliotheken Istanbuls dürfte die Zahl der Nutzer aus den verschiedenen Eliten des Reiches überrepräsentiert sein. Die Auswertung von Nutzereinträgen bietet im Gegensatz zu den Nachlassregistern jedoch den Vorteil, nicht nur den Besitz von Handschriften, sondern auch andere Arten der Nutzung, etwa die Herstellung und die Stiftung, zu dokumentieren.

Wichtige Aufschlüsse ergab die qualitative Analyse des untersuchten Handschriftenmaterials. Auch bei dieser ist jedoch zu berücksichtigen, dass die Datenlage bei den einzelnen Handschriften sich stark unterscheidet. So zeigte sich beispielsweise, dass die Werke des Quellenkorpus nicht zur Standardausstattung der Stiftungsbibliotheken der osmanischen Eliten in Istanbul gehörten. Umso auffälliger ist in diesem Zusammenhang die reiche Ausstattung der Nuruosmaniye-Bibliothek mit Handschriften von Werken der *Muhammediye*-Gruppe – insbesondere mit sonst sehr seltenen *Mağârib az-Zamân*-Handschriften. Hier ist von einem individuellen Interesse auszugehen. Dieses fällt zeitlich mit dem Aufkommen ei-

¹ Neumann 2005, 57.

nes gelehrten Interesses an den Werken des Quellenkorpus zusammen. Eine Verbindung ist darum nahe liegend. Dies spricht dafür, dass bei künftigen Untersuchungen zur Geschichte der Stiftungsbibliotheken im Osmanischen Reich neben Archivalien auch die Handschriftenbestände selbst und die darin enthaltenen Nutzereinträge ausgewertet werden sollten.

Eine gewisse soziale und regionale Mobilität von Handschriften des Quellenkorpus ließ sich anhand einzelner Exemplare nachweisen. Insgesamt sind aber nur selten längere Zeitabschnitte der Handschriftenbiographien zu rekonstruieren. Gerade Lokalisierungen sind in Handschriften selten. Dennoch lässt sich besonders bei Nutzern aus einem militärischen oder gelehrten Kontext eine gewisse regionale Mobilität nachweisen.

Abschließend wurde in meiner Studie analysiert, welche Nutzungsprozesse sich anhand des untersuchten Handschriftenmaterials nachweisen lassen. Insgesamt fällt die Vielfältigkeit und Individualität der Nutzungsprozesse auf. Die Lektüre zur Wissensvermittlung und die Rezitation in einem zeremoniellen Kontext werden in sekundären Quellentexten als die intendierten beziehungsweise praktizierten Nutzungsprozesse dargestellt. Dafür gibt es in den analysierten Handschriften auch einzelne Indizien. Wir müssen aber davon ausgehen, dass diese Nutzungsarten zwar weit verbreitet waren, aber vergleichsweise wenige Spuren in den Handschriften hinterließen. Sehr häufig sind in den Handschriften jedoch Fürbitteformeln und Bitten um Fürbitte eingetragen. Die Nutzung zum Erwerb von transzendtem Kapital spielte für die Besitzer von Handschriften also eine zentrale Rolle. Einen Beitrag zum Seelenheil stellte dabei nicht nur Abschrift oder die Stiftung dar, auch die Besitzer konnten von Lesern und Hörern des rezitierten Textes für sich und ihre Angehörigen Fürbitte erwarten.

In einzelnen Handschriften lässt sich auch eine sehr enge Verbindung zwischen der Biographie des Nutzers, der Handschrift und dem Text feststellen. Handschriften wurden in bestimmten Lebenssituationen – etwa in Krisensituationen – hergestellt oder Eintragungen zur eigenen Biographie neben bestimmten Textstellen angebracht. Die Handschriften waren enge Begleiter der Nutzer und sollten es, wie *vakf*-Einträge belegen, auch für die Nachkommen bleiben.

Handschriften wurden auch für repräsentative Zwecke genutzt. Die repräsentative Nutzung konnte je nach sozialem Kontext sehr unterschiedlich ausgeprägt sein. Neben Luxushandschriften, welche die Eliten des Osmanischen Reiches besaßen oder stifteten, finden sich im untersuchten Quellenmaterial auch einfachere Handschriften, in welchen sparsame farbige Verzierungen auf eine repräsentative Nutzung hindeuten. Auch Einträge in Kolophonen, in welche Informationen zum eigenen gesellschaftlichen Status gemacht wurden, konnten eine ähnliche Funktion haben.

Die vielfältigen Nutzungsprozesse wurden von mir anhand eines kleinen Korpus besonders weit verbreiteter religiöser Texte nachgewiesen. Es wäre künftig von

großem Interesse vergleichbare Daten für andere literarische Gattungen zu sammeln und zu analysieren, um ein umfassenderes Bild von der Buchkultur im Osmanischen Reich zu bekommen.

Für meine Studie konnten, obwohl sie das 19. und frühe 20. Jahrhundert einschließt, fast keine Nutzerspuren in gedruckten Fassungen der Werke des Quellenkorpus ausgewertet werden. Dies dürfte daran liegen, dass Bibliotheken im Fall von Drucken prioritär „saubere“ Exemplare erwerben. Das wirft die Frage auf, ob nicht auch heute unser Verhältnis zu Handschriften ein ganz anderes ist als zu Drucken und ob wir Handschriften eher als Drucken eine Biographie zugestehen. Eine vergleichende Untersuchung zur Nutzung von Handschriften und Drucken im 19. und 20. Jahrhundert wäre darum ein weiteres Desiderat der Forschung. Hierzu müssen jedoch andere Quellen gefunden werden, da die Nutzerspuren in den Bibliotheksexemplaren nicht weiterhelfen.

Meine Studie hat gezeigt, dass *Muhammediye*-Handschriften als historische Quellen zu wertvoll sind, als dass sie zu touristischen Miniaturen verarbeitet werden sollten. Dies geschieht in Istanbul inzwischen glücklicherweise auch nicht mehr. Handschriften sind auf dem antiquarischen Markt in der Türkei teurer geworden und damit als Rohmaterial für Miniaturenmaler ungeeignet. Als solches dienen inzwischen aus Indien importierte Lithographien.

8. Katalog der Handschriften und Drucke

Kolophon:	Auswertung der Informationen in den Kolophonen der Handschriften. Eine Formel, die lediglich das Textende kennzeichnet aber keine weiteren Informationen enthält (etwa <i>tamma</i> oder <i>tamma l-kitāb bi-ʿawni ʿlābi l-maliki l-wahbāb</i>), wird hier nicht als Kolophon verstanden.
Lokalisierung:	In den Kolophonen und Benutzervermerken nachgewiesene Lokalisierungen. Lokalisierungen, welche sich durch den heutigen Sammlungskontext ergeben, sind bereits aus den Angaben in Spalte 2 ersichtlich und werden in dieser Rubrik nicht noch einmal erwähnt. Sie werden jedoch in die Analyse in Abschnitt 5.4.2 einbezogen.
Benutzerkontext:	Zur Klassifizierung der sozialen Kontexte siehe Abschnitt 5.2.
Mitüberlieferung:	Zur Definition siehe Abschnitt 3.1.4.
Graphische Gestaltung:	Zur Definition siehe Abschnitt 3.1.5.

Abkürzungen

AOT	Altosmanisch-Türkisch
AOT2	Altosmanisch-Türkisch mit deutlicher Tendenz zum MOT.
Luxushandschrift	Handschrift mit aufwändiger Illumination und aufwändigem Einband. Weitere Kriterien sind die Verwendung von gefärbten Papiern und Chrysographie.
MOT	Mittelosmanisch-Türkisch
NOT	Neuosmanisch-Türkisch
[Özege]	Durch Özege 1971-1979 belegter Druck. Von mir nicht nachgewiesen.
S1	Handschrift von einem Kopisten ohne Schreibroutine.
S2	Handschrift von einem Kopisten mit Schreibroutine.
S3	Handschrift von einem Kalligraphen.

8.1 Handschriften

8.1.1 Mağārib az-Zamān, datierte Handschriften

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
1044 h.	TSMK EH 1283	419 fol. 205×145 mm. S2, sparsam vokalisiert. Vollständige Abschrift. Kolophon: Kādīriye-Scheich Muḥammed b. Aḥmed, Seydişehir, 22. Ramażān 1044 h. Lokalisierung: Seydişehir/Konya (Kolophon). Benutzerkontext: şūfi-Kontext (Kolophon). Mitüberlieferung: Inhaltsverzeichnis; Glossen mit Kollationsvermerken, Kommentaren und türkischen Worterklärungen. Literatur: Karatay 1962-1969, 3, 162, Nr. 5164.
1086 h.	SK Şehid Ali Paşa 1167	174 fol. S2, unvokalisiert. Fragment A. Kolophon: Muştafā b. Muḥammed, 1086 h. Benutzerkontext: ʿaskeri-Kontext (Besitzvermerk von ʿAli Paşa, o. D.; <i>vakf</i> -Stempel von Şehid ʿAli Paşa (Großwesir), 1130 h.; vgl. Kut und Bayraktar 1984, 86.)
1124 h.	SK Nuruosmaniye 2596	353 fol. 290×170 mm, 192×93 mm. S2, unvokalisiert. Vollständige Abschrift Kolophon: Ḥalil b. el-Ḥācc İbrāhim b. eṣ-ṣeyḫ Muḥammed, 2. Şaʿbān 1124 h. Lokalisierung: Niksar/Tokat (Kolophon). Benutzerkontext: 1. ʿulemā-Kontext (Besitzvermerk: Muḥammed, <i>kādī</i> in der Stadt Niksar, Evāʿil Şevvāl 1125 h.); 2. ʿaskeri-Kontext (Besitzvermerk „Selim Paşa“); 3. Palast-Kontext (<i>vakf</i> -Stempel und <i>vakf</i> -Urkunde von Sultan ʿOsmān III. für Nuruosmaniye, [ca. 1755], vgl. Kut und Bayraktar 1984, 35f. und Havva Koç, „Nuruosmaniye Kütüphanesi“, DBİÜ, 6, 104.) Mitüberlieferung: Inhaltsverzeichnis, wohl von der Hand des Kopisten.
1132 h.	SK Millet Hekimoğlu 509	344 fol. 285×161 mm, 221×113 mm. S2, sparsam vokalisiert. Vollständige Abschrift. Kolophon: Muştafā b. Ḥasan el-Ḳonevi, 1132 h. Benutzerkontext: 1. kalemīye-Kontext (Besitzvermerk: Muştafā eṣ-ṣehir bi-muṣarrif es-Sultān, o. D.); 2. kalemīye-Kontext (Besitzvermerk: ʿAbdullāh eṣ-ṣehir bi-muṣarrif-i şehriyāri, o. D.); 3. ʿaskeri-Kontext (<i>vakf</i> -Stempel des Großwesirs Hekimoğlu ʿAli Paşa b. Nuḥ Efendi (st. 1171 h./1758), 1146 h.; zur Bibliothek siehe Kut Bayraktar 1984, 91f., Erünsal 2008, 206f.; zum Stifter vgl. SO ² , 1, 242f.) Mitüberlieferung: Inhaltsverzeichnis von anderer Hand, Kollationsvermerke von verschiedenen Schreibern.

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
1135 h.	SK Nuruosmaniye 2593	9+600 fol. 220×155 mm, 162×84. S2, sparsam vokalisiert. Vollständige Abschrift. Kolophon: Muhammed b. Receb Odabaşı, Imam an der Sitti H̄atun Moschee, Silivrikapu, Istanbul, Mittwoch, Ğurre Safer 1135 h. Zur Moschee von Sitti H̄atun siehe DBĀ, 8, 400. Lokalisierung: Istanbul (Kolophon). Benutzerkontext: 1. ʿulemā-Kontext (Kopist); 2. Palast-Kontext (<i>vakf</i> -Stempel und <i>vakf</i> -Urkunde von Sultan ʿOsmān III. für Nuruosmaniye, [ca. 1755], vgl. Kut Bayraktar 1984, 35f. und Havva Koç „Nuruosmaniye Kütüphanesi“, DBİÜ, 6, 104.) Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte. Mitüberlieferung: Inhaltsverzeichnis, interlineare und marginale Glossen wie TSMK EH 1283.
1280 h.	İÜ Nadir A 5458	149 fol. S3, sehr sparsam vokalisiert. Fragment A. Kolophon: es-Seyyid ʿAli Rızā, Schüler des Kalligraphen es-Seyyid İbrāhim Nazfi, 1280 h. Benutzerkontext: Kalligraph (Kolophon); Palast-Kontext (Bibliothek von ʿAbdülhamid II. vgl. die Prägung im Einband und die Sammlungsgeschichte.)

8.1.2 Mağārib az-Zamān, undatierte Handschriften

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
o. D.	BDK Veliyüddin 1784	19+437 fol. 275×155 mm, 180×85 mm. S2, unvokalisiert. Vollständige Abschrift. Kein Kolophon. Benutzerkontext: ʿulemā-Kontext (<i>vakf</i> -Stempel des <i>seyhülislām</i> Veliyüddin (st. 1182/1768), 1175 h., vgl. Kut und Bayraktar 1984, 108; Ali Alparslan „Veliyüddin Efendi,“ in: DBĀ, 7, 378; Emine Naza, „Veliyüddin Efendi Kütüphanesi,“ in: DBĀ, 7, 378; SO ² , 5, 1660f.)
o. D.	İÜ Nadir A 3301	273 folio. S2, wenig vokalisiert. Fragment B (erster Band; endet im Kapitel <i>faṣl fī ğihād an-nabī.</i>) Luxushandschrift. Kein Kolophon. Mitüberlieferung: Interlineare Glossen mit Varianten (<i>nusha</i>), grammatikalischen Erläuterungen und Worterklärungen auf Türkisch.
o. D.	Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Antalya Akseki İHK 07 Ak 132	610 fol. 248×150mm, 170×80 mm. S2, unvokalisiert. Vollständige Abschrift. Kein Kolophon. Benutzerkontext: ʿaskeri-Kontext (<i>vakf</i> -Stempel von Yegen Muhammed Paşa, 1197 h.; zum Stifter siehe SO ² , 4, 1077. Keine <i>vakf</i> -Urkunde.) Mitüberlieferung: Kollationsvermerke bis Seite 611.

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
o. D.	Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Budur İHK 15 Hk 2063	193 fol. 270×17 mm; 185×115 mm. S2, sparsam vokalisiert. Fragment C (Anfang und Ende fehlen). Kein Kolophon. Mitüberlieferung: Kollationsvermerke vom Kopisten und von anderer Hand.
o. D.	SK Ayasofya 2081	159 fol. S3, nicht vokalisiert. Fragment A. Luxushandschrift. Kein Kolophon. Benutzerkontext: 1. ‘askerî-Kontext (Besitzvermerk eines nicht identifizierbaren ‘Ali Paşa; 2. Palast-Kontext (Stempel Selims I. (918-927 h./1512-1520), welcher als Inventarstempel der <i>hazine</i> -Sammlung im Topkapı-Palast verwendet wurde, o. D.); 3. Palast-Kontext (<i>vakf</i> -Stempel und <i>vakf</i> -Urkunde von Sultan Mahmüd I., 1152 h./1740).
o. D.	SK Nuruosmaniye 2594	9+383 fol. 261×160 mm, 185×92 mm. S2, unvokalisiert. Vollständige Handschrift. Luxushandschrift. Kein Kolophon. Benutzerkontext: Palast-Kontext (<i>vakf</i> -Stempel von Sultan ‘Osmân III. für Nuruosmaniye, [ca. 1755], vgl. Kut und Bayraktar 1984, 35f. und Havva Koç „Nuruosmaniye Kütüphanesi“, DBİÜ, 6, 104.) Mitüberlieferung: Inhaltsverzeichnis in anderem Duktus aber möglicherweise vom Kopisten. Randglossen mit Inhaltsüberschriften (<i>maṭlab</i>).
o. D.	SK Nuruosmaniye 2595	122 fol. 297×203 mm, 200×140 mm. S2, unvokalisiert. Fragment A. Luxushandschrift. Kein Kolophon. Benutzerkontext: Palast-Kontext (<i>vakf</i> -Stempel und <i>vakf</i> -Urkunde von Sultan ‘Osmân III. für Nuruosmaniye, [ca. 1755], vgl. Kut und Bayraktar 1984, 35f. und Havva Koç „Nuruosmaniye Kütüphanesi“, DBİÜ, 6, 104.) Mitüberlieferung: Selten Kollationsvermerke Literatur: Lt. Çelebioğlu 1996, 1, 172, handelt es sich um die älteste bekannte <i>Mağārib</i> -Handschrift.

8.1.3 Envār el-‘Aşîkîn, datiert Handschriften

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
918 h.	SK Pertev Paşa 229m	397 fol. 240×150 mm, 175×100 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Kolophon: Piri b. ‘Ali b. (يوساد [?]), Evâsiṭ Rebi‘ I 918 h. Lokalisierung: Üsküdar (Stiftung für den dortigen Nakşbendiye-Konvent) Benutzerkontext: kâlemiye-Kontext, şüfi-Kontext (<i>vakf</i> -Stempel des Innenminister (<i>umūr-ı mülkiye nâzırı</i>) Pertev Paşa (1199-1253 h./1785-1837), für den Nakşbendiye-Konvent in Üsküdar (Hânkâh-ı Selimiye bzw. Selimiye

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
		Dergâhi), 1251 h.; zum Konvent vgl. Baha Tanman, „Selimiye Tekkesi,“ in: DBIA, 6, 516-518; zu Pertev siehe SO ² , 4, 1332.) Graphische Gestaltung: Handschrift enthält die vier Graphiken.
926 h.	SBBPK Ms. Or. Oct. 3710	310 fol. 240×170 mm, 185×115 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Kolophon: Pervâne (<i>el-abḫkar eṣ-sebir bi-Pervâne</i>) kopierte die Handschrift in Konstantinopel für İbrâhîm Paşa, Evâ'îl Rebi' I 926 h. Benutzerkontext: 1. 'askeri-Kontext (Kolophon); 2. 'askeri-Kontext (Besitzvermerk von Ḥasan b. İbrâhîm, einem Angehörigen des <i>müteferrika</i> -Regiments, Klient/Untergebenen (<i>tâbi'</i>) des verstorbenen Ḥasan Ağa, 1117 h.); unbekannt (Fünf Besitzerstempel: 1. 'Ali b. Muştafâ, o. D.; 2.-4. unleserlich oder getilgt.) Mitüberlieferung: Randglossen und interlineare Vermerke mit Korrekturen von anderer Hand. Nutzungsspuren: Lesezeichen (Fäden). Graphische Gestaltung: Handschrift enthält die vier Graphiken. Literatur: Götz 1968 (VOHD 13.2), 3f.
936 h.	İÜ Nadir T 6299	245 fol. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Kolophon (nur Datierung): Evâsiṭ Ramazân 936 h. Benutzerkontext: Bibliotheksbestand, Palast-Kontext (Einband mit der Prägung <i>Kütübḫâne-i Hümayûn-ı Cenâb-ı Mülûkâne, tuğrâ</i> von Sultan 'Abdülḥamîd II. (1876-1909), o. D.) Nutzervermerke: Persische Verse in geübtem <i>ta'liḳ</i> mit Bitte um Fürbitte für Autor, Kopist, Leser und Hörer. Eschatologische Aussage (' <i>âkıbet</i> ist im Jahr 1400) und Schreibübungen in <i>divâni</i> . Korrekturen von der Hand des Kopisten. Graphische Gestaltung: Handschrift enthält die vier Graphiken.
938 h.	SK Yaz. Bağ. 2935	440 fol. 234×164 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Kolophon (nur Datierung): Evâsiṭ Cemâzi I 938 h. Benutzerkontext: unbekannt (Besitzvermerk von 'Abdurrahmân b. Ḥacı Muştafâ.) Mitüberlieferung: Korrekturen von der Hand des Kopisten. Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte für Autor in persischen Versen. Graphische Gestaltung: Handschrift enthält die vier Graphiken. Sonstiges: Handschrift in schlechtem Zustand. Blätter oft in falscher Reihenfolge.

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
938 h.	SK Yaz. Bağ. 2033	297 fol. 250×200 mm, 210×150 mm. S2, zum Teil vokalisiert. AOT2 Orthographie. Kolophon: Mürüvvet b. Aşlıhan, Montag, Evâhir Cemâzi II 938 h. Mitüberlieferung: Randglossen mit Korrekturen des Kopisten. Graphische Gestaltung: Keine Zeichnungen, aber die Beschriftung der vier Graphiken im Lauftext; die Beschriftung der Klimata ungefähr in Kreisform.
957 h.	TDK Yz. A 352	293 fol. 278×188 mm, 188×125 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Kolophon: Behrâm b. ‘Abdullâh, an der ‘Īsâ Beg-Medrese in Üsküb, Evâ’il Şafer 957 h. Lokalisierung: Üsküb/Skopje (Kolophon). Benutzerkontext: ‘ulemâ-Kontext (Kopist). Graphische Gestaltung: Handschrift enthält drei Graphiken. Statt Livâ eine halbe Seite frei.
957 h.	DKM Tarih Turki Tal‘at 8	298 fol. 145×200 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Kolophon: Perviz b. ‘Abdullâh, 7. Receb 957 h.; Kolophon in persischen Versen geschrieben. Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte für Kopist, Auftraggeber und Hörer; Fürbitte für die, welche für Autor und Kopist fürbitten. Graphische Gestaltung: Handschrift enthält die vier Graphiken. Literatur: <i>Fibrîst al-Maḥtûṭât at-Turkiya</i> , 1, 54.
957 h.	DKM Tarih Taymür 1802	256 fol. 200×280 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Kolophon: Muştafâ b. ‘Ali Emin in Ayamavra, Donnerstag, Evâ’il [Cemâz]i II 957 h. Lokalisierung: 1. Ayamavra/Morea (Kolophon); zum Ort vgl. Akbayar 2001, 13. 2. Kairo (Stiftung) Benutzerkontext: ‘ulemâ-Kontext (<i>vakf</i> -Stempel von Ahmed b. İsmâ‘il Taymür b. Muḥammed Taymür, Kairo, [1348 h./1930], vgl. Sayyid 1417 h./1996, 74f.) Mitüberlieferung: Kurzbiographie. Graphische Gestaltung: Handschrift enthält die vier Graphiken. Literatur: <i>Fibrîst al-Maḥtûṭât at-Turkiya</i> , 1, 54.
958 h.	MK A 7517	372 fol. 230×162 mm, 155×92 mm; S2, vokalisiert. AOT Vokalisierung. Erwerb 1993, 10 000 000 TL. Kolophon (nur Datierung): Sonntag, 958 h. Benutzerkontext: ‘ulemâ-Kontext (Besitzervermerk von es-Seyyid Ahmed Tefîk Efendi, dem ersten Imam der großen Moschee (<i>câmi‘-i kebir imâm-ı evvelî</i>), keine Lokalisierung, kein Datum.) Graphische Gestaltung: Handschrift enthält die vier Graphiken.

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
967 h.	TSMK K 1012	315 fol. 290×200 mm. S2, nicht vokalisiert. MOT Orthographie. Kolophon: Muḥammed b. Ramaẓān, Samstag, Şevvāl 967 h. Benutzerkontext: 1. Palast-Kontext (Reparatur und Stiftung durch den Ober-Taubstummen (<i>ser-bizebān</i>) Seyyid Muştafā Āğa für die großherrliche Vorratskammer (<i>Kiler-i Ḥaṣṣa</i>), o. D.; Muştafā Āğas Stempel ist 1216 h./m. datiert.; 2. Palast-Kontext (Lesung der Handschrift durch einen gewissen Hasan in der großherrlichen Vorratskammer, 21. Receb 1240 h.) Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte für Stifter. Graphische Gestaltung: Handschrift enthält die vier Graphiken. Literatur: Karatay 1961, 1, 45, No. 136.
[9]77 h.	DKM Tarih Turki Ṭal'at 57	267 fol. 195×285 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Kolophon: Farrūḥ (فروغ), Rebi' I [9]77 h.; darunter der Stempel „Ḥüseyin [...]“. Benutzerkontext: askerî-Kontext (1. Besitzstempel von Ḥüseyin, dem „Diener von Sultan Selim“ (<i>Ḥüseyin ser-çäkir-i Sultān Selim muḥibb-i Ḥānān-ı Āl-i 'Osmān</i>) ¹ , o. D.); unbekannter Kontext (2. Besitzstempel <i>Feyz-i Ḥudā İbrāhīm</i> ; 3. Besitzstempel <i>al-'abd Ḥüseyin b. Piri</i> ; 4. Besitzstempel <i>Ḥüseyin [...]</i> Şeref Ahmed; 5. Besitzstempel <i>Yā rabb be-küṣā ez kerāmet ṭābi'-i Yahyā</i> ; 6. Lesereintrag von Şeyḥ Muḥammed b. Cevzi, 11. Rebi' 1089 h.; 7. Lesereintrag von <i>Ḳapudan-ı vālī</i> [?] Murād, 10. Zilkā'de 1189 h.) Nutzervermerke: Bitte für Fürbitte für Autor und Kopist. Mitüberlieferung: Skizze eines Amuletts. Graphische Gestaltung: Handschrift enthält drei Graphiken. Keine Information zum Prophetenbanner. Literatur: <i>Fibrist al-Maḥṫūṫat at-Turkiya</i> , 1, 55.
982 h.	MK Tokat İHK, 60 Hk 431	264 fol. 285×189 mm. S1, vokalisiert. AOT Orthographie. Kolophon: Maḥmūd [?] b. el-Ḥacı Ḥasan, Donnerstag, Evā'il Cemāzi I 922 h. (darunter in Zahlen 982 h.). Benutzerkontext: 1. askerî-Kontext (Leservermerk: „Am 21. Receb 1270 h. ist Derviş Āğa gegen die verdammten Ungläubigen in den Krieg gezogen“ (<i>İşbu biy ikiyüz yetmiş senesinde Receb-i şerifin yigirmi yedinci günde Derviş Āğa mesfuf keferesinin üzerine sefere gidi</i>)). Graphische Gestaltung: Handschrift enthält drei Graphiken. Zeichnung des Prophetenbanners nicht vorhanden.

¹ Der Titel *çäkir* ist in der osmanischen Administration nicht für ein bestimmtes Amt geläufig.

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
985 h.	TDK Yz. A 352-a	233 fol. 300×200-230×140 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Gefärbte Seiten und verschiedenfarbige Überschriften. Kolophon: Muḥammed b. Ḥacı Maḥmūd, Evāḥir Zılka‘de ve Evvel Şubāt 985 h. Benutzerkontext: unbekannt (Stiftung durch den Kopisten.) Nutzungsspuren: Kultspuren. Mitüberlieferung: Kurzbiographie, Kollationsvermerke von der Hand des Kopisten. Graphische Gestaltung: Handschrift enthält die vier Graphiken.
986 h.	TSMK R 366	211 fol. 350×200 mm. S2, sehr sparsam vokalisiert. MOT Orthographie. Kolophon (nur Datum): Evāsīt Cemāzi I 986 h. Benutzerkontext: 1. ‘askerī-Kontext (Besitzvermerk: İbrāhim Paşa, o. D.); 2. Palast-Kontext (<i>vakf</i> -Stempel von Maḥmūd I. (1143-1168 h./1730-1754), o. D.; vgl. Kut und Bayraktar 1984, 31f.) Graphische Gestaltung: Handschrift enthält die vier Graphiken. Zeichnung Livā aufwändig illuminiert. Literatur: Karatay 1961, 1, 46, No. 140.
991 h.	ÖNB Mixt. 1282	225 fol. 290×195 mm, 235×150 mm. S2, zum Teil vokalisiert. AOT Orthographie. Kolophon (nur Datierung): el-kātib [...], Rebī‘ [...] 991 h. Benutzerkontext: kalemīye-Kontext, Familienkontext (1. Geburt von [...] Efendi, 18. Azlık 1292 h. [?]/ Kānūn II 1293 m.; 2. Heirat der Tochter Fāṭīme ez-Zehrā mit Vāşıf Beg, dem zweitgeborenen Sohn Edib Efendis, des stellvertretenden Vorsitzenden der Finanzabteilung des Staatsrates (<i>Şūrā-yı Devlet Mālīye Dā‘iresi re‘is-i şānisi</i>), Donnerstag, 8. Zılhicce 1294 h./1. Kānūn I; 3. Geburt des Sohnes Muḥammed ‘Ali Beg, Samstag, 22. Muḥarrem 1295 h./14. Kānūn II.) Graphische Gestaltung: Handschrift enthält die vier Graphiken. Literatur: Balić 2006, S. 20, Nr. 2550.
1001 h.	MK B 643	171 fol. 280×190 mm, 227×145 mm, S2, bis 63b vokalisiert. Erwerb 1996, 7000 TL. Fragment. Kolophon: Bannerträger (<i>sancağdār</i>) Daḳḳāk Muḥammed, Freitag, 20. Şa‘bān 1001 h. Lokalisierung: Dorf Bazançal [?]/Merzifon (Schenkungsvermerk, o. D.). Benutzerkontext: 1. ‘askerī-Kontext (Kolophon); 2. ‘askerī-Kontext (<i>vakf</i> -Vermerk des Kopisten); 3. unbekannt (Schenkungsvermerk: ‘Abdullāhoḡlı Muḥammed Ḳocabaş aus dem Dorf Bazançal [?] bei Merzifon/Küçük Ḳamışlı

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
		erhielt die Handschrift von seinem Bruder Muṣṭafā Efendi geschenkt, o. D.) Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte für Besitzer, Leser, Hörer, Schreiber. Mitüberlieferung: Inhaltsverzeichnis. Graphische Gestaltung: Fragment; keine Graphiken aufgrund von Blattverlust.
1002 h.	SK Tercüman Y-364	248 fol. 298×205 mm, 227×120 mm. S2, nicht vokalisiert. AOT2 Orthographie. Kolophon: Aḥmed b. Muṣṭafā b. ʿAlī in Istarva [Istrava, Ostrova, Ustrova; (استودوه / استوره)], Evāḥir Zilḥicce 1002 h. Lokalisierung: Istarva [Istrava, Ostrova, Ustrova]/Manastır oder Saloniki (Kolophon); vgl. Akbayar 2001, 77 oder 127. Nutzervermerke: Fürbitte für Vorfahren, Leser und alle Muslime und Musliminen. Mitüberlieferung: Kollationsvermerke. Graphische Gestaltung: Handschrift enthält drei Graphiken. Im Kapitel zum Prophetenbanner sind lediglich die drei Zeilen rot hervorgehoben.
1017 h.	MK B 1095	311 fol. 289×200 mm. S2, vokalisiert; AOT2 Orthographie. Kolophon: Muṣṭafā b. Sinān, Gelibolu, Evāsıṭ Şafer 1017 h. Lokalisierung: Gelibolu (Kolophon). Benutzungskontext: zwei getilgte Besitzvermerke. Nutzungsspuren: Kultspuren. Graphische Gestaltung: Handschrift enthält die vier Graphiken.
1024 h.	DKM S[in] 5524	497 fol. 140×200 mm. S1, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Kolophon: Ḥacı Ḥüseyin b. Meḥmed bekannt als Timūr [Taymūr], Sonntag, 2. Cemāzi II 1024 h.; am Rand in Kanzleischrift (<i>siyāḳat</i>): kalʿe-i Ayamavra. Lokalisierung: Ayamavra/Morea (Kolophon), vgl. Akbayar 2001, 13. Graphische Gestaltung: Handschrift enthält drei Graphiken. Darstellung des Livā nicht gefunden. Literatur: <i>Fibrīst al-Maḥṭūṭāt at-Turkiya</i> , 1, 54.
1026 h.	SK Hasib Efendi 211	284 fol. 315×195; 235×130. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Luxusexemplar. Kolophon: Datierung in der Kanzleischrift <i>siyāḳat</i> : 27. Rebiʿ I 1026 h. Benutzungskontext: 1. kalemīye-Kontext (siehe Schriftduktus des Kolophons); 2. unbekannt (Besitzvermerk in goldenem <i>şilüs</i> , mit floraler Illumination: Aḥmed Aḡa, o. D.); 2. şüfi-Kontext (getilgter

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
		<p><i>vakf</i>-Stempel; darüber handschriftlich der <i>vakf</i>-Vermerk Tekerlek Hasib Efendis, [1317 h.]; zu Hasib Efendis Bibliotheksstiftung für den Rufā'īye-Konvent in Eyyüp siehe Kut und Bayraktar 1984, 165, und M. Baha Tanman, „Bedevilik“, DBĪA, 2, 121.)</p> <p>Graphische Gestaltung: Handschrift enthält drei Graphiken. Der Abschnitt zum Prophetenbanner enthält keine Zeichnung; die drei Zeilen sind aber rot hervorgehoben.</p>
1029 h.	DKM Tarih Turki 13	<p>239 fol. 200×290 mm. S1, nicht vokalisiert.</p> <p>Kolophon: Hacı Aḥmed Şüfi b. Yazıcı Muḥammed Çelebi, Ḥanafit (<i>el-Ḥanefī mezheben</i>) in Reşid, Cemāzi I 1029 h.)</p> <p>Lokalisierung: Reşid/Ägypten oder Diyarbekir (Kolophon); vgl. Akbayar 2001, 136.</p> <p>Benutzerkontext: 1. şüfi-Kontext [?] (Kolophon); 2. şüfi-Kontext (Besitzvermerk des Kopisten, Şüfi el-Ḥacı Aḥmed, Cemāzi I 1027 h. [!]); 3. 'ulemā-Kontext (<i>vakf</i>-Vermerk: Stiftung des İsmā'īl Efendi für Medrese-i Ḥabbāniye, 1201 h.; die Medrese-i Ḥabbāniye, Kairo, ist nicht in Warner 2005² belegt.); 4. Bibliotheksbestand (Bibliotheksstempel der Khedivenbibliothek, Kairo, o. D.; Prägung auf dem Einband: „in der Khedivenbibliothek gebunden“ (<i>muğallad min al-kutubhāna al-ḥidwīya al-mişriya</i>)).</p> <p>Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte für sich selbst und die Eltern.</p> <p>Graphische Gestaltung: Handschrift enthält die vier Graphiken.</p> <p>Literatur: <i>Fibrist al-Maḥḩūāt at-Turkiya</i>, 1, 54.</p>
1031 h.	AOI Zürich 50	<p>542 Seiten. 185×280 mm, 115×205 mm. S3, vokalisiert. AOT Orthographie.</p> <p>Kolophon: 'Osmān b. Muştafā el-İslāmbolī, Sekretär der Janitscharen (<i>kātib-i yençeriyān-ı dergāb-ı 'ālī</i>) in Esterğon, 20. Şafar 1031 h.</p> <p>Lokalisierung: Esterğom (Kolophon).</p> <p>Benutzerkontext: 1. 'askerī-Kontext (Kolophon); 2. unbekannt (Besitzvermerk: Ḥamid Efendi, o. D.); 3. Frau (Besitzvermerk: Ümmi Ḥanım, o. D.)</p> <p>Graphische Gestaltung: Handschrift enthält die vier Graphiken.</p>
1040 h.	BDK Bayezid 1405	<p>329 fol. 285×193 mm, 217×135 mm. S1, vokalisiert. AOT Orthographie.</p> <p>Kolophon: Muşlā [oder Muşli] b. Naşūh, Evā'il Şa'bān 1040 h.</p> <p>Benutzerkontext: Palast-Kontext, Frau (<i>vakf</i>-Stempel von Sultan 'Abdülmecids Mutter, Bezm-i 'Ālem (st. 1269 h./1853), 1266 h.; zu Bezm-i 'Ālem vgl. Ulucay 1980, 120f.)</p> <p>Graphische Gestaltung: Handschrift enthält die vier Graphiken.</p>

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
1052 h.	MK A 515	288 fol. 197×148;155×110. S2, nicht vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1960, 75 TL. Kolophon: ‘Abdünnebi ḫalife, 1052 h.; [Bedeutung von <i>ḫalife</i> ohne Kontext nicht zu klären.] Benutzerkontext: unbekannt (Besitzstempel: ‘Abdünnebi, 1001 h. [?]). Graphische Gestaltung: Handschrift enthält die vier Graphiken.
1062 h.	MK B 969	204 fol. 298×164 mm, 235×160 mm. S1, vokalisiert. MOT Orthographie. Kolophon: Monlā ‘Osmān b. Mevlānā Monlā Ḥasan, Vater und Sohn sind <i>ḫāfiẓ</i> (<i>ḫāfiẓeyn-i kelāmi ‘llāh</i>), Receb 1062 h., darunter Notiz zum Tod des Kopisten, Evā’il Şafer 1072 h. Benutzerkontext: ‘ulemā-Kontext (Kolophon und <i>vakf</i> -Vermerk des Kopisten (<i>vakf-ı eblî</i>)). Nutzungsspuren: Lesezeichen (Fäden). Mitüberlieferung: Inhaltsverzeichnis. Graphische Gestaltung: Handschrift enthält keine Graphiken.
1065 h.	Bratislava UB TC 19	314 fol. 300×210 mm, 240×150 mm. S2, zum Teil vokalisiert. AOT2 Orthographie. Kolophon: Aḫmed, Evāsīṭ Zilkā‘de 1065 h. Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte für Schreiber. Graphische Gestaltung: Keine Informationen.
1067 h.	DKM Tarih Turki 279	123 fol. 130×180 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Ausschnitt (Anfang und Ende fehlen) Kolophon: Name des Kopisten unleserlich [getilgt ?], 15. Rebi‘ I 1067 h. Benutzerkontext: 1. ‘askerî-Kontext, Patronageverhältnisse (Kaufvermerk: ‘Ali Klient von el-Ḥācc Yūsuf (<i>‘Ali tābi‘ al-Ḥāgg Yūsuf</i>) erwarb das Buch 1093 h.; Besitzvermerk: ‘Ali Klient von ‘Osmān, o. D.; Besitzvermerk eines Klienten eines Wesirs: [...] <i>tābi‘-i vezir-i ‘asker</i> [...], o. D.); 2. Bibliothekskontext (Stempel der Khedivenbibliothek, Kairo, o. D.); 3. ṣūfi-Kontext (Laut Inventarisierungsvermerk der Khedivenbibliothek vom 9. Dezember 1881 wurde die Handschrift aus der Takiya al-Ḥabbāniya, Kairo, in die Khedivenbibliothek gebracht. Dieser Derwischkonvent lässt sich nicht identifizieren; vgl. etwa Warner 2005 ² .) Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte, Schriftübungen. Graphische Gestaltung: Keine Graphiken; unvollständige Handschrift. Literatur: <i>Fibrist al-Maḫtū‘āt at-Turkiya</i> , 1, 54f.
1075 h.	MK B 171	235 folio, 300×200 mm, 200×130 mm. S2, nicht vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1974, 700 TL. Kolophon (nur Datierung): Donnerstag, [Cemāzi I] 1075 h.

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
		<p>Benutzerkontext: ʿaskerī-Kontext (Besitzvermerk des Janitscharenoffiziers (<i>Dergāh-ı ʿĀli Yenīçeriyān Çorbacılarından</i>) Muḥammed Ağa, Cemāzī I 1075 h.; der Besitzvermerk ist von der Hand des Kopisten.)</p> <p>Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte für Autor, Kopist, Besitzer, Leser und Hörer.</p> <p>Graphische Gestaltung: Handschrift enthält die vier Graphiken.</p>
1089 h.	TSMK Y 810	<p>199 fol. 200×145 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie.</p> <p>Kolophon: ʿulemā-Kontext (ʿAli b. Muṣṭafā, Muezzin an der Moschee von Lütüfī Paşa im Dorf Saray in der Nähe von Dimetoka, Evāʿil Rebiʿ I 1089 h.).</p> <p>Benutzerkontext: ʿulemā-Kontext (Kolophon).</p> <p>Lokalisierung: Dimetoka/Karesi oder Edirne (Kolophon), vgl. Akbayar 2001, 45.</p> <p>Graphische Gestaltung: Keine Informationen.</p>
1090 h.	MK Ankara İHK, 06 Hk 3685	<p>304 fol. 215×145 mm, 185×113 mm. S1, zum Teil vokalisiert. AOT Orthographie.</p> <p>Kolophon: Ḥasan b. Mūsā, 4. Rebi I. 1090 h.</p> <p>Benutzerkontext: Familienkontext (Fünf Geburtsvermerke und ein Sterbedatum: 1. Sohn Muṣṭafā, 26. Cemāzī II 1146 h., 2. Sohn Aḥmed, ibtidāʿ Rebiʿ I 1155 h., 3. Sohn İbrāhīm, 9. Rebiʿ I 1160 h., 4. Tochter Fāṭime. Ramazān 1147 h., 5. Tochter Emine, Cemāzī II. 1148 h., 6. Eintrag von Fāṭime: Tod des Vaters im Jahr 1151 h.)</p> <p>Graphische Gestaltung: Handschrift enthält drei Graphiken. Zeichnung des Livā fehlt.</p>
1090 h.	SK Tırnovalı 847	<p>321 fol. 286×185 mm, 207×131 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. AOT Morpheme erhalten <i>götürmezün; dile-rin</i>.</p> <p>Kolophon: Kenʿān-ı Rū-yı Siyāh el-Giridi, Şaʿbān 1090 h.</p> <p>Benutzerkontext: unbekannt (<i>vakf</i>-Vermerk ohne Details; nicht entzifferbarer Bibliotheksstempel)</p> <p>Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte für Autor.</p> <p>Graphische Gestaltung: Handschrift enthält die vier Graphiken.</p>
1118 h.	DKM Mağāmiʿ Turki Ṭalʿat 123	<p>Fol. 275–350. 135×190 mm. S2, unvokalisiert. MOT Orthographie. Fragment (Anfang fehlt).</p> <p>Kolophon: Muḥammed el-Ḥatib, Evāḥir Şafer 1118 h.</p> <p>Benutzerkontext: ʿulemā-Kontext (Kolophon).</p> <p>Graphische Gestaltung: Keine Graphiken aufgrund von Blattverlust.</p> <p>Literatur: <i>Fibrīst al-Maḥṭūʿāt at-Turkiya</i>, 1, 55.</p>
1129 h.	İÜ Nadir T 4101	<p>200 folio. S2, bis 70a vokalisiert. MOT Orthographie. (Varianz: Der Text weicht recht stark von den anderen Versionen ab.)</p> <p>Kolophon (nur Datum): 23. Şaʿbān 1129 h.</p>

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
		<p>Benutzerkontext: Frau, Palast-Kontext (Besitzstempel von Behiye Sultān, 1157 h.; nicht identifizierbar, nicht identisch mit der Tochter von Sultan ‘Abdülmecid, vgl. Uluçay 1980, 153.).</p> <p>Graphische Gestaltung: Handschrift enthält die vier Graphiken.</p>
1132 h.	SK Yaz. Bağ. 4847	<p>183 fol. 303×220 mm, 230×160 mm, S1, vokalisiert. MOT Orthographie.</p> <p>Kolophon (nur Datum): 9. Zilhicce 1132 h.</p> <p>Benutzerkontext: 1. Frau (Benutzereintrag: Die Tochter von Hacı Muḥammed hat die Handschrift repariert, 1173 h.); 2. Frau (<i>vakf</i>-Vermerk: Stiftung durch Fāṭime Ḥatun, der Frau des verstorbenen Çakır Yūsuf im Dorf Taḫaqlı, 1286 h.).</p> <p>Graphische Gestaltung: Handschrift enthält die vier Graphiken.</p>
1132 h.	MK Eskişehir İHK 26 Hk 278	<p>325 fol. 150×210 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Abschrift eines Fragments, (nach der <i>besmele</i> setzt der Text gegen Ende des Kapitels zur Erschaffung der Welt ein; es fehlen circa zehn Seiten.)</p> <p>Kolophon (nur Datum): Sonntag, Ramaḫān 1132 h. (von derselben Hand wie der <i>vakf</i>-Vermerk).</p> <p>Lokalisierung: Seferiḫiṣār/Ankara (Bibliotheksbestand).</p> <p>Benutzerkontext: 1. ṣūfi-Kontext (<i>vakf</i>-Vermerk: Maḫmūd b. Muḫarrem b. Ḥüseyin stiftete die Handschrift „zur Erinnerung an Derviş Bali“ (<i>be-yādiğār-ı Derviş Bali</i>) der Tekye von Sultān Abdāl Mūsā, o. D. 2. Bibliotheksbestand (Bibliothek in Seferiḫiṣār, <i>Seferiḫiṣār Kütübḫanesi Vakfi</i>, o. D.); 3. Frau (<i>vakf</i>-Vermerk von Fāṭime Ḥanım, Tochter von Çarabudaç ‘Ali, o. D.).</p> <p>Nutzervermerke: Fürbitte für Leser, Hörer und Schreiber.</p> <p>Graphische Gestaltung: Handschrift enthält die vier Graphiken.</p>
1146 h.	MK B 605	<p>299 fol. 320×200 mm, 240×140 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1984, 7000 TL.</p> <p>Kolophon: Üsküdārī Çurdefendizāde Muḥammed Şādık, Cemāzi II 1146 h.</p> <p>Benutzerkontext: kalemīye-Kontext (Geburtsvermerk: Der stellvertretende Kanzleichef der Finanzverwaltung (<i>ḫalīfe-i ser-mektūbi-i defteri</i>) Ḥāfız Muṣṭafā notiert die Geburt des Sohnes Aḫmed, Donnerstag, 19. Şafer 1213 h.)</p> <p>Graphische Gestaltung: Handschrift enthält die vier Graphiken.</p>
1149 h.	Üsküdar, Hacı Selim Ağa, Kemankeş 381	<p>315 folio. 307×205 mm, 245×136 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie (AOT Morpheme, z. B. <i>dilerin ki</i>).</p> <p>Kolophon: Üsküdārī Çurdefendizāde Muḥammed Şādık, 23. Şa‘bān 1149 h.</p> <p>Lokalisierung: Üsküdar (Stiftung).</p>

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
		<p>Benutzerkontext: 1. ʿulemā-Kontext (<i>vakf</i>-Stempel und <i>vakf</i>-Urkunde von es-Seyyid ʿAbdülkadir, bekannt als Emir Hıvāce Kemānkeş stiftete die Handschrift für die ʿAtiḳ Vālide-Moschee in Üsküdar, 1135 h. (1722-1723); Emir Hıvāce war ein Nachkomme von ʿAbdulqādir al-Ġilāni und <i>müderri</i>s an der ʿAtiḳ Vālide-Küllüye in Üsküdar, vgl. Kut und Bayraktar 1984, 130f.); 2. Frau (<i>vakf</i>-Vermerk in einem schlechten Türkisch; Erneuerung des <i>vakf</i> durch Şerife Rābiʿa Hānım, die Mutter der Urgroßmutter des Verfassers der Notiz (والدم شريفه حيليه خاتمك والدهسى شريفه ام كلثومك خاتمك) والدهسى شريفه رابعه خاتم مجدداً وقف بيوروب اسكدارده عننيق والده سلطان (جامع شريفه), 1. Receb 1222 h.)</p> <p>Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte.</p> <p>Graphische Gestaltung: Handschrift enthält die vier Graphiken.</p>
1169 h.	MK A 8252	<p>512 fol. 211×165 mm, 150×90 mm. S1, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Keine Zeichnungen.</p> <p>Kolophon: el-Ḥacı [!] ʿĀʿiše Ḥatun, die Tochter von el-Ḥacı ʿIsā im Quartier ʿAbdülcebbār, Kastamonu, hat die Handschrift 1169 h. in Auftrag gegeben und ist nach der Rückkehr von der Pilgerfahrt 1182 h. verstorben.</p> <p>Lokalisierung: Kastamonu (Kolophon).</p> <p>Benutzerkontext: Frau (Auftraggeberin).</p> <p>Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte für die verstorbene Auftraggeberin; Geburtsvermerke (22. Zilkaʿde 1187 h.; Dienstag, 1. Zilkaʿde 1188 h.)</p> <p>Graphische Gestaltung: Keine graphische Darstellung.</p>
1170 h.	SK Hacı Mahmud 1619	<p>331 fol. 205×153 mm, 150×105 mm. S2, nicht vokalisiert. AOT2 Orthographie. Erwerb 1996, 25 000 000 TL.</p> <p>Kolophon (nur Datierung): Freitag, 28. Muḥarrem 1170 h.</p> <p>Lokalisierung: Edirne (Stiftung).</p> <p>Benutzerkontext: şūfi-Kontext (getilgter aber entzifferbarer <i>vakf</i>-Vermerk für Kādiriye-Konvent in Edirne, o. D.)</p> <p>Mitüberlieferung: Inhaltsverzeichnis.</p> <p>Graphische Gestaltung: Handschrift enthält drei der Graphiken. Anstelle der Graphik „Klimata“ befindet sich eine freie Fläche.</p>
1173 h.	TSMK R 496	<p>233 fol. [lt. Katalog 232 yk.] 290×205 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie.</p> <p>Kolophon: Muṣṭafā b. Muḥammed, Evāʿil Rebiʿ I 1173 h.</p> <p>Benutzerkontext: 1. unbekannt (getilgter aber noch entzifferbarer Besitzvermerk: el-Ḥācc Muḥammed, 1079 h.); 2. Palast-Kontext (Stempel mit der <i>tuğra</i> Sultan ʿAbdūlmecids).</p> <p>Mitüberlieferung: Inhaltsverzeichnis.</p>

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
		Graphische Gestaltung: Handschrift enthält die vier Graphiken. Literatur: Karatay 1961, 1, 46, No. 141.
1189 h.	BDK Bayezid 1406	218 folio, 285×173; 223×120, S3, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Kolophon: Muṣṭafā Rıfķi, Sekretär in der Finanzverwaltung (<i>‘an hıulafā’-i mektüb-i defterî</i>), Evâil Rebi‘ I 1189 h. Benutzerkontext: 1. kalemîye-Kontext (Kopist); 2. Frau, Palast-Kontext (<i>vakf</i> -Stempel von Bezm-i ‘Âlem (st. 1269 h./1853), der Mutter von Sultan ‘Abdülmecid, 1266 h.; zu Bezm-i ‘Âlem vgl. Ulucay 1980, 120f.). Graphische Gestaltung: Handschrift enthält die vier Graphiken.
1250 h.	MK B 894	222 fol. 302×215 mm, 210×140mm, S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Kolophon: es-Seyyid Hâfız Muḥammed, bekannt als Cävâdzâde [Sohn des Karawanenführers], 1250 h. Benutzerkontext: 1. Frau (<i>vakf</i> -Vermerk von der Hand des Kopisten, o. D.; Stifterinnen sind Hıopakızı Faṭıma und ihre Mutter Hıadice.) Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte für Autor, Kopist, Stifterinnen, Leser und Hörer und alle Muslime. Graphische Gestaltung: Handschrift enthält die vier Graphiken.

8.1.4 Envâr el-‘Âşıkın, undatiert Handschriften

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
Vor 978 h.	TSMK K 1052	356 fol. 275×175 mm. S2, vokalisiert. Ohne Kolophon. Benutzerkontext: Frau (<i>vakf</i> -Vermerk von Fethâ [?] bint Aḥmed, Rebi‘ II. 978 h.) Graphische Gestaltung: Handschrift enthält die vier Graphiken. Literatur: Karatay 1961, 1, 45, No. 137.
Vor 1047 h.	TSMK HS 96 [alt HS 375]	742 Seiten; 182×110 mm. S3, vokalisiert. AOT Orthographie. Ohne Kolophon. Benutzerkontext: Palast-Kontext (<i>vakf</i> -Vermerk und Stempel: Stiftung des Yâķüt Aġa (ياقوت) für den Audienzsaal (<i>taht oṭası</i>), Ramażân 1047 h.) Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte für Stifter; Bitte um Fürbitte für Autor, Kopist, Leser und Hörer. Graphische Gestaltung: Keine Informationen. Literatur: Karatay 1961, 2, 370, No. 3026 [mit neuer Signatur].

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
Vor 1074 h.	İK Genel 5054	225 fol. 160×115 mm, 105×55 mm. S2, zum Teil vokalisiert. AOT Orthographie. Ohne Kolophon. Benutzerkontext: 1. unbekannt (Besitzvermerk und Stempel von ʿAlī Rızā b. Ḥamze, Flüchtling aus Athen (<i>mühācir-i Atine</i>), 1242 h. 2. unbekannt (Besitzstempel von Hızır [?], o. D.); 3. Familienkontext (Notiz zur Geburt eines Sohnes und einer Tochter in der Nacht des 12. Cemāzi I 1074 h.; Geburt des Sohnes Maḥmūd, Donnerstag, Nacht des 5. Zilkaʿde 1080 h.; 4. unbekannt (getilgter Vermerk aus dem Jahr 1221 h.) Graphische Gestaltung: Keine Informationen.
Ca. 1079 h.	SK Servili 19/6	Fol. 260-280. 205×150 mm, 150×92 mm. S2, vokalisiert. Ein Abschnitt in einer Sammelhandschrift. MOT Orthographie. Ohne Kolophon. Kolophon von Text 5 von derselben Hand: Kaʿa Resmo auf Kreta, Freitag, 11. Receb 1079 h. Nutzervermerk: Bitte um Fürbitte für Leser, Hörer und Schreiber. Mitüberlieferung: Vier Kommentare zu einzelnen Koransuren (1. <i>Tefsir-i Yasın</i> ; 2. <i>Tefsir-i Fātiḥa</i> ; 3. ein zweiter <i>Tefsir-i Fātiḥa</i> ; 4. <i>tefsir</i> zu Sure 78, 1); 5. Kommentar zur <i>Qaṣīdat al-Burda</i> .
Vor 1158 h.	SK Hacı Beşir Ağa 654/4	Fol. 33b-42b. 290×180 mm, 200×90 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Umfasst einen Ausschnitt von neun Folio aus dem Kapitel über Moses in einer Sammelhandschrift mit kurzen religiösen und historiographischen Texten. Ohne Kolophon. Benutzerkontext: Palast-Kontext (Besitzstempel und <i>vakf</i> -Stempel des Obereunuchen (<i>darüssaʿāde ağası</i>) Beşir Ağa (st. 1153 h./1746); Beşir Ağa stiftete verschiedene Bibliotheken in Istanbul, Medina, Bagdad und Kairo. Die vorliegende Handschrift gehört zur Sammlung seiner Bibliothek in der Nähe der Hohen Pforte, welche er 1158 h. (1745) stiftete; vgl. Kut und Bayraktar 1984, 139f.; Hathaway 2005, 85-95; Necdet Sakaoglu, „Beşir Ağa, Hacı,“ in: DBİA, 2, 174f. Mitüberlieferung: Inhaltsverzeichnis nicht vom Kopisten. Sammelhandschrift mit 22 weiteren Texten: 1. <i>Hilye-i Hākāni</i> ; 2. <i>Duʿānāme</i> ; 3. <i>Duʿā-i Çibil nāme-i mübārek</i> ; 4. <i>Envārü l-ʿĀşıkın</i> ; 5. <i>Ebü Leyṣ Tefsirinden fıkralar</i> ; 6. <i>Eḥādīs-i Şerif</i> ; 7. <i>Vaşiyyetnāme-i Pir ʿAlī-yi Haneḫi</i> ; 8. <i>el-Fıkh el-Ekber tercemesi</i> ; 9. <i>Minhācū l-ʿĀbidin</i> ; 10. <i>Nazm-ı Maḥsen el-Ahrār-ı İbrāhim</i> ; 11. <i>Çelebi el-Mevlevi</i> ; 12. <i>Naşihatnāme-i Ahmed Çelebi el-İslāmbolı</i> ; 13. <i>Şerḫ-i Tahıyyāt</i> ; 14. <i>Ḥadīs-i Erbaʿin tercemesi</i> ; 15. <i>Risāle-i Kaysunizade</i> ; 16. <i>Yüz ḥadīs şerḫi</i> ; 17. <i>Kıyāmet aḫvālī</i> ; 18. <i>Ṭūr dağında Mūsā ḫakk ḫazretleriyle</i>

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
		<p><i>mülākāt</i>; 19. <i>Ḥazret-i resūliñ ḥazret-i ‘Alī’ye vaşiyetnāmesi</i>; 20. <i>Tahmīsāt ve gāzaliyāt</i>; 21. <i>Nā’t en-nebi ve mīnācāt</i>; 22. <i>Silsile-i Āl-i ‘Osmān ilā ḥazret-i Ādem</i>; 23. <i>Tarib-i devlet-i Çerakise ibtidā 784</i>.</p> <p>Graphische Gestaltung: Die betreffenden Abschnitte sind in dem kurzen Ausschnitt nicht enthalten.</p>
Vor 1755 ²	Nuruosmaniye 2279	<p>304 fol. 297×195 mm, 210×137 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie.</p> <p>Ohne Kolophon.</p> <p>Benutzerkontext: 1. ‘askeri-Kontext (Aus der Hinterlassenschaft von Ġāzī ‘Osmān Paşa, o. D.); 2. Palast-Kontext (<i>vakf</i>-Stempel und <i>vakf</i>-Urkunde von Sultan ‘Osmān III. für Nuruosmaniye, [ca. 1755], vgl. Kut Bayraktar 1984, 35f. und Havva Koç „Nuruosmaniye Kütüphanesi“, DBİÜ, 6, 104.)</p> <p>Graphische Gestaltung: Handschrift enthält die vier Graphiken.</p>
Vor 1196 h.	SK Hacı Selim Ağa Üsküdar 467	<p>340 folio, 255×170 mm, 180×105 mm. S3, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Luxusexemplar.</p> <p>Ohne Kolophon.</p> <p>Benutzerkontext: kalemīye-Kontext (<i>vakf</i>-Stempel des Hacı Selim Ağa, 1196 h., Hacı Selim Ağa war Angehöriger der osmanischen Finanzadministration. Er war unter anderem Vorsteher der Finanzverwaltung der großherlichen Münze und der Finanzverwaltung in der Provinz Ḥotin; vgl. Kut und Bayraktar 1984, 189f. Nr. 119: Havva Koç, „Hacı Selim Ağa Kütüphanesi“, DBİA, 3, 478.)</p> <p>Graphische Gestaltung: Handschrift enthält die vier Graphiken.</p>
Vor 1234 h.	DKM Ma‘ārīf ‘Āmma Turki Qawāla 4	<p>307 fol., 170 × 270 mm, S2, vokalisiert. AOT Orthographie.</p> <p>Ohne Kolophon.</p> <p>Benutzerkontext: ‘askeri-Kontext, Palast-Kontext (<i>vakf</i>-Stempel Muḥammed ‘Alis (st. 1265 h./1849), des Gouverneurs von Ägypten, 1234 h.; vgl. Sayyid 1417 h./1996, 76.)</p> <p>Mitüberlieferung: Inhaltsverzeichnis.</p> <p>Graphische Gestaltung: Handschrift enthält die vier Graphiken.</p> <p>Literatur: <i>Fibrīst al-Maḥtūtāt at-Turkiya</i>, 1, 55.</p>
Vor 1252 h.	MK B 740	<p>274 fol. 275×190 mm, 220×122 mm; S2, vokalisiert. MOT Orthographie.</p> <p>Ohne Kolophon (letztes Blatt später ergänzt).</p>

² Laut Katalog 935 h. Dieses Datum konnte ich anhand der Handschrift nicht verifizieren.

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
		<p>Benutzerkontext: unbekannt (<i>vakf</i>-Vermerke: 1. es-Seyyid Hüseyn b. Müsâ, 1. Receb 1252 h.; 2. ‘Ali Efendi, 1315 h.)</p> <p>Graphische Gestaltung: Handschrift enthält die vier Graphiken.</p>
Vor 1256 h.	MK B 276	<p>214 fol. 290×200 mm, 230×160 mm; S2, vokalisiert. MOT Orthographie.</p> <p>Kolophon: ‘Ali b. Muştafâ, Montag, Şafer, ohne Jahr.)</p> <p>Benutzerkontext: Familienkontext (Geburtsvermerke 1. Ğurre Şa‘bân 125[X] h. [letzte Zahl unleserlich]; 2. 17. Ramazân 1257 h.; 3. 20. Receb 1259 h.; 4. 18. Zilhicce 1263 h.; 5. Anfang Rebi‘ II. 1256 h.; 6. Ğurre Muḥarrem 1264 h.)</p> <p>Graphische Gestaltung: Handschrift enthält die vier Graphiken.</p>
Vor 1257 h.	MK A 8339	<p>430 fol. 145×205 mm; 105×160 mm. S2, vokalisiert; MOT Orthographie.</p> <p>Ohne Kolophon (die letzten drei Blätter ergänzt).</p> <p>Benutzerkontext: Frau (Besitzvermerk von Nefise Ḥatun, 1257 h.).</p> <p>Nutzungsspuren: Kultspuren.</p> <p>Graphische Gestaltung: Handschrift enthält die vier Graphiken.</p>
Vor 1328 h.	MK Ortahisar İHK 50 Or His 58	<p>273 fol. 260×170 mm, 195×125 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie.</p> <p>Ohne Kolophon.</p> <p>Graphische Gestaltung: Handschrift enthält die vier Graphiken.</p>
o. D.	DKM Tarih Turki Ṭal‘at 23	<p>318 fol. 225×325 mm. S3, vokalisiert; AOT2 Orthographie.</p> <p>Ohne Kolophon.</p> <p>Mitüberlieferung: Inhaltsverzeichnis vermutlich von anderer Hand.</p> <p>Graphische Gestaltung: Die Handschrift enthält drei Graphiken. Im Kapitel zum Livâ lediglich Hervorhebung der drei Zeilen. Keine Zeichnung.</p> <p>Literatur: <i>Fibrîst al-Maḥṭûṭât at-Turkiyya</i>, 1, 55.</p>
o. D.	DKM Tarih Turki Ṭal‘at 7	<p>455 fol.; 14,5 × 19 cm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie.</p> <p>Ohne Kolophon.</p> <p>Benutzerkontext: Frau (<i>vakf</i>-Vermerk von Fâtima bint Muḥammed, o. D.)</p> <p>Graphische Gestaltung: Die Handschrift enthält drei Graphiken (ohne Livâ).</p> <p>Literatur: <i>Fibrîst al-Maḥṭûṭât at-Turkiyya</i>, 1, 55.</p>
o. D.	İK Genel 4686	<p>298 fol. 293×195; 215×145 mm. S1, vokalisiert. Keine Informationen zur Orthographie. Fragment (Ende fehlt).</p> <p>Ohne Kolophon.</p>

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
		Benutzerkontext: Bibliotheksbestand (Ursprünglich <i>Yenişehir Süleyman Paşa Kütübhanesi</i> , o. D.) Graphische Gestaltung: Keine Graphiken. Handschrift allerdings fragmentiert.
o. D.	İÜ Nadir T 2110	233 fol. S2, nicht vokalisiert. AOT Orthographie. Ohne Kolophon. Graphische Gestaltung: Die Handschrift enthält die vier Graphiken.
o. D.	İÜ Nadir T 187	153 fol. S2, abgesehen von kurzen Ausnahmen un vokalisiert. AOT Orthographie. Fragment. Ohne Kolophon. Graphische Gestaltung: Die Handschrift enthält drei Graphiken. Das ganze Kapitel zum Livā inklusive Graphik fehlt aufgrund von Blattverlust.
o. D.	SK Fatih 4195	276 fol.; 264×165 mm; 203×98 mm; S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Ohne Kolophon. Benutzerkontext: Frau, Palast-Kontext (<i>vakf</i> -Stempel und <i>vakf</i> -Eintrag der Mutter von Sultan ‘Abdül‘aziz, Pertevniyā Kadın, 1265 h.; zu Pertevniyā siehe Uluçay 1980, 124-126; Kut und Bayraktar 1984, 60f.) Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte. Graphische Gestaltung: Handschrift enthält drei Graphiken. Beschriftung des Livā nur im Laufftext.
o. D.	SK Husrev Paşa 137	288 fol. 290×185 mm, 190×110 mm. S2, nicht vokalisiert. AOT Orthographie. Ohne Kolophon. Graphische Gestaltung: Handschrift enthält zwei Graphiken; für die Darstellung der Klimata und des Livā wurde jeweils eine Fläche frei gelassen.
o. D.	SK Yaz. Bağ. 2847	308 fol.; 300×200; 215×143 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Ohne Kolophon. Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte. Mitüberlieferung: Inhaltsverzeichnis von anderer Hand. Graphische Gestaltung: Keine der Graphiken vorhanden.
o. D.	MK A 5043	257 fol.; 200×140 mm, 160×92 mm, S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Ohne Kolophon. Graphische Gestaltung: Handschrift enthält die vier Graphiken.
o. D.	MK A 6116	270 fol. 240×165 mm; 185×128 mm; S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Ohne Kolophon. Benutzerkontext: ‘ulemā-Kontext [?] (<i>vakf</i> -Vermerk von el-Hācc Muştafā b. el-Hācc pir-i ṭlebā (بری طلبا), o. D.) Graphische Gestaltung: Handschrift enthält die vier Graphiken.

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
o. D.	MK A 9262	340 fol. 155×215 mm; 130×175 mm; S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Ohne Kolophon. Graphische Gestaltung: Handschrift enthält die vier Graphiken.
o.D.	MK Ankara İHK 06 Hk 1898	308 fol. 290×200 mm, 240×145 mm, S1, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Fragment (Ende fehlt). Ohne Kolophon. Graphische Gestaltung: Handschrift enthält keine Graphiken
o. D.	MK Ankara İHK 06 Hk 58	102 fol. 175×108-236×170 mm; S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Fragment (Anfang und Ende fehlen.) Ohne Kolophon. Benutzerkontext: Bibliotheksbestand (Inventarisierungsvermerk der Bibliothek des Bildungsministeriums (<i>Ma'arif Vekâleti 'Umûmi Kütübhânesi</i> , später <i>Ankara Genel Kitaplık</i>), o. D.) Mitüberlieferung: Kurzbiographie (Die Verwendung der Kanzleischrift <i>rik'a</i> erlaubt eine Datierung ins 19. oder frühe 20. Jahrhundert.) Graphische Gestaltung: Enthält keine Graphiken aufgrund von Blattverlust.
o. D.	MK B 36	320 fol. 295×215 – 215×136 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Ohne Kolophon. Graphische Gestaltung: Handschrift enthält die vier Graphiken.
o. D.	MK B 767	277 fol. 290×204 mm; 198×127 mm; S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Ohne Kolophon. Benutzerkontext: Frau (<i>vakf</i> -Vermerk von Mimine Hatun (ميمينه حاتون) [?], o. D.) Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte. Graphische Gestaltung: Handschrift enthält die vier Graphiken.
o. D.	MK B 404	274 fol. 275×190 mm; 220×122 mm; S1, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1966, 80 TL. Fragment (Ende fehlt). Ohne Kolophon. Graphische Gestaltung: Handschrift bricht nach Zeichnung zu den iklim ab. Die anderen Zeichnungen nicht gefunden. Wohl aufgrund von Blattverlust.
o. D.	MK B 819	256 fol. 288×170, 228×136 mm; S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1993, 3 500 000 TL. Fragment (Ende fehlt). Ohne Kolophon. Graphische Gestaltung: Handschrift enthält die Graphik des Livâ. Sonst keine Graphik gefunden, wohl aufgrund des fragmentarischen Zustands.

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
o. D.	MK B 992	Fol. 2a-261b. 300×210 mm, 215×138 mm; S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Fragment (Ende fehlt). Ohne Kolophon. Graphische Gestaltung: Handschrift enthält jeweils Freiraum für die vier Graphiken.
o. D.	ÖNB A. F. 33 (352)	99 fol. 11,25 × 7,5 Zoll; S1, vokalisiert. MOT2 Orthographie. Fragment (Anfang fehlt). Ohne Kolophon. Graphische Gestaltung: Keine Graphiken; Handschrift fragmentiert. Flügel 1865-1867, 3, 124, No. 1684.
o. D.	TSMK H 267	163 fol. 295×210 mm. S2, vokalisiert. Fragment. Ohne Kolophon. Graphische Gestaltung: Im Kapitel Livā die drei Zeilen in Livā-Form. Zeichnung nicht ausgeführt. Keine weiteren Graphiken. Literatur: Karatay 1961, 1, 46, No. 139.
o. D.	ZB Zürich Or. 105	386 fol. 242×156 mm, 180×101 mm. S1, vokalisiert. AOT Orthographie. Kolophon: Das letzte Blatt ist nur noch zum Teil erhalten. Der Kolophon ging fast vollständig verloren und enthält keine verwertbare Daten mehr. Benutzerkontext: 'ulemā-Kontext (Besitzvermerk von Ḥāfiẓ Ḥalil b. Süleymān, Muezzin der Großen Moschee, o. D.) Graphische Gestaltung: Handschrift enthält die vier Graphiken. Literatur: Nünlist u. a. 2008, 115-117.

8.1.5 Muḥammediye, datierte Handschriften

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
[853 h.]	VGM 431/A	326+4 fol., 245×161 mm. Autograph. S2, zum Teil vokalisiert. AOT Orthographie. Kolophon: Muḥammed b. Šāliḥ b. Süleymān, o. D. Nutzervermerke: Fürbitte, Kultspuren. Mitüberlieferung: Worterklärungen, Anhang mit Lobgedichten. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung und Hervorhebung der drei Zeilen.
875 h.	İK Orhan 653	276 fol., 250×170 mm; 180×140 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Kolophon (nur Datierung): 875 h. Benutzerkontext: Frau (Karagözoğlu Emine Ḥātūn aus dem Dorf Bademli stiftet die Handschrift der Bibliothek der

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
		Orhan Cāmi'ci, Bursa, Şevvāl 1252 h.; weiterer <i>vakf</i> -Vermerk 1305 h.) Nutzervermerke: Fürbitte für Kopist bzw. Autor. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.
888 h.	BDK 9273	277 fol. 260×170 mm, 200×120 mm. S3, vokalisiert. AOT Orthographie. Luxushandschrift. Kolophon: Ḥamza b. 'Alī, Evasiṭ Cemāzi II 888 h. Benutzerkontext: 1. faḳih (Kopist und Stifter: iftiḥār al-fuḳahā Mevlānā Nūreddin Ḥamza b. 'Alī); 2. 'ulemā-Kontext (<i>vakf</i> -Urkunde von Ḥasan b. Yūsuf, stellvertretendem Richter in Gelibolu, 24. Zilka'de 888 h.); 3. öffentliche Bibliothek (Kütübḥāne-i 'Umūmī-i 'Osmāni [seit 1961 Beyazıt Devlet Kütüphanesi]); die Bibliothek wurde 1884 gegründet, vgl. DBIA, 2, 189f.) Mitüberlieferung: Worterklärungen. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung, Vignette mit Titel auf fol. 1a entspricht dem Autograph VGM 431/A.
895 h.	Arkeoloji 108	269 fol. 258×188 mm, 201×115 mm. S2, vokalisiert. Orthographie MOT. Einige Seiten später ergänzt. Kolophon: Yūsuf b. 'Abdullāh, Sonntag, Evāḥir Ramazān 895 h. Benutzerkontext: Bibliotheksbestand (1. Stempel der Bibliothek des großherrlichen Museums (<i>Müze-i Hümayün Kütübḥānesi</i>), 2. Stempel der Bibliothek des Archäologischen Museum (<i>Arkeoloji Müzeleri Bibliyotek</i>), Istanbul). Nutzervermerke: 1. Geburtsvermerk (20. Muḥarrem 1091 h.); 2. Skizze eines Kreises mit Sechspass und Schreibübungen des Alphabets in <i>ebced</i> -Reihenfolge. Graphische Gestaltung: Livā mit Freiraum für Zeichnung.
908 h.	TSMK HS 93	273 fol. 243×162 mm, 199×125 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Kolophon: Ḥacı Ya'qūb b. Muṣṭafā Faḳih, 24. Rebi' II 908 h. Benutzerkontext: 1. faḳih (Kopist); 2. Palast-Kontext (<i>vakf</i> -Vermerk: Stiftung des großherrlichen Schlüsselbewahrs (<i>miftāḥ ḡulāmi</i>) Şarıḳcı 'Alī Aḡa für das Privatgemach des Sultans (<i>ḥāne-i ḥāssa</i> bzw. <i>ḥāşş oṭa</i>), o. D.) Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte für Stifter (Schlüsselbewahrer Şarıḳcı 'Alī Aḡa). Mitüberlieferung: Worterklärungen. Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung, mit Hervorhebung der drei Zeilen; Fächerkalligraphie.
910 h.	SK Yaz. Baḡ. 3414	227 fol. 243×185 mm, 205×150 mm; S2 (spätere Ergänzungen S1), vokalisiert. MOT Orthographie. Kolophon (nur Datierung): Mittwoch, Evāḥir Şevvāl 910 h. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
933 h.	SK Serez 1543	310 fol. 260×185 mm, 195×135 mm. S1, vokalisiert. MOT Orthographie. Kolophon: Şihābeddin b. ‘Abdellaṭif, Cemāzi II. 933 h. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.
937 h.	TDK Yz. B 44	225 fol. 195×300 mm, 145×235 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Kolophon: Hüseyn b. Muḥammed b. Şālih, Evā’il Zilhicce 937 h. Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte. Nutzungsspuren: Kultspuren. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung und Hervorhebung der drei Zeilen.
938 h.	SK Serez 1542	259 fol. 255×174 mm, 200×125 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Kolophon (nur Datierung in der Kanzleischrift <i>siyākat</i>): Evāḥir Ramażān 938 h. Benutzerkontext: 1. ḳalemīye-Kontext (Schriftduktus des Kolophons), 2. ‘ulemā-Kontext (<i>vakf</i> -Vermerk: Ḳoçanalı Aḥmed Efendi stiftete die Handschrift für Topuzoğlı Medresesi, o. D.) Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte für Autor. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.
938 h.	MK B 595	311 fol. 275×185 mm, 224×145 mm, S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1984, 5000 TL. Kolophon: Sinān b. ‘Alī in der Stadt Pirlepe, Evail Cemāzi I. 938 h. Lokalisierung: Pirlepe/Makedonien (Kolophon). Nutzervermerke: Schriftübungen. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung. Nutzungsspuren: Kultspuren.
939 h.	TSMK K 1016	400 fol. 283×205 mm. S1, vokalisiert. MOT Orthographie. Kolophon: Aḥmed b. Maḥmūd, Gelibolu, Evā’il Şafer 939 h. Lokalisierung: Gelibolu (Kolophon). Benutzerkontext: 1. Frau (Besitzstempel von Fāṭime bint Aḥmed, o. D.); 2. Palast-Kontext (<i>vakf</i> -Vermerk: Stiftung für großherrliche Vorratskammer (<i>ḳılar-ı ḥaṣṣa</i>), o. D.) Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte für Fāṭime (Besitzerin). Nutzungsspuren: Kultspuren auf Zeichnung des Livā. Schreibübungen auf den letzten drei Seiten. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung. Literatur: Karatay 1961, 2, 95, No. 2272.
941 h.	SK Atif 1503	279 fol. 290×210 mm, 208×140 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Kolophon: Muṣṭafā b. Yūsuf Evāḥir Muḥarrem 941 h. Benutzerkontext: ‘ulemā-Kontext (<i>vakf</i> -Stempel: <i>seyhülislām</i> ‘Ömer Hüssāmeddin (1214-1288 h./1799-1871)

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
		für die Bibliothek seines Großvaters Muṣṭafā ʿĀṭif, 1285 h.; vgl. Kut und Bayraktar 1984, 115; SO ² , 3, 689.) Nutzervermerke: Gebetsformeln gegen Seuchen. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.
943 h.	DKM Maʿārif ʿAmma Turki Ṭalʿat 27	311 fol. 190×275 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Kolophon: ʿAbdullāh b. İlyās [laut Katalog: el-Amāṣi], 943 h. Benutzerkontext: Frau; Palast-Kontext [?] (Benutzereintrag: „Erinnerung an ʿAyn-i ḥayāt vālide-i Muḥammed Saʿīd“ (يادكار عيني حيات واليدة محمد سعيد), o. D.; aufgrund des Duktus <i>rikʿa</i> in die 2. Hälfte des 19. Jh. zu datieren. Vermutlich ist die Mutter des Khediven Muḥammed Saʿīd (reg. 1854-1863) gemeint.) Mitüberlieferung: Informationen zu den Versmaßen, wenige Worterklärungen. Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben. Literatur: <i>Fibrīst al-Maḥṭūṭāt at-Turkiya</i> , 2, 270f.
944 h.	MK B 38	309 fol. 297×203 mm, 220×140 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Erwerb 1965. Kolophon (nur Datierung): Ṣafer 944 h. [Das letzte Blatt wurde später ergänzt. Möglicherweise wurde hierbei der Kolophon des Originals kopiert.] Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
949 h.	MK Eskişehir İHK 26 Hk 319	307 fol. 240×170 mm. S3, vokalisiert. AOT Orthographie. Luxusexemplar. Kolophon: Hızır b. Muḥammed en-Nigdevi, Evāḥir Receb 949 h. Aus dem Archäologischen Museum [Eskişehir] übernommen. Lokalisierung: Sivriḥiṣār [Eskişehir] (Bibliotheksstempel). Benutzerkontext: 1. unbekannt (Besitzstempel von Muḥammed, 1163 h.); 2. unbekannt (<i>vakf</i> -Vermerk von Sivriḥiṣārılı Kırkoğlu İsmāʿil Ağa, o. D.; Bibliotheksbestand (Bibliotheksstempel <i>Seferiḥiṣar Kütübhānesi Vakfı</i> , o. D.). Nutzungsspuren: Kultspuren. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.
958 h.	MK B 293	260 fol. 258×176 mm, 180×124 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Erwerb 1973, 150 TL. Kolophon: İbrāhim b. Ḥasan Faḫih b. Şeyḫ Aḥmed, 958 h. Benutzerkontext: 1. faḫih (Kopist); 2. reʿāyā-Kontext (Handel) (<i>vakf</i> -Vermerk des <i>leblebici</i> [Händler gerösteter Kichererbsen] Şarı ʿAlī Ağa, 15. Cemāzi II 1276 h.); 3. ʿulemā-Kontext (Besitzvermerk des Medrestudents (<i>cerci</i>) Süleymanoğlu Muḥammed Efendi, 25. Cemāzi II 3001 [wohl versehentlich eine Null zuviel; korrekt wäre dann 1300 h. oder 1301 h.].) Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
958 h.	SK Fatih 2828	277 fol. 280×190 mm, 200×115 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Die ersten beiden Folio ergänzt. Kolophon (nur Datierung): 1. Şafer 958 h. Benutzerkontext: Palast-Kontext (<i>vakf</i> -Stempel und Urkunde von Sulţān Maĥmūd I. (1143-1168 h./1730-1754) für die Fātiĥ-Bibliothek; Stiftung der Fātiĥ-Bibliothek 1155 h./1742)). Mitüberlieferung: Wenige interlineare Worterklärungen. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.
958 h.	MK Bolu İHK 14 Hk 124	461 fol. 202×153 mm, 145×102 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Erwerb [kein Datum], 10 000 TL. Kolophon: Süleymān b. Ebū Derde [ابو دردۀ] für Ebū Derdā?, 958 h. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung; die drei Zeilen hervorgehoben.
959 h.	SK Serez 1541	304 fol. 288×210 mm, 230×145 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Kolophon: Ümmi Ĥatun, Tochter von Aĥmed, dem Schmied (<i>Ümmi Ĥatun bint Aĥmed el-Ĥaddād</i>), Freitag, Şaʿbān 959 h. Lokalisierung: Serez/Saloniki (Stiftung). Benutzerkontext: 1. Frau, reʿāyā-Kontext (Kolophon); 2. Frau, reʿāyā-Kontext (<i>vakf</i> -Vermerk der Kopistin, Ümmi Ĥatun, Tochter von Aĥmed, dem Tischler (<i>Ümmi Ĥatun bint Aĥmed-i Neccārī</i>), o. D.; im <i>vakf</i> -Vermerk wird der Vater Tischler, nicht als Schmied bezeichnet.) 3. unbekannt (Besitzvermerk: Muĥammed b. ʿAbd[ullāh İbrāhīm?], Muĥarrem 1195 h.); 4. ʿulemā-Kontext (<i>vakf</i> -Vermerk: Gebetszeitbeauftragter (<i>muvaĥķit</i>) Ĥacı Memiş stiftet die Handschrift der Alten Moschee (Cāmiʿ-i ʿAtik) in Serez/Siroz, zu Serez vgl. Akbayar 2001, 146). Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung. Literatur: Öztürk 1999.
961 h.	SK Yaz. Baĝ. 823	310 fol. 289×192 mm, 210×137 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Kolophon (nur Datum): Donnerstag, Evāsiĥ Cemāzī I 961 h. Benutzerkontext: ʿulemā-Kontext (Randglosse bzgl. Mollā Muşţafā b. İsmāʿil Efendi, Şafer 1104 h. Die Randglosse ist teilweise unleserlich, weshalb die Thematik selbst unklar ist.) Mitüberlieferung: Briefformular (Grußformular); Gebet zur Abwehr von Dschinnen; Schriftübungen. Nutzungsspuren: Lesezeichen (Fäden). Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
962 h.	MK Ankara İHK 06 Hk 4950	275 fol. 275×195 mm, 210×125 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie Kolophon (in der Kanzleischrift <i>divānī</i>): Kopist ist der Schreiber (<i>kātib</i>) Ḥasan el-Ḥırsoķevī eṣ-ṣehir bi-Taṣcızāde, Rebī ^c I 962 h. Lokalisierung : Çorum (Besitzvermerk). Benutzerkontext : 1. kalemīye-Kontext (Kolophon in Kanzleischrift); 2. ‘ulemā-Kontext (Besitzvermerk des Dozenten an der Medrese von Muzaffer Paṣa in Çorum, darunter dessen Stempel mit der Datierung 1256 h.) Graphische Gestaltung : Livā ohne Zeichnung, stattdessen durchkreuzter Freiraum.
962 h.	MK Eskişehir İHK 26 Hk 888	240 fol. 275×185 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Kolophon : Yūsuf b. Ḥüseyin Faķı, im Dorf (حورق) oder (حدوق), im <i>vilāyet</i> Seferiḥiṣār, Sonntag [...] 962 h.) Lokalisierung : Dorf im <i>vilāyet</i> Seferiḥiṣār/Eskişehir (Kolophon). Benutzerkontext : 1. faķih [?] (Kolophon) 2. Bibliothekssammlung (Stempel: <i>Seferiḥiṣār Kütübḥānesi Vakfi</i> , o. D.) Nutzervermerke : Bitte um Fürbitte. Nutzungsspuren : Kultspuren. Graphische Gestaltung : Livā mit Zeichnung auf dem Rand, die drei Zeilen hervorgehoben.
962 h.	MK Nevşehir Ürgüp İHK 50 Ür 225	276 fol. 260×175 mm, 210×150 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Kolophon : Veli b. İvaż et-Tekevi, Karaca-Medrese in İstanos, 26. Şa‘bān 962 h. Lokalisierung : İstanos/Antalya (Kolophon). Benutzerkontext : ‘ulemā-Kontext (Kolophon). Nutzungsspuren : Lesezeichen (Fäden). Graphische Gestaltung : Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
963 h.	MK B 182	256 yk. 287×200 mm, 214×138 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1976, 150 TL. Kolophon (nur Datum): Evā‘il Rebī ^c I. 963 h. Mitüberlieferung : Worterklärungen. Graphische Gestaltung : Livā mit Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
965 h.	MK Ankara İHK 06 Hk 3584	310 fol. 280×195-205×140 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Kolophon : (Nur Datierung): Evā‘il Muḥarrem 965 h. Benutzerkontext : 1. ‘ulemā-Kontext (<i>vakf</i> -Vermerk von der Hand des Kopisten: el-Ḥācc Süleymān b. El-Ḥācc Ḥüseyin el-ḥaṭīb, o. D.; Die Handschrift wurde offensichtlich zum Zweck der Stiftung angefertigt.); 2. kalemīye-Kontext [?] (Textfragment administrativen Inhalts: <i>İzmir sancağı każālarından Üsküb każāsınıy [...] açıkda bulunarak / Ehl-i</i>

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
		<p><i>ḳalem varub o raḳamdan bir zevātun icrā-i me'mūriyeti taraf-ı bende-i perverileri livā</i> [...], o. D.) Nutzungsspuren: Lesezeichen. Graphische Gestaltung: Livā mit Hervorhebung der drei Zeilen.</p>
965 h.	İK Ulucami 1710	<p>286+3 fol. 298×197 mm, 230×150 mm. S1, vokalisiert. Fragment (es fehlen einzelne Seiten). Kolophon (nur Datierung): Mittwoch, 4. Muḥarrem 965 h. Benutzerkontext: 1. Frau (<i>vakf</i>-Vermerk von Ümm Kulşūm bint ʿAbdullāh, 1260 h.); 2. şūfi-Kontext (<i>vakf</i>-Stempel: Şeyḫ el-Ḥācc ʿOsmān b. Muştafā stiftet die Handschrift für den Derwischkonvent des verstorbenen Scheichs Mündevi es-Seyyid ʿAbdullāh Nāşir-i Din, 1111 h. Die Stiftung von Mündevi ʿAbdullāh war der großen Moschee in Bursa (Ulucami) angegliedert, vgl. Kurmuş 2002, 17.) Graphische Gestaltung: Keine Information zur graphischen Gestaltung des Livā.</p>
967 h.	SK Yaz. Bağ. 3648	<p>218×137 mm, 302×215 mm. S2, vokalisiert, Orthographie MOT. Kolophon (nur Datierung): Evāhir Receb 967 h. Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte für den Kopisten und den Autor. Nutzungsspuren: Lesezeichen (Fäden). Mitüberlieferung: Worterklärungen. Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung und ohne Hervorhebung der drei Zeilen.</p>
969 h.	SK H. Hayri Abdullah 270	<p>261 fol. 275×170 mm, 220×120 mm. S2, vokalisiert. Orthographie AOT2 (Auch Dativ defektiv. Insgesamt große Varianz bei Dativsuffix.) Kolophon: Yūsuf b. Ḥacı ʿAli b. Yūsuf, Evāsit Şaʿbān 969 h. Benutzerkontext: unbekannt (Besitzstempel: Pravadalı [?] (بروادالی oder براورالی) Murād Muḥammed, o. D.) Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.</p>
970 h.	MK B 513	<p>269 fol. 296×202 mm, 220×151 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Erwerb 1970, 150 TL. Kolophon: ʿAbdelgaffār b. Muştafā in der Festung Fethiye (Ḳalʿe-i Fethiye) bei Başra (<i>min tevābiʿ el-Başra el-Maḥrūsa</i>), 20. Rebiʿ I 970 h. Lokalisierung: 1. Başra (Kolophon) 2. Ḳaraman (Heimaturlaub 997 h.). Benutzerkontext: 1. ʿaskeri-Kontext (Von fünf Zeugen bestätigter Besitzvermerk: Yūsuf, ʿAllām ʿAli, Ḥacı Ḳābil, Cibrān Çavuş und Ḳulī Kātib [d. h. der Schreiber dieses Vermerks] bestätigen, dass die Handschrift Muştafā Ḥalil gehört, 971 h.); 2. ʿaskeri-Kontext (Kaufvermerk: ʿAli Çavuş, Mollā Aḫmed „und andere Belagerer (<i>wa-ğayribim min al-ḥāşirin</i>)“ bestätigen als Zeugen, dass Budak Çavuş bin</p>

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
		İsfendiyâr die Handschrift von Muştafâ Hâil gekauft hat, o. D.; 3. †askeri-Kontext (Notiz von Budak Çavuş über seinen Heimaturlaub in Karaman, 1. Şevvâl 997 h. bis Evâsîf Rebi [†] I [998 h.]. 4. †askeri-Kontext (Notiz zum Tod von Hacı Budak's Tochter Bibi Zeyneb, Mitte Rebi [†] II 1011 h.) Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte; persische Notiz mit dem Datum des Bruderkrieges zwischen „Sultân Bâyezid Hân und Sultân Selim Hân“ im Jahr 966 h. Graphische Gestaltung: Livâ mit Zeichnung.
970 h.	MK B 1041	275 fol. 270×182 mm, 230×146 mm. S2 vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 2000, 100 000 000 TL. Livâ mit Zeichnung. Kolophon: 1. †Abduşamed b. Şâhşûli, 970 h. 2. Muhammed Emin, Vize 1235 [h.]. Das letzte Blatt ist von Muhammed Emin ergänzt. Diese kopierte offenbar den originalen Kolophon und ergänzte ihn durch seinen eigenen.) Lokalisierung: Vize/Edirne (Kolophon). Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte. Nutzungsspuren: Kultspuren. Graphische Gestaltung: Livâ mit Zeichnung.
970 h.	İK Ulucami 1704	285 fol. 275×190 mm, 188×118 mm. S3, vokalisiert. AOT Orthographie. Luxusexemplar. Kolophon (nur Datierung): 970 h. Lokalisierung: Bursa (Stiftung). Benutzerkontext: unbekannt (<i>vakf</i> -Vermerk: el-Hâcc es-Seyyid †Abdullâh für die Ulucami (<i>el-câmi[†] el-kebir</i>) in Bursa, 1200 h.) Mitüberlieferung: Inhaltsverzeichnis. Graphische Gestaltung: Livâ mit Zeichnung.
970 h.	SK Yaz. Bağ. 3103	282 fol. 235×135 mm, 165×100 mm. S2, voll vokalisiert. MOT Orthographie; aber Varianz bei der Schreibung des Dativ. Kolophon: Ayâsbeğzâde Muştafâ, Edirne, 1. Rebi [†] II. 970 h. Lokalisierung: Edirne (Kolophon). Graphische Gestaltung: Livâ mit Zeichnung.
974 h.	SK Nafiz 452	313 fol. 278×193 mm, 198×127 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Kolophon (nur Datierung): 7. Ramažân 974 h. Benutzerkontext: 1. re [†] âyâ-Kontext; şüfi-Kontext (<i>vakf</i> -Vermerk Derviş Muhammeds, des Vorstehers der Schneiderzunft (<i>bayyâtlarbaşı</i>) in Istanbul für den Mevlevi-Konvent in Yenikapı, Cemâzi I 1022 h., von den Lesern (<i>kirâ'at eden ihvân</i>) wird Fürbitte für den Stifter erbeten.); 2. kalemîye-Kontext, şüfi-Kontext (<i>vakf</i> -Stempel des Finanz- und Evkâf-Ministers †Abdullâh Nâfiz Paşa (st. 1269/1853) für den Mevlevi-Konvent in Yenikapı, 1267 h.; zu

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
		<p>‘Abdullāh Nāfiz vgl. SO², 4, 1221f., zum Konvent DBĪA, 7, 476-485; zum <i>vakf</i>-Stempel vgl. Kut und Bayraktar 1984, 129).</p> <p>Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte für den Stifter Derviş Muḥammed.</p> <p>Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung und Hervorhebung der drei Zeilen.</p>
974 h.	MK B 347	<p>1+220 fol. 278×175 mm, 197×108 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1969, 100 TL.</p> <p>Kolophon: Muḥammed b. Yūsuf b. ‘Alī, Āḫir Zilḫicce 974 h.</p> <p>Benutzerkontext: unbekannt (<i>vakf</i>-Vermerk von İbrāhīm Efendi b. Ḥasan, o. D.; Vermerk zu İsmā‘ils Tod im Jahr 1119 h.)</p> <p>Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.</p>
974 h.	MK B 409	<p>304 fol. 265×172 mm, 164×113 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1969, 150 TL.</p> <p>Kolophon: Ramazān b. Vecih b. Tāhīr b. Salmān b. Şaru Beg, Sonntag, 8. [?] Receb 974 h.</p> <p>Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung.</p>
974 h.	MK Tokat Müzesi 60 Mü 263	<p>305 fol. 305×200 mm, 208×155 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie.</p> <p>Kolophon: Yaḫşı b. Nasūḫ el-Manyaslu aus dem Dorf Şalur (صالور), Donnerstag, Evā‘il Rebi‘ I 974 h.</p> <p>Benutzerkontext: 1. ‘ulemā-Kontext (<i>vakf</i>-Vermerk des stellvertretenden Richters in Tokat es-Seyyid el-Ḥācc Aḫmed, 1175 h.; 2. ‘ulemā-Kontext (<i>vakf</i>-Vermerk des Muezzins Mollā İbrāhīm b. Muḥammed, Tokat. Er stiftet die Handschrift, damit sie in der Taḫyeciler-Moschee rezitiert werde; als Verwalter wird Şelāḫī Ḥafız beauftragt, 12. Zilka‘de 1215 h.)</p> <p>Lokalisierung: Tokat (Kolophon).</p> <p>Mitüberlieferung: Vermerk über Zahl der Folios, 13. Şevvāl 1249h.</p> <p>Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.</p>
976 h.	SK Tercüman Gazetesi Y-168	<p>336 fol. 293×162 mm, 225×140 mm. S1, vokalisiert. MOT Orthographie.</p> <p>Kolophon: Muḥammed b. İneḫan [?] (این خان), Evāsīt Ramazān 976 h. Der Kolophon ist mit einer Stahlfeder auf einem ergänzten Blatt geschrieben; er wurde vermutlich um 1900 vom verlorenen Original-Kolophon kopiert.</p> <p>Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte für Eltern, Lehrer und den Kopisten selbst.</p> <p>Graphische Gestaltung: Livā mit Freiraum.</p>
977 h.	MK B 472	<p>266 fol. 278×194 mm, 260×135 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1957, 15 TL.</p> <p>Kolophon (Nur Datum): Mittwoch, Evā‘il Rebi‘ II 977 h.</p>

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
		<p>Benutzerkontext: 1. unbekannt (Besitzvermerk: Hacı Ca'fer b. 'Abdullāh, o. D.); 2. unbekannt (getilgter <i>vakf</i>-Vermerk, 1211 h.).</p> <p>Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte.</p> <p>Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung und Hervorhebung der drei Zeilen.</p>
977 h.	MK Ankara İHK 06 Hk 3419	<p>240 fol. 290×195 mm, 230×135 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie.</p> <p>Kolophon: Dervişoğlu Kâtib Hüseyn/Hüseyn b. Derviş, Evā'il Zilhicce 977 h.</p> <p>Benutzerkontext: 'askeri-Kontext, şüfi-Kontext (Kolophon).</p> <p>Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte für Kopist. Unter dem Kolophon befindet sich ein Sterbevermerk: Der Kopist starb 1005 h. auf dem Eger-Feldzug.</p> <p>Nutzungsspuren: Kultspuren.</p> <p>Mitüberlieferung: Worterklärungen.</p> <p>Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.</p>
980 h.	MK B 384	<p>281 fol. 72×188 mm, 290×130 mm. S2, vokalisiert. (Ergänzungen S1). AOT Orthographie. Erwerb 1973, 150 TL.</p> <p>Kolophon: Nuḥ b. Ahmed Faḫih, Evāhir Cemāzi I 980 h. (Dieser ist ebenso der Kopist von MK 06 Hk 2598.)</p> <p>Benutzerkontext: faḫih-Kontext (Kolophon); unbekannt (<i>vakf</i>-Vermerk ohne Details, 26. Şafer 1284 h.).</p> <p>Mitüberlieferung: Worterklärungen.</p> <p>Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung und ohne Hervorhebung; Fächerkalligraphie.</p>
981 h.	MK Ankara İHK 06 Hk 2598	<p>279 fol. 283×195 mm, 180×180 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie.</p> <p>Kolophon: Nūḥ b. Ahmed Faḫih, 7. Zilka'de 981 h. (Dieser ist ebenso der Kopist von MK B 384.)</p> <p>Benutzerkontext: faḫih-Kontext (Kolophon).</p> <p>Nutzungsspuren: Lesezeichen (Fäden).</p> <p>Mitüberlieferung: Worterklärungen.</p> <p>Graphische Gestaltung: Livā mit Hervorhebung der drei Zeilen; Fächerkalligraphie.</p>
982 h.	MK Bolu İHK 14 Hk 143	<p>461 fol. 202×153 mm, 145×102 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie.</p> <p>Kolophon: Hüseyn b. Muştafā in Edirne, Evā'il Zilhicce 982 h.</p> <p>Lokalisierung: Edirne (Kolophon).</p> <p>Benutzerkontext: Frau (<i>vakf</i>-Vermerk von Faṭma, Hacı Bekirs Tochter, o. D.)</p> <p>Nutzungsspuren: Lesezeichen (Fäden).</p> <p>Mitüberlieferung: Worterklärungen.</p> <p>Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.</p>

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
982 h.	SK Fatih 2827	247 fol. 300×196 mm, 225×144 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Kolophon: Hasan b. ʿAbdullāh, Angehöriger der Palast-Kavallerie (<i>enderūni sipāhī</i>), 15. Ramaẓān 982 h. Benutzerkontext: 1. ʿaskerī-Kontext, Palast-Kontext (Kolophon); 2. Palast-Kontext (Besitzvermerk des Schlüsselbewahrer (<i>miftāh gūlāmī</i>) Şeyḫ İbrāhīm in der Schatzkammer des Palastes (<i>hazine</i>), 1044 h.), 3. Palast-Kontext (Kaufvermerk Muḥammeds, eines Lehrlings des Kesselmeisters in der Schatzkammer (<i>şagird-i gügüm der hazine</i>), welcher die Handschrift von Şeyḫ İbrāhīm erworben hatte; zu <i>gügüm başı</i> siehe Pakalın 1946 [2004], 1, 683.); 4. Familienkontext (Geburt von Muḥammeds Sohn, 13. Ramaẓān 1091 h.) 5. ʿaskerī-Kontext [?], kalemīye-Kontext [?] (zwei Signaturen, jeweils in Form einer <i>pençe</i> , o. D.); 6. kalemīye-Kontext [?] (<i>vakf</i> -Vermerk Süleymāns, des <i>vakf</i> -Verwalters (<i>mütevelli-i vakf</i>) [der Fatih-Bibliothek], o. D.; kein <i>vakf</i> -Stempel Maḥmūds I.) Graphische Gestaltung: Livā mit Freiraum.
982 h.	İK Genel 4445	115 fol. 205×148 mm, 150×94 mm. S1, vokalisiert. AOT Orthographie. Fragmentarische Handschrift; Seiten in falscher Reihenfolge. Kolophon: Das letzte Blatt ist nur fragmentarisch erhalten; nur das Datum ist entzifferbar: Donnerstag, Muḥarrem 982 h. Benutzerkontext: 1. unbekannt (Besitzstempel von Maḥ[mūd; oder Meḥmed] b. ʿAbdelmelik (الفقيه محمد بن عبد الملك), o. D.); 2. ʿulemā-Kontext (Geburtsvermerke: Geburt von İbrāhīm Mollā, 1262 h.; Geburt von Kāmīl Mollā, 1279 h.). Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.
984 h.	DKM Taşawwuf Türki 92	322 fol. 200×280 mm. S3, vokalisiert. MOT Orthographie. Luxushandschrift. Kolophon: Muḥammed b. Muḥiyeddin in der Stadt Manisa, Evāsiṭ Zilḥicce 984 h. Lokalisierung: Manisa (Kolophon). Benutzerkontext: Bibliothekssammlung (Stempel der Khedivenbibliothek, Kairo, o. D.) Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung, drei Zeilen in Gold hervorgehoben. Literatur: <i>Fibrīst al-Maḥtūāt at-Türkiya</i> , 2, 271.
988 h.	SK Yaz. Bağ. 4846	318 fol. 295×205 mm, 195×140 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Kolophon: ʿİsā b. Kemāl b. (مرثشا), Dienstag, Evāḫir Cemāzi II 988 h. Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte für Schreiber. Mitüberlieferung: Worterklärungen. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
988 h.	DKM Ma'arif ‘Amma Turki Tal‘at 3	311+5 fol. 150×235 mm. S3, vokalisiert. Orthographie MOT. Luxushandschrift. Kolophon: Korçut b. ‘Ali, Donnerstag, Şevvâl 988 h. Nutzungsspuren: Kultspuren. Mitüberlieferung: Inhaltsverzeichnis (von anderer Hand); Worterklärungen. Graphische Gestaltung: Livâ mit Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben. Literatur: <i>Fibrîst al-Mahtûât at-Turkiya</i> , 2, 271.
989 h.	Köprülü, II. kısım, No. 144; C. 2	346 fol. [lt. Katalog 275 fol.] 290×210 mm, 198×125 mm. S3, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Kolophon: Bâli b. Muḥammed im Galaṭa-Palast (<i>saray-i Galâta fi hâne-i şağır-i cedîd</i>), Muḥarrem 989 h. Lokalisierung: Galata/Istanbul (Kolophon). Benutzerkontext: 1. Palast-Kontext (Kolophon); 2. unbekannt (Geburtsvermerk: es-Seyyid el-Ḥâcc Ḥasan Çelebi dokumentiert die Geburt seiner Tochter am Donnerstag, 16. Receb 1111 h.); 3. ‘askerî-Kontext (Besitzvermerk und Stempel von Dervîş Aḥmed b. Nu‘mân Paşa, o. D.); 4. ‘askerî-Kontext (<i>vakf</i> -Stempel von Aḥmed b. Fâzıl Nu‘mân b. Muştafa [Köprilüzâde]. Es handelt sich um eine Zustiftung Ḥacı Ḥâfız Aḥmed b. Nu‘mân Paşas (st. 1183 h./1769-1770), dem Enkel des Stifters Köprilüzâde Fażıl Muştafa Paşa (st. 1102 h./1691), zur Köprülü-Bibliothek, Kut und Bayraktar 1984, 76-80, und SO ² , 1, 215, und SO ² , 4, 1201.) Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte. Mitüberlieferung: Ḥızır [oder Ḥızırî] Bey el-Amasî (st. 989 h.), <i>Âb-ı Hayât-ı Hızırî</i> . Graphische Gestaltung: Livâ mit Zeichnung. Literatur: Şeşen u. a. 1986, 2, 479.
992 h.	DKM Ma'arif ‘Amma Turki Tal‘at 17	341 fol. 167×277 mm. S2, sparsam vokalisiert. Orthographie MOT. Luxusexemplar. Kolophon: ‘Abdullâh b. Nacibullâh eş-Şuṣteri [Khuzistan], 7. Ramażân 992 h. Benutzerkontext: 1. Frau (Besitzstempel von Ḥadice Kâmrân, 1305 h.); 2. unleserlicher Besitzstempel. Graphische Gestaltung: Livâ mit Zeichnung. Literatur: <i>Fibrîst al-Mahtûât at-Turkiya</i> , 2, 271.
994 h.	DKM Ma'arif ‘Amma Turki Tal‘at 34	459 Seiten. 170× 260 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Kolophon: Bekir b. Şâdık b. Ca‘fer, 26. Receb 994 h. Benutzerkontext: 1. unbekannt (Besitzstempel von ‘Abduhu Ḥurşid, [Datierung von Hand] [1]232 h.); 2. Frau (Schenkungsvermerk: Schenkung an Kerime Ḥanum (<i>Kerime Ḥanuma bediye eyledim</i>), 6. Oktober 1302 m.)

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
999 h.	DKM Ma'ārif Āmma Turki Tal'at 23	294 fol. 180×265 mm. S1, vokalisiert, AOT2 Orthographie. Kolophon: Muḥammed b. Çuraḳ b. 'Ali; Evāsīṭ Şevvāl 999 h. Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte. Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben. Literatur: <i>Fibrīst al-Maḥtūtāt at-Turkiya</i> , 2, 272.
1000 h. [1015 h. ?]	TSMK K 1017	244 fol. 305×200 mm; 235×140 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Kolophon: Muṣṭafā b. 'Abdullāh, nahe der Hagia Sofia in Konstantinopel, Freitag 25. Rebi' I 1000 h. [It. Karatay 1015 h.] Lokalisierung: Konstantinopel (Kolophon). Benutzerkontext: 1. Palast-Kontext (<i>vakf</i> -Stempel der <i>hazine</i> -Sammlung (<i>vakfī ḥāne-i ḥazine-i Hümayūn</i>), 1135 h., und darunter ein <i>vakf</i> -Vermerk, welcher besagt, dass die Handschrift von <i>ketḥudā</i> İbrāhīm Aḡa gestiftet wurde. Ein weiterer Vermerk besagt, dass die Handschrift von İbrāhīm Aḡa der großen Kammer (<i>ḥāne-i kebir</i>) im neuen Palast [d. h. im Topkapı-Palast] gestiftet wurde, als er das Amt des <i>şeyḥülḥarem</i> erhielt und damit den Palast verließ, o. D. Beim <i>saray ketḥudāsı</i> handelt es sich um einen Eunuchen in der Palastadministration; zur hierarchischen Stellung siehe Uzunçarşılı 1945, 357. Der <i>şeyḥülḥarem</i> ist der vom Sultan ernannte Vertreter der Zentralregierung in Mekka oder Medina, vgl. Küçükaşcı „Şeyḥülḥarem,“ <i>DİA</i> , 39 (2010), 90f.); 2. unbekannt (unverständlicher Eintrag: عزیز خزینه از غلطه , Şafer 1244 h). Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung. Literatur: Karatay 1961, 2, 95, No. 2273.
1002 h.	VGM Safranbolu, 67 Saf 441	270 fol. 298×200 mm, 205×130 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Kolophon: Receb b. Murād Faḳih b. 'Abdünnebi b. Muḥammed Faḳih, Evāḥir Ramazān 1002 h. Benutzerkontext: faḳih (Kolophon). Mitüberlieferung: Worterklärungen. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung; Fächerkalligraphie. Vgl. Handschrift MK B 44.
1003 h.	MK B 601	281 fol. 295×180 mm, 252×100 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Erwerb 1984, 7000 TL. Kolophon: Muṣṭafā b. Aḡmed, Evā'ıl Zilḥicce 1003 h. Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte. Nutzungsspuren: Lesezeichen (Fäden). Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
1004 h.	MK Ankara İHK, 06 Hk 3725	244 fol. 205×150 mm, 160×90 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Kolophon: Saruhan Faḫih b. Selim Faḫih, Donnerstag, Evāḫir Muḫarrem 1004 h. Benutzerkontext: faḫih-Kontext (Kolophon). Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben; keine Fächerkalligraphie trotz faḫih-Kontext.
1004 h.	MK B 44	266 fol. 281×185 mm, 210×120 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Erwerb 1967, 100 TL. Kolophon: Receb b. Murād Faḫih b. ‘Abdünnebi b. Muḫammed Faḫih, Evā’il Şa‘bān 1004 h. Benutzerkontext: faḫih-Kontext (Kolophon). Mitüberlieferung: Worterklärungen; Inhaltsverzeichnis. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung; Fächerkalligraphie. Vgl. die Handschrift VGM Safranbolu 441, 1002 h.
1005 h.	Bodleian, MS Turk d. 6	282 fol. 280×178 mm, 220×130 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Kolophon: Kātib Süleymān Sirri im Dorf پلور bei Bayburd, Mittwoch, Evāḫir Cemāzi II 1005 h. Lokalisierung: Bayburd/Erzurum (Kolophon). Benutzerkontext: 1. ḫalemiye-Kontext [?] (Kolophon); 2. unbekannt (Besitzvermerk und Stempel von İlyās es-Seyyid ‘Abbās Rūşeni, o. D.) und Besitzstempel (nicht entzifferbar). Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte. Mitüberlieferung: Kollationsvermerke. Graphische Gestaltung: Livā mit Hervorhebung der drei Zeilen.
1010 h.	SK Yaz. Bağ. 212 [Früher Düğümlü Baba 262m]	1+251 fol. 300×210 mm, 240×145 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Kolophon: Muştafā b. Ca‘fer, Prediger (<i>ḫaṭīb</i>) in der Bezirkshauptstadt Altuntaş (nefs-i Altuntaş), Mittwoch, Evā’il Cemāzi I 1010 h. Lokalisierung: Altuntaş/Kütahya (Kolophon). Benutzerkontext: 1. ‘ulemā-Kontext (Kolophon); 2. şūfi-Kontext (<i>vakf</i> -Stempel des Konvents von Düğümlü Baba, [1303 h./1885-1886]; zur Datierung vgl. Kut und Bayraktar 1984, 208; zum Konvent M. Baha Tanman, „Düğümlü Baba Tekkesi,“ DBIA, 2, 107.) Mitüberlieferung: Worterklärungen; Inhaltsverzeichnis; ein Blatt mit Auszügen aus der Prophetenüberlieferung. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung; Darstellung des Siegels des Propheten (<i>nübüvet mühri</i>), fol. 108a.

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
1010 h.	SK Yaz. Bağışlar 4052	207 fol. 375×215 mm, 268×103 mm. S2, vokalisiert. Orthographie MOT. Luxushandschrift. Kolophon: Aḥmed b. Ḥasan el-Ḥāmidi, Absolvent der Medrese-i Hārūniye und ehemaliger Prediger (<i>ḥaṭīb</i> und <i>vāʿiz</i>) an der Cāmiʿ-i Hārūniye, gegenwärtig wohnhaft in der Stadt Seydişehir; 22. [Muharrem] ³ 1010 h.) Lokalisierung: Seydişehir/Konya (Kolophon). Benutzerkontext: 1. ʿulemā-Kontext (Kolophon); 2. ḳalemīye-Kontext (<i>vakf</i> -Vermerk: „Stiftung des verstorbenen Pertev Paşa“ (<i>vakf-ı merḥūm Pertev Paşa</i>), o. D.; Pertev Paşas Stiftungsstempel ist jedoch nicht vorhanden; die Handschrift gehört auch nicht zur Pertev-Sammlung der Süleymaniye-Bibliothek; als Stifter kommt nur der Innenminister (<i>umūr-ı mülkiye nāzırı</i>) Pertev Paşa (1199-1253 h./1785-1837) in Frage, zu Pertev siehe SO ² , 4, 1332.) Mitüberlieferung: Kollationsvermerke (Verse von derselben Hand, sorgfältig am Rand ergänzt.) Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung und Hervorhebung der drei Zeilen.
1011 h.	İÜ TDESK 4012	360 fol. 300×205 mm, 210×135 mm. S2, vokalisiert, Orthographie AOT. Erwerb 1949 (İÜ Edebiyat Fakültesi, 75 Lira). Abschrift vom Autograph. Kolophon: Luṭfullāh b. Muṣṭafā b. Ḥızır, Evāʿil Ramazān 1011 h. Lokalisierung: Gelibolu (Kolophon). Benutzerkontext: unbekannt (Besitzvermerk von Faḍlullāh b. Muṣṭafā, o. D.) Mitüberlieferung: Kurzbiographie; Lobgedicht. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung. Literatur: Çelebioğlu 1996, 1, 64.
1015 h.	SK Şazeli 81	310 fol. 283×180 mm; 220×125 mm. S2, vokalisiert. Orthographie MOT. Kolophon (nur Datierung in fehlerhaftem Arabisch): Receb 1015 h. Benutzerkontext: 1. Frau (<i>vakf</i> -Vermerk: Ḥamīde bint ʿAlī, 5. Cemāzī I 1245); 2. şūfi-Kontext (<i>vakf</i> -Stempel des Derwischkonvents Şāzeli Tekyesi, o. D., (19. Jh.; vgl. DBĪA, 7, 138f.) Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.
1017 h.	MK Afyon İHK 03 Gedik 17671	285 fol. 150×210 mm; 115×165 mm. S2, vokalisiert. Orthographie AOT2. Kolophon (nur Datierung): 1017 h. Nutzungsspuren: Lesezeichen (Fäden); Kultspuren. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.

³ Die Datierung lautet „22. Tag des Jahres 1010 h.“.

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
1018 h.	BDK Millet Manzum 877	243 fol. 280×190 mm; 190×130 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Kolophon: Muḥammed b. Yūsuf, Evāḥir Rebi‘ I 1018 h. Benutzerkontext: Besitzvermerke getilgt. Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte für Autor und Kopist. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung und Hervorhebung der drei Zeilen.
1021 h.	SK Yaz. Bağ. 5280	282 fol. 285×185 mm, 198×95 mm, S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Kolophon: el-Ḥabir Ḥanefi b. Küllābi/Gülābi (الخبير حنفي ابن كلابي), Ḥḥir Zilka‘de 1021 h. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung und Hervorhebung der drei Zeilen.
1021 h.	MK B 538	258 fol 275×185 mm, 223×117 mm. S2, vokalisiert, AOT Orthographie. Erwerb 1981, 500 TL. Kolophon: ‘Ali b. Ḥüseyin, Mittwoch, Ğurre Cemāzī I 1021 h. Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
1022 h.	MK B 817	231 fol. 275×160 mm, 225×110 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1993, 5 000 000 TL. Kolophon: ‘Osmān b. Maḥmūd b. Ḥizr in der Stadt Miğalkāra (ميغلقره), 15. Receb 1022 h. Lokalisierung: Miğalkāra/Gelibolu (Kolophon); vgl. Akbayar 2001, 119. Benutzerkontext: unbekannt (Besitzvermerke: 1. Süleymān b. Maḥmūd el-Seferiḥišāri, o. D.; 2. Muḥammed b. [...] Muḥammed el-Seferiḥišāri, 1153 h.; 3. Muḥammed b. el-Ḥācc Ḥalil, o. D.) Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung; die drei Zeilen hervorgehoben.
1025 h.	SK Serez 1545	268 fol. 240×160 mm, 172×100 mm. S3, vokalisiert. MOT Orthographie. Kolophon: Ḥasan b. ‘Abdullāh, Evāḥir Zilḥicce 1025 h. Lokalisierung: Serez/Saloniki (Stiftungsvermerk), vgl. Akbayar 2001, 146. Benutzerkontext: unbekannt (<i>vakf</i> -Vermerk: Stiftung für [die Moschee oder den Derwischkonvent von] Timūr Ḥ‘ace in Serez/Siroz, Zilḥicce 1279 h.; darunter der Stempel von Aḥmed Nazif.) Mitüberlieferung: Worterklärungen. Graphische Gestaltung: (Kapitel zum Prophetenbanner fehlt.)
1025 h.	İK Genel 4039	292 fol. 196×148 mm, 148×100 mm. S1, vokalisiert. AOT Orthographie. Kolophon: Ḥasan b. Muḥammed, Sonntags, 1025 h. Lokalisierung: İnegöl/Bursa (Stiftungsvermerk). Benutzerkontext: Frau, ‘ulemā-Kontext (<i>vakf</i> -Vermerk:

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
		Stiftung für İshāk Paşa Medresesi in İnegöl, 1. Muḥarrem 1310 h. Im Zusammenhang mit der Stiftung wird um Fürbitte für Havvā Ḥanım, Tochter von el-Ḥācc ʿÖmer Ağa, eines der Notablen (<i>esrāff</i>) von Bursa, gebeten.) Nutzervermerk: Bitte um Fürbitte. Graphische Gestaltung: Liva ohne Zeichnung; die drei Zeilen hervorgehoben.
1028 h.	MK B 540	2+272 fol. 290×185 mm, 250×145 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Erwerb 1982, 2500 TL. Kolophon: Ebübekir b. Yaḥşi Faḳih b. Güç Arslan; Dauer der Abschrift 26. Muḥarrem 1028 h. bis 22. oder 29. („ein Montag der letzten Dekade“) Rebiʿ II 1028 h. Benutzerkontext: 1. faḳih-Kontext (Kolophon); 2. Familienkontext (<i>vakf</i> -Vermerk: Der Kopist stiftet die Handschrift als Familien- <i>vakf</i> für seine Kinder und Kindeskinde, Evāḥir Rebiʿ II 1028 h.); 3. Familienkontext (Notizen des Kopisten zur Heirat, zu Geburten und Sterbefällen: Heirat des Kopisten, Ebübekir b. Yaḥşi Faḳih, Evāḥir Zilḥicce 1028 h.; Geburt des Sohnes Yūsuf, 19. Şafer 1035 h.); 4. Familienkontext (Notizen späterer Nutzer zu Geburts- und Sterbedaten: Tod der Tochter Ḥalime, 8. Ḥazirān 1317 h.; Geburt des Enkels Muştafā, Muḥarrem 1344 h.); 5. ʿulemā-Kontext (<i>vakf</i> -Vermerk Mollā ʿAbdullāh Efendis für „seine Schule“ (<i>mektebine</i>), 15 Zilḥicce [12]65 h. [Datierung aufgrund des Duktus <i>rikʿa.</i>]); 6. reʿāyā-Kontext (Lieservermerke zur Agrarwirtschaft: Anmerkung zum starken Schneefall, zur Ernte und den Lebensmittelpreisen, Dereköy, 1. Muḥarrem 1028 h.; Bitte um Nachwuchs bei den Tieren, 24. Nisān 1315 m.) Mitüberlieferung: Worterklärungen. Graphische Gestaltung: Kapitel über das Prophetenbanner ist nicht auffindbar.
1029 h.	SK Yaz. Bağ. 3826	223 fol. 273×180 mm, 220×128 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Kolophon (nur Datierung): Evāʿil Rebiʿ I. 1029 h. Nutzungsspuren: Kultspuren. Mitüberlieferung: auf den ersten Seiten Worterklärungen. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.
1030 h.	MK B 35	308 fol. 298×202 mm, 248×142 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1966, 20 TL. Kolophon: es-Seyyid Ḥāfız Ḥalil b. Ḥacı İsmāʿil, Samstag, 12. Rebiʿ I 1030 h. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.
1030 h.	MK A 8400	258 fol. 240×170 mm, 210×110 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1997, 25 000 000 TL. Kolophon: ʿÖmer Kātib, Evāʿil Zilḥicce 1030 h.

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
		<p>Benutzerkontext: 1. kalemīye-Kontext [?] (Kolophon); 2. unbekannt (<i>vakf</i>-Vermerk von Aḥmed b. el-Ḥācc Ṣāliḥ, 15. Receb 1172 h.</p> <p>Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung, ohne Hervorhebung der drei Zeilen.</p>
1030 h.	İK Genel 5248	<p>359 fol. 205×145 mm, 165×120 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie.</p> <p>Kolophon: Süleymān b. Muḥammed, Freitag, Evāʿil Cemāzi II 1030 h.</p> <p>Benutzerkontext: ʿulemā-Kontext (es-Seyyid İbrāhim Edhem Mollā im Quartier Mollā Fenāri vermerkt die Geburt des Sohnes Receb am 11. Receb 1251 h.)</p> <p>Mitüberlieferung: Worterklärungen.</p> <p>Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.</p>
1031 h.	AK Belediye O/146	<p>317 fol. 290×190 mm, 215×140 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie.</p> <p>Kolophon: Muḥammed b. el-Ḥācc Receb el-Ferahkermāni in Keffe, im Quartier Ḥatuniye in der Nähe der Yeṅi Cāmiʿ, Sonntag, 8. [?] Rebiʿ II. 1031 h.</p> <p>Lokalisierung: Keffe/Krim (Kolophon).</p> <p>Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte für Autor und Kopist.</p> <p>Mitüberlieferung: Worterklärungen (zum Teil aus Autograph).</p> <p>Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.</p>
1036 h.	ZB Zürich Or. 111	<p>280 fol. 295×205 mm, 231×145 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Schenkung von Werner Reinhart, Winterthur, 1922.</p> <p>Kolophon: Muṣṭafā b. ʿOsmān, Einwohner der Stadt Köprülü, Freitag, Evāsiṭ Zilkaʿde 1036 h.</p> <p>Lokalisierung: Köprülü/Teke oder Saloniki (Kolophon); vgl. Akbayar 2001, 104.</p> <p>Benutzerkontext: unbekannt (Besitzvermerk von Ḥacı ʿAlioḡlı, o. D.)</p> <p>Nutzungsspuren: Kultspuren auf Zeichnung des Prophetenbanners. Schreibübungen.</p> <p>Mitüberlieferung: Worterklärungen als Randglossen (bis Blatt 10)</p> <p>Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.</p> <p>Literatur: Nünlist 2008, 138-140.</p>
1038 h.	Bratislava TC 1	<p>250 fol. 310×210 mm, 240×105 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie.</p> <p>Kolophon (in der Kanzleischrift <i>divāni</i>): Aḥmed Çelebi b. Ḥayı [...], Klient (<i>tābiʿ</i>) von Rızvān Efendi, Festung Segetvar, Evāʿil Ṣaʿbān 1038 h.)</p> <p>Lokalisierung: Segetvar/Szigetvar (Kolophon), vgl. Akbayar 2001, 145.</p> <p>Benutzerkontext: 1. kalemīye-Kontext (Verwendung der</p>

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
		Kanzleischrift und Verweis auf das Patronageverhältnis im Kolophon); 2. <i>kalemiye</i> -Kontext; Familienkontext (Geburtsvermerk von einem routinierten Schreiber in der Kanzleischrift <i>divāni</i> : Geburt des Sohnes Muṣṭafa und der Tochter Zeyneb am 13. Şafer 1174 h.) Nutzervermerke: Alphabetübungen in ungelenktem <i>nashī</i> ; Bitte um Fürbitte für Schreiber, Leser und Zuhörer. Graphische Gestaltung: Keine Informationen. Literatur: Petráček, Blaškovič und Veselý 1961, 304.
1038 h.	SK M. Arif – M. Murad 61	229 fol. 280×190 mm, 230×160 mm. S1, vokalisiert. MOT Orthographie. Kolophon: Cemāl Faḳīh b. ‘Ali, Evā’il Receb 1038 h. Benutzerkontext: 1. faḳīh-Kontext (Kolophon); 2. süfi-Kontext, Frau (<i>vakf</i> -Stempel von Muḥammed Murād, Scheich im Konvent von Murād Mollā, 1248 h., und <i>vakf</i> -Vermerk desselben, der sie „für die Seele seiner Mutter stiftete“ (وقف هذه الكتاب السيد حافظ محمد مراد لروح والدته), 1. Rebi‘ I. 1254 h.; darüber ein weiterer Eintrag, wonach die Handschrift auf den Wunsch der Mutter, Şerife Şābire, dem Konvent gestiftet wurde. Zum Naḳşbendiye-Konvent von Murād Mollā (st. ca. 1778) siehe DBIA, 5, 516f. Der Stifter der Handschrift eṣ-Şeyḥ Muḥammed Murād (st. 1264 h./1848) war <i>postnişin</i> von Murād Mollā. Zum Stifter vgl. auch Kut und Bayraktar 1984, 174f.); 3. unbekannt (Besitzstempel von Veli Ḥudabende, o. D.) Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.
1038 h.	MK B 526	239 fol. 290×190 mm, 210×130 mm. S3, vokalisiert, MOT Orthographie. Erwerb 1966, 20 TL. Fragment (es fehlen an verschiedenen Stellen einzelne Blätter). Kolophon (nur Datierung): Donnerstag, Şa‘bān 1038 h. Benutzerkontext: 1. <i>kalemiye</i> -Kontext; ‘askeri-Kontext (Besitzvermerk von Muṣṭafā b. el-Ḥācc Muḥammed Emin b. ‘Abdurrahīm b. ‘Abdurrahmān b. Şeyḥ Maḥmūd, Buchhalter der Ṭophāne (<i>rūznāme-i Ṭophāne-i ‘Āmire</i>), 5. Rebi‘ II oder Zilhicce [, oder] 1217 h.), darunter befindet sich eine Signatur in <i>pençe</i> -Form.); 2. <i>kalemiye</i> -Kontext (Besitzvermerk von Aḥmed b. el-Ḥācc Muṣṭafā, Sekretär der obersten osmanischen Finanzverwaltung (<i>‘an hulefā-i muḥāsebe-i evvel</i>), o. D.) Graphische Gestaltung: Das Kapitel zum Prophetenbanner fehlt aufgrund von Blattverlust.
1040 h.	MK A 8846	275 fol. 190×140 mm, 155×104 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Erwerb 2001, 100 000 000 TL. Kolophon: Mūsā Ḥalifa, bekannt als Karaḥ‘ācezāde, Samstag, Ramażān 1040 h.; Beginn der Abschrift im Dorf Mermercik, Abschluss in Konstantinopel; Notiz, dass es sich um die sechzigste <i>Muḥammediye</i> [-Abschrift] handelt.

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
		<p>Lokalisierung: Mermercik (nicht identifizierbar) und Istanbul (Kolophon).</p> <p>Benutzerkontext: 1. Familienkontext (Notiz zur Geburt von Ḥalim Beg, Montag, 13. Ramaẓān [12]45 h. [Jahrhundert anhand des Wochentags errechnet]; 2. getilgter <i>vakf</i>-Vermerk, o. D.</p> <p>Nutzungsspuren: Lesezeichen (rosa Papierquadrat, diagonal am Rand gefaltet).</p> <p>Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.</p>
1043 h.	MK B 1049	<p>244 fol. 285×187 mm, 230×137 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Erwerb o. D., 70 000 000 TL. Die Seiten Handschrift sind an einigen Stellen in der falschen Reihenfolge.</p> <p>Kolophon: Muṣṭafā, 16. Rebi^c I. 1043 h.</p> <p>Benutzerkontext: Frau (<i>vakf</i>-Vermerk von Tūṭi Kadın, der Ehefrau von Şarıdāze [صاری دازه; Şarızāde?] el-Ḥācc Süleymān Ağa, und ihrer Mutter, o. D.)</p> <p>Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte.</p> <p>Nutzungsspuren: Lesezeichen.</p> <p>Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.</p>
1043 h.	Istanbul Müftülügü 376	<p>258 fol. S1, vokalisiert. Keine Daten zur Orthographie.</p> <p>Kolophon: Aḥmed b. Şeyḫ Muṣṭafā eş-şehir bi-(طلیسانی), Evāḥir Zılka^cde 1043 h.</p> <p>Benutzerkontext: ^caskerī-Kontext, Frau (Vermerk des Militär-Erbschaftsgerichts (<i>kassām-ı askerī</i>): Die Handschrift bleibt beim Gericht, bis der Erbfall des el-Ḥācc ^cOsmān geklärt ist, 23. Zılḥicce [oder Rebi^c II]⁴ 1213 h.; eine der Parteien ist Ḥavvā Ḥatun aus Sekbānbaşı Maḥallesı. [Heutiger Aufbewahrungsort weist darauf hin, dass Erbschaft nie geklärt wurde.]</p> <p>Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte für Autor und Kopist; Fürbitte des Kopisten für die welche für ihn fürbitten.</p> <p>Nutzungsspuren: Kultspuren.</p> <p>Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.</p>
1045 h.	AK Belediye K. 467	<p>284 fol. 255×170 mm; 195×120 mm. S2, vokalisiert. Orthographie MOT.</p> <p>Kolophon: Muḥammed b. Kātib ^cÖmer, Sonntag, 27. Receb 1045 h.</p> <p>Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.</p>
1045 h.	İK Ulucami 1709	<p>278 fol. 203×143; 179×98 mm. S2. MOT Orthographie.</p> <p>Kolophon: el-Ḥācc Veliyüddin b. el-Ḥācc (ندی oder بردی) aus der Stadt Nazilli, letzter Tag im Rebi^c II. 1045 h.</p> <p>Lokalisierung: Nazilli/Aydın (Kolophon), vgl. Akbayar 2001, 123.</p>

⁴ Die Lesung ist nicht eindeutig; der Monatsname ist mit *rā* (für Rebi^c II) oder *zāl* (Zılḥicce) abgekürzt.

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
		<p>Benutzerkontext: şüfi-Kontext (<i>vakf</i>-Stempel der Stiftung des Scheichs el-Hācc ‘Osmān b. Muṣṭafā für den Derwischkonvent des verstorbenen Scheichs Mündevī es-Seyyid ‘Abdullāh Nāṣir-i Dīn, 1111 h. Die Stiftung von Mündevī ‘Abdullāh war der großen Moschee in Bursa (Ulucami) angegliedert, vgl. Kurmuş 2002, 17.)</p> <p>Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.</p>
1048 h.	SK Hacı Selim Ağa 533	<p>269 fol. [?] 288×195 mm, 225×140 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie.</p> <p>Kolophon: Hüseyn b. Hasan in (قره صائب oder قره حاجب), 23. Şa‘bān 1048 h.</p> <p>Benutzerkontext: unbekannt (Bindung durch Ḥalil Efendi, 1216 h.)</p> <p>Lokalisierung: Dorf (قره صائب oder قره حاجب) (Kolophon).</p> <p>Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung und ohne Hervorhebung der drei Zeilen.</p>
1050 h.	SK Yaz. Bağ. 5298	<p>280 fol. Variierende Seitengröße. (Größter Teil der Seite später ergänzt?) S2, vokalisiert. MOT Orthographie.</p> <p>Kolophon: Muezzin Rızvān b. ‘Abdullāh, Freitag, Zilkā‘de 1050 h.</p> <p>Benutzerkontext: 1. ‘ulemā-Kontext (Kolophon); 2. unbekannt (Besitzvermerk von İbiş Ağa, dem Sohn von Ḥasan Efendi, o. D.); 3. Familienkontext (Geburtsvermerke: ‘Abdullāh, Sohn von el-Hācc Muḥammed, 1077 h.; ‘Ömer b. ‘Abdullāh, 1098 h.; ‘Osmān b. ‘Abdullāh 1101 h.; Muṣṭafā b. ‘Abdullāh 1103 h.; Muḥammed 1107 h.; ‘Ā’iše bint ‘Abdullāh, Sonntag, 18. Cemāzi II. 1121 h.).</p> <p>Mitüberlieferung: Worterklärungen.</p> <p>Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.</p>
1050 h.	MK A 2903	<p>4+309 fol. 213×170 mm, 178×93 mm. S3, vokalisiert. AOT Orthographie (defektiver als Autograph). Erwerb 1965, 50 TL.</p> <p>Kolophon: Muḥammed b. Bevvāb, Schüler von „İbn eṣ-Şeyḥ“, Evāḥir Şevvāl 1050 h.</p> <p>Benutzerkontext: Kalligraph (Kolophon).</p> <p>Graphische Gestaltung: Livā mit Freiraum für Zeichnung.</p>
1051 h.	IVRAN B 4615	<p>1+324 fol. 195×140 mm, 155×115 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie.</p> <p>Kolophon: Hüseyn b. ‘Abdülkerim, Montag, Evāḥir Rebī‘ I 1051 h.</p> <p>Benutzerkontext: Frau, re‘āyā-Kontext (Handel) (<i>vakf</i>-Vermerk: Die Tochter eines Händlers für Knabberereien (<i>ķuruyemişci</i>) stiftet die Handschrift zur Lektüre einer Knabenschule (<i>mekteb-i şibyān</i>), 1. Ramazān 1252 h.)</p> <p>Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.</p>

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
1051 h.	AK Belediye K 664	281 fol. 280×200 mm, 220×140 mm. S3, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Kolophon: Maḥmūd b. Muḥammed, Konstantinopel, Evāḥir Rebī' I 1051 h. Lokalisierung: Istanbul (Kolophon). Mitüberlieferung: Kolophon des Autographs. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.
1051 h.	İK Orhan 652	403 fol. 295×195 mm, 220×130 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Kolophon: 'Osmān b. Hüseyin, 1051 h. Benutzerkontext: 1. şūfi-Kontext (<i>vakf</i> -Vermerk für den Derwischkonvent von Scheich Aḥmed, o. D.); 2. kalemīye-Kontext (Bearbeitungsvermerk und Stempel von Aḥmed Vefik Paşa („bei der Inventur gesichtet“ (<i>teftişde görülmüşdür</i>), o. D.; vermutlich Aḥmed Vefik Paşa (st. 1308 h./1891), der 1279 h. (1863) als Inspektor in Bursa tätig war und 1295 h. (1878) Gouverneur Bursa und später mehrmals Bildungsminister und Großwesir, vgl. SO ² , 1, 225.); 3. Bibliothekssammlung (Bibliothesstempel in Lateinschrift: <i>Bursa Genel Kütüphanesi – Bursa Yazma ve Eski Basma Eserleri Kütüphanesi</i>). Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte. Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
1051 h.	MK A 1865	254 fol. 240×165 mm, 200×120 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Erwerb 1973, 350 TL. Kolophon (nur Datierung): letzter Tag des Ramazān 1051 h. Benutzerkontext: 'askerī-Kontext, şūfi-Kontext (<i>vakf</i> -Vermerk: 'Ömer Ağa, ein Offizier (<i>silāḥşör</i>) im Gefolge des Großwesirs stiftete die Handschrift den Nachkommen und dem Derwischkonvent Scheich Ḥāfizzāde Muḥammeds, o. D.) Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.
1051 h.	SBBPK Ms. Or. Oct. 1232	315 fol. 215×145 mm, 160×90 mm. S3, vokalisiert. MOT Orthographie. Kolophon: Hasan b. Hüseyin, 1051 h. Lokalisierung: Buda (Schenkungsvermerk). Benutzerkontext: Militärkontext, Kriegsbeute (Schenkungsvermerk: Die Handschrift wurde bei der Eroberung von Buda erbeutet und am 7. März 1687 vom Rittmeister Christoph Hohorst der Bibliothek Celle geschenkt. Der Vermerk stammt aus dem Jahr 1809 und ist mit „S. Thörl“ unterzeichnet. Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte für Autor und Kopist. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung. Literatur: Götz 1968 (VOHD 13.2), 10f.

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
1053 h.	MK Ankara İHK 06 Hk 3292	298 fol. 235×156 mm, 190×130 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Kolophon: Muḥammed b. ‘Abdurrahmān, 23. Cemāzi II 1053 h. Benutzerkontext: Frau [?] (<i>vakf</i> -Vermerk von Şālih Efendi und seiner Tochter Ruḳayya in fehlerhaftem Türkisch: <i>Şālih Efendiniñ Ruḳayya</i> [?] <i>vakfidir taḳabbala ’llāh</i> , o. D.) Nutzungsspuren: Lesezeichen (Fäden). Graphische Gestaltung: Livā ohne Graphik, aber Freiraum für <u>Zeichnung</u> oder für die drei Zeilen.
1054 h.	MK B 197	353 fol. 265×172 mm, 187×132 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Erwerb 1973, 150 TL. Kolophon: Şālih b. ‘Abdullāh b. Yusūf b. İbrāhim, Mittwoch, 12. Şafer 1054h. Benutzerkontext: Familienkontext (Vermerk zur Geburt der Tochter ‘Ā’iše, 1187 h.). Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte. Graphische Gestaltung: Livā ohne Graphik.
1055 h.	MK B 568	280 fol. 295×180 mm, 210×125 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1983, 750 TL. Kolophon: ‘Ömer b. Muḥammed Çorumî, Freitag, Rebi‘ I 1055 h. Benutzerkontext: Frau (Besitzstempel von Şabire, o. D.) Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte für den Kopisten; Schreibübungen. Nutzungsspuren: Lesezeichen (Fäden). Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
1055 h.	SK Serez 1538	248 fol. 292×200 mm, 200×125 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Kolophon: ‘Ali b. Muştafā b. Ca‘fer, 6. Rebi‘ II 1055 h. Der Kopist weist im Kolophon auf seinen Geburtsort, die Stadt İvraniya hin. Lokalisierung: İvraniya/Köstendil (Kolophon); vgl. Akbayar 2001, 83. Benutzerkontext: 1. şūfi-Kontext (<i>vakf</i> -Vermerk: <i>Vakf-ı Şeyh ‘Abdülkādir el-Gilāni</i> bzw. <i>Vakf-ı Şeyh ‘Abdülkādir el-Ḳādiri</i> , o. D. Diese <i>vakf</i> -Vermerke deuten am ehesten auf eine Stiftung für einen Ḳādiriye-Konvent hin.) 2. unbekannt (<i>vakf</i> -Vermerk von Şan‘ullāh Efendi, o. D.) Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.
1055 h.	MK Samsun İHK 55 Hk 903	2+267 fol. 290×208 mm, 231×147 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Kolophon: Mūsā b. Naşūh im Dorf Söğüd, 1. Zilkā‘de 1055 h. Lokalisierung: 1. Söğüd/Hüdavendigār oder Ḳastamonu (Kolophon und Stiftung); 2. Samsun (Stiftung).

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
		<p>Benutzerkontext: 1. askerî-Kontext (<i>vakf</i>-Vermerk des Timarioten (<i>zâ'im</i>) Siyâvuş Ağa, Freitag, Muḥarrem 1056 h., <i>vakf</i>-Vermerk von der Hand des Kopisten. Die Handschrift wurde wohl zum Zweck der Stiftung in Auftrag gegeben.); 2. Familienkontext (Notiz zur Geburt des Sohnes Muḥammed, Selḫ-i Muḥarrem 1157 h.); 3. kâlemiye-Kontext (<i>vakf</i>-Vermerk und Stempel von es-Seyyid Mir 'Abdullâh, bekannt als Ḥazinedârzâde; Mir 'Abdullâh stiftete die Handschrift der von ihm selbst erbauten Bibliothek in Samsun, 3. Muḥarrem 1252 h. Der <i>vakf</i>-Stempel ist 1249 h. datiert. Darunter befindet sich eine Angabe zum Wert der Handschrift: <i>Sim-i ḥâlîşa fî zamânînâ dirbem</i> 3; zu Ḥazinedârzâde 'Abdullâh siehe SO², 1, 81, und Kılıç 2006, 47); 4. unbekannt (Schuldbescheinigung: Çelebioğlu Seyyid 'Ali Yazıcı aus Samsun bestätigt, dass er von Tuzunlîzâde 'Ali Yazıcı für 31 Tage 10 000 gurus geliehen hat, 1. Ramazân 1240 h.); 5. unbekannt (Besitzstempel von Zavaralı [?] Murâd 'Abdullâh, o. D.).</p> <p>Mitüberlieferung: Worterklärungen.</p> <p>Graphische Gestaltung: Livâ ohne Zeichnung und ohne Hervorhebung der drei Zeilen.</p>
1056 h.	SK Hacı Selim Ağa 561	<p>249 fol. [lt. Katalog 284 fol.] 304×205 mm, 225×136 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie.</p> <p>Kolophon: Yûsuf b. 'Abdullâh et-Tûnusi, Evâ'îl Receb 1056 h.</p> <p>Benutzerkontext: 1. kâlemiye-Kontext (<i>vakf</i>-Stempel von Hacı Selim Ağa, Üsküdar, 1196 h., vgl. Kut und Bayraktar 1984, 189; Hacı Selim Ağa (st. 1203/1788-89) war Verwalter der Münze und des Marinearsenals; Finanzverwalter in der Provinz Hotin.); 2. unbekannt (getilgter Besitzvermerk, 1081 h.)</p> <p>Graphische Gestaltung: Livâ mit Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.</p>
1057 h.	MK Eskişehir İHK 26 Hk 890	<p>365 fol. 135×200 mm. S1, zum Teil vokalisiert. AOT Orthographie.</p> <p>Kolophon: İbrâhim b. Ramazân b. Arslan el-Bolevî, Evâḫîr Muḥarrem 1057 h.</p> <p>Benutzerkontext: 1. unbekannt (Besitzvermerk von Şemdanoglu Şükri, o. D.); 2. Bibliotheksbestand (Bibliotheksstempel der Bibliothek in Seferiḫişâr (<i>Seferiḫişâr Kütübḫânesi vakfi</i>), o. D.)</p> <p>Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte.</p> <p>Graphische Gestaltung: Livâ mit freier Fläche, keine Zeichnung.</p>
1057 h.	MK B 960	<p>263 fol. 270×185 mm, 220×135 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1996, 10 000 000 TL.</p> <p>Kolophon (nur Datierung): Freitag, 20. Zilḫicce 1057 h.</p>

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
		<p>Benutzerkontext: 1. Frau, şüfi-Kontext (<i>vakf</i>-Vermerk von der Hand des Kopisten direkt im Anschluss an den Kolophon. Stifterin ist Gez-Zebân Kadın [?] (کَرَبَان قَادِين), [1057?]). Sie bittet Leser und Zuhörende um Fürbitte für sich und ihre Eltern. Es folgt eine Aufforderung an die Şüfis (<i>âşıklar</i>), das Buch zu lesen.); 2. Frau (Besitzvermerk von Gez-Zebân Kadın, o. D. Der Besitzvermerk wurde möglicherweise nach dem <i>vakf</i>-Vermerk eingetragen.); 3. Frau (<i>vakf</i>-Vermerk von Züleyhâ, der Tochter von Emir Süleymânzâde Hâlıl Ağa, o. D.).</p> <p>Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte.</p> <p>Nutzungsspuren: Kultspuren.</p> <p>Graphische Gestaltung: Livâ mit Zeichnung.</p>
1063 h.	MK B 1074	<p>308 fol. 270×190 mm, 187×127 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Erwerb 2003, 350 Mio TL.</p> <p>Kolophon: Muḥammed b. Muşţafâ, Evâ'il Cemâzi II 1063 h.</p> <p>Benutzerkontext: unbekannt (Auf dem Vorsatzpapier befindet sich eine Notiz, in welcher auf die Rezitation (<i>ķırâ'at</i>) des Textes am 19. März 1336 m. hingewiesen wird.</p> <p>Nutzungsspuren: Lesezeichen (Fäden); Kultspuren.</p> <p>Graphische Gestaltung: Livâ mit Zeichnung, Hervorhebung der drei Zeilen.</p>
1064 h.	SK Darülmescnevi 267	<p>277 fol. 277×183 mm, 200×130 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie.</p> <p>Kolophon: 'Ali b. Aḥmed, 4. Rebi' I 1064 h.</p> <p>Benutzerkontext: şüfi-Kontext (<i>vakf</i>-Vermerk des Scheich des Derwischkonvents (<i>hânķâb</i>) von Murâd Mollâ, Seyyid Hâfız Muḥammed Murâd, o. D.; vgl. Kut und Bayraktar 1984, 176f. DBIA 5, 516-518.)</p> <p>Graphische Gestaltung: Livâ mit Zeichnung.</p>
1068 h.	AK Belediye, K. 449	<p>248 fol. 265×175 mm, 220×110 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie.</p> <p>Kolophon: 'Abdullâh b. İbrâhim, Donnerstag, Receb 1068 h.</p> <p>Mitüberlieferung: Kurzbiographie und Bibliographie, 12. Receb 1965 [!].</p> <p>Graphische Gestaltung: Livâ mit Zeichnung.</p>
1071 h.	SK Mihrişah 258	<p>279 fol. 215×145;189×130. S3, vokalisiert. MOT Orthographie. Luxushandschrift.</p> <p>Kolophon: Muşţafâ, „Pfortner“ des Sultans und Sekretär an der Ayaşofya (<i>Muşţafâ el-bevvâb es-sultâni kâtib-i Ayaşofya-ı Kebir</i>), 25. Rebi' II 1071 h.</p> <p>Benutzerkontext: 1. Palast-Kontext, 'ulemâ-Kontext (Kolophon); 2. Palast-Kontext (Besitzvermerk Muḥammeds, des Sekretärs des Obereunuchen, o. D.); 3. Palast-Kontext, Frau (Bitte um Fürbitte für Besitzerin 'Â'îşe Hâturn ['Â'îşe ist die Frau von 'Abdülhamid I. und Mutter</p>

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
		<p>von Muştafâ IV., Uluçay 1980, 105f. Dann Besitzwechsel in einer Konkurrenzsituation.], o. D.); 4. Palast-Kontext, Frau (<i>vakf</i>-Stempel und <i>vakf</i>-Urkunde der Mutter Selims III., Mihrişâh Sultân (st. 1220 h./1805), 1215 h.; vgl. Uluçay 1980, 99; Kut und Bayraktar 1984, 57f.)</p> <p>Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte.</p> <p>Graphische Gestaltung: Livâ mit Zeichnung; die drei Zeilen fehlen.</p>
1071 h.	SK Hacı Abdullah 2240	<p>259 fol. 270×180 mm, 227×140 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie.</p> <p>Kolophon: Hâlıl b. Hüseyn, Montag, Şa‘bân 1071 h.</p> <p>Benutzerkontext: 1. Frau, süfi-Kontext (<i>vakf</i>-Vermerk von Zeyneb bint İbrâhım [für Konvent von Hacı ‘Abdullah?], o. D.); Familienkontext (Geburtsvermerke: 2. Geburt von Muştafâs Tochter [Name unleserlich], Evâ‘il [9.?] Rebî‘ I oder 27. Rebî‘ II 1078 h. [Datum mehrmals gestrichen und korrigiert]; 3. Geburt einer weiteren Tochter Muştafâs, 1086 h.; der Name und das genaue Datum ist unleserlich.)</p> <p>Graphische Gestaltung: Livâ mit Zeichnung.</p>
1071 h.	BDK Millet Manzum 876	<p>271 fol. 276×203 mm, 204×130 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie.</p> <p>Kolophon: (nur Datierung): Samstag, 3. Zilka‘de 1071 h.</p> <p>Graphische Gestaltung: Livâ mit Zeichnung.</p>
1071 h.	MK Bolu İHK 14 Hk 120	<p>275 fol. 285×200 mm, 225×150 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie.</p> <p>Kolophon: Selim, Evâsiţ Şa‘bân 1071 h.</p> <p>Graphische Gestaltung: Livâ ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.</p>
1074 h.	MK B 924	<p>276 fol. 295×203 mm, 245×144 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1995, 13 000 000 TL.</p> <p>Kolophon: Muḫyi b. el-Ḥâcc Kâsim el-Ayâsi, Donnerstag, Evâḫir Receb 1074 h.</p> <p>Graphische Gestaltung: Livâ ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.</p>
1077 h.	MK B 991	<p>276 fol. 290×200 mm, 238×132 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1997, 30 000 000 TL.</p> <p>Kolophon: Eyyüb b. Muḫammed el-Mâgnisevî, 2. Şafer 1077 h.</p> <p>Benutzerkontext: Familienkontext (Sieben Vermerke zu Geburts- und Sterbedaten: 1. Geburt des Sohns Muḫammed, Freitag, Ğurre Muḫarrem 1139 h./28. Temmüz; 2. Geburt des Sohns Muştafâ, Freitag, [?] Şafer 1145 h./23. Temmüz; 3. Geburt des Sohns Aḫmed, Montag, 7. Zilḫicce 1150 h./[?] Kânün II; 4. Geburt der Tochter Emine, 18. Zilḫicce 1137 h./Ağustos, sie starb 1162 h. 5. Geburt der Tochter Fatma, Ağustos 1141 [m.]; 6. Tod des Sohnes Muştafâ, 15. Şafer 1163 h.; 7. Geburt der</p>

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
		Tochter Rukiye/Ruqayya, Sonntag 26. Ramażan 1152 h./Kānūn I, sie starb 1165 h.) Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte. Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
1077 h.	SK Nuruosmaniye 2580	246 fol. 200×127 mm, 147×89 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Abschrift vom Autograph. Kolophon: Yahyā b. Caʿfer el-Üsküdüri, stellvertretender Richter (<i>nāʿib</i>) in Gelibolu, 19. Ramażan 1077 h. Benutzerkontext: 1. ʿulemā-Kontext (Kolophon); 2. Palast-Kontext (<i>vakf</i> -Stempel und <i>vakf</i> -Urkunde von Sultan ʿOsmān III. für Nuruosmaniye, [ca. 1755], vgl. Kut und Bayraktar 1984, 35f. und Havva Koç „Nuruosmaniye Kütüphanesi“, DBİÜ, 6, 104.) Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung, welche die Skizze im Autograph nachahmt, Hervorhebung der drei Zeilen.
1078 h.	SK İzmir 600	311 fol. 280×190 mm, 220×125 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Kolophon: Heybetullāh b. Aḥmed, Muezzin der Sultan Beyazit-Moschee, Donnerstag, 2. Cemāzi I 1078 h. Benutzerkontext: ʿulemā-Kontext (Kolophon). Nutzungsspuren: Lesezeichen (Fäden). Graphische Gestaltung: Livā mit Freiraum für Zeichnung.
1081 h.	MK B 144	297 fol. 296×195 mm, 220×140 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1975, 200 TL. Kolophon: Muḥammed b. Hüseyin, b. Muḥammed b. Çırağ, Ramażan 1081 h. Benutzerkontext: unbekannt (Geburtsvermerk: Muḥammed, 5. Şafer 1106 h.) Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
1083 h.	BDK 1529	229 fol. 290×200 mm, 230×125 mm. S2. Keine Informationen zur Vokalisierung und zur Orthographie. Kolophon: Ḥamze b. Kademli, Zilkāʿde 1083 h. Benutzerkontext: 1. unbekannt (<i>vakf</i> -Vermerk des Barçınlı Afacanoğlu, 1083 h.); 2. ḳalemiye-Kontext (Stempel bestätigt Bearbeitung durch Bildungsministerium (<i>Maʿārif Nezāreti görülmüşdür, min [?] teftiş ve muʿāyene</i>), o. D.) Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.
1085 h.	TSMK Revan 365	277 fol. 265×165 mm, 182×110 mm. Keine Informationen zum Duktus und zur Vokalisierung. AOT Orthographie. Kolophon: İsmāʿil b. Muḥammed b. Maḥmūd İmāmzāde el-Brusevî, Evāʿil Ramażan 1085 h. Benutzerkontext: Palast-Kontext (zwei Besitz- oder <i>vakf</i> -Stempel jeweils mit einer <i>tuğra</i> auf schwarzem Grund [Muştafā und ʿAbdülmecid oder ʿAbdülḥamid]).

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
1085 h.	MK B 843	<p>Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.</p> <p>Literatur: Çelebioglu 1996, 1, S. 68, datiert ins Jahr 1080 h.</p> <p>274 fol. 270×190 mm, 210×116 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Erworben 1993, 6 000 000 TL.</p> <p>Kolophon: Hüseyin b. Hasan b. Hüseyin, Schüler von Hüseyin Efendi, 22. Şafer 1085 h.</p> <p>Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte.</p> <p>Nutzungsspuren: Lesezeichen (Fäden); Kultspuren.</p> <p>Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.</p>
1088 h.	MK B 295	<p>253 fol. 230×122 mm, 272×184 mm. S 2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Erwerb 1975, 150 TL.</p> <p>Kolophon: Hüseyin b. Muḥammed, [12. Zilhicce] 1088 h.</p> <p>Nutzervermerke: Fürbitte (Bitte um eine Rezitation der Fātiḥa für den verstorbenen Besitzer Şāliḥ Beg, o. D.)</p> <p>Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.</p>
1089 h.	MK B 352	<p>275+1 fol. 285×205 mm, 200×125 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1975, 250 TL.</p> <p>Kolophon (nur Datierung): Evāḥir Rebi‘ II 1089 h.</p> <p>Benutzerkontext: unbekannt (Geburtsvermerke: 1. Ḥadice, Evā‘il Zilhicce 1087 h.; 2. ‘Abdelḥalim, Samstag, 12. Şevvāl 1253 h.)</p> <p>Mitüberlieferung: Worterklärungen aus dem Autograph.</p> <p>Nutzungsspuren: Lesezeichen (Fäden).</p> <p>Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.</p>
1089 h.	ÖNB Mixt. 749	<p>317 fol. 290×190 mm, 190×120 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthografie. Luxushandschrift.</p> <p>Kolophon: Derviş Kaḥraman b. Muḥammed el-Ġradiçevi, 1089 h.</p> <p>Benutzerkontext: şüfi-Kontext [?] (Kolophon).</p> <p>Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte für Eltern und Lehrer.</p> <p>Mitüberlieferung: Worterklärungen; kurze Inhaltsangabe in lateinischer Sprache.</p> <p>Graphische Gestaltung: Livā mit Freiraum für Zeichnung oder die drei Zeilen.</p> <p>Literatur: Balić 2006, S. 34.</p>
1090 h.	DKM Taşawwuf Turki 38	<p>285 fol. 190×280 mm. S1, vokalisiert. AOT Orthographie.</p> <p>Kolophon: Ḥayreddin Muḥyiddin, Evāḥir Cemāzi I 1090 h.</p> <p>Benutzerkontext: 1. unbekannt (<i>vakf</i>-Vermerk: Stiftung von el-Ḥācc Aḥmed (فرغلى [?]) für Sayyidnā Ḥusayn in Kairo, 25. Zilhicce 1246 h.); 2. Bibliothekssammlung (Stempel der Kediven-Bibliothek und Inventarisierungsvermerk, welcher darauf hinweist, dass die Handschrift im März 1876 aus Sayyidnā Ḥusayn transferiert wurde.).</p>

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
		<p>Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte; Schreibübungen. Nutzungsspuren: Kultspuren. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung. Literatur: <i>Fibrīst al-Maḥṭūṭāt at-Turkiya</i>, 2, 272.</p>
1092 h.	DKM Taşawwuf wa Ahlāq Diniya Turki 174	<p>200×280 mm. S1, vokalisiert. MOT Orthographie. Kolophon: Muṣṭafā b. eṣ-Şeyḥ el-Ḥācī Murād, Einwohner von Kızılhisar, Montag, Evā'il Receb 1092 h. [Im Katalog fälschlich 1292 h. datiert]. Lokalisierung: Kızılhisar (Kolophon). Benutzerkontext: unbekannt (nicht entzifferbarer Besitzstempel). Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte. Nutzungsspuren: Kultspuren. Mitüberlieferung: Worterklärungen. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung. Literatur: <i>Fibrīst al-Maḥṭūṭāt at-Turkiya</i>, 2, 273.</p>
1096 h.	MK B 946	<p>313 fol. 290×205 mm, 205×140 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Erwerb 1995, 30 000 000 TL. Kolophon (in fehlerhaftem Arabisch): Muḥammed b. el-Ḥācc Muḥammed, in seinem Ladengeschäft im Basar der Parfümhändler in Beypazarı, Freitag, Evāsiṭ Cemāzi I 1096 h. Lokalisierung: Beypazarı/Ankara (Kolophon). Benutzerkontext: re^ᶜāyā-Kontext, Handel (Kolophon). Nutzervermerke: Fürbitte für Eltern, Meister, Leser, Betrachter, Besitzer und die Brüder. Nutzungsspuren: Lesezeichen (Fäden); Kultspuren. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung, Hervorhebung der drei Zeilen.</p>
1097 h.	DKM Taşawwuf Turki 39	<p>265 fol. 180×260 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Fragment (Anfang fehlt). Kolophon (nur Datierung): 3. Cemāzi II 1097 h. Benutzerkontext: 1. unbekannt (Vaḳf-Vermerk: Stiftung für Sayyidnā Ḥusayn in Kairo, o. D.); 2. Bibliothekssammlung (Stempel der Khedivenbibliothek, Kairo, o. D., und Inventarisierungsvermerk, und darauf hinweist, dass die Handschrift im März 1876 von Sayyidnā Ḥusayn transferiert wurde.) Mitüberlieferung: Worterklärungen. Graphische Gestaltung: Livā mit Hervorhebung der drei Zeilen, keine Zeichnung. Literatur: <i>Fibrīst al-Maḥṭūṭāt at-Turkiya</i>, 2, 272.</p>
1098 h.	İÜ Nadir T 1543	<p>262 fol. S3, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Luxusexemplar. Kolophon: Muṣṭafā b. Ḥasan Üsküdarı, Sekretär im Großherrlichen Rat (<i>Dīvān-ı ʿĀli</i>), Rebi^ᶜ I 1098 h.; (<i>Dīvān-ı ʿĀli</i> in der Bedeutung <i>Dīvān-ı Hümayün</i>).</p>

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
		<p>Benutzerkontext: 1. kalemīye-Kontext (Kolophon); 2. Bibliothekssammlung, ʿaskerī-Kontext (Stempel der Bibliothek von Rızā Paşa (<i>Rızā Paşa Kütübhanesi</i>), o. D.)</p> <p>Mitüberlieferung: Randglossen mit Worterklärungen; zum Teil mit dem Autograph übereinstimmend. Offensichtlich nach eigenem Bedürfnis adaptiert.</p> <p>Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung und drei Zeilen.</p>
1099 h.	MK B 689	<p>279 fol. 270×195 mm, 215×13 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Erwerb 1989, 250 000 TL.</p> <p>Kolophon: Ḥasan b. ʿAli el-Kefevī, 1099 h.</p> <p>Benutzerkontext: Frau [?] (Fürbitte).</p> <p>Nutzervermerke: Fürbitte für Besitzerin [?] (ناقص قادن), o. D.</p> <p>Nutzungsspuren: Lesezeichen (Fäden).</p> <p>Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.</p>
1099 h.	MK B 920	<p>309 fol. 270×195 mm, 200×133 mm. S3, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1994, 15 000 000 TL.</p> <p>Kolophon: ʿAli b. Maḥmūd, 13. Receb 1099 h.</p> <p>Benutzerkontext: unbekannt (<i>vakf</i>-Vermerk ohne Details).</p> <p>Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte.</p> <p>Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.</p>
1101 h.	MK B 43	<p>278 fol. 294×190 mm, 190×108 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1961, 30 TL.</p> <p>Kolophon: Murād b. Ḥasan ʿAli es-Sivasi, 5. Ramażān 1101 h.</p> <p>Benutzerkontext: 1. unbekannt (<i>vakf</i>-Vermerk von İbrāhīm Ağa b. ʿAli es-Sivasi, o. D.); 2. Familienkontext, Frau (zwei Notizen zum Todesdatum: Die Mutter Sabiḥa starb im Alter von 92 Jahren am Dienstag, 15. Rebiʿ I 1164 h.; Taylızāde [?] (كايلى زاده oder طابلي زاده) el-Ḥacc ʿÖmer Ağa starb am Mittwoch, 17. Şafer 1267 h.)</p> <p>Graphische Gestaltung: Livā Freiraum für Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.</p>
1102 h.	MK B 814	<p>272 fol. 285×195 mm, 215×140 mm. S1, vokalisiert, AOT2 Orthographie. Erwerb 1993, 2 500 000 TL.</p> <p>Kolophon: Receb b. Maḥmūd, Samstag, Şevvāl 1102 h.</p> <p>Benutzerkontext: 1. Familienkontext, Frau, ʿulema-Kontext [?] (<i>vakf</i> von Süleymān Efendi und seiner Tochter ʿĀyşe Ḥoca [وقر عايش حو ح نك اولاد اولادى] und an einer weiteren Stelle [عايشه حوجتك اولاد اولادى] für die Kindeskinde, o. D.); 2. Familienkontext (<i>vakf</i> von Muḥammed b. Yūsuf für seine Kinder und Kindeskinde, o. D.); in beiden Einträgen ist jeweils das erste Wort (<i>vakf</i>) getilgt.</p> <p>Mitüberlieferung: Instruktionen zum Ritualgebet (<i>namāz</i>).</p> <p>Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.</p>

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
1107 h.	SK Yaz. Bağ. 3441	212 fol. 295×208 mm, 237×158 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Fragment (Anfang fehlt.) Kolophon: ‘Ali b. Maḥmūd, 20. šehr-i [Ša‘bān-ı] mu‘azzam 1107 h. Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte für Schreiber, daneben eine zweite Datierung, 15. Cemāzi II 1181 h. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.
1108 h.	MK A 4677	274 fol. 247×166 mm, 205×120 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1973, 150 TL. Kolophon: Bekir b. ‘Ömer, 1108 h. Graphische Gestaltung: Livā mit Freiraum für Zeichnung.
1112 h. [?]	MK Eskişehir İHK 26 Hk 1119	256 fol. 220×325 mm. S2, vokalisiert, MOT Orthographie. Kolophon (in fehlerhaftem Arabisch): Ḥāfiẓ Çakırzāde Aḥmed b. Muştafā, Cemāzi II 1112 h. Benutzerkontext: Frau (<i>vakf</i> -Vermerk von Züleyhā Ḥatun, Tochter des Ḥacı Begzāde Muḥammed Aga, o. D.). Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte. Graphische Gestaltung: Livā keine Zeichnung.
1117 h.	BDK Veliyüddin 3620	6+277 fol. 200×120 mm, 168×90 mm. S2, unvokalisiert. MOT Orthographie. Kolophon: es-Seyyid Ebübekir b. es-Seyyid el-Ḥācc Bilāl el-Kefevī, Donnerstag, 15. Ramazān 1117 h. Benutzerkontext: 1. unbekannt (Besitzvermerk von Muḥammed b. ‘Abdullāh, 10. Rebi‘ I. 1132 h.); 2. kalemīye-Kontext (<i>vakf</i> -Stempel des Finanzministers Muḥammed Ḥālid, 1257 h. (<i>Muḥammed Ḥālid Nāzir-i Mālīye-i Devlet-i ‘Osmāniye</i> 1257); vgl. SO ² , 2, 566f., wo Muḥammed Ḥālids Amtszeit als Finanzminister allerdings in die Jahre 1266-1267 h. datiert wird.); 3. unbekannt (Besitzstempel von Muḥammed Tefīk, o. D.). Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.
1119 h.	TDK Yz. A 456	64 fol. 200×145 mm, 175×122 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Anthologie. Auf Folio 1a steht der falsche Buchtitel „Kitāb-ı Aḥmediye“. Kolophon: Hüseyin b. Muştafā, Evāḥir Receb 1119 h. Graphische Gestaltung: Anthologie ohne Kapitel zum Prophetenbanner.
1121 h.	İK Genel 58	228 fol. 274×180 cm, 216×124 cm. S3, vokalisiert. MOT Orthographie. Abschrift vom Autograph. Kolophon: Bursalı İsmā‘il Ḥaḳḳı, Scheich des Celvetiye-Ordens, Evāsīt Rebi‘ I. 1121 h. Lokalisierung: Bursa (Kolophon und Stiftung). Benutzerkontext: 1. ‘ulemā-Kontext und şūfi-Kontext (Kolophon); 2. Frau, şūfi-Kontext (<i>vakf</i> -Vermerk von Bursalı İsmā‘il Ḥaḳḳıs Frau Fāṭime el-Ösekiye, Receb 1137 h. (Todesjahr des Kopisten): Die Handschrift soll in İsmā‘il Ḥaḳḳıs Zelle als <i>vakf</i> aufbewahrt werden und jeweils

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
		Montags und Donnerstags rezitiert werden.); 3. Bibliotheks-sammlung, şüfi-Kontext (Inventarstempel von İsmâ'il Hakkıs Konvent (Hânkâh-ı Şeyh İsmâ'il Hakkı), 1221 h.). Mitüberlieferung: Kolophon des Autographs; ausführliche Randglossen des Kopisten Bursalı İsmâ'il Hakkı. Graphische Gestaltung: Livâ mit Zeichnung, ahmt das Autograph nach. Hervorhebung der drei Zeilen. Literatur: Heinzelmann 2010; zur Handschrift kurz auch Çelebioğlu 1996, 1, 77 und 95.
1125 h.	BDK Millet Mzm. 876/1	1+154 fol. 207×123 mm, 170×84 mm. S3, nicht vokalisiert. MOT Orthographie. Luxusexemplar. Kolophon: el-Ḥācc Muḥammed b. el-Ḥalim b. el-Ḥācc Yaḥyā el-Üsküdarı, 1. Şa'ban 1125 h. Benutzerkontext: 1. unbekannt (Besitzstempel von es-Seyyid İbrāhim Edhem, 1222 h.); 2. unbekannt (Besitzstempel von Muḥammed Edib, o. D.); 3. 'ulemā-Kontext, kalemīye-Kontext (<i>vakf</i> -Stempel von Diyārbekirli 'Ali Emiri, 1345 h. 'Ali Emiri (st. 1924) war osmanischer Beamter, Privatgelehrter und Gründer der Millet Kütübhanesi; zur Bibliothek von 'Ali Emiri siehe Çavdar 2007; zur Millet Kütüphanesi siehe Gençboya 2007. Zu 'Ali Emiri siehe Işın 2007, 17-33.); 4. Bibliothekssammlung (Bibliotheksstempel der Millet Kütübhanesi, o. D.). Mitüberlieferung: Inhaltsverzeichnis. Graphische Gestaltung: auffälliges Seitenlayout (dreispaltige Darstellung); Livâ mit Zeichnung; zusätzliches Lobgedicht auf das Prophetenbanner.
1129 h.	TSMK Bağdat 400	181 fol. 300×195 mm, 220×130 mm. S3. Anthologie. Kolophon: 'Ali b. 'Ali ['Ali b. 'Aliye?], Schüler von es-Seyyid 'Abdurrahmān, 1129 h. Benutzerkontext: 1. Frau (Besitzstempel von Şāliḥa (اطاعت صالحه غنچه ناع ۱۱۵), 1115 h.). 2. Palast-Kontext (Besitzstempel [?] von Sultan Selim III. o. D.). Mitüberlieferung: Inhaltsverzeichnis von anderer Hand mit Bleistift geschrieben. Sammelhandschrift mit den folgenden Werken: 1. <i>Tercüme-i Esrārname-i Şeyb 'Aṭṭār</i> von Aḥmedi 2. <i>Mevlid-i Şerif</i> von einem unbekanntem Autor 3. <i>Mevlid-i Şerif</i> von Süleymān Çelebi 4. Ausschnitte aus der <i>Muḥammedīye</i> 5. Ausschnitte aus dem <i>Divān</i> von 'Aşık Paşa Graphische Gestaltung: Anthologie enthält Kapitel zum Prophetenbanner nicht.
1131 h.	İK Haraçcioğlu 774	223 fol. 212×150 mm; 160×87 mm. S2, nicht vokalisiert. MOT Orthographie. Luxushandschrift. Kolophon: Yūsuf, 1131 h. Lokalisierung: Bursa (Stiftungsvermerk).

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
		<p>Benutzerkontext: 1. şüfi-Kontext (<i>vakf</i>-Vermerk: Stiftung für den neuen Naqşbendi-Konvent (<i>ez-Zāviye el-cedide el-Nağşbendiye</i>) in Bursa, 1163 h.); 2. unbekannt (Besitzvermerke von Ağa Efendi, Receb 1205 h., und ‘Ārif Muḥammed b. Aḥmed, bekannt als Yūsufendizāde, o. D.)</p> <p>Nutzervermerke: Schreibübung.</p> <p>Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung oder Hervorhebung der drei Zeilen.</p>
1134 h.	İK Ulucami 1707	<p>247 fol. 296×195 mm, 227×130 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie.</p> <p>Kolophon (nur Datierung): Montag, Evāsīt Şa‘bān 1134 h.</p> <p>Lokalisierung Bursa (Stiftungsvermerk).</p> <p>Benutzerkontext: 1. Frau (<i>vakf</i>-Vermerk von Veliye Ḥanım aus dem Dorf Kaşıklı, 13. Nisān 1334 m.); 2. Bibliothekskontext [?] (Stempel: <i>Hüdāvendigār Vilāyeti Evkāf Müdiriyeti</i>).</p> <p>Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.</p>
1134 h.	MK A 8743	<p>327 fol. 205×140 mm, 155×110 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Fragment (Anfang fehlt).</p> <p>Kolophon: el-Ḥācc Ḥalil b. el-Ḥācc İbrāhīm, Freitag, Evāsīt Ramazān 1134 h.</p> <p>Benutzerkontext: 1. unbekannt (Besitzstempel von ‘Abdülkādir, 1148 h., sowie zwei weiteren, getilgten Besitzstempel.); 2. Familienkontext (Notizen zu Geburten und Todesfällen: Geburt des Sohnes İbrāhīm, 4. Cemāzi I 1174 h.; Geburt des Sohnes Ḥalil, 5. Şa‘bān 1167 h.; Geburt der Tochter (اضم خان), 21. Receb 1193 h. Geburt des Sohnes Ḥalil, 6. Şa‘bān 1154 h.; Geburt des Sohnes Aḥmed [?], 6. Muḥarrem 1135 h.; Tod der Mutter, 1188 h.; Geburt des Sohnes Aḥmed, 1193 h.; Tod einer Person [Name wegen Seitenreparatur nicht entzifferbar], 29. Şa‘bān 1200 h.).</p> <p>Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte für Schreiber.</p> <p>Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.</p>
1138 h.	TDK Yz. A 321	<p>283 fol. 200×145 mm, 110×155 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Fragment (Anfang fehlt).</p> <p>Kolophon (nur Datierung): 19. Şa‘bān 1138 h.</p> <p>Mitüberlieferung: Inhaltsverzeichnis von späterer Hand (Kapitel sind in Auswahl aufgenommen).</p> <p>Graphische Gestaltung: Keine Zeichnung des Livā; Hervorhebung der drei Zeilen.</p>
1139 h.	SK Yaz. Bağ. 3554	<p>307 fol. 288×205 mm, 187×133 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie.</p> <p>Kolophon: Yazıcı Muştafā b. Ahmed, 10. Receb 1139 h.</p> <p>Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.</p>

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
1139 h.	IVRAN C 1118	1+273 fol. 285×190 mm, 190×125 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Kolophon: Muḥammed el-Ḥāfız, der aus Kairo stammt und in Kütahya wohnt (<i>el-Mıṣrı aṣlā el-Kütābi meskenen</i>), Ende Ramazān 1139 h. Lokalisierung: Kütahya (Kolophon). Benutzerkontext: 1. Familienkontext, 'askeri-Kontext (<i>vakf</i> für Kinder und Kindeskinde für Tüfenkçıbaşı 'Abdi Ağa, 17. Şevvāl 1248 h.). 2. unbekannt (Stempel eines Aḥmed Şükri, o. D.). Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.
1140 h.	SK Yaz. Bağ. 3567	270 fol. 305×210 mm, 206×133 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Fragment (Anfang fehlt); Seiten in falscher Reihenfolge. Kolophon: Meḥmed b. Ḥalil, Donnerstag, 1. Şa'bān, 1140 h. Benutzerkontext: Frau (<i>vakf</i> -Vermerk von 'Ā'ışe Ḥatun, o. D.) Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte für Autor und für Kopist. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung außerhalb des Schriftspiegels. Im Text die drei Zeilen zusätzlich hervorgehoben.
1143 h.	SK Yaz. Bağ. 4588	273 fol. 305×210 mm, 244×127 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Fragment (Anfang fehlt.) Kolophon: Ḥüseyn b. el-Ḥācc 'Ömer, 1143 h. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.
1143 h.	MK Eskişehir İHK 26 Hk 171	251 fol. 210×320 mm. S1, vokalisiert. MOT Orthographie. Kolophon: Ḥalil b. Muḥammed, Dienstag, Rebi' II 1143 h. Benutzerkontext: Frau (<i>vakf</i> -Vermerk von Şomunķıran kıızı Ümm-i Külşüm Ḥatun, o. D.) Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.
1144 h.	MK B 436	250 fol. 300×200 mm, 248×140 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Erwerb 1964, 20 TL. Kolophon: Şalih b. Hasan b. Ḥüseyn, 22. Cemāzi I 1144 h. Benutzerkontext: Frau (Vakf-Vermerk von 'Ā'ışe Kadın, Ehefrau von Ḥabil (حبل قارسي عایشه قادين), o. D.) Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte in persischer und türkischer Sprache. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung, die drei Zeilen nicht hervorgehoben.
1146 h.	MK B 873	273 fol. 284×170 mm, 221×118 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Erwerb 1994, 20 000 000 TL. Kolophon: İbrāhim b. Muṣṭafā b. 'Abdullāh, 1. Receb 1146 h. Benutzerkontext: 1. Frau, Palast-Kontext (Besitzvermerk [?] von Mihrişāh Kadın (st. 1220 h./1805) und Bitte um Fürbitte für diese, o. D.; es handelt sich mit einiger

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
		<p>Wahrscheinlichkeit um die Mutter von Sultan Selim III.; vgl. Uluçay 1980, 99); 2. Frau, Palast-Kontext (getilgter aber lesbarer Vermerk, gemäß welchem die Handschrift Zâhîde Kadın anvertraut wurde (<i>Zâhîde</i> [?] <i>kadına emânet verildi</i>), o. D.; es handelt sich vermutlich um die Tochter von Şafiye Sultân (1108-1192 h./1696-1778) und Ehefrau von Ebübekir Paşazâde Süleymân Bey Zâhîde Hanımsultân (st. 1204 h./1790), Uluçay 1980, 77f.)</p> <p>Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte; Schriftübungen; Abziehbildchen (drei blonde Kinder vor Hügelandschaft), 20. Jahrhundert.</p> <p>Mitüberlieferung: Worterklärungen.</p> <p>Graphische Gestaltung: Livâ die drei Zeilen hervorgehoben.</p>
1157 h.	SK Yaz. Bağ. 4890	<p>526 Seiten. 297×207 mm, 185×115mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie.</p> <p>Kolophon: el-Ĥâcc Muḥammed b. Aḥmed ʿan Yaḥşi Begi, Zilḥicce 1156 h. bis Rebiʿ I 1157 h.; die Formulierung ʿan Yaḥşi Begi steht mit einiger Wahrscheinlichkeit für eine Gruppenzugehörigkeit/ Stammeszugehörigkeit oder ein Patronageverhältnis.</p> <p>Benutzerkontext: Patronageverhältnis [?] (Kolophon).</p> <p>Graphische Gestaltung: Livâ mit Zeichnung.</p>
1158 h.	BDK Veliyüddin 1959	<p>316 fol. 295×200 mm, 210×135 mm. vokalisiert. AOT Orthographie.</p> <p>Kolophon: Kurdzâde Muḥammed Sâdiq, 15. Zilkaʿde 1158 h.</p> <p>Benutzerkontext: ʿulemâ-Kontext (<i>vakf</i>-Stempel des <i>şeyhülislâms</i> Veliyüddin, 1175 h.; vgl. Kut und Bayraktar 1984, 108; Emine Naza, „Veliyüddin Efendi Kütüphanesi,“ DBİA, 7, 378; zu Veliyüddin (st. 1182/1768) vgl. Ali Alparslan „Veliyüddin Efendi,“ DBİA, 7, 378.)</p> <p>Graphische Gestaltung: Livâ mit Zeichnung.</p>
1162 h.	SK Esad 1701	<p>97 fol. S2, nicht vokalisiert (in vier Spalten). MOT Orthographie. Deutliche Abweichungen des Textes vom Autograph.</p> <p>Kolophon (in sechzehn türkischen Versen): Muḥammed, Richter (<i>kâdî</i>) in Kesriye, Evâʿil Receb 1162 h.</p> <p>Benutzerkontext: 1. ʿulemâ-Kontext (Kolophon); 2. ʿulemâ-Kontext (<i>vakf</i>-Stempel von Mehmed Esʿad Efendi (st. 1264/1848), 1263 h.; vgl. Kut und Bayraktar 1984, 143-145; zur Biographie SO², 2, 493f.).</p> <p>Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte für Schreiber und Leser.</p> <p>Mitüberlieferung: Randglossen mit Worterklärungen; Angaben zur Metrik; Inhaltsverzeichnis.</p> <p>Graphische Gestaltung: Livâ ohne Zeichnung; die drei Zeilen hervorgehoben.</p>

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
1162 h.	İK Ulucami 1708	4+276 fol. 210×149 mm, 166×120 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Kolophon: el-Ḥācc Muṣṭafā b. Ḥasan Ṭalandavī, Montag, Evāʿil Ṣafer, 1162 h. Benutzerkontext: 1. ṣūfi-Kontext (<i>vakf</i> -Stempel der Stiftung Scheich el-Ḥācc ʿOsmān b. Muṣṭafā für den Derwischkonvent des verstorbenen Scheichs Mündevī es-Seyyid ʿAbdullāh Nāṣir-i Dīn, 1111 h. Die Stiftung von Mündevī ʿAbdullāh war der großen Moschee in Bursa (Ulucami) angegliedert, vgl. Kurmuş 2002, 17.); 2. unbekannt (Besitzstempel: Muḥammed b. Masʿūd, o. D.); 3. unbekannt (Geburtsvermerk: Ḡalṭaḳcızāde el-Ḥācc Ḥalil notiert sein Geburtsdatum, „wie er es von seiner Mutter gehört hat;“ (<i>ḡalṭaḳcī</i> : Holzsattelmacher), (وانا الفقير غلطاقچی زاد الحاج خليل تاريخ ولادتي على ما سمعته من ابي سبع وتلتون بعد (المائة والالف), 1137 h.; darunter wurde von anderer Hand das Sterbedatum 1204 h. nachgetragen.) Mitüberlieferung: Inhaltsverzeichnis. Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
1164 h.	SK Laleli 1491	284 fol. 303×207 mm, 210×111 mm. S3, vokalisiert. AOT Orthographie. Kolophon: ʿAli b. Muḥammed el-Giridi, 16. Zilkaʿde 1164 h.-22. Rebiʿ I 1165 h. (Abschrift vom Autograph). Benutzerkontext: Palast-Kontext [?] (<i>vakf</i> -Stempel von Muṣṭafā III. (1171-1187 h./1757-1774); eine <i>vakf</i> -Urkunde fehlt allerdings. Zur Laleli-Bibliothek und dem <i>vakf</i> -Stempel Muṣṭafās III. siehe Kut und Bayraktar 1984, 37f. und Erünsal 2008, 238-240.). Mitüberlieferung: Randglossen mit Worterklärungen und Ausschnitten aus Bursalī İsmāʿil Ḥaḳḳıs <i>Ferah er-Rūb</i> ; drei Gedichte aus dem Appendix des Autographs; Gedicht von Muḥammed Esʿad, welches den Namen des Autors und den Werktitel nennt. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung und Hervorhebung der drei Zeilen (Skizze des Autographs wird nachgeahmt). Literatur: Çelebioğlu 1996, 1, 69.
1167 h.	SK Laleli 1490	278 fol. 330×215 mm, 245×135 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Kolophon: Muḥammed ʿAli b. İbrāhim, 15. Zilkaʿde 1167 h. Benutzerkontext: Palast-Kontext [?] (<i>vakf</i> -Stempel von Muṣṭafā III. (1171-1187 h./1757-1774); eine <i>vakf</i> -Urkunde fehlt. Zur Laleli-Bibliothek und dem <i>vakf</i> -Stempel Muṣṭafās III. siehe Kut und Bayraktar 1984, 37f. und Erünsal 2008, 238-240.) Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
1168 h.	SK Hacı Selim Ağa, Üsküdar, Hüdaî 303	279 fol. 320×205 mm, 228×141 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Kolophon: İsmā‘il b. Hasan, Evāsīt Zılka‘de 1168 h. Benutzerkontext: 1. Frau, şüfi-Kontext (<i>vakf</i> -Stempel und <i>vakf</i> -Urkunde: Ruscuklı Kādışzāde (قدیش زاده) Aḥmed Ağa, Şerife Emine Hānım, İsmā‘il Ağa und Cemile Hānım stiften die Handschrift für die Bibliothek von Scheich Hüdā‘î, 27. Receb 1237 h.; 2. Frau, re‘āyā-Kontext [?] (<i>vakf</i> -Vermerk von el-Ḥacce Seyyide Emine Hānım, der Tochter des Traubenbauers bzw. Traubenhändlers (<i>Bāğcı kerimesi</i>) [?], 1282 h.); 3. Bibliothekssammlung (Stempel der Bibliothek von Scheich Hüdā‘î (<i>Kütübḥāne-i Ḥazret-i Pir Hüdā‘î</i>), 1334 h., vgl. Kut und Bayraktar 1984, 213.) Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte für den verstorbenen Derviş Muḥammed Efendi. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.
1168 h.	İK Kurşunlu 100	319 fol. 215×164 mm, 162×120 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Kolophon: Derviş Muştafā b. Derviş Muḥammed el-Bosnavî, Samstag, Cemāzi I 1168 h. Benutzerkontext: şüfi-Kontext (Kolophon). Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte für Schreiber . Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.
1170 h.	SK Darülmesevî 266m	275 fol. 210×139 mm, 169×105 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Kolophon: ‘Aliye, Freitag, 4. Rebi I 1170 h. Benutzerkontext: 1. Frau (Kolophon); 2. şüfi-Kontext (<i>vakf</i> -Stempel von Hāfız Şeyḫ Muḥammed Murād, 1248 h. Es handelt sich um Hāfız Şeyḫ Muḥammed Murāds Stiftung für den Nakşbendiye-Konvent Dār el-meḡnevi in Istanbul/Fatih; vgl. Kut und Bayraktar 1984, 176, und M. Baha Tanman, „Mesnevihane Tekkesi,“ DBĀ, 5, 408f.) Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.
1171 h.	MK A 8584	247 fol. 260×170mm, 190×80 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Kolophon: Derviş Muḥammed b. Süleymān, 8. Şevvāl 1171 h. Benutzerkontext: 1. şüfi-Kontext (Kolophon). 2. Frau (<i>vakf</i> -Vermerk von Faṭma b. el-Ḥācc [...] ([...] فطم بن الحجاج غفر الله لها ولوالديها), o. D.) Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung und Hervorhebung der drei Zeilen.
1173 h.	SK Yaz. Bağ. 1696	355 fol. 225×155 mm, 170×130 mm. S1, vokalisiert. AOT Orthographie. Kolophon: ‘Osmān b. Ḥalil, 1173 h.

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
		<p>Mitüberlieferung: Gebetstext. Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung, mit Hervorhebung der drei Zeilen.</p>
1175 h.	İK Genel 4950	<p>244 fol. 330×225 mm, 255×150 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Kolophon: Muştafâ b. Hüseyin, Receb 1175 h. Lokalisierung: Bursa (Schenkung). Benutzerkontext: Kontext Schule (Schenkung des Geschichtslehrers an der Sulţāniye-Schule in Bursa, Muhtār [...] für das Museum in Bursa (<i>Bursa Müzesi</i>), 17. Kânün II 1319 m.) Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.</p>
1178 h.	SK Serez 1533	<p>277 fol. 315×209 mm, 240×150 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie (im Inlaut aber häufig defektiv). Kolophon: Dubniçeli Ahmed b. ‘Osmān, Imam an der alten Moschee (<i>Cāmi‘-i ‘Atiķ</i>), Evāsit Ramazān 1178 h. Benutzerkontext: 1. ‘ulemā-Kontext (Kolophon); 2. unbekannt (<i>vakf</i>-Vermerk ohne Details). Graphische Gestaltung: Livā mit Hervorhebung der drei Zeilen. Zeichnung.</p>
1178 h.	MK B 932	<p>232 fol. 325×200 mm, 256×143 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1995, 15 000 000 TL. Die Blätter in falscher Reihenfolge. Kolophon: Halil b. ‘Alī, Evāhir Zilka‘de 1178 h. Nutzungsspuren: Spuren von Lesezeichen (Fäden). Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung, zu Beginn der Handschrift eingebunden.</p>
1185 h.	MK Afyon İHK 03 Gedik 18441	<p>243 fol. 210×320 mm, 155×270 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1963 durch die Bibliothek in Afyon. Kolophon: el-fetā ‘Osmān b. İsmā‘il, Evā‘il Şevvāl 1185 h. (in 19 Tagen vollendet). Nutzungsspuren: Spuren von Lesezeichen (Fäden); Kultspuren. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung. Zusätzlich floraler Schmuck am Seitenrand.</p>
1196 h.	İÜ Nadir T 1239	<p>267 fol. S3, nicht vokalisiert. MOT Orthographie. Luxushandschrift. Abschrift von einer Abschrift des Autographs. Kolophon: Derviş Muhammed, genannt es-Seyyid Ḥasib b. İbrāhīm, 1196 h. Benutzerkontext: 1. şūfi-Kontext (Kolophon); 2. kalemīye-Kontext (Besitzvermerk von es-Seyyid ‘Alī el-Morevī, einem Angehörigen der Kanzlei des <i>Divān-ı Hümāyūn</i> (<i>‘an Ḥ‘āceğān-ı Divān-ı Hümāyūn</i>), 3. Muḥarrem 1208 h.; zu Morālī ‘Alī Efendi (st. 1224 h./1809); vgl. SO², 1, 254f. Er war ab 1211 h./1796 drei Jahre osmanischer Botschafter in Paris und hatte danach verschiedene Ämter in der Finanzadministration inne, unter anderem die Finanzaufsicht der Marine und des Marinearsenals);</p>

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
		<p>3. kâlemiye-Kontext (Ziver, 20. Cemâzi II 1251 h., zu Ziver Ahmed Şâdık Paşa vgl. SO², 5, 1715; nach einer Karriere in der zentralen Finanzverwaltung war er unter anderem <i>Evkāf</i>-Minister und Mitglied des Hohen Rates (<i>Medlis-i Vâlâ</i>)).</p> <p>Mitüberlieferung: Randglossen aus Bursalı İsmâ‘il Hakkıs <i>Ferah er-Rûh</i>.</p> <p>Graphische Gestaltung: Livâ mit Zeichnung.</p>
1197 h.	SK Lala İsmail 208	<p>312 fol. 225×165 mm, 170×115 mm. S1, vokalisiert. AOT Orthographie.</p> <p>Kolophon: İbrâhim b. ‘Ali, Sonntag, 28. Rebi‘ I 1197 h.</p> <p>Benutzerkontext: Palast-Kontext (<i>vakf</i>-Stempel des Stifters Lâlâ İsmâ‘il für Hamidiye-Bibliothek, 1199 h., vgl. Kut und Bayraktar 1984, 157f.; SO², 3, 814. Bei der Bibliothek handelt es sich um eine Gründung von Sultan ‘Abdülhamid I., 1194 h., vgl. Kut und Bayraktar 1984, 39.)</p> <p>Graphische Gestaltung: Livâ mit Hervorhebung der drei Zeilen.</p>
1198 h.	MK B 1059	<p>238 fol. 290×210 mm, 205×142 mm. S1, vokalisiert. AOT2 Orthographie.</p> <p>Kolophon: Muḥammed b. Muştafâ, Receb 1198 h.</p> <p>Benutzerkontext: 1. Frau (<i>vakf</i>-Vermerk von Şerife ‘Âlime Ḥatun, der Frau von el-Ḥâcc Kuṭb Efendi, 7. Şevvâl 1284 h.); 2. unbekannt (Notiz zur Geburt des Sohnes Bekir, 1200 h.)</p> <p>Graphische Gestaltung: Livâ ohne Zeichnung, aber eine 3/4 Seite Freiraum.</p>
1200 h.	MK 58 Gürün 45	<p>273 fol. 300×210 mm, 230×135 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie.</p> <p>Kolophon: ‘Ömer b. ‘Osmân Ağa Kapecüzâde, 1200 h.</p> <p>Benutzerkontext: unbekannt (Notiz zur Geburt des Neffen ‘Ali, Samstag, 21. Şa‘bân 1315 h./4. Kânûn II 1312 m.).</p> <p>Nutzervermerke: Schreibübungen.</p> <p>Graphische Gestaltung: Livâ ohne Zeichnung, keine Hervorhebung der drei Zeilen.</p>
1203 h.	AK Belediye K 496	<p>269 fol. 290×184 mm; 190×120 mm. S3, vokalisiert. AOT Orthographie. Fragment (Anfang fehlt).</p> <p>Kolophon: Ḥâfiz el-Ḥâcc Muḥammed, Imam an der Murâdiye-Moschee in Edirne, 1203 h.</p> <p>Lokalisierung: Edirne (Kolophon).</p> <p>Benutzerkontext: ‘ulemâ-Kontext (Kolophon).</p> <p>Graphische Gestaltung: Livâ mit Zeichnung, Hervorhebung der drei Zeilen.</p>
1206 h.	MK A 5689	<p>256 fol. 230×160 mm, 155×110 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Erwerb 1986, 3 000 TL.</p> <p>Kolophon (nur Datierung): 12. Rebi‘ I 1206 h.</p> <p>Nutzungsspuren: Lesezeichen (Fäden).</p> <p>Graphische Gestaltung: Livâ mit Freiraum für Zeichnung.</p>

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
1207 h.	MK Ankara İHK 06 Hk 3007	477 fol. 302×220 mm, 245×125 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb o. D., 175 TL. Kolophon: ‘Osmān b. ‘Ali el-Simavī, Evāhīr Şa‘bān 1207 h. Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
1207 h.	MK A 4891	70 fol. 205×150 mm, 170×90 mm. S2, nicht vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1966, 20 TL. Anthologie. Kolophon (nur Datierung): Mittwoch, 5. Zilhicce 1207 h. Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung; auch die drei Zeilen fehlen.
1207 h.	BDK Millet Mzm. 878	2+277 fol. 303×217 mm, 210×145 mm. S3, vokalisiert. MOT Orthographie. Kolophon: Aḥmed b. Muştafā, Schüler von Zühdi, Freitag, 11. Rebi‘ I 1207 h. Benutzerkontext: 1. Kalligraph (Kolophon); 2. unbekannt (getilgter Besitzstempel, o. D.); 3. kalemīye-Kontext (Schenkungsvermerk von ‘Osmān Beg, dem Kanzleichef der Administration der Provinz (<i>vīlāyet</i>) Istanbul, o. D.; das Schreibmaterial Bleistift deutet auf einen Eintrag nach 1900 hin.) Mitüberlieferung: Inhaltsverzeichnis. Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
1209 h.	MK B 308	214+1 fol. 297×200 mm, 230×100 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1976, 150 TL. Kolophon: es-Seyyid İbrāhīm b. es-Seyyid Hüseyn, bekannt als Rifkī, Kalligraph in der Stadt Gönen, 29. Receb 1209 h. Lokalisierung: Gönen (Kolophon). Benutzerkontext: 1. Kalligraph (Kolophon); 2. Frau (<i>vakf</i> -Vermerk: Stifterin ist Meryem bint Hüseyn im Dorf Torakçı [?] im Gerichtsbezirk Gönen, 1. Zilka‘de 1209 h.); 3. Frau (<i>vakf</i> -Vermerk von Zeyni [Zeyneb?] Dudu bint Ruḳayya, 15. Şevvāl 1238 h.) Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte für Stifterin. Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung.
1210 h.	DKM S[in] 5245	280 fol. 170×280 mm. S3, vokalisiert. AOT Orthographie. Luxushandschrift. Kolophon: Ḥāfız el-Ḥacc Muḥammed b. Ḥāfız İbrāhīm el-Mevlevī, bekannt als Imam Murādḥān, Schüler von es-Seyyid Muḥammed, Evā‘il Rebi‘ I 1210 h. Benutzerkontext: 1. şūfi-Kontext, ‘ulemā (Kolophon); 2. kalemīye-Kontext (Besitzvermerk von Muḥammed, einem Angehörigen der Kanzlei des <i>Divān-ı Hümayūn</i> (<i>H^vāceğān-ı Divān-ı Hümayūn</i>), 1. Receb 1210 h.). Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben. Literatur: <i>Fibrīst al-Maḥtūḫāt at-Türkiya</i> , 2, 272.

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
1213 h.	MK A 974	306 fol. 223×165 mm, 175×120 mm. S1, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1973, 100 TL. Kolophon: Muṣṭafā b. Yūsuf, Samstag, Ğurre Zilkade 1213 h. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung und Hervorhebung der drei Zeilen. (Die Zeichnung befindet sich am Rand und ist möglicherweise ein Bezug auf das Autograph.)
1218 h.	MK Eskişehir İHK 26 Hk 893	242 fol. 220×325 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Kolophon: Muḥammed b. Mūsā, Imam im Quartier Demirci, 1218 h. Benutzerkontext: 1. ʿulemā-Kontext (Kolophon); 2. Bibliotheksbestand (Bibliotheksstempel <i>Seferihîşār Kütübhānesi Vakfi</i> , o. D.); 3. Frau (<i>vakf</i> -Vermerk der Tochter von Karabudaḡ ʿAli Efendi (<i>Karabudaḡ ʿAli Efendi Kerimesi</i>), o. D.); 4. Frau (<i>vakf</i> -Vermerk von Zeyneb Ḥatun, der Tochter von Ḥalil Baše (خليل باشه), o. D.). Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung, ohne Hervorhebung der drei Zeilen.
1220 h.	MK B 290	198 fol. 305×210 mm, 260×165 mm. S1, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1977, 75 TL. Kolophon: (in fehlerhaftem Arabisch): Aḥmed b. İbrāhım in einem Dorf bei Razğrad, Dienstag, Rebīʿ I 1220 h. Lokalisierung: Razğrad [Hezarğrad]/Niğbolu (Kolophon). Benutzerkontext: ʿulemā-Kontext [?] (drei <i>vakf</i> -Vermerke von Mollā/Monlā Aḥmed b. İbrāhım [Kopist?], 1220 h.) Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte für Kopist und Stifter. Schriftübungen und Kinderzeichnungen. Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung und ohne Hervorhebung der drei Zeilen.
1221 h.	MK A 8338	268 fol. 235×160 mm, 175×120 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Erwerb 1996, 16 000 000 TL. Kolophon: ʿOṣmān b. İbrāhım, 23. Şafer 1221 h. Benutzerkontext: 1. ʿulemā-Kontext (Besitzvermerk von Mollā ʿOṣmānođlı Süleymān, o. D.); 2. ʿulemā-Kontext (Geburtsvermerk: Ḥāfız ʿOṣmān notiert das Geburtsdatum des Sohnes Şeyḡ Süleymān, 15. Rebīʿ II 1258 h.; daneben zwei weitere Namen: 1. Süleymān b. ʿOṣmān b. Muḥammed; 2. Koca Monlā ʿOṣmānzāde.) Nutzervermerke: Fürbitte für Eltern, Brüder, Scheiche, Lehrer und alle Muslime und Musliminnen. Graphische Gestaltung: Livā keine Zeichnung, ohne Hervorhebung der drei Zeilen.
1222 h.	BDK Bayezid 8611	249 fol. 220×155 mm, 175×100 mm. S2, vokalisiert. Verlesungen, wohl da AOT Orthographie der Vorlage nicht verstanden wurde. Kolophon: Muḥammed b. Yaḡyā, in der Begzāde-Medrese (بازاده) der alten Moschee (<i>Cāmiʿ-i ʿAtik</i>), 12. Cemāzi I 1222 h.

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
		<p>Benutzerkontext: unbekannt (Besitzvermerk von Bekir b. Muştafâ, o. D.)</p> <p>Graphische Gestaltung: Livâ mit Zeichnung.</p>
1229 h.	MK A 7830	<p>294 fol. 192×135 mm, 150×80 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Erwerb 1994, Schenkung. Fragment (Anfang fehlt).</p> <p>Kolophon: İbrâhim b. ‘Ali eş-Şiddîkî, Donnerstag, Evâhîr Şafer 1229 h.</p> <p>Nutzervermerke: Bittgebet für Besitzer, Leser, Hörer sowie alle Musliminnen und Muslime.</p> <p>Graphische Gestaltung: Livâ mit Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.</p>
1229 h.	DKM Ma‘ârif ‘Âmma Turki Tal‘at 11	<p>339 fol. 210×305 mm. S3, vokalisiert. MOT Orthographie. Luxushandschrift.</p> <p>Kolophon: el-Ĥâcc Ĥâfiz ‘Ali en-Na‘îmî, Prediger (<i>baṭîb</i>) und Imam der Moschee des Kaḍî Naşrullâh (Ĝâmi‘ Naşrullâh al-Qâḍî), ein Schüler von Ḥaṭîbzâde Muḥammed Naḥîf, dem Sekretär am <i>Dîvân</i>, 18. Şevvâl 1229 h.; zu Ḥaṭîbzâde Muḥammed Naḥîf vgl. SO², 4, 1222f.</p> <p>Benutzerkontext: ‘ulemâ-Kontext (Kolophon).</p> <p>Graphische Gestaltung: Livâ mit Zeichnung.</p> <p>Literatur: <i>Fibrîst al-Maḥṭûṭât at-Turkiya</i>, 2, 272.</p>
1231 h.	SK Pertev 328	<p>275 fol. 215×125 mm, 142×80 mm. S3, zum Teil vokalisiert. MOT Orthographie.</p> <p>Kolophon: es-Seyyid eş-Şeyḥ el-Ĥâcc ‘Ali er-Rufâ‘î el-Ferdi el-Geliboli b. es-Seyyid eş-Şeyḥ ‘Abdurrahmân en-Necmî, bekannt als Dağîstânîzâde; der Kopist ist Rufâ‘î-Adept und ein Schüler von Süleymân eş-Şükri, 1231 h.</p> <p>Benutzerkontext: 1. şüfi-Kontext (Kolophon); 2. ‘ulemâ-Kontext (Besitzvermerk von Muḥammed ‘Ârif, bekannt als ‘Arabzâde, Evâhîr Zilhicce 1238 h.; der Besitzer absolvierte eine ‘ulemâ-Karriere, war 1215 h./1800-1801 und 1220 h./1805 <i>ḳâzî’asker</i> von Rumeli und starb 1241 h./1826; zum Besitzer siehe SO², 1, 314f.); 3. şüfi-Kontext, ḳalemiye-Kontext (<i>vakf</i>-Stempel des Innenminister (<i>umûr-ı mülkiye nâzırı</i>) Pertev Paşa (1199-1253 h./1785-1837), für den Nakşbendiye-Konvent in Üsküdar (Ĥânḳâh-ı Selimiye bzw. Selimiye Dergâhı), 1251 h.; zum Konvent vgl. Baha Tanman, „Selimiye Tekkesi,“ in: DBIA, 6, 516-518; zu Pertev siehe SO², 4, 1332.)</p> <p>Graphische Gestaltung: Livâ mit Zeichnung.</p>
1235 h.	MK B 1006	<p>247 fol. 320×220 mm, 232×145 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie.</p> <p>Kolophon: Ĥâfiz Veliyyüddin Muḥammed, Donnerstag, 1235 h.</p> <p>Mitüberlieferung: Inhaltsverzeichnis von anderer Hand.</p> <p>Graphische Gestaltung: Livâ mit Zeichnung und Hervorhebung der drei Zeilen.</p>

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
1236 h.	DKM Tarih M [Muṣṭafā Faḍil] Turki 203	243 fol. 230×300 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Auffällige Textvarianz. Kolophon: Ḥāfız Muḥammed Sa‘id el-Ḥilmi b. Ḥalil, ein Schüler von el-Ḥācc Ḥāfız, auf der Insel Midilli, 6. Cemāzi I 1236 h. Lokalisierung: Midilli/Insel Lesbos (Kolophon). Benutzerkontext: 1. ‘askerī-Kontext (Besitzvermerk des ägyptischen Oberkommandierenden (<i>ser’asker</i>) el-Ḥācc İbrāhim (<i>al-Ḥācc İbrāhim ser’asker-i veliyü n-ni‘am</i>), [d. h. des Sohnes von Muḥammed ‘Alī Paşa], o. D.; zur Person vgl. Fahmy 1997, 175-179.); 2. Bibliothekssammlung (Bibliotheksstempel der Khedivenbibliothek, o. D.) Graphische Gestaltung: Livā keine Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben. Literatur: <i>Fibrist al-Maḥṭūṭāt at-Turkiya</i> , 2, 272f.
1237 h.	DKM Ma‘ārif ‘Āmma Turki Tal‘at 22	220 fol. 160×222 mm. (Fol. 21-41 fehlen.) S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Enthält Ausschnitte aus İsmā‘il Ḥaḳḳı, <i>Ferah er-Rūḥ</i> . Kolophon: Naṣūḥ b. Şālih, Donnerstag, 22. Cemāzi II 1237 h. Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte. Nutzungsspuren: Kultspuren (<i>ḥilye</i>). Graphische Gestaltung: Die Handschrift ist mit fünfzig schematischen Darstellungen illustriert; vgl. auch SK İzmir 601. Literatur: <i>Fibrist al-Maḥṭūṭāt at-Turkiya</i> , 2, 273.
1243 h.	İK Genel 4807	310 fol. 210×152 mm, 164×118 mm. S3, vokalisiert. MOT Orthographie. Kolophon in fehlerhaftem Arabisch: <i>عَمَل تَجْلِيدِهِ السَّيِّدِ مُحَمَّدِ سَنَةِ (١٢٤٣) رَشِيدِ الْقَرْمَانِيِّ غَرَهُ رَجَبِ سَنَةِ ١٢٤٥</i> ; es handelt sich um Informationen zum Kopisten und zum Buchbinder; die Namen und Daten sind allerdings nicht eindeutig zuzuordnen: es-Seyyid Muḥammed und Reşid el-Ḳaramanī, 1243 h. und 1. Receb 1245 h. Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte der Leser und Hörer. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.
1243 h.	MK A 7917	321 fol. 240×145 mm, 155×75 mm. S2, vokalisiert; AOT Orthographie. Erwerb 1994, 25 000 000 TL. Luxushandschrift. Randglosse auf 203a, welche besagt, dass die Handschrift bis zu dieser Stelle vom Autograph kopiert wurde. Kolophon: es-Seyyid Muḥammed Eşref b. eş-Şeyḥ Kemāl, 17. Şa‘bān 1243 h. Benutzerkontext: unbekannt (Besitzvermerk von Şāḥib Ḥacı ‘Osmān Vāfi (واقى) b. Muḥammed, o. D.) Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
1245 h.	MK A 8480	315 fol. 240×170 mm, 180×120 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1997, 25 000 000 TL. Kolophon: İsbartavi es-Seyyid el-Ḥācc Muḥammed Ḥilmi, Schüler von es-Seyyid Muḥammed el-Ḳaramani, Donnerstag, 25. Rebi ^ʿ I 1245 h. Benutzerkontext: unbekannt (Besitzvermerk und Geburtsvermerk Hüseyin Erdals in lateinischer Schrift (<i>Sabibi hacı ibis oğlu Hüseyin Erdal, taribi doğum</i> [I]315.)) Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.
1247 h.	MK A 2106	242 fol. 235×176 mm, 170×115 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1975, 100 TL. Kolophon: Hüseyin b. Ebübekir in Küret en-Nahl (كورة النحل) im Gerichtsbezirk (<i>kaṣā</i>) Ḳaracavirān, 2. Zilḳa ^ʿ de 1247 h. Lokalisierung: Ḳaracavirān (Kolophon); Ḳaracavirān gibt es in den <i>vilāyets</i> Ankara, Erzurum, Kastamonu und Sivas, vgl. Akbayar 2001, 89. Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.
1250 h.	İK Genel 4040	273 fol. 307×208 mm, 244×152 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Kolophon: es-Seyyid Mollā Ḥasan b. el-Ḥacı Aḥṭab (احطاب), 1255 h. Lokalisierung: İnegöl/Hüdāvendigār (Stiftung). Benutzerkontext: 1. ^ʿ ulemā-Kontext (Kolophon); 2. ḳalemiye-Kontext (<i>vakf</i> -Vermerk: Ḥacı Emin Efendi, Beamter der Tabak-Monopols (<i>reji me'mūri</i>) in İnegöl stiftet die Handschrift der Bibliothek in İnegöl (<i>İnegöl Kütübānesi</i>), 28. Eylöl 1313 m.); Bibliothekssammlung (Stempel der İshakpaşa-Bibliothek, o. D.). Nutzungsspuren: Lesezeichen (Papierquadrate). Graphische Gestaltung: Keine Information zum Livā.
1254 h.	SK Galata Mevlevihanesi 153 (eski No. 586)	39 fol. 210×135 mm, 145×95 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Fragment einer Anthologie (unvollendet ?). Kolophon: Notiz von anderer Hand zur Fertigstellung der Abschrift am 12. Şevvāl 1254 h. Benutzerkontext: unbekannt (Besitzstempel von Kāgıdḥāneli Hüseyin, 1285 h.); Kontext Militäradministration (Schreibübungen in <i>riḳʿa</i> mit administrativen Texten, etwa Anredeformel an den <i>müşir</i> der <i>ʿAsākir-i Muntazzama</i> in Ṭarabluṣ-ı Şām und Şaydā.) Graphische Gestaltung: Ohne Kapitel zum Livā.
1254 h.	MK B 1064	277 fol. 310×200 mm, 220×136 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 2002, 200 000 000 TL. Kolophon: el-Ḥāfız Hüseyin b. Veliyüddin, bekannt als Ḥ ^ʿ āce Yārabbcı (خواجة یارب جي), Kastamonu, 3. Receb 1254 h. Lokalisierung: Kastamonu (Kolophon). Benutzerkontext: ^ʿ ulemā-Kontext (Kolophon).

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
		Mitüberlieferung: Inhaltsverzeichnis von der Hand des Kopisten; Original Paginierung. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.
1255 h.	SK Yaz. Bağ. 3359	290 fol. 272×208 mm, 195×152 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Kolophon: ‘Abdurrahmān b. Aḥmed İlğın (ایلغین), Bursa, 1255 h. Nutzungsspuren: Lesezeichen (Fäden). Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.
1255 h.	AK Belediye K. 477	279 fol. 235×170 mm, 190×120 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Kolophon (in türkischen Versen mit Archaismen): Ḥasan Ḥüsni aus Sile, 1255 h.; laut Kolophon wurde die Abschrift an einem Montag begonnen und vollendet; sie dauerte insgesamt drei Monate und drei Tage. Der Kolophon enthält auch Informationen zur Herkunft des Kopisten aus einem Dorf bei Akşehir [?] (<i>Şehr-i beyāz</i>). Lokalisierung: Sile (Kolophon). Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte für Kopisten. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.
1260 h.	SK Galata Mevlevihanesi 28 (eski 120)	276 folio. S2, vokalisiert. AOT Orthographie (Varianz, Abweichungen vom Autograph). Kolophon: Malāṭiyālī Ğariboĝlı Ḥācī Muḥammed Efendi b. Ḥācī İsmā‘īl Efendi; Donnerstag, [22.?] Rebi‘ I 1260 h. Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte für Autor und Kopist, 22. Rebi‘ I 1260 h.; Fürbitte für die, welche fürbitten. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.
1260 h.	SK İzmir 601	282 fol. S2, vokalisiert. NOT Orthographie. Kolophon: es-Seyyid Ḥasan b. es-Seyyid İbrāhīm, in der بربرذان [?] Medrese, 1260 h. Benutzerkontext: 1. ‘ulemā-Kontext (Kolophon); 2. Frau (Besitzstempel und vakf-Vermerk von el-Ḥācca Ḥavvā, [1]287 h.) 3. unbekannt (<i>vakf</i> -Stempel: Stiftung Sa‘lebcizāde el-Ḥācc Aḥmed Efendis für die Bibliothek der Kemeraltı Cāmi‘i, İzmir, 1315 h.) Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte. Mitüberlieferung: Einschübe mit Auszügen aus Bursalı İsmā‘īl Ḥaḳḳıs <i>Ferah er-Rūb</i> . Graphische Gestaltung: Die Handschrift ist mit fünfzig schematischen Darstellungen illustriert; vgl. DKM Ma‘ārif ‘Āmma Turki Ṭal‘at 22.
1263 h.	MK B 781	215 fol. 305×200 mm, 245×140 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1992, 950 000 TL. Kolophon: Ca‘fer b. Muḥammed b. Muṣṭafā b. el-Ḥācc Ḥalīl, an Medrese (مدرسة نبوسنه) Freitag, Cemāzi II 1263 h. Benutzerkontext: ‘ulemā-Kontext (Kolophon). Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
1265 h.	SK Yaz. Bağ. 1395	276 fol. 330×230 mm, 215×105 mm. S1, vokalisiert. MOT Orthographie. Kolophon: es-Seyyide el-Ḥāfıza en-Nesibe el-Feride bint Bahārzāde, Schülerin von Ḥasan eṣ-Şevki, Kastamonu, 1265 h. Benutzerkontext: Frau (Kolophon). Lokalisierung: Kastamonu (Kolophon). Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben; einzelne Fälle von Fächerkalligraphie. Literatur: Öztürk 1999.
1265 h.	SK Yaz. Bağ. 60	247 fol. 335×230 mm, 240×148 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie (Varianz, einige wenige Abweichungen vom Autograph.) Kolophon: Aḥmed b. İbrahim Ziştovili, Evā'il Receb 1265 h. Lokalisierung: Paşalimanı/Balıkesir (Stiftung), vgl. Akbayar 2001, 129. Benutzerkontext: 1. 'ulemā-Kontext (<i>vakf</i> -Vermerk von der Hand des Kopisten: Die Handschrift wurde von Ḥāfız Aḥmed, dem Imam [dem Kopisten?] der Moschee von el-Ḥācc Maḥmūd, gestiftet, 11. Receb 1265 h.); 2. 'ulemā-Kontext (<i>vakf</i> -Vermerk von Ḥāfız Şālih, dem Prediger (<i>baṭīb</i>) der Moschee von Paşalimanı; 28. [Şubāt?] 1338 m.). Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.
1281 h.	MK A 8180	273 fol. 250×183 mm, 185×120 mm. S3, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1995, 6 000 000 TL. Kolophon: el-Ḥācc Ḥāfız İsmā'ıl, Schüler von es-Seyyid [Maḥmūd?]; 12. Şafer 1281. Darunter befindet sich der Vermerk „fünfte Abschrift“ (<i>'aded-i tahriri</i> 5). Benutzerkontext: Frau, 'askeri-Kontext (Getilgter aber noch teilweise lesbarer <i>vakf</i> -Vermerk der Mutter des verstorbenen Kompanie-Kommandanten (<i>böliükbaşı</i>) Maḥmūd Ağa; 12. Şafer 1281 h.; es handelt sich offenbar um einen Kopierauftrag zum Zweck der Stiftung.) Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.
1290 h.	MK B 1032	277 fol. 271×185 mm, 230×135 mm. S2, vokalisiert. Orthographie AOT. Kolophon (nur Datierung): [1]290 h. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.

8.1.6. Muḥammediye, *undatierte Handschriften*

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
[900 h.]	MK Samsun İHK, 55 Hk 906	304 fol. 275×185 mm, 205×140 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Kolophon: Das Textende befindet sich auf einem ergänzten Blatt. Darunter steht die Datierung 900 h., welche möglicherweise vom Original übertragen wurde. Benutzerkontext: Frau (<i>vakf</i> -Vermerk von Züleyhâ Hatun, o. D.) Graphische Gestaltung: Livâ ohne Zeichnung und ohne Hervorhebung der drei Zeilen.
Vor 1132 h.	MK Mersin İHK 33 Tarsus 21	234 fol. 190×260 mm, 125×200 mm. S1, vokalisiert. MOT Orthographie. Fragment (Ende fehlt.) Ohne Kolophon. Benutzerkontext: 1. 'ulemâ-Kontext (Besitzvermerk von Monlâ Veli b. Monlâ İbiş, o. D.); 2. Familienkontext (Geburtsvermerke: Sohn 'Ali Çelebi, Ğurre Receb 1132 h.; Kara 'Aynî Aḥmed Çelebi, Ğurre Rebi' II 1135 h.) Nutzungsspuren: Lesezeichen (Fäden). Graphische Gestaltung: Livâ ohne Zeichnung und ohne Hervorhebung der drei Zeilen.
Vor 1135 h.	SK Haçî Selim Ağa Üsküdar, Kemankeş 529	36 fol. 285×185 mm, 163×125 mm. Fragment (Anfang und Ende fehlen). Ohne Kolophon. Lokalisierung: Üsküdar (Stiftung). Benutzerkontext: 'ulemâ-Kontext (<i>vakf</i> -Stempel und <i>vakf</i> -Vermerk von Kemânkeş 'Abdülkâdir Efendi, genannt Emir H'ace, 1135 h.; der Stifter war <i>müderriş</i> an der Medrese von Nürbanu Hatun [Vâlide-i 'atîk] in Üsküdar, vgl. Kut und Bayraktar 130f.) Graphische Gestaltung: Kurzes Fragment ohne Abschnitt zum Livâ.
Vor 1144 h.	SK Serez 1539	315 fol. 285×195 mm, 205×135 mm. S2, vokalisiert, MOT Orthographie. Ohne Kolophon. Benutzerkontext: 1. unbekannt (Besitzvermerk von Muştafâ Yazıcı, 20. Şafer 1284 h. und 1290 h.); 2. Familienkontext (Geburtsvermerke: Geburt des Sohnes Aḥmed, Sonntag, 27. Şa'bân 1144 h.; Geburt des Sohnes Ḥayrî oder Şabri (حری oder صری), Mittwoch, 26. Şevvâl 1147 h.; Geburt des Sohnes Ḥasan, Şa'bân 1151 h.; von anderer Hand: Geburt des Sohnes 'Abdullâh, 25. Cemâzi II 1188 h.; Geburt der Tochter Emine, 13. Şevvâl 1183 h.; wieder von der ersten Hand: Geburt des Sohnes 'Abdurrahmân, 21. Receb 1155 h.; Geburt des Sohnes Muştafâ, 22.

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
		Zilka'de 1182 h. (daneben: 19. Mart); Geburt des Sohnes Emin, Dienstag, 20. Zilhicce 1178 h.; Geburt des Sohnes Küçük Hüseyin, in der Nacht zum 20. Zilhicce 1168 h.). Nutzungsspuren: Kultspuren. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.
Vor 1145 h.	SK Galata Mevlevihanesi 2 (eski No. 96)	276 fol. 248×166 mm, 195×118mm. S3, vokalisiert. AOT Orthographie. Ohne Kolophon. Lokalisierung: Ğalata/Istanbul (Stiftungsvermerk). Benutzerkontext: 1. Frau (Vakf-Vermerk von Fātime bint el-Ĥācc Muḥammed, 'Āṣūra [10. Muḥarrem] 1145 h.); 2. ṣūfi-Kontext (<i>vakf</i> -Stempel in lateinischer Schrift (d. h. nach 1928): Von dem Journalisten und Schriftsteller Refi' Cevat Ulunay (1890-1968) für den Mevlevi-Konvent in Galata (Galata Mevlevihanesi) gestiftet, o. D.) Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung, die drei Zeilen sind nicht hervorgehoben; Fächerkalligraphie.
Vor 1154 h.	MK Ankara 06 Hk 3787	165 fol. 300×207 mm, 234×115 mm. S2, vokalisiert; die ersten 19 Blätter wurden später ergänzt (S1, vokalisiert). MOT Orthographie. Kolophon auf einem später ergänzten Blatt (nur Datierung): 1154 h. Nutzungsspuren: Lesezeichen (Fäden). Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung, die drei Zeilen nicht hervorgehoben.
Vor 1163 h.	İK Haraçcioğlu 775	260 fol. 330×200 mm, 235×140 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Ohne Kolophon. Lokalisierung: Bursa (Stiftung). Benutzerkontext: 1. Frau (Besitzvermerk von Ayna Hanım [?] in fehlerhafter Orthographie (صاحب ومال لي (ابنه خان م), o. D.); 2. ṣūfi-Kontext (<i>vakf</i> -Stempel des neuen Naqšbendiye-Konvent (<i>ez-Zāviyet el-cedide en-Naqšbendiye</i>) in Bursa, 1163 h.). Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.
Vor 1165 h.	MK B 202	8+276 fol. 297×201 mm, 230×133 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Die letzten Blätter später ergänzt. Erwerb 1973. Kolophon (auf ergänzter Seite): Vermerk zu Restaurierung (<i>ta'mir</i>) durch İsmā'il Efendi 1165 h. Nutzervermerke: Schriftübungen und eine Kinderzeichnung. Mitüberlieferung: Inhaltsverzeichnis; Gebet. Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
Vor 1171 h.	SK Nuruosmaniye 2578	234 fol. 373×213 mm, 247×130 mm. S3, vokalisiert. Orthographie AOT. Luxusexemplar. Ohne Kolophon Benutzerkontext: 1. Palast-Kontext (<i>vaḳf</i> -Stempel und <i>vaḳf</i> -Urkunde von Sultan ‘Osmān III. für Nuruosmaniye, [ca. 1755], vgl. Kut Bayraktar 1984, 35f. und Havva Koç „Nuruosmaniye Kütüphanesi“, DBIÜ, 6, 104.); 2. ‘askeri-Kontext (Besitzvermerk von Muḫammed b. ‘İvaż, einem Angehörigen der Janitscharen (<i>zümre-i Yeniçeriyān</i>), o. D.); 3. unbekannt (Besitzstempel von Yūsuf b. İbrāhim bende-i [...], o. D.) Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.
Vor 1187 h.	MK Eskişehir İHK 26 Hk 886	304 fol. 250×180 mm, 180×130 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Ohne Kolophon. Benutzerkontext: 1. unbekannt (<i>vaḳf</i> -Notiz (<i>kütübḫāne vaḳfi</i>) ohne Details); 2. unbekannt (getilgter Besitzvermerk, 1189 h.); 3. Frau (Stempel von Fāṭime und ein Vermerk zum Fasten im Ramażān: „am Montag habe ich gefastet“ (<i>dūşambe günü sa’im olmuşdum</i>), Ramażān 1187 h.). Mitüberlieferung: Worterklärungen. Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
Vor 1190 h.	MK B 259	349 fol. 274×190 mm, 213×131 mm. S 2, vokalisiert. Orthographie MOT. Erwerb o. D., 50 TL. Ohne Kolophon. Benutzerkontext: Frau (<i>vaḳf</i> -Vermerk: gestiftet für die Seele der verstorbenen Ümm Külşüm, der ältesten Tochter von Zeyneb bint Ḥasan. Die Handschrift soll von Timuroĝlı ‘Abdurrahmān aufbewahrt und für Lesungen zur Verfügung zu stellen werden, 5. Muḫarrem, 1190 h.) Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte; Schriftübungen. Nutzungsspuren: Kultspuren. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.
Vor 1193 h.	SK Yaz. Baĝ. 3552	268 fol. 283×200 mm, 205×130 mm. S1, vokalisiert. MOT Orthographie. Ohne Kolophon. Benutzerkontext: 1. ‘ulemā-Kontext (Besitzvermerk von el-Ḥācc Ḥasan b. Mollā Velī, o. D.); 2. Familienkontext (Geburtsvermerke: Āsime [!] 1193 h.; Fāṭime 1196 h. und ‘Osmān 1198 h.) Nutzervermerke: Fürbitte für Leser, Zuhörer und Schreiber. Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung und ohne Hervorhebung der drei Zeilen.

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
Vor 1193 h.	MK B 602	269 fol. 290×197 mm, 212×135 mm. S2, vokalisiert, Orthographie MOT. Erwerb 1984, 5000 TL. Fragment, erstes Blatt fehlt. Ohne Kolophon. Benutzerkontext: Frau, re ^ʿ āyā-Kontext (Handel) (<i>vakf</i> -Vermerk der Markthändlerin [?] Ḥalime Ḥatun (<i>Pazara giden Ḥalime Ḥatun</i>), 1193 h.) Mitüberlieferung: Worterklärungen. Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung; die drei Zeilen sind hervorgehoben.
Vor 1199 h.	SK Serez 1544	278 fol. 257×175 mm. S2, vokalisiert, MOT Orthographie. Ohne Kolophon. Lokalisierung: Serez/Siroz (Stiftung). Benutzerkontext: 1. re ^ʿ āyā-Kontext (Handel) (<i>vakf</i> -Vermerk von el-Ḥācc Ṣan ^ʿ ullāh b. el-Ḥācc Muḥammed Efendi [Yavuzzāde? ابووزاده] im Bazar in Serez/Siroz, 23 Ṣafer 1199 h.); 2. Museumssammlung, Bibliothekssammlung (Quittung auf Vordruck, etwa erstes Viertel des 20. Jahrhunderts: Der Verkäufer bestätigt den Kaufpreis für die Handschrift von der Kommission für Ethnographie am Bildungsministerium erhalten zu haben (<i>Ma^ʿārif vekāletine merbūt Türk Etnoğrafi Komisyonuna şatdığım bālā cins, miğdār ve fi^ʿātı muḥarrer eşyānıñ semeni olan ğuruşı mezkūr komisyon mu^ʿtemedi beyden aḥz eyledim</i>), auf der Rückseite kurze Beschreibung der Muḥammediye-Handschrift mit Bleistift, o. D.) Mitüberlieferung: Worterklärungen. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung, auch die drei Zeilen hervorgehoben.
Vor 1201 h.	DKM Tarih Turki 269	312 fol. 170×245 mm. S3, vokalisiert. AOT Orthographie. Luxusexemplar. Ohne Kolophon. Benutzerkontext: 1. ʿulemā-Kontext (<i>vakf</i> -Vermerk von İsmāʿil Efendi für die Madrasa al-Ḥabbāniya in Kairo, 1201 h.; die Medrese lässt sich nicht identifizieren, vgl. Warner 2005 ² .); 2. şūfi-Kontext, Bibliothekssammlung (Bibliotheksstempel der Khedivenbibliothek, Kairo, o. D.); 3. şūfi-Kontext (Laut Inventarisierungsvermerk der Khedivenbibliothek vom 9. Dezember 1881 wurde die Handschrift aus der Takīya al-Ḥabbāniya, Kairo, in die Khedivenbibliothek gebracht. Es fällt auf, dass

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
		unter 1. von einer Medrese und unter 2. von einem Ordenskonvent die Rede ist. Mitüberlieferung: Worterklärungen. Literatur: <i>Fibrīst al-Maḥṭūṭāt at-Turkiya</i> , 2, 273.
Vor 1215 h.	SK Serez 1537	235 fol. 293×191 mm. S2, vokalisiert; MOT Orthographie. Ohne Kolophon. Benutzerkontext: re ^ʿ āyā-Kontext (Handel) (<i>vakf</i> -Vermerk von ʿOṣmān b. Ḥasan für den Bazar in in Siroz/Serez, 7. Šafer 1215.) Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen sind hervorgehoben.
Vor 1227 h.	MK B 207	241 fol. 284×104 mm, 218×128 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1973, 200 TL. Ohne Kolophon. Benutzerkontext: Familienkontext, Frau (Vermerk zur Geburt der Tochter Züleyḥa, 11. Rebi ^ʿ I 1227 h.) Nutzungsspuren: Lesezeichen (Fäden). Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.
Vor 1231 h.	TSMK K 1014	243 fol. 280×205 mm, 225×150 mm. S2, vokalisiert. Orthographie MOT. Ohne Kolophon. Benutzerkontext: Palast-Kontext (Besitzvermerk des Palasttaubstummen (<i>bizebān</i>) Luṭf Aḥmed, 1231 h.) Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben. Literatur: Karatay, Bd. 2, S. 95, No. 2271.
Vor 1232 h.	MK A 1966	24 fol. 210×153 mm, 155×122 mm. S2, vokalisiert. Fragment. Erwerb 1973, 40 TL. Ohne Kolophon. Benutzerkontext: ʿulemā-Kontext (Besitzvermerk von Monlā Eyyüb, 1232 h.) Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte für Leser und Schreiber. Graphische Gestaltung: Fragment ohne Kapitel zum Prophetenbanner.
Vor 1239 h.	BDK Bayezid 1605	225 fol. 295×195 mm, 220×135 mm. Orthographie MOT. Ohne Kolophon. Lokalisierung: Vidin (Stiftung), vgl. Akbayar 2001, 166. Benutzerkontext: 1. unbekannt (<i>vakf</i> -Stempel von Pasbanzāde ʿÖmer Ağa, 1235 h.); 2. ʿaskerī-Kontext [?], ḳalemīye-Kontext [?] (Schenkungsvermerk: Schenkung von Reşid Mehmed Paşa an den Gouverneur (<i>mutaşarraf</i>) von Vidin, Ğurre Receb 1239 h.); 3. ʿaskerī-Kontext (Schenkung von İbrāhim Paşa an den Gouverneur (<i>mutaşarraf</i>) von Vidin, 8.

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
		Şa'bān 1240 h.); 4. Bibliothekssammlung (vaḳf-Stempel der Bibliothek in Vidin (<i>vaḳf ʿan Kütübḫāne-i Vidin</i>), 1265 h.). Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung; die drei Zeilen hervorgehoben.
Vor 1246 h.	SK Hacı Mahmud 2840	279 fol. 179×109 mm. Anfang und Ende der Handschrift später ergänzt. S3, vokalisiert (S3 auch auf den ergänzten Seiten). AOT Orthographie (MOT auf den ergänzten Folio). Kolophon (betrifft vermutlich die ergänzten Seiten): es-Seyyid Hüseyin er-Rüşdi, Schüler von es-Seyyid Muḫammed Saʿīd, 1. Muḫarrem 1246 h. Benutzerkontext: ʿulemā-Kontext (<i>vaḳf</i> -Vermerk von Mollā Bekirzāde el-Ḥācc Ḥalil Ağa, o. D.). Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte; Schreibübungen. Mitüberlieferung: Worterklärungen. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.
Vor 1252 h.	MK B 216	275 fol. 290×195 mm, 210×135 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1976, 50 TL. Ohne Kolophon. Benutzerkontext: 1. Kontext Stammeskonföderation (Besitzvermerk von Hācī Oğlu ʿAli Monlā Oğlu Şeyḫ ʿAli, Angehöriger der Stammeskonföderation der Ramazān ([<i>Ra</i>]mazān ʿaṣiretinin Hācī Oğlu ʿAli Monlā Oğlu Şeyḫ ʿAlininin kitābıdır), erworben für 105 Gurüş, 20. Muḫarrem 1252 h.; zur Stammeskonföderation siehe Türkay 2001, 539.); 2. ʿulemā-Kontext (Stiftung des verstorbenen Gümüşli Monlā ʿAli b. Monlā ʿAli, o. D.). Mitüberlieferung: Worterklärungen; Inhaltsverzeichnis. Graphische Gestaltung: Im Kapitel über das Prophetenbanner sind die drei Zeilen der Beschriftung in Form eines liegenden Banners angeordnet.
Vor 1254 h.	DKM Maʿārif ʿAmma Turki Ṭalʿat 15	305 fol. 205 × 295 mm. S2, sparsam vokalisiert. AOT2 Orthographie. Ohne Kolophon. Benutzerkontext: unbekannt (Besitzvermerk von Buldani es-Seyyid Ḥāfiẓ Süleymān Efendi b. [ابنه] oder ابن ?] Aḫmed Hıʿace Efendi, 15. Zilḫicce 1254 h.). Mitüberlieferung: Wenige Worterklärungen. Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung; die drei Zeilen hervorgehoben. Literatur: <i>Fibrist al-Maḫṭūʿāt at-Turkiya</i> , 2, 274.

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
Vor 1255 h.	MK A 9034	319 fol. 207×150 mm, 150×85 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 2003. Ohne Kolophon. Benutzerkontext: 1. unbekannt (Besitzvermerk von Maḥmūd Ḥammādī Baġdādī, Cemāzi I 1296 h.); 2. Familienkontext (Geburtsvermerke: Geburt des Sohnes ‘Abdullāh Aṣīf Efendi, 1. Ramazān 1253 h.; Geburt der Tochter Şerefnāz Emine Ḥanım, Montag, 29. Receb 1255 h.) Nutzungsspuren: Kultspuren. Mitüberlieferung: Worterklärungen. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.
Vor 1256 h.	DKM Maġāmi‘ Turki 20	Fol. 1b-86b. S1, unvokalisiert; MOT Orthographie. Fragment oder Anthologie (<i>cuzy</i> [sic] <i>es-şāmin min el-Muḥammedīye</i>). Ohne Kolophon. Benutzerkontext: 1. unbekannt (Besitzstempel von ‘Ömer (مهر نور بنده عمر) o. D.); 2. şūfi-Kontext, re‘āyā-Kontext (<i>vakf</i> -Vermerk: Die Handschrift wurde vom verstorbenen Händler ‘Atā’ullāh Efendi dem Ḥabbāniya-Konvent (at-Takiya al-Ḥabbāniya) gestiftet, 7. Zilka‘de 1256 h.; der Ḥabbāniya-Konvent ist in Warner 2005 ² nicht belegt); 2. Bibliothekssammlung (Stempel der Khedivenbibliothek, Kairo, o. D.); 3. şūfi-Kontext (Laut Inventarisierungsvermerk der Khedivenbibliothek vom 9. Dezember 1881 wurde die Handschrift aus der Takiya al-Ḥabbāniya, Kairo, in die Khedivenbibliothek gebracht.) Graphische Gestaltung: Fragment ohne Kapitel zum Livā.
Vor 1264 h.	MK Nevşehir Ürgüp İHK 50 Ür 147	285 fol. 200×300 mm, 150×230 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Ohne Kolophon. Benutzerkontext: 1. unbekannt (Besitzstempel von es-Seyyid Muṣṭafā, o. D.); 2. unbekannt (Besitzvermerk von el-Ḥācc ‘Alī Efendi, 12. Cemāzi I 1264 h.). Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
Vor 1273 h.	MK Eskisehir İHK 26 Hk 889	258 fol. 115×170 mm, 74×114 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Ohne Kolophon. Lokalisierung: Dorf Oġlaqcı (Stiftungsvermerk). Benutzerkontext: Frau (<i>vakf</i> -Vermerk von Ḥalīl binti Fāṭime aus dem Dorf Oġlaqcı, 1273 h.); Bibliothekssammlung (Bibliotheksstempel: <i>Sifriḥşāri Kütübhanesi Vakfi</i> , o. D.).

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
		<p>Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte für den Kopisten bzw. den Autor sowie für die Stifterin.</p> <p>Mitüberlieferung: Worterklärungen;</p> <p>Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.</p>
Vor 1286 h.	SK İzmir 603	<p>268 fol. 270×170 mm, 240×120 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie.</p> <p>Ohne Kolophon.</p> <p>Benutzerkontext: 1. re'āyā-Kontext (<i>vakf</i>-Vermerk des Wasserleitungsbauers (<i>şuyolcu</i>) حویارزاده İsmā'il Efendi, 12. Receb 1286 h.); 2. unbekannt (<i>vakf</i>-Stempel: Stiftung Şa'lebcizāde el-Ĥācc Aḥmed Efendis für Bibliothek der Kemeraltı Moschee in İzmir, 1315 h.)</p> <p>Nutzervermerke: Schreibübungen.</p> <p>Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.</p>
Vor 1881 [1298-1299 h.]	DKM Tarih Turki 268	<p>273 fol. 130×210 mm. S2, vokalisiert. Orthographie MOT.</p> <p>Ohne Kolophon.</p> <p>Benutzerkontext: 1. şūfi-Kontext, Palast-Kontext, kalemīye-Kontext [?] (<i>vakf</i>-Vermerk von Amir Muştafā Ağa, dem Vertreter des osmanischen Palastes in Kairo (<i>wakil Dār as-Sa'āda</i>), für den Ḥabbāniya-Konvent (at-Takiya al-Ḥabbāniya, 1230 h.; der Ḥabbāniya-Konvent ist in Warner 2005² nicht belegt.) 2. Bibliothekssammlung (Stempel der Khedivenbibliothek, Kairo, o. D.); 3. şūfi-Kontext (Laut Inventarisierungsvermerk der Khedivenbibliothek vom 9. Dezember 1881 wurde die Handschrift aus der Takiya al-Ḥabbāniya, Kairo, in die Khedivenbibliothek gebracht.)</p> <p>Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte.</p> <p>Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung, Hervorhebung der drei Zeilen.</p> <p>Literatur: <i>Fibrīst al-Maḥṭūṭāt at-Turkiya</i>, 2, 273.</p>
Vor 1302 h.	MK B 192	<p>275 fol. 252×165 mm, 192×110 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Erwerb 1979.</p> <p>Ohne Kolophon.</p> <p>Benutzerkontext: Frau (<i>Vakf</i>-Vermerk von Emine Ḥatun bint Muḥammed, 1302 h.)</p> <p>Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung; ohne Hervorhebung der drei Zeilen.</p>
Vor 1310 h.	İK Genel 4038	<p>250 fol. 315×227 mm, 247×154 mm. S1, vokalisiert. AOT Orthographie.</p> <p>Ohne Kolophon.</p>

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
		<p>Benutzerkontext: Frau (<i>vakf</i>-Vermerk: Ümmihân Hatun stiftete die Handschrift der İshak Paşa-Bibliothek in İnegöl, 1. Muharrem 1310 h.</p> <p>Nutzervermerke: Schriftübungen.</p> <p>Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung; die drei Zeilen hervorgehoben.</p>
Vor 1315 h.	İK Orhan 654	<p>232×157; 191×125. 271 yk. S2, vokalisiert. AOT Orthographie</p> <p>Ohne Kolophon (letztes Blatt ergänzt).</p> <p>Benutzerkontext: Bibliotheksbestand (Stempel der Orhan Gāzi Bibliothek, 20. Eylül 1315 m.).</p> <p>Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung; die drei Zeilen hervorgehoben; Fächerkalligraphie.</p>
o. D.	AK Belediye B 37	<p>285 fol. 320×210 mm, 250×140 mm. S1, vokalisiert. MOT Orthographie. Fragment (Ende fehlt).</p> <p>Ohne Kolophon.</p> <p>Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.</p>
o. D.	AK Belediye K 674	<p>20 fol. 250×170 mm, 185×140 mm. S1, vokalisiert. Keine Information zur Orthographie. Anthologie.</p> <p>Ohne Kolophon.</p> <p>Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte.</p> <p>Graphische Gestaltung: Ohne Abschnitt zum Livā.</p>
o. D.	Arkeoloji 106	<p>316 fol. 327×232 mm, 261×164 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie.</p> <p>Ohne Kolophon.</p> <p>Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.</p>
o. D.	BDK Bayezid 1530	<p>254 fol. 303×207 mm, 219×135 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Fragment (Ende fehlt).</p> <p>Ohne Kolophon.</p> <p>Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.</p>
o. D.	BDK Bayezid 9364	<p>278 fol. 190×145 mm, 130×90 mm. S2, keine Information zur Vokalisierung. MOT Orthographie. (Aber Auslaut auf <i>a</i> oder <i>e</i> oft mit <i>elif</i>.) Fragment (Anfang fehlt; Ende ergänzt).</p> <p>Ohne Kolophon.</p> <p>Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.</p>
o. D.	DKM az-Zakiya Maḥṭūṭāt Turkiya va Fārsiya 2	<p>543 Seiten, 210×300 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie.</p> <p>Ohne Kolophon.</p> <p>Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.</p> <p>Literatur: <i>Fibrist al-Maḥṭūṭāt at-Turkiya, 2, 274.</i></p>

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
o. D.	DKM Ma‘arif ‘Amma Turki Ṭal‘at 9	178 fol. 150×210 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Fragment (Ende fehlt; ausserdem fehlen die Überschriften, was dafür spricht, dass die Handschrift nicht vollendet wurde.) Ohne Kolophon. Graphische Gestaltung: Livā mit Freiraum für Zeichnung, die drei Zeilen außerdem hervorgehoben. Literatur: <i>Fibrīst al-Maḥṭūṭāt at-Turkiya</i> , 2, 273f.
o. D.	DKM Ma‘arif ‘Amma Turki Ṭal‘at 14	262 fol. 147×210 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Kolophon: Muḥammed b. ‘Abdelḥalim, o. D. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben. Literatur: <i>Fibrīst al-Maḥṭūṭāt at-Turkiya</i> , 2, 274.
o. D.	DKM Tarih Turki 560	498 Seiten; 130×190 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Ohne Kolophon. Benutzerkontext: 1. kalemīye-Kontext [?] (Besitzvermerk von Muḥammed Ḥasib, vor 1908); 2. Bibliothekssammlung (Stempel der Kediven- bibliothek und Notiz zur Schenkung durch Muḥammed Ḥasib aus Zaytūn bei Kairo an die Khedivenbibliothek, 27. August 1908); 3. kalemīye- Kontext (kalendarische Notizen einschließlich ausführlicher Ahnenreihe von Muḥammad Ḥasib (Muḥammad Ḥasib, Sohn des Aḥmad Beg Ḥasib, Sohn des Hasan Beg Ḥasib, Staatssekretär der <i>ḡibādiya</i> -Truppen in Ägypten, Sohn von as-Sayyid ‘Ali, Sohn von as-Sayyid Salama, einem der Notabeln und Händler in Maḥallat al-Kubrā), 27. März 1908). Lokalisierung: Zaytūn bei Kairo (Schenkungs- vermerk). Nutzungsspuren: Kultspuren. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung. Literatur: <i>Fibrīst al-Maḥṭūṭāt at-Turkiya</i> , 2, 271.
o. D.	DKM Taṣawwuf Turki 41	361 fol. 110×165 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Ohne Kolophon. Benutzerkontext: 1. unbekannt (Stempel und <i>vakf</i> - Vermerk von ‘Oṣmān Aḡa; der Stempel ist 1135 h. datiert.); 2. Bibliothekssammlung (Stempel der Khedivenbibliothek, Kairo, o. D., Notiz zum Transfer der Handschrift aus Sayyidnā Ḥusayn in die Khedivenbibliothek im März 1876). Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung. Literatur: <i>Fibrīst al-Maḥṭūṭāt at-Turkiya</i> , 2, 273.

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
o. D.	DKM Taşawwuf Turki 72	300 fol. 200×275 mm. S2, vokalisiert, MOT Orthographie. Kolophon (nur fragmentarisch erhalten): Es wird eine Moschee in Istanbul erwähnt (<i>bi-maḳām-ı Kōstanṭīniye fi cāmi'-i ḥ'ā[ca ...]/ Paşa</i>); außerdem ist die letzte Ziffer des Datums (٤٥٣) lesbar. Lokalisierung: Istanbul (Kolophon). Benutzerkontext: 1. askerī-Kontext (getilgter Besitzvermerk von einem Paşa (<i>ṣāḥībibi ve mālīkibi</i> [zwei Namen getilgt] <i>Paşa</i>), o. D.); 2. unbekannt (Besitzstempel von Ṣāliḥ Nā'īli 1257 h./m.); 3. Bibliothekssammlung (Stempel der Khedivenbibliothek, Kairo, o. D., mit einer Notiz zur Herkunft (Bibliothek der Druckerei in Būlāk) und zum Datum des Erwerbs 1895.). Nutzungsspuren: Kultspuren. Mitüberlieferung: Auf den ersten Seiten Worterklärungen. Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung. Literatur: <i>Fibrīst al-Maḥṭū'āt at-Turkiya</i> , 2, 273.
o.D.	DKM Taşawwuf Turki 181	549 Seiten; 140×240 mm. S2, vokalisiert, MOT Orthographie. Ohne Kolophon. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung. Literatur: <i>Fibrīst al-Maḥṭū'āt at-Turkiya</i> , 2, 273.
o. D.	İÜ Nadir T 418	33 fol. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Anthologie. Ohne Kolophon. Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte für den Autor und den Kopisten. Graphische Gestaltung: Anthologie ohne Kapitel Livā.
o. D.	İÜ Nadir T 4051	69 fol. 100×170 mm. S1, unvokalisiert. MOT Orthographie. Fragment einer Anthologie mit Schwerpunkt auf Prophetenlob (letzte Seite endet mit Kustode). Keine narrativen Passagen. Ohne Kolophon. Graphische Gestaltung: Kapitel Livā nicht vorhanden.
o. D.	İÜ Nadir T 4651	310 fol. S3, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Luxushandschrift. Kolophon (in persischer Sprache): Der Kolophon enthält keine Informationen zum Kopisten oder zur Datierung. Es wird unter dem Kolophon von anderer Hand darauf hingewiesen, dass die Handschrift mit einer Abschrift vom Autograph kollationiert wurde. In der Handschrift sind aber keine Kollationsvermerke vorhanden.

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
		Mitüberlieferung: Worterklärungen wie im Autograph; Angaben über die Metren. Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
o. D.	İÜ Nadir T 6359	55 fol. 220×300 mm. S3, vokalisiert. Anthologie mit Schwerpunkt Prophetenlob; keine narrative Passagen. Ohne Kolophon. Mitüberlieferung: 1. Gazāli: <i>Kimiyā-yı Sa'adet</i> ; 2. <i>Risāle-i Taşavvuf</i> ; 3. Muhammed Niyāzi el-Miṣri: <i>Risāle-i su'āl-ü cevāb el-Miṣri</i> ; 4. <i>H'āb-ı Ğaflat</i> ; 5. <i>Esrār-ı Rabbāniye dā'ir</i> . Graphische Gestaltung: Anthologie ohne Kapitel Livā.
o. D.	MK A 1287	66 fol. 200×150 – 160×100 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Fragment (Anfang und Ende fehlen). Ohne Kolophon. Nutzungsspuren: Lesezeichen (Fäden). Graphische Gestaltung: Fächerkalligraphie. Fragment ohne Zeichnung des Livā.
o. D.	MK A 1863	247 fol. 240×170 mm, 190×120 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Erwerb 1973, 150 TL. Fragment (Ende fehlt). Ohne Kolophon. Nutzungsspuren: Kultspuren. Graphische Gestaltung: Livā keine Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
o. D.	MK A 2103	320 fol. 241×155 mm, 190×120 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1975, 250 TL. Ende der Handschrift nachträglich ergänzt. Ohne Kolophon. Mitüberlieferung: Worterklärungen. Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
o. D.	MK A 2738	22 fol. 182×120 mm, 147×82 mm. S3, vokalisiert. Keine Information zur Orthographie. Anthologie. Ohne Kolophon. Graphische Gestaltung: Anthologie ohne Kapitel zum Prophetenbanner.
o. D.	MK A 3020	222 fol. 195×120 mm, 165×75 mm. S1, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1976, 125 TL. Ohne Kolophon. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung
o. D.	MK A 4162	275 fol. 240×162 mm, 200×135 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Erwerb 1970, 150 TL. Ohne Kolophon (letztes Blatt nachträglich ergänzt). Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben; Fächerkalligraphie.

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
o. D.	MK A 4868	137 fol. 210×140 mm, 167×95 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1966, 15 TL. Fragment der zweiten Hälfte des Textes; beginnt kurz vor dem Kapitel zum Tod Fāṭimas. Ohne Kolophon. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.
o. D.	MK A 5813	11 fol. 215×152 mm, 185×118 mm. S1, vokalisiert. Erwerb 1978, 6000 TL. Kurzes Fragment mit Abschnitt aus Paradiesesbeschreibung. Ohne Kolophon. Benutzerkontext: Bibliothekssammlung (Bibliotheksstempel in Lateinschrift: <i>Fabri Bilgi Kütüphanesi</i> , o. D.) Graphische Gestaltung: Abschnitt zum Prophetenbanner nicht vorhanden.
o. D.	MK A 5867	37 fol. 196×143 mm, 156×100 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Kurzes Fragment. Ohne Kolophon. Graphische Gestaltung: Fächerkalligraphie. Abschnitt zum Prophetenbanner fehlt.
o. D.	MK A 6734	261 fol. 205×150 mm, 165×110 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1991, 220 000 TL. Fragment (erstes Blatt ergänzt, letztes Blatt fehlt). Ohne Kolophon. Graphische Gestaltung: Livā keine Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
o. D.	MK Afyon İHK 03 Gedik 17680	283 fol. 190×275 mm, 125×200 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Ohne Kolophon. Benutzerkontext: Frau (<i>vakf</i> -Vermerk in kalligraphischem <i>sülüṣ</i> von Ḥafīza bint Şehri Muḥammed Ağa, o. D.) Nutzungsspuren: Kultspuren; Schriftübungen. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.
o. D.	MK Afyon İHK 03 Gedik 18236	210 fol. 210×310 mm, 150×240 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Fragment (Ende fehlt). Ohne Kolophon. Graphische Gestaltung: Livā mit Freiraum für Zeichnung.
o. D.	MK Ankara İHK 06 Hk 2396	Fol. 1a-265a, 270×200 mm, 215×135 mm. S1, vokalisiert. AOT Orthographie. Kolophon: Muṣṭafā b. ʿAbdulgaffūr, 20. Zilḥicce [Jahreszahl abgeschnitten]. Benutzerkontext: unbekannt (zwei nicht entzifferbare Besitzstempel). Nutzervermerke: Schreibübungen.

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
		Nutzungsspuren: Lesezeichen (Fäden). Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen nicht hervorgehoben.
o. D.	MK Ankara İHK 06 Hk 3576	249 fol. 245×160 mm, 200×130 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Fragment (Anfang und Ende fehlen; Seiten in falscher Reihenfolge). Mitüberlieferung: Worterklärungen. Nutzungsspuren: Lesezeichen (Fäden). Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
o. D.	MK Ankara İHK 06 Hk 3577	1+278 fol. 320×210 mm, 240×140 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Ohne Kolophon. Benutzerkontext: unbekannt (<i>vakf</i> -Vermerk ohne Details). Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte. Mitüberlieferung: Inhaltsverzeichnis von anderer Hand. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
o. D.	MK Ankara İHK 06 Hk 3980	275 fol. 256×170 mm, 210×120 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Ohne Kolophon. Nutzungsspuren: Lesezeichen (Fäden). Mitüberlieferung: Paginierung (vom Kopisten?). Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
o. D.	MK Ankara İHK 06 Hk 4191	105 fol. 271×184 mm, 220×137 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Fragment (Anfang und Ende fehlen). Ohne Kolophon. Benutzerkontext: Kontext Militär (Besitzvermerk mit Kugelschreiber, in Lateinschrift geschrieben [also nach 1928] geschrieben: <i>Bay milazım subası/küçük asat Başak sokak sarayı/ A</i> [...]). Die letzte Zeile ist abgeschnitten. Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung.
o. D.	MK Ankara İHK 06 Hk 4803	350 fol. 280×198 mm, 230×147 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Fragment (Fol. 1 und Ende fehlen). Ohne Kolophon. Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung.
o. D.	MK B 56	300 yk. 176×118 mm, 262×176 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1962, 50 TL. Kolophon: Bali Dede b. ‘Ali Murādhişari, o. D. Benutzerkontext: şüfi-Kontext (Kolophon). Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung; die drei Zeilen hervorgehoben.

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
o. D.	MK B 176	199 fol. 250×175 mm, 200×130 mm. S3, vokalisiert. AOT Orthographie. Fragment (Anfang bis Kapitel zur Himmelsreise und einige Seiten des Epilogs fehlen). Ohne Kolophon. Nutzungsspuren: Lesezeichen (Fäden). Mitüberlieferung: Worterklärungen. Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
o. D.	MK B 194	212 fol. 265×188 mm, 196×135 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Erwerb 1973, 175 TL. Ohne Kolophon. Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte. Nutzungsspuren: Lesezeichen (Fäden). Mitüberlieferung: Gebetsformeln zur Vollendung der Handschrift. Graphische Gestaltung: Livā mit Freiraum für Zeichnung.
o. D.	MK B 527	229 fol. 280×190 mm, 210×125 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Erworben 1966, 20 TL. Kolophon: Şeyh Muştafâ Sezâ'î, 2. Şa'bân [laut Katalog 1202 h.; das Jahr konnte nicht verifiziert werden.] Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
o. D.	MK B 567	248 fol. 275×180 mm, 220×125 mm. S1, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1983, 300 TL. Fragment (Ende fehlt). Ohne Kolophon. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.
o. D.	MK B 569	268 fol. 295×200 mm, 215×120 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Erwerb 1983, 1000 TL. Ohne Kolophon. Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
o. D.	MK B 613	274 fol. 258×185mm, 222×147 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1985, 2000 TL. Fragment (Anfang fehlt und Seiten in falscher Reihenfolge). Ohne Kolophon. Benutzerkontext: Frau (gemäß <i>vakf</i> -Vermerk wurde die Handschrift von ḤN (حٰن [?]) Ḥatun „für die Seele von ‘Ā’iše Ḥatun bint Şeyh Ḥasan Beg“ (<i>li-rūḥ ‘Ā’iše Ḥatun bint Şeyh Ḥasan Beg</i>) gestiftet, o. D.) Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung; die drei Zeilen hervorgehoben.

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
o. D.	MK B 709	217 fol. 295×200 mm, 222×127 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1990, 100 000 TL. Fragment (am Ende fehlen ein bis zwei Blätter). Ohne Kolophon. Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung; die drei Zeilen hervorgehoben.
o. D.	MK B 803	239 fol. 280×195 mm, 220×140 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Auffällige Textvarianz. Erwerb 1992, 1 500 000 TL. Fragment (Anfang und Ende fehlen). Ohne Kolophon. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung; die drei Zeilen hervorgehoben.
o. D.	MK B 804	242 fol. 315×215 mm, 260×127 mm. S2, vokalisiert, MOT Orthographie. Erwerb 1992, 2 000 000 TL. Fragment (Ende fehlt). Ohne Kolophon. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung; die drei Zeilen hervorgehoben.
o. D.	MK B 816	227 fol. 270×180 mm, 230×130 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Erwerb 1993, 1 300 000 TL. Fragment (erstes Blatt fehlt; letztes Blatt später ergänzt). Ohne Kolophon. Graphische Gestaltung: Liva ohne Zeichnung; die drei Zeilen hervorgehoben.
o. D.	MK B 867	270 fol. 279×180 mm, 210×130 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Erwerb 1993, 5 000 000 TL. Einige Blätter später ergänzt. Ohne Kolophon. Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung; die drei Zeilen hervorgehoben.
o. D.	MK B 910	273 fol. 297×200 mm, 227×140 mm. S1, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1994, 12 000 000 TL. Ohne Kolophon. Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung; die drei Zeilen leicht durch die Schriftgröße hervorgehoben.
o. D.	MK B 970	260 fol. 250×160 mm, 202×130 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1996, 20 000 000 TL. Fragment (die letzten Blätter ergänzt). Kolophon: Es ist kein Kolophon der Originalhandschrift, da die letzten Blätter ergänzt sind. Der Kolophon auf dem ergänzten Blatt weist auf die Reparatur (<i>ta'mir</i>) durch el-Ḥāfiẓ Muṣṭafā hin.

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
		Darunter befindet sich als zweiter Name Koroğlu Häfiz (كروغلو حافظ); der Kontext ist allerdings unklar. Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung; die drei Zeilen hervorgehoben; Fächerkalligraphie.
o. D.	MK B 976	257 fol. 275×190 mm, 212×127 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Erwerb 1996, 17 000 000 TL. Ohne Kolophon. Nutzungsspuren: Lesezeichen (Fäden). Mitüberlieferung: Gebetstexte. Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
o. D.	MK B 1105	241 fol. 262×85 mm; 210×135 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Erwerb 2005, 200 TL. Fragment (letztes Blatt fehlt.) Ohne Kolophon. Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte. Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung; die drei Zeilen nicht hervorgehoben.
o. D.	MK Bolu İHK 14 Hk 86	297 fol. 265×190 mm, 215×125 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Ohne Kolophon. Nutzungsspuren: Spuren von Lesezeichen (Fäden). Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
o. D.	MK Bolu İHK 14 Hk 90	237 fol. 285×200 mm, 225×137 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Ohne Kolophon: (Ende der Handschrift später ergänzt). Nutzungsspuren: Lesezeichen (Fäden). Mitüberlieferung: Worterklärungen. Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen nicht hervorgehoben.
o. D.	MK Cönk 33/2	3b-43b. 180×122 mm, 135×70 mm. Anthologie kurzer Ausschnitte. Erwerb 1972, 75 TL. Graphische Gestaltung: Abschnitt zu Livā fehlt.
o. D.	MK Eskişehir İHK 26 Hk 186	253 fol. 180×270 mm, 140×230 mm. S1, vokalisiert. MOT Orthographie. Fragment (Ende fehlt). Ohne Kolophon. Benutzerkontext: unbekannt (unleserlicher Besitzstempel). Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
o. D.	MK Eskişehir İHK 26 Hk 320	192 fol. 190×270 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Ohne Kolophon. Benutzerkontext: 1. unbekannt (<i>vakf</i> -Vermerk von Keskin kaźalı Muħammed Aġa, o. D.); 2. Biblio-

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
		<p>theksammlung (Stempel der Bibliothek in Seferiḥiṣār (<i>Seferiḥiṣār Kütübḥānesi Vakfī</i>), o. D.) Mitüberlieferung: Worterklärungen. Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben; Fächerkalligraphie.</p>
o. D.	MK Eskişehir İHK 26 Hk 819	<p>211 fol. 310×230 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Fragment (Ende fehlt). Ohne Kolophon. Benutzerkontext: 1. unbekannt (Besitzvermerk von Receboğlu Hasan Ağa, 1258 h.); 2. Bibliotheksammlung (Stempel der Bibliothek in Seferiḥiṣār (<i>Seferiḥiṣār Kütübḥānesi Vakfī</i>), o. D.) Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.</p>
o. D.	MK Eskişehir İHK 26 Hk 887	<p>270 fol. 160×220 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Fragment (am Ende der Handschrift fehlt ein Blatt). Ohne Kolophon. Benutzerkontext: 1. unbekannt (Besitzstempel von es-Seyyid Aḥmed, o. D.) 2. Bibliotheksammlung (Stempel der Bibliothek in Seferiḥiṣār (<i>Seferiḥiṣār Kütübḥānesi Vakfī</i>), o. D.) Graphische Gestaltung: Livā keine Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.</p>
o. D.	MK Eskişehir İHK 26 Hk 892	<p>242 fol. 290×200 mm, 235×145 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Fragment (die letzten 85 Folio lose und in falscher Reihenfolge). Ohne Kolophon. Nutzungsspuren: Spuren von Lesezeichen (Fäden); Kultspuren. Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.</p>
o. D.	MK Eskişehir İHK 26 Hk 894	<p>245 fol. 170×240 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Kolophon: el-Kātib Ḥamze b. Ṣādiq b. Musa b. Salih, Freitag, Evāḥir Ramaẓān [...]; der Seitenrand ist überklebt. Dadurch ist die Jahreszahl nicht entzifferbar. Benutzerkontext: Bibliotheksammlung (Stempel der Bibliothek in Seferiḥiṣār (<i>Seferiḥiṣār Kütübḥānesi Vakfī</i>), o. D.) Nutzervermerke: Schriftübungen. Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.</p>
o. D.	MK Nevşehir Ortahisar İHK 50 Or His 64	<p>304 fol. 290×210 mm, 220×130×15 mm. S1, vokalisiert. MOT Orthographie. Erstes Blatt ergänzt. Ohne Kolophon.</p>

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
		<p>Benutzerkontext: 1. unbekannt (Besitzvermerk von Hamze b. Hüseyin, o. D.); 2. unbekannt (<i>vakf</i>-Vermerk vom 2. Februar 1940, der Name nicht zu entziffern (<i>Atık Aglu [oğlu?] balilirean [?]</i>, 1940-2-2)).</p> <p>Nutzervermerke: Schreibübung.</p> <p>Mitüberlieferung: Inhaltsverzeichnis.</p> <p>Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen nicht hervorgehoben.</p>
o. D.	MK Nevşehir Ortahisar İHK 50 Or His 65	<p>273 fol. 280×200 mm, 235×150 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie.</p> <p>Ohne Kolophon.</p> <p>Nutzungsspuren: Lesezeichen (gefaltete Papierquadrate).</p> <p>Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung, die drei Zeilen nicht hervorgehoben; Fächerkalligraphie.</p>
o. D.	MK Sinop İHK 57 Hk 1932	<p>198 h. 290×200 mm, 235×150 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie.</p> <p>Ohne Kolophon (letztes Blatt später ergänzt).</p> <p>Benutzerkontext: 1. kalemîye-Kontext (getilgter Besitzvermerk eines Angehörigen der Kanzlei des <i>Divân-ı Hümayûn (H^vâcagân-ı Divân-ı Hümayun)</i>, der Name ist nicht zu entziffern, 15. Ramazân 24); 2. Bibliothekssammlung (Stempel der Bibliothek von Rızâ Nür in Sinop (<i>Rızâ Nür Kütübhanesi Sinop</i>), 1340 h./m.; zur Bibliothek des Arzts, Politikers und Schriftstellers Rızâ Nür (1879-1942) siehe Sancar 1954.).</p> <p>Mitüberlieferung: Worterklärungen des Autographs.</p> <p>Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.</p>
o. D.	MK Tokat İHK 60 Hk 164	<p>273 fol. 144×200 mm, 95×160 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Einige Blätter später ergänzt.</p> <p>Ohne Kolophon.</p> <p>Benutzerkontext: 1. kalemîye-Kontext (<i>vakf</i>-Vermerk des leitenden Gerichtssekretärs (<i>mahkeme başkâtibi</i>) Muḥammed Efendi, o. D., aufgrund der Kanzleischrift <i>rik'a</i> in die Zeit um 1900 zu datieren.); 2. Bibliothekssammlung (Stempel der Bibliothek in Tokat (<i>Tokad Kütübhanesi</i>), o. D.)</p> <p>Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.</p>
o. D.	MK Tokat Müzesi 60 Mü 258	<p>208 fol. 200×280 mm, 145×200 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Fragment (Anfang und Ende fehlen).</p> <p>Ohne Kolophon.</p> <p>Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.</p>

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
o.D.	MK Tokat Zile İHK 60 Zile 242	311 fol. 290×200 mm, 220×110 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Ohne Kolophon. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung
o. D.	ÖNB A.F. 34 (243)	284 fol., 11×7 Zoll. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Fragment (Anfang fehlt). Ohne Kolophon. Benutzerkontext: Palast-Kontext, Bibliotheksbestand (Inventarisierungsvermerk: <i>ex Augustissima Bibliotheca Cæsareâ Vindobouensi</i> , o. D.) Graphische Gestaltung: Keine Information. Literatur: Flügel 1865-1867, 1, 618, Nr. 652.
o.D.	ÖNB Mixt. 819	278 fol. 270×180 mm; 205×125 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Erwerb Juli 1912. Fragment (am Anfang und am Ende einige Blätter ergänzt.) Ohne Kolophon. Mitüberlieferung: Autorenbiographie; Inhaltsverzeichnis. Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung; die drei Zeilen nicht hervorgehoben. Literatur: Balić 2006, 35, Nr. 2561.
o. D.	SK Antalya Tekelioğlu 752	244 fol. 255×170 mm, 230×115 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Fragment (bricht ca. 2-3 Folios vor Textende ab.) Ohne Kolophon. Mitüberlieferung: Worterklärungen. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.
o. D.	SK Denizli 380	232 yk. 280×195 mm, 210×110 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Ohne Kolophon. Benutzerkontext: 1. unbekannt (<i>vakf</i> -Vermerk ohne Details.); 2. Bibliothekssammlung (Bibliotheksstempel in Lateinschrift: <i>Ma'ārif</i> Bibliothek in der Provinz (<i>vilāyet</i>) Denizli (<i>Denizli Vilayeti Maarif Kütüphanesi</i>). Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.
o. D.	SK Hacı Mahmud 2239	250 fol. 245×175 mm, 180×95 mm. S3, vokalisiert. AOT Orthographie. Luxushandschrift. Ohne Kolophon. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung; die drei Zeilen hervorgehoben.
o. D.	SK Halet 383	186 fol. 245×133 mm, 186×78 mm. S3, nicht vokalisiert. MOT Orthographie. Luxushandschrift. Fragment (einzelne Blätter und das Ende fehlen). Wohl schon als Fragment gestiftet. Ohne Kolophon. Benutzerkontext: <i>kalemīye</i> -Kontext (<i>vakf</i> -Stempel des osmanischen Diplomaten und Außenministers

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
		<p>Ḥālet Muḥammed Saʿīd Efendi (1238 h./1822), 1236 h.; vgl. Kut und Bayraktar 1984, 147; zur Person SO², 2, 564f.)</p> <p>Graphische Gestaltung: Fragment; das Kapitel zum Prophetenbanner fehlt ganz.</p>
o. D.	SK İbrahim Ef. 509	<p>268 fol. 284×202 mm, 211×101 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie.</p> <p>Ohne Kolophon.</p> <p>Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung; die drei Zeilen hervorgehoben.</p>
o. D.	SK İzmir 602	<p>249 fol. 255×160 mm, 220×110 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie.</p> <p>Ohne Kolophon.</p> <p>Benutzerkontext: unbekannt (<i>vakf</i>-Stempel: Stiftung Saʿlebcizāde el-Hācc Aḥmed Efendis für Bibliothek des Kemeraltı Cāmiʿi, İzmir, 1315 h.)</p> <p>Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.</p>
o. D.	SK İzmir 604	<p>238 fol. 270×185 mm; 225×130 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie.</p> <p>Ohne Kolophon (Teile der Handschrift inklusive Textende später ergänzt).</p> <p>Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.</p>
o. D.	SK Şazeli 82	<p>281 fol. 285×170 mm, 190×100 mm. S3, vokalisiert. AOT2-MOT Orthographie.</p> <p>Ohne Kolophon.</p> <p>Benutzerkontext: şūfi-Kontext (<i>vakf</i>-Stempel der Şazeli Tekyesi, o. D., [19. Jh.], vgl. DBĪA, 7, 138f.).</p> <p>Nutzervermerk: Bitte um Fürbitte.</p> <p>Mitüberlieferung: selten Worterklärungen.</p> <p>Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung; die drei Zeilen hervorgehoben; Fächerkalligraphie.</p>
o. D.	SK Serez 1535	<p>243 fol. 306×212 mm, 250×155 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie.</p> <p>Ohne Kolophon.</p> <p>Benutzerkontext: Frau (<i>vakf</i>-Vermerk von Vālide-i Fāṭimezāde Muḥammed Efendi, o. D. [= Fāṭime?].)</p> <p>Nutzervermerk: Bitte um Fürbitte für Aḥmed Yazıcızāde [für den Besitzer oder fälschlich für den Autor?]</p> <p>Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung; die drei Zeilen hervorgehoben.</p>
o. D.	SK Serez 1540	<p>304 fol. 289×202 mm. S2, zum Teil vokalisiert (191a-293b unvokalisiert). AOT2 Orthographie.</p> <p>Kolophon: ʿAli b. Derviş, o. D.</p> <p>Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.</p>

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
o. D.	SK Yaz. Bağ. 540	280 fol. 293×210 mm; 205×140 mm. S3, vokalisiert. MOT Orthographie. Fragment (Anfang und Ende fehlen.) Ohne Kolophon. Mitüberlieferung: Worterklärungen. Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung; die drei Zeilen hervorgehoben.
o. D.	SK Yaz. Bağ. 824	270 fol. 280×194 mm; 204×105 mm. S2, vokalisiert. MOT Orthographie. Kolophon getilgt. Benutzerkontext: getilgter <i>vakf</i> -Vermerk. Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte. Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung; die drei Zeilen hervorgehoben. Am Rand <i>Mübr-i Süleymân.</i>
o. D.	SK Yaz. Bağ. 3146	218 fol. 290×185 mm, 245×155 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Fragment (Ende fehlt). Ohne Kolophon. Benutzerkontext: Museumsinventarisierung ohne Datierung oder Lokalisierung (<i>Müze Defteri Şıra No. 2380</i>). Mitüberlieferung: Wenige Worterklärungen. Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung; stattdessen Freiraum; zusätzlich die drei Zeilen hervorgehoben.
o. D.	SK Yaz. Bağ. 3361.	255 fol. 208×148 mm, 168×90 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Ohne Kolophon. Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung, die drei Zeilen hervorgehoben.
o. D.	SK Yaz. Bağ. 3445	282 fol. 200×113 mm, 272×172 mm S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Ohne Kolophon. Benutzerkontext: unbekannt (Besitzvermerk und Stempel von Hasan Reşād b. Şeyh İbrāhīm, [1]219 h. oder [1]269 h.) Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte [vom Besitzer?]. Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung; die drei Zeilen hervorgehoben.
o. D.	SK Yaz. Bağ. 3752	265 fol. 287×193 mm; 198×137 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Ohne Kolophon. Benutzerkontext: getilgter <i>vakf</i> -Vermerk. Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung.
o. D.	SK Yaz. Bağ. 6145	214 fol. 300×200 mm; 240×135mm. S2, vokalisiert; MOT Orthographie. Fragment; Seiten in falscher Reihenfolge.

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
		Ohne Kolophon. Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung wegen Blattverlust.
o. D.	SBBPK Ms. Or. Quart. 1374	273 fol. 275×180 mm, 195×115 mm. S2, vokalisiert. AOT2 Orthographie. Ohne Kolophon. Nutzungsspuren: Lesezeichen (gefaltete Papierquadrate). Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung am Seitenrand. Literatur: Götz 1968 (VOHD 13.2), 11.
o. D.	SBBPK Ms. Or. Quart. 1442	Fol. 1b-86b. 205×150 mm, 155×95 mm. Fragment einer Anthologie. Nachträglicher Eintag: <i>Mi'rāciye ve Muḥammediyeden bir parça</i> . Es handelt sich um den Abschnitt zur Himmelsreise aus der <i>Muḥammediye</i> und einige kürzere Abschnitte, welche jeweils mit „aus der Muḥammediye“ (<i>Muḥammediyeden</i>) überschrieben sind. Das spricht dafür, dass es sich um eine Anthologie handelt. Auf 86b bricht die Handschrift aber mitten in einem Abschnitt ab. Ohne Kolophon. Benutzerkontext: unbekannt (Besitzvermerk von Hacı Aḥmed Efendi, o. D.) Graphische Gestaltung: Abschnitt zum Livā fehlt; keine Graphik. Literatur: Götz 1968 (VOHD 13.2), 11f.
o. D.	TSMK K 1013	413 fol. 300×200 mm; 215×122 mm. S2, vokalisiert. Orthographie AOT2. Ohne Kolophon. Benutzerkontext: 1. Frau (<i>vakf</i> -Vermerk von Hādice Hātun, o. D.); 2. Palast-Kontext (<i>vakf</i> -Vermerk: Stiftung für <i>başş ota</i> ; keine Informationen zum Stifter, o. D.). Nutzervermerke: Bitte um Fürbitte für Stifterin. Graphische Gestaltung: Livā ohne Zeichnung und ohne Hervorhebung der drei Zeilen. Literatur: Karatay 1961, 2, 95, No. 2270.
o. D.	TSMK Y 738 [alt Y 4445]	273 fol. 325×225 mm, 225×143 mm. S2, vokalisiert. AOT Orthographie. Luxushandschrift. Kolophon (nur Datum): Freitag, 7. Zilhicce [ohne Jahr]. Nutzungsspuren: Lesezeichen (diagonal gefaltete Papierquadrate). Graphische Gestaltung: Livā mit Zeichnung und Hervorhebung der drei Zeilen. Literatur: Karatay 1961, 2, 96, No. 2274.

8.2 Drucke

8.2.1 Drucke *Envār el-‘Āşīkīn*

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
1261 h./1845	İÜ Nadir 84976 und 84977; SK Tırnovalı 833.	3+462 Seiten, Typensatz. Istanbul, Ṭab‘hāne-i ‘Āmire, Evāhır Şafer 1261. Die vier Illustrationen lithographisch gedruckt. [İÜ Nadir 84977: Dieses Exemplar aus der Bibliothek des Yıldız-Palastes ist auf Papier von besserer Qualität gedruckt als die beiden anderen gesichteten Exemplare. Es ist aufwändig gebunden und die <i>serlevha</i> sowie die Graphiken sind von Hand mit Gold und Farben illuminiert.]
1267 h.	İÜ İBN 260; SK Basma Bağışlar 6681; SK Pertevniyal 432	3+462 Seiten, Typensatz. Istanbul, Ṭab‘hāne-i ‘Āmire, Evāsīṭ Ramazān 1267. Die vier Illustrationen lithographisch gedruckt. [Exemplar İÜ İBN 260 ist aus der Sammlung von İbnülemin Kemal İnal (vgl. Besitzstempel); Exemplar SK Pertevniyal 432 mit <i>vakf</i> -Stempel Pertevniyāl, Mutter von Sultan ‘Abdül‘aziz], 1265 h.; zu Pertevniyāl siehe Uluçay 1980, 124-126; Kut und Bayraktar 1984, 60f.]
1275 h.	İÜ Nadir 85087; SK İbrahim Efendi 458; İK K. 1170	4+409 Seiten, Lithographie, vokalisiert. Istanbul, Maṭba‘a-i ‘Āmire, Evāhır Rebi‘ I 1275. Text vokalisiert; auch die vier Illustrationen lithographisch gedruckt.
1861	İÜ Nadir 78121	455 Seiten, Typensatz. Kasan, Druckerei der Universität Kasan. Finanziert von ‘Abdurreşid ‘Abdullinuğlı İbrāhīm (عبد الرشيد عبدولين اوغلي ابراهيم). Die vier Abbildungen lithographisch, zum Teil auf farbigem Papier gedruckt.
1278 h.	SK Basma Bağışlar 6936	4+462 Seiten, Typensatz. Istanbul, Ṭab‘hāne-i ‘Āmire, Evāsīṭ Şa‘bān 1278. Drei der Abbildungen lithographisch gedruckt; die Abbildung „Tore des Herzens“ ist gesetzt.
1283 h.	[Özege]	3+413 Seiten. Istanbul, ohne Informationen zur Druckerei. [Keine Autopsie.]
1284 h.	Buchhandel 2009	5+522 Seiten, Typensatz. Istanbul, ohne Informationen zur Druckerei, Rebi‘ II 1282 h. Die vier Illustrationen lithographisch gedruckt.
1292 h.	İÜ Nadir 87982	4+461 Seiten, Lithographie. Istanbul, Maṭba‘a-ı İrāniye, Cemāzi I 1292 h. Die Abbildungen sind lithographisch gedruckt.
1300 h.	İÜ Nadir 85071 und 87851; İK 136.	4+328 Seiten, Typensatz. Kairo, Bülāk Maṭba‘ası, Ṭab‘a-ı Şāniye, İzmirî Emin Beg, 22. Cemāzi I 1300 h. Drei Abbildungen sind lithographisch gedruckt; die Abbildung „Tore des Herzens“ ist gesetzt.

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
1301 h.	SK Bas. Bağ. 5150	4+457 Seiten, Lithographie. Istanbul, Şirket-i Şahhâfiye-i ‘Osmâniye, Cemâzi II 1301 h. Die vier Abbildungen lithographisch gedruckt.
1301 h.	[Özege]	457 Seiten, Typensatz. Istanbul, Maṭba‘a-ı ‘Âmire. [Keine Autopsie]
1301 h.	İÜ Nadir 87988	4+457 Seiten, Lithographie. Istanbul, Şirket-i Şahhâfiye-i ‘Osmâniye, Cemâzi II 1301 h. Die vier Abbildungen lithographisch gedruckt.
1301 h.	Sammlung Heinzelmann; University of Toronto Library (online)	4+460 Seiten, Lithographie. Istanbul, Maṭba‘a-ı ‘Osmâniye, 1301 h. die vier Abbildungen lithographisch gedruckt. Online: http://www.archive.org (10.9.2014).
1304 h.	İÜ Nadir 87989	4+458 Seiten, Lithographie. Istanbul, Vâlide Hânında Şirket-i İrâniye Maṭba‘ası, Zilhicce 1304 h. Die vier Abbildungen sind lithographisch gedruckt.
1306 h. oder 1305 h.	İÜ Nadir 87984	4+457 Seiten, Lithographie. Istanbul, Şirket-i Ḥayriye-i Şahhâfiye, zwei Datierungen: Cemâzi II 1305 h. und 1306 h.
1306 h.	İÜ Nadir 87983; SK Tırnovalı 1564	4+484 Seiten, Lithographie. Istanbul, Şahhâfiye-i ‘Osmâniye Şirketi, Evâhir Zilhicce 1306 h. [Druckgenehmigung Nr. 276 des Ministeriums (<i>Ma‘ârif Nezâreti</i>) 6. Şevval 1304 h./15. Ḥazirân 1303 m.] Die vier Abbildungen lithographisch gedruckt.
1311 h.	İÜ Nadir 87985, 87986, 87987.	4+484 Seiten, Lithographie. Istanbul, İbrâhim Efendinin Maṭba‘ası, Parmakkapı, Zilhicce 1311 h. [Druckgenehmigung Nr. 974 des Ministeriums (<i>Ma‘ârif Nezâreti</i>) 1300 h./m.] Die vier Abbildungen lithographisch gedruckt.
1323 h.	SK Bas. Bağ. 7533	4+484 Seiten, Lithographie. Istanbul, Şirket-i Şahhâfiye-i ‘Osmâniye, Ahmed Nâ’ili ve Şürekâsı, 1323 h. [Nachdruck des Drucks von 1306 h.; im Kolophon findet sich das Datum Evâhir Zilhicce 1306 h.] Die vier Abbildungen lithographisch gedruckt.
1324 h.	[Özege]	4+484, Lithographie, vokalisiert. Istanbul, Maḥmûd Beg Maṭba‘ası, 1324 h. [Keine Autopsie]

8.2.2 Drucke Muḥammediye

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
1258 h.	AOI Zürich L I a 22 RAR; BDK 1526 und 1527; Atıf 1502	3+447 Seiten, Lithographie. Istanbul, Serʿaskeri Ṭabʿhānesi, Kalligraph Muḥammed Emin el-Vehbi, 1258 h. Mitüberlieferung: Inhaltsverzeichnis, Kurzbiographie, Illustrationen Typ A; keine Worterklärungen.
1261 h. / 1845	Universität Erzurum Sammlung Özege K 9731; Petersburg IVRAN T L/213 [T JI/213]; Universität Kasan TO 116731	5+300 Seiten, Typendruck. Kasan, Druckerei von Ludwig Schütz, Hg. Muḥammed ʿAli ed-Derbendi [Aleksandr Kazem Bek], 1845/1261 h. Mitüberlieferung: Vorwort zur Edition mit Kurzbiographie Yazıcıoğlu, Randglossen mit Worterklärungen, Informationen zum Versmaß und Auszügen aus <i>Ferah er-Rūh</i> , keine Illustrationen.
1262 h.	İÜ Nadir 84958 und 84959; BDK Bayezid 1526 und 1527; SK Rşd 1428; SK Hüsrev 179.	5+448 Seiten, Lithographie. Istanbul, Ṭabʿhāne-i ʿĀmire Ṭaşdestgāhı, Hg. Muḥammed Saʿid, Evāsıf Cemāzi II 1262 h. Mitüberlieferung: Kurzbiographie, Inhaltsverzeichnis, Illustrationen Typ A.
1265 h.	Universität Bern, Seminarbibliothek, Isl. DC Yazic 1.	3+540 Seiten, Lithographie. Istanbul, Ṭabʿhāne-i ʿĀmire Ṭaşdestgāhı, Hg. Muḥammed Recāʿi, Kalligraph Muṣṭafā Rākım, Evāḥir Şevvāl 1265 h. Mitüberlieferung: Kurzbiographie, Illustrationen Typ A.
1267 h.	İÜ Nadir 84997; İK O 1469	5+449 Seiten, Lithographie. Istanbul, Ṭabʿhāne-i ʿĀmire Ṭaşdestgāhı, Hg. Muḥammed Recāʿi, Kalligraph Muṣṭafā Rākım, Evāḥir Zılkaʿde 1267 h. Mitüberlieferung: Inhaltsverzeichnis, Kurzbiographie, Illustrationen Typ A.
1270 h.	İÜ Nadir 79082; SK Tahir Ağa 599; İK K 5702	5+448 Seiten, Lithographie. Istanbul, Ṭabʿhāne-i ʿĀmire Liṭografya destgāhı, Hg. Muḥammed Recāʿi, Kalligraph Muṣṭafā Rākım, 1270 h. Mitüberlieferung: Inhaltsverzeichnis, Kurzbiographie, Illustrationen Typ A.
1271 h.	İÜ Nadir 84996 und 78101	5+448 Seiten, Lithographie. Istanbul, Ṭabʿhāne-i ʿĀmire Ṭaşdestgāhı, Hg. Muḥammed Recāʿi, Kalligraph Muṣṭafā Rākım, Illustrationen von es-Seyyid ʿAli Efendi, 1271 h. Bezug auf das Autograph. Mitüberlieferung: Inhaltsverzeichnis, Kurzbiographie, Illustrationen Typ A.

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
1272 h.	İÜ Nadir 7856	7+540 Seiten, Lithographie. Istanbul, ([...] <i>Ṭaṣdestgâhı</i>), Hg. el-Ḥācc Ḥalil, Kalligraph Aḥmed el-İlhâmi, Evâ'îl Şa'ban 1272 h. Mitüberlieferung: Inhaltsverzeichnis, Kurzbiographie, Illustrationen Typ A (zusätzlich Ansicht der Stadt Medina).
1273 h.	İSAM, 297.85 Yaz. M. 044462	7+4+447 Seiten, Lithographie. Istanbul, Bosnavî Ḥacı Muḥarrem Efendiniñ <i>Ṭaṣdestgâhı</i> , Evâsiṭ Cemâzi I 1273 h. Bezug auf das Autograph. Mitüberlieferung: Kurzbiographie, Worterklärungen, Inhaltverzeichnis, Illustrationen Typ A.
1273 h.	Sammlung Heinzelmann	4+447 Seiten, Lithographie. Istanbul, Ṭab'ḥâne-i 'Āmire <i>Ṭaṣdestgâhı</i> , Hg. Muḥammed Recā'î, Kalligraph Muṣṭafâ Şükri, Illustrationen Typ A. Mitüberlieferung: Kurzbiographie, Worterklärungen, Inhaltverzeichnis.
1275 h./1859	IVRAN K IV 50	238 Seiten, Typendruck. Kasan, im Auftrag von Fetḥullâh Sohn des Şalabaş [?] (صلاباش اولی نك) Ḥamidullâhođlı, 1275 h. (1859). Keine Mitüberlieferung.
1278 h.	BDK K 29194; İK O 6925	5+447 Seiten, Lithographie. Istanbul, Ṭab'ḥâne-i 'Āmire <i>Ṭaṣdestgâhı</i> , Hg. el-Ḥācc Ḥalil, Kalligraph Muṣṭafâ Şükri, Ğurre Receb 1278 h. Bezug auf das Autograph. Mitüberlieferung: Inhaltsverzeichnis, Kurzbiographie, Illustrationen Typ A.
1279 h.	SK Bas. Bađ. 1183	8+478 Seiten, Lithographie. Istanbul, el-Ḥācc 'Ali Rızâ Efendiniñ <i>Ṭaṣdestgâhı</i> , Kalligraph Aḥmed el-İlhâmi, Zilka'de 1279 h. Bezug auf das Autograph. Mitüberlieferung: Kurzbiographie, Worterklärungen, Illustrationen Typ B. Auch online: http://hdl.handle.net/2027/njp.32101077751772 (10.9.2014).
1280 h.	İÜ Nadir 80043; SK Bas. Bađ. 8327	4+4+448 Seiten, Lithographie. Istanbul, Bosnevi el-Ḥācc Muḥarrem Efendi, Kalligraph Muṣṭafâ Râkım, Evâsiṭ Cemâzi I 1280 h. Bezug auf das Autograph. Mitüberlieferung: Inhaltsverzeichnis, Kurzbiographie, Illustrationen Typ A (İÜ Nadir 80043); Illustrationen Typ B auf Tafeln (SK Bas. Bađ. 8327).

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
1283 h.	St. Petersburg, IVRAN T K/ 1367	4+568 Seiten, Lithographie. Istanbul, kein Drucker, Hg. El-Ḥācc Ḥalil, Kalligraph Aḥmed İlhāmī, 1283 h. Bezug auf das Autograph. Mitüberlieferung: Inhaltsverzeichnis, Kurzbiographie, Prosa-Einschübe aus <i>Ferah er-Rūh</i> , Illustrationen Typ B. Auch online: http://hdl.handle.net/2027/njp.32101076396512 (10.9.2014).
1284 h.	SK Pertevniyal 220	8+4+478 Seiten, Lithographie. Istanbul, Vefalī el-Ḥācc ‘Alī Rızā Efendiniñ Taşdestgahı, Kalligraph Muḥammed ‘Alī el-Vaşfi b. ‘Osmān ‘Avrethişāri, 1284 h. Bezug auf das Autograph. Mitüberlieferung: Inhaltsverzeichnis, Kurzbiographie, Illustrationen vom Typ B.
1285 h.	Sammlung Heinzelmann	4+478 Seiten, Lithographie. Istanbul, Ḥalil Efendiniñ Taşdestgahı, Hg. Münādi-i Evkāf-ı Hümāyūn el-Ḥācc Hüseyin Nu‘mān b. ‘Abdulaṭif Efendi, Kalligraph Aḥmed İlhāmī, Ğurre Muḥarrem 1285 h. Bezug auf Autograph. Mitüberlieferung: Inhaltsverzeichnis, Kurzbiographie, Worterklärungen, Illustrationen Typ B.
1286 h.	Sammlung Heinzelmann	8+4+478 Seiten, Lithographie. Istanbul, Meclis-i Ma‘ārif Kapuçuḥadāri el-Ḥācc ‘Osmān Efendi Taşdestgahı, Kalligraph: Muştafā Şükri Eyūbi min telāmiż Muştafā Necib Erzurūmi, Ğurre Rebi‘ II 1286 h. Mitüberlieferung: Inhaltsverzeichnis, Kurzbiographie, Worterklärungen, Illustrationen Typ B. Besonderheit: Auf <i>serlevha</i> befindet sich <i>tuğra</i> von Sultan ‘Abdül‘aziz.
1288 h.	SK Bas. Bağ. 6465	4+478 Seiten, Lithographie. Istanbul, Kapuçuḥdāri el-Ḥācc ‘Osmān Efendiniñ Taşdestgahı, Kalligraph ‘Osmān Zekī, Ğurre Ramazān 1288 h. Bezug auf Autograph. Mitüberlieferung: Inhaltsverzeichnis, Kurzbiographie, Worterklärungen, Illustrationen Typ B.
1289 h.	BDK 9354	4+8+478 Seiten, Lithographie. Istanbul, kein Drucker, Hg. El-Ḥācc ‘Alī, Kalligraph Muştafā Nażif el-İslāmbulī, Ğurre Cemāzi I 1289 h. Bezug auf Autograph. Mitüberlieferung: Inhaltsverzeichnis, Kurzbiographie, Worterklärungen, Illustrationen Typ B.

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
1291 h.	BDK Millet Kütüphanesi, Mzm. 879; St. Petersburg IVRAN K III 153	4+8+478 Seiten, Lithographie. Istanbul, Hg. Muştafâ Efendi; Kalligraph Mekteb-i Bahriyeli Muhammed ʿAli el-Vaşfi; Ğurre Zilhicce 1291 h. [auf Titelblatt 1292] Bezug auf Autograph. Mitüberlieferung: Inhaltsverzeichnis, Kurzbiographie, Worterklärungen, Illustrationen Typ B.
1292 h.	İÜ Nadir 79758; SK Bas. Bağ. 7661 und 8354; SK Şehid Ali Paşa 2879; BDK 67010	4+8+478 Seiten, Lithographie. Istanbul, Şirket-i İrâniye maṭbaʿası, Kalligraph Hüseyin Remzi, Evâhîr-i Şevvâl 1292 h. Bezug auf Autograph. Mitüberlieferung: Inhaltsverzeichnis, Kurzbiographie, Worterklärungen, Illustrationen Typ B.
[1878]	Universität Kasan, TO 111392	Von diesem Exemplar konnten nur Fotographien der ersten beiden Folio eingesehen werden. Auf dem ersten Folio befindet sich das Vorwort Kazembeks . Der Text ist sehr eng gesetzt und vollständig. Das Titelblatt ist fragmentiert. Das untere Achtel und damit die Informationen zum Drucker fehlen. Erhalten ist aber noch die Druckgenehmigung vom 15. November 1878, aufgrund derer ich den Druck datiert habe.
1298 h.	SK Bas. Bağ. 3293; İSAM, 297.85; Yaz. M. 025992; İK K. 7233.	7+4+478 Seiten, Lithographie. Istanbul, ʿOsmanlı Maṭbaʿası, [Ausdrückliche Warnung vor dem Kauf von <i>Muḥammediye</i> -Drucken der Şaḥḥâfiye-i İrâniye Maṭbâʿâtı]; Hg. Muhammed ʿArif, der Bruder von Rızâ Efendi; Kalligraph es-Seyyid Hüseyin Remzi, <i>muʿâvin</i> an der Mekteb-i Fünûn-ı Tıbbiye-i Mülkiye-i Şâhâne; 1298 h./1296 m. Mitüberlieferung: Inhaltsverzeichnis, Kurzbiographie, Worterklärungen, Illustrationen Typ B.
		[SK Bas. Bağ. 3293, Vaqf-Vermerk: Von ʿAli Beg aus dem Dorf Süleymanlı für <i>el-medrese el-vasaʿi</i> in Kavala, 12. März 1332.] [Exemplar İSAM, 297.85; Yaz. M. 025992: Erstes Blatt mit Besitzvermerk: Bosnalı Sâlih Yaʿkuboviç im Dorf Çaykışa im <i>kazâ</i> Adapazarı, 1334/1917. Der Besitzer wurde nach eigenen Angaben in Sarajewo geboren. Datiert ist der Besitzvermerk 1334/1917. Ab Seite 473 fehlende Seiten einschließlich Kolophon handschriftlich ergänzt. Die Ergänzung ist datiert, Freitag, 14. Zilkaʿde 1346 h. bzw. 21. Nisân 1344.]

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
1300 h.	İÜ Nadir 79757 und 79107; Sammlung Heinzelmann	8+4+478 Seiten, Lithographie. Istanbul, Maṭbaʿa-ı ʿOsmāniye bei Türbe von Mahmud II., 1300 h./m. Bezug auf Autograph. Mitüberlieferung: Inhaltsverzeichnis, Kurzbiographie, Worterklärungen, Illustrationen Typ C.
1300 h.	İÜ Nadir 78587	8+4+478+2 Seiten, Lithographie. Istanbul, Hakkâklarda İbrâhim Efendinin maṭbaʿası, Hg. Bosnavi el-Ḥâcc ʿAli, 1300 h./m. Bezug auf das Autograph. Mitüberlieferung: Inhaltsverzeichnis, Kurzbiographie, Worterklärungen, Illustrationen Typ B.
1300 h.	SK Bas. Bağ. 7660	6+478 Seiten, Lithographie. Istanbul, Hakkâklar içinde Şirket-i Şahhâfiye, Hg. El-Ḥâcc Hüseyin Efendi, Cemâzi II. 1300 h. Kalligraph: Muştafâ Şükri Eyyübi. Bezug auf das Autograph. Mitüberlieferung: Inhaltsverzeichnis, Kurzbiographie, Worterklärungen, Illustrationen Typ B.
1304 h.	[Özege]	7+4+478 Seiten, Lithographie. Istanbul, Maṭbaʿa-ı ʿOsmāniye, 1304 h. [Keine Autopsie]
1305 h.	İÜ Nadir 6062	8+478 Seiten, Lithographie. Istanbul, Hakkâklar içinde Şirket-i Şahhâfiye, Hg. el-Ḥâcc Hüseyin Efendi, 1305 h./m. Bezug auf das Autograph. Mitüberlieferung: Inhaltsverzeichnis, Kurzbiographie, Worterklärungen, Illustrationen Typ C (nur in Auswahl)
1306 h.	SK Bas. Bağ. 7635	8+4+478 S. Lithographie, vokalisiert, Istanbul. Maṭbaʿa-ı ʿOsmāniye, 3. Auflage; Kalligraph: Qadırğalı Muştafâ Naẓîf, Schüler von Baltaçızâde Hüseyin Efendi; 1301 h. Bezug auf das Autograph. Mitüberlieferung: Inhaltsverzeichnis, Kurzbiographie, Worterklärungen, Illustrationen Typ C. [SK Bas. Bağ. 7635: Vakf-Vermerk: Merhûm Müftizâde Muḥammed Cemil Efendinin vakfidır, 1333 h.]
1307 h.	İÜ Nadir 79144	7+4+480 Seiten, Lithographie. Istanbul, Stempel von Dâr eṭ-Ṭıbbâʿa-i ʿÂmire, 1307 h./m. [Druckgenehmigung des Ministeriums (Maʿârif Nezâreti), 24. Şafer 1299 h.] Bezug auf das Autograph. Mitüberlieferung: Inhaltsverzeichnis, Kurzbiographie, Worterklärungen, Illustrationen Typ C.

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
1890	Petersburg IVRAN, K IV 34; Universität Kasan, To 116825	2+366 Seiten, Typendruck. Kasan, Druckerei der Universität Kasan, Verweis auf die Druckgenehmigung St. Petersburg, 15. Juni 1890. Hg. Şabir bin Mollâ Hammâd. Mitüberlieferung: Worterklärungen, Randlossen mit Auszügen aus <i>Ferah er-Rûh</i> , Kurzbiographie aus den Istanbuler Drucken.
1309 h.	Petersburg IVRAN K IV 73 und K IV 24	2+344 Seiten, Typendruck. Kasan, Druckerei von Çirkof Hatunî im Auftrag der Brüder Muhammedcân und Şerîfcân Kerimî, 1309 h. Bezug auf eine Druckgenehmigung aus St. Petersburg vom 25. Juli 1291 [m.?] (۲۵ نجی آیولده (۱۲۹۱نجی بلده). Hinweis auf Kollationierung mit dem Autograph in Gelibolu. Mitüberlieferung: Worterklärungen, Keine Illustration.
1892	Petersburg IVRAN K III 316	2+345 Seiten, Typendruck. Kasan, el-Maṭbaʿ al-Vibçislaflî im Auftrag des Händlers Muḥammed ʿAli b. Minhâcûddin el-Ḳazâni, 9. März 1892. Mitüberlieferung: Kurzbiographie aus den Istanbuler Drucken. Mit Worterklärungen am Rand, jeweils mit Verweiszahlen. Illustrationen Typ A.
[1310 h.]	Basel, Orientalisches Seminar, S VI 8	8+480 Seiten, Lithographie. Istanbul, keine Angaben zum Drucker. Datierung aufgrund des Hinweises auf die Druckgenehmigung (<i>Maʿârif Nezâret-i Celîlesiniñ 21 Rebiʿülevvel 310 ve 21 Eylül 308 târihlü 892 numeralı ruḫṣat-ı resmîyesikle tabʿ olunmuşdur.</i>) Mitüberlieferung: Inhaltsverzeichnis, Kurzbiographie, Worterklärungen, Illustrationen Typ B.
1894 / 1895	Petersburg IVRAN, K IV 23; Universität Kasan, I 2743	16+379 Seiten, Typendruck. Kasan, Druckerei der Universität Kasan, 1894 bzw. 1895 (unterschiedliches Datum auf dem russischen und dem tatarischen Titelblatt). Mitüberlieferung: Kurzbiographie aus den Istanbuler Drucken; keine Worterklärungen; Illustrationen Typ B.
1312 h.	Sammlung Heinzelmann	8+4+478 Seiten, Lithographie. Istanbul, Şirket-i Şaḫḫafiye, Hg. El-Ḥâcc Ḥüseyn. Auf Titelblatt 1305 datiert. Bezug auf das Autograph. Mitüberlieferung: Inhaltsverzeichnis, Worterklärungen, Kurzbiographie, Illustrationen Typ C Variante.

<i>Datum</i>	<i>Bibliothek</i>	<i>Beschreibung</i>
1313 h.	İÜ Nadir 79143	8+4+478 Seiten, Lithographie. Istanbul, Rızâ Efendiniñ birâderi ‘Ârif Efendi Maṭba‘ası; Kalligraph Hüseyn Remzî. Hinweis auf Druckgenehmigung vom 24. Şafer 1299 h. Bezug auf das Autograph. Mitüberlieferung: Inhaltsverzeichnis, Kurzbiographie, Worterklärungen, Illustrationen Typ C Variante.
1898 / 1312 h.	Petersburg IVRAN, K III 255	2+343 Seiten, Typendruck. Kasan, Druckerei Çirkof Hatunî Nachf. im Auftrag der Brüder Muḥammedcân und Şerîfcân Kerimî, Hg. Şâbir b. Mollâ Hammâd. Hinweis auf Druckgenehmigung aus St. Petersburg, 15. Februar 1898. Bezug auf das Autograph. Mitüberlieferung: Kurzbiographie, Worterklärungen, Illustrationen Typ A.
1900	Universität Kasan, To 116836	Unvokalisierter Typendruck Kasan, Druckerei der Universität Kasan. [Von diesem Exemplar konnten nur Photographien der ersten beiden Folio eingesehen werden.] Der Druck enthält die Kurzbiographie der Istanbuler Drucke.
1900	Petersburg IVRAN, K III 395 und Universität Kasan T 111393	16+352 S. Unvokalisierter Typendruck, Kasan, Druckerei der Brüder Karimov; Druckgenehmigung 21. September 1900. (Дозролено цензурою С-Петербургу 21 Сентября 1900 г. Казань Типография торговаго дома братьевъ Каримовыхъ 1900 г.) Mitüberlieferung: Inhaltsverzeichnis, Kurzbiographie, Worterklärungen, Auswahl aus den Illustrationen Typ B.
1903	Petersburg IVRAN, K IV 8	Typendruck. Kasan, Maṭba‘a-i Dombraviye/Kazanь Типография Б.Л. Домбровскаго, finanziert durch Muḥammed ‘Ali Minhâceddin el-Ḳazanî, 1903. Mitüberlieferung: Inhaltsverzeichnis, Randglossen aus <i>Ferah er-Rûḥ</i> , Auswahl aus den Illustrationen Typ C.
1326 h.	SK Bas. Bağ. 5582	8+478 Seiten, Lithographie. Istanbul, Hürriyet Maṭba‘ası, 1326 h./m. Nachdruck der Ausgabe der Maṭba‘a-i ‘Osmâniye, 1300 h. Mitüberlieferung: Inhaltsverzeichnis, Kurzbiographie, Worterklärungen, Illustrationen Typ C.

8.3 Handschriften nach Bibliothek und Signatur

In der Handschriftenbeschreibung sind die Handschriften in der folgenden Reihenfolge sortiert:

1. Titel des Werks (1. *Mağārib*; 2. *Envār*; 3. *Muḥammedīye*).
2. Datum der Abschrift.

Die undatierten Handschriften folgen jeweils in folgender Reihenfolge:

1. Nach den datierten Handschriften kommen zunächst die *ante quem* datierten. Berücksichtigt werden hierbei datierte Benutzervermerke.
2. Abschließend folgen die Handschriften ohne jegliche Datierung nach Bibliothek und Signatur geordnet.

Die Konkordanz führt darum bei jeder Signatur Titel und Datierung an, um die benutzten Handschriften in Abschnitt 8.1, Katalog der Handschriften, auffinden zu können.

Arkeoloji Müzesi İstanbul

Arkeoloji 106
Arkeoloji 107
Arkeoloji 108

Muḥammedīye, o. D.
Muḥammedīye, 995 h.
Muḥammedīye, 895 h.

Asien-Orient-Institut, Universität Zürich

AOI Zürich 50

Envār el-ʿAṣīqin, 1031 h.

Atatürk Kitaplığı, İstanbul

AK Belediye B. 37
AK Belediye K. 449
AK Belediye K. 467
AK Belediye K. 477
AK Belediye K 496
AK Belediye K. 664
AK Belediye K. 674
AK Belediye O. 146

Muḥammedīye, o. D.
Muḥammedīye, 1068 h.
Muḥammedīye, 1045 h.
Muḥammedīye, 1255 h.
Muḥammedīye, 1203 h.
Muḥammedīye, 1051 h.
Muḥammedīye, o. D.
Muḥammedīye, 1031 h.

Bodleian Library, Oxford

Bodleian, MS Türk d. 6

Muḥammedīye, 1005 h.

Bratislava Univerzitná knižnica v Bratislave

Bratislava TC 1
Bratislava TC 19

Muḥammedīye, 1038 h.
Envār el-ʿAṣīqin, 1065 h.

Dār al-Kutub al-Miṣriya, Kairo

DKM Maʿārif ʿĀmma Turki Qawāla 4
DKM Maʿārif ʿĀmma Turki Ṭalʿat 3
DKM Maʿārif ʿĀmma Turki Ṭalʿat 9
DKM Maʿārif ʿĀmma Turki Ṭalʿat 11
DKM Maʿārif ʿĀmma Turki Ṭalʿat 14
DKM Maʿārif ʿĀmma Turki Ṭalʿat 15

Envār el-ʿAṣīqin, vor 1234 h.
Muḥammedīye, 988 h.
Muḥammedīye, o. D.
Muḥammedīye, 1229 h.
Muḥammedīye, o. D.
Muḥammedīye, vor 1254 h.

DKM Ma'ārif 'Āmma Turki Ṭal'at 17	<i>Muḥammedīye</i> , 992 h.
DKM Ma'ārif 'Āmma Turki Ṭal'at 22	<i>Muḥammedīye</i> , 1237 h.
DKM Ma'ārif 'Āmma Turki Ṭal'at 23	<i>Muḥammedīye</i> , 999 h.
DKM Ma'ārif 'Āmma Turki Ṭal'at 27	<i>Muḥammedīye</i> , 943 h.
DKM Ma'ārif 'Āmma Turki Ṭal'at 34	<i>Muḥammedīye</i> , 994 h.
DKM Mağāmi' Turki 20	<i>Muḥammedīye</i> , vor 1256 h.
DKM Mağāmi' Turki Ṭal'at 123	<i>Envār el-'Āşîkîn</i> , 1118 h.
DKM S[in] 5245	<i>Muḥammedīye</i> , 1210 h.
DKM S[in] 5524	<i>Envār el-'Āşîkîn</i> , 1024 h.
DKM Tarih M [Muştafâ Fâdil] Turki 203	<i>Muḥammedīye</i> , 1236 h.
DKM Tarih Taymür 1802	<i>Envār el-'Āşîkîn</i> , 957 h.
DKM Tarih Turki 13	<i>Envār el-'Āşîkîn</i> , 1029 h.
DKM Tarih Turki 268	<i>Muḥammedīye</i> , vor 1881 [1298-1299 h.]
DKM Tarih Turki 269	<i>Muḥammedīye</i> , vor 1201 h.
DKM Tarih Turki 279	<i>Envār el-'Āşîkîn</i> , 1067 h.
DKM Tarih Turki 560	<i>Muḥammedīye</i> , o. D.
DKM Tarih Turki Ṭal'at 7	<i>Envār el-'Āşîkîn</i> , o. D.
DKM Tarih Turki Ṭal'at 8	<i>Envār el-'Āşîkîn</i> , 957 h.
DKM Tarih Turki Ṭal'at 23	<i>Envār el-'Āşîkîn</i> , o. D.
DKM Tarih Turki Ṭal'at 57	<i>Envār el-'Āşîkîn</i> , [9]77 h.
DKM Taşawwuf Turki 38	<i>Muḥammedīye</i> , 1090 h.
DKM Taşawwuf Turki 39	<i>Muḥammedīye</i> , 1097 h.
DKM Taşawwuf Turki 41	<i>Muḥammedīye</i> , o. D.
DKM Taşawwuf Turki 72	<i>Muḥammedīye</i> , o. D.
DKM Taşawwuf Turki 92	<i>Muḥammedīye</i> , 984 h.
DKM Taşawwuf Turki 181	<i>Muḥammedīye</i> , o. D.
DKM Taşawwuf wa-Ahlâq Diniya Turki 174	<i>Muḥammedīye</i> , 1092 h.
DKM az-Zakiya Maḥṭūṭât Turkiya wa-Fârsiya 2	<i>Muḥammedīye</i> , o. D.
Beyazıt Kütüphanesi, Istanbul	
BDK 1529	<i>Muḥammedīye</i> , 1083 h.
BDK 9273	<i>Muḥammedīye</i> , 888 h.
BDK Bayezid 1405	<i>Envār el-'Āşîkîn</i> , 1040 h.
BDK Bayezid 1406	<i>Envār el-'Āşîkîn</i> , 1189 h.
BDK Bayezid 1530	<i>Muḥammedīye</i> , o. D.
BDK Bayezid 1605	<i>Muḥammedīye</i> , vor 1239 h.
BDK Bayezid 8611	<i>Muḥammedīye</i> , 1222 h.
BDK Bayezid 9364	<i>Muḥammedīye</i> , o. D.
BDK Millet Manzum 876	<i>Muḥammedīye</i> , 1071 h.
BDK Millet Manzum 876/1	<i>Muḥammedīye</i> , 1125 h.
BDK Millet Manzum 877	<i>Muḥammedīye</i> , 1018 h.
BDK Millet Manzum 878	<i>Muḥammedīye</i> , 1207 h.
BDK Veliyüddin 1784	<i>Mağārib az-Zamān</i> , o. D.
BDK Veliyüddin 1959	<i>Muḥammedīye</i> , 1158 h.
BDK Veliyüddin 3620	<i>Muḥammedīye</i> , 1117 h.

İnebey Kütüphanesi, Bursa

İK Genel 58	<i>Muhammediye</i> , 1121 h.
İK Genel 4038	<i>Muhammediye</i> , vor 1310 h.
İK Genel 4039	<i>Muhammediye</i> , 1025 h.
İK Genel 4040	<i>Muhammediye</i> , 1250 h.
İK Genel 4445	<i>Muhammediye</i> , 982 h.
İK Genel 4686	<i>Envâr el-Âşîkin</i> , o. D.
İK Genel 4807	<i>Muhammediye</i> , 1243 h.
İK Genel 4950	<i>Muhammediye</i> , 1175 h.
İK Genel 5054	<i>Envâr el-Âşîkin</i> , vor 1074 h.
İK Genel 5248	<i>Muhammediye</i> , 1030 h.
İK Haraçcioğlu 774	<i>Muhammediye</i> , 1131 h.
İK Haraçcioğlu 775	<i>Muhammediye</i> , vor 1163 h.
İK Kurşunlu 100	<i>Muhammediye</i> , 1168 h.
İK Orhan 652	<i>Muhammediye</i> , 1051 h.
İK Orhan 653	<i>Muhammediye</i> , 875 h.
İK Orhan 654	<i>Muhammediye</i> , vor 1315 h.
İK Ulucami 1704	<i>Muhammediye</i> , 970 h.
İK Ulucami 1707	<i>Muhammediye</i> , 1134 h.
İK Ulucami 1708	<i>Muhammediye</i> , 1162 h.
İK Ulucami 1709	<i>Muhammediye</i> , 1045 h.
İK Ulucami 1710	<i>Muhammediye</i> , 965 h.

İstanbul Müftülüğü

İstanbul Müftülüğü 376	<i>Muhammediye</i> , 1043 h.
------------------------	------------------------------

İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserleri Kütüphanesi

İÜ Nadir A 3301	<i>Mağârib az-Zamân</i> , o. D.
İÜ Nadir A 5458	<i>Mağârib az-Zamân</i> , 1280 h.
İÜ Nadir T 187	<i>Envâr el-Âşîkin</i> , o. D.
İÜ Nadir T 418	<i>Muhammediye</i> , o. D.
İÜ Nadir T 1239	<i>Muhammediye</i> , 1196 h.
İÜ Nadir T 1543	<i>Muhammediye</i> , 1098 h.
İÜ Nadir T 2110	<i>Envâr el-Âşîkin</i> , o. D.
İÜ Nadir T 4051	<i>Muhammediye</i> , o. D.
İÜ Nadir T 4101	<i>Envâr el-Âşîkin</i> , 1129 h.
İÜ Nadir T 4651	<i>Muhammediye</i> , o. D.
İÜ Nadir T 6299	<i>Envâr el-Âşîkin</i> , 936 h.
İÜ Nadir T 6359	<i>Muhammediye</i> , o. D.

İÜ Türk Dili ve Edebiyatı Semineri Kütüphanesi

İÜ TDESK 4012	<i>Muhammediye</i> , 1011 h.
---------------	------------------------------

IVRAN St. Petersburg

IVRAN B 4615	<i>Muhammediye</i> , 1051 h.
IVRAN C 1118	<i>Muhammediye</i> , 1139 h.

Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi

Konya, Antalya Akseki İHK 07 Ak 132	<i>Mağârib az-Zamân</i> , o. D.
Konya, Budur İHK 15 Hk 2063	<i>Mağârib az-Zamân</i> , o. D.

Milli Kütüphane, Ankara

MK A 515	<i>Envār el-ʿĀşīkīn</i> , 1052 h.
MK A 974	<i>Muḥammedīye</i> , 1213 h.
MK A 1287	<i>Muḥammedīye</i> , o. D.
MK A 1863	<i>Muḥammedīye</i> , o. D.
MK A 1865	<i>Muḥammedīye</i> , 1051 h.
MK A 1966	<i>Muḥammedīye</i> , vor 1232 h.
MK A 2103	<i>Muḥammedīye</i> , o. D.
MK A 2106	<i>Muḥammedīye</i> , 1247 h.
MK A 2738	<i>Muḥammedīye</i> , o. D.
MK A 2903	<i>Muḥammedīye</i> , 1050 h.
MK A 3020	<i>Muḥammedīye</i> , o. D.
MK A 4162	<i>Muḥammedīye</i> , o. D.
MK A 4677	<i>Muḥammedīye</i> , 1108 h.
MK A 4868	<i>Muḥammedīye</i> , o. D.
MK A 4891	<i>Muḥammedīye</i> , 1207 h.
MK A 5043	<i>Envār el-ʿĀşīkīn</i> , o. D.
MK A 5689	<i>Muḥammedīye</i> , 1206 h.
MK A 5813	<i>Muḥammedīye</i> , o. D.
MK A 5867	<i>Muḥammedīye</i> , o. D.
MK A 6116	<i>Envār el-ʿĀşīkīn</i> , o. D.
MK A 6734	<i>Muḥammedīye</i> , o. D.
MK A 7517	<i>Envār el-ʿĀşīkīn</i> , 958 h.
MK A 7830	<i>Muḥammedīye</i> , 1229 h.
MK A 7917	<i>Muḥammedīye</i> , 1243 h.
MK A 8180	<i>Muḥammedīye</i> , 1281 h.
MK A 8252	<i>Envār el-ʿĀşīkīn</i> , 1169 h.
MK A 8338	<i>Muḥammedīye</i> , 1221 h.
MK A 8339	<i>Envār el-ʿĀşīkīn</i> , vor 1257 h.
MK A 8400	<i>Muḥammedīye</i> , 1030 h.
MK A 8480	<i>Muḥammedīye</i> , 1245 h.
MK A 8584	<i>Muḥammedīye</i> , 1171 h.
MK A 8743	<i>Muḥammedīye</i> , 1134 h.
MK A 8846	<i>Muḥammedīye</i> , 1040 h.
MK A 9034	<i>Muḥammedīye</i> , vor 1255 h.
MK A 9262	<i>Envār el-ʿĀşīkīn</i> , o. D.
MK B 35	<i>Muḥammedīye</i> , 1030 h.
MK B 36	<i>Envār el-ʿĀşīkīn</i> , o. D.
MK B 38	<i>Muḥammedīye</i> , 944 h.
MK B 43	<i>Muḥammedīye</i> , 1101 h.
MK B 44	<i>Muḥammedīye</i> , 1004 h.
MK B 56	<i>Muḥammedīye</i> , o. D.
MK B 144	<i>Muḥammedīye</i> , 1081 h.
MK B 171	<i>Envār el-ʿĀşīkīn</i> , 1075 h.
MK B 176	<i>Muḥammedīye</i> , o. D.
MK B 182	<i>Muḥammedīye</i> , 963 h.
MK B 192	<i>Muḥammedīye</i> , vor 1302 h.
MK B 194	<i>Muḥammedīye</i> , o. D.
MK B 197	<i>Muḥammedīye</i> , 1054 h.

MK B 202	<i>Muḥammedīye</i> , vor 1165 h.
MK B 207	<i>Muḥammedīye</i> , vor 1227 h.
MK B 216	<i>Muḥammedīye</i> , vor 1252 h.
MK B 259	<i>Muḥammedīye</i> , vor 1190 h.
MK B 276	<i>Envār el-ʿAşîkîn</i> , vor 1256 h.
MK B 290	<i>Muḥammedīye</i> , 1220 h.
MK B 293	<i>Muḥammedīye</i> , 958 h.
MK B 295	<i>Muḥammedīye</i> , 1088 h.
MK B 308	<i>Muḥammedīye</i> , 1209 h.
MK B 347	<i>Muḥammedīye</i> , 974 h.
MK B 352	<i>Muḥammedīye</i> , 1089 h.
MK B 384	<i>Muḥammedīye</i> , 980 h.
MK B 404	<i>Envār el-ʿAşîkîn</i> , o. D.
MK B 409	<i>Muḥammedīye</i> , 974 h.
MK B 436	<i>Muḥammedīye</i> , 1144 h.
MK B 472	<i>Muḥammedīye</i> , 977 h.
MK B 513	<i>Muḥammedīye</i> , 970 h.
MK B 526	<i>Muḥammedīye</i> , 1038 h.
MK B 527	<i>Muḥammedīye</i> , o. D.
MK B 538	<i>Muḥammedīye</i> , 1021 h.
MK B 540	<i>Muḥammedīye</i> , 1028 h.
MK B 567	<i>Muḥammedīye</i> , o. D.
MK B 568	<i>Muḥammedīye</i> , 1055 h.
MK B 569	<i>Muḥammedīye</i> , o. D.
MK B 595	<i>Muḥammedīye</i> , 938 h.
MK B 601	<i>Muḥammedīye</i> , 1003 h.
MK B 602	<i>Muḥammedīye</i> , vor 1193 h.
MK B 605	<i>Envār el-ʿAşîkîn</i> , 1146 h.
MK B 613	<i>Muḥammedīye</i> , o. D.
MK B 643	<i>Envār el-ʿAşîkîn</i> , 1001 h.
MK B 683	<i>Muḥammedīye</i> , 996 h.
MK B 689	<i>Muḥammedīye</i> , 1099 h.
MK B 709	<i>Muḥammedīye</i> , o. D.
MK B 740	<i>Envār el-ʿAşîkîn</i> , vor 1252 h.
MK B 767	<i>Envār el-ʿAşîkîn</i> , o. D.
MK B 781	<i>Muḥammedīye</i> , 1263 h.
MK B 803	<i>Muḥammedīye</i> , o. D.
MK B 804	<i>Muḥammedīye</i> , o. D.
MK B 814	<i>Muḥammedīye</i> , 1102 h.
MK B 816	<i>Muḥammedīye</i> , o. D.
MK B 817	<i>Muḥammedīye</i> , 1022 h.
MK B 819	<i>Envār el-ʿAşîkîn</i> , o. D.
MK B 843	<i>Muḥammedīye</i> , 1085 h.
MK B 867	<i>Muḥammedīye</i> , o. D.
MK B 873	<i>Muḥammedīye</i> , 1146 h.
MK B 894	<i>Envār el-ʿAşîkîn</i> , 1250 h.
MK B 910	<i>Muḥammedīye</i> , o. D.
MK B 920	<i>Muḥammedīye</i> , 1099 h.
MK B 924	<i>Muḥammedīye</i> , 1074 h.
MK B 932	<i>Muḥammedīye</i> , 1178 h.

- MK B 946 *Muhammediye*, 1096 h.
 MK B 960 *Muhammediye*, 1057 h.
 MK B 969 *Envār el-ʿAşîkîn*, 1062 h.
 MK B 970 *Muhammediye*, o. D.
 MK B 976 *Muhammediye*, o. D.
 MK B 991 *Muhammediye*, 1077 h.
 MK B 992 *Envār el-ʿAşîkîn*, o. D.
 MK B 1006 *Muhammediye*, 1235 h.
 MK B 1032 *Muhammediye*, 1290 h.
 MK B 1041 *Muhammediye*, 970 h.
 MK B 1049 *Muhammediye*, 1043 h.
 MK B 1059 *Muhammediye*, 1198 h.
 MK B 1064 *Muhammediye*, 1254 h.
 MK B 1074 *Muhammediye*, 1063 h.
 MK B 1095 *Envār el-ʿAşîkîn*, 1017 h.
 MK B 1105 *Muhammediye*, o. D.
- MK Cönk 33/2 *Muhammediye*, o. D.
- MK Afyon İHK 03 Gedik 17671 *Muhammediye*, 1017 h.
 MK Afyon İHK 03 Gedik 17680 *Muhammediye*, o. D.
 MK Afyon İHK 03 Gedik 18236 *Muhammediye*, o. D.
 MK Afyon İHK 03 Gedik 18441 *Muhammediye*, 1185 h.
- MK Ankara İHK 06 Hk 58 *Envār el-ʿAşîkîn*, o. D.
 MK Ankara İHK 06 Hk 1898 *Envār el-ʿAşîkîn*, o. D.
 MK Ankara İHK 06 Hk 2396 *Muhammediye*, o. D.
 MK Ankara İHK 06 Hk 2598 *Muhammediye*, 981 h.
 MK Ankara İHK 06 Hk 3007 *Muhammediye*, 1207 h.
 MK Ankara İHK 06 Hk 3292 *Muhammediye*, 1053 h.
 MK Ankara İHK 06 Hk 3419 *Muhammediye*, 977 h.
 MK Ankara İHK 06 Hk 3576 *Muhammediye*, o. D.
 MK Ankara İHK 06 Hk 3577 *Muhammediye*, o. D.
 MK Ankara İHK 06 Hk 3584 *Muhammediye*, 965 h.
 MK Ankara İHK 06 Hk 3685 *Envār el-ʿAşîkîn*, 1090 h.
 MK Ankara İHK 06 Hk 3725 *Muhammediye*, 1004 h.
 MK Ankara İHK 06 Hk 3787 *Muhammediye*, vor 1154 h.
 MK Ankara İHK 06 Hk 3980 *Muhammediye*, o. D.
 MK Ankara İHK 06 Hk 4191 *Muhammediye*, o. D.
 MK Ankara İHK 06 Hk 4803 *Muhammediye*, o. D.
 MK Ankara İHK 06 Hk 4950 *Muhammediye*, 962 h.
- MK Bolu İHK 14 Hk 86 *Muhammediye*, o. D.
 MK Bolu İHK 14 Hk 90 *Muhammediye*, o. D.
 MK Bolu İHK 14 Hk 120 *Muhammediye*, 1071 h.
 MK Bolu İHK 14 Hk 124 *Muhammediye*, 958 h.
 MK Bolu İHK 14 Hk 143 *Muhammediye*, 982 h.
- MK Eskişehir İHK 26 Hk 171 *Muhammediye*, 1143 h.
 MK Eskişehir İHK 26 Hk 186 *Muhammediye*, o. D.

- MK Eskişehir İHK 26 Hk 278
 MK Eskişehir İHK 26 Hk 319
 MK Eskişehir İHK 26 Hk 320
 MK Eskişehir İHK 26 Hk 819
 MK Eskişehir İHK 26 Hk 886
 MK Eskişehir İHK 26 Hk 887
 MK Eskişehir İHK 26 Hk 888
 MK Eskişehir İHK 26 Hk 889
 MK Eskişehir İHK 26 Hk 890
 MK Eskişehir İHK 26 Hk 892
 MK Eskişehir İHK 26 Hk 893
 MK Eskişehir İHK 26 Hk 894
 MK Eskişehir İHK 26 Hk 1119
- MK Mersin İHK 33 Tarsus 21
 MK Nevşehir Ortahisar İHK 50 Or His 64
 MK Nevşehir Ortahisar İHK 50 Or His 65
 MK Nevşehir Ortahisar İHK 50 Or His 58
 MK Nevşehir Ürgüp İHK 50 Ür 147
 MK Nevşehir Ürgüp İHK 50 Ür 225
 MK Samsun İHK 55 Hk 903
 MK Samsun İHK 55 Hk 906
 MK Sinop İHK 57 Hk 1932
 MK Sivas 58 Gürün 45
 MK Tokat İHK 60 Hk 164
 MK Tokat İHK 60 Hk 431
 MK Tokat Müzesi 60 Mü 258
 MK Tokat Müzesi 60 Mü 263
 MK Tokat Zile İHK 60 Zile 242
- Österreichische Nationalbibliothek, Wien**
 ÖNB A. F. 33 (352)
 ÖNB A. F. 34 (243)
 ÖNB A. F. 49 (244)
 ÖNB Mixt. 749
 ÖNB Mixt. 819
 ÖNB Mixt. 1282
- Staatsbibliothek Berlin Preußischer Kulturbesitz**
 SBBPK Ms. Or. Oct. 1232
 SBBPK Ms. Or. Oct. 3710
 SBBPK Ms. Or. Quart. 1374
 SBBPK Ms. Or. Quart. 1442
- Süleymaniye Kütüphanesi, Istanbul**
 SK Antalya Tekelioğlu 752
 SK Atıf 1503
 SK Ayasofya 2081
 SK Çelebi Abdullah 189
 SK Darülmünevi 266m
- Envār el-ʿAşîkîn*, 1132 h.
Muhammediye, 949 h.
Muhammediye, o. D.
Muhammediye, o. D.
Muhammediye, vor 1187 h.
Muhammediye, o. D.
Muhammediye, 962 h.
Muhammediye, vor 1273 h.
Muhammediye, 1057 h.
Muhammediye, o. D.
Muhammediye, 1218 h.
Muhammediye, o. D.
Muhammediye, 1112 h. [?]
- Muhammediye*, vor 1132 h.
Muhammediye, o. D.
Muhammediye, o. D.
Envār el-ʿAşîkîn, vor 1328 h.
Muhammediye, vor 1264 h.
Muhammediye, 962 h.
Muhammediye, 1055 h.
Muhammediye, [900 h.]
Muhammediye, o. D.
Muhammediye, 1200 h.
Muhammediye, o. D.
Envār el-ʿAşîkîn, 982 h.
Muhammediye, o. D.
Muhammediye, 974 h.
Muhammediye, o. D.
- Envār el-ʿAşîkîn*, o. D.
Muhammediye, o. D.
Muhammediye, 996 h.
Muhammediye, 1089 h.
Muhammediye, o. D.
Envār el-ʿAşîkîn, 991 h.
- Muhammediye*, 1051 h.
Envār el-ʿAşîkîn, 926 h.
Muhammediye, o. D.
Muhammediye, o. D.
- Muhammediye*, o. D.
Muhammediye, 941 h.
Mağārib az-Zamān, o. D.
Muhammediye, 999 h.
Muhammediye, 1170 h.

SK Darülmescnevi 267	<i>Muhammediye</i> , 1064 h.
SK Denizli 380	<i>Muhammediye</i> , o. D.
SK Esad 1701	<i>Muhammediye</i> , 1162 h.
SK Fatih 2827	<i>Muhammediye</i> , 982 h.
SK Fatih 2828	<i>Muhammediye</i> , 958 h.
SK Fatih 4195	<i>Envâr el-‘Aşîkin</i> , o. D.
SK Galata Mevlevihanesi 2 (eski 96)	<i>Muhammediye</i> , vor 1145 h.
SK Galata Mevlevihanesi 28 (eski 120)	<i>Muhammediye</i> , 1260 h.
SK Galata Mevlevihanesi 153 (eski 586)	<i>Muhammediye</i> , 1254 h.
SK Hacı Beşir Ağa 654/4	<i>Envâr el-‘Aşîkin</i> , vor 1158 h.
SK Hacı Abdullah 2240	<i>Muhammediye</i> , 1071 h.
SK Hacı Mahmud 1619	<i>Envâr el-‘Aşîkin</i> , 1170 h.
SK Hacı Mahmud 2239	<i>Muhammediye</i> , o. D.
SK Hacı Mahmud 2840	<i>Muhammediye</i> , vor 1246 h.
SK Hacı Selim Ağa Üsküdar 467	<i>Envâr el-‘Aşîkin</i> , vor 1196 h.
SK Hacı Selim Ağa Üsküdar 533	<i>Muhammediye</i> , 1048 h.
SK Hacı Selim Ağa Üsküdar 561	<i>Muhammediye</i> , 1056 h.
SK Hacı Selim Ağa Üsküdar, Hüdai 303	<i>Muhammediye</i> , 1168 h.
SK Hacı Selim Ağa Üsküdar, Kemankeş 381	<i>Envâr el-‘Aşîkin</i> , 1149 h.
SK Hacı Selim Ağa Üsküdar, Kemankeş 529	<i>Muhammediye</i> , vor 1135 h.
SK Halet 383	<i>Muhammediye</i> , o. D.
SK Hasib Efendi 211	<i>Envâr el-‘Aşîkin</i> , 1026 h.
SK H. Hayri Abdullah 270	<i>Muhammediye</i> , 969 h.
SK Husrev Paşa 137	<i>Envâr el-‘Aşîkin</i> , o. D.
SK İbrahim Ef. 509	<i>Muhammediye</i> , o. D.
SK İzmir 600	<i>Muhammediye</i> , 1078 h.
SK İzmir 601	<i>Muhammediye</i> , 1260 h.
SK İzmir 602	<i>Muhammediye</i> , o. D.
SK İzmir 603	<i>Muhammediye</i> , vor 1286 h.
SK İzmir 604	<i>Muhammediye</i> , o. D.
SK Köprülü, II. kısım, No. 144; C. 2	<i>Muhammediye</i> , 989 h.
SK Lala İsmail 208	<i>Muhammediye</i> , 1197 h.
SK Laleli 1490	<i>Muhammediye</i> , 1167 h.
SK Laleli 1491	<i>Muhammediye</i> , 1164 h.
SK M. Arif – M. Murad 61	<i>Muhammediye</i> , 1038 h.
SK Mihrişah 258	<i>Muhammediye</i> , 1071 h.
SK Millet Hekimoğlu 509	<i>Mağârib az-Zamân</i> , 1132 h.
SK Nafiz 452	<i>Muhammediye</i> , 974 h.
SK Nuruosmaniye 2279	<i>Envâr el-‘Aşîkin</i> , vor 1755 ⁵
SK Nuruosmaniye 2578	<i>Muhammediye</i> , vor 1171 h.
SK Nuruosmaniye 2579	<i>Muhammediye</i> , 997 h.
SK Nuruosmaniye 2580	<i>Muhammediye</i> , 1077 h.
SK Nuruosmaniye 2593	<i>Mağârib az-Zamân</i> , 1135 h.
SK Nuruosmaniye 2594	<i>Mağârib az-Zamân</i> , o. D.
SK Nuruosmaniye 2595	<i>Mağârib az-Zamân</i> , o. D.
SK Nuruosmaniye 2596	<i>Mağârib az-Zamân</i> , 1124 h.

⁵ Laut Katalog 935 h. Dieses Datum konnte ich anhand der Handschrift nicht verifizieren.

SK Pertev Paşa 229m	<i>Envār el-ʿAşîkîn</i> , 918 h.
SK Pertev Paşa 328	<i>Muḥammedîye</i> , 1231 h.
SK Şazeli 81	<i>Muḥammedîye</i> , 1015 h.
SK Şazeli 82	<i>Muḥammedîye</i> , o. D.
SK Şehid Ali Paşa 1167	<i>Mağārib az-Zamān</i> , 1086 h.
SK Serez 1533	<i>Muḥammedîye</i> , 1178 h.
SK Serez 1535	<i>Muḥammedîye</i> , o.D.
SK Serez 1537	<i>Muḥammedîye</i> , vor 1215 h.
SK Serez 1538	<i>Muḥammedîye</i> , 1055 h.
SK Serez 1539	<i>Muḥammedîye</i> , vor 1144 h.
SK Serez 1540	<i>Muḥammedîye</i> , o. D.
SK Serez 1541	<i>Muḥammedîye</i> , 959 h.
SK Serez 1542	<i>Muḥammedîye</i> , 938 h.
SK Serez 1543	<i>Muḥammedîye</i> , 933 h.
SK Serez 1544	<i>Muḥammedîye</i> , vor 1199 h.
SK Serez 1545	<i>Muḥammedîye</i> , 1025 h.
SK Servili 19/6	<i>Envār el-ʿAşîkîn</i> , ca. 1079 h.
SK Tercüman Y-168	<i>Muḥammedîye</i> , 976 h.
SK Tercüman Y-364	<i>Envār el-ʿAşîkîn</i> , 1002 h.
SK Tırnovalı 847	<i>Envār el-ʿAşîkîn</i> , 1090 h.
SK Yaz. Bağ. 60	<i>Muḥammedîye</i> , 1265 h.
SK Yaz. Bağ. 212 [Früher Dügümlü Baba 262m]	<i>Muḥammedîye</i> , 1010 h.
SK Yaz. Bağ. 540	<i>Muḥammedîye</i> , o. D.
SK Yaz. Bağ. 823	<i>Muḥammedîye</i> , 961 h.
SK Yaz. Bağ. 824	<i>Muḥammedîye</i> , o. D.
SK Yaz. Bağ. 1395	<i>Muḥammedîye</i> , 1265 h.
SK Yaz. Bağ. 1696	<i>Muḥammedîye</i> , 1173 h.
SK Yaz. Bağ. 2033	<i>Envār el-ʿAşîkîn</i> , 938 h.
SK Yaz. Bağ. 2847	<i>Envār el-ʿAşîkîn</i> , o. D.
SK Yaz. Bağ. 2935	<i>Envār el-ʿAşîkîn</i> , 938 h.
SK Yaz. Bağ. 3103	<i>Muḥammedîye</i> , 970 h.
SK Yaz. Bağ. 3146	<i>Muḥammedîye</i> , o. D.
SK Yaz. Bağ. 3359	<i>Muḥammedîye</i> , 1255 h.
SK Yaz. Bağ. 3361	<i>Muḥammedîye</i> , o. D.
SK Yaz. Bağ. 3414	<i>Muḥammedîye</i> , 910 h.
SK Yaz. Bağ. 3441	<i>Muḥammedîye</i> , 1107 h.
SK Yaz. Bağ. 3445	<i>Muḥammedîye</i> , o. D.
SK Yaz. Bağ. 3552	<i>Muḥammedîye</i> , vor 1193 h.
SK Yaz. Bağ. 3554	<i>Muḥammedîye</i> , 1139 h.
SK Yaz. Bağ. 3567	<i>Muḥammedîye</i> , 1140 h.
SK Yaz. Bağ. 3648	<i>Muḥammedîye</i> , 967 h.
SK Yaz. Bağ. 3752	<i>Muḥammedîye</i> , o. D.
SK Yaz. Bağ. 3826	<i>Muḥammedîye</i> , 1029 h.
SK Yaz. Bağ. 4052	<i>Muḥammedîye</i> , 1010 h.
SK Yaz. Bağ. 4588	<i>Muḥammedîye</i> , 1143 h.
SK Yaz. Bağ. 4846	<i>Muḥammedîye</i> , 988 h.
SK Yaz. Bağ. 4847	<i>Envār el-ʿAşîkîn</i> , 1132 h.
SK Yaz. Bağ. 4890	<i>Muḥammedîye</i> , 1157 h.

SK Yaz. Bağ. 5280
 SK Yaz. Bağ. 5298
 SK Yaz. Bağ. 6145

Muhammediye, 1021 h.
Muhammediye, 1050 h.
Muhammediye, o. D.

Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Istanbul

TSMK Bağdat 400
 TSMK EH 1283
 TSMK H 267
 TSMK HS 93
 TSMK HS 96 [ehemals HS 375]
 TSMK K 1012
 TSMK K 1013
 TSMK K 1014
 TSMK K 1016
 TSMK K 1017
 TSMK K 1052
 TSMK R 365
 TSMK R 366
 TSMK R 496
 TSMK Y 738 [alt Y 4445]
 TSMK Y 810

Muhammediye, 1129 h.
Mağārib az-Zamān, 1044 h.
Envār el-Āşīkīn, o. D.
Muhammediye, 908 h.
Envār el-Āşīkīn, vor 1047 h.
Envār el-Āşīkīn, 967 h.
Muhammediye, o. D.
Muhammediye, vor 1231 h.
Muhammediye, 939 h.
Muhammediye, 1000 h. [1015 h. ?]
Envār el-Āşīkīn, vor 978 h.
Muhammediye, 1085 h.
Envār el-Āşīkīn, 986 h.
Envār el-Āşīkīn, 1173 h.
Muhammediye, o. D.
Envār el-Āşīkīn, 1089 h.

Türk Dil Kurumu, Ankara

TDK Yz. A 321
 TDK Yz. A 352
 TDK Yz. A 352-a
 TDK Yz. A 456
 TDK Yz. B 44

Muhammediye, 1138 h.
Envār el-Āşīkīn, 957 h.
Envār el-Āşīkīn, 985 h.
Muhammediye, 1119 h.
Muhammediye, 937 h.

Vakıflar Genel Müdürlüğü, Ankara

VGM 431/A
 VGM Safranbolu 67 Saf 441

Muhammediye, [853 h.]
Muhammediye, 1002 h.

Zentralbibliothek Zürich

ZB Zürich Or. 105
 ZB Zürich Or. 111

Envār el-Āşīkīn, o. D.
Muhammediye, 1036 h.

9. Bibliographie

9.1 Archivalien

BOA İ. DH 31854

BOA İ. DH 31938

9.2 Quellentexte (nach Titeln geordnet)

Die Handschriften und Drucke der *Mağārib az-Zamān*, der *Muḥammedīye* und der *Envār el-‘Āşīkīn* sind im Handschriftenkatalog (Kapitel 8) aufgelistet.

Aḥter-i Kebir, Karaḥişari Muştafa b. Şemseddin el-Aḥteri, Istanbul 1310.

[‘Āşīkpaşazāde Tāriḫi 1332] *Tevārīḫ-i Āl-i ‘Osmāndan ‘Āşīkpaşazāde Tāriḫi*, Hg. ‘Āli Beg, Bibliothekar des Großherrlichen Museums, Istanbul 1332.

[‘Āşīkpaşazāde Tāriḫi 1929] *Die Osmanische Chronik des ‘Āşīkpaşazāde – Aufgrund Mehrerer Neuentdeckter Handschriften von Neuem Herausgegeben*, Hg. Friedrich Giese, Leipzig 1929 [Faksimile Osnabrück 1972].

Dīvān-ı ‘Āşīk Yūnus Emre, Yūnus Emre, ohne Informationen zum Drucker, Istanbul 1302. [Orientalisches Seminar Basel S VII 11]

Dīvān-ı ‘Āşīk Yūnus Emre, [Auf S. 1: *İşbu kitāb-ı müsteṭābın derūnunda kuṭb el-‘ārifin meşāyih-i ‘izāmдан mevlānā ‘Āşīk Yūnus Emre ḥazretlerinin dīvān-ı latifleriyle (...)*], „vertrieben durch Ḥafız ‘Aziz und seinen Sohn Rā’if“, Istanbul 1340. [Als Randglossen S. 2-131 *Kenz el-miftāḥ* von Erzincāni Ḥayyāt Vehbi; S. 132-174 Kommentar von Niyāzi Mışrı zu Yūnus’ Gedicht *Çıkḍum erik dalma*.] [Orientalisches Seminar Basel S VII 12]

Dīvān-ı Türki-i Sulṭān Veled, Sulṭān Veled, Hg. Veled Çelebi [İzbudak] und Kilisli Mu‘allim Rif‘at [Bilge], Istanbul 1341.

Dürr-i Mekkūn, Yazıcıoğlu Aḥmed, Hg. Necdet Sakaoglu, Istanbul 1999.

Dürr-i Mekkūn, Yazıcıoğlu Aḥmed, Hg. Laban Kaptein, Asch 2007.

Envār el-‘Āşīkīn, Yazıcıoğlu Aḥmed, siehe oben 8.1.3, 8.1.4 und 8.2.1.

Ferah er-Rūḥ, Bursalı İsmā‘il Ḥaḳḳı, İK Genel 59 (Bd. 1/a), Genel 60 (Bd. 2, 1107 h.), Genel 61 (Bd. 1/b, 1105 h.), [Autograph].

[*Ferah er-Rūḥ* 1258 h.] *Şerḫ el-Muḥammedīye el-mevsūm bi-Ferah er-Rūḥ*, Bursalı İsmā‘il Ḥaḳḳı, 2 Bde., Bülāk 1258 h.

[*Ferah er-Rūḥ* 1294 h.] *Şerḫ el-Muḥammedīye el-mevsūm bi-Ferah er-Rūḥ*, Bursalı İsmā‘il Ḥaḳḳı, 2 Bde., Istanbul 1294 h.

[*Ferah er-Rūḥ* 2000-2006] *Ferabn’r-Rūḥ – Muhammedīye Şerhi*, Hg. Mustafa Utku, 6 Bde., Istanbul 2000-2006.

Fütüh el-Müçâbidin li-terviḥ kulüb el-müşâbidin, Lâmi'î, Maḥmūd b. 'Osmân, (Übersetzung und Anhang zu Ğâmi, *Nafahât al-Uns min ḥaḍarât al-quḍs*), Istanbul 1289 h. [pdf-Datei auf <http://www.archive.org>]

Fütüh el-Müçâbidin li-terviḥ kulüb el-müşâbidin siehe auch *Nefahât'ül-Üns*.

[*Gülzâr-ı 'Aşk*] *Mevlid Şerhi Gülzâr-ı Aşk*, Hüseyin Vassâf, Hg. Mustafa Tatçı, Musa Yıldız und Kaplan Üstüner, Istanbul 2006.

Hadâ'ik el-Ḥakâ'ik fi tekmiḗet eṣ-Şekâ'ik, Nev'izâde 'Aṭâ'î, Istanbul 1268 h.

Hadâ'ik el-Ḥakâ'ik fi tekmiḗet eṣ-Şekâ'ik siehe außerdem *Şakaik-ı Nu'mâniye ve Zeyilleri*.

Hadâ'ik eṣ-Şekâ'ik, Mecdi Meḥmed, Istanbul 1269 h.

Hadâ'ik eṣ-Şekâ'ik siehe außerdem *Şakaik-ı Nu'mâniye ve Zeyilleri*.

Ḥatt ve Ḥattâtân, Ḥabîb [İşfahâni], Istanbul 1306 h.

Heṣt Bibiṣt – Sebi Beg tezkiresi, Günay Kut (Hg.), Sources of Oriental Languages and Literatures 5, Turkic Sources 5, Duxburry, Harvard University 1978. [Faksimile von Süleymaniye, Aya-sofya O. 3544 mit kritischem Apparat.]

İskender-Name, Aḥmedi, Faksimile-Edition von İsmail Ünver, Ankara 1983.

Ķâmûs-ı Türki, Şemseddin Sâmi [Frascheri], Istanbul 1317.

Ķâmûs el-'Alâm, Şemseddin Sâmi [Ch. Samy-Bey Fraschery], 6 Bde., Istanbul 1306-1316.

Kaşf az-Zunûn 'an Asâmi l-Kutub wal-funûn – Lexicon Bibliographicum et Encyclopedicum [...], Muṣṭafâ b. 'Abdallâh Kâtib Çelebi, Hg. Gustav Flügel, 7 Bde. Leipzig und London 1835-1858.

Kaşf az-Zunûn 'an Asâmi l-Kutub wal-funûn, [*Keşf-el-Zunûn*], Muṣṭafâ b. 'Abdallâh Kâtib Çelebi, Hg. Şerefettin Yaltkaya und Kilisli Rifat Bilge, 2 Bde., Istanbul 1941-1943 [1971²].

Kitâb-ı Cibân-Nümâ – Neşri Taribi, Mehmed Neşri, Hg. Faik Reşit Unat und Mehmed A. Köymen, 2 Bde., Ankara 1957.

Kitâb-ı Siyer en-Nebi siehe *Siyer en-Nebi*.

Ķoçi Beg Risâlesi, Ķoçi Beg, Hg. Ebużziyâ Tevfik, Istanbul 1303.

Künb el-Aḥbâr, Gelibolılı Muṣṭafâ 'Âli, 5 Bde., Istanbul 1277-1285.

Mağârib az-Zamân, Yazıcıoğlu Muḥammed, siehe oben 8.1.1.

Ma'rifetnâme, Erzurumlu İsmâ'il Ḥakkı, Hg. Yûsuf Zîyâ, Istanbul 1330.

Menâkıb-ı Eşrefzâde (Eşrefoğlu Rûmî'nin Menkıbeleri), Abdullah Veliyyuddin Bursevî, Hg. Abdullah Uçman, Istanbul 2009.

Menâkıb-ı İmâm-ı A'zam, Şemseddin Sivâsi, [enthält als Randglosse *el-Ḥikem fi Ṭabaḳât el-Ümem*], Istanbul 1291 h.

Mer'iy et-Tevâriḥ, Şem'dânizâde Süleymân [Fındıklılı], Istanbul 1338.

[*Meşâ'ir eṣ-Şu'arâ*] *Meşâ'ir üṣ-Şu'arâ or Tezkere of 'Aşık Çelebi*, Hg. G. M. Meredith-Owens, London 1971. [Faksimile der Handschrift British Museum Or. 6434.]

Mevlid siehe 1. Ateş, 2. Pekolcay, 3. *Muşahḥaḥ Mevlid-i Şerif*, 4. *Mevlûd-ı Şerif Mecmû'asi*.

Mevlid Şerhi Gülzâr-ı Aşk siehe [*Gülzâr-ı 'Aşk*].

Mevlid-i Şerif siehe *Muşahḥaḥ Mevlid-i Şerif*.

Mevlûd-ı Şerif Mecmû'asi, Abschrift der Vorlage es-Seyyid Meḥmed el-Vaṣfi, Istanbul 1272 h. [SK Hacı Mahmud 4443.]

- Mir'âtü'l-Ablâk*, Şemseddîn-i Sivasî, Hg. Birgül Tokar, Ankara 2010.
- Mısrî Niyâzî Dîvânı Şerhi – Tam Dîvân ile birlikte*, Seyyid Muhammed Nur und Hacı Maksud Hulûsî, Hg. Mahmut Sadettin Bilginer, Istanbul [1976; 2. Auflage o. D.]
- Muhammediye*, Yazıcıoğlu Muhammed, siehe oben 8.1.5, 8.1.6 und 8.2.2.
- Mürşid-i Pend*, auch bekannt als *Ahmediye*, Âmedi [Diyâbekirli] Ahmed Mürşidi, Istanbul 1280 h. [*Muşahhah Mevlid-i Şerif*], *Mevlid-i Şerif*, Süleymân Çelebi, Hg. Rızâ Beg, Istanbul 1306 h.
- Muşahhah Mevlid-i Şerif*, Süleymân Çelebi, Hg. Rızâ Beg, Istanbul 1327.
- Müzekki n-Nüfûs*, Eşrefoğlu 'Abdullâh Rûmî, gedruckt von Karahıŝârî el-Hâcc 'Ali Rızâ, Istanbul 1281. (Am Rand: *Şevâkıb-ı Sultân-ı 'ulemâ mevlânâ Muhammed Balhî Celâleddin er-Rûmî*.) [pdf-Datei auf <http://www.archive.org>]
- Müzekki n-Nüfûs*, Eşrefoğlu 'Abdullâh Rûmî, Hg. Urfevi el-Hacc Hâlıl Zârî, Istanbul 1288. (Am Rand: Anonymus, *Dağayık el-Ahbâr*.)
- Müzekki n-Nüfûs*, Eşrefoğlu 'Abdullâh Rûmî, gedruckt von Bosnavî Muharrem, Istanbul 1291 h. [pdf-Datei auf <http://www.archive.org>]
- Müzekki n-Nüfûs*, Eşrefoğlu 'Abdullâh Rûmî, Hg. el-Hâcc 'Abbâs Ağa, Şirket-i İrâniye, Istanbul 1306.
- [*Müzekki n-Nüfûs*] *Müzekki'n-Nüfûs*, Eşrefoğlu Rûmî, Hg. Abdullah Uçman, Istanbul 2003² [1996¹].
- Nafahât al-Uns min hazârat al-Quds*, Nûraddin 'Abdarrahmân Ğâmî, Hg. Maḥmûd 'Abîdî, Teheran 1370.
- Nefâhât'ü-Üns, Evliyâ Menkıbeleri*, [d.h. *Fütûḥ el-Müccâbidin li-tervîḥ kulûb el-müşâbidin*] 'Abdurrahmân Ğâmî, ins Osmanisch-Türkische übers. und ergänzt von Maḥmûd b. 'Osmân Lâmi'î, hg. und ins Türki-Türkische übers. Süleyman Uludağ und Mustafa Kara, Istanbul 2008. Siehe auch *Fütûḥ el-Müccâbidin li-tervîḥ kulûb el-müşâbidin*.
- 'Osmânlı Mir'ellifleri, Bursalı Meḥmed Ṭâhir, 3 Bde., Istanbul 1333 h.
- Ravâzat el-Huseyn fi hulâşat aḥbâr el-ḥalîfeyn* siehe *Târiḥ-i Na'imâ*.
- [*Rûḥ el-Mesnevî*] *Mesnevî Şerhi Rûḥü'l-Mesnevî – Mesnevî'nin ilk 748 beytinin Şerhi*, Bursalı İsmâ'îl Hakkı, Hg. İsmail Güleç, Istanbul 2006².
- aş-Şaqâ'iq an-nu'māniya*, Taşköprizâde 'İşâm ad-Din Abû l-Ḥayr Ahmed b. Muştafâ, Hg. Subhi Furat, Istanbul 1985.
- Şakaik-ı Nu'māniye ve Zeyilleri*, Hg. Abdülkadir Özcan, 5 Bde., Istanbul 1989. [Es handelt sich um die Faksimiles von Meccid *Ḥadâ'ik eş-Şekâ'ik* und dessen Supplementbände: Bd. 1: Meccid Meḥmed, *Ḥadâ'ik eş-Şekâ'ik*, Istanbul 1269; Bd. 2: Supplement von Nev'izâde 'Atâ'î, Istanbul 1268; Bd. 3-4: Supplement von Şeyḫî Meḥmed, Ms. BDK, Veliyüddin 2361 und 2362; Bd. 5: Supplement von Fındıklılı 'İşmet, İÜ Nadir T 9290.]
- Şarḥ-i Şaḥîyât – Commentaire sur les Paradoxes des Soufis*, Rûzbihân Baqlî Şîrâzî, Hg. Henry Corbin, Teheran 1966.
- Şerḥ el-Muhammediye* siehe *Ferah er-Rûḥ*.
- [*Şevâkıb-ı Menâkıb* bzw. *Şevâkıb-ı Sultân-ı 'ulemâ mevlânâ Muhammed Balhî Celâleddin er-Rûmî*] *Sevakıb-ı menakıb*, Derviş Mahmud-ı Mesnevihan, Hg. Hüseyin Ayan, Gönül Ayan und Erdoğan Erol, Konya 2007.

- [*Seyāhatnâme*], *Evlüyâ Celebi b. Derviş Mehmed Zillî Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi* [...], Hg. Yüce Dağlı, Seyit Ali Kahraman, Robert Dankoff, 10 Bd. Istanbul 1999-2007.
- [*Seyāhatnâme*], *Evlüyâ Çelebi Seyāhatnâmesi*, Evliyâ Çelebi Mehmed Zillî b. Derviş, Bd. 1-6, Hg. Ahmed Cevdet, Istanbul 1314-1318; Bd. 7-10, Hg. Türk Tarih Encümeni, Istanbul 1928-1938.
- Sicill-i ‘Osmanî yahud tezkere-i meşâbir-i ‘Osmanîye*, Mehmed Süreyyâ, 4 Bde, 1308-1311.
- Sicill-i Osmanî – Osmanlı Ünlüleri*, Mehmed Süreyya, Hg. Nuri Akbayar, 6 Bde. , Istanbul 1996.
- Simavna Kâdıı Oğlu Şeyh Bedreddin*, Mehmed Şerefeddin [Yaltkaya], Istanbul 1924/1340.
- [*Siyâsatnâme*], *Das Buch der Staatskunst Siyâsatnâme*, Nizâmülmulk, Übers. und Hg. Karl Emil Schabinger Freiherr von Schowingen, Zürich 1987.
- Siyer en-Nebi*, anonym, lithographischer Druck, Maṭba‘a-ı ‘Osmanîye, erste Auflage, Istanbul 1294 h. [Als Randglosse *Menâkıb-ı Ğazavât-ı Battâl Ğâzi*, anonym.]
- Siyer en-Nebi*, anonym, lithographischer Druck, Maṭba‘a-ı ‘Osmanîye, zweite Auflage, Istanbul 1331 h.
- Tarih-i ‘Aşıkpaşazâde* siehe *‘Aşıkpaşazâde Tarihî*.
- Tarih-i Hâkim*, Bd. 1: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Bagdad 231; Bd. 2: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi 233.
- Tarih-i ‘İzzî*, ‘İzzi Süleymân, Istanbul 1199 h.
- Tarih-i Lütfî*, Ahmed Lütfî, 8 Bde., Istanbul 1290-1328.
- Tarih-i Lütfî* siehe auch *Vak‘a-nüvis Ahmed Lütfî Efendi Tarihi*.
- Tarih-i Na‘îma*, kurz für *Ravzat el-Huseyn fi hulâşat aḥbâr el-ḥaltfeyn*, 6 Bde., Istanbul 1280.
- Tarih-i Neşri* siehe *Kitâb-ı Cihan-Nümâ*.
- Tarih-i Râşid*, Mehmed Râşid, 5 Bde., Istanbul 1282 h.
- Tarih-i Sâmi ve Şâkir ve Şubḥî*, Sâmi Muştafâ, Şâkir Hüseyin, Şubḥî Mehmed, Istanbul 1198 h.
- [*Tariḳatnâme*] *Tariḳatnâme*, Eşrefoğlu Rumî, Hg. Esra Keskinçıkıç, Istanbul 2002.
- [*Tezkiret eş-Şu‘arâ’*] *Latîfî ve Tezkiretü’ş-Şuarâ ve Tâbsiratü’n-Nuzemâ*, hg. Canım, Rızvan, Ankara 2000.
- Tuhfet el-Mücâhidin ve Bebcet ez-Zâkirin*, el-Hâcc ‘Ali Efendi [Sekretär im Divân-i Hümâyün], Handschrift Nuruosmaniye 2239, undatiert.
- Vak‘a-nüvis Ahmed Lütfî Efendi Tarihi*, Ahmed Lütfî, Hg. Münir Aktepe, Bd. 9, Istanbul 1984.
- Vak‘a-nüvis Ahmed Lütfî Efendi Tarihi*, Ahmed Lütfî, Hg. Münir Aktepe, Bde. 10-15, Ankara 1988-1993.
- [*Vekâyîr el-Fudalâ*], *Şakaik-ı Nu‘maniye ve Zeyilleri*, Bd. 2-3, Vekayü’l-Fudalâ, Şeyhî Mehmed Efendi, Ed. Abdülkadir Özcan, Istanbul 1409 h./1989. [Faksimile der Handschriften BDK Veliyüddin 2361 und 2362.]
- Velâyetnâme*, anonym, UB Basel MS Tschudi 1.
- [*Velâyetnâme*] *Manakub-ı Hacı Bektâş-ı Velî – Vilâyet-nâme*, Hg. Abdülbâki Gölpınarlı, Istanbul 1995. [Transkription der HS Hacı Bektaş Veli Müzesi 120, 1034 h. (1624/1625).]
- [*Velâyetnâme*] *Velâyetnâme*, Hacı Bektaş-ı Veli, hg. von Hamiye Duran, [Türkiye Diyanet Vakfı] Ankara 2007. [Transkription der HS Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, Şer‘iye 1076; 1035 h. (1625/1626).]

- Vesilet en-Necât* siehe 1. Ateş, 2. Pekolcay, 3. *Muşahhah Mevlid-i Şerif*, 4. *Vesiletü'n-Necât. Vesiletü'n-Necât (Mevlid), Reisü'l-Hattâîn Ahmed Kâmil Akdik'in Hatıtyla*, Süleymân Çelebi, Hg. Mehmed Akkuş und Uğur Derman, Ankara 2008.
- Yunus Emre Divânı*, Yunus Emre, Hg. T.C. Kültür Bakanlığı, [Faksimile von Süleymaniye, Fatih 3889,] Ankara 1991.

9.3 Sekundärliteratur (nach Autoren geordnet)

- Abou-El-Haj, Rifā'at 'Ali, *Formation of the Modern State, The Ottoman Empire Sixteenth to Eighteenth Centuries*, New York 2005².
- Adamović, Milan, *Konjugationsgeschichte der Türkischen Sprache*, Leiden 1985.
- Adarkar, Adita, „Turning a Tradition into a Text: Critical Problems in Editing the Mahābhārata,“ in: Pfeiffer und Kropp 2007, 133-146.
- Afshar, Iraj, „Editing Problems of Classical Persian Text and the Respect to Manuscript Authenticity,“ in: Pfeiffer und Kropp 2007, 271-279.
- Akgündüz, Ahmed, Said Öztürk und Yaşar Baş (Hgg.), *Üç Devirde bir Mabel Ayasofya*, Istanbul 2005.
- Ambros, Edith G., „Yazıdjı-Oghlu, or Yazıdjı-zâde, Mehmed,“ in: EI², 11 (2002), 319.
- Andrews, Walter G., „Starting over again: Some Suggestions for Rethinking Ottoman Divan Poetry in the Context of Translation and Transmission,“ in: Paker 2002, 15-40.
- Andrews, Walter G., „Osmanlı şair biyografileri (tezkiireler) ve Osmanlı edebiyat eleştirisi,“ in: TET 2, 117-120.
- Anetshofer, Helga, *Temporale Satzverbindungen in altosmanischen Prosatexten*, Wiesbaden 2005.
- Ateş, Ahmed, *Süleyman Çelebi – Vesiletü'n-Necât – Mevlid*, Ankara 1954.
- Atıl, Esin, *Levni ve Surname – Bir Osmanlı Şenliğinin Öyküsü*, Istanbul 1999.
- Atiyeh, George N., *The Book in the Islamic World – The Written Word and Communication in the Middle East*, New York 1995.
- Aynur, Hatice, „Ottoman Literature,“ in: Faroqhi 2006, 481-520.
- Aynur, Hatice u.a. (Hg.), *Eski Türk Edebiyatına Modern Yaklaşımlar*, 2 Bde., Istanbul 2006 und 2007.
- Aynur, Hatice, „Cumhuriyet dönemi divan şiiri antolojileri,“ in: Hatice Aynur u. a. (Hg.), *Eski Türk Edebiyatına Modern Yaklaşımlar II*, Istanbul 2008, 59-109. [Aynur 2008a]
- Aynur, Hatice, „Rethinking the Türkî-i Basît movement in Turkish Literature,“ in: *Archivum Ottomanicum* 25 (2008), 79-97. [Aynur 2008b]
- Ayverdi, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, 3 Bde., Istanbul 2006.
- Azamat, Nihat, „Ali b. Meymûn,“ in: DİA 2 (1989), 411f.
- Azamat, Nihat, „Hacı Bayrâm-ı Velî,“ in: DİA 14 (1996), 442-447.
- Babinger, Franz, *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*, Leipzig 1927.
- Bağcı, Serpil, Filiz Çağman u.a. (Hg.), *Osmanlı Resim Sanatı*, Istanbul 2006.
- Balić, Smail, *Katalog der Türkischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek*, Neuerwerbungen 1864-1994, Fünfter Band, Ankara 2006.

- Bayramoğlu, Fuad, *Hacı Bayram-ı Veli, Yaşamı – Soyu – Vakfı*, 2 Bde., Ankara 1983 [1989²].
- Begeç, Hasan, „Salepçioğlu Cami,“ in: *Egemimarlık* 42 (2002), 31f., <http://www.egemimarlik.org/42/42-5.pdf>, (10.9.2014).
- Beginnings of Printing in the Near and Middle East – Jews, Christians and Muslims, The*, Hg. Lehrstuhl für Türkische Sprache, Geschichte und Kultur, Universität Bamberg und Staatsbibliothek Bamberg, Wiesbaden 2001.
- Bein, Thomas u.a. (Hg.), *Autor – Autorisation – Authentizität*, Beiträge der Internationalen Fachtagung der Arbeitsgemeinschaft für germanistische Edition [...], Tübingen 2004.
- Bein, Thomas, „Autor – Autorisation – Authentizität. Mediävistische Anmerkungen zur Begrifflichkeit,“ in: Bein 2004, 17-24.
- Bein, Thomas, „Der ‚offene‘ Text – Überlegungen zu Theorie und Praxis,“ in: Schwob u.a. 1997, 21-35.
- Belge, Murat u.a. Hg., *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, 6 Bde., Istanbul 1985.
- Berger, Lutz, *Gesellschaft und Individuum in Damaskus 1550-1791*, (= *Kultur, Recht und Politik in Muslimischen Gesellschaften* 10), Würzburg 2007.
- Berschlin, Walter, „Lachmann und der Archetyp,“ in: Pfeiffer und Kropp 2007, 251-253.
- Beydilli, Kemal, *Türk bilim ve matbaacılık tarihinde mübendishâne: Mübendishâne matbaası ve kütüphanesi (1776-1826)*, Istanbul 1995.
- Bilici, Faruk, „Les Bibliothèques Vakıf-s à Istanbul au XVIe Siècle – Prémices de Grandes Bibliothèques Publiques,“ in: Hitzel 1999, 39-59.
- Bloom, Jonathan, *Paper before print, The History and Impact of Paper in the Islamic World*, New Haven and London 2001.
- Bouquet, Olivier, *Les Pachas du Sultan – Essai sur les Agents Supérieurs de l’État Ottoman (1839-1909)*, Collection Turcica 12, Paris u. A. 2007.
- Boratav, Naili, *Nasreddin Hoca*, Istanbul 2006⁵. [Erstausgabe YKY Istanbul 1995]
- Burrill, Kathleen, „Süleymân Çelebi, Dede,“ in: EI² 9 (1997), 843.
- Busse, Heribert, „Arabische Historiographie und Geographie,“ in: Helmut Gätje (Hg.), *Grundriss der Arabischen Philologie II*, Wiesbaden 1987, 265-297.
- Canım, Rızvan, *Latîf – Têzkiretî’ş-Şuarâ ve Tabstratü’n-Nuzemâ – İnceleme – Metin*, Ankara 2000.
- Çavdar, Tûba, „Ali Emîrî’nin Kütüphanesi – The Library of Ali Emîrî Efendi,“ in: Işın 2007, 35-43.
- Çavuşoğlu, Mehmed, *Necâti Bey Dîvânı’nın Tablîli*, Istanbul 1971.
- Çaylıoğlu, Abdullah, *Niyâzî-i Mısrî Şerhleri*, Istanbul 1999.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Istanbul 2004.
- Çelebioğlu, Âmil: „Ahmed Bican,“ in: DİA 2 (1989), S. 49-51.
- Çelebioğlu, Âmil, *Mubammediye*, 2 Bde., Istanbul 1996.
- Çelik, Zeynep, *The Remaking of Istanbul – Portrait of a City in the Nineteenth Century*, Berkley u.a. 1993².
- Cerquiglini, Bernard, *Éloge de la variante. Histoire critique de la philologie*. Paris 1989.
- Chih, Rachida und Denis Gril, *Le Saint et Son Milieu ou Comment lire les Sources Hagiographiques*, Cahier des Annales Islamologiques 19, Kairo 2000.

- Chittick, William C., *Ibn al-ʿArabi's Metaphysics of Imagination, The Sufi Path of Knowledge*, New York 1989.
- Chodkiewicz, Michel, „Le Proces Posthume D'Ibn 'Arabi,“ in: De Jong und Radtke 1999, 93-123.
- Clauson, Gerard, *An etymological Dictionary of pre-thirteenth-century Turkish*, Oxford 1972.
- Cooperson, Michael, *Classical Arabic Biography – The Heirs of the Prophets in the Age of al-Ma'mūn*, Cambridge 2000.
- Corbin, Henry (Hg.), *Commentaire sur les Paradoxes des Soufis – Šarḥ-i Šaḥīyāt*, Rūzbihān Baqlī Širāzi, Teheran 1966.
- Dankoff, Robert, *An Ottoman mentality: the world of Evliya Çelebi*, Leiden/Boston 2004.
- Dankoff, „The Seyāhatnāme of Evliya Celebi as a literary monument,“ in: *Journal of Turkish Literature* 2 (2005), 71-83. [Reprint in Dankoff 2008, 245-256. Zitiert als Dankoff 2005.]
- Dankoff, Robert, *From Mahmud Kaşgari to Evliya Çelebi – Studies in Middle Turkic and Ottoman Literature*, Istanbul 2008.
- Dankoff, Robert (Hg.), *Evliya Çelebi in Bitlis, The relevant Section of the Seyabatname, Edited with Translation, Commentary and Introduction*, Leiden u. a. 1990. [Zitiert als Dankoff 1990a.]
- DBİA siehe *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*.
- DİA siehe *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 44 Bd. Istanbul 1988-2013.
- Değirmenci, Tülün, „Bu Kitap Kaç Kişi Okur? Osmanlı'da Okurlar ve Okuma Biçimleri Üzerine bazı Gözlemler,“ in: *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar* 13 (2011), 743.
- De Jong, Frederick und Bernd Radtke (Hgg.), *Islamic Mysticism Contested – Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leiden u.a. 1999.
- Derman, Gül: *Resimli Taş Baskısı Halk Hikâyeleri*. Atatürk Kültür Merkezi Yayını 24. Ankara 1988. Derman, M. Uğur, *Siegel des Sultans, Osmanische Kalligraphie aus dem Sakıp Sabancı Museum, Sabancı Universität, Istanbul*, [Ausstellungskatalog Deutsche Guggenheim, Berlin 3. Februar-8. April 2001,] Berlin und Istanbul 2001.
- Derman, Uğur, „Kitaplar – Books,“ in: *Işın* 2007, 283-388.
- Déroche, Francois u.a., *Manuel de Codicologie des Manuscrits en Écriture Arabe*, Paris 2000.
- Déroche, Francois u.a., *Islamic Codicology, an Introduction to the Study of Manuscripts in Arabic Script*, London 1426 h./2006.
- De Smet, Daniël, *Les Épîtres Sacrées Des Druzes – Rasā'il al-Ḥikma*, Volumes 1-2 [in einem Band], *Orientalia Lovaniensia Analecta* 168, Leuven u.a. 2007.
- DeWeese, Devin, *Islamization and Native Religion in the Golden Horde, Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*, University Park, Pennsylvania 1994.
- DeWeese, Devin, „Sacred Places and ‚Public‘ Narratives: The Shrine of Aḥmad Yasavī in Hagiographical Traditions of the Yasavī Sufi-Order 16th-17th Centuries,“ in: *Muslim World* 90 (2000), 353-376.
- DeWeese, Devin, „Foreword,“ in: Köprülü 2006, viii-xxvii.
- DeWeese, Devin, „Aḥmad Yasavī and the Dog-Men: Narratives of Hero and Saint at the Frontier of Orality and Textuality,“ in: Pfeiffer und Kropp 2007, 147-173.
- Dmitrieva, Ljudmilla V., *Opisanie tjurkskich rukopisej Instituta Vostokovedenija*, 3 Bde., Moskau 1980.

- Doerfer, Gerhard, *Zum Vokalismus Nichtster Silben in Altosmanischen Originaltexten*, Stuttgart 1985.
- Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, Hgg. Semavi Eyice, Doğan Kuban u. a., 8 Bde., İstanbul 1993-1995. [Zitiert als DBİA.]
- Duman, Hasan, „Beyazıt Devlet Kütüphanesi,“ in: *DİA* 6 (1992), 51f.
- Elger, Ralf, „Autobiographical maqâmât of the 17th and 18th centuries. A nearly typically Egyptian genre,“ in: Daniel Crecelius & Muhammad Husam al-Din Isma'il (Hgg.), *Papers from the third Conference for Ottoman Studies in Egypt*, Kairo 2004, 61-73.
- Elger, Ralf, „Die Reisen eines Reiseberichts – Ibn Baṭṭūtas Riḥla im Vorderen Orient des 17. und 18. Jahrhunderts,“ in: Heinzelmann und Sievert 2010, 53-98.
- Elias, Jamal J., *Aisha's Cushion – Religious Art, Perception, and Practice in Islam*, Cambridge (Massachusetts) und London 2012.
- Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, Hg. Kees Versteegh u. a., 4 Bde. Leiden und Boston 2006-2009.
- Encyclopaedia of the Qurʾān*, Hg. Jane Dammen McAuliffe, 6 Bde., Leiden 2002-2006.
- Erdem, Hakan, *Slavery in the Ottoman Empire and its Demise 1800-1909*, New York 1996.
- Erünsal, İsmail E., *Türk Kütüphaneleri Taribi II. Kuruluştan Tanzimat'a kadar Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri*, 3 Bde., Ankara 1998.
- Erünsal, İsmail E., *Osmanlı vakıf kütüphaneleri – Tarihî Gelişimi ve Organizasyonu*, Ankara, 2008.
- Erünsal, İsmail E., „II. Mahmud Devrinde Kütüphaneler – Libraries in the Era of Mahmud II,“ in: Yılmaz 2010b, 239-259. [Zitiert als Erünsal 2010b.]
- Erünsal, İsmail E., „Türk Kütüphaneciliğinde Atılım Dönemi – Take off Era in Turkish Librarianship,“ Yılmaz 2010c, 361-377. [Zitiert als Erünsal 2010c.]
- Erünsal, İsmail E., *Osmanlılarda Sabaflık ve Sabaflar*, İstanbul 2013. [Zitiert als Erünsal 2013a.]
- Erünsal, İsmail E., „Osmanlı'da Kütüphaneler ve Kütüphanecilik Anlayışı,“ in: Yılmaz 2013, 187-215. [Zitiert als Erünsal 2013b.]
- Erverdi, Ezel, u. a. (Hg.): *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi – Devirler, İsimler, Eserler, Terimler*, 8 Bde. İstanbul 1976-1998. [Zitiert als TDEA.]
- Establet, Colette und Jean-Paul Pascual, „Les livres des gens à Damas vers 1700“, in: Hitzel 1999, 143-169.
- Fahmy, Khaled, *All The Pasha's Men – Mehmed Ali, his Army and the Making of Modern Egypt*, Cambridge u. a. 1997.
- Faroqhi, Suraia N. (Hg.), *The Cambridge History of Turkey 3 – The Later Ottoman Empire*, Cambridge 2006.
- Fetvacı, Emine, „The Production of the *Şehnâme-i Selim Hân*,“ in: *Muqarnas* 26 (2009), 263-315.
- Fetvacı, Emine, *Picturing History at the Ottoman Court*, Bloomington 2013.
- Fibris al-Maḥṭūṭāt at-turkiya al-ʿuṣmāniya allati iqtanathā Dār al-kutub al-qawmiya minḍu ʿām 1870 ḥattā nihāyat 1980*. Hg. General Egyptian Book Organization/Hayʾat al-Miṣriya al-ʿĀmma lil-Kutub, 5 Bde., Kairo 1987-1997. [Siehe auch *Mulḥaq fibris al-maḥṭūṭāt at-turkiya al-ʿuṣmāniya*.]
- Findley, Carter Vaughn, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire, the Sublime Porte 1789-1922*, Princeton 1980.

- Firüzabâdî, Mağd ad-Din Abû Tâhir Muḥammad b. Yaʿqûb, *Qāmūs al-Muḥîṭ*, 4 Bde., Kairo 1913/1332.
- Fleischer, Cornell H., *Bureaucrat and Intellectual in the Otoman Empire, The Historian Mustafa Âli (1541-1600)*, Princeton 1986.
- Fleischman, Suzanne, „Linguistics, and the Discourse of the Medieval Text,“ in: *Speculum* 65 (1990), 19-37.
- Flemming, Barbara, *Türkische Handschriften I*, VOHD 13.1, Wiesbaden 1968.
- Flemming, Barbara, „Bemerkungen zur türkischen Prosa vor der Tanzimat-Zeit,“ in: *Der Islam* 50 (1973), 157-167.
- Flemming, Barbara, „Glimpses of Turkish Saints – Another Look at Lâmiʿi and Ottoman Biographers,“ in: *Journal of Turkish Studies*, 18 (1994), 59-74.
- Flügel, Gustav, *Die Arabischen, Persischen und Türkischen Handschriften der Kaiserlich.Königlichen Hofbibliothek zu Wien*, 3 Bde. Wien 1865-1867.
- Forster, Regula, *Methoden mittelalterlicher arabischer Qurʾānexegese am Beispiel von Q 53, 1-18*, Berlin 2001.
- Franke, Patrick, *Begegnung mit Khidr – Quellenstudien zum Imaginären im traditionellen Islam*, Beirut Texts and Studies 82, Beirut und Stuttgart 2000.
- Friederich, Michael, *Ghabdulla Tukaj (1886-1913) – Ein Hochgelobter Poet im Dienst von Tatarischer Nation und Sowjetischem Sozialismus*, Turcologica 36, Wiesbaden 1998.
- Gacek, Adam, *The Arabic Manuscript Tradition – A Glossary of Technical Terms and Bibliography*, (Handbuch der Orientalistik / Handbook of Oriental Studies 1, 58), Leiden 2001.
- Gacek, Adam, „Taxonomy of scribal Errors and corrections in Arabic Manuscripts,“ in: Pfeiffer und Kropp 2007, 217-235.
- Gacek, Adam, *The Arabic Manuscript Tradition – A Glossary of Technical Terms and Bibliography – Supplement*, (Handbuch der Orientalistik / Handbook of Oriental Studies 1, 95), Leiden 2008.
- Gacek, Adam, *Arabic Manuscripts – A Vademecum for Readers*, (Handbook of Oriental Studies 1, 98), Leiden 2009.
- Gade, Anna M., „Recitation of the Qurʾān,“ in: *Encyclopaedia of the Qurʾān* 4 (2004), 367-385.
- Gençboya, Melek, „Cumhuriyetten Günümüze Millet Kütüphanesi – Millet Library From the Republic until Today,“ in: *Işın* 2007, 45-53.
- Gencer, Yasemin, „İbrahim Müteferrika and the Age of the Printed Manuscript,“ in: Gruber 2010, 154-193.
- Geraci, Robert P., *Window on the East, National and Imperial Identities in Late Tsarist Russia*, Ithaca und London 2001.
- Gerçek, Selim Nüzhet, *Türk Taş Basmacılığı*, Istanbul 1939.
- al-Ghabban, Ali Ibrahim, u. a., *Routes d'Arabie – Archéologie et Histoire du Royaume d'Arabie Saoudite*, Paris 2010,
- Gibb, Elias John Wilkinson, *A History of Ottoman Poetry*, 6 Bde., London 1900-1909. [Faksimile-Nachdruck London 1958.]
- Gilliot, Claude, „Ṭabakāt,“ in: *EI*² 10 (2000), 7.

- Glaser, Elvira, Annina Seiler und Michelle Waldispühl (Hgg.), *LautSchriftSprache – Beiträge zur Vergleichenden Historischen Graphematik*, Zürich 2011.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Melâmîlik ve Melâmîler*, Istanbul 1931.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, Istanbul 1961.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Yunus Emre, Risâlat al-Nushîyya ve Dîvân*, Istanbul 1965. [Darin auch Faksimile der HS Fatih 3889.]
- Görkay, Zeynep Yürekli, „Şiir ve Güzel Sanatler, Klasik Osmanlı Üsluplar arasındaki ilişkiler,“ in: TET 2007, I, 428.
- Götz, Manfred, *Türkische Handschriften II*, VOHD 13.2, Wiesbaden 1968.
- Götz, Manfred, *Türkische Handschriften IV*, VOHD 13.4, Wiesbaden 1978.
- Gramlich, Richard, *Die Wunder der Freunde Gottes – Theologie und Erscheinungsformen des islamischen Heiligenwunders*, Freiburger Islamstudien 11, Wiesbaden 1987.
- Groß, Erich, *Das Vilâyet-Nâme des Hağgî Bektasch – Ein Türkisches Derwischewangelium*, Türkische Bibliothek 25, Leipzig 1927.
- Gruber, Christiane, „A Pious Cure-All: The Ottoman Illustrated Prayer Manual in the Lilly Library,“ in: Gruber 2010b, 117-153. [Zitiert als Gruber 2010a]
- Gruber, Christiane (Hg.), *Islamic Manuscript Tradition, Ten Centuries of Book Arts in Indiana University Collection*, Bloomington 2010. [Zitiert als Gruber 2010b]
- Gruber, Christiane, und Frederick Colby (Hgg.), *The Prophets Ascension, Cross-Cultural Encounters with Islamic Miʿraj Tales*, Bloomington 2010. [Zitiert als Gruber 2010c]
- Güleç, İsmail, „Üç Asırda ne Değişti? 17. ve 20. Asırlarda Yapılan Mesnevi Şerhlerini Karşılaştırma Denemesi,“ in: Aynur 2007, I, 80-97.
- Güleç, İsmail, *Türk Edebiyatında Mesnevî Tercüme ve Şerhleri*, Istanbul 2008.
- Günther, Sebastian, „Ummî,“ in: *Encyclopaedia of the Qurʾân* 5 (2006), 399-402.
- Hafsi, Ibrahim, „Recherches sur le genre Ṭabaqât,“ in: *Arabica* 23 (1976), 227-265, und 24 (1977), 1-41, 150-186.
- Halman, Talât Sait, u.a., *Türk Edebiyatı Tarihi*, 4 Bde., Istanbul 2007². [Zitiert als TET.]
- Hamadeh, Shirine, *The City's Pleasures – Istanbul in the Eighteenth Century*, Seattle und London 2008.
- Hanebutt-Benz, Eva, Dagmar Glass und Geoffrey Roper, *Middle Eastern Languages nad the Print Revolution, a Cross-Cultural Encounter – Sprachen des Nahen Ostens und die Druckrevolution, eine interkulturelle Begegnung*, Westhofen 2002.
- Hanna, Nelly, *In Praise of Books. A Cultural History of Cairo's Middle Class, Sixteenth to Eighteenth Century*, New York 2003.
- Hanebutt-Benz, Eva, Dagmar Glas und Geoffrey Roper (Hgg.), *Sprachen des Nahen Ostens und die Druckrevolution, eine interkulturelle Begegnung. Katalog und Begleitband zur Ausstellung*, Westhofen 2002.
- Hanuschek, Sven, „Referentialität,“ in: Klein 2009, 12-16.
- Hathaway, Jane, *Beshir Agha – Chief Eunuch of the Ottoman Imperial Harem, Makers of the Muslim World*, Oxford 2005.

- Herberichs, Cornelia und Christian Kiening (Hgg.), *Literarische Performativität – Lektüren vor-moderner Texte*, Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 3, Zürich 2008.
- Heinzelmann, Tobias, „The Hedgehog as Historian. Linguistic Archaism as a Means of Satire in the Early Work of Refik Halid Karay,“ in: Horst Unbehaun (Hg.): *The Middle Eastern Press as a Forum for Literature*, Frankfurt a.M. u.a. 2004, 195-211.
- Heinzelmann, Tobias und Henning Sievert (Hg.), *Buchkultur im Nahen Osten des 17. und 18. Jahrhunderts*, Welten des Islams 3, Bern u. a. 2010.
- Heinzelmann, Tobias, „Anfänge einer türkischen Philologie? Bursalı İsmâ‘il Hakkı kopiert und kommentiert Yazıcıoğlu Mehmeds *Muhammedîye*,“ in: Heinzelmann und Sievert 2010, 99-150.
- Hirschler, Konrad, „Zeugenschaft und Wissenstradierung in islamisch geprägten Gesellschaften der post-formativen Periode,“ in: Wolfram Drews und Heike Schlie (Hg.), *Zeugnis und Zeugenschaft, Perspektiven aus der Vormoderne*, Paderborn 2011.
- Hirschler, Konrad, *The Written Word in the Medieval Arabic Lands*, Edinburgh 2012.
- Hitzel, Frédéric [Hg.]: *Livres et Lecture dans le Monde Ottoman, [Revue du Mondes Musulman et de la Méditerranée 87-88,] Aix-en-Provence 1999.*
- Hitzel, Frédéric, „Manuscrits, livres et culture livresque à Istanbul,“ in: Hitzel 1999, 19-38.
- Horata, Osman, „Mesneviler,“ in: TET 2, 545-562.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin, *Mısır'da Türkler ve Kültürel Mirasları, Mehmed ali Paşa'dan Günümüze Basılı Türk Kültürü Bibliografyası ve bir Değerlendirme*, İstanbul 2006.
- İlaydın, Hikmet, *Yunus Şiirinden Günümüze Yaklaşımlar, Korkma Ebedi Varsın*, Ankara 1998².
- Imber, Colin, *The Ottoman Empire 1300-1650 – The Structure of Power*, Basingstoke 2002.
- İnal, İbnülemin Mahmut Kemal, *Son Asır Türk Şairleri*, 4 Bde. İstanbul 1930-1942.
- İnalcık, Halil, „Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire, 1600-1700,“ in: *Archivum Ottomanicum* 6 (1980), 283-337.
- İsen, Mustafa, „Şair biyografileri: tezkireler,“ in: TET 2, 107-116.
- Işın, Ekrem u.a. (Hg.), *Millet Yazma Eser Kütüphanesi'nden Bir Seçme – Ali Emîri ve dünyası – Fermanlar, Beratlar, Hatlar, Kitablar*, İstanbul 2007.
- Janss, Christian, „Zur Darstellung von Varianten in historisch-kritischen Hybrid-Ausgaben,“ in: *Editio – Internationales Jahrbuch der Editions-wissenschaft* 18 (2004), 125-144.
- Juynboll, G.H.A., *Encyclopedia of Canonical Ḥadīth*, Leiden 2007.
- Kafadar, Cemal, *Between two Worlds, the Construction of the Ottoman State*, Berkley u. a. 1997.
- Kanlıdere, Ahmet, „Mirza Kâzım Bey,“ in: DİA 30 (2005), 162-164.
- Kaplan, Mehmet u.a., *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi – Devirler, İsimler, Eserler, Terimler*, 8 Bde. İstanbul 1980-1998.
- Kaptein, Laban, *Eindtijd en Antichrist – Ad-Dağğāl in de Islam, Eschatologie bij Ahmed Bicān*, Leiden 1997.
- Kaptein, Laban (Hg.), Ahmed Bican Yazıcıoğlu, *Dürr-i Mekkûn – kritische Edition und Kommentar*, Asch 2007.
- Kara, İsmail, *İlim Bilmez Tarıh hatırlamaz – Şerh ve Haşiye Meselesine dair Birkaç Not*, İstanbul 2011.
- Karataş, Ali İhsan, *Bursa Kütüphaneleri*, Bursa 2013.

- Karatay, Fehmi Edhem, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu*, 2 Bde. Istanbul 1961.
- Karatay, Fehmi Edhem, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça Yazmalar Kataloğu*, 4 Bde. Istanbul 1962-1969.
- Karateke, Hakan, Maurus Reinkowski (Hg.), *Legitimizing the Order, The Ottoman Rhetoric of State Power*, Leiden 2005.
- Karateke, Hakan, „Opium for the Subjects? Religiosity as a Legitimizing Factor for the Ottoman Sultan,“ in: Hakan Karateke und Maurus Reinkowski (Hg.), *Legitimizing the Order, The Ottoman Rhetoric of State Power*, Leiden 2005, 111-129.
- Karateke, Hakan, *An Ottoman Protocol Register Containing Ceremonies from 1736 to 1808, BEO Sadaret Defterleri 350 in the Prime Ministry Ottoman State Archives*, Istanbul 2007.
- Karatepe, Tüba Çavdar und Hüseyin Türkmen, „Yıldız Sarayı Kütüphanesi,“ in: Nuhoglu 2001, 637-641.
- Karatepe, Tüba, „Tanzimat Dönemi Sonrası Osmanlı Kütüphaneciliği,“ in: Yılmaz 2013, 217-233.
- Kaya, Bayram Ali, „Necâti Beg,“ in: DİA 32 (2006), 477-478.
- Kaya, Nevzat, „Kütüphane,“ in: Mülâyim 2007, 383-403.
- Kenderova, Stoyanka: *Bibliothèques et Livres Musulmans dans les Territoires Balkaniques de l'Empire Ottoman. Le Cas de Samakov (XVIIIe-Première Moitié du XIXe Siècle)*. Strasbourg 2000.
- Kerslake, Celia, „Ottoman Turkish,“ in: Lars Johanson und Éva Á. Csato, *The Turkic Languages*, London 1998, 179-202.
- Khorchid, Saïd, „La deuxième composante du nom de Yûnus Emre,“ in : *Journal Asiatique* 279, 3-4 (1991), 233-238.
- Kiening, Christian und Martina Stercken (Hgg.), *Schifträume – Dimensionen von Schrift zwischen Mittelalter und Moderne*, Zürich 2008.
- Kılıç, Atabey, *Mürîdî ve Pend-i Ricâl Mesnevîsi. İnceleme, Tenkitli Metin, Dizin*, İzmir 2005.
- Kılıç, Orhan, „Osmanlı Dönemi İdarî Uygulamalar Bağlamında Canık'ın Yönetimi ve Yöneticileri,“ in: Cevdet Yılmaz (Hg.), *Geçmişten Geleceğe Samsun*, Bd. 1, Samsun 2006, 31-54. [Online: <http://www.kultur.samsun.bel.tr/samsem2006/doc/003.pdf> (10.9.2014)]
- Klein, Christian (Hg.), *Handbuch Biographie – Methoden, Traditionen, Theorien*, Stuttgart und Weimar 2009.
- Klein, Denise, *Die Osmanischen Ulema des 17. Jahrhunderts – eine geschlossene Gesellschaft?*, Berlin 2007.
- Kleinmichel, Sigrid: *Die Geburt des Propheten Muḥammad, Drei Dichtungen aus Mittelasien*, Wiesbaden 2009.
- Knysh, Alexander D., *Ibn ʿArabi in the Later Islamic Tradition. The making of a polemical image in medieval Islam*, New York 1999.
- Koçak, Aynur, *Abmet Bican'in eserleri üzerine bir inceleme*, Istanbul 2003.
- Koncu, Hanife „E. J. Wilkinson Gibb'in Osmanlı şiir tarihine eleştirel bir yaklaşım,“ in: Hatice Aynur, u. a., *Eski Türk Edebiyatına modern yaklaşımlar I, 24 Nisan 2006 Bildiriler*, Istanbul 2007, 186-209.

- Köprülü, Mehmed Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Istanbul 1918. [In Lateinschrift Istanbul 1966.]
- Köprülü, Mehmed Fuad, *Early Mystics in Turkish Literature*, Übers. Gary Leiser und Robert Dankoff, Vorwort von Devin DeWeese, London 2006.
- Köprülü, Orhan F. und Mustafa Uzun, „Akşemseddin,“ in: *DİA* 2 (1989), 299-302.
- Kuban, Doğan, *Osmalı Mimarisi*, Istanbul 2007.
- Kunter, Halim Baki, *Yunus Emre, Bilgiler – Belgeler*, Eskişehir Turizm ve Tanıtma Derneği Yayınları 3, Ankara 1966.
- Kurmuş, Ömer, *Bursa Yazma ve Eski Basma Eserleri Kütüphanesi*, Bursa 2002.
- Kut, Günay (Hg.): *Heşt Bihişt – Sebî Beg Tezkiresi – inceleme, tenkitli metin, dizin*, Sources of Oriental Languages and Literatures 5, Turkic Sources V, Harvard University Press 1978.
- Kut, Günay, und Nimet Bayraktar, *Yazma Eserlerde Vakıf Mühürleri*, Ankara 1984.
- Kutlar, Fatma S., „Ahmed-i Bîcân-in Manzum Cevâhir-nâmesi,“ in: *Millî Folklor* 7,49 (2001), 81-86.
- Lane, Edward William, *An Arabic-English Lexicon – Derived From the Best and the Most Copious Eastern Sources [...]*, 8 Bände, London 1872 [New York 1956²].
- Leder, Stefan, „Authorship and transmission in unauthored literature – The akhbâr attributed to al-Haytham ibn ‘Adi,“ in: *Oriens* 31 (1988), 67-81.
- Leder, Stefan, „Hörerzertifikate als Dokumente für die islamische Lehrkultur des Mittelalters,“ in: Raif Georges Khoury (Hrsg.), *Urkunden u. Urkundenformulare im Klassischen Altertum und in den orientalischen Kulturen*, Heidelberg 1999, 147-166.
- Leder, Stefan, *Spoken word and written text – Meaning and social significance of the institution of rivâya*, Islamic Area Studies Working Paper Series 31, Tokyo 2002.
- Lehrstuhl für Türkische Sprache [...] (Hg.), *The Beginnings of Printing in the Near [...]*, siehe *Beginnings of Printing*.
- Loveday, Helen, *Islamic Paper, A Study of the Ancient Craft*, o. O. 2001.
- Majer, Hans Georg, *Vorstudien zur Geschichte der İlmîye im Osmanischen Reich I, Zu Uşakîzade, seiner Familie und seinem Zeyl-i Şakayık*, München 1978.
- Mano, Eiji, „Editorial Choices in Preparing the critical edition of the Bâbü-Nâma,“ in: Pfeiffer und Kropp 2007, 281-287.
- Marzolph, Ulrich: *Narrative Illustration in Persian Lithographed Books*. Handbuch der Orientalistik / Handbook of Oriental Studies I/60. Leiden u.a. 2001.
- Marzolph, Ulrich (Hg.), *Das gedruckte Buch im Vorderen Orient*, Beiträge zur Sprach- und Kulturgeschichte des Orients 34, Dortmund 2002.
- Matuz, Joseph, *Das Osmanische Reich, Grundlinien seiner Geschichte*, Darmstadt 1990².
- Mauzy, Charlotte, „Les Représentations des Deux Sanctuaires à l’Époque Ottomane – Du Schéma Topographique à la Vue Perspective,“ in: Ali Ibrahim al-Ghabban u. a. 2010, 546-559.
- Mazıoğlu, Hasibe, „Türk Edebiyatında Mevlid Yazan Şairler,“ in: *Türkoğlu Dergisi* 6 (1974), 31-62.
- McGregor, Richard J.A., „The Concept of Sainthood According to Ibn Bâkhîla – A Şâdhîli Shaykh of the 8th/14th Century,“ in: Chih und Gril 2000, 33-49.

- Meier, Fritz, *Nachgelassene Schriften, Band 1, Bemerkungen zur Mohammedverehrung*, hg. Bernd Radtke und Gudrun Schubert, Leiden 2002.
- Meninski, Franciscus à Mesgnien, *Thesaurus Linguarum Orientalium, Turcicae, Arabicae Persicae [...]* nimirum *Lexicon Turcico – Arabico – Persicum [...]*, 3 Bde., Wien 1680. [Faksimile Istanbul 2000.]
- Meninski, Franciscus à Mesgnien, *Turcicae Arabicae-Persicae institutiones seu Grammatica Turcica, Thesaurus Linguarum Orientalium*, Wien 1680. [Faksimile Istanbul 2000.]
- Mertoğlu, Mehmet Suat, „Ümmî“, in: *DİA* 42 (2012), 309f.
- Mülayim, Selçuk (Hg.), *Bir Şabeser Süleymaniye Külliyesi*, Ankara 2007.
- Mulhaq fibris al-maḥṭūṭāt at-turkiya al-‘uṣmāniya allati iqtanathā Dār al-kutub al-qawmiya minḍu ‘ām 1870 ḥattā nihāyat 1980*. Hg. General Egyptian Book Organization / Hay’at al-Miṣriya al-‘amma lil-Kutub, Kairo 1992. [Siehe auch *Fibris al-Maḥṭūṭāt at-turkiya al-‘uṣmāniya*.]
- Nagel, Tilman, *Allahs Liebling, Ursprung und Erscheinungsform des Mohammedglaubens*, München 2008.
- Namlı, Ali, u.a. [M. Murat Yurtsever, und Yusuf Şevki Yavuz und Çağfer Karadaş], „İsmail Hakkı Bursevi“, in: *DİA* 23 (2001), 102-110.
- Necipoglu, Gülru, *Architecture, Ceremonial, and Power – The Topkapı Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Cambridge (Mass.) und London 1991.
- Neumann, Christoph K.: *Das Indirekte Argument, Ein Plädoyer für die Tanzimāt vermittels der Historie, Die Geschichtliche Bedeutung von Ahmed Cevdet Paşas Ta’riḥ*, Periplus Parerga 1, Münster und Hamburg 1994.
- Neumann, Christoph K., „Arm und Reich in Qaraferye“, in: *Der Islam* 73 (1996), 159-312.
- Neumann, Christoph K., „Buch- und Zeitungsdruck auf Türkisch, 18.-20. Jahrhundert“, in: Hanebutt-Benz u.a. 2002, 227-248.
- Neumann, Christoph K., „Üç Tarz-ı Mütalaa – Yeniçağ Osmanlı Dünyası’nda Kitap Yazmak ve Okumak“, in: *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar* 1 (2005), 51-76.
- Nichols, Stephen G., „Introduction – Philology in a Manuscript culture“, in: *Speculum* 56 (1990), 1-10.
- Nikolaev, Vsevolod A., *Watermarks of the Ottoman Empire. Vol. 1. Watermarks of the Medieval Ottoman Documents. Bulgarian Acad. Of Science Institute of Bulgarian History. Ethnogr. Inst. And Museum*, Sofia 1954.
- Nuhoğlu, Hidayat Yavuz, *Osmanlı dünyasında bilim ve eğitim – Milletlerarası kongresi tebliğleri, İstanbul 12-15 Nisan 1999*, Osmanlı tarihi kaynak ve incelemeleri 7, Istanbul 2001.
- Nünlist, Tobias, Andreas Kaplony und Tobias Heinzelmann, *Arabische, Türkische und Persische Handschriften*, Katalog der Handschriften der Zentralbibliothek Zürich IV, Wiesbaden 2008.
- Ocak, Ahmet Yaşar, „Geyili Baba“, in: *DİA* 14 (1996), 45-47. [Ocak 1996a]
- Ocak, Ahmet Yaşar, „Hacı Bektaş-ı Velî“, in: *DİA* 14 (1996), 455-458. [Ocak 1996b]
- Ocak, Ahmet Yaşar, „Hacı Bektaş Vilâyetnâmesi“, in: *DİA* 14 (1996), 471f. [Ocak 1996c]
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Kültür Tarih Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler – Metodolojik bir Yaklaşım*, TTK, Ankara 1997².
- Ocak, Ahmet Yaşar, „Evliya menakıbnameleri“, in: *TET* 1, 605-617.
- Özcan, Ali Rıza (Hg.), *Hat ve Tezhip Sanatı*, Ankara 2012².

- Özege, M. Seyfettin, *Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu*, 5 Bde., Istanbul 1971-1979.
- Öztürk, Said, *Askeri Kassama ait Onyedinci Asır İstanbul Tereke Defterleri – Sosyo-Ekonomik Tablil*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları 7, Istanbul 1995.
- Öztürk, Zehra, „Muhammediye'nin iki Yazma Nüshası ve Kadın Müstensih“, in: *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 1 (1999), 333-338.
- Padwick, Constance E., *Muslim Devotions – A Study of Prayer-Manuals in Common Use*, London 1961.
- Paker, Saliha (Hg.), *Translations: (Re)Shaping of Literature and Culture*, Istanbul 2002.
- Paul, Jürgen, *Die politische und soziale Bedeutung der Naşbandiyya in Mittelasien im 15. Jahrhundert*, Berlin und New York 1991.
- Pekolcay, Neclâ, „Süleyman Çelebi“, in: *İA* 11 (1970), 176-179.
- Pekolcay, Neclâ und Emine Sevim, *Yunus Emre Şerhleri. Yunus Emre'nin bir Eseriyle ilgili Şerhlerin Yazmaları*, Ankara 1991.
- Pekolcay, Neclâ und Abdullah Uçman, „Eşrefoğlu Rûmî“, in: *DİA* 11 (1995), 480-482.
- Pekolcay, Neclâ, *Süleyman Çelebi – Mevlid*, Istanbul [1980] 2005³.
- Petráček, Karel, Jozef Blaškovič und Rudolf Veselý, *Arabische, Türkische und Persische Handschriften in der Universitätsbibliothek in Bratislava*, Bratislava 1961.
- Pfeiffer, Judith und Manfred Kropp (Hg.), *Theoretical Approaches to the Transmission and Edition of Oriental Manuscripts, Proceedings of a symposium held in Istanbul March 28-30, 2001*, Beirut Texts and Studies 111, Beirut 2007.
- Procházka-Eisl, Gisela und Claudia Römer, *Osmanische Beamtenschreiben und Privatbriefe der Zeit Süleymāns des Prächtigen aus dem Haus-, Hof-, und Staatsarchiv zu Wien*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Denkschriften 357. Band, Wien 2007.
- Qādi, Wadād al-, „Biographical Dictionaries: Inner Structure and Cultural Significance“, in: *Atiye* 1995, 93-122.
- Quiring-Zoche, Rosemarie, „Minhiyāt – Marginalien des Verfassers in Arabische Manuskripten“, in: *Asiatische Studien/Études Asiatiques* 60,4 (2006), 987-1019.
- Raby, Julian, „Mehmed II. Fatih and the Fatih Album“, in: *Islamic Art* 1 (1981), 42-53.
- Redhouse, James W., *A Turkish and English Lexicon, Shewing in English the Significations of the Turkish Terms*, Istanbul 1890. [Nachdruck Beirut 1987.]
- Redhouse Yeni Türkçe-İngilizce Sözlük, New Redhouse Turkish-English Dictionary*, Hg. V. Bahadır Alkım u.a., Istanbul 1968. [12. Auflage Istanbul 1992¹².]
- Ritter, Hellmut, „Autographs in Turkish Libraries“, in: *Oriens* 6,1 (1953), 63-90.
- Rogers, J. M. (Hg.), *Topkapı Sarayı-Museum – Manuskripte*, Herrsching 1986. [Überarbeitete und erweiterte Ausgabe von Filiz Çağman und Zeren Tanındı, *Topkapı Sarayı Museum, Islamic Miniature Painting*, Istanbul 1979.]
- Römer, Claudia, „Eine osmanische gereimte Bearbeitung von Mirḥvānd's Rauzatu ş-Şafā“, in: Marcel Erdal und Semih Tezcan, *Belâk Bitig – Sprachstudien für Gerhard Doerfer zum 75. Geburtstag*, Wiesbaden 1995, 141-157.
- Roper, Geoffrey, *World Survey of Islamic Manuscripts*, 4 Bde. London 1992-1994.

- Rosenthal, Franz, *The technique and approach of Muslim scholarship*, Rom 1947.
- Runge, Anita, „Wissenschaftliche Biographik,“ in: Klein 2009, 113-121.
- Sabev, Orlin (Orhan Salih), „Private Book Collections in Ottoman Sofia, 1671-1833, (Preliminary Notes),“ in: *Études Balkaniques* 1, 2003, 34-82.
- Sabev, Orlin (Orhan Salih), *İbrahim Müteferrika ya da İlk Osmanlı Matbaa Serüveni (1726-1746), Yeniden Değerlendirme*, Istanbul 2006. [Übersetzung des Autors aus dem Bulgarischen: Pärvo-to Osmansko Pâtešestvie v Sveta na Pečatnata Kniga (1726 – 1746), Sofia 2004.]
- Sabev, Orlin (Orhan Salih), „The First Ottoman Turkish Printing Enterprise – Failure or Success?,“ in: Sajdi 2007, 63-89.
- Sabev Orlin (Orhan Salih), „In Search of Lost Time: How ‚Late‘ was the Introduction of Ottoman-Turkish Printing?,“ in: Schmidt-Haberkamp 2011, 447-456.
- Şahin, Haşim, „Somuncu Baba,“ in: DİA 37 (2009), 377f.
- Şahin, Mine, *Abdürrahim Fedâi'nin Kasîde-i Nûniyyesi*, Qualifikationsarbeit Yüksek Lisans, Sakarya Üniversitesi 2009, <http://www.archive.org/details/AbdurrahimFedaiKasideiNuniye>, (3.11.2011).
- Sajdi, Dana (Hg.), *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee – Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century*, London und New York 2007.
- Sancar Nejdet, „Dr. Rıza Nur ve Sinop Kütüphanesi,“ in: *Türk Kütüphaneciliği* 3,2 (1954), 200-204, <http://tk.kutuphaneci.org.tr/index.php/tk/article/viewArticle/61>, (3.11.2011).
- Saner, Turgut, *19. Yüzyıl İstanbul Mimarlığında „Oryantalizm“*, Istanbul 1998.
- Saraç, M. A. Yekta, „Şerhler,“ in: TET 2, 121-132.
- Sarıcaoğlu, Fikret, „Rûznâme,“ in: DİA 35 (2008), 278-280.
- Sayyid, Ayman Fuʿād, *Dār al-Kutub al-Miṣriyya – Tārīḫihā wa-Taṭāwarruhā*, Kairo 1417 h./1996.
- Sayyid, Ayman Fuʿād, *Dār al-Kutub al-Miṣriyya bayna l-Ams wal-Yarḥem wal-Ġad*, Kairo 2008.
- Schabinger siehe oben [*Siyāsatnāma*].
- Scharlipp, Wolfgang-Ekkehard, „Metrik und Orthographie in der Altosmanischen Poesie,“ in: *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungariae* 45,1 (1991), 23-30.
- Scharlipp, Wolfgang-Ekkehard, „Die Überlagerung der Orthographischen Prinzipien im Osmanisch-Türkischen,“ in: Otmar Werner (Hg.), *Probleme der Graphie*, Tübingen 1993, 95-105.
- Schätze aus dem Topkapı Serail, Das Zeitalter Süleymans des Prächtigen*, Katalog der Ausstellung 25. Juni-31. Juli 1988, Große Orangerie, Schloss Charlottenburg, Berlin 1988.
- Schimmel, Annemarie, *Und Muhammad ist Sein Prophet – Die Verehrung des Propheten in der islamischen Frömmigkeit*, Düsseldorf und Köln 1981.
- Schimmel, Annemarie, „Religiöse Literatur in Arabischer Sprache 7.1.3. Sufismus,“ in: Helmut Gätje (Hg.), *Grundriss der Arabischen Philologie II*, Wiesbaden 1987, 338-357.
- Schimmel, Annemarie, *Ausgewählte Gedichte von Yunus Emre – Yunus Emre'den Seçme Şiirler*, Köln 1991.
- Schimmel, Annemarie, *Mystische Dimensionen des Islam*, Frankfurt a. M. Insel Verlag 1995².
- Schmidt, Jan, *Muṣṭafā ʿĀlī's Kümbü l-Aḥbār and its Preface According to the Leiden Manuscript*, Istanbul 1987.

- Schmidt, Jan, *Pure Water for Thirsty Muslims, A Study of Muṣṭafā ‘Alī of Gallipoli’s Künbū l-Abbār*, Leiden 1991.
- Schmidt-Haberkamp, Barbara (Hg.), *Europa und die Türkei im 18. Jahrhundert – Europe and Turkey in the 18th Century*, Göttingen 2011.
- Schimmelpenninck van der Oye, David, „Mirza Kazem-Bek and the Kazan School of Russian Orientalology,“ in: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 28,3 (2008), 443-458.
- Schoeler, Gregor, „Schreiben und Veröffentlichen – Zur Verwendung und Funktion der Schrift in den ersten Islamischen Jahrhunderten,“ in: *Der Islam* 69 (1992), 1-43.
- Schoeler, Gregor, *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Moham-meds*, Berlin und New York 1996.
- Schoeler, Gregor, *The Genesis of Literature in Islam – From the Aural to the Read*, Übers. Shawkat Toorawa, Edinburg 2009.
- Schwarz, Florian, „Writing in the Margins of Empires – The Ḥusaynābādi family of Scholiast in the Ottoman-Şafawid Borderlands,“ in: Heinzelmann und Sievert 2010, 151-198.
- Schwob, Anton, Erwin Streitfeld und Karin Kranich-Hofbauer (Hg.), *Quelle – Text – Edition. Ergebnisse der österreich-deutschen Fachtagung der Arbeitsgemeinschaft für germanistische Edition in Graz [...]*, Editio, Beiheft 9, Tübingen 1997.
- Şemseddin Sâmi, *Kāmūs-i Türki*, Istanbul 1317.
- Şenalp, Leman, „Türkiye Millî Kütüphanesi,“ in: Yılmaz 2013, 405-419.
- Şeşen, Ramazan, Cevat İzgi und Cemil Akpınar (Hgg.), *Köprülü Kütüphanesi Yazmalar Kataloğu*, 3 Bde., Istanbul 1986.
- Sinan, Ahmet Turan, „Necati Beg Divanındaki Deyimler üzerine,“ in: *Firat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15,2 (2005), 107-114.
- Sievert, Henning, *Zwischen arabischer Provinz und Hoher Pforte. Beziehungen, Bildung und Politik des osmanischen Bürokraten Rāğīb Meḥmed Paşa (st. 1763)*, Würzburg 2008.
- Sievert, Henning, „Der Schwarze Obereunuch Moralı Beşir Ağa in den Augen von Ahmed Resmî Efendi,“ in: Stephan Conermann und Syrinx Hees (Hgg.), *Islamwissenschaft als Kulturwissenschaft I – Historische Anthropologie – Ansätze und Möglichkeiten*, Bonner Islamstudien 4, Schenefeld 2007, 345-378.
- Smitshuijzen AbiFarès, Huda, *Arabic Typography – A Comprehensive Sourcebook*, London 2001.
- Sohrweide, Hanna, *Türkische Handschriften V*, VOHD 13.5, Wiesbaden 1981.
- Somel, Selçuk Akşın, *The Modernization of Public Education in The Ottoman Empire 1839-1908 – Islamization, Autocracy and Discipline*, Leiden 2001.
- Steingass, [Francis Joseph], *A Comprehensive Persian-English Dictionary*, London 1892. [Nachdruck Beirut 1998.]
- Steuerwald, Karl, *Türkisch-Deutsches Wörterbuch*, Wiesbaden 1974. [Nachdruck Istanbul 1998.]
- Strauss, Johann, „Who Read What in the Ottoman Empire (19th-20th Centuries),“ in: *Middle Eastern Literatures* 6 (2003), 39-76.

- Strauss, Johann, „Kütüp ve Resail-i Mevkute – Printing and Publishing in a Multi-Ethnic Society,“ in: Elisabeth Özdalga (Hg.), *Late Ottoman Society – The Intellectual Legacy*, Abingdon und New York 2005, 225-253.
- Surre-i Hümayûn*, Hg. Nevzat Bayhan, [Katalog der Ausstellung im Topkapı Sarayı Müzesi, 16. April-25. Mai 2008], Istanbul 2008.
- Taeschner, Franz, *Gülschebris Mesnevi auf Achi Evran, den Heiligen von Kirschebir und Patron der türkischen Zünfte*, Wiesbaden 1955, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 31, 3.
- Tamari, Ittai Joseph, „Zu den Hebräisch-Schriftlichen Drucken vom 15. bis 19. Jahrhundert – Notes on the Printing in Hebrew Typefaces From the 15th to 19th Centuries,“ in: Hanebutt-Benz 2002, 33-52.
- Tanrıverdi, Eyyüp, „Hüseyin Rıza Paşa ve Eserleri,“ *Şarkiyat Mecmuası* 11 (2007), 77-96.
- Tarlan, Ali Nihad, *Necatî Beg Divanı*, Istanbul 1963.
- Tatçı, Mustafa, *Yunus Emre Külliâtı*, 6 Bde., Istanbul 2008.
- TCTA siehe Belge, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e*.
- TDEA siehe Erverdi, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*.
- TET siehe Halman, *Türk Edebiyatı Tarihi*.
- Thibon, Jean-Jaques, „Hiérarchie spirituelle, fonctions du saint et hagiographie dans l'œuvre de Sulamî,“ in: Chih und Gril 2000, 13-31.
- Tietze, Andreas, *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı – Sprachgeschichtliches und etymologisches Wörterbuch des Türkkeitürkischen*, bisher 2 Bde., Istanbul und Wien 2002-2010.
- Thomas, Lewis V., *A Study of Naima*, hg. von Norman Itzkowitz, New York 1972.
- Timurtaş, Faruk Kadri, *Eski Türkiye Türkçesi, XV. Yüzyıl*, Istanbul 1994.
- Toker, Birgül (Hg.), Şemseddîn-i Sivasî, *Mir'âtü'l-Ablâk*, Ankara 2010.
- Tolasa, Harun, *Sebi, Latifi, Aşık Çelebi Tezkirelerine Göre 16. Yüzyılda Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi*, İzmir 1983.
- Toledano, Ehud R., *The Ottoman Slave Trade and Its Suppression 1840-1890*, Princeton 1982.
- Toledano, Ehud R., *As if Silent and Absent – Bonds of Enslavement in the Islamic Middle East*, New Haven – London 2007.
- Türkay, Cevdet, *Başbakanlık Arşivi Belgeleri'ne göre Osmanlı İmparatorluğu'nda Oymak, Aşiret ve Cemâatlar*, Istanbul 2001.
- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Hg. Ahmet Topaloğlu u.a., 44 Bd. Istanbul 1988-2013.
- Türkmen, Hüseyin, „Maarif-i Umûmiye Nizamnâmesi'nin Türk KütüphanecilikTarihindeki Yeri ve Önemi,“ in: Nuhoğlu 2001, 643-652.
- Uçman, Abdullah (Hg.), *Eşrefoğlu Rûmî, Müzekki'n-Nüfûs*, Istanbul 2003² [1996¹].
- Uçman, Abdullah (Hg.), *Abdullah Veliyyuddin Bursevî, Menâkıb-ı Eşrefzâde (Eşrefoğlu Rûmî'nin Menkıbeleri)*, Istanbul 2009.
- Uluç, Lâle: „Ottoman Book Collectors and Illustrated Sixteenth Century Shiraz Manuscripts,“ In: Hitzel 1999, 85-107.
- Uluç, Lâle: *Türkmen Valiler, Şırazlı Ustalar, Osmanlı Okurlar. XVI. Yüzyıl Şıraz elyazmaları*, Istanbul 2006.
- Uluçay, M. Çagatay, *Padişahların Kadınları ve Kızları*, Ankara 1980 [1985²]

- Ünal, İ. Hakkı, „Bir Tasavvuf Şairi Ahmedî'nin Hadis Kültürü,“ in: *İslamiyat* 3,3 (1999), 197-207.
- Uzun, Mustafa, „İbrâhim Tennûrî,“ in: *DİA* 21 (2000), 356.
- Uzun, Mustafa, „Muhammediyye,“ in: *DİA* 30 (2005), 586-587.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin Teşkilâtından Kapıkulu Ocakları*, 2 Bde., İstanbul 1943 [1988³].
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı*, İstanbul 1945 [1988³].
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin Merkez ve Babriye Teşkilâtı*, İstanbul 1948 [1988³].
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, İstanbul 1965 [1988³].
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Topkapı Sarayı Müzesi Mühürler Seksiyonu Rehberi*, Topkapı Sarayı Müzesi Yayınları 8, İstanbul 1959.
- Van Ess, Joseph, *Der Fehltritt des Gelehrten, die „Pest von Emmaus“ und ihre Theologischen Nachspiele*, Heidelberg 2001.
- Van Ess, Josef, *Der Eine und das Andere – Beobachtungen an Islamischen Häresiographischen Texten*, 2 Bde., Berlin und New York 2011.
- Voeste, Anja, „Die Orthographien Europas zu Beginn der Frühen Neuzeit – Ein Vergleichender Blick,“ in: Glaser u. a. (Hg.) 2011, 185-195.
- Waley, Muhammad Isa, „Illumination and its functions in Islamic manuscripts,“ in: François Déroche und Francis Richard (Hg.), *Scribes et manuscrits du Moyen-Orient*, Paris 1997, 87-112.
- Waley, Muhammad Isa, „Books and their Ornamentation,“ in: Déroche 2005/1426 h., 225-251.
- Warner, Nicholas, *The Monuments of Historic Cairo, A Map and Descriptive Catalogue*, Cairo und New York 2005².
- Wenzel, Siegfried, „Reflections on (New) Philology,“ in: *Speculum* 65 (1990), 11-18.
- Witkam, Jan Just, „The Human Element Between Text and Reader. The *Ijaza* in Arabic manuscripts,“ in: Yasin Dutton (Hg.), *The codicology of Islamic manuscripts*, London 1995, 123-136.
- Witkam, Jan Just, *Vroomheid an Activisme in een Islamitisch Gebedenboek – De geschiedenis van de Dalâ'il al-Khayrât van al-Ğazûli*, Kleine Publicaties van de Leidse Universiteitsbibliotheek 50, Leiden 2002. [Witkam 2002a]
- Witkam, Jan Just, „Twenty-Nine Rules for Qur'ân-Copying – A set of rules for the lay-out of a nineteenth-century Ottoman Qur'an manuscript,“ in: Jan Schmidt (Hg.), *Essays in honour of Barbara Flemming*, Bd. 2, (*Journal of Turkish Studies* 26 (2002), 339-348. [Witkam 2002b]
- Witkam, Jan Just, „The battle of the images. Mecca vs Medina in the iconography of the manuscripts of al-Jazûli's Dalâ'il al-Khayrât,“ in: Pfeiffer und Kropp 2007, 67-82.
- Yakit, İsmail, *Yûnus Emre'de Sembolizm – Çıktım Erik Dalına*, Ankara 2002.
- Yazar, Sadık, „Cismî ve Mevlîdî“, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi/ Journal of International Social Studies* 1 (2008), 448-478. (<http://www.sosyalarastirmalar.com>, 23.8.2011)
- Yelten, Muhammet, *Şirvanlı Mahmud, Târib-i İbn-i Kesîr Tercümesi, Giriş – İnceleme – Metin – Sözlük*, Ankara 1998.
- Yerasimos, Stephane, *La Fondation de Constantinople et de Sainte-Sophie dans les Traditions Turques*, Bibliothèque de l'Institut Français d'Études Anatoliennes d'Istanbul 31, İstanbul 1990.
- Yılmaz, Bülent (Hg.), *Anadolu Kütüphaneleri*, Ankara 2013.

- Yılmaz, Coşkun (Hg.), *II. Mahmud Yeniden Yapılanma Sürecinde İstanbul – Istanbul in the Process of Being Rebuilt*, İstanbul 2010. [Zitiert als Yılmaz 2010b.]
- Yılmaz, Coşkun (Hg.), *II. Abdülhamid Modernleşme Sürecinde İstanbul – Istanbul during the Modernization Process*, İstanbul 2010. [Zitiert als Yılmaz 2010c.]
- Yurt, Ali İhsan und Mustafa Kaçalın, *Akşemseddin (1390-1459), Hayatı ve Eserleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları 74, İstanbul 1994.
- Zilfi, Madeleine C.: „Hâkim’s Chronicle Revisited,“ in: *Oriente Moderno* 18/79 (1999), 193-201.
- Zilfi, Madeleine C.: „The Ottoman *ulema*,“ in: Suraiya Faroqhi, *The Cambridge History of Turkey* 3 – *The Later Ottoman Empire, 1603-1839*, Cambridge 2006, 209-225.
- az-Zirikli, Hayruddin, *al-A‘lām – Qāmūs tarāğim li-a‘šbar ar-riğāl wan-nisā’ min al-‘Arab wal-musta‘ribin wal-musta‘riqin*, 13 Bde., Beirut 1969-1970³.

10. Tafeln

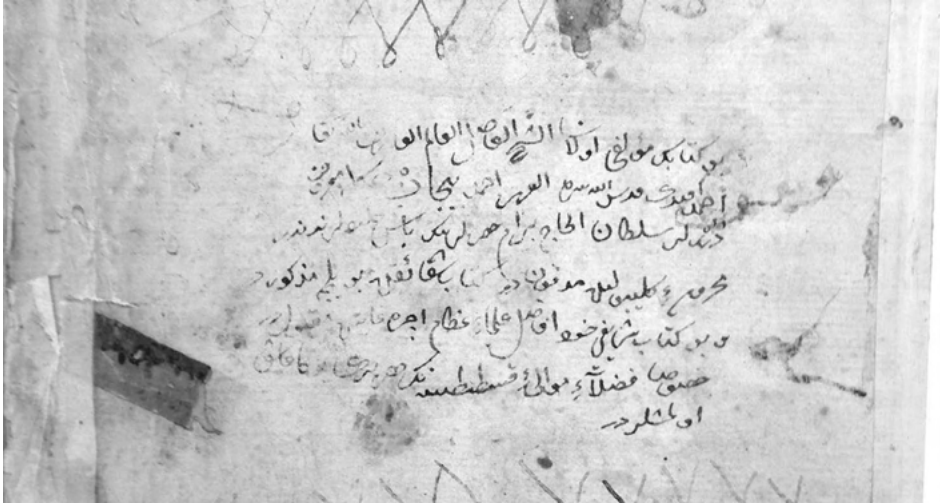


Abb. 2.1: TDK Yz. A 352a, 1a: Kurzbiographie Ahmed Bicāns.

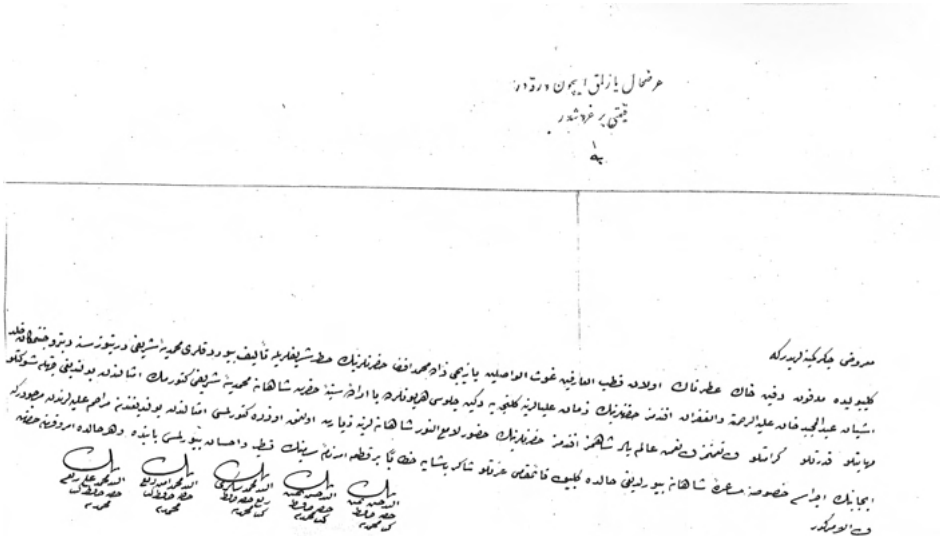


Abb. 2.2: BOA, İ. DH 31854, Gesuch der Bibliothekare am Grab Yazıcıoğlu an die Hohe Pforte bzgl. der Nutzung des *Muhammediye*-Autographs bei der Inthronisierung des Sultans.

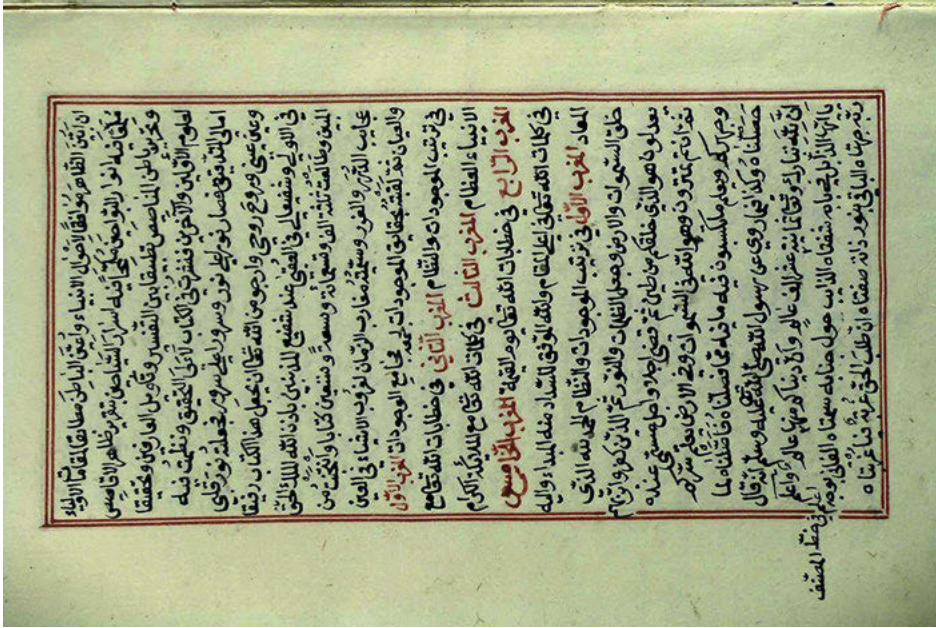


Abb. 3.1: SK Nuruosmaniye 2593, 1135 h. (1722), 4a: In die Einleitung integrierte Inhaltsübersicht der *Mağārib az-Zamān*. Die Kapitelüberschriften in rot. Zu graphischen Varianten vgl. die Abbildungen 3.2 und 3.3.

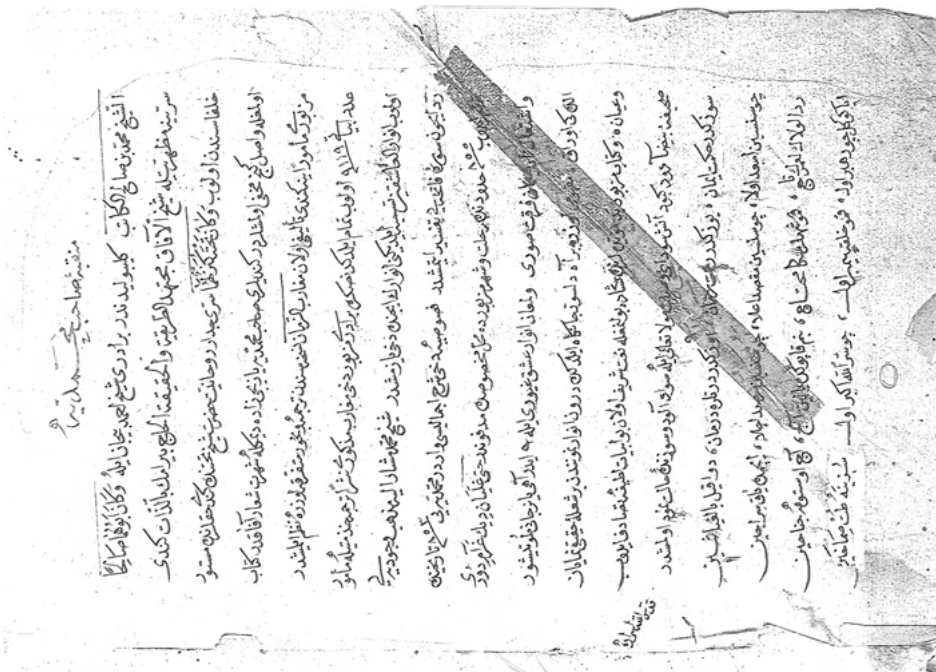


Abb. 2.3: IÜ TDESK 4012, 1011 h. (1603), 1a: Kurzbiographie des Autors Yazıçıoğlu Muhammed.

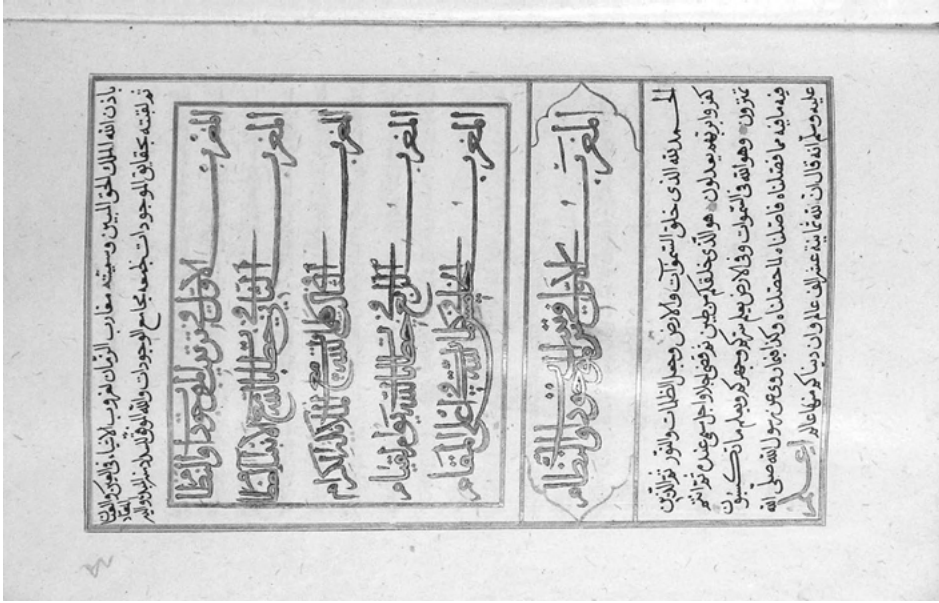


Abb. 3.3: SK Ayasofya 2081 (o. D.), 4a: Fragment A. In die Einleitung integrierte Inhaltsübersicht der *Magārib az-Zamān* kalligraphisch hervorgehoben und illuminiert.

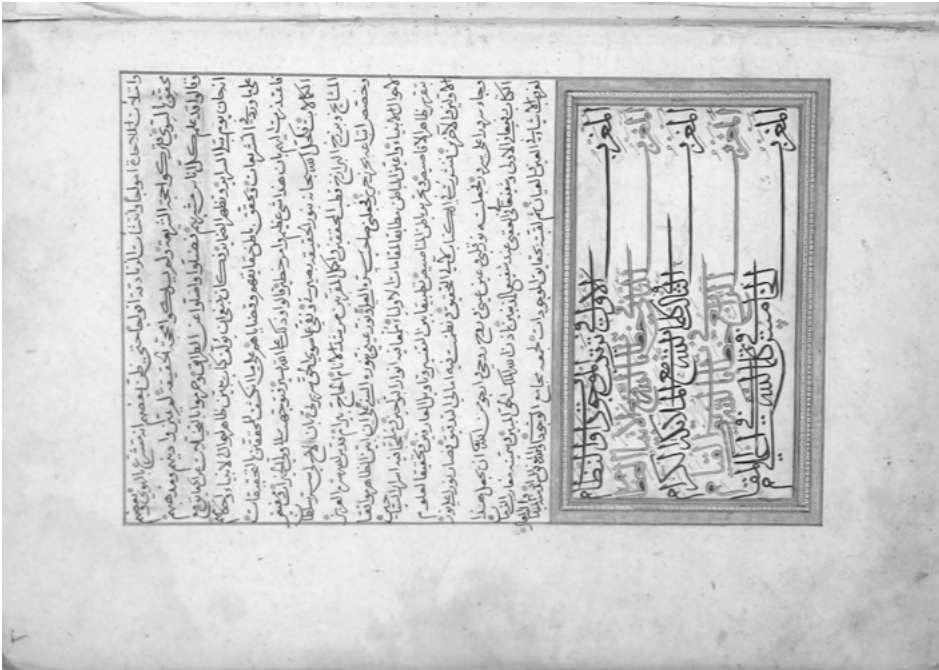


Abb. 3.2: SK Nuruosmaniye 2595 (o. D.), 3a: Fragment A. Die in die Einleitung integrierte Inhaltsübersicht der *Magārib az-Zamān* ist kalligraphisch hervorgehoben und illuminiert.

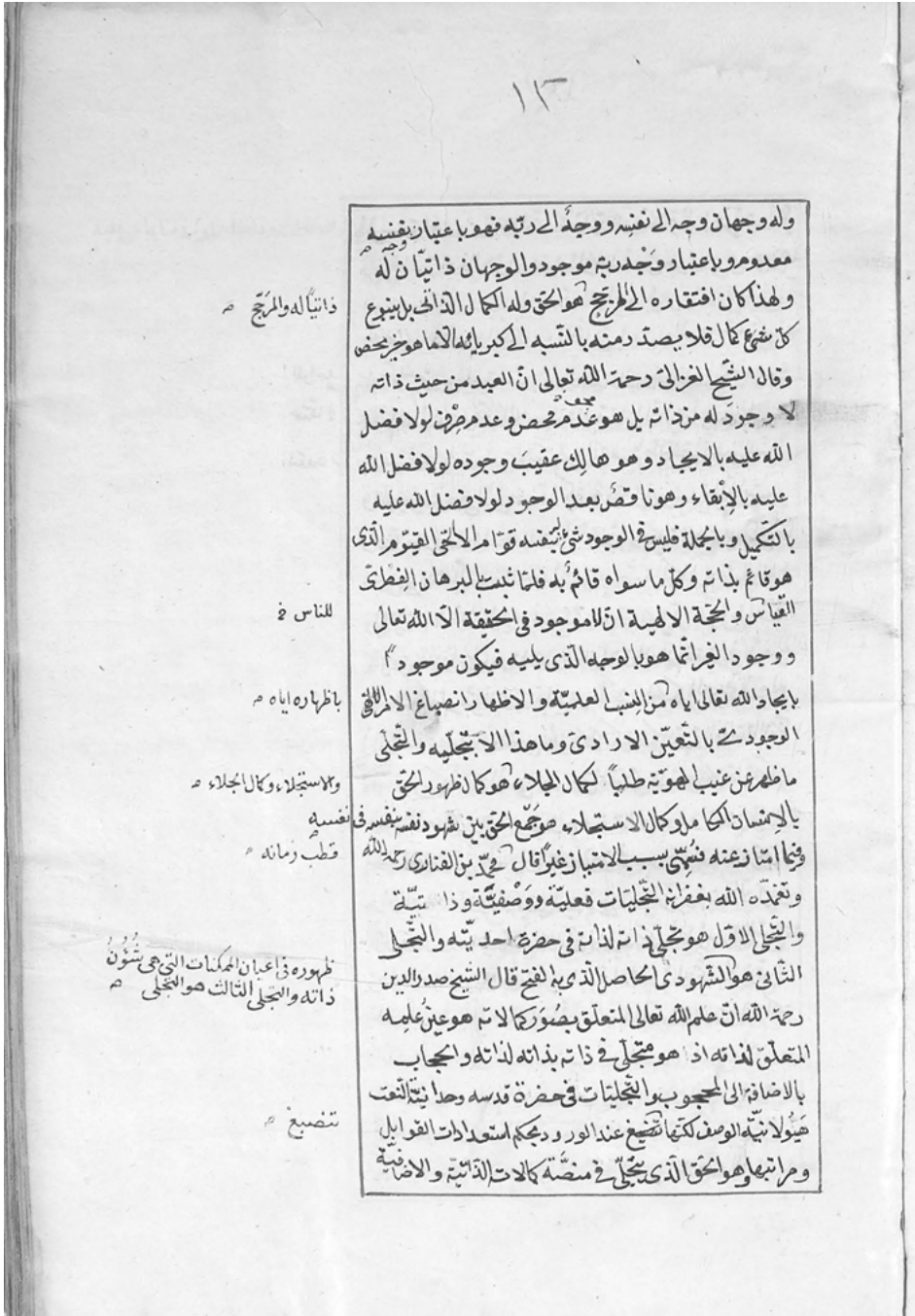


Abb. 3.4: Randglossen in Konya, Akseki 132, 12: Korrekturen und Ergänzungen durch (ص) und Varianten durch (↗) markiert.

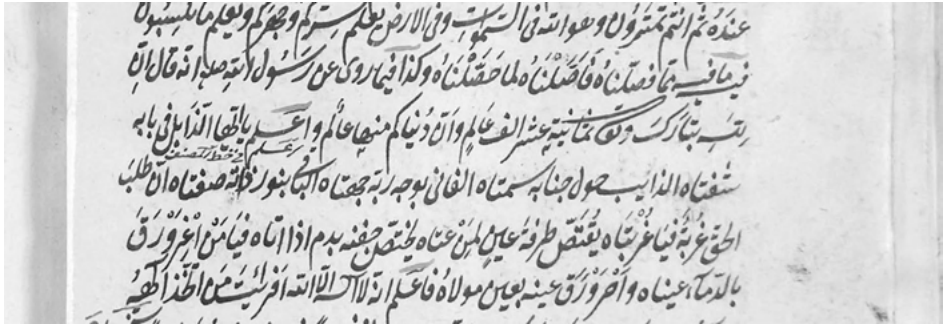


Abb. 3.5: TSMK EH 1283 (1044 h./1635), 3b: Interlineare Glosse mit Hinweis auf die Schreibung im Autograph.

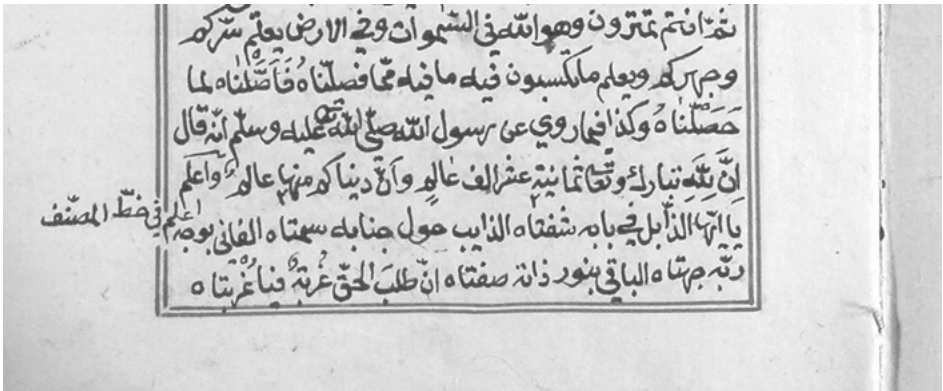


Abb. 3.6: SK Nuruosmaniye 2593 (1135 h./1722), 4a: Randglosse mit Hinweis auf die Schreibung im Autograph.

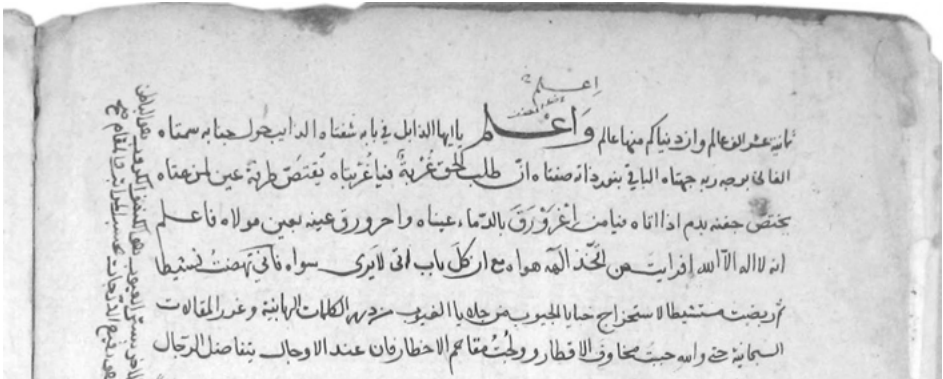


Abb. 3.7: Konya, Budur 15 Hk 2063 (o. D.), 2b: Randglosse mit Hinweis auf die Schreibung im Autograph.

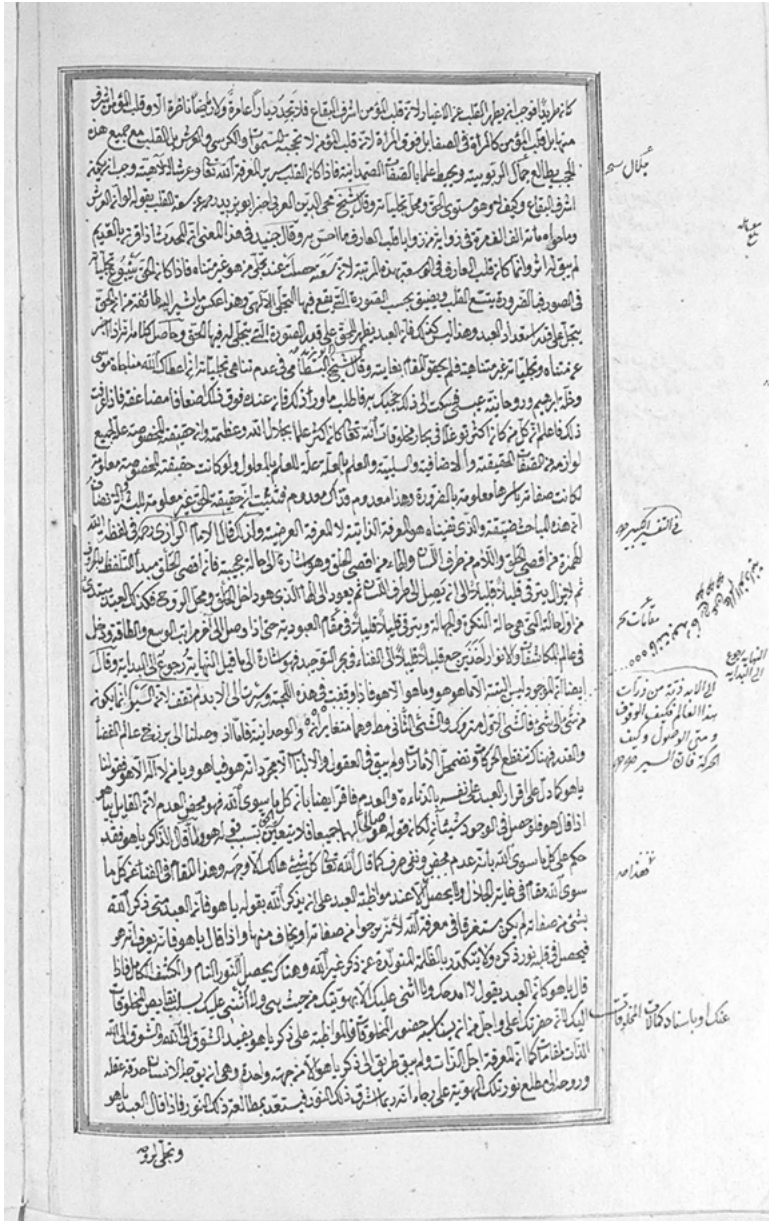


Abb. 3.8: Kollationsvermerke in der Handschrift SK Hekimoğlu 509 (1132 h./1719-1720), 6b: 1. Neben Zeile 3 die Variante *galāl* statt *gamāl*, neben Zeile 17 die Variante *maqāmāt* statt *maqām*, jeweils mit dem Kürzel *nushā*; 2. Neben Zeile 5 die Notiz, zum Kollationierungsprozess *balāga muqābalatan* („bis hier hat er [= habe ich] kollationiert“); 3. Neben den Zeilen 14, 19, 20 und 25 Korrekturen mit dem Kürzel *shahh* – zum Teil in zwei- oder dreifacher Wiederholung. Zwei interlineare Korrekturen über den Zeilen 9 und 23. 4. Außerdem eine Zwischenüberschrift als Randglosse (Zeile 18).

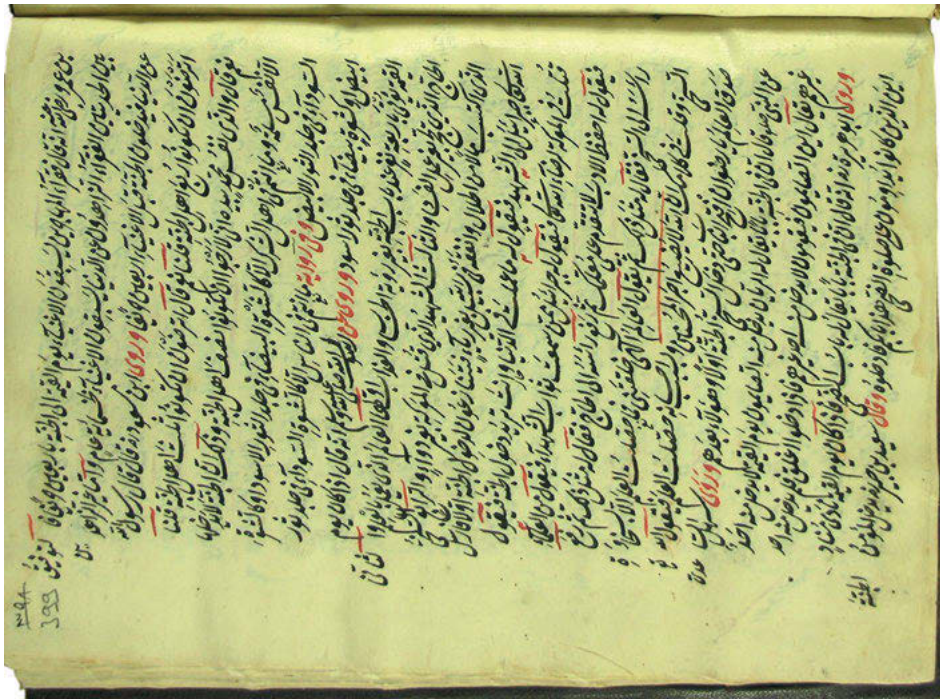


Abb. 3.9: TSMK EH 1283 (1044 h./ 1635), 399a: Interlineare Glossen zur Grammatik: Zeile 12 unter den Worten *wa-anta* das Kürzel *hāl* zur Markierung eines Zustandsatzes. Zeilen 6, 7, 15 zeigt *naftā* an, dass das *mā* als Verneinung zu verstehen ist.

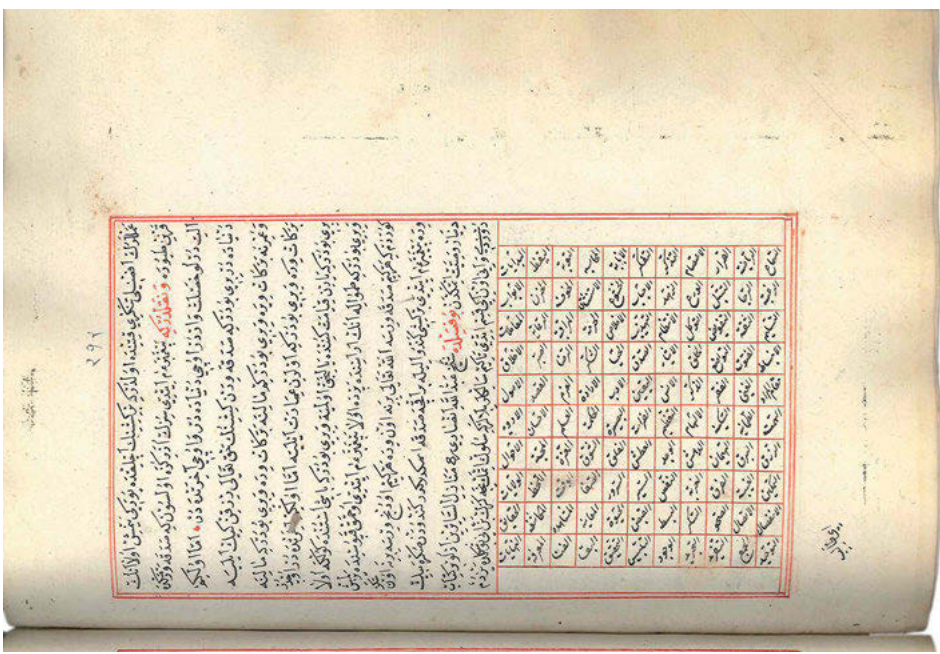


Abb. 3.10: Universität Zürich, Asien-Orient-Institut 50, 1031 h. (1622), 393: Ahmed Bicâs „Übersetzung“ von ‘Abdullah Ansâris *Manâzil as-Sâ‘irîn* in Tabellenform.

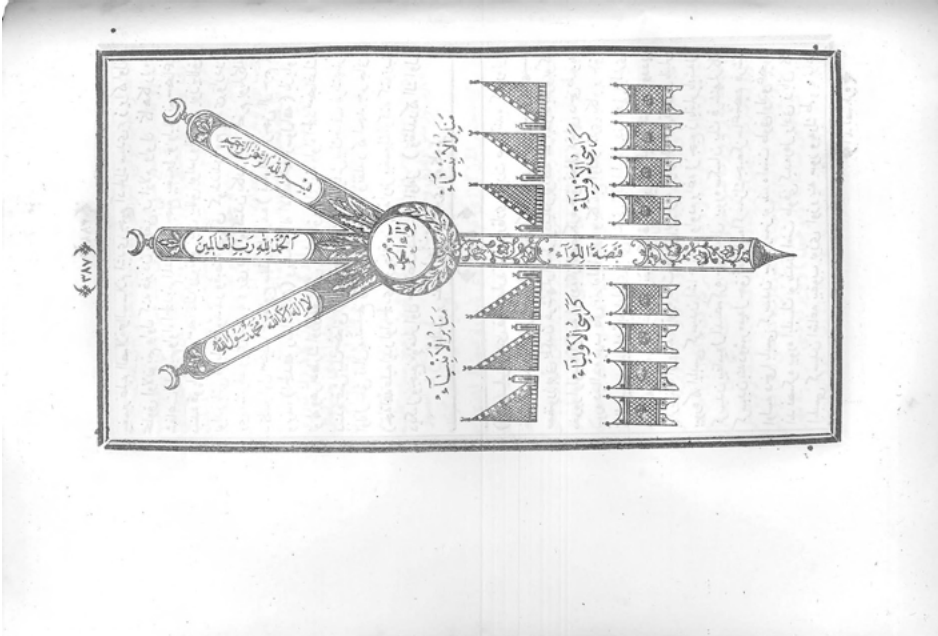


Abb. 3.14: Die Darstellung des Prophetenbanners im Typendruck der *Emvâr el-'Aşıkîm* von 1278 h. (1862), 387.

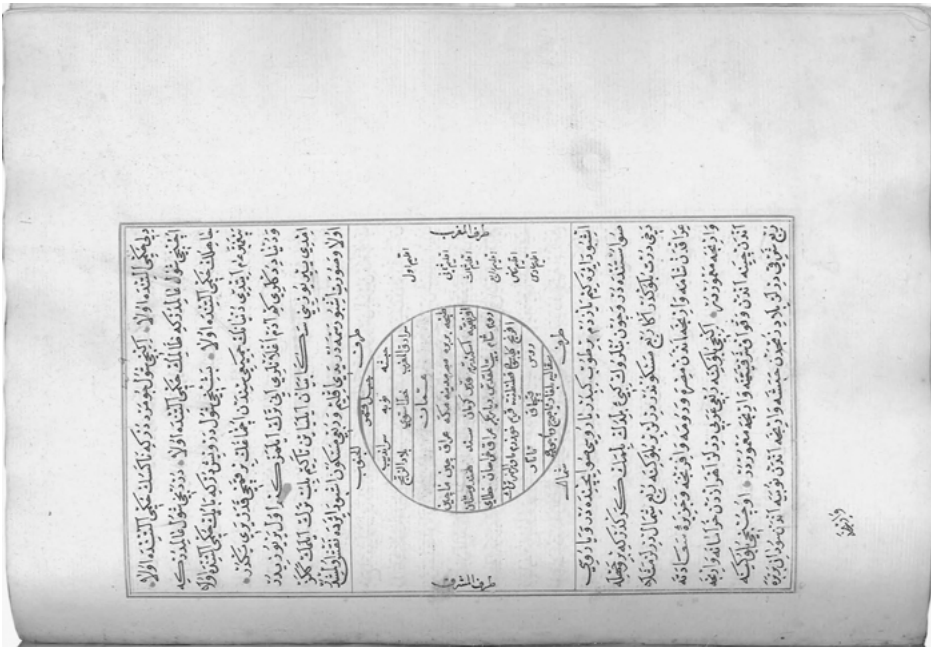


Abb. 3.13: Universität Zürich, Asien-Orient-Institut 50, 1031 h. (1622), 445: Darstellung der Welt in Ahmed Bîcân's *Emvâr el-'Aşıkîm*.

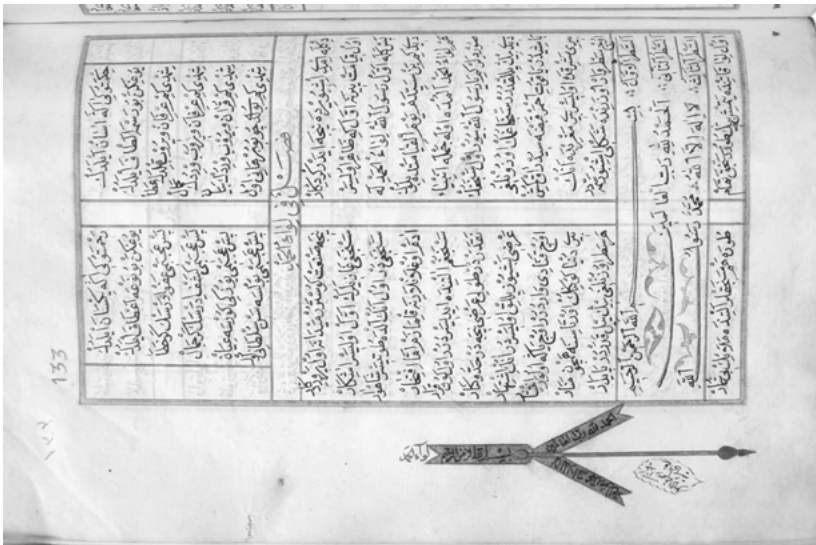


Abb. 3.21: İK Genel 58, 1121 h. (1709), 133a: Darstellung des Prophetenbanners in Bursalı İsmâ'il Hakkis Abschrift vom *Muhammedîye*-Autograph. Die Zeichnung des Prophetenbanners ahmt die des Autographs nach und befindet sich wie dort auf dem Seitenrand. Dies wird in einer Randglosse erklärt. Im Schriftspiegel sind die drei Zeilen der Inschrift auf dem Prophetenbanner kalligraphisch hervorgehoben.

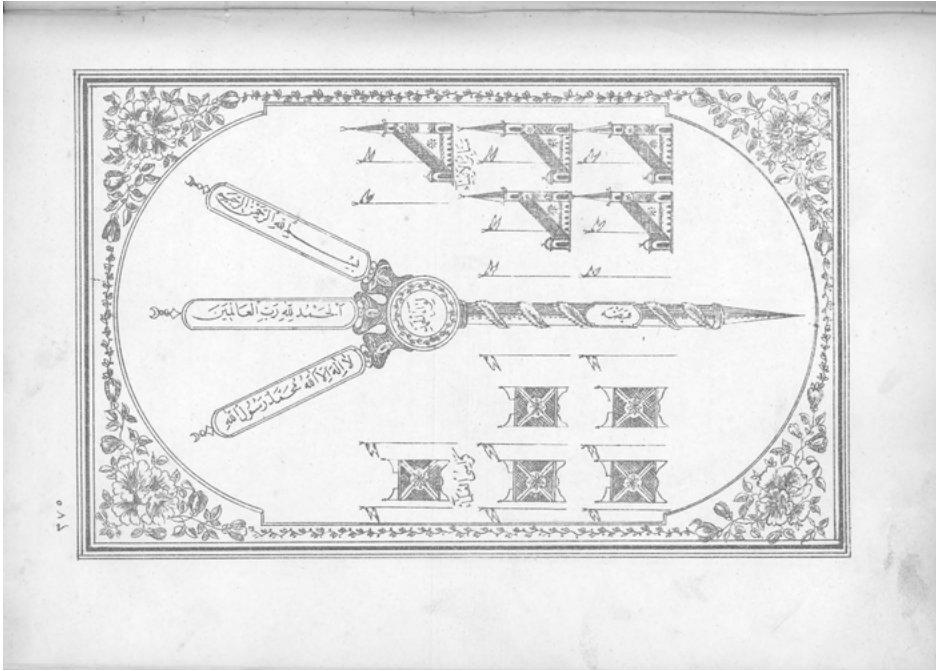


Abb. 3.22: Darstellung des Prophetenbanners im lithographischen *Muhammedîye*-Druck, 1285 h. (1868), 275.



Abb. 3.24: MK B 44, 1004 h. (1596), 159b-160a: Darstellung des Prophetenbanners.

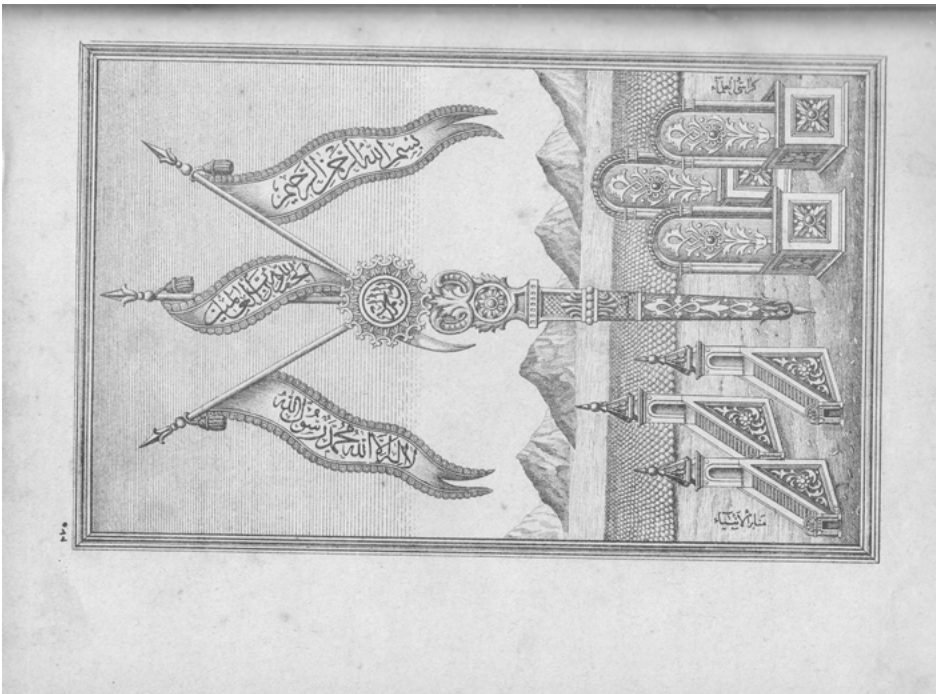


Abb. 3.23: Darstellung des Prophetenbanners im *Muḥammedīye*-Druck, Matba'a-i 'Osmaniye, 1300 h. (1882-1883), 275.

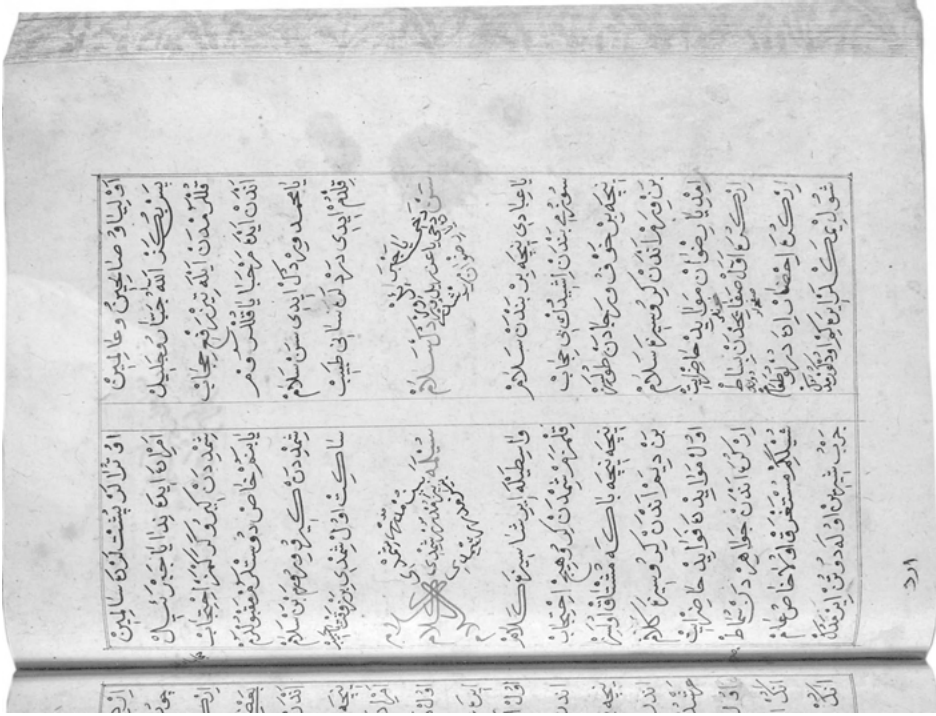


Abb. 3.28: TSMK HS 93, 908 h. (1502), 201b-202a. Dieselbe Textstelle mit Fächerkalligraphie in der Handschrift TSMK HS 93.

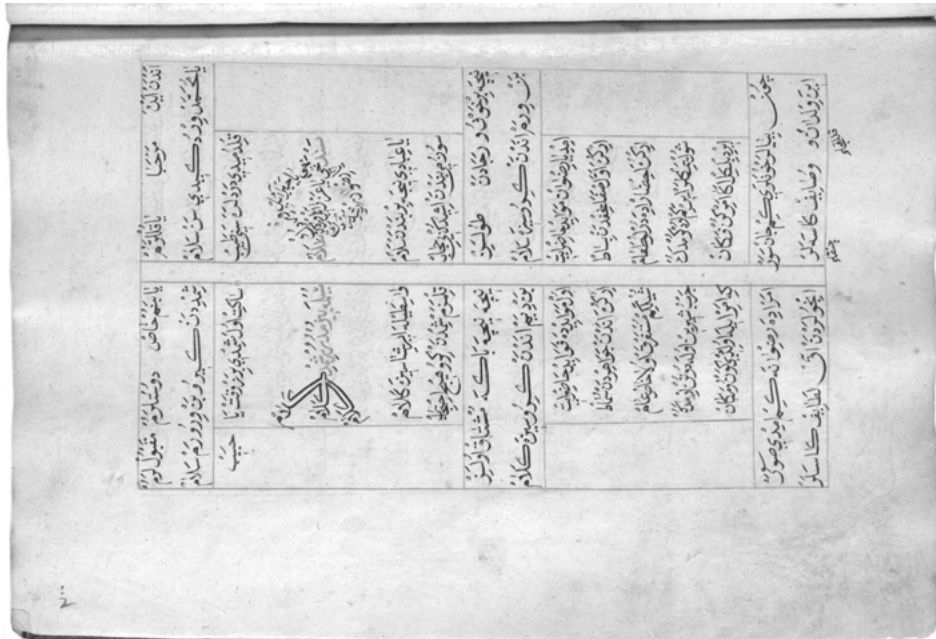


Abb. 3.27: MK B 44, 1004 h. (1596), 199b-200a: Weiteres Beispiel für Fächerkalligraphie.

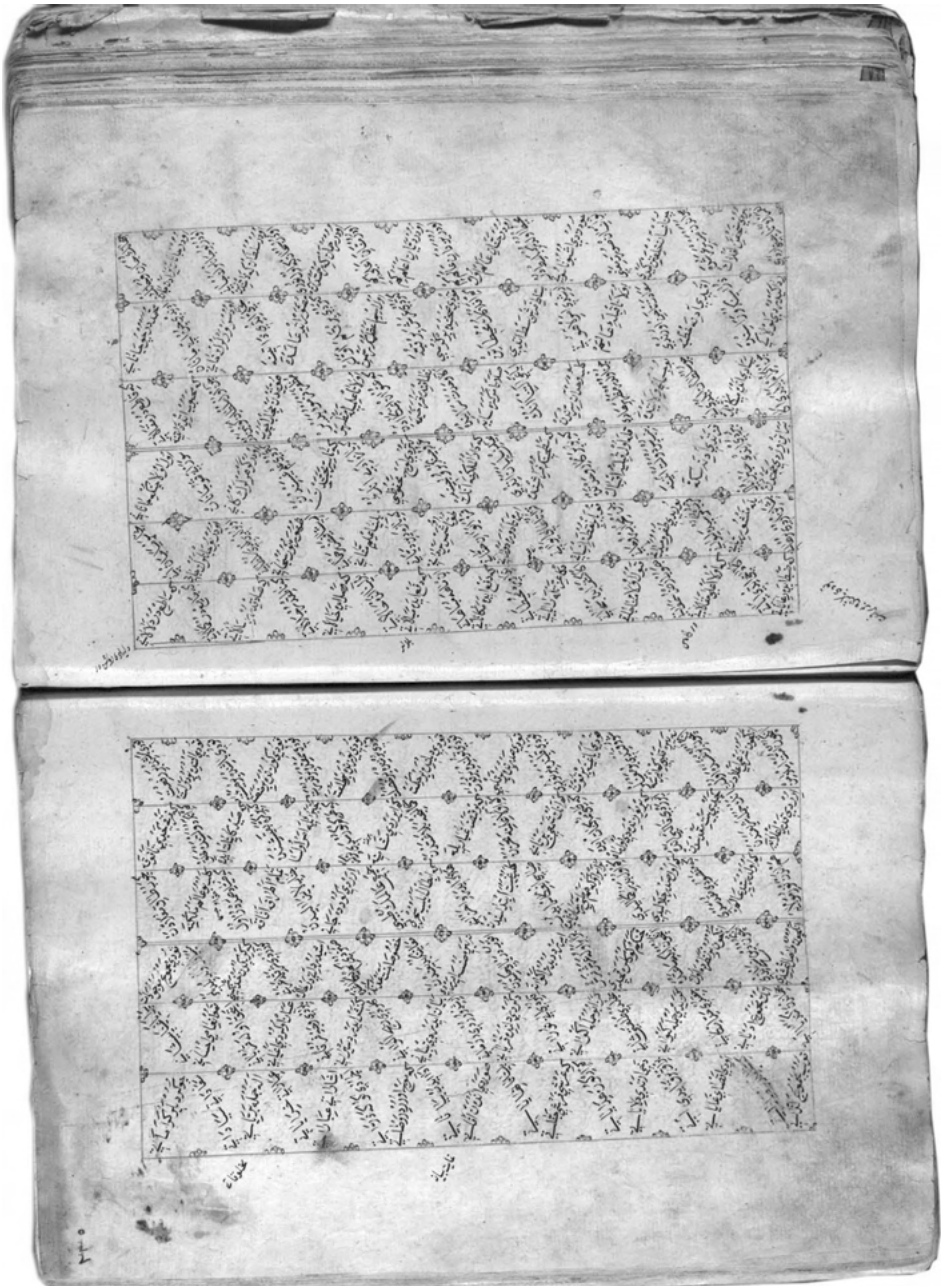


Abb. 3.29: MK B 44, 1004 h. (1596), 234b-235a: Abschnitt zur Gottesschau.

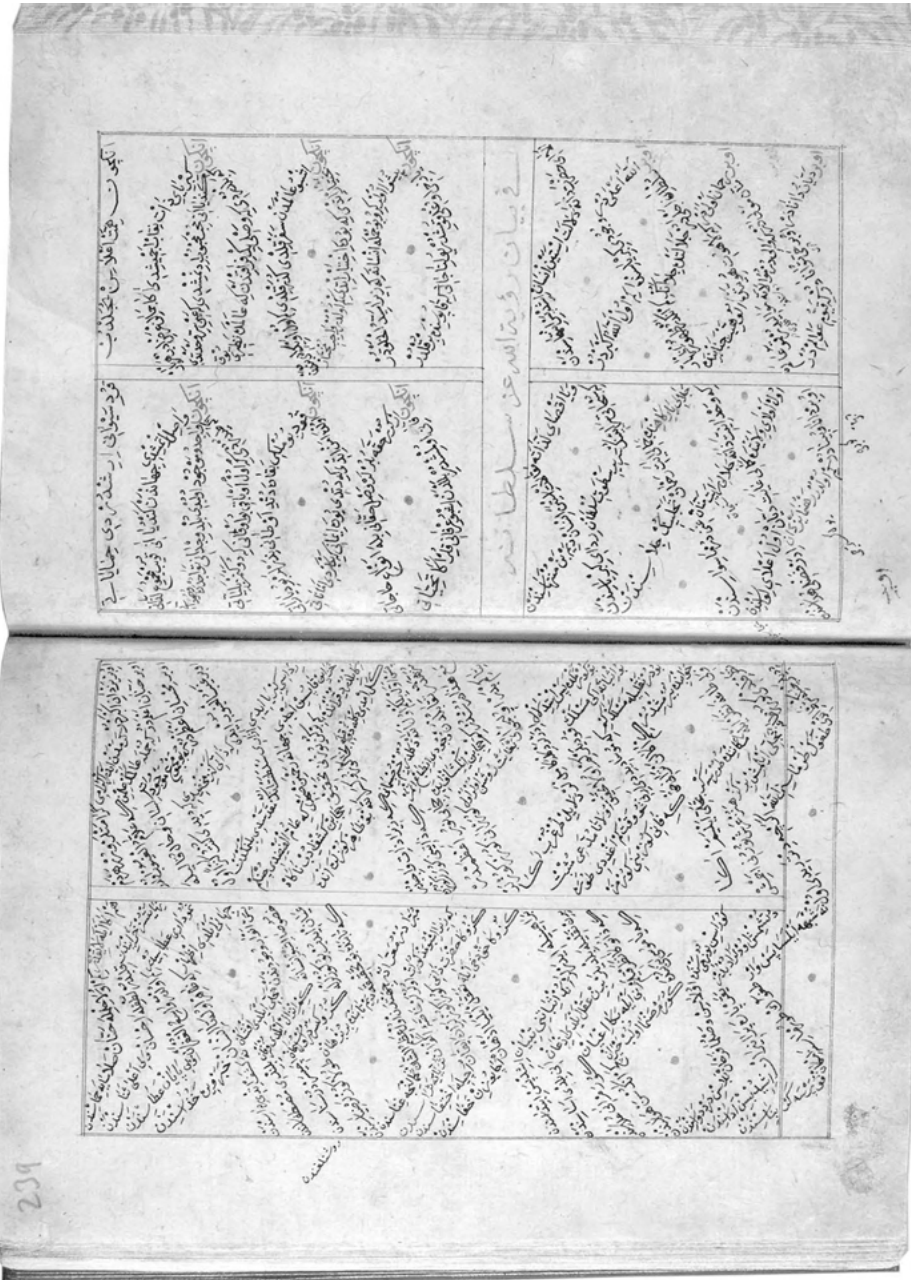


Abb. 3.30: TSMK HS 93, 908 h. (1502), 238b-239a: Abschnitt zur Gottesschau.

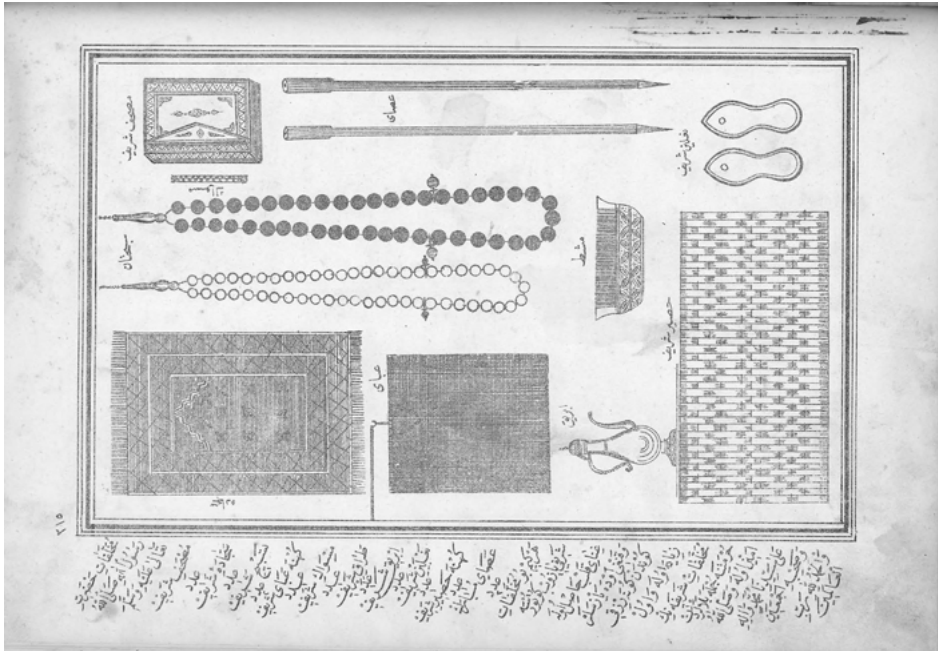


Abb. 3.32: Lithographischer *Muhammedîye*-Druck von 1285 h. (1868), 235: Die Reliquien des Propheten Muḥammed.

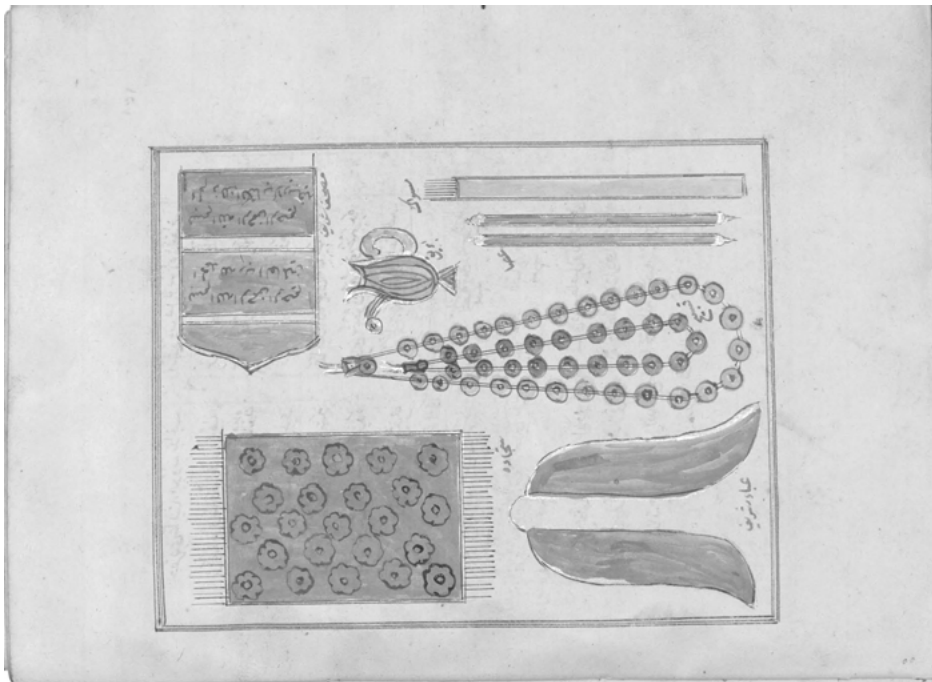


Abb. 3.31: DKM Ma'arif 'Amma Turkî Ta'at 22, 1237 h. (1822), 138b: Darstellung der Reliquien des Propheten Muḥammed.

26

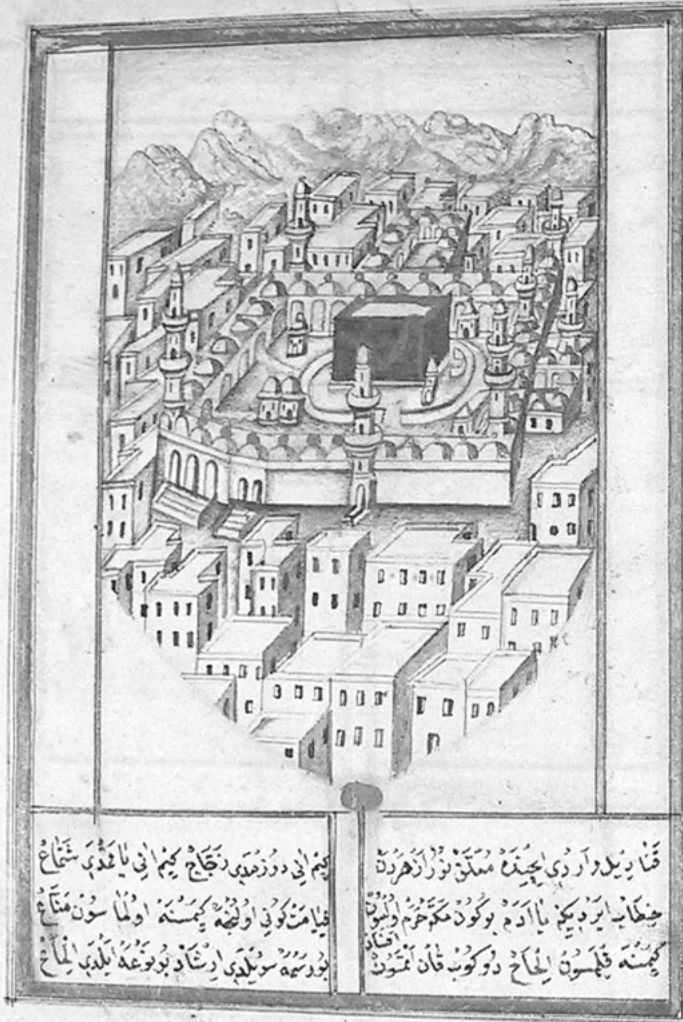


Abb. 3.33: SK İzmir 601, 1260 h. (1844), 26a: Topographie von Mekka.

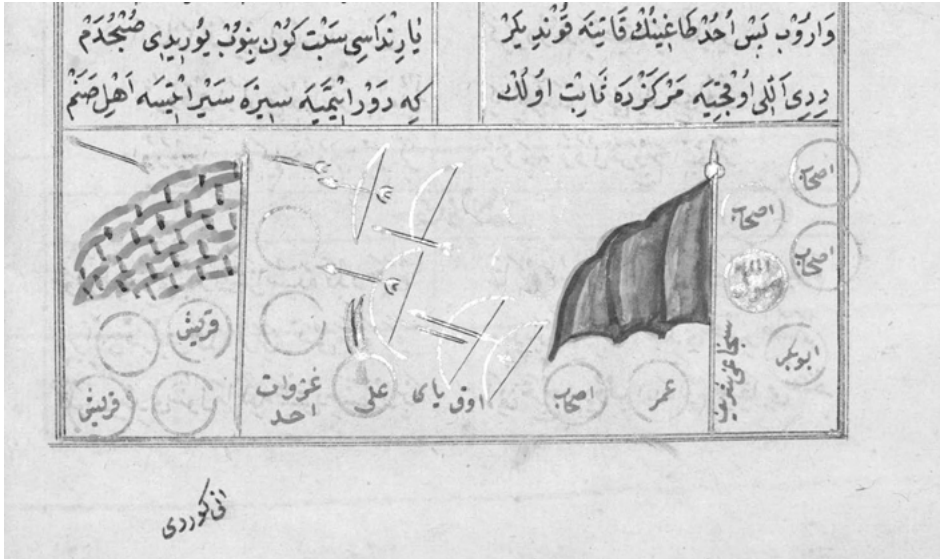


Abb. 3.34: DKM Ma‘arif ‘Āmma Turki Tal‘at 22, 1237 h. (1822), 100b: Schlacht von Uhud. Die Qurayš (links) und die Prophetengefährten (rechts) sind durch Kreise symbolisiert. Rechts befindet sich auch der Prophet als golden ausgefüllter – und etwas abgegriffener – Kreis, daneben Ebü Bekir und weitere Prophetengefährten. In der linken Mitte kämpft ‘Ali in vorderster Front mit dem Schwert Zülfiḳār.

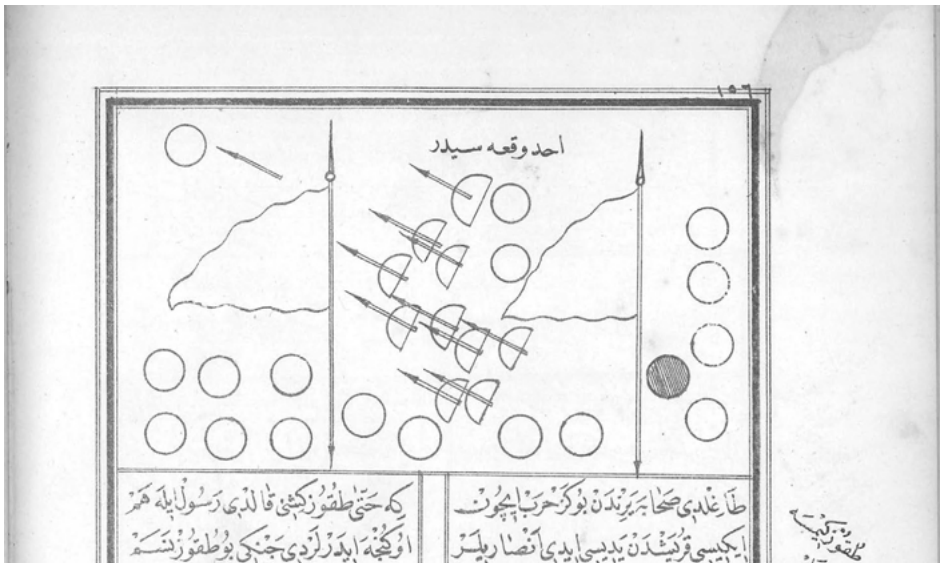


Abb. 3.35: Muḥammediye-Druck, 1285 h. (1868), 156: Dieselbe Szene im lithographischen Druck (Typ B).



Abb. 3.37: DKM Ma'ārif 'Amma Turki Ta'at 22, 1237 h. (1822), 242a: Darstellung des Paradieses.

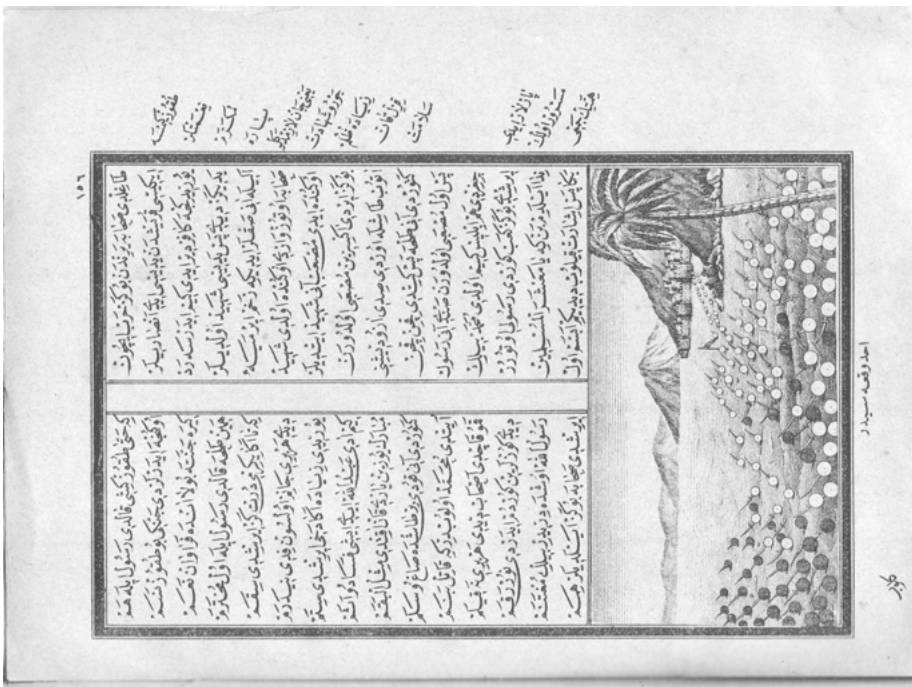


Abb. 3.36: Lithographischer *Muhammediyeh*-Druck von 1300 h. (1882-1883), 156: Darstellung der Schlacht von Uhud. Der Prophet und seine Gefährten sind als weiße Kreise, die Qurayš als schwarze Kreise vor einer naturalistisch Landschaft dargestellt (Typ C).

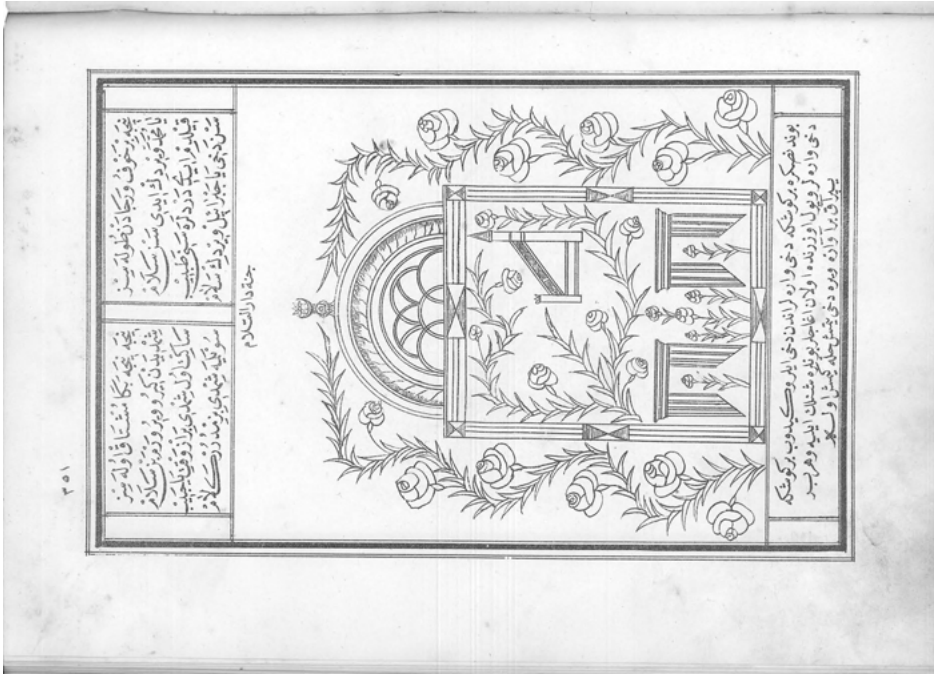


Abb. 3.39: Lithographischer *Muḥammediye*-Druck, Ḥalil Efendi'nin *taşdestgâhı*, 1285 h. (1868), 351: Schematische Darstellung der untersten Ebene der Paradieses (*Cennet Dâr es-Selâm*).

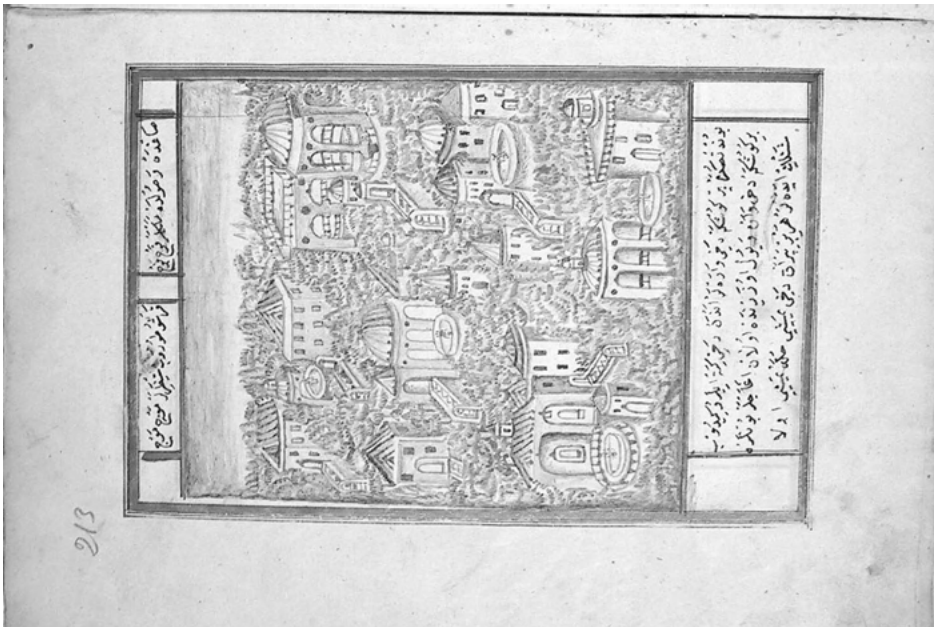


Abb. 3.38: SK İzmir 601, 1260 h. (1844), 213a: Darstellung des Paradieses.

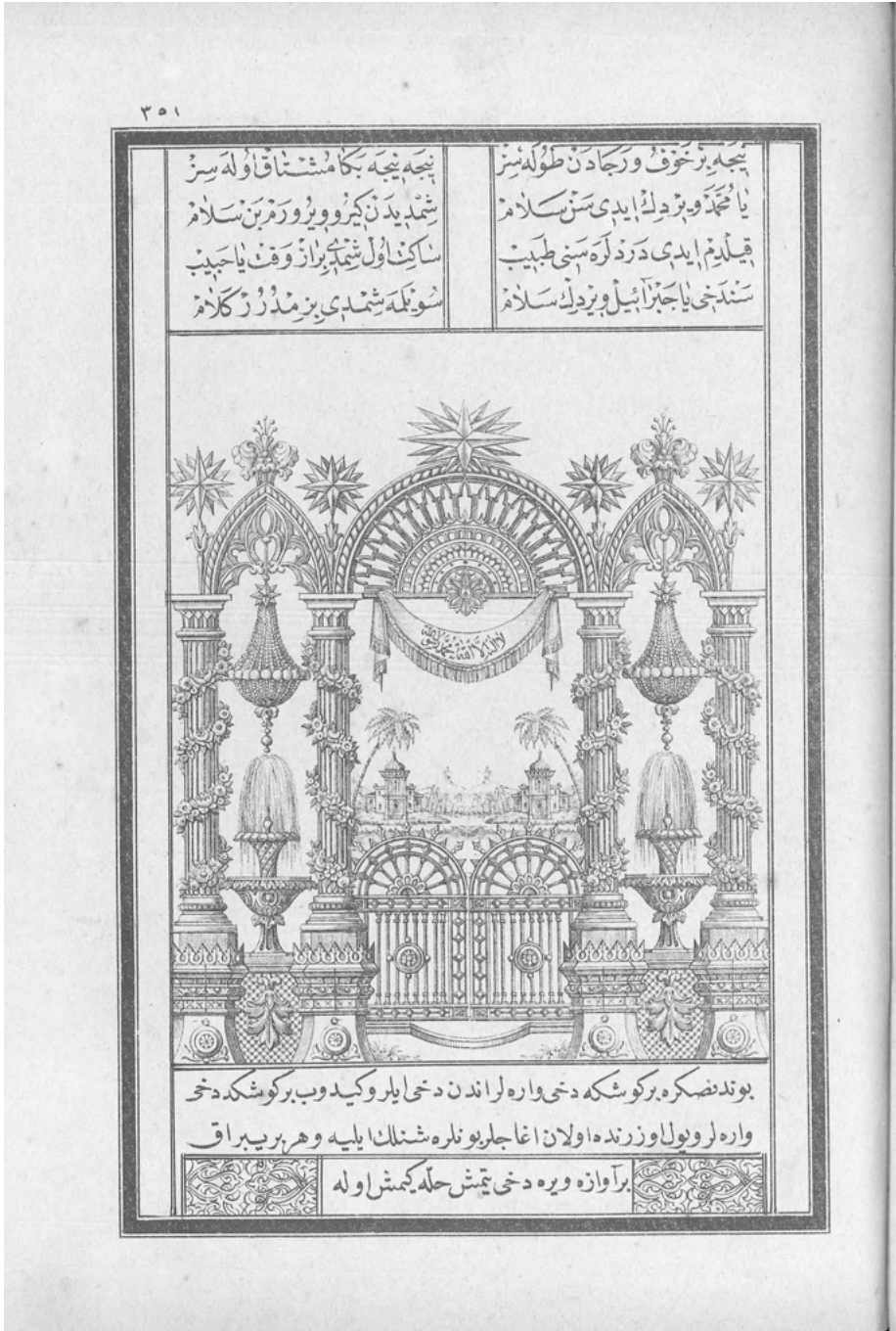


Abb. 3.40: *Muhammediye*-Druck, Matba‘a-ı ‘Osmaniye, 1300 h. (1882-1883), 351: Darstellung des Paradieses. Die Eingangspforte und die Pavillons im Hintergrund sind von Elementen historischer und orientalistischer Architektur geprägt.

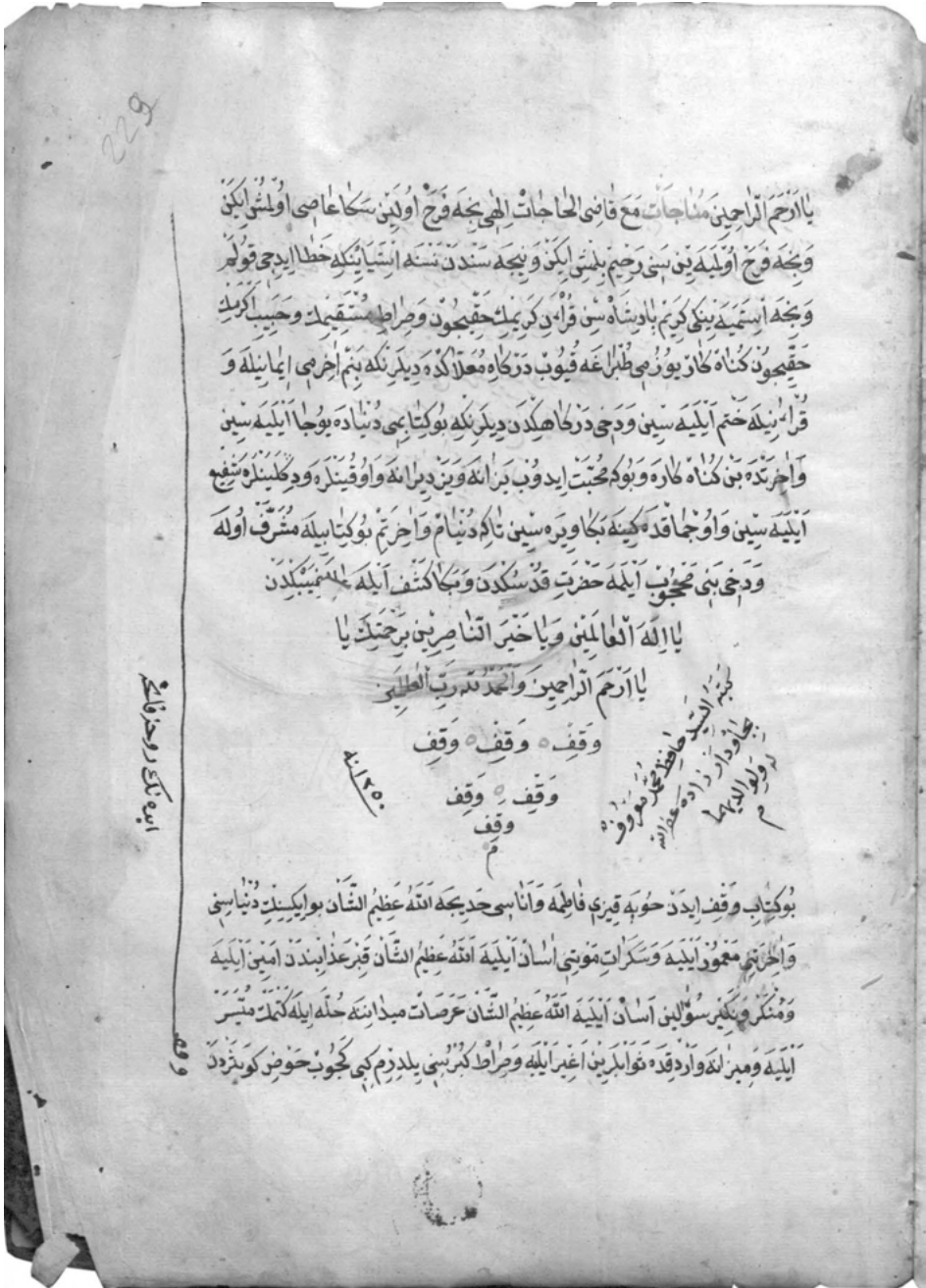


Abb. 5.1: MK B 894, 1250h. (1834-1835): Nach dem Kolophon folgt von der Hand des Kopisten es-Seyyid Muḥammed Cavdärzâde die *vakf*-Urkunde der Stiftung von Hıpaqızı Fâtıme und deren Mutter Ḥadice.

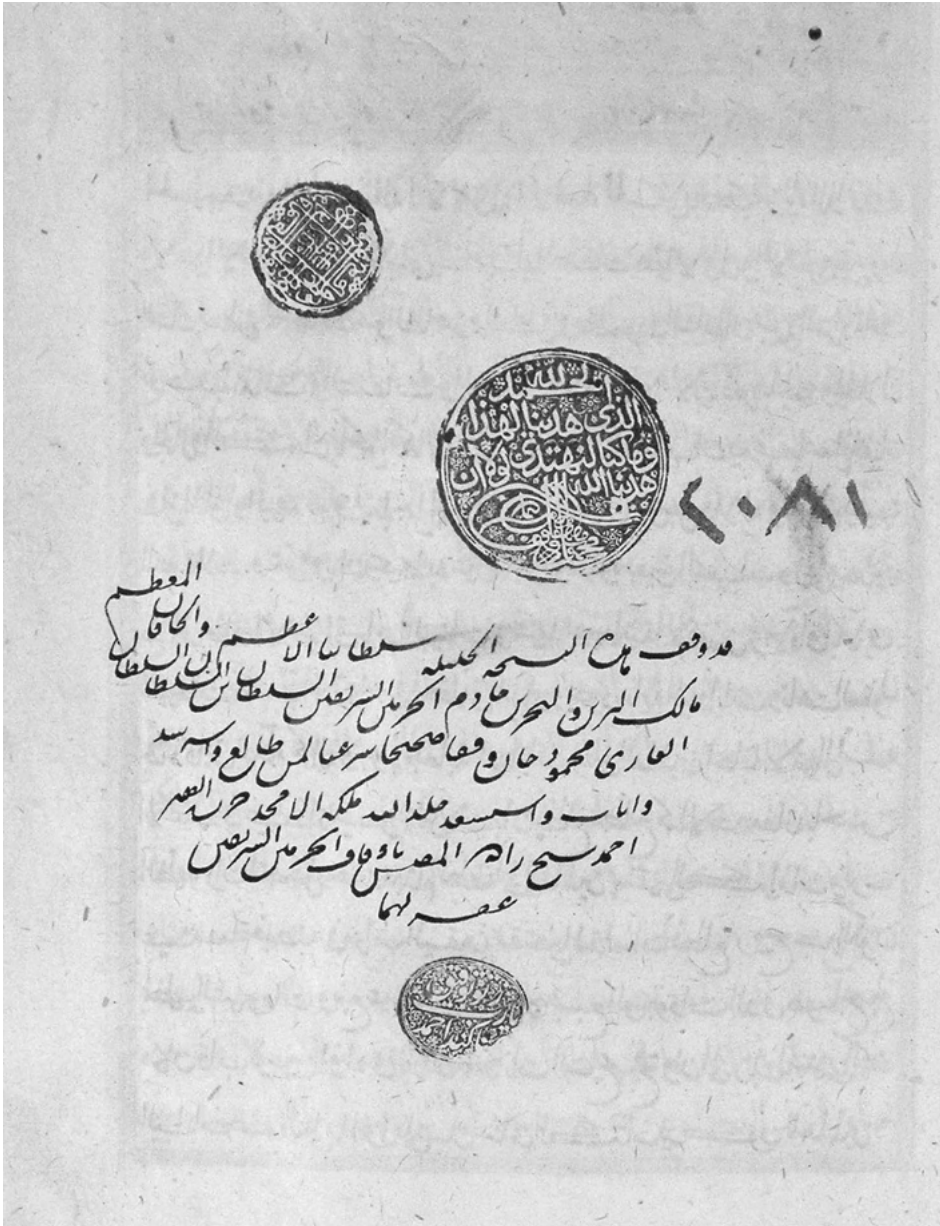


Abb. 5.2: SK Ayasofya 2081, (o. D.), 1a: Links oben befindet sich der Inventarstempel der *hazine*-Sammlung, welchen Sultan Selim I. (918-926 h./1512-1520) anfertigen ließ; in der Mitte der Stiftungsstempel Maḥmūds I. (1143-1168 h./1730-1754), welcher die Handschrift der Bibliothek der Ayasofya-Moschee stiftete; darunter die von Aḥmed Şeyḫzāde, dem Kommissar der Stiftungen der beiden Heiligen Stätten geschriebene *vakf*-Urkunde Maḥmūds I. sowie Aḥmed Şeyḫzādes Stempel: „يا رب زتو توفيق تمنّا كند احمد“ („oh Herr, von Dir erfleht Aḥmed sich Erfolg“).



Abb. 5.3: TSMK K 1012, 967 h. (1560): Eintrag von Muştafâ Ağa, dem Obertaubstummen des Sultans, in welchem er auf die „Erneuerung“ (*tecdil*) aufmerksam macht und um Fürbitte ersucht. „Erneuerung“ ist mit großer Wahrscheinlichkeit sowohl als Reparatur als auch als Bestätigung der vermutlich bereits früher von anderer Person vollzogenen Stiftung zu verstehen. Der Eintrag ist durch den datierten Stempel Muştafâ Ağas bestätigt. Das Datum 1216 h. ist links unten besonders gut erkennbar.

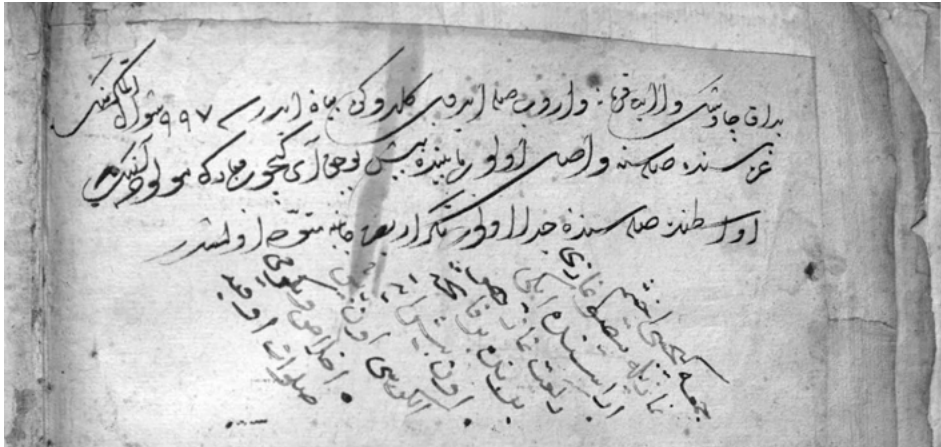


Abb. 5.4: MK B 513, 970 h. (1562): Eintrag zum Heimaturlaub von Çavuş Budak in der Provinz Karaman von Şevvâl 997 h. bis Rebi' I. 998 h. (August 1589-Januar 1590). Der Eintrag ist in der Kanzleischrift *dīvānī* geschrieben. Darunter befindet sich in anderem Duktus die Aufforderung zur Rezitation dreier Textstellen aus dem Koran: die Süren 1 (Fātiḥa) und 112 (Iḥlās) sowie den Thronvers (2,255).

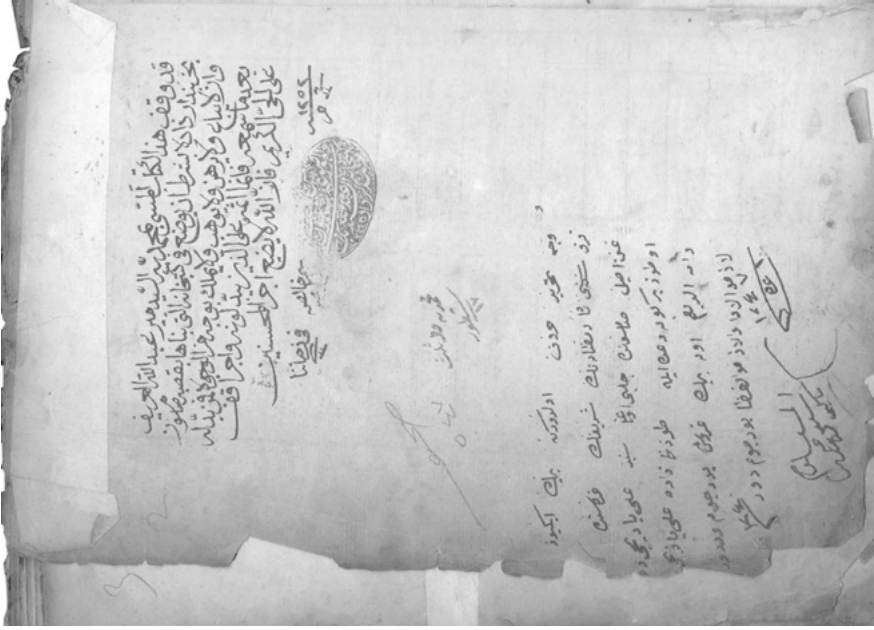


Abb. 5.6: MK 55 Hk 903, 1055 h. (1645): *Vakıf*-Urkunde und *vakıf*-Stempel von es-Seyyid ‘Abdullāh Beg Ḥazinedārzāde aus dem Jahr 1252 h. (1836). (Der Stempel trägt das Datum der Bibliotheksstiftung, 1249 h./1833-1834). Neben dem Stempel Notiz zum Wert der Handschrift. Darunter ein Schuldschein über 10 000 Guruş aus dem Jahr 1240 h. (1825).

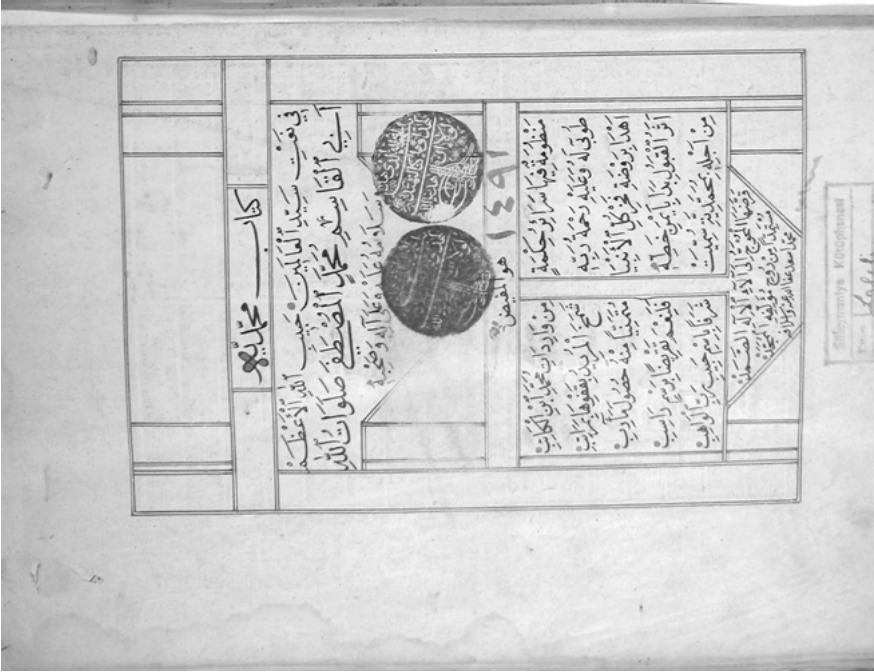


Abb. 5.5: SK Laleli 1491, 1164 h. (1752), 1a: Abschrift vom Autograph. Auf Folio 1a befindet sich der *vakıf*-Stempel Muṣṭafās III. ohne zusätzlichen *vakıf*-Vermerk.

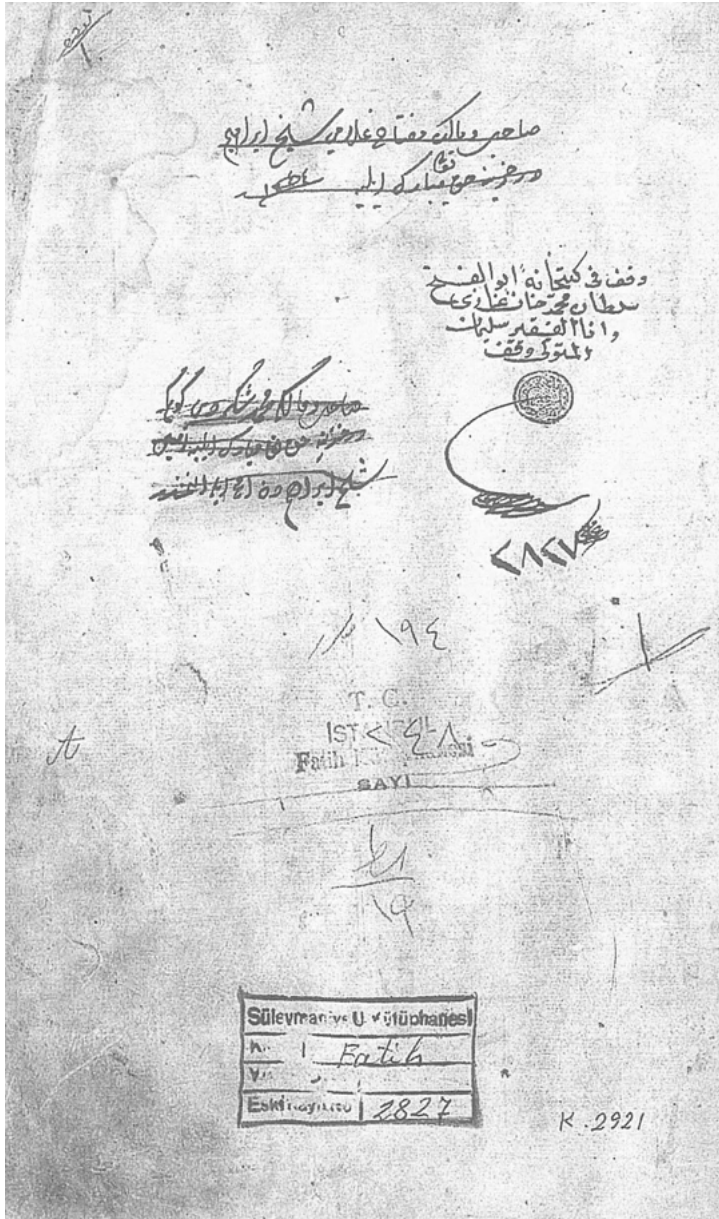


Abb. 5.7: SK Fatih 2827, 982 h. (1574), 1a: Handschrift in der Fatih-Sammlung ohne *vakf*-Stempel oder *vakf*-Vermerk von Maḥmūd I. Auf Folio 1a wurden der Besitzvermerk des Schlüsselbewahrs (*miftāḥ ḡulāmı*) Şeyḫ İbrāhīm und der Kaufvermerk des Lehrlings des Kesselmeisters (*şākird-i ḡüḡüm*) Muḥammed getilgt. Stifter der Handschrift ist der *vakf*-Verwalter (*mütevelli*) Süleymān. Unter dessen *vakf*-Vermerk befindet sich der Stempel Süleymāns sowie zwei *pençe*-Unterschriften über und neben der Signatur der Handschrift.

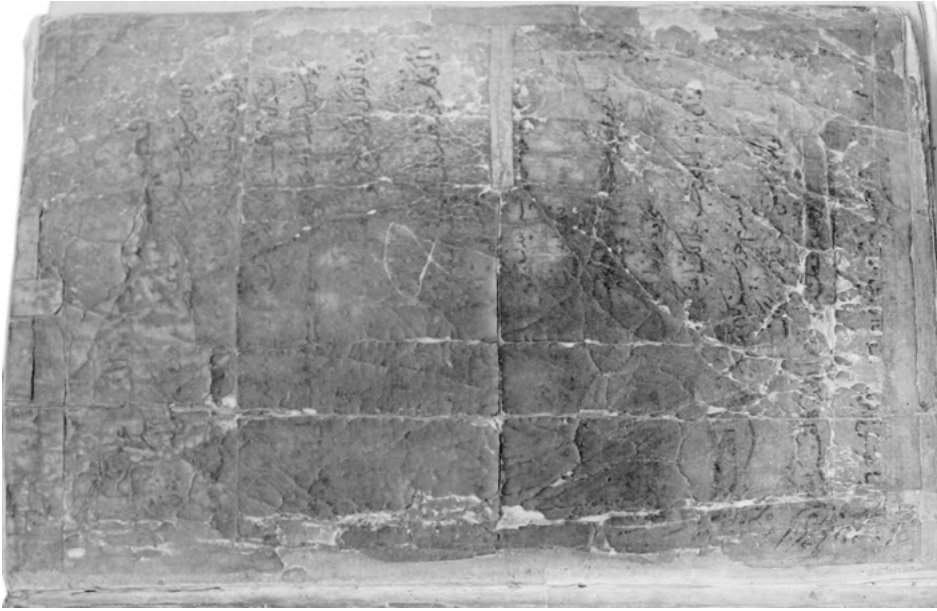


Abb. 6.3: VGM 431/A, [120]: Spuren des Brandschadens und der Reliquienverehrung im *Muhammedîye*-Autograph.

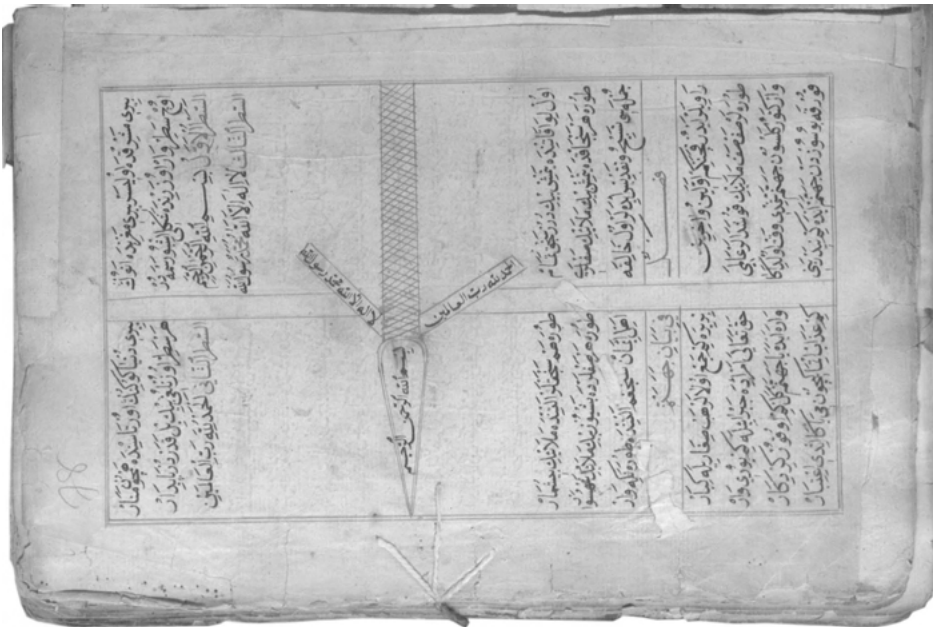


Abb. 6.2: MK B 1049, 1043 h. (1633), 78a: Faden-Lesezeichen neben dem Prophetenbanner.

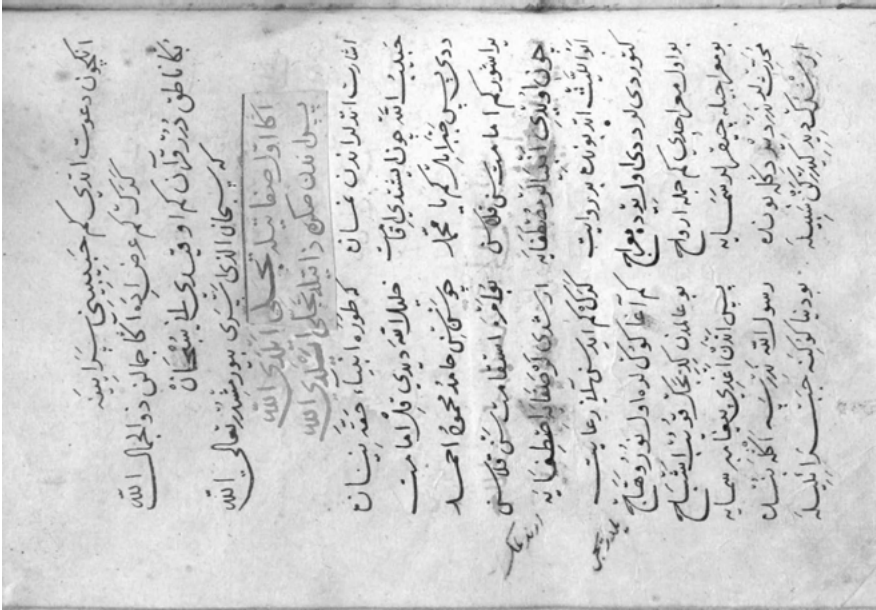


Abb. 6.4: VGM 431/A, [092]: Korrektur von der Hand Yazicioglu Muhammeds auf einem aufgeklebtem Papierstreifen



Abb. 6.5: VGM 431/A, [119]: Reparaturen im *Muhammedtype* Autograph. Auf der Rückseite des Blattes mit den Brandspuren sind zur Reparatur Papierstreifen aufgeklebt. Die überklebten Textpassagen sind von drei verschiedenen Schreibern ergänzt. In der Mitte der linken Blattseite sind noch fünf Halbverse in der Handschrift von Yazicioglu erkennbar.

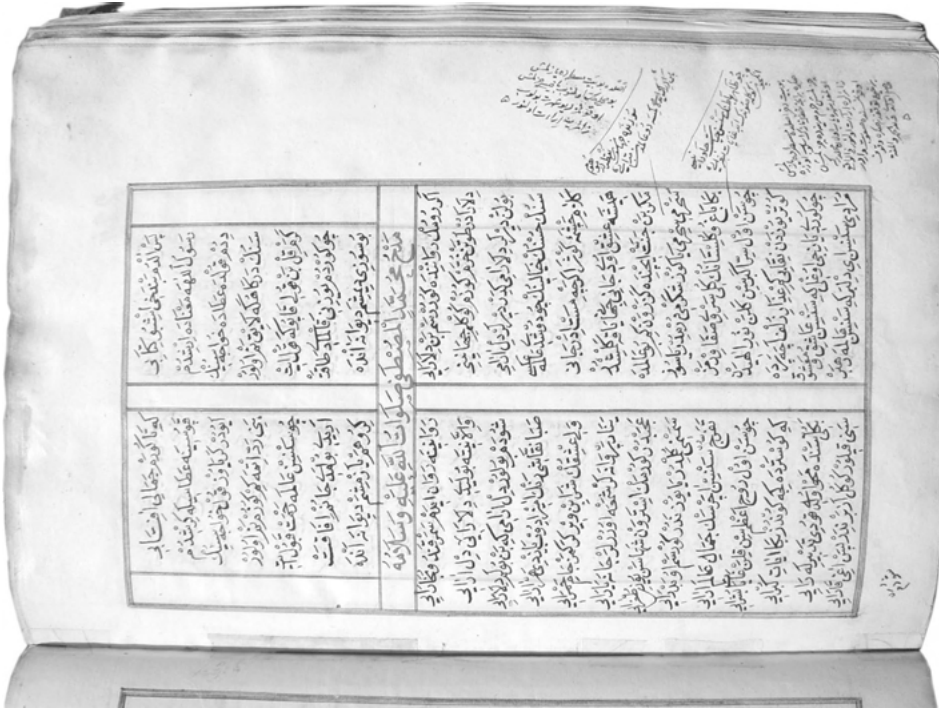


Abb. 6.7: İK Genel 58 (1221 h.), İsmâîl Hakkı erklärt in zwei Randglossen, was den Pilgern über zwei getilgte und unleserliche Verse erzählt wird.



Abb. 6.6: VGM 431/A, [323]: Verehrung der gestrichenen Ver- se. Am unteren Seitenrand eine Reparatur der Seite einschließ- lich der Ergänzung der überklebten Textpassage von anderer Hand.

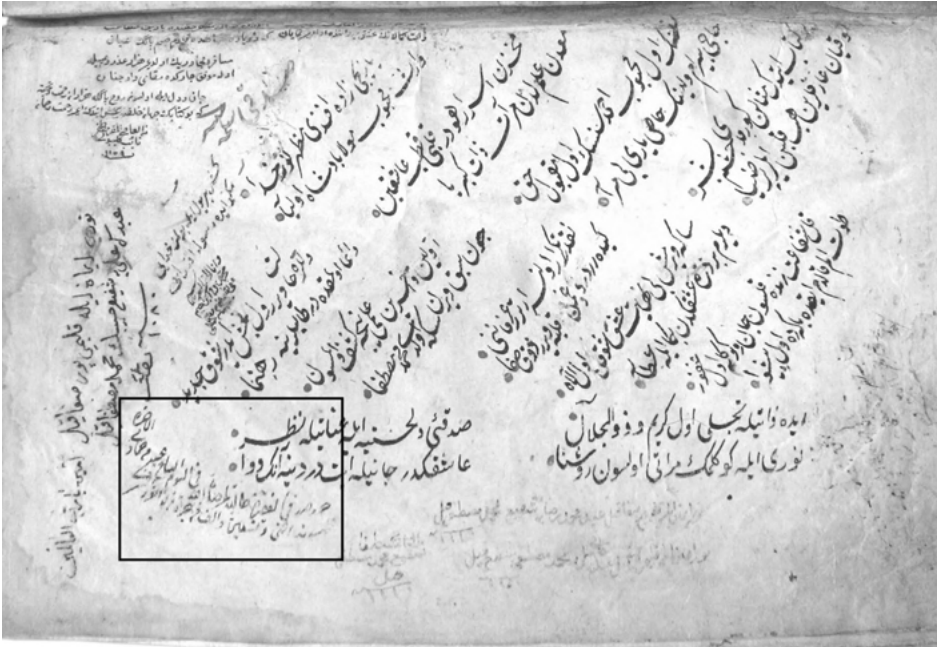


Abb. 6.9: VGM 431/A, [325]: Oben links neben den beiden um 90° gedrehten Versen Şidkîs befindet sich die Signatur von Şidkî Emetullah Hâtun.



Abb. 6.8: VGM 431/A, [326]: Muştafâ 'Alîs Lobgedicht auf Yazıcıoğlu Muhammed im *Muhammedîye*-Autograph.

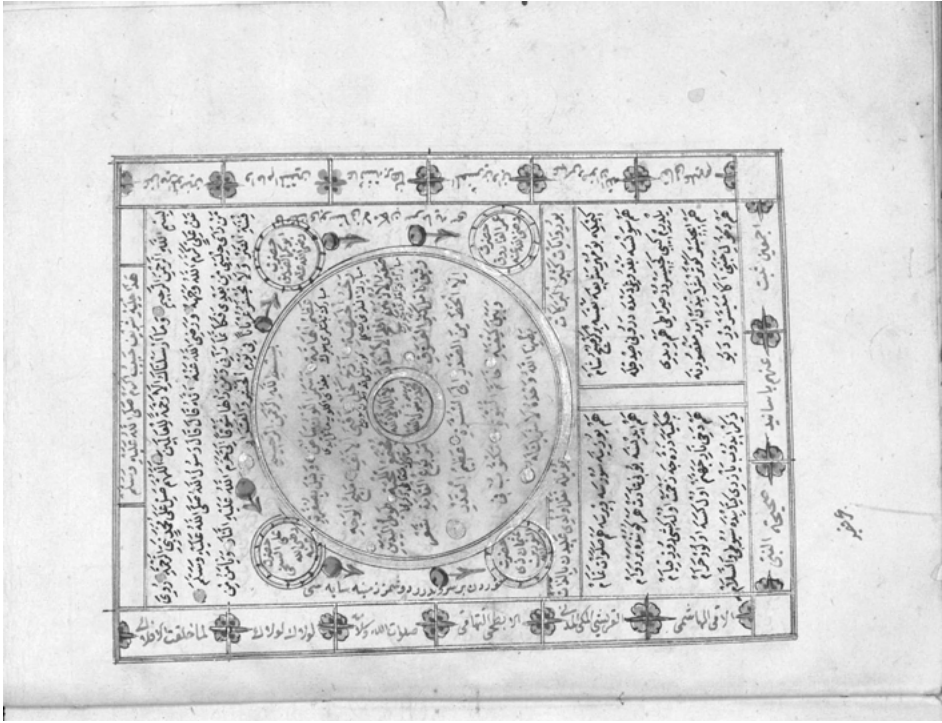


Abb. 6.11: DK Ma'arif 'Amma Türkî Tal'at 22, 1237 h. (1822), 128b: Kultuspuren auf der *hilye* des Propheten Muhammed.

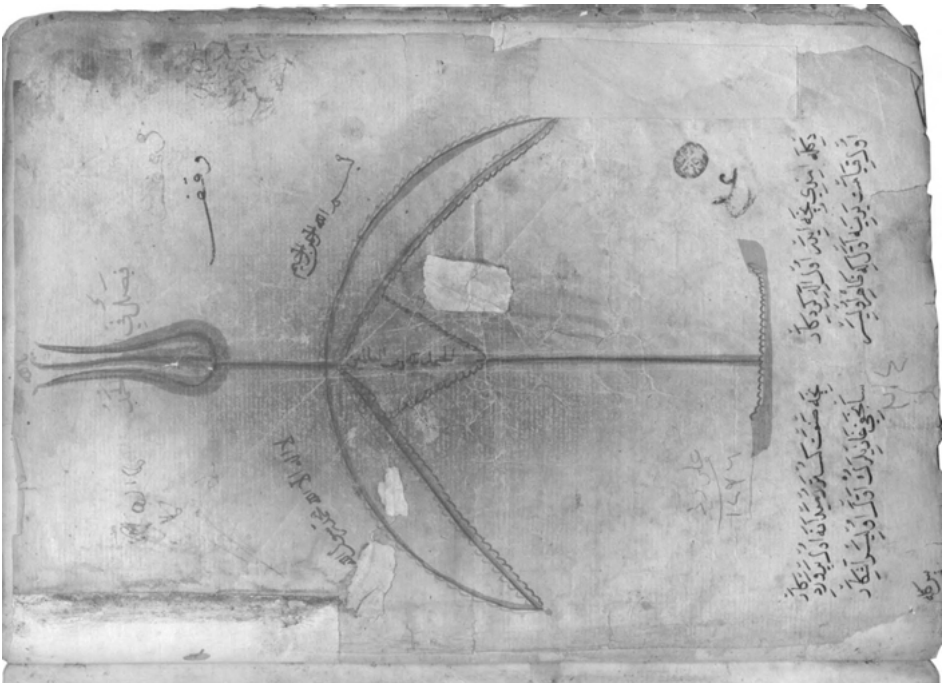


Abb. 6.10: MK B 960 (1057 h.), 152b: Darstellung des Prophetenbanners in Form einer Tulpe. Auf der Seite sind deutliche Kultuspuren zu erkennen.

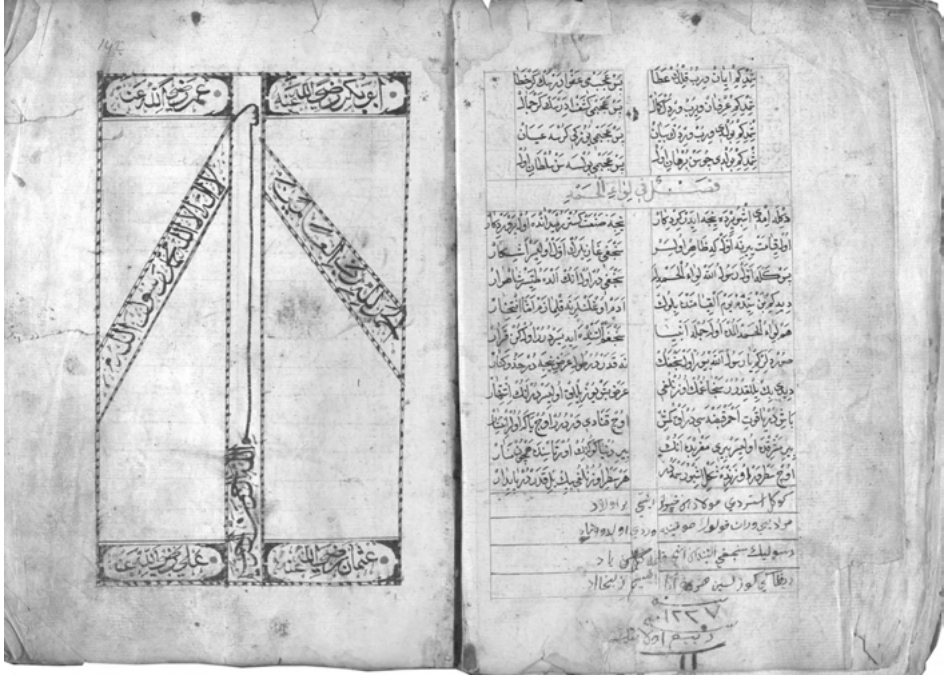


Abb. 6.12: MK B 207 (o. D.), 141b-142a: Geburtsvermerk neben dem Prophetenbanner. Links neben dem Prophetenbanner Spuren der als Leszeichen durch die Seite gestochenen Fäden.

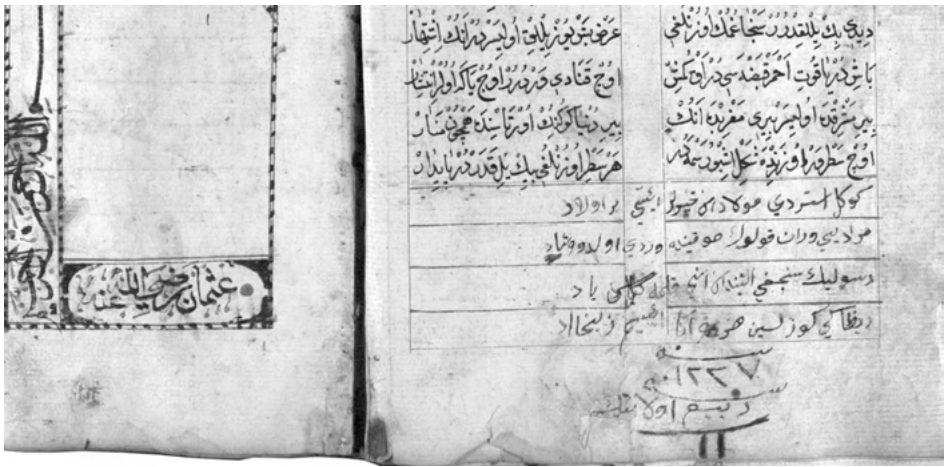


Abb. 6.13: MK B 207 (o. D.), 141b (Detail): Geburtsvermerk vom 11. Rebi' I. 1227 (25. März 1812) neben dem Prophetenbanner.



Abb. 6.15: MK B 540, 1028 h. (1620), 1a: Notizen des Kopisten Ebübekir b. Yahşi Faḫih b. Güç Arslan zum Beginn der Abschrift (1028 h.), zum strengen Winter 1028 h., zur Stüftung der abgeschlossenen Handschrift (1028 h.), zu seiner Heirat (1028 h.) und zur Geburt des Sohnes Yüsf 1035 h.

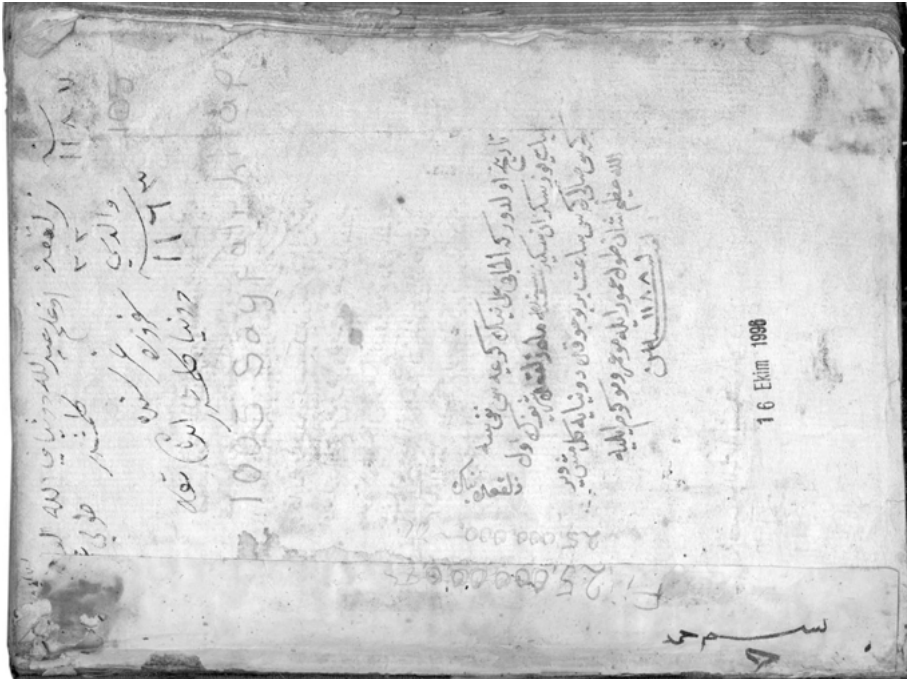


Abb. 6.14: MK A 8252, 1169 h. (1755-1756), 503b: Vermerke 1. zur Geburt des Sohnes ‘Abdullāh, 22. Zilka‘de 1187; 2. zur Geburt von dessen Mutter (vālidest?), Güre Safer [!] 1163 h.; 3. zur Geburt von Nefise, der Tochter von el-Ḥācī ‘Alī, Dienstag, 1. Zilka‘de 1188 h.



Abb. 6.16: SK Mihrişah 258, 1071 h. (1660), 1b-2a, aufwändig illuminierte *serlelha*.



Abb. 6.17: İK Genel 58, 1121 h. (1709), 1b: Illuminierte *serlevha* in İsmâ'il Hakkîs Abschrift vom *Muhammediye*-Autograph.

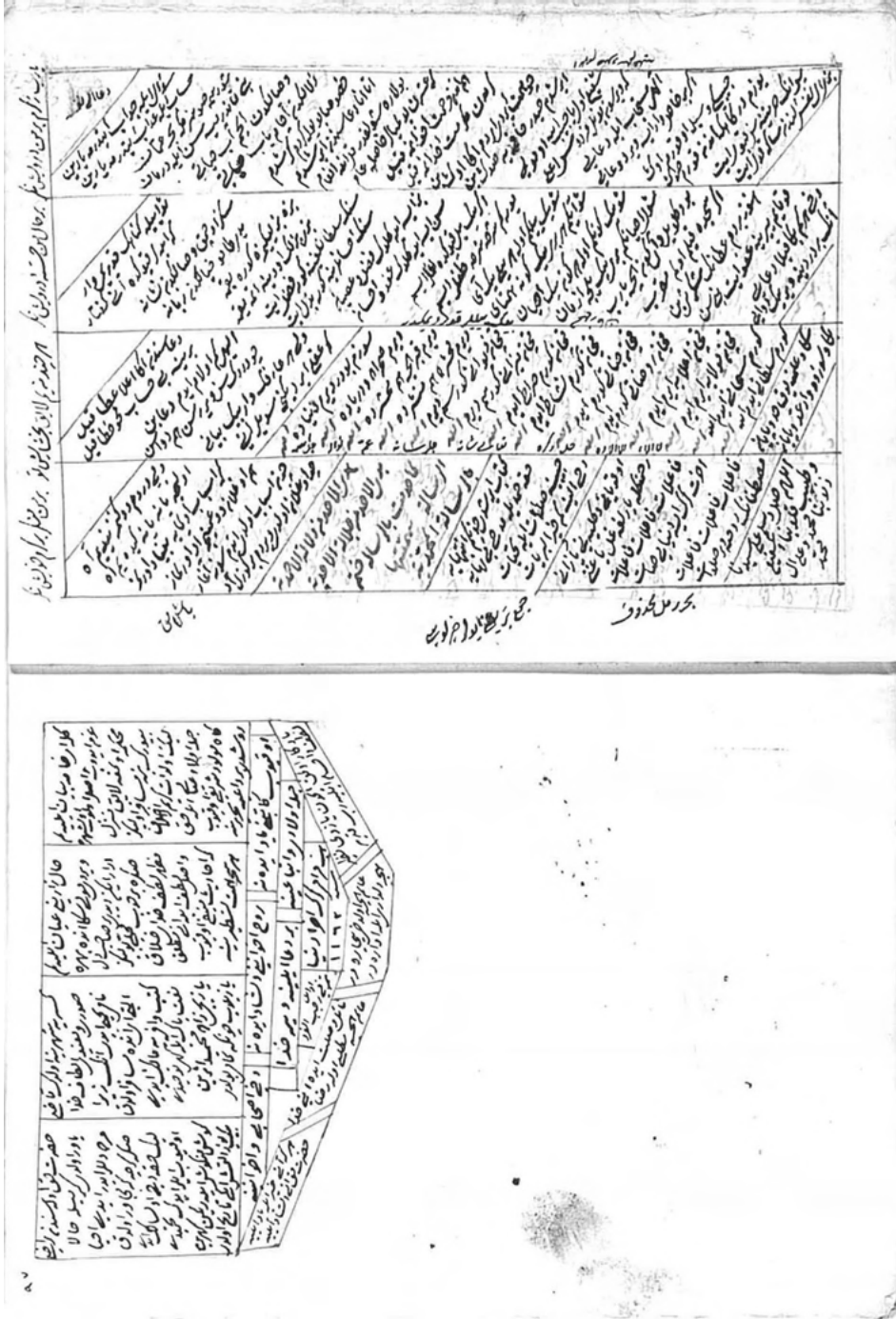


Abb. 6.18: SK Esad 1701, 1162 h. (1749), 96b-97a: Kolophon mit dem autobiographischen Gedicht des Kopisten Yahya, Richter in Kesriye.

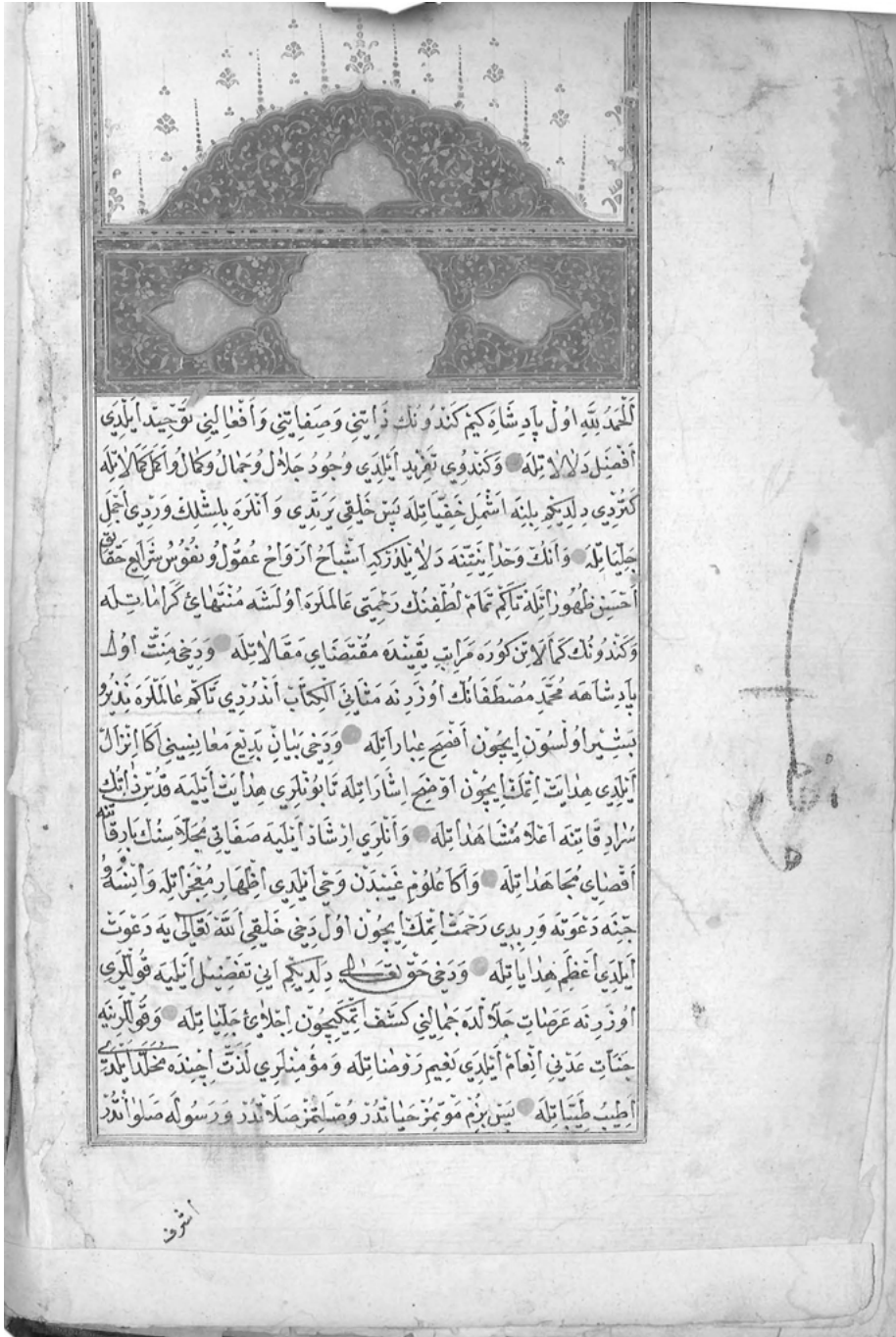


Abb. 6.19: Universität Zürich, Asien-Orient-Institut 50, 1031 h. (1622), 1b: Repräsentative Gestaltung der *serlevha* in der *Envâr el-Âşîkîn*-Handschrift des Janitscharensekretärs in der Festung Estergom (Esztergom).



Abb. 6.20: TSMK HS 93, 908 h. (1502), 200a: Repräsentative Gestaltung der Handschrift durch Schrift mit roter, grüner und goldener Tinte. Links ist die florale Verzierung des Schnitts erkennbar. Diese wurde möglicherweise erst im 19. Jahrhundert zusammen mit dem neuen Einband angefertigt.

11. Index

Verweise auf die Bibliotheken betreffen nur Textstellen, in welchen diese direkt thematisiert werden, und schließen Handschriftensignaturen nicht mit ein.

Ortsnamen, welche nur in Abschnitt 5.4.2 *Lokalisierung der Handschriften* behandelt werden, sind nicht aufgenommen.

- ‘Abbāsiden (Schattenkalifat) 179-180, 242
‘Abdul‘aziz, Sultan 90-92, 277, 290, 322, 377, 449, 453
‘Abdülhamid I. 287, 291, 336, 404, 406, 418
‘Abdülhamid II. 28, 260, 271, 273, 286, 345, 361, 363, 406
‘Abdulqādir al-Ġilāni 36, 60, 135, 372, 402
‘Abdullāh Anṣārī, *Manāzil as-Sā‘irīn* 160, 209, 335, 495
‘Abdullāh b. Muḥammed el-Miṣri er-Rūmi el-Kādiri siehe Eşrefoğlu Rūmi
‘Abdullāh Tuḳay siehe Tuḳay
‘Abdullāh Veliiyüddin Bursevī, Verfasser des *menākıbnāme* von Eşrefoğlu 53, 64
‘Abdülmecid, Sultan 92, 250, 277, 287, 291, 301, 345, 368, 371, 372-373, 406
‘Abdurrahmān, *Sıyer en-Nebi* 228
Abraham (İbrāhim), Prophet 239, 315
Abū Ḥanifa 37
‘*Acā’ib el-Maḅlūkāt*, Aḥmed Bicān 65, 158
Agrarwirtschaft 251, 282, 303, 305-306, 340, 396
Agrarwirtschaft, Traubenproduzent (*bağcı*) 285, 304, 416
Ägypten 24-25, 28-29, 75, 180, 255, 268, 275, 279, 294, 368, 375, 422, 435
Aḥmad Paşa b. Ismā‘il Taymūr 29, 71-72, 159, 268, 274-275, 364
Aḥmad Tal‘at Beg b. Aḥmad Tal‘at Paşa 29, 241
Aḥmed I. 87, 316
Aḥmed Kāmīl [Akdik], Kalligraph 128
Aḥmed Vefik, Großwesir 256, 401
Aḥmed Yesevī 83
Aḥmedi, Übersetzer von ‘Atṭār’s *Esrārname* 131, 411
Aḫter-i Kebir siehe Karahişari
‘Āṣīša, Ehefrau des Propheten 31, 147-148, 167-168
Akseki bei ‘Alā’iye/Alanya 139, 294, 492
Aḳşemseddin b. Ḥamze, Şüfi-Scheich 46, 49
Aleppo 15, 19, 50, 57, 270
‘Ali b. Abi Ṭālib 54, 69, 111, 135, 180-181, 183, 220, 228
‘Ali b. Meymün el-Mağribi 46, 48
‘Ali Efendi, *Tuhfet el-Mücābidin* 36, 68, 70, 72, 80-81, 321, 327
‘Ali Emiri, Diyārbekirli 237, 260, 298, 411
Altuntaş/Kütahya 192, 269, 393
Āmīdi Aḥmed (Diyārbekirli) *Mürşid-i Pend* 224-227, 230
Analphabetismus siehe *ümmi*
Anas b. Mālik, Traditionarier 166
Anatolien 26, 35, 44-46, 57, 59, 61, 71, 75, 83-84, 109, 184, 212, 267-270, 289
Ankara 24-26, 29-30, 71, 88-89, 155, 217, 265-270, 297, 317, 322, 353, 378, 408, 423
Araber 50, 57, 62, 147-148, 167-168
Arabische Provinzen 267
‘Arabzāde Muḥammed ‘Ārif, *ḳāzī asker* 299, 421
Archaismen 113-114, 131, 136, 157, 172, 184-185, 206-207, 223, 227-228, 424
Archetyp 106
‘arif bzw. ‘arif bi-‘llāh, „wer Gott umfassend erkennt bzw. kennt“ 67, 71, 76-77, 86, 95, 150, 154
‘Āşık Çelebi, *Meşā‘ir eş-Şu‘arā’* 49, 61
‘Āşık Paşa, *Ġaribname* 47-48, 131, 411
‘Āşıkpaşazāde, Historiograph 56, 62
Askese (*tefrīd*) 47, 49, 74, 81, 84-87, 95
aš-Şaybāni, *al-Ġāmi‘ aš-Şağir* 185, 194
Astrologie (*‘ilm-i nücüm*) 71, 73
‘Atā’i, Dichter 50, 58, 327
‘Atṭār, *Esrārname* 131, 411
äußeres und inneres Wissen 54, 62, 65, 81, 233
authentischer Text 17, 33, 104-105, 108, 114, 122-123, 127, 133, 137, 139-140, 145, 149, 164, 170-173, 184, 205, 301, 316, 321, 351, 354

- Autograph, allgemein 103, 105, 117, 122, 127, 133
- *Çıkıdım bir erik dalına Şerhi* 234
 - *Envâr el-‘Aşkın* 149-150, 205
 - *Ferah er-Rûh*-Autograph 117, 179, 240, 347
 - *al-Futûhât al-Makkiya*-Autograph 342
 - *Gülzâr-ı ‘Aşk* 236, 245
 - *Mağârib az-Zamân* 138-140, 143
 - *Muhammediye*-Autograph 80-82, 89-94, 97, 103, 116, 149, 167, 170-181, 183-192, 194-199, 205-207, 221, 240-241, 243, 288-289, 300-301, 316, 320-330, 332-333, 335, 346, 351, 353-354, 379-380, 394, 397, 400-401, 406-407, 409-411, 414-415, 417, 420, 422, 424-425, 436-437, 444, 451-457
 - *Seyâhatnâme* 39
- Autorisation des Textes *icâzet* (arab. *iğâza*) 85, 105-106
- autonaher Text 21, 103-106, 108, 114, 122-123, 125, 128, 132, 174, 192
- ‘Ayntâb (heute Gaziantep) 60, 270
- Bagdad 291, 374
- Balh 83-84, 135
- Basar, Markt 84, 258, 282, 285, 303-305, 307, 349, 408, 429
- Parfümhändler in Beypazarı 305, 349, 408, 518
 - Vorsteher der Schneiderzunft (*hayyâtlarbaşı*) 304, 307, 386
- Başra 184, 270, 296, 385
- bâim* siehe äußeres und inneres Wissen
- Bâitniye* 51
- Baydâwi, Koranexeget 232
- Bâyezid I. Yıldırım 48, 51, 57, 60
- Bâyezid II. 37, 56, 95, 212, 213
- Bâyezid, Şehzâde 386
- Bayramiye 36, 75, 91, 222, 308, 328
- Bedreddin Maḥmūd, Autor der *Maḥmūdiye* 212-217, 221-222, 219
- Bedreddin, Şūfi-Scheich 51, 74, 99
- Behiye Sulṭân 277, 370-371
- Bektaşiyê 44, 53, 56, 63
- bereket*, Segenswirkung 41, 55, 68, 84, 91, 201, 251, 301, 324, 334
- Beşir Ağa, Obereunuch 158, 291, 374
- Beute 278-279, 298, 391, 401
- Beypazarı/Ankara 269, 305, 349, 408
- Beyt el-Muḳaddes 146-147
- Bezm-i ‘Ālem, Mutter von Sultan ‘Abdülmecid 277, 291, 301, 368, 373
- Bibliothek
- ‘Abdurrahmân b. Aḥmed Emin 265
 - Amt für Religiöse Stiftungen (Vakıflar Genel Müdürlüğü Kütüphanesi) 25, 265, 322
 - Archäologisches Museum (Arkeoloji Müzesi Kütüphanesi) 24, 56
 - Atatürk-Bibliothek (Atatürk Kitaplığı) 24, 238
 - ‘Atıf Efendi 26-27, 266, 280, 298, 300, 382
 - Bostancı-Regiment 289
 - *Dâr al-Kutub al-Mişriya*, Ägyptische Nationalbibliothek Kairo 25, 28-29, 71, 268, 275, 335
 - Feyzullâh 27, 260
 - habsburgischer Kaiser in Wien 278
 - Hacı ‘Osmânzâde Hacı Meḥmed Ağa, Antalya 266
 - Hacı Selim Ağa 266, 298, 375, 403
 - *hazine*-Bibliothek 27, 144, 257, 271, 286, 293, 345
 - İnebey Bibliothek Bursa 25, 30, 170, 188-192, 347
 - Siftungsbibliothek in Kavala 294
 - Kemeraltı-Moschee, İzmir 266, 424, 433, 446
 - Khedivenbibliothek (*al-Kutubhâna al-Ḥidiwiya al-Mişriya*) 28-29, 255, 260, 368
 - Köprülü-Bibliothek 26-27
 - *Kütübhâne-i ‘Umûmi* in Bursa (später *Genel Kütüphane*) 29-30
 - *Kütübhâne-i ‘Umûmi-i ‘Osmâni* in Istanbul (heute Beyazit Devlet Kütüphanesi) 24, 26, 30, 260, 380
 - Laleli-Bibliothek 289-290, 515
 - Nuruosmaniye-Bibliothek 26-27, 266-268, 271, 273, 287-290, 308, 346, 355, 360-361
 - Provinz- bzw. Bezirksbibliotheken (İl Halk Kütüphanesi bzw. İlçe Halk Kütüphanesi; abgekürzt İHK) 30, 265, 270
 - Sa‘lebcizâde el-Ḥacc Aḥmed 265, 424, 433, 446
 - Schulbibliothek (Bezm-i ‘Ālem Sulṭânisi) 291
 - Süleymaniye-Bibliothek 15, 26, 69, 225, 265-267, 343

- TDK (Türk Dil Kurumu Kütüphanesi) 25, 265
- Topkapı-Bibliothek 24, 27-28, 120, 141, 256-257, 265, 268, 271, 278, 286-287, 336, 343-345, 350, 362, 392
- Türkische Nationalbibliothek (Milli Kütüphane) 21-22, 24-26, 30, 33, 69, 155, 213, 225, 233-234, 265, 267, 269-270, 297, 335
- Veliiüddin, *şeyhülislam* 26, 272, 277, 280, 299, 361, 414
- Yıldız-Palast (heute İÜ Nadir Eserleri) 27-28, 260, 271, 286, 343-344, 449
- Bibliothekar (*hâfiz-ı kütüb*) 56, 92, 352
- Bilge siehe Rif'at [Bilge]
- Bindung (*cild, mücellidlik*) 115, 186, 255, 260, 345, 400
- Binnenreim 169, 199, 215
- Birgivi, Autor des *Vaşiyyetnâme* und der *Tarikat-i Muhammediye* 158, 317
- Bolu 49, 265, 270, 317-318
- Bozcaada (Lemnos) 80
- Brustöffnung 221
- Buchstabenmystik 223
- Buda 270, 298, 401
- Buhārā 50, 61, 74-75, 83-85
- Buhārī, *hadīth*-Gelehrter 147-148, 167
- Burāk 146-147, 220-221
- Bursa 13, 24-25, 29-30, 45, 50, 54, 57, 60-62, 66, 127, 256, 266, 269, 347, 353, 380, 385-386, 395-396, 400-401, 410-412, 415, 417, 424, 427
- Bursalı İsmā'īl Hakkı 24, 30, 49, 60-62, 197, 205-206, 269, 301, 322-325, 333, 346-348, 410-411, 501, 522, 528
- *Ferah er-Rūh* 61, 74, 95, 97-100, 117, 168-169, 172-180, 185-189, 191, 194, 200, 202-204, 216, 223, 234, 240-244, 300, 347, 415, 418, 422, 424, 451, 453, 456-457
- *Rūh al-Bayān* 185, 194, 234
- *Rūh-i Meşnevi* 234
- Bursalı Mehmed Tāhir, *‘Osmānī* *Mi‘ellifleri* 238
- Büşirī, Autor der *Qaşidat al-Burda* 127, 157, 232
- Celvetiye 36, 234, 282, 304, 346-347, 410
 - Celvetiye-Hüdā'iye 53, 285
 - Ceride-i Şūfiye*, Zeitschrift 236
 - Cevdet, Ahmed Cevdet, Historiograph 40
 - Chronogramm 94
 - Chrysographie 144, 342-344, 348, 350, 359, 367, 389, 449, 531
 - Cifri Cāmi'* [*Ğafr al-Ğāmi'*] 69
 - cihād* 64, 66, 75, 86, 98
 - Çorum 213, 269, 384
 - Dağā'ik el-Ahbār*, anonymes *naşihatnâme* 135
 - Damaskus 48, 75
 - Derviş Maḥmūd, *Sevākub-ı Sultān* 135
 - Dihlavi Emir Ḥusrav Dihlavi, Dichter 51
 - Druck
 - Lithographie 115-117, 120, 122-125, 128, 130, 132-136, 144, 149-157, 169, 185, 197, 200-202, 205-207, 223, 225, 228, 233, 264, 286, 310, 344, 345, 350, 353, 357, 501, 507, 509-511
 - Typendruck 15, 117-118, 128, 130, 152-156, 160-161, 163, 185, 187, 194, 202, 207
 - Drusen 119, 121
 - Dürr-i Mekuün* von Ahmed Bicān 21, 69, 81, 108, 111, 158
 - Ebū l-Faḍl Sincārī, Autor 131-132
 - Ebū Su'ūd, *Du'ānâme* 158
 - Edirne 99, 268-270, 370, 372, 386, 388, 418
 - Eflākī, *Menāqib el-‘Arifin* 135
 - Eigensignatur 33, 105, 135, 219, 225
 - Einband 131, 255, 260, 271, 286-287, 341, 345, 352, 359, 361, 363, 368, 449, 531
 - Elvān Şirāzī, *Gülşen-i Rāz* 114
 - Emine Kadın, vierte Frau von Sultan ‘Osmān III. 131, 201
 - Emir Süleymān b. Bāyezid I. 51
 - Emir Sultān, Muhammed Şemseddin, Ḥalvetiye-Scheich 50, 60
 - Emire Zibā [Tugay] 128
 - Es'ad Efendi, Mehmed Es'ad, Historiograph 348, 414
 - Eschatologie 23, 70, 77-79, 83, 110, 125, 137, 155, 161-166, 176, 180, 185, 194-195, 198-199, 202-203, 214, 216, 220-221, 228-229, 236, 243, 331, 333-334, 338, 510-512
 - Esiri, *Muḥammediye* 237-240, 312, 347
 - Eskişehir 41, 265, 269, 382, 384
 - Eşrefiye 39, 46, 53, 55, 64, 132, 135, 317
 - Esterğon/Esztergom 268, 297, 348, 368, 530
 - Evlivā Çelebi, *Seyāhatnâme* 39-40, 54-55, 63-64, 69-70, 72-73, 83-89, 96, 98-101, 106, 112, 311, 317-318, 321

- Exegese, Kommentar (*tefsîr, şerh*) 17, 21, 24, 42, 53, 60-64, 74-75, 77-79, 81-82, 93, 97-99, 116, 126, 136, 148, 157, 167-180, 185-189, 192, 194, 202-205, 209-210, 214, 216, 223, 230-245, 300, 312, 355, 374
- Fächerkalligraphie siehe Kalligraphie
- faḳîb* 199-200, 250, 253, 261, 277-278, 283-284, 302-303, 306, 308, 340, 349-350
- Farbe, Farbigkeit, Kolorierung 118, 120, 160, 171, 195, 197, 313, 327, 330, 342, 345, 347-350, 356, 366-368, 449, 490, 531
- Fāṭime el-Ösekiye, Ehefrau von Bursalı İsmâ'îl Hakkı 346-347, 410
- Fedâ'î, 'Abdurrahmân, Autor 222-224, 230
- Feyzullâh Efendi, *şeyhülislâm* 27, 260
- Firdevsî, Uzun bzw. Rûmî 52-53
- Firüzâbâdi, *al-Qâmûs al-Muhîṭ* 191, 241-243
- Fürbitte 44, 64, 70-71, 115, 163, 248, 255-256, 282, 296, 301, 306, 311, 318, 326, 328-329, 331, 335-338, 340, 344, 347, 351-352, 356, 514
- Fürstenspiegel (*naşihatnâme*) 56, 79, 122, 131, 135, 214, 374
- fütüvvet* 39
- Gabriel, Cibrâ'îl 60, 135, 146-147, 166, 198, 220-221, 239, 242-243
- Ġalâl ad-din Rûmî, *Maşnavî* 44, 76, 122, 126, 135, 234
- Ġâmi, *Nafahât al-Uns* 35-36, 46-47, 51, 69, 72, 75-76, 101, 243
- ğazâ, ġâzi, cibâd* 64, 66, 75, 86, 98
- Geburtvermerk 256, 265, 300, 338-340, 370, 517, 525-526
- Gelibolu 38, 64-79, 82-92, 94-95, 97-99, 170-171, 173, 175, 177, 188, 206, 268-269, 289, 301, 303, 305-306, 317-318, 320-332, 335
- Geyikli Baba 47
- Glaubensbekenntnis siehe *tevhîd* 47, 55, 80, 195, 331
- Glossen, interlinear und marginal 21, 42, 71, 73, 104, 106, 115-120, 134-140, 143, 145, 167, 170-172, 177-178, 181, 185-192, 205-207, 221, 226, 231, 240-241, 243, 288, 301, 309-310, 314-316, 318, 322-325, 333, 351, 354, 360-364, 383, 397, 409, 411, 414-415, 418, 451, 457, 492-495, 522
- Gottesschau 96, 147-148, 151, 166-168, 198-199, 214, 505-506
- Grabmal siehe *ziyâretgâb*
- Gülşehri, Gedicht auf Aḫî Evran 37, 39
- Gülşeni, Şüfî-Dichter 126
- Gülzâr*, İbrâhim Tennûri 48
- Gülzâr-ı 'Aşk*, Hüseyin Vaşşâf 50, 62, 236-237
- Ġunayd-i Bağdâdi 44
- Ḥabîb Efendi, *Ḥaṭṭ ve Ḥaṭṭâtân* 37, 81-82, 94
- Habsburger 278-279, 297-298, 341
- Ḥacı Bayram 41, 46-48, 54, 64, 67, 71-72, 74, 77, 81, 83, 86, 88, 95, 150-151, 154
- Ḥacı Bektaş 37, 47-48, 52-53, 57, 123, 320-321
- ḥadîṭ* (Prophetentradition) 34-35, 38, 74, 77, 79, 127, 137, 145-146, 149, 162, 167-168, 180, 221, 233, 240, 312, 374
- Ḥâf 99
- Ḥâfiz, Dichter 62
- ḥâfiz* (Korankenner) 184, 262, 317, 369
- ḥâfiz-i kütüb* siehe Bibliothekar
- Ḥâkânî, Dichter 95-96, 158, 374
- Ḥâkim, Historiograph 41, 58, 90, 311, 316-317
- Halböffentlichkeit, halböffentlich 19, 28, 247-248, 287, 290, 293, 305
- Ḥâlet Efendi 298, 445
- Ḥalvetiye 36, 53, 63, 233
- Ḥamdi Efendi siehe Pir Ḥamdi Efendi
- Ḥâmid b. Mûsâ el-Ḳayserî siehe Şomuncı Baba
- Handel
- *kuruyemişçi* 304, 400
 - *leblebeci* 285, 304, 382
- Handwerk 251, 281, 285, 305, 307, 355
- Schmied 262, 306, 383, 518
 - Schneiderzunft 304, 307, 386
 - Zimmermann 304-306, 349, 519
- Hâtifi, Dichter 51
- Ḥaṭîm (Toponym) 146-147, 153, 166-167, 188, 220-221, 239, 242-243
- Ḥaydar-ı Ḥâfi bzw. Herevî 74, 95, 99
- Ḥayyât Vehbî, Erzincani, *Kenz el-Miftâḥ* 126
- Heiligengrab siehe *ziyâretgâb*
- Heiratsvermerk 338-339, 341, 526
- Ḥekimoġlı 'Ali Paşa b. Nûḥ Efendi, Großwesir 271, 294, 360
- hibye* siehe Ḥâkânî
- hibye*, graphische Darstellungen 121, 200, 334, 422, 524
- Himmat Efendi, Bayramiye-Scheich 328
- Ḥîzr 78-79, 86-87, 330

- Hoca Naşreddin 87
 Hölle 110, 125, 137, 155, 165, 185, 194, 214, 221, 228
 Horasân 83, 89
 Hörerzertifikate 19
 Hüdâ'iye 53, 285
 Hüseyin Vaşşâf, *Gülzâr-ı Aşk* 62, 236-237, 245
 Hıvâğa Ahrâr 47

 Ibn 'Abbâs, Prophetengefährte 111, 147-148, 151, 167-168
 Ibn 'Arabi
 – *Fuşûş al-Hikam* 51, 69, 73, 75, 77-78, 81-83, 93
 – *Futûhât al-Makkiya* 342
 Ibn 'Asâkir, *Ta'rih Madinat Dimaşq* 18
 İbrâhim siehe Abraham
 İbrâhim Paşa, *ser'asker* und Sohn von Muhammed 'Ali Paşa. 279, 422
 İbrâhim Tennûri siehe Tennûri
 Illumination 20, 120, 131, 160, 200, 254, 286, 288, 292, 295-296, 299, 303, 313, 319, 341-349, 352, 359
 Inhaltsverzeichnis (*filrist*) 93, 115, 118-119, 134-135, 144, 159, 165, 185, 192-193, 207, 313-316, 319
 Inthronisierung 66, 89-92, 99, 321
 İsmâ'il Hakkı siehe Bursalı İsmâ'il Hakkı *isnâd* (Überliefererkette) 34-35, 137, 166-167
 İvâz Paşa, Wesir 50
 İznik 54, 55, 64, 317
 'İzzî, Historiograph 90

 Jagd 55, 88

 Ka'b al-Ahbâr, Prophetengefährte 147-148, 151, 167
 Ka'ba 239
 Kâdiköy bei Malğara/Edirne 95, 99
 Kâdiriye 39, 45, 60, 135, 272, 275, 282, 360, 372, 402
 Kâdiriye-Eşrefiye 39, 46, 53, 55, 64, 132, 135, 317
 Kairo 19, 25, 28-29, 45, 50, 65-66, 71, 75, 159, 179-180, 202, 241-242, 249, 266, 280, 291, 304, 310, 353, 364-365, 368-369, 374, 389, 407-408, 413, 429, 432-433, 435-436, 449

 Kalendarie 46
 Kalligraphie 18, 37, 82, 119, 121, 128, 130, 145, 170, 184, 192, 195-196, 200, 202, 270, 288, 295, 299, 313-314, 327, 330, 334, 339, 341, 343-344, 347, 349, 359, 361, 400, 419, 451-457, 491, 500, 501
 – Fächerkalligraphie 198-200, 250, 302, 308, 313-314, 349-350, 380, 388, 392-393, 425, 427, 434, 437-438, 442-444, 446, 503-504
 Kametizâde Muhammed, Dozent und Dichter 328
Kâmûs el-A'lâm 37, 49-51, 58, 68, 83, 160, 224
 Karahişâri, *Ahleri-i Kebir* 241-243
 Karaman 54, 59, 269, 297, 385-386, 422-423, 514
 Kasan 42, 94, 97, 172-173, 175, 177-178, 185, 187, 193-194, 204, 206, 241, 449, 451-452, 454, 456-457
Kaşf az-Zunûn siehe Kâtib Çelebi
kaşide 96, 176, 323
Kaşide-i Bürde 157
Kaşide-i Nûniye 80, 222-224, 230
 Kastamonu 84, 225, 233, 268-270, 337, 372, 402, 423, 425
 Kâtib Çelebi, *Kaşf az-zunûn* 74, 94, 174, 210, 212-213, 217, 230
 Kavala 29, 294, 454
 Kaygusuz 'Abdal 126
 Kaytbay, Mamlukensultan 56
 Kazembek, Aleksander 42, 94-95, 157, 172-173, 177-179, 187, 193-194, 204, 206, 241, 454
 Keçiborlu 61
 Kefe siehe Krim
Kenz el-Miftâh, Erzincani Hayyât Vehbi 126
kerâmet, Heiligenwunder 31, 37, 48, 52, 54-55, 67, 75-77, 79, 82, 84-86, 89, 94-97, 223, 321-325, 333, 365
 Kesriye (Kastoria, Makedonien) 347, 414, 529
 Kızıllıhışâr (auf der Insel Euböa) 237-238
 Klausur (*hakvet*) 45, 74-75, 81, 95, 132, 233
 Kollationsvermerke 42, 59, 106, 118, 127-128, 136, 138-140, 143, 145, 149, 157, 173, 175, 177-178, 206, 237, 288, 310, 315
 Kommentar siehe Exegese

Konvent

- Šüfi-Konvent (*tekke* bzw. *dergāh*) 26, 30, 41, 249, 251, 258, 275, 282, 285, 305
- Bayramiye-Konvent in Gelibolu 81, 88, 90-92, 322, 328
- Eşrefiye-Konvent in İznik 54-55, 317
- Ḥabbāniya in Kairo 28, 304
- Hüdāʿiye-Konvent in Üsküdar 261, 285, 304, 416
- Konvent Bursalı İsmāʿil Ḥaḳḳıs in Bursa 30, 347
- Mevlevi-Konvent in Galata 135
- Mevlevi-Konvent in Yenikapı 304, 307
- Konya 25, 44, 59, 135, 266
- Köprülü, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutaşavvıflar* 53, 122, 266
- Koran 57, 77, 79, 133, 119, 168-169, 185, 199, 232, 299, 317-318
- Koran
 - Sure 1 (*al-Fātiḥa*) 514
 - Sure 2, 253 57
 - Sure 2, 285 50, 57
 - Sure 7, 157f. 49
 - Sure 17, 1 146
 - Sure 23, 1-11 214
 - Sure 83, 25-28, 232
 - Sure 112 514
- Koranexegese (*tefsir*) 74, 77, 157, 185, 194, 210, 214, 230, 233-234, 241, 374
- Krieg
 - Balkankrieg 29
 - „Bruderkrieg“ Bāyezid gegen Selim 386
 - Feldzug von 1069 h. zur Niederschlagung Celāli-Aufstände 55
 - Krieg gegen Venedig 80
 - Krimkrieg 274, 298
 - Osmanisch-Habsburgische Kriege, Türkenkriege 279, 341, 365, 391, 401
 - Schlacht auf dem Amselfeld 65
 - Schlacht bei Varna 65-66
- Krim 262, 267, 269, 274, 298, 397
- Kütahya 47, 192, 262, 269-270, 393, 413
- Lachmann, Karl 106
- Lāla İsmāʿil, Prinzenenerzieher 291, 418
- Lāmiʿi, *Fütūḥ el-Müccābidin* 35-36, 46-49, 63, 66-67, 72, 75-76, 79, 101
- Larende (heute Karaman) 54
- Laṭifi, *Tezkiret eş-Şuʿarā* 36, 49-51, 57-58, 60-63, 78-80, 91, 114, 312

Lemnos 80

- Lesenzeichen 318-320, 351, 520
- Lesezirkel 18
- livā el-ḥamd* siehe Prophetenbanner
- Lütfi, Historiograph 40, 89, 92
- Luxushandschriften 20, 119, 201, 241, 254, 288, 295, 298, 319, 335, 341-343, 356
- maḥlaş* (Nom de Plume) 326, 330
- Maḥmūd al-Kāşgari, *Divān Luġat at-Türk* 237
- Maḥmūd I. 131, 259, 271, 273, 286-290, 292, 346, 362, 366, 383, 389, 513, 516
- Maḥmūd II. 250, 290, 299, 455
- Maḥmūdiye* siehe Bedreddin Maḥmūd
- Mamluken 56, 65, 158
- Manāzil as-Sāʿirin* siehe ʿAbdullāh Anşāri
- Manisa 270, 317, 389
- Mecdi, *Ḥadāʾiḳ eş-Şekāʾiḳ* 31, 35, 46, 48-49, 67-68, 71-72, 78-79, 93-94, 213
- mecmūʿa*, Sammelhandschrift 19, 35, 115, 126, 131-132, 150, 157-159, 175, 201, 374, 411, 437
- Medrese 26, 28, 222, 231, 241, 249-250, 258, 262-263, 274, 281, 285, 300-303, 349, 368, 381-382, 384, 394, 420, 424, 426, 429-430
- Medrese
 - Balabān Medresesi und Mesih Paşa Medresesi in Gelibolu 327-328
 - İşhaḳ Paşa, İnegöl 285, 396
 - ʿİsā Beg-Medrese in Üsküb 302, 364
 - von Sultan Mehmed I. in Bursa 54
- Mehmed Emin Efendi, Scheich des Derwischkonvents in Gelibolu 90, 92
- Mehmed I. 54
- Mehmed II. 50, 58, 65-66, 83, 95, 98-99, 349
- Mehmed IV. 88
- Mekka 61, 131-132, 201, 220, 241, 243, 324, 392, 508
- Melāmetiye 222-224
- Meninski, *Thesaurus Linguarum Orientalium* 114
- Meşnevi*
 - literarische Form, Reimschema 96-97, 120, 165, 169, 219, 228
 - *Maşnavi*, Werk von Ğalāl ad-din Rūmi 135, 234
- Metrik 112, 122, 213, 414
- Metrik, *müstezād*-Verse 96, 169, 174, 199
- Mevleviye 135, 282

- Mihrişāh, Mutter Selims III. 290, 292, 343-344, 405, 413, 527
- Militär
- Janitscharen 249, 274, 290, 296-297, 348, 368, 370, 428, 530
 - Janitscharenoffizier (*çorbacı*) 296, 370
 - *ķassām-ı ʿaskerī* (Militär-Erbschaftsgericht) 279, 284, 399
 - *serʿasker* 296, 279, 422
 - *timar* 249
 - *zeʿāmet* 296, 403
- Miniaturen 15, 20-21, 119-121, 132, 164, 195, 200-203, 241, 320, 334, 350, 357, 422
- mīʿrāc* (Himmelsreise) 108, 115, 127, 146-147, 149-150, 166, 179, 187, 198, 214-215, 220-221, 239, 242-243, 448
- Moschee
- Ayasofya (Hagia Sophia) 27, 141, 144, 259, 271, 281, 286-290, 292-293, 343-346, 404, 491, 513
 - Eşrefođlı Rūmi in İznik 55
 - Eyüp 290, 292, 344
 - Fatih 131-132, 259, 277, 287-288, 291-292, 295, 383, 389
 - Große Moschee Bursa 50, 57, 60, 385, 400, 415
 - Ħamidiye in Istanbul 291, 418
 - Kemeraltı in İzmir 266, 424, 433, 446
 - Keresteci Baba in Larende/Karaman 54
 - Sayyidnā Ħusayn Kairo 335, 407-408, 435
 - Sitti Ħatun Silivriķapu 272, 361
 - Sultan AĦmed 41, 58, 316
 - Sultan Beyazıt 277, 406
 - Vālide (Pertevniyāl) Aksaray 290
- Muʿallim Nāci 72
- muʿcize*, Prophetenwunder 74, 127, 169
- Muĥammad, Prophet 31, 49, 50, 58, 60, 62, 77, 127, 135, 146-147, 151, 153, 163, 165, 167-169, 195, 198, 214, 218, 220-221, 229, 239, 242-243, 312, 315, 329, 330
- Muĥammed ʿAli, Gouverneur von Ägypten und Gründer der Khediven-Dynastie 29, 294
- Mündlichkeit und Schriftlichkeit 18, 38, 40, 47, 61, 70, 72, 82, 85, 87, 89, 100, 324, 329, 333
- Murād I. 58
- Murād II. 40, 50, 58, 67-68, 72-73, 74, 76-77, 83, 88, 98-99
- Murād III. 120
- Murād IV. 55
- Müridi, *Pend-i Ricāl* 224-225
- mürşid*, Ordensscheich, „wer auf dem rechten Weg leitet“ 34, 62, 79, 83, 132, 233
- Muşabĥab Mevlid-i Şerif* 22, 42, 59-60, 127-129, 157, 206, 237
- Muşannifak 210
- Muştafa ʿĀli, *Künb el-Aĥbār* 33, 40, 46, 50, 56-58, 60, 62-63, 68-73, 80, 82, 86-87, 89, 100, 321, 326-327, 330, 332, 335-336, 351
- Muştafa III. 287, 289-290, 415, 515
- Muştafa IV. 90-91, 322, 336, 344, 405
- müstezād* siehe Metrik
- Müteferriķa, İbrāĥim, Drucker 15, 112, 116, 118
- Nachlassregister (*muhallefāt* oder *tereke defterleri*) 18-19, 247, 276, 355
- Nāfiz Paşa, Finanzminister 307
- Naʿimā, Historiograph 87-88, 109, 316
- Naķşbendiye 36, 275, 282, 362, 398, 412, 416, 421, 427
- Naķşbendiye-Ħāliidiye 282
- naşihatnāme* siehe Fürstenspiegel
- Navāʿi, ʿAli Şer Navāʿi 51
- Nawāwī, *ĥadiķ*-Gelehrter 147-149, 167-168
- Nevʿi, Gelehrter und Dichter 326-331, 333
- Nevʿizāde ʿAṯāʿi, Gelehrter 327
- Niksar 267, 272, 290, 360
- Niyāzi Mışrı, Dichter und Şüfi-Scheich 38, 126-127, 136, 233-236, 244, 437
- Nizāmī, Dichter 51
- offener Text 37, 44, 129, 187, 321, 106-108
- ʿÖmer Ħüssāmeddin, *şeyĥülislām* 280, 298-299, 381
- Ordenszugehörigkeit 34, 45, 65, 72, 79, 89, 93-95, 248-249, 251, 275, 282, 308, 328
- Orĥan Ġāzi 51, 56-58, 62
- ʿOsmān III. 131, 201, 238, 271-273, 287-290, 346, 360-362, 375, 391, 406, 428
- Osman Nuri [Ergin] (1883-1961) 222, 238
- Paläographie 122, 141, 274, 280, 288
- Palast
- Audienzsaal (*taĥt odası* und ʿarz odası) 293, 336, 373

- Bağdat-Pavillon 27, 131, 287
- *dārüssa'ade ağası* (Obereunuch) 31, 131, 158, 291, 374
- *enderüni sipâhi* 279, 292, 389
- *miiftâh gûlämi* 278, 292-293, 344, 380, 389, 516
- Harem 131, 249, 278, 284, 286, 344, 392
- *hazine* 27, 141, 257, 271, 286, 292-293, 345, 362, 389, 392, 513
- Kanzlei des Sultans 80, 92, 250-251, 254, 280, 417, 419, 444
- *kapıca* (auch *al-havvâb*) 292, 343, 418
- *kâtib-i ağa-yı dārüssa'ade* (Sekretär des Obereunuchen) 256, 292, 344, 404
- *lälâ* (Prinzenerzieher) 61, 216, 278, 284, 291
- *muşâhib* (Kammerherr) 291, 336
- *müteferrika* (Angehöriger Garderegiment) 295, 363
- Privatgemach (*baş oda*) 27, 287, 293, 344, 350, 380, 448
- Reliquienkammer (*hırka-ı şerifodası*) 27
- Revan-Pavillon 27, 287
- *şakird-i gügüm* (Lehrling des Kesselmeisters) 292, 389, 516
- *ser-bizebân* (Obertaubstummer) 256, 293, 318, 365, 430, 514
- Topkapı 24, 27-28, 120, 141, 256-257, 265, 268, 271, 278, 286-287, 336, 343-345, 350, 392
- Vorratskammer der Küche (*kiler-i hâssa*) 27, 293, 318, 365, 381, 519
- Yıldız-Palast 27-28, 260, 271, 286, 343-344, 449
- Paradies 83, 137, 161-163, 165, 176, 195, 198, 202, 214, 216, 220-221, 229, 243, 331, 334, 510-512
- Patronage 51, 249, 251, 280, 295, 326, 369, 398, 414
- Patronym (*nesel*), 34, 46, 54, 73, 80, 250, 261, 278, 281-282, 300, 340, 349
- pençe*-Signatur 279, 292, 289, 398, 516
- Persien 83, 95, 97
- Pertev Paşa, Innenminister 274, 298-299, 362
- Pertevniyâl, Mutter von Sultan
 - ‘Abdül‘aziz 277, 290, 377
- Philologie, New Philology 17-18, 21, 103, 106, 127, 129
- Pilgerfahrt siehe *ziyâret*
- Pilgerort siehe *ziyâretgâh*
- Pir Hâmdi Efendi, Eşrefiye-Scheich 53
- Pravişte 88
- Prophetenbanner (*livâ el-hamd*) 163-164, 170, 179, 195-198, 202, 204, 207, 320, 325, 333-335, 339, 364, 366-367, 370, 376-449
- Prophetenbiographie 23, 74, 98, 127, 201, 203, 227-228
- Erzurumlu Muştaf b. ‘Ömer, *Siyer-i Nebi* 120
- anonym, *Siyer-i Nebi* 149
- Prophetengrab in Medina 326
- Protokollregister (*teşrifât defterleri*) 40-41, 90-92
- Qatâda, Traditionarier 166
- Qurayş 239, 509-510
- Râgib Mehmed Efendi/Paşa 298, 342
- Rasâ’il al-Hikma* 119, 121
- Râşid, Historiograph, *Târih-i Râşid* 88
- Razğrad/Niğbolu 269, 302, 420
- Reim 80, 96-97, 120, 122, 169, 172, 174, 179, 198-199, 210-211, 215, 217, 219, 223, 228, 239, 313
- Reimprosa 78, 95, 317, 326
- Reliquie 27, 80, 91, 121, 200-201, 205, 320-321, 325, 351, 353, 507, 520
- Reparatur (*ta‘mir* oder *tecdid*) 254-256, 307, 323, 330, 365, 441, 514, 521-522
- Rezitation, rezitieren 18, 23, 41, 54-55, 58, 75, 83-84, 88, 96, 101, 135, 265, 293, 301, 309-311, 314, 316-321, 337, 351, 356, 387, 404, 407, 411, 514
- rhetorische Stilmittel 83, 107, 169, 174, 198, 313, siehe auch Reim
- Rif‘at [Bilge], Kilisli Mu‘allim 114, 237
- Rızâ Beg, Hg. von *Muşahhah Mevlid-i Şerif* 42, 59-60, 127-131, 136, 157, 173, 206, 237
- Rufâ‘iye 275, 282, 299, 368, 421
- Rûh al-Bayân* siehe Bursalı İsmâ‘il Hâkkı
- Rûh-i Mesnevi* siehe Bursalı İsmâ‘il Hâkkı
- Rumeli 51, 88, 95, 109, 267-270, 299, 421
- Rûzbihân Baqlı 231
- Sa‘di Şirâzi 95
- Şa‘lebcizâde el-Hâcc Ahmed, Bibliotheksstifter 265, 424, 433, 446
- Sâmi, Historiograph 90

- Sāmi, Şemseddin, *Ḳāmūs el-A'lām* 37, 49, 51, 68, 83, 113, 311
 Sammelhandschrift siehe *mecmū'a*
 Samsun 259-260, 265, 270, 296, 298, 402-403
Şaqa'iq an-Nu'māniya, Supplement von Şeyḫi Muḥammed 328
Şaqa'iq an-Nu'māniya siehe Taşköprizade
 Şarköy/Sivriḫışar 52, 59
 Satan 161, 335, 496
şahhiyāt 231
 Şazelıye 282, 285
 Schattenkalifat in Kairo 107, 115, 179-181
 Schlüsselbewahrer siehe *miftāḫ gūlamı* 278, 292-293, 295, 344, 350, 380, 389, 516
 Schöpfung, Erschaffung der Welt 23, 79, 86, 127, 137, 165, 214, 371
 Schreibroutine 71, 139-140, 184, 193, 207, 297, 327, 329-332, 338, 340, 359
 Schriftduktus
 – *naşhi* 184-185, 292, 297, 326-327, 329, 331, 338, 343, 348-349
 – *nasta'lik* 327, 329-332
 – *riḳ'a* 72, 301, 331, 378, 382, 396, 423, 444
 – *divāni* 297, 329, 363, 384, 397-398, 514
 – *tevki'* 140, 330
 Seferiḫışar/Eskişehir 269, 371, 382, 384, 395, 403, 420, 443
 Segenswirkung siehe *bereket*
 Şehid 'Ali Paşa, Großwesir 141, 271, 294, 360, 454
 Selim I. 141, 257, 513
 Selim II. 386
 Selim III. 287, 290, 411, 414
 Şem'dānizāde, Historiograph, *Mer'iy et-tevāriḫ* 40, 88-89, 96, 98
 Şemseddin Sāmi siehe Sāmi
 Şemseddin Sivası, Autor von *Menākıb-ı İmām-ı A'zam* und *Mir'at el-Aḫlāk* 37-38, 111
 Serez/Siroz 265, 269, 282, 284-285, 304-307
serlevḫa (Titelblatt) 120, 144, 160, 303, 343-349
sermāye (transzendentes Kapital) 70, 248, 335-338, 345, 347, 351, 356
Sevākub-ı Sultān-ı 'Ulemā Mevlānā Muḥammed el-Balḫi er-Rūmī, Derviş Maḫmūd 135
 Şeyḫzāde Muşliḫüddin, Exeget 231-233, 235
 Şidki Emetullāḫ Ḥatun, Dichterin 326, 328-330, 333, 523
silsile (Initiationskette) 35, 60, 75, 135-136, 375
Sirat 'Ali az-Zaybak; *Sirat 'Antar*; *Sirat Bani Hilāl* 19
Şirāt-ı Müstaḫim, Zeitschrift 236
 Şirāz 20
Şiyer siehe Prophetenbiographie
 Skopje siehe Üsküb
 Sofia 69-70, 72
 Şomuncı Baba, Ḥamid b. Mūsā 46-47
 Staatsverwaltung
 – *Bāb-ı 'Ali* (Hohen Pforte) 92, 250-251, 280, 291, 296, 374
 – *Bāb-ı Defterdāri* 250
 – *Dāḫiliye Nezāreti* 91
 – *Divān-ı Hümayūn* 36, 57, 81, 250-251, 254, 280, 408, 417, 419, 444
 – *Ma'ārif Nezāreti* 29, 280, 406, 450, 455, 456
 – *mülkiye nāzırı* (Innenminister) 274, 362, 394, 421
 – *re'is el-küttāb* 342
 – *şadr-ı a'zam* (Großwesir) 31, 249, 256, 261, 271, 273, 294, 342, 360, 401
 – *Şürā-yı Devlet Mālīye Dā'iresi* 339, 366
 – *wakil dār as-sa'āda* 280, 433
 – *ze'āmet* 249, 279, 296, 403
 Stempel
 – Besitzstempel 256-257, 276, 295
 – Inventarstempel 141, 257-261, 271, 286, 307, 362
 – *wakf*-Stempel 158, 256, 258-260, 265, 271-273, 275, 287, 291, 298, 304, 307, 346
 Stiftung
 – *mütevelli* (Verwalter) 288, 292, 389, 516
 – *wakf-ı ehli* 257-259, 286, 303-305
 – *wakf-ı ḫayri* 257-259, 286, 304
 – *wakf*-Vermerk 238, 253, 258, 260, 271-272, 275, 280, 282, 284-285, 290, 292, 296, 304-306, 308, 366
 Şubḫi, Historiograph 90
 Sulamı, Autor der *Ṭabaqāt aş-Şūfiya* 35-36
 Süleymān Paşa b. Orḫan Gāzi, Thronfolger 51, 58-59
 Sultān Veled 114, 122, 237
 Sultansmutter siehe *vālide*
 Taftāzāni 74, 99
 Taqi bzw. Taḫiyeddin, Yesevi-Scheich 83-84
 Tal'at siehe Aḫmad Tal'at
 Ṭapduḫ Emre 44, 47-48, 52-53, 56-57, 61
Tāriḫ Madinat Dimāşq von Ibn 'Asākir 18

- Tārīḥ-i Ḥākim* 41, 58, 90., 311, 316-317
Tārīḥ-i Na'imā 87-88, 90, 109, 316
 Ṭaşköprizāde Aḥmed, *aş-Şaqā'iq an-Nu'māniya* 31, 33, 35, 46, 48-49, 67-68, 71-72, 76-79, 81, 93-94, 167, 212-213, 217, 230, 312, 328
 Taymūr siehe Aḥmad Paşa b. Ismā'īl Taymūr
 Tennūri, İbrāhīm 47-48
teşrifāt defterleri siehe Protokollregister
tevhid (Bekennntnis der Einheit Gottes) 47-48, 55, 80, 176, 232
 Textkritik 37, 104-105, 107-108, 116-117, 128, 133, 140, 145, 149, 174-175, 177, 206, 234-235, 242
 Tirmiḍi 35
 Titel
 – Ağa 262
 – Çelebi 76, 262
 – Dede 282
 – *derviş* 282
 – Emre 60-61
 – *fakih* 200, 250, 278, 302-303, 349
 – Ḥatun bzw. Kadın 263, 344
 – Ḥoca, Ḥ'ace 262
 – Kalif 180
 – *kapuçı* 292, 343
 – *lālā, atabeg* 61, 216, 278, 284, 291
 – Mevlā, Mollā, Monlā 250, 262-264, 281, 285, 300-301
 – *muşāhib, başmuşāhib* 291, 336
 – Paşa 251, 272, 274, 279
 – Sulṭān 263, 277
 Titelblatt siehe *serlevha*
 Tokat 265, 267, 317, 360, 387, 444
 Transoxanien 61, 75, 84-85, 95, 97, 106
 Traum, Prophet Muḥammad im Traum 74, 76, 80, 218, 229
 Tripolis/Afrika 330, 332
tuğra 259, 271, 287, 345, 363, 372, 406, 453
 Tuḳay, 'Abdullāh (Gabdullah Tuḳaj) 229
- *ḳādī* 88, 272, 281, 299-300, 328, 330, 332, 347, 414, 529
 – *ḳāzī'asker* von Anatolien 212
 – *ḳāzī'asker* von Rumeli 88, 299, 421
 – *müderriş* (Dozent) 206, 274, 280-281, 300, 328, 372, 384, 426
 – *mü'ezzin* 250, 274, 281, 300, 370, 379, 387, 400, 406
 – *müfettiş-i evkāf el-Ḥaremeyn eş-şerifeyn* (Inspektor der Stiftungen der Heiligen Stätten) 259
 – *müfti* 61, 147-148, 167, 331-332, 455
 – *nā'ib* (stellvertretender Richter) 88, 329, 331-332, 380, 382, 406
 – *şeyhülislām* 26, 89, 160, 260, 272-273, 277, 280, 298-299, 361, 381, 414
 – Student 250, 274, 281, 382
 Umm Hāni' 146-147, 220-221, 243
ümmi, „Analphabet“ 49, 61-62
 Ümmi Kemāl 126
 Üsküb (Skopje) 222, 268, 302, 364, 384
 Üsküdar 298, 304, 362, 371-372, 375, 403, 416, 421, 426
- vak'anüvis*, (Hofhistoriograph) 20, 40-41, 56, 58, 62, 66, 87-92, 316, 348
vālīde (Sultansmutter) 91, 131, 249, 263, 273, 277-278, 284, 290-292, 301, 336, 344, 368, 372-373, 377, 404-405, 414, 426, 446, 449
Velāyetnāme, Vilāyetnāme, Hacı Bektaş 37, 47-48, 52-53, 57, 123, 320-321
 Veled Çelebi [Izbudak] 114, 237
 Veliyüddin, *şeyhülislām* 26, 272, 277, 280, 299, 361, 410, 414
- Wilhelm Radloff, Turkologe 114
 Wladislaw, ungarischer König 65
 Wölga-Region 93
 Wunder siehe 1. *kerāmet*; 2. *mu'cize*
- yādigār* (Andenken) 64-65, 336, 371
 Yazıcı Şālih, *Melḥame-i Kübrā* bzw. *Şemsiye* 71, 73
 Yegen Muḥammed Paşa, Großwesir 271, 294, 361
 Yesevi siehe Aḥmed Yesevi
 Yeseviye 44, 83-85
 Yünus, 'Aşık Yünus 38, 43, 59, 123-124, 127
 Yüsuf-ı Biçäre 217-221, 312, 337

zābir siehe äußeres und inneres Wissen
Zeyn-i ‘Arab 74, 95, 99
zīkr 40, 55, 98, 132, 169

ziyāret (Pilgerfahrt) 39-40, 47, 79, 90-91, 100,
321, 323-326, 522
ziyāretgāh (Pilgerort) 49, 55, 63, 67, 81, 83,
88-89

ORIENT-INSTITUT
ISTANBUL

ISTANBULER TEXTE UND STUDIEN

1. Barbara Kellner-Heinkele, Sigrid Kleinmichel (Hrsg.), *Mir ‘Alīšīr Nawwā’i. Akten des Symposiums aus Anlaß des 560. Geburtstages und des 500. Jahres des Todes von Mir ‘Alīšīr Nawwā’i am 23. April 2001*. Würzburg 2003.
2. Bernard Heyberger, Silvia Naef (Eds.), *La multiplication des images en pays d’Islam. De l’estampe à la télévision (17-21 siècle). Actes du colloque Images : fonctions et langages. L’incursion de l’image moderne dans l’Orient musulman et sa périphérie. Istanbul, Université du Bosphore (Boğaziçi Üniversitesi), 25 – 27 mars 1999*. Würzburg 2003.
3. Maurice Cerasi with the collaboration of Emiliano Bugatti and Sabrina D’Agostiono, *The Istanbul Divanyolu. A Case Study in Ottoman Urbanity and Architecture*. Würzburg 2004.
4. Angelika Neuwirth, Michael Hess, Judith Pfeiffer, Börte Sagaster (Eds.), *Ghazal as World Literature II: From a Literary Genre to a Great Tradition. The Ottoman Gazel in Context*. Würzburg 2006.
5. Alihan Töre Şagunî, Kutlukhan-Edikut Şakirov, Oğuz Doğan (Çevirmenler), Kutlukhan-Edikut Şakirov (Editör), *Türkistan Kaygısı*. Würzburg 2006.
6. Olcay Akyıldız, Halim Kara, Börte Sagaster (Eds.), *Autobiographical Themes in Turkish Literature: Theoretical and Comparative Perspectives*. Würzburg 2007.
7. Filiz Kırıl, Barbara Pusch, Claus Schönig, Arus Yumul (Eds.), *Cultural Changes in the Turkic World*. Würzburg 2007.
8. Ildikó Bellér-Hann (Ed.), *The Past as Resource in the Turkic Speaking World*. Würzburg 2008.
9. Brigitte Heuer, Barbara Kellner-Heinkele, Claus Schönig (Hrsg.), „Die Wunder der Schöpfung“. *Mensch und Natur in der türksprachigen Welt*. Würzburg 2012.
10. Christoph Herzog, Barbara Pusch (Eds.), *Groups, Ideologies and Discourses: Glimpses of the Turkic Speaking World*. Würzburg 2008.
11. D. G. Tor, *Violent Order: Religious Warfare, Chivalry, and the ‘Ayyār Phenomenon in the Medieval Islamic World*. Würzburg 2007.
12. Christopher Kubaseck, Günter Seufert (Hrsg.), *Deutsche Wissenschaftler im türkischen Exil: Die Wissenschaftsmigration in die Türkei 1933-1945*. Würzburg 2008.
13. Barbara Pusch, Tomas Wilkoszewski (Hrsg.), *Facetten internationaler Migration in die Türkei: Gesellschaftliche Rahmenbedingungen und persönliche Lebenswelten*. Würzburg 2008.

14. Kutlukhan-Edikut Şakirov (Ed.), *Türkistan Kaygısı. Faksimile*. In Vorbereitung.
15. Camilla Adang, Sabine Schmidtke, David Sklare (Eds.), *A Common Rationality: Muʿtazilism in Islam and Judaism*. Würzburg 2007.
16. Edward Badeen, *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit*. Würzburg 2008.
17. Claudia Ulbrich, Richard Wittmann (Eds.): *Fashioning the Self in Transcultural Settings: The Uses and Significance of Dress in Self-Narrative*. Würzburg 2015.
18. Christoph Herzog, Malek Sharif (Eds.), *The First Ottoman Experiment in Democracy*. Würzburg 2010.
19. Dorothée Guillemarre-Acet, *Impérialisme et nationalisme. L'Allemagne, l'Empire ottoman et la Turquie (1908–1933)*. Würzburg 2009.
20. Marcel Geser, *Zwischen Missionierung und „Stärkung des Deutschtums“: Der Deutsche Kindergarten in Konstantinopel von seinen Anfängen bis 1918*. Würzburg 2010.
21. Camilla Adang, Sabine Schmidtke (Eds.), *Contacts and Controversies between Muslims, Jews and Christians in the Ottoman Empire and Pre-Modern Iran*. Würzburg 2010.
22. Barbara Pusch, Uğur Tekin (Hrsg.), *Migration und Türkei. Neue Bewegungen am Rande der Europäischen Union*. Würzburg 2011.
23. Tülay Gürler, *Jude sein in der Türkei. Erinnerungen des Ehrenvorsitzenden der Jüdischen Gemeinde der Türkei Bensiyon Pinto*. Herausgegeben von Richard Wittmann. Würzburg 2010.
24. Stefan Leder (Ed.), *Crossroads between Latin Europe and the Near East: Corollaries of the Frankish Presence in the Eastern Mediterranean (12th – 14th centuries)*. Würzburg 2011.
25. Börte Sagaster, Karin Schweißgut, Barbara Kellner-Heinkele, Claus Schönig (Hrsg.), *Hoşsohbet: Erika Glassen zu Ehren*. Würzburg 2011.
26. Arnd-Michael Nohl, Barbara Pusch (Hrsg.), *Bildung und gesellschaftlicher Wandel in der Türkei. Historische und aktuelle Aspekte*. Würzburg 2011.
27. Malte Fuhrmann, M. Erdem Kabadayı, Jürgen Mittag (Eds.), *Urban Landscapes of Modernity: Istanbul and the Ruhr*. In Vorbereitung.
28. Kyriakos Kalaitzidis, *Post-Byzantine Music Manuscripts as a Source for Oriental Secular Music (15th to Early 19th Century)*. Würzburg 2012.
29. Hüseyin Ağuıçenođlu, *Zwischen Bindung und Abnabelung. Das „Mutterland“ in der Presse der Dobruudscha und der türkischen Zyprioten in postosmanischer Zeit*. Würzburg 2012.
30. Bekim Agai, Olcay Akyıldız, Caspar Hillebrand (Eds.), *Venturing Beyond Borders – Reflections on Genre, Function and Boundaries in Middle Eastern Travel Writing*. Würzburg 2013.
31. Jens Peter Laut (Hrsg.), *Literatur und Gesellschaft. Kleine Schriften von Erika Glassen zur türkischen Literaturgeschichte und zum Kulturwandel in der modernen Türkei*. Würzburg 2014.

- 32 Tobias Heinzelmann, *Populäre religiöse Literatur und Buchkultur im Osmanischen Reich. Eine Studie zur Nutzung der Werke der Brüder Yazıcıoğlu*. In Vorbereitung.
33. Martin Greve (Ed.), *Writing the History of "Ottoman Music"*. Würzburg 2015.

