ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN · BAND 22

Leben und Weltbild des altosmanischen Dichters Aḥmedī unter besonderer Berücksichtigung seines Diwans

von
Tunca Kortantamer

KLAUS SCHWARZ VERLAG · FREIBURG IM BREISG

1973

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000001

2 St.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000005

ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN · BAND 22

KLAUS SCHWARZ VERLAG · FREIBURG IM BREISGAU

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000006

Tunca Kortantamer

Leben und Weltbild des altosmanischen Dichters Aḥmedī unter besonderer Berücksichtigung seines Diwans

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000007

Leben und Weltbild des altosmanischen Dichters Aḥmedī unter besonderer Berücksichtigung seines Diwans

von
Tunca Kortantamer

KLAUS SCHWARZ VERLAG · FREIBURG IM BREISGAU

1973

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000009

UNIV. U. LANDESBIBLIOTHEK HALLE (SAALE)

Lehrerbücherei
Deutsche Literaturgeschichte

Alle Rechte vorbehalten

ISBN 3-87997-022-X

1976 I DM 31 K 44

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000010

Vorwort

Die Anfänge der klassischen türkischen Literatur, also das altosmanische Schrifttum, ist bisher nur unzulänglich erforscht. Da ausreichende Vorarbeiten fehlen, herrscht in den Arbeiten über ihre Vertreter und deren Werke noch eine große Unsicherheit. Das gilt auch für einen so wichtigen Vertreter der altosmanischen Literatur wie Aḥmedī und seine Werke. Daher wird hier in erster Linie versucht, unter besonderer Berücksichtigung des Diwans eine möglichst zuverlässige und stichhaltige Grundlage für weitere Forschungen zu den umfangreichen Werken des Autors zu schaffen, wobei auch laufend auf neue Untersuchungsgegenstände hingewiesen wird. Die Bedeutung dieser Werke für verschiedene Zweige der Wissenschaft kommt dabei zum Ausdruck.

Die erste Anregung zu dieser Arbeit geht auf meine Lehrerin Professor Dr. Hasibe Mazıoğlu von der Universität Ankara zurück. Meine Schwester, die Turkologie-Studentin Meriç Kortantamer, die in der Nationalbibliothek zu Ankara tätig ist, hat mich unermüdlich mit nützlichem Material versorgt. Für manche wertvollen Hinweise bin ich den Herren Dozenten Dr. Josef Matuz und Dr. Ulrich Haarmann sowie dem Akademischen Oberrat Dr. Hans Müller zu Dank verpflichtet. Dank schulde ich auch meiner Frau Samira Kortantamer und dem Herrn cand. phil. Robert Humbsch, die mir bei den sporadischen Korrekturen behilflich waren.

Groß ist mein Dank meinem verehrten Lehrer Professor Dr. Hans Robert Roemer, ohne dessen Hilfe, Geduld, Verständnis, Weitsicht und Unterstützung bei den immer wieder auftauchenden Problemen und Schwierigkeiten die vorliegende Arbeit nicht hätte zu Ende geführt werden können.

Freiburg, i. Br., den 12. Juli 1973

Tunca Kortantamer

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000011

Inhalt

A. Einleitung 1

1) Überblick über Aḥmedīs Werke 16

a) Iskendernāme 16

b) Ǧemšīd ü Ḫurşīd 32

c) Tervīḥ ül-ervāḥ 35

d) Badāyiʿ as-siḥr fī sanāyiʿ aš-šiʿr, Mirqāt al-adab, Mīzān al-adab und Miʿyār al-adab 42

e) Andere Werke 45

2) Der Diwan 50

a) Handschriften 53

(1) Hs. Hamidiye 55

(2) Hs. İslam Eserleri 62

(3) Hs. British Museum 64

(4) Hs. Vaticana 65

(5) Hs. Düğümlü Baba 67

(6) Hs. Topkapı 69

b) Vergleich der Handschriften 70

c) Orthographische Bemerkungen 75

B. Aḥmedīs Leben 85

1) Name und Herkunft 85

2) Ausbildung in Anatolien und Ägypten 100

3) Rückkehr aus Ägypten, Aufenthalt am Hofe ʿĪsā Beys von Aydın und am Hofe Süleymān Beys von Germiyān 105

4) Erste Begegnung mit den Osmanen 124

5) Aḥmedī und Timur 126

6) Am Hofe Emīr Süleymāns 132

7) Beziehungen zu Meḥmed Čelebi und zu Prinz Murād 174

8) Aḥmedīs Tod 199

C. Weltbild und geistige Haltung 201

1) Religiöse Anschauungen 202

a) Gottesbegriff 202

b) Eschatologische Vorstellungen, Warnung vor dem Begehen der Sünde sowie Aufruf zur Buße und Unterwerfung 211

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000013

c) Prophet Muḥammad 218
d) Religiöses Gesetz und Pflichten der Gläubigen 228
2) Mystische Anschauungen 237
a) Das Verhältnis der Erschaffenen zu Gott 238
b) Die Liebe zu Gott und ihr Ziel 246
c) Der Weg und die Mittel des Mystikers 252
d) Angriffe auf die Religionsgelehrten, Sufis und Derwische sowie Prinzipien der Malāmatiyya 263
3) Aḥmedīs Verhältnis zu Religion, Asketismus und Sufitum 279
4) Irdische Genüsse 307
a) Wein 312
b) Irdische Liebe 333
c) Männliche Schönheit 347
5) Ethische Anschauungen 361
6) Gesellschaftliche Vorstellungen 371
7) Die Welt und das Leben 397
8) Das kulturelle Niveau 408

D. Schlußbetrachtungen 417

E. Technische Hinweise 427

F. Literaturverzeichnis 430

G. Indices 451
I. Eigennamen 451
II. Ortsnamen und geographische Begriffe 457
III. Wörter und Sachen 459
IV. Autoren und Werke 480
V. Verzeichnis der vorkommenden Koranstellen 489
VI. Verzeichnis der vorkommenden Hinweise auf den Diwan Aḥmedīs 490

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000014

A. EINLEITUNG

Die Schlacht am Kösedağ im Jahre 1243 bildet einen Meilenstein in der anatolischen Geschichte. Durch ihren Sieg über die anatolischen Selǧūqen mußten die Mongolen als neue Herren des Landes anerkannt werden. Die selǧūqischen Herrscher gerieten vollkommen unter die Herrschaft der mongolischen Emire. Die jährlichen Steuern für die Īlḫāne, die Deckung des Bedarfs der Besatzungsmacht im Lande, dazu die Ausgaben der selǧūqischen Emire und ihres Gefolges belasteten die Bevölkerung stark. Die häufigen Aufstände einzelner rebellischer Emire und Machtkämpfe erschwerten die Lage noch mehr. Auch die Goldene Horde und besonders die Mamluken zeigten starkes Interesse an Anatolien, weshalb sie immer wieder in die Machtkämpfe Anatoliens eingriffen[1].

Aus dieser labilen Lage ergaben sich für die oghusischen Emire, die in den Grenzgebieten des selǧūqischen Reiches lebten und sich als Halbnomaden eines ziemlich freien Daseins erfreuten, machtpolitische Ausdehnungsmöglichkeiten. Die Schwäche des byzantinischen Reiches begünstigte diese Entwicklung noch. Im Westen, Süden und Norden Anatoliens entstanden mehr oder weniger autonome Fürstentümer oder Herrschaften wie Germiyān, Qaramān, Ǧandār, Aydın und dasjenige der Osmanen[2]. Diese Fürstentümer erkannten zwar die Oberherrschaft der Īlḫāne an und zahlten Tribut, waren aber im übrigen weit-

---

1) Über die Schlacht am Kösedağ und über die Zeit danach siehe Matuz, "Der Niedergang der anatolischen Seldschuken: Die Entscheidungsschlacht am Kösedağ", erscheint in: Central Asiatic Journal; Köprülü, Osmanlı Devletinin Kuruluşu, S. 32 ff., 42 f.; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, Bd I, S. 9 ff.; Cahen, Pre-Ottoman Turkey, S. 269 ff., 314; Turan, Selçuklular, S. 211 ff.

2) Über diese Fürstentümer berichtet ausführlich Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu Karakoyunlu Devletleri, Ankara 1969; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, Bd I, S. 39 ff.; vgl. Wittek, Das Fürstentum Mentesche, Amsterdam 1967; Akın, Aydın Oğulları Tarihi hakkında Bir Araştırma, Ankara 1968.

gehend unabhängig. In der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts nahmen ihre Macht und Unabhängigkeit noch zu, und während der Kämpfe um das Erbe Abū Saʿīds[1] wurde diese Unabhängigkeit vollkommen.

Eines dieser Fürstentümer, das der Osmanen, erwies sich mit der Zeit als das erfolgreichste, denn unter der Führung tüchtiger Herrscher entwickelte es sich mit der Zeit zur Großmacht. Die Ausdehnung der Osmanen vollzog sich bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts auf Kosten des byzantinischen Reiches. Anfangs eroberten sie oft in Einzelaktionen die nicht besonders gut geschützten Grenzgebiete, die sich von Konstantinopel zum großen Teil gelöst hatten. Dann folgten die Eroberungen der größeren Städte wie Bursa und Iznik (Nicea). Um die Mitte des 14. Jahrhunderts faßten sie in Europa Fuß und fanden dort einen fruchtbaren Boden für eine weitere Ausbreitung. Zur gleichen Zeit gab ein Zwiespalt in Qarasi den Osmanen die Gelegenheit, den ersten Schritt zur Expansion in Anatolien zu Lasten anderer türkischer Fürstentümer zu tun.

Als Bāyezīd I.[2] den Thron bestieg, hatten die Osmanen in Europa bereits Thrazien, Mazedonien, Bulgarien und Serbien unter ihre Herrschaft gebracht und in Anatolien die Stadt Ankara mit ihrer Umgebung sowie wichtige Gebiete von Germiyān[3] und Ḫamīd[4] in Besitz genommen. Ein besonders starker Gegner, der Fürst von Qaramān, war besiegt. Parallel zu der Ausdehnung der osmanischen Macht entwickelte sich das Staatswesen. An die Stelle von Sitten und Bräuchen des Nomadentums traten allmählich Ordnungen

---

1) Īlḫān, der von 1317 bis 1335 regierte; über ihn siehe Spuler Mongolen, S. 117 ff.

2) Er regierte von 1389 bis 1402. Über ihn siehe EI (2) I, S. 1117-1119, s.v. "Bāyazīd I" (Inalcık).

3) Als Süleymān Šāh von Germiyān nicht mehr in der Lage war, sich gegen Qaramān zu verteidigen, verheiratete er im Jahre 1378 seine Tochter mit dem osmanischen Prinzen Bāyezīd und überließ einen wichtigen Teil seines Landes mit der Hauptstadt Kütahya den Osmanen, siehe Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, S. 45. Einige Forscher nehmen an, daß Aḫmedī zu dieser Zeit zu den Osmanen überging; Näheres unten S. 124.

4) Ein großer Teil des Fürstentums Ḫamīd wurde durch Kauf erworben, siehe Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, S. 65.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000016

und Gesetze, die den neuen Verhältnissen Rechnung trugen. Bāyezīd I. fand bei seiner Thronbesteigung im Jahre 1389 ein gut organisiertes, militärisch und politisch starkes Land vor.

Es gelang ihm, in zwei Jahren die Fürstentümer Germiyān, Aydın, Menteše, Şaruḫān, Ḥamīd und Teke zu unterwerfen. Auch in Europa wurden die Eroberungen fortgesetzt, und Konstantinopel wurde belagert, das nun schon inmitten des osmanischen Territoriums ein hemmendes Element für die weitere Ausdehnung darstellte. In Nordanatolien fiel ein Teil des Fürstentums Čandār unter osmanische Herrschaft und die führenden Persönlichkeiten von Amasya[1], die sich gegen den gefährlichen Gegner der Osmanen Qāżī Burhān üd-dīn Aḥmed[2] entschlossen zur Wehr gesetzt hatten, entschieden sich freiwillig für die osmanische Herrschaft.

Im Jahre 1396 errang Bāyezīd I. bei Nikopolis (Niğbolu) den größten Sieg seiner Herrschaftszeit und ordnete die zweite Belagerung Konstantinopels an. Kurz danach versetzte er mit der Eroberung Konyas und der Hinrichtung des dortigen Herrschers dem Fürstentum Qaramān einen todlichen Schlag. Danach folgte die Unterwerfung einiger kleiner Emirate in Nordanatolien. Nach dem Tode Qāżī Burhān üd-dīn Aḥmeds nahm er auch Sivas[3], eine der bedeutenden Städten Ostanatoliens, in Besitz und vollzog mit der Eroberung von Malatya den ersten Schritt zu einer künftigen Auseinandersetzung mit den Mamluken. Aber die Bedrohung durch Timurs Einfall in Vorderasien, die immer gefährlicher wurde, zwang ihn, alle seine Pläne aufzugeben.

Der Vorstoß Timurs nach Anatolien, die Niederlage Bāyezīds I. bei Ankara im Jahre 1402 und ein Jahr später der Tod Bāyezīd I. führte in Anatolien zu einem Chaos, das elf Jahre anhielt, bis Meḥmed Čelebi[4], einer der Söhne Bāyezīds I., den Kampf um die

---

1) Amasya könnte Ahmedīs Geburtsort sein; Näheres unten S. 94 ff.

2) Siehe unten S. 105.

3) Eine der Städte, die als Aḥmedīs Geburtsort angegeben werden; Näheres siehe unten S. 90 ff.

4) Über Meḥmed Čelebi (gest. 1421) siehe İA VII, S. 496-506, s.v. "Mehmed I" (Uzunçarşılı); über Aḥmedīs Beziehungen zu Meḥmed Čelebi siehe unten S. 174 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000017

Macht, der mit dem Abzug Timurs unter den Prinzen ausbrach, zu seinen Gunsten entschied. Meḥmed Čelebi erwies sich als ein guter Politiker und Staatsmann, der die Wunden des Landes heilte. Bald besaßen die Osmanen wieder ein militärisch und politisch starkes und gut organisiertes Reich, in dem neben der Wissenschaft und den verschiedenen Kunstzweigen eine neue reichhaltige Literatur, die im 13., 14. und 15. Jahrhundert klare Umrisse annahm, zu blühen begann.

Über die Anfänge der türkischen Literatur in Anatolien ist einstweilen noch nichts Näheres bekannt. Doch auch schon die zur Verfügung stehenden spärlichen Kenntnisse ergeben im Lich der politischen, sozialen, wirtschaftlichen und ethnischen Ve hältnisse sowie der geschichtlichen Ereignisse ein einigermaßen brauchbares Bild. Für das Verständnis der türkischen Literatur Anatoliens im 14. Jahrhundert, zu deren wichtigsten Vertretern der Dichter Aḥmedī gehört, ist es jedenfalls von nicht zu unterschätzender Bedeutung.

Nach dem Sieg der Großselǧūqen über die Byzantiner bei Malazgirt (Manzikert) im Jahre 1071 war Anatolien nach und nach erobert und mit der Zeit türkisch besiedelt worden[1]. Die Großselǧūqen hatten die verschiedenen türkischen Stämme und Gruppierungen, die aus dem Gebiet zwischen dem Kaspischen Meer und dem Aral-See mit der Hoffnung, im Westen bessere Lebensbedingungen vorzufinden, aufbrachen und in das selǧūqische Territorium eindrangen, weiter nach Anatolien ziehen lassen. Die Eroberer und Ansiedler bestanden aber nicht nur aus Nomaden, sondern auch Bauern, Angehörige der einfachen städtischen Bevölkerung, Händler, Gelehrte, Künstler, Derwische, Glaubenskämpfer und natürlich auch Abenteuerer hauptsächlich aus den türkischen Stämmen und Kulturzentren, aber auch von anderen

---

1) Bei unseren Angaben über die politischen, sozialen, wirtschaftlichen, kulturellen und ethnischen Verhältnisse in Anatolien nach dem Kampf in Malazgirt stützen wir uns auf Köprülü, Osmanlı Devletinin Kuruluşu, Ankara 1959; Köprülü Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Ankara 1966; Cahen, Pre-Ottoman Turkey, S. 64 ff., 72 ff., 84 ff., 120 ff.; Turan, Selçuklular, S. 125 ff., 195 ff., 204 ff.; Wittek, Fürstentum S. 15 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000018

islamischen Völkern zogen in das neu erschlossene Land[1]. Sie begegneten in Kleinasien den Byzantinern und den Resten der alten anatolischen Völker. Sie stießen sogar auf Gruppen türkischen Ursprungs, die früher in die Dienste der Byzantiner getreten waren[2]. Es kam zu einer Verschmelzung und einem Nebeneinanderleben, das freilich nicht immer friedlicher Natur war[3].

Natürlich blieb diese Begegnung mit den Resten der alten Kulturen für die neuentstandene türkisch-islamische Bevölkerung Anatoliens nicht ohne Folgen. Sowohl Einflüsse auf die Kunst und Architektur als auch ein Kulturaustausch im Bereich der Sitten und Bräuche sind zu erkennen, aber zu einer grundlegenden Änderung der Lebensauffassung und des Weltbildes der Türken kam es nicht. Dafür war die Wirkung des islamischen Kultureinflusses zu tiefgreifend. Die wichtigste Komponente dieser neuen Beziehungen war die Toleranz, die sich in Kunst und Denkweise sowie im Alltag zeigte[4].

---

1) Hierzu Sümer, "Anadoluya yalnız göçebe Türkler mi geldi?", Belleten XXIV (1960), S. 567-594. Köprülü, Osmanlı Devletinin Kuruluşu, S. 40, macht darauf aufmerksam, daß die Namen vieler Dörfer und Städte, die zu jener Zeit in Westturkestan existierten, auch in Anatolien vorkommen.

2) Köprülü, Osmanlı Devletinin Kuruluşu, S. 41; Wittek, Fürstentum, S. 13 f.; Yınanç, Selçuklular, S. 65.

3) Köprülü, Osmanlı Devletinin Kuruluşu, S. 58, betont, daß zu dieser Zeit kein Haß zwischen den verschiedenen Rassen und Religionsgruppen in Anatolien bestanden haben. Als Beispiel erwähnt er die Teilnahme der christlichen Bevölkerung und der Juden an der Beerdigung Maulānā Ǧalāl ad-dīn Rūmīs. Über ihn siehe IA III, S. 53-59, s.v. "Celâleddin Rûmi" (Ritter).

4) Die folgende Erzählung aus ʿĀšıq Pāšās (gest. 1333; über ihn siehe EI (2) I, S. 698 f., s.v. "ʿĀshiḳ Pasha" [Iz], mit weiteren Literaturangaben) Ġarībnāme ist in dieser Hinsicht sehr aufschlußreich: Ein Araber, ein Perser, ein Türke und ein Armenier, die sich während einer Reise zusammentun, finden unterwegs eine Geldmünze und wollen in einer Stadt, die sie auf ihrem Weg erreichen, dafür etwas kaufen. Jeder sagt in seiner eigenen Sprache, daß er Trauben kaufen will. Weil aber keiner die Sprache der anderen versteht, kommt es zu einem Mißverständnis, so daß sie beginnen, sich untereinander zu schlagen. Die Stadtbevölkerung sammelt sich um sie herum und fragt nach dem Grund des Streites, um ihn schlichten zu können. Die Streitenden erklären die Lage,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000019

Die Türken waren mit dem Islam über Persien in Berührung gekommen. Als sie den Islam annahmen, blühte in den islamischen Ländern und besonders in Persien die Mystik, was dazu führte, daß mystische Strömungen und das Derwischtum unter den türkischen Massen eine große Verbreitung fand. Diese Entwicklung wurde durch die religiöse Vergangenheit der Türken begünstigt. Es wird behauptet, aber auch bestritten, daß sie ursprünglich dem Schamanentum angehangen hätten. Sicher ist aber, daß sie den Himmel und die Erde verehrten, die Geister der Verstorbenen sowie heilige Plätze. Seit dem 6. Jahrhunder kamen sie mit Hochreligionen wie Buddhismus, Manichäismus und nestorianischem Christentum in Berührung, die sie bis zu der Zeit, in der der Islam sich durchsetzte und die islamische Kultur sich ausbreitete, mehr oder weniger beeinflußten[1]. Daher bot die Mystik ihnen im Gegensatz zur strengen Orthodoxie mehr Spielraum für ihre alten vorislamischen Sitten und Bräuche sowie für ihre volkstümlichen Glaubensformen.

Sowohl diese Umstände als auch die Toleranz und der erweiterte Horizont des geistigen Lebens in Anatolien infolge der Begegnung mit den alten nichtislamischen Kulturen, besonders die schlechten politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse

---

aber das Volk versteht nicht, worum es sich handelt. Da gibt es einen weisen Mann, der die Seele jedes Volkes kenn und in jeder Sprache sprechen kann. Er weiß gleich, was zu tun ist. Er beruhigt erst die Gemüter, nimmt das Geld und kauft damit Trauben. So sind alle zufrieden und ʿĀšıq Pāšā zieht die Moral aus der Geschichte: Obwohl alle dasselbe wollten und für sie dasselbe von Nutzen war, stritten sie, weil sie sich untereinander nicht verständigen konnten. Diejenigen, die nichts wissen, streiten, aber die Wissende handeln in Ruhe. Neben seiner allgemeinen menschlichen Bedeutung gilt dieses Gleichnis natürlich auch für diejenige die der Mystik zugeneigt sind. Siehe Levend, Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri, S. 38 ff.; vgl. dazu die mystische Ablehnung der trennenden Elemente unter den Menschen, wenn es auch religiöse Vorschriften sind, unten S. 369.

1) Hierzu mit weiterer Literaturangabe Gabain, "Vorislamische alttürkische Literatur", HO Bd V (1963), S. 217 f., 225 f

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000020

leisteten auch extremen heterodoxen Richtungen Vorschub, wodurch es zuweilen sogar zu heftigen Aufständen kam[1].

Anders als bei den breiten Volksgruppen im Lande und bei den unteren Schichten der Stadtbevölkerung entwickelte sich das Hofleben in der Stadt unter dem Einfluß persischer Vorbilder, die besonders mit der Herrschaft der Abbasiden zur Geltung gekommen waren und durch die Großselǧūqen an die anatolischen Selǧūqen weitergegeben wurden. Die höheren Schichten wurden zu Trägern der islamischen Hochkultur. Bestimmte eine breite Skala der volkstümlichen Mystik vom orthodoxen Sufitum bis hin zu den extremen Strömungen das religiöse Leben der Landbevölkerung und der unteren Schichten, so waren in den Städten zum großen Teil die sunnitische Orthodoxie - besonders in ihrer ḥanafitischen Ausprägung - und die klassische Mystik vorherrschend.

Auf diesem Boden ging die Entwicklung der türkischen Literatur vor sich[2]. In der volkstümlichen Literatur lebten die alten literarischen Traditionen fort und die beliebten Themen der vorislamischen Literatur wie Weisheit, Liebe, Leid, Heldentaten, Ereignisse des täglichen Lebens und religiöse Gefühle[3] paßten sich der Lebensauffassung und dem Weltbild der volkstümlich islamischen Religiösität an. Entsprechend dem Geist der Eroberungszüge, die als Glaubenskämpfe einen religiösen Inhalt erhielten und in den Grenzgebieten stärker hervortraten als im Landesinneren, sowie später unter dem Einfluß der mystischen Strömungen, die im 13. und 14. Jahrhun-

---

1) Darunter ist Bābā'ī-Aufstand der älteste, einer der bekanntesten und wichtigsten; darüber mit weiterer Literaturangabe siehe EI (2) I, S. 843 f., s.v. "Bābā'ī" (Cahen).

2) Über die Anfänge der türkischen Literatur in Anatolien siehe Björkman, "Die altosmanische Literatur", Fundamenta Bd II, S. 403-426; Taeschner, "Die osmanische Literatur", HO Bd V (1963), S. 250-285; Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi, S. 281-322.

3) Hierzu ausführlich Gabain, "Die alttürkische Literatur", Fundamenta Bd II, S. 211-243; Gabain, "Vorislamische alttürkische Literatur" HO Bd V (1963), S. 207-228; Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi, S. 34-96.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000021

dert dank der politischen, sozialen und wirtschaftlichen Umwälzungen in Anatolien eine Blütezeit erlebten, wurden besonders die Heldentaten in religiöser Einfärbung und mystische Stoffe als Themen bevorzugt. Dagegen standen die höheren Schichten weitgehend unter dem Einfluß der höfischen Literatur der Perser, zu deren Entwicklung türkische Herrscher als Mäzene das ihre beigetragen haben. So kam es, daß das Persische bei den anatolischen Selǧūqen zur Hofsprache wurde.

Das Interesse der türkmenischen Emire Anatoliens an der türkischen Sprache[1] einerseits und die Bemühungen der mit mystischen Gedanken vertrauten Gebildeten um den Zugang zu weiten Schichten der Bevölkerung[2] andererseits sorgten aber dafür, daß daneben doch die Fundamente für eine klassische türkische Literatur in Anatolien gelegt wurden[3], wozu auch Gelehrte, Künstler und Intellektuelle, die im 13. Jahrhundert vor der mongolischen Gefahr in Anatolien Zuflucht suchten, ihren Teil beitrugen.

Die ersten bekannten Früchte dieser Literatur stammen aus dem 13. Jahrhundert. Sie sind leider nur in begrenzter Zahl auf uns gekommen, aber sowohl der Entwicklungsstand der Sprache als auch die große Zahl der Werke in dem darauffolgenden 14. Jahrhundert, deren Erschließung zum großen Teil jüngeren Datums ist, deutet daraufhin, daß einiges davon verloren ging oder noch nicht entdeckt wurde.

Aḥmedī ist ein Kind des 14. Jahrhunderts. Als er Anfang der dreißiger Jahre dieses Jahrhunderts zur Welt kam, stand Ana-

---

1) Ein geradezu klassisches Beispiel dafür ist der berühmte Befehl Meḥmed Beys von Qaramān zur Verwendung der türkischen Sprache in der Verwaltung und am Hofe, siehe Köprülü, İlk Mutasavvıflar, S. 200; Turan, Selçuklular, S. 321.

2) Als ein typisches Beispiel für die Anfänge der klassischen türkischen Literatur sei hier auf Sulṭān Veled hingewiesen, siehe Björkman, "Die altosmanische Literatur", Fundamenta Bd II, S. 407 f.; İA XI, S. 28 ff., s.v. "Sultan Veled" (Yazıcı).

3) Über die Entwicklung der türkischen Sprache in Anatolien liegt neuerdings eine ausführlichere Untersuchung von J. Matuz vor. Siehe Matuz, "Die Emanzipation der türkischen Sprache in der osmanischen Staatsverwaltung", erscheint in: Ethnogenese und Staatsbildung in Südosteuropa. Beiträge des Südosteuropa-Arbeitskreises der Deutschen Forschungsgemein-

tolien noch unter der Oberhoheit der Ilḫāne, die allerdings bald mit dem Tode Abū Saʿīds im Jahre 1335 zu Ende gehen sollte. Die Osmanen, die unter der Führung Orḫāns ein paar Jahre zuvor Bursa erobert hatten und mit Eifer ihr Herrschaftsgebiet vergrößerten, besaßen trotz dieser Aktivität noch nichts anderes als eines der zahlreichen türkischen Kleinfürstentümer Anatoliens, deren wichtige Städte nun die Kulturzentren des Landes waren. Die Erinnerungen an große Mystiker und Dichter wie Ǧalāl ad-dīn Rūmī, Yunus Emre[1], Gülšehrī[2] und ʿĀšıq Pāšā - deren Einfluß bei Aḥmedī zu erkennen ist[3] - aber auch an den Bābā'ī-Aufstand im 13. Jahrhundert, der von Aḥmedīs Heimat, d.h. von den Gegenden um Amasya und Sivas ausging, waren in Anatolien noch frisch. In eben diesen dreißiger Jahren des 14. Jahrhunderts kam auch Timur zur Welt, der später einmal Anatolien verheeren und mit seiner Invasion Aḥmedīs Leben von Grund auf verändern sollte[4].

Aḥmedī studierte in Anatolien und in Kairo, suchte nach dem Studium sein Glück an den Fürstenhöfen Westanatoliens und erlebte den Aufstieg der Osmanen und deren Niederlage gegenüber Timur sowie die darauffolgenden chaotischen Zustände. Die klassische türkische Literatur Anatoliens entfaltete sich zu seinen Lebzeiten, wobei auch er eine hervorragende Rolle spielte.

Daß Aḥmedī einer der großen Vertreter der klassischen türkischen Literatur Anatoliens und ein wichtiges Bindeglied in ihrer geschichtlichen Entwicklung ist, wird allgemein anerkannt[5], was aber an der Tatsache nichts ändert, daß in der Forschung seine Werke - abgesehen vom Interesse der Geschichtswissenschaftler an der osmanischen Chronik Dāsitān-ı tevārīḫ-i mülūk-i Āl-i ʿOsmān innerhalb des Iskendernāme - bisher noch

---

schaft zum 3. Internationalen Südosteuropa-Kongreß der Association Internationale d'Études du Sud-Est Européen, Bukarest, September 1974.

1) Über ihn siehe Köprülü, İlk Mutasavvıflar, S. 219 ff.; Björkman, "Die altosmanische Literatur", Fundamenta Bd II, S. 409 ff.

2) Über ihn siehe EI (2) II, S. 1138, s.v. "Gülshehrī" (Taeschner).

3) Siehe unten S. 415.

4) Siehe unten S. 126 ff.

5) Siehe unten S. 425.

keineswegs die ihnen gebührende Beachtung gefunden haben[1]. Zu den am wenigsten beachteten Werken Aḥmedīs gehört sein Diwan, obwohl dessen Wert nicht bezweifelt wird. Eine kritische Ausgabe, die schon vor Jahren als ein Bedürfnis für die türkische Literaturgeschichte gefordert wurde[2], liegt immer noch nicht vor, ebenso wie über den Diwan keine einzige umfassende Untersuchung vorhanden ist.

Aus diesen Gründen schien uns das Studium des Diwans vielversprechend, was durch die Fülle des Materials, das sich aus dem Diwan herausholen ließ, bestätigt wurde, so daß sogar der ursprünglich breiter geplante äußere Rahmen der Arbeit eingeschränkt werden mußte, weil die Gefahr bestand, daß sie den Umfang einer Dissertation überschreiten und sich ins Uferlose ausdehnen werde. So sahen wir sowohl von einer eingehenden Studie über Form und Aufbau des Diwans als auch von ästhetischen, sprachlichen und stilistischen Untersuchungen[3] sowie

---

1) Zum Stand der Forschung über Aḥmedīs Werke siehe unten S. 16 ff.

2) İA I, S. 220, s.v. "Ahmedî" (Köprülü).

3) Wobei der Mangel an Vorarbeiten ausschlaggebend war. Z.B. sind weder Aḥmedīs persisch verfaßtes theoretisches Buch über die Dichtkunst, dessen Vorbild als Ḥadā'iq as-siḥr von Rašīd ad-dīn Vaṭvāṭ (Über ihn siehe Rypka, Iranische Literaturgeschichte, S. 193) angegeben wird, noch die anderen theoretischen Bücher über die Poesie aus der Anfangszeit der klassischen türkischen Dichtung untersucht worden. So werden bei der Kritik der Werke aus den früheren Jahrhunderten der klassischen türkischen Literatur im allgemeinen die eigenen Maßstäbe ihrer Theoretiker nicht berücksichtigt. Daß dabei vieles übersehen werden kann und die Urteile nicht endgültig sein können, liegt auf der Hand. Als ein anderes Beispiel für den Mangel an Vorarbeiten kann auf die fehlenden Untersuchungen hingewiesen werden, die die Beziehungen zwischen Aḥmedīs Werken und denjenigen seiner Vorgänger prüfen, die ihn beeinflußt haben, oder denjenigen der Nachfolger, die von ihm beeinflußt wurden. So wird zwar erkannt, daß Aḥmedī von Yunus Emre beeinflußt wurde, aber eine Untersuchung über Art und Ausmaß dieses Einflusses fehlt vollkommen; weiter läßt sich zwar feststellen, daß Aḥmedī eine Weile eines der Vorbilder Šeyḫīs gewesen sein muß (siehe unten S. 120 ff.), aber eine auch nur oberflächliche Prüfung der Diwane der beiden in dieser Hinsicht ist nicht vorhanden. Ebenso verhält es sich auch mit allen anderen, die Aḥmedī beeinflußt haben oder von ihm beeinflußt wurden, deren Zahl ja sehr groß ist.

von einer kritischen Edition, Transkription und Übersetzung des ganzen Diwans oder eines geschlossenen Abschnitts ab. Vielmehr beschränkten wir uns auf Aḥmedīs Leben und Weltbild, so wie es sich unter besonderer Berücksichtigung des Diwans ermitteln ließ, wobei wir ständig versuchten, unsere Aufmerksamkeit auf Aḥmedīs Beziehungen zu der ihn umgebenden Gesellschaft und zu den politischen, sozialen und kulturellen Ereignissen seiner Zeit zu richten.

Daß ein literarisches Kunstwerk nicht ohne weiteres als Quelle oder Dokument für die Biographie des Verfassers verwendet werden darf, ist allgemein bekannt[1]. Die in einem Kunstwerk vorhandenen biographischen Elemente gehören ja mehr oder weniger zu den Bestandteilen des Werkes, so daß sie ihre spezifisch persönliche Bedeutung meistens weitgehend verlieren und in einem anderen Licht erscheinen. Darüberhinaus tritt hinter den fest überlieferten starrbleibenden Formen, Motiven, Ausdrucksmitteln und Themen der orientalischen Dichtung - besonders in der Lyrik - die Persönlichkeit des Dichters zurück[2]. Auch die Situationen, Ereignisse und Eindrücke, die ofters erfunden sind und sich in der Phantasie des Dichters entwickeln, drängen die Realitäten, die ihnen zugrunde liegen, in den Hintergrund[3], so daß die dichterische Lüge, die schon im Koran Erwähnung findet, sogar zum Thema der Literaturtheoretiker wird[4].

---

1) Wellek/Warren, Theorie, S. 75 ff.; Meier, Mahsatī, S. 93.

2) Schaeder, "Die islamische Lehre vom vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre Dichterische Gestaltung", ZDMG 79 (1925), S. 245 ff.; Schaeder, "Läßt sich die 'seelische Entwicklung des Dichters Hafis' ermitteln?", OLZ 45 (1942), S. 201 ff.; Rypka, Báqí, S. 27; Tarlan, Şeyhî, S. 50. Wagner, Abū Nuwās, S. 329, bringt zum Ausdruck, "wie viele Ähnlichkeiten die Formen der Liebe bei drei so grundverschiedenen Vertretern der islamischen Welt aufweisen: der frivole Baġdāder Bohémien Abū Nuwās aus dem 8. Jahrhundert, der ortodoxe Cordobaner Theologe Ibn Ḥazm aus dem 11. Jahrhundert und der Nīsāpūrer Mystiker ʿAṭṭār aus dem 13. Jahrhundert".

3) Meier, Mahsatī, S. 93 ff.

4) Jacobi, "Dichtung und Lüge in der arabischen Literaturtheorie", Der Islam 49 (1972), S. 85 ff.; Meier, Mahsatī, S. 93 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000025

So werden durch das Festhalten an dem Althergebrachten, der Typisierung und Abstraktion die Individualität und die wahren Verhältnisse verschleiert.

Diese Gegebenheiten ändern aber daran nichts, daß die Gedichte eines Dichters sich öfters als charakteristisch für ihren Verfasser bezeichnen lassen. Meistens bieten dem Dichter die individuelle Wahl unter den fest überlieferten Formen, Motiven und Ausdrucksmitteln sowie deren neue Zusammensetzung oder Verfeinerung und sogar manchmal einige Neuerungen[1] die Möglichkeit, seinen Gedichten speziell ihm eigene Züge zu geben, in denen die künstlerische Persönlichkeit des Dichters sich zu erkennen gibt[2].

Natürlich kann man diese künstlerische Persönlichkeit, die ja unmittelbar aus dem Werk durch eine ästhetische Untersuchung zu ermitteln ist, nicht mit dem hinter ihr stehenden Dichter als Mensch gleichsetzen. Es besteht aber doch die Möglichkeit, auch aus den lyrischen Gedichten eines orienta-

---

1) Eine nähere Untersuchung der Elemente, durch die in der klassischen türkischen Literatur die aus dem persischen übernommene Tradition bereichert wurde, wäre interessant. "Die reiche Verwendung von Idiomatismen, Redensarten und Sprichwörtern", die Rypka, Báqí, S. 27, erwähnt, die hellen Augen im Gegensatz zu der klassischen schwarzen Augenfarbe (siehe unten S. 334) und Tuyuğ als Gedichtform (siehe Köprülü, "Türk klasik edebiyatındaki hususi nazım şekilleri, Tuyuğ" TM 2 [1928], S. 219-242) oder die volkstümlichen Elemente im Ğemšīd ü Ḫuršīd, über die Banarlı berichtet (siehe unten S. 33), bilden einige Beispiele dafür.

2) Schaeder, "Die islamische Lehre vom vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung", ZDMG 79 (1925), S. 246; Rypka, Báqí, S. 27; Schimmel, "Klassische türkische Poesie", Zeitschrift für Kulturaustausch 12 (196 S. 183. Tarlan gibt das folgende Beispiel: Jeder, der in e nem Zimmer eine Weile wohnen muß, gestaltet es nach seinem Geschmack und Charakter, auch wenn die Gegenstände, die in diesem Zimmer stehen, nicht beliebig ausgewechselt werden dürfen. Er erwähnt weiter, daß die fest bleibenden Ausdruc mittel für die damalige Zeit keine leblosen Klischees ware wie sie heute erscheinen, sondern Symbole für die Stimmung gehalte. Er betont aber, daß der Künstler doch seine Gefühl in einem unveränderlichen Gefüge zum Ausdruck bringen mußt und deshalb seine Individualität einen begrenzten Spielrau erhielt, siehe Tarlan, Şeyhî, S. 51 f. Mazıoğlu, Fuzûlî-Hâfız, S. 2 ff., gibt für diese Begrenzung an Hand des Reimes ausführliche Beispiele.

lischen Dichters konkrete Lebensdaten zu gewinnen, vorausgesetzt, daß sie sorgfältig genug unter die Lupe genommen werden[1]. Das feste Gefüge der klassischen orientalischen Dichtung scheint uns bei einer solchen Prüfung zuweilen sogar von Vorteil, weil dadurch leichter zu bestimmen ist, was herausgeschält werden muß und wo äußerste Vorsicht geboten ist, um zu vertretbaren Ergebnissen zu gelangen. Es liegt auf der Hand und ist auch allgemein bekannt, daß für ein solches Unternehmen auf jeden Fall genaue Kenntnis der geschichtlichen Ereignisse und der politischen, sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Zeitverhältnisse sowie - falls vorhanden - die Beiziehung anderer Werke des Dichters unerläßlich sind.

Bei diesem Punkt angelangt, können wir mit Roemer fragen: "Sind aber schon die Lebensumstände des Dichters in seinem Werke faßbar, warum sollten dann die Ideen, die darin ausgesprochen sind, nicht verbindlich sein"[2], besonders wenn sie sich durch die aus den anderen Quellen erhaltenen zuverlässigen Kenntnisse prüfen und mit ihrer Hilfe einordnen lassen? Stolz hat deutlich zum Ausdruck gebracht, daß auch die seelische Entwicklung eines orientalischen Dichters - selbst wenn er es nicht beabsichtigt haben sollte - als eine psychologische Notwendigkeit in seiner Poesie Spuren hinterlassen muß, die aufgespürt und systematisch ausgewertet werden können[3].

Angesichts dieser Überlegungen, vorausgesetzt, daß es uns in der vorliegenden Arbeit einigermaßen gelingt, aus dem Diwan

---

1) Daß es möglich ist, zeigen zahlreiche Arbeiten. Um nur einige zu nennen: Wagner, Abū Nuwās, Wiesbaden 1965; Eckmann, The Dīwān of Gadā'ī, S. 2 f. Nehmen wir auch ein konkretes Beispiel aus der vorliegenden Arbeit. Wenn sich Aḥmedī in einem Ghasel rühmt, daß für seine Gedichte aus dem ʿIrāq und aus Iṣfahān nach Rumelien Lob kommt, können wir annehmen, daß diese Aussage einen Beleg für seinen Aufenthalt in Rumelien liefert, weil sowohl unsere geschichtlichen Kenntnisse als auch seine anderen Bemerkungen diese Annahme eindeutig unterstützen, darüber Näheres unten S. 137.

2) Roemer, Probleme, S. 113.

3) Stolz, "Die seelische Entwicklung des Dichters Hafis läßt sich ermitteln", OLZ 46 (1943), S. 97 ff.

und dem sonstigen vorhandenen Material nützliche Informationen über Aḥmedīs Lebensgeschichte zu erhalten und sein Weltbild in einer annehmbaren Weise zu rekonstruieren, versprechen wir uns davon nicht nur, daß dies einen der ersten Schritte für ein besseres Verständnis der Werke Aḥmedīs bildet, sondern noch einiges darüber hinaus.

Aḥmedī ist, wie oben erwähnt, einer der größten Vertreter der klassischen türkischen Literatur Kleinasiens in ihrer Frühzeit, über die viele Unklarheiten herrschen. Daher können zuverlässige Kenntnisse über ihn der Forschung sowohl gute Orientierungspunkte als auch neues Material liefern, und sein Weltbild ermöglicht uns einen Einblick in die Kultureinflüsse, denen nicht nur er, sondern auch viele andere Künstler ausgesetzt waren. Außerdem bieten sowohl die Ideen als auch die Themen und Motive - darunter natürlich viele Klischees - Vergleichsmöglichkeiten mit denjenigen in der klassischen türkischen Literatur und mit denjenigen in der persischen und arabischen, die zeitlich vor ihm oder auch nach ihm liegen.

Abgesehen von all dem ist Aḥmedī ein Augenzeuge seiner Zeit und als solcher sowohl für die Geschichtsforschung als auch für die Kulturgeschichte ein interessantes Objekt. Auch wenn die aus seinen Werken zu gewinnenden Informationen für die Geschichte der Literatur im engeren Sinne belanglos sein sollten[1], verlieren sie dadurch - solange sie zuverlässig sind - als Material für die verschiedenen Wissenschaftszweige ihren Wert durchaus nicht.

Aḥmedīs Diwan enthält eine große Zahl lyrischer Gedichte. Obwohl auch sie nützliches Material für unsere Arbeit geliefert haben, erhielten wir unsere Informationen zum großen Teil aus den Lobgedichten und religiösen oder mystischen Teilen des Diwans, die bekanntermaßen in dieser Hinsicht fruchtbarer sind. Erinnern wir uns aber an den enzyklopädischen

---

1) Wellek/Warren, Theorie, S. 74; Tarlan, "De l'histoire Litteraire", ArO 18/4 (1950), S. 289; Tarlan, Necati Beg Divanı, S. III.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000028

Inhalt des Iskendernāme, den Wert des Tervīḥ ül-ervāḥ für die türkische Medizingeschichte und die Bedeutung des Badāyiʿ assiḥr fī ṣanāyiʿ aš-šiʿr für die Literaturtheorie in den Anfängen der klassischen türkischen Literatur oder an die wichtige Rolle der anderen umfangreichen Werken Aḥmedīs als Informationsquellen für verschiedene Gebiete[1], so erhellt daraus sofort, daß bei einer näheren Untersuchung aus jedem einzelnen dieser Werke wertvolles Material gewonnen werden kann und die vorliegende Arbeit nur einen kleinen Teil dessen bietet, was noch aus Aḥmedīs Werken herauszuholen ist.

1) Über Aḥmedīs Werke siehe ausführlich unten S. 16 ff.

1) Überblick über Aḥmedīs Werke

Zweifellos ist der Diwan, aus dem die vorliegende Arbeit schöpft, unter den Werken Aḥmedīs als das Kunstwerk, in dem er seinem dichterischen Können am besten Ausdruck verleiht, an erster Stelle zu erwähnen[1]. Indes genoß Aḥmedī durch die Jahrhunderte hindurch vor allem den Ruhm, der Verfasser des Iskendernāme zu sein. Schon in den ältesten bekannten Quellen, die über Aḥmedī berichten, findet dieses Werk besondere Erwähnung, während andere Arbeiten Aḥmedīs, deren Umfang und Bedeutung erst in den letzten Jahrzehnten durch neue Entdeckungen nach und nach zu Tage getreten sind, fast immer vernachlässigt werden.

Aḥmedī hat mehrere Werke verschiedenen Umfangs und Inhalts verfaßt. Einige davon sind nur dem Namen nach bekannt, aber nicht erhalten und bei einem Teil der Werke, die ihm zugeschrieben werden - mögen sie nun erhalten sein oder nicht -, kann man nicht entscheiden, ob der Verfasser tatsächlich Aḥmedī war. Im folgenden werden daher in erster Linie die erhaltenen und bekannten Werke herangezogen und zum Schluß die anderen kurz aufgeführt. Da der Diwan hernach ausführlich besprochen wird, erübrigt es sich bei dem folgenden Überblick über Aḥmedīs Werke, ihn auch hier noch zu behandeln.

a) Iskendernāme

Einer der wichtigsten Gründe dafür, daß die Nachwelt dem Iskendernāme den Vorzug vor anderen Werken Aḥmedīs gab, ist wohl in dem Interesse zu suchen, das die meisten Völker im Mittelalter für den Alexanderroman zeigten, der dem Geist der Zeit entsprach[2]. Die Erzählungen von den Taten Alexan-

---

1) Köprülü, Divan Edebiyatı Antolojisi, S. 11; İA I, S. 220, s.v. "Ahmedî" (Köprülü).

2) Ruoff, "Ein Beitrag zur orientalischen Alexandersage", Orientalische Studien, S. 134 f.; İA I, S. 218, s.v. "Ahmedî" (Köprülü).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000030

ders, die nach seinem Tode zur Legende wurden, fanden sowohl im Orient als auch im Okzident eine große Verbreitung[1].

Als Aḥmedī sein Iskendername schrieb, war das Thema im Orient schon wohlbekannt. Nicht nur die anonymen Alexanderromane waren dort im Umlauf, sondern man konnte die Spuren der Legende, die sich durch Einflüsse aus anderen Quellen bereichert hatte und verschiedene Versionen aufwies, auch im Koran, in der islamischen Tradition (ḥadīṯ) und in den islamischen Chroniken finden. Die großen Dichter Firdausī und Niẓāmī hatten das Thema bearbeitet[2], und viele Motive der Alexanderromane wie die Mauer Alexanders (sadd-i Iskandar), der Spiegel Alexanders (āyīna-i Sikandar) oder das Lebenswasser (āb-i ḥayāt) gehörten längst zu den geläufigsten Ausdrucksmitteln der Dichtung[3].

Unter diesen Umständen lief Aḥmedī natürlich Gefahr, längst Gesagtes zu wiederholen und allenfalls eine gelungene Imitation oder auch nur eine Übersetzung bieten zu können. Doch es gelang ihm, ein originelles, interessantes und wertvolles Werk

---

1) Als die älteste Erzählung über Alexander und die Hauptquelle der späteren Alexanderromane ist Pseudokallisthenes bekannt, dessen älteste Rezension um das dritte Jahrhundert angesetzt wird. Über die orientalischen Alexanderromane ausführlich und mit weiteren Literaturangaben Nöldeke, "Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans", Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Classe 38 (1890), V. Abhandlung, S. 1-56; Friedlaender, Die Chadhirlegende und der Alexanderroman, Leipzig/Berlin 1913; Afshar, Iskandarnāma, Tehran 1343/1964; Spiegel, Die Alexandersage bei den Orientalen, Osnabrück 1972; Seif, "Vom Alexanderroman nach orientalischen Beständen der Nationalbibliothek", Festschrift der Nationalbibliothek in Wien, S. 745-772; IA V, S. 1088-1090, s.v. "İskender-nâme"; EI II, S. 570 f., s.v. "al-Iskandar"; EI I, S. 1002 f., s.v. "Dhu'l-Ḳarnain" (Mittwoch).

2) Über die Erzählungen von Firdausī und Niẓāmī Näheres bei Spiegel, Die Alexandersage bei den Orientalen, Osnabrück 1972; Friedlaender, Chadhirlegende, S. 204-217; IA IX, S. 324, s.v. "Nizâmî" (Ateş) mit weiteren Literaturangaben S. 326 f.

3) Afšār, Iskandarnāma, S. 13.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000031

abzufassen[1]. Vielleicht liegt darin ein weiterer Grund dafür, daß dem Iskendernāme im Vergleich zu seinen anderen Werken eine so ungewöhnliche Aufmerksamkeit zuteil wurde.

Aḥmedī sprengte den Rahmen der Alexanderlegende und verfaßte "ein zyklisches Gedicht im weitesten Sinne des Wortes"[2]. Die Themenkreise, die im Iskendernāme nach einem klaren Plan ineinander verflochten sind, drehen sich um die Taten Alexanders, die Weltgeschichte, religiöse und mystische Überlegungen, die Wissenschaften der Zeit wie Philosophie, Mathematik, Astronomie, Geographie, Naturkunde, Medizin[3] sowie um das Ideal des vollkommenen Menschen, das alles unter Verwendung des reichhaltigen Stoffes und der Motive als Symbole. Auf diese Symbole macht Aḥmedī selbst den Leser aufmerksam, indem er nach den Erzählungen immer wieder das Wort ergreift, um sie zu entschlüsseln, wobei er auch nicht versäumt, aus den Geschichten die jeweilige Moral zu ziehen[4].

Die Originalität von Aḥmedīs Iskendernāme beschränkt sich aber nicht auf die gewaltige Ausdehnung des Rahmens durch eingebaute Zyklen mit neuem Inhalt, sie zeigt sich vielmehr auch in der freien Ausgestaltung der Alexanderlegende, die eigentlich in seinem Werk nur eine Grundlage für die gesammte Darstellung bildet. Er schildert die Taten Alexanders in einer für sein

---

1) Hammer, GOD, Bd I, S. 91 f.; Rieu, Catalogue, S. 162; Gibb, Ottoman Poetry, Bd I, S. 268 f.; Seif, "Alexanderroman", S. 762, 768; İA I, S. 218, s.v. "Ahmedî" (Köprülü). Blochet, Catalogue, Bd I, S. 132, Nr 309, will dagegen in Aḥmedīs Iskendernāme eine sehr mittelmäßige Imitation von Niẓāmīs Werk sehen.

2) Hammer, GOD, Bd I, S. 92.

3) Hammer, GOD, Bd I, S. 92; Gibb, Ottoman Poetry, Bd I, S. 266 f.; Seif, "Alexanderroman", S. 768; Thury, "On dördüngi ʿaşır şonlarına qadar Türk Dili yādigārları", MTM Bd II, (1331/1903), S. 125 ff.

4) Thury, "Türk Dili yādigārları", S. 126 ff.; Gibb, Ottoman Poetry, Bd I, S. 267; Seif, "Alexanderroman", S. 768

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000032

Gesamtkonzept zweckmäßigen Reihenfolge und Form, wobei er von dem vorhandenen Stoff reichlich Gebrauch macht, verfügt über die Motive beliebig, indem er deren Bedeutung nach seinen Wünschen ändert und deren Sinn zuweilen durch neue Ergänzungen bereichert, oder fügt in die Legende neue Motive ein, wobei er auf die anderen Quellen zurückgreift[1].

Der Inhalt des Werkes fand sowohl in den älteren Schriften als auch in der moderneren Forschung gebührende Anerkennung, ja sogar Bewunderung[2], nicht so sehr jedoch sein dichterischer Wert, den einige ältere Autoren mit Nachdruck bestreiten, nicht allzusehr zu Unrecht. Sie begehen aber den Fehler, Aḥmedīs dichterisches Können ausschließlich anhand des Iskendernāme einzuschätzen[3], obwohl in diesem Werk die Poesie nicht an erster Stelle steht, sondern mehr oder weniger Mittel zum Zweck ist[4].

Als eigentliches Ziel des Buches kann die Mitteilung des zeitgenössischen Wissens und der Lebensweisheiten des Verfassers, zu der er sich der literarischen Möglichkeiten und der Anziehungskraft der Alexanderlegende bedient, angesehen werden[5]; das alles im Gewande der Poesie, deren man sich damals in Büchern didaktischen Charakters gern bediente, weil sie sich leichter

---

1) Thury, "Türk Dili yādigārları", S. 125 ff.; İA I, S. 218, s.v. "Ahmedî" (Köprülü); Björkman, "Die altosmanische Literatur", Fundamenta Bd II, S. 418; Flemming, Türkische Handschriften, Bd I, S. 36, Nr 49.

2) Sehī, Tezkire, S. 54; Laṭīfī, Tezkire, S. 86; Meǧdī, Ḫadā'iq üs-saqā'iq, S. 70; Faẓlallāh b. Rūzbihān Ḫungī, Mihmānnāme-i Buḫārā, S. 151 f.; Hammer, GOD, Bd I, S. 92; Gibb, Ottoman Poetry, Bd I, S. 266 f.; Seif, "Alexanderroman", S. 768; İA I, S. 218, s.v. "Ahmedî" (Köprülü).

3) Laṭīfī, Tezkire, S. 86 f., erzählt sogar eine erfundene Geschichte, die Aḥmedīs Dichtkunst nach Aussage der Gebildeten am Hofe Süleymān Šāhs von Germiyan wegen des Iskendernāme verurteilt; siehe darüber Näheres unten S. 110 ff. Besonders Ḫasan Čelebi, Tezkire, fol. 47 b, 48 a, und ʿĀlī, Künh ül-aḫbār, Bd V, S. 128 f., die Laṭīfī folgen, sparen nicht mit scharfer Kritik.

4) Gibb, Ottoman Poetry, Bd I, S. 267; İA I, S. 218 f., s.v. "Ahmedî"(Köprülü).

5) Die Geschichte Alexanders dient Aḥmedī so wie Seif, "Alexanderroman", S. 768, schon zum Ausdruck gebracht hat, "nur als

einprägt als Prosa[1]. Sowohl Gibb als auch Thury, die wie Hammer ausführliche Inhaltsangaben des Werkes bringen, sowie andere Forscher, die über Handschriften des Iskendernāme berichten, betonen die didaktische Bedeutung und den enzyklopädischen Wert des Buches[2].

Seit Çetins Entdeckung aus dem Anfang der fünfziger Jahre ist bekannt, daß Aḥmedī vor dem Iskendernāme einige Lehrbücher in Versen geschrieben hat[3]. Man kann also annehmen, daß Aḥmedī, dessen Bildungseifer wir kennen, später am Hofe von Germiyān, an dem er als Lehrer oder Berater tätig war[4], genug Erfahrung besaß, um ein originelles enzyklopädisches Werk, das zugleich als Fürstenspiegel aufgefaßt werden kann, eben in Form eines Alexanderromans zu verfassen[5]. Daher ist

---

Rahmen zu einer Darstellung des gesamten historischen, philosophischen und methaphysischen Wissens seiner Zeit ... Nach jedem Ereignis spricht der Dichter in eigener Person zu dem Leser und zieht die Moral aus dem Vorfalle. So wird sein Buch auch zu einem Leitfaden praktischer und theoretischer Lebensweisheit.

1) Für einige interessante Beispiele siehe Çetin, "Aḥmedî'nin «Mirḳātü'l-edeb»i hakkında", TM XIV (1964), S. 221 f.

2) Siehe oben S. 18 f. 3) Siehe unten S. 42 ff.

4) Siehe unten S. 106 ff.

5) Aḥmedī beschreibt das (in Hammers Übersetzung) auf die folgende Weise:

> "Du lernst daraus des Himmels Stand zu schätzen,
> Und auf der Erde froh dich zu ergötzen,
> Du lernst, was Anfang und was Ende sei,
> Der ganzen Schöpfung Zweck und Mancherlei,
> Die Herrscherregeln werden dir bekannt,
> Du lernst zu regieren in dem Land."

Hammer, GOD, Bd I, S. 104. Auch Ḫayātī, der nach seinen eigenen Worten Aḥmedīs Werk für sein Iskendernāme als Vorbild nimmt, hofft, daß die Weltherrscher aus seinem Buch Lehren ziehen, Levend, "Bilinmiyen Eski Eserlerimizden: Ḫayātī'nin İskendernāmesi", Türk Dili 1 (1952), Nr 4, S. 198. Besonders das Interesse, das dem Iskendernāme an vielen Fürstenhöfen entgegengebracht wurde, deutet auch auf den Fürstenspiegelcharakter des Werkes hin, siehe unten S. 29. In diesem Zusammenhang sind die folgenden Worte von Seif, "Alexanderroman", S. 769 f., erwähnenswert: "Das türkische Alexanderepos des Aḥmedī zeigt uns mehr als andere Werke eine sehr bemerkenswerte Richtung der Entwicklung des Stoffes in starker Ausbildung: Alexander durchzieht die

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000034

es auch verständlich, warum Aḥmedīs Fähigkeiten in der Dichtkunst nicht allein am Iskendernāme zu messen sind. Es wäre nämlich genausogut möglich und irreführend, sein persisches Lexikon, sein medizinisches Werk oder irgendeines seiner Lehrbücher - die ja alle in Versen geschrieben sind - vor dem Diwan oder Ǧemšīd ü Ḫuršīd für denselben Zweck heranzuziehen[1].

Für wen Aḥmedī das Iskendernāme verfaßte, läßt sich nicht einwandfrei ermitteln, obwohl sich mit der Zeit die Zahl der erhaltenen Handschriften ständig vergrößert hat[2]. Die wenigen Quellen, die darüber berichten, vertreten verschiedene Meinungen. In Šaqā'iq und bei Ḫāǧǧī Ḫalīfe heißt der Herrscher, für den das Werk geschrieben worden sein soll, Emīr Süleymān, der Sohn Bāyezīds I.[3]; doch Laṭīfī, dessen Angaben über Aḥmedī allerdings weniger zuverlässig sind, meint, das Iskendernāme sei einem Bey mit dem Namen Mīr Süleymān dargebracht worden, den er als einen Grenzfürsten bezeichnet, womit eindeutig von Süleymān Bey von Germiyān die Rede ist[4].

Welt nicht so sehr als Eroberer, sondern um alles, was merkwürdig zu sehen oder zu hören ist, zu erforschen. So wie Chadhir alles Mythologische auf sich gezogen hat, so muß Alexander immer und überall hinkommen, wo es etwas zu lernen oder zu erleben gibt".

1) Das Iskendernāme gehört in eine Reihe von mehreren Werken Aḥmedīs. Erst schrieb er Lehrbücher in Versen; dann folgte das Iskendernāme, ein enzyklopädisches Werk belehrenden Inhalts, das aber nicht wie die vorherigen Arbeiten rein didaktisch und trocken ist, sondern auch künstlerische Seiten aufweist. Im Liebesroman Ǧemšīd ü Ḫuršīd, der später geschrieben wurde, wiegt die künstlerische Seite schwerer als die didaktische. Aḥmedī verwendet nämlich auch in diesem Werk - so wie im Iskendernāme - Symbole, die seine Lebensauffassungen zum Ausdruck bringen und aus denen Lehren gezogen werden, siehe Banarlı, Dâsitan-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman, S. 108. Das Iskendernāme entstand in einer Zeit, in der sich der Gelehrte Aḥmedī immer mehr zum Künstler wandelte, siehe unten S. 112 ff. Bei der Bewertung des Iskendernāme darf dieser Aspekt auf keinen Fall außer Acht gelassen werden.

2) Als Hammer, GOD, Bd I, S. 91, im Jahre 1836 über das Iskendernāme berichtete, kannte er nur eine einzige Handschrift aus den europäischen Bibliotheken. Heute dürfte sich deren Zahl auf mindestens 48 belaufen, siehe unten S. 24.

3) Reşcher, Eš-Šaqâ'iq En-No'mânijje, S. 27; Meǧdī, Ḫadā'iq üš-šaqā'iq, S. 70; Gökyay, Katip Çelebiden Seçmeler, S. 198.

4) Siehe unten S. 109 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000035

Auch die Iskendernāme-Handschriften geben einige Rätsel auf. Thury, Ergun und Banarlı glaubten, daß mit dem folgenden Doppelvers, der nur in wenigen Handschriften zu finden ist, das Problem gelöst sei und der Herrscher, dem das Werk dargeboten wurde Bāyezīd I. gewesen sein müsse[1]:

"Ol Süleymān zāde-i šāh-ı ğihān
Bāyezīd ibn-i Murād ibn Orḫān"

Jener Süleymān, der Sohn des Weltherrschers Bāyezīd b. Murād b. Orḫān.

Erstens ist hier - wie schon Köprülü berichtigt hat - eindeutig der Prinz Emīr Süleymān, der Sohn Bāyezīds I. gemeint[2]. Zweitens ist gerade dieser Doppelvers - worüber Banarlı selbst sein Bedenken äußert - in einer großen Zahl der Handschriften nicht zu finden, obwohl die anderen Verse zum Preise des Herrschers, für den das Werk geschrieben wurde, doch überall vorhanden sind[3], woraus unter Berücksichtigung der sonst noch bekannten Tatsachen geschlossen werden kann, daß der oben zitierte Doppelvers später, nach der Beendigung des Iskendernāme, eingefügt wurde. Außerdem haben wir genügend Hinweise dafür, daß bis zum Beweise des Gegenteils an eine nennenswerte Beziehung zwischen Aḫmedī und Bāyezīd I. kaum zu denken ist[4], daß vielmehr Aḫmedī sich mit größter Wahrscheinlichkeit erst nach Fertigstellung des Iskendernāme, also nach 1390, vielleicht sogar noch später an den Hof Emīr Süleymāns begeben hat[5].

In verschiedenen Handschriften des Iskendernāme ist deutlich gesagt, daß das Werk 792 (1390) vollendet worden sei[6]. Doch läßt sich belegen, daß der Autor sich auch später immer wieder mit dem Iskendernāme beschäftigt und einige Änderungen

---

1) Thury, "Türk Dili yādigārları", S. 113 f.; Ergun, Türk Şâirleri, Bd I, S. 373; Banarlı, Dâsitan-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman, S. 8 ff.

2) İA I, S. 218, s.v. "Ahmedî" (Köprülü).

3) Banarlı, Dâsitan-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman, S. 9.

4) Siehe unten S. 112 ff. 5) Siehe unten S. 124 ff.

6) Rieu, Catalogue, S. 162; Gibb, Ottoman Poetry, Bd I, S. 269; IA I, S. 218, s.v. "Ahmedî" (Köprülü); Björkman, "Die altosmanische Literatur", Fundamenta Bd II, S. 418.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000036

sowie Ergänzungen vorgenommen hat[1]. So wurde die osmanische Chronik, die ohne Zweifel erst nach 1390 abgefaßt wurde, und als letzter Teil der Weltgeschichte, die von Aristoteles - für die Zeit nach Alexander als Voraussage - erzählt wird, in das Werk eingefügt. Sie bildet einen Abschnitt für sich, trägt den Titel Dāsitān-ı tevārīḫ-i mülūk-i Āl-i ʿOsmān und ist nicht in allen Iskendernāme-Handschriften zu finden[2]. Aḥmedī führt die Geschichte bis zu der Zeit Emīr Süleymāns fort, der sich 1403 in Edirne zum osmanischen Herrscher erklärte, und sagt ausdrücklich, daß das Land nun unter dessen Herrschaft stehe[3], und das obwohl er auch in den Handschriften, die diese Chronik enthalten, 1390 als das Jahr der Vollendung des Iskendernāme angibt[4].

Bei dem heutigen Stand der Kenntnisse kann man nur annehmen, daß Aḥmedī ursprünglich mit der Abfassung des Iskendernāme für Süleymān Šāh von Germiyān begann, der jedoch im Jahre 1388, zwei Jahre vor der Beendigung des Iskendernāme, starb. Aḥmedī brachte das Iskendernāme 1390 zu einem vorläufigen Abschluß und zwar ohne die osmanische Chronik. Was er danach mit dem Iskendernāme machte, bleibt im dunkeln. Erst nach 1403 bot er das Iskendernāme, in das er den Namen Emīr Süleymāns eingefügt hatte, nun vermehrt um die osmanische Chronik, dem jungen Machthaber dar, an dessen Hofe er weilte[5]. Ob er das Werk in der Zwischenzeit bereits einer anderen Persönlichkeit

---

1) Rieu, Catalogue, S. 163; Gibb, Ottoman Poetry, Bd I, S. 269; Banarlı, Dâsitan-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman, S. 52.

2) Banarlı, Dâsitan-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman, S. 60 f.; siehe dazu auch die Kataloge sowie Arbeiten, die über die Handschriften von Aḥmedīs Iskendernāme berichten, unten S. 24.

3) Rieu, Catalogue, S. 163; Banarlı, Dâsitan-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman, S. 12, 23, 84 ff.; İA I, S. 218, s.v. "Ahmedî" (Köprülü).

4) Rieu, Catalogue, S. 163; Banarlı, Dâsitan-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman, S. 10.

5) İA I, S. 218, s.v. "Ahmedî" (Köprülü); Björkman, "Die altosmanische Literatur", Fundamenta Bd II, S. 418; Flemming, Türkische Handschriften, S. 36, Nr 49.

überreicht hatte, ist nicht bekannt; im übrigen gibt es, wie erwähnt, genügend Hinweise, die gegen Beziehungen zu Bāyezīd I. sprechen.

Obwohl der Wert des Iskendernāme als Studienobjekt für die verschiedenen Fragestellungen außer Zweifel steht, sind die bisher vorliegenden Untersuchungen über das Werk im Verhältnis zu dem, was noch zu erforschen ist, sehr dürftig. Abgesehen davon, daß eine kritische Ausgabe, deren Fehlen Gibb schon am Anfang dieses Jahrhunderts monierte[1], auch heute noch nicht vorliegt, besteht nicht einmal eine klare Übersicht über die Handschriften, deren Zahl nicht unter 75 liegen dürfte[2]. Das Bild, das sich aus den Angaben der verschiedenen Kataloge oder speziellen Arbeiten über diese Handschriften herauskristallisiert, ist alles andere als einheitlich.

---

1) Gibb, Ottoman Poetry, Bd I, S. 266.

2) Über diese Handschriften siehe Hammer, GOD, Bd I, S. 91; Tornberg, Codices Arabici, Persici et Turkiki, S. 115 f., Nr CLXXXVIII, CLXXXIX, S. 325, Nr DXI; Dorn, Catalogue, S. 512 ff., Nr DLXV, DLXVI; Pertsch, Die orientalischen Handschriften, II, S. 164 ff., Nr 184-186; Rieu, Catalogue, S. 162 ff, Nr Harl. 3273, Add. 7918, Add 7905, Or. 1376; Assemani, Catalogo, I, 112-142 (uns nicht zugänglich); Gibb, Ottoman Poetry, Bd I, S. 266; Thury, "Türk Dili yādigārları", S. 112; Riedel, Katalog, S. 41 f., Nr 62 (vgl. Mordtmann, "Riedel, W[ilhelm]: Katalog över Kungl. Bibliotekets orientaliska handskrifter", Der Islam XV [1926], S. 90); Bašagič, "Najstarija turska vijest o Kosovskom boju", Glasnik zemal. muzeja, XXXVI (1924), S. 96 ff.; Seif, "Alexanderroman", S. 766 ff.; Blochet, Catalogue, Bd I, S. 131 ff., Nr 309-311, S. 320 f., Nr 345-346, Bd II, S. 18, Nr 634-635, S. 20, Nr 641; Banarlı, Dâsitan-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman, S. 52 ff.; Erzi, "Bibliyografya: Tahlil ve Tenkidler: Nihad Sami Banarlı - XIV üncü asır Anadolu şairlerinden Ahmedînin Osmanlı Tarihi: Dâsitan-ı tevârîh-i mülûk-i âl-i Osman ve Cemşîd ve Hurşîd mesnevisi Türkiyat Mec. Cilt VI dan ayrıbasım. Ist 1939, 128 sahife", Belleten, IV (1940), Nr 14, 15, S. 277 f.; Mundy, "Notes on Three Turkish Manuscripts", BSOAS XII (1947-48), S. 537 ff.; Rossi Elenco dei manoscritti Turchi, S. 71, Nr 88; Minorsky, The Chester Beatty Library, S. 10 ff., Nr 407; Walsh, "The Turkish Manuscripts in New College, Edinburgh", Oriens 12 (1959 S. 183, Nr 15; Karatay, Türkçe Yazmalar, Bd II, S. 90 f., Nr 2257 (H. 679), 2258 (K. 952), 2259 (R. 812), 2260 (R. 813 Blaškovic, "Die türkischen Handschriften", Arabische, Türkische und persische Handschriften, S. 336 f., Nr 466; Flemming, Türkische Handschriften, S. 36 f., Nr 49, 50; Götz, Türkische Handschriften, S. 355 f., Nr 488, 489.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000038

Eine nicht geringe Zahl der Handschriften ist weder vollkommen erhalten noch datierbar, und über manche Handschriften, deren Vorhandensein bekannt ist, läßt sich heute nicht eindeutig sagen, wo und in welchem Zustand sie sich befinden[1]. Doch gibt es viele Exemplare, die gut erhalten sind, einige aus dem Besitz bekannter Herrscherhäuser und dementsprechend prunkvoll ausgestattet[2]. Zum großen Teil stammen die Handschriften aus dem 15. und 16. Jahrhundert; aber es gibt auch einige aus dem 17., 18. und 19. Jahrhundert[3].

Schon früh wurde festgestellt, daß die Handschriften auffällige Unterschiede zeigen[4]. Obwohl die Mehrzahl unter ihnen der Sprache nach Anatolien zu zuordnen ist[5], weist ein Teil eindeutig die Eigentümlichkeiten des Āẕerī auf[6]. Manche Unterschiede, die die Handschriften untereinander aufweisen, sind aus der zeitlichen und örtlichen Verschiedenheit ihrer Entstehung zu erklären. Dazu gehören Ungleichheiten der Orthographie, inhaltliche Abweichungen, fehlende oder zusätzliche Motive, Erweiterungen oder Kürzungen einzelner Teile und Änderungen in der Reihenfolge der Ereignisse[7]. Rätselhaft dagegen und

---

1) So wie die von Thury, "Türk Dili yādigārları", S. 112, erwähnten Handschriften oder die Handschrift, die Bašagıč, "Najstarija turska vijest o Kosovskom boju", Glasnik zemal. muzeja XXXVI (1924), S. 96 ff., benutzte.

2) Siehe unten S. 28 f.

3) Riedel, Katalog, S. 41, Nr 62; Blochet, Catalogue, Bd I, S. 321, Nr 346, Bd II, S. 18, Nr 634; Banarlı, Dâsitan-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman, S. 61; Rossi, Elenco dei manuscritti Turchi, S. 71, Nr 88; Rieu, Catalogue, S. 164.

4) Seif, "Alexanderroman", S. 767 f.; Banarlı, Dâsitan-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman, S. 52.

5) Bei sprachlichen Studien wäre daran zu denken, daß Aḫmedī wahrscheinlich aus Amasya oder allenfalls aus Sivas stammen könnte, siehe unten S. 90 ff.

6) Mundy, "Notes on Three Turkish Manuscripts", BSOAS XII (1947-48), S. 537 ff.; Banarlı, Dâsitan-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman, S. 52.

7) Schon Brockelman, "Altosmanische Studien I. Die Sprache 'Ašyqpāšās und Aḫmedīs", ZDMG 73 (1919), S. 2 ff., sah sich gezwungen, auf die Abweichungen im Text hinzuweisen.

suspekt erscheinen diejenigen Exemplare, in die Prosastellen eingestreut sind[1].

Aḥmedīs Iskendernāme scheint nämlich durchgehend in Versen abgefaßt worden zu sein. Weder ist in den ältesten Berichten über eine Beifügung von Prosa die Rede, noch sind in gut erhaltenen alten Handschriften - ob das für alle guten zutrifft, muß dahin gestellt bleiben - Prosastücke zu finden. Derartige Prosastellen müßten also, wie Banarlı vermutet, auf willkürliche Zutaten von Abschreibern zurückgehen[2], oder aber Spuren einer Vermengung mit einem anderen Alexanderroman darstellen[3]. In Frage käme in erster Linie das Iskender kitabı von Ḫamzavī, den wir als Aḥmedīs Bruder kennen[4]. Jedenfalls läßt die Frage sich ohne nähere Untersuchungen anhand der vorhandenen Handschriften nicht abschließend beantworten.

---

1) Banarlı, Dâsitan-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman, S. 62, erwähnt z.B. vier Handschriften, in denen Prosa und Poesie vermengt sind.

2) Banarlı, Dâsitan-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman, S. 60 f.

3) Es ist immer - sogar bei nur in Versen geschriebenen Handschriften - denkbar, daß die eine oder andere Handschrift überhaupt nur aus Versehen mit Aḥmedīs Iskendernāme identifiziert worden ist.

4) Was wir über Ḫamzavī wissen, ist nicht viel und auch nicht besonders vertrauenerweckend. Er ist als Aḥmedīs Bruder und als Verfasser von drei Werken bekannt: Ǧāmiᶜ ül-meknūnāt, Ḫamzanāme und Iskender kitabı. Das erste Werk, eine osmanische Geschichte, ist nicht erhalten. Nur B.M. Ṭāhir berichtet von einer Handschrift, die er gesehen habe. Die beiden letzten sollen jeweils 24 Bände umfassen; Hammer, GOR, Bd I, S. 350 f.; Hammer, GOD, Bd I, S. 71 f., 89; B.M. Ṭāhir, ᶜOsmānlı Mü'ellifleri, Bd II, S. 74; N. ᶜĀṣım, "ᶜOsmānlı tārīḫ-nüvīsleri ve müverriḫleri" TOEM Bd I, S. 46; Babinger, GOW, S. 13 f.; Tarama Sözlüğü, Bd I, S. XXXV, XLI (hrsg. Türk Dil Kurumu); Götz, Türkische Handschriften, S. 367, Nr 515. Weder über die Zahl noch über den Inhalt der erhaltenen Handschriften von Ḫamzavīs Werken herrscht Klarheit. Ihre Untersuchung ist aber erforderlich; denn sie könnten wertvolle Informationen sowohl über Ḫamzavī selbst als auch über Aḥmedī liefern.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000040

Das Iskendernāme enthält 8250 Doppelverse[1] im Versmaß ramal[2]. Die älteste Inhaltsangabe stammt von Hammer[3]. Gibb und Thury fügten am Anfang des 20. Jahrhunderts ihren eigenen Inhaltsangaben interessante Bemerkungen und Überlegungen über den Inhalt hinzu[4]. Weil sich auch die Zahl der Handschriften, die zu Tage gefördert wurden, ständig vergrößerte, wuchs das Interesse am Iskendernāme, und besonders die osmanische Chronik lenkte die Aufmerksamkeit auf sich[5]. Der interessante Inhalt

---

1) Rieu, Catalogue, S. 163; Gibb, Ottoman Poetry, Bd I, S. 269; Minorsky, The Chester Beatty Library, S. 11.

2) Gibb, Ottoman Poetry, Bd I, S. 268, berichtet über das Versmaß ausführlich. Thury, "Türk Dili yādigārları", S. 130 f., aber glaubte, es sei im volkstümlichen türkischen Versmaß (hege) verfaßt. Auch Süßheim, EI I, S. 218, s.v. "Aḥmedī", irrte. Obwohl Giese, MOG, Bd I, S. 61, und Seif, "Alexanderroman", S. 769, das Versmaß richtig erkannten, wiederholte Babinger, GOW, S. 12, den Fehler. Ergun, Türk Şâirleri, Bd I, S. 373, Banarlı, Dâsitan-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman, S. 5 und Taeschner, "Der Achidschuk von Tebriz und seine Erwähnung im Iskendernāme des Aḥmedī", Charisteria Orientalia, S. 341, erwähnen das richtige Versmaß. Trotzdem unterlief Lewis, EI (2) I, S. 300, s.v. "Aḥmadī", der alte Fehler.

3) Hammer, GOD, Bd I, S. 92 ff.

4) Gibb, Ottoman Poetry, Bd I, S. 270 ff.; Thury, "Türk Dili yādigārları", S. 115 ff.

5) Schon vor dem ersten Weltkrieg gab N. ʿĀṣım den Abschnitt über die Osmanen mit einer kurzen Einleitung heraus, wobei er nur eine einzige, dazu noch wenig gute Vorlage benutzte; N. ʿĀṣım, "ʿOsmānlı tārīḫ-nüvīsleri ve müverriḫleri", TOEM Bd I, S. 41 ff.; vgl. Seif, "Alexanderroman", S. 767; Wittek, Der Islam XX (1931), S. 206; Banarlı, Dâsitan-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman, S. 2 f. In den zwanziger Jahren identifizierte Giese, "Einleitung zur Ausgabe der tewārīḫ-i āl-i ʿOsmān", MOG Bd I, S. 61, die in die altosmanischen Chroniken eingestreuten Verse zum größten Teil mit denjenigen aus Aḥmedīs Dāsitān-i tevārīḫ-i mülūk-i Āl-i ʿOsmān; Basagićs Interesse galt Aḥmedīs Bericht über die Schlacht bei Kosovo (Amselfeld), Basagić, "Najstarija turska vijest o Kosovskom boju", Glasnik zemal. muzeja, XXXVI (1924), S. 96 ff. Seif, "Alexanderroman", S. 769, der aus Šükrullāhs Universalgeschichte den Abschnitt über die Osmanen herausgegeben und übersetzt hatte, meinte, daß "Šükrullāh sich in diesem Teile stark an die Verse Aḥmedīs anlehnt". Babinger, GOW, S. 11, ordnete Aḥmedīs osmanische Chronik als die zweitälteste ein. Anfang der dreißiger Jahren erwog Wittek, Der Islam XX (1931), S. 206, den Gedanken, daß Aḥmedī nicht eigentlich Geschichtsschreiber sei, sondern nur (neben anderen historischen Vorlagen) eine vermutlich noch dem 14. Jahrhundert angehörende

des Iskendernāme aber, der jahrhundertelang immer wieder Erwähnung fand, bleibt auch heute noch unberührt[1]. Auch die zahlreichen Handschriften sind noch nicht erschöpfend untersucht. Vor allem fehlt eine zuverlässige Ausgabe, die die Grundlage einer weitergehenden Erforschung des Iskendernāme bilden könnte.

Nur ein Blick auf die Zahl der erhaltenen Handschriften, auf Datum und Ort der jeweiligen Abschrift sowie auf die Namen einiger bekannter Iskendernāme-Besitzer, die den verschiedenen türkischen Herrscherhäuser angehörten, reicht schon aus, das gewaltige Interesse, das Aḥmedīs Iskendernāme weckte, zu verdeutlichen. Am meisten im 15. und 16. Jahrhundert und noch in den folgenden Jahrhunderten, wenn auch weniger, doch ununterbrochen bis zum 20. Jahrhundert wurde das Iskendernāme in den verschiedenen türkischen Herrschaftsgebieten und Dialekten fleißig abgeschrieben[2]. Prinzen und Herrscher wie Mīrzā

---

osmanische Chronik in Verse gebracht habe. Am Ende dieses Jahrzehnts veröffentlichte Banarlı, XIV üncü asır Anadolu şairlerinden Ahmedînin Osmanlı Tarihi: Dâsitan-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman ve Cemşîd ve Hurşîd mesnevisi, Istanbul 1939, anhand von 22 Handschriften eine kritische Ausgabe der osmanischen Chronik mit einer Monographie über Aḥmedī, einer inhaltlichen Analyse der Chronik und einem Bericht über Aḥmedīs Werk Ǧemsīd ü Ḫursīd. Sein nicht überzeugendes technisches Vorgehen wurde aber von Ateş, "Metin Tenkidi Hakkında", TM VII-VIII (1940-42), S. 253 ff., auf schärfste kritisiert. İnalcıks Meinung über Aḥmedīs osmanische Chronik in einem Artikel über die frühen osmanischen Geschichtsschreiber ist besonders erwähnenswert. İnalcık kommt bei seinem Versuch, durch Inhaltsanalyse die Beziehungen zwischen den Quellen der osmanischen Historiographie darzustellen, zu der Überzeugung, daß Aḥmedī dieselbe Vorlage - die nicht erhalten ist - wie Šükrullāh und einige andere Historiker benutzt haben müsse, İnalcık, "The Rise of Ottoman Historiography", Historians of the Middle East, S. 159 ff.

1) Abgesehen von einigen kleinen Studien: Brockelmann, "Altosmanische Studien I. Die Sprache 'Āšyqpāšās und Aḥmedīs", ZDMG 73 (1919), S. 1-29; Taeschner, "Der Achidschuk von Tebriz und seine Erwähnung im Iskendernāme des Aḥmedī", Charisteria Orientalia, S. 338-344.

2) Siehe oben S. 25.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000042

Ḫüseyin[1], Emīr Ḫošgeldi[2], Durmiš Ḫān[3], Šaibānī Ḫān[4] und Šāhin Giray[5] besaßen Handschriften von Aḥmedīs Iskendernāme[6].

Eine Hochschätzung und Verbreitung von diesem Ausmaß konnte nicht ohne Wirkung auf die Nachwelt bleiben. Beim heutigen Stand der Forschung lassen sich aber die Umrisse dieser Wirkung nicht klar erkennen. Nur einige Beziehungen wurden zu Tage gefördert, und auch sie deuten daraufhin, daß man Aḥmedīs Iskendernāme viel gelesen haben muß.

Es ist bekannt, daß Ḫamzavīs Iskender kitabı Verse enthält, die Aḥmedīs Iskendernāme entnommen sind[7], und die Ähnlichkeit

---

1) Walsh, "The Turkish Manuscripts in New College, Edinburgh", Oriens 12 (1959), S. 183, Nr 15. Er war der Sohn des Emirs Muḥammed Uġurlu Ḫān und Enkel des bekannten Türkmenenfürsten Uzun Ḫasan Aq Qoyunlu, siehe Zambaur, Généalogie, S. 259.

2) In der uns zugänglichen Literatur konnten wir diesen Emir nicht ausfindig machen. Die Handschrift stammt vom Jahre 1486; siehe Blaškovič, "Die türkischen Handschriften", Arabische, türkische und persische Handschriften, S. 336, Nr 466.

3) Dorn, Catalogue, S. 512 f., Nr DLXV. Köprülü, İA I, S. 218, s.v. "Ahmedî", identifiziert ihn als den safawidischen Statthalter von Herāt, was auf Durmiš Ḫān Šāmlu hindeutet, siehe Röhrborn, Provinzen, S. 100.

4) Faẓlallāh b. Rūzbihān Ḫunǧī, Mihmānnāme-i Buḫārā, S. 151 f., berichtet, daß Abū l-Fatḥ Muḥammad Šaibānī Ḫān (siehe über ihn EI IV, S. 292-294, s.v. "Shaibānī Khān" [Bouvat]), als er bei einem Feldzug gegen die Qazāq in Buḫāra Halt machte, eine Handschrift des Iskendernāme geschenkt bekam, worüber er sich sehr freute; vgl. İA I, S. 218, s.v. "Ahmedî" (Köprülü).

5) Dorn, Catalogue, S. 513 f., Nr DLXVI. Einer der früheren Besitzer der Handschrift, die vom Jahre 1561 stammt, war wahrscheinlich der osmanische Herrscher ʿOsmān II. (gest. 1622); über ihn siehe İA IX, S. 443-448, s.v. "Osman II" (Altundağ). Šāhin Giray (gest. 1787) war der letzte Ḫān der Krim; über ihn siehe İA IV, S. 787 f., s.v. "Giray" (İnalcık); İA VI, S. 751 f., s.v. "Kırım" (İnalcık).

6) Sowohl diese Verbreitung als auch die sprachlichen Unterschiede, die sich in den verschiedenen Handschriften beobachten lassen (siehe oben S. 25), zeigen zugleich das große Interesse, das Aḥmedīs Iskendernāme auch außerhalb Anatoliens genoß.

7) Hammer, GOD, Bd I, S. 89; İA V, S. 1089, s.v. "Iskendernâme". Auch einige der von Karatay, Türkçe Yazmalar, Bd II, S. 281-286, Nr 2746-2769, als anonym aufgeführten in Prosa verfaßten Iskendernāme-Handschriften, in die Aḥmedīs Verse eingestreut sind, könnten Bände von Ḫamzavīs Iskender kitabı sein, denn N. ʿAṣım, "ʿOsmānlı tārīḫ-nüvīsleri", S. 46, berichtet

zwischen dem Abschnitt über die Osmanen in Šükrullāhs Geschichte und der osmanischen Chronik Aḥmedīs ist besonders auffallend[1]. Aber auch in den oben erwähnten anonymen osmanischen Chroniken[2] oder in Luṭfī Pāšās Geschichte[3] sind Verse aus Aḥmedīs Dāsitān-i tevārīḫ-i mülūk-i Āl-i ʿOsmān zu finden[4], so daß die Versuchung groß ist, anzunehmen, es könne eine Weile Mode gewesen sein, besonders historische Texte mit diesen Versen zu versehen. Doch liegt dafür kein klarer Beweis vor. Jedenfalls steht es fest, daß diese Verse im 15. und 16. Jahrhundert sehr verbreitet waren.

Abgesehen von den in Prosa verfaßten Alexanderromanen[5] - auch über sie fehlt jegliche Studie - fällt nach Aḥmedī in der türkischen Literatur nur ʿAlī Šīr Nevā'ī[6] als Verfasser eines Iskendernāme auf[7]. Auch Fiġānī wird ein Iskendernāme zugeschrieben, das aber nicht erhalten ist[8]. Es wurde nicht unter-

---

über eine Handschrift von Ḥamzavīs Iskender kitabı in der Topkapı-Bibliothek unter den Büchern von Revan Köşkü.

1) Siehe oben S. 27; Banarlı, Dâsitan-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman, S. 45 ff.; İA I, S. 218, s.v. "Ahmedî" (Köprülü).

2) Siehe oben S. 27.

3) Banarlı, Dâsitan-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman, S. 42 ff.; İA I, S. 218, s.v. "Ahmedî" (Köprülü).

4) Wenn auch der Inhalt der Chronik sich an eine alte Vorlage anlehnt, ist trotzdem anzunehmen, daß die von den erwähnten Autoren übernommenen Verse aus Aḥmedīs Feder stammen.

5) İA V, S. 1089, s.v. "Iskendernâme"; vgl. oben S. 26.

6) Über Mīr ʿAlī Šīr Nevā'ī (gest. 1501) siehe Eckmann, "Die tschaghataische Literatur", Fundamenta Bd II, S. 329-357.

7) Das Werk heißt Sadd-i Iskandarī und bildet den fünften Teil der Ḫamsa des Dichters; Eckmann, "Die tschaghataische Literatur", Fundamenta Bd II, S. 346-348.

8) Gibb, Ottoman Poetry, Bd III, S. 36; vgl. Levend, "Bilinmeyen eski eserlerimizden: Aḥmed Rıżvān'ın İskendernāmesi", Türk Dili 1 (1951), S. 144.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000044

sucht, ob Nevā'īs Iskendernāme Einflüsse von Aḥmedī aufweist[1]. Was Fiġānī betrifft, besteht nicht einmal die Möglichkeit, dies zu prüfen, aber Anfang der fünfziger Jahre zeigte Levend, daß zwei weitere Iskendernāme-Dichter aus dem osmanischen Gebiet Aḥmedīs Spuren unmittelbar gefolgt sind.

Levend stellte fest, daß Aḥmed Rıżvān[2] im allgemeinen Aḥmedī nachgeahmt, sogar an einigen Stellen Aḥmedīs Worte neu komponiert und als seine eigenen hingestellt, neben dieser Nachahmung indes auch ab und zu eigene Ideen und einiges Neue hinzugefügt habe, z.B. die Fortsetzung der osmanischen Geschichte bis zu seiner Zeit.

Levend berichtet auch, daß Ḫayātī[3], der andere dieser beiden Dichter im Vorwort seines Iskendernāme, das zu seiner Ḫamsa gehört, Aḥmedī erwähne. Er gibt den Teil wieder, in dem Ḫayātī sich rühmt, daß er das Iskendernāme schöner als Aḥmedī gestaltet habe[4]. Levend macht darauf aufmerksam, daß Ḫayātīs Iskendernāme sich zum größten Teil mit Aḥmed Rıżvāns Werk identifizieren lasse. Daher vermutet er, daß entweder der eine vom anderen den größten Teil abgeschrieben habe oder daß Ḫayātī gestorben sein könnte, ohne das Werk zu Ende zu führen, so daß ein Abschreiber seiner Werke für die Fortsetzung des bereits geschriebenen Teils Aḥmed Rıżvāns Text herangezogen hätte[5].

Für unser Thema von Interesse ist die Rolle von Aḥmedīs Iskendernāme als Vorbild in diesen beiden Werken. Besonders lohnend dürfte vor allem eine Untersuchung der Einflüsse des Iskendernāme auf die wissenschaftlichen, religiösen, mystischen und

---

1) Weil Aḥmedīs Iskendernāme auch außerhalb Anatoliens viel gelesen und hochgeschätzt wurde, wäre eine diesbezügliche Untersuchung interessant.

2) Über Aḥmed Rıżvān (lebte um 1500) und sein Iskendernāme siehe Levend, "Bilinmiyen eski eserlerimizden: Aḥmed Rıżvān'ın Iskendernāmesi", Türk Dili 1 (1951), S. 143-151.

3) Über Ḫayātī (lebte in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts) und sein Iskendernāme siehe Levend, "Bilinmiyen eski eserlerimizden: Ḫayātī'nin İskendernāmesi", Türk Dili 1 (1952), S. 195-201.

4) Levend, "Ḫayātī'nin İskendernāmesi", S. 198 f.

5) Levend, "Ḫayātī'nin İskendernāmesi", S. 199 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000045

pädagogischen Werke, aber auch auf die Denkweise der Nachwelt Aḥmedīs sein. Im Lichte der oben aufgezählten Tatsachen können diese Einflüsse nicht gering gewesen sein. Leider fehlen für eine derartige Studie aber noch die nötigen Vorarbeiten.

b) Ğemšīd ü Ḫuršīd

Unter den ältesten bekannten Biographen Aḥmedīs berichtet Sehī als einziger über das romantische Epos Ğemšīd ü Ḫuršīd, dessen Wert er allerdings im Vergleich zum Iskendernāme nicht so hoch einschätzt[1]. ʿĀlī erwähnt nur kurz Sehīs Bericht[2]. Ḫāğğī Ḫalīfe dagegen schweigt über Sehīs Worte und stützt sich bei seiner Notiz über Aḥmedīs Ğemšīd ü Ḫuršīd auf eine Bemerkung, die er am Rande des Werkes Šaqā'iq in der Schrift eines gewissen Luṭfī Beyzāde gesehen haben will[3]. Hammer benutzt nur Sehī für Ğemšīd ü Ḫuršīd als Gewährsmann[4], und Gibb stützt sich auf Laṭīfī und Ḫāğğī Ḫalīfe[5]. Obwohl Gibb kein Exemplar finden konnte, um eine Vermutung, die er hatte, nachzuprüfen, brachte er als erster Aḥmedīs Ğemšīd ü Ḫuršīd mit dem gleichnamigen Werk Salmāns[6] in Verbindung mit der Frage, ob nicht Aḥmedī von Salmān beeinflußt worden sei und ihn vielleicht sogar übersetzt

---

1) Sehī, Tezkire, S. 54.

2) ʿĀlī, Künh ül-aḫbār, Bd V, S. 129.

3) Ḫāğğī Ḫalīfe, Lexicon, Bd II, S. 609; vgl. Gökyay, Katip Çelebiden Seçmeler, S. 198.

4) Hammer, GOD, Bd I, S. 91.

5) Gibb, Ottoman Poetry, Bd I, S. 286. Niemand außer Gibb erwähnt, daß Laṭīfī ein solches Werk Aḥmedī zuschreibt. Auch wir konnten bei Laṭīfī keine diesbezügliche Bemerkung finden. Weil Gibb über Sehīs Bericht nichts sagt, Sehī aber in fast allen anderen Werken als der älteste Biograph angegeben wird, der über Aḥmedīs Ğemšīd ü Ḫuršīd berichtet, liegt der Gedanke nahe, daß Gibb eine Verwechselung unterlaufen sein könnte, es sei denn er hätte etwa eine sonst nicht bekannte Handschrift Laṭīfīs gesehen, in der von Aḥmedīs Ğemšīd ü Ḫuršīd die Rede gewesen wäre.

6) Siehe über Ğamāl ad-dīn Muḥammad b. ʿAlā' ad-dīn Muḥammad, genannt Salmān-i Sāvağī İA X, S. 458-461, s.v. "Selmân" (Yazıcı).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000046

habe. Niemand aber nahm von der Äußerung Gibbs Notiz[1], nicht einmal Banarlı, der Entdecker der auch heute noch - soweit bekannt - einzigen Handschrift des Werkes[2].

Banarlı stieß auf Aḥmedīs Ǧemšīd ü Ḫuršīd bei seiner Arbeit über das Iskendernāme in einer Handschrift, in der Ǧemšīd ü Ḫuršīd auf das Iskendernāme folgt und zwar von derselben Hand geschrieben. Er gab eine Beschreibung der Handschrift sowie eine ausführliche Inhaltsangabe und versuchte im Rahmen einer kleinen Analyse, Vorbilder des Werkes anzugeben. Er fand einige Parallelstellen zu Ḫusrav u Šīrīn, Laylā vü Maǧnūn und Vāmıq u ʿAẕrā sowie zu den volkstümlichen türkischen Köroğlu- und Dede Qorqut-Geschichten[3]. Weil er aber Gibbs Äußerung ebenso wie Salmāns Ǧemšīd ü Ḫuršīd außer Acht ließ, sagte er abschließend, Aḥmedīs Werk könne man besser beurteilen, wenn erst in der persischen Literatur nachgeforscht worden sei, ob das Thema dort behandelt worden sei[4].

Tansel, die darauf aufmerksam wurde, daß die Verse, die Banarlı von Aḥmedīs Werk zitierte, solchen in Niẓāmīs Ḫusrav u Šīrīn ähnlich waren, vermutete, daß Aḥmedīs Ǧemšīd ü Ḫuršīd vielmehr eine Zusammenfügung von Ḫusrav u Šīrīn und Laylā vü Maǧnūn zu einer Einheit sein könne, deren größter Teil aber ersterem entnommen sein müsse[5].

---

1) F. Rešād, Eslāf, S. 50, Süßheim, EI I, S. 218, s.v. "Aḥmedī, Ergun, Türk Şâirleri, Bd I, S. 374, erwähnen nur kurz Sehīs Bericht. Sonst ist von Ǧemšīd ü Ḫuršīd nirgends die Rede.

2) Banarlı, Dâsitan-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman, S. 88 ff.

3) Über Niẓāmīs Ḫusrav u Šīrīn und Laylā vü Maǧnūn siehe ÎA IX, S. 322 f., s.v. "Nizâmî" (Ateş). Über Vāmıq u ʿAẕrā in der persischen Literatur siehe Rypka, Iranische Literaturgeschichte, S. 52, 133, 173. Aḥmedī selbst sagt, daß er für sein Werk Niẓāmī und Salmān als Vorbilder genommen habe, Banarlı, Dâsitan-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman, S. 90. Über Köroğlu siehe ÎA VI, S. 908 ff., s.v. "Kör-oğlu" (Boratav) und über Dede Qorqut siehe EI (2) II, S. 200, s.v. "Dede Ḳorḳut" (Îz), mit weiteren Literaturangaben.

4) Banarlı, Dâsitân-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman, S. 111.

5) Tansel, "Nihad Sami Banarlı, Dâsitan-ı tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman ve Cemşîd ü Hurşîd mesnevisi, Istanbul: Bürhaneddin Matbaası, 939", Ülkü XIII (1939), Nr 76, S. 376 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000047

In der Zeit nach Gibb waren es erst Erzi und Köprülü, die sich wieder an Salmāns Ğemšīd ü Ḫuršīd erinnerten[1]. Köprülü weist daraufhin, daß Aḥmedīs Ğemšīd ü Ḫuršīd fast doppelt soviel Verse habe wie das gleichnamige Werk Salmāns. Er schließt aus diesem Umfang, der auf gewisse Ergänzungen, etwa didaktische Einschübe zurückgehe, Aḥmedīs Werk könne nicht nur eine Übersetzung sein, habe vielmehr eigenen Wert[2].

Näher ist Ğemšīd ü Ḫuršīd noch nicht untersucht worden. Die Meinungen über das Werk bewegen sich mehr oder weniger in dem oben geschilderten Rahmen[3]. Wünschenswert wäre ein eingehender Vergleich mit Salmāns Werk, wobei festzustellen wäre, inwieweit Aḥmedī ihm gefolgt ist. Natürlich muß auch geprüft werden, was er außerdem noch von den anderen Werken, die oben erwähnt wurden, übernommen hat[4]. Wichtig ist besonders die Frage, ob es sich um eine schöpferische Verarbeitung dieses Materials handelt und wie hoch der künstlerische Wert des Werkes einzuschätzen ist, der grundsätzlich ja von einem Kenner wie Köprülü anerkannt wird. Besonders reizvoll dürfte es sein, Ğemšīd ü Ḫuršīd als eine Etappe in der Entwicklung Aḥmedīs vom Gelehrten zum Künstler zu sehen, in dem seine künstlerische Ader

---

1) Erzi, "Nihad Sami Banarlı - XIV üncü asır Anadolu şairlerinden Ahmedînin Osmanlı Tarihi: Dâsitân-ı tevârîh-i mülûk-i âl-i Osman ve Cemşîd ve Hurşîd mesnevisi, Türkiyat Mec. Cilt VI dan ayrı basım. Ist. 1939, 128 sahife", Belleten IV (1940) S. 279; ÎA I, S. 219, s.v. "Ahmedî" (Köprülü).

2) Aḥmedīs Ğemšīd ü Ḫuršīd, das in dem Versmaß hazağ geschrieben wurde, besteht aus etwa 5.000 Doppelversen und hat somit fast den doppelten Umfang wie Salmāns Werk, das ca. 2.700 Doppelverse aufweist; siehe ÎA I, S. 219, s.v. "Ahmedî" (Köprülü).

3) Natürlich weichen die Äußerungen je nach dem Standpunkt der Autoren voneinander ab: Yazıcı, ÎA X, S. 460, s.v. "Selmân", sieht in Aḥmedīs Ğemšīd ü Ḫuršīd eine Neubearbeitung, die einer Übersetzung gleicht; Gönensay/Banarlı, Türk Edebiyatı Târihi, S. 128 f., wollen es dagegen als ein vollkommen neues Werk bezeichnen, oder Bombaci, Littérature turque, S. 251, läßt die Bemerkung fallen, daß Aḥmedī auf die didaktischen Exurse nach Art des Iskendernāme wahrscheinlich nicht verzichten konnte.

4) Zu untersuchen ist auch die Originalität der in den anderen Formen geschriebenen Gedichte, die in den als masnavī gefaßten Roman eingefügt wurden, um Eintönigkeit zu vermeiden; über diese Gedichte siehe Banarlı, Dâsitan-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman, S. 110 f.; ÎA I, S. 219, s.v. "Ahmedî" (Köprülü).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000048

mehr zur Entfaltung kommt als die wissenschaftliche. Das wäre auch für den Platz des Ğemšīd ü Ḫuršīd im Gesamtwerk des Dichters wichtig. Aus Aḥmedīs Ğemšīd ü Ḫuršīd könnte man auch nützliche Angaben für andere Zwecke, etwa für die Biographie des Dichters oder für die Literaturgeschichte gewinnen[1]. Jedenfalls bildet das Werk einen vielversprechenden Untersuchungsgegenstand, der einstweilen noch nicht genügend erforscht ist.

c) Tervīḥ ül-ervāḥ

Daß Aḥmedī ein wertvolles medizinisches Buch in Versen geschrieben hat, berichten einige der ältesten Biographen Aḥmedīs, ohne über das Werk nähere Einzelheiten zu geben[2]. Diese Berichte wurden bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts mehr oder weniger stereotyp wiederholt[3], bis B.M. Ṭāhir die ersten falschen Angaben machte, denen immer wieder neue und schwere Fehler von Seiten anderer Forscher folgten, so daß trotz einiger Berichtigungen auch heute noch ein vollkommen irreführendes Bild von dem Werk durch die Literatur geschleppt wird.

---

1) Interessant wäre es zu prüfen, ob Einflüsse von Aḥmedīs Ğemšīd ü Ḫurşīd in dem Ḫüsrev ü Şīrīn seines Schülers Şeyḫī zu finden sind und ob sich auch Spuren davon in Fużūlīs Leylā vü Meǧnūn beobachten lassen. Über Aḥmedīs Beziehungen zu Şeyḫī siehe unten S. 120 ff. Zu Fużūlīs Meinung über Aḥmedī am Anfang des von ihm geschriebenen Leylā vü Meǧnūn siehe unten S. 111.

2) Laṭīfī, Teẕkire, S. 84; Meǧdī, Ḥadā'iq üš-šaqā'iq, S. 71.

3) ʿĀlī, Künh ül-aḫbar, Bd V, S. 129; M. Süreyyā, Siǧill-i ʿOsmānī, Bd I, S. 191; F. Reşād, Eslāf, S. 49; Gibb, Ottoman Poetry, Bd I, S. 286. Hammer, GOD, Bd I, S. 90, berichtet, daß Aḥmedī mehrere medizinische Werke ins Türkische übersetzt habe, "deren Verse weder dem Arzte, noch dem Dichter genehm" sind, wobei er sich auf eine Bemerkung am Rande der von ihm benutzten Handschrift von Laṭīfīs Teẕkire stützt. In der Ausgabe, die wir benutzt haben, erwähnt Laṭīfī nur ein medizinisches Werk und beurteilt es positiv. Von einer Übersetzung ist keine Rede, Die Anspielung, die auf den Worten "qānūn" und "şifā'" beruht deutet daraufhin, daß Ibn Sīnās Werke Qānūn fī ṭ-ṭibb und aš-Šifā' als die Vorbilder Aḥmedīs betrachtet wurden; vgl. Laṭīfī, Teẕkire, S. 84; siehe unten S. 36.

Bei B.M. Ṭāhir, der sich auf die Handschriften Revan Köşkü aus Topkapı und Ayasofya stützt, heißt das Werk Tefrīḥ ül-ervāḥ, jedoch zu Unrecht. Der richtige Titel lautet Tervīḥ ül-ervāḥ[1]. Der genannte Autor legt auch Laṭīfīs Worte weitgehend falsch aus und schreibt Aḥmedī noch eine Übersetzung zu: Laṭīfī soll gesagt haben, daß Aḥmedī Qānūn u Šifā' von Ibn Sīnā in Versen übersetzt habe[2]. Laṭīfī hat das indes nie behauptet, sagt vielmehr nur, daß Aḥmedī über die Probleme der Gesetze (qānūn) und der Heilkunde (šifā') im Bereich der Medizin ein vielbeachtetes Buch in Versen geschrieben habe[3].

Auch ʿO. Ševqī irrte mit der Annahme, Aḥmedī habe ein medizinisches Werk mit dem Namen Münteḫab-ı šifā' verfaßt[4]. Uzunçarşılı schenkte ihm wohl Glauben - er nennt seine Quelle nicht -, denn er erwähnt Münteḫab-ı šifā' unter Aḥmedīs Werken[5]. Die Türk Ansiklopedisi machte daraus Šifā'-ı münteḫab[6], ohne Adıvar zu beachten, der den Verfasser des Münteḫab-ı šifā' als den berühmten Arzt Ḫāǧǧī Pāšā identifizierte[7].

Weil Uzunçarşılı über Tervīḥ ül-ervāḥ schweigt, wohl aber von einem zweiten medizinischen Buch neben dem oben erwähnten Münteḫab-ı šifā' berichtet, das den Namen Kitāb ür-Revāyıḥ trüge und in einer Handschrift der Fatih-Bibliothek erhalten sei[8], liegt der Gedanke nahe, daß er damit doch das Tervīḥ ül-ervāḥ

---

1) Siehe unten S. 37.

2) B.M Ṭāhir, ʿOsmānlı Mü'ellifleri, Bd II, S. 74.

3) Laṭīfī, Tezkire, S. 84. Da die Werke Ibn Sīnās Qānūn fī ṭ-ṭibb und aš-Šifā' sehr bekannt waren, liegt die Vermutung nahe, daß Laṭīfī zugleich mit den Worten qānūn und šifā' eine Anspielung auf Ibn Sīnās Bücher macht, um zu zeigen, daß auch Aḥmedīs Buch zu derselben Gattung gehöre und dessen Vorbilder eben diese Werke seien. Über Abū ʿAlī al-Ḥusain b. ʿAbdallāh b. Sīnā (gest. 1037) siehe EI (2) III, S. 941 ff., s.v. "Ibn-Sīnā" (Goichon).

4) ʿO. Ševqī, Türk ṭabābeti tārīḫi, S. 21 (uns nicht zugänglich); Şehsuvaroğlu, Şâir, S. 77 f.

5) Uzunçarşılı, Kütahya Şehri, S. 217.

6) Türk (İnönü) Ansiklopedisi, I, S. 240, s.v. "Ahmedî".

7) Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, S. 21 f.

8) Uzunçarşılı, Kütahya Şehri, S. 217.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000050

gemeint hat, dessen Titel bei ihm aus einem unbekannten Grund in dieser Form Erwähnung findet[1].

Ergun gab als erster einigermaßen gute und nähere Informationen über das Werk[2]. Er verbesserte den von B.M. Ṭāhir angegebenen Titel Tefrīḥ ül-ervāḥ in das richtige Tervīḥ ül-ervāḥ[3], identifizierte das Versmaß als hazağ, wies auf drei Handschriften in den Bibliotheken Ayasofya, Topkapı und Fatih hin, von denen die letzte wahrscheinlich nicht vorhanden ist[4], zitierte 16 Doppelverse, die das Weintrinken eines Herrschers preisen[5], sowie die Verse über die alteingesessenen Einwohner von Bursa[6] und erkannte in dem Herrscher, für den das Werk geschrieben wurde, richtig Emīr Süleymān.

Obwohl er B.M. Ṭāhirs Fehler berichtigte, indem er darauf hinwies, daß bei Laṭīfī von einer Übersetzung des Qānūn und der Šifā' keine Rede sei, und Laṭīfīs Satz wiederholte, brachte er doch diesen Satz nicht mit Tervīḥ ül-ervāḥ in Verbindung, sondern glaubte, daß Aḥmedī ein anderes Werk in Versen verfaßt habe, dessen Vorbilder Qānūn und Šifā' seien[7]. Er ist es wahrscheinlich auch, dessen Angaben Köprülü in die Irre geführt haben, denn er merkte nicht, daß das Werk aus zwei Bänden besteht, schätzte so die Verszahl anhand der Handschrift Ayasofya, die nur den ersten Band des Werkes umfaßt, auf 4.000, was aber nicht einmal die Hälfte des eigentlichen Umfanges des Tervīḥ

---

1) Köprülü meint, Uzunçarşılı habe vielleicht auf Grund des von Laṭīfī oben erwähnten Satzes (siehe oben S. 36) Tervīḥ ül-ervāḥ und Münteḫab-ı šifā' miteinander verwechselt; İA I, S. 219, s.v. "Ahmedî" (Köprülü). Wie aber Şehsuvaroğlu, Şâir, S. 77 f., zeigt, ließ sich Uzunçarşılı wahrscheinlich von ʿO. Ševqī in die Irre führen und glaubte, daß Aḥmedī ein Münteḫab-ı šifā' verfaßt hat.

2) Ergun, Türk Şâirleri, Bd I, S. 374.

3) Siehe oben S. 36.

4) Şehsuvaroğlu, Şâir, S. 33.

5) Ähnliche Verse sind auch in einem Gedicht des Diwans zu finden, in dem Aḥmedī Emīr Süleymāns Weintrinken lobt; dazu Näheres siehe unten S. 172.

6) Näheres unten S. 152 f.

7) Ergun, Türk Şâirleri, Bd I, S. 374; vgl. İA I, S. 219, s.v. "Ahmedî" (Köprülü).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000051

ül-ervāḥ ausmacht. Auch für seine weiteren Angaben benutzte er diese Handschrift, die noch dazu im Vergleich mit derjenigen in Revan Köşkü jüngeren Datums und weniger zuverlässig ist[1]. Er behauptete auch, daß in dem Werk öfter der Wein gepriesen werde, um zu betonen, daß das Werk für Emīr Süleymān geschrieben wurde, der ja bekanntlich dem Wein verfallen war[2].

Köprülü schenkte ihm Glauben, schloß sich seiner Auffassung an und benutzte für seine Angaben wahrscheinlich auch die Handschrift Ayasofya[3]. Nach seinen Ausführungen beschreibt Aḥmedī am Anfang des Werkes seine Absicht mit der Behandlung einiger medizinischer Themen. Dann zieht Köprülü die oben erwähnten Verse heran, die den Herrscher wegen seiner Meisterschaft im Weintrinken loben[4] und nimmt an - wie Ergun -, daß der Herrscher, dem dieses Werk gewidmet wurde, nur Emīr Süleymān sein könnte[5]. Er liefert für diese Annahme einen überzeugenden Be-

---

1) Er gibt nur die Nummer der Handschrift Ayasofya. Das Werk enthält 10.100 Doppelverse. Das Vorhandensein der von ihm erwähnten Handschrift Fatih streitet Şehsuvaroğlu ab; siehe Ergun, Türk Şâirleri, Bd I, S. 374; vgl. Şehsuvaroğlu, Şâir, S. 33; unten S. 41.

2) Ergun, Türk Şâirleri, Bd I, S. 374. Dagegen beweist Şehsuvaroğlu, Şâir, S. 43, 46 f., 61 f., daß der Wein im Kapitel über die Gesundheitspflege (ḥıfẓ ıṣ-ṣıḥḥa) unter den Getränken sachlich behandelt wird.

3) İA I, S. 219, s.v. "Ahmedî" (Köprülü). Wenn er die Handschrift Revan Köşkü, die aus 375 Blatt besteht und auf jeder Seite 15 Zeilen hat (siehe Şehsuvaroğlu, Şâir, S. 76; Karatay, Türkçe Yazmalar, Bd I, S. 572 f., Nr 1767), benutzt hätte, wäre ihm aufgefallen, daß das Werk mehr als 4.000 Doppelverse umfaßt und aus zwei Bänden besteht.

4) Siehe oben S. 37.

5) Köprülü İA I, S. 217, s.v. "Ahmedî", gibt das Datum der Widmung als 1406 an und erwähnt, daß Aḥmedī Tervīḥ ül-ervāḥ später mit einigen Änderungen Meḥmed Čelebi dargeboten habe. Şehsuvaroğlu, Şâir, S. 35, berichtet dagegen, daß er in dem Werk nirgends ein solches Datum habe finden können. Er fand wahrscheinlich auch keine Erwähnung von Meḥmed Čelebi, denn er stützt sich auf Köprülü bei seinen Worten über die Zueignung einer geänderten Handschrift des Werkes an Meḥmed Čelebi, ohne Text- und Stellenangabe aus Tervīḥ ül-ervāḥ, mit denen er sonst nicht spart. So kann angenommen werden, daß bei Köprülü an der erwähnten Stelle eine Verwechselung zwischen dem Tervīḥ ül-ervāḥ und Čemsīd ü Ḫurşīd vorliegt, das ja 1406 Emīr Süleymān und später mit einigen Änderungen Meḥmed Čelebi dargeboten wurde; siehe Banarlı, Dâsitan-ı Tevârîh-i Mülûk-i Al-i Osman, S. 88 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000052

weis, indem er die Ähnlichkeit der Verse aus dem Tervīḥ ül-ervāḥ, in denen die Einheimischen von Bursa angegriffen werden, mit denjenigen eines Gedichtes aus dem Diwan erwähnt, das für Emīr Süleymān gedichtet wurde[1].

Er begnügt sich wohl mit diesen Einzelheiten, denn wie leicht zu merken ist, vermutet er, ohne das Werk näher zu prüfen, daß es sich um die sexuellen Beziehungen und irdischen Genüsse handele, die als medizinische Themen dargestellt würden. Um diese Vermutung zu erhärten, fügt er hinzu, derartige Themen so zu bearbeiten, als ob es sich um ernsthafte medizinische Probleme handele, sei eine alte Tradition in der persischen und türkischen Literatur[2]. Damit beging er einen folgenschweren Fehler, der immer auch heute noch wiederholt wird[3], weil später sowohl Adıvars knappe Bemerkung als auch Şehsuvaroğlus ausführliche Arbeit über das Werk leider keine gebührende Aufmerksamkeit fanden[4].

Köprülü berichtet auch, daß K. Rifāt ihn von einem Werk mit dem Titel aš-Šifā' fī aḥādīṯ al-Muṣṭafā in Kenntnis gesetzt habe, dessen Verfasser Aḥmedī sei. Er äußerte sich über dieses Werk nicht, mit der Begründung, daß er keine Gelegenheit gehabt habe, es zu untersuchen[5].

Obwohl auch der Mediziner Adıvar die Handschrift Ayasofya von Tervīḥ ül-ervāḥ heranzog[6], bemerkte er doch, daß es sich um ein medizinisches Buch handelt. Er befaßt sich allerdings mit dem Tervīḥ ül-ervāḥ nur kurz und geht auf den Inhalt nicht

---

1) Siehe unten S. 150 ff.

2) İA I, S. 219, s.v. "Ahmedî" (Köprülü).

3) So nehmen Bombaci, Littérature turque, S. 251, Björkman, "Die altosmanische Literatur", Fundamenta Bd II, S. 418, Karatay, Türkçe Yazmalar, Bd I, S. 572 f., Nr 1767, und Pekolcay, İslâmî Türk Edebiyatı, Bd I, S. 142, an, daß Tervīḥ ül-ervāḥ aus 4.000 Doppelversen bestehe und ein für das Vergnügen des Herrschers verfaßtes quasi-medizinisches Buch sei, dessen eigentliches Thema die irdischen Genüsse bildeten, was aber ein vollkommen entstelltes Bild des Werkes darstellt; siehe unten S. 40 f.

4) Siehe unten S. 41.

5) İA I, S. 219 f., s.v. "Ahmedî".

6) Şehsuvaroğlu, Şâir, S. 32.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000053

näher ein. Er stellte außerdem noch fest, daß der wahre Verfasser des Münteḫab-ı šifā', das Aḥmedī zugeschrieben wurde, Ḫāǧǧī Pāšā sei. Das oben erwähnte aš-Šifā' fī aḥādīṯ al-Muṣṭafā erkannte er als eine Übersetzung aus der Feder Aḥmed-i Dā'īs[1].

Şehsuvaroğlu, ein Arzt und Medizinhistoriker, war schließlich derjenige, der den tatsächlichen Umfang und den wahren Wert des Tervīḥ ül-ervāḥ zu Tage förderte[2]. Er stellte fest, daß die Hs. Revan Köşkü zwei Bände umfaßt, die das gesamte Werk enthalten, nämlich 10.100 Doppelverse, was mit den Angaben des Autors selbst übereinstimmt. Aus der Schrift und dem Papier erschloß er für diesen Codex ein höheres Alter als dasjenige der Hs. Ayasofya. Anhand einer ausführlichen Inhaltsangabe führte er den Beweis, daß es sich, abgesehen von den üblichen Versen über Gott, den Propheten und den Herrscher, um ein wertvolles medizinisches Werk handelt, in dem der Autor erst die Medizin beschreibt sowie deren verschiedene Disziplinen und dann die Anatomie, allgemeine Pathologie und Pharmakologie behandelt, sowie Diagnose und Therapie der einzelnen Krankheiten[3]. Er weist darauf hin, daß Aḥmedī nur Unmūẕağ[4], Mūğiz[5] und Ḥāvī[6] als die Bücher nenne, die ihm bei seiner Arbeit zur Verfügung gestanden hätten und sich darüber

---

1) Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, S. 21 f.

2) Şehsuvaroğlu, Şâir ve Hekim Ahmedî (Hayatı ve Eserleri), İstanbul Tıp Fakültesi Mecmuası Cilt XVI, Sayı 3 ve 4 den Ayrı Baskı, Istanbul 1954.

3) Şehsuvaroğlu, Şâir, S. 32-77.

4) Dieses Werk konnten wir nicht identifizieren. Der Titel des Werkes, den Şehsuvaroğlu mit "Enmuzec" angibt, läßt sich aus der Vokalisation auf dem Faksimile als "Unmūẕağ" erkennen; siehe Şehsuvaroğlu, Şâir, S. 48, Vers 3.

5) Mūğiz al-qānūn des ʿAlā'ad-dīn b. al-Ḫazm al-Qurašī b. an-Nafīs, genannt an-Nafīs (gest. 1288), siehe GAL I, 493; vgl. Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, S. 21.

6) Zwei Werke kommen in Frage: Das eine al-Ḥāvī, genannt al-Ḥāvī al-kabīr von ʿAbū Bakr Muḥammad b. Zakariyyā' ar-Rāzī, genannt ar-Rāzī (gest. 925), siehe Sezgin, GAS, Bd III, S. 274 ff., das andere al-Ḥavī fī ʿilm at-tadāvī, genant al-Ḥāvī aṣ-ṣaġīr, von Naǧm ad-dīn Maḥmūd b. Ziyā' ad-dīn Ilyās as-Šīrāzī, genannt as-Šīrāzī (gest. 1330), siehe GAL S II, S. 298 f.; vgl. Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, S. 17, 62.

beklage, daß man ihm, um seine Arbeit zu sabotieren, nicht erlaubt habe, weitere Bücher zu benutzen[1]. Şehsuvaroğlu folgert daraus, daß Aḥmedī die medizinische Literatur seiner Zeit gut gekannt haben müsse.

Şehsuvaroğlu suchte auch nach den weiteren Handschriften des Tervīḥ ül-ervāḥ in den türkischen Bibliotheken. Er konnte aber keine anderen als die erwähnten und schon bekannten Revan Köşkü und Ayasofya finden[2]. Über eine weitere Handschrift, die den zweiten Band des Werkes enthalten soll, berichtet Karatay[3]; da er aber in seiner Beschreibung keine ausreichenden Anhaltspunkte gibt, seine Angaben sich im allgemeinen nicht gerade durch besondere Zuverlässigkeit auszeichnen, bedarf dieser Sachverhalt noch der Überprüfung. Dagegen kann mit Sicherheit angenommen werden, daß auch die Handschrift Vaticana, die von Rossi beschrieben wird, den zweiten Band des Werkes enthält[4].

Da Şehsuvaroğlus Arbeit nicht die ihr gebührende Beachtung fand, wird ständig wiederholt, das Tervīḥ ül-ervāḥ bestehe aus 4.000 Doppelversen und sei ein pseudomedizinisches Werk, das zum Vergnügen des betrunkenen Herrschers verfaßt worden sei[5]. Daher sei hier noch einmal ausdrücklich wiederholt, daß das Tervīḥ ül-ervāḥ aus zwei Bänden besteht, die in Übereinstimmung mit Aḥmedīs Worten 10.100 Doppelverse enthalten. Es ist ein wertvolles medizinisches Werk, denn sogar ein Fachmann wie Şehsuvaroğlu erklärt, Aḥmedī sei ein guter Arzt und einer der Begründer der türkischen medizinischen Terminologie[6]. Mindestens jeweils zwei Handschriften von jedem Band des Werkes sind erhalten geblieben. Ein anderes medizinisches Werk von Aḥmedī ist nicht bekannt. Wie alle anderen Schriften Aḥmedīs ist auch das Tervīḥ ül-ervāḥ weder gedruckt noch näher untersucht.

---

1) Şehsuvaroğlu, Şâir, S. 10 f., 48.

2) Über diese Handschriften siehe Şehsuvaroğlu, Şâir, S. 32 f., 35 ff., 76; oben S. 37 f.

3) Karatay, Türkçe Yazmalar, Bd I, S. 573, Nr 1768.

4) Rossi, Elenco dei manoscritti Turchi, S. 128 f., Nr 147.

5) Siehe oben S. 39.

6) Şehsuvaroğlu, Şâir, S. 80.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000055

d) Badāyiᶜ as-siḥr fī ṣanāyiᶜ aš-šiᶜr, Mirqāt al-adab, Mīzān al-adab und Miᶜyār al-adab

Aus den in einer Handschrift zusammengefaßten vier Werken, auf die Çetin im Konya Müzesi İhtisas Kütüphanesi stieß[1], findet nur das Mirqāt al-adab, über das lediglich Ḫāǧǧī Ḫalīfe berichtet[2], bei den ältesten Biographen Aḥmedīs Erwähnung. Çetin gelang es, überzeugende Beweise dafür beizubringen, daß diese Werke, die (in der Reihenfolge der Handschrift) Badāyiᶜ as-siḥr fī ṣanāyiᶜ aš-šiᶜr, Mirqāt al-adab, Mīzān al-adab und Miᶜyār al-adab heißen, niemand anderem als Aḥmedī zuzuschreiben sind. In demselben Jahr bezeichnete Ateş in seiner Veröffentlichung über die wichtigen Handschriften, die in den Bibliotheken von Konya vorhanden sind, Çetins Argumentation als akzeptabel[3].

Es stellte sich bald heraus, daß besonders das Mirqāt al-adab früher ziemlich verbreitet gewesen sein muß, denn in kurzer Zeit wurden davon fünf weitere Handschriften entdeckt[4]. Alparslan, der über eine dieser Handschriften berichtete, nahm für sich in Anspruch, das Mirqāt al-adab unter dem Titel "Mirqāt-ı Edeb" selbst entdeckt zu haben und versuchte der von ihm beschriebenen Handschrift, die 1550 abgeschrieben wurde, als der besseren und zuverlässigeren Geltung zu verschaffen, indem er betonte, diese entspreche der Beschreibung des im Jahre 1656 verstorbenen Ḫāǧǧī Ḫalīfe[5]. Sowohl diese Behauptung als auch einige neue Erkenntisse veranlaßten Çetin 1964 zu einer weiteren Veröffentlichung über das Thema, in der er die inzwischen

---

1) Çetin, "Ahmedî'nin bilinmeyen birkaç eseri", TD II (1952), S. 103-108.

2) Ḫāǧǧī Ḫalīfe, Lexicon, Bd V, S. 496.

3) Ateş, "Konya kütüphanelerinde bulunan bazı mühim yazmalar", Belleten XVI (1952), S. 116 f.

4) Vieles spricht dafür, daß die Zahl sich vergrößern wird; siehe Çetin, "Aḥmedî'nin «Mirḳātü'l-edeb»i hakkında", TM XIV (1964), S. 218, 221 f.

5) Alparslan, "Ahmedî'nin yeni bulunan bir eseri «Mirkāt-ı Edeb»", Istanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi X (1960), S. 35-40. Demgegenüber ist zu bemerken, daß die Handschrift Konya 1432 - Aḥmedī starb im Jahre 1413 - von einem so gebildeten und zuverlässigen

erschienenen Berichte resümierte, sich ausführlich über den Verfasser, Titel, Inhalt und die Handschriften des Mirqāt al-adab äußerte und zwar mit überzeugenden Argumenten[1]. Außerdem machte er über das Badāyiʿ as-siḥr fī ṣanāyiʿ aš-šiʿr wichtige Angaben[2].

Damit sind bereits alle Studien über diese Werke genannt. Es folgt eine knappe Zusammenfassung der bisher gewonnenen Erkenntnisse. Das Badāyiʿ as-siḥr fī ṣanāyiʿ aš-šiʿr ist eine literatur-theoretische Abhandlung, die nach Aḥmedīs eigenen Worten im Vorwort eine Neubearbeitung einer Schrift Rašīd ad-dīn Vaṭvāṭs[3] darstellt. Sie ist uns nur bekannt in der Abschrift vom 24. Mai 1432, die Aqsarāyī in der oben erwähnten Hs. Konya geliefert hat[4].

Von Mirqāt al-adab sind sechs Handschriften bekannt[5], von denen die älteste die Hs. Konya ist. Darin folgt das Mirqāt al-adab dem Badāyiʿ as-siḥr fī ṣanāyiʿ aš-šiʿr ebenfalls von der Hand des Aqsarāyī. Eine besondere Bedeutung gewinnt diese Handschrift durch ein in Prosa verfaßtes Vorwort zu dem Mirqāt al-adab, in dem Aḥmedī dem ʿĪsā Bey von Aydın huldigt und ankün-

---

Mann wie Aqsarāyī abgeschrieben wurde, worüber ausführlich Çetin, "Ahmedî'nin ≪Mirḳātü'l-edeb≫i hakkında", TM XIV (1964), S. 218 ff.; unten S. 61, 70 f.

1) Çetin, "Ahmedî'nin ≪Mirḳātü'l-edeb≫i hakkında", TM XIV (1964), S. 217-230.

2) Besonders erwähnenswert ist die von Çetin aus diesem Werk wiedergegebene Stelle, in der Aḥmedī eine Qaṣīda aus seinem eigenen Diwan als Beispiel gibt und auch hervorhebt, daß er selbst sie gedichtet habe. Somit liefert Çetin einen ausgezeichneten Beweis dafür, daß das Badāyiʿ as-siḥr fī ṣanāyiʿ aš-šiʿr von Aḥmedī verfaßt wurde; siehe Çetin, "Ahmedî'nin ≪Mirḳātü'l-edeb≫i hakkında", TM XIV (1964), S. 224; vgl. Hs. Hamidiye, Verse 1807-1809 (= fol. 61 b, Zeile 14-16).

3) Über Rašīd ad-dīn Muḥammad al-ʿUmarī, genannt Rašīd-i Vaṭvāṭ (lebte im 12. Jahrhundert), siehe Rypka, Iranische Literaturgeschichte, S. 193.

4) Aksarāyī hat 1438 auch die älteste und schönste unter den erhaltenen Handschriften von Aḥmedīs Diwan der Nachwelt überliefert; siehe unten S. 61.

5) Für eine Übersicht siehe Çetin, "Ahmedî'nin ≪Mirḳātü'l-edeb≫i hakkında", TM XIV (1964), S. 217 f., 225 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000057

digt, sein Werk sei als Lehrbuch für den Prinzen Ḥamza Bey bestimmt[1]. Aus den anderen Handschriften des Mirqāt al-adab läßt sich der Name des Herrschers, dem es gewidmet ist, nicht ermitteln. Sie alle enthalten das Vorwort in Versen, nicht in Prosa. Daher neigt Çetin zur Annahme, daß wahrscheinlich die Hs. Konya die älteste Rezension des Mirqāt al-adab aufweise, deren Vorwort Aḥmedī später geändert habe, um das Werk einem anderen Herrscher darzubieten[2].

Nach dem Vorwort folgt der erste Teil des Werkes, der ein in Versen (qıtᶜa) in persischer Sprache verfaßtes arabisches Wörterbuch darstellt. Der zweite Teil ist in Form und Stil ebenso wie der erste als ein kleines Lexikon verfaßt, das dem Schüler für verschiedene Sachen kurze Erklärungen bietet[3]. Darauf folgen die Schlußverse, die mit demjenigen des Iskendernāme eine große Ähnlichkeit aufweisen[4].

Sowohl das Mīzān al-adab als auch das Miᶜyār al-adab sind in qaṣīda-Form geschrieben. Das erste behandelt die Syntax der arabischen Sprache und das zweite befaßt sich mit der Morphologie. Sie ergänzen das Mirqāt al-adab und waren wohl ursprünglich als Bestandteile dieser Schrift geplant, wie es ja aus der Gestaltung der Hs. Konya hervorgeht, in der sie erhalten geblieben sind. Aqsarāyī erwähnt seinen Namen und das Abschreibedatum ẕū l-qaᶜda 835 (= beg. 30. Juli 1432) nicht gleich nach dem Mirqāt al-adab, so wie er es am Schluß des Badāyiᶜ as-

---

1) Über die Beziehungen Aḥmedīs zum Hof von Aydın siehe unten S. 105 ff.

2) Çetin, "Ahmedî'nin «Mirḳātü'l-edeb»i hakkında", TM XIV (1964), S. 220 f.

3) Çetin, "Ahmedî'nin bilinmeyen birkaç eseri", TD II (1952), S. 104 ff.; Çetin, "Ahmedî'nin «Mirḳātü'l-edeb»i hakkında", TM XIV (1964), S. 221 f.; Ateş, "Konya kütüphanelerinde bulunan bazı mühim yazmalar", Belleten XVI (1952), S. 117; Alparslan, "Ahmedî'nin yeni bulunan bir eseri «Mirkat-ı Edeb»", Istanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi X (1960), S. 35-40.

4) Çetin, "Ahmedî'nin bilinmeyen birkaç eseri", TD II (1952), S. 106 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000058

siḥr fī ṣanāyiᶜ aš-šiᶜr gemacht hat, sondern erst am Ende der Abschrift von Miᶜyār al-adab[1].

e) Andere Werke

Der zweite Teil eines aus acht Teilen bestehenden Sammelbandes aus der Staatsbibliothek Marburg enthält eine kleine Abhandlung über die Metrik (Risāle fī l-ᶜarūż), deren Verfasser als Aḥmedī angegeben wird[2]. Sie beginnt auf fol. 144 b und geht auf fol. 147 a zu Ende. Die von Götz angeführten Anfangs- und Schlußverse finden sich in Aḥmedīs Diwan wieder[3]. Es ist daher anzunehmen, daß diese Risāle fī l-ᶜarūż eine unbekannte, weder von den ältesten Biographen Aḥmedīs noch in modernen Arbeiten erwähnte kleine Schrift darstellt, in der die einzelnen Metren mit Versbeispielen vorgeführt werden[4].

Vorläufig bleiben Fragen wie die folgenden unbeantwortet, nämlich ob diese Risāle fī l-ᶜarūż in den Sammelband vollständig aufgenommen wurde oder ob sie Teil einer größeren Arbeit Aḥmedīs ist sowie wann und für wen sie verfaßt wurde. In Anbetracht der Rolle Aḥmedīs in den Anfängen der klassischen türkischen Literatur ist aber diese kleine Abhandlung über die Metrik zweifellos ein interessantes und vielleicht ein wichtiges Studienobjekt.

---

1) Çetin, "Ahmedî'nin bilinmeyen birkaç eseri", TD II (1952), S. 107 f.; Çetin, "Ahmedî'nin «Mirḳātü'l-edeb»i hakkında", TM XIV (1964), S. 220; Ateş, "Konya kütüphanelerinde bulunan bazı mühim yazmalar", Belleten XVI (1952), S. 117.

2) Götz, Türkische Handschriften, S. 192, Nr 283, S. 207, Nr 304.

3) Götz, Türkische Handschriften, S. 192, Nr 283; Hs. Hamidiye, Vers 6999 (= fol. 231 b, Zeile 11), Näheres über diesen Doppelvers siehe unten S. 98 ; Hs. Hamidiye, Vers 7029 (= fol. 232 b, 11).

4) Obwohl Götz bei seinem Bericht über diese Risāle darüber schweigt, wer der an ihrem Anfang erwähnte Aḥmedī sein könnte, läßt es sich vermuten, daß er wohl auf unseren Dichter abhebt, weil er ihn als den Verfasser des achten Teiles von diesem Sammelband erwähnt; siehe Götz, Türkische Handschriften, S. 213, Nr 309.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000059

Einige der ältesten Biographen Aḥmedīs schreiben ihm weitere Werke zu, die bisher noch nicht zu Tage gefördert wurden. Darunter sind ein Kommentar zu einer qaṣīda mit dem Titel Şarşar[1], ein Ḫayret ül-ʿuqalā'[2] und ein Süleymānnāme[3] zu nennen, über die, abgesehen von einigen sehr spärlichen Informationen, sonst nichts bekannt ist.

Ohne überzeugende Beweise bestreitet Köprülü, daß Aḥmedī ein Süleymānnāme geschrieben habe. Er begründet seine Auffassung damit, daß ein Süleymānnāme von Aḥmedī nicht bekannt sei, ferner damit, daß Uzun Firdevsī, der selbst ein gleichnamiges Werk verfaßte, sich in seinem Vorwort rühme, weder Aḥmedī noch Šeyḫ-oġlı seien fähig gewesen, dieses Thema zu bearbeiten, als Sultan Murād es von ihnen verlangt habe. Köprülü glaubt deshalb, daß Ḥāǧǧī Ḫalīfe, der über Aḥmedīs Süleymānnāme berichtet, sich geirrt habe[4].

Diese Argumentation kann nicht überzeugen. Schließlich waren ja auch das Badāyiʿ as-siḥr fī ṣanāyiʿ aš-šiʿr, das Mīzān al-adab und das Miʿyār al-adab Jahrhunderte lang unbekannt, bevor man auf sie aufmerksam wurde, und auch der Titel Tervīḫ

---

1) Meǧdī, Ḥadā'iq üš-šaqā'iq, S. 71; Ḥāǧǧī Ḫalīfe, Lexicon, Bd IV, S. 541; Gökyay, Katip Çelebiden Seçmeler, S. 198; vgl. F. Resād, Eslāf, S. 50; F. Resād, Tārīḫ-i Edebiyyāt-ı ʿOsmāniyye, S. 102 f.; B.M. Ṭāhir, ʿOsmānlı Mü'ellifleri, Bd II, S. 73 f.; İA I, S. 220, s.v. "Aḥmedî" (Köprülü). Weder der Verfasser noch der Inhalt, noch die Zeit der qaṣīda Şarşar sind bekannt. Sie soll aus 29 Doppelversen bestehen, die ihrerseits jeweils 29 Buchstaben des Alphabets enthalten. Wie umfangreich Aḥmedīs Kommentar war, in welcher Sprache, ob in Prosa oder Versen geschrieben, muß vorläufig unbeantwortet bleiben.

2) Es soll in türkischer Sprache und in qaṣīda-Form geschrieben sein. Das ist aber auch alles, was über Ḫayret ül-ʿuqalā' bekannt ist; siehe Ḥāǧǧī Ḫalīfe, Lexicon, Bd III, S. 118; Gökyay, Katip Çelebiden Seçmeler, S. 198; B.M. Ṭāhir, ʿOsmānlı Mü'ellifleri, Bd II, S. 73; İA I, S. 220, s.v. "Aḥmedî" (Köprülü).

3) Ḥāǧǧī Ḫalīfe, Lexicon, Bd III, S. 615; Gökyay, Katip Çelebiden Seçmeler, S. 198; M. Süreyyā, Sicill-i ʿOsmānī, Bd I, S. 191; Gibb, Ottoman Poetry, Bd I, S. 286 f.; Babinger, GOW, S. 12; İA I, S. 220, s.v. "Aḥmedî" (Köprülü).

4) İA I, S. 220, s.v. "Aḥmedî" (Köprülü); vgl. İA III, S. 650, s.v. "Firdevsî" (Köprülü).

ül-ervāḥ war nirgends erwähnt[1]. Trotzdem besteht heute kein Zweifel daran, daß ihr Verfasser Aḥmedī ist. Zu dieser Gruppe gehört wahrscheinlich auch die Risāle fī l-ʿarūż[2]. Ein anderes Beispiel bildet das Mirqāt al-adab, über das nur Ḫāǧǧī Ḫalīfe berichtete, bevor es von Çetin ans Licht gezogen wurde[3]. Daher besteht kein Grund zu der Annahme, daß Aḥmedī nicht auch ein Süleymānnāme verfaßt habe, wenn darüber auch erst Ḫāǧǧī Ḫalīfe berichtet, wobei aber noch zu bemerken wäre, daß Aḥmedī am Ende seiner osmanischen Chronik die Absicht ankündigt, ein Werk zu schreiben, in dem die Taten des Emīr Süleymān geschildert werden[4]. Zudem ist es nicht selbst verständlich, daß Uzun Firdevsī gegebenenfalls ein Süleymānnāme Aḥmedīs unbedingt hätte zu sehen bekommen müssen. Nicht einmal die ältesten Biographen Aḥmedīs sind in der Lage, von seinen Werken eine annähernd vollständige Aufstellung zu geben, und vieles deutet daraufhin, daß sie nicht einmal seinen Diwan gesehen haben[5]. Es sollte auch nicht außer Acht gelassen werden, daß Uzun Firdevsīs Worte nichts anderes als Eigenlob darstellen. Wie weit er sich dabei der Übertreibung schuldig macht, kann hier nicht näher geprüft werden. Die Frage, ob Aḥmedī ein Süleymānnāme verfaßt hat oder nicht, muß unter diesen Umständen offen bleiben.

B.M. Ṭāhir und Ergun schreiben Aḥmedī noch eine freie Übersetzung von ʿAṭṭārs Asrārnāma zu[6], was aber Köprülü mit der Begründung zurückweist, er selbst besitze eine Handschrift, in der der Verfasser, der auch unter dem Pseudonym Aḥmedī erscheint, 880 (1475) als das Jahr der Fertigstellung seines Werkes nennt[7].

---

1) Siehe oben S. 35 f. 2) Siehe oben S. 45.

3) Siehe oben S. 42 ff.

4) Banarlı, Dâsitan-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman, S. 85.

5) Siehe unten S. 50 f.

6) B.M. Ṭāhir, ʿOsmānlı Mü'ellifleri, Bd II, S. 73; Ergun, Türk Şâirleri, Bd I, S. 373 f.

7) İA I, S. 220, s.v. "Ahmedî" (Köprülü). Weil Aḥmedī 815 (= beg. 13. April 1412) starb, kommt er nach Köprülüs Meinung nicht in Frage.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000061

Şehsuvaroğlu ist in der Frage der Verfasserschaft unschlüssig, neigt aber doch zu der Annahme, Köprülü könne recht haben[1]. Ertaylan vertritt eine andere Meinung. Er erinnert daran, daß die Künstler früher bei der Wahl ihrer Themen keine Rücksicht darauf genommen hätten, ob sie schon öfter bearbeitet worden seien oder nicht. Daher könne Aḥmedī das Asrārnāma durchaus übersetzt haben[2]. Özbalcı glaubt in seiner Examensarbeit, freilich ohne seine Vermutung zu beweisen, daß die Verse aus dem letzten Teil des Werkes, auf die Köprülü sich stützt, von einem Abschreiber stammen könnten, daß also nicht von einem zweiten Aḥmedī auszugehen sei[3].

Da also auch Köprülüs Mitteilung nicht über jeden Zweifel erhaben ist, vielmehr den Eindruck erweckt, als beruhe sie nur auf einigen Versen vom Ende der Handschrift, die er besaß, muß die Frage nach dem Übersetzer des Asrārnāme einstweilen offen bleiben.

Auch das Maʿārif ül-esrār, das nach Karatay mit den unter dem Titel Qırq Vezīr Hikāyesi bekannten Erzählungen identisch ist, bedarf noch näherer Untersuchung. Karatay glaubt dem Vorwort entnehmen zu können, Tāǧ üd-dīn Ibrāhīm b. Ḫıżr, der unter dem Pseudonym Aḥmedī bekannt ist, habe es vom Arabischen ins Türkische übersetzt[4]. Den Beweis dafür bleibt Karatay schuldig. Außerdem spricht er zuvor von einem anderen Werk mit dem Titel Qırq Vezīr Hikāyesi, das ein gewisser Aḥmed Mıṣriyya vom Arabischen ins Türkische übersetzt und Murād II. dargeboten haben soll[5]. Dieser Sachverhalt erweckt den Verdacht, daß vielleicht die beiden Werke und deren Übersetzer identisch sein könnten, weshalb dieses Maʿārif ül-esrār nicht ohne nähere Prüfung Aḥmedī zugeschrieben werden darf.

---

1) Şehsuvaroğlu, Şâir, S. 30 ff.
2) Ertaylan, Ahmed-i Dâ'î, S. 67.
3) Özbalcı, Ahmedî'nin Esrar-nâme Tercümesi, S. 3, 5.
4) Karatay, Türkçe Yazmalar, Bd II, S. 301.
5) Karatay, Türkçe Yazmalar, Bd II, S. 300 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000062

Das Oeuvre Aḫmedīs ist umfangreich und vielfältig. Aus seiner Feder stammen sowohl eine Anzahl umfangreicher Werke als auch eine Reihe kleiner Abhandlungen. Er verfaßte mehrere Lehrbücher wie die arabische Grammatik, das arabische Wörterbuch und Abhandlungen über die Rhetorik und Metrik, aber auch künstlerisch hochstehende Werke wie den Diwan und das Ǧemšīd ü Ḫuršīd. Im Iskendernāme versuchte er, das enzyklopädische Wissen kunstvoll umrahmt darzubieten und mit dem Tervīḥ ülervāḥ wandte er sich der Heilkunde zu.

Im Diwan läßt er seinen künstlerischen Fähigkeiten freien Lauf, im Iskendernāme demonstriert er sein universelles Wissen und im Tervīḥ ül-ervāḥ zeigt er seine speziellen Kenntnisse in der Medizin, während zahlreiche andere Werke als reine Lehrbücher aufzufassen sind. Er ist in seinen Werken Wissenschaftler, Pädagoge und Künstler zugleich; in einigen seiner Schriften wiegt diese, in den anderen jene Seite schwerer. Seine frühen Werke dienen im allgemeinen eher Lehrzwecken als die späteren, eine rein wissenschaftliche Abhandlung indes wie Tervīḥ ül-ervāḥ gehört zu seinen letzten Werken.

Fast alles, was von seinen Werken erhalten blieb, ist in Verse gesetzt. Doch behauptet er im Diwan selbst, er habe sowohl in Versen als auch in Prosa geschrieben[1]. Von ihm ist auch keine Schrift in der arabischen Sprache bekannt, abgesehen von dem Vorwort des Mirqāt al-adab aus der Handschrift Konya, obwohl er in Kairo studiert und ein arabisches Wörterbuch sowie zwei Lehrbücher über arabische Grammatik - alles in persischer Sprache - verfaßt hat. Somit besteht die Möglichkeit, daß von Aḫmedī weitere Werke auftauchen, einerseits solche in Prosa, andererseits solche in arabischer Sprache oder auch solche, die einstweilen nur dem Titel nach bekannt sind. Auch diejenigen Schriften, über die keine Klarheit herrscht, sind nicht außer Acht zu lassen, weil ja die eine oder andere doch auf ihn zurückgehen könnte.

---

1) Siehe unten S. 409 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000063

Ganz allgemein bieten Aḥmedīs Werke der Forschung reiches Material, und die noch ausstehenden Untersuchungen versprechen interessante Aufschlüsse.

2) Der Diwan

Die ältesten Werke, die über Aḥmedī berichten, erwähnen zwar seinen Diwan und betonen, daß der Autor viele Gedichte geschrieben habe, aber mit ihrer Kenntnis des Diwans ist es nicht weit her. Vieles deutet daraufhin, daß die Mehrzahl der Berichterstatter den Diwan entweder überhaupt nicht gesehen oder nur oberflächlich kennengelernt hat[1]. Die ersten

---

1) So erwähnt Laṭīfī nur einen Mīr Süleymān, den er als einen der Fürsten Westanatoliens bezeichnet, als Gönner Aḥmedīs (siehe unten S. 109), obwohl im Diwan auch Emīr Süleymān, Meḥmed I., Murād II. (über Aḥmedīs Beziehungen zu diesen Herrschern siehe unten S. 132 ff., 174 ff.) und einige Emire gepriesen werden; siehe Laṭīfī, Tezkire, S. 82 f.; unten S. 113. Über Aḥmedīs Dichtkunst erzählt er eine erfundene Geschichte (darüber Näheres unten S. 110 ff.) und zitiert zwei Eingangsverse (maṭlaᶜ) aus religiösen qaṣīden Aḥmedīs (über die qaṣīda siehe Bombaci, "The Turkic Literatures. Introductory Notes on the History and Style", Fundamenta Bd II, S. XLVIII; Lichtenstädter, "Das Nasīb der altarabischen Qaṣīde", Islamica Bd V (1931/32), S. 17 ff.; Jacobi, Studien zur Poetik der altarabischen Qasīde, Wiesbaden 1971) als Beispiel für seine Gedichte; siehe Laṭīfī, Tezkire, S. 83; vgl. Hs. Hamidiye, Vers 1343 (= fol. 47 a, Zeile 16); Hs. Hamidiye, Vers 561 (= fol. 21 b, Zeile 1). Er berücksichtigt weder Aḥmedīs Ghasele (über das Ghasel siehe Bombaci, "The Turkic Literatures", S. XLVII; EI (2) II, S. 1028 ff., s.v. "Ghazal" [Blachère], [Bausani]; IA IV, S. 730 ff., s.v. "Gazel" [Ateş]) noch seine schönsten religiösen Gedichte, für die hier die drei von Aqsarāyī am Anfang der Hs. Hamidiye ausgewählten qaṣīden als Beispiel erwähnt seien; siehe unten S. 58. Aus dem Iskendernāme führt er einen nicht eben gelungenen Doppelvers vor. ᶜĀlī, Künh ül-aḫbār, Bd V, S. 129, läßt deutlich erkennen, daß er Aḥmedīs Diwan nicht gesehen hat, denn sein Beispiel aus dem Diwan ist einer der von Laṭīfī zitierten Doppelverse, bei dem er sich ausdrücklich auf Laṭīfī stützt. Obwohl Sehī, Tezkire, S. 54 f., über Aḥmedī zuverlässigere Angaben macht, kennt auch er nur Emīr Süleymān als Aḥmedīs Gönner und zitiert nur aus dem Iskendernāme. Auch bei Meǧdī, Ḥadā'iq üš-šaqā'iq, S. 70, der eine der zuverlässigeren Berichte über Aḥmedī liefert, finden nur Süleymān Šāh von Ger-

zuverlässigen Angaben stammen von Gibb, der auch sechs Ghasele aus dem Diwan ins Englische übersetzt hat. Er betonte den künstlerisch höheren Wert der Gedichte aus dem Diwan im Vergleich mit dem Iskendernāme[1]. Köprülü erkannte in Aḥmedī einen der größten Vertreter der türkischen Literatur des 14. Jahrhunderts und gab sechs Gedichte aus dem Diwan wieder[2]. Ergun zeigte in seiner Literaturgeschichte Dehhānīs[3] Einfluß auf Aḥmedī und zitierte zur Verdeutlichung drei Ghasele aus dem Diwan[4]. In seinem Werk über die türkischen Dichter erwähnte er kurz die Handschriften Hamidiye und İslam Müzesi und veröffentlichte 36 Gedichte, die aus den fünf qaṣīden, einem tarǧīʿ-i band[5] und 30 Ghaselen bestehen[6]. Er vertritt allerdings die Meinung, daß Aḥmedī für Bāyezīd I. und Timur Lobgedichte geschrieben haben müsse, die aus politischen Gründen später entweder von ihm selbst oder von anderen umgearbeitet worden seien, was aber sehr zweifelhaft ist. Er behauptet auch, daß im Diwan kein Lobgedicht für Süleymān Šāh von Germiyān vorhanden sei, obwohl bei der Mehrzahl der Gedichte, die einen Herrscher namens Süleymān preisen, sich nicht bestimmen läßt, für welchen Süleymān sie geschrieben wurden[7].

---

miyān und Emīr Süleymān Erwähnung. Als Beispiel aus dem Diwan wird nur ein Doppelvers gegeben, der einer der beiden ist, die Laṭīfī zitierte. Ḥasan Čelebi, Tezkire, fol. 47 b, 48 a, wiederholt Laṭīfīs erfundene Geschichte und gibt kein einziges Beispiel aus dem Diwan. Er erwähnt nur einen Doppelvers aus dem Iskendernāme, der auch bei Meǧdī zu finden ist.

1) Gibb, Ottoman Poetry, Bd I, S. 285 f., 293 ff.

2) Köprülü (Köprülüzāde), Eski Şâirlerimiz, S. 11 ff., 57 ff.; İA I, S. 216 ff., s.v. "Ahmedî" (Köprülü).

3) Über Dehhānī siehe EI (2) II, S. 201, s.v. "Dehhānī" (İz).

4) Ergun, Türk Edebiyâtı Târihi, S. 114 ff.

5) Über das tarǧīʿ-i band siehe Bombaci, "The Turkic Literatures", S. LI; İlaydın, Türk Edebiyatında Nazım, S. 119 ff.

6) Ergun, Türk Şâirleri, Bd I, S. 373 ff.

7) Ergun, Türk Şâirleri, Bd I, S. 369 f.; Näheres unten S. 122 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000065

Näher befaßten sich mit Aḥmedīs Diwan eine Reihe nicht publizierter Arbeiten an der Istanbuler Universität im Verlauf der vierziger Jahre: Jale Baysal transkribierte sieben qaṣīden, deren Reim auf die Buchstaben ا , ب , ت und ث endet, und behandelte die religiösen und ethischen Motive, die Lebensanschauung sowie die Naturbetrachtung Aḥmedīs an Hand dieser Gedichte[1]. Cahide Turan untersuchte die mystischen Motive in fünf qaṣīden, deren Reim als Endbuchstaben ا oder ب aufweist[2]. Sevim Akat zog zu demselben Zweck 15 Gedichte, die als Endbuchstaben des Reimes ت oder ث besitzen, heran[3]. Kemal Abbas Altunkaş nahm sich die Untersuchung der Motive der Liebe und Natur an Hand der 36 Gedichte vor, deren Reim auf den Buchstaben ل endet[4].

Diese vier Arbeiten[5] haben alle gemeinsam, daß sie trotz ernsthaften Bemühens doch nicht über das Niveau unausgereifter Versuche hinauskommen, aus denen man zwar ab und zu für das Verständnis des Textes Anregungen gewinnen kann, denen jedoch keine allzu große Bedeutung zukommt. Ähnlich verhält es sich bei den zwei späteren Examensarbeiten der Universität Ankara, obwohl diejenige von Türkân Sözübir sich hinsichtlich der Beschreibung der Handschriften und des Textes vor allen anderen auszeichnet[6]. Sie berichtet knapp über Aḥmedī und seine Werke, beschreibt drei Istanbuler Handschriften und vergleicht deren Inhalt, indem sie bei den qaşīden jeweils erwähnt, in welchen

---

1) Baysal, Ahmedî Dîvanının bir kısım kasîdelerinde Dîn, Ahlâk, Hayat Felsefesi, Tabiat Temi, Türkiyat Enstitüsü Tez no: 285, Istanbul 1947/48.

2) Turan, Ahmedînin (ا) ve (ب) kasidelerinde tasavvufî umdeler, Türkiyat Enstitüsü Tez no: 277, Istanbul 1947/48.

3) Akat, Ahmedî'de tasavvuf umdeleri, Türkiyat Enstitüsü Tez no: 405, Istanbul 1948/49.

4) Altunkaş, Ahmedi. Gazellerinin Aşk ve Tabiat unsurları bakımından tetkiki, Türkiyat Enstitüsü Tez no: 318, Istanbul 1948/49.

5) Die schriftliche Arbeit von Nevin Genç, Divân-ı Ahmedî üzerine bir tetkik (ق ve ل kafiyeli gazeller üzerine), Türkiyat Enstitüsü Tez no: 1751, Istanbul 1947/48, war uns nicht zugänglich.

6) Sözübir, Ahmedî Divanı ve "283" Gazelinin Transkripsiyonu, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü mezuniyet tezi, Ankara 1960.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000066

Handschriften sie zu finden sind und in welchen nicht, wobei indes einige Fehler vorkommen. Bei den Ghaselen gibt sie nur die Zahl an, die jedem Endbuchstaben des Reimes in diesen Handschriften zukommt. Schließlich transkribiert sie 283 Ghasele, deren Reim auf die Buchstaben ا , ب , ت , ث , ج , چ , خ , د und ر endet. Besonders schwach und kaum erwähnenswert sind dagegen die Angaben in der Arbeit von Naciye Tamsoy, in der erst wie üblich über Aḫmedī und seine Werke knapp berichtet wird und anschließend 35 qaṣīden in Umschrift wiedergegeben werden[1]. Mehr ist zur Bearbeitung von Aḫmedīs Diwan bisher nicht geleistet worden.

a) Handschriften

Zur Zeit lassen sich sechs Handschriften von Aḫmedīs Diwan unterscheiden: Die Handschrift der Bibliothek Süleymaniye Murad Molla Kitapları Hamidiye Kısmı (Hamidiye), die Handschrift des İslam Eserleri Müzesi (İslam Eserleri), die Handschrift des British Museum (British Museum), die Handschrift der Biblioteca Apostolica Vaticana (Vaticana), die Handschrift der Bibliothek Süleymaniye Murad Molla Kitapları Düğümlü Baba Kısmı (Düğümlü Baba) und die Handschrift der Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi (Topkapı). Weitere Handschriften, nämlich solche der königlichen Bibliothek zu Berlin (Berlin)[2] und der Dār al-kutub val-vasā'iq al-qaumiyya[3] zu Kairo (Kairo)[4] sind irrtümlicherweise als Handschriften von Aḫmedīs Diwan in Anspruch genommen worden. Die erste läßt sich eindeutig als Aḫmed Pāšās Diwan[5] identifizieren, von dem mehrere Handschrif-

1) Tamsoy, Ahmedî Divanı. 35 Kasidesinin Transkripsiyonu, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü mezuniyet tezi, Ankara 1970.

2) Pertsch, Verzeichnis der türkischen Handschriften, S. 364 f., Nr 366 Diez A. 8 . 68 .

3) Die frühere al-Kutubḫāna al-Ḫidiviyya.

4) ad-Dāğistānī, Fihrist, S. 113; Rossi, Elenco dei Manoschritti, S. 173.

5) Über Aḫmed Pāšā siehe EI (2) I, S. 292, s.v. "Aḫmad Pasha" (Inalcık).

ten erhalten sind[1]. Die zweite aber verdient besondere Erwähnung, weil sie für die Erforschung der türkischen Literaturgeschichte von Bedeutung ist. Bei ihr stoßen wir auf die zur Zeit einzig vollkommen erhaltene Handschrift des Diwans von Aḥmed-i Dāʿī[2], dessen Inhalt bis heute nur zum Teil in einer Handschrift aus Burdur, ein Sammelband verschiedener Werke Aḥmed-i Dāʿīs, und bruchstückhaft in den allgemeinen Gedichtsammlungen erhalten war[3].

Weil die Hs. Kairo, obwohl sie in der Bibliothek richtig als der Diwan Aḥmed-i Dāʿīs registriert ist, irrtümlicherweise als Aḥmedīs Diwan ausgegeben wurde[4], konnte Ertaylan, der sich mit Aḥmed-i Dāʿīs Lebensgeschichte und Werken speziell befaßt hat und acht seiner Werke im Faksimile-Druck herausgab, versichern, der Diwan Aḥmed-i Dāʿīs müsse erst noch aufgefunden werden[5]. Ein ganz oberflächlicher Vergleich zwischen der Hs. Kairo und

---

1) Tarlan zog 14 Istanbuler Handschriften und eine Handschrift aus Bursa heran und veröffentlichte eine kritische Ausgabe des Diwans von Aḥmed Pāšā in Umschrift; Tarlan, Ahmed Paşa Divanı, Istanbul 1966. Ein Vergleich zwischen der Ausgabe Tarlans und der Hs. Berlin zeigt, daß letztere mit Aḥmed Pāšās Diwan identisch ist. Als Beispiel seien die folgenden Gedichte erwähnt: Das Lobgedicht auf Šeyḫ Tāǧ üd-dīn (siehe über ihn Š. Sāmī, Qāmūs ül-aʿlām, Bd III, S. 1607) beginnt in der Hs. Berlin auf fol. 6 a, Zeile 7, vgl. Tarlan, Ahmed Paşa Divanı, S. 22 ff.; die berühmte qaṣīda "Kerem" auf fol. 16 a, Zeile 2, vgl. Tarlan, Ahmed Paşa Divanı, S. 60 ff. Im Kolophon erwähnt der Abschreiber, daß es sich um den Diwan Aḥmed Pāšās handele; siehe fol. 90 a. Die Handschrift besitzt auf fol. 1 b einen ʿunvān mit folgendem Wortlaut: hāẕā dīvān Aḥmedī. Das ist wahrscheinlich der Grund, warum sie als Aḥmedīs Diwan angesehen wurde. Da dieser ʿunvān mit dem Inhalt der Handschrift in keiner Beziehung steht, kann angenommen werden, daß er aus einer späteren, unvorsichtigen Feder stammt.

2) Siehe über ihn Ertaylan, Ahmed-i Dâ'î. Hayatı ve Eserleri, Istanbul 1952.

3) Ertaylan, Ahmed-i Dâ'î, S. 71 ff.

4) Aḥmed-i Dāʿī, Dīvān, fol. 1 b; vgl. ad-Dāǧistānī, Fihrist, S. 113; Rossi, Elenco dei Manoscritti Turchi, S. 173.

5) Ertaylan, Ahmed-i Dâ'î, S. 73.

der Ausgabe Ertaylans, für die er die Hs. Burdur als Vorlage benutzte, zeigt deutlich, daß er mit dieser Behauptung recht gehabt hat. Während die Hs. Burdur nur fünf qaṣīden, zwei kleine Gedichte, die in der Hs. Kairo jeweils als ein Stück aus dem dritten Teil einer anderen musammaṭ[1] zu erkennen sind[2], und 199 Ghasele aufzuweisen hat, enthält die Hs. Kairo 18 qaṣīden, sieben musammaṭ, mustazād[3], zwei qıt'a[4] und 334 Ghasele. Nur eine der fünf qaṣīden aus der Hs. Burdur, die im Gegensatz zu den anderen den Ghaselen am Ende angefügt ist, läßt sich in der Hs. Kairo nicht finden. Sie ist für uns besonders erwähnenswert, weil sie eine große Ähnlichkeit mit einer qaṣīda aus dem Diwan Aḥmedīs aufweist[5].

Eine nähere Untersuchung der Hs. Kairo soll einer späteren Arbeit vorbehalten bleiben. Im Rahmen der vorliegenden Arbeit würde sie ohnehin zu weit führen. Hier sind dagegen die Handschriften zu erörtern, in denen der Diwan Aḥmedīs auf uns gekommen ist.

(1) Hs. Hamidiye

Die Handschrift befindet sich in der Bibliothek Süleymaniye unter den Murad Molla Kitapları in der Abteilung Hamidiye (Süleymaniye Kütüphanesi Murad Molla Kitapları Hamidiye Kısmı), registriert unter der Nummer 1082. Sie lag uns als Mik-

---

1) Über die musammaṭ siehe Bombaci, "The Turkic Literatures", S. L; Ilaydın, Türk Edebiyatında Nazım, S. 113 ff.

2) Ertaylan, Ahmed-i Dâ'î. Türkǧe Dīvānı (Faksimile), S. 20, Zeile 1-8; vgl. Aḥmed-i Dā'ī, Dīvān, fol. 21 b, Zeile 1-12; Ertaylan, Ahmed-i Dâ'î. Türkǧe Dīvānı (Faksimile), S. 20, Zeile 9-10, S. 21, Zeile 1-5; vgl. Aḥmed-i Dā'ī, Dīvān, fol. 27 a, Zeile 1-15, fol. 27 b, Zeile 1.

3) Über die mustazād siehe Bombaci, "The Turkic Literatures", S. L; Ilaydın, Türk Edebiyatında Nazım, S. 105 f.

4) Über die qıt'a siehe Bombaci, "The Turkic Literatures", S. XLVI; Ilaydın, Türk Edebiyatında Nazım, S. 108 f.

5) Ertaylan, Ahmed-i Dâ'î. Türkǧe Dīvānı (Faksimile), S. 142, Zeile 1-14, S. 143, Zeile 1-15, S. 144, Zeile 1-15; vgl. Hs. Hamidiye, Verse 182-243 (= fol. 9a, Zeile 2-16; fol. 9 b, Zeile 1-17; fol. 10 a, Zeile 1-17; fol. 10 b, Zeile 1-13).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000069

rofilm und Fotokopie vor[1]. Der schwarze, am Rande vergoldete Ledereinband mit Klappe, der in der Mitte rötlich-violett ist und in den ein Medaillon eingeprägt ist, mißt 30,1 x 20,8 cm[2]. Das Papier ist dick mit mattgelber Färbung. Die Handsrift umfaßt 274 Blatt mit Paginierung in europäisch-arabischen Zahlen. Fol. 1 b; 2 a, b; 3 a, b tragen auf blauem Grund verschiedene Ornamente und Goldverzierungen, die teilweise durch Feuchtigkeit beschädigt sind. Auch die Überschriften bei jedem Buchstaben, auf die jeweils eine Gedichtgruppe gereimt ist, weisen ähnliche Verzierungen auf.

Auf fol. 1 a findet sich oben am Rande ein offensichtlich einer späteren Feder entflossener türkischer Doppelvers, ebenso ein persischer Doppelvers, der an der linken Seite des Blattes parallel zum Rande steht. Fol. 1 b und fol 2 a enthalten zwei Medaillons, die auf blauem Grund Ornamente und Goldverzierungen tragen, und einige Zeilen, die zeigen,,daß die Handschrift für Murād II.[3] verfertigt wurde[4]. Auf fol. 2 a oben zwischen

---

1) Bei der äußeren Beschreibung der Handschrift stützen wir uns auf İstanbul Kitaplıkları Türkçe Yazma Divanlar Kataloğu, Bd I, S. 12 und Sözübir, Ahmedî Divanı, S. 13 f.

2) Die Größe wird bei Türkçe Yazma Divanlar Kataloğu, Bd I, S. 12 als 30 x 20 cm und bei Sözübir, Ahmedî Divanı, S. 13, als 30 x 21 cm angegeben. Wir halten uns an die Eintragung der Bibliothek.

3) Siehe über ihn İA VIII, S. 598-615, s.v. "Murad II" (İnalcık).

4) Da die rechte Hälfte des ersten Medaillons und die linke Hälfte des zweiten Medaillons beschädigt sind, läßt sich die Schrift nicht immer klar erkennen. Soweit es sich lesen läßt, heißt es im ersten Medaillon:

bi-ḫizānat as-sulṭān al-aʿẓām val-ḫāqān (?) al-muʿaẓẓam mālik ar-riqāb al-aḥmar mavlā mulūk al-ʿarab val-ʿaǧam bāsiṭ al-amr val-amān bāšir al-ʿadl val-iḥsān.

In der Schatzkammer des größten Sultans und des erhabenen Ḫāqāns, des Besitzers des roten Steigbügels, des Herrn der Könige der Araber und Perser, desjenigen, der Befehlsgewalt und Geborgenheit verleiht, der Gerechtigkeit und Wohltun verkündet.

Im zweiten Medaillon:

dem Rand und dem Rahmen, in dessen Mitte sich das zweite Medaillon mit dem Namen Murāds II. befindet, ist der Stiftungsstempel ʿAbd ül-Ḥamīds I.[1] mit dessen tuġra zu erkennen. Darunter zwischen Rahmen und Medaillon findet sich der Vermerk, mit dem Seyyid ʿAlī Behǧet[2] diese Stiftung registriert hat. Er gibt sich darin als der Syndicus der Stiftungsgüter von Mekka und Medina zu erkennen[3]. Unten auf der Seite zwischen Medaillon und Rahmen sind von einer späteren Hand in arabischer Schrift kurze Bemerkungen über die Handschrift hinzugefügt[4].

Die ganze Fläche von fol. 2 b und fol. 3 a ist mit den oben erwähnten Ornamenten und Goldverzierungen auf blauem Grund

---

nāṣir al-ġuzāt val-muǧāhidīn al-mu'ayyad bin-naṣr val-fatḥ al-mubīn as-sulṭān b. as-sulṭān ... Murād b. Muḥammed Ḫān ḫallada llāhu sarafahū (?) va-avżaha ʿalā l-ʿālamain ...

Der Helfer der ġāzīs und der Glaubensstreiter, der durch den Sieg und die klare Eroberung gestärkte Sultan, der Sohn des Sultans ... Murād b. Muḥammed Ḫān, Gott möge seine Ehre ewig währen lassen und den beiden Welten offenbar machen ...

1) Siehe über ihn EI (2) I, S. 62 f., s.v. "ʿAbd al-Ḥamīd I" (Baysun).

2) Über Seyyid ʿAlī Behǧet Efendi (gest. 1777) siehe M. Süreyya, Siǧill-i ʿOsmānī, Bd II, S. 30.

3) Die Eintragung lautet:

vaqf aʿdal as-salāṭīn va-avraʿ al-mulūk al-ḫavāfil as-sulṭān b. as-sulṭān ʿAbd ül-Ḥamīd Ḫān b. as-sulṭān Aḥmed Ḫān lā-zāla avṣāf ... ʿalā ru'ūs al-manābir fīl-aqṭār va-ismuhū s-sarīf murassam ʿalā vuǧūh ad-dirham vad-dīnār va ana d-ḍāʿī li-daulatihī as-Seyyid ʿAlī Behǧet al-mufattiš bi-avqāf al-ḫaramayn aš-šarifayn ʿalaihimā ṣalavāt allāh.

Stiftung des sehr gerechten Sultans und großartigsten aller Könige Sultan, der Sohn des Sultans ʿAbd ül-Ḥamīd Ḫān b. es-Sulṭān Aḥmed Ḫān. Die Beschreibung ... möge von den Kanzeln in den Gebieten nicht aufhören. Sein edler Name ist auf dem Dirham und dem Dinar geprägt. Ich, es-Seyyid ʿAlī Behǧet, der Syndicus der Stiftungsgüter von Mekka und Medina - Gottes Segen über sie! - spreche meine Segenswünsche für sein Reich aus.

4) Es sind die folgenden Bemerkungen: Dīvān-ı Aḥmedī, ḫaṭṭ-ı nesīḫ, saṭır 19.

bedeckt. Beide Seiten sind von Goldverzierungen umrahmt. Oben und unten findet sich jeweils eine einzeilige und besonders ornamental gestaltete kūfī-Leiste[1] in goldverziertem Rahmen, die im ganzen - d.h. alle vier Zeilen zusammengenommen - den folgenden ʿunvān bildet: min kalāmı amlāḥ/aš-šuʿarā va afṣāḥ/al-fuṣaḥā Mavlānā Aḥmedī/ṭāba llāhu sarāhu[2].

Auf fol. 3 b oben in einer Zeile in vergoldeter kūfī-Schrift von Ornamenten und Goldverzierungen umrahmt lesen wir folgende Überschrift: zikr al-qadīmī avvalan[3]. Darunter, wiederum einzeilig, folgt der in einem schönen sulus[4] geschriebene zweite ʿunvān, der im Wortlaut fast mit dem ersten identisch ist: hāzā dīvān amlāḥ aš-šuʿarā va afṣaḥ al-fuṣaḥā Mavlānā Aḥmedī ṭāba llāhu sarāhu[5]. Es folgt ein Doppelvers in persischer Sprache, dessen erster Halbvers wegen der durch die Feuchtigkeit beschädigten Schrift zum größten Teil weder auf dem Mikrofilm noch auf der Fotokopie, die uns zur Verfügung standen, lesbar ist. Nach diesem Doppelvers beginnt das erste der drei aus dem Diwan ausgewählten religiösen Gedichte, die einen Abschnitt bilden, den mit größter Wahrscheinlichkeit der Abschreiber gestaltet hat, um Gott und den Propheten damit Ehre zu erweisen. Dafür spricht der folgende Umstand: Die Handschrift ist in erster Linie streng nach den Endbuchstaben des Reimes geordnet und jedes einzelne der oben erwähnten drei Gedichte ist auch unter dem jeweils in Frage kommenden Buch-

---

1) Über die kūfī-Schrift siehe Grohmann, Arabische Paläographie, Teil II, S. 71-231.

2) "Aus den Worten des angenehmsten Dichters und des höchst sprachgewandten Mevlānā Aḥmedī, Gott mache ihm die Erde leicht!"

3) "Gottes Erwähnung zuerst!"

4) Über das sulus siehe Yazır, Eski Yazıları Okuma Anahtarı, S. 50-122.

5) "Dies ist der Diwan des angenehmsten Dichters und des höchst sprachgewandten Mevlānā Aḥmedī, Gott mache ihm die Erde leicht!"

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000072

staben, also noch ein zweites Mal, zu finden[1]. Ein solcher besonderer Abschnitt ist in den anderen Handschriften nicht vorhanden.

Auf fol. 3 b hat jeder einzelne Halbvers, der in einer der zwei Spalten steht, einen vergoldeten Rahmen. Sonst sind in allen folgenden Blättern nur die Spalten, in denen die Verse stehen, jeweils als Ganzes umrahmt, nicht jedoch die einzelnen Verse. Jedes Gedicht ist gekrönt von einer Überschrift in sulus, die jeweils einen eigenen Rahmen hat. Die Endbuchstaben des Reimes, nach denen die Gedichte geordnet sind, finden jeweils in zwei Überschriften untereinander Erwähnung. Die erste ist in einer mit Ornamenten und Goldverzierungen umrahmten vergoldeten kūfī-Schrift und die zweite darunter in einem schlichten Rahmen in schönem sulus geschrieben. Dem schließen sich die Gedichte an, deren Reim auf den entsprechenden Buchstaben endet. Die Gruppen folgen in der alphabetischen Reihenfolge aufeinander.

In einer solchen Gruppe haben im allgemeinen erst die in qaṣīda-Form verfaßten Gedichte ihren Platz, dann die musammaṭ[2] und schließlich die Ghasele; natürlich nur in solchen Gruppen, in denen andere Gedicht-Formen als Ghasele überhaupt zu finden ist, denn einige Gruppen enthalten nur Ghasele oder nur qaṣīdan und Ghasele. Die Ghasele sind untereinander jeweils nach dem Anfangsbuchstaben des ersten Doppelverses geordnet. Diese Ordnung aber ist nicht besonders streng durchgeführt, vielmehr wird diese Regel manchmal durchbrochen. Die Handschrift ent-

---

1) Für das erste Gedicht siehe Hs. Hamidiye, Verse 1-23 (= fol. 3 b, Zeile 1-10; fol. 4 a, Zeile 1-13) und Hs. Hamidiye, Verse 6371-6393 (= fol. 211 a, Zeile 4-13; fol. 211 b, Zeile 1-13). Für das zweite Gedicht siehe Hs. Hamidiye Verse 24-55 (= fol. 4 a, Zeile 14-17; fol. 4 b, Zeile 1-19; fol. 5 a, Zeile 1-9) und Hs. Hamidiye, Verse 4466-4497 (= fol. 148 b, Zeile 12-16; fol. 149 a, Zeile 1-17; fol. 149 b, Zeile 1-10). Für das dritte Gedicht siehe Hs. Hamidiye, Verse 56-68 (= fol. 5 a, Zeile 10-18; fol. 5 b, Zeile 1-4) und Hs. Hamidiye, Verse 6394-6406 (= fol. 211 b, Zeile 14-16; fol. 212 a, Zeile 1-10).

2) Dabei werden vorwiegend tarǧīʿ-i band und tarkīb-i band bevorzugt. Über das tarkīb-i band siehe Bombaci, "The Turkic Literatures", S. LI; İlaydın, Türk Edebiyatında Nazım, S. 119 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000073

hält 71 qaṣīden, 2 tarǧīᶜ-i band, 7 tarkīb-i band, 1 muḫammes[1] und 694 Ghasele[2]; zusammen ergeben sich 8197 Doppelverse[3].

Fol. 150 bietet ein Rätsel, dessen Lösung uns nicht gelang. Es erscheint inmitten eines in qaṣīda-Form geschriebenen religiösen Gedichtes, dessen Reim auf den Buchstaben ل endet, ohne ersichtlichen Zusammenhang. Die Vorderseite des Blattes ist umrahmt, aber unbeschrieben bis auf drei tuġraähnliche Gebilde. Auf der zweiten Seite ist oben die folgende Überschrift in sulus zu lesen: va-lahū aiżan fī qāfiyat al-alif[4]. Darauf folgt ein Ghasel, dessen Reim als Endbuchstabe ا aufweist. Unmittelbar unter diesem Ghasel findet sich eine zweite Überschrift in sulus mit folgendem Wortlaut: va-lahū aiżan fī qāfiyat al-ḫā'i[5]. Darunter folgen nur vier Doppelverse eines Ghasels, dessen Reim auf den Buchstaben ح endet; alles von der Hand des Abschreibers. In der Handschrift, die die

---

1) Über den muḫammes siehe İlaydın, Türk Edebiyatında Nazım, S. 115 ff.

2) Da viele Lobgedichte auch in Ghasel-Form (ġazal-i muzayyal) geschrieben sind und da bei mehreren Gedichten die Merkmale, die sie einwandfrei als Ghasel oder qaṣīda erkennen lassen würden, ohne weiteres nicht auszumachen sind, legen wir einen bekannten Maßstab an, um einen kurzen Überblick zu erhalten und um unnötige weitschweifige Erörterungen zu vermeiden: Wir nehmen für unsere Angaben 15 Doppelverse als die mindeste Zahl für eine qaṣīda und ziehen dadurch eine künstliche Grenze zwischen qaṣīden und Ghaselen. Ein Ghasel, dessen Reim auf den Buchstaben ـه endet, ist ohne ersichtlichen Grund doppelt vorhanden; siehe Hs. Hamidiye, Verse 6563-6569 (= fol. 217 a, Zeile 8-14); vgl. Hs. Hamidiye, Verse 7029-7035 (= fol. 232 b, Zeile 11-15; fol. 233 a, Zeile 1-2). Was die musammaṭ angeht, die in tarǧīᶜ-i band- und tarkīb-i band-Form geschrieben sind, so heißen sie in den Überschriften, die ja von der Hand des Schreibers stammen, nur tarǧīᶜ. Wir haben diejenigen, deren Verbindungsvers (vāsıta beyti) nach jedem Teil (band) wiederholt wird, als tarǧīᶜ-i band und diejenigen, deren Verbindungsvers jedesmal sich ändert, als tarkīb-i band gezählt.

3) Die Handschrift weist eigentlich 8272 Doppelverse auf, die wir durchgehend nummeriert haben. Da aber vier Gedichte mit 75 Doppelversen jeweils an zwei Stellen der Handschrift vorkommen (siehe oben S. 58 f.), enthält sie in Wirklichkeit nur 8197 Doppelverse.

4) "Von ihm stammen ebenfalls mit dem Reim auf ā [folgende Verse:]"

5) "Von ihm stammen ebenfalls mit dem Reim auf ḫ [folgende Verse:]"

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000074

beste unter allen vorliegenden ist, läßt sich nirgends eine Lücke finden. Dieses Blatt erscheint uns vollkommen zusammenhanglos und unerklärlich, denn seine Vorderseite ist, wie erwähnt, leer und die zweite Seite enthält zwei Überschriften, die vollkommen fehl am Platz sind. Die Gruppen, deren Reim auf den Buchstaben ا sowie ج endet, sind ja, jeweils mit zwei Überschriften, eine in kūfī, die andere in sulus, anderswo, fol. 5 b bis 21 a sowie 42 b und 45 b, zu finden, und zwar dergestalt, daß sie auf keinen Fall den Eindruck erwecken, als ob sie eine Lücke hätten. Wenn sie auch eine hätten, würde dieses Blatt doch schwer in eine Gruppe einzufügen sein, weil, wie erwähnt, es Überschriften aufweist, die zwei verschiedene Buchstaben nennen, die in der alphabetischen Reihe weit voneinander entfernt liegen. Die beiden Gedichte aber, die auf der zweiten Seite dieses Blattes ihren Platz haben, tauchen in dieser Handschrift nirgendswo wieder auf. Sie lassen sich mit Hilfe anderer Handschriften als Gedichte Aḥmedīs identifizieren. Für dieses Blatt fehlt eine schlüssige Erklärung.

Die Gedichte enden auf fol. 273 b. Auch der mit sulus geschriebene Kolophon, der sich noch auf derselben Seite anschließt, ist von Ornamenten und Goldverzierungen umrahmt. Der Abschreiber ist Aḥmed b. Ḥāǧǧī Maḥmūd el-Aqsarāyī[1], von dessen Hand auch die prachtvollen Ornamente und Verzierungen stammen, mit denen die Handschrift ausgestattet ist. Die Abschrift wurde im Monat šavval des Jahres 840 (= beg. 12. April 1437) beendet. Als Schrifttypus haben wir ein sehr schönes vollvokaliertes nasiḫ vorliegen[2]. Der Schriftspiegel hat die Größe 23 x 15,2 cm. Die Anzahl der Zeilen beträgt auf den Seiten, die keine Überschrift haben fast immer 17, sonst variiert sie je nach Zahl und Größe der Überschriften zwischen 12 und 16. Kustoden sind nicht vorhanden.

---

1) Über ihn Çetin, "Ahmedî'nin «Mirḳātü'l-edeb»i hakkında", TM XIV (1964), S. 219.

2) Über das nasiḫ siehe Yazır, Eski Yazıları Okuma Anahtarı, S. 122 ff.

(2) Hs. İslam Eserleri

Das Türk İslam Eserleri Müzesi besitzt eine Diwan-Handschrift unter der Nummer 2010 (474). Von dieser Handschrift lag uns eine Fotokopie vor[1]. Der in Leder gebundene violette Band, der am Rande vergoldet ist, trägt ein mit reliefartigen Blumen geschmücktes Medaillon. Er ist 26 x 16 cm groß und enthält 209 nicht paginierte Blätter. Das Papier ist von weißlich-gelber Färbung und dünn. Fol. 1 a hat einen Rahmen, der an jeder Ecke mit einem Viertelkreis und in der Mitte mit einem Medaillon verziert ist. Alle tragen auf dunkelblauem Grund Ornamente. Innerhalb des Medaillons befinden sich verschiedenfarbige Blumenormamente. Zwischen dem Medaillon und dem unteren Rand des Rahmen ist ein Stempel in arabischer Schrift aufgeprägt; mit folgendem Wortlaut: Evqāf-ı İslam Müzesi. Darunter ist die Nummer 1504 zu lesen. Fol. 1 b und fol. 2 a sind umrahmt. Sowohl der Rahmen als auch die ganze Fläche innerhalb des Rahmens ist mit weißen und mehrfarbigen Ornamenten geschmückt. Auf den beiden Blättern läßt sich oben und unten jeweils in einer umrahmten Zeile, in weißem kūfī der folgende Text erkennen: lil-lāhi l-ḥamdu val-minnatu/va-lahū š-šukru van-niʿmatu/minhū t-taufīqu val-iʿānatu/va-bihī l-ḥaulu valquvvatu[2].

Die Gedichte des Diwans beginnen auf fol. 2 b. Vor dem ersten Gedicht, das Gott preist, steht in einer Zeile mit weißem kūfī in ornamental ausgeschmückten Rahmen die Überschrift "al-ḥamdu lillāhi vaḥdihī"[3] geschrieben. Jede Seite eines Blattes enthält zwei schlicht umrahmte Spalten mit geraden Zeilen und eine Spalte mit schräg verlaufenden Zeilen, die oben über den beiden ersten Spalten je nach der Vorder- oder Rückseite des Blattes entweder an der rechten Ecke der Seite beginnt und über den linken Rand bis zur rechten Ecke der Seite reicht

---

1) Bei der äußeren Beschreibung der Handschrift stützen wir uns auf Sözübir, Ahmedî Divanı, S. 15.

2) "Gott gebührt Lob und Dank. Von ihm kommt Lohn und Wohltat. Von ihm kommt Erfolg und Hilfe. In ihm sind Macht und Stärke".

3) "Gott allein gebührt Preis!"

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000076

oder ihren Anfang an der linken Ecke hat. Auch diese Spalte ist umrahmt und in der Mitte - d.h. jeweils nach der Seite entweder am linken oder am rechten Rand - durch ein geschmücktes Dreieck, dessen Spitze zum Bundsteg hin gerichtet ist, zweigeteilt. Auf der Vorderseite eines jeden Blattes verlaufen die Zeilen im oberen Teil dieser Spalte von links nach rechts und am unteren Teil von rechts nach links in schräger Richtung. Auf der Rückseite ist diese Anordnung umgekehrt. Enthält jeweils die erste Spalte den ersten Teil eines Doppelverses und die zweite den zweiten Teil, so sind die Verse in der dritten Spalte nur untereinander gereiht. Jedes einzelne Gedicht hat eine mit roter Tinte geschriebene Überschrift, die ebenfalls in einen schlichten Rahmen gefaßt ist.

Der Diwan ist nicht so wie in der Hs. Hamidiye nach den Endbuchstaben des Reimes geordnet, sondern nach den Gedichtformen und -typen. So beginnt die Handschrift mit den Gedichten, die in qaṣīda-Form verfaßt sind. In dieser Gruppe kommen erst die Gedichte, die Gott preisen (tauḥīd) oder zu Gott beten (munāǧāt), dann diejenigen, die das Lob des Propheten ausdrücken (naʿt), schließlich folgen diejenigen, die zum Ruhme der Herrscher geschrieben wurden (madḥiyya). Den Abschluß bilden die qaṣīden, deren nasīb[1] als Thema entweder den Frühling oder den Herbst hat (bahāriyyāt). Nach den qaṣīden sind die Gedichte in musammaṭ-Form an der Reihe, wobei fast immer tarǧīʿ-i band und tarkīb-i band bevorzugt werden. Die Ghasele, die den größten Teil des Diwans ausmachen, bilden die letzte Gruppe. Nur sie sind alphabetisch nach den Endbuchstaben des Reimes geordnet. Die Ghasele, deren Reim jeweils auf den selben Buchstaben endet, folgen in einer Gruppe aufeinander nach den jeweiligen Anfangsbuchstaben ihres ersten Doppelverses, eine Anordnung, die indes nicht ohne Ausnahme ist.

---

1) Über das nasīb siehe İA IX, S. 202 ff., s.v. "Nesib" ([Lichtenstädter]-Akün); ferner Lichtenstädter, "Das Nasib der altarabischen Qaside", Islamica V (1931/32), S. 17 ff.

Aḫmedīs Diwan endet auf fol. 163 a. Die Handschrift enthält 8506 Doppelverse, die sich in 72 qaṣīden, 2 tarǧīᶜ-i band, 7 tarkīb-i band, 1 muḫammes und 727 Ghasele aufteilen. Nach dem Schlußwort beginnt ohne jegliche Überschrift der Diwan des berühmten altosmanischen Dichters Šeyḫī[1], der Aḫmedīs Zeitgenosse und vielleicht sogar Schüler war[2]. Am Ende von Šeyḫīs Diwan gibt sich der Abschreiber der Gesamthandschrift als Šeyḫī b. Šiblī es-Semerqandī bekannt[3]. Danach folgen eine Geschichte und einige Gebete von einer späteren Feder. Die Abschrift wurde im Monat raǧab des Jahres 851 (= beg. 12. September 1447) beendet. Der Schrifttypus ist taᶜlīq[4], mit schwarzer Tinte geschrieben, im allgemeinen unvokalisiert[5]. Der Schriftspiegel hat die Größe: 21,5 x 13 cm. Die Zeilenzahl, in allen drei Spalten zusammengerechnet, variiert nach der Zahl der Überschriften zwischen 40 und 44. Kustoden sind nicht vorhanden.

(3) Hs. British Museum

Das British Museum besitzt eine Diwan-Handschrift unter der Nummer Or. 4127. Da sie uns nur als Mikrofilm und Fotokopie zugänglich war, müssen wir auf eine äußere Beschreibung verzichten. Die Abschrift wurde in den letzten Tagen des Monats ǧumādā I 843 (= beg. 10 Oktober 1439) beendet. Der Abschreiber ist unbekannt. Die Verse sind in zwei einfach umrahmten Spalten geschrieben. Die Zeilenzahl variiert zwischen 13 und 17. Die Schrift ist vokalisiertes nasiḫ. Die Abschrift beginnt auf fol. 1 b und endet auf fol. 199 b. An der linken Ecke des Kolophons unten ist mit arabischen Ziffern und in arabischer Schrift die Zahl der Blätter mit 214 angegeben. Unter diesem Vermerk außerhalb des Kolophons wird wieder in arabischer

---

1) Timurtaş, Şeyhî, S. 162.

2) Über Aḫmedīs Beziehungen zu Šeyḫī siehe unten S. 120 f.

3) Wir konnten ihn in den uns zugänglichen Werken nicht identifizieren.

4) Über das taᶜlīq siehe Yazır, Eski Yazıları Okuma Anahtarı, S. 135-140.

5) Nur in einigen besonders seltenen Fällen taucht die Vokalisation auf.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000078

Schrift und mit arabischen Ziffern die Zahl der Doppelverse mit 6.360 vermerkt. Dagegen beträgt nach einer Schrift europäischen Ursprungs, datiert vom Oktober 1890, unter dem unteren Rand des Kolophons die Zahl der Blätter, nämlich 199. Die Handschrift enthält 5.650 Doppelverse und 199 von europäischer Hand paginierte Blätter. Wie auch aus dem Text ersichtlich, sind mehrere Blätter verlorengegangen[1].

In der Handschrift sind drei Gedichtformen auszumachen: qaṣīden, musammaṭs und Ghasele. Sie beginnt mit den in qaṣīda-Form geschriebenen Gedichten, unter denen auch musammaṭ zu finden sind. Dann kommen die Ghasele, die nach den Endbuchstaben ihres Reimes geordnet sind. Sie sind aber nicht sorgfältig geordnet, denn es lassen sich einige Ausnahmen beobachten. Besonders auffallend ist, daß unter den Gedichten, deren Reim auf den Buchstaben ي endet, auch einige qaṣīden und musammaṭs auftauchen, die eigentlich ihren Platz vor den Ghaselen haben sollten, weil ja in diesen Formen geschriebene Gedichte gemäß der Anordnung dieser Handschrift dorthin gehören. Wir konnten aber keinen Anhaltspunkt finden, der es rechtfertigte, ein anderes Schema der Anordnung zu unterstellen. Die Handschrift enthält 51 qaṣīd n, 2 tarǧīʿ-i band, 3 tarkīb-i band, 1 muḫammas und 474 Ghasele.

(4) Hs. Vaticana

Die Biblioteca Apostolica Vaticana besitzt die Handschrift unter der Standnummer Vat. Turco 196. Sie lag uns als Mikrofilm und Fotokopie vor[2]. Der orientalische Einband aus Pappe, mit Leinen überzogen, enthält 203 von europäischer Hand paginierte Blätter. Auf fol. 1 a oben an der linken Ecke wird in arabischer Schrift und Ziffern die Seitenzahl mit 408 und die Anzahl der Doppelverse mit 5.712 angegeben. Wir selbst haben

1) Die folgenden Lücken lassen sich mit Sicherheit feststellen: fol. 82 b; Lücke; fol. 83 a - fol. 85 b; Lücke; fol. 86 a. Vier Ghasele, mit deren Hilfe die oben erwähnten Lücken auszumachen sind, sind nicht vollständig erhalten.

2) Bei der äußeren Beschreibung der Handschrift stützen wir uns auf Rossi, Elenco dei Manoscritti Turchi, S. 172 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000079

5.499 Doppelverse gezählt. wie es auch aus dem Text ersichtlich ist, gingen einige Blätter verloren. Die Handschrift ist falsch paginiert, die Blätter sind in falscher Reihenfolge gebunden. Die richtige Reihenfolge - soweit sie sich rekonstruieren läßt - ist die folgende: 1 b - 6 b; Lücke; 46 a - 46 b; 16 a - 16 b; 7 a - 15 b; Lücke; 17 a - 25 b; Lücke; 26 a - 45 b; Lücke; 47 a - 59 b; Lücke; 60 a - 64 b; Lücke; 65 a - 99 b; Lücke; 100 a - 115 b; Lücke; 116 a - 183 b; Lücke; 184 a - 189 b; Lücke; 190 a - 193 b; 200 a - 201 b; 194 a - 199 b; 202 a - 203 b.

Auf fol. 1 a steht ein ʿunvān mit folgendem Wortlaut: Dīvān-ı Aḥmedī qaddasa llāhu rūḥahū[1]. Unter ihm sind vier Verse horizontal angeordnet, die offensichtlich von einer späteren Feder stammen. Auf dem Blatt ist eindeutig zu erkennen, daß eine spätere Feder mehrmals geübt hat, indem sie den obigen ʿunvān manchmal ganz, manchmal unvollständig schrieb. Unten an der rechten Ecke berichtet ein gewisser ʿAbd üs-selām b. el-Ḥāǧǧ Fetḥullāh, wahrscheinlich einer der Besitzer der Handschrift, daß er den Diwan gelesen habe. Diese Bemerkung trägt das Datum: šāʿbān 1011 (= beg. 14 Januar 1603). Auf fol. 1 b oben befindet sich ein zweiter ʿunvān: Dīvān-ı Aḥmedī. Darunter ist in arabischen Ziffern die Zahl 851 geschrieben. Die Schrift und die Ziffern stammen wahrscheinlich von einer späteren Feder. Sie verlaufen leicht von der Horizontalen abweichend außerhalb des Rahmens um die beiden Spalten, in denen der Text beginnt. Unter diesem ʿunvān berichten schon im Rahmen, aber noch vor den Spalten 7 Zeilen in riqʿa[3], die nicht in Spalten gehalten sind, in Prosa über Aḥmedī. Diese Schrift stammt auf jeden Fall aus der Zeit nach 1890, denn in der letzten Zeile weist der Besitzer der Schrift auf die Werke Siǧill-i ʿOs̱mānī und Qāmūs ül-aʿlām hin[2]. Der Text des Diwans, der auf fol. 1 b

---

1) "Aḥmedīs Diwan, Gott heilige seine Seele!"

2) M. S̱üreyyā, Siǧill-i ʿOsmānī yāḫud teẕkire-i Mešāhīr-i ʿOs̱māniyye, Istanbul 1308 (1890); Šems üd-dīn Sāmī, Qāmūs ül-aʿlām, Istanbul 1306 (1889).

3) Über das riqʿa siehe Yazır, Eski Yazıları Okuma Anahtarı, S. 140-143.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000080

beginnt, endet auf fol. 203 b und besteht aus 58 qaṣīden[1], 2 tarǧīᶜ-i band, 6 tarkīb-i band und 451 Ghaselen[2]. Die qasīden, tarǧīᶜ-i band und tarkīb-i band stehen ohne erkennbare Ordnung in derselben Gruppe. Da mehrere Blätter entweder verlorengegangen oder durcheinandergeraten sind, läßt sich nicht feststellen, ob diese Gedichtformen ursprünglich jeweils in einer eigenen Gruppe waren. Die Ghasele sind untereinander in der alphabetischen Reihenfolge der Endbuchstaben des Reimes geordnet.

Im Kolophon ist nur das Datum angegeben und zwar allein mit ramażān 851 (= beg. 10. November 1447). Rossi bezweifelt die Echtheit dieses Datums[3]. Die Handschrift könnte älter sein, denn die Schrift im Kolophon ist den Kustoden ähnlich. Die Kustoden aber zeigen bei den Lücken und den vermischten Stellen deutlich, daß sie später eingesetzt wurden. So kann angenommen werden, daß die Handschrift früher geschrieben wurde, daß zu dem im Kolophon erwähnten Zeitpunkt nur versucht wurde, die aus uns unbekannten Gründen durcheinander geratene Handschrift wieder zu ordnen, was aber nicht von besonderem Erfolg gekrönt war. Der Abschreiber ist unbekannt, die Abschrift in vokalisiertem nasiḫ geschrieben. Die Doppelverse sind in zwei Spalten angeordnet, die insgesamt in einen schlichten Rahmen gefaßt sind. Die Verszahl variiert zwischen 13 und 15.

(5) Hs. Düğümlü Baba

Die Handschrift befindet sich in der Bibliothek Süleymaniye bei den Murad Molla Kitapları in der Abteilung Düğümlü Baba unter der Nummer 401. Sie lag uns als Mikrofilm und Fotokopie

---

1) Acht qaṣīden sind nicht vollständig erhalten. Drei davon haben ر als den Endbuchstaben ihres Reimes und der Reim der anderen endet auf die Buchstaben ت , د , ك , ل und م

2) Acht Ghasele sind nicht vollständig erhalten. Drei davon weisen ر als Reimbuchstaben auf und drei weitere ى , zwei andere ك und ل . Die Ghasel-Gruppen, deren Reim auf die Buchstaben ز , س , ش , ص , ض , ط , ظ , ع , غ , ف und ق endet, fehlen in der Handschrift Vaticana vollkommen.

3) Rossi, Elenco dei Manoscritti Turchi, S. 173.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000081

vor[1]. Der mit grünem Papier überzogene Einband mit Lederrücken und -klappe ist 27 x 20 cm groß. Das Papier ist mattgelb und dick. Die Handschrift hat 325 mit arabischen Ziffern paginierte Blätter. Die Paginierung ist falsch. Die Kustoden und der Text zeigen, daß die Blätter einerseits falsch gebunden und andererseits nicht mehr vollzählig vorhanden sind. Die richtige Reihenfolge ist - soweit sie sich ermitteln läßt - die folgende: 9 a - 11 b; Lücke; 12 a - 12 b; Lücke; 137 a - 138 b; Lücke; 13 a - 25 b; Lücke; 26 a; Lücke; 26 b - 63 b; Lücke; 64 a - 75 b; Lücke; 76 a - 136 b; 177 a - 180 b; Lücke; 139 a - 176 b; Lücke; 181 a - 240 b; Lücke; 241 a - 295 b; 316 a - 318 b; 319 a - 319 b; 308 a - 315 b; 296 a - 305 b; Lücke; 320 a - 325 b; 306 a - 307 b. Die letzten Blätter fehlen wiederum.

Auf fol. 1 b ist ein Ghasel von einem gewissen Aḫmed geschrieben. Auf fol. 2 a - 9 b folgen Gedichte von Āgehī[2] und Saʿdī[3]. Auf fol. 2 a am linken Rand ist die Handschrift als eine Stiftung des Seyyid Ismāʿīl Ṣādıq Kemāl b. el-Ḥāǧǧ Muḥammed Ṣāliḥ Veǧīhī Pāšā[4] im Jahre 1292 (1875) registriert. Aḫmedīs Diwan beginnt auf fol. 9 a. Die Gedichte sind in drei Gruppen geordnet: qaṣīden, musammaṭs und die Ghasele. Sowohl die qaṣīden als auch die Ghasele bilden nach den Endbuchstaben ihres Reimes Gruppen, die in alphabetischer Reihenfolge geordnet sind. Die Handschrift enthält 66 qaṣīden[5], 2 tarǧīʿ-i band, 7 tarkīb-i

---

1) Bei der äußeren Beschreibung der Handschrift stützen wir uns auf İstanbul Kitaplıkları Türkçe Yazma Divanlar Kataloğu, Bd I, S. 12, und Sözübir, Aḫmedî Divanı, S. 16.

2) Über Āgehī Manṣūr Čelebi (gest. 985/1577) siehe B.M. Ṭāhir, ʿOsmānlı Mü'ellifleri, Bd III, S. 4.

3) Drei osmanische Dichter benutzen diesen Federnamen; siehe Latīfī, Tezkire, S. 188 ff.; Š. Sāmī, Qāmūs ül-aʿlām, Bd IV, S. 2573. Mīt Hilfe der uns zugänglichen Werke war es nicht möglich, denjenigen Dichter, der als Verfasser in Frage kommt, zu identifizieren.

4) Nicht zu identifizieren.

5) Neun qaṣīden sind nicht vollständig erhalten. Drei davon weisen als Endbuchstaben des Reimes ر , zwei ن und jeweils eine ا , ب , م und ه .

band und 722 Ghasele[1] Aḥmedīs, insgesamt 7873 Doppelverse. Weil auch die letzten Blätter fehlen, ist weder der Abschreiber noch das Datum der Abschrift bekannt[2]. Der Schrifttypus ist dīvānī[3]. Die Verse sind in zwei Spalten angeordnet, die nicht umrahmt sind. Der Schriftspiegel ist 20,5 x 15 cm groß, die Zeilenzahl variiert zwischen 12 und 14.

(6) Hs. Topkapı

Die Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi besitzt eine Diwan-Handschrift unter der Nummer 2261 (K. 1015). Sie war uns leider nicht zugänglich[4]. Die in braunes Leder gebundene Handschrift enthält 284 Blätter, die 29,5 x 20 cm groß sind. Jede Seite weist 17 Zeilen auf, der Schrifttypus ist vokalisiertes nasiḫ. Karatay erwähnt in seiner Beschreibung weder den Abschreiber noch das Datum der Abschrift. Er berichtet, daß die Reihenfolge der Blätter nicht korrekt sei und weist in einem Vermerk auf die Hs. Hamidiye hin, wobei er hervorhebt, daß sie sehr gut und vollständig sei. Die Doppelverse, die er vom Anfang der Handschrift zitiert, stammen aus einem religiösen Gedicht Aḥmedīs, das auch in allen anderen bekannten Handschriften am Anfang steht. Die von Karatay zitierten Doppelverse aber stehen in den Handschriften Hamidiye und Vaticana an 15. und 17. Stelle, in den Handschriften İslam Eserleri, Düğümlü Baba und British Museum an 8. und 9. Abgesehen von der Hs. Topkapı beginnen alle anderen bekannten Handschriften mit denselben Doppelversen. Wenn auch Karatays Angaben gegenüber Vorsicht am Platze ist,

---

1) Bei vier Ghaselen läßt sich feststellen, daß sie nicht vollständig erhalten sind. Zwei davon weisen ی als Reimbuchstaben auf und jeweils ein Ghasel د und م.

2) Weil Āgehī im Jahre 1577 starb (siehe oben S. 68) und in der Handschrift auch seine Gedichte von derselben Feder stammen, die die Gedichte Aḥmedīs geschrieben hat, dürfte die Abschrift nicht früher als in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts beendet worden sein.

3) Über das dīvānī siehe Yazır, Eski Yazıları Okuma Anahtarı, S. 129 ff.

4) Mangels anderer Möglichkeiten stützen wir uns bei unserer Beschreibung nur auf Karatay, Türkçe Yazmalar, Bd II, S. 91, dessen Angaben nicht immer zuverlässig sind; siehe oben S. 39, 41, 48 und unten S. 89.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000083

kann man doch annehmen, daß einige Blätter verlorengegangen sein müssen und die Reihenfolge der erhaltenen falsch ist, wohl auch daß die Handschrift keine besondere Ausstattung aufweist.

b) Vergleich der Handschriften

Die oben erwähnten Handschriften, stammen, abgesehen von der Hs. Düğümlü Baba aus dem 16. Jahrhundert, alle aus dem 15. Jahrhundert[1]. Unter ihnen ist die Hs. Hamidiye aus dem Jahre 1437 als die älteste und die Hs. British Museum aus dem Jahre 1439 als die zweitälteste bekannt. Wie es aus der Reihenfolge und der Verszahl der Gedichte, aus der Ordnung und dem Inhalt der Handschriften sowie aus der Orthographie zu folgern ist, diente keine von den Handschriften als Vorlage für eine andere. Man kann annehmen, daß Aḥmedīs Diwan eine Zeitlang sehr verbreitet gewesen sein muß, weshalb auch noch mit dem Auftauchen weiterer Handschriften zu rechnen ist.

Die schönste, am besten vokalisierte und am sorgfältigsten ausgeführte Schrift sowie die beste Ausstattung hat die Hs. Hamidiye aufzuweisen, eine der zwei am besten erhaltenen Handschriften. Die zweite, Hs. İslam Eserleri, die auch eine gute Ausstattung hat, ist unvokalisiert. Recht gut vokalisiert wiederum sind die Handschriften British Museum und Vaticana, anders dagegen die spärlich vokalisierte Hs. Düğümlü Baba. Diese drei Handschriften, nämlich Hs. British Museum, Hs. Vaticana und Hs. Düğümlü Baba, die weder die prunkvolle Ausstattung der Hs. Hamidiye oder İslam Eserleri noch die Sorgfalt, mit der die Hs. Hamidiye ausgeführt wurde, aufweisen, sind alle auch nicht besonders gut erhalten. Mehrere Blätter sind jeweils verlorengegangen. Die erhaltenen sind falsch miteinander verbunden und falsch paginiert.

Aḥmed b. Ḥāğğī Maḥmūd el-Aqsarāyī, der die Hs. Hamidiye angefertigt hat, genießt in der modernen Forschung den Ruf, ein zuverlässiger, guter und gebildeter Abschreiber gewesen zu

1) Da die Hs. Topkapı uns nicht zugänglich war, bleibt sie bei den folgenden Überlegungen unberücksichtigt.

sein[1]. Aus seiner Feder sind auch andere Werke Aḥmedīs erhalten, deren Abschrift er 1432, also fünf Jahre vor der Hs. Hamidiye vollendete[2]. Die Hs. Hamidiye findet im allgemeinen große Anerkennung[3]. Sie ist speziell angefertigt für Murād II., der mit großer Wahrscheinlichkeit Aḥmedī noch in dessen letzten Jahren persönlich kennengelernt hat[4].

Der Abschreiber der Hs. İslam Eserleri, die neben der Hs. Hamidiye als eine der besten Handschriften Erwähnung findet[5], gibt sich als Šeyḫī b. Šiblī es-Semerqandī zu erkennen. Über ihn ist uns nichts Näheres bekannt. Die Frage, für wen die Handschrift bestimmt war, bleibt unbeantwortet, ebenso wie bei den anderen drei Handschriften, bei denen man nicht einmal die Namen der Abschreiber kennt. Was die Handschriften Düğümlü Baba und Vaticana angeht, so kann man auch nicht genau feststellen, wann sie entstanden sind bzw. beendet wurden.

Die größte Anzahl an Doppelversen weist mit 8.506 die Hs. İslam Eserleri auf. Dann folgen mit 8.197 Hs. Hamidiye, mit 7.873 Düğümlü Baba, mit 5.650 British Museum und mit 5.499 Vaticana

Als Grundlage für die in der vorliegenden Arbeit behandelten Auszüge aus Aḥmedīs Diwan wurde die Hs. Hamidiye verwendet[4]. Ausschlaggebend für diese Wahl waren die Vorzüge, die dieser Codex aufweist, also das hohe Alter, die Vokalisation, die Qualitäten des Schreibers, die sorgfältige Ausführung der Schrift und Anordnung des Textes, der Erhaltungszustand der Handschrift und die Vertrauenswürdigkeit des Textes. Gerade bei dem letzteren Umstand ist davon auszugehen, daß nicht nur der Schreiber

---

1) Tarlan, "Bir imlâ hususiyeti", TM III (1926-33), S. 231; Çetin, "Ahmedî'nin «Mirḳātü'l-edeb»i hakkında", TM XIV (1964), S. 219.

2) Siehe oben S. 43 ff.

3) Ergun, Türk Şâirleri, Bd I, S. 373; İA I, S. 221, s.v. "Ahmedî" (Köprülü); Şehsuvaroğlu, Şâir, S. 19 ff. Die Hs. Hamidiye bildet die Grundlage der oben erwähnten Examensarbeiten an den Universitäten Istanbul und Ankara; siehe oben S. 52 f.

4) Siehe unten S. 187 ff.

5) Ergun, Türk Şâirleri, Bd I, S. 373; İA I, S. 221, s.v. "Ahmedî" (Köprülü).

6) Über die technischen Einzelheiten siehe unten S. 427 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000085

mit Aḥmedīs Werken vertraut war, sondern daß er für einen Herrscher schrieb, der den Dichter aller Wahrscheinlichkeit nach persönlich kannte und sich für seine Dichtkunst und für Poesie überhaupt interessierte.

Da die Hs. Hamidiye unsere Grundlage bildet, ist ein Überblick über die Gedichte angebracht, die in der Hs. Hamidiye nicht vorhanden, in den anderen Handschriften dagegen zu finden sind. Es handelt sich dabei um insgesamt 59 Gedichte, die sich in 531 Doppelverse aufteilen[1]. Davon kommt ein Gedicht, das 11 Doppelverse enthält in den Handschriften Vaticana, British Museum und İslam Eserleri vor[2]. Ein weiteres Gedicht, das 13 Doppelverse ausmacht, ist nur in den Handschriften Vaticana, İslam Eserleri und Düğümlü Baba zu finden[3]. Vier Gedichte bestehend aus 32 Doppelversen, erscheinen in den Handschriften British Museum, İslam Eserleri und Düğümlü Baba[4]. Die Handschriften İslam Eserleri und Düğümlü Baba weisen 27 der Gedichte auf, die in der Hs. Düğümlü Baba 279 Doppelverse und in der Hs. İslam Eserleri

---

1) Dasselbe Gedicht weist natürlich nicht immer in allen Handschriften dieselbe Anzahl an Doppelversen auf. Bei unseren Angaben ist jeweils die Höchstzahl berücksichtigt.

2) Hs. Vaticana, Vers 1025-1035 (= fol. 38 a, Zeile 6-14; fol. 38 b, Zeile 1-2); Hs. British Museum, Vers 580-590 (= fol. 19 b, Zeile 4-14); Hs. İslam Eserleri, Vers 580-590 (= fol. 13 a, Zeile 1-11).

3) Hs. Vaticana, Vers 2991-3002 (= fol. 109 b, Zeile 1-13); Hs. İslam Eserleri, Vers 4456-4468 (= fol. 84 b, Zeile 9-21); Hs. Düğümlü Baba, Vers 3885-3897 (= fol. 164 b, Zeile 9-12; fol. 165 a, Zeile 1-9).

4) Hs. British Museum, Vers 3540-3548 (= fol. 122 a, Zeile 10-13; fol. 122 b, Zeile 1-5); Hs. İslam Eserleri, Vers 5404-5412 (= fol. 102 b, Zeile 19-36); Hs. Düğümlü Baba, Vers 4894-4902 (= fol. 205 b, Zeile 12; fol. 206 a, Zeile 1-8). Hs. British Museum, Vers 3549-3557 (= fol. 122 b, Zeile 6-14); Hs. İslam Eserleri, Vers 5413-5421 (= fol. 102 b, Zeile,25; fol. 104 a, Zeile 1-8); Hs. Düğümlü Baba, Vers 4910-4918 (= fol. 206 b, Zeile 3-11). Hs. British Museum, Vers 3558-3564 (= fol. 123 a, Zeile 1-7); Hs. İslam Eserleri, Vers 5422-5428 (= fol. 103 a, Zeile 9-17); Hs. Düğümlü Baba, Vers 4880-4886 (= fol. 205 a, Zeile 9-11; fol. 205 b, Zeile 1-4). Hs. British Museum, Vers 3565-3570 (= fol. 123 a, Zeile 8-13); Hs. İslam Eserleri, Vers 5429-5434 (= fol. 103 a, Zeile 18-29); Hs. Düğümlü Baba, Vers 4887-4893 (= fol. 205 b, Zeile 5-11).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000086

262 Doppelverse umfassen[1]. Fünf Gedichte, die sich in 37 Doppelverse aufteilen, sind nur in der Hs. İslam Eserleri zu

---

1) Hs. İslam Eserleri, Vers 1211-1261 (= fol. 24 b, Zeile 3-41; fol. 25 a, Zeile 1-38); Hs. Düğümlü Baba, Vers 244-295 (= fol. 17 b, Zeile 13; fol. 18 a, Zeile 1-14; fol. 18 b, Zeile 1-14; fol. 19 a, Zeile 1-14; fol. 19 b, Zeile 1-9). Hs. İslam Eserleri, Vers 2165-2179 (= fol. 41 b, Zeile 6-22); Hs. Düğümlü Baba, Vers 326-340 (= fol. 21 a, Zeile 1-14; fol. 21 b, Zeile 1). Hs. İslam Eserleri, Vers 3520-3526 (= fol. 66 b, Zeile 6-12); Hs. Düğümlü Baba, Vers 3002-3008 (= fol. 129 a, Zeile 5-11). Hs. İslam Eserleri, Vers 3555-3565 (= fol. 67 a, Zeile 19-38); Hs. Düğümlü Baba, Vers 2992-3001 (= fol. 128 b, Zeile 8-13; fol. 129 a, Zeile 1-4). Hs. İslam Eserleri, Vers 3593-3599 (= fol. 68 a, Zeile 4-10); Hs. Düğümlü Baba, Vers 3016-3022 (= fol. 129 b, Zeile 7-13). Hs. İslam Eserleri, Vers 3683-3689 (= fol. 69 b, Zeile 25-38); Hs. Düğümlü Baba, Vers 3082-3090 (= fol. 132 b, Zeile 1-9). Hs. İslam Eserleri, Vers 3824-3832 (= fol. 72 b, Zeile 7-17); Hs. Düğümlü Baba, Vers 4221-4229 (= fol. 178 a, Zeile 9-12). Hs. İslam Eserleri, Vers 4878-4884 (= fol. 92 b, Zeile 11-22); Hs. Düğümlü Baba, Vers 4166-4172 (= fol. 176 a, Zeile 5-11). Hs. İslam Eserleri, Vers 5061-5067 (= fol. 96 a, Zeile 13-26); Hs. Düğümlü Baba, Vers 4484-4490 (= fol. 189 a, Zeile 1-7). Hs. İslam Eserleri, Vers 5160-5166 (= fol. 98 a, Zeile 6-12); Hs. Düğümlü Baba, Vers 4690-4696 (= fol. 197 a, Zeile 10-12; fol. 197 b, Zeile 1-4). Hs. İslam Eserleri, Vers 5339-5345 (= fol. 101 b, Zeile 2-8); Hs. Düğümlü Baba, Vers 4808-4814 (= fol. 202 a, Zeile 9-12; fol. 202 b, Zeile 1-3). Hs. İslam Eserleri, Vers 5641-5651 (= fol. 107 a, Zeile 21-40; fol. 108 b, Zeile 1); Hs. Düğümlü Baba, Vers 5010-5018 (= fol. 210 b, Zeile 3-11). Hs. İslam Eserleri, Vers 6016-6022 (= fol. 114 a, Zeile 34-41; fol. 114 b, Zeile 1-3); Hs. Düğümlü Baba, Vers 5303-5309 (= fol. 222 a, Zeile 11-12; fol. 222 b, Zeile 1-5). Hs. İslam Eserleri, Vers 6573-6579 (= fol. 124 b, Zeile 38-39; fol. 126 a, Zeile 1-6); Hs. Düğümlü Baba, Vers 6290-6296 (= fol. 262 a, Zeile 5-11). Hs. İslam Eserleri, Vers 6739-6745 (= fol. 128 a, Zeile 14-27); Hs. Düğümlü Baba, Vers 6222-6228 (= fol. 259 a, Zeile 12; fol. 259 b, Zeile 1-6). Hs. İslam Eserleri, Vers 6929-6935 (= fol. 131 b, Zeile 32-39; fol. 132 a, Zeile 1-3); Hs. Düğümlü Baba, Vers 6049-6055 (= fol. 252 b, Zeile 1-7). Hs. İslam Eserleri, Vers 6942-6948 (= fol. 132 a, Zeile 10-20); Hs. Düğümlü Baba, Vers 6413-6419 (= fol. 267 a, Zeile 4-10). Hs. İslam Eserleri, Vers 6949-6955 (= fol. 132 a, Zeile 21-34); Hs. Düğümlü Baba, Vers 6276-6282 (= fol. 261 b, Zeile 3-9). Hs. İslam Eserleri, Vers 6956-6964 (= fol. 132 a, Zeile 35-38; fol. 133 b, Zeile 1-7); Hs. Düğümlü Baba, Vers 6462-6470 (= fol. 269 a, Zeile 2-10). Hs. İslam Eserleri, Vers 7449-7462 (= fol. 141 b, Zeile 29-40; fol. 143 a, Zeile 1-8); Hs. Düğümlü Baba, Vers 6615-6629 (= fol. 275 a, Zeile 8-12; fol. 275 b, Zeile 1-10). Hs. İslam Eserleri, Vers 7597-7603 (= fol. 144 b, Zeile 14-27); Hs. Düğümlü Baba, Vers 6905-6911 (= fol. 287 a, Zeile 1-7). Hs. İslam Eserleri, Vers

finden[1] sowie 21 Gedichte mit 161 Doppelversen nur in der Hs. Düğümlü Baba vorhanden sind[2]. So betrachtet, könnte die Hs. Düğümlü Baba vielleicht die umfangreichste Handschrift sein, wenn sie vollständig erhalten wäre, denn sie hat sowohl die größte Zahl der Gedichte, die in der Hs. Hamidiye nicht vor-

---

7604-7610 (= fol. 144 b, Zeile 28-39; fol. 145 a, Zeile 1); Hs. Düğümlü Baba, Vers 6819-6825 (= fol. 283 b, Zeile 1-7). Hs. İslam Eserleri, Vers 7839-7845 (= fol. 149 a, Zeile 38-39; fol. 149 b, Zeile 1-6); Hs. Düğümlü Baba, Vers 7863-7869 (= fol. 325 b, Zeile 2-8). Hs. İslam Eserleri, Vers 7940-7946 (= fol. 151 a, Zeile 34-39; fol. 151 b, Zeile 1-4); Hs. Düğümlü Baba, Vers 7402-7408 (= fol. 307 a, Zeile 2-8). Hs. İslam Eserleri, Vers 8289-8295 (= fol. 158 a, Zeile 9-18); Hs. Düğümlü Baba, Vers 7549-7555 (= fol. 312 b, Zeile 12; fol. 313 a, Zeile 1-6). Hs. İslam Eserleri, Vers 8325-8331 (= fol. 158 b, Zeile 29-38); Hs. Düğümlü Baba, Vers 7579-7585 (= fol. 214 a, Zeile 5-11). Hs. İslam Eserleri, Vers 8367-8373 (= fol. 159 b, Zeile 12-24); Hs. Düğümlü Baba, Vers 7586-7591 (= fol. 314 a, Zeile 12; fol. 314 b, Zeile 1-6).

1) Hs. İslam Eserleri, Vers 7375-7381 (= fol. 140 a, Zeile 39-40; fol. 140 b, Zeile 1-6); Hs. İslam Eserleri, Vers 7424-7428 (= fol. 141 a, Zeile 31-40; fol. 141 b, Zeile 1-2). Hs. İslam Eserleri, Vers 7611-7617 (= fol. 145 a, Zeile 2-8); Hs. İslam Eserleri, Vers 7805-7811 (= fol. 148 b, Zeile 22-35); Hs. İslam Eserleri, Vers 8405-8413 (= fol. 160 a, Zeile 35-40; fol. 160 b, Zeile 1-6).

2) Hs. Düğümlü Baba, Vers 2649-2656 (= fol. 114 b, Zeile 12-13; fol. 115 a, Zeile 1-6); Hs. Düğümlü Baba, Vers 2828-2836 (= fol. 122 a, Zeile 3-11); Hs. Düğümlü Baba, Vers 3067-3074 (= fol. 131 b, Zeile 10-12; fol. 132 a, Zeile 1-5); Hs. Düğümlü Baba, Vers 3382-3387 (= fol. 144 b, Zeile 2-7); Hs. Düğümlü Baba, Vers 3618-3624 (= fol. 154 a, Zeile 2-8); Hs. Düğümlü Baba, Vers 4450-4456 (= fol. 187 b, Zeile 3-9); Hs. Düğümlü Baba, Vers 4512-4518 (= fol. 190 a, Zeile 4-10); Hs. Düğümlü Baba, Vers 5019-5029 (= fol. 210 b, Zeile 12; fol. 211 a, Zeile 1-10); Hs. Düğümlü Baba, Vers 5411-5417 (= fol. 226 b, Zeile 8-13; fol. 227 a, Zeile 1); Hs. Düğümlü Baba, Vers 5514-5522 (= fol. 230 b, Zeile 12; fol. 231 a, Zeile 1-8); Hs. Düğümlü Baba, Vers 5570-5574 (= fol. 233 a, Zeile 7-11); Hs. Düğümlü Baba, Vers 5744-5750 (= fol. 240 a, Zeile 9-12; fol. 240 b, Zeile 1-3); Hs. Düğümlü Baba, Vers 5952-5958 (= fol. 248 b, Zeile 4-10); Hs. Düğümlü Baba, Vers 5976-5986 (= fol. 249 b, Zeile 3-13); Hs. Düğümlü Baba, Vers 6431-6439 (= fol. 267 b, Zeile 10-13; fol. 268 a, Zeile 1-5); Hs. Düğümlü Baba, Vers 6798-6804 (= fol. 282 b, Zeile 5-11); Hs. Düğümlü Baba, Vers 7058-7064 (= fol. 293 a, Zeile 6-12); Hs. Düğümlü Baba, Vers 7148-7154 (= fol. 296 b, Zeile 9-12; fol. 297 a, Zeile 1-3); Hs. Düğümlü Baba, Vers 7155-7163 (= fol. 297 a, Zeile 4-12); Hs. Düğümlü Baba, Vers 7529-7535 (= fol. 312 a, Zeile 4-10); Hs. Düğümlü Baba, Vers 7792-7798 (= fol. 322 b, Zeile 8-13; fol. 323 a, Zeile 1).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000088

handen sind, als auch die größte Anzahl an Gedichten aufzuweisen, die nur in einer Handschrift zu belegen sind[1].

Zweifellos enthalten auch die allgemeinen Gedichtsammlungen und Sammelbände Gedichte, die in den bekannten Handschriften des Diwans nicht vorkommen[2]. Auf ihre Heranziehung müssen wir vorläufig verzichten, weil weder über diese Werke noch über die Handschriften, in denen sie zu finden sind, Klarheit herrscht. Unter diesen Umständen sind keine zuverlässigen Angaben zu gewinnen. Die Erforschung dieser Werke, die ja eine Untersuchung für sich verlangte, liegt außerhalb der Aufgaben der vorliegenden Arbeit.

c) Orthographische Bemerkungen

Hier sollen einige orthographische Eigentümlichkeiten der Handschriften, die im allgemeinen auch dem ganzen altosmanischen Schrifttum eigen sind, zusammengestellt werden[3].

Das Metrum bestimmt in allen fünf Handschriften bei den türkischen Wörtern weitgehend die Schreibung der Vokale. Im allgemeinen werden sie entsprechend dem Versmaß geschrieben oder ausgelassen: يخلدى (yıḫıldı "es wurde niedergerissen")[4] oder يخلد[5]; دلامز (dilemez "er wünscht nicht")[6] oder دلرسك (dilerseŋ "wenn du willst")[7].

---

1) Wir verzichten auf die Aufzählung der Gedichte, die in der Hs. Hamidiye vorhanden, aber in den anderen Handschriften nicht zu finden sind, weil wir die Hs. Hamidiye als Grundlage ausgewählt haben.

2) İA I, S. 220, s.v. "Ahmedî" (Köprülü). Als Beispiele seien die folgenden Gedichte erwähnt, die in Gedichtsammlungen als solche Aḥmedîs angeführt werden: Naẓmī, Meǧmaʿan neẓā'ir, fol. 125 b, Zeile 6-17; Egridirli Ḥaǧǧī Kemāl, Ǧāmiʿ ünneẓā'ir, fol. 107 b, Zeile 14-20; fol. 166 a, Zeile 12-18; fol. 168 a, Zeile 8-14; fol. 322 a, Zeile 36-54; fol. 599 b, Zeile 5-11; fol. 651 b, Zeile 8-12.

3) Wir führen unsere Beispiele in erster Linie aus der Hs. Hamidiye an, da sie als die Grundlage ausgewählt wurde. Die Beispiele aus den anderen Handschriften werden herangezogen, sobald sie Abweichungen aufweisen.

4) Hs. Hamidiye, Vers 812 (= fol. 29 b, Zeile 7).

5) Hs. Hamidiye, Vers 5425 (= fol. 180 a, Zeile 8).

6) Hs. Hamidiye, Vers 6818 (= fol. 225 b, Zeile 9).

7) Hs. Hamidiye, Vers 6790 (= fol. 224 b, Zeile 11).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000089

Aber auch in der Hs. Hamidiye, in der diese Schreibweise am konsequentesten durchgeführt ist, sind Abweichungen festzustellen. So wird z.B. in einer geschlossenen Silbe, die nach dem Versmaß eine einfache Länge aufweisen soll, der Vokal manchmal doch geschrieben: وَارْ (var "es gibt")[1]; قُولْلَرِينَهَ (qullarına "zu seinen Knechten")[2]; سَفَاسُوزْ (sefāsuz "freudlos")[3] aber: قِلْمَهَ (qılma "tu nicht")[4]; وِيرُرْ (vërür "er gibt")[5]; سَنْسُزْ (sensüz "ohne dich")[6]. Ebenso verhält es sich in einer offenen Silbe, deren Wert nach dem Versmaß kurz ist: گُوزُكْ (gözüŋ "dein Auge")[7] gegenüber گُوزِنْدَنْ (gözinden "aus seinem Augen")[8].

Auch die Schreibung des Wurzelvokals bei der Deklination der Pronomina richtet sich nach dem Versmaß: بَنُمْ (benüm "mein")[9] oder بِنِمْ (binüm)[10]; سَنُكَهْ (senüŋle "mit dir")[11] oder سِنِكْدُرْ (sinüŋdür "es ist deines")[12].

Wenn auch das Versmaß die Schreibung des Vokals fordert, bleibt er im allgemeinen bei den Dativ- und Lokativendungen sowie bei dem Fragepartikel "ne" (was) unberücksichtigt: جِهَانَهَ (ğihāna "zur Welt")[13]; رَنْجُومَهَ (renğüme "zu meiner Wunde")[14]; اِرَادَهَ (arada "inzwischen")[15]; يَپْرَخْدَهَ (yapraḫda "auf dem Blatt")[16]; نَهَ

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 969 (= fol. 34 b, Zeile 7).
2) Hs. Hamidiye, Vers 842 (= fol. 30 b, Zeile 8).
3) Hs. Hamidiye, Vers 1497 (= fol. 52 a, Zeile 16).
4) Hs. Hamidiye, Vers 1336 (= fol. 47 a, Zeile 9).
5) Hs. Hamidiye, Vers 2145 (= fol. 27 a, Zeile 6).
6) Hs. Hamidiye, Vers 1518 (= fol. 53 a, Zeile 9).
7) Hs. Hamidiye, Vers 1398 (= fol. 49 a, Zeile 7).
8) Hs. Hamidiye, Vers 1400 (= fol. 49 a, Zeile 9).
9) Hs. Hamidiye, Vers 6999 (= fol. 231 b, Zeile 11).
10) Hs. Hamidiye, Vers 7000 (= fol. 231 b, Zeile 12).
11) Hs. Hamidiye, Vers 3994 (= fol. 133 a, Zeile 17).
12) Hs. Hamidiye, Vers 49 (= fol. 5 a, Zeile 3).
13) Hs. Hamidiye, Vers 6818 (= fol. 225 b, Zeile 9).
14) Hs. Hamidiye, Vers 6999 (= fol. 231 b, Zeile 11).
15) Hs. Hamidiye, Vers 33 (= fol. 4 b, Zeile 6).
16) Hs. Hamidiye, Vers 6008 (= fol. 199 a, Zeile 2).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000090

(ne "was")[1]. Seltener dagegen finden wir Schreibungen wie بَشَا (baša "zum Kopf")[2]; اَلَا (ele "zur Hand")[3] بُورَادَا (burada "hier")[4]; اَرَدَا (arada "inzwischen")[5].

Nach den Personalpronomina der 1., 2. und 3. Person indes richtet sich die Schreibung der Dativendung in allen Handschriften überwiegend nach dem Versmaß: بَاڭَ (baŋa "zu mir")[6] oder بَڭَا (baŋa)[7]; سَڭَ (saŋa "zu dir")[8] oder سَڭَا (saŋa)[9]; اَڭَ (aŋa "zu ihm")[10] oder اَڭَا (aŋa)[11].

Das Versmaß bestimmt nicht selten auch die Schreibung der Vokale in den Wörtern fremden Ursprungs: يَخُوْدْ (yaḫūd "oder")[12] gegenüber يَاخُوْدْ (yāḫūd)[13]; دُنْيَهَ (dünya"die Welt")[14] gegenüber دُنْيَا (dünyā)[15].

Manchmal sind in der Hs. Hamidiye die Wurzelvokale einiger türkischen Wörter in einer geschlossenen Silbe mit fatḥa und zugleich mit madda versehen, obwohl sie nach dieser Schreibweise mit dem Versmaß, das nur eine einfache Länge, aber keine Überlänge erfordert, nicht im Einklang stehen[16]: آىَ (ay

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 32 (= fol. 4 b, Zeile 5); Hs. Hamidiye, Vers 5431 (= fol. 180 a, Zeile 12).
2) Hs. Hamidiye, Vers 6786 (= fol. 224 b, Zeile 7).
3) Hs. Hamidiye, Vers 3982 (= fol. 133 a, Zeile 5).
4) Hs. Hamidiye, Vers 6815 (= fol. 225 b, Zeile 6).
5) Hs. Hamidiye, Vers 5431 (= fol. 180 a, Zeile 12).
6) Hs. Hamidiye, Vers 2486 (= fol. 225 b, Zeile 6).
7) Hs. Hamidiye, Vers 5451 (= fol. 181 a, Zeile 4).
8) Hs. Hamidiye, Vers 4044 (= fol. 135 a, Zeile 4).
9) Hs. Hamidiye, Vers 5184 (= fol. 194 b, Zeile 14).
10) Hs. Hamidiye, Vers 4346 (= fol. 144 b, Zeile 15).
11) Hs. Hamidiye, Vers 4163 (= fo . 138 b, Zeile 14).
12) Hs. Hamidiye, Vers 6786 (= fol. 224 b, Zeile 7).
13) Hs. Hamidiye, Vers 6828 (= fol. 226 a, Zeile 4).
14) Hs. Hamidiye, Vers 2100 (= fol. 71 a, Zeile 1).
15) Hs. Hamidiye, Vers 1146 (= fol. 40 b, Zeile 7).
16) Sowohl diese als auch diejenigen, die mit dem Versmaß im Einklang stehen, könnten für sprachliche Forschungen hinsichtlich der Frage der ursprünglich langen Vokale in der altosmanischen Sprache interessant sein. Korkmaz' neueste Erforschungen zeigen, daß im Altosmanischen mit den ursprüng-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000091

"Mond")[1]; آرتورر (arturur "er vermehrt")[2]. Auch in der Hs. İslam Eserleri, in der nur selten vokalisiert wird, und in der Hs. Düğümlü Baba, die nicht vollvokalisiert ist, tragen die Wurzelvokale einiger türkischer Wörter manchmal in einer geschlossenen Silbe im Widerspruch zum Versmaß madda: آی (ay "Mond")[3]; آل (al "Trick")[4]; آتدوغی (atduğı "das, was er geworfen hat")[5]; آغزون (ağzuŋ "dein Mund")[6].

Für den Laut ŋ wird in der Hs. Hamidiye und in der Hs. Düğümlü Baba fast immer ڭ verwendet: آنڭ (anuŋ "sein")[7]; گوڭلڭ (göŋlüŋ "deine Seele")[8]; خصوڭه (ḫaşmuŋa "zu deinem Feind")[9]; اڭا (aŋa "zu ihm")[10]. Seltener wird auch ك für denselben Zweck benutzt: گوڭلينه (göŋline "zu deiner Seele")[11]. Dagegen ist in den Handschriften İslam Eserleri, British Museum und Vaticana für den Laut ŋ fast immer ك gebraucht: لبوكی (lebüŋi "deine Lippe")[12]; گگل (göŋül "die Seele")[13]; آنك (anuŋ "sein")[14].

Die Verwendung von ḫ statt q überwiegt: يوخ (yoḫ "es gibt nicht")[15]; آرتخ (artuḫ "mehr")[16]; اوخی (oḫı "das Pfeil")[17];

---

lichen langen Vokalen zu rechnen ist; siehe Korkmaz, "Die ursprünglichen Vokallängen im Anatolischen Türkisch", Ankara Üniveristesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi XXVI (1968), S. 67 ff., mit weiteren Literaturangaben.

1) Hs. Hamidiye, Vers 807 (= fol. 29 b, Zeile 2).
2) Hs. Hamidiye, Vers 4296 (= fol. 143 a, Zeile 9).
3) Hs. İslam Eserleri, Vers 3378 (= fol. 63 b, Zeile 20).
4) Hs. İslam Eserleri, Vers 7743 (= fol. 147 b, Zeile 8).
5) Hs. Düğümlü Baba, Vers 2626 (= fol. 114 a, Zeile 1).
6) Hs, Düğümlü Baba, Vers 2681 (= fol. 116 a, Zeile 5).
7) Hs. Hamidiye, Vers 7001 (= fol. 231 b, Zeile 13).
8) Hs. Hamidiye, Vers 812 (= fol. 29 b, Zeile 7).
9) Hs. Düğümlü Baba, Vers 1150 (= fol. 51 a, Zeile 14).
10) Hs. Düğümlü Baba, Vers 1130 (= fol. 50 b, Zeile 9).
11) Hs. Hamidiye, Vers 40 (= fol. 4 b, Zeile 13).
12) Hs. İslam Eserleri, Vers 854 (= fol. 18 a, Zeile 1).
13) Hs. Vaticana, Vers 2084 (= fol. 75 a, Zeile 10).
14) Hs. British Museum, Vers 34 (= fol. 2 b, Zeile 6).
15) Hs. Hamidiye, Vers 6014 (= fol. 199 a, Zeile 9).
16) Hs. Hamidiye, Vers 5057 (= fol. 168 a, Zeile 5).
17) Hs. Hamidiye, Vers 6009 (= fol. 199 a, Zeile 3).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000092

يَپْرَخْدَهَ (yapraḫda "am Blatt")[1]; قُلَخْ (qulaḫ "Ohr")[2]; اِيرَخْ (iraḫ "entfernt")[3]; بَخْ (baḫ "siehe")[4]. Selten findet sich folgende Schreibweise: يُوقْ (yoq "es gibt nicht")[5]; اُوقِى (oqı "das Pfeil")[6], noch seltener: يَپْرَغْ (yapraġ "Blatt")[7]. Nur in der Hs. İslam Eserleri wird q statt ḫ verwendet: يوق (yoq "es gibt nicht")[8]; چوق (čoq "viel")[9]. Selten: اوخى (oḫı "das Pfeil")[10].

In der Hs. Hamidiye finden sich چ und ج wechselweise: اِچْ (ič "trink")[11]; اَغَچْلَارُكْ (aġačlaruŋ "der Bäume")[12]; قِلِچْ (qılıč "Schwert")[13] gegenüber آجْ (aǧ "hungrig")[14]; آغَاجْ (aġaǧ "Baum")[15]; قِلِجْ (qılıǧ "Schwert")[16]. In den Handschriften İslam Eserleri, British Museum, Vaticana und Düğümlü Baba aber überwiegt die Verwendung von ج statt چ: قَجْ (qaǧ "wieviel")[17]; آج (aǧ "hungrig")[18]; آجْ (aǧ "öffne")[19]; اُوجْ (üǧ "drei")[20]; اِجْ (iǧ "trink")[21].

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 6008 (= fol. 199 a, Zeile 2).
2) Hs. British Museum, Vers 12 (= fol. 1 b, Zeile 12).
3) Hs. Vaticana, Vers 171 (= fol. 7 b, Zeile 4).
4) Hs. Düğümlü Baba, Vers 376 (= fol. 22 b, Zeile 10).
5) Hs. Hamidiye, Vers 2352 (= fol. 78 b, Zeile 2).
6) Hs. Hamidiye, Vers 633 (= fol. 32 a, Zeile 11).
7) Hs. Hamidiye, Vers 5702 (= fol. 189 a, Zeile 11).
8) Hs. İslam Eserleri, Vers 751 (= fol. 16 a, Zeile 7).
9) Hs. İslam Eserleri, Vers 941 (= fol. 20 a, Zeile 7).
10) Hs. İslam Eserleri, Vers 858 (= fol. 18 a, Zeile 5).
11) Hs. Hamidiye, Vers 2148 (= fol. 72 a, Zeile 9).
12) Hs. Hamidiye, Vers 7137 (= fol. 236 a, Zeile 14).
13) Hs. Hamidiye, Vers 1702-1707 (= fol. 58 b, Zeile 7-11).
14) Hs. Hamidiye, Vers 1143 (= fol. 40 b, Zeile 4).
15) Hs. Hamidiye, Vers 5764 (= fol. 191 a, Zeile 7).
16) Hs. Hamidiye, Vers 1715-1718 (= fol. 59 a, Zeile 6-9).
17) Hs. İslam Eserleri, Vers 997 (= fol. 20 b, Zeile 8).
18) Hs. İslam Eserleri, Vers 642 (= fol. 14 a, Zeile 9).
19) Hs. British Museum, Vers 459 (= fol. 15 b, Zeile 13).
20) Hs. Vaticana, Vers 124 (= fol. 5 b, Zeile 12); Hs. Düğümlü Baba, Vers 79 (= fol. 11 b, Zeile 14).
21) Hs. Vaticana, Vers 163 (= fol. 7 a, Zeile 8).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000093

In der Hs. Hamidiye ist die Verwendung von ب häufiger als پ: اِيچُوبْ (ičüb "indem er trank")[1] gegenüber اُولُپْدُرُرْ (olupdurur "es wird")[2]. In den anderen Handschriften ist fast immer ب statt پ zu finden: دولاب (dolab "Wasserrad")[3]; دُوشُبْ (düšüb "indem er fiel)[4]; اولبدر (olupdur "es wird")[5].

In den Handschriften Hamidiye und British Museum wird überwiegend ص statt س geschrieben: صَچُڭُوكْ (şačuŋuŋ "deines Haares")[6]; صُودَنْ (şudan "vom Wasser")[7]; صُورَرْسَكْ (şorarsaŋ "wenn du fragst")[8]; صچُوك (şağuŋ "dein Haar")[9]; صَنَالَرْ (şanalar "sie sollen vermuten")[10], aber auch سَخِنْ (saḫın "hüte dich")[11]; سچنوك (sačınuŋ "seines Haares")[12]. Obwohl auch in den Handschriften İslam Eserleri, Vaticana und Düğümlü Baba ص häufiger als س erscheint, ist س konsequent bei einigen Wörtern geschrieben: سچك (sačuŋ "dein Haar")[13]; سقن (saqın "hüte dich")[14] bzw. سخن (saḫın)[15].

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 5426 (= fol. 180 a, Zeile 9).
2) Hs. Hamidiye, Vers 39 (= fol. 4 b, Zeile 12).
3) Hs. Düğümlü Baba, Vers 310 (= fol. 20 a, Zeile 11); Hs. British Museum, Vers 625 (= fol. 21 a, Zeile 3).
4) Hs. Vaticana, Vers 4281 (= fol. 157 b, Zeile 13).
5) Hs. İslam Eserleri, Vers 4507 (= fol. 85 b, Zeile 9).
6) Hs. Hamidiye, Vers 380 (= fol. 15 a, Zeile 14).
7) Hs. Hamidiye, Vers 642 (= fol. 24 a, Zeile 5).
8) Hs. Hamidiye, Vers 5646 (= fol. 187 b, Zeile 5).
9) Hs. British Museum, Vers 2651 (= fol. 92 a, Zeile 8).
10) Hs. British Museum, Vers 516 (= fol. 17 b, Zeile 6).
11) Hs. Hamidiye, Vers 5663 (= fol. 188 a, Zeile 5); Hs. British Museum, Vers 459 (= fol. 15 b, Zeile 13).
12) Hs. British Museum, Vers 187 (= fol. 7 a, Zeile 14).
13) Hs. İslam Eserleri, Vers 862 (= fol. 18 a, Zeile 9); Hs. Düğümlü Baba, Vers 2696 (= fol. 116 b, Zeile 8); Hs. Vaticana, Vers 4246 (= fol. 156 b, Zeile 5).
14) Hs. İslam Eserleri, Vers 459 (= fol. 10 b, Zeile 18).
15) Hs. Düğümlü Baba, Vers 1387 (= fol. 64 a, Zeile 1); Hs. Vaticana, Vers 906 (= fol. 34 a, Zeile 4).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000094

Einige Wörter haben im Auslaut ständig د statt ت : آدْ (ad "Name")[1]; اُودْ (od "Feuer")[2]; دُرْدْ (dörd "vier")[3].

Im Anlaut kommt sowohl د als auch ت und ط vor: دُزْمِشِمْ (düzmišem "ich habe gereiht")[4]; دُنْدُرَهْ (döndüre "er soll drehen")[5]; دِتْرَرْ (ditrer "er zittert")[6]; ترك (Türk "Türke")[7]; تُوزِي (tozı "dessen Staub")[8]; طُقُزْ (ṭoquz "neun")[9]; طُغْرِي (ṭoğrı "richtig")[10]; طوطغوك (ṭuṭağuŋ "deine Lippe")[11]; دُودُغُنَكْ (dudağuŋa "zu deiner Lippe")[12]; دُوتْ (dut "faß")[13].

In den Handschriften Hamidiye, British Museum und Vaticana tritt bei den Wörtern persischen Ursprungs fast immer د statt د auf: خُودْ (ḫoz "selbst")[14]; بَادَهْ (bāze "Wein")[15]; اُفْتَادَهْ (üftāze "gefallen")[16]; پَادِشَاهْ (pāzišāh "König")[17]. In den Handschriften İslam Eserleri und Düğümlü Baba dagegen fast immer پادشاه (pādišāh)[18]; باده (bāde)[19].

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 1353 (= fol. 47 b, Zeile 10).
2) Hs. Hamidiye, Vers 1739 (= fol. 59 b, Zeile 13).
3) Hs. Hamidiye, Vers 872 (= fol. 31 b, Zeile 12).
4) Hs. Hamidiye, Vers 5419 (= fol. 180 a, Zeile 2).
5) Hs. Hamidiye, Vers 5769 (= fol. 191 a, Zeile 12).
6) Hs. Hamidiye, Vers 624 (= fol. 23 b, Zeile 2).
7) Hs. Hamidiye, Vers 6855 (= fol. 227 a, Zeile 1).
8) Hs. Hamidiye, Vers 2120 (= fol. 71 a, Zeile 13).
9) Hs. Hamidiye, Vers 70 (= fol. 5 b, Zeile 6).
10) Hs. Hamidiye, Vers 6791 (= fol. 224 b, Zeile 12).
11) Hs. Vaticana, Vers 2806 (= fol. 102 b, Zeile 3).
12) Hs. Hamidiye, Vers 6637 (= fol. 219 b, Zeile 8).
13) Hs. Hamidiye, Vers 3644 (= fol. 121 a, Zeile 9).
14) Hs. Hamidiye, Vers 6999 (= fol. 231 b, Zeile 11).
15) Hs. Hamidiye, Vers 5429 (= fol. 18 a, Zeile 11); Hs. British Museum, Vers 4870 (= fol. 171 b, Zeile 7).
16) Hs. Hamidiye, Vers 51 (= fol. 5 a, Zeile 5).
17) Hs. Hamidiye, Vers 130 (= fol. 7 b, Zeile 1); Hs. British Museum, Vers 146 (= fol. 6 a, Zeile 5); Hs. Vaticana, Vers 2777 (= fol. 101 b, Zeile 1).
18) Hs. İslam Eserleri, Vers 1159 (= fol. 23 b, Zeile 7).
19) Hs. Düğümlü Baba, Vers 2547 (= fol. 110 b, Zeile 5).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000095

Anstelle der später üblichen Schreibung der Postposition كبى (gibi "wie") wird fast immer, je nach dem Versmaß, entweder بكِ (bigi)[1] oder بكِي[2] oder بيكِ[3] oder بيكِي[4] geschrieben.

In den Handschriften British Museum und Vaticana wird die Ablativendung mit tanvīn geschrieben: قلجدا (qılığdan "vom Schwert")[5]; باشدا (bašdan "vom Kopf")[6]; بندا (benden "von mir")[7]; حسرتدا (ḫasretden "von der Sehnsucht")[8].

Einige Postpositionen und Adverbien sind fast immer mit dem vorangehenden Wort zusammengeschrieben. Das Versmaß bestimmt überwiegend die Schreibweise: آنڭچون (anuŋčün "deswegen")[9]; سوزيڭون (söziyčün "wegen seiner Worte")[10]; جورييله (ğevriyle "durch die Qual, die von ihm kommt")[11]; بغداديله (Baġdādile "mit Bagdad")[12]; جاميله (ğāmile "mit dem Weinbecher")[13]; اولقدر (olqadar "soviel")[14].

Einige Wörter arabischen Ursprungs mit šadda sind fast immer, wenn das Versmaß es erfordert, ohne šadda geschrieben: خطى (ḫaṭı "die Schrift")[15]; حقيله (ḫaqile "mit Gott")[16]. Besonders erwähnenswert aber sind die Fälle, in denen šadda fehlt, obwohl es wegen des Versmaßes geschrieben werden müßte: خاص

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 4189 (= fol. 143 a, Zeile 2).
2) Hs. Hamidiye, Vers 238 (= fol. 10 b, Zeile 8).
3) Hs. Hamidiye, Vers 1672 (= fol. 57 b, Zeile 13).
4) Hs. Hamidiye, Vers 289 (= fol. 12 a, Zeile 13).
5) Hs. British Museum, Vers 197 (= fol. 7 b, Zeile 9).
6) Hs. British Museum, Vers 3160 (= fol. 109 a, Zeile 13).
7) Hs. Vaticana, Vers 119 (= fol. 5 b, Zeile 7).
8) Hs. Vaticana, Vers 2757 (= fol. 100 b, Zeile 8).
9) Hs. Hamidiye, Vers 5642 (= fol. 187 b, Zeile 1).
10) Hs. Hamidiye, Vers 6017 (= fol. 199 a, Zeile 11).
11) Hs. Hamidiye, Vers 6817 (= fol. 225 b, Zeile 8).
12) Hs. Hamidiye, Vers 5425 (= fol. 180 a, Zeile 8).
13) Hs. Hamidiye, Vers 6785 (= fol. 224 b, Zeile 6).
14) Hs. Hamidiye, Vers 6013 (= fol. 199 a, Zeile 7).
15) Hs. Hamidiye, Vers 490 (= fol. 19 a, Zeile 3).
16) Hs. Hamidiye, Vers 3993 (= fol. 133 a, Zeile 16).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000096

(ḫāṣ "die Vornehmen")[1]; عَام (ʿām "das gemeine Volk")[2] gegenüber z.B. حَقُّدُر (ḫaqquŋdur "es ist Gottes")[3]. Ebenso erwähnenswert ist, daß mehrere Wörter auch dort ohne šadda geschrieben werden, wo es das Versmaß keinesfalls zwingend macht: حق (ḫaq "Gott")[4]; عام (ʿām)[5]; لَابُدْ (lābud "notwendig")[6]; اَقَلْ (aqal "weniger")[7]; مُخْتَلْ (muḫtel "in Unordnung gebracht")[8].

Die auf ā auslautenden Wörter, die im Arabischen durch ى und fatḫa über dem vorangehenden Konsonanten ـَى sowie im Persischen oft durch ا gekennzeichnet werden, sind besonders in der Hs. Hamidiye überwiegend, aber auch in den anderen Handschriften entweder mit ى und kasra ـِي oder mit ى und alif perpendiculare geschrieben ـِيٰ: فِدِي (fidī "Opfer")[9]; طُوبِي (ṭūbī "der Baum des Paradieses")[10]; عِيسِي (ʿĪsī "Jesus")[11]; مُوسِي (Mūsī "Moses")[12]; تَقْوِي (taqvī "Frömmigkeit")[13]; مَعْنِي (maʿnī "Sinn")[14]. In der Hs. Hamidiye nur selten, in den anderen Handschriften aber häufiger: فِدَا (fidā)[15]; طُوبَا (ṭūbā)[16] oder طُوبَيَ (ṭūbā)[17]; اَدْنَيَ (edna "das Niedrigste")[18]. Diese Wörter bilden in den Gedichten, deren Reim auf den Buchstaben ى en-

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 133 (= fol. 7 b, Zeile 4).
2) Hs. Hamidiye, Vers 6788 (= fol. 224 b, Zeile 9).
3) Hs. Hamidiye, Vers 5431 (= fol. 180 a, Zeile 12).
4) Hs. Hamidiye, Vers 1727 (= fol. 59 b, Zeile 1).
5) Hs. Hamidiye, Vers 133 (= fol. 7 b, Zeile 4).
6) Hs. Hamidiye, Vers 1924 (= fol. 65 a, Zeile 16).
7) Hs. Hamidiye, Vers 4587 (= fol. 153 a, Zeile 3).
8) Hs. Hamidiye, Vers 4596 (= fol. 153 a, Zeile 13).
9) Hs. Hamidiye, Vers 1073 (= fol. 38 a, Zeile 6).
10) Hs. Hamidiye, Vers 4297 (= fol. 143 a, Zeile 10).
11) Hs. Hamidiye, Vers 451 (= fol. 17 b, Zeile 9).
12) Hs. Hamidiye, Vers 7138 (= fol. 236 a, Zeile 15).
13) Hs. Hamidiye, Vers 1668 (= fol. 57 b, Zeile 10).
14) Hs. Hamidiye, Vers 7165 (= fol. 237 a, Zeile 9).
15) Hs. Hamidiye, Vers 7761 (= fol. 256 b, Zeile 10).
16) Hs. British Museum, Vers 1518 (= fol. 49 b, Zeile 8).
17) Hs. Hamidiye, Vers 293 (= fol. 12 b, Zeile 2).
18) Hs. British Museum, Vers 1537 (= fol. 50 a, Zeile 12).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000097

det, oft die Schlußwörter der Verse: فِدِي (fidī)[1]; طُوبِي (ṭūbī)[2]; دَعْوِي (daʿvī "Anspruch")[3]; تَقْوِي (taqvī)[4]. In einigen Fällen sind sie sogar einwandfrei auf i gereimt, denn mehrere von ihnen bilden mit den folgenden Wörtern, die eindeutig auf i enden, den Reim eines in qaṣīda-Form geschriebenen Gedichtes: مَانِي (Mānī: der Name des berühmten legendären Persischen Malers)[5]; شِعْرِي (šiʿri "das Gedicht")[6]; بَارِي (bārī "wenigstens")[7]. Dagegen erscheinen sie in den Gedichten, deren Reim auf den Buchstaben ا endet, seltener: طُوبَىٰ (ṭūbā)[8] oder إِنْشَا (inšā "Schreibkunst")[9].

Einige Wörter persischen und arabischen Ursprungs sind oft auf die folgende eigentümliche Weise geschrieben und vokalisiert: جُوَانْ (ǧuvān "jung")[10] statt جَوَانْ (ǧavān); entsprechend dem Versmaß: گُوهَرْ (güher "Juwel")[11] oder گُهَرْ (güher)[12] statt گَوْهَرْ (gauhar); پِسَرْ (pıser "Junge")[13] statt پَسَرْ (pesar); نَشِيمَنْ (nešīmen "Sitz")[14] statt نِشِيمَنْ (nišīmen); مُسُلْمَانْ (müsülmān "Moslem")[15] statt مُسْلُمَانْ (müslümān); بُرْهَنَهْ (burahne "entblößt")[16] statt بَرْهَنَهْ (berahne); ليكن (līkin "aber")[17] statt لَكِنّ (lākinna); وليكن (velīkin "aber")[18] statt ولَكِنّ (va-lākinna).

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 7456-7462 (= fol. 246 b, Zeile 8-14).
2) Hs. Hamidiye, Vers 7506 (= fol. 248 a, Zeile 13).
3) Hs. Hamidiye, Vers 7505 (= fol. 248 a, Zeile 12).
4) Hs. Hamidiye, Vers 7508 (= fol. 248 a, Zeile 15).
5) Hs. Hamidiye, Vers 7136 (= fol. 236 a, Zeile 13).
6) Hs. Hamidiye, Vers 7148 (= fol. 236 b, Zeile 9).
7) Hs. Hamidiye, Vers 7155 (= fol. 236 b, Zeile 16).
8) Hs. Hamidiye, Vers 293 (= fol. 12 b, Zeile 2).
9) Hs. Hamidiye, Vers 303 (= fol. 12 b, Zeile 12).
10) Hs. Hamidiye, Vers 1911 (= fol. 65 a, Zeile 3).
11) Hs. Hamidiye, Vers 30 (= fol. 4 b, Zeile 3).
12) Hs. Hamidiye, Vers 520 (= fol. 20 a, Zeile 4).
13) Hs. Hamidiye, Vers 2471 (= fol. 82 a, Zeile 15).
14) Hs. Hamidiye, Vers 1929 (= fol. 65 b, Zeile 4).
15) Hs. Hamidiye, Vers 5557 (= fol. 184 b, Zeile 4).
16) Hs. Hamidiye, Vers 4174 (= fol. 139 a, Zeile 8).
17) Hs. Hamidiye, Vers 41 (= fol. 4 b, Zeile 14).
18) Hs. Hamidiye, Vers 3972 (= fol. 132 b, Zeile 9).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000098

B. Aḫmedīs Leben

1) Name und Herkunft

Bei dem heutigen Stand der Forschung ist es nicht möglich, den eigentlichen Namen des altosmanischen Dichters, der im 14. Jahrhundert unter dem Pseudonym Aḫmedī berühmt wurde, mit Sicherheit festzustellen. Ähnliche Probleme sind bei Arbeiten über die Anfänge der klassischen türkischen Literatur von Bedeutung, weil die Quellen, die von dieser Zeit berichten sowie spätere Untersuchungen, die sich auf diese Quellen stützen, wie zahlreiche Beispiele lehren, nicht selten die Namen und Beinamen der verschiedenen Künstler durcheinander bringen[1]. Nur zu leicht können dadurch die Beziehungen zwischen einzelnen Autoren und ihren Werken verdeckt werden.

Die älteste Überlieferung über den eigentlichen Namen des Dichters stammt von Ḥāǧǧī Ḫalīfe[2]. Er erwähnt seinen Beinamen als "Tāǧ üd-dīn", sein Pseudonym als "Aḫmedī" und seinen eigentlichen Namen als "İbrāhīm b. Ḫıżr". Diese Überlieferung über seinen Namen bleibt bis zum 19. Jahrhundert, soweit bekannt, die einzige.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entnimmt Rieu den Namen "Tāj ud-Dīn Aḫmed b. Ibrāhīm el-Aḫmedī" einer Hand-

---

1) Ein typisches Beispiel dafür ist die Verwechslung zwischen Šeyḫ-oğlı Ṣadr üd-dīn Muṣṭafā und Ǧemālī, dem Neffen des berühmten altosmanischen Dichters Šeyḫī. Über diese sich immer wiederholende Verwechslung, die im 16. Jahrhundert mit dem bekannten Tezkire-Schreiber Sehī anfing und bis zu Köprülüs Verbesserung im 20. Jahrhundert andauerte, siehe Timurtaş, Şeyhî, S. 142 ff. Auch Aḫmedī wurde mit Aḫmed-i Dāʿī verwechselt, siehe dazu Ertaylan, Ahmed-i Dâ'î, S. 7, 25. Ein anderes erwähnenswertes Beispiel aus dem Gebiet der Historie - allerdings aus späterer Zeit - ist das Geschichtswerk über die Regierungszeit Süleymāns I., das lange einem gewissen Ferdī zugeschrieben wurde. Später stellte sich heraus, daß das Werk von Muṣṭafā Būstān b. Meḥemmed, "Būstān Efendi", verfaßt wurde. Siehe EI (2) II, S. 880, s.v. "Ferdī" (Yurdaydın), mit weiteren Literaturangaben.

2) Siehe Gökyay, Kâtib Çelebiden Seçmeler, S. 198; vgl. İA I, S. 216, s.v. "Ahmedî" (Köprülü).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000099

schrift vom Jahre 1252 (= beg. 18. April 1836)[1]. Obwohl mit diesem Namen eine andere Version auftaucht, setzt sich Gibb am Anfang des 20. Jahrhunderts in seinem bekannten Werk über die osmanische Dichtkunst nicht mit dem Problem auseinander. Bei ihm lautet der Name des Dichters "Tāj ud-Dīn Aḥmed". Warum Gibb, der die beiden Versionen gekannt haben muß, sich für die zweite Version entschied, bleibt unbegründet[2].

In den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts bestehen die beiden Versionen in der Forschung nebeneinander fort. Süßheim glaubt, daß der Dichter "mit seinem vollen Namen Tādj al-Dīn Aḥmed b. İbrāhīm al-Aḥmedī" hieß[3], aber nach B.M. Ṭāhir war sein Name doch "Tāğ üd-dīn İbrāhīm b. Ḫıżr"[4]. Auch Riedel folgt Rieus Version und nennt ihn "Tāğ ud-dīn Aḥmed b. İbrāhīm el-Aḥmedī"[5], was nach Mordtmanns Meinung ein Irrtum ist. Mordtmann glaubt, daß diese von Riedel angenommene Version entweder vom Besitzer oder vom Abschreiber der im Jahre 1252 (= beg. 18. April 1836) geschriebenen Handschrift stamme, die Rieu in die Irre führte und daß dieser Irrtum auf einer Verwechslung mit einem Dichter beruhe, "der bei H.kh. unter 4656 als Verf. einer Qaside erwähnt" wird[6]. Doch dürfte Mordtmanns Vermutung über das Werk Ḥayret ül-ʿuqalā, das bei Ḥāğğī Ḫalīfe unter der Nummer 4656 erwähnt wird, unbegründet sein, weil es auf Aḥmedī zurückgeht[7]. Auch Seif folgt Rieus Version "Tāğ ed-dīn Aḥmed ibn İbrāhīm"[8]. Babinger drückt sich vorsichtiger aus,

---

1) Rieu, Catalogue, S. 162.

2) Gibb, Ottoman Poetry, Bd I, S. 260.

3) EI I, S. 217, s.v. "Aḥmedī" (Süßheim).

4) B.M. Ṭāhir, ʿOsmānlı Mü'ellifleri, Bd II, S. 73. Nach Köprülüs Meinung übernahm B.M. Ṭāhir diese Version von Ḥāğğī Ḫalīfe; vgl. IA I, S. 216, s.v. "Ahmedî" (Köprülü).

5) Riedel, Katalog, S. 41 f.

6) Mordtmann, "Riedel, W[ilhelm]: Katalog över Kungl. Bibliotekets orientaliska handskrifter", Der Islam XV (1926), S. 90.

7) Siehe oben S. 46.

8) Seif, "Vom Alexanderroman nach orientalischen Beständen der Nationalbibliothek", Festschrift der Nationalbibliothek in Wien, S. 766.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000100

indem er Mordtmanns Meinung nicht außer Acht läßt. Aḥmedīs eigentlicher Name ist nach Babingers Äußerung unbekannt. Er vermutet doch, daß der Dichter "nicht Tāǧ ed-Dīn İbrāhīm (nach anderen Tāǧ ed-Dīn Aḥmed b. İbrāhīm b. Chidr) geheißen hat"[1]. Welche Überlegungen zu dieser Vermutung geführt haben, erfahren wir nicht.

Uzunçarşılı umgeht die Frage nach Aḥmedīs eigentlichem Namen, indem er "Tacüddin" als Aḥmedīs Beinamen und "İbrahim" als den Namen seines Vaters akzeptiert, aber über seinen eigentlichen Namen nichts erwähnt[2]. Ergun bringt ohne persönliche Stellungnahme nur die Angaben von B.M. Ṭāhir und Uzunçarşılı, sei es daß er nur sie für bedeutsam hält, sei es daß er die anderen nicht kennt[3]. Bei Blochet heißt der Dichter "Tadj ed-din Ahmed ibn Ibrahim el-Ahmédi"[4]. Man fragt sich vergebens, ob er nur Rieus Version folgt, oder ob er in den ihm zur Verfügung stehenden Handschriften des Iskendernāme Hinweise darauf gefunden hat.

Banarlıs Äußerungen über das Problem bleiben unverständlich und verwirrend, wenn er berichtet, daß Babinger, wie einige Forscher, diejenige Meinung vertritt, welche den Namen des Dichters als "Tāǧ ed-dīn İbrāhīm" akzeptiert, und wenn er meint, daß Babinger wegen Mordtmanns Bemerkung es nicht ausschließt, Aḥmedī könnte auch "Tāǧ ed-dīn Aḥmed b. İbrāhīm b. Ḫıżr" geheißen haben[5]. Weder Babingers noch Mordtmanns Bemerkungen lassen sich aber auf diese Weise auslegen[6]. Banarlı huldigt ferner der Auffassung, Rieu habe seine Version "Tāj

---

1) Babinger, GOW, S. 11.
2) Uzunçarşılı, Kütahya Şehri, S. 216.
3) Ergun, Türk Şâirleri, Bd I, S. 369.
4) Blochet, Catalogue, Bd I, S. 131, 321.
5) Banarlı, Dâsitan-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman, S. 4.
6) Siehe oben S. 86 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000101

ud-Dīn Aḥmed b. İbrāhīm el-Aḥmedī" "Šaqā'iq-i nuʿmāniyye"[1] entnommen[2], was Köprülü mit der Betonung abstreitet, daß weder in Šaqā'iq-i nuʿmāniyye noch in Übersetzungen dieses Werkes ein solcher Name zu finden sei[3]. Aus Banarlıs späteren Veröffentlichungen geht deutlich hervor, daß er sich, wenn er auch die Frage nicht mehr direkt behandelt, für "Tāǧ üd-dīn İbrāhīm" entschieden hat[4].

Köprülü setzt sich als erster Forscher mit den beiden Versionen ernsthafter auseinander und schenkt Ḫāǧǧī Ḫalīfes Version mehr Glauben[5], und zwar mit der Begründung, daß erstens Ḫāǧǧī Ḫalīfe verschiedene Werke Aḥmedīs gesehen habe und daß zweitens die islamischen Namen und Beinamen - abgesehen von einigen Ausnahmen - untereinander gewisse mehr oder weniger feststehende Beziehungen hätten; z.B. stehe vor dem Namen

---

1) Gemeint ist die berühmte Gelehrtenbiographie von Taşköprizāde, Šaqā'iq an-nuʿmāniyya fī ʿulamā' ad-daula al-ʿUs̄māniyya. Von den Übersetzungen des Werkes, deren es mehrere gibt, unterscheidet sich die bekannte erweiterte Neubearbeitung Meǧdīs unter dem Titel Hadā'iq üš-šaqā'iq; darüber Näheres siehe İA XII, S. 43, s.v. "Taşköpri-zâde" (Aktepe); Babinger, GOW, S. 84 ff. Von Taşköprizādes Werk gibt es auch eine deutsche Übersetzung von Rescher, Eš-Šaqâ'iq En-No'mânijje, Galata 1927.

2) Banarlı irrt sich auch hier, denn Rieu bringt deutlich zum Ausdruck, daß er seine Version einer von ihm beschriebenen Handschrift entnommen habe. Siehe Banarlı, Dâsitan-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman, S. 4; vgl. Rieu, Catalogue, S. 162. Denselben Fehler wie Banarlı begeht auch Erzi in seiner Besprechung zu Banarlıs Arbeit, indem er glaubt, daß Rieus Version aus Šaqā'iq-i nuʿmāniyye stamme, vgl. Erzi, "Nihat Sami Banarlı - XIV üncü asır Anadolu şairlerinden Ahmedinin Osmanlı Tarihi: Dâsitân-ı tevârîh-i mülûk-i âl-i Osman ve Cemşîd ve Hurşîd mesnevisi, Türkiyat Mec. Cilt VI dan ayrı basım. Ist. 1939, 128 sahife", Belleten IV (1940), S. 268 f.

3) İA I, S. 216, s.v. "Ahmedî" (Köprülü). Sowohl in derjenigen Ausgabe von dem Werk Ḫadā'iq üš-šaqā'iq Meǧdīs, die Banarlı zu seiner Arbeit heranzog, als auch in Šaqā'iq an-nuʿmāniyya steht auch nach unseren Feststellungen jedenfalls eindeutig das Pseudonym "Aḥmedī" und nichts anderes. Siehe Meǧdī, Ḫadā'iq üš-šaqā'iq, S. 70 f.; Rescher, Eš-Šaqâ'iq En-No'mânijje, S. 27; vgl Banarlı, Dâsitan-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman, S. 4, 127.

4) Banarlı-Gönensay, Türk Edebiyatı Tarihi, S. 127; Banarlı, Resimli Türk Edebiyatı, S. 116.

5) İA I, S. 216, s.v. "Ahmedî" (Köprülü).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000102

"İbrahim" gewöhnlich "Taceddin", vor "Mehmed" gewöhnlich "Alaeddin", vor "Yusuf" in der Regel "Sinaneddin" u.ä.[1].

In der Nachkriegszeit hat sich Köprülüs Auffassung in der Forschung immer stärker durchgesetzt[2]. Trotzdem heißt Aḥmedī bei Minorsky "Tāj al-dīn b. İbrāhīm Aḥmadī"[3] und bei Petraček "Tacüddin Aḥmed b. İbrāhīm b. Hızır"[4]. Die Frage, ob die Handschriften des Iskendernāme, von denen sie berichten, für die Wahl dieser Versionen ausschlaggebend waren, bleibt unerklärt. Besonders merkwürdig verfährt Karatay in seinem Katalog der türkischen Handschriften der Topkapı-Bibliothek: Darin heißt derselbe Dichter einmal "Tacaddin Aḥmed b. Ibrāhīm el-Aḥmedī"[5], ein anderes Mal "Taceddin İbrāhīm b. Ḫıżır"[6]. Ob diese sich widersprechenden Angaben etwa auf den beschriebenen Handschriften beruhen, erfahren wir nicht.

Schließlich müssen wir erwähnen, daß zahlreiche Quellen und Forscher die Diskussion über Aḥmedīs Namen umgehen, indem sie ihn nur unter seinem weithin berühmten und unbestrittenen Pseudonym Aḥmedī behandeln. Wir fassen zusammen: Erstens sind in den von uns untersuchten Handschriften des Diwans keine erwähnenswerten Andeutungen oder Hinweise auf den eigentlichen Namen des Dichters zu ermitteln, und zweitens fehlen die not-

---

1) Daß "Tāğ üd-dīn" in Verbindung mit nachfolgendem "Aḥmed" nicht gerade selten vorkommt, zeigt Ḥāğğī Ḫalīfes Lexicon. Dafür nur zwei beliebig ausgewählte Beispiele: "Tāğ üd-dīn Aḥmed b. İbrāhīm el-Ḫalebī" bei Ḥāğğī Ḫalīfe, Lexicon, Bd II, S. 568, und "Tāğ üd-dīn Aḥmed el-Mışrī" bei Ḥāğğī Ḫalīfe, Lexicon, Bd VI, S. 487. Aus diesem Grund kann Köprülüs Argumentation insoweit nicht überzeugen.

2) Siehe Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, S. 21; Gövsa, Türk Meşhurları, S. 27; EI (2) I, S. 299, s.v. "Aḥmadī" (Lewis); Flemming, Türkische Handschriften, Teil I, S. 49; Götz, Türkische Handschriften, Teil II, S. 488; Pekolcay, İslâmi Türk Edebiyatı, Bd I, S. 140, bezieht nicht direkt Stellung ein, hebt aber Köprülüs Annahme deutlich hervor. Auch Şehsuvaroğlu, Şâir, S. 6, legt mehr Betonung auf Köprülüs Annahme.

3) Minorsky, Catalogue, S. 10.

4) Blašković, Handschriften, S. 337.

5) Karatay, Türkçe Yazmalar, Bd II, S. 90.

6) Karatay, Türkçe Yazmalar, Bd II, S. 309.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000103

wendigen Vorarbeiten, die eine verbindliche Stellungnahme rechtfertigten.

Ein lebhaftes Interesse für die Frage nach Aḥmedīs Geburtsort läßt sich sowohl in den Quellen als auch in der Forschung beobachten. Einige wertvolle Hinweise und Anspielungen darauf glauben wir, in Aḥmedīs Diwan gefunden zu haben. Damit dürften einige bisher mehr oder weniger plausibel erscheinende Annahmen ins Schwanken geraten. Bevor wir unsere Beobachtungen zur Diskussion stellen, möchten wir die Berichte und die Überlegungen über den Untersuchungsgegenstand im geschichtlichen Rahmen schildern, vergleichen und bewerten.

Drei Plätze werden von verschiedenen Quellen als Aḥmedīs Geburtsort überliefert: Sivas[1], Germiyān[2] und Amasya[3]. In der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts behauptete der berühmte Taẕkira-Schreiber Laṭīfī, ein mit Bezug auf Aḥmedī recht unzuverlässiger Gewährsmann, der Dichter sei aus Sivas gebürtig[4].

---

1) Sivas im östlichen Mittelanatolien liegt 3 km nördlich des Kızılırmak. Nach 1174 kam die Stadt endgültig unter selǧūqische Herrschaft, siehe İA X, S. 569-577, s.v. "Sivas" (Darkot).

2) Es handelt sich um das Fürstentum Germiyān in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts. Dieses Fürstentum war in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts im heutigen Westanatolien von Yaʿqūb b. ʿAlīšīr, dem Führer des Stammes Germiyān, gegründet worden. Die Hauptstadt war Kütahya, siehe Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, S. 39 ff. Über die Stadt Kütahya siehe İA VI, S. 1118 f., s.v. "Kütahya" (Darkot) und S. 1119-1126, s.v. "Tarih" (Gökbilgin).

3) Amasya liegt am Fluß Yeşilırmak im Nordanatolien. Am Anfang des 11. Jahrhunderts wurde die Stadt von den Dānişmend erobert und im 12. Jahrhundert wurde sie selǧūqisch. 1341 kam sie unter die Herrschaft des Hauses Eretna. Amasya galt damals als ein Kulturzentrum, siehe EI (2) I, S. 431 f., s.v. "Amasya" (Taeschner).

4) Laṭīfī, Tezkire, S. 82. Zu Laṭīfīs mangelnden Kenntnissen über Aḥmedī siehe oben S. 50 und zu der Anekdote über Aḥmedī und Šeyḫī, die in der von Laṭīfī überlieferten Form auf keinen Fall der Wahrheit entsprechen dürfte, siehe unten S. 110 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000104

Nach Taşköprizāde aber stammt er aus Germiyān[1]. Meğdīs Äußerungen über Aḥmedī gewinnen an Bedeutung, wenn man in Betracht zieht, daß er in seiner Übersetzung und Neubearbeitung von Taşköprizāde die Werke des berühmten Gelehrten Ibn ʿArabšāh, eines Zeitgenossen Aḥmedīs, dem er auch persönlich begegnet ist, zu Rate gezogen hat[2]. Weil aber Meğdīs Angabe über Aḥmedīs Herkunft ungenau ist, darf daraus nicht unbedingt geschlossen werden, Aḥmedī sei in Germiyān beheimatet gewesen[3]. ʿĀšiq Čelebi äußert sich in ähnlicher Weise. Auch nach seinen Worten kommt Aḥmedī aus Germiyān[4]. In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts enthielt sich Ḥasan Čelebi vorsichtigerweise einer eigenen Stellungnahme[5], zitiert vielmehr nur Laṭīfī und Taşköprizāde ohne Kommentar. Anders der Chronist ʿĀlī am Ende des 17. Jahrhunderts: Er glaubte, Aḥmedī stamme ohne Zweifel aus Sivas; aber den Beweis dafür blieb er schuldig[6]. Zu Anfang des 18. Jahrhunderts entschied sich Ḥāğğī Ḫalīfe für Germiyān[7], und ein Jahrhundert später gab Hammer

---

1) Es muß in Betracht gezogen werden, daß Germiyān ein großes Gebiet war, in dem es viele Städte und Dörfer gab. Aus dieser Angabe könnte man sogar den Eindruck gewinnen, daß Taşköprizāde den Geburtsort nicht kannte; Rescher, Es-Šaqâ'iq En-No'mânijje, S. 27; Meğdī, Ḥadā'iq üš-šaqā'iq, S. 70.

2) Šihāb ad-dīn Aḥmad b. ʿAbdallāh b. Ibrāhīm, genannt Ibn ʿArabšāh (1389-1450), verfaßte zahlreiche Werke. Sein Werk ʿUqūd an-naşīḥa hat für uns eine besondere Bedeutung, denn er soll, während er in diesem Werk seine Lebensgeschichte schildert, von den Gelehrten, Künstlern und bekannten Persönlichkeiten, denen er begegnet ist, darunter auch von Aḥmedī, berichtet haben. Leider ist dieses, für die Erforschung der altosmanischen Literaturgeschichte te sehr wichtiges Werk nicht erhalten geblieben. Unsere Informationen, die Ibn ʿArabšāh über Aḥmedī lieferte, stammen aus späteren Quellen, die die ʿUqūd an-naşīḥa ihrerseits als Quelle benutzten; siehe EI (2) III, S. 711 f., s.v. "Ibn ʿArabshāh" (Pedersen), mit weiteren Literaturangaben.

3) Er könnte nämlich gemeint haben, daß Aḥmedī aus Germiyān in das osmanische Hoheitsgebiet gekommen sei.

4) ʿĀšiq Čelebi, Meşāʿir üš-šuʿarā, S. 115 f.

5) Ḥasan Čelebi, Tezkire, fol. 47 b.

6) ʿĀlī, Künh ül-aḫbār, Bd V, S. 129.

7) Gökyay, Katip Çelebiden Seçmeler, S. 198

Laṭīfī und ʿĀlī den Vorzug[1]. Weder Ḫāǧǧī Ḫalīfe noch Hammer begründen ihre Entscheidungen. Š. Sāmī begnügte sich mit der Wiedergabe der beiden Versionen[2], und bei M. Süreyyā wurde nur Sivas erwähnt[3].

Am Ende des 19. Jahrhunderts taucht bei F. Rešād eine ganz neue Version auf. Er kritisiert Latīfīs Äußerungen über das Iskendernāme und zitiert ʿĀlī - kennt also die Überlieferung von Sivas als Aḥmedīs Geburtsort - sagt aber gleichviel Aḥmedī stamme aus Amasya[4]. Wenn er berichtet hätte, woher er diese Version übernommen hat, oder wenn er mindestens erwähnt hätte, ob er Ibn ʿArabšāhs Werk ʿUqūd an-naṣīḥa, das er bei seinem Bericht über die qaṣīda Ṣarṣar zitiert[5], zu sehen bekommen hat, hätte er unsere Aufgabe erleichtert[6]. Obwohl F. Rešād eine völlig neue Version bietet, nahm in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts - abgesehen von B.M. Ṭāhir[7]

---

1) Hammer, GOD, Bd I, S. 89.

2) Š. Sāmī, Qāmūs ül-aʿlām, Bd I, S. 800.

3) M. Süreyyā, Siǧill-i ʿOsmānī, Bd I, S. 191.

4) F. Rešād, Eslāf, S. 46 ff.

5) F. Rešād, Eslāf, S. 49.

6) Später schrieb F. Rešād in seiner Literaturgeschichte, nachdem er Šeyhī, der aus Germiyān stammt, behandelt hatte, daß auch Aḥmedī aus Germiyān sei, siehe F. Rešād, Tārīḫ-i Edebiyyāt-ı ʿOsmāniyye, S. 101. Wir vermuten aber, daß er damit Germiyān als das Gebiet bezeichnet, in dem Aḥmedī sich als Dichter entwickelte. Das Urteil, das Köprülü in einem ähnlichen Fall über ʿĀšıq Çelebis Geburtsort fällt, unterstützt diese Vermutung, daß F. Rešāds Satz über Aḥmedī "bu da Germiyānlıdır" nicht unbedingt auf Aḥmedīs Geburtsort sich zu beziehen brauche. Nach Köprülüs Meinung bedeutet es nicht unbedingt, daß ʿĀšıq Çelebi in Bursa geboren wurde, wenn die Quellen über ʿĀšıq Çelebi "Bursalı" - d.h. aus Bursa - schreiben; es gelingt auch Köprülü, diese Behauptung zu beweisen; siehe dazu IA I, S. 696, s.v. "Âşık Çelebi" (Köprülü).

7) B.M. Ṭāhir, ʿOsmānlı Mü'ellifleri, Bd II, S. 73. Banarlıs Angriff auf B.M. Ṭāhir ist unangebracht, denn, obwohl B.M. Ṭāhir, ohne es zu begründen, F. Rešāds Version bestätigt, setzt Banarlı zunächst voraus, daß B.M. Ṭāhir deshalb Amasya als Aḥmedīs Geburtsort annimmt, weil Aḥmedī in Amasya starb, und dann greift er diese Voraussetzung mit nicht überzeugenden Argumenten an. Nach Banarlıs Argumentation muß niemand dort sterben, wo er geboren wurde, und Aḥmedī,

und Ḫ. Hüsām üd-dīn[1], die Amasya als Aḥmedīs Geburtsort akzeptieren - sonst niemand davon Notiz.

Uzunçarşılı beteiligt sich an der Diskussion über Aḥmedīs Geburtsort mit einer Vermutung, nach der er wohl aus dem Dorf Sivaslı stammen könnte[2], das in der Gegend von Uşak[3] liegt. Den Beweis dafür bleibt er allerdings schuldig. Es handelt sich also nur um eine Vermutung. Levend, der alle Streitigkeiten ignorierte und Aḥmedī aus Sivas stammen ließ[4], sowie Banarlı[5] beachteten die Vermutung Uzunçarşılıs kaum. Anscheinend betrachtet Banarlı Germiyān als Aḥmedīs Geburtsort. Seine Argumentation scheint uns nicht ausreichend, denn das einzige Argument, das er bringt, besteht darin, daß Aḥmedī als Dichter in Germiyān zur Entfaltung gekommen sei. Es mag stimmen, aber überzeugt uns doch nicht davon, daß Aḥmedī allein deshalb aus Germiyān gebürtig sein müßte[6]. Uzunçarşılıs Vermutung erschien Ergun plausibel[7], weshalb er die anderen Versionen ablehnt.

Köprülüs Haltung, dem eine der wenigen zuverlässigen Arbeiten über Aḥmedī zu verdanken ist, halten wir allein schon

---

der doch an Germiyān so hängt, könnte in Germiyān geboren sein, siehe Banarlı, Dâsitan-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman, S. 4 f. Dagegen finden wir es erstens menschlich, wenn jemand seine letzten Jahre in seiner Heimat verbringt, und zweitens sind in Aḥmedīs Diwan Gedichte vorhanden, die auf eine solche Möglichkeit deuten. Im übrigen läßt sich im Diwan kein einziger Vers finden, der mit Germiyān in Verbindung gebracht werden könnte.

1) Ḫ. Ḥüsām üd-dīn, Amasya Tārīḫi, Bd I, S. 217.

2) Uzunçarşılı, Kütahya Şehri, S. 216.

3) Über die westanatolische Stadt Uşak, die in der Nähe von Kütahya liegt, siehe EI IV, S. 1135, s.v. "ʿUshaq" (Huart).

4) Levend, Edebiyat Târihi, S. 77.

5) Banarlı, Dâsitan-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman, S. 4 ff.

6) Später bringt Banarlı eine noch genauere Angabe, nach der Aḥmedīs Geburtsort Kütahya sei, wofür er uns aber die Belege schuldig bleibt, siehe Banarlı/Gönensay, Türk Edebiyatı Târihi, S. 127; Banarlı, Resimli Türk Edebiyâtı, S. 116.

7) Ergun, Türk Şâirleri, Bd I, S. 369.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000107

deshalb für bedeutsam, weil er keine Stellung einnimmt, sondern sich damit begnügt, alle Versionen wiederzugeben[1]. Danişmend dagegen ist überzeugt davon, daß Aḫmedī aus Amasya stamme, aber auch er liefert keine Beweise für seine Angabe[2]. Der sonst vorsichtige Şehsuvaroğlu will das Problem als mit Uzunçarşılıs Vermutung gelöst betrachten, scheint mithin von der Richtigkeit dieser Vermutung überzeugt zu sein[3]. Nach Lewis' Meinung ist Aḫmedīs Geburtsort ebenso wie sein Geburtsdatum unbekannt, doch sei Germiyān als sein Geburtsort nicht auszuschließen[4]. Taeschner glaubt, daß er aus Germiyān stamme[5]. Bjorkman vermutet seinen Geburtsort in Kütahya[6]. Pekolcay betrachtet das Problem als ungelöst, wiederholt die vorhandenen Vermutungen und nimmt nur Kleinasien als sichersten Rahmen für Aḫmedīs Geburtsort an[7].

Wie bereits angedeutet, können indes einige bisher noch nicht beachtete Stellen aus dem Diwan auf die Frage nach Aḫmedīs Herkunft neue Erkenntnisse liefern. Es sind folgende Gedichte:

Şabā varuriseŋ Rūma selām ët benden aşḫāba[8]
Veger ḫālüm şorarlarsa ḫaber vërgil ol aḫbāba

Ki sizden ayru düšiben giriftār olalı uğa
Ṭaᶜāmum derd-i dil oldı šerābum derd-i ḫūnābe

---

1) İA I, S. 216, s.v. "Ahmedî" (Köprülü).

2) Danişmend, Osmanlı Tarihi Kronolojisi, Bd I, S. 174.

3) Şehsuvaroğlu, Şâir, S. 7.

4) EI (2) I, S. 299, s.v. "Aḫmadī" (Lewis).

5) Taeschner, "Die osmanische Literatur", HO Bd V, Abschnitt 1, S. 276.

6) Björkman, "Die altosmanische Literatur", Fundamenta Bd II, S. 417.

7) Pekolcay, İslâmî Türk Edebiyatı, Bd I, S. 140.

8) Hs. Hamidiye, Verse 6813-6819 (= fol. 225 b, Zeile 4-10). Versmaß: hazag.

Ne dürür niğe biline benüm bu güherüm qadri
Burada kim naẓar qılmaz kimesne dürr-i šeb-tāba

Nitekim ṣıḥḥate ṣayru qatı muḫtāğ u müštaqam
Dil ü ğāndan bu ben miskīn hevā' u sāzgār āba

Ne yašlu gözde uyḫum var ne bašlu ğānda ārāmum
Felek ğevriyle gideli yanumdan yār-i hem-ḫābe

Gözüm ansuz dilemez kim ğihāna baḫa bir laḫẓa
Anuŋ qašın gören dutmaz yüzüni daḫı miḫrāba

Niče kim Aḫmedī ağlar iŋildeyü qılur zārī
Gören tešbih eder anuŋ gözi yašını dolāba

Morgenwind! Wenn du Rūm erreichst, grüße die Freunde von mir, und wenn sie nach mir fragen, erzähle jenen Freunden:

Seitdem ich von euch getrennt und in "uğ" festgehalten wurde, sind der Kummer der Seele meine Nahrung und das Leid, das die blutigen Träne verursacht, mein Wein geworden.

Wie soll erkannt werden, was für einen Wert dieses mein Juwel hat, [denn] hier beachtet niemand die leuchtenden Perlen[1].

Zudem bin ich schwach von Gesundheit und sehr bedürftig, und ich armseliger [Mensch] sehne mich mit Leib und Seele nach [der guten] Atmosphäre und dem wohltuenden Wasser.

Seitdem meine geliebte Bettgenossin durch die Ungerechtigkeit des Schicksals meine Seite verlassen mußte, habe ich weder Schlaf in meinen weinenden Augen, noch Ruhe in meinem wunden Leib.

Meine Augen wünschen nicht die Welt [auch nur] für einen kurzen Augenblick ohne sie zu sehen, so wenig wie derjenige, der ihre Augenbrauen gesehen hat, sein Gesicht zu einem anderen miḫrāb wendet.

---

1) Mit "Juwel" und "Perlen" meint Aḫmedī hier seine eigene Wortkunst.

Wie sehr weint, stöhnt und jammert Aḥmedī! Derjenige, der das sieht, vergleicht seinen Tränenstrom mit dem Wasserrad.

In diesem Gedicht bietet Aḥmedī deutlich erkennbare Anhaltspunkte für seine Heimat ebenso wie für sein Leben. Aus dem ersten Doppelvers folgern wir, daß Aḥmedī in Rūm[1] zu Hause ist, aber sich von Rūm entfernt in der Fremde befindet. Im zweiten Doppelvers wird die Fremde genauer bezeichnet: "uǧ"[2]! Was Aḥmedī selbst unter Rūm versteht, kommt in den folgenden Versen, die aus dem Dāsitān-ı tevārīḫ-i mülūk-i āl-i ʿOs̱mān stammen, deutlich zum Ausdruck[3]:

"Rûm,dan Sivas ü Tukatı̯aldı ol
Canik,i̯alub Samsun,a geldi ol

Çünki oldı feth oldahı ana
Döndi girü dâr-ı mülkinden yana

Ta behadd-i̯Antaliye şehr ü diyâr
Kamusını feth itdi̯ol şehriyâr

Ne Alaşar kodı vü ne Saruhan
Ne̯Aydın ü ne Menteşe ne Germiyan"

---

1) In der frühosmanischen Zeit umfaßte die Bezeichnung "Rūm" die ursprünglich für das byzantinische Reich verwendet wurde, nur die Gegend von Sivas, Tokat und Amasya; siehe darüber ausführlich Gökbilgin, "15 ve 16. asırlarda Eyâlet-i Rûm", Vakıflar Dergisi VI (1965), S. 51-61. Daß zu dieser Zeit die Gegend von Kütahya, also Germiyān, nicht zu diesem Gebiet gehörte, erwähnt Babinger ausdrücklich, EI III, S. 1268, s.v. "Rūm" (Babinger).

2) Die Provinzen, die in den Grenzgebieten lagen, wurden in den türkischen Staaten im allgemeinen mit dem Begriff "uǧ" bezeichnet. Sowohl Germiyān als auch das Fürstentum der Osmanen gehörten einst zu den Grenzfürstentümern (uǧ beylikleri) der anatolischen Selǧūqen, siehe Köprülü, "Oğuz etnolozisine dā'ir tārīḫī noṭlar", TM I (1925), S. 209 ff.; Köprülü, Osmanlı Devletinin Kuruluşu, S. 73 ff.; Wittek, Fürstentum, S. 11 f.; Uzunçarşılı, Medhal, S. 114; Uzunçarsılı, Anadolu Beylikleri, S. 39 ff.; Pakalın, Tarih Deyimleri, Bd III, S. 541.

3) Banarlı, Dâsitan-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman, S. 82.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000110

Er [Bāyezīd I.], eroberte von Rūm Sivas und Tokat.
[Dann] ergriff er von Ğānīk Besitz und zog gen Samsun.

Nachdem er auch es [Samsun], erobert hatte, kehrte
er zurück in sein eigenes Herrschaftsgebiet.

Dann eroberte jener Herrscher Stadt und Land, alles
bis zur Grenze von Antalya.

Weder Alašar noch Ṣaruḫān noch Aydın noch Menteše
noch Germiyān ließ er ungeschoren.

In diesen Versen unterscheidet Aḫmedī zwischen Rūm und dem Herrschaftsgebiet Bāyezīds I. sowie den Territorien der Fürstentümer wie Germiyān, Aydın, Menteše u.ä. Seine Worte, in denen er Sivas und Tokat als zu Rūm gehörig beschreibt, stehen mit der frühosmanischen Bezeichnung Rūm für die Gegend von Sivas, Tokat und Amasya im Einklang[1].

Von besonderer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang Brockelmanns Bemerkung in seiner Studie über ʿĀšıq Pāšās und Aḫmedīs

---

1) Banarlı aber identifiziert an einer anderen Stelle desselben Werkes den Begriff Rūm mit der europäischen Seite, d.h. Rumelien:

"Evvel ol idi ki Rûm'a sundı el
Kaysere irürdi çok dürlü zelel"

Er [Murād I.], war der erste, der nach Rūm seine Hand ausstreckte. Er bereitete dem Kaiser viele Demütigungen.

Gegen Banarlıs Annahme sprechen mehrere Indizien. Aḫmedī berichtet - wie auch Banarlı selbst vermerkt - in den diesem Doppelvers unmittelbar folgenden Zeilen nicht über die Eroberungen in Rumelien, sondern in Anatolien. Außerdem verwendet Aḫmedī an einer anderen Stelle die Bezeichnung Rūm ėli, als er über die Eroberungen Murāds I. in Rumelien berichtet:

"Rum ilini çün musehhar eyledi
Beglerin kendüye çâker eyledi"

Als er [Murād I.], Rumelien eroberte [und] dessen Bege zu seinen Knechten machte, ...

In den unmittelbar folgenden Versen wird über die Kämpfe in Rumelien berichtet. An Hand dieser Beispiele läßt sich sehr wohl annehmen, daß Aḫmedī zwischen Rūm und Rūm ėli zu unterscheiden versteht; siehe Banarlı, Dâsitan-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman, S. 41, 75, 80.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000111

Sprache. Da er der Annahme Glauben schenkt, daß Aḫmedī aus Germiyān stamme, äußert er sich folgendermaßen: "Wenn also Gibbs nicht unwahrscheinliche Vermutung (a hist. of ottoman poetry I, 184) das richtige trifft, daß 'Āšyqs Sprache auf dem Dialekt seiner Heimat Qaramān beruht, so müssen wir annehmen, daß der weitgereiste Aḫmedī darauf verzichtet habe, etwa dem Dialekt seiner Heimat Germiān zu literarischen Ehren zu verhelfen, und sich in der Hauptsache an seinen Vorgänger angeschlossen habe"[1]. ʿĀšıq Pāšā stammt aus Kırşehir, einer Stadt, die der Gegend von Sivas, Tokat und Amasya näher als Germiyān liegt[2]. Wenn man im Lichte der oben erwähnten Verse unterstellt, daß Aḫmedī gerade in Rūm, zu dem die erwähnten Städte gehören, beheimatet gewesen sein könne, so hat man eine Erklärung, warum seine Sprache derjenigen ʿĀšıq Pāšās ähnelt.

Einen weiteren Hinweis überliefert das folgende Gedicht, welches im Gegensatz zu dem bereits zitierten in Aḫmedīs letzten Jahren geschrieben wurde:

Ničekim rūzigār eskir benüm ʿıšqum olur tāze[3]
Ne renǧüme nihāyet var neḫoz derdüme endāze

Ë binüm derdümi gören nolısar ḫālümi şoran
Serenǧāmum nolasıdur qıyās eyle serāǧāze

...

Ǧemālüŋ vaşfıyile Aḫmedī naẓmı şafāsından
Amasiya urur ṭaʿna bugün Mışrile Šīrāza

Je mehr die Zeit vergeht, desto frischer wird meine Liebe. Weder mein Leid kennt Grenzen noch mein Kummer Maß.

---

1) Brockelman, "Altosmanische Studien I. Die Sprache 'Āšyq-pāšās und Aḫmedīs", ZDMG 73 (1919), S. 1.

2) Über Kırşehir siehe İA VI, S. 764-767, s.v. "Kırşehir" (Darkot).

3) Hs. Hamidiye, Verse 6999-7000, 7005 (= fol. 231 b, Zeile 11-12; fol. 232 a, Zeile 2). Versmaß: hazaǧ.

O du, der [du] meinen Kummer siehst und fragst,
wie es mir ergehen wird, so vergleiche mein Ende
mit meinem Anfang, [dann kannst du es verstehen].

...

Amasya verschmäht heute Ägypten und Šīrāz wegen
des Vergnügens, das aus der Beschreibung deiner
Schönheit sowie aus Aḫmedīs Dichtung [entsteht].

Aus dem ersten Doppelvers geht deutlich hervor, daß Aḫmedī alt ist. Die zweite Zeile des zweiten Doppelverses gewinnt mehr an Bedeutung, wenn man sie in Zusammenhang mit dem letzten Doppelvers betrachtet. Aḫmedīs Ende wird genau so sein, wie sein Anfang gewesen war. Natürlich sind hier sehr viele Gedanken ineinandergeflossen: Nach der mystischen Auffassung z.B. ist Gott der Anfang, und alle Geschöpfe werden zu ihm zurückkehren[1]; oder etwa: Aḫmedī wurde nach seinem islamischen Glauben aus Erde erschaffen und wird wieder zu Erde; außerdem ist sein Ende vom Schicksal vorherbestimmt u.ä. Immerhin sollten wir uns daran erinnern, daß Aḫmedī entsprechend dem Geschmack der klassischen Literatur häufigen Wechsel im Ausdruck liebt und oft in einem Satz mehrere Gedanken und verschiedene Gefühle zur Sprache bringt. Er konnte eine solche Gelegenheit nicht versäumen, eine Anspielung auf seine Heimat zu bringen. Mit anderen Worten: In Amasya war sein Anfang und in Amasya wird sein Ende sein; oder anders gesagt: Er wurde in Amasya geboren und in Amasya wird er sterben[2].

Aus Aḫmedīs Hinweisen und Andeutungen über seine Heimat können im allgemeinen folgende Schlüsse gezogen werden: Wenn wir unter dem von Aḫmedī erwähnten Gebiet "uǧ" das westliche Grenzgebiet des anatolisch-selǧūqischen Reiches verstehen, bleibt uns nichts anderes übrig als Aḫmedīs Geburtsort außerhalb dieser Grenzen, und zwar in "Rūm", also in der Gegend von Sivas, Tokat und Amasya zu suchen. Seinen Versen ist ja zu entnehmen,

---

1) Über die Rückkehr zu Gott ausführlich siehe unten S. 244.
2) Über Aḫmedīs Tod in Amasya siehe unten S. 199 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000113

daß er in "uğ" ein Fremder, aber in "Rūm" zu Hause ist. Aus dem Gebiet "Rūm" kommen, wie wir sahen, Sivas und Amasya als Aḥmedīs Geburtsort in Betracht. Für Sivas haben wir - abgesehen von Laṭīfīs Überlieferung, der im allgemeinen die am wenigsten zuverlässigen Angaben über Aḥmedī macht, wobei ihm ʿĀlī folgt - keinen Beweis und keine Andeutung. Dagegen aber weisen einige Indizien auf Amasya hin. Nicht nur die oben erwähnten Erwägungen deuten daraufhin. Bedeutsam ist allein schon die Frage, was wohl einen alten Mann von mehr als achtzig Jahren, krank und schwach wie er war[1], mit einem Mal kurz vor seinem Tode von Bursa gerade in diese weit entfernte Stadt verschlagen haben könnte. Und in seinen letzten Tagen dichtete er ausgerechnet in dieser Stadt, daß sein Ende wie sein Anfang sein werde. Wenn die Annahme erlaubt ist, daß Aḥmedīs Geburtsort nicht im heutigen Westanatolien zu suchen sei, dann käme nach unserer Auffassung dafür am ehesten Amasya in Frage.

Obwohl Aḥmedīs Geburtsdatum nicht bekannt ist, läßt es sich ungefähr errechnen. Wenn wir sein Todesjahr auf 815 (= beg. 13. April 1412) ansetzen[2], dann können wir in Übereinstimmung mit mehreren Forschern sein Geburtsdatum kurz vor 735 (= beg. 1. September 1334) vermuten.

2) Ausbildung in Anatolien und Ägypten

Aḥmedī muß seine Kindheit in Anatolien verbracht haben. Taşköprizāde[3] und Ḥāğğī Ḫalīfe[4] berichten, Aḥmedī habe zuerst bei Gelehrten in Anatolien studiert und dann sein Studium in Ägypten fortgesetzt. Von dem Studium in Anatolien wissen die anderen Quellen nichts, ebenso wenig einige Forscher des 19. und 20. Jahrhunderts. Mit Beginn des 20. Jahrhunderts

---

1) Siehe unten S. 179 ff.

2) Siehe unten S. 200.

3) Reşcher, Eš-Šaqâ'iq En-No'mânijje, S. 27; Meğdī, Ḥadā'iq üš-šaqā'iq, S. 70.

4) Gökyay, Katip Çelebiden Seçmeler, S. 198.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000114

wird die Neigung, diesen Bericht zu akzeptieren, größer[1]. Da wir andere Berichte über zahlreiche bedeutende Persönlichkeiten der Zeit besitzen, die am Anfang ihrer Karriere genau denselben Weg gingen[2], könnte auch Aḥmedī durchaus zuerst in Anatolien studiert und zur Vervollkommnung seines Studiums hernach einige Zeit in Ägypten gelebt haben.

Abgesehen von Laṭīfī erzählen fast alle Quellen, die von Aḥmedī berichten, und wohl auf ihnen fußend auch alle Aḥmedī-Forscher späterer Jahre in sehr ähnlichen Zügen über Aḥmedīs Aufenthalt in Ägypten. Besonders eine Anekdote wird in dieser Erzählung hervorgehoben[3]. Darin heißt es, Aḥmedī, der berühmte Arzt Ḫāǧǧī Pāšā[4] und der große Gelehrte Molla Fenārī[5] seien

---

1) Gibb, Ottoman Poetry, Bd I, S. 260; EI I, S. 217, s.v. "Aḥmedī" (Süßheim); F. Rešād, Eslāf, S. 46; Uzunçarşılı, Kütahya Şehri, S. 216; Ergun, Türk Şâirleri, Bd I, S. 369; Gövsa, Türk Meşhurları, S. 27; Banarlı, Resimli Türk Edebiyâtı, S. 116; Banarlı/Gönensay, Türk Edebiyatı Târihi, S. 127; İA I, S. 216, s.v. "Ahmedî" (Köprülü); Pekolcay, İslâmî Türk Edebiyatı, Bd I, S. 140; Şehsuvaroğlu, Şâir, S. 7; EI (2) I, S. 299, s.v. "Aḥmadī" (Lewis).

2) Als Beispiel für Aḥmedīs Zeitgenossen seien erwähnt: Qāḍī Bürhān üd-dīn, siehe unten S. 105; Ḫāǧǧī Pāšā; Molla Fenārī; Bedr üd-dīn Simavī, siehe EI (2) I, S. 869 f., s.v. "Badr al-Dīn b. Ḳāḍī Samāwnā" (Kissling).

3) Wie auch Gibb berichtet, ist Šaqā'iq die erste uns bekannte Quelle, die diese Anekdote überliefert. Die anderen Quellen wiederholen sie mit unwichtigen Änderungen, siehe Rescher, Es-Šaqâ'iq En-No'mânijje, S. 27; Meǧdī, Ḥadā'iq üš-šaqā'iq, S. 70; vgl. ʿĀšıq Čelebi, Mešāʿir üš-šuʿarā, S. 116 f.; Ḥasan Čelebi, Tezkire, fol. 47 b, 48 a; ʿĀlī, Künh ül-aḫbār, Bd. V, S. 128; vgl. Gibb, Ottoman Poetry, Bd I, S. 261.

4) Ǧelāl üd-dīn Ḫıżr b. ʿAlī (gest. 1417 ?), genannt Ḫāǧǧī Pāšā, studierte in Kairo; nach seinem Studium erlangte er als Arzt großen Ruhm. Während seiner ärztlichen Tätigkeit, sowohl in Kairo als auch in Anatolien, verfaßte er zahlreiche medizinische, religiöse sowie mystische Werke. Sein berühmtes medizinisches Werk "Šifā' al-asqām va davā' al-ālām" widmete er 783 (1381) ʿĪsā Bey von Aydın. Siehe EI (2) III, S. 45, s.v. "Ḥādjdjī Pasha" (Walsh).

5) Mevlānā Šems üd-dīn Meḥmed, genannt Molla Fenārī (751/1350-834/1431) zählte zu den bekanntesten Gelehrten seiner Zeit. In Qaramān begann er mit seinem Studium, das er später in Kairo fortsetzte. Nach dem Studium kehrte er nach Anatolien zurück und war in Bursa als qāḍī und Lehrer tätig, siehe EI (2) II, S. 879, s.v. "Fenārī-zāde" (Walsh).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000115

während ihres Studiums in Ägypten Freunde gewesen. Eines Tages hätten sie einen Scheich besucht, der zu den führenden Mystikern von Kairo gehörte, um seine Prophezeiungen über ihre Zukunft zu hören. Der Scheich gab kund, Aḥmedī werde ein in der Poesie besonders erfolgreicher Künstler, Ḥāǧǧī Pāšā ein sehr guter Arzt und Molla Fenārī ein großer Gelehrter werden. Und in späteren Jahren sei dann alles genauso eingetroffen, wie es der Scheich prophezeit hatte.

Wieviel an dieser Geschichte wahr ist, muß zunächst einmal dahingestellt bleiben. Immerhin lassen sich durch eine Analyse[1] einige interessante Schlüsse ziehen, die wir einigermaßen zu prüfen imstande sind.

Erstens erscheint es uns ziemlich fragwürdig, ob Aḥmedī, Ḥāǧǧī Pāšā und Molla Fenārī sich alle drei in Kairo überhaupt kennengelernt haben. Was Molla Fenārī angeht, so war Aḥmedī im Geburtsjahr Fenārīs schon über 16 Jahre alt. Fenārī aber studierte, bevor er nach Kairo ging, zuerst noch in Qaramān. Mithin müßte Aḥmedī noch als ungefähr Dreißigjähriger mit einem Jungen unter 14 zusammen studiert haben. Hinweise, die eine solche Annahme rechtfertigen könnten, fehlen indessen. Im Gegenteil, es spricht vieles dafür, daß Aḥmedī im Alter von dreißig Jahren wieder in Anatolien lebte[2].

---

1) Ernsthaft wurde diese Anekdote nicht analysiert, denn Gibb, Ottoman Poetry, Bd I, S. 261; F. Rešād, Eslāf, S. 46 f. und Ergun, Türk Şairleri, Bd I, S. 369, wiederholen die Geschichte ohne Interpretation; Süßheim, EI I, S. 217, s.v. "Aḥmedī"; B.M. Ṭāhir, ʿOsmānlı Mü'ellifleri, Bd II, S. 73; Dilmen, Tārīḫ-i Edebiyyāt Dersleri, S. 44; Köprülü, İA I, S. 216, s.v. "Aḥmedî" und Pekolcay, İslâmî Türk Edebiyatı, Bd I, S. 140, schließen aus dieser Anekdote, daß Aḥmedī, Ḥāǧǧī Pāšā und Molla Fenārī tatsächlich Freunde gewesen seien. Banarlı, Dâsitan-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman, S. 6, will sogar glauben, daß alle drei zusammen nach Ägypten gereist seien. Nach Uzunçarşılıs Annahme lernte Aḥmedī von Molla Fenārī vieles, siehe Uzunçarşılı, Kütahya Şehri, S. 216 f. Babinger, GOW, S. 11; Bombaci, Littérature turgue, S. 250; Lewis, EI (2) I, S. 299, s.v. "Aḥmadī" und Björkman, "Die altosmanische Literatur", Fundamenta Bd II, S. 417, akzeptieren - ohne diese Anekdote zu erwähnen - Ḥāǧǧī Pāšā und Molla Fenārī als Aḥmedīs Freunde.

2) Siehe unten S. 105 ff.

Die Vermutung, Aḥmedī und Ḫāğğī Pāšā hätten zusammen studiert, bestreitet Šehsuvaroğlu, wobei er sich nach seiner eigenen Angabe auf einige Notizen aus Ünvers Privatarchiv stützt[1]. Er meint, daß Ḫāğğī Pāšā längst sein Studium abgeschlossen hatte und in dem von Qalāvūn gegründeten Krankenhaus[2] Chefarzt war, als Aḥmedī zum Studium nach Ägypten kam. Doch belegt er diese Annahme nicht näher. Man könnte die Sachlage vielleicht an dem Altersunterschied zwischen Ḫāğğī Pāšā und Aḥmedī überprüfen, wenn sich ermitteln ließe, wie lange Ḫāğğī Pāšā gelebt hat. Er müßte nämlich etwas mehr als neunzig Jahre gelebt haben, wenn er tatsächlich mit seinem Studium fertig und als Arzt schon berühmt gewesen sein sollte, bevor Aḥmedī mit seinem Studium begann; Ḫāğğī Pāšā starb nämlich in den zwanziger Jahren des 15. Jahrhunderts ebenso wie Aḥmedī, von dem man weiß, daß er bei seinem Tode über achtzig Jahre alt war. Es läßt sich leider nicht prüfen, ob Ḫāğğī Pāšā tatsächlich länger als Aḥmedī gelebt hat und über neunzig Jahre alt geworden ist.

So kann man nach diesen Erwägungen annehmen, daß eine Bekanntschaft zwischen Aḥmedī und Molla Fenārī in Kairo oder in der Zeit vorher nicht für wahrscheinlich zu halten ist. Was Ḫāğğī Pāšā angeht, so läßt sich nicht feststellen, ob Aḥmedī und er sich jemals kennengelernt haben.

Zweitens dürfte die Anekdote über Aḥmedī, Ḫāğğī Pāšā und Molla Fenārī eher symbolisch aufzufassen sein. Für einen Künstler, einen Arzt und einen Gelehrten werden hier Spitzenleistungen vorausgesagt. Daraus kann man entnehmen, daß mindestens für die Zeit, in der diese Geschichte entstand, Aḥmedī, Ḫāğğī Pāšā und Molla Fenārī in ihren Interessengebieten als bedeutende Persönlichkeiten galten.

---

1) Şehsuvaroğlu, Şâir, S. 7.

2) Über Qalāvūns berühmtes Krankenhaus in Kairo, das mit einer Moschee und Schule verbunden war, siehe EI II, S. 734, s.v. "Ḳalā'ūn" (Sobernheim)); Herz Pascha, Baugruppe, S. 24 ff., 32 ff.

Meğdī[1], ʿĀšıq Čelebi[2], Ḥasan Čelebi[3], ʿĀlī[4] und Ḥāğğī Ḫalīfe[5], sie alle berichten, daß Šayḫ Akmal ad-dīn[6] in Kairo Aḥmedīs Lehrer gewesen sei. Das könnte stimmen, wissen wir doch, daß Akmal ad-dīn al-Bābartī, ein berühmter Gelehrter der ḥanafitischen[7] Rechtsschule, tatsächlich in Kairo lehrte, während Aḥmedī dort studierte. Ḥāğğī Ḫalīfe erwähnt, daß Aḥmedī sich zur ḥanafitischen Rechtsschule bekannt habe[8]. Worauf sich Ḥāğğī Ḫalīfe dabei stützt, ist nicht bekannt, aber an einer Stelle des Diwans gibt Aḥmedī selbst zu erkennen, daß er Anhänger des ḥanafitischen maẕhabs gewesen sei.

Be-ġayr-ı dīn-i ḥanīfī qo ğümle edyānı[9]
Dilerisen ki saŋa raḥm eyleye raḥmān

Wenn du wünschst, daß der Erbarmer sich deiner erbarmt, verlasse alle Glaubensrichtungen, abgesehen der ḥanīfī[10]!

---

1) Meğdī, Ḥadā'iq üš-šaqā'iq, S. 70 f.

2) ʿĀšıq Čelebi, Mešāʿir üš-šuʿarā, S. 116.

3) Ḥasan Čelebi, Teẕkire, fol. 47 b.

4) ʿĀlī, Künh ül-aḫbār, Bd V, S. 128.

5) Gökyay, Katip Çelebiden Seçmeler, S. 198.

6) Muḥammad b. Maḥmūd b. Aḥmad al-Bābartī - oder Muḥammad b. Muḥammad b. Maḥmūd al-Bābartī -, genannt aš-Šayḫ Akmal ad-dīn (gest. 1384), verfaßte den bekannten Kommentar "ʿInāya" für das von al-Marġınānī (gest. 1197) geschriebene Werk "Hidāya", das zu den Grundbüchern des ḥanafitischen maẕhabs zählt. Über Akmal ad-dīn siehe Ibn Ḥağar al-ʿAsqalānī, Durar, Bd V, Nr 4549, S. 18; über al-Marġınānī siehe Brockelmann, GAL, Bd I, S. 376 und Suppl. I, S. 644.

7) Über die Ḥanafiyya siehe EI (2) III, S. 162 ff., s.v. "Ḥanafiyya" (Heffening-[Schacht]).

8) Gökyay, Katip Çelebiden Seçmeler, S. 198.

9) Hs. Hamidiye, Vers 5691 (= fol. 188 b, Zeile 17). Versmaß: muġtess.

10) Natürlich ist "dīn-i ḥanīfī" in diesem Doppelvers mit Islam gleichzusetzen, aber auch die Anspielung auf den ḥanafitischen maẕhab, die Aḥmedī mit Hilfe des Wortes "ḥanīfī" zustande bringt, ist nicht zu übersehen. Über den Begriff "ḥanīf" siehe EI (2) III, S. 165 ff., s.v. "Ḥanīf" (Watt); vgl. Reinert, Lehre, S. 241.

Abgesehen von einigen Versen, in denen Aḥmedī dem Leser - ohne zu erwähnen wo und wie - mitteilt, daß er sich sehr um ein vollkommenes Wissen bemüht habe[1], läßt sich aus dem Diwan nichts Näheres über sein Studium in Anatolien und Ägypten ermitteln.

3) Rückkehr aus Ägypten, Aufenthalt am Hofe ʿĪsā Beys von Aydın und am Hofe Süleymān Beys von Germiyān

Mangels ausreichender Quellenaussagen bleibt alles, was mit Aḥmedīs Rückkehr aus Ägypten sowie mit seinen ersten Jahren in Anatolien zusammenhängt, im Dunkeln. Immerhin gibt es ein paar Anhaltspunkte für Erwägungen zu seinem Lebenslauf, wobei auch einige Irrtümer in der bisherigen Forschung richtig zu stellen sind.

Wie lange Aḥmedī in Ägypten blieb, ist nicht bekannt. Qāżī Bürhān üd-dīn[2] und Ibn ʿArabšāh[3] aber sind zwei Beispiele dafür, daß das Studium, begonnen in Anatolien oder in Samarqand und fortgesetzt in Kairo, mit 21 oder 22 Jahren erfolgreich abgeschlossen werden konnte. Auch die allgemeine Kenntnis von der Dauer eines Studiums ähnlich demjenigen Aḥmedīs unterstützen diese Überlegung[4]. Aḥmedī könnte also bei normalem Studienverlauf und wenn er den Aufenthalt in Ägypten nicht absichtlich in die Länge gezogen haben sollte, zwanzig Jahre alt gewesen sein oder etwas älter, als er Ägypten ver-

---

1) Hs. Hamidiye, Verse 5739-5740 (= fol. 190 a, Zeile 15-16).

2) Qāżı Bürhān üd-dīn Aḥmed (1344-1384) studierte erst in Anatolien und nachher in Damaskus und Kairo. 1364 absolvierte er sein Studium und kehrte nach Anatolien zurück. Mit 21 Jahren wurde er zum qāżı von Kayseri ernannt. Er brachte es in seiner politischen Karriere bis zum Wesir, atabeg und sogar zum Sultan und war eine bedeutende Persönlichkeit der klassischen türkischen Literatur, siehe EI (2) I, S. 1327 f., s.v. "Burhān al-Dīn" (Rypka), mit weiteren Literaturangaben.

3) Siehe oben S. 91.

4) Über die Dauer des Studiums in madrasa siehe EI III, S. 426, s.v. "Masdjid" (Pedersen); İA VIII, S. 76, s.v. "Mescid" (M.C.B.).

ließ. Es wäre also um das Jahr 755 (1354) gewesen[1]. Seine Beziehungen zu den Fürstenhöfen von Aydın und Germiyān deuten daraufhin, daß er sich in den sechziger Jahren des 14. Jahrhunderts bereits in Anatolien aufhielt.

Bei Šaqā'iq[1] und Ḫāǧǧī Ḫalīfe[2] sowie später in den Studien des 19. und 20. Jahrhunderts, die zum größten Teil auf diese Quellen zurückgehen, heißt es, daß Aḥmedī sich nach seiner Rückkehr aus Ägypten Süleymān Šāh von Germiyān anschloß[3]. Obwohl Çetin im Jahre 1951 eine wichtige Entdeckung zur Lebensgeschichte Aḥmedīs veröffentlichte[4], fand er damit bei späteren Forschern nicht die gebührende Beachtung. Çetin hat nachgewiesen, daß vier in einem Band zusammengebundene Werke, die er in der Bibliothek Konya entdeckte, von Aḥmedī verfaßt sind. Mirqāt al-adab, eines dieser Werke, hat ein in Prosa geschriebenes Vorwort, in dem Aḥmedī dem Herrscher Faḫr üddīn ʿĪsā[5] huldigt und dem Leser berichtet, er habe dieses Buch als Lehrbuch für Ḫamza Bey[6] den Sohn des Sultans, verfaßt. Als Çetin 1965 wieder auf dasselbe Thema zurückkam, waren noch fünf weitere Handschriften von Mirqāt al-adab entdeckt worden. Über diese Entdeckungen berichteten auch einige andere Forscher. Aber die Handschrift aus Konya, die die äl-

---

1) Reşcher, Eš-Šāqâ'iq En-No'mânijje, S. 27; Meğdi, Ḫadā'iq üš-šaqā'iq, S. 70.

2) Gökyay, Katip Çelebiden Seçmeler, S. 198.

3) Über Süleymān Šāh von Germiyān (gest. kurz vor 1388), der auch Šāh Çelebi oder Šāh Süleymān genannt wurde und vor 1363 in Germiyān an die Macht kam, siehe Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, S. 45 ff.

4) Siehe oben S. 42 ff.

5) Über Faḫr üd-dīn ʿĪsā Bey siehe Akın, Aydın Oğulları Tarihi, S. 56 ff.; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, S. 112 ff.

6) Es war uns leider nicht möglich, in den uns zur Verfügung stehenden Werken über Ḫamza Bey Näheres zu ermitteln. Wir konnten Ḫamza Beys Namen nur im Stammbaum der Herrscherfamilie von Aydın finden. Man vermutet, daß er in die Dienste der Osmanen trat, siehe Akın, Aydın Oğulları Tarihi, S. 221; Yınanç, Düstūrnāme-i Enverī, S. 99; Uzunçarşılı, Kitâbeler, Bd II, S. 133, 146 f.; Zambaur, Généalogie, S. 151.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000120

teste und deren Abschreiber besonders zuverlässig ist, blieb die einzige, in der von Ḥamza Bey und ʿĪsā Bey die Rede ist[1].

Nach dieser Entdeckung muß angenommen werden, daß Aḥmedī, bevor er zu den Osmanen überging, nicht nur bei Süleymān Šāh von Germiyān war, sondern auch eine Weile am Hofe ʿĪsā Beys von Aydın gelebt hatte. Wann das aber geschah, wissen wir nicht. Wir sind nicht in der Lage zu beurteilen, ob in Mirqāt al-adab Hinweise auf die Zeit zu finden sind, in der Aḥmedī am Hofe von Aydın lebte[2]. In Aḥmedīs Diwan finden sich keine nennenswerten Spuren von Beziehungen zu Faḫr üd-dīn ʿĪsā Bey oder zu Ḥamza Bey. Es läßt sich einstweilen nicht ermitteln, ob das Lobgedicht auf Jesus (ʿĪsā) in seinem Diwan eine Anspielung auf ʿĪsā Bey sein soll[3]. ʿĪsā Bey kam kurz nach 761 (1360) an die Macht und herrschte im Fürstentum Aydın, bis er sein Land 792 (1390) Bāyezīd I. übergeben mußte[4]. Aḥmedī muß auf jeden Fall irgendwann zwischen 761 (1360) und 792 (1390) bei ʿĪsā Bey gewesen sein.

Aḥmedī befand sich vor dem Jahre 792 (1390), in dem Bāyezīd I. Germiyān eroberte, irgendwann auch am Hofe Süleymān Šāhs von Germiyān, der kurz nach 764 (1363) Herrscher von Germiyān wurde und kurz vor 790 (1388) starb. Süleymān Šāhs Herrschaft hatte im Jahre 780 (1378) viel von ihrem Glanz eingebüßt, mußte er doch damals auf einen wichtigen Teil seines Landes mit der Hauptstadt Kütahya verzichten, weil dieses Gebiet als Mitgift an seine Tochter ging, die er mit dem osmanischen Prinzen Bāyezīd verheiratete[5]. Einige Literaturhistoriker nehmen an, daß Aḥmedī bei dieser Gelegenheit den Hof von Germiyān verlas-

---

1) Siehe oben S. 43 f.

2) Çetin nimmt die Jahre zwischen 779 (1377) und 790 (1388) als mutmaßliche Zeitspanne für Aḥmedīs Aufenthalt bei Süleymān Šāh von Germiyān an und vermutet, daß Aḥmedī höchstwahrscheinlich vor 779 (1377) am Hof von Aydın weilte. Als eine schwache Möglichkeit schließt er nicht aus, daß es auch zwischen 790 (1388) und 793 (1391) gewesen sein könnte, siehe Çetin, "Aḥmedī'nin «Mirḳātü l-edeb»i hakkında", TM XIV (1965), S. 220.

3) Hs. Hamidiye, Verse 7213-7226 (= fol. 238 b, Zeile 8-16; fol. 239 a, Zeile 1-5).

4) Siehe oben S. 3 und unten S. 124 f.

5) Siehe oben S. 124.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000121

sen habe und zu den Osmanen übergegangen sein könnte[1]. Seitdem sich herausgestellt hat, daß er als Lehrer bei ʿĪsā Beys Sohn Ḥamza Bey tätig war, läßt sich auch nicht mehr ausschließen, daß er entweder nach dem Machtverlust Süleymān Šāhs von Germiyān im Jahre 780 (1378) oder nach dessen Tod im Jahre 790 (1388) sich ʿĪsā Bey von Aydın anschloß. Doch lassen sich auch einige Umstände gegen diese Möglichkeit ins Feld führen.

Erstens ist allgemein bekannt, daß Aḥmedī sein berühmtes Werk Iskendernāme[2], das er auf Anregungen Süleymān Šāhs von Germiyān zu bearbeiten begann, im Jahre 792 (1390) beendete. Das berechtigt zu der Vermutung, daß Aḥmedīs Aufenthalt bei Süleymān Šāh von Germiyān in dieselbe Zeit gefallen sein muß. Es handelt sich also um die achtziger Jahre des 14. Jahrhunderts.

Zweitens widmete Ḫāǧǧī Pāšā 783 (1381) ʿĪsā Bey sein bekanntes medizinisches Werk Šifā' al-asqām[3]. Wenn Aḥmedī in diesen oder in den folgenden Jahren mit ʿĪsā Beys Hof Kontakt gehabt hätte, müßte er - selbst Verfasser eines umfangreichen medizinischen Werkes - zumindest dieses Werk, aber auch einige andere medizinische Werke von Ḫāǧǧī Pāšā wie das Kitāb al-Farīda oder das 771 (1370) in Kairo geschriebene Kitāb at-Taʿālīm gekannt haben. Şehsuvaroğlu, der die Bedeutung von Aḥmedīs Werk Tervīḥ ül-ervāḥ für die medizinische Wissenschaft seiner Zeit entdeckt hat, berichtet, Aḥmedī habe unter den medizinischen Büchern, die er für seine Arbeit zu Rate zog oder doch gern zu Rate gezogen hätte, Ḫāǧǧī Pāšās Werke nicht erwähnt[4]. Wenn Aḥmedī insofern nicht absichtlich schweigt, wofür aber kein Grund zu erkennen ist, dürfte er Ḫāǧǧī Pāšās medizinische Werke eben nicht gekannt haben. Mit dieser Erwägung verringert sich die Möglichkeit, Aḥmedī könne sich um das Jahr 783 (1381) oder später am Hofe ʿĪsā Beys aufgehalten haben.

---

1) Banarlı, Dâsitan-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman, S. 6; Banarlı/Gönensay, Türk Edebiyatı Târihi, S. 127; Banarlı, Resimli Türk Edebiyatı Târihi, S. 116 f.; Şehsuvaroğlu, Şâir, S. 7; Björkman, "Die altosmanische Literatur", Fundamenta Bd II, S. 417.

2) Über Iskendernāme siehe oben S. 16 ff.

3) Siehe oben S. 101.

4) Şehsuvaroğlu, Şâir, S. 10.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000122

Drittens kennen wir zahlreiche Vertreter der klassischen Literatur, die in Germiyān ihre künstlerische Reife erreichten, dann aber als Germiyāns Glanz verblich, nach und nach zu den Osmanen übergingen[1]. Aber eine ähnliche Tendenz, die die Künstler und Gelehrten aus Germiyān nach Aydın geführt hätte ist uns unbekannt. Daraus ist zu schließen, daß Aḥmedī, dessen künstlerische Entwicklung am Hofe von Germiyān große Fortschritte gemacht hatte, sein Glück eher bei den damals immer mächtiger und reicher werdenden Osmanen suchte als in Aydın.

All diese Erwägungen führen zu den folgenden Vermutungen: Aḥmedī hatte nach seiner Rückkehr aus Kairo in den ersten Jahren Schwierigkeiten[2]. Er faßte wahrscheinlich zunächst am Hofe von Aydın Fuß. Nach einer Weile führte ihn ein uns unbekannter Grund zum Hofe Süleymān Šāhs von Germiyān, wo er bis zu seinem Übergang zu den Osmanen blieb[3].

Einige Quellen berichten von Aḥmedīs Beziehungen zu Süleymān Šāh von Germiyān, andere jedoch schweigen darüber. Diejenigen, die das Thema nicht stillschweigend übergehen, sind sich über die Art dieser Beziehungen nicht einig. Seit dem 19. Jahrhundert bis zum heutigen Tag verfolgt die Forschung diese Spuren und knüpft daran widersprüchliche Schlußfolgerungen. Aḥmedīs Werke wurden kaum ausreichend untersucht, und die Quellen nicht sorgfältig genug unter die Lupe genommen. Unter besonderer Berücksichtigung des Diwans soll das Material daher hier noch einmal besprochen werden.

Nach Laṭīfīs Bericht war Aḥmedī der Panegyriker eines Mīr Süleymāns von den Stammfürsten in der Zeit Murād Ḫāns[4]. Bei

---

1) Als Beispiel seien erwähnt: Šeyḫoğlı, siehe unten S. 117 ff., Šeyḫī, siehe unten S. 120 ff.; Aḥmed-i Dā'ī, siehe unten S. 425 f.

2) Siehe oben S. 94 ff., 106 ff.

3) Nähere Kenntnisse über 'Īsa Beys Sohn Ḫamza, dessen Geburtsdatum und Lehrjahre für die weiteren Untersuchungen besonders wichtig sind, würden die Sachlage klären. Doch haben wir über Ḫamza Bey nichts weiter finden können. Siehe oben S. 106.

4) Laṭīfī, Tezkire, S. 82.

Taşköprizāde[1] und Ḥāǧǧī Ḫalīfe[2] heißt es, er sei nach seiner Rückkehr aus Ägypten der Lehrer Süleymān Šāhs von Germiyān geworden. Nur Laṭīfī[3] und Ḥasan Čelebi[4], der anscheinend Laṭīfī wiederholt, überliefern eine interessante Anekdote, die die Aufmerksamkeit zahlreicher Forscher erregte. Nach dieser Anekdote fanden MĪr Süleymān und sein Gefolge an Aḥmedīs Iskendernāme keinen Gefallen und machten dem Dichter klar, eine schöne qaṣīda sei willkommener als dieses umfangreiche Werk. Darauf sei Aḥmedī betrübt nach Hause gegangen, wo er mit Šeyḫī[5] unter demselben Dach gewohnt habe. Šeyḫī, der ihm helfen wollte, dichtete in jener Nacht eine hübsche qaṣīda und gab sie Aḥmedī. Dieser überreichte das Gedicht am nächsten Tag dem Herrscher, so als habe er es selbst gedichtet. Die Anwesenden lasen die qaṣīda, lächelten weise und sagten: "Gelehrter Aḥmedī! Wenn diese qaṣīda von dir stammt, kann jenes Buch nicht von dir stammen. Wenn aber jenes Buch das deine ist, dann kann diese qaṣīda nicht von dir herrühren!"

Hammer schenkt Laṭīfī bei dieser Geschichte volles Vertrauen[6]. Gibb will, was Šeyḫīs Hilfe angeht, nicht akzeptieren, Aḥmedī habe sich soweit herablassen können[7]. Köprülü vermutet, diese Geschichte müsse eine Erfindung späterer Jahre sein. Er begründet seine Annahme damit, daß Aḥmedīs Gedichte wohl nicht

---

1) Reşçher, Eš-Šaqâ'iq En-No'mânijje, S. 27; Meǧdī, Ḥadā'iq üš-šaqā'iq, S. 70.

2) Gökyay, Katip Çelebiden Seçmeler, S. 198.

3) Laṭīfī, Tezkire, S. 82 f.

4) Ḥasan Čelebi, Tezkire, fol. 48 a.

5) Über Yūsuf Sinān, genannt Šeyḫī (geb. zwischen 775/1373 und 778/1376, gest. nach 832/1429), siehe Timurtaş, Şeyhî, Hayatı ve Eserleri, Istanbul 1968; Tarlan, Şeyhî Dîvanı'nı tetkik, Istanbul 1964.

6) Bei Hammer taucht sogar die Stadt Bursa als der Ort auf, an dem diese Geschichte sich zugetragen haben soll, was natürlich nicht zu der historischen Wirklichkeit paßt, denn mit MĪr Süleymān, den Hammer mit Laṭīfī als einen Stammesfürsten aus der Zeit Murāds I. beschreibt, ist eindeutig Süleymān Šāh von Germiyān gemeint, der Bursa niemals besessen hat, siehe Hammer, GOD, Bd I, S. 89.

7) Gibb, Ottoman Poetry, Bd I, S. 265 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000124

mehr dem Geschmack der Zeit entsprachen[1]. Diese Auffassung teilen wir nicht ganz, weil sich dagegen viele Tatsachen ins Feld führen lassen. Wir erwähnen davon nur zwei, die übrigens auch Köprülü bekannt sind[2], um zu zeigen, daß Aḥmedī unter den Künstlern des 15. und 16. Jahrhunderts immer noch als ein großer Meister akzeptiert wurde[3]. Šeyḫī selbst prahlt in einem Doppelvers, daß er Aḥmedī übertroffen und Salmān erreicht habe[4]. Und im 16. Jahrhundert, in dem Laṭīfī die oben erzählte Anekdote schrieb, erwähnt Fużūlī[5], der große Meister der klassischen türkischen Literatur, am Anfang von Leylā vü Meǧnūn unter den großen alten Dichtern Aḥmedī und Šeyhī nebeneinander[6].

Latīfīs Anekdote kann in dieser Form aus zwei schwerwiegenden Gründen nicht zutreffen: Erstens wurde das Iskendernāme 792 (1390) beendet, aber Süleymān Šāh von Germiyān starb 790 (1388); zweitens kann Šeyḫī, dessen Geburtsdatum zwischen 775 (1373) und 778 (1376) liegt, als Süleymān Šāh von Germiyān starb, höchstens fünfzehn Jahre alt gewesen sein, wenn nicht sogar erst zwölf.

Aber trotzdem kann man diese Anekdote nicht als eine rein erfundene Geschichte abtun. Latīfī hat Aḥmedīs Diwan nicht gesehen[7]. Aus diesem Grund beurteilt er Aḥmedīs Dichtkunst nach dem Iskendernāme. Ein einfacher Vergleich zwischen dem Iskendernāme und Aḥmedīs Diwan hinsichtlich der dichterischen Größe zeigt, daß der Diwan im Gegensatz zum Iskendernāme einen hohen Rang beansprucht[8]. Die Überlegenheit des Iskender-

---

1) İA I, S. 218, s.v. "Ahmedî" (Köprülü).

2) İA I, S. 218 f., s.v. "Ahmedī" (Köprülü).

3) Näheres siehe unten S. 425.

4) Siehe dazu Ergun, Türk Şâirleri, Bd I, S. 372.

5) Über Fużūlī (gest. 1556) siehe Karahan, Fuzûlî, Muhiti, Hayatı ve Şahsiyeti, İstanbul 1949; Mazıoğlu, Fuzûlî-Hâfız, Ankara 1956.

6) Fużūlī, "Leylā vü Meǧnūn", Külliyāt, S. 243.

7) Siehe oben S. 50.

8) Siehe oben S. 16, 19, 21, 51.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000125

nāme beruht dagegen mehr auf seinem enzyklopädischen Charakter. So wird Latīfīs Erzählung letzten Endes genährt durch diesen Unterschied zwischen dem Iskendernāme und dem Diwan Aḥmedīs.

Gewisse Andeutungen lassen vermuten, daß Aḥmedī sich schon in Kairo für Dichtung interessierte[1]. Am Hofe von Aydın beschäftigte er sich weiter mit der Dichtkunst. Sein in Versen geschriebenes Lehrbuch über arabische Grammatik das Mirqāt al-adab bildet einen Beweis für diese Tätigkeit[2]. Doch ist anzunehmen, daß Aḥmedīs Kunst erst durch die Unterstützung und Anregungen Süleymān Šāhs von Germiyān zur Entfaltung kam[3]. Süleymān Šāh von Germiyān war ein Gönner der Künstler. Nicht nur Aḥmedī fand bei ihm Schutz, auch andere berühmte Dichter der Zeit waren seinem Mäzenatentum verpflichtet[4].

Aḥmedī selbst bringt im Vorwort des Iskendernāme Anspielungen auf die Förderung seiner dichterischen Entwicklung, indem er einen Herrscher lobt, dessen Namen er nicht erwähnt. Er dankt diesem Herrscher, den er Schah der Welt (šāh-ı ǧihān) nennt, für seine Gunst und erzählt, wie er mit Hilfe dieses Schahs in der Dichtung große Fortschritte machte, obwohl er früher so unwissend gewesen sei, daß er bloße Erde nicht von einer Perle habe unterscheiden können[5]. Banarlı will diesen Schah mit Bāyezīd I. identifizieren, weil er glaubt, die Vollendung des Iskendernāme habe sich aus verschiedenen Gründen in die Länge gezogen und sei erst auf Bāyezīds I. Anregung fortgeführt worden[6]. Diese Vermutung ist nicht überzeugend,

---

1) Siehe die Anekdote über die Kairoer Zeit oben S. 101 ff.

2) Siehe oben S. 42 ff.

3) İA I, S. 216, s.v. "Aḥmedī" (Köprülü).

4) Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, S. 46; İA I, S. 216, s.v. "Ahmedî" (Köprülü).

5) Banarlı, Dâsitan-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman, S. 9; İA I, S. 216, s.v. "Ahmedî" (Köprülü). Mit "Erde" und Perle sind hier einfache und künstlerisch wertvolle Poesie gemeint.

6) Nach Banarlıs Meinung wäre die Erwerbung eines großen Teils von Germiyān durch die Osmanen im Jahre 1378 ein wichtiger Grund für diese Verzögerung. Wegen Lātīfīs Anekdote (siehe oben S. 110 ff.) hält Banarlı es für einen zweiten, wenn

weil vieles dagegen spricht, daß Aḥmedī jemals zu Bāyezīd I. eine erwähnenswerte Beziehung gehabt hat und zwar führen uns zu diesem Ergebnis die folgenden Erwägungen: In Aḥmedīs Diwan läßt sich kein einziges Lobgedicht auf Bāyezīd I. finden, dagegen mindestens 36 für Emir Süleymān, 7 für Mehmed Čelebi[1], eins für den Prinzen Murād[2], eins für den Subaši Šüǧāʿ üd-dīn Bey[3] und eins für Āyās Bey[4]. Wie wäre das möglich, wenn Aḥmedī in einer engen Beziehung zu Bāyezīd I. gestanden hätte? Daher hat auch Erguns Überlegung, Aḥmedī könne in Lobgedichten auf Bāyezīd I. später einige Stellen geändert und sie dann neuen Herrschern gewidmet haben[5], keine Überzeugungskraft. Alle anderen Lobgedichte sind erhalten geblieben. Ausgerechnet aus denjenigen Lobgedichten, die er auf Bāyezīd I. dichtete, dem er angeblich seine dichterische Entwicklung zu danken hat, sollte er Bāyezīds Namen entfernt haben, ohne daß davon auch nur ein einziges verschont geblieben wäre? Diese Vorstellung scheint uns an den Haaren herbeigezogen zu sein, um eine Erklärung dafür zu finden, daß in Aḥmedīs Diwan Lobgedichte auf Bāyezīd I. fehlen, obwohl er angeblich Beziehungen zu ihm gehabt haben soll.

Auch die Berichte der osmanischen Quellen über Aḥmedī sind in diesem Fall sehr aufschlußreich. In keiner einzigen uns bekannten osmanischen Quelle finden wir eine Bemerkung, die uns Anlaß für die Annahme gäbe, daß Aḥmedī jemals Kontakt zu

---

auch schwachen Grund, daß Süleymān Šāh von Germiyān für das Iskendernāme nicht viel übrig hatte, siehe Banarlı, Dâsitan-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman, S. 10.

1) Über Aḥmedīs Beziehungen zu Meḥmed Čelebi siehe unten S. 174 ff.

2) Der spätere Sultan Murād II.; über Aḥmedīs Beziehungen zu ihm siehe unten S. 187 ff.

3) Siehe unten S. 141 ff.

4) Über ihn ist nichts Näheres bekannt; siehe Hs. Hamidiye, Verse 7882-7891 (= fol. 260 b, Zeile 10-16; fol. 261 a, Zeile 1-3); hier lautet der Name Āyās Beg.

5) Ergun, Türk Şâirleri, Bd I, S. 369.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000127

Bāyezīd I. gehabt hätte[1]. Bāyezīd I. war nicht eine Persönlichkeit, deren Namen gerade die osmanischen Quellen so leicht übersehen hätten, wenn er ihnen auch nur irgendwo in Zusammenhang mit Aḥmedī begegnet wäre. Hinzuzufügen wäre noch, daß in keiner einzigen der zahlreichen Handschriften von Aḥmedīs Werken eine Widmung an Bāyezīd I. einwandfrei festzustellen wäre[2].

Eine andere Beobachtung gewinnt in diesem Zusammenhang Bedeutung. Aḥmedī berichtet in seiner Chronik Tevārīḫ-i mülūk-i Āl-i ʿOs̱mān[3] über Bāyezīds I. Zeit lückenhaft, z.B. erwähnt er mit keinem Wort den Sieg von Nikopolis (Niğbolu)[4], der größer als alle anderen Siege der Osmanen in der Zeit Bāyezīds I., Emīr Süleymāns und Meḥmed Čelebis war. Dafür kommt keine andere Erklärung in Betracht, als daß Aḥmedī darüber eben nicht informiert war. Den Versuch, diesen Umstand damit zu erklären, Aḥmedī könne entweder einige Ereignisse wegen der politischen Zeitverhältnisse bewußt verschwiegen haben oder aber in den damaligen Wirren unter Zeitdruck dieses

---

1) Auch von Faḫr üd-dīn ʿĪsā Bey ist weder in den Quellen noch in Aḥmedīs Diwan die Rede. Dafür finden wir außer den folgenden Überlegungen keine Erklärung: Erstens hätten für die osmanischen Quellen der klassischen Literatur die anatolischen Fürsten sicher nicht so viel Bedeutung wie ein osmanischer Herrscher gehabt, wie es in Laṭīfīs Ausdrucksweise deutlich zu sehen ist, wenn er von Süleymān Šāh von Germiyān spricht: "Mīr Süleymān, einer von den Stammesfürsten in der Zeit Murād Ḫāns", siehe dazu Laṭīfī, Tezkire, S. 82. Zweitens war Aḥmedī unserer Meinung nach, während er sich am Hofe von Aydın befand, am Anfang seiner dichterischen Karriere, siehe oben S. 112, 109 f. Aber die Tatsache, daß in den Quellen auch über Aḥmedīs Beziehungen zu Meḥmed Čelebi nichts berichtet wird, obwohl Aḥmedī für ihn mehrere Lobgedichte geschrieben hat, zeigt deutlich, daß die Angaben der Quellen große Lücken aufweisen, was bei unserer Argumentation in Betracht zu ziehen ist.

2) Siehe oben S. 16 ff.

3) Siehe oben S. 23, 27 f.

4) Über den Kampf bei Nikopolis 798 (1396) siehe Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, Bd I, S. 279 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000128

Ereignis einfach weggelassen haben[1], kann man nicht gelten lassen, weil gegen den Bericht von einem großen osmanischen Sieg in einem Werk für einen osmanischen Herrscher keine Bedenken bestanden haben können, zumal die besiegten ja "Ungläubige" waren und der Vater des Herrschers, dem das Werk zugeeignet wurde, den Sieg davongetragen hatte, ohne daß uns etwas von einem Zwiespalt zwischen Vater und Sohn bekannt wäre, geschweige denn, sollte dieses Werk für den Sieger selbst geschrieben worden sein, wie es von einigen Forschern angenommen wird[2].

In Tevārīḫ-i mülūk-i Āl-i ʿOsmān fehlt nicht nur der Bericht über Bāyezīds I. Sieg bei Nikopolis, sondern auch von den Belagerungen İstanbuls durch Bāyezīd I. ist keine Rede[3]. Auf die Frage, warum Aḥmedī so wichtige Ereignisse nicht erwähnt, scheint uns nur eine Antwort akzeptabel: Unzureichende Information von den Ereignissen der Zeit Bāyezīds I. zum Zeitpunkt der Abfassung der Tevārīḫ-i mülūk-i Āl-i ʿOsmān. Wenn wir diese Überlegung weiter verfolgen, müssen wir uns mit dem Gedanken vertraut machen, daß er um 1396 nicht am osmanischen Hof gewesen sein könnte, wofür auch andere Gründe denkbar sind[4]. Doch gibt es auch noch weiter aufschlußreiche Tatsachen zugunsten dieser Erwägungen, die ferner dafür sprechen, daß Aḥmedī sich auf keinen Fall vor 1390 am osmanischen Hof aufgehalten habe.

Als Aḥmedī 1390 das Iskendernāme beendete, enthielt die Weltgeschichte, die darin von Aristoteles erzählt wird, noch nicht den "Tevārīḫ-i mülūk-i Āl-i ʿOsmān" genannten Teil über die Osmanen. Das Iskendernāme wurde erst nach 1403 Emīr Süleymān mit dieser inzwischen in das Werk eingeschalteten osmanischen Geschichte dargeboten[5]. Hätte Aḥmedī vor 1390 Beziehun-

---

1) Banarlı, Dâsitan-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman, S. 25 f.

2) Siehe oben S. 22.

3) Über die Belagerungen İstanbuls durch Bāyezīd I. siehe Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, Bd I, S. 271 f., 289 ff.

4) Näheres darüber siehe unten S. 125 f.

5) Siehe oben S. 23.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000129

gen zu den Osmanen gehabt, hätte er diese Ergänzung, die er nach dem Abschluß des Werkes für nötig hielt, früher machen müssen. Und wenn er mit Bāyezīd I. in Verbindung gestanden hätte, gewiß hätte er in den zwölf Jahren zwischen der Beendigung des Werkes und der Niederlage Bāyezīds I. bei Ankara Gelegenheit gefunden, es ihm vorzulegen, gewiß nicht ohne einen schönen Bericht über den Sieg bei Nikopolis. Der Einwand, die Abfassung der Tevārīḫ-i mülūk-i Āl-i ʿOsmān habe so lange gedauert und irgendwelche Ereignisse hätten Aḥmedī vielleicht daran gehindert, eine solche Gelegenheit wahrzunehmen[1], ist kaum ernstzunehmen. Aḥmedī brauchte nach seinen eigenen Angaben für die Abfassung seiner Werke nicht viel Zeit[2]. Seine zahlreichen und umfangreichen Werke bestätigen diese Angaben. Er wäre mit einer Geschichte wie Tevārīḫ-i mülūk-i Āl-i ʿOsmān, die in 335 Doppelversen erzählt wird, spielend binnen kurzer Frist fertig geworden, und an einer Gelegenheit, sein Werk einem Sultan darzubieten, zu dem er angeblich so gute Beziehungen hatte, dürfte es in zwölf, erst recht in vierundzwanzig Jahren nicht gefehlt haben[3].

Nach all diesen Erwägungen möchten wir Bāyezīd I. als Aḥmedīs Gönner ausschließen. Wer war aber jener Schah, dem Aḥmedī seine dichterische Entwicklung zu verdanken hatte, wenn nicht Süleymān Šāh von Germiyān? Der Osmane Emīr Süleymān[4] käme in diesem Fall nicht in Frage, denn als das Iskendernāme beendet wurde, war er ungefähr dreizehn

---

1) Banarlı, Dâsitan-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman, S. 11.

2) Aḥmedī behauptet, daß er seinen Liebesroman Ǧemšīd ü Ḫurşīd, der annähernd 5.000 Doppelverse umfaßt, in nur drei Monaten verfaßt habe, siehe Banarlı, Dâsitan-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman, S. 89; und sein medizinisches Werk Tervīḥ ül-ervāḥ, das aus 10.100 Doppelversen besteht, in neun Monaten, siehe Şehsuvaroğlu, Şâir, S. 36.

3) Zwischen dem Jahr 1390, in dem Aḥmedī das Iskendernāme beendete, und dem Jahr 1402, in dem Timur Bāyezīd I. besiegte, lagen zwölf Jahre. Ebenso wie die zwölf Jahre, die zwischen dem Jahr 1378, in dem Bāyezīd als osmanischer Prinz durch die Heirat einen Teil Germiyāns erwarb, und dem Jahr 1390, liegen.

4) Über Emīr Süleymān (1377-1410), den Sohn Bāyezīds I., siehe İA XI, S. 179 ff., s.v. "Süleymân Çelebi" (Gökbilgin).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000130

Jahre alt. Außerdem, wie bereits erwähnt, hatte Aḥmedī vor 1390 zu den Osmanen keinen erwähnenswerten Kontakt haben können. So ist anzunehmen, daß Aḥmedīs Kunst erst durch die Unterstützung Süleymān Šāhs von Germiyān zur Entfaltung gekommen ist.

Aküns Behauptung, Aḥmedī habe seine Stellung am Hofe von Germiyān nicht immer behaupten können[1], überzeugt nicht. Die beiden angezogenen Artikel von Çetin besagen darüber nichts[2]. Çetin selbst konnte nicht feststellen, wann Aḥmedī sich bei Faḫr üd-dīn ʿĪsā Bey von Aydın befand. Sein Versuch, es herauszufinden, zeigt eher das Gegenteil von Aküns Annahme[3]. Von einer Unterbrechung seines Aufenthaltes am Hofe Süleymān Šāhs ist bei Çetin keine Rede.

Akün vermutet, Aḥmedī habe in dem bekannten altosmanischen Dichter Šeyḫ-oğlı[4] deshalb einen Rivalen gesehen, weil er im Gegensatz zu Šeyḫ-oğlı, seine Stellung bei Süleymān Šāh von Germiyān nicht immer habe behaupten können[5]. Doch bleiben alle derartigen Überlegungen nur Spekulation, solange ausreichende Anhaltspunkte fehlen. Nur eines steht fest: Aḥmedī greift Šeyḫ-oğlı in seinen Gedichten an. Wir bringen hier seine Angriffe auf Šeyḫ-oğlı im Wortlaut aus dem Diwan:

---

1) İA XI, S. 482, s.v. "Şeyh-oğlu" (Akün).

2) Denn bei Çetin heißt es nicht, daß Aḥmedī sich Mūsā Bey von Aydın anschloß, wie Akün es aus Çetins Artikel herauslesen möchte. Çetin sagt in seinen beiden Artikeln deutlich, daß Aḥmedī sich Faḫr üd-dīn ʿĪsā von Aydın angeschlossen und für dessen Sohn Ḥamza ein Lehrbuch geschrieben habe. Anscheinend hat Akün sich durch die Erwähnung des Namen Mūsā Beys auf Seite 220, Zeile 17, irreführen lassen, die offensichtlich auf einem Druckfehler beruht. Siehe dazu Çetin, "Aḥmedī'nin «Mirḳātü'l-edeb»i hakkında", TM XIV (1965), S. 220, 228; vgl. İA XI, S. 482, s.v. "Şeyh-oğlu" (Akün).

3) Siehe oben S. 107.

4) Über Šeyḫ-oğlı Ṣadr üd-dīn Muṣṭafā siehe İA XI, S. 481-485, s.v. "Şeyh-oğlu" (Akün).

5) İA XI, S. 482, s.v. "Şeyh-oğlu" (Akün).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000131

İšitse bileyidi ğehliyile Šeyḫ-oğlı[1]
Bu Aḥmedī sözini kim kerāmetile dürür

Hätte Šeyḫ-oğlı diese Worte Aḥmedīs gehört, so hätte er trotz seiner Unwissenheit erkannt, daß sie Wunder aufweisen.

Šeyḫ-oğlı defterini yële vërdi rūzgār[2]
Göreli Aḥmedī ki adı dīvān içindedür

Die Zeit hat Šeyḫ-oğlıs Heft dem Winde anheimgegeben, seit sie gesehen hat, daß Aḥmedīs Name in einem Diwan steht.

Sözi muḥaqqıqa dër Aḥmedī ki kešf ëde[3]
Bu remzi şanma ki Šeyḫ-oğlı Muṣṭafāya düšer

Aḥmedī sagt die Worte dem, der nach der Wahrheit forscht, auf daß er diesen verborgenen Sinn erkennt. Bilde dir nicht ein, daß es etwas wäre für Muṣṭafā Šeyḫ-oğlı.

Aŋa ki Aḥmedī sözinüŋ luṭfın aŋlamaz[4]
Šeyḫ-oğlı her ne dërise nāčār ḫoš gelür

Zwangsläufig gefällt alles, was Šeyḫ-oğlı sagt, demjenigen, der die Feinheit der Worte Aḥmedīs nicht versteht.

Aḥmedī Dīvānını nërede ki oḫıyalar[5]
Defteri Šeyḫ-oğlınuŋ gendü bigi ebter gerek

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 2723 (= fol. 90 b, Zeile 9). Versmaß: muǧtess.

2) Hs. Hamidiye, Vers 3009 (= fol. 100 a, Zeile 8). Versmaß: muẖāriᶜ.

3) Hs. Hamidiye, Vers 3199 (= fol. 106 b, Zeile 3). Versmaß: muǧtess.

4) Hs. Hamidiye, Vers 3344 (= fol. 111 a, Zeile 13). Versmaß: muẖāriᶜ.

5) Hs. Hamidiye, Vers 4289 (= fol. 143 a, Zeile 2). Versmaß: munsariḥ.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000132

Wo immer man Aḥmedīs Diwan liest, muß Šeyḫ-oğlıs
Heft sich als unzulänglich erweisen wie er selbst.

Šeyḫ-oğlı degülem ki dėdügüm sözüŋ qamu[1]
Kimisi terğüme ola vü kimi müsteḥal

Ich bin doch nicht Šeyḫ-oğlı, so daß alle meine
Worte teils Übersetzung teils Abgeschriebenes[2] wären.

Die Spuren der Rivalität sind in diesen Versen überdeutlich. Aḥmedīs Angriffe auf Šeyḫ-oğlı versucht Köprülü damit zu erklären, zuvor müsse wohl der ältere Šeyḫ-oğlı, der eine gute Stellung am Hofe von Germiyān hatte, gegen den jüngeren Aḥmedī etwas unternommen haben[3]. Und Björkman vermutet, der jüngere Aḥmedī könne wohl in der Poesie eine neue Richtung vertreten haben[4]. Doch erinnert Akün daran, daß Šeyḫ-oğlı 741 (1340) geboren wurde und durchaus nicht älter als Aḥmedī gewesen sei[5].

Es ist leider nicht festzustellen, wann diese Verse entstanden sind. Erwähnung verdient der Umstand, daß die Rivalität, die sich darin widerspiegelt, sich aus ähnlichen Versen am Anfang des Iskendernāme herauslesen läßt[6]. Šeyḫ-oğlı blieb bis zum Tode Süleymān Šāhs am Hofe von Germiyān und ging erst in den folgenden Jahren zu Bāyezīd I.[7]. Aküns Annahme, Aḥmedī und Šeyḫ-oğlı seien sich nach der Zeit in Germiyān am Hofe Bāyezīds wieder begegnet, ist kaum zu begründen und sehr gewagt[8]. So-

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 4636 (= fol. 154 b, Zeile 2). Versmaß: muẓāriᶜ.

2) Eigentlich mustaḥall: ist ein terminus technicus für dichterichen Diebstahl.

3) İA I, S. 216, s.v. "Aḥmedî" (Köprülü).

4) Björkman, "Die altosmanische Literatur", Fundamenta Bd II, S. 417.

5) İA XI, S. 482, s.v. "Şeyh-oğlu" (Akün).

6) Siehe Banarlı, Dâsitan-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman, S. 113.

7) İA XI, S. 481, s.v. "Şeyh-oğlu" (Akün).

8) İA XI, S. 482, s.v. "Şeyh-oğlu" (Akün).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000133

lange überzeugende Beweise oder Anhaltspunkte fehlen, bleibt zweifelhaft, ob Aḥmedī jemals Beziehungen zu Bāyezīd I. gehabt hat; mehrere Umstände weisen eher auf das Gegenteil hin[1]. Eher wäre es möglich, daß die alten Rivalen sich am Hofe Emīr Süleymāns wiedergetroffen hätten. Doch bleibt auch das eine Vermutung, weil Šeyḫ-oğlıs Aufenthalt bei Emīr Süleymān noch nicht erwiesen ist[2].

In diesem Zusammenhang sei noch eine beachtenswerte Möglichkeit zur Diskussion gestellt. Nach einem Bericht Sehīs ließ Mīr Süleymān Aḥmedī und Šeyḫī Wettgedichte verfassen; auf seinen Wunsch hin habe Aḥmedī die Wissenschaft zugunsten der Dichtung vernachlässigt. Andernfalls wäre er ein Gelehrter geblieben[3]. Wir haben nun den Verdacht, daß in diesem Bericht eine Verwechselung zwischen Šeyḫī und Šeyḫ-oğlı liegt. Es lassen sich weder in Aḥmedīs noch in Šeyḫīs Diwan Spuren solcher Wettgedichte finden. Nur in einem Doppelvers erwähnt Šeyḫī den Namen Aḥmedīs, indem er ihn offensichtlich als den größten Meister in Anatolien, den er überholt habe, anerkennt[4]. Hätte Aḥmedī seinerseits in Šeyhī einen Rivalen gesehen, hätte er ihn angegriffen gewiß ebenso wie Šeyḫ-oğlı oder Elvān Čelebi[5]. Es ist auch zu bedenken, daß Šeyḫī vierzig Jahre jünger als Aḥmedī war und den Gipfel seiner dichterischen Größe nach Aḥmedīs Glanzzeit erreichte, vielleicht nach dessen Tod.

Šeyḫīs Beziehungen zu Aḥmedī sind von anderer Art. Der Šeyḫī-Forscher Timurtaş vertritt die Meinung, Šeyḫī sei zu Anfang seines Studiums Aḥmedīs Schüler gewesen[6]. In Aḥmedīs Diwan

---

1) Siehe oben S. 112 ff.

2) İA XI, S. 482, s.v. "Şeyh-oğlu" (Akün).

3) Sehī, Tezkire, S. 54. Wen Sehī mit Mīr Süleymān meint läßt sich nicht ermitteln.

4) Siehe oben S. 111.

5) Hs. Hamidiye, Vers 6718 (= fol. 222 a, Zeile 14).

6) Timurtaş, Şeyhî, S. 58.

lassen sich keine Belege für eine Beziehung zu Šeyḫī finden, wohl aber ist der oben erwähnte Doppelvers Šeyḫīs[1] in dieser Hinsicht aufschlußreich. Er besagt, wie erinnerlich, Aḥmedī sei als Vorbild eine Etappe in der dichterischen Laufbahn Šeyḫīs gewesen. Aḥmedīs Einfluß auf Šeyhī läßt sich in zahlreichen Gedichten feststellen[2], auch hatte Šeyḫī genau wie Aḥmedī eine medizinische Ausbildung genossen[3]. Alle diese Umstände geben der Vorstellung von einer Lehrer-Schüler-Beziehung zwischen Aḥmedī und Šeyḫī in den ersten Ausbildungsjahren Šeyḫīs durchaus Nahrung. Wenn Šeyḫī tatsächlich Aḥmedīs Schüler geworden sein sollte, dann war das wahrscheinlich am Hofe von Germiyān. Als nämlich Germiyān im Jahre 1390 von Bāyezīd I. erobert wurde, war Šeyḫī höchstens siebzehn Jahre alt[4]. Allerdings läßt sich diese Lehrer-Schüler-Beziehung einstweilen noch nicht schlüssig nachweisen.

Was indes Šeyḫ-oğlı angeht, so wurden ja Aḥmedīs Attacken gegen ihn schon behandelt[5]. Wenn Šeyḫ-oğlıs Diwan erhalten geblieben wäre, könnte man prüfen, wie er auf Aḥmedīs Angriffe reagierte. Jedenfalls ist anzunehmen, daß er Aḥmedīs Vorwürfe nicht unbeantwortet ließ. Aḥmedī entwickelte sich, wie erwähnt, mit großer Wahrscheinlichkeit in Germiyān vom Gelehrten zum Künstler[6]. Wenn er die Verse aus dem Iskendernāme, in denen er Šeyḫ-oğlı angreift[7], nicht nach der Beendigung des Werkes eingefügt haben sollte, dann deuten alle Anhaltspunkte daraufhin, daß Sehī wahrscheinlich Šeyḫī mit Šeyḫ-oğlı verwechselte und mithin nicht Aḥmedī und Šeyḫī, sondern Aḥmedī und Šeyḫ-oğlı Streitgedichte verfaßten, und zwar am Hofe von Germiyān. Sollte dies tatsächlich zutreffen, dann könnte es sich bei dem Herr-

---

1) Siehe oben S. 111.

2) Ergun, Türk Şâirleri, Bd I, S. 372; Tarlan, Şeyhî, S. 195, 202.

3) Timurtaş, Şeyhî, S. 59 ff.

4) Siehe oben S. 111.

5) Siehe oben S. 117 ff.

6) Siehe oben S. 112 ff.

7) Siehe oben S. 119.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000135

scher, auf dessen Veranlassung diese Streitgedichte geschrieben wurden, um Süleymān Šāh von Germiyān handeln, mit großer Wahrscheinlichkeit also um denjenigen Herrscher, über dessen Beitrag zu seiner künstlerischen Entwicklung Aḫmedī in Iskendernāme berichtet[1].

Die Lobgedichte, die Aḫmedī für seinen Germiyāner Förderer Süleymān Šāh und für seinen osmanischen Gönner Emīr Süleymān dichtete, einwandfrei voneinander zu unterscheiden, stellt uns deshalb vor ein schwieriges Problem, weil diese Herrscher, die für Aḫmedī die wichtigsten Schutzherren waren, beide den Namen Süleymān trugen. Dieser Name wurde im Munde Aḫmedīs je nach der dichterischen Notwendigkeit öfters zu "Sülmān" oder "Selmān", beides volkstümliche Varianten zu Süleymān. Da Aḫmedī alle drei Namensformen für ein und dieselbe Person verwendete[2], kann man daraus auf die Identität des jeweils gemeinten Fürsten keine Schlüsse ziehen. Wenn man aber die Lebensdaten und Charaktereigenschaften Aḫmedīs und der beiden Herrscher in Betracht zieht, so läßt sich doch wenigstens bei einem Teil der Gedichte vermuten, an wen sie adressiert sind.

Die Hoffnung auf die Thronfolge und der kampf um den Thron, die auffällig betonte Stellung des Weingelages und die gezwungene Fröhlichkeit zur Verdeckung der Sorgen wegen der unsicheren Zukunft, das sind die dominierenden Merkmale der Lobgedichte, die Aḫmedī dem osmanischen Emīr Süleymān widmete. Besonders diejenigen qaṣīden, in denen noch dazu die Namen "Bāyezīd", "Murād" und "Orḫān", also Emīr Süleymāns Vater oder seine Ahnen, vorkommen, kann man mit Sicherheit dem osmanischen Fürsten zuweisen.

---

1) Siehe oben S. 112 ff. Šeyḫ-oğlı bekleidete hohe Stellungen am Hofe von Germiyān. Er war sogar mit der dortigen Herrscherfamilie verwandt, İA XI, S. 481, s.v. "Şeyḫ-oğlu" (Akün). Daher muß Aḫmedī in Šeyḫ-oğlı einen gefährlichen Rivalen gehabt haben. Die Wurzel der Rivalität zwischen den beiden könnte in diesen Streitgedichten liegen.

2) Siehe unten S. 133, 150, 153, 160.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000136

Auch die poetische Eigenart, stilistische Elemente sowie die Auswahl der Themen und Motive können bei einigen Lobgedichten als Unterscheidungsmerkmale herangezogen werden. Einige Gedichte, die den Eindruck machen, als seien sie für Süleymān Šāh von Germiyān gedichtet worden, weil sie seinem Charakter und seinen Interessen entsprechen[1], weisen mehr Ruhe und Ausgeglichenheit auf, beschäftigen sich mehr mit geistigen Themen und enthalten mehr mystische, religiöse und wissenschaftliche Motive. Wenn diese Eigenschaften einer Gruppe von Gedichten mehr oder weniger, je nach dem wie sie in einzelnen Gedichten konzentriert sind, einen anderen Charakter geben, lassen derartige Beobachtungen sich natürlich nicht als stichhaltige Beweise betrachten. Nur zwei qaṣīden haben wir hier vorzuweisen, von denen man mit einiger Sicherheit behaupten kann, Aḥmedī habe sie für Süleymān Šāh von Germiyān verfaßt. Man findet in ihnen weder Anspielungen auf den Thron noch übertriebene Freude an Weingelagen wie in allen Lobgedichten, von denen wir mit einiger Sicherheit behaupten können, daß sie für den osmanischen Emīr Süleymān gedichtet wurden. Dagegen werden in der ersten qaṣīda, die aus 65 Doppelversen besteht[2], nur die mystischen, religiösen und die wissenschaftlichen Themen der Zeit in Form von Fragen an die Gebildeten, und in der zweiten qaṣīda, die 40 Doppelverse umfaßt[3], nur die Vergänglichkeit der Welt und der Glaube an Gott behandelt, also ganz nach Süleymān Šāhs Geschmack. Wenn alle diese Eigentümlichkeiten nicht auf einem Zufall beruhen, so ist anzunehmen, daß Aḥmedī mindestens diese beiden qaṣīden für Süleymān Šāh von Germiyān verfaßte. Allerdings läßt sich aus ihnen

---

1) Bei unseren Angaben über Süleymān Šāhs Interesse an Kunst und Wissenschaft stützen wir uns auf Köprülü, siehe İA I, S. 216,217,218, s.v. "Ahmedî" (Köprülü).

2) Hs. Hamidiye, Verse 1564-1629 (= fol. 54 b, Zeile 4-16; fol. 55 a, Zeile 1-17; fol. 55 b, Zeile 1-17; fol. 56 a, Zeile 1-17; fol. 56 b, Zeile 1-2).

3) Hs. Hamidiye, Verse 5702-5744 (= fol. 189 a, Zeile 11-16; fol. 189 b, Zeile 1-17; fol. 190 a, Zeile 1-17; fol. 190 b, Zeile 1-3).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000137

nichts Näheres über die Beziehungen zwischen Aḫmedī und seinem Herrscher herauslesen, den wir, wie erwähnt, mit Süleymān Šāh von Germiyān identifizieren.

4) Erste Begegnung mit den Osmanen

Die Quellen berichten nichts davon, wann Aḫmedī sich dem osmanischen Hof anschloß, und auch die moderne Forschung hat darüber bislang nichts zu Tage gefördert. Einige Untersuchungen lassen die Frage offen, andere nennen mit mehr oder weniger Betonung das Jahr 1378, in dem Süleymān Šāh von Germiyān ein Gebiet seines Landes mit der Hauptstadt Kütahya als Aussteuer für seine mit dem osmanischen Prinzen Bāyezīd vermählte Tochter an die Osmanen abtrat[1]. Wir haben bereits gewichtige Anhaltspunkte ins Feld geführt, die zeigen, daß Aḫmedī vor 1390 mit großer Wahrscheinlichkeit keine Beziehungen zum osmanischen Hof hatte[2]. Mithin läßt sich bis zum Beweise des Gegenteils Aḫmedīs Übergang zu den Osmanen weder auf das Jahr 1378 noch auf 1388, das Todesjahr Süleymān Šāhs, festlegen.

Im Jahre 1390 eroberte Bāyezīd I., der nach dem Tode seines Vaters in Kosovo (Amselfeld) an die Macht gekommen war[3], Germiyān und warf dessen Herrscher Yaʿqūb Bey, der 1389 die Situation beim Tod des osmanischen Herrschers zur Annexion des als Aussteuer für seine Schwester an die Osmanen abgetretenen Gebietes ausgenutzt hatte, ins Gefängnis. In demselben Jahr beugte sich auch Faḫr üd-dīn ʿĪsā Bey von Aydın der osmanischen Macht und lieferte sein Land ohne Widerstand den Osma-

---

1) Siehe oben S. 107 f., 2.

2) Siehe oben S. 112 ff.

3) Für die geschichtlichen Daten stützen wir uns auf die folgenden Werke: Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, Bd I, S. 260 ff.; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu Karakoyunlu Devletleri, Ankara 1969; Akın, Aydın Oğulları Tarihi, S. 30-84; EI (2) I, S. 1117-1119, s.v. "Bāyazīd I." (İnalcık); İA XI, S. 179-182, s.v. "Süleymân Çelebi" (Gökbilgin); İA VII, S. 496-506, s.v. "Mehmed I" (Uzunçarşılı); İA VIII, S. 661-666, s.v. "Musa Çelebi" (Tekindağ). Außerdem haben wir die folgenden Quellen zu Rate gezogen: Neşrī, Cihan-nümâ, Bd I, S. 311-419, Bd II, S. 422-517; Ḫ. Saʿād üd-dīn, Tāğ üt-tevārīḫ, Bd I, S. 125-273.

nen aus. Obwohl Westanatolien, wo Aḥmedī sich in diesen Jahren befand, 1390 osmanisches Gebiet wurde, haben wir ausreichende Gründe, daran zu zweifeln, daß Aḥmedī irgendwann zu Bāyezīd I. erwähnenswerte Beziehungen gehabt hat[1]. Es wäre aber nicht ausgeschlossen, daß er sich Bāyezīds Sohn Emīr Süleymān anschloß, der zu dieser Zeit zum Gouverneur von Qarası und Ṣaruḫān[2] ernannt wurde. Aḥmedī könnte bei Emīr Süleymān zunächst als Lehrer bzw. Prinzenerzieher tätig gewesen sein, weil der Prinz im Jahre 1390 ein etwa dreizehnjähriger Knabe war. Wenn Aḥmedī sich um 1390 Emīr Süleymān angeschlossen haben sollte - einen Beweis dafür haben wir nicht -, so kann es sich kaum um einen ununterbrochenen Aufenthalt gehandelt haben, finden sich doch keine Spuren all der wichtigen geschichtlichen Ereignisse zwischen 1390 und 1400 in dem bis jetzt erforschten Teil seiner Werke.

Bāyezīd I. belagerte 1391 İstanbul. Der Prinz Emīr Süleymān wurde 1393 zum Oberkommandierenden eines Eroberungszuges nach Bulgarien ernannt. Nach diesem Feldzug schickte ihn sein Vater als Gouveurneur nach Kastamonu[3]. Emīr Süleymān war 1386 auch in Nikopolis[4] gewesen. Danach führte er das Kommando im Kampf gegen die Aq Qoyunlu. Nach seinem Erfolg wurde er Gouveurneur von Sivas[5]. 1397 belagerte sein Vater Bāyezīd İstanbul zum zweiten Mal. Diese Belagerung dauerte, bis die von Timur drohende Gefahr akut wurde. Emīr Süleymān verließ 1400 die von diesem bedrohte Stadt Sivas und nahm das Amt des Gouverneurs von Qarası, Ṣaruḫān und Aydın wieder auf.

Alle diese Ereignisse erwähnt Aḥmedī weder in den Tevārīḫ-i mülūk-i Āl-i ʿOs̱mān noch in seinem Diwan. Nehmen wir, wenn

---

1) Siehe oben S. 112 ff.

2) Über die Fürstentümer Qarası und Ṣaruḫān siehe Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, S. 96 ff., 84 ff.

3) Über Kastamonu siehe İA VI, S. 399-403, s.v. "Kastamonu" (Darkot).

4) Siehe oben S. 114.

5) Über Sivas siehe oben S. 90.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000139

auch ohne Überzeugung, einmal an, er habe Emīr Süleymāns Taten absichtlich nicht in den Tevārīḫ-i mülūk-i Āl-i ʿOs̱mān erwähnt, weil er ihnen nach eigener Angabe ja ein besonderes Buch widmen wollte[1], finden wir auf die folgenden Fragen immer noch keine Antwort: Warum lassen sich in keinem Lobgedicht nicht wenigstens Andeutungen auch nur auf die wichtigsten dieser Ereignisse ausmachen, obwohl Aḫmedī über die Vorkommnisse nach 1402 in Edirne und Bursa zahlreiche Anspielungen in seinen Gedichten macht? Warum berichtet er, wo er in den Tevārīḫ-i mülūk-i Āl-i ʿOs̱mān auf die Zeit Bāyezīds I. zu sprechen kommt, mit keinem einzigen Wort von den Belagerungen İstanbuls und vom Sieg bei Nikopolis?

Es könnte sein, daß Aḫmedī, der damals schon über sechzig Jahre alt war, Emīr Süleymān nicht überallhin begleitete oder daß seine Beziehung zum osmanischen Hof bis zum Anfang des 15. Jahrhunderts, wenn es sie überhaupt gegeben hat, nicht so wichtig war, wie es bis jetzt angenommen wurde. Unter diesen Aspekten wäre daran zu denken, daß Aḫmedī den Anschluß an Emīr Süleymān, der 1400 als 23 jähriger junger Mann wieder in Westanatolien Gouveurneur wurde, erst um diese Zeit gefunden hat, also in einem Augenblick, in dem Timurs Vorrücken für Anatolien zu einer immer größeren Gefahr wurde.

5) Aḫmedī und Timur

Timur eroberte 1400 Sivas in Ostanatolien, rückte aber nicht weiter in Anatolien vor, sondern begab sich nach dem ʿIrāq und Syrien. Aleppo, Damaskus und Bagdad wurden erobert und zerstört[2]. Das Echo in Anatolien war voller Sorge um die eigene Zukunft und Betrübnis wegen der verwüsteten Kulturzentren. Aḫmedīs Verse schildern diese Gefühle sehr deutlich:

---

1) Siehe Banarlı, Dâsitan-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman, S. 23, 85.

2) Timur eroberte im Jahre 1401 Aleppo und Damaskus. Dann folgte die dritte Eroberung Bagdads. Die erste Eroberung Bagdads war im Jahre 1393 und die zweite im Jahre 1399, siehe Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, Bd I, S. 301 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000140

Nola göŋlüŋ Rūmı yıḫılsa Aḫmedī[1]
Čün yıḫıldı Šām u Baġdād u Ḥaleb

Was ist [denn daran so schlimm, o] Aḫmedī, wenn [das Land] deiner Seele, Rūm, zerstört wird, seitdem Damaskus (Šām), Bagdad und Aleppo (Ḥaleb) dem Erdboden gleich gemacht wurden.

Šöyle kim yıḫıldı vü yaḫıldı Baġdādile Šām[2]
ʿIšquŋ eyle yıḫdı yaḫdı göŋlümüŋ mıṣrın temām

...

Šām u Baġdāduŋ serenǧāmını čün gördüŋ nedür
Tā serenǧām unudıla ǧām iče lüm ṣubḥ u šām

...

Milk ḫaquŋdur senüŋ ne var arada Aḫmedī
Kim ëdersin nāle geh Baġdād dëyü gāh Šām

Ebenso wie Bagdad und Damaskus zerstört und verbrannt wurden, hat die Liebe zu dir das bebaute Land (mıṣr)[3] meiner Seele ganz und gar zerstört und verbrannt.

...

Da du gesehen hast, was das Ende von Damaskus und Bagdad war, wollen wir, um das Ende zu vergessen, Tag und Nacht trinken!

...

Das Land gehört Gott! Was besitzt du denn da Aḫmedī, daß du bald um Bagdad, bald um Damaskus jammerst?

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 812 (= fol. 29 b, Zeile 7). Versmaß: ramal.

2) Hs. Hamidiye, Verse 5425, 5428, 5431 (= fol. 180 a, Zeile 8, 11, 14). Versmaß: ramal.

3) Anspielung auf Ägypten.

Timur besiegte 1402 die osmanischen Streitkräfte in der Gegend des heutigen Ankara. Als während des Kampfes die Niederlage Bāyezīds I. unvermeidlich wurde, verließ Emīr Süleymān mit dem Großwesir Čandarlı ʿAlī[1], der in dessen Leben noch eine wichtige Rolle spielen sollte, das Schlachtfeld und floh in Richtung Bursa. Nach einem kurzen Aufenthalt in Bursa ritt er weiter nach Gemlik[2]. Von Gemlik aus erreichte er mit dem Schiff İstanbul und konnte seinen Verfolgern knapp entkommen. Eine neue Epoche, in der sich zunächst der Einfall Timurs abspielte und hernach die Machtkämpfe der osmanischen Prinzen und anatolischen Fürsten nach dem Motto "jeder gegen jeden" tobten, begann für das osmanische Reich und für Anatolien.

Es ist unbekannt, wo Aḥmedī sich aufhielt, bis er sich Emīr Süleymān anschloß. Nach einer Anekdote, die sich zuerst bei Tašköprizāde findet, von ʿĀšıq Čelebi, Ḥasan Čelebi und ʿĀlī überliefert, dann aber auch von zahlreichen Forschern wiederholt wird, soll Aḥmedī wegen seiner Fröhlichkeit, Schlagfertigkeit und seines Scharfsinns in Timurs Gefolge einen guten Platz errungen haben[3]. ʿĀšıq Čelebi und Ḥasan Čelebi berichten sogar, Aḥmedī habe Timur in Amasya eine qaṣīda gewidmet und damit seine Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Nach der Anekdote hielt sich eines Tages Timur mit seinem Gefolge in einem Badehaus auf. Er verlangte plötzlich von Aḥmedī, er solle den Wert der einzelnen Schönen, die sich im Bad befanden, abschätzen. Einigen erkannte Aḥmedī Perlen zu, anderen Juwelen, und der Herrscher, der sein Vergnügen daran hatte, wollte schließlich seinen eigenen Wert wissen. Aḥmedī schaute ihn an und sagte: "Du kostest 80 aqče[4]". Timur antwortete em-

---

1) Über ihn siehe İA III, S. 351 ff., s.v. "Çandarlı" (Uzunçarşılı).

2) Über Gemlik siehe EI (2) II, S. 987, s.v. "Gemlik" (Taeschner).

3) Reşcher, Eš-Šaqā'iq En-Noʿmânijje, S. 27; Meǧdī, Ḥadā'iq üš-šaqā'iq, S. 70 f.; ʿĀšıq Čelebi, Mesāʿir üš-šuʿarā, S. 116 f.; Ḥasan Čelebi, Tezkire, fol. 47 b, 48 a.; ʿĀlī, Künh ül-aḫbār, Bd V, S. 128 f.

4) Nach Hinz, "Hyperber und Asper", Der Islam 39 (1964), S. 79-89, hätten 80 aqče den Wert von 22,40 Goldmark (von 1913).

port: "80 aqče kostet allein schon mein Badetuch, gelehrter Aḥmedī!" Worauf Aḥmedī ruhig erwiderte: "Ich meine ja sowieso nur das Badetuch. Du selbst bist keinen Pfennig Wert!" Dem Herrscher habe diese Art von Humor imponiert, und Aḥmedī sei reichlich belohnt worden.

Trotz dieser Anekdote bleibt die Frage offen, ob Aḥmedī tatsächlich Timur persönlich begegnet ist. Wir finden weder in Aḥmedīs umfangreichem Diwan noch in dem bisher erforschten Teil seiner Werke auch nur Spuren, die auf eine gute Beziehung zwischen den beiden hindeuten. Im Gegenteil, Aḥmedī verhält sich Timur gegenüber nicht einmal neutral und offenbart eine äußerst unfreundliche Einstellung, wenn er im Iskendernāme oder in Ğemšīd ü Ḫuršīd auf ihn zu sprechen kommt[1]. Immerhin könnte es doch zu einer kurzen Begegnung gekommen sein, sofern Aḥmedī nach dem Sieg Timurs über die Osmanen Germiyān nicht sofort verlassen haben sollte. Denn es ist bekannt, daß Timur vier Monate lang in Kütahya als Gast bei Yaʿqūb Bey von Germiyān blieb, dem er sein Land zurückgegeben hatte, sowie daß er an Yaʿqūb Beys Gastfreundschaft Gefallen fand[2].

Allerdings könnte in den Quellen, die diese Anekdote überliefern, eine Verwechselung zwischen Aḥmedī und Aḥmed-i Dāʿī[3] vorliegen. Von Aḥmed-i Dāʿī ist ein čaġataisches Gedicht erhalten geblieben[4]. Diesem Umstand kommt eine gewisse Bedeutung zu, weil das Čaġataische sich ja im Reich Timurs entwickelt hat[5], Aḥmed-i Dāʿī, bevor er sich Emīr Süleymān anschloß, aber am Hof von Germiyān lebte und dort höchstwahrscheinlich Timur begegnet ist.

---

1) Banarlı, Dâsitan-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman, S. 15.

2) Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, S. 48.

3) Über Aḥmed-i Dāʿī siehe Ertaylan, Ahmed-i Dâ'î, Istanbul 1952.

4) Sertkaya, "Osmanlı Şâirlerinin Çağatayca Şiirleri II", Istanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi XIX (1971), S. 171 f.

5) Eckmann, "Das Tschaghataische", Fundamenta Bd I, S. 138-160.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000143

Weil diese Frage bei der gegebenen Forschungslage aber offen bleiben muß, drücken sich einige Gelehrte, etwa Köprülü und Björkman, über Aḥmedīs Beziehungen zu Timur vorsichtiger und skeptischer aus[1], ganz im Gegensatz zu einer anderen Gruppe, die aufgrund dieser Anekdote die Beziehungen zwischen Aḥmedī und Timur mit mehr oder weniger Sicherheit als gegeben annehmen möchten[2].

Wir möchten hier einige Verse aus dem Diwan zitieren, die offensichtlich aus dieser Zwischenzeit stammen und eine gewisse Resignation und Zurückgezogenheit andeuten:

---

1) İA I, S. 217, s.v. "Aḥmedī" (Köprülü); Björkman, "Die altosmanische Literatur", Fundamenta Bd II, S. 418. Ergun schenkt dieser Anekdote keinen Glauben: Aḥmedī hätte sich vor Timur zu einer solchen Sprache nicht erkühnt, siehe Ergun, Türk Şâirleri, Bd I, S. 370. Diese Begründung überzeugt nicht, denn sie sagt nichts aus über die allein interessierende Frage, ob Timur und Aḥmedī einander überhaupt begegnet sind. Wenn Aḥmedī für eine Weile zum Gefolge Timurs gehörte, dann käme es darauf an, ob er sich eine solche Antwort leisten konnte. Man müßte wissen, welche Beziehungen zwischen Aḥmedī und Timur bestanden und in welcher Atmosphäre sich das Gespräch entwickelte. Wir haben da einige Quellen erwähnt, die diese Anekdote wiederholen (siehe oben S. 128 f.), was nicht unbedingt besagt, daß diese Geschichte wahr sein muß, immerhin aber zeigt, daß die Verfasser dieser Quellen sie doch wohl nicht für absurd gehalten haben.

2) Hammer, GOD, Bd I, S. 90 f.; F. Rešād, Eslāf, S. 47 f.; Gibb, Ottoman Poetry, Bd I, S. 262 f.; F. Resād, Tārīḫ-i Edebiyyāt-ı ʿOs̱māniyye, S. 101 f.; EI I, S. 217, s.v. "Aḥmedī" (Süßheim); B.M. Ṭāhir, ʿOs̱mānlı Mü'ellifleri, Bd II, S. 73; Dilmen, Tārīḫ-i Edebiyyāt Dersleri, S. 44; Uzunçarşılı nimmt aufgrund der Überlieferungen, die er von den Einwohnern der Stadt Kütahya gehört haben will, an, daß diese Anekdote sich in Kütahya abgespielt habe, siehe Uzunçarşılı, Kütahya Şehri, S. 216. Banarlı gründet sogar sein Urteil über Aḥmedīs Haltung und Charaktereigenschaften auf diese Anekdote, siehe Banarlı, Dâsitan-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman, S. 14; Banarlı/Gönensay, Türk Edebiyatı Târihi, S. 127; Banarlı, Resimli Türk Edebiyatı Târihi, S. 116; Banarlı, "Edebî Sohbetler" Hürriyet Gazetesi, 18. 3. 1953.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000144

Ḫoš gečür eyyāmı ğehd ët kim seni aldamasuŋ[1]
Kim baša čıḫdı yaḫoz kim čıḫısar eyyāmile

Šāmile Rūmı qogıl nolursa olsun fitneden
Key düriš sen ẓāyᶜ ëtme hič şubḫı šāmile

Bir iki ehl-i dilile şoḫbetüŋi ḫāṣ ët
ᶜĀm ka l-anᶜāmdur oturma hergiz ᶜāmile

...

Aḫmedī toğrı yüri egrilere ëš olmağıl
Kim elif egri olur čün şoḫbet ëyler lāmile

Verbringe die Tage schön! Bemühe dich, daß sie dich nicht betrügen! Wer konnte sich [bis jetzt] gegen die Zeit behaupten [und] wer wird es [hinfortan] können[2]?

Laß doch! Was [in] Damaskus und Rūm wegen [dieser] Wirrnis geschehen soll, mag geschehen! Gib Acht, [daß du] keinen Morgen wegen [der Sorge um den] Abend verschwendest!

Schaff dir eine edle Gesellschaft mit ein paar guten Freunden. Das gemeine Volk ist wie die Menschen [halt so sind]. Pflege keinen Umgang mit dem gemeinen Volk!

...

Aḫmedī sei aufrecht und kein Partner der Falschen! Das "alif" wird krumm, weil es dem "lām" Gesellschaft leistet[3].

---

1) Hs. Hamidiye, Verse 6786-6788, 6791 (= fol. 224 b, Zeile 7-9, 12). Versmaß: ramal.

2) Zugleich eine Anspielung auf den Machtkampf in Anatolien, denn der erste Doppelvers kann auch auf die folgende Weise verstanden werden: "Verbringe die Tage schön! Bemühe dich, daß [die Beschäftigung mit der Frage], wer an die Spitze gelangt ist oder mit der Zeit gelangen wird, dich nicht betrügt [und du deine Zeit vergeudest],

3) Ein bildhafter Ausdruck, der von den Formen der arabischen Buchstaben "alif" (ا) und "lām" (ل) ausgeht. "alif" alleine ist gerade, "lām" ist aber krumm. Wenn "alif" und "lām" zusammen kommen, bilden sie die Ligatur "lām-alif" (لا), bei der das "alif" gekrümmt wird. Und das so entstehende Wort "lā" hat eine negative Bedeutung: Nein.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000145

6) Am Hofe Emīr Süleymāns[1]

Aḥmedī gab anscheinend seine Zurückgezogenheit bald auf und schloß sich Emīr Süleymān an, der sich Anfang 1403 in Edirne zum Sultan ausrufen ließ. Die Quellen berichten nichts davon, ob Aḥmedī zu Emīr Süleymān nach Edirne zog oder ob er in Bursa auf ihn wartete, wo der Fürst 1405 eintraf. Einige Forscher nehmen ohne jegliche Beweisführung als selbstverständlich an, daß Aḥmedī sich am Hofe Emīr Süleymāns in Edirne aufgehalten habe, weil sein Gönner eine Weile in Edirne herrschte[2]. Dagegen erwähnen erst Köprülü und später Björkman die Möglichkeit, daß Aḥmedī vielleicht überhaupt nicht in Edirne gewesen sei, sondern sich bis zum Eintreffen Emīr Süleymāns in Bursa aufgehalten habe[3]. Andere Autoren lassen die Frage offen[4]. In Aḥmedīs Diwan aber lassen sich bis jetzt unbeachtete Beweise für seinen Aufenthalt in Edirne finden. Dazu gehören die folgenden Verse aus einer für Emīr Süleymān gedichteten qaṣīda:

Čün yine taḫtgehi oldı günüŋ burğ-ı ḥamel[5]
Nāmiye ʿāmiline degdi girü šuğl-ı ʿamel

---

1) Bei einem nicht so kleinen Teil der Lobgedichte läßt sich nicht bestimmen, für wen sie gedichtet wurden. Trotzdem liefern uns mehrere Lobgedichte, die für Emīr Süleymān verfaßt wurden, wertvolles Material für unsere Untersuchung. Unsere Kriterien für die Auswahl der Gedichte, die wir zu Rate ziehen, haben wir oben erwähnt, siehe S. 122 f. Ausgewählt wurden nur solche Gedichte, in denen die Merkmale in einem nach unserer Meinung überzeugenden Zusammenhang zueinander stehen.

2) Gibb, Ottoman Poetry, Bd I, S. 263; EI I, S. 217, s.v. "Aḥmedī" (Süßheim); Babinger, GOW, S. 11; Banarlı/Gönensay, Türk Edebiyatı Târihi, S. 127; Banarlı, Resimli Türk Edebiyatı Târihi, S. 117; EI (2) I, S. 299, s.v. "Aḥmadī" (Lewis); Taeschner, "Die osmanische Literatur", HO Bd V, Abschnitt I, S. 276

3) İA I, S. 217, s.v. "Aḥmedī" (Köprülü); Björkman, "Die altosmanische Literatur", Fundamenta Bd II, S. 418.

4) Şehsuvaroğlu, Şâir, S. 8; Pekolcay, İslâmî Türk Edebiyatı, Bd I, S. 141.

5) Hs. Hamidiye, Verse 4577-4578, 4586-4590, 4597-4599 (= fol. 152 b, Zeile 9-10; fol. 153 a, Zeile 2-6, 13-15). Versmaß: ramal.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000146

Kūh u ṣaḥra girü ğennet bigi ḫurrem olıben
Geydi šāhidleri bāğuŋ qamu elvān-ı ḫulel

...

ʿİšretüŋ mevsümidür līk ne čāre ramażān
Rāḥat-ı ʿIšumuzı ʿösrete eyledi bedel

Gerči šimdi ramażān qorḫusı qomaz bizi kim
İčevüz bāẕe-i gül-rengi ne ekṣer ne aqal

Girü yümnile gele ʿīd u be-rağm-ı ramażān
Ol qadar nūš ëdevüz bāẕeyi kim lā-tes'el

Meğlisinde melik ül-mülküŋ olıben maḥrem
Göŋül āyīnesine meyden uravuz ṣayqal

MīR Sülmān-ı Süleymān-ṣıfat ol kim luṭfı
Sebeb-i terbiyet-i dīndür ü tertīb-i düvel

...

Ne dürür senden ıraḫ taḫt-ı selāṭīn bī-tāğ
Šöyle kim sensüz olur ṣadr-ı imāret muḫtel

Qanqı midḥet ki saŋa aydılmaya bühtān u ḫaṭā
Qanqı ṭāʿat ki saŋa olmaya ʿışyān u zelel

Ger kemālüŋi göremedise düšmen ne ʿağeb
Niğesi göre güni göz ki ola anda sebel

Da [das Sternkreiszeichen] Widder wieder zum Thronplatz der Sonne ward, gelangte wieder Aktionsfähigkeit zu demjenigen, der das Wachstum bewirkt[1].

Berg und Ebene wurden wieder fröhlich wie das Paradies, und die Zeugen des Gartens zogen alle farbige Gewänder an[2].

---

1) Mit dem Täter ist hier das Licht der Sonne gemeint, welches mit der Kraft, die von der Sonne stammt, das Wachstum der Pflanzen fördert.

2) Mit Zeugen des Gartens sind hier die Blumen gemeint. Die Blumen blühen und es sieht so aus, als ob sie farbige Gewänder angelegt hätten. Damit bezeugen sie, daß der Frühling eingekehrt ist.

...

Es ist die Zeit für Gelage, aber leider hat [der Monat] ramażān das Vergnügen unseres Trinkfestes in Mühsal verwandelt.

Obwohl jetzt die Angst vor dem ramażān es uns nicht erlaubt, trinken wir doch den rosenfarbigen Wein weder weniger noch mehr [als früher][1].

Mit Segen wird das Fest doch wieder kommen, und wir werden [dem Monat] ramażān zum Trotz so viel Wein trinken ... [Doch] frage nicht [danach][2]!

Wir wurden die Eingeweihten im Weingelage vom Herrscher des Reiches, und wir polieren den Spiegel [unserer] Seele mit Wein.

MIr Sülmān mit den Eigenschaften Salomos ist derjenige, dessen Gunst den Grund für den Respekt der Religion gegenüber und für die Ordnung der Länder bildet.

...

Was ist der Thron der Sultane [wert], entfernt von dir? Ohne Krone! Genauso wie der Ehrenplatz der Herrschaft ohne dich verwaist ist.

Dasjenige Lob, welches nicht für dich gesagt wird, ist falsch und fehlerhaft. Diejenige Botmäßigkeit, welche nicht dir gilt, ist Rebellion und Erniedrigung.

Was [ist denn] erstaunenswert [daran], wenn der Feind deine Reife nicht wahrnehmen kann. Wie kann dasjenige Auge, das den Star hat, die Sonne sehen.

Die Sonne tritt in das Sternkreiszeichen Widder (ḥamal) ein[3]. Es ist Frühling und ramażān. Das sind die Anhaltspunkte, mit deren Hilfe sich die Zeit bestimmen läßt, der die oben zitierten Verse entstammen. Die Sonne befindet sich zwischen dem

---

1) D.h. ebensoviel wie früher.

2) D.h. unvorstellbar viel.

3) Siehe Kunitzsch, Arabische Sternnamen, S. 167; Kunitzsch, Sternnomenklatur, S. 22, 24; EI II, S. 259, s.v. "al-Ḥamal" (Ruska).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000148

21. März und dem 20. April im Sternkreiszeichen Widder. In Aḥmedīs Leben überschneiden sich das Sternkreiszeichen Widder und der Monat ramażān zum ersten Mal zwischen 1335 und 1339, dann zwischen 1367 und 1371 und zuletzt zwischen 1401 und 1405[1]. Beim ersten Mal kann Aḥmedī höchstens ein kleiner Junge gewesen sein, weil er kurz vor 1334 zur Welt kam. Zwischen 1367 und 1371 befand er sich entweder bei ʿĪsā Bey von Aydın oder am Hofe Süleyman Šāhs von Germiyān[2]. Der osmanische Prinz Emīr Süleymān war in dieser Zeit noch nicht geboren. Aus den oben zitierten Versen geht aber deutlich hervor, daß sie für Emīr Süleymān gedichtet wurden, denn erstens ist Emīr Süleymān als Zecher wohlbekannt, was zahlreiche osmanische Historiker hervorgehoben haben, die darin den Grund seines Unterganges sahen[3]. Und zweitens spiegeln die Verse den Kampf um den Thron wider. Der in diesen Versen erwähnte Mīr Sülmān, der nach dem Thron der Sultane strebt, an dessen Weingelage Aḥmedī beteiligt ist und bei dem nicht einmal der heilige Monat ramażān das Weintrinken beeinträchtigt, kann kein anderer als der osmanische Prinz Emīr Süleymān sein. Wenn man bedenkt, daß der Machtkampf unter den Prinzen erst nach 1403 entflammte, ergibt sich beinahe zwingend der Schluß, daß diese Verse aus den Jahren zwischen 1403 und 1405 stammen. Eine noch genauere Datierung, nämlich auf die Jahre 1404 und 1405 ergibt folgende Überlegung: Aus Aḥmedīs oben erwähnten

---

1) Unsere Daten über den Monat ramażān entnehmen wir den Wüstenfeld-Mahler'schen Vergleichstabellen, S. 18 f.

2) Siehe oben S. 105 ff.

3) Einer der frühen osmanischen Historiker, Enverī, schildert im 15. Jahrhundert die Beziehungen zwischen Emīr Süleymān und Aḥmedī auf folgende Weise:

Mīr Süleymān dün ü gün şoḥbet ëder
Aḥmedīyle dem-be-dem ʿisret ëder

Aḥmedī dervīšdi bay eyledi šāh
Oldı muḥtāǧ aŋa ǧümle ehl-i ǧāh

Mīr Süleymān widmet sich Tag und Nacht der Geselligkeit [und] trinkt mit Aḥmedī die ganze Zeit.

Aḥmedī war arm. Der Šāh hat ihn reich gemacht, und alle Vornehmen wurden ihm gegenüber dürftig.

Siehe dazu Enverī, Düstūrnāme, S. 91.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000149

Versen geht deutlich hervor, daß der ramażān begann, bevor die Sonne in das Sternkreiszeichen Widder eintrat. Das war der Fall in den Jahren 1404 und 1405, nicht aber im Jahre 1403, in dem der ramażān am 25. März begann, also nach dem Eintreten der Sonne in das Sternkreiszeichen Widder und nicht vorher.

Im Jahre 1404 und zu Anfang des Jahres 1405 befand sich Emīr Süleymān in Edirne[1]. Nicht nur die Tatsache, daß der ramażān 1405 im dritten Monat, also am Anfang des Jahres begann, sondern auch Aḥmedīs Äußerungen im Doppelvers 4597 beweisen uns, daß dieses Gedicht in Edirne geschrieben wurde. In diesem Doppelvers beteuert Aḥmedī seinem Gönner, daß der Thron der Sultane entfernt von ihm wertlos und ohne Krone sei und deshalb der Ehrenplatz der Herrschaft verwaist bliebe[2]. Der Hauptsitz der Osmanen war zu jener Zeit Bursa, und das war auch der Platz des osmanischen Thrones[3].

Doch beweist nicht nur diese qaṣīda, daß Aḥmedī sich in Edirne bei Emīr Süleymān befand, sondern auch der folgende Doppelvers aus einem anderen Gedicht bringt Aḥmedīs Aufenthalt in Rumelien sehr deutlich zum Ausdruck:

---

1) İA VII, S. 468, s.v. "Mehmed I" (Uzunçarşılı).

2) Siehe oben S. 134.

3) Vgl. hierzu die Worte, die der Chronist Nešrī (lebte in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts; über ihn siehe İA IX, S. 214 ff., s.v. "Neşrî" [Tekindağ]) Emīr Süleymān sagen läßt: "Benüm ḫāṭırum söyle diler ki Anaṭolı ṭarafına geçem. Ol vilāyeti daḫı żabṭ edem. Zīrā Meḥmed qarındaşımuz ʿĪsāya eyü etmeyüb, anı memleketden çıqarub, redd edüb, gendü Anaṭolı memleketin temām żabṭ edüb, pederüm taḫtına gecdi. Henüz bir ṭıfıl oğlandur, taḫta ol daḫı qaçan lāyıq olur. Imdi ḫāṭırum söyle ister ki, Anaṭolı ṭarafına gecüb taḫtı elünden alam ..." d.h. "Ich möchte auf die anatolische Seite übersetzen und auch jenes Gebiet erobern. Denn Mehmed hat unserem Bruder ʿĪsā nicht gut gehandelt. Er hat ihn aus dem Lande verjagt, zurückgewiesen und selbst das ganze anatolische Land in Besitz genommen. Er hat den Thron meines Vaters bestiegen. Er ist ja noch ein kleines Kind. Wie paßt er denn auf dem Thron? Nun möchte ich auf die anatolische Seite übersetzen und den Thron seiner Hand entreißen ..." Siehe Nešrī, Cihan-nümâ, Bd II, S. 433.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000150

Sözičün Aḫmedīnüŋ Rūm ëline[1]
Gelür taḫsīn ʿIrāq u Iṣfehāndan

Für Aḫmedīs Worte kommt Lob aus dem ʿIrāq und aus Iṣfehān nach Rumelien[2].

Wir wissen nicht, ob die folgenden Verse gedichtet wurden, bevor Aḫmedī sich in Edirne Emīr Süleymān anschloß, aber bei "Gog" (Ya'ğūğ)[3] und "Dämon" (dīv)[4], die das Land eroberten, wäre eine Anspielung auf Timur und sein Heer nicht ausgeschlossen. Demnach könnte mit Iskandar und Salomo, nach denen hier gerufen wird, Emīr Süleymān gemeint sein, von dem Aḫmedī getrennt ist und eine Einladung erwartet:

Furqatüŋ ğān mülkini qıldı ḫarāb[5]
El-amān ëy ʿadl-i sulṭān qandesin

Ye'ğūğ ël urdı Sikender qanısın
Mülki dīv aldı Süleymān qandesin

...

Sini bir gün görsem vü dësen baŋa
Ki Aḫmedī zār ü perīšān qandesin

Die Trennung von dir hat das Land [meiner] Seele verwüstet. Hilfe, o Gerechtigkeit des Sultans! Wo bist du?

---

1) Hs. Ḥamidiye, Vers 6017 (= fol. 199 a, Zeile 11). Versmaß: hazağ.

2) Die Osmanen nannten das Gebiet, das sie auf der europäischen Seite eroberten, "Rūm ëli". Im 14. und 15. Jahrhundert war diese Bezeichnung schon ein feststehender Begriff, siehe İA IX, S. 766, s.v. "Rumeli" (İnalcık).

3) Über die Rolle der Völker Gog und Magog in der biblischen und islamischen Eschatologie siehe EI IV, S. 1236 f., s.v. "Yādjūdj wa-Mādjūdj" (Wensinck). Zu der Verwendung dieses Motives in der klassischen Literatur siehe Tarlan, Şeyhî, S. 255.

4) Über den Dämon Şaḫr, der Salomos Zauberring stahl und eine Weile anstelle Salomos herrschte, siehe EI IV, S. 562, s.v. "Sulaimān" (Walker). Zu der Verwendung dieses Motives in der klassischen Literatur siehe Tarlan, Şeyhî, S. 262.

5) Hs. Hamidiye, Verse 5836-5837, 5840 (= fol. 193 a, Zeile 12-13, 16). Versmaß: ramal.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000151

Gog hat das Land geplündert! Wo bist du, Alexander (Iskandar)? Der Dämon hat das Land erobert! Wo bist du, Salomo (Süleymān)?

...

Wenn ich dich doch nur einen Tag sähe und du mir sagtest: "Aḥmedī! Wo befindest du dich so stöhnend und verstört?"

Nachdem Emīr Süleymān sich in Edirne zum Sultan erklärt hatte, ließ er die ḫuṭba auf seinen Namen lesen und Münzen mit seinem Namen prägen. Diese Ereignisse spiegeln sich in Aḥmedīs Versen wider, die wir hier zitieren möchten:

Süleymān-ı memālik Mīr Sülmān[1]
Ki ëderler aŋa pīr ü ǧuvān šükr

Ol oldı šāh-ı mülk elḥamdülillāh
Ol oldı ḫusrev-i ṣāḥīb-qırān šükr

Ëder adına sikke her nefes zikr
Nite kim ḫuṭbe qılur her zemān šükr

...

Baŋa ol ḫānumānlar vërdi lābud
Uš ëtdürür aŋa bu ḫānumān šükr

...

Niǧesi ëde bilsüŋ niʿmetine
Süleymānuŋ bu mūr-ı nā-tuvān šükr

Salomo der Länder, Mīr Sülmān! Jung und Alt danken ihm.

Gott sei Dank, daß er der Schah des Landes wurde. [Gott gebührt] Dank, daß er der mit Glück ausgezeichnete Herrscher wurde.

---

1) Hs. Hamidiye, Verse 1911-1913, 1924, 1927 (= fol. 65 a, Zeile 3-5, 16; fol. 65 b, Zeile 2). Versmaß: hazaǧ.

Die Münzen erwähnen seinen Namen mit jedem Atemzug, genauso wie die ḫuṭba jederzeit ihren Dank zum Ausdruck bringt.

...

Er hat mir Hab und Gut gegeben. Natürlich verpflichtet [mich] dieses Eigentum ihm gegenüber zum Dank.

...

Wie kann sich diese ohnmächtige Ameise für die Gunst Salomos bedanken?

Zuerst schickte Meḥmed Čelebi Gesandte mit Geschenken an seinen Bruder, gratulierte ihm zu seiner Thronbesteigung in Edirne und versicherte ihn seiner Treue, worauf Emīr Süleymān eine freundliche Antwort gab. Dann gab sich Emīr Süleymān seinen Weingelagen in Edirne hin, und Meḥmed Čelebi setzte sich in Anatolien mit seinem älteren Bruder ʿĪsā Čelebi[1] auseinander. Diese Auseinandersetzung und besonders ʿĪsā Čelebis Niederlage mißfielen Emīr Süleymān. Er griff in die Auseinandersetzung ein, indem er ʿĪsā Čelebi, der in Edirne bei ihm Hilfe suchte, seine Unterstützung gewährte und Meḥmed Čelebis Verhalten tadelte. ʿĪsā Čelebi kehrte nach Anatolien zurück, wurde aber wieder geschlagen und fand den Tod. Nun war es an Emīr Süleymān, die Initiative selbst zu ergreifen, um noch größerem Machtzuwachs Meḥmed Čelebis in Anatolien vorzubeugen, während Meḥmed Čelebi unter den anatolischen Fürsten Bundesgenossen suchte.

Es ist nicht genau auszumachen, ob die folgenden Verse aus dieser Zeit stammen. Eines aber ist sicher, nämlich daß sich eine Feindseligkeit anbahnte. Gesandte waren bei Emīr Süleymān erschienen, und Aḥmedī läßt in seiner Schilderung in den Worten Emīr Süleymāns eine leichte Drohung durchblicken. Diese Verse erscheinen uns deshalb bedeutsam, weil sie die Atmosphäre wiedergeben, die während der Machtkämpfe um das osmanische Erbe am Hofe Emīr Süleymāns geherrscht haben dürfte. Die gespannte Lage, die Sorge um die Zukunft, das Weingelage als Trost und die Hoffnung sind die dominierenden Motive dieses Gedichtes:

---

1) Über ʿĪsā Čelebi siehe Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, Bd I, S. 330 ff.

Qahrınuŋ nārını čünkim yād ëder düšmanı[1]
Qatre qatre yüregi qan olur eyle kim enār

...

Düšmanınuŋ yavuz adı nërede kim aŋıla
İt daḫı išidürise billāh andan ëde ʿār

Nola Sindī bigi ḫaşmı ëderise ıżṭırāb
Čün šehüŋ ḫavfından eriyüb aŋa ërdi ıżṭırar

Ol gelenlere ǧevāb ol resme vërdi pādišāh
Čün benüm siz araŋuzda olmasun bu gīr u dār

...

Rūzgāruŋ ḫālini čünkim bilürsin niǧedür
Qomaġıl ǧāmı elüŋden bir dem ë Ǧem zīnhār

...

Mevsüm-i güldür šehā gülzār ičinde oturub
Ǧām-ı gülgūn vërsün elüŋe nigār-ı gül-ʿiẕār

...

Enǧüm olsun saŋa yār ü āsumān olsun muṭīʿ
Devlet olsun saŋa hem-reh baḫt olsun saŋa yār

Wenn sein Feind sich an das Feuer seiner Gewalt erinnert, wird sein Herz Tropfen für Tropfen bluten, ebenso wie der Granatapfel.

...

Wo [auch immer] von dem bösen Namen deines Feindes gesprochen wird, würden sich sogar die Hunde schämen, wenn sie zugehört hätten.

Was ist denn [staunenswert daran], wenn sein Rivale wie jemand aus Sind[2] leidet; denn durch die Angst vor dem Schah siechte er dahin, und Elend erreichte ihn.

---

1) Hs. Hamidiye, Verse 1744, 1748-1750, 1759, 1761, 1775 (= fol. 60 a, Zeile 1, 5-7, 16; fol. 60 b, Zeile 1, 15). Versmaß: ramal.

2) Über Sind siehe EI IV, S. 465-467, s.v. "Sind" (Haig).

Der König hat jenen Ankömmlingen geantwortet:
"Zwischen mir und euch soll diese Auseinandersetzung nicht entstehen!"

...

Weil du weißt, wie die Lage der Zeit ist, laß den Weinbecher keinen Augenblick aus der Hand, o Ğam[1], um keinen Preis!

...

Es ist die Zeit der Rosen, o Schah! Setz dich in den Rosengarten, und die rosenwangige Schöne soll dir den rosenfarbigen Weinbecher in die Hand geben!

...

Sterne sollen dir Freunde sein! Und der Himmel soll dir gehorchen! Die Macht soll dein Begleiter sein und das Glück dein Freund!

Emīr Süleymān marschierte 1405 gegen Bursa. Meḥmed Čelebi zog sich ohne Kampf nach Amasya zurück. Emir Süleymān brachte Bursa unter seine Herrschaft und rückte gegen Ankara vor. Nachdem er Ankara erobert hatte, kehrte er nach Bursa zurück. Danach plante Meḥmed Čelebi einen Überraschungsangriff und zog mit starken Truppen gegen ihn. Unterwegs am Sakarya-Fluß stieß er zufällig auf Süleymān Subaši[2], der auf Emir Süleymāns Seite stand. Süleymān Subaši galoppierte davon und benachrichtigte Emīr Süleymān von dem geplanten Überfall[3]. Emīr Süleymān wollte nach Rumelien fliehen. Čandarlı ʿAlī aber überredete ihn zu bleiben. So nahm er die Herausforderung an, verließ mit seinen Streitkräften Bursa und ritt Meḥmed Čelebi entgegen. In der Gegend von Yenišehir[4] stießen beide Parteien aufeinander. Obwohl

---

1) Mit "Ğam" ist hier Emīr Süleyman gemeint. Über die legendäre Persönlichkeit Ğams und seine Rolle in der klassischen Literatur siehe Tarlan, Şeyhî, S. 234 ff.

2) Über ihn ist nichts Näheres bekannt.

3) Siehe Neşrî, Cihan-nümâ, Bd II, S. 463; vgl. İA XI, S. 180 f., s.v. "Süleyman Çelebi (Emir)" (Gökbilgin).

4) Yenişehir liegt 45 km östlich von Bursa, siehe Sāmī, Qāmūs ül-aʿlām, Bd VI, S. 4805.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000155

seine Lage günstiger war, zögerte Meḥmed Čelebi mit dem Angriff, weil er sich seiner Emire nicht ganz sicher war. Diese Schwäche nutzte der Großwesir Čandarlı ʿAlī aus. Seine Machenschaften überzeugten Meḥmed Čelebi vom Verrat seiner eigenen Emire, weshalb er den geplanten Angriff aufgab und das Feld räumte. Emīr Süleymān kehrte nach Bursa zurück.

Aḥmedī kannte wohl Süleymān Subašı, der über Meḥmed Čelebis Heranrücken Emīr Süleymān benachrichtigte, denn in einem kleinen Gedicht, das aus sieben Doppelversen besteht, findet sich sein Lob:

Subašı Beg Šüǧāʿ üd-dīn Süleymān[1]
Emīn-i devlet-i Šeh Mīr Sülmān

Melikdür memleket aŋa müsellem
Dirilir gölgesinde her müsülmān

...

ʿÖmer ʿadl ü Ḥasan ḫulq u ʿAlī dil
Ki ṣıddīq oldı anuŋla Āl-i ʿOsmān

Subašı Beg Šüǧāʿ üd-dīn Süleymān [ist] der sichere Halt des Staates von Schah Mīr Sülmān.

Er ist der Machthaber, dem [die Verwaltung des] Land[es] anvertraut ist. In seinem [schützenden] Schatten kommt jeder Muslim wieder zu Kräften.

...

---

1) Hs. Düğümlü Baba, Verse 6049-6050, 6052 (= fol. 252 b, Zeile 1-2, 4); Hs. İslam Eserleri, Verse 6979-6980, 6982 (= fol. 132 b, Zeile 32-35, 38-39). Versmaß: hazag.

Er [hat] die Gerechtigkeit ʿUmars[1], den Charakter Ḫasans[2] und die Seele ʿAlīs[3]; so schloß die Familie ʿUs̲māns[4] mit ihm aufrichtige Freundschaft[5].

Es folgen hier einige Verse aus Aḫmedīs Gedichten, die die bereits erwähnten Ereignisse aus der Zeit in Bursa widerspiegeln. Die Ankunft Emīr Süleymāns in der Stadt wird geschildert. Aḫmedī erhält Nachricht, Emīr Süleymān nähere sich mit seinen Soldaten der Stadt. Seine Freude ist groß. Der Feind verschwindet natürlich, sobald Emīr Süleymān kommt. Besonders diejenigen Verse, in denen Aḫmedī Emīr Süleymāns Ankunft schildert, sind sehr bildhaft:

Dëdiler müžde ki ol sulṭān gelür[6]
Dëdüm ol resme ki ğisme ğān gelür

Dëdiler ërišdi uš luṭf-ı raḫīm
Dëdüm išde raḫmet-i raḫmān gelür

Ërdi lešker tozı dëdiler dëdüm
Tūtiyā-yı dīz̲e-i aʿyān gelür

Mīr Sülmān ërdi dëdiler dëdüm
Yëdi iqlīm alığı sulṭān gelür

...

Ḫaşm kim qatredür ol lā-šey olur
Orada kim baḫr-i bī-pāyān gelür

---

1) Der zweite Kalif des Islam; über ihn siehe EI III, S. 1061-1063, s.v. "ʿOmar b. al-Ḫaṭṭāb" (Levi della Vida).

2) Gemeint ist ʿAlīs Sohn Ḫasan. Über ihn siehe EI (2) III, S. 240-243, s.v. "(Al-) Ḫasan b. ʿAlī b. Abī Ṭālib" (Vaglieri).

3) Der vierte Kalif des Islam; über ihn siehe EI (2) I, S. 381-386, s.v. "ʿAlī b. Abī Ṭālib" (Vaglieri).

4) Gemeint ist die osmanische Dynastie, aber zugleich eine Anspielung auf den dritten Kalifen ʿUsmān. Über ihn siehe EI III, S. 1088-1090, s.v. "ʿOṯhmān b. ʿAffān" (Levi della Vida).

5) Eine Anspielung auf den ersten Kalifen Abū Bakr, die auf das Wort "ṣiddīq" beruht, das Abū Bakrs Beiname war. Siehe über ihn EI (2) I, S. 109-111, s.v. "Abū Bakr" (Montgomery Watt).

6) Hs. Hamidiye, Verse 2118-2121, 2123-2125 (= fol. 71 a, Zeile 11-14, 16; fol. 71 b, Zeile 1-2). Versmaß: ramal.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000157

Bāġdan dūr ola zāġ u būm kim
Bülbül ü ṭūṭī-yi ḫoš-elḥān gelür

Nëde dimne ḫīleyile bellüdür
Anda kim ġurriš ëdüb arşlan gelür

Sie sagten: "Frohe Botschaft! Jener Sultan kommt!" Ich sagte: "[Er kommt] so, wie die Seele in den Körper eintritt."

Sie sagten: "Die Gunst des Erbarmers hat [uns] doch erreicht!" Ich sagte: "Fürwahr, das Erbarmen des Erbarmers kommt!"

"Die Staubwolken der Soldaten haben uns erreicht!" sagten sie. Ich sagte: "Die Augensalbe der Augen der Vornehmen kommt!"[1]

Sie sagten: "Mīr Sülmān ist da!" Ich sagte: "Der Sultan kommt, der die sieben Klimata erobert."

...

Der Feind, der ein Tropfen ist, wird an jedem Ort unsichtbar, wohin das uferlose Meer kommt.

Die Krähe und die Eule werden vom Garten entfernt sein, denn die schön singende Nachtigall und der Papagei kommen.

Was der Fuchs mit [seiner] Schlauheit machen [kann], wenn der Löwe brüllend kommt, das ist ja klar.

In den folgenden Versen dankt Aḥmedī dem Schöpfer, daß Emīr Süleymān zurück in die Stadt gekommen ist, und bringt seine Wünsche, die gewiß auch diejenigen seines Herrschers sind, als eine allgemeine Erwartung des Volkes zum Ausdruck: Die Krone und der Thron wurden durch ihn geehrt, jeder möchte, daß er Rūm und Syrien (Šām)[2] beherrscht.

---

1) Eines der von Aḥmedī des öfteren verwendeten Motive ist es, den Staub am Fuße des Königs, der Geliebten oder des Geliebte als Augenheilmittel (kuḥl al-ǧavāhir oder tūtiyā) zu schilder

2) Über Šām siehe Gaudefroy-Demombynes, Syrie, S. 6 ff.; Hartmann, Nachrichten, S. 42 ff, siehe oben S. 68.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000158

Biḫamdi llāh ki qıldı baḫt yārī[1]
Ki gördüŋ girü šāh-ı baḫtiyārı

Yër ü gök ṭoludur dürlü bešāret
Ki geldi girü šehre šehriyārī

Müzeyyen qıldı ğennet bāğı bigi
Šehüŋ geldügi šehrile diyārı

...

Baŋa baḫt ëtdi yārī čünki gördüm
Anı kim ʿālemüŋdür iḫtiyārı

Melik Sülmān yemīn-i dīn ü devlet
Šeh-i İslām emīn-i milk ü millet

...

Duʿāsı olidi ḫalquŋ ṣubḫile šām
Melik Sülmānuŋ olsun Rūmile Šām[2]

Gott sei Dank, daß das Glück sich freundlich erwies und du den glücklichen Schah endlich sahst.

Der Himmel und die Erde sind voll von allerlei frohen Botschaften, denn der Staathalter kam in die Stadt zurück.

Die Ankunft des Schahs schmückte die Gegend und Stadt wie einen paradiesischen Garten.

...

Das Glück war mir freundlich, denn ich habe denjenigen gesehen, der der Erwählte der Welt ist.

König Sülmān, das Glück der Religion und des Reiches! Der Schah der Muslime und der Vertraute des Landes und Volkes.

...

---

1) Hs. Hamidiye, Verse 7281-7283, 7285-7286, 7298 (= fol. 241 a, Zeile 1-3, 5-6; fol. 241 b, Zeile 3). Versmaß: hazağ.

2) Aḫmedī bildet hier eine Paranomasie (taǧnīs-i tāmm): "šām" heißt im ersten Vers "Abend" und bezeichnet im zweiten "Syrien". Über taǧnīs-i tāmm siehe Wagner, Abū Nuwās, S. 433.

Das Gebet des Volkes war Tag und Nacht: "Rūm und
Šām mögen Emīr Süleymān gehören!"

Emīr Süleymāns Hoffnung auf das Erbe des osmanischen Reiches und seine Liebe zum Wein sind die Lieblingsthemen Aḫmedīs. In dem hier folgenden Gedicht versichert er seinem Herrscher, die Familienzugehörigkeit des Feindes sei ohne Bedeutung und dessen Hoffnungen umsonst. Was kann schon ein Feind erreichen, der weder Frau noch Mann ist? Die Anspielung im Doppelvers 7166 dürfte den Bewohnern der Stadt Bursa gelten, die Meḫmed Čelebi eine stärkere Neigung entgegenbrachten als Emīr Süleymān[1].

ʿImāret qıl bizi ğāmile sāqī[2]
Ḫarāb olsun nolur bünyāz-ı taqvī

Šerīʿat aḫmaqı nehy ëtse andan
Nola čün ʿaql vërür aŋa fetvī

...

Melik Sülmān Süleymān-ı zemāne
Ki aŋa qul yarašur faġfūr u kesrī

Šeh-i iqlīm ki oldı vü olısar
Anuŋ ḫükminde ğümle mülk-i dünyī

...

Seni görüb seven ḫaşmuŋı kimdür
Tere alıb vëren mennile salvī

Ne bašara senüŋle düšmanuŋ kim
Ne ʿavretdür ne er šöyle ki ḫunsī

Nesebden yoḫdur aşşı düšmanuŋa
Ki renginden bulamaz nefʿi ḫınnī

Bilür ḫālin elüŋde nolısar līk
Vërür gendüzine olmaz tesellī

...

---

1) Siehe unten S. 147, 149 ff.; vgl. İA I, S. 217, s.v. "Aḫmedî".

2) Hs. Hamidiye, Verse 7144-7145, 7158-7159, 7166-7169, 7179 (= fol. 236 b, Zeile 5-6; fol. 237 a, Zeile 2-3, 10-13; fol. 237 b, Zeile 6). Versmaß: hazağ.

ʿAdūnuŋ qısmeti suğrī düšiben
Vërilsün mevhibetden saŋa kübrī

Erbaue uns mit dem Weinbecher, o Weinschenk!
Die Basis des Frommseins soll ruiniert werden,
was verschlägt's?

Was gibt es denn [zu bedenken], wenn der an die
šarīʿa sich haltende Tor es (sc. den Wein) verbietet,
weil die Vernunft ihm das fatvā dazu gibt?

...

König Sülmān, der Salomo der Zeit! Es wäre nur recht
und billig, [wenn] faġfūr[1] und kisrā[2] seine Knechte
wären.

Der Schah des Landes! Alle Länder der Welt gerieten
und geraten [bald] unter seine Regierungsgewalt.

...

Wer ist derjenige, der dich sieht, aber doch deinen
Rivalen liebt? [Das wäre, wie wenn] jemand Kresse
nimmt und dafür Manna und Wachtel[fleisch] gibt[3].

Was für einen Erfolg kann dein Feind gegen dich
haben? Er ist weder Frau noch Mann, [sondern] wie
ein Zwitter.

Deinem Feind erwächst aus Familienzugehörigkeit
kein Nutzen, sowenig wie Hennakraut aus seiner Farbe
Nutzen ziehen kann.

---

1) Der Titel des chinesischen Herrschers in den islamischen Quellen, siehe EI (2) II, S. 738, s.v. "Faghfūr".

2) Über die arabische Form des Titels persischer Könige "ḫusrau" siehe EI II, S. 1119, s.v. "Kisrā" (Huart).

3) Eine Anspielung auf die Geschichte, die von der Flucht des jüdischen Volkes aus Ägypten unter Moses' Führung berichtet. Als die Flüchtlinge in der Wüste keine Nahrung mehr fanden, wurde ihnen vom Himmel Manna und Wachtelfleisch herabgesandt. Später vergaßen sie aber diese Gnade Gottes und beteten ein Kalb an. Über dieses Motiv siehe Näheres Speyer, Die biblischen Erzählungen im Qoran, S. 232 ff., 292 f., 294, 323 ff. Aḥmedī greift durch diese Anspielung die Bewohner von Bursa an, die, wie oben erwähnt, Meḥmed Čelebi größere Zuneigung als Emīr Süleymān entgegenbrachten.

Er weiß, wie seine Lage in deiner Hand sein wird,
doch tröstet er sich mit einem unmöglichen Trost.

...

Möge deinem Feind ein geringer Anteil des Schicksals
zuteil werden und dir von der göttlichen Wohltat
die Größe!

Im folgenden Gedicht äußert Aḥmedī, wie schön es sei, auf das Wohl Emīr Süleymāns zu trinken. Trotzdem kann er die Sorge um eine ungewisse Zukunft nicht verbergen, wenn er auch betont, Emīr Süleymān sei der Sieger, vom Volk als Herrscher erwünscht und der Herrschaft würdig.

Ṣabāḥın ḫoš durur ičmek ṣabūḥı[1]
Be-yād-ı pādišāh-ı šāhzāde

Melik Sülmān Süleymān-ı zemāne
Ki mis̱li gelmedi gelmez ǧihāne

...

Ṣun ol ǧāmı bugün šāz olalum kim
Bilinmez nolısar yārın serenǧām

...

Šehinšāh-ı ǧihān kim baḫt u devlet
Anı ister niǧe kim mülk ü millet

...

Biḥamdi llāh muzaffersin ü pīrūz
Saʿādetmend ü devlet-yār ü bih-rūz

...

Saŋa yarašur ëtmek ḫalqa fermān
Saŋa lāyıqdur olmaḫ mülke vāli

---

1) Hs. Hamidiye, Verse 6497-6498, 6510, 6514, 6531, 6541 (= fol. 215 a, Zeile 3-5; fol. 215 b, Zeile 1, 5; fol. 216 a, Zeile 8; fol. 216 b, Zeile 2). Versmaß: hazaǧ.

Es ist schön, am Morgen auf das Wohl des Königs, des Sohnes eines Schahs, zu trinken!

Melik Sülmān, der Salomo der Zeit! Seinesgleichen ist noch nicht in die Welt gekommen und wird auch nicht kommen!

...

Gib jenen Weinbecher heute, [Weinschenk]! Laßt uns fröhlich sein! Niemand weiß, wie der morgige Tag ausgeht.

...

König der Könige der Welt! Das Glück und die Macht wünschen ihn ebenso wie das Land und das Volk.

...

Gott sei Dank! Sieger bist du[1] und siegreich, hochangesehen, mächtig und glücklich!

...

Dir steht es an, dem Volk zu gebieten! Dir geziemt es, im Lande der Regierende zu sein!

Nachdem Meḥmed Čelebi sich nach Amasya zurückgezogen hatte, schliefen die Feindseligkeiten für eine Weile ein, und Emīr Süleymān ließ sich in Bursa, der Hauptstadt seines Vaters, nieder, wo er sich weiter fröhlicher Geselligkeit widmete. Aḥmedī ist voll des Lobes über die Schönheiten der Stadt. Nach seiner Beschreibung ist Bursa ein Ort für Könige. Schöne Blumen und Bäume schmücken die Stadt wie einen himmlischen Garten. Die Stadt hat gute Erde, gutes Wasser und ein angenehmes Klima, ferner eine sehr gute Lage. Kurz, sie gleicht einem Paradies. Trotzdem fühlt Aḥmedī sich darin nicht wohl. Er kommt mit den Einheimischen nicht aus. In seinen Augen

---

1) Zugleich einen Anspielung auf den persischen König Pīrūz; über ihn siehe Justi, "Geschichte Irans, von den ältesten Zeiten bis zum Ausgang der Sāsāniden", Grundriß der iranischen Philologie Bd II, S. 530 f.; vgl. unten S.

sind sie Betrüger, Heuchler und Lügner, und ihre Rechtsgelehrten (fuqahā) und Sufis sind niedrige Menschen ohne Moral. Aḥmedī scheint unter den Bosheiten der Rechtsgelehrten und Sufis gelitten zu haben.

Burṣa sulṭānlara nešīmendür[1]
Yümnile ṭūr u vādi eymendür

Ḫuld bāġı bigi behār u ḫazān
Yāsemīnile ṭolu sūsendür

Her ṭarafdan čınār u servi sehī
Her yaŋa sünbülile behmendür

...

Nārıdur nūr-ı bī-duḫān ṣuyı ʿaẕb
Ḫāki müšk ü hevāsı gülšendür

Yëri ğennāt taḫtahā l-anhār
Zī maqām u zī ḫūb meskendür

Pāẕišeh ʿadlile biḥamdi llāh
Ẓulmden qamu ḫalqa me'mendür

Mīr Sülmān ki pāk ẕātı anuŋ
Ğān durur bu qamu ğihān tendür

...

Burṣa ḫūb šehrdür līkin
Ḫalqı ġāyet ġarīb-düšmendür

Fuqahāsı durur qamu süfehā
Ṣūfīleri qamudan edvendür

...

İčleri ṭolduġı nifākile širk
Tašlarından qamu mübeyyendür

Bunlaruŋ bigi kišiye er dëmegil
Ne muḫanneṣ ki rūspī-zendür

---

1) Hs. Hamidiye, Verse 1929-1931, 1934-1937, 1941-1942, 1944-1946, 1949-1951 (= fol. 65 b, Zeile 4-6, 9-12, 15-16; fol. 66 a, Zeile 3-5, 8-10). Versmaß: ḫafīf.

Šerriyile ol iki ṭāifenüŋ
İšbu gülšen ġarībe külḫandur

...

Ḫubs̱ ëderlerse Aḥmedīyi ne ġam
Şu bigi ol ču pāk-dāmendür

Aqbaḫu n-nās kerdür išitmez
Sözi kim qamu sözden aḫsendür

Niğesi bile ʿĪsā enfāsın
Ol ki ešek bigi tābʿ-ı kevdendür

Bursa ist der Sitz der Sultane. Berg und Tal befinden sich mit [dem Segen Gottes] auf der rechten (der glücklichen) Seite.

Wie ein Paradiesesgarten ist [es] im Frühling und im Herbst voll von Jasmin und blauer Lilien.

Von jeder Seite [sieht man] Platanen und schlanke Zypressen, und zu jeder Seite [verbreiten sich] Hyazinthe und Schneeglöckchen.

...

Sein Feuer gibt Licht ohne Rauch, sein Wasser ist wohlschmeckend, seine Erde [besteht aus] Moschus, und seine Luft ist wie diejenige des Rosengartens.

Sein Platz ist das Paradies, in dessen "Niederungen Bäche fließen"[1]. Was für eine Lage! Und was für ein schöner Wohnort!

Mit der Gerechtigkeit des Königs ist [es] Gott sei Dank für alle Menschen ein Zufluchtsort vor der Ungerechtigkeit.

Mīr Sülmān, der Reine, ist das Herz und diese ganze Welt der Körper[2].

...

1) Koran IX, 100.

2) Vgl. unten die Bedeutung des Begriffes "Herz" in der Mystik S. 276.

Bursa ist eine schöne Stadt, aber ihre Bewohner sind sehr fremdenfeindlich.

Alle ihre Rechtsgelehrten sind leichtsinnig, und ihre Sufis sind niederträchtiger als alle.

...

Daß ihr Inneres voll von Heuchelei und Vielgötterei ist, sieht man an ihrem Äußeren.

Nenne solche Leute nicht Männer! Wie impotent sind sie, daß ihre Frauen feile Dirnen sind.

Mit der Bösartigkeit jener beiden Gruppen ist dieser Rosengarten mir, dem Fremdling, die Feuerstelle geworden.

...

Wenn sie Aḥmedī schlecht behandeln, keine Sorge! Denn der Saum seines Gewandes ist sauber wie Wasser.

Der schlechteste Mensch ist der Taube, [denn er] hört die Worte nicht, die schöner als alle Worte sind.

Wie könnte jemand, der von Natur ein Dummkopf gleich einem Esel ist, den Atem Jesu schätzen?

Dieses Gedicht ist eine deutliche Parallele zu denjenigen Versen des Tervīḥ ül-ervāḥ, in denen Aḥmedī die Bewohner von Bursa auf dieselbe Art angreift[1]. Er beschwert sich, weil er, wie besonders aus den letzten Versen deutlich hervorgeht, schlecht behandelt sowie angeschuldigt wurde und kein Verständnis für seine Kunst findet. Im Tervīḥ ül-ervāḥ verdrießt es ihn, daß man ihm bei der Abfassung seines Werkes Schwierigkeiten macht. Nur um ihn zum Scheitern zu bringen, so glaubt er, gaben sie ihm keine Bücher aus der Bibliothek und versuchten mit allen Mitteln, ihn an der Arbeit zu hindern[2]. Die Ähnlichkeit zwischen dem von uns in Teilen zitierten Gedicht, das für Emīr Süleymān

---

1) Siehe Şehsuvaroğlu, Şâir, S. 34 f.; vgl. dazu İA I, S. 217, s.v. "Ahmedî" (Köprülü); siehe unten S.

2) Siehe Şehsuvaroğlu, Şâir, S. 11, 34 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000166

geschrieben wurde, und den auf Bursa bezüglichen Versen aus dem Tervīḥ ül-ervāḥ bestärkt die Vermutung, das Tervīḥ ül-ervāḥ sei für Emīr Süleymān verfaßt worden[1].

Anscheinend schwärzten Aḥmedīs Rivalen ihn bei Emīr Süleymān an[2]. In dem sogleich folgenden Gedicht preist Aḥmedī zunächst seinen Herrscher, versichert ihn im Zusammenhang mit einem Augenleiden seiner Treue, tut so, als ob nichts geschehen sei, und äußert den Wunsch nach einem Geschenk seines Herrn. Durch die Blume deutet er an, er möchte gut behandelt werden. Er hat aber doch ein schlechtes Gewissen. Obwohl er ahnt, worum es geht, fragt er, weshalb der Schah ihn zu sich rief. Er fühlt sich unschuldig und will deshalb die Beschuldigung nicht verstehen. Er glaubt, daß der schöne Platz für ihn deshalb zum Kerker geworden sei, weil er die Wahrheit gesagt habe. Er beteuert, seine einzige Schuld sei die Liebe zum Schah. Wir können schließen, daß Aḥmedī wahrscheinlich durch kritische Äußerungen das Mißfallen Emīr Süleymāns erweckt hatte, wodurch seine Feinde Gelegenheit erhielten, den Herrscher gegen ihn aufzuhetzen.

Ol ki dërler MÎr Sülmān ibn-i Sulṭān Bāyezīd[3]
İbn-i Ġāzī Ḫān Murād ibn-i Melik Orḫān aŋa

...

Bezmi qoyub rezme qaṣd ëderise bir ʿazmile
Feth ola Rūmdan tā ḥadd-i Hindustān aŋa

...

---

1) Siehe oben S. 37, 39.

2) Es ist insofern sehr interessant, als Aḥmedīs Gedichte uns in dem folgenden Abschnitt einen völlig neuen Einblick in die Schattenseiten seines Lebens am Hofe Emīr Süleymāns ermöglichen, die der Forschung bisher entgangen waren.

3) Hs. Hamidiye, Verse 200, 213, 215, 226-229, 231-235, 237-239 (= fol. 9 b, Zeile 4, 17; fol. 10 a, Zeile 2, 13-16; fol. 10 b, Zeile 1-5, 7-9). Versmaß: ramal.

Yarašur dünyāda ne varsa selāṭīn ü mülūk
Ki aydalar sulṭān bin sulṭān bin sulṭān aŋa

...

Pādišāhuŋ gül yüzinden bini maḫrūm eyledi
Bu gözüm kim qut oldı lāle bigi qan aŋa

Šāhı göreli gözüm čün ėtmedi ġayra naẓar
Nėredendür bu belā vü reng̃-i bī-pāyān aŋa

Ne güher kim naẓm ėtdüm medḥde bag̃ıšladum
Ol šehe kim ḫāk-i rehdür laᶜlile merg̃ān aŋa

Līk bu güher behāsın šāhdan naqd isderem
Vaᶜde vü nisye dėrise yoḫ durur imkān aŋa

...

Ḫoš dut ol qulunı kim hem faẓl u naẓm u nesrde
Ġāš ėderler Enverī vü Ḫāg̃e vü Selmān aŋa

Yėri dürür neqadar taḥsīn ėderse šāh anı
Hem sezādur neqadar qılurise iḥsān aŋa

Qapuŋa yüz sürdügümi her ki išitdi dėdi
Kim vėriser šāh māl ü mülk ü ḫān u mān aŋa

Anı ėt baŋa šehā kim dost u düšmān išidüb
Dėmesün kim degmedi g̃oz ḫayrat u ḫırmān aŋa

Šol sebeb kim daᶜvetile šeh getürdi qulını
Bir muᶜammadur kim ėrmez fikret-i insān aŋa

...

Pāk dürür ᶜişmeti Meryem bigi ol ᶜĪsī demüŋ
Pes nedendür ė ᶜag̃eb bu töhmet ü bühtān aŋa

Dile düšdi söz bigi ḫaq söz dėdügičün dili
Lābud oldı bu bihišt-ābād bir zindān aŋa

Pādišāhuŋ ᶜāšıqudur geldi ėšigin öpmege
Pādišāhı sevdügi dürür hemīn ᶜişyān aŋa

[Er ist] derjenige, der genannt wird Mīr Sülmān b. Ṣulṭān Bāyezīd b. Ġāzi Ḫān Murād b. Melik Orḫān.

...

Wenn er die Geselligkeit aufgegeben und sich zum Kampf entschlossen hätte, wären [alle Länder] von Rūm bis zur Grenze Indiens[1] mit einem einzigen Angriff von ihm erobert worden.

...

Es ziemt sich, wenn alles, was es in der Welt an Königen und Ländern gibt, ihn Sultan, Sohn eines Sultans und Enkel eines Sultans nennt.

...

Dieses mein Auge, dem das Blut der Tulpe gleich zur Nahrung wurde, hat mich daran gehindert, daß ich das [an Schönheit] der Rose ähnliche Gesicht des Königs sehe[2].

Seitdem mein Auge den Schah gesehen hat, schaute es niemanden anderen mehr an. Warum muß es denn dieses Unheil und dieses grenzenlose Leid ertragen?

[Sieh an], was für ein Juwel ich in Poesie verfaßt und panegyrisch jenem Schah geschenkt habe, für dessen Weg Rubinen und Perlen den Staub darstellen.

Ich möchte aber den Preis für dieses Kleinod vom Schah in barem Geld bezahlt haben. Wenn er ein Versprechen gibt und es auf Kredit nehmen will, so ist es unmöglich [, daß ich es akzeptiere].

...

---

1) Über Hindūstān siehe EI (2) III, S. 404-409, s.v. "Hind - The geography of India according to the mediaeval Muslim geographers" (Ahmad), S. 415-428, s.v. "Hind-History" (Burton-Page).

2) D.h. seine Augen bluten, und Blut hindert ihn am Sehen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000169

Behandle deinen Diener gut, auf den Anvarī[1], Ḫāǧa[2] und Salmān neidisch sind sowohl wegen der Gelehrsamkeit als auch wegen Poesie und Prosa.

Wie sehr immer der Schah ihn bewundert, er tut recht damit; und es ziemt sich, wieviel er ihm auch schenkt, [auch das hat er verdient.]

Jeder, der gehört hat, daß ich mich deiner Tür zugewandt habe, sagte: "Der Schah wird ihm Hab und Gut geben".

Verfahre so mit mir, o Schah, daß die Freunde und die Feinde nicht hören und sagen mögen: "Nichts anderes als [peinliche] Betroffenheit und Enttäuschung ward ihm Zuteil".

Der Grund, weshalb der Schah seinen Diener zu sich rief, ist ein Rätsel, das menschlischer Scharfsinn nicht ergründen kann.

...

Die Unschuld desjenigen, dessen Hauch dem [Hauche] Jesu ähnelt, ist so rein wie Marias [Unschuld]. Warum widerfährt ihm also diese Beschuldigung und Verleumdung?

Sicher weil er aufrechte Worte wie [diejenigen] gesagt hat, die in aller Munde sind, wurde dieser paradiesähnliche Ort ihm zum Kerker.

Er ist es, der den König liebt und kam, um dessen Schwelle zu küssen. Seine ganze Rebellion ist nichts anderes als seine Liebe zum König.

An diesem Gedicht zeigt sich, daß Aḥmedīs Beziehungen zu Emīr Süleymān nicht immer ungetrübt waren. Aḥmedī hatte Rivalen und Feinde, die seine Stellung am Hofe untergraben wollten. Daß sie mit diesen Bemühungen auch Erfolg hatten, zeigen uns fol-

---

1) Über Anvarī (gest. 1169) siehe EI (2) I, S. 524, s.v. "Anwarī" (Levy).

2) Über Ḫāǧa ʿImād ad-dīn Faqīh (gest. 1371) siehe Rypka, Iranische Literaturgeschichte, S. 266.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000170

gende Verse aus einer anderen qaṣīda, in der Aḥmedī sich über die ihm widerfahrende schlechte Behandlung und über seine Feinde beschwert. Obwohl er die Wahrheit gesagt zu haben glaubt und vom Herrscher Gunsterweise erwartet hatte, wurden gerade diejenigen belohnt, die die Wahrheit verdreht hatten, während ihm Unbill widerfuhr. Aḥmedī kann nicht verstehen, warum er so schlecht behandelt wird. Das Gedicht beginnt mit dem üblichen Lob auf den Herrscher, seine Gelage und seine Gerechtigkeit, seine Macht und seine Vorzüge als Herrscher. Aḥmedī versäumt auch nicht zu betonen, daß Emīr Süleymān rechtmäßiger Herrscher sei. Zum Beweis dessen berichtet er, das Kanzelgebet (ḫuṭba) werde auf seinen Namen verlesen und Münzen auf seinen Namen geschlagen.

Beru ṣun sāqī ol ǧāmı bugün kim nevbehār ërdi[1]
Ki yër yüzi olup durur ḫarīr ü zer-nigār andan

...

Beru ṣun ǧām-ı Čimšidi šeh-i pīrūz bezminde
Ki buldı selvet ü rāḫat bu devr-i rūzgār andan

...

Süleymān-ı zemāne Mīr Sülmān ḫusrev-i ʿalem
Ki emn ü ʿadl ṭolmışdur qamu šehr ü diyār andan

...

Qılığuŋ bir nefes dutmaz qarār u šarq u ǧarba iner
Velīkin mašrıq u maǧrib bulıp durur qarār andan

...

Senüŋ čünkim ulu aduŋ olupdur ḫuṭbeye ḫātem
Niǧesi ëtmesün ḫuṭbe ǧihāna iftiḫār andan

Ču sikke ǧānı içinde senüŋ vaṣfuŋı naqš ëtdi
Qamusı ǧān u dillerde olupdur dostdār andan

...

---

1) Hs. Hamidiye, Verse 5753, 5759, 5761, 5766, 5781-5782, 5784-5786 (= fol. 190 b, Zeile 12; fol. 191 a, Zeile 2, 4, 9; fol. 191 b, Zeile 7-8, 10-12). Versmaß: hazaǧ.

Senüŋ luṭfuŋuŋ efkārı getürdi qapuŋa binî
Velî miḫnet görüb oldum be-ġāyet dil-fikār andan

Bašuma düšmān üšmišdür nitekim šekkere siŋek
Anuŋčün iŋlerem bašumı dögüb zār zār andan

Sözi bāṭıl dëyen tešrîf olıben gitdi ʿizzetle
Bu qul kim ḫaq dëdi neyčün ola bu resme ḫār andan

Gib jenen Weinbecher her, o Weinschenk! Denn heute ist der Frühling gekommen, so daß die Erdoberfläche ständig warm wird und goldene Blicke von ihr ausgehen[1].

...

Kredenze den Becher Čimšîds[2] beim Gelage des glücklichen Schahs! Denn dieses Zeitalter hat durch ihn Zufriedenheit und Ruhe gefunden.

...

Der Salomo der Zeit, Mîr Sülmān, der König der Welt[3]! Durch ihn wurden die ganze Stadt und das ganze Land mit Sicherheit und Gerechtigkeit erfüllt.

...

Dein Schwert ruht nicht einen Augenblick und schlägt im Osten und im Westen zu, aber Ost und West finden stets Ordnung durch ihn.

...

Wie könnte die ḫuṭba nicht stolz sein vor der ganzen Welt, da doch dein hehrer Name zum Siegel für die ḫuṭba ward.

---

1) Mit den goldenen Blicken sind die an der Erdoberfläche sich reflektierenden Sonnenstrahlen gemeint.

2) In Aḫmedîs Liebesroman Ğemšîd ü Ḫurşîd ist Ğemšîd (oder auch Čimšîd) der Sohn des chinesischen Herrşchers und liebt die Tochter des byzantinischen Kaisers Ḫurşîd, siehe Banarlı, Dâsitan-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman, S. 94 ff.; vgl. unten S. 380.

3) Zugleich eine Anspielung auf den persischen König Ḫusrau-i Parvîz; siehe unten S. 380.

Weil der Münze (sikke) deine Beschreibung auf den Körper geprägt ist, wird sie von allen Seelen und Herzen geliebt.

...

Der Gedanke an deine Gunst führte mich zu deiner Tür, aber dort ist mir nur Qual widerfahren und Herzenspein.

Deshalb stöhne ich, raufe mir die Haare und jammere, haben doch die Feinde sich um mich gesammelt wie die Fliegen um den Zucker.

Derjenige, der nicht die Wahrheit sprach, ward geehrt und zog in Huld davon. Warum wird diesem Diener, der die Wahrheit sprach, solche Schmach zuteil?

Die Spannung zwischen Aḥmedī und seinem Gönner, Emīr Süleymān, steigerte sich anscheinend so sehr, daß der Dichter, wie dem folgenden Gedicht zu entnehmen ist, es für besser hielt, für einige Zeit vom Hof Emīr Süleymāns zu verschwinden. Offenbar wartete er ab, bis Emīr Süleymāns Zorn sich gelegt hatte, und versuchte dann mit einem Lobgedicht, die Verbindung wiederherzustellen. Jedenfalls ist den Doppelversen 6434 und 6446 zu entnehmen, daß Aḥmedī für ein Lobgedicht auf Emīr Süleymān in Abwesenheit von diesem belohnt wurde. Aḥmedī bittet im folgenden Gedicht um Verzeihung wegen seines Verschwindens. Er versichert, er sei bei einem Freund des Herrschers. Er hegt die Zuversicht, daß er nicht getadelt werde, vergebe doch Emīr Süleymān sogar seinen Feinden die Rebellion. Aḥmedī schmeichelt ihm mit Prophezeiungen, die die Erfüllung seines Machtstrebens verheißen. Das Gedicht endet mit einem Gebet für den Erfolg des Fürsten. Eine Anspielung, die auf eine Einladung abzielt, läßt sich im Doppelvers 6446 erkennen.

Bağıšlarise mašrıq u mağribde serteser[1]
Bir şūretile baḫšiši sulṭān bağıšlaya

---

1) Hs. Hamidiye, Verse 6434-6436, 6439, 6443-6446 (= fol. 213 a, Zeile 6-8, 11, 15-17; fol. 213 b, Zeile 1). Versmaß: muẓāriᶜ.

Sulṭān ğihānda čoḫ sözi bī-šübhe ëdeyim
Bu ḳamusın nebīre-i Orḫān bağıšlaya

Selmān Šāh oḷ ki ʿaṭasınuŋ azını
Ne hīč pādišāh u ne ḫod ḫān bağıšlaya

...

Baḫtında görmišem ki dutub šarq u ğarbı ol
Gāh ʿIrāq u gāh Ṣıfāhān bağıšlaya

...

Ger ğāyib oldumise qaṭından anuŋ nola
Bu ṣučı baŋa ol šeh-i devrān bağıšlaya

Čün dostı qatındayam ëtmez baŋa ʿitāb
Ol šeh ki ʿafvı düšmana ʿiṣyān bağıšlaya.

Görmedügine mülk vëren bir s̲enāyičün
Gördükde daḫı dürlü čoḫ iḥsān bağıšlaya

Budur duʿāsı Aḫmedīnüŋ ki aŋa dünyada
Ḥaq devletile ʿömr-i firāvān bağıšlaya

Wenn jemand im ganzen Osten und Westen auf [solch] eine [unverkennbare] Art Geschenke macht, so kann es nur der Sultan sein.

Viele Sultane gibt es in der Welt! Ich möchte es klar ausdrücken: Das alles schenkt Orḫāns Enkel.

Selmān Šāh ist derjenige, dessen Geschenke [, selbst wenn sie] wenig [wären,] weder ein Padischah noch selbst ein Khan schenken kann.

...

In seinem [künftigen] Schicksal habe ich gesehen, daß er den Osten und Westen erobern und bald den ʿIrāq und bald Ṣıfāhān als Geschenk geben wird.

...

Was ist denn [Schlimmes daran], wenn ich aus seiner Nähe verschwunden bin? Jener Schah der Zeit verzeiht mir diese Schuld.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000174

Jener Schah, dessen Vergebung seinen Feinden sogar die Rebellion verzeiht, tadelt mich nicht, denn ich befinde mich bei seinem Freund.

Wer demjenigen, den er nicht sieht, für ein Lobgedicht Hab und Gut gibt, tut ihm noch mehr Gutes an, wenn er ihn zu sehen bekommt.

Aḫmedīs Gebet ist, daß Gott ihm Macht und langes Leben in der Welt schenken möge.

Wie brennend Aḫmedī daran interessiert sein muß, von Emīr Süleymān Verzeihung zu erlangen und zu ihm wieder an seinen Hof beschieden zu werden, zeigen zwei weitere Gedichte, aus denen hier einige Verse folgen. Er betont, er sei schwach und arm und habe große Sehnsucht nach dem Sultan, und er beteuert sein lauteres Gefühl der Verbundenheit mit dem Herrscher. Er beschuldigt seine Rivalen des Neides auf seine Überlegenheit in der Rhetorik und ist voller Erwartung auf die Gunst des Herrschers.

Hüdhüd bigi ču peyk-i Sebāsın sen ë ṣabā[1]
Qarınğanuŋ sözini Süleymāna ʿarża qıl

İšbu zaʿīf ḫālini ol šāha ët beyān
İšbu gedāy faqrını sulṭāna ʿarża qıl

...

Yandı ol ḫabīb furqatile ğān u dil oda
Gel ë ṭabīb derdümi dermāna ʿarża qıl

İḫlāṣın Aḫmedīnüŋ ayıt pādišāhına
Ḫāqānı ištiyāqını ḫāqāna ʿarża qıl

Weil du wie der Wiedehopf (hudhud) der Bote von Sabā bist, o Morgenwind, überbring Salomo das Wort der Ameise[2]!

---

1) Hs. Hamidiye, Verse 4724-4725, 4729-4730 (= fol. 157 a, Zeile 10-11, 15; fol. 157 b, Zeile 1). Versmaß: mużāriʿ.

2) In einer der Erzählungen über Salomo berichtet der Wiedehopf ihm über das Land Sabā und überbringt Salomos Brief der Königin von Sabā. In einer anderen Erzählung kommt Salomo in das Tal der Ameisen. Eine Ameise warnt die anderen vor Salomos Soldaten, worauf Salomo sich freut, da Gott ihm solch eine

Berichte jenem Schah über die Lage dieses Schwachen!
Leg dem Sultan die Not dieses Armen dar!

...

Die Seele und das Herz sind in der Trennung von jenem lieben Freund verbrannt. Komm, o Arzt, unterwirf meinen Kummer dem Heilmittel[1].

Berichte über Aḥmedīs Aufrichtigkeit seinem Padischah und leg dem König seine Sehnsucht nach dem König dar.

Ne saʿyile ëriše mūrğa Süleymāna[2]
Meger müfettiḥ ül-ebvāb ëde feṯḥ ül-bāb

Čün oldı bāğ-ı meʿānīde Aḥmedī bülbül
Degül ğarīb dil uzatsa aŋa zāğ u ğurāb

Mit welchem Bemühen kann denn die Ameise Salomo erreichen, wenn nicht derjenige, der in der Lage ist, die Tore zu öffnen, sie [auch wirklich] auftut[3]?

Da Aḥmedī zur Nachtigall im Garten der Rhetorik ward, ist es nicht erstaunlich, wenn Krähen und Raben Böses über ihn reden.

Aḥmedīs Bitten blieben nicht ohne Wirkung. Die folgenden Gedichte bzw. Verse demonstrieren Aḥmedīs Freude darüber, daß

Macht gab. Er sitzt ab und ruft den Führer der Ameisen zu sich, der sich auch einfindet und ihm im Verlauf der Unterhaltung Ratschläge erteilt. Über diese Erzählungen ausführlich Speyer, Erzählungen, S. 373 ff., 390 ff.; Tarlan, Şeyhî, S. 262 ff. Aḥmedī verwendet diese Motive als Ausdrucksmittel für eigene Zwecke. Er vergleicht sich selbst mit der Ameise und Emīr Süleymān mit Salomo. Sein Ziel ist die Berufung durch Emīr Süleymān, weshalb er den Morgenwind als Boten beauftragt.

1) Mit dem Heilmittel meint Aḥmedī hier Emīr Süleymān. Es muß Emīr Süleymān, also dem Heilmittel, von Aḥmedīs Kummer berichtet werden, so daß er etwas dagegen unternimmt. Aḥmedīs Kummer ist aber eine Folge der Trennung. Mit anderen Worten: Aḥmedī erwartet von Emīr Süleymān eine Einladung.

2) Hs. Hamidiye, Verse 856-857 (= fol. 31 a, Zeile 6-7). Versmaß: mugtess.

3) Muḥammad gilt als derjenige, der das Tor der Fürbitte öffnet, Horten, Gedankenwelt des Volkes, S. 332, sowie auch der größ-

Emīr Süleymān ihn an seinen Hof beschied. Aḥmedī ist glücklich, weil er den übelgesinnten Feinden zum Trotz Emīr Süleymān erreichte, die schweren Zeiten vorbei sind und sein Augenleiden sich gebessert hat.

Ne luṭf durur bu ki benüm bigi gedāyı[1]
Nāgāh bu sulṭān-ı ğihāndāra ërürdi

...

Baḫtum benüm uyqudayidi šükr aṇa kim
Uyḫudan anı devlet-i bīdāra ërürdi

Ḫamdini ëder Aḥmedī ol ṣāniʿ-i pākūṇ
Kim raġmına aġyāruṇ anı yāre ërürdi

Was für eine Gnade ist das, die einen Armen wie mich plötzlich zu diesem Sultan, der die Welt besitzt, gelangen ließ!

...

Mein Glück lag im Schlaf. Dank sei demjenigen, der es vom Schlaf [erweckte] und in ein waches Glück verwandelte.

Aḥmedī dankt jenem reinen Künstler[2], der inn, den Feinden zum Trotz, zum Freund gelangen ließ.

Minnet ḫaqa kim ol beni ğānāne ërürdi[3]
Ten bigi ki anı ölmišiken ğāne ërürdi

Ërgürdi beni meğlisine šāh-ı ğihānuṇ
Šol resmile kim qatreyi ʿummāna ërürdi

---

te Name Gottes die Toren des Himmels aufschließt, Meier, Fawā'iḥ, S. 145. Aḥmedī verwendet dieses Motiv, um seinem Verhältnis zu dem Herrscher Ausdruck zu verleihen. Wenn die Tore geöffnet werden, kann er Emīr Süleymān erreichen, also eine weitere Anspielung auf Vergebung und Einladung.

1) Hs. Hamidiye, Verse 8065, 8067-8068 (= fol. 266 b, Zeile 11, 13-14). Versmaß: hazağ.

2) D.h. Gott.

3) Hs. Hamidiye, Verse 8070-8072, 8078 (= fol. 267 a, Zeile 1-3, 9). Versmaß: hazağ.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000177

Hem gözlerinüŋ nūrını Yaʿqūba getürdi
Hem murğayı girü Süleymāna ërürdi

...

Šeh ḫıdmetine Aḫmedīyi ërürdi saʿādet
Šol resme ki Ḫāqānīyi ḫāqāna ërürdi

Gott sei Dank, daß er mich zu dem geliebten [Herrscher] gelangen ließ, so wie er den Körper, obwohl er tot war, der Seele zuführte[1].

Er brachte mich in die Hofversammlung des Weltherrschers, so wie er den Tropfen das Meer erreichen ließ.

Nicht nur brachte er [dadurch] Jakob das Licht seiner Augen wieder, er ließ auch die Ameise zurück zu Salomo kommen[2].

...

Das Glück brachte Aḫmedī zum Schah, gleichsam als ob es Ḫāqānī zum König gelangen ließe[3].

Nachdem Aḫmedī in dem folgenden Gedicht erzählt hat, was er alles während der Trennung von Emīr Süleymān erdulden mußte und wie er sich über das Wiedersehen freut, schmeichelt er

---

1) Aḫmedī betrachtet sich, entfernt von Emīr Süleymān, als einen Körper, der ohne Seele ist. Gott ließ den toten Körper, womit Aḫmedī gemeint ist, Emīr Süleymān, also die Seele erreichen, auf dieselbe Art, wie er einem leblosen Körper eine Seele gibt.

2) Aḫmedī macht hier eine Anspielung auf sein eigenes Augenleiden. Dadurch erfahren wir, daß seine Augen, die unter der Aufregung gelitten hatten, sich wieder besserten, weil er zu Emīr Süleymān gelangte, genauso wie Jakobs Augen, die durch das Weinen über Josefs Tod blind geworden waren, auf die Botschaft, daß Josef am Leben sei, wieder sehen konnten. Über die Geschichte Jakobs bzw. Yaʿqūbs siehe Speyer, Erzählungen, S. 187 ff.

3) Der persische Dichter Afẓal ad-dīn Badīl b. ʿAlī Ḫāqānī (gest. um 1199) hatte trotz seiner Bemühungen an den Fürstenhöfen kein Glück, so daß er des öfteren um die nackte Existenz kämpfen mußte, siehe Rypka, Iranische Literaturgeschichte, S. 195 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000178

Emīr Süleymān, indem er erklärt, er sei der Herrschaft würdig. Etwas später versucht Aḥmedī Emīr Süleymān wegen des Verlustes eines seiner Männer, dessen Tod Emīr Süleymān schwer getroffen haben muß, zu trösten. Er empfiehlt ihm, den Frühling zu nutzen und zu trinken. Er berichtet auch, er sei infolge der Trennung vom Herrscher an einem Augenleiden erkrankt, aber jetzt durch das Wiedersehen geheilt worden. Am Ende des Gedichtes warnt er ihn mit kühnen Worten vor dem Feind. Aḥmedī betont, Emīr Süleymān müsse auf erfahrenen Rat hören. Der Feind müsse beizeiten bekämpft werden, damit er sich nicht aus einer Schlange zu einem Drachen entwickele.

Yolumda ğevr-i devr olalı vāqiᶜ[1]
Bašuma geldi čoḫ dürlü veqāyiᶜ

...

Ṭašum ṭolmıšidi aᶜrāż-ı emrāż
Nitekim ičüm esbāb-ı veğāyiᶜ

Velī čün ševq varidi göŋülde
Baŋa olmadı māniᶜ bu mevāniᶜ

Nedür ol ševq sulṭān pāy-būsı
Ki oldur dīn ü dünyāda menāfiᶜ

Ču sürdüm yüzümi šāh ëšigine
Degül renğüm biḫamdi llāhi ż̲āyiᶜ

Ḫuz̲āvendgār-ı ᶜālem Mīr Sülmān
Ki aŋa lāyıq Süleymān olsa tābiᶜ

Anuŋ ᶜafvı durur her ᶜayba sātir
Anuŋ luṭfı durur her ğürme šāfiᶜ

Sezā-yı salṭanat olduğına anuŋ
Qılığı ḫüğğet ü bürhān-ı qātıᶜ

...

---

1) Hs. Hamidiye, Verse 3811, 3816-3822, 3826, 3841, 3848-3853, 3859-3861, 3865-3867 (= fol. 127 a, Zeile 8; fol. 127 b, Zeile 4-10, 14; fol. 128 a, Zeile 12; fol. 128 b, Zeile 2-7, 13-15; fol. 129 a, Zeile 2-4). Versmaß: hazağ.

Yana čün šemᶜ berqe ġarbda ḫaşm
Qılığuŋ šarqda olursa lāmiᶜ

...

Başı olmış ḫaşmınuŋ sersām-i sevdā
Devādur aŋa maᶜğūn-ı maqāmiᶜ

...

Saŋa sağlıḫ nola ger bir quluŋuŋ
Ayağın aldısa čarḫ-ı muḫādiᶜ

Rıżā vü şabrdur her işe čāre
Qażāya čünki yoḫdur hīč dāfiᶜ

Qamu vardurču sen varsın var olğıl
Ču metbūᶜ ola bulınur tevābiᶜ

Dutarsaŋ bāšayı ola bir balābān
Ki anuŋ şaydı ola nesr-i vāqiᶜ

Eger bir rūbehe binüm dëriseŋ
Esed şayd ëtmeŋe olmaya qāniᶜ

Behār u ᶜīddur šehā mey ët nūš
Bugün kim sebz ü tāzedür merātiᶜ

...

Nitekim šemᶜ olmışdı Aḫmedīnüŋ
Yanarken senden ıraḫ gözi dāmiᶜ

Zaᶜafrānīyiken olmışidi gülgūn
Devāmiᶜ gözleriyile medāmiᶜ

Ḫaqa minnet ki ayağunuŋ tozı uš
Aŋa küḫl ül-ğevāhir oldı nāfiᶜ

...

Sözümdür šāha vāğibdür išitmek
Ne kim söz dërise dānā-yı bāriᶜ

Yılandur ḫaşm eždehā degülken
Gerek kim ola aŋa ğehdüŋ müdāfiᶜ

Kiši düšmanlarından ḫayr ummaḫ
Ṭaleb ëtmekdür itlerden ekāriᶜ

Seitdem auf meinem Wege die Unbilden der Zeit sich zeigten, widerfuhren mir mancherlei Ereignisse.

...

Mein Äußeres war voll von den Merkmalen der Krankheiten, gleichviel mein Inneres von den Ursachen der Schmerzen.

Weil aber der Wunsch in [meiner] Seele [weiter] lebte, waren mir diese Hindernisse nicht im Wege.

Was ist jener Wunsch? Der Fußkuß beim Sultan, der in der Welt und im Glauben von Nutzen ist.

Weil ich mich der Schwelle des Schahs zugewandt habe, war mein Leiden, Gott sei Dank, nicht umsonst.

Der Herrscher der Welt, MIr Sülmān, ihm stände es zu, daß Salomo sein Untertan gewesen wäre.

Seine Vergebung verdeckt jeden Fehler. Seine Gnade verzeiht jede Sünde.

Dafür daß er der Herrschaft würdig ist, bildet sein Schwert den Beweis und ein schneidendes Argument.

...

Wie die Kerze brennt der Rivale durch den Blitzstrahl im Westen, wenn dein Schwert im Osten glänzt.

...

Der Kopf deines Rivalen soll den Rausch der Begierde [, den Thron zu erreichen], gehabt haben. Die Salbe des Seiles [mit dem er aufgehängt wird] ist für ihn das Heilmittel.

...

Heil dir! Was macht es denn aus, wenn das trügerische Schicksalsrad den Fuß deines Dieners weggerissen hat!

Ergebenheit und Geduld sind die Lösungen für alle Angelegenheiten, weil es gegen die Vorherbestimmung keine Verteidigung gibt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000181

Alle sind deshalb da, weil du existierst. Mögest du leben! Wenn einer da ist, dem gehorcht wird, wird es immer Gehorchende geben.

Wenn du den gelben Jagdfalken förderst, wird er zum großen starken Vogel, so daß seine Jagd wie [die Jagd] des herabstoßenden Adlers wird.

Wenn du zu einem Fuchs "er gehört mir" sagst, wäre [er nicht einmal] zufrieden, wenn du zur Löwenjagd gingest.

Es ist Frühling und Fest, o König! Trink Wein! Heute ist nämlich die Wiese grün und frisch.

...

Wie die Kerze hatte Aḥmedīs Auge Tränen vergossen, während es fern von dir brannte.

Die Tränenkanäle waren wegen der tränenvergießenden Augen rosenfarbig geworden, obwohl sie [früher] safrangelb waren.

Gott sei Dank, daß der Staub deines Fußes für sie so heilsam wie die Augensalbe wurde.

...

Meine Worte richten sich an den Schah. Es ist notwendig auf das zu hören, was immer der ausgezeichnete Weise sagt:

Der Rivale ist [heute noch] eine Schlange. Dein Eifer muß die von ihm drohende Gefahr [in der Zeit] ausschließen, [in der er noch] kein Drache ist.

Die Hoffnung der Menschen, Gutes von den Feinden [zu erlangen], ist ebenso wie Knochen von den Hunden zu verlangen.

Im Jahre 1406 starb Čandarlı ʿAlī, der Emīr Süleymān als Großwesir mit seiner staatsmännischen Erfahrung oft genug über Schwierigkeiten hinweggeholfen hatte. Zudem war er einer sei-

ner Zechgenossen[1]. Ob Aḥmedī in den oben zitierten Doppelversen 3848-3853 den Herrscher wegen seines Hinscheidens trösten will, ist nicht festzustellen[2]. Doch sei der Hinweis auf einige auffällige Tatsachen gestattet. In seinen Tevārīḫ-i mülūk-i Āl-i ʿOs̱mān äußert sich Aḥmedī über Čandarlı ʿAlīs Vater, Ḫalīl, ziemlich wegwerfend, und zwar heißt es in dem Kapitel über Murād I.[3]

"Nice düşmüşlere oldı destgir
Niceleri itdi yohsulken emir

Nicelerün başını götürdi ol
Yerden ü Pes göklere yitürdi ol

Bînevâlıkdan kayuban Çender'i
Katına geldi Halil i Çenderî

Bu kamusıyle ki'ilmi az idi
Her hünerde ârî vü nâsâz idi

Gurbet ü halin ü fakrın bildi ol
Lutfile anı ehl i mansıb kıldı ol

---

1) Sowohl Čandarlı ʿAlī als auch Aḥmedī hatten zu derselben Zeit engen Kontakt mit Emīr Süleymān. Čandarlı ʿAlī besaß überdies große Macht. Daher dürfte die Frage nach den Beziehungen zwischen den beiden für Aḥmedīs Lebensgeschichte von Bedeutung sein.

2) Aḥmed-i Dāʿī, der ja auch zu den Hofdichtern Emīr Süleymāns gehörte, versucht in dem folgenden Doppelvers aus dem letzten Teil einer qaṣīda, die nur in der Hs. Burdur vorkommt und große Ähnlichkeit aufweist mit einer der qaṣīden Aḥmedīs (siehe oben S. 55), Emīr Süleymān wegen ʿAlī Pāšās Hinscheiden zu trösten.

Ger ʿAlī Pāšā ǧihāndan gitdise sen čoq yaša
ʿÖmrile devlet saŋa vü raḥmet ü ǧufrān aŋa

Wenn ʿAlī Pāšā auch die Welt verlassen hat, sollst du doch lange leben. Dir [möge] das Leben und die Macht [zuteil werden], über ihn aber [komme] das Erbarmen und die Verzeihung Gottes!

Siehe Ertaylan, Aḥmed-i Dâ'î. Türkǧe Dīvānı (Faksimile), S. 144. Die Art des Trostes in Aḥmed-i Dāʿīs qaṣīda ähnelt derjenigen Aḥmedīs in den oben erwähnten Doppelversen: Auch Aḥmed-i Dāʿī erwähnt ʿAlī Pāšās Tod in dieser qaṣīda nicht als zentralen Punkt, sondern nur kurz und nebenbei.

3) Banarlı, Dâsitan-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman, S. 74.

Âkıbet mülke anı itdi vezir
Ne vizaret kiٍoldı bir ulu emir"

[Sulṭān Murād] half vielen Gesunkenen. Er machte aus vielen Armen Emire.

Vieler Haupt richtete er vom Boden auf und ließ sie emporsteigen in die Himmelssphären.

Aus Armut verließ Ḫalīl-i Čenderī [seinen Heimatort] Čender und kam zu ihm.

[Obwohl] er über wenig Kenntnisse verfügte und in jeder Kunst unwissend sowie ein Taugenichts war,

hatte [der Herrscher dennoch] für sein Fremdsein, für seine Lage und für seine Armut Verständnis. Er betraute ihn huldvoll mit einem Amt.

Er ernannte ihn schließlich zum Wesir des Landes. Was für ein Wesiramt [hatte er inne]! Er wurde so [mächtig] wie ein großer Emīr.

Hier wird also gesagt, Murād I. habe einen so bedeutungslosen Mann wie Čandarlı Ḫalīl zum mächtigen Wesir gemacht. Erinnern wir uns jetzt an die oben zitierten Doppelverse 3851 und 3852[1]. Dort wird Emīr Süleymān wegen des Todes eines seiner Männer damit getröstet, daß er aus einem kleinen Jagdfalken eine großen starken Vogel machen könne, der wie ein Adler fliege; wenn Emīr Süleymān einen Fuchs zu sich nehme, werde dieser so mächtig, daß er sich nicht einmal mit der Löwenjagd begnüge. In Zusammenhang mit dem unbekannten Verstorbenen wird also auch dort dasselbe Motiv verwendet, nämlich aus einem bedeutungslosen Mann eine starke Persönlichkeit zu machen. Dabei dürfte es sich nicht nur um eine poetische Spielerei handeln, sondern vielmehr um eine Anspielung auf die Vergangenheit des Verstorbenen, also auf seine Familie, nämlich auf die Familie Čandarlıs, auf die Aḥmedī anscheinend nicht gut zu sprechen war.

---

1) Siehe oben S. 168.

Man kann sich nicht gut vorstellen, daß Čandarlı ʿAlī, der am Hofe Emīr Süleymāns großen Einfluß hatte, die Schmähung in Tevārīḫ-i mülūk-i Āl-i ʿOsmān ohne weiteres hinnahm. Überdies war Aḥmedī in Emīr Süleymāns Regierungsjahren ja schon ein alter Mann, der sicher gern, wie seinen Gedichten zu entnehmen ist, dem jungen Herrscher, genauso wie der alte Čandarlı ʿAlī, als Berater gedient hätte[1]. Das ist eine Situation, in der sich arge Rivalitäten entwickeln können. Allerdings besitzen wir für eine Rivalität zwischen Aḥmedī und Čandarlı ʿAlī einstweilen keine handfesten Beweise. Doch ist diese Möglichkeit im Lichte der vorstehenden Erwägungen nicht auszuschließen.

Wäre mit Sicherheit bekannt, daß Aḥmedī in dem von uns zitierten Gedicht seinen Herrscher wegen Čandarlı ʿAlīs Tod trösten wollte, sowie daß Čandarlı ʿAlī ihm zu seinen Lebzeiten feindlich gesinnt gewesen sei, dann wäre ein Zusammenhang zwischen der Vergebung, die Aḥmedī bei Emīr Süleymān erlangte, und dem Tod Čandarlı ʿAlīs nicht ausgeschlossen.

Aus einem Ghasel erfahren wir, daß Emīr Süleymān selbst manchmal bei seinen Weingelagen die Rolle des Schenken übernahm[2]. Aḥmedī ist von diesen Festen begeistert, bei denen schöne Sklavinnen und Sklaven bedienen und Leckerbissen, Wein, Kerzenschein und Musik die Gemüter erfreuen. Im letzten Doppelvers finden wir eine Anspielung auf Aḥmedīs Verschwinden vom Hofe Emīr Süleymāns. Aḥmedī möchte es wohl in Zukunft nicht wieder so weit kommen lassen, dieses Glück aufs Spiel zu setzen.

Dieses Ghasel ist für uns aber auch noch aus einem anderen Grund von Bedeutung. Bei näherem Zusehen liefern nämlich die Doppelverse 845 und 846 weitere Hinweise darauf, daß Aḥmedī

---

1) Siehe oben S. 153, 156 f., 165, 168.

2) Gibb, Ottoman Poetry, Bd I, S. 297 f., übersetzte dieses Ghasel ins Englische.

sein medizinisches Werk Tervīḥ ül-ervāḥ[1] für Emīr Süleymān verfaßt hat[2].

Mīr Süleymān ʿazza naṣra[3] čün ičer ğām-ı šerāb[4]
Ṣūretinüŋ češmesinden nūr ëder iltihāb

Rūšen olur gün bigi sırr-ı saqāhum rabbihum
Čünki gendü qullarına ṣuna ol ğām-ı šerāb

...

Meğlisi ğennetdür anuŋ ḫūr u rıżvān ḫāżır uš
Daḫı nuqlile šerāb u šemʿile čeng ü rebāb

Kimdür anuŋla berāber bāẕe nūš ëden ki anuŋ
Ğurʿasınuŋ biri biŋ ʿaqlı ëder mest ü ḫarāb

Niğe kim čoḫ ičerise ʿaqlı kāmilter olur
Bilmezem šekker mi ičer yā āb-ı ḥayvān yā gülāb

...

Devlet istersеŋ bu šāhuŋ soḫbetinden Aḥmedī
Olma ġāyib bir nefes kim dëdiler man ġāba ḫāb

Wenn Emīr Süleymān, groß ist sein Sieg, aus dem Weinbecher trinkt, entflammt das Licht aus der Quelle seines Antlitzes.

---

1) Siehe oben S. 37.

2) Das Tervīḥ ül-ervāḥ enthält in den Handschriften, die wir haben, nicht den Namen des Herrschers, für den Aḥmedī dieses Werk verfaßt hat. Aber einige Verse mit einer Beschreibung des Herrschers haben eine große Ähnlichkeit mit den hier von uns zitierten Doppelversen. Aus dem Tervīḥ ül-ervāḥ ist der Schluß gezogen worden, der Herrscher, dessen Leistungen im Weintrinken so gelobt werden, müsse Emīr Süleymān sein. Mit ganz ähnlichen Versen wird in dem hier zitierten Ghasel Emīr Süleymān dieselbe Eigenschaft zugeschrieben, siehe für die Verse aus Tervīḥ ül-ervāḥ Ergun, Türk Şâirleri, Bd I, S. 374; vgl. Şehsuvaroğlu, Şâir, S. 33 f.; IA I, S. 219, s.v. "Ahmedî" (Köprülü).

3) Kurzform von ʿazza naṣruhū.

4) Hs. Hamidiye, Verse 841-842, 844-846, 850 (= fol. 30 b, Zeile 7-8, 10-12, 16). Versmaß: ramal.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000186

Während er seinen eigenen Dienern kredenzt, wird das Geheimnis [des Koranverses] "ihr Herr gibt ... ihnen zu trinken"[1] leuchtend wie die Sonne.

...

Sein Gelage ist das Paradies! Die Huris und die Jünglinge des Paradieses und auch die Leckerbissen, der Wein, die Kerze, die Harfe und die Laute sind vorhanden.

Wer ist derjenige, der so wie er Wein trinken kann? Denn ein einziger seiner Becher [reicht aus], tausend [Zecher] berauscht zu machen und [ihnen den] Verstand zu nehmen.

Wieviel auch immer er trinkt, so wird sein Verstand vollkommener. Ich weiß nicht, ob er Zucker[wasser], Lebenswasser oder Rosenwasser trinkt?

...

Aḥmedī! Wenn du Glück suchst, entferne dich nicht einen Augenblick von der Gesellschaft dieses Schahs, denn es heißt ja: "Wer abwesend ist, wird erfolglos bleiben"[2].

Aḥmedīs Gedichte zeigen, daß er, anders als man bisher glaubte, am Hofe Emīr Süleymāns nicht immer ein angenehmes Leben geführt hat. Er hatte gefährliche Rivalen, die nur darauf warteten, ihn auszustechen, wenn er sich eine Blöße gab. Offenbar machten die Schattenseiten des Hoflebens oft genug das Dasein schwer und beengten ihn. Gleichviel muß er am Hofe Emīr Süleymāns eine hochgeschätzte Persönlichkeit gewesen sein, was auch einige Historiker bestätigen[3]. An vielen Stellen seiner Gedichte lassen

---

1) Koran LXXVI, 21.

2) Ein arabisches Sprichwort, siehe al-Maidānī, Maǧmaʿ al-amṯāl, Bd II, S. 330; Gibb, Ottoman Poetry, Bd I, S. 298; vgl. Burckhardt, Arabic Proverbs, S. 225.

3) Siehe oben S. 135; Ḫ. Saʿd üd-dīn, Tāǧ üt-tevārīḫ, S. 255 f.; Neşrī, Cihan-nümâ, Bd II, S. 486; Beliğ, Güldeste, S. 42; İA I, S. 217, s.v. "Ahmedî" (Köprülü).

sich Hinweise darauf finden, daß er oft reichlich belohnt wurde und es sogar gewöhnt war, selbstsicher seine Wünsche zu äußern[1].

Aḥmedī mußte sich aus verschiedenen Gründen, nämlich wegen der unruhigen Zeitläufte, seines hohen Alters, in dem er den Strapazen eines beweglichen Lebens nicht mehr gewachsen war, sowie wegen der Intrigen am Hofe mindestens zwei Mal, von Emīr Süleymān trennen[2]. Im Jahre 1409 kam die letzte Trennung, nach der es zu einem Wiedersehen nicht mehr kam.

7) Beziehungen zu Meḥmed Čelebi

Während Emīr Süleymān, der ein starker Gegner für seine Rivalen war, sich fröhlichen Geselligkeiten hingab, plante Meḥmed Čelebi in Rumelien eine Rebellion gegen ihn. Er hielt seinen Bruder Mūsā Čelebi für den richtigen Führer eines solchen Aufstands. Mūsā Čelebi begab sich mit Hilfe İsfendiyār Beys von Ğāndār[3] 1409 von Sinop[4] nach Rumelien. Es gelang ihm auch, in Rumelien Fuß zu fassen, und nach kurzer Zeit bildete er eine ernsthafte Bedrohung für Emīr Süleymāns Herrschaft. Um diese Gefahr zu beseitigen, verließ Emīr Süleymān Anatolien. Aḥmedī, der zu jener Zeit über 75 Jahre alt gewesen sein muß, blieb zurück, wie man aus seinen Gedichten entnehmen kann. Kurz danach rückte Meḥmed Čelebi, der mit seinem Plan, seinen jüngeren Bruder Mūsā Čelebi in Rumelien gegen seinen älteren Bruder

---

1) Siehe oben S. 139, 153 ff., 160 f. Das schönste Beispiel dafür bilden die Verse aus einer auf Emīr Süleymān gedichteten qaṣīda, die auch von Köprülü erwähnt wird. Aḥmedī berichtet in diesen Versen, daß er vom Sultan ein Pferd geschenkt bekommen habe. Er lobt das Pferd, vergißt jedoch nicht zu erwähnen, daß der Sattel dazu fehle, siehe Hs. Hamidiye, Verse 1979-1988 (= fol. 67 a, Zeile 5-14); İA I, S. 217, s.v. "Ahmedî" (Köprülü).

2) Siehe oben S. 124 ff., 132 ff., 143 ff., 153 ff.

3) Über ihn siehe Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, S. 128 ff.

4) Über die nordanatolische Stadt Sinop siehe İA X, S. 683-689, s.v. "Sinop" (Darkot).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000188

Süleymān Čelebi auszuspielen, Erfolg hatte, in die Stadt Bursa ein.

Keine der uns bekannten Quellen erwähnt Aḥmedīs Beziehungen zu Meḥmed Čelebi, und die Literaturgeschichten sowie verschiedene Spezialuntersuchungen zeigen deutlich, daß weder Aḥmedīs Diwan noch seine anderen Werke ernsthaft zu Rate gezogen worden sind. Bis in die dreißiger Jahre erfährt man über Aḥmedīs Kontaktaufnahme mit Meḥmed Čelebi nichts, obwohl in seinem Diwan acht Lobgedichte auf Meḥmed Čelebi zu finden sind und am Ende der berühmten Elegie, die Aḥmedī nach Emīr Süleymāns Tod dichtete, der neue Herrscher Meḥmed Čelebi gepriesen wird.

Anscheinend hat erst Köprülü auf die Beziehungen zwischen Aḥmedī und Meḥmed Čelebi aufmerksam gemacht[1]. Ergun begnügt sich mit dem Hinweis, Aḥmedī habe für Meḥmed Čelebi mehrere qaṣīden gedichtet, er zitiert auch eine qaṣīda in extenso, aber für Aḥmedīs Beziehungen zu Meḥmed Čelebi zieht er diese Gedichte nicht zu Rate[2]. Banarlı dagegen richtet seine Aufmerksamkeit auf Aḥmedīs Worte über Meḥmed Čelebi in einer Handschrift des ursprünglich für Emīr Süleymān verfaßten Werkes Ǧemšīd ü Ḫuršīd, auf die Lobpreisung Meḥmed Čelebis in der Elegie auf Emīr Süleymāns Tod sowie auf eine für Meḥmed Čelebi gedichtete qaṣīda aus Aḥmedīs Diwan. Auf Grund der Elegie für Emīr Süleymān nimmt Banarlı an, Aḥmedī habe sich erst nach Emīr Süleymāns Tod Meḥmed Čelebi anschließen wollen[3]. Auch in späteren Arbeiten findet sich keine angemessene Untersuchung der Gedichte Aḥmedīs. So kommt es, daß die Berichte über Aḥmedīs Beziehungen zu Meḥmed Čelebi, zwar bis auf den heutigen Tag immer gleichlautend, aber eben nicht zutreffend sind.

Nach bisheriger Annahme verfaßte Aḥmedī nach dem Tode Emīr Süleymāns eine sehr schöne Elegie, in deren letztem Teil er versuchte, durch eine enkomiastische Zutat Meḥmed Čelebis

---

1) Köprülü, "Anadoluda Türk Dili ve Edebiyatının tekâmülü", Yeni Türk Mecmuası, Sayı 4, S. 291 (uns nicht zugänglich).

2) Ergun, Türk Şâirleri, Bd I, S. 371, 377.

3) Banarlı, Dâsitan-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman, S. 7, 114.

Gunst für sich zu gewinnen[1]. Wie weit er damit Erfolg erzielte und wie seine Beziehungen zu Meḥmed Čelebi sich entwickelten, darüber wird geschwiegen. Wenn man aber die geschichtlichen Ereignisse und Aḥmedīs Gedichte in Betracht zieht, kann man mit dieser ziemlich vereinfachten Annahme und mit den mangelhaften Berichten nicht einverstanden sein.

Emīr Süleymān verließ Anatolien 1409, um die Bedrohung durch Mūsā Čelebi auszuschalten. Er bekämpfte und besiegte Mūsā Čelebi, hatte aber nicht die nötige Ausdauer, um den flüchtigen Mūsā Čelebi zu verfolgen und endgültig zu beseitigen. Er zog es vor, sich weiter seinen Weingelagen zu widmen. Als Mūsā Čelebi ihn im Jahre 1410 überfiel, war er total betrunken und beleidigte seine eigenen Offiziere, die ihn warnten. Daraufhin schlossen sich mehrere von ihnen Mūsā Čelebi an. Als er aus seinem Rausch erwachte, blieb ihm nichts anderes übrig als zu fliehen. Auf der Flucht wurde er getötet.

Zwischen der Abreise Emīr Süleymāns aus Bursa und seinem Tod lag ungefähr ein Jahr. Nach Emīr Süleymāns Aufbruch aus Anatolien zog Meḥmed Čelebi in die Stadt Bursa ein. Wenn wir jetzt unterstellen, Aḥmedī habe sich Meḥmed Čelebi erst nach Süleymān Čelebis Tod anschließen wollen, müssen wir auch annehmen, daß er wohl etwa ein Jahr in derselben Stadt mit Meḥmed Čelebi oder in dem von ihm beherrschten Gebiet gelebt haben wird, ohne Meḥmed Čelebis Gunst zu suchen und ohne seine Aufmerksamkeit auf sich zu lenken. Das wäre an und für sich nicht unmöglich, wenn nicht in Aḥmedīs Gedichten sehr deutliche Spuren über den Anfang und die Entwicklung seiner Beziehungen zu Meḥmed Čelebi zu finden wären. In drei Lobgedichten, die Aḥmedī an Meḥmed Čelebi richtete, sind ausreichende Anhaltspunkte dafür zu finden, daß Aḥmedī sich kurz nach Meḥmed Čelebis Ankunft in Bursa darum bemühte, dessen Gunst zu gewinnen. Tatsächlich gelang ihm auch, Kontakt mit ihm aufzunehmen.

---

1) Banarlı, Dâsitan-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman, S. 7; Ergun, Türk Şâirleri, Bd I, S. 371; Banarlı, Resimli Türk Edebiyatı Târihi, S. 117; EI (2) I, S. 299, s.v. "Aḥmadī" (Lewis); Björkman, "Die altosmanische Literatur", Fundamenta Bd II, S. 418; Pekolcay, İslâmî Türk Edebiyatı, Bd I, S. 141.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000190

In der ersten qaṣīda dankt Aḥmedī Gott dafür, daß Meḥmed Čelebi seinen Thron und die Hauptstadt seines Landes wieder erreicht habe. Er macht einige Anspielungen auf Meḥmed Čelebis Feind, lobt seine Gerechtigkeit und schildert ihm seine eigene Lage, wie er überall sein Glück gesucht habe, nirgends habe Schutz finden können und sich schließlich hoffnungsvoll an ihn wandte.

Minnet ilāha kim giru ol šāh-ı kām-yāb[1]
Taḫtına ërišüb dëdi aŋa baḫt kām yāb

Feṯḥ ü ẓaferle ërišiben dār-ı mülkine
Qıldı ʿadū riqābını qılığına qırāb

Maʿmūr qıldı memleketi ğümle ʿadlile
Giderdi ẓulmi qomadı bir yër ki ola ḫarāb

Olmıš durur saʿādet-i devlet aŋa naṣīb
Šöyle ki oldı luṭfile ʿadl ü seḫā niṣāb

Sulṭān-ı tāğ-baḫš Muḥammed šeh-i mülūk
Kim yüz sürer yolına anuŋ māh u āfitāb

...

Her yaŋa dönerise nola ḫaṣm tasadan
Ṣayru olana bī-gümān ërišür ıẓṭırāb

...

Sözi niğesi ërišdüre medḫüŋe Aḥmedī
Kim šemʿ bigi eritdi anı sūz-ı ığtirāb

Qanqı šerāba vardısa sīrāb olam dëyü
Oldı serāb ṭāliʿ ü baḫtında anuŋ šerāb

Her yaŋa vardı bulmadı kimseneden kerem
Ëtdi girü ëšügüŋe devlet bigi iyāb

Sinüŋ ëšigüŋe süre iḫlāṣile yüzin
Her kim diler ki devlet ü baḫt ëde iktisāb

---

1) Hs. Hamidiye, Verse 592-596, 604, 608-611 (= fol. 22 b, Zeile 2-6, 14; fol. 23 a, Zeile 2-5). Versmaß: mużāriʿ.

Gott sei Dank, daß jener glückliche Schah schließlich seinen Thron erreichte und das Schicksal ihm sagte: "Du sollst Glück finden!"

Mit Eroberung und Sieg erreichte er den Hauptsitz seines Landes und machte den Hals des Feindes zur Scheide seines Säbels.

Er hat das ganze Land mit [seiner] Gerechtigkeit zum Blühen gebracht. Die Unterdrückung hat er abgeschafft, und keinen Ort ließ er im Unstand.

Sein Los ward das Glück der Macht, ebenso wie [ihm] Gnade, Gerechtigkeit und Freigiebigkeit zuteil wurden.

Sulṭān Muḥammed[1], der [so mächtig ist, daß er] Kronen als Geschenke verteilt, [ist] der Schah des Landes, auf dessen Weg die Sonne und der Mond ihr Antlitz neigen.

...

Was ist denn [daran so erstaunenswert] wenn sein Rivale sich vor Sorge in jede Richtung herumdreht? Denjenigen, der krank ist, erreicht der Schmerz auf jeden Fall.

...

Wie soll Aḥmedī Worte finden zu deinem Preis, hat ihn doch das Feuer des Aufenthalts in der Fremde wie eine Kerze schmelzen lassen.

Zu welchem Wein auch immer er sich wandte, seinen Durst zu löschen, nur eine Fata Morgana war der Wein in seinem Los und Schicksal.

Überallhin ging er und fand bei niemandem Unterstützung. Schließlich kam er zu deiner Schwelle, wie [es auch] die Macht [getan hat].

Wer Macht und Glück erwerben möchte, muß sein Gesicht mit Reinheit zu deiner Schwelle neigen.

---

1) Er wird heute gewöhnlich Meḥmed Čelebi genannt.

Den folgenden Versen der zweiten qaṣīda ist zu entnehmen, daß Meḥmed Čelebi wahrscheinlich kurz vor Ausbruch des Winters 1409/1410 nach Bursa kam und Aḥmedī schon bald Aufnahme bei ihm fand. Zuerst berichtet nämlich Aḥmedī über Meḥmed Čelebis Ankunft an seinem Thron, erwähnt dessen Vorzüge und aus dem Doppelvers 4174 erfahren wir dann, daß der Winter gerade begonnen hat, während Aḥmedī unter Altersschwäche leidet. Er bittet Meḥmed Čelebi um Verzeihung, daß er ihn in den letzten Tagen wegen seiner Schwäche nicht habe besuchen können.

Baḫtile geldi taḫtına ol tāǧdār-ı mülk[1]
Ṭoldı żiyā vü nūr u saʿādet diyār-ı mülk

Leşker-keš ü ḫaşūd-kuš ü memleket-küšāy
Sulṭān Muḥammed ol melik-i nāmdār-ı mülk

...

Ḥaq iḫtiyār ëtdi ezelde vüǧūdını
Anuŋčün oldı ol ebedā baḫtiyār-ı mülk

...

Ol yarašur memālike mālik ki anuŋile
Oldı dürüst rāst qamu kār u bār-ı mülk

...

Gülzār-ı mülke baqdum u gördüm mülūkini
Sensin gül-i erāde vü bāqīsi ḫār-ı mülk

...

Rūšen dürür yoluŋ tozile memleket gözi
Kim bunǧa vaqt saŋayıdı intiżār-ı mülk

...

Ërdi šitā vü qalbi qatında duramazam
Kim ṭal bigi bürahneyem ë nevbehār-ı mülk

---

1) Hs. Hamidiye, Verse 4149-4150, 4157, 4160, 4167, 4172, 4174-4177 (= fol. 138 a, Zeile 16; fol. 138 b, Zeile 1, 8, 11; fol. 139 a, Zeile 1, 6, 8-11). Versmaß: mużāriʿ.

Bir qač gün āsitāneŋe qomadumise baš
Maʿzūr dut bu quluŋı ë šehriyār-ı mülk

Getürdi Aḥmedī ayaġuŋa niṣāričün
Dürr ü güher ṭavīlesin ë kāmkār-ı mülk

Niče ki gide faṣl-ı zimistān gele behār
Olsun murāduŋile bu leyl ü nehār-ı mülk

Jener Kronenträger des Landes kam glücklich zu seinem Thron. Die Länder des Reiches wurden voll von Licht und Glückseligkeit.

Der die Heere führende und die Bösen tötende und die Länder erobernde Sulṭān Muḥammed [ist] jener berühmte Herrscher des Landes.

...

Weil Gott seine Existenz am Anfang der Ewigkeit auserwählt hat, wurde er auf ewig der Glücklichste des Landes.

...

Er taugt zum Herrscher für das Land, denn durch ihn kamen alle Angelegenheiten des Landes in Ordnung.

...

Ich habe den Rosengarten des Landes betrachtet und dessen Herrscher gesehen, du bist die Rose nach [Gottes] Wunsch, die anderen [aber] sind die Dornen des Landes.

...

Die Augen des Landes glänzen vom Staub deines Weges, weil die Erwartung des Landes die ganze Zeit dir galt.

...

Der Winter ist gekommen, und ich kann in der Nähe seines Herzens nicht bleiben, denn ich bin entblößt wie ein Zweig [ohne Blätter], o Frühling des Landes!

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000194

Wenn ich mein Haupt einige Tage nicht vor [deiner]
Schwelle geneigt habe, so verzeih diesem Diener,
o Herrscher des Landes!

Aḫmedī hat die Kette aus Perlen und Juwelen gebracht,
[um sie] zu deinen Füßen auszustreuen, o Glücklicher
des Landes!

Wie der Winter geht und der Frühling kommt, so sollen
diese Tage und Nächte des Landes nach deinem Wunsch
sein!

In der dritten qaṣīda läßt sich eine weitere Anspielung auf Meḫmed Čelebis Ankunft erkennen. Aḫmedī berichtet, Meḫmed Čelebi sei erst in Erscheinung getreten, als sein Feind verschwunden war, genau wie die Sonne, die glänzt, wenn die Wolken sich verziehen. Vermutlich wurde der Stabreim (radīf) "rūšen" mit Absicht gewählt; denn "rūšen" heißt hell, leuchtend: Erst nachdem Emīr Süleymān Anatolien verlassen hatte, konnte Meḫmed Čelebi glänzen. Auch dieses Gedicht zeigt, daß Aḫmedī versucht, sich am Hofe Meḫmed Čelebis eine Stellung zu verschaffen.

Muḫammed-i melik ül-mülk šems-i devlet ü dīn[1]
Ki ʿadli nūriyile oldı her mekān rūšen

Selīl-i šāh-ı ğihān Bāyezīd ibn-i Murād
Sülāle-i šeh-i islām Orḫān rūšen

...

Ẓuhūr buldı ḫuẓūruŋ ču ġaybet ëtdi ʿadū
Bulıt gidiğek olur šems bī-gümān rūšen

...

Niğesi münkir olur ḫaşm saŋa görüriken
Yüzüŋde āyet-i baḫt-ı ebed ʿayān rūšen

...

---

1) Hs. Hamidiye, Verse 5803-5804, 5809, 5814, 5824-5826 (= fol. 192 a, Zeile 13-15; fol. 192 b, Zeile 2, 7, 17; fol. 193 a, Zeile 1-2). Versmaß: mugtess.

Bu rūznāmeŋe yërinme Aḫmedī šāẕ ol
Ki rūzgāruŋ ëde ṣubḥ-ı kāmurān rūšen

Nuvaḫt ëtse beni šehriyār sözümden
Qamu ğihānda ola ḫūb dāsitān rūšen

Ëde bu pīr-i ğuvān-dil ğuvānile pīre
Ki ne keremler ëder ol šeh-i ğuvān rūšen

Der Herrscher des Landes, Muḫammed, [ist] die Sonne des Reiches und des Glaubens. Durch das Licht seiner Gerechtigkeit wurde jeder Ort erleuchtet.

[Er] glänzt [als] Sohn des Weltherrschers Bāyezīd b. Murād [und] als Nachkomme Orḫāns, des Schahs der Muslime.

...

Zu deiner Anwesenheit kam es, weil der Feind verschwand, [genauso] wie kein Zweifel darüber besteht, daß die Sonne leuchtet, nachdem die Wolke sich verzogen hat.

...

Wie könnte der Rivale dich leugnen, sieht er doch, wie an deinem Gesicht der Koranvers (āyet) des ewigen Glücks deutlich leuchtet.

...

Aḫmedī, ärgere dich über dein Tagebuch nicht! Freue dich! Denn der glückliche Morgen wird deine Zeit erleuchten.

Wenn der Herrscher mich mit Liebe behandelt, werden die schönen Sagen durch mein Wort in der ganzen Welt glänzen.

[Dann] bringt dieser alte [Mann], der eine junge Seele [hat], für die Jungen und Alten klar zum Ausdruck, welche Geschenke jener junge Schah verteilt.

Die folgenden Verse aus einem Meḫmed Čelebi gewidmeten Lobgedicht stammen vermutlich aus dem Jahre 1410. Aus diesen Versen ist nämlich herauszulesen, der ramazān sei gekommen und Aḫmedī

möchte von Meḥmed Čelebi unterstützt werden, weil er Sorgen hat. Der ramażān begann zweimal im Jahre 1410: Das erste Mal am 7. Januar und das zweite Mal am 28. Dezember[1]. Diese Verse können nicht im Jahre 1409 oder vorher verfaßt worden sein, denn zu dieser Zeit - der ramażān begann im Jahre 1409 am 18. Januar - hatte Emīr Süleymān Anatolien noch nicht verlassen. Sie können auch nicht nach dem Tode Emīr Süleymāns, der ja im Jahre 1410 ermordet wurde, gedichtet worden sein, weil Aḥmedī in einer kurz nach dem Tode Emīr Süleymāns geschriebenen qaṣīda dieses Ereignis gewiß nicht mit Stillschweigen übergangen hätte[2]. Außerdem war Aḥmedī nicht mehr am Hofe Meḥmed Čelebis, als er die Nachricht vom Tode Emīr Süleymāns erhielt[3].

Ḫusrevā ërdi girü ʿizzetile māh-ı ṣıyām[4]
Ki ol durur vaqt-i hümāyūn u mübārek eyyām

Aylar ičinde bu ay oldı qamudan efżal
Nitekim šehler arasında šehenšāh-ı enām

...

Salṭanat tāǧı Muḥammed melik ül-memleke kim
Milk ü millet anuŋ inṣāfıyile buldı niẓām

...

Döker aḥdās-ı felek kirm bigi yapraǧumı
Ë kerem kānı ëd anı ki olur resm-i kirām

Aḥmedī müy bigi yalın u müyına buyur
Bu hümā bigi hümāyūn quš ı ṣayd ëtmege dām

---

1) Siehe die Wüstenfeld-Mahler'schen Vergleichstabellen, S. 18.

2) Eine qaṣīda, die Aḥmedī nach dem Tode Emīr Süleymāns für Meḥmed Čelebi verfaßte, sowie Aḥmedīs auf Emīr Süleymān geschriebene Elegie, die Meḥmed Čelebi dargeboten wurde und ferner seine Verse über Emīr Süleymāns Tod in den späteren Handschriften des Iskendernāme zeigen deutlich, welche Wirkung Süleymān Čelebis Tod bei Aḥmedī hinterlassen hatte und wie dieses Ereignis sich in Aḥmedīs Gedichten widerspiegelt. Siehe unten S. 190 ff. und Rieu, Catalogue, S. 163.

3) Siehe unten S. 190.

4) Hs. Hamidiye, Verse 5034-5035, 5041, 5049-5050 (= fol. 167 b, Zeile 2-3, 9; fol. 168 a, Zeile 1-2). Versmaß: ramal.

O König! Der Monat des Fastens, der eine glückliche Zeit ist und gesegnete Tage [bringt], ist endlich voll Ehre gekommen.

Unter allen Monaten wurde dieser Monat der vortrefflichste, so wie der König der Könige bei den Menschen unter den Schahs [der Auserwählte wurde].

...

Krone der Herrschaft, Muḥammed! Herrscher des Landes! Mit seiner Gerechtigkeit fanden Land und Volk Ordnung.

...

Die Ereignisse des Schicksals lassen wie [bei den Bäumen] die Würmer meine Blätter fallen. O Schatzgrube der Güte, tu, was die Gepflogenheit der Freigebigen ist.

Aḥmedī ist nackt wie das Haar. Befiehl deinem Haar, die Falle [, die es bildet,] möge nicht diesen wie ein Phönix glückbringenden Vogel fangen.

Auch die folgenden Verse aus einer qaṣīda, die nur in den Handschriften İslam Eserleri und Düğümlü Baba zu finden ist und bisher unbeachtet blieb, bieten über Aḥmedīs Verhältnis zu Meḥmed Čelebi wichtige Informationen: Aḥmedī beklagt sich über die Treulosigkeit, Verständnislosigkeit und Böswilligkeit der Menschen. Er ist völlig resigniert, versucht aber doch, sich mit der Lage abzufinden; es ist noch nicht lange her, daß Meḥmed Čelebi in die Stadt einzog. Einige Verse zeigen deutlich, daß er schon zu Meḥmed Čelebi Beziehungen angeknüpft hat.

Gönül kimesneye bağlama dünyāda ë yār[1]
Ki gitdi ğümle kerem ehli qalmadı deyyār

---

1) Hs. İslam Eserleri, Verse 1211-1214, 1216, 1243-1244, 1248, 1257-1259 (= fol. 24 b, Zeile 3-6, 8; fol. 25 a, Zeile 8-9, 13, 29-34); Hs. Düğümlü Baba, Verse 244-247, 249, 275-276, 280, 291-293 (= fol. 17 b, Zeile 13; fol. 18 a, Zeile 1-3, 5; fol. 19 a, Zeile 3-4, 8; fol. 19 b, Zeile 5-7). Versmaß: muğtess. Für drei weitere Doppelverse aus dieser qaṣīda siehe unten S. 407.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000198

Kimüŋile dutayım dërseŋ üns ğehd ëdüb
Ki ğinn ü insden olub durur tehī bu diyār

Kimi ğihānda gözüm nūrı dëyü besleyesin
Diler ki šemᶜ bigi döke qanuŋı her bār

Sipihr saŋa eger mihr göstere baḫma
Ki hīğ ahdine durmaz bu kež-rū ğaddār

...

Kimi ki dost dutasın olur saŋa düšman
Kimi ki yār dëyesin olur saŋa aġyār

...

Nemāzuŋı qılub ëtgil duᶜā ūlū l-emre
Ki ṭāᶜatin qamuya farż ëdübdür ol ğabbār

Penāh-ı mülk Sulṭān Muḫammed ki anuŋ
Kemāl-i ᶜadliyile dutdı tāğ u taḫt qarār

...

Anuŋ duᶜāsıyile ser-firāzdur minber
Anuŋ senāsıyile tāze-rū durur dīnār

...

Šehüŋ ču buyruġı oldı Aḫmedī ᶜibāretile
Düzildi bir gëğede ušbu güher-i šehvār

Šehüŋ boyınadur ğust bu libās velī
Behāsıdur anuŋ ë šāh merkeb-i rehvār

Eyerlü olursa at vërür sulṭān
Gerek ki ola piyāde önüŋde Sām-ı süvār

Sei niemandem vom Herzen verbunden, o Freund! Denn alle Wohltäter sind dahingegangen. Keiner ist geblieben.

Mit wem du auch immer Freundschaft schließen möchtest, und wie sehr du dich darum bemühst, [du siehst nur], daß dieses Land von Menschen und Dschinnen entleert ist.

Wen du auch immer wie dein Augenlicht [so wertvoll] erachtest und hütest, so will er doch jedes Mal dein Blut vergießen, so wie [es] der Kerze [ergeht][1].

Wenn auch der Himmel dir die Sonne zeigt, nimm keine Kenntnis davon[2]! Denn dieser erbarmungslose Lügner hält nie sein Wort!

...

Mit wem du auch immer Freundschaft schließest, er wird zu deinem Feind! Wen du auch immer [deinen] Geliebten nennst, er wird dir zum Fremden!

...

Beschäftige dich mit der Verrichtung des Gebetes und bete für den Machthaber! Denn jener Mächtige[3] erlegt jedem den Gehorsam als Pflicht auf[4].

Sultan Muḥammed ist der Beschützer des Landes, denn durch die Vollkommenheit seiner Gerechtigkeit haben die Krone und der Thron Festigkeit gewonnen.

...

---

1) Die Kerze zergeht bekanntlich beim Brennen langsam und tropfenweise. Darauf beruht der Vergleich. Man will sein Blut auf dieselbe Weise vergießen.

2) D.h. wenn du auch mal Glück hast, mach dir keine falsche Hoffnung, daß es von Dauer sein könnte.

3) D.h. Gott.

4) Als durch die Entwicklung die in der Theorie postulierte Einheit zwischen der religiösen Gemeinde und dem Staat in Wirklichkeit nicht mehr existierte, der Kalif sich zu einem weltlichen Herrscher wandelte und die islamischen Staaten in zunehmendem Maße von Machthabern regiert wurden, die nicht immer im religiösen Sinne handelten, sahen die Frommen sich gezwungen, in der Machtübernahme des jeweiligen Herrschers, auch wenn es eine Gewaltherrschaft war, die Entscheidung Gottes zu sehen, weshalb sie sich zum Gehorsam gegenüber dem Herrscher verpflichtet glaubten, solange dieser ihnen die Freiheit zur Erfüllung der religiösen Pflichten ließ. Siehe darüber ausführlich unten S. 371 ff. Durch die Anspielung auf die bereits erwähnte Haltung der Gemeinde gegenüber den Machthabern läßt Aḥmedī deutlich durchblicken, daß er sich doch mit den Verhältnissen abfinden müsse.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000200

Durch das Gebet auf seinen Namen ist der minbar erhaben! Durch das Lob für ihn haben die Münzen ein neues Gesicht bekommen[1].

...

Aḥmedī! Als der Schah durch einen Wink Befehl gab [ein Lobgedicht zu verfassen], wurde diese [Kette] von reinen Perlen in einer Nacht aufgefädelt[2].

Dieses Kleid ist der Größe des Schahs angemessen[3]. Dessen Preis aber, o Schah, ist ein schnelles Reittier!

Der Sultan schenkt ein Pferd natürlich mit dem Sattel, und beim Vergleich [mit demjenigen, der dieses Pferd reitet], muß der [legendäre] Reiter Sām[4] zum Fußgänger [degradiert] werden[5].

Aus einer bisher unbeachteten qaṣīda, die unter den uns zugänglichen Handschriften nur in der Hs. Duğümlü Baba vorkommt, läßt sich ermitteln, daß Aḥmedī zu dieser Zeit auch zu dem Prinzen Murād[6], der damals noch ein kleiner Junge war, Zugang gehabt haben muß:

---

1) Ein weiterer Hinweis darauf, daß über Meḥmed Čelebis Ankunft nicht lange Zeit vergangen ist, da vom neuen Gesicht der Münzen die Rede ist. Damit ist die Prägung der Münzen im Namen Meḥmed Čelebis anstelle Emīr Süleymāns gemeint.

2) D.h. Aḥmedī schrieb die qaṣīda in einer Nacht.

3) D.h. die qaṣīda ist für Meḥmed Čelebi verfaßt und seiner Größe würdig.

4) Der Großvater des berühmten Helden Rustam, siehe Hansen, Königsbuch, S. 77, 85, 93 ff.

5) Wie oben erwähnt, bringt Aḥmedī in einer qaṣīda auf Emīr Süleymān unbefangen und selbstsicher seinen Wunsch nach einem Sattel zum Ausdruck, während er ausführlich von einem Pferd spricht, das er vom Herrscher als Geschenk erhielt, siehe oben S. 174. Ein ähnlicher Wunsch wird auch hier geäußert, aber der Ton ist ganz anders. Diesmal fühlt der Dichter sich nicht so selbstsicher und erwähnt seinen Wunsch nur kurz.

6) Der spätere Sultan Murād II.; er bestieg den Thron 1421.

Ërišdi ʿĪd kim ëtsün mübārek[1]
Anı šehzādeye Allāh tebārek

Ol ol šehzādedür kim ayağı tozı
Meliklere yarašur tāğ u tārek

Melikzāde Murād bin Muḥammed
Aʿazza llāhu anṣarah vü bārek

...

Qapusına ërdi ʿĪd u Aḥmedī uš
Bu olsun qutlu ol olsun mübārek

[Die Zeit] des Festes ist gekommen, so möge Gott, der unendlich Erhabene, es dem Prinzen zum Segen werden lassen!

Er ist solch ein Prinz, daß der Staub seines Fußes den Herrschern als Krone und Helm ziemt.

[Er ist] der Prinz Murād b. Muḥammed, Gott möge seine Siege erstrahlen lassen und segnen!

...

Zu seiner Tür kamen das Fest und Aḥmedī [zusammen], jenes möge gesegnet sein und dieser beglückt!

Der Prinz Murād kam 1404 in Amasya auf die Welt. Nachdem Emīr Süleymān nach Rumelien gegangen war, zog er mit seinem Vater Meḥmed Čelebi in Bursa ein. Er begleitete seinen Vater 1413 nach Edirne, und 1416, also nach dem Tode Aḥmedīs, wurde er mit zwölf Jahren zum Statthalter von Amasya ernannt[2]. Da Aḥmedī nach Amasya ging, bevor die Nachricht vom Tode Emīr Süleymāns, der im Monat Mai 1410 ermordet wurde, nach Bursa kam[3], dürfte Aḥmedī dieses Gedicht dem Prinzen Murād, der im Kindesalter stand, in der Zeitspanne zwischen Meḥmed Čelebis Ankunft in Bursa und seiner eigenen Reise nach Amasya dargeboten haben. Aḥmedīs frühere Tätigkeit als Prinzenerzieher ist ja bekannt[4].

---

1) Hs. Düğümlü Baba, Verse 5019-5021, 5029 (= fol. 210 b, Zeile 12; fol. 211 a, Zeile 1-2, 10). Versmaß: hazağ.

2) İA VIII, S. 598, s.v. "Murad II" (İnalcık).

3) Siehe unten S. 190 ff.

4) Siehe oben S. 43 f.

Daher ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß er entweder eine kurze Zeit in Bursa zu den Lehrern des Prinzen gehörte oder auf einen Lehrposten spekulierte. Besonders interessant ist die Tatsache, daß die beste der heute bekannten Handschriften von Aḥmedīs Diwan wie erinnerlich im Jahre 1434 für eben diesen Murād verfertigt wurde[1], der zu dieser Zeit nicht mehr ein kleiner Prinz, sondern ein mächtiger Herrscher war.

Die Intrigen des Hofes und die Rivalen ließen dem alten und geschwächten Aḥmedī anscheinend keine Ruhe. Er beklagt sich bei Meḥmed Čelebi in einer anderen qaṣīda über diejenigen, die ihn verleumden und ihn wegen seiner früheren Gedichte anschuldigen.

Sulṭān Muḥammed ol šeh-i ḫuršīz-dil ki čarḫ[2]
Fermānı quṭbınuŋ yöresinde medār ëder

Ḫaq anı salṭanatčün ezelde ëtdi iḫtiyār
Zī baḫtiyār kim anı ḫaq iḫtiyār ëder

...

Ne güherem bileydi nedür qadr ü qıymetüm
Olsaydı bir kiši hünere iʿtibār ëder

Yoqdur güher-šinās hemīn bu durur sebeb
Kim her denī beni yërüben ḫāksār ëder

Bilen kiši biżāʿatümi ʿilm ü faẓldur
Baŋa šiʿār ëtdigüm ešʿārı ʿār ëder

Sulṭān Muḥammed [ist] jener Schah mit [einer] Seele [wie] die Sonne, so daß das Himmelsrad sich um die Achse seines Befehls dreht.

---

1) Siehe oben S. 56 f., 61.

2) Hs. Hamidiye, Verse 2094-2095, 2112-2114 (= fol. 70 b, Zeile 4-5; fol. 71 a, Zeile 5-7). Versmaß: muẓāriʿ.

Gott hat ihn für die Herrschaft am Anfang der Ewigkeit auserwählt. Wie glücklich ist derjenige, den Gott auswählt.

...

Wenn es jemanden gäbe, der die Kunst zu schätzen weiß, hätte er gewußt, was für ein Juwel ich bin und was mein Rang und mein Wert ist.

Es gibt keinen Juwelenkenner. Gerade das ist der Grund, weshalb jeder Niedrige mich verleumdet und [mit seinen Angriffen] in den Staub zieht.

Diejenigen, die wissen, daß mein Kapital aus Wissenschaft und Volltrefflichkeit besteht, beschuldigen mich wegen der Gedichte, die ich verfaßt habe.

Aus einem anderen bisher nicht beachteten[1] Lobgedicht auf Meḥmed Čelebi lassen sich weitere wichtige Aufschlüsse ableiten. Aḥmedī berichtet in diesem Gedicht, zwar habe er sich von Meḥmed Čelebi nicht trennen wollen, doch seien die Menschen gegenüber der Vorherbestimmung hilflos. So gern möchte er Meḥmed Čelebis Hof noch einmal erreichen. Er lobt Meḥmed Čelebi als Herrscher des Landes und bringt schließlich am Ende des Gedichtes zum Ausdruck, was für einen Kummer er fühlt, seitdem ihn die Todesnachricht Emīr Süleymāns erreicht hat. Aḥmedī liefert mit diesem Gedicht einen weiteren eindeutigen Beweis für unsere bisherige Annahme, daß er schon vor dem Tode Emīr Süleymāns Zugang zum Hofe Meḥmed Čelebis hatte. Der Grund für seine Trennung vom Hofe Meḥmed Čelebis, von der in diesem Gedicht die Rede ist, könnte darin liegen, daß er wahrscheinlich vor dem Tode Emīr Süleymāns von Meḥmed Čelebi nach Amasya geschickt worden war[2].

---

1) Unbeachtet wahrscheinlich deshalb, weil Aḥmedī Meḥmed Čelebi in diesem Gedicht nur mit seinem Beinamen Ġıyās lobt; Über Meḥmed Čelebis Beiname "Ġıyās üd-dīn" siehe IA VII, S. 496 f., s.v. "Mehmed I." (Uzunçarşılı).

2) Besonders der Doppelvers 7345 zeigt deutlich, daß Aḥmedī schon vor dem Tode Emīr Süleymāns Zugang zum Hofe Meḥmed Čelebis hatte. Aḥmedī möchte ihn noch einmal erreichen, war also schon vorher bei ihm, aber nicht mehr, als er die Todesnachricht Emīr Süleymāns bekam.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000204

Ṣabā peyki ilet benden selāmı[1]
Aŋa ki oldur meliklerüŋ imāmı

...

Ğüẕā olam dëmezdüm bir dem andan
Velī taqdīre yoqdur hīč tedbīr

...

İmāret zī yarašur šeh Ġıyāṯa
Ki mülküŋ mālikidür bil-verāṯe

...

Dün ü gün el-Ġıyāṯ ëtdüm duᶜāyı
Ërem bir daḫı dëyü šeh Ġıyāṯa

...

Šehā išideli ki ol nev-ğuvānı
Düšürdi čarḫ ol nev-pehlevānı

Yüzümi zaᶜferānī düzedüben
Yašumı eylemišem erğavānī

...

Dirīğā ki ol ğemāl ü ol kemāli
Eğel ṭoprağa ṣaldı nāgehānī

Dirīğā kim qaẕā yëli qopardı
Yërinden nāgeh ol serv-i revānı

...

Bunı čün böyle yazmıšidi taqdīr
Be-ğoz ṣabr aŋa ne čāre ne tedbīr

Giden gitdi melik pāyende olsun
Čırāğı ᶜömrinüŋ tābende olsun

---

1) Hs. Hamidiye, Verse 7323, 7336, 7339, 7345, 7363-7364 7367-7368, 7370-7371 (= fol. 242 a, Zeile 15; fol. 242 b, Zeile 13, 17; fol. 243 a, Zeile 6; fol. 243 b, Zeile 10-11, 14-15, 17; fol. 244 a, Zeile 1). Versmaß: hazağ.

Morgenwind, [o] Bote, bring meine Grüße jenem, der der Führer der Könige ist.

...

Ich möchte mich von ihm keinen Atemzug lang trennen, doch gegen die Vorherbestimmung ist nichts auszurichten.

...

Wie gut steht Schah Ġıyās, der durch Erbschaft der Herr des Landes ist, die Herrschaft an.

...

Tag und Nacht habe ich [das Wort] "el-Ġıyās"[1] zu meinem Gebet gemacht, mit der Hoffnung, daß ich noch einmal zu Schah Ġıyās gelange.

...

O Schah! Seitdem ich gehört habe, daß das Schicksal jenen jungen Mann, jenen jungen Helden fallen ließ,

Färbte ich mein Gesicht mit Safranfarbe und meine Träne rot.

...

O weh, daß die Todesstunde plötzlich jene Schönheit und Vollkommenheit in der Erde begrub.

O weh, daß der Wind des Schicksals plötzlich jene Zypresse aus ihrem Boden herausriß.

...

Weil die Gottesbestimmung es so vorgeschrieben hat, was kann man ihr anderes als Geduld entgegenbringen?

Derjenige, der gehen [sollte], ist gegangen. Es lebe der König und das Licht seines Lebens möge leuchten!

---

1) Das Wort "el-Ġıyās" ist hier doppeldeutig, es bedeutet (a) den Beinamen Meḥmed Čelebis, (b) Hilfe. Aḥmedī benutzt das Wort in diesem Doppelvers sehr geschickt, denn er ruft den Sultan mit dessen Beinamen, der gleichzeitig ein Hilferuf ist, um Hilfe.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000206

Dieses Lobgedicht und besonders die folgende Elegie zeigen deutlich, wie sehr der Tod Emīr Süleymāns Aḥmedī getroffen hatte. Bei allen Erörterungen über diese Elegie, die sich wie erwähnt[1] im wesentlichen übereinstimmender Argumente bedienen, bleibt ein Aspekt unbeachtet, der hier nachgetragen werden soll. Aḥmedī versucht nicht etwa, am Ende dieser Elegie zum ersten Mal Anschluß an Meḥmed Čelebi zu finden[2], sondern gibt seiner Trauer um Emīr Süleymān Ausdruck, den er als den legitimen Herrscher betrachtet. Meḥmed Čelebi ist nach Aḥmedīs Ansicht Emīr Süleymāns Nachfolger und Erbe, der ihn auch rächen soll. Das ist eine Kompromißlösung für Aḥmedīs Lage, denn Emīr Süleymān war zu jener Zeit der ältere Bruder, und als er 1403 in Rumelien seine Herrschaft proklamierte, versagte ihm Mehmed Čelebi die Anerkennung nicht. Als Emīr Süleymān durch Mūsā Čelebis Unternehmen, welches Meḥmed Čelebi geplant hatte, ausgeschaltet wurde, rückte Meḥmed Čelebi auf die Stelle des ältesten Bruders nach. Wie oben erwähnt, war Aḥmedī zunächst gezwungen, sich mit der neuen Sachlage abzufinden. Er ließ durchblicken, daß er dem neuen Machthaber huldige, um Gottes Bestimmung Folge zu leisten[3]. Nach dem Tode Emīr Süleymāns aber konnte der alte und auf die Unterstützung des Herrschers angewiesene Aḥmedī seine Haltung auch als legitim im weltlichen Sinne ausgeben. Trotz dieser Kompromißlösung sind einige Verse sehr gewagt, wenn man im Auge behält, daß diese Elegie Meḥmed Čelebi dargeboten werden sollte. Denn im Doppelvers 7423 z.B. betont Aḥmedī, daß nach dem Tod Emīr Süleymāns niemand mehr so gnädig sei wie er, und im Doppelvers 7439 fragt er, wie wohl ein solcher Mensch noch einmal auf die Welt kommen könne. Die ganze Elegie ist ein bitterer, kummervoller Schrei nach Emīr Süleymān.

---

1) Siehe oben S. 175 f.

2) Siehe oben S. 176. Aḥmedī möchte natürlich sehr gern noch einmal am Hofe Meḥmed Čelebis sein. Die Spuren dieses Wunsches sind auch in dieser Elegie zu finden, die gelegentlich Anlaß zu irrtümlichen Interpretationen gegeben hat, siehe unten S. 195, 197.

3) Siehe oben S. 185 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000207

Naẓar ëtdüm bu čarḫ u bu medāra[1]
Ëder degül kimesneyle müdārā

...

Medār-ı čarḫuŋ olsaydı qararı
Ëdeyidi Mīr Sülmānla müdārā

...

Yële vërdi felek ol tāğ u taḫtı
Yëre baturdı ol kūs u livāyı

Yër altında niğe ëtdi zebūn gör
Anuŋ bigi šeh-i kišver-küšāyı

Niğe boğdurdı būm-ı zāğa görgil
Tavuq bigi ol saʿādetlü hümāyı

...

Ğihāndan gitdi Ëmīr Sülmān dirīğa
Dirīğa nāzenīn sulṭān dirīğa

Behār ağlar ki čičekler biterken
Yëre girdi ol gül-i ḫandan dirīğā

...

Bu čarḫ-ı pīr kim yoqdur amānı
Esirgemedi ol šāh-ı ğuvānı

Zihī dāğ-ı ğiger kim zāğičün čarḫ
Sürer ṭūṭi-yi ṭūbā-āšiyānı

Pelīd ağağını büyütmekičün
Kesib qopardı ol serv-i revānı

Šeyāṭīn leškerini ğemʿ ëdiben
Helāk ëtdi Süleymān-ı zemānı

Qılığsuz neyčün öldürdi anı eflāk
Dëyeyim saŋa bu rāz-ı nihānı

---

1) Hs. Hamidiye, Verse 7378, 7381, 7390-7392, 7394-7395, 7410-7417, 7423, 7439, 7441-7443, 7446-7447 (= fol. 244 a, Zeile 8, 11; 244 b, Zeile 5-7, 10-11; fol. 245 a, Zeile 10-18; fol. 245 b, Zeile 6; fol. 246 a, Zeile 6, 8-11, 14-15). Versmaß: hazağ.

Biten yërden hemīn lāle olaydı
Dökülse ṭoprağa bir qaṭre qanı

Bu luṭf u ḫulq kim varidi anda
Neden esirgemedi čarḫ anı

Penāh-ı milletidi Mīr Sülmān
Ümīẕ-i ümmetidi Mīr Sülmān

...

Mesākin neylesünler ki ol gideli
Diyār-ı luṭfda qalmadı deyyār

...

Ğihāndan gitdi ol qačan geliser
Ğihāna aŋa beŋzer bir ğihānyān

...

Ḫaq emriyle ğihāndan gitdi ol šāh
Nedür čāre ʿaleyhi raḫmetu llāh

Anuŋčün var durur qāīm-maqāmı
Ki anuŋčün ëde bilür intiqāmı

Qılalum iltiğā dergāhına anuŋ
Duʿā-yı ḫayrın ëdelüm temāmī

...

Dilerseŋ Aḫmedī ʿiṣmet belādan
Anuŋ iḫlāṣına ët iḫtiṣāmı

Eger devlet dilerseŋ baḫt bigi
Ëšiginde iḫtiyār eyle maqāmı

Ich habe dieses Himmelsrad und diese Planetenbahn beobachtet. Sie sind niemandem gegenüber freundlich, [während sie das Schicksal bestimmen].

...

Wenn die Achse des Himmelsrades beständig bleiben [könnte], wäre sie gegen Mīr Süleymān freundlich [geblieben].

...

Das Schicksal ließ jene Krone und jenen Thron vom Winde wegfegen [und] warf jene Trommel und jene Fahne in den Staub.

Sieh, wie [das Schicksal] einen Ländereroberer wie ihn unter der Erde leiden ließ.

Hat doch [das Schicksal] jenen glücklichen Phönix durch [denjenigen, der] in Bezug auf die Veranlagung einer Krähe gleicht, wie ein Huhn erwürgen lassen!

...

O weh, Emīr Süleymān hat die Welt verlassen! O weh feiner Sultan! O weh!

Der Frühling weint, denn, während die Blumen blühten, kam jene lachende Rose unter die Erde. O weh!

...

Dieses alte [das Schicksal bestimmende] Himmelsrad, welches kein Erbarmen kennt, schonte jenen jungen Schah nicht.

Was für eine tiefe Wunde in der Brust [ist es, daß] das Schicksal zugunsten der Krähe den Papagei, dessen Nest auf dem Baum des Paradieses (ṭūbā) ist, vertreibt.

[Und] um die Eiche wachsen zu lassen, fällt es jene Zypresse und reißt sie aus.

[Das Schicksal] sammelte das Satansheer und vernichtete den Salomo der Zeit.

Dieses verborgene Geheimnis, warum das Schicksal ihn ohne Schwert tötete, will ich dir enthüllen:

Würde ein Tropfen seines Blutes auf die Erde gegossen, so wüchsen aus der Erde nur Tulpen.

Ihn, der diese Güte und diesen hehren Charakter hatte, warum verschonte ihn das Schicksal nicht?

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000210

Mīr Sülmān war der Schutz des Volkes! Mīr Sülmān war die Hoffnung der Gläubigen.

...

Was sollen [jetzt] die Armen tun? Seitdem er [die Welt] verließ, blieb im Lande der Gnade niemand [mehr].

...

Er verließ die Welt. Wie soll denn ein Mensch gleich ihm auf die Welt kommen?

...

Auf Befehl Gottes hat jener Schah die Welt verlassen. Was kann man da schon tun? Gott schenke ihm seine Gnade!

Doch gibt es für ihn einen Nachfolger, der ihn rächen kann.

Laßt uns an seinem Hof Schutz suchen und das Gebet vollenden, das für ihn das Gute [erfleht].

...

Aḥmedī, wenn du Schutz vor dem Unheil wünschst, kämpfe um seine aufrichtige Freundschaft.

[Und] wenn du dir Glück wünschst, wähle seine Schwelle zum Aufenthaltsort, so wie es das Schicksal [auch getan hat].

Mit den Hinweisen, die sich in Aḥmedīs Lobgedichten finden, lassen sich bei Beachtung bekannter historischer Sachverhalte die Beziehungen Aḥmedīs zu Meḥmed Čelebi richtiger und vollkommener darstellen, als es in den bisher bekannten, sich in der Regel wiederholenden Berichten geschehen ist. Es ergibt sich dann etwa das folgende Bild von dieser Phase im Leben unseres Dichters.

Emīr Süleymān blieb eine Weile in Ayasoluġ, bevor er Anatolien im Jahre 1409 verließ. Wenn Aḥmedī ihn begleitet haben sollte, muß er kurz nach Emīr Süleymāns Aufbruch nach Bursa zurückge-

kehrt sein. Denn aus Aḥmedīs Gedichten geht deutlich hervor, daß er sich unmittelbar nach Meḥmed Čelebis Ankunft an diesen wandte, sich über seine Mißlichkeiten und Krankheiten beklagte und Unterstützung des Fürsten herbeisehnte[1]. Wir neigen allerdings zu der Annahme, daß Aḥmedī, der zu dieser Zeit ein sehr alter Mann war, Emīr Süleymān nicht bis Ayasoluğ begleitete, sondern in Bursa blieb. Entfernt von Emīr Süleymāns Unterstützung muß er wieder eine schwere Zeit durchgemacht haben, bis Meḥmed Čelebi ihm seine Hilfe gewährte.

Emīr Süleymāns Lage in Anatolien und Rumelien hatte sich zu dieser Zeit verschlechtert. Er mußte Rumelien retten, sein lebenswichtiges Hinterland. Meḥmed Čelebi lauerte auf Emīr Süleymāns Abrücken von Anatolien, um wieder in Bursa, dem Hauptsitz der Osmanen, einzuziehen[2].

Mit den Erkenntnissen, die wir gewonnen haben, läßt sich besser verstehen, warum Aḥmedī, der als Emīr Süleymāns Anhänger nur zu bekannt war und in seinen Versen deutlich zum Ausdruck bringt, daß er für die Einwohner der Stadt Bursa keine freundschaftlichen Gefühle hegte[3], sich in seinen kurz nach Meḥmed Čelebis Einzug in Bursa verfaßten Lobgedichten so bitter darüber beklagt, daß niemand ihm helfen wolle, obwohl er sich an viele Leute gewandt habe, und auf die Menschen sei kein Verlaß[4].

Meḥmed Čelebi unterstützte ihn. Aḥmedī fand auch zu dem damals sehr jungen Prinzen Murād Zugang. Seine frühere Zugehörigkeit zu Emīr Süleymāns Hof sowie seine auf Emīr Süleymān verfaßten Lobgedichte aber belasteten seine Beziehungen zu Meḥmed Čelebi. Und nicht nur seine früheren Beziehungen, auch seine Feinde und Rivalen sorgten dafür, daß der alte Dichter am Hofe Meḥmed Čelebis nicht mehr zu Einfluß gelangen konnte[5]. Meḥmed Čelebi, ein Name von mildem und liebenswürdigem Charakter, ließ ihn

---

1) Siehe oben S. 177 f., 179 f.
2) Siehe oben S. 174 f.
3) Siehe oben S. 149 ff.
4) Siehe oben S. 177 f.
5) Siehe oben S. 189 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000212

jedoch nicht ganz fallen. Aḫmedī wurde nach Amasya abgeschoben, wo er nach Köprülüs Feststellungen als Diwansekretär tätig war[1] und seine letzten Tage verbrachte[2].

8) Aḫmedīs Tod

In Aḫmedīs Diwan lassen sich ausreichende Hinweise dafür finden, daß er ein hohes Alter erreichte und, abgesehen von seinen letzten Jahren, in denen er einiges auszustehen hatte, auch im Alter das Leben noch genießen konnte. Dafür hier einige Belege:

Ğihānı pīriken ëtdi šemāl yëli ğuvān[3]
Ne ʿayb pīrsevüz ʿīš-ı nev-ğuvān ëdelüm

Als die Welt den Greisen gleich war, hat der Nordwind [sie] verjüngt. Ist es denn eine Schande, daß wir sehr alt sind? Trinken wollen wir wie die Jungen!

Niğe zinde pīrdür gör bugün Aḫmedī kim anuŋ[4]
Ëremez hezār yigit sözine beyān ičinde

Sieh, was für ein lebendiger alter Mann Aḫmedī heute ist, [so lebendig,] daß tausend junge Leute seine Worte in der Rhetorik nicht erreichen können.

Šeh-i memleket Mīr Sülmān ki anuŋ[5]
Senāsında oldı zübānver čiček
...

---

1) ÎA I, S. 217, s.v. "Ahmedî" (Köprülü).

2) Siehe oben S. 98 ff. und unten S. 200.

3) Hs. Hamidiye, Vers 5164 (= fol. 171 b, Zeile 7). Versmaß: muğtess.

4) Hs. Hamidiye, Vers 7035 (= fol. 233 a, Zeile 2). Versmaß: ramal.

5) Hs. Hamidiye, Verse 4126, 4142 (= fol. 137 b, Zeile 10; fol. 138 a, Zeile 9). Versmaß: mutaqārib.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000213

Nola pīrise čün getürmez behār
Tabīʿatde andan ğuvānter čiček

Mīr Sülmān [ist] der Schah des Landes. Die Blumen wurden zu seinem Lob beredsam.

...

Was hat es schon zu bedeuten, wenn [Aḫmedī] alt ist? Der Frühling bringt in der Natur doch keine jüngere Blume als ihn.

Allerdings hatte er auch Altersbeschwerden, die ihm wie seinen Gedichten zu entnehmen ist, besonders in seinen letzten Jahren schwer zu schaffen machten[1]. Nach Meğdī war er im Jahre 815 (= beg. 13. April 1412) über achtzig Jahre alt, als er in Amasya starb[2]. Weil Aḫmedīs Gedichte zeigen, daß Aḫmedī tatsächlich ein hohes Alter erreichte und als alter Mann in Amasya lebte[3], halten wir diese Angaben über Aḫmedīs Todesjahr und Todesort, die übrigens allgemein anerkannt werden, für zuverlässig. Nur Uzunçarşılı berichtet, Aḫmedī sei in Kütahya gestorben[4], doch bleibt er den Beweis dafür schuldig. Auch sonst lassen sich keine Anhaltspunkte dafür beibringen, so an Amasya als Aḫmedīs Todesort festzuhalten ist.

---

1) Siehe oben S. 179 f., 183 f.
2) Meğdī, Ḥadā'iq üš-šaqā'iq, S. 71.
3) Siehe oben S. 98 ff.
4) Uzunçarşılı, Kütahya Şehri, S. 216.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000214

C. Weltbild und geistige Haltung

Nach der Schlacht am Kösedağ im Jahre 1243 begann für das anatolische Selǧūqen-Reich eine neue Epoche, die durch eine äußerst labile politische Lage gekennzeichnet war[1]. Die mongolische Invasion, die Kämpfe gegen Byzantiner und Armenier sowie die häufigen Aufstände und Machtkämpfe einzelner Emire vernichteten auch die letzten Spuren des Wohlstandes, dessen sich das Land zu Anfang des 13. Jahrhunderts erfreut hatte. Das ausgemergelte Volk, das aus verschiedenen ethnischen und sozialen Elementen zusammengewachsen war, suchte Trost in den religiösen und mystischen Strömungen, die ihren Anhängern das ewige Glück versprachen. Die lokalen Fürsten unterstützten diese Entwicklung, nicht zuletzt um ihre Macht zu festigen. Sie gewährten den Vertretern dieser Strömungen finanzielle Hilfe und hielten ihre geistigen Führer in Ehren. Schon seit der Eroberung durch die Selǧūqen war Anatolien das Land, das den Neuankömmlingen die Reste der alten Kulturen des Mittelmeerraumes darbot und einen fruchtbaren Boden für mannigfaltige politische und kulturelle Bewegungen der islamischen Welt. Die unsichere Lage sowie die wirtschaftliche Misere in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts steigerten die Aufnahmebereitschaft der Bevölkerung für derartige Strömungen. Auch das 14. Jahrhundert begünstigte diese Entwicklung.

Aḥmedī wuchs auf diesem Boden auf. In seinen Lehrjahren genoß er ein orthodox-sunnitisches Studium in der madrasa. Er konnte sich aber nicht den starken Einflüssen seiner Umwelt entziehen. Die großen Umwälzungen und die vielfältigen Ereignisse der unruhigen Zeit gingen an ihm nicht spurlos vorüber. Er war ein belesener Mann, ein Intellektueller und Künstler. Er kannte griechische Philosophie, hatte die großen Naturwissenschaftler, Philosophen und Mystiker des Islams gelesen, fühlte sich in der persischen Literatur zu Hause und konnte in drei Sprachen dichten[2]. Es versteht sich

1) Siehe oben S. 1 ff.

2) Über Aḥmedīs Bildungsniveau siehe unten S. 408 ff.

daher von selbst, daß er auf die Dauer nicht in der Enge der šarīʿa befangen blieb. Sein Diwan enthält rein mystische Gedichte, denen man entnehmen kann, daß er sich viel mit der Mystik beschäftigt hat. Es gab aber auch Epochen in seinem Leben, in denen er in den Tag hinein lebte und das weltliche Leben genoß. Trotz allem verlor die sunna in Aḥmedīs Gedankenwelt und in seiner geistigen Haltung ihre zentrale Stellung nicht. Daher sollen hier erst Aḥmedīs religiöse Anschauungen nach dem Wortlaut des Diwans dargelegt werden.

1) Religiöse Anschauungen[1]

a) Gottesbegriff

Nach der islamischen Orthodoxie unterscheidet sich die göttliche Essenz grundsätzlich vom Wesen der Geschaffenen. Keine der Gotteseigenschaften hat die geringste Ähnlichkeit mit den Eigenschaften der Geschöpfe, die nichts anderes als Gottes Werk sind. Gott ist so erhaben, daß die Menschen sein Wesen nicht begreifen können. Der Mensch bleibt in jeder Phase seines Lebens von der Allmacht Gottes abhängig. Gott zeigt gegen die Sünde Strenge, aber diejenigen, die ihre bösen Taten bereuen, können immer mit seiner Barmherzigkeit und Milde rechnen.

Der Gottesbegriff in Aḥmedīs Versen, in denen seine religiösen Vorstellungen zu Tage treten, weist ähnliche Züge auf. Er betont den Abstand zwischen Mensch und Gott, die Allmacht Gottes sowie die Abhängigkeit des Menschen von Gott, aber vergißt nicht, auch Gottes Erbarmen und Milde zu erwähnen.

---

1) Bei unseren allgemeinen Angaben über den Islam stützen wir uns auf die folgenden Werke: Andrae, Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde, Stockholm 1918; Buhl, Das Leben Muhammeds, Leipzig 1930; Gardet, Islam, Köln 1968; Gätje, Koran und Koranexegese, Zürich-Stuttgart 1971; Goldziher, Vorlesungen, S. 1-132; Hartmann, Die Religion des Islam, Berlin 1944; Horten, Die religiöse Gedankenwelt der gebildeten Muslime im heutigen Islam, S. 41-86, 102-152; Horten, Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam, S. 1-5, 12-56, 128-175, 203 ff.; Paret, Symbolik des Islam, Stuttgart 1958; Ülken, Islâm Düşüncesi, İstanbul 1946.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000216

Die göttliche Essenz zu verstehen ist Aḥmedīs Meinung nach für das Denkvermögen (ʿaql), die Seele (rūḥ), die Einbildungskraft (vahm) und die Intelligenz (zakā) der Menschen unmöglich[1]:

> Ne nuṭq vaṣfını ëde bilür ne ʿaql u rūḥ[2]
> Ne vehm künhine ëre bilür ne ḫoz zekā
>
> Weder die Sprache kann ihn beschreiben noch das Denkvermögen noch die Seele. Weder die Einbildungskraft noch aller Scharfsinn kann sein wahres Wesen erkennen.

Weil es unmöglich ist, Gottes Wesen zu verstehen, kann man ihn auch nicht richtig beschreiben[3]:

> Qamu bilür sini lïkin qamu senden bï-ḫaber[4]
> Anuŋičün šerḥ ëdemez vaṣfuŋı nuṭq u maqal
>
> Alle kennen dich, aber dennoch wissen alle nichts von dir. Aus diesem Grund können die Sprache und die Redekunst dich nicht beschreiben.

---

1) Nach der orthodoxen Lehre kennt nur Gott selbst die göttliche Essenz, die für die Menschen nicht begreifbar ist, siehe Gardet, Islam, S. 51 f.; Gätje, Koran, S. 209 ff.; Horten, Gedankenwelt der gebildeten Muslime, S. 45 f.; Ritter, Meer, S. 78 f.

2) Hs. Hamidiye, Vers 142 (= fol. 7 b, Zeile 13). Versmaß: mużāriʿ.

3) Als Beispiel für die Unmöglichkeit der Beschreibung Gottes erwähnt Schimmel, Bildersprache, S. 9, eine Erzählung von Ǧalāl ad-dīn Rūmī: Einige Leute betasteten in der Dunkelheit einen Elefanten. Nachher beschrieb ihn jeder nach dem Teil, den er berührte, als Wasserpfeife, Fächer, Thron oder Pfeiler. Vgl. dazu den Spruch des vierten Kalifen ʿAlī b. Abī Ṭālib: "Gott ist [immer] anders als ihn sich der Verstand vorstellt" bei Tarlan, Şeyhî, S. 222.

4) Hs. Hamidiye, Vers 41 (= fol. 4 b, Zeile 14). Versmaß: ramal.

Er ist weder Materie noch Idee. Er ist nicht an Raum, Zeit und Dimensionen gebunden[1]:

Ne ğevherdür ne ğism ü ne ʿaraż ol[2]
Ne ṣūretdür ne ḫāl ü ne heyūlā

Er ist weder Substanz noch Körper noch Akzidenz noch Gestalt noch Zustand noch Materie.

Ne ğihet muttaṣıl aŋa ne mekān[3]
Ne zemān üstine geçer ne evqāt

Ezelile ebed aŋa birdür
Ki ne mebde' var aŋa ne ğāyāt

Weder die Richtungen erreichen ihn noch der Raum. Weder die Zeit noch deren Abschnitte gelten für ihn.

Die uranfängliche Zeit und die unendliche Zeit sind ihm gleich, denn für ihn gibt es weder Ursprung noch Ziele.

Er ist den Menschen näher als ihre Halsader, und dennoch ist er nirgendwo[4]:

Boynum ṭamarından baŋa sen yaḫınıraḫsın[5]
Illā nëredesin reg-i širyān daḫı bilmez

---

1) Vgl. dazu Baysal, Ahmedî Dîvanının bir kısım kasîdelerinde dîn, ahlâk, hayat felsefesi, tabiat temi, S. 89 ff. Die Menschen können Gottes Attribute verstehen. Überdiese Attribute siehe Näheres in EI (2) I, S. 410 ff., s.v. "Allāh" (Gardet); vgl. Hartmann, Religion, S. 44 ff.; Über die Verwendung dieser Attribute in der klassischen türkischen Literatur siehe Levend, Dîvan Edebiyâtı, S. 70.

2) Hs. Ḫamidiye, Vers 74 (= fol. 5 b, Zeile 10). Versmaß: hazağ.

3) Hs. Hamidiye, Verse 880-881 (= fol. 32 a, Zeile 1-2). Versmaß: ḫafīf.

4) Weil Gott frei von Raum und Zeit ist, ist er auch nicht an irgendeinen Ort gebunden.

5) Hs. Ḫamidiye, Vers 3463 (= fol. 115 a, Zeile 12). Versmaß: hazağ.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000218

Du bist mir näher als meine Halsschlagader, aber
wo du bist, weiß die Pulsader auch nicht[1].

Alles in Himmel und Erde bis zum kleinsten Atom beweist seine Existenz und Einigkeit, denn für alle Erschaffenen gibt es einen Schöpfer[2]. Die Menschheit, die Welt, Himmel und Erde, Tag und Nacht, der Mond und die Sonne, die Sterne, Tiere, Pflanzen, Tod und Leben, das ganze Universum sind sein Werk[3]:

Zerre zerre vüğüdı yër ü göküŋ[4]
Birligini ëder anuŋ isbāt

Die Existenz der Erde und des Himmels beweisen
Atome für Atome seine Einigkeit[5].

Bu qamu muḫdese kim var gerek bir muḫdis-i qādir[6]
Ki ola ʿālim bunı bilüb bu ʿaql-ı ḫurde-dān söyler

Vüğüdı muḫdesüŋ aydur anuŋ varlığını rūšen
Qadīm olduğını išit ki niğe ğāvizān söyler

---

1) Vgl. Koran L, 16: "Wir haben doch (seinerzeit) den Menschen geschaffen. Und wir wissen, was er sich selber (an bösen Gedanken) einflüstert, und sind ihm näher als die Halsschlagader".

2) Der islamische Glaube sieht in der Schöpfung einen Zwang für die Vernunft, Gottes Dasein anzunehmen. Die Schöpfung wird auch als Beweis für die Einzigkeit Gottes betrachtet, indem betont wird, daß das Vorhandensein mehrerer Schöpfer die Harmonie des Universums stören müsse, siehe Gardet, Islam, S. 54 ff.; Gätje, Koran, S. 205 f.; Çubukçu, İslâm felsefesinde Allahın varlığının delilleri, S. 8, 11 ff.; Ülken, İslâm Düşüncesi, S. 60 ff.

3) Über die Schöpfung als ein Werk Gottes siehe Gätje, Koran, S. 200 ff.; EI (2) I, S. 407, s.v. "Allāh" (Gardet).

4) Hs. Hamidiye, Vers 889 (= fol. 32 a, Zeile 10). Versmaß: ḫafīf.

5) Vgl. Koran III, 190: "In der Erschaffung von Himmel und Erde und im Wechsel von Tag und Nacht liegen Zeichen für diejenigen, die Verstand haben".

6) Hs. Hamidiye, Verse 2073-2074 (= fol. 69 b, Zeile 16-17). Versmaß: hazağ.

Für alle diese Erschaffenen ist ein mächtiger Schöpfer notig. Diese [meine] scharfsichtige Vernunft muß weise sein, denn sie kennt diese [Tatsache] und tut sie kund.

Die Existenz der Erschaffenen bringt sein Vorhandensein deutlich zum Ausdruck, und [so] höre, wie sie seit jeher sagt, daß er ewig sei.

Yër ü göki düzüb ëtdüŋ nürile ẓulmet ʿayān[1]
Dün ü güni naẓm ëdüb rāst qılduŋ māh ü sāl

Enğüm ü ay ü günile göklere vërdüŋ ṣafā
Yëre ḫayvān ü nebātile bağışladuŋ ğemāl

Du hast Himmel und Erde erschaffen und Licht und Dunkelheit werden lassen. Du hast den Tag und die Nacht in eine Reihe gebracht und den Monat und das Jahr geordnet.

Mit Sonne, Mond und Sternen hast du die Himmelssphäre erfreut. Du hast durch die Tiere und Pflanzen der Erde Schönheit geschenkt[2].

Kim ëtdi ʿalemüŋ tertībin ibdāʿ[3]
Kim ëtdi Ademüŋ terkībin inšā

---

1) Hs. Hamidiye, Verse 28-29 (= fol. 4 b, Zeile 1-2). Versmaß: ramal.

2) Vgl. Koran XXXVI, 36-40: "Gepriesen sei der, der alle (möglichen) Paare geschaffen hat: in der Pflanzenwelt, unter den Menschen selber und unter Wesen, von denen sie nichts wissen! Und ein Zeichen ist für sie die Nacht, von der wir den Tag (mit seiner Helligkeit) wegziehen, worauf sie sich plötzlich im Dunkeln befinden. Desgleichen die Sonne. Sie läuft (tagsüber) einem Ort zu, an dem sie sich (während der Nacht) aufhält. Das ist (alles) von ihm bestimmt, der mächtig ist und Bescheid weiß. Und für den Mond haben wir Stationen bestimmt (die er durchläuft), bis er schließlich (schmal und gekrümmt) wird wie ein alter Dattelrispenstiel. Und weder steht es der Sonne an, den Mond einzuholen, noch kommt die Nacht dem Tag zuvor. Alle (Gestirne) schweben an einem Himmelsgewölbe".

3) Hs. Ḫamidiye, Vers 85 (= fol. 6 a, Zeile 6). Versmaß: hazağ.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000220

Wer hat die Ordnung der Welt erschaffen? Wer hat Adams Konstitution fertiggestellt[1]?

Er ist der Herr über alles[2]. Er ist vollkommen und fehlerlos. Niemand kann sich in seine Angelegenheiten einmischen, und niemand kann ihn für seine Taten zur Rechenschaft ziehen[3]:

Anuŋ ẕātı naqāyıẓdan münezzeh[4]
Anuŋ vaṣfı naqāyışdan müberrā

Sein Wesen ist frei von Widerspruch, [ebenso wie] seine Eigenschaften keinen Fehler aufweisen.

Ne anuŋ buyruġında var ʿillet[5]
Ne anuŋ ṣanʿatında var ālāt

Es gibt weder Mangel in seinem Befehl noch braucht er Werkzeug für seine Kunst.

Ne qavline bulınur anuŋ redd ü iʿtirāẓ[6]
Ne fiʿline bulınur anuŋ čün vü yā čerā

---

1) Vgl. Koran X, 31: "Sag: Wer beschert euch (den Lebensunterhalt) vom Himmel und (von) der Erde, oder wer vermag (euch) Gehör und Gesicht (zu verleihen)? Und wer bringt (in der Natur) das Lebendige aus dem Toten hervor, und das Tote aus dem Lebendigen? Und wer dirigiert den Logos? Sie sagen: 'Gott' Dann sag: Wollt ihr denn nicht gottesfürchtig sein?"

2) Über die Allmacht Gottes siehe Gardet, Islam, S. 52 f.; Gätje, Koran, S. 197 ff.; Hartmann, Religion, S. 10 f.

3) Über die Freiheit Gottes in seinem Wirken siehe EI (2) I, S. 409, s.v. "Allāh" (Gardet); Horten, Gedankenwelt der gebildeten Muslime, S. 77 f.; Ritter, Meer, 68 ff.

4) Hs. Ḥamidiye, Vers 71 (= fol. 5 b, Zeile 7). Versmaß: hazaǧ.

5) Hs. Hamidiye, Vers 879 (= fol. 31 b, Zeile 17). Versmaß: ḫafīf.

6) Hs. Hamidiye, Vers 141 (= fol. 7 b, Zeile 12). Versmaß: mużāriʿ.

Es gibt weder Ablehnung und Einwand gegenüber
seinen Worten noch "wie" oder "warum" für
seine Taten[1].

Er gibt den Menschen ihren Anteil am Schicksal. Alles geschieht entsprechend der göttlichen Bestimmung (qaẓā'). Der Mensch hat sich vor dieser ewigen Bestimmung zu beugen[2]:

Čün dëdüŋ naḫnū qasamnā ʿayn-ı ḫikmet oldı bes[3]
Bunı dervīš ëdüben vërdügüŋ aŋa mülk ü māl

Weil du "Wir haben geteilt" gesagt hast, wurde
[die Tat] zur höchsten Wahrheit, weswegen du aus
diesem [Menschen] einen Derwisch machst, jenem
aber Hab und Gut gibst[4].

Čünkim qaẓā durur qamu ḫalquŋ ʿinān-keši[5]
Pes qamu ḫāle vāǧib olur ṣabrile rıẓā

Weil die Vorherbestimmung die Zügel aller Menschen
lenkt, muß man alle Ereignisse mit Geduld und
Ergebenheit tragen[6].

---

1) Vgl. Koran VI, 17-18: "Wenn Gott Not über dich kommen läßt, gibt es niemand, der sie beheben könnte, außer ihm. Und wenn er dir etwas Gutes zukommen läßt (ist auch das ein Zeichen seiner Allmacht). Er hat zu allem die Macht. Er ist es, der über seine Diener Gewalt hat, und der Weise und (über alles) wohl unterrichtet ist".

2) Über die allgemeine ewige Bestimmung Gottes siehe EI II, S. 645, s.v. "Ḳaḍā'" (Macdonald).

3) Hs. Hamidiye, Vers 47 (= fol. 5 a, Zeile 1). Versmaß: ramal.

4) Vgl. Koran XLIII, 32: "Wir haben ihren Lebensunterhalt im diesseitigen Leben unter ihnen verteilt und den einen von ihnen einen höheren Rang verliehen als den anderen, damit die einen von ihnen die anderen sich dienstbar machen würden".

5) Hs. Hamidiye, Vers 118 (= fol. 7 a, Zeile 6). Versmaß: mużāriʿ.

6) Vgl. Koran LVII, 22: "Kein Unglück trifft ein, weder (draußen) im Land noch bei euch selber, ohne daß es in einer Schrift (verzeichnet) wäre, noch ehe wir es erschaffen. Dies (alles zu wissen) ist Gott ein leichtes".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000222

Alles ist im Schicksal (qadar) seit aller Ewigkeit her beschlossen. Nichts ändert sich daran. Der Mensch muß sich damit abfinden[1]:

Čün qalem yazduğı ayruḫsı olamaz[2]
Ne gerek ğāna bu renğile ʿazāb

Weil es nichts anderes als das sein kann, was die [göttliche] Feder schrieb, wozu sind diese Qual und dieser Kummer [der Sorge wegen] für die Seele nötig?

Er ist jedermans Hoffnung. Jeder braucht ihn, aber er braucht niemanden[3]:

Ë ki sensin ğemī-ʿi ḫalqa ümīd[4]
Nağğanā rabbanā min al-ʿāhāt

O [Gott]! Du bist die Hoffnung der Gesamtheit der Geschöpfe. Verschone uns, o unser Herr, vor Gebrechlichkeit!

Qamu muḫtāğ aŋa varlıḫda[5]
Qamudan bī-niyāz ol maʿbūd

Alle brauchen ihn für [ihre] Existenz, [aber er], dem [die Menschen] dienen, ist von niemandem abhängig.

Er ist der Erbarmer und der Verzeihende. Seine Gnade und Güte sind grenzenlos. Er hat die Naturkräfte aus seiner Güte und Gnade heraus unter die Kontrolle der Menschen gestellt[6]:

---

1) Über die individuelle Ausgestaltung und Anwendung göttlicher Vorsehung siehe EI II, S. 647 f., s.v. "Ḳadar" (Macdonald).

2) Hs. Hamidiye, Vers 721 (= fol. 26 b, Zeile 8). Versmaß: ramal.

3) Über die absolute Selbständigkeit Gottes siehe Horten, Gedankenwelt der gebildeten Muslime, S. 69.

4) Hs. Hamidiye, Vers 890 (= fol. 32 a, Zeile 11). Versmaß: ḫafīf.

5) Hs. Hamidiye, Vers 1326 (= fol. 46 b, Zeile 12). Versmaß: ḫafīf.

6) Über die göttliche Barmherzigkeit siehe Gardet, Islam, S. 52 ff.; EI (2) I, S. 407, s.v. "Allāh" (Gardet); Goldziher, Vorlesungen, S. 24 f.; Andrae, Die Person Muhammeds, S. 229 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000223

Ger dilerseŋ ki ëde günāhuŋı maḫv[1]
Tevbe ët innahū huva t-tauvāb

Wenn du wünschst, daß er dir deine Sünde vergeben soll, so tu Buße, denn "er ist der Gnädige"[2]!

Günāh čoġıyičün üzme raḫmetinden ümīd[3]
Ki raḫmeti ġażābından olur anuŋ efzūn

Gibb die Hoffnung auf sein Erbarmen nicht auf, [wenn auch] deine Sünden zahlreich sind, denn sein Erbarmen ist größer als sein Zorn[4].

Čün luṭf u niᶜmetine anuŋ yoḫ durur kerān[5]
Kimdür ki ëde bile aŋa ḫamdile s̲enā

İḫsānına ḫisāb yoġ u faẓlına hem kenār
Pes kim ola ki ëde bile qulluġın edā

Wer kann ihm seine Dankbarkeit [genügend] zeigen, denn seine Gnade und seine Wohltaten sind grenzenlos.

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 570 (= fol. 21 b, Zeile 10). Versmaß: ḫafīf.

2) Vgl. Koran II, 37: "Er ist ja der Gnädige und Barmherzige"; II, 160: "ausgenommen diejenigen, die umkehren und sich bessern und klarmachen (was ihnen geoffenbart worden ist, anstatt es zu verheimlichen). Ihnen wende ich mich (gnädig) wieder zu. Ich bin ja der Gnädige und Barmherzige".

3) Hs. Hamidiye, Vers 5732 (= fol. 190 a, Zeile 8). Versmaß: mugtes̲s̲.

4) Vgl. Koran XXXIX, 53: "Gebt nicht die Hoffnung auf die Barmherzigkeit Gottes auf! Gott vergibt (euch) alle (eure) Schuld. Er ist es, der barmherzig ist und bereit zu vergeben".

5) Hs. Hamidiye, Verse 138-139 (= fol. 7 b, Zeile 9-10). Versmaß: muẓāriᶜ.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000224

Seine Geschenke sind zahllos und seine Vortrefflichkeit hat kein Ufer. Wer kann ihm denn [bei soviel Gunst] gebührend dienen[1]?

Saqqā durur saŋa bulıd u aš-pez es̱īr[2]
Ferrāšdur saŋa yël ü ḫabbāzdur s̱erā

Deryāda merkebüŋe senüŋ qamčıdur šemāl
Ṣaḫrāda saŋa mirveḫa gerdān durur ṣabā

Die Wolke ist dein Wasserträger und der Himmel dein Koch. Der Wind ist dein Diener und der Boden dein Bäcker.

Der Nordwind ist die Peitsche für dein Fahrzeug auf dem Meer und der Morgenwind ist dein Fächer in der Wüste[3].

b) Eschatologische Vorstellungen, Warnung vor dem Begehen der Sünde sowie Aufruf zur Buße und Unterwerfung

Bevor die irdischen Gesichtspunkte sich mit den Problemen der ständig wachsenden islamischen Gesellschaft in der medinischen Zeit immer mehr durchsetzten, bildete die Weltverneinung den grundlegenden Gedanken im Islam. Die asketische Seite zeigt sich besonders in den Koranversen aus mek-

---

1) Vgl. Koran II, 21-22: "Ihr Menschen! Dienet eurem Herrn, der euch und diejenigen, die vor euch lebten, geschaffen hat! Vielleicht werdet ihr (euch diese Mahnung zu Herzen nehmen und) gottesfürchtig sein. (Dienet ihm), der euch die Erde zu einem Teppich und den Himmel zu einem Bau gemacht hat, und der vom Himmel Wasser herabkommen ließ und dadurch, euch zum Unterhalt, Früchte hervorbrachte".

2) Hs. Hamidiye, Verse 125-126 (= fol. 7 a, Zeile 13-14). Versmaß: muẓāriᶜ.

3) Vgl. Koran XIV, 32: "Gott ist es, der Himmel und Erde geschaffen hat, und der vom Himmel Wasser herabkommen ließ und dadurch, euch zum Unterhalt, Früchte hervorbrachte. Und er hat die Schiffe in euren Dienst gestellt, damit sie -auf seinen Befehl- auf dem Meer fahren, ebenso die Flüsse".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000225

kanischer Zeit. Hier beherrschen die eschatologischen Vorstellungen die Szene. Der nahe bevorstehende Weltuntergang, die Auferstehung und die Ablegung der Rechenschaft beim darauffolgenden Weltgericht, in dem Gott der einzige allmächtige Richter ist, sollen den Menschen zur Mahnung dienen. Die Abhängigkeit der Menschen von Gott wird hervorgehoben. Es wird daraufhingewiesen, daß Gott, der seine Allmacht durch die Schöpfung bewies, auch in der Lage ist, die Menschen nach Belieben zu vernichten oder wieder zu erwecken. Niemand kann sich seiner Gewalt entziehen. Aufruf zur Buße und Unterwerfung, die Bedrohung der Ungläubigen mit Höllenqualen sowie die Verheißung des Paradieses für die rechtschaffenen Muslime gehören in dieses Bild, das sich auch in Aḥmedīs Versen widerspiegelt:

Die Menschen sind sterblich. Auch wir werden bald vom Becher der Vergänglichkeit trinken. Niemand kennt ein Heilmittel, welches den vom Schicksal bestimmten Tod (aǧal) abwendet[1]:

Yaḫındur anda ol ǧām-ı fenādan[2]
Şunalar bize daḫı bī-gümān hem

Eǧel zehrine kim eyleye tiryāk
ʿAdem zaḫmına kim baǧlaya merhem

Bald wird man sicher auch uns jenen Becher der Vergänglichkeit reichen.

Wer kann für das Gift des vom Schicksal bestimmten Todes ein Gegenmittel bereiten? Wer kann auf die Wunde des Nichtseins eine Salbe legen[3]?

---

1) Über die von Gott unverrückbar festgesetzte Lebensgrenze siehe EI (2) I, S. 204, s.v. "Adjal" (Goldziher - Montgomery Watt).

2) Hs. Hamidiye, Verse 5013-5014 (= fol. 166 b, Zeile 15-16). Versmaß: hazaǧ.

3) Vgl. Koran IV, 78: "Wo ihr auch seid, wird euch der Tod erreichen, und wäret ihr in hochgebauten Türmen".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000226

Der Tag der Auferstehung wird kommen[1]. Die Trompete (ṣūr) wird geblasen[2], worauf alle Toten auferstehen werden. Im Frühling gibt es einen Beweis für die Auferstehung. Die sprießenden Blumen verkörpern die Auferstehenden und der Donner gleicht dem Laut der Trompete:

Ṣūr hengāmı ërdi ë ḫufte[3]
Vaqti dürür ki olasın bīẕār

Die Zeit der Trompete ist gekommen, o Schlafender!
Es ist Zeit, daß du aufwachst[4]!

Behār uš yëter ḫašre rūšen delīl[5]
Ki raʿd oldı ṣūr ehl-i maḫšer čiček

Der Frühling genügt schon als klarer Beweis für die Auferstehung, denn der Donner [übernimmt die Rolle] der Trompete und die Blumen [diejenige] der Auferstehenden[6].

Die Menschen werden sich angsterfüllt in der Ebene, in der das Jüngste Gericht gehalten wird (ʿarṣa-i ʿaraṣāt), versammeln. Der Mensch muß sich beim Jüngsten Gericht für al-

---

1) Über die Auferstehung siehe Gardet, Islam, S. 82 ff.; Gätje, Koran, 233 ff.; EI II, S. 1126 ff., s.v. "al-Ḳiyāma" (Macdonald).

2) Isrāfīl, einer der Erzengel, wird auf Gottes Befehl am Tage der Auferstehung die Trompete blasen, siehe EI II, S. 592, s.v. "Isrāfīl" (Wensinck).

3) Hs. Hamidiye, Vers 1514 (= fol. 53 a, Zeile 5). Versmaß: ḫafīf.

4) Vgl. Koran XXXVI, 51-52: "Es wird in die Trompete geblasen, und gleich eilen sie aus den Grüften zu ihrem Herrn. Sie sagen: 'Wehe uns! Wer hat uns von unserem Todesschlaf auferweckt?' Das ist es, was der Barmherzige (seinerzeit) versprochen hat". Vgl. Ritter, Meer, S. 89 f.

5) Hs. Hamidiye, Vers 4117 (= fol. 137 b, Zeile 1). Versmaß: mutaqārib.

6) Vgl. Koran XXX, 50: "Schau wie er die Erde (wieder) belebt, nachdem sie abgestorben war! Der kann (auch) die Toten (wieder) lebendig machen".

les verantworten, was er in seinem Leben getan hat[1]. Nach der Ablegung der Rechenschaft müssen die Menschen auch die Himmelsbrücke (ṣirāṭ) passieren. Sie ist dünner als ein Haar und schärfer als ein Schwert[2]:

Ḫalqa oldur šefīᶜ ol gün kim[3]
Ṭolu havl ola ᶜarṣa-i ᶜarasāt

Er [Muḥammad], ist der Fürsprecher der Menschen an jenem Tag, an dem die Ebene, in der das Jüngste Gericht stattfindet (ᶜarṣa-i ᶜarasāt), mit der Angst [der Auferstehenden] erfüllt sein wird[4].

Ekdügüŋ dāneyi nedür bilkim[5]
Ğev-be-ğev ëdilür senüŋle ḥisāb

Du sollst Bescheid wissen über jedes Korn, das du säest, denn du wirst [beim Jüngsten Gericht] Korn für Korn Rechenschaft ablegen [müssen][6].

---

1) Siehe dazu Gardet, Islam, S. 82 ff., 86 ff.; Gätje, Koran, S. 233 ff.; EI II, S. 1126 ff., s.v. "al-Ḳiyāma" (Macdonald).

2) Über die Himmelsbrücke (ṣirāṭ) siehe Gardet, Islam, S. 87; Horten, Gedankenwelt des Volkes, S. 352 ff.; EI II, S. 1126, s.v. "al-Ḳiyāma" (Macdonald).

3) Hs. Hamidiye, Vers 900 (= fol. 32 b, Zeile 4). Versmaß: ḫafīf.

4) Vgl. Koran XXVII, 87: "Und am Tag, da (zur Gerichtsversammlung) in die Trompete geblasen wird! Dann haben (alle) Angst, die im Himmel und auf Erden sind, soweit es Gott nicht anders will. Und alle kommen demütig zu ihm".

5) Hs. Hamidiye, Vers 572 (= fol. 21 b, Zeile 12). Versmaß: ḫafīf.

6) Vgl. Koran XXI, 47: "Und für den Tag der Auferstehung stellen wir die gerechten Waagen auf. Und dann wird niemandem (im mindesten) Unrecht getan. Wenn es (auch nur) das Gewicht eines Senfkorn ist, bringen wir es bei. Wir rechnen (genau) genug ab"; Koran XXXIX, 70: "Und jedem wird voll heimgezahlt, was er (im Erdenleben) getan hat. Gott weiß sehr wohl, was sie tun".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000228

Geče ṣırāṭı yël bigi tābiᶜ olan saŋa[1]
Čün qıldan inğerek ü qılığdan qatı ola pol

[O Muḥammad], deine Gefolgschaft passiert die Himmelsbrücke (ṣirāṭ) [so leicht] wie der Wind, wenn auch die Brücke dünner als ein Haar und schärfer als ein Schwert sein sollte!

Der Gläubige darf sich im diesseitigen Leben von der Einbildung (vahm) und der Phantasie (ḫayāl) nicht in die Irre führen lassen[2]. Der Teufel verwirrt die Menschen[3]. Auf diese Weise läßt der Mensch sich von der Welt betrügen. Aber die Welt ist vergänglich. Man darf sich nicht den irdischen Gelüsten zuwenden:

Vehm ü ḫayāli aŋla ki ol iki dīvdür[4]
Kim ᶜaqluŋile dīnüŋi ëderler ıṣṭıyād

Verstehe [doch, was] Einbildung und Phantasie [in Wirklichkeit sind]. Diese beiden sind Damone, die hinter deinem Denkvermögen und hinter deiner Religion her sind.

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 4519 (= fol. 151 a, Zeile 1). Versmaß: mużāriᶜ.

2) Der Gläubige muß an Gott ohne den geringsten Zweifel und mit sicherem Wissen glauben. Zweifel, Einbildung und Phantasievorstellung in diesen Fragen werden als Unglaube betrachtet, siehe Horten, Gedankenwelt der gebildeten Muslime, S. 132.

3) Zu der Herrschaft des Teufels über das Herz durch teuflische Einflüsterung und über die Mittel zu ihrer Überwindung bei al-Ġazālī siehe Eckmann, Wunder, S. 164 ff.; vgl. unten S. 262.

4) Hs. Hamidiye, Vers 1347 (= fol. 47 b, Zeile 4). Versmaß: mużāriᶜ.

Görüriken bu ğihān mekrin aldanursın aŋa[1]
Dirīğ sini serāsīme eyledi šeyṭān

Obwohl du den Trug dieser Welt siehst, läßt du dich von ihr betrügen. Schade, der Teufel hat dich verwirrt[2]!

Biten yiter dirilen ölür ü gelen gider[3]
Bu yërde evvel ü āḫır hemīn budur qānūn

Die Wachsenden vergehen. Diejenigen, die zum Leben erwachen, sterben und die Kommenden gehen. Das ist an diesem Ort von jeher das Gesetz gewesen[4].

Qalmaŋuz lezzetine dünyānuŋ[5]
Aksirū zikra hādim ul-lazzāt

Laßt euch nicht von den weltlichen Genüssen aufhalten. Mehret die Erwähnung Gottes, die Zerstörerin der [weltlichen] Genüsse.

Die menschliche Seele (nafs)[6] ist wie ein Satan. Sie ist ein Hindernis für die Gläubigen auf dem Wege Gottes. Man muß sie durch das Beten bekämpfen:

Čü šeyṭān ola nefs anı riyāżet qılığıyla öldür[7]
Ki raḥmāna ërišdürmez seni bu nefs šeyṭānı

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 5670 (= fol. 188 a, Zeile 12). Versmaß: mugtess.

2) Vgl. Koran IV, 120: "Der Satan macht ihnen Versprechungen und weckt in ihnen Wünsche. Aber er macht ihnen nur trügerische Versprechungen".

3) Hs. Hamidiye, Vers 5719 (= fol. 189 b, Zeile 12). Versmaß: mugtess.

4) Vgl. Koran III, 185: "Ein jeder wird [einmal] den Tod erleiden".

5) Hs. Hamidiye, Vers 859 (= fol. 31 a, Zeile 10). Versmaß: ḫafīf.

6) Über "nafs" siehe EI III, S. 893-897, s.v. "Nafs" (Calverley); Talaat, Seelenlehre, S. 61 ff.; vgl. die Auffassungen der Mystiker unten S. 256, 272 f.

7) Hs. Hamidiye, Vers 7128 (= fol. 236 a, Zeile 5). Versmaß: hazağ.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000230

Weil die menschliche Seele ein Satan ist, töte sie mit dem Gebet, [das wie] ein Schwert [wirkt], denn dieser Satan läßt dich den Barmherzigen nicht erreichen[1].

Die Sündigen müssen demütig bereuen und Buße tun, so daß Gott ihnen vergibt[2]:

Günāha tevbeyile göz yašını ṣalġıl kim[3]
Bu čirke göz yašıdur ṣu vü tevbedür ṣābun

Für [die Vergebung deiner] Sünden tu Buße und laß die Tränen fließen, denn die Tränen [wirken wie] Wasser und die Buße [wie] Seife für diesen Schmutz.

Gerek ki tevbe ëdesin qamu günāhuŋdan[4]
Ki raḥmet ëde saŋa luṭfıyile rabb-i ġafūr

Die Buße ist für alle deine Sünden notwendig, so daß Gott, der Vergebende, sich durch seine Gnade deiner erbarmt[5].

Das Leben ist kurz. Man muß die guten Taten schnell vollbringen, nicht aufschieben:

Tiz bitür ḫayr iši qılma direng[6]
Ki ëder gitmege bu ʿömr šitāb

---

1) Vgl. Koran XII, 53: "Die (menschliche) Seele verlangt (nun einmal) gebieterisch nach dem Bösen".

2) Über die Buße und Unterwerfung im Islam siehe EI IV, S. 762 f., s.v. "Tawba" (Nicholson); Gardet, Islam, S. 123 f.; Goldziher, Vorlesungen, S. 6, 24; vgl. unten S. 257.

3) Hs. Hamidiye, Vers 5733 (= fol. 190 a, Zeile 9). Versmaß: mugtess.

4) Hs. Hamidiye, Vers 1647 (= fol. 57 a, Zeile 4). Versmaß: mugtess.

5) Vgl. Koran II, 160. Wortlaut siehe oben S. 210.

6) Hs. Hamidiye, Vers 583 (= fol. 22 a, Zeile 10). Versmaß: ramal.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000231

Erledige schnell die guten Taten, schiebe sie nicht auf, denn die Zeit dieses Lebens drängt.

c) Prophet Muḥammad

Muḥammad hat immer betont, daß er nur ein Mensch sei, der die Aufgabe habe, Gottes Botschaft zu verkünden. Auch im Koran steht mehrmals, daß Muḥammad als Verkünder (bašīr) und Warner (naẕīr) gesandt wurde. Muḥammads Absicht war es also nicht, einen heiligen Kult um seine Person aufzubauen oder das zur Vollkommenheit idealisierte Vorbild der Gläubigen zu sein. In diese Rolle wurde er erst später gedrängt. Die islamische Legende hat ihn in das körperliche Schönheitsideal und das ethische Vorbild verwandelt, dem die Frommen nacheiferten. Er nahm in der Phantasie der Gläubigen immer mehr die Gestalt einer von Wundertaten umgebenen heiligen Person an. Auch in Aḥmedīs Diwan läßt sich diese starke Idealisierung beobachten. Muḥammad wird in Aḥmedīs Versen auch Abū l-Qāsim Muḥammad[1], Aḥmad-i muḫtār[2], Aḥmad-i mursal[3] und Muṣṭafā[4] genannt[5].

Gott redete ihn mit den Namen "Licht" (sirāǧ), "Zeuge" (šāhid), "Erbarmen" (raḥmat), "Barmherziger" (raḥīm), "Freudenbote" (bašīr) und "Warner" (naẕīr) an[6]:

Dëdi sirāǧ u šāhid ü hem raḥmet ü raḥīm[7]
Daḫı bešīr adile raḥmān Muḥammede

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 2021 (= fol. 68 a, Zeile 14).

2) Hs. Hamidiye, Vers 45 (= fol. 4 b, Zeile 18).

3) Hs. Hamidiye, Vers 4429 (= fol. 147 b, Zeile 8).

4) Hs. Hamidiye, Vers 4977 (= fol. 165 b, Zeile 8).

5) Über den Namen "Abū l-Qāsim Muḥammad" siehe Buhl, Das Leben Muhammeds, S. 120. Der Name "Aḥmad" wird auch im Koran erwähnt, LXI, 6; vgl. dazu Nöldeke-Schwally, Geschichte des Qorans, S. 9 f.; Andrae, Die Person Muhammeds, S. 274.

6) Siehe dazu Andrae, Die Person Muhammeds, S. 175; Horten, Gedankenwelt des Volkes, S. 15 f.

7) Hs. Hamidiye, Vers 65 (= fol. 5 b, Zeile 1). Versmaß: muẕāriʿ.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000232

Der Erbarmer hat Muḥammad mit den Namen "Licht", "Zeuge", "Erbarmen", "Barmherziger" sowie "Freudenbote" angeredet[1].

Ḫaqdan bešīr oldı anuŋ adı vü nezīr[2]
Zi maᶜden-i kerāmet vü zi matlaᶜ-ı hudā

Gott nannte ihn, [Muḥammad], "Freudenbote" und "Warner"[3]. Welch eine Schatzgrube der Wundertaten und welch ein Ausgangspunkt des rechten Weges [ist Muḥammad]!

Gott nannte ihn deshalb "Licht", weil die Menschen durch sein Licht erleuchtet wurden:

Ḫaqdan sirāğ anuŋičün oldı adı kim[4]
Meğmuᶜ-ı ḫalq andan alur nūrile žiyā

Gott nannte ihn deshalb "Licht", weil das ganze Volk von ihm erleuchtet wurde.

Weil Muḥammads Name die Buchstaben "ḫā'" und "mīm" enthält, beginnen sieben Suren im Koran mit diesen Buchstaben[5]:

---

1) Vgl. Koran XXXIII, 45-46: "Prophet! Wir haben dich (zu deinen Landsleuten) gesandt, damit du (dereinst) Zeuge (über sie) seiest, und (wir haben dich) als Verkünder froher Botschaft und als Warner (gesandt), und damit du (die Menschen) zu Gott rufest -mit seiner Erlaubnis- und (ihnen) eine helle Leuchte seiest".

2) Hs. Hamidiye, Vers 166 (= fol. 8 b, Zeile 3). Versmaß: mużāriᶜ.

3) Vgl. Koran II, 119: "Wir haben dich mit der Wahrheit (zu deinem Volk) gesandt, als Verkünder froher Botschaft und als Warner".

4) Hs. Hamidiye, Vers 159 (= fol. 8 a, Zeile 13). Versmaß: mużāriᶜ.

5) Im Koran beginnen 29 Suren mit einzelnen Buchstaben oder Buchstabenverbindungen, deren Bedeutung nicht bekannt ist. Der Versuch, eine allgemeingültige Erklärung für diese Buchstaben zu finden, wurde mehrmals, jedoch ohne eine befriedigende Lösung, unternommen, siehe dazu Nöldeke-Schwally, Die Geschichte des Qorans, S. 68 ff.; Bauer, "Über die Anordnung der Suren und über die geheimnisvollen Buchstaben im Qoran", ZDMG 75 (1921), S. 1-20; Goossens, "Ursprung und Bedeutung der koranischen Siglen" Der Islam XIII (1923), S. 191-226; Jeffery, "The Mystic Letters of

Olduğıčün adınuŋ arasında ḫā vü mīm[1]
Tāğ oldı yëdi sūreye ol iki zī ᶜaṭā

Weil sein Name [die Buchstaben] "ḫā'" und "mīm" enthält, wurden diese zwei zur Krone für sieben Suren. Welch ein Geschenk!

Muḥammad ist Gottes letzter Gesandte[2]. Wenn Gott ihn auch als letzten Propheten sandte, so hatte er ihn doch schon von aller Ewigkeit her für diese Aufgabe auserwählt:

Šerᶜi qamu šerāyiᶜi nesḫ ëtdise nola[3]
Čün āḫır-ı rüsul dürür ü ḫatm-i enbiyā

[Was kann man dagegen einwenden], wenn sein Gesetz alle anderen Gesetze abgeschafft hat, denn er ist der letzte Gesandte und der letzte Prophet.

---

the Koran", The Muslim World XIV (1924), S. 247-260; Seale, "The Mysterious Letters in the Qur'ān", Akten des vierundzwanzigsten internationalen Orientalisten-Kongresses München, S. 276-279. Vor sieben Suren stehen die Buchstaben "ḫā'" und "mīm": XL, XLI, XLII (in Sure XLII kommen hinter "ḫā'" und "mīm" noch "ᶜain", "sīn" und "qāf" hinzu), XLIII, XLIV, XLV und XLVI. Nach Aḥmedīs Versen ist darin eine Verherrlichung Muḥammads zu erblicken: "ḫā'" und "mīm" sind ja Buchstaben in Muḥammads Namen. Aus diesem Grund sind sie so kostbar, daß sie die Suren wie die Krone das Haupt schmücken. Muḥammad wird also hier höher als die Koranverse eingeschätzt; vgl. dazu Baysal, Ahmedî Dîvanının bir kısım kasîdelerinde dîn, ahlâk, hayat felsefesi, tabiat temi, S. 105 f. Über die Idealisierung und Verherrlichung Muḥammads siehe Andrae, Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde, Stockholm 1918; Buhl, Das Leben Muhammeds, S. 374 f.; Goldziher, Vorlesungen, S. 21 f., 302 ff.

1) Hs. Hamidiye, Vers 161 (= fol. 8 a, Zeile 15). Versmaß: mużāriᶜ.

2) Siehe Gardet, Islam, S. 59 f. Für die Orthodoxie bildete die schiᶜitische Betrachtung, daß die Offenbarung nicht mit Muḥammad abgeschlossen sei, sondern den Imamen weitergegeben würde, das wichtigste Angriffziel, siehe Andrae, Die Person Muhammeds, S. 328 ff.; Eberhard, Osmanische Polemik, S. 10.

3) Hs. Hamidiye, Vers 171 (= fol. 8 b, Zeile 8). Versmaß: mużāriᶜ.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000234

Ezelde ber-güzīde ëtdi anı ḫaq[1]
Fe-lābud lā-yezāl ol Muṣṭafādur

Gott hat ihn in der uranfänglichen Zeit auserwählt. Sicher ist er seit aller Ewigkeit Muṣṭafā, [der Auserwählte][2].

Vüğūdı ṣūretā şoŋ geldi ammā[3]
Qamuya maʿnisiyle ol mübtedādur

Dem [äußeren] Schein nach kam sein Körper als letzter auf die Welt, was aber seine [innere] Bedeutung angeht, so ist er für alle der Anfang[4].

Er ist der Auserwählte unter den Propheten und den Heiligen. Keiner ist mit ihm zu vergleichen[5]:

Hem ẕirve-i memālik ü hem server-i rüsul[6]
Hem zübde-i beşerdür ü hem quṭb-ı evliyā

---

1) Hs. Ḥamidiye, Vers 2026 (= fol. 68 b, Zeile 2). Versmaß: hazağ.

2) Eine Anspielung auf Muḥammads "vorweltliches" Wesen. Gott erschuf nach der Lehre der Präexistenz zuerst aus dem göttlichen Licht Muḥammads Licht (nūr-ı Muḥammadī) und dann erschuf er aus dieser Lichtsubstanz die anderen Geschöpfe. Nach einer Version der Präexistenzlehre hatte das "vorweltliche" Wesen Muḥammads (ḥaqīqa Muḥammadiyya) sich in allen früheren Propheten offenbart. Die Offenbarung wurde schließlich in der Person Muḥammads abgeschlossen, siehe dazu Andrae, Die Person Muhammeds, S. 313 ff.; Goldziher, "Neuplatonische und gnostische Elemente im Ḥadīṯ" ZA 22 (1909), S. 324-344; Horten, Gedankenwelt des Volkes, S. 12 ff.

3) Hs. Ḥamidiye, Vers 2033 (= fol. 68 b, Zeile 9). Versmaß: hazağ.

4) Eine weitere Anspielung auf Muḥammads "vorweltliches" Wesen.

5) Über den Vorrang Muḥammads vor allen anderen Propheten siehe Andrae, Die Person Muhammeds, S. 245 ff.

6) Hs. Hamidiye, Vers 155 (= fol. 8 a, Zeile 9). Versmaß: mużāriʿ.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000235

Er ist sowohl der Gipfel in den Ländern als auch der Führer der Propheten[1], der Auserwählte unter den Menschen und das Oberhaupt der Heiligen[2].

Ne Mūsī isdeyüb buldı ne ʿĪsī[3]
Anuŋ qurbını kim summa danādur

Weder Moses noch Jesus konnten, [obwohl sie] es wünschten, [Gottes] Nähe so wie er erreichen[4]. [diese Nähe wird mit den Worten] "dann kam er näher" [beschrieben][5].

Er stieg zum Himmel bis in die Nähe Gottes auf[6]. Wo Gabriel nicht mehr weitergehen durfte, sagte Gott zu Muḥammad: "Komm

---

1) Die Erzählungen über Muḥammads "nächtliche Reise (isrā')" nach Jerusalem berichten, daß Muḥammad in jener Nacht, als alle Propheten in der Aqṣā-Moschee (siehe EI III, S. 449, s.v. "al-Masdjid al-Aḳṣâ" [Wensinck]) das Gebet verrichteten, das Amt des Imams versah. Damit wird symbolisiert, daß Muḥammad alle anderen Propheten übertraf, siehe EI II, S. 591 f., s.v. "Isrā'" (Schrieke).

2) In Bezug auf sein Wissen vom Verborgenen sowie von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes wird Muḥammad als das Oberhaupt (quṭb) aller Heiligen betrachtet, siehe darüber näheres Andrae, Die Person Muhammeds, S. 328 ff.

3) Hs. Ḥamidiye, Vers 2028 (= fol. 68 b, Zeile 4). Versmaß: hazag.

4) Die Nähe Gottes (qurba) bildet bei den Gläubigen einen Maßstab für die Stellung der Menschen bei Gott, siehe Andrae, Die Person Muhammeds, S. 260.

5) Eine Anspielung auf Muḥammads Himmelsreise.

6) Über Muḥammads Himmelsreise siehe Schrieke, "Die Himmelsreise Muhammeds", Der Islam VI (1916), S. 1-30; Horovitz, "Muhammeds Himmelfahrt", Der Islam IX (1919), S. 159-183; EI III, S. 581-584, s.v. "Miʿrādj" (Horovitz); EI II, S. 591 f., s.v. "Isrā'" (Schrieke); Andrae, Die Person Muhammeds, S. 39 ff., 68 ff., 72 ff., 106 f.; Gätje, Koran, S. 105 ff.; Levend, Divan Edebiyatı, S. 128 ff.; Tarlan, Şeyhî, S. 213 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000236

näher"[1]! Daraufhin ließ er Gabriel zurück und ging dahin, wo Gott ihm ganz nahe war. Weil Muḥammad es verdiente, zeigte Gott sich ihm:

Anda ki lau danautu dëyü qaldı Ǧebrayīl[2]
Ḫaqdan aŋa ërišdi taqaddam dëyü nidā

Ǧibrīli qoyuben ol araya ërišdi ol
Kim anda oldı rūzi aŋa ḫalvet-i danā

Wo Gabriel "wenn ich mich nähern würde, ..." sagte und stehen blieb, erreichte ihn, [Muḥammad], von Gott her eine Stimme, die "komm näher" rief.

Er ließ Gabriel zurück und gelangte dahin, wo ihm in Abgeschiedenheit [Gottes] Nähe zuteil wurde[3].

Šol veǧhile ki z̲ātına lāyıq durur anuŋ[4]
Gösderdi Muṣṭafāya liqāsını ol qadīm

---

1) Als Muḥammad auf seiner Himmelsreise "sidrat al-muntahā" erreichte (was "sidrat al-muntahā" ist, steht nicht fest. In der Vorstellung besteht es als Baum oder Ort, in dem paradisische Flüsse fließen, siehe Schrieke, "Die Himmelsreise Muhammeds", Der Islam VI, S. 18 ff.; vgl. dazu Gätje, Koran, S. 107), durfte Gabriel, der ihn in jener Nacht ständig begleitete, nicht mehr weiter gehen, sonst wäre er verbrannt. Später, bevor Muḥammad Gott sah, forderte ihn jemand mit Abū Bakrs Stimme auf, zu warten. Dann rief Gott ihn zu sich, siehe dazu Andrae, Die Person Muhammeds, S. 68 f.; Tarlan, Şeyhî, S. 214 f.

2) Hs. Hamidiye, Verse 156-157 (= fol. 8 a, Zeile 10-11). Versmaß: mużāriᶜ.

3) Muḥammad näherte sich Gott auf zwei Bogenlängen (qāba qausain, d.h. er war Gott so nahe, wie zwei Bogenhälften in der Mitte voneinander entfernt sind) oder noch näher (au adnā), siehe Andrae, Die Person Muhammeds, S. 80; Horten, Gedankenwelt des Volkes, S. 34. Hier ist mit den Worten "ol araya ërišdi ol" ("er erreichte jenen Abstand") diese Entfernung zwischen Gott und Muḥammad gemeint.

4) Hs. Hamidiye, Vers 4978 (= fol. 165 b, Zeile 9). Versmaß: mużāriᶜ.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000237

[Gott], jener Ewige, hat sein Gesicht Muḥammad gezeigt, weil er dessen würdig ist[1].

Die Engel bewunderten Muḥammad. Sonne, Mond und Sterne sowie die vier Elemente wurden seine Novizen:

Qurbetle eyle ërdi au adnā maqāmına[2]
Ki oldı qamu melāike ḫayrān Muḥammede

Was die Nähe angeht, hat Muḥammad den Abstand, [der mit den Worten "er war Gott so nahe, wie zwei Bogenhälften in der Mitte voneinander entfernt sind] oder noch näher (au adnā)" [beschrieben wird], so erreicht, daß alle Engel ihn bewunderten.

Kim ola Aḥmedī ki mürīd oldılar temām[3]
Mihrile māh u enğüm ü erkān Muḥammede

Wer ist denn Aḥmedī im Vergleich zu Sonne, Mond, Sternen und Elementen, die alle Muḥammads Novizen wurden.

Muḥammad vollbrachte auch andere Wundertaten[4]. Einmal spaltete er mit einem Fingerzeichen den Mond am Himmel in zwei Teile. Ein anderes Mal brachte er vergiftetes Fleisch zum Reden. Er konnte auch mit den Tieren sprechen:

---

1) Orthodoxe Kreise betrachten Muḥammads Himmelfahrt als eine Realität. Gegen diesen Glauben wurde oft der Einwand erhoben, es müsse eine Vision gewesen sein. Über diesbezügliche Polemik Näheres bei Andrae, Die Person Muhammeds, S. 71 ff.; Gätje, Koran, S. 107 f. Aḥmedī nimmt hier die Himmelsreise eindeutig als eine Realität an.

2) Hs. Hamidiye, Vers 66 (= fol. 5 b, Zeile 2). Versmaß: mużāriᶜ.

3) Hs. Hamidiye, Vers 68 (= fol. 5 b, Zeile 4). Versmaß: mużāriᶜ.

4) Über die Wunder Muḥammads siehe Andrae, Die Person Muhammeds, S. 26 ff.; Antes, Prophetenwunder in der Aš'arīya bis al-Ġazālī (Algazel), Freiburg 1970; Bülow, Ḥadithe über Wunder des Propheten Muḥammad insbesondere in der Traditionssammlung des Buḫārī, Bonn 1964.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000238

Barmağınuŋ išāretile ayrıldı gökde māh[1]
Mūsī elinde oldıyise eždehā ʿasā

Söyletdi zehrlü etile sūsmārı ol
ʿĪsī nefesle vërdise bir mürdeye quvā

Auf ein Zeichen seines Fingers hin spaltete sich der Mond am Himmel[2]. [Welche Bedeutung hat denn im Vergleich dazu] Moses [Wunder], wenn sich der Stab in seiner Hand in einen Drachen verwandelt hat!

Er ließ das vergiftete Fleisch und die Eidechse sprechen[3]. [Welche Bedeutung hat denn im Vergleich dazu das Wunder] Jesu, wenn er durch seinen Atem einem Toten die Lebenskraft [wieder] gegeben hat!

Muḥammad war ein sehr schöner Mann[4]:

Ḥüsni behārınuŋ išideli ṭarāvetin[5]
Müštāq oldı bāġ u gülistān Muḥammede

Yaŋağı nūrı vü şačınuŋ sāyesin görüb
Ḥayrān u zārdur gül ü reyḥān Muḥammede

Seitdem der Weingarten und der Rosengarten von der Frische seiner dem Frühling ähnelnden Schönheit gehört haben, verspürten sie Sehnsucht nach Muḥammad.

---

1) Hs. Hamidiye, Verse 163-164 (= fol. 8 a, Zeile 17; fol. 8 b, Zeile 1). Versmaß: muẓāriʿ.

2) Über die Mondspaltung siehe Andrae, Person, S. 55 f., 107 ff.

3) Gemeint ist folgende Begebenheit: Als eine Jüdin Muḥammad vergiftetes Schaffleisch zum Essen gab, warnte er seine Begleiter, indem er sagte, daß er mit dem gebratenen Fleisch gesprochen und von ihm erfahren habe, daß es vergiftet sei, siehe Andrae, Die Person Muhammeds, S. 56; Levend, Dîvan Edebiyâtı, S. 137 f. Über Muḥammads Sprechen mit der Eidechse siehe Horten, Gedankenwelt des Volkes, S. 188 f.; Bülow, Ḥadithe, S. 140.

4) Über die Idealisierung der körperlichen Schönheit Muḥammads siehe Andrae, Die Person Muhammeds, S. 199 f.; Goldziher, Vorlesungen, S. 303; Horten, Gedankenwelt des Volkes, S. 38 ff.

5) Hs. Hamidiye, Verse 59-60 (= fol. 5 a, Zeile 13-14). Versmaß: muẓāriʿ.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000239

Weil die Rose und das Basilienkraut das Licht seiner Wange und den Schatten seines Haares gesehen haben, bewundern sie Muḥammad und stöhnen [aus Liebe zu ihm].

Muḥammad hatte einen sehr guten Charakter. Er war ein Vorbild für alle guten Menschen und für die Gläubigen[1]:

Sīretidür mekārim ül-aḫlāq[2]
Ṣūretidür meš̆ārıq ul-envār

Seine Lebensweise besteht aus den edelsten Tugenden.
Sein Gesicht ist der Osten der Lichter[3].

Er ist so sauber, daß seine Sandalen das Wasser des Paradieses (āb-i kauṯar) reinigen[4]. Sogar der Staub seines Fußes hat mehr Wert als das Land Salomos:

Bir zerresine degmez ayaġı ġubārınuŋ[5]
Verilse ğümle mülk-i Süleymān Muḥammede

Göreli naᶜlini ki arıdur āb-ı kevṯeri
Teš̆ne-dil oldı češme-i ḥayvān Muḥammede

Wenn auch das ganze Land Salomos dafür gegeben würde, es hätte nicht soviel Wert wie ein Staubkörnchen von Muḥammads Fuß.

Seitdem die Quelle des Lebenswassers gesehen hat, daß seine Sandalen das Wasser des Paradieses reinigen, verspürte sie Durst nach Muḥammad[6].

---

1) Über Muḥammads Stellung als Sittenlehrer, Warner und Verkünder siehe Andrae, Die Person Muhammeds, 190 ff.; Goldziher, Vorlesungen, S. 5.

2) Hs. Hamidiye, Vers 1556 (= fol. 54 a, Zeile 11). Versmaß: ḫafīf.

3) Über die Stellung des Ostens als Symbol für das Übersinnliche siehe Meier, Fawā'iḥ, S. 91 f.

4) Über Muḥammads Sandalen siehe Horten, Gedankenwelt des Volkes, S. 47.

5) Hs. Hamidiye, Verse 57-58 (= fol. 5 a, Zeile 11-12). Versmaß: muẓāriᶜ.

6) Eine Anspielung auf die Himmelsreise. Bevor Muḥammad Gottes Nähe erreichte, wollte er seine Sandalen ausziehen. Gott aber erlaubte ihm, sie anzubehalten, siehe Tarlan, Şeyhî, S. 215.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000240

Er wurde aus Gottes Güte, Gnade und Segen für die Menschen erschaffen[1]. Er ist Fürbitter für die Menschen beim Jüngsten Gericht[2]:

Ḫalqa ḥaqdan vüǧūdı oldı anuŋ[3]
Raḥmet ü luṭf u niᶜmet ü berekāt

Seine Existenz wurde für die Menschen von Gott als Erbarmen, Gnade, Wohltat und Segen [erschaffen].

Čünkim šefīᶜsin vü müšeffāᶜ sen ë resūl[4]
Baŋa šefāᶜat ët ki olur ḫāǧetüŋ revā

...

Baŋa ᶜināyet eyle šefāᶜatle anda kim
Qamu ḫalāyıqa ërišür miḫnet ü ᶜanā

O Prophet, weil du der Fürsprecher und Vermittler bist, so leg ein gutes Wort für mich ein, [denn] dein Wunsch wird erfüllt werden!

...

Hilf mir durch deine Fürsprache dort, wo alle Menschen Qual und Sorge erleiden.

---

1) Über Muḥammad als Gottes Gnade und Güte den Menschen gegenüber siehe Horten, Gedankenwelt des Volkes, S. 152.

2) Über die große Bedeutung von Muḥammads Fürbitte siehe Andrae, Die Person Muhammeds, S. 254 ff.; Gardet, Islam, S. 84 ff.

3) Hs. Hamidiye, Vers 899 (= fol. 32 b, Zeile 3). Versmaß: ḫafīf.

4) Hs. Hamidiye, Verse 177, 180 (= fol. 8 b, Zeile 14-17). Versmaß: muẖāriᶜ.

d) Religiöses Gesetz und Pflichten der Gläubigen

Die wachsende islamische Gesellschaft hatte sich mit der Zeit zu einem vielfältigen sozialen Gefüge entwickelt, in dem das Bedürfnis nach einer Regelung der sich neu herausbildenden Verhältnisse immer dringender geworden war. Das religiöse Gesetz (šarīᶜa) fand seine Ausgestaltung unter dem Druck dieser Bedürfnisse. Schon in der medinischen Zeit mußte Muḥammad sich hauptsächlich mit diesseitigen Problemen beschäftigen. Kampf, Eroberung, rechtliche Entscheidungen und sittliche Ermahnungen traten in den Vordergrund. Nach dem Tode Muḥammads mußten für die weitere Regelung der Rechte und Pflichten in der islamischen Gesellschaft neue Wege gefunden werden. Der Koran blieb natürlich die erste Grundlage für alle Entscheidungsprozesse. Handlung nach der Überlieferung (ḥadīṯ), Analogieschluß (qiyās) und Consensus doctorum (iǧmāᶜ) bildeten die Methoden, die sich als legitim herauskristallisierten. Das daraus entstehende Gesetz, das darüber entscheidet, was der Gläubige zu tun oder zu lassen hat, heißt "šarīᶜa".

Nach der šarīᶜa sind Glaubensbekenntnis (šahāda), Gebet (ṣalāt), Fasten (ṣaum), Almosensteuer (zakāt) und Pilgerfahrt (ḥaǧǧ) die Grundpfeiler der Religion. Auch der Glaubenskampf (ǧihād) gilt als eine der wichtigsten Pflichten des Islams, der sich aber der Gläubige entziehen darf, wenn genügend andere Muslime sich ihr widmen.

Aḥmedīs folgende Verse ermöglichen es, die fromme Einstellung eines gebildeten Gläubigen der ḥanafītischen Rechtsschule des 14. Jahrhunderts in Kleinasien zu Koran, šarīᶜa und den wichtigsten Pflichten des Islams zu beobachten.

Šarīᶜa ist der einzige wahre Weg, wenn man ein Heilmittel gegen die Vergänglichkeit sucht:

Bu derde šerᶜden iste devā dilerseŋ kim[1]
Ṭabīb-i šerᶜ ëde bilür hemīn bu derde ᶜilāǧ

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 1156 (= fol. 41 a, Zeile 4). Versmaß: mugtess.

Wenn du für dieses Leid ein Heilmittel wünschst,
verlange es von der šarīʿa, denn nur [derjenige, der
sich] in der šarīʿa [auskennt, ist] der Arzt, der
dieses Leid heilen kann.

Wenn der Gläubige nach den Bestimmungen der šarīʿa handelt, erreicht er seine wahre Größe:

Šerīʿat issine var čāker ol kim[1]
Saŋa čāker ola bu čarḫ-ı aʿẓam

Begib dich zum Herrn der šarīʿa und sei [ihm] ein
Sklave, auf daß dieses große Himmelsrad dein Sklave
werde.

Der Koran ist die Offenbarung Gottes, die einen Beweis für seine Erhabenheit und sein Wohlwollen bildet[2]:

Tedebbür eyle bu qurānı kim yaqīn bilesin[3]
Nedür ğelālet ü ikrām-ı ʿallama l-qurān

Denke nach über diesen Koran, damit du sicher weißt,
welcher Art die Größe und die Güte desjenigen ist,
"der [dich] den Koran gelehrt hat"[4].

Der Koran wird auch "Erwähnung" (ẕikr), "Erbarmen" (raḫmat), "Licht" (nūr), "Heilsweg" (hudā), "Klarheit" (tibyān), "gute Nachricht" (bušrā), "Weiser" (ḥakīm), "Mitteilung" (balāġ), "Ermahnung" (mauʿiẓa) und "Heil" (šifā') genannt. Er wurde zu Muḥammad herabgesandt:

Tibyān durur kitāb vü büšrā vü hem ḥakīm[5]
Nūr u belāġ u mevʿiẓe vü raḫmet ü šifā

---

1) Hs. Ḥamidiye, Vers 5023 (= fol. 167 a, Zeile 8). Versmaß: hazaġ.

2) Über die Stellung des Korans im Leben der Gläubigen siehe Gardet, Islam, S. 39 ff.; Gätje, Koran, S. 93 f.

3) Hs. Hamidiye, Vers 5684 (= fol. 188 b, Zeile 10). Versmaß: muğtess.

4) D.h. Gott. Siehe Koran LV, 1-2: "Der Barmherzige, er hat (dich) den Koran gelehrt".

5) Hs. Hamidiye, Vers 167 (= fol. 8 b, Zeile 4). Versmaß: muẓāriʿ.

Er, [der Koran], ist "die Klarheit", "das Buch", "die gute Nachricht", "der Weise", "das Licht", "die Mitteilung", "die Ermahnung", "das Erbarmen" und "das Heil"[1].

Aŋa vaḫy oldı Qurān-ı mübārek[2]
Ki ẕikr ü raḫmet ü nūr u hüdādur

Der gesegnete Koran, der "die Erwähnung", "das Erbarmen", "das Licht" und "die Rechtsleitung" ist, wurde ihm, [Muḥammad], geoffenbart[3].

Die Menschen müssen rechtschaffene Gläubige sein, um in den Genuß der Gnade Gottes zu gelangen. Wenn die Menschen sich von den weltlichen Fesseln erretten möchten, müssen sie die fünf Grundpfeiler des Islams befolgen[4]:

Bu dār-ı emn degül dār-ı ḫavfdur zinhār[5]
Dürüst eylegil Īmānı kim bulasın amān

Diese [Welt] ist kein Haus der Sicherheit, sondern ein Haus der Sorge! Hüte dich! Festige [deinen] Glauben, damit du [bei Gott] Gnade findest!

İqāmet eyle bu biš rüknini sen islāmuŋ[6]
Dilerisen saŋa bend olmaya bu čār erkān

Willst du, daß diese vier Elemente keine Fesseln für dich bilden, so errichte diese fünf Pfeiler des Islams.

---

1) Vgl. Koran XVI, 89; IV, 174; XVII, 82; III, 138.

2) Hs. Ḫamidiye, Vers 2031 (= fol. 68 b, Zeile 7). Versmaß: hazag.

3) Vgl. Koran VII, 2.

4) Über die Grundpfeiler des Islams siehe Gardet, Islam, S. 101 ff.; Hartmann, Religion, S. 65 ff.; Goldziher, Vorlesungen, S. 13.

5) Hs. Ḥamidiye, Vers 5692 (= fol. 189 a, Zeile 1). Versmaß: mugtess.

6) Hs. Ḥamidiye, Vers 5687 (= fol. 188 b, Zeile 13). Versmaß: mugtess.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000244

Alles, was es im Diesseits und im Jenseits gibt, wiederholt das Glaubensbekenntnis "lā ilāha illā llāh". Raum und Zeit sind voll von ihm. Es schützt die Menschen vor den Katastrophen. Es ist der Schlüssel zum Paradies[1]:

Dëye dürür dil ü ğān lā ilāhe illā llāh[2]
Ṭoludur iki ğihān lā ilāhe illā llāh

...

Gerek mi vaḥdete ḫüğğet daḫı čü ṭolmışdur
Qamu zemīn ü zemān lā ilāhe illā llāh

...

Dilüŋi lāyile illāya ʿādet ët ki oldı
Belādan emn ü amān lā ilāhe illā llāh

...

Šehādetüŋi ğinānile rāst ët ki oldı
Kilīd-i bāb-ı ğinān lā ilāhe illā llāh

Immerwährend sagen Herz und Seele: "Es gibt keinen Gott außer Allāh"! Die beiden Welten, [das Diesseits und das Jenseits], sind voll [vom Ausruf]: "Es gibt keinen Gott außer Allāh"!

...

Sind für das Einzigsein [Gottes] noch Beweise nötig? Denn Raum und Zeit, das Ganze ist voll [von dem Spruch]: "Es gibt keinen Gott außer Allāh"!

...

Gewöhne deine Zunge an "lā" und "illā"[3], denn Schutz und Sicherheit vor dem Unglück wurde [der Ausruf]: "Es gibt keinen Gott außer Allāh"!

...

---

1) Über das Glaubensbekenntnis siehe Gardet, Islam, S. 32 f.; Hartmann, Religion, S. 38, 47 ff.

2) Hs. Hamidiye, Verse 1, 13, 18, 20 (= fol. 3 b, Zeile 2; fol. 4 a, Zeile 3, 8, 10). Versmaß: mugtess.

3) Mit "lā" und "illā" ist hier das Glaubensbekenntnis gemeint.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000245

Festige deine Zeugenschaft mit [dem Glauben des] Herzens, denn der Schlüssel für die Tore der Paradiese wurden [die Worte]: "Es gibt keinen Gott außer Allāh"!

Das tägliche Gebet ist die Stütze des Glaubens. Es muß mit Reinheit, Demut und Ehrfurcht verrichtet werden[1]:

Vërgil zekātı ki ol durur islāma qantara[2]
Qılġıl nemāzı ki ol durur ol dīnüŋe ʿimād

...

Qılġıl nemāzı ṣıdq u niyāz vü ḫušūʿile
Ḫaq dë vü ġayrı sürmege qıl ğāndan iğtihād

Bezahle die Almosensteuer, denn sie ist das Gewölbe des Islams. Verrichte das tägliche Gebet, denn es ist die Stütze deiner Religion[3].

...

Verrichte das tägliche Gebet mit Aufrichtigkeit, Inbrunst und Ehrfurcht! Sag: "Gott"! Und bemühe dich, um dich von allem anderen [als Gott] zu befreien.

Man muß aufrichtig beten und vom Gebet keinen Gewinn erwarten, denn es hängt nur von der Reinheit ab, ob Gebet und Fasten angenommen werden[4]:

BI-riyā ṭāʿat ët ribā umma[5]
Ki ol durur ol qabūl-i ṣavm u ṣalāt

---

1) Über das rituelle Gebet siehe Gardet, Islam, S. 102 ff.; Hartmann, Religion, S. 67 ff.; Paret, Symbolik des Islam, S. 16 ff.

2) Hs. Hamidiye, Verse 1350, 1352 (= fol. 47 b, Zeile 7, 9). Versmaß: muẓāriʿ.

3) Vgl. Koran II, 110: "Und verrichtet das Gebet und gebt die Almosensteuer"!

4) Über die Betonung der Reinheit und Aufrichtigkeit bei der Erfüllung der religiösen Pflichten siehe unten S. 260, 270.

5) Hs. Hamidiye, Vers 952 (= fol. 34 a, Zeile 7). Versmaß: ḫafīf.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000246

Bete ohne Falschheit! Erwarte keinen Gewinn vom Beten, denn es ist [die wichtigste Bedingung dafür, daß] das Fasten und das Gebet [von Gott] angenommen werden.

Das Wissen bildet die Grundlage des Gebets. Die schönsten Taten verwandeln sich ohne das Wissen in die häßlichsten[1]:

ʿİlmdür ʿaṣl-ı ṭāʿat ü bī-ʿilm[2]
Seyyi'at olur ëtdügüŋ ḥasenāt

Das Wissen bildet die Basis für das Gebet. Ohne das Wissen werden die guten Taten, die du vollbracht hast, sich in Sünde verwandeln[3].

Fasten reinigt die Seele. Wenn der Gläubige im Diesseits um des Fastens willen Durst erleidet, so trinkt er dafür im Jenseits den Wein des Paradieses. Wenn jemand fastet, muß er es mit all seinen Organen tun, denn mit jeder falschen Handlung kann das Fasten gebrochen werden[4]:

Ṣıyāmile ǧigerin tešne eyleyen bunda[5]
İče menābiʿ-i ǧennetde kevṣer ü kāfūr

Wer im Diesseits durch Fasten den Durst erduldet, wird [im Jenseits] von den Quellen des Paradieses die Weine "kauṣar" und "kāfūr" trinken.

---

1) Die Kenntnis, mindestens in Bezug auf die allgemeinen Beweise der Theologie, gehört zu den Pflichten jedes einzelnen Gläubigen, siehe Hartmann, Religion, S. 43; Horten, Gedankenwelt der gebildeten Muslime, S. 131; über die Auffassung vom Wissen im Koran siehe Talaat, Seelenlehre, S. 11 ff.; vgl. die mystischen Anschauungen unten S. 275 f.

2) Hs. Hamidiye, Vers 954 (= fol. 34 a, Zeile 9). Versmaß: ḫafīf.

3) Vgl. Koran XXXIX, 9: "Sag: Sind (etwa) die Wissenden den Nichtwissenden gleich(zusetzen)"?

4) Über das Fasten siehe Gardet, Islam, S. 107 ff.; Hartmann, Religion, S. 70 f.; vgl. die Bekämpfung der Triebseele durch das Fasten in der Mystik unten S. 262.

5) Hs. Hamidiye, Vers 1674 (= fol. 57 b, Zeile 16). Versmaß: muǧtess.

Şāyim olurisen qamu aʿżāŋı şāyim ët[1]
Her šuġldan ki şavmuŋa andan ërer fesād

Wenn du fastest, laß all deine Organe fasten, indem du sie an jeder [bösen] Tätigkeit [hinderst], sonst wird dein Fasten dadurch verdorben.

Der Koran wurde in dem Fastenmonat ramażān in der Nacht der Bestimmung (lailat al-qadr) herabgesandt:

Qadr bu ayuŋ ičindedür ü tenzīl-i kitāb[2]
Aŋa kim faẓlile oldı rüsüle ğümle imām

In diesem Monat ist [sowohl] die Nacht der Bestimmung [als auch] die Herabsendung des Buches[3] zu demjenigen, der durch seine Vortrefflichkeit der Imam aller Propheten wurde[4].

Der Gläubige muß die Almosensteuer bezahlen. Derjenige, der die Almosensteuer bezahlt, gewinnt mehr Reichtum, denn die Bezahlung der Almosensteuer wirkt sich auf das Vermögen aus wie das von Zeit zu Zeit notwendige Beschneiden der Äste eines Baumes. Was der Gläubige gibt, muß er mit reinem Herzen geben, sonst lehnt Gott es ab[5]:

Zekāt-ı mālı čıḫar ki arturur zekāt anı[6]
Budanduğında aġač qatı čoġ olur engür

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 1354 (= fol. 47 b, Zeile 11). Versmaß: muẓāriʿ.

2) Hs. Hamidiye, Vers 5038 (= fol. 167 b, Zeile 6). Versmaß: ramal.

3) Siehe Koran II, 185; XCVII, 1-5.

4) Eine Anspielung auf Muḥammads Nachtreise nach Jerusalem, siehe oben S. 141.

5) Über die Almosensteuer siehe Gardet, Islam, S. 105 ff.; Hartmann, Religion, S. 69 f.

6) Hs. Hamidiye, Vers 1677 (= fol. 58 a, Zeile 1). Versmaß: muġtess.

Bezahle die [notige] Almosensteuer aus [deinem] Vermögen. Die Almosensteuer vergrößert es, [d.h. deinen Reichtum], ebenso wie die notige Beschneidung der Weinrebe, [durch deren Wirkung] sehr viele Trauben geerntet werden.

Ṣıdq-ı niyyetle vër nekim vëresin[1]
Redd olur ṣıdqile olmasa ṣadaqāt

Alles, was du gibst, gib mit reiner Absicht! Wenn die Almosen ohne reine Absicht [gegeben werden], werden sie [von Gott] abgelehnt.

Auch die Pilgerfahrt gehört zu den Pflichten des Gläubigen. Er muß die Kaʿba mit reinem Herzen besuchen[2]:

Var Kaʿbeye vü lïk ziyāret ëderiken[3]
Qaṣd anı ët ki qıble-geh-i ğān durur fu'ād

Gehe zur Kaʿba, aber während [deines] Besuches [dort] trachte [nur] nach ihm, [Gott], denn das Herz ist die Gebetsrichtung der Seele.

Durch den ğihād erreicht der Gläubige das ewige Leben[4]. Man darf aber während des Krieges im Dienste des Glaubens nicht Beute und Ruhm erstreben. Auf dem Wege Gottes muß man rein sein. Wer um der Beute willen kämpft, ist nichts anderes als ein Plünderer[5]:

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 958 (= fol. 54 a, Zeile 16). Versmaß: ḫafīf.

2) Über die Pilgerfahrt siehe EI (2) III, S. 33-59, s.v. "The islamic Hadjdj" (Wensinck-Jomier-Lewis).

3) Hs. Hamidiye, Vers 1357 (= fol. 47 b, Zeile 14); vgl. Hs. Islam Eserleri, Vers 225 (= fol. 7 b, Zeile 11). Versmaß: muẓāriʿ.

4) Über den Glaubenskrieg siehe EI (2) II, S. 538-540, s.v. "Djihād" (Tyan); Gätje, Koran, S. 280 ff.

5) Obwohl der herrschende Gedanke im Islam ursprünglich die Weltverneinung war, gewann mit der Zeit die Idee der Welteroberung immer mehr an Boden, wobei das Interesse an der zu gewinnenden Beute eine große Triebkraft darstellte. Die irdischen Güter wurden zum Ziel der Gläubigen. Zahlreiche

Ṣabr eyle kim ṣafā-yı revāndur saŋa ṣıyām[1]
Ǧehd eyle kim beqā-yı ebeddür saŋa ǧihād

...

Ëtme ġaraż ġazā ëdiǧek māl u adı kim
Ḫāliṣ diler ᶜibādeti ol ḫālıq ul-ᶜibād

Hab Geduld, denn das Fasten ist für dich das Vergnügen der Seele. Strenge dich an, denn der Glaubenskrieg [bedeutet] für dich die Ewigkeit.

...

Wenn du den Glaubenskrieg führst, habe nicht Reichtum und Ruhm als Ziel, denn der Schöpfer der Menschen verlangt, [daß] der Dienst rein [verrichtet werde].

Ġāzi ol ki aŋmaya ġanīmeti kim[2]
Māličündür ḫaramılıq ġazavāt

Der Glaubenskämpfer ist derjenige, der die Beute außer Acht läßt. Wenn die Glaubenskriege die Beute als Ziel haben, sind sie reine Raubzüge.

---

hochangesehene Muslime, die von Muḥammad geehrt wurden, haben große Reichtümer gesammelt. Die erste Reaktion gegen diese Entwicklung zeigte sich bereits zu Muḥammads Zeiten. Diejenigen, die für Gott kämpften, wurden im Koran gelobt, und diejenigen, die andere Interessen verfolgten, getadelt. Nach Muḥammads Tod, besonders in der Umayyadenzeit, wurde die asketische Seite des Islams in den Hintergrund gedrängt. Dieser Hang zur Weltlichkeit blieb nicht ohne Wirkung auf die Frommen. Der Hang zur Askese entwickelte sich als eine Reaktion auf diese Einstellung, siehe dazu Ülken, İslam Düşüncesi, S. 101; Goldziher, Vorlesungen, S. 22 ff., 133 ff. In Aḫmedīs Versen, die seine religiösen Ansichten enthalten, kommt die asketische Seite des Islams stärker zum Ausdruck. Der Glaubenskrieg ist hier für Aḫmedī eine religiöse Pflicht, die wie alle anderen Pflichten der Religion mit reinem Herzen frei von irdischen Begierden erfüllt werden muß.

1) Hs. Hamidiye, Verse 1351, 1356 (= fol. 47 b, Zeile 8, 13). Versmaß: mużāriᶜ.

2) Hs. Hamidiye, Vers 960 (= fol. 34 a, Zeile 15). Versmaß: ḫafīf.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000250

Von Aḥmedīs Versen, in denen seine religiösen Ansichten zu Tage treten, lassen sich oft klare Parallelen zum Koran ziehen. Er ist in diesen Gedichten ein frommer Gläubiger, der sich an das Gesetz hält. Er fürchtet Gottes Allmacht und verläßt sich auf die göttliche Barmherzigkeit. Die eschatologischen Vorstellungen beeindrucken ihn stark. Als guter Gläubige warnt er seine Mitmenschen vor der Sünde und glaubt daran, daß Buße und Unterwerfung unerläßlich sind. Muḥammad verkörpert für ihn sowohl das Schönheitsideal als auch das sittliche Vorbild. Er idealisiert und verherrlicht ihn. Er wirbt dafür, daß die Menschen getreu dem Gesetz ihren religiösen Pflichten mit reinem Herzen nachkommen, ohne an irgendwelche Vorteile dabei zu denken. Die asketische Seite der Religion übt den nachhaltigsten Einfluß auf ihn aus. Seine religiösen Ansichten sind diejenigen eines aufrichtigen Gläubigen seiner Zeit.

2) Mystische Anschauungen[1]

Aḥmedīs Gedichte liefern den Beweis dafür, daß er sich mit der Mystik gründlich beschäftigt haben muß. Sie enthalten Anschauungen und Begriffe, die nicht etwa oberflächlich angeeignetes Wissen widerspiegeln, sondern deutlich zeigen, daß er in der Mystik bewandert war. Im folgenden Abschnitt sollen Aḥmedīs mystische Anschauungen nach Zitaten aus dem Diwan dargelegt werden.

---

1) Bei unseren allgemeinen Angaben über die Mystik stützen wir uns auf die folgenden Werke: EI IV, S. 757-742, s.v. "Taṣawwuf" (Massignon); Goldziher, Vorlesungen, S. 155-188; Goldziher, Richtungen, S. 180-262; Gölpınarlı, Melâmilik ve Melâmiler, Istanbul 1931; Gölpınarlı, 100 soruda Tasavvuf, Istanbul 1969; Hartmann, Al-Kuschairīs Darstellung des Ṣūfītums, Berlin 1914; Hartmann, "Zur Frage nach der Herkunft und den Anfängen des Ṣūfītums", Der Islam VI (1916), S. 61-70; Hartmann, "As-Sulamīs Risālat al-Malāmatīja", Der Islam VIII (1918), S. 157-203; Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Ankara 1966; Meier, Vom Wesen der islamischen Mystik, Basel 1943; Meier, Die fawā'iḥ al-ǧamāl wa-fawātiḥ al-ǧalāl des Naǧm ad-dīn al-Kubrā, Wiesbaden 1957; Nicholson, The Mystics of Islam, London 1914; Ritter, Das Meer der Seele, Leiden 1955; Reinert, Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik, Berlin 1968; Ülken, İslâm Düşüncesi, S. 101-204.

a) Das Verhältnis der Erschaffenen zu Gott

Im Gegensatz zur Orthodoxie glauben die Mystiker an die Einheit des Seins (vaḥdat-i vuǧūd). Nach der mystischen Lehre ist das Sein Gottes das einzig Wirkliche. Er ist der Grund allen Seins. Alles, was es im Kosmos gibt, sind nur verschiedene Spiegelbilder seines einzigen Wesens. Nur Gott hat das absolute Sein (vuǧūd-ı muṭlaq). Alles andere hat keine Existenz aus sich heraus. Alle anderen existierenden Wesen im Kosmos sind gleichsam Gottes Schatten. Das absolute Sein Gottes verfügt über die absolute Vollkommenheit (kamāl-i muṭlaq) und Schönheit (ǧamāl-i muṭlaq).

Weil Gott seine eigene Vollkommenheit und Schönheit sehen und zeigen wollte, schuf er den Kosmos, so wie diejenigen, die in den Spiegel blicken, wenn sie sich sehen möchten. Um diesen Wunsch zu verwirklichen, gab Gott den Befehl: sei (kun)! Daraufhin kamen die Erschaffenen hervor (fa-yakūnu)[1]. Ein Spruch, der in der Mystik als Gottes Wort betrachtet wird, schildert die Schöpfung auf folgende Weise: "Ich war ein verborgener Schatz. Ich wollte, daß meine Schönheit offenbar werde; so schuf ich die Welt"[2].

Auch Aḥmedīs Verse veranschaulichen diese Ansichten: In Wirklichkeit gibt es nur Gottes Wesen. Alles, was es sonst noch gibt, besteht nur aus verschiedenen Spiegelbildern Gottes[3]:

---

1) Entsprechende Stellen im Koran dienen den Mystikern als Beweismaterial. Als Beispiel seien hier die folgenden Koranverse erwähnt: II, 117; VI, 73; XVI, 40.

2) Nicholson, Mystics, S. 80; Köprülü, İlk Mutasavvıflar, S. 263 f.; Levend, Dîvan Edebiyâtı, S. 15 ff.; Schimmel, Bildersprache, S. 8.

3) Ein wichtiger Punkt in der Auseinandersetzung zwischen den orthodoxen Frommen, die das Sein der Erschaffenen von Gottes Wesen getrennt betrachten, und den Mystikern, die glauben, daß das Sein der Erschaffenen eine Spiegelung des göttlichen Wesens sei, siehe Ritter, Meer, S. 596 ff.; Nicholson, Mystics, S. 79 ff.; Köprülü, İlk Mutasavvıflar, S. 262 f.; Ülken, İslâm Düşüncesi, S. 103, 135; Gölpınarlı, Tasavvuf, S. 42 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000252

El-ḥaq ol ḥaqdur vüǧūd ë pāk-i dīn[1]
Her ne varlıḳ varsa andandur yaqın

Wahrlich ist jener Gott das Sein, o [du, der du] rein [bist] in [deiner] Religion! Mit Sicherheit [kommt] alles, was [da] vorhanden ist, von ihm.

Qamu ol her nesnede anı göresin[2]
Varsa gözüŋde baṣıretden ǧilā

Alles ist er. Wenn deine Augen klar sehen können, siehst du in allem ihn.

Ol durur yëdi ǧarḳ u dörd erkān[3]
Ol durur iki kevn ü altı ǧihāt

Er stellt dar die sieben Himmelsphären und die vier Elemente. Er stellt dar die beiden Welten und die sechs Richtungen [in die sich der Raum ausdehnt].

Evvel āḫır ẓāhir ü bāṭın hem ol[4]
Pes ḥaqīqatde vüǧūd oldur hemin

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 5902 (= fol. 195 b, Zeile 1). Versmaß: ramal.

2) Hs. Hamidiye, Vers 412 (= fol. 16 a, Zeile 15). Versmaß: ramal.

3) Hs. Hamidiye, Vers 874 (= fol. 31 b, Zeile 12). Versmaß: ḫafīf.

4) Hs. Hamidiye, Vers 5907 (= fol. 195 b, Zeile 6). Versmaß: ramal.

"Er ist der erste und der letzte, (deutlich) erkennbar und (zugleich) verborgen"[1]. Fürwahr, er ist in Wirklichkeit das Sein[2].

Wir sind in der Erscheinung von Gott getrennt, aber er ist verbunden mit uns.

Biz andan ayru ṣūretile ol bize muttaṣıl[3]
Biz tešne vü ğihān qamu uğdan uğa zulāl

Wir sind in der Erscheinung getrennt von ihm, [aber] er ist in Verbindung mit uns[4]. Wir sind durstig, [aber] die ganze Welt besteht von einem Ende zum anderen aus wohlschmeckendem Wasser.

Gott ist das absolute Sein, und alle, die da existieren, sind seine Schatten[5]. Obwohl der Mensch und sein Schatten zwei getrennte Erscheinungen darstellen, sind sie in Wahrheit doch nur eins, wie der Mond und sein Spiegelbild im Wasser. Genauso verhält es sich auch mit dem Sein Gottes und demjenigen des Erschaffenen:

---

1) Koran LVII, 3: "Er ist der erste und der letzte, (deutlich) erkennbar und (zugleich) verborgen". Ein bei den Mystikern beliebter Koranvers. Für die Auslegungen dieses Verses in der Mystik siehe Sunar, "Tasavvuf ve Kuran", İlâhiyat Fakültesi Dergisi XIV (1966), S. 64 f.; Ritter, Meer, S. 610 f.; Gölpınarlı, Melâmilik, S. 296.

2) Die Mystiker beziehen die Beweise für ihre Gedanken häufig aus dem Koran oder der Tradition. Ihre Auslegungen sind aber unabhängig von den Regeln der Theologie und willkürlich, siehe Goldziher, Richtungen, S. 181 ff.; Sunar, "Tasavvuf ve Kuran", İlâhiyat Fakültesi Dergisi XIV (1966), S. 54-65; Gölpınarlı, Tasavvuf, S. 12 ff.

3) Hs. Hamidiye, Vers 4839 (= fol. 161 a, Zeile 5). Versmaß: muẓāriᶜ.

4) Über die Verbindung zu Gott durch Kontemplation siehe Ülken, İslâm Düşüncesi, S. 135; Hartmann, Ḳuschairī, S. 73 ff.

5) Über die Welt als Schatten des göttlichen Seins siehe Ritter, Meer, S. 606 f.

Oldur vüǧūd-ı muṭlaq u bāqī ǧamu vüǧūd[1]
Anuŋ vüǧūdı sāyesi dürür bilā-imtirā

Er ist das absolute Sein und alles Sein außer [ihm, es] ist ohne Zweifel [nur] Schatten seines Seins.

Ḫalq ḥaqdan ǧüẓā degül zīrā[2]
Sāye-i ḥaq durur bu mevǧūdāt

Šaḫṣ u sāye ki ṣüretā ikidür
Bir dürür fil-ḥaqīqa bī-šübehāt

Die Menschen sind von Gott nicht getrennt, denn dieses [ganze] Erschaffene ist Schatten Gottes.

[Obwohl] die Person und ihr Schatten in der äußeren Erscheinung zwei [Gestalten] sind, sind sie in Wirklichkeit ohne Zweifel eins.

Šahṣ u sāye iki degül bir dürür[3]
Gökdekidür ṣuda görinen qamer

Die Person und ihr Schatten sind nicht zwei, sondern eins, [ebenso wie] der Mond, den man auf der Wasseroberfläche sieht, mit dem [Mond] am Himmel identisch ist.

Die Menschen sind wie die Figuren des Schattenspielers. Sie treten auf und verschwinden wieder[4]:

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 132 (= fol. 7 b, Zeile 3). Versmaß: muẓāriᶜ.

2) Hs. Hamidiye, Verse 877-878 (= fol. 31 b, Zeile 15-16). Versmaß: ḫafīf.

3) Hs. Hamidiye, Vers 2357 (= fol. 78 b, Zeile 7). Versmaß: ramal.

4) Über den symbolischen Vergleich Gottes mit einem Puppenspieler, dessen Figuren die Menschen sind, siehe Ritter, Meer, S. 42. Über Schattenspiel und Puppenspiel siehe ausführlich Uplegger, "Das Volksschauspiel", Fundamenta Bd II, S. 158 ff.; 164 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000255

Gör ḫayāl oynayanuŋ luʿbetlerin[1]
Dürlü dürlü niğesi gelür gider

Betrachte die Figuren des Schattenspielers, wie viele verschiedene [Gestalten] kommen und gehen!

Aḥmedī gebraucht auch das Bild des Spiegels als Beispiel, um die Einheit des göttlichen Seins, das man als die einzig existierende Wirklichkeit betrachtet, zu verdeutlichen[2]: Derjenige, der in den Spiegel blickt, und sein Spiegelbild sind in Wirklichkeit eins. Hundert Spiegel können ein einziges Gesicht hundertfach widerspiegeln, genauso ist das Sein Gottes eins, aber die Erscheinungen dieses Seins sind vielfältig:

Gözgüdeki ṣūret ü nāẓır hemīn[3]
Bir dürür iki görür anı beşer

...

Bir yüzi yüz gösterür yüz āyine
Zāt birdür līk çoq durur ṣuvar

Das Bild im Spiegel und der Betrachter sind im Grunde eins, [aber] der Mensch sieht es als zweierlei.

...

Hundert Spiegel spiegeln ein Gesicht hundertfach wider; die Essenz ist somit eins, aber der Spiegelungen sind viele.

Auch das Licht dient zur Beschreibung des Verhältnisses der Erschaffenen zu Gott: Um zu glauben, daß das Licht nicht seinen Quell in der Sonne hat, muß man blind sein. Ein einziger

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 2359 (= fol. 78 b, Zeile 9). Versmaß: ramal.

2) Über die Welt als Spiegelung des göttlichen Seins siehe Ritter, Meer, S. 608 f.; Nicholson, Mystics, S. 80; Goldziher, Vorlesungen, S. 154; Burckhardt, "Die Symbolik des Spiegels in der islamischen Mystik", Symbolon I (1960), S. 12 ff.

3) Hs. Hamidiye, Verse 2356, 2358 (= fol. 78 b, Zeile 6, 8). Versmaß: ramal.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000256

Lichtstrahl zeigt verschiedene Farben nur, weil er reflektiert wird. Ebenso verhält es auch mit der Einheit Gottes[1]:

Nūr ayruq ʿayn-ı šems ayruq dëyen[2]
Kördür yoq anda görmekden eşer

Derjenige, der sagt, daß das Licht etwas anderes als die Sonne selbst sei, ist blind. Es gibt bei ihm keine Spur von Sehkraft.

Ne levn ü levn görinür naẓarda gör bir nūr[3]
Čü ḫāṣıl olur ara yërde reng ü reng züǧāǧ

Siehe, wie ein Lichtstrahl in verschiedenen Farben erscheint, wenn dazwischen [sc. in seiner Bahn] verschiedenfarbige Kristalle sich erheben.

Das Verhältnis zwischen Gott und Geschöpfen wird auch durch das Meeresmotiv zum Ausdruck gebracht: Das Meer besteht aus einer einzigen Wasserflut, obwohl die Wellen zahlreich scheinen. Ebenso verhält es sich mit Gott und den Geschöpfen. Das Meer symbolisiert die Einheit des göttlichen Seins, und die Geschöpfe sind wie die Wellen[4]:

Muḥīṭ bilki hemīn bir dürür taʿaddüdsüz[5]
Egerči keşretile gösterür anı emvāǧ

---

1) Über den Vergleich des Verhältnisses zwischen Gott und dem Erschaffenen einerseits und zwischen der Sonne und dem Lichtstrahl andererseits siehe Nicholson, Mystics, S. 80; vgl. dazu das Licht als Symbol Gottes bei Ritter, Meer, S. 605 f.; Goldziher, Richtungen, S. 183 f.

2) Hs. Hamidiye, Vers 2355 (= fol. 78 b, Zeile 5). Versmaß: ramal.

3) Hs. Hamidiye, Vers 1159 (= fol. 41 a, Zeile 7). Versmaß: muǧteşş.

4) Über das Meer als Symbol der Einheit des göttlichen Seins siehe Ritter, Meer, S. 606, 609; Meier, Wesen, S. 14; Schimmel, Bildersprache, S. 40 ff.

5) Hs. Hamidiye, Vers 1158 (= fol. 41 a, Zeile 6). Versmaß: muǧteşş.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000257

Wisse, daß das Meer nur eins ist, ohne Vielheit,
obwohl die Wellen es vielfältig zeigen.

Gott ist der Anfang aller Geschöpfe. Alle werden zu ihm zurückkehren[1]:

Mebde' qamu ḫalāyıqa ḫaqdur ʿalā l-yaqīn[2]
Pes ol olur girü qamuya merǧeʿ ü meʿād

Mit absoluter Gewissheit ist Gott der Anfang für
alle Geschöpfe und schließlich wird er für alle
[derjenige sein], bei dem man Zuflucht sucht und
zu dem man zurückkehrt[3].

Die Auffassung von Gottes Sein als des Anfangs aller Geschöpfe und von der Rückkehr zu Gott läßt sich an dem Beispiel vom Meer und von den Flüssen verdeutlichen. Nach Aḥmedīs Auffassung entstehen aus dem Meer viele Flüsse. Sie fließen überallhin. Sie kehren aber immer zurück und vereinigen sich wieder mit ihrem Ursprung, dem Meer:

Biŋ nehr čıḫsa baḫrden ü gitse her yaŋa[4]
Hem bir olur u girü ëdiǧek baḫre intiqal

Wenn aus dem Meer tausend Flüsse entstehen und
überallhin fließen, so werden sie doch eins, wenn
sie schließlich wieder ins Meer zurückkehren.

Mit seinem Befehl, der aus den Buchstaben "kāf" und "nūn" besteht, schafft er den Körper und die Seele, ebenso wie er

---

1) Über die Rückkehr zu Gott siehe Ritter, Meer, S. 612; Goldziher, Richtungen, S. 185.

2) Hs. Hamidiye, Vers 1344 (= fol. 47 b, Zeile 1). Versmaß: mużāriʿ.

3) Koran L, 43: "Bei uns wird es (schließlich alles) enden". Zahlreiche ähnliche Koranverse dienen den Mystikern als Beweis für ihre Vorstellung von der Rückkehr zur Einheit des göttlichen Seins.

4) Hs. Hamidiye, Vers 4838 (= fol. 161 a, Zeile 4). Versmaß: mużāriʿ.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000258

alle farbenfrohen Ornamente schuf, die auf einem Blatt aufleuchten[1]:

Kāf u nūndan yaradur emri anuŋ ğismile rūḥ[2]
Āb u kilden düzedür ṣunʿı anuŋ ḫaṭṭile ḫāl

Mit "kāf" und "nūn" schafft sein Befehl Körper und Seele[3]. Aus Wasser und Lehm läßt seine Kunst Bart und Mal [an der Wange] entstehen[4].

Baḫ iʿtibārile kim naqš-bend-i kün fe-yekün[5]
Bu yapraḳ üzre niğe yazdı naqš-ı gūnā gūn

Siehe mit Bedacht, wie der Maler der Schöpfung[6] auf dieses Blatt bunte Zeichnungen hingeworfen hat!

Die Schönheit der Natur ist eine Spiegelung des göttlichen Seins[7]:

Ğemāli bāğı bir zerre ğihāna rāyiḥa ṣalmış[8]
Anı müşkile ʿanber dër gülile ẓaymuran söyler

---

1) Über die Schöpfung als eine Folge von der Liebe Gottes zu seiner eigenen Schönheit und Vollkommenheit sowie als eine Folge von seinem Wunsch, diese Eigenschaften zu sehen und zu zeigen, siehe Nicholson, Mystics, S. 80 f.; Köprülü, İlk Mutasavvıflar, S. 263 f.; Ritter, Meer, S. 477 f.; Ülken, İslâm Düşüncesi, S. 139 f.

2) Hs. Hamidiye, Vers 4407 (= fol. 147 a, Zeile 5). Versmaß: ramal

3) Eine Anspielung auf Gottes Befehl zur Schöpfung. Die Buchstaben "kāf" und "nūn" bilden zusammen das Wort "kun" d.h. sei! Siehe dazu oben S. 238.

4) D.h. er schafft die Menschen aus Wasser und Lehm.

5) Hs. Hamidiye, Vers 5702 (= fol. 189 a, Zeile 11). Versmaß: muğtess.

6) Die Worte "kün fe-yekün" symbolisieren hier die Schöpfung, siehe dazu oben S. 238.

7) Über die Widerspiegelung der Schönheit Gottes in der Natur siehe Ritter, Meer, S. 609 f.

8) Hs. Hamidiye, Verse 2061-2062 (= fol. 69 b, Zeile 4-5). Versmaß: hazağ.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000259

Meger ḫüsni gülistānı teğellī ëtdi topraġa
Ki anuŋ rengini nesrīn ü benefše erġavān söyler

Der Weingarten seiner Schönheit habe einen winzigen [Hauch seines] Duftes in die Welt gestreut. Das sagen Moschus und Ambra, tun [ebenso] Rose und Basilienkraut kund.

Es muß wohl so sein, daß der Rosengarten seiner Schönheit auf der Erde erschien, denn die wilde Rose und das Veilchen tun seine Farbe kund.

b) Die Liebe zu Gott und ihr Ziel

Nach einem häufig verwendeten alten Motiv der islamischen Mystik, das dem Koran entnommen wurde, besteht zwischen Gott und den Menschen ein Urvertrag. Danach ließ Gott sich in der Präexistenz von den Seelen als deren Herr bestätigen, indem er auf seine Frage "Bin ich euer Gott?" (alastu birabbikum) die Antwort: "Ja, wir bezeugen es!" (qālū balā) erhielt. Das war das Versprechen der Seelen (ʿahd), ihren Herrn anzuerkennen. Der Mensch darf sein Wort, das er in dem sogenannten alast-Bund gegeben hat, nicht vergessen[1].

Dieses Zusammentreffen zwischen Gott und den Seelen wird in der Mystik alast-Gelage (bazm-i alast) genannt, denn nach der mystischen Anschauung wirkte die Schönheit des göttlichen Lichtes durch seine Nähe auf die Seelen der Liebenden wie ein berauschender Trank. Daher befinden sie sich während des menschlichen Daseins in Gottestrunkenheit, die von der sinnlichen Trunkenheit zu unterscheiden ist. Bei Gottestrunkenheit erleuchtet das Licht Gottes die Seele und erfüllt sie, so daß die Bindungen des Menschen in dieser Welt sich in nichts auflösen. Dieser berauschende Trank heißt unter den Mystikern Liebestrank (šarāb al-maḥabba).

---

1) Koran VII, 172: "Und (damals) als dein Herr aus der Lende der Kinder Adams deren Nachkommenschaft nahm und sie gegen sich selber zeugen ließ! (Er sagte:) 'Bin ich nicht euer Herr?' Sie sagten: 'Jawohl, wir bezeugen es.' (Dies tat er) damit ihr (nicht etwa) am Tag der Auferstehung sagt: 'Wir hatten davon keine Ahnung.'

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000260

Diejenigen, die den Liebestrank genossen haben, spüren einen Durst, der immer größer wird. Das ist die Sehnsucht nach Gottes Wesen. Der Liebende leidet unter dem Schmerz der Trennung von Gott. Zugleich fühlt er sich in diesem Leiden wohl, weil er es um seiner Liebe zu Gott willen ertragen muß. Die Liebe zu Gott ist Feuer im Herzen und Verwirrung im Verstand. Sie duldet keinen Hang zur Weltlichkeit und keine Liebe zu den Dingen außer Gott. Sie herrscht allein und einzig ohne Rivalen im Herzen des Liebenden.

Die Liebe zu Gott ist der schnellste Weg, der zum höchsten Ziel aller Mystiker führt: zur Verwirklichung der Einheit (tauḥīd) durch das Aufgehen im göttlichen Sein, das das einzig Wirkliche ist (fanā' fī-llāh). Dieser Prozeß fordert die Vernichtung der eigenen Individualität. Für die Aufhebung der Dualität geht der Liebende, der nichts anderes als ein Schatten des göttlichen Seins ist, entweder in der Gottheit auf, oder er macht der Person Gottes Platz, indem seine eigenen Eigenschaften sich auflösen, so daß nur das göttliche Wesen bleibt. Dadurch erreicht der Mystiker das ewige Glück.

Die folgenden Verse bringen Aḥmedīs Gedanken über den Alast-Bund, die Gottesliebe und das Ziel der Mystiker zum Ausdruck: Man darf sein Wort in dem alast-Bund nicht leugnen. Das Wort zu halten ist die Voraussetzung des Glaubens[1]:

> Naqż ëtme elest ʿahdin kim[2]
> Šarṭ-ı Īmān durur vefā-yı ʿuqūd
>
> Brich dein alast-Versprechen nicht. Die Verträge einzuhalten ist die Bedingung des Glaubens[3].

---

1) Über den alast-Bund siehe Reinert, Lehre, S. 57, 132 f.; Ritter, Meer, S. 264, 339 f.; Schimmel, Bildersprache, S. 41, 49; Gölpınarlı, Yunus Emre, S. 257.

2) Hs. Hamidiye, Vers 1358 (= fol. 47 a, Zeile 11). Versmaß: ḫafīf.

3) Über den Vertrag, den die Menschen einhalten müssen, siehe Reinert, Lehre, S. 57, mit weiteren Literaturangaben.

Aḫmedī fühlt sich im Schmerz der Liebe wohl, ganz wie diejenigen, die den alast-Wein getrunken haben[1]:

Ḫoš-vaqtdür belāsile ʿışquŋuŋ Aḫmedī[2]
Böyle olur kiši ki iče bāẕe-i elest

Aḫmedī verbringt mit dem Kummer[3] deiner Liebe eine angenehme Zeit[4]. Diejenigen, die vom Wein des alast-Gelages getrunken haben, sind eben so.

Aḫmedī wurde schon vor dem alast-Gelage von dem Wein der Liebe berauscht[5]. Aus diesem Grunde ist seine Liebe nun so stark:

Daḫı düzülmemišdi šehā meğlis-i elest[6]
Kim ëtmišidi ğānumu ʿışquŋ šerābı mest

O Schah, bevor die alast-Versammlung zusammentrat, hatte der Wein deiner Liebe meine Seele schon berauscht.

Die Liebe zu Gott bedeutet für die Liebenden Feuer im Herzen[7] und Verwirrung im Verstand[8]:

---

1) Über die Weinsymbolik als Mittel zur Darstellung der mystischen Erlebnisse siehe Nicholson, Mystics, S. 104 ff.; Paret, Symbolik des Islam, S. 41.

2) Hs. Hamidiye, Vers 1033 (= fol. 36 b, Zeile 11). Versmaß: mużāriʿ.

3) Das Wort "balā" enthält hier zugleich eine Anspielung auf die Antwort der Seelen vor Gott: "qālū balā", siehe dazu oben S. 246.

4) Über die Umwertung des Leides siehe Ritter, Meer, S. 245 ff.

5) Über die Liebe zu Gott als Rausch und Trunkenheit siehe Hartmann, Ḳuschairī, S. 65; Goldziher, Vorlesungen, S. 155 f.

6) Hs. Hamidiye, Vers 1027 (= fol. 36 b, Zeile 5). Versmaß: mużāriʿ.

7) Über die Liebe zu Gott als Feuer siehe Ritter, Meer, S. 515; Meier, Fawā'iḥ, S. 222.

8) Schimmel, Bildersprache, S. 21.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000262

Yüregüme sen urduŋ bunğa ātež[1]
Bašuma sen düšürdüŋ bunğa sevdā

Du hast das Feuer in meinem Herzen so [gewaltig] entzündet. Du hast meinen Kopf mit so viel Liebe wirr gemacht[2].

Der Liebende muß opferbereit sein:

ʿĀšıq ol kim oda yaḫsa anı ḥabīb[3]
Od anuŋ ğānına bāğ u verd ola

Derjenige ist [der wahre] Liebende, für dessen Seele das Feuer zum Weingarten und zur weißen Rose wird, wenn der Geliebte ihn verbrennen läßt[4].

Die Liebe zu Gott ist kummervoll[5]:

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 97 (= fol. 6 b, Zeile 1). Versmaß: hazag.

2) Yunus Emres folgende Verse bringen das Feuer und die Verwirrung des Liebenden sehr erfolgreich zum Ausdruck:

"Ben yürürüm yana yana
ʿašq boyadı bäni qana
nä ʿāqilum nä dīvāna
gäl gör bäni ʿašq näylädi

Ich wandere ständig brennend, die Liebe hat mich blutig gefärbt, ich bin weder verständig noch besessen, komm und sieh, was die Liebe aus mir gemacht hat".

Siehe Björkman, "Die altosmanische Literatur", Fundamenta Bd II, S. 411.

3) Hs. Hamidiye, Vers 323 (= fol. 13 b, Zeile 2). Versmaß: ramal.

4) Eine Anspielung auf die Rettung Abrahams durch Gott vom Feuer. Als Nimrod ihn ins Feuer warf, kam Gabriel und fragte, ob er etwas brauche. Da lehnte er Gabriels Hilfe ab, weil er Vertrauen zu Gott hatte, siehe dazu Reinert, Lehre, S. 141, 143 f.; Levend, Dîvan Edebiyâtı, S. 110 ff.; Geiger, Muhammad, S. 121 ff. Über Abraham siehe EI (2) III, S. 980 f., s.v. "Ibrāhīm" (Paret).

5) Über die Traurigkeit und das Leid in der Liebe zu Gott siehe Ritter, Meer, S. 245 ff., 257 ff.; Hartmann, Ḳuschairī, S. 12 f.; Köprülü, İlk Mutasavvıflar, S. 268 f.

ʿIšqı ne išdedür dilerisen ki bilesin[1]
Yüzümi vü gözümden aḫan yašı gözlegil

Wenn du wissen willst, was für eine Sache die Liebe ist, sieh mein Anlitz und sieh die Tränen an, die aus meinen Augen fließen.

Der Liebende muß in seiner Liebe ehrlich sein. Er muß alles tun, was die Liebe fordert. Nur so kann er die Vereinigung erreichen:

Viṣālin yarün anda bula ʿāšıq[2]
Ki ola daʿvāsına fiʿli muvāvıq

Der Liebende kann die Vereinigung mit dem Geliebten erst erreichen, wenn seine Taten mit seinem Anspruch eins geworden sind.

Das Ziel der Gottesliebe ist die Verwirklichung der Einheit durch das Entwerden (fanā')[3]:

Čün fenādur ʿıšq pes ʿāšıq gerek[4]
Qamu varlıġdan ki vardur ferd ola

Weil die Liebe das Entwerden ist, ist es nötig, daß der Liebende sich von [seiner] ganzen vorhandenen Existenz trenne[5].

Im Entwerden findet man das ewige Glück:

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 4926 (= fol. 164 a, Zeile 2). Versmaß: muẕāriʿ.

2) Hs. Hamidiye, Vers 3964 (= fol. 132 b, Zeile 1). Versmaß: hazağ.

3) Über das Entwerden (fanā'), das in der islamischen Mystik in verschiedenen Formen auftritt, siehe Ritter, Meer, S. 575 ff., 611 ff.; Meier, Fawā'iḥ, S. 76 ff.; Hartmann, Ḳuschairī, S. 89 ff.; EI (2) I, S. 951, s.v. "Baḳā' wa Fanā'" (Rahman); Reinert, Lehre, S. 129, 132 ff.

4) Hs. Hamidiye, Vers 322 (= fol. 13 b, Zeile 1). Versmaß: ramal.

5) Über die Vernichtung des eigenen Ichs, um das Ziel zu erreichen, siehe Ritter, Meer, S. 577 f., 585 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000264

Čün fenāda olur beqā-yı ebed[1]
Bes fenādan qačan kiši ebleh ola

Weil das ewige Bleiben (baqā')[2] im Entwerden liegt, ist derjenige, der die völlige Aufgabe der Individualität scheut, ein Tor.

Derjenige, der die Enthüllung der Gottheit zum Ziele hat[3], muß seine Eigenschaften vernichten:

Ölmedin bu ṣıfatı maḥv eyle[4]
Dilerisen ki saŋa kešf ola z̲āt

Wenn du wünschst, daß die [göttliche] Essenz dir enthüllt werde, vernichte diese Eigenschaften, bevor du stirbst.

Die Spuren der Individualität bedeuten für den Liebenden Trennung (farq, tafriqa) von Gott. Wenn er diese Spuren beseitigt, kann er die Vereinigung der Vereinigung (ǧamᶜ-i ǧamᶜ), d.h. das vollkommene Aufgehen in Gott, erreichen[5]. Um auf diese Stufe emporzusteigen, muß man alles aus seiner Seele vertreiben außer Gott:

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 406 (= fol. 16 a, Zeile 9). Versmaß: ḫafīf.

2) Über das Bleiben (baqā'), das die Folge des Entwerdens (fanā') ist, siehe EI (2) I, S. 951, s.v. "Baḳā' wa Fanā'" (Rahman); Ritter, Meer, S. 633 ff.; Hartmann, Ḳuschairī, S. 89 ff.

3) Über die Enthüllung des göttlichen Wesens (kašf-i z̲āt) siehe Ritter, Meer, S. 585 ff.; Meier, Fawā'iḥ, S. 86.

4) Hs. Hamidiye, Vers 947 (= fol. 34 a, Zeile 2). Versmaß: ḫafīf.

5) Die Erschaffenen getrennt vom göttlichen Wesen und als tätiges Subjekt aufzufassen, ist "die Trennung" (farq). Alles als Gottes Werk zu betrachten und in allem die Widerspiegelung Gottes zu sehen, ist der Zustand der Vereinigung (ǧamᶜ). In dem Zustand der Vereinigung der Vereinigung (ǧamᶜ-i ǧamᶜ) aber ist der Mensch von seinem Ich entwurzelt. Er sieht in allem, was es gibt, nur noch Gott und wird der Schöpfung nicht mehr gewahr, siehe Hartmann, Ḳuschairī, S. 92; Gölpınarlı, Melâmilik, S. 295 f.; Gölpınarlı, Tasavvuf, S. 59 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000265

Tefriqadur niče kim var bende benlikden eser[1]
Ol eser gidüb hemīn sen qalduğuŋdur ğemᶜ-i ğemᶜ

Was ich alles an Spuren der Individualität in mir habe, das ist die Trennung. Die Vereinigung der Vereinigung (ğamᶜ-i ğamᶜ) ist [die Lage, in der] jene Spuren verwischt werden und nur du bleibst.

Dëseŋ ki ğemᶜ-i ğemᶜe ëreyim nemāzile[2]
Ḫaq adın aŋığaq qoma göŋlüŋde daḫı ad

Wenn du durch das rituelle Gebet (namāz) [die Stufe] der Vereinigung der Vereinigung (ğamᶜ-i ğamᶜ) erreichen willst[3], dann gib in deiner Seele keinem anderen Namen Heimstatt, nachdem du Gottes Namen erwähnt hast.

c) Der Weg und die Mittel des Mystikers

Der Weg der Gottesliebe fordert die vollkommene Mobilisierung des Willens, weil er voll Mühe, Not und Leid ist. Derjenige, der auf dem Wege zu Gott schreitet (sālik), muß vollständig und endgültig auf alles außer Gott (mā sivā llāh) verzichten. Er muß seine eigene Individualität vernichten, um das Trennende zwischen Schöpfer und Geschöpf zu überwinden, seine Triebseele bekämpfen, um von ihr nicht behindert zu werden, oder sie besiegen, um sie für höhere Zwecke zu erziehen. Er muß auch seine weltlichen Bindungen (ᶜalāyiq) abschneiden, um nicht abgelenkt zu werden.

Die Mystiker haben verschiedene und im einzelnen voneinander abweichende Theorien und Methoden, mit deren Hilfe sie ver-

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 3893 (= fol. 129 b, Zeile 14). Versmaß: ramal.

2) Hs. Hamidiye, Vers 1353 (= fol. 47 b, Zeile 10). Versmaß: muẖāriᶜ.

3) Über die Stellung des rituellen Gebetes (ṣalāt, namāz) in der Mystik, siehe EI IV, S. 111, s.v. "Ṣalāt" (Wensinck); Ritter, Meer, S. 285; Reinert, Lehre, S. 169 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000266

suchen, ihr Ziel zu erreichen. Asketische, meditative Übungen und Konzentrationsübungen wie Reue (tauba), Weltverzicht (zuhd), Einsamkeit (ʿuzla), Gottesgedenken (zikr), Geduld (ṣabr), Armut (faqr) und Genügsamkeit (qanāʿat) u.ä. gehören zu den Mitteln, die von den Mystikern auf ihrem Wege zu Hilfe genommen werden.

Aḫmedīs folgende Verse enthüllen einige seiner Anschauungen über den Weg und die Mittel desjenigen, der Gott sucht:

Der Weg der Liebe ist mühevoll. Der Liebende muß alles aufgeben. Viele gingen auf diesem Wege zugrunde. Derjenige, der diesem Weg folgt (sālik-i rah), kennt den Genuß im Leid[1]. Derjenige, der richtig auf diesem Weg fortschreitet, nimmt alle Schwierigkeiten in Kauf:

Bu ʿışq yolı ṣaʿbdur ol yola varmağa[2]
Ğān qıymetini bilmeyen evbaşı gözlegil

Maqṣad bulınmadın her adımında bu yoluŋ
Ğānı niğelerüŋ gider ü başı gözlegil

Dieser Weg der Liebe ist hart. Um jenem Weg zu folgen, nimm dir den Landstreicher, der den Wert des Lebens nicht kennt, als Vorbild[3].

Wie viele verlieren [doch] mit jedem Schritt auf diesem Weg das Leben und den Kopf, ohne das Ziel zu erreichen, betrachte das[4]!

Er anda olasın ki yüzüŋ dönmeye ḫaqdan[5]
Yëtmiš kez ölürseŋ yolına šöyle ki Ğerğīs

---

1) Über die Umwertung des Leides siehe oben S. 248.

2) Hs. Hamidiye, Verse 4928-4929 (= fol. 164 a, Zeile 4-5). Versmaß: muẖārīʿ.

3) Über die Ungläubigen, Sünder und Angehörigen verachteter Berufe als Vorbild für den Gläubigen siehe Ritter, Meer, S. 534.

4) Über den Verzicht auf das Leben wegen der Liebe zu Gott siehe Ritter, Meer, S. 533 ff.; Köprülü, İlk Mutasavvıflar, S. 265; Gölpınarlı, Yunus Emre, S. 284.

5) Hs. Ḥamidiye, Vers 3650 (= fol. 121 b, Zeile 3). Versmaß: hazağ.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000267

[zu einem richtigen] Mann wirst du erst, wenn du dein Gesicht von Gott nicht abwendest, sei es auch, daß du siebzigmal auf dessen Wege stirbst wie St. Georg (Ğirğīs)[1].

ʿĀšıq-ı pāk ü sālik-i reh ola[2]
Derd zevqinden ol ki āgeh ola

Der reine Liebende und derjenige, der auf dem Wege schreitet[3], ist derjenige, der den Genuß des Leidens kennt.

Yol qande dëyü ḫayrete düšmegil ë refīq[4]
Ger sālikiseŋ uš dëdügüm rāh-ı müstaqīm

O Begleiter! Wundere dich nicht mit den Worten: "Wo ist der Weg?" Wenn du derjenige bist, der darauf schreitet, so [ist] das der Weg, was ich dir da beschrieben habe.

Diejenigen, die das Entwerden in Gottes Einheit suchen (ahl-i tauḥīd), reinigen ihre Seele von allem außer Gott (mā sivā llāh)[5]:

---

1) Der christliche Märtyrer St. Georg (Ğirğīs) ist im Islam das Symbol des Wiedererwachens, siehe EI (2) II, S. 553, s.v. "Djirdjīs" (Vaux). Nach einer im Sufitum verbreiteten Legende töteten ihn seine Stammesgenossen seines Glaubens wegen siebzigmal. Jedesmal wurde er von neuem zum Leben wiedererweckt, siehe Gölpınarlı, Yunus Emre, S. 252.

2) Hs. Hamidiye, Vers 401 (= fol. 16 a, Zeile 4). Versmaß: ḫafīf.

3) Über den Schreitenden (sālik) siehe Nicholson, Mystics, S. 28; Ülken, Islâm Düşüncesi, S. 109, Gölpınarlı, Tasavvuf, S. 19 f.; Pakalın, Tarih Deyimleri, Bd III, S. 103 f.

4) Hs. Hamidiye, Vers 4994 (= fol. 166 a, Zeile 12). Versmaß: muẖāriʿ.

5) Über den Verzicht auf alles außer Gott und über die übersteigerte Frömmigkeit (zuhd) siehe Hartmann, Kuschairī, S. 42 ff.; Ritter, Meer, S. 192 ff.; Reinert, Lehre, S. 85 ff.; Ülken, Islâm Düşüncesi, S. 102.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000268

Ehl-i tevḥīd ol ki göŋli anuŋ[1]
Mā sivā llāhdan münezzeh ola

Die Seele desjenigen, der die Einheit Gottes sucht, muß von allem außer von Gott gereinigt sein.

Die eigene Existenz bildet auf dem Wege der Liebe ein Hindernis. Die Liebe zu Gott fordert den Verzicht auf die eigene Individualität[2]. Wenn jemand die Vereinigung mit Gott erreichen will, muß er sein eigenes Sein zerstören, so daß die göttliche Essenz, die die einzige Wirklichkeit darstellt, allein übrigbleibt d.h. die Einheit durch das Entwerden erreicht wird:

Fetret-i rāh-ı ʿışq varlıḫdur[3]
Her ki anı terk ede müreffeh ola

Die Schwäche auf dem Wege der Liebe ist die Existenz [des eigenen Ichs]. Wer sie aufgibt, dem ergeht es wohl.

Viṣāle arzū ētme niče kim[4]
Bu benlik senden olmaya mufārıq

Solange diese Individualität von dir nicht getilgt wird, wünsche die Vereinigung nicht.

Gerek mi Aḫmedī tevḥīd anı ēt kim[5]
Gide senden vüǧūd u bir qala z̲āt

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 404 (= fol. 16 a, Zeile 7). Versmaß: ḫafīf.

2) Siehe oben S. 251.

3) Hs. Hamidiye, Vers 405 (= fol. 16 a, Zeile 8). Versmaß: ḫafīf.

4) Hs. Hamidiye, Vers 3975 (= fol. 132 b, Zeile 12). Versmaß: hazag.

5) Hs. Hamidiye, Vers 973 (= fol. 34 b, Zeile 11). Versmaß: hazag.

Aḫmedī, brauchst du die Einheit mit Gott? Tu das [Erforderliche], auf daß [dein] Sein dich verläßt und die [göttliche] Essenz [in Reinheit] zurückbleibt.

Die Triebseele (nafs) muß besiegt werden[1]. Sie steht wie ein Vorhang zwischen dem Liebenden und dem Licht des Bleibens bei Gott:

Bu nefs-i emmāre ğānuŋ düšmanıdur[2]
Anuŋ defʿini ëtgil kim ġazādur

Gider ol kāfiri yā müʿmin eyle
Ki ëdeler aduŋı ġāzī behādur

Ḥiğāb oldur aradan götürilse
Ërišdüŋ aŋa kim nūr-ı beqādur

Diese Seele, die stets das Schlechte gebietet[3], ist der Feind des Geistes[4]. Treib sie fort, denn dies ist ein Glaubenskrieg[5].

Treib jenen Ungläubigen fort oder bekehre ihn zum Glauben, so daß man dich einen tapferen Glaubenskrieger nennt.

---

1) Über die Bekämpfung und Erziehung der zum Schlechten befehlenden Seele siehe Ritter, Meer, S. 203 ff.; Hartmann, Ḳuschairī, S. 76 f.; Reinert, Lehre, S. 82 ff.; Meier, Fawā'iḥ, S. 158 f.; vgl. oben S. 216 f.

2) Hs. Hamidiye, Verse 2014-2016 (= fol. 68 a, Zeile 7-9). Versmaß: hazağ.

3) Über die das Schlechte befehlende Seele (nafs-i ammāra) siehe Meier, Fawā'iḥ, S. 159; Meier, Wesen, S. 9; Reinert, Lehre, S. 84; Gölpınarlı, Tasavvuf, S. 136 f. Die Zahl der Stufen, die die Seele während ihrer Erziehung emporsteigt, ist in der Mystik unterschiedlich. Die Dreiteilung ist die älteste. Sie hat ihren Ursprung im Koran, siehe dazu Meier, Wesen, S. 9; Meier, Fawā'iḥ, S. 159; Reinert, Lehre, S. 84. Für die Siebenteilung, die den mystischen Stufen entspricht, siehe Levend, Dîvan Edebiyâtı, S. 27 ff.; Gölpınarlı, Tasavvuf, S. 36.

4) Über die drei Gegner des Mystikers, Natur, Seele und Teufel, siehe Meier, Fawā'iḥ, S. 155 ff.

5) Über die Bekämpfung der das Schlechte befehlenden Seele als Glaubenskrieg siehe Reinert, Lehre, S. 82.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000270

Sie ist der Vorhang. Wenn er aufgehoben wird,
kannst du denjenigen erreichen, der das Licht
des Bleibens ist.

Um seinen Wunsch zu verwirklichen, muß der Liebende seine Lebensweise ändern. Dafür muß aber er erst seine Sünden bereuen und zerknirscht Buße tun[1]:

Ḫuẕāvendā günehkārem velīkin[2]
Senüŋ afvuŋı ëderem temennā

Benüm ğürmüm senüŋ afvuŋ qatında
Nedür bir qatredür vü heft deryā

...

Gözüm ğayra naẓar qıldısa afv ët
Bu ter-dāmen siyeh-dilden ḫuẕāyā

Ḫuẕāvendā sen ët zaḫmuma merhem
İlāhī derdüme sen qıl müdāvā

O Herr! Ich bin ein Sünder, aber ich hoffe auf deine Verzeihung.

Was ist meine Sünde vor [der Güte] deiner Verzeihung? [Jene] ist ein Tropfen und [diese ist groß wie] die sieben Meere.

...

Wenn meine Augen auf das, was außer dir da ist, geblickt haben, verzeih diesen Frevlern und Sündern, o Gott!

O Herr! Leg du die Salbe auf meine Wunde! O Gott! Heile du meine Krankheit!

---

1) Über die Bedeutung der Reue (tauba) in der Mystik siehe Nicholson, Mystics, S. 30 ff.; Ritter, Meer, S. 262 ff.; Ülken, İslâm Düşüncesi, S. 144; vgl. oben S. 217.

2) Hs. Hamidiye, Verse 91-92, 94-95 (= fol. 6 a, Zeile 12-13, 15-16). Versmaß: hazaǧ.

Ohne sich aus den weltlichen Bindungen (ʿalāyiq) zu lösen, kann niemand zu Gott gelangen[1]. Wer sich vor Gott hervortun will, muß seine Bindungen zu den Menschen abbrechen und sich in die Einsamkeit (ʿuzla) begeben[2]:

Niğe ëriše vaḥdet ḫalvetine[3]
Kiši kim ëtmeye terk-i ʿalāyıq

Wie kann jemand das Alleinsein mit der Einheit [Gottes] erreichen, wenn er [seine] weltlichen Bindungen nicht zerreißt.

Taʿalluq rengini gider göŋülden[4]
Ki ola āyīnede rūšen ḫaqāyıq

Laß die [Rost]farbe der weltlichen Bindungen aus deiner Seele schwinden, auf daß die Wahrheiten in dem Spiegel [des Herzens] erglänzen.

Kes ḫalqdan ʿalāyıq u ʿuzlet qıl iḫtiyār[5]
Kim ḫaq qatında qadr bulasın vü irtiqā

Wenn du bei Gott an Wert gewinnen und zu einem höheren Platz aufsteigen willst, zerreiße deine Bindungen zu den Menschen und wähle die Einsamkeit.

---

1) Über die weltlichen Bindungen (ʿalāyıq) siehe Hartmann, Ḳuschairī, S. 18, 27 f.; Reinert, Lehre, S. 148 ff.

2) Die Einsamkeit (ʿuzla) gehört zu den Praktiken des Mystikers, siehe Hartmann, Ḳuschairī, S. 120 ff.; Meier, Fawā'iḥ, S. 48.

3) Hs. Ḥamidiye, Vers 3966 (= fol. 132 b, Zeile 3). Versmaß: hazağ.

4) Hs. Ḥamidiye, Vers 3995 (= fol. 133 b, Zeile 1). Versmaß: hazağ.

5) Hs. Hamidiye, Vers 147 (= fol. 8 a, Zeile 1). Versmaß: muẖāriʿ.

Alles, was existiert, ist Gottes Werk, und alles, was geschieht, ist Gottes Tat. daher sehen und bewundern diejenigen, die Gott lieben, überall und in allem Gott, haben sie doch den richtigen Blick[1]:

Zi ṣanʿatlar ëder luṭfıyla peyẓā[2]
Ğihān-dāver teʿālā llāh teʿālā

Welch schöne Kunstwerke läßt er durch seine Güte entstehen! Der Herr der Welt, der große Gott, der Erhabene!

Her nëreye kim ëderisem naẓar[3]
Sen görinürsin zihi nūr-ı baṣar

...

Senden artuq yoq seni görür gözüm
Pes neyi görsün daḫı ehl-i naẓar

Wohin auch immer ich meinen Blick werfe, erscheinst du mir. Welch Augenlicht [ist mein]!

...

Es gibt nichts außer dir. Meine Augen sehen [nur] dich! Was sollen denn diejenigen, die den richtigen Blick haben, anderes sehen?

Der Mensch wurde für das ewige Glück erschaffen. Zur Erlangung dieses Ziels muß er sich für den asketischen Lebenswandel entscheiden[4]. Er muß auch die wichtigsten Pflichten des

---

1) Gott ist nach den mystischen Ansichten der einzige Handelnde und alles Erschaffene ist eine Widerspiegelung von ihm. Deshalb sehen diejenigen, welche die Gotteserkenntnis erreichen, überall und in allem Gott, siehe Ritter, Meer, S. 596 ff.; Meier, Fawā'ḥ, S. 96; Gölpınarlı, Tasavvuf, S. 43.

2) Hs. Ḥamidiye, Vers 69 (= fol. 5 b, Zeile 5). Versmaß: hazağ.

3) Hs. Hamidiye, Verse 2351-2352 (= fol. 78 b, Zeile 1-2). Versmaß: ramal.

4) Über die Askese siehe oben S. 254.

Islams mit reinem Herzen erfüllen, um Gott zu dienen[1]. Ein richtiger Liebender, der Gott sucht, darf aber nicht der Belohnung wegen beten, als ob Gott verpflichtet sei, Belohnungen zu verteilen[2]:

Geldüŋ saʿādet-i ebedī kesb ëtmege[3]
Saŋa gerek riyāżet ü ṭāʿatde iʿtiyād

Du kamst [auf die Welt], um das ewige Glück zu erwerben, [deshalb] sind für dich die Gewöhnung an das asketische Leben und Gebet unabdingbar.

ʿIbādetde ṣevāb isdeme ki olmaz[4]
Ġanī-yi muṭlquŋ iši mükāfāt

Verlange beim Beten keine Belohnung, denn es ist nicht Sache des absolut Bedürfnislosen[5] Belohnungen zu verteilen.

Auch die Erwähnung Gottes gehört zu den Mitteln desjenigen, der Gott sucht[6].

Hemīše ğānuŋa iš eyle ẓikrin Allāhuŋ[7]
Ki fikr ü ẓikridür anuŋ yaqīn maqām-ı ḫużūr

---

1) Über die wichtigsten Pflichten des Islams siehe oben S. 228 ff. Über die Stellung der religiösen Pflichten in der Mystik, siehe Goldziher, Richtungen, S. 255; Ritter, Meer, S. 285.

2) Siehe dazu Ritter, Meer, S. 68; Reinert, Lehre, S. 278 ff.

3) Hs. Hamidiye, Vers 1345 (= fol. 47 b, Zeile 2). Versmaß: mużāriʿ.

4) Hs. Ḥamidiye, Vers 1046 (= fol. 37 a, Zeile 9). Versmaß: hazaġ.

5) D.h. Gott.

6) Über die rituelle Erwähnung Gottes siehe EI (2) II, S. 223-227, s.v. "Dhikr" (Gardet); Ateş, "zikir", İlâhiyat Fakültesi Dergisi, XIV (1966), S. 235-244; Meier, Fawā'ḥ, S. 200 ff.; Gölpınarlı, Tasavvuf, S. 32 ff., 38 ff.; Hartmann, Ḳuschairī, S. 35 ff., 118 f.

7) Hs. Hamidiye, Vers 1673 (= fol. 57 b, Zeile 14). Versmaß: mugtess.

Mach die Anrufung Gottes immer zur Aufgabe deines Herzens, denn seine Erwähnung und die Gedanken an ihn sind gewiß ein Platz der Ruhe.

Der Satan tritt auf dem Wege zu Gott als Gefahr auf[1]. Dieser kann man durch die Erfüllung der Dankespflicht Gott gegenüber entgehen[2]:

Her kiši ki ëde ḫālıqına ḥamdile taqdīs[3]
Azdurmaya telbīsile hergiz anı İblīs

Wer seinen Schöpfer preist und heiligt, den [kann] der Satan niemals mit seiner List verführen[4].

Wer bedürfnislos sein will, muß sich für die Armut (faqr) entscheiden. Sie ist in Wahrheit die Grundlage des Gebets[5]:

Ġanīlıġ isterisen faqrı ğānuna faḫr ët[6]
Ki faqr čünki temām ola ol ġınāya düšer

Wenn du nicht bedürftig sein möchtest, gib deiner Seele die Ehre der Armut, denn sobald die Armut vollkommen ist, wird sie, [deine Seele], nicht [mehr] bedürftig sein.

---

1) Über den Teufel als einen der drei Gegner des Mystikers siehe Meier, Fawā'iḥ, S. 155 ff.

2) Über die Dankespflicht in der Mystik siehe Ritter, Meer, S. 237 f.; Hartmann, Ḳuschairī, S. 32 f. Die Überwindung der teuflischen Einflüsterung durch die Anrufung Gottes und ihre Voraussetzungen behandelt Eckmann, Wunder, S. 197 ff., 217 ff.

3) Hs. Ḥamidiye, Vers 3647 (= fol. 121 a, Zeile 15). Versmaß: hazaǧ.

4) Über die Zuflucht zu Gott vor dem Satan siehe Meier, Fawā'iḥ, S. 162.

5) Über die Armut siehe Ritter, Meer, S. 218 ff.; Hartmann, Ḳuschairī, S. 110 ff.

6) Hs. Hamidiye, Vers 3198 (= fol. 106 b, Zeile 2). Versmaß: mugtess.

Qamu yoḫluḫdur u üftāẕeliḫdür[1]
Ḫaqīqatde budur ḫoẕ aṣl-ı ṭāᶜat

In Wirklichkeit besteht die Grundlage des Betens selbst ganz und gar aus Armut und Erniedrigung.

Durch Genügsamkeit (qanāᶜat) kann man die Triebseele erziehen[2]:

Qanāᶜat ḫoš biżāᶜatdür ṣanāᶜat qıl anı nefse[3]
Ki az qutile čoḫ quvvet bulur bu rūḫ-ı insānī

Genügsamkeit ist ein gutes Kapital. Mache sie zu einer Kunst für die Triebseele, denn diese Seele des Menschen gewinnt [sogar] aus geringer Nahrung große Kraft[4].

Auf dem Wege zu Gott braucht man unbedingt Geduld (ṣabr)[5]:

Eyyūb bigi ṣabr gerekdür belāsına[6]
Kim bī-belā kimesneye vërilmedi velā

Yaᶜqūb ki olmıšidi anuŋ göŋli dār-ı ḫüzn
Görmezdi Yūsufı gözine ërmese ᶜamā

Oğağa girüben oda yanmazise demür
Ne āyine olur ol u ne ālet-i ğazā

---

1) Hs. Ḫamidiye, Vers 1042 (= fol. 37 a, Zeile 5). Versmaß: hazağ.

2) Über die Genügsamkeit (qanāᶜat) siehe Ritter, Meer, S. 218 ff.; Hartmann, Ḳuschairī, S. 20.

3) Hs. Ḫamidiye, Vers 7127 (= fol. 236 a, Zeile 4). Versmaß: hazağ.

4) Über die Bekämpfung der Triebseele durch das systematische Hungern siehe Reinert, Lehre, 83 f. Über die Erziehung der Triebseele durch die Kontrolle der Nahrung siehe Meier, Fawā'iḥ, S. 159; vgl. oben S. 256.

5) Über die Geduld (ṣabr) siehe Ritter, Meer, S. 235 ff.; Hartmann, Ḳuschairī, S. 18 ff.; Reinert, Lehre, S. 112 ff.

6) Hs. Hamidiye, Verse 150-152 (= fol. 8 a, Zeile 4-6). versmaß: mużāriᶜ.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000276

Das Unglück, das von ihm, [Gott], kommt, muß man wie Hiob mit Geduld ertragen[1], denn niemandem wurde die Heiligkeit ohne Betrübnis gegeben.

Jakob, dessen Seele zur Wohnstatt des Betrübnis wurde, hätte Joseph nicht sehen können, wäre er nicht [zuvor] blind geworden[2].

Weder der Spiegel noch das Werkzeug des heiligen Krieges werden aus Eisen [gemacht], das nicht [zuvor] in die Glut des Feuers kommt und [dort] in den Flammen erglüht.

Auch Furcht (ḫauf) und Hoffnung (raǧā') sind für denjenigen, der Gott sucht, notwendige Empfindungen[3]:

Ḫavfından ay erir ü reǧāyile artar uš[4]
Qul ol durur ki anda ola ḫavfile reǧā

Aus Sorge schmilzt der Mond, und er vergrößert sich durch die Hoffnung. Der [wahre] Diener Gottes ist derjenige, der Sorge und Hoffnung [zugleich] hat.

d) Angriffe auf die Religionsgelehrten, Sufis und Derwische sowie die Prinzipien der Malāmatiyya

Die Mystiker werfen den Religionsgelehrten Büchergelehrsamkeit vor. Sie greifen die Dogmatik und den Formalismus der Theologie an. Die Beschäftigung mit den theologisch-juristischen Problemen wird von ihnen als weltliches Tun abgewertet. Derartige weltliche Interessen haben nach Meinung

---

1) Über das Leiden und die Heilung Hiobs siehe Reinert, Lehre, S. 117 f.; Geiger, Mohammed, S. 189; EI (2) I, S. 795 f., s.v. "Ayyūb" (Jeffery).

2) Siehe dazu oben S. 164.

3) Über die gegensätzlichen Gefühle des Mystikers "Furcht" (ḫauf) und "Hoffnung" (raǧā') siehe Hartmann, Ḳuschairī, S. 9 ff., 84 f.; Meier, Fawā'iḥ, S. 215 ff.; Reinert, Lehre, S. 54 f., 57 ff., 165 f.

4) Hs. Hamidiye, Vers 140 (= fol. 7 b, Zeile 11). Versmaß: muẖāriᶜ.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000277

der Mystiker weder mit echter Gottesgelehrsamkeit noch mit den wahren Angelegenheiten der Religion zu tun. Sie bringen den Menschen auf dem Wege zu ihrem einzig wichtigen Ziel keinen Schritt weiter, sondern lenken ihn eher davon ab. Diese Beschäftigungen der Religionsgelehrten ziehen das Streben nach Geld, Ruhm und Ehre nach sich. Wer aber sich den weltlichen Interessen zuwendet, legt Gott gegenüber kein ehrliches Verhalten an den Tag.

Der Weg des Mystikers führt zur Enthüllung der Einheit Gottes und zum Entwerden in Gott. Die Mystiker lassen sich in ihren Bemühungen um dieses Ziel nicht von Dogmatik und Formalismus einengen. Gegen die Büchergelehrsamkeit der Religionsgelehrten heben sie die unmittelbare Erkenntnis der Wirklichkeit hervor. Sie schätzen die intuitive Erkenntnis des Herzens höher ein als das Verstandeswissen. Die Liebe zu Gott ist Ansporn und Quelle ihrer Kraft.

Aber im allgemeinen wollen die Sufis ihre Legalität und dadurch ihre Existenzberechtigung in der islamischen Welt nicht verlieren. Daher suchen sie nicht selten nach einer Grundlage für eine Koexistenz mit der Theologie. Sie betrachten das Gesetz als einen Ausgangspunkt auf dem Wege und als eine Anfangsstufe für die weitere Entwicklung des Mystikers. Viele große Sufis bemühen sich um Übereinstimmung mit dem Gesetz.

Oft untermauern die Mystiker ihre Ansichten mit Koranversen und Traditionen, wobei sie indes die Regeln der Theologie mißachten. Ihre Interpretationen sind entsprechend freier. Manchmal erlauben Koranstellen dem Mystiker vom Text her eine direkte Beweisführung. Andernfalls wird die allegorische Koranauslegung (ta'vīl) zu Hilfe genommen, um die neuen Gedanken zu bekräftigen. Sie begründen diese Handlungsweise damit, daß im Koran tiefere, verschleierte Offenbarungen enthalten seien, die nur der Mystiker unmittelbar erkennen könne.

Trotz der anfänglichen Schwierigkeiten konnte die Mystik sich in der islamischen Welt mit der Zeit durchsetzen. Die Entwicklung einer gemäßigten orthodoxen Mystik so wie al-Ġazālīs[1]

1) Über ihn (gest. 1111) siehe EI (2) II, S. 1039-1041, s.v. "al-Ghazālī" (Montgomery Watt).

Werke verhalfen ihr zur Anerkennung durch die Theologie. Aber es gibt auch nicht selten Mystiker, die im Gefühl, die Erkenntnis Gottes erreicht zu haben, die sie als einzige Wirklichkeit betrachten, jegliches Interesse an formaler Gesetzlichkeit und religiösen Übungen verlieren, sogar die Gesetze der Religionen und Glaubensrichtungen als trennende Elemente unter den Menschen abtun und sich vom Gesetz loslösen, was natürlich von der Orthodoxie als Ketzerei empfunden wird.

Der Deckmantel des Sufitums bot nicht selten denjenigen, die als landstreichende Bettelderwische oder Klostermitglieder ein sorgloses Leben ohne Arbeit führen wollten, eine gute Gelegenheit hierzu. Aber die richtigen Mystiker achteten sehr darauf, sich von diesen falschen Sufis zu distanzieren. Die Sufis entwickelten sich ziemlich früh zu einer Menschengruppe, deren Zugehörige sich durch Bekleidung, Sprache und Zeremonien vom einfachen Volk deutlich unterschieden. Viele Sufis genossen großes Ansehen. Das Sufitum erwarb sich einen hohen Rang in der Gesellschaft. Die Malāmatiyya entstand als eine Reaktion gegen diese Entwicklung auf dem Gebiet des Sufitums.

Die Brutstätte dieser neuen Richtung der islamischen Mystik waren Ḫurāsān und Transoxanien. Die Angehörigen der Malāmatiyya dürfen nicht mit jenen entarteten extremen Derwischen verwechselt werden, die unter dem Namen "malāmat" durch schimpfliche, schamlose Taten und Mißachtung des Gesetzes die Verachtung ihrer Mitmenschen herausforderten. Die malāmatī sind im allgemeinen ganz anders. Das Meiden jeglicher Falschheit (riyā) bildet ihr Grundprinzip. Die malāmatī vermeiden es, ihre guten Taten zur Schau zu stellen. Sie verbergen ihre Fehler nicht. Sie legen keinen Wert auf den äußeren Schein, dessen Pflege nach ihrer Meinung mit der Reinheit (iḫlāṣ) in der Gottesliebe nicht vereinbar ist. Die malāmatī wollen auch nicht in ihren guten Taten Selbstbefriedigung finden. Um den Gefahren, die zur Falschheit führen, vorzubeugen, setzen sie ihre Person sowohl dem eigenen als auch dem Tadel der anderen aus. Daher schätzen sie es auch nicht, be-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000279

dient und verehrt zu werden. Der Anspruch (daʿvā) der Sufis auf die Enthüllung der Gottheit bietet den malāmatī eines der wichtigsten Angriffsziele. Sie glauben, daß die Liebe zu Gott befreit sein müsse von Ansprüchen und Erwartungen. Auch Wundertaten, die sie als Prahlerei betrachten, werden von ihnen mißbilligt. Die Geheimnisse der Enthüllung Gottes dürfen ja den nicht Eingeweihten keinesfalls geoffenbart werden. Die malāmatī achten darauf, daß sie auf keine Weise eine besondere Stellung einnehmen und sich von der Masse des Volkes unterscheiden.

Die Malāmatiyya kann nicht als ein Orden oder eine Organisation bezeichnet werden. Sie hat weder Regeln noch Hierarchie, weder Zeremonien noch Bekleidung wie sie Kennzeichen eines Ordens sind. Im 12. Jahrhundert verschwand allmählich diese interessante Richtung in der islamischen Mystik zugunsten einiger Orden, die auf dem Boden der Malāmatiyya entstanden sind. Die Prinzipien der Malāmatiyya gingen nicht verloren, sondern lebten in der islamischen Mystik fort und die Malāmatiyya als Bewegung wurde zu einem späteren Zeitpunkt in der türkischen Mystik wieder zum Leben erweckt[1].

Aḥmedī greift in seinen folgenden Versen die Religionsgelehrten und Sufis, die sich in der Moschee und madrasa versammeln und im Namen der šarīʿa handeln, heftig an. Er bezichtigt sie der Falschheit. Die Hoffnung auf das Paradies als die Vergeltung Gottes für frommen Taten, Erwartungen von Gott sowie Ansprüche gegenüber der Gottheit durch Beten, Streben nach Macht und Würden, Wundertaten, Rücksichtslosigkeit gegenüber den Mitmenschen und die Betonung des äußeren Scheins sind nach seiner Meinung mit der Reinheit nicht zu vereinbaren. Für ihn steht die reine Liebe über allem. Man muß, um Falschheit zu meiden, das nötige Wissen besitzen und von seinem Verstand Gebrauch machen. Noch wichtiger aber ist die Rolle des Herzens, denn es ist zu höheren Erkennt-

---

1) Siehe dazu Hartmann, "As-Sulamī's Risālat al-Malāmatīja", Der Islam VIII (1918), S. 203; Gölpınarlı, Melâmilik ve Melâmiler, İstanbul 1931.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000280

nissen fähig. Man braucht auf dem Wege zu Gott unbedingt einen Führer, aber von einem Scheich hält Aḥmedī nicht viel. Er hält Koran und šarīʿa für geeignet, denjenigen, der Gott sucht, ohne einen anderen Wegweiser zum Ziel zu führen. Aḥmedī hat besonders gegen die Derwische eine Abneigung. Er bezichtigt sie der Unverschämtheit, weil sie seiner Meinung nach das Derwischtum nur zum Zwecke eines sorglosen Lebens erwählen. Er betont die Notwendigkeit des Vertrauens auf Gott.

In Aḥmedīs Versen begegnen wir folgender Ideenwelt. Warum soll man nicht im Weinhaus beten, wenn Himmel und Erde Gott gehören. Für die Liebenden ist das Weinhaus der Gebetsplatz. Dort halten sich die Reinen auf. Im Weinhaus gibt es weder Falschheit noch Lüge[1]. Dagegen füllen sich sowohl masǧid[2] als auch madrasa[3] mit Falschheit und Gotteslästerung. Wer sich vor der Gotteslästerung retten will, soll zum Weinhaus gehen, denn die Falschen, Gotteslästerer und Glaubenslosen versammeln sich unter dem Dach der šarīʿa[4]:

Yër ü gök Aḥmedī čünkim anuṇdur[5]
Nedür meyḫānede olmaz mı münāǧāt

---

1) Das Weinhaus symbolisiert in der Mystik den Platz des Mystikers, der die Enthüllung der göttlichen Einheit erlebt hat. Der Wein, den er genießt, ist die Einheit Gottes. Für ihn verlieren die Vorschriften der Religion jegliche Bedeutung, weil er die einzige Wirklichkeit kennt. In der profanen Dichtung bezeichnete das Weinhaus einen imaginären Platz für die Lebensgenüsse, an dem die Dichter Zuflucht vor der Wirklichkeit suchten, siehe Pakalın, Tarih Deyimleri, Bd I, S. 752 f.; Gölpınarlı, Tasavvuf, S. 170; vgl. dazu Ritter, Meer, S. 485, 488 f. Über die Weinsymbolik in der Mystik siehe oben S. 248.

2) Über die Rolle des masǧids in der islamischen Gesellschaft siehe EI III, S. 372-435, s.v. "Masdjid" (Pedersen).

3) Über die madrasa siehe EI III, S. 412-428, s.v. "Masdjid" (Pedersen).

4) Über die Angriffe der Mystiker auf die Religionsgelehrten siehe Ritter, Meer, S. 101 ff.; Goldziher, Vorlesungen, S. 167, 170 f., 178 ff.; Köprülü, İlk Mutasavvıflar, S. 268.

5) Hs. Ḥamidiye, Vers 1049 (= fol. 37 a, Zeile 12). Versmaß: hazag.

Aḫmedī, was ist? Kann man im Weinhaus nicht beten,
denn Himmel und Erde gehören ja Ihm.

Čün fenādur gendülikden aṣlı ğümle ṭāʿatüŋ[1]
Bes münāğātuŋ yëri ʿāšıqlara meyḫānedür

Weil die Grundlage allen Betens die Aufgabe der
Individualität bleibt, ist auch der Platz des Gebets
für die Liebenden das Weinhaus[2].

Zi muḫliṣler yëri dürür ḫarābāt[3]
Ki yoḫ anda riyā vü zerq u ṭāmāt

Welch ein Platz der Reinen ist das Weinhaus, denn
dort gibt es keine Falschheit, keine Heuchelei und
kein albernes Gerede[4].

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 3383 (= fol. 112 b, Zeile 7). Versmaß: ramal.

2) Über den Weinrausch als Symbol für die Vernichtung des eigenen Ichs siehe Nicholson, Mystics, S. 104.

3) Hs. Ḫamidiye, Vers 1041 (= fol. 37 a, Zeile 4). Versmaß: hazağ.

4) Die Falschheit (riyā) Gott gegenüber ist in der Mystik einer der größten Fehler. Derjenige, der Gott liebt, darf nicht darauf achten, vor sich selbst oder vor den anderen Menschen gut dazustehen. Er hat nur vor Gott Furcht zu haben, muß aber auch seine Hoffnung nur auf ihn setzen. Er darf wegen seiner frommen Handlungen und mystischen Zustände weder von Gott etwas erwarten noch ihm gegenüber Ansprüche erheben. Man muß auf Gott Vertrauen haben, siehe Hartmann, Ḳuschairī, S. 15 ff.; Reinert, Lehre, S. 54 ff. Dieser Begriff bildete in einer äußerst verfeinerten Form den Mittelpunkt in der Lebensauffassung der Malāmatiyya, siehe Hartmann, "As-Sulamī's Risālat al-Malāmatiyya", Der Islam VIII (1918), S. 174, 197; Gölpınarlı, Melâmilik, S. 23. Im übrigen betrachten die Mystiker die Beschäftigung mit den theologisch-juristischen Problemen als weltliches Interesse und bezeichnen sie als Grübeleien, Haarspaltereien oder Spitzfindigkeiten, siehe Ritter, Meer, S. 101 ff.; Goldziher, Vorlesungen, S. 171 f., 178 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000282

Mesǧid ü medreseye ṣaldı riyā širk ü nifāq[1]
Širkden qurtılayım dëyene meyḫāne gerek

Die Falschheit hat in der Moschee und der madrasa Gotteslästerung und Heuchelei verbreitet[2]. Für diejenigen, die sich vor der Gotteslästerung retten wollen, ist das Weinhaus vonnöten[3].

Riyā širk-i ḫafīdür šerʿde olur[4]
Mürāyī müšrik ü bī-dīn ü fāsiq

Die Falschheit ist heimlicher Polytheismus[5]. Scheinheilige, Gotteslästerer, Religionslose und Gottlose sind [unter dem Dach der] šarīʿa.

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 4372 (= fol. 145 b, Zeile 10). Versmaß: ramal.

2) Eine fromme Tat zur Schau zu tragen, ist nach den Prinzipien der Malāmatiyya eine Gotteslästerung, weil sie nicht Gott gilt, siehe Hartmann, "As-Sulāmī's Risālat al-Malāmatīja", S. 163, 171, 175 f. Daher greift Aḥmedī hier diejenigen an, die auf den äußeren Schein mehr Wert legen als auf die innere Reinheit.

3) Vgl. dazu Šeyḫ ül-islām Yaḥyās (gest. 1664) berühmten Doppelvers:

Mesǧidde riyā-pīšeler ëtsün qo riyāyı
Meyḫāneye gel kim ne riyā var ne mürāyī

Laß [doch] den Scheinheiligen in der Moschee heucheln! Komm ins Weinhaus, denn dort gibt es weder Falschheit noch Heuchler.

Siehe Yaḥyā, Dīvān-ı Yaḥyā, S. 310. Über ihn siehe Björkman, "Die klassisch-osmanische Literatur", Fundamenta Bd II, S. 444.

4) Hs. Ḥamidiye, Vers 3984 (= fol. 133 a, Zeile 7). Versmaß: hazaǧ.

5) Der Mystiker muß nur Gott fürchten und seine Hoffnung nur auf ihn setzen. Er muß Gott zum Gegenstand seines Begehrens und Vertrauens machen. Wenn er anders handelt, bedeutet seine Tat heimlichen Polytheismus (širk-i ḫafī), siehe, Reinert, Lehre, S. 54 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000283

Man darf nicht dem lauschen, was der Sufi sagt. Alle seine Worte sind voller Falschheit[1]:

Ṣūfīye dutmaġıl qulaq ki sözi[2]
Qamu zerq u riyādur u ṭāmāt

Höre nicht darauf, was der [fanatische] Sufi sagt, denn alle seine Worte sind Heuchelei, Falschheit und albernes Gerede.

Um die Falschheit zu meiden, darf man nur um Gottes selbst willen beten[3]. Wer um die Freuden des Paradieses betet, begeht einen Fehler. Der Wunsch nach dem Paradies ist eine Schlinge für die Seele[4]. Wer denkt, daß das Paradies ein schöner Garten sei, irrt sich. In Wahrheit gelangt man im Paradies zu Gott[5]. Wie kann man sich für die geschaffenen Dinge interessieren, wenn man Gott sucht. Der wahre Liebende sieht ja nichts anders als den Geliebten:

Ḥaqqičün eyle ṭāʿati ëtme ṣevābičün
Ger dileseŋ ki ërmeye bāzāruŋa kesād

---

1) Über die Geringschätzung der Sufis in der Malāmatiyya siehe Gölpınarlı, Tasavvuf, S. 118 ff.; Hartmann, "Malāmatīja", S. 159, 175.

2) Hs. Hamidiye, Vers 948 (= fol. 34 a, Zeile 3). Versmaß: ḫafīf.

3) Die Erwartung von Gott auf Grund frommer Taten ist mit der vollkommenen Hingabe zu Gott nicht zu vereinbaren, siehe Reinert, Lehre, S. 278 ff. Auch Gott um etwas zu bitten, ist ein Fehler, denn es ist eine Folge der mangelnden Gewißheit. Durch das Bitten mischt man sich in Gottes Herrschaftssphäre ein. Es stellt einen Widerspruch zu Zufriedenheit (riżā) dar und beweist das mangelnde Vertrauen zu Gott, siehe Reinert, Lehre, S. 109 ff.

4) Gottes Schönheit und Vollkommenheit ist wichtiger als das Paradies. Die Genüsse des Paradieses sind ein Lockmittel für die Triebseele. Die Gottesliebe hat einen Totalanspruch auf den Liebenden, siehe Ritter, Meer, S. 523 ff.

5) Über das Paradies, in dem es nur Gott gibt, siehe Ritter, Meer, S. 525 f.

6) Hs. Hamidiye, Verse 1358-1359 (= fol. 47 b, Zeile 15-16). Versmaß: mużāriʿ.

Čün ḫaq dëdüŋ qo ğenneti kim ḫaẓẓ-ı nefsdür
Ḫaqqile ḫaẓẓ-ı nefsi gözetmek nedür teẖād

Wenn du willst, daß auf deinem Markt keine Flaute herrscht, bete um Gottes willen, nicht um Lohn.

Da es dich nach Gott verlangt, laß das Paradies! Es ist [das Verlangen] der Triebseele nach dem Genuß[1]. Was ist das, gleichzeitig Gott und den Genuß für die Triebseele zu suchen, ein Paradox!

Ṭāʿatile ḫaqı iste kim ğennet[2]
Dām-ı ğāndur ne rāfiʿ-i dereğāt

Im Gebet wünsche dir Gott, denn das Paradies ist eine Falle für die Seele, nichts, was auf den Stufen emporführt.

Bihišti bāġ ṣanursın u gülzār[3]
Niğe ola bu söz ʿaqla muṭābıq

Teğellī nūrıdur anda biten gül
Ḫas u ḫašak bundaġı ḫadāyıq

Du glaubst, daß das Paradies ein Wein- und Rosengarten sei. Wie kann dieser Ausspruch vernünftig sein?

Dort [im wahren Paradies] wächst die Rose der Erscheinung Gottes und hier in diesem Garten, [den du dir vorstellst, sind nur] Unrat und Abfälle [zu finden].

Anı dëyen kiši niğe ëde kevne iltifāt[4]
Yāri dëyen niğesi ëde ġayrile vedād

---

1) Über den Wucher der Seele (ḫaẓẓ) siehe Meier, Fawā'iḥ, S. 158; Meier, Wesen, S. 26.

2) Hs. Hamidiye, Vers 962 (= fol. 34 a, Zeile 17). Versmaß: ḫafīf.

3) Hs. Hamidiye, Verse 3990-3991 (= fol. 133 a, Zeile 13-14). hazağ.

4) Hs. Hamidiye, Vers 1362 (= fol. 48 a, Zeile 2). Versmaß: muẖāriʿ.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000285

Wie kann derjenige, der Ihn erwähnt, dem Geschaffenen Achtung schenken? Wie kann einer, der von dem Geliebten redet, mit anderen Bande der Liebe aufrecht erhalten?

Auf Grund der frommen Taten darf Gott gegenüber kein Anspruch (daʿvā) erhoben werden[1]:

ʿAmelden umma raḫmet ḫaqdan isde[2]
Ġanī-yi muṭlaq iši olmaz mükāfāt

Erwarte Barmherzigkeit nicht von [deiner frommen] Tat, sondern von Gott. Die Beschäftigung des absolut bedürfnislosen [Gottes] kann nicht die Belohnung [der frommen Taten] sein.

Ṭāʿat ki ëdesin anı ëtmemiše şanġıl[3]
İblīs bigi ṭāʿatüŋi eyleme telbīs

Die frommen Handlungen, die du verrichtest, betrachte so, als ob du sie nicht getan hättest. Laß dich nicht wie der Satan durch deine frommen Taten verwirren[4].

Es ist falsch, sich in fromme Handlungen hineinzusteigern und dabei nicht zu merken, daß sie nicht mehr für Gott allein ausgeführt werden, sondern weil die Triebseele daran Gefallen findet[5]:

---

1) Über die Stellung der Abweisung des Anspruches (daʿvā) in der Malāmatiyya siehe Hartmann, "Malāmatīja", S. 161, 173 ff.

2) Hs. Hamidiye, Vers 970 (= fol. 34 b, Zeile 8). Versmaß: ḫafīf.

3) Hs. Ḥamidiye, Vers 3648 (= fol. 121 b, Zeile 1). Versmaß: hazaǧ.

4) Über den Ungehorsam des Satans Gott gegenüber siehe EI (2) III, S. 668, s.v. "Iblīs" (Wensinck-[Gardet]); IA XI, S. 491, s.v. "Şeytan" (Furat); Grunebaum, Der Islam im Mittelalter, S. 240 f.

5) Über die Wertlosigkeit der frommen Taten, an denen man selbst Gefallen findet, siehe Hartmann, "Malāmatīja", S. 162, 167; Gölpınarlı, Tasavvuf, S. 22.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000286

Čü ḫaẓẓ-ı nefsičün ëdildi ṭāᶜat[1]
Aŋa merdūd olmaqlıq ǧezādur

Wenn die frommen Handlungen der Triebseele zu Gefallen ausgeführt werden, werden sie mit Ablehnung bestraft.

Die Ehre der Macht und des Ranges ist ein Labsal für die Seele. Derjenige, der Gott sucht, muß auch sie vermeiden[2]:

Čün ḫaẓẓ-ı rūḥdur šeref-i qadr ü mertebe[3]
Ḫaq isteyen aŋa daḫı qalsa olur es̱īm

Weil die Ehre der Macht und des Ranges ein Genuß für die Triebseele bedeuten, wird derjenige, der Gott sucht, zum Sünder, wenn er sich auch für sie interessiert.

Wundertaten sind auf dem Wege zu Gott nutzlos. Sie dienen vielmehr der Selbstgefälligkeit[4]:

Kerāmet daᶜvī ëden dīn yolında[5]
Qo sen varlıǧını ki oldur kerāmet

---

1) Hs. Ḫamidiye, Vers 2013 (= fol. 68 a, Zeile 6). Versmaß: hazaǧ.

2) Die Mystiker unterschätzen die Befolgung der weltlichen Interessen, siehe oben S. 252 ff., 263 ff. Daher ist die Ablehnung der Ehre durch die Macht und den Rang verständlich. Besonders die malāmatī haben es nicht gerne, wenn man sie hochstellt und ehrt, weil sie ihr eigenes Ich dem Tadel der Menschen aussetzen, um Eitelkeit und Großtuerei zu meiden, siehe Hartmann, "Malāmatīja", S. 169.

3) Hs. Hamidiye, Vers 4974 (= fol. 165 b, Zeile 5). Versmaß: muẓāriᶜ.

4) In der Theorie werden die Wundertaten von den Mystikern abgelehnt, was allerdings nicht verwirklicht wurde. Viele Wundergeschichten laufen in der mystischen Welt um, siehe Hartmann, Ḳuschairī, S. 154 ff.; Grunebaum, Der Islam im Mittelalter, S. 178 f.; Gölpınarlı, Tasavvuf, S. 115 ff. Die Malāmatī aber legten auf die Ablehnung der Wundertaten einen besonderen Wert, denn sie sind nach ihrer Ansicht Prahlerei und dienen außerdem der Selbstgefälligkeit, siehe Hartmann, "Malāmatīja", S. 170, 177; Gölpınarlı, Melâmilik, S. 23; Gölpınarlı, Tasavvuf, S. 117.

5) Hs. Ḫamidiye, Vers 972 (= fol. 34 b, Zeile 10). Versmaß: hazaǧ.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000287

[O du], der du dich auf dem Wege der Religion mit Wundertaten beschäftigst, gib deine Individualität auf. Das ist die [richtige] Wundertat.

Wenn derjenige, der Gott sucht, ehrlich ist, darf er auf denn äußeren Schein keinen Wert legen. Es ist nicht schön, wenn er äußerlich einen guten Eindruck hinterläßt, aber innerlich nicht rein ist[1]:

Ṭašuŋ reyḫān bigi ser-sebz ičüŋ[2]
Ṭolu ḫubs u ḫabesdür zī münāfıq

Dein Äußeres ist wie Basilienkraut so grün, [aber] dein Inneres ist voller Schlechtigkeit und Schändlichkeit. Was für ein Heuchler [bist du]!

Derjenige, der das Wort "Gott" im Munde führt, darf seine Mitmenschen nicht kränken[3]:

Elüŋde sübḫa dutarken ne ḫaǧet[4]
Dilüŋ gönüllere urmaq ǧirāḫāt

Wozu verletzt deine Zunge die Herzen, wo du doch in deiner Hand den Rosenkranz[5] hast, [mit dem du Gott erwähnst][6]?

---

1) Siehe dazu Hartmann, "Malāmatīja", S. 168,179; Gölpınarlı, Melâmilik, S. 22.

2) Hs. Hamidiye, Vers 3985 (= fol. 133 a, Zeile 8). Versmaß: hazaǧ.

3) Das Herz in dem Sinne eines höheren Wesensteils, der zur Gotteserkenntnis fähig ist, hat in der Mystik eine große Bedeutung, siehe unten S. 276. Daher darf man die Herzen nicht brechen, siehe Köprülü, İlk Mutasavvıflar, S. 274 f. Außerdem ist die Bekämpfung der eigenen Fehler wichtiger als die Beschäftigung mit den Fehlern der anderen, siehe Hartmann, "Malāmatīja", S. 168.

4) Hs. Hamidiye, Vers 1044 (= fol. 37 a, Zeile 7). Versmaß: hazaǧ.

5) Der Rosenkranz, der in der Türkei, in Persien und Indien "tasbīḥ", in Ägypten jedoch "subḫa", heißt, wird bei der Erwähnung Gottes benutzt, siehe dazu näheres EI IV, S. 531 f., s.v. "Subḫa" (Wensinck); Kirfel, Der Rosenkranz. Ursprung und Ausbreitung, Walldorf-Hessen 1949; Pakalın, Tarih Deyimleri, Bd III, S. 471 ff.; vgl. Paret, Symbolik des Islam, S. 86 f.

6) Ähnliche Verse sind auch in Yunus Emres Gedichten zu finden, siehe Köprülü, İlk Mutasavvıflar, S. 274 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000288

Wenn man trotz seiner religiösen Haltung Gott nicht verlieren will, muß man die Reinheit (iḫlāṣ) erwählen[1] und die Falschheit (riyā) aufgeben:

Iḫlāṣı pīše qıl qo riyāyı ki širkdür[2]
Ger dīn-i ḥaqdan ëtmeyeyim dërseŋ infirād

Wenn du dich von der wahren Religion nicht trennen willst, wähle die Reinheit und laß die Falschheit, die [eine] Gotteslästerung ist.

Der Verstand (ʿaql) ist mit Hilfe der šarīʿa in der Lage, das Richtige vom Falschen zu unterscheiden[3]. Der Mensch muß davon Gebrauch machen:

Quṣūr u ḫūr u ğennet ārzūsı[4]
Quṣūr u ʿaql u ḥaqdandur muʿāvıq

Der Wunsch nach den Dingen außer Gott, den Huris und dem Paradies ist ein Fehler und hält vom vernünftigen Denken und von der Wahrheit ab.

Refīq u rehber ët ʿaqlile šerʿi[5]
Bu yola ki uğdan olmışdur meẓāyıq

---

1) Über die Reinheit (iḫlāṣ) in der Liebe zu Gott siehe Hartmann, Ḳuschairī, S. 15 ff.; Reinert, Lehre, S. 64; Hartmann, "Malāmatīja", S. 174; vgl. oben S. 260, 265 ff.

2) Hs. Hamidiye, Vers 1361 (= fol. 48 a, Zeile 1). Versmaß: muẓāriʿ.

3) Über den Verstand als Gegenspieler der Triebseele siehe Reinert, Lehre, S. 84. Über die Rolle des Verstandes bei der Gotteserkenntnis siehe Hartmann, Ḳuschairī, S. 75 f.; Eckmann, Wunder, S. 68 f., 82 f., 120 ff. Im allgemeinen bildet die šarīʿa im Sufitum den Ausgangspunkt auf dem Wege zur Wahrheit und Erkenntnis, siehe Goldziher, Richtungen, S. 181; Goldziher, Vorlesungen, S. 169, 175 ff.; Köprülü, İlk Mutasavvıflar, S. 257 f.; Sunar, "Tasavvuf ve Kuran", İlâhiyat Fakültesi Dergisi XIV (1966), S. 54-65.

4) Hs. Hamidiye, Vers 3989 (= fol. 133 a, Zeile 12). Versmaß: hazağ.

5) Hs. Hamidiye, Vers 3967 (= fol. 132 b, Zeile 4). Versmaß: hazağ.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000289

Für diesen Weg, der vom Anfang an voller Engpässe ist, nimm den Verstand und die šarīᶜa als Begleiter und Wegweiser!

Das Herz nimmt aber einen wichtigeren Platz als der Verstand auf dem Wege zu Gott ein[1]. Es ist die Kaᶜba der Seele[2]. Durch das Herz erkennt man den Ruf Gottes[3]:

İšit ğān qulağıyla ḥaq nidāsın[4]
Ki ten qulağı ṭoludur ṣavāᶜıq

Höre mit den Ohren des Herzens den Ruf Gottes, denn die Ohren des Körpers sind voll von Schmerzensschreien[5].

Derjenige, der Gott sucht, faßt den festen Entschluß, den Gottes Pfad zu betreten[6]:

Ḥaqqa ola mürīd her ki diler[7]
Ki murādından olmaya merdūd

Jeder, der wünscht, vom Ziel seines Wunsches nicht abgewiesen zu werden, soll einer sein, der Gott will.

Auf diesem Wege muß man einem Wegweiser folgen. In der Mystik ist dieser Wegweiser der Scheich, dem der Novize völlig unter-

---

1) Siehe dazu Meier, Wesen, S. 12; Meier, Fawā'iḥ, S. 168 ff.; Reinert, Lehre, S. 80.

2) Hs. Hamidiye, Vers 1357 (= fol. 47 b, Zeile 14). Zur Übersetzung dieses Doppelverses siehe oben S. 235.

3) Die Erkenntnis Gottes ist mit den körperlichen Sinnen nicht möglich. Durch das Herz kann man zu Gott gelangen, aber das Herz ist in diesem Fall nicht nur als Fleisch und Blut zu verstehen, sondern als ein höherer Wesensteil, der zu den göttlichen Geheimnissen Zugang hat, siehe Nicholson, Mystics, S. 68 ff.; Goldziher, Vorlesungen, S. 181; Meier, Fawā'iḥ, S. 168 ff.; Eckmann, Wunder, S. 60 ff.

4) Hs. Ḥamidiye, Vers 3971 (= fol. 132 b, Zeile 8). Versmaß: hazağ.

5) Vgl. dazu Nicholson, Mystics, S. 50.

6) Siehe dazu Hartmann, Ḳuschairī, S. 100 ff.; Meier, Fawā'iḥ, S. 224 ff.; Ülken, İslâm Düşüncesi, S. 109.

7) Hs. Hamidiye, Vers 1339 (= fol. 47 a, Zeile 12). Versmaß: ḫafīf.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000290

geordnet ist[1]. Aber nach Aḥmedīs Meinung genügt allein der Koran als Führer. Der Weg ist beschwerlich, jedoch zeigen šarīʿa und Koran auf ihm fortwährend die Richtungen an:

Varursaŋ bu yola rehber bulıb var[2]
Ki bu yol ṭoludur uğdan meẓālıq

Saŋa Qurān yëter rehber kim oldur
Ḥaqile bāṭıl arasında fārıq

Wenn du diesen Weg betreten [willst], such dir einen Wegweiser, [erst] dann betritt ihn, denn dieser Weg ist voller Engpässe von Anfang an[3].

Der Koran genügt dir als Wegweiser, denn er ist der [einzige, der] zwischen falsch und richtig unterscheiden kann[4].

Ërišmege aŋa yol müškil ü perīšāndur[5]
Hemīn šerīʿat ü Qurāndur aŋa reh-nümūn

Der Weg, auf dem man Ihn [Gott], erreicht, [führt] durch Schwierigkeiten und Elend. Šarīʿa und Koran sind die Wegweiser [auf dem Wege] zu Ihm.

Aḥmedī verachtet die Derwische, deren Handlungen er als unehrlich empfindet. In den folgenden Versen symbolisieren Der-

---

1) Über die Rolle des Scheichs im Sufitum siehe Nicholson, Mystics, S. 32 ff.; Hartmann, Ḳuschairī, S. 103 ff.; Köprülü, İlk Mutasavvıflar, S. 258; Meier, Fawā'iḥ, S. 225.

2) Hs. Hamidiye, Verse 3992-3993 (= fol. 133 a, Zeile 15-16). Versmaß: hazağ.

3) Über die Welt als Engpaß siehe Ritter, Meer, S. 130 f.

4) In einem Doppelvers erwähnt Sanā'ī (über Abū l-Maǧd Maǧdūd Sanā'ī [gest. 1130/31] siehe Rypka, Iranische Literaturgeschichte, S. 225 f.), daß der Koran mit dem Buchstaben "bā'" anfängt und mit "sīn" endet. Diese Buchstaben bilden das Wort "bas", d.h. genug. Darin sieht er eine Anspielung darauf, daß der Koran allein ausreicht, um die Menschen zu Gott zu führen; siehe dazu Goldziher, Richtungen, S. 259. Sanā'ī ist einer von den Dichtern, die Aḥmedī in seinem Diwan erwähnt, siehe unten S. 414. Daher wäre in diesem Doppelvers ein direkter Einfluß von Sanā'ī auf Aḥmedī denkbar.

5) Hs. Hamidiye, Vers 5730 (= fol. 190 a, Zeile 6). Versmaß: mugtess.

wischgewand (ḫirqa)[1], Rosenkranz (tasbīḥ)[2], Gebetsteppich (sağğāda)[3], Bettelschale (kaškūl)[4], Bettelteller (čarazdān)[5], Bettelsack (ğavālıq)[6] und das Essen der Derwische "loqma"[7] offensichtlich das Derwischtum[8]. Nach Aḥmedīs Meinung sind sie auf dem Wege Gottes nur Hindernisse[9]. Es ist unverschämt, das Derwischgewand zu tragen, um damit seinen Lebensunterhalt zu sichern. Man muß nur Vertrauen auf Gott (tavakkul) haben[10]. Alles andere ist überflüssig:

Geyürsin loqma qoḫusına ḫırqa[11]
Qanı šerm-i ḫalāyıq ters-i ḫālıq

Bu tesbīh ü bu seğğāde bu ḫırqa
Saŋa ḫaqdan olup durur ʿavāyıq

---

1) Über das Flickengewand der Derwische, das den Weltverzicht und die Armut symbolisiert, siehe İA V, S. 449 f., s.v. "Hırka" (Kufralı); Hartmann, Ḳuschairī, S. 129; Paret, Symbolik des Islam, S. 35; Koçu, Türk giyim kuşam ve süslenme sözlüğü, S. 129.

2) Siehe oben S. 274.

3) Über den Gebetsteppich (sağğāda) siehe İA X, S. 302 ff., s.v. "Seccâde" ([Wensinck]-Aslanapa); vgl. Paret, Symbolik des Islam, S. 37.

4) Über die Bettelschale (kaškūl) siehe EI II, S. 847, s.v. "Kashkūl" (Huart); Pakalın, Tarih Deyimleri, Bd II, S. 251.

5) Über den Bettelteller (čarazdān) siehe Steingass, Dictionary, S. 391.

6) Über den Bettelsack (ğavālıq) siehe Dozy, Supplément, Bd I, S. 209 b; Lane, Lexicon, Bd I/2, S. 445.

7) Die Eßzeremonie in den Derwischklostern wurde "loqma" genannt. Bei den aulavīs hieß eine nach einer bestimmten Zeremonie gekochte Reisspeise "loqma". Auch ein süßes Backwerk ist unter diesem Namen bekannt, siehe Pakalın, Tarih Deyimleri, Bd II, S. 369.

8) Siehe Paret, Symbolik des Islam, S. 37.

9) Über die Ablehnung des Bettelns unter der Begründung, daß es mit dem Vertrauen zu Gott nicht zu vereinbaren sei, siehe Hartmann, Ḳuschairī, S. 111; Reinert, Lehre, S. 154 f.

10) Über das Vertrauen auf Gott als Zentralbegriff im Sufitum siehe Reinert, Die Lehre vom Tawakkul in der klassischen Sufik, Berlin 1968.

11) Hs. Hamidiye, Verse 3977-3979 (= fol. 132 b, Zeile 14; fol. 133 a, Zeile 1-2). Versmaß: hazağ.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000292

Tevekkül varsa sende ne gerekdür
Bu keškül ü čerezdān u ğevālıq

Wegen des Duftes der Speise der Derwische (loqma) trägst du das Derwischgewand. Wo ist denn die Scham vor den Menschen und die Furcht vor dem Schöpfer?

Dieser Rosenkranz, dieser Gebetsteppich, dieses Derwischgewand bilden die Hindernisse, die dich von Gott [trennen].

Wenn du zu Gott Vertrauen hast, wozu brauchst du dann diese Bettelschale, diesen Bettelteller und diesen Bettelsack?

3) Aḫmedīs Verhältnis zu Religion, Asketismus und Sufitum

Aḫmedīs Verhältnis zu Religion, Asketismus und Mystik beginnt mit einer religiösen und asketischen Einstellung, gelangt über eine klassisch sufische Lebensauffassung zu den Ansichten, die nach den Vorstellungen der Malāmatiyya gefärbt sind, und gewinnt sogar regelrechte Züge der Malāmatiyya, nimmt schließlich aber im hohen Alter einen ausgeglichenen, andererseits vielschichtigen Charakter an, der zwar Einflüsse aus allen diesen Epochen seines Lebens trägt, jedoch überwiegend religiöse Anschauungen enthält. Diese Entwicklung läßt sich sowohl mit Hilfe der Kenntnisse von seinem Leben als auch unter der Beachtung bekannter historischer Sachverhalte herauskristallisieren sowie anhand der religiösen und mystischen Ansichten Aḫmedīs, die seinen verschiedenen datierbaren Gedichten zu entnehmen sind. Sie läßt sich aber durch eine Gruppierung, die hier zu Hilfe genommen wird, deutlicher veranschaulichen.

Aḫmedīs Gedichte, die oben für die Darlegung seiner religiösen und mystischen Gedanken herangezogen wurden, lassen sich in sechs Gruppen einteilen, die sich inhaltlich voneinander klar unterscheiden. Jede Gruppe weist, was die verschiedenen religiösen und mystischen Motive sowie Aḫmedīs Einstellung zu den einzelnen Motiven angeht, einen anderen Charakter auf.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000293

Durch diese Einteilung kann man Aḥmedīs unterschiedliche religiose, asketische und mystische Anschauungen, die er sich in den verschiedenen Phasen seiner geistigen Entwicklung angeeignet haben muß, deutlicher ausmachen.

Es ist leider nicht möglich, bei den Gedichten festzustellen, ob diese Gruppeneinteilung etwa mit der jeweiligen Entstehungszeit übereinstimmt, obwohl bei der Mehrzahl der Gedichte einige stilistische und inhaltliche Indizien vorhanden sind; doch ermangeln diese ausreichender Beweiskraft. Nur die sechste Gruppe bildet eine Ausnahme. In den Gedichten dieser Gruppe lassen sich einige Anhaltspunkte finden, die zu erkennen geben, daß der Dichter sie in seinen letzten Jahren geschrieben hat.

Das wichtigste und für unsere Einteilung ausschlaggebende Kriterium besteht darin, daß die Gruppen inhaltlich in sich geschlossene Einheiten bilden, die zwar voneinander abweichende Charakteristika haben, aber aufeinander wie die Stufen einer Treppe folgen. Diese Gruppen enthalten die Inhalte der Gedanken, die sich bei Aḥmedī im Laufe seiner geistigen Entwicklung in verschiedenen Zeiten gebildet haben müssen.

Die Gedichte, die in der ersten Gruppe zusammengefaßt werden[1], haben einen orthodox religiösen und asketischen Charakter. Eschatologische Vorstellungen wie die Vergänglich-

---

1) Diese Gedichte sind die folgenden: Hs. Hamidiye, Verse 56-58 (= fol. 5 a, Zeile 10-18; fol. 5 b, Zeile 1-4); Hs. Hamidiye, Verse 561-591 (= fol. 21 b, Zeile 1-13; fol. 22 a, Zeile 1-17; fol. 22 b, Zeile 1); Hs. Hamidiye, Verse 1508-1563 (= fol. 52 b, Zeile 11-12; fol. 53 a, Zeile 1-17; fol. 53 b, Zeile 1-17; fol. 54 a, Zeile 1-17; fol. 54 b, Zeile 1-3); Hs. Hamidiye, Verse 4498-4503, 4519-4531 (= fol. 149 b, Zeile 11-16; fol. 151 a, Zeile 1-13). Weil fol. 150 falsch gebunden ist, befindet sich ein Teil dieses Gedichtes auf fol. 149 b und der andere Teil auf fol. 151 a. Hs. Hamidiye, Verse 5663-5701 (= fol. 188 a, Zeile 5-16; fol. 188 b, Zeile 1-17; fol. 189 a, Zeile 1-10).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000294

keit der Welt[1], der Schicksalstod[2], das Ablegen der Rechenschaft[3] sowie die Notwendigkeit der Fürbitte Muḥammads beim Jüngsten Gericht[4] und bei der Überbrückung der "ṣirāt"[5] werden entsprechend den Anschauungen der Orthodoxie geschildert. Als Vorbereitung empfiehlt Aḥmedī den Muslimen Reue[6], Weltentsagung[7] und ein frommes Leben[8]. Er stellt die Befolgung der Gebote des Korans und der šarīʿa als die wichtigste Bedingung für die Errettung im Jenseits dar[9]. Auch die fünf Pflichten des Islam erwähnt er ausdrücklich unter den Handlungen, die unbedingt ausgeführt werden müssen[10]. Hier bedient sich Aḥmedī eines besonders einfachen und orthodoxen Begriffes von šarīʿa, Paradies und Hölle: Wer Muḥammads šarīʿa befolgt, wird mit dem Paradies belohnt[11], das als ein schöner Garten erscheint[12]; wer das nicht tut, muß zur Hölle fahren[13].

---

1) Hs. Hamidiye, Verse 561-564, 576-578 (= fol. 21 b, Zeile 1-4; fol. 22 a, Zeile 3-5); Hs. Hamidiye, Verse 1508-1509, 1513, 1525-1526 (= fol. 52 b, Zeile 11-12; fol. 53 a, Zeile 4, 16-17); Hs. Hamidiye, Verse 5663-5670 (= fol. 188 a, Zeile 5-12).

2) Hs. Hamidiye, Verse 1517-1521 (= fol. 53 a, Zeile 8-12); Hs. Hamidiye, Vers 5672 (= fol. 188 a, Zeile 14).

3) Hs. Hamidiye, Vers 572 (= fol. 21 b, Zeile 12); Hs. Hamidiye, Vers 1514 (= fol. 53 a, Zeile 5).

4) Hs. Hamidiye, Verse 4520-4521 (= fol. 151 a, Zeile 2-3).

5) Hs. Hamidiye, Vers 4519 (= fol. 151 a, Zeile 1).

6) Hs. Hamidiye, Vers 570 (= fol. 21 b, Zeile 10); Hs. Hamidiye, Vers 1510 (= fol. 53 a, Zeile 1).

7) Hs. Hamidiye, Verse 565, 582 (= fol. 21 b, Zeile 5; fol. 22 a, Zeile 9); Hs. Hamidiye, Verse 5673, 5681 (= fol. 188 a, Zeile 15; fol. 188 b, Zeile 7).

8) Hs. Hamidiye, Verse 571, 584-585 (= fol. 21 b, Zeile 13; fol. 22 a, Zeile 11-12); Hs. Hamidiye, Verse 1544-1545 (= fol. 54 a, Zeile 1-2); Hs. Hamidiye, Verse 5685, 5688 (= fol. 188 b, Zeile 12-15.

9) Hs. Hamidiye, Verse 5682-5683 (= fol. 188 b, Zeile 9-10).

10) Hs. Hamidiye, Vers 5687 (= fol. 188 b, Zeile 13).

11) Hs. Hamidiye, Vers 4524 (= fol. 151 a, Zeile 6).

12) Hs. Hamidiye, Verse 1515, 1550 (= fol. 53 a, Zeile 6; fol. 54 a, Zeile 7); Hs. Hamidiye, Vers 4525 (= fol. 151 a, Zeile 7); Hs. Hamidiye, Vers 5666 (= fol. 188 a, Zeile 8).

13) Hs. Hamidiye, Vers 4524 (= fol. 151 a, Zeile 6); Hs. Hamidiye, Vers 4521 (= fol. 151 a, Zeile 3).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000295

Auch Muḥammad trägt in den Beschreibungen dieser Gedichte orthodox religiöse und volkstümliche Züge. Seine Schönheit und Reinheit werden gepriesen[1]. Ihm wird als Prophet eine besondere Rolle zugewiesen[2]. Seine Himmelfahrt ist nicht im mystischen Sinne die Erkenntnis der Gottheit, sondern lediglich eine Begegnung zwischen dem Herrn und seinem auserwählten Diener im herkömmlichen Sinne[3].

Der Verstand besitzt unter der Bedingung, daß er, zwangsläufig übrigens, den im religiösen Sinne rechten Weg findet, eine Vorzugsstellung. Er wird zum Maßstab für die weltlichen Angelegenheiten erklärt[4].

Sowohl die asketische als auch die ethische Seite der Religion werden in den Vordergrund gestellt. Aḥmedī warnt die Muslime ständig vor den Tücken der menschlichen Seele[5] und dem Satan[6]. Er empfiehlt ihnen Armut[7] und Genügsamkeit[8]. Gerechtigkeit[9], Toleranz[10] und Freigebigkeit[11] werden von ihm gepriesen, ebenso wie Grausamkeit[12], falscher Stolz[13] und Prahlerei[14] getadelt werden.

---

1) Hs. Hamidiye, Verse 58-60 (= fol. 5 a, Zeile 12-14).

2) Hs. Hamidiye, Verse 62-63 (= fol. 5 a, Zeile 16-17).

3) Hs. Hamidiye, Vers 66 (= fol. 5 b, Zeile 2); Hs. Hamidiye, Vers 4499 (= fol. 149 b, Zeile 12).

4) Hs. Hamidiye, Vers 571 (= fol. 21 b, Zeile 11); Hs. Hamidiye, Verse 1512, 1527, 1535 (= fol. 53 a, Zeile 3; fol. 53 b, Zeile 1, 9).

5) Hs. Hamidiye, Vers 571 (= fol. 21 b, Zeile 11); Hs. Hamidiye, Verse 1511-1512 (= fol. 53 a, Zeile 2-3).

6) Hs. Hamidiye, Verse 5670, 5689 (= fol. 188 a, Zeile 12; fol. 188 b, Zeile 15).

7) Hs. Hamidiye, Vers 1538 (= fol. 53 b, Zeile 12); Hs. Hamidiye, Vers 5695 (= fol. 189 a, Zeile 4).

8) Hs. Hamidiye, Vers 5696 (= fol. 189 a, Zeile 5).

9) Hs. Hamidiye, Vers 1537 (= fol. 53 b, Zeile 11).

10) Hs. Hamidiye, Verse 1540-1541 (= fol. 53 b, Zeile 14-15).

11) Hs. Hamidiye, Vers 1539 (= fol. 53 b, Zeile 13).

12) Hs. Hamidiye, Vers 1536 (= fol. 53 b, Zeile 10).

13) Hs. Hamidiye, Vers 1519 (= fol. 53 a, Zeile 10); Hs. Hamidiye, Vers 5671 (= fol. 188 a, Zeile 13).

14) Hs. Hamidiye, Vers 5694 (= fol. 189 a, Zeile 3).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000296

Auch die leicht erkennbaren Einflüsse der Mystik wie die Aufgabe des eigenen Ichs[1], das Streben nach Gott[2], das Meiden der Falschheit[3] sind hier zu beobachten. Aber eine eindeutig mystische Einstellung sowohl zur Einheit des göttlichen Seins, das als das einzig Wirkliche betrachtet wird, als auch zur Gottesliebe ist nicht einwandfrei aus den Zeilen herauszulesen. Gott ist in diesen Gedichten nicht der Geliebte, sondern nur der Allmächtige, dessen Beziehungen zu dem Erschaffenen einen auffällig orthodoxen Charakter aufweisen[4]. Alle Tugenden und verdienstvollen Werke, Reue, Weltverzicht, frommes Leben, Befolgung des Gesetzes, Armut, Genügsamkeit und gute Taten werden nicht um der Liebe zu Gott und um der mystischen Erkenntnis willen empfohlen, sondern sie sind dem Gläubigen eine Garantie für das Paradies als Belohnung. Er kann durch sie Rechenschaft ablegen und so sich vor Strafe retten. Wie jeder andere Fromme sucht Aḥmedī hier bei Muḥammads Fürbitte Schutz. Er will die Brücke "ṣirāṭ" wohlbehalten passieren. Mögen die Einflüsse der mystischen Welt in den Gedichten dieser Gruppe in der Betonung der asketischen und ethischen Seite der Religion auch zu unterscheiden sein, wirklich mystisches Fühlen und Denken fehlen eindeutig.

Die Gedichte der zweiten Gruppe[5] enthalten einige wichtige Anschauungen der Mystik. Auch die mystischen Begriffe, die

---

1) Hs. Hamidiye, Verse 566-567 (= fol. 21 b, Zeile 6-7).

2) Hs. Hamidiye, Vers 1542 (= fol. 53 b, Zeile 16).

3) Hs. Hamidiye, Vers 587 (= fol. 22 a, Zeile 14).

4) Hs. Hamidiye, Vers 1546-1548 (= fol. 54 a, Zeile 3-5).

5) Die folgenden Gedichte haben ihren Platz in der zweiten Gruppe: Hs. Hamidiye, Verse 24-55 (= fol. 4 a, Zeile 14-17; fol. 4 b, Zeile 1-18; fol. 5 a, Zeile 1-9); Hs. Hamidiye, Verse 104-181 (= fol. 6 b, Zeile 8-16; fol. 7 a, Zeile 1-17; fol. 7 b, Zeile 1-17; fol. 8 a, Zeile 1-17; fol. 8 b, Zeile 1-17; fol. 9 a, Zeile 1); Hs. Hamidiye, Verse 858-905 (= fol. 31 a, Zeile 8-12; fol. 31 b, Zeile 1-17; fol. 32 a, Zeile 1-17; fol. 32 b, Zeile 1-9); Hs. Hamidiye, Verse 906-924 (= fol. 32 a, Zeile 10-16; fol. 33 a, Zeile 1-12); Hs. Hamidiye, Verse 1142-1167 (= fol. 40 b, Zeile 3-13; fol. 41 a, Zeile 1-15); Hs. Hamidiye, Verse 1318-1342 (= fol. 46 b, Zeile 4-13; fol. 47 a, Zeile 1-15); Hs. Hamidiye, Verse 1992-2038 (= fol. 67 b, Zeile 1-16; fol. 68 a, Zeile 1-17; fol. 68 b, Zeile 1-14).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000297

nicht immer ganz im mystischen Sinne verwendet werden, tauchen in diesen Gedichten häufig auf. Im allgemeinen aber beherrscht die orthodoxe Denkweise die Szene. Die von Aḥmedī vollkommen akzeptierten rein mystischen Ansichten werden so mit einer Fülle orthodoxer Bilder und Überlegungen umhüllt, daß diese Gedichte eher eine Art Theologie des Vermittelns zwischen Religion und Mystik repräsentieren[1].

Der Gottesbegriff besteht aus einer Mischung religiöser und mystischer Beschreibungen. Die Einheit des Seins und die Betrachtung des göttlichen Wesens als der einzigen Wirklichkeit, die eindeutig mystisches Gedankengut sind, werden in zahlreichen Beispielen auf eine Art erklärt, die Aḥmedīs Überzeugung von ihrer Wahrheit verrät[2]. Das Motiv der Liebe zu Gott, die in der Mystik eine so große Rolle spielt, ist dagegen nur schwach vertreten[3]. Die Einhaltung des Versprechens im alast-Bund wird in religiöser Tonfärbung als eine Voraussetzung des Glaubens dargestellt[4]. Auch die Eigenschaften Gottes werden aus einer sehr religiösen Vorstellung heraus beschrieben. Gott ist der allmächtige und absolute Herrscher, dessen Essenz niemand begreifen kann[5]. Er schafft alles[6],

---

1) Über die vermittelnde Theologie zwischen Religion und Mystik siehe Hartmann, Ḳuschairī, S. 1 f., 170 f.; Braune, Futūḥ al-ġāib, S. 27; Paret, Symbolik des Islam, S. 52; Gölpınarlı, Tasavvuf, S. 30.

2) Hs. Hamidiye, Verse 33, 42, 46 (= fol. 4 b, Zeile 6, 15, 19); Hs. Hamidiye, Vers 132 (= fol. 7 b, Zeile 3); Hs. Hamidiye, Verse 874-875, 877-878 (= fol. 31 b, Zeile 12-13, 15-16); Hs. Hamidiye, Vers 907 (= fol. 32 b, Zeile 11); Hs. Hamidiye, Verse 1157-1159, 1162 (= fol. 41 b, Zeile 5-7, 10); Hs. Hamidiye, Verse 1318-1325, 1328-1331 (= fol. 46 b, Zeile 4-11; fol. 47 a, Zeile 1-4).

3) Hs. Hamidiye, Vers 42 (= fol. 4 b, Zeile 15); Hs. Hamidiye, Vers 146 (= fol. 7 b, Zeile 17).

4) Hs. Hamidiye, Vers 1338 (= fol. 47 a, Zeile 11).

5) Hs. Hamidiye, Verse 25, 34, 39, 41 (= fol. 4 a, Zeile 15; fol. 4 b, Zeile 7, 12, 14); Hs. Hamidiye, Vers 142 (= fol. 7 b, Zeile 13).

6) Hs. Hamidiye, Verse 27-30 (= fol. 4 a, Zeile 17; fol. 4 b, Zeile 1-3; Hs. Hamidiye, Vers 1164 (= fol. 41 a, Zeile 12).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000298

besitzt alles[1], erweist den Geschöpfen seine Güte und Gnade[2] sowie er das Schicksal bestimmt[3], aber er braucht niemanden[4]. Er ist fehlerlos[5]. Niemand kann gegen Ihn rebellieren und niemand kann Ihm Fragen stellen[6]. Er ist nirgendwo und überall[7]. Diese mehr einen religiösen Ton anschlagenden Beschreibungen werden einer Auffassung gegenüber bevorzugt, die unter dem Einfluß der mystischen Gottesliebe entsteht.

Die Schilderungen der Vergänglichkeit, Katastrophen und Unzuverlässigkeit der Welt[8] sowie die Erwähnung des Schicksalstodes[9] dienen zur Begründung der Notwendigkeit eines religiösen asketischen und mystischen Lebenswandels. Alles außer Gott muß aufgegeben werden. Man muß seine Persönlichkeit ver-

---

1) Hs. Hamidiye, Verse 31, 35-37 (= fol. 4 b, Zeile 4; fol. 4 b, Zeile 8-10); Hs. Hamidiye, Vers 143 (= fol. 7 b, Zeile 14); Hs. Hamidiye, Vers 882 (= fol. 32 a, Zeile 3).

2) Hs. Hamidiye, Vers 40 (= fol. 4 b, Zeile 13); Hs. Hamidiye, Verse 123-127, 138-139 (= fol. 7 a, Zeile 12-15; fol. 7 b, Zeile 9-10); Hs. Hamidiye, Vers 890 (= fol. 32 a, Zeile 11).

3) Hs. Hamidiye, Verse 47-48 (= fol. 5 a, Zeile 1-2).

4) Hs. Hamidiye, Vers 53 (= fol. 5 a, Zeile 7); Hs. Hamidiye, Vers 1326 (= fol. 46 b, Zeile 12).

5) Hs. Hamidiye, Vers 32 (= fol. 4 b, Zeile 5); Hs. Hamidiye, Vers 882 (= fol. 32 a, Zeile 3).

6) Hs. Hamidiye, Vers 49 (= fol. 5 a, Zeile 3); Hs. Hamidiye, Verse 129, 141 (= fol. 7 a, Zeile 17; fol. 7 b, Zeile 12).

7) Hs. Hamidiye, Verse 24, 26 (= fol. 4 a, Zeile 14, 16); Hs. Hamidiye, Verse 133-137 (= fol. 7 b, Zeile 4-8); Hs. Hamidiye, Verse 880-881 (= fol. 32 a, Zeile 1-2); Hs. Hamidiye, Vers 1161 (= fol. 41 a, Zeile 9).

8) Hs. Hamidiye, Verse 104-110, 113-116 (= fol. 6 b, Zeile 8-14; fol. 7 a, Zeile 1-4); Hs. Hamidiye, Verse 858-866 (= fol. 31 a, Zeile 8-12; fol. 31 b, Zeile 1-4); Hs. Hamidiye, Verse 2000-2007, 2017 (= fol. 67 b, Zeile 9-16; fol. 68 a, Zeile 10).

9) Hs. Hamidiye, Vers 112 (= fol. 6 b, Zeile 16).

nichten[1]. Dazu sind Zurückgezogenheit[2], Einsamkeit[3], Geduld[4], Zufriedenheit[5], Genügsamkeit[6], Armut[7] und die Bekämpfung der menschlichen Seele[8], des Ehrgeizes sowie des falschen Stolzes[9] unabdingbar. Alles, was da existiert, muß als Gottes Werk angesehen werden[10].

Das Ziel dieses Lebenswandels wird nicht ausgesprochen als Entwerden (fanā') aufgefaßt. Aḥmedī weiß zwar von der Enthüllung der Gottheit (kašf-i zāt)[11] und dem Licht der Beständigkeit (nūr-ı baqā')[12] zu berichten, aber sein Ziel ist das Jenseits (mulk-i ʿuqbā)[13], die Welt der Seligkeit (quds ʿālemi)[14] oder die Halle des Glücks (ṣafā ṣuffası)[15], wo er auf die Annäherung an Gott (qurba)[16] und den Anblick Gottes[17] wartet, worin man eher eine orthodoxe Haltung herausfühlt. Das Entwerden findet in diesen Gedichten keine klare Erwähnung.

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 55 (= fol. 5 a, Zeile 9); Hs. Hamidiye, Vers 905 (= fol. 32 b, Zeile 10).

2) Hs. Hamidiye, Vers 147 (= fol. 8 a, Zeile 1); Hs. Hamidiye, Vers 873 (= fol. 31 b, Zeile 11); Hs. Hamidiye, Vers 919 (= fol. 33 a, Zeile 7).

3) Hs. Hamidiye, Verse 147-148 (= fol. 8 a, Zeile 1-2); Hs. Hamidiye, Vers 1142 (= fol. 40 b, Zeile 3).

4) Hs. Hamidiye, Verse 150-153 (= fol. 8 a, Zeile 4-7).

5) Hs. Hamidiye, Vers 118 (= fol. 7 a, Zeile 6); Hs. Hamidiye, Verse 1992-1994, 1996 (= fol. 67 b, Zeile 1-3, 5).

6) Hs. Hamidiye, Vers 1143 (= fol. 40 b, Zeile 4).

7) Hs. Hamidiye, Vers 1145 (= fol. 40 b, Zeile 6).

8) Hs. Hamidiye, Vers 872 (= fol. 31 b, Zeile 10); Hs. Hamidiye, Verse 911, 915-916 (= fol. 32 b, Zeile 15; fol. 33 a, Zeile 3-4); Hs. Hamidiye, Verse 2014-2016 (= fol. 68 a, Zeile 7-9).

9) Hs. Hamidiye, Vers 867 (= fol. 31 b, Zeile 5).

10) Hs. Hamidiye, Vers 1164 (= fol. 41 a, Zeile 12).

11) Hs. Hamidiye, Vers 906 (= fol. 32 b, Zeile 10).

12) Hs. Hamidiye, Vers 2016 (= fol. 68 a, Zeile 9).

13) Hs. Hamidiye, Vers 917 (= fol. 33 a, Zeile 5).

14) Hs. Hamidiye, Vers 910 (= fol. 32 b, Zeile 14).

15) Hs. Hamidiye, Vers 870 (= fol. 31 b, Zeile 9).

16) Hs. Hamidiye, Vers 154 (= fol. 8 a, Zeile 8).

17) Hs. Hamidiye, Vers 149 (= fol. 8 a, Zeile 3); Hs. Hamidiye, Vers 908 (= fol. 32 b, Zeile 12).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000300

Unter dem Begriff des Paradieses versteht Aḥmedī auch hier einen schönen Garten[1]. Wenn der Mensch die nötigen religiösen Handlungen verrichtet, wird er mit dem Aufenthalt im Paradies belohnt[2]. Man muß sich um das Glück des Jenseits im Diesseits bemühen.

Muḥammad ist das Siegel der Propheten, genau wie in der Betrachtungsweise der Orthodoxie, aber zugleich ist er entsprechend der Vorstellung der Mystiker der Pol der Heiligen (quṭb-ı auliyā')[3]. Seine Rolle beim Jüngsten Gericht[4], seine Wundertaten[5] und seine als eine Reise geschilderte Himmelfahrt[6] spiegeln die volkstümlich religiöse Einstellung wider. Derjenige, der Muḥammads Spuren folgt, gelangt in die Nähe Gottes[7].

In den Gedichten dieser Gruppe läßt sich sowohl bei den religiösen als auch bei den mystischen Anschauungen eine maßvoll fromme Denkweise feststellen, die bestrebt ist, den Rahmen der šarīʿa sowie die Gedankenwelt des klassischen orthodoxen Sufitums nicht zu verlassen. Die Regeln der Askese und der islamischen Ethik, die zuweilen orthodox religiös, zuweilen mystisch aufgefaßt werden, liefern die Mittel, die zur Verwirklichung des von dieser Denkweise vorgeschriebenen Lebenswandels dienen.

---

1) Hs. Hamidiye, Verse 868-870 (= fol. 31 b, Zeile 6-8).

2) Hs. Hamidiye, Vers 1335 (= fol. 47 a, Zeile 8).

3) Hs. Hamidiye, Vers 155 (= fol. 8 a, Zeile 9).

4) Hs. Hamidiye, Verse 177-180 (= fol. 8 b, Zeile 14-17); Hs. Hamidiye, Vers 900 (= fol. 32 b, Zeile 4).

5) Hs. Hamidiye, Verse 163-164 (= fol. 8 a, Zeile 17; fol. 8 b, Zeile 1).

6) Hs. Hamidiye, Verse 156-157 (= fol. 8 a, Zeile 10-11).

7) Hs. Hamidiye, Vers 154 (= fol. 8 a, Zeile 8).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000301

In den Gedichten, die in der dritten Gruppe ihren Platz finden[1], gibt die mystische Einstellung den Ton an. Die religiöse Denkweise ist im allgemeinen in die mystische transponiert, oder völlig in den Hintergrund gedrängt. Eine der Malāmatiyya entsprechende Färbung in einigen mystischen Motiven läßt sich beobachten.

Die Vergänglichkeit der Welt bildet auch hier den Ausgangspunkt[2]. Um ihr zu entfliehen, wird die Aufgabe des eigenen Seins[3], das ja nur eine Widerspiegelung des wahren Seins ist[4], und die Suche nach dem ewigen Glück empfohlen, das als das wahre Ziel für die Menschen erscheint[5]. Aḥmedīs Auffassung von diesem Ziel läßt sich in diesen Gedichten als einwandfrei mystisch identifizieren. Das Streben gilt dem Bleiben (baqā'), das durch das Entwerden (fanā') erreichbar ist[6], und der Vereinigung der Vereinigung (ǧamᶜ-i ǧamᶜ)[7].

Infolgedessen hat das Paradies hier in seiner herkömmlichen religiösen Beschreibung als Belohnung frommer Taten keinen Platz. Daher wandelt sich der Paradiesbegriff völlig. An die Stelle des Bildes vom schönen Garten bewohnt von Huris tritt die Vorstellung von dem Erreichen Gottes[8]. Aḥmedī greift so-

---

1) Die folgenden Gedichte gehören zu dieser Gruppe: Hs. Hamidiye, Verse 69-103 (= fol. 5 b, Zeile 5-15; fol. 6 a, Zeile 1-17; fol. 6 b, Zeile 1-7); Hs. Hamidiye, Verse 1343-1364 (= fol. 47 a, Zeile 16; fol. 47 b, Zeile 1-17; fol. 48 a, Zeile 1-4); Hs. Hamidiye, Verse 3647-3653 (= fol. 121 a, Zeile 15; fol. 121 b, Zeile 1-6); Hs. Hamidiye, Verse 3964-3996 (= fol. 132 b, Zeile 1-14; fol. 133 a, Zeile 1-17; fol. 133 b, Zeile 1-2); Hs. Hamidiye, Verse 4970-4994 (= fol. 165 b, Zeile 1-13; fol. 166 a, Zeile 1-12).

2) Hs. Hamidiye, Verse 3969-3970 (= fol. 132 b, Zeile 6-7); Hs. Hamidiye, Vers 4988 (= fol. 166 a, Zeile 6).

3) Hs. Hamidiye, Vers 101 (= fol. 6 b, Zeile 5); Hs. Hamidiye, Vers 3975 (= fol. 132 b, Zeile 12).

4) Hs. Hamidiye, Vers 98 (= fol. 6 b, Zeile 2).

5) Hs. Hamidiye, Vers 1345 (= fol. 47 b, Zeile 2).

6) Hs. Hamidiye, Vers 4984 (= fol. 166 a, Zeile 2).

7) Hs. Hamidiye, Vers 1353 (= fol. 47 b, Zeile 10).

8) Hs. Hamidiye, Verse 3990-3991 (= fol. 133 a, Zeile 13-14).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000302

gar den orthodoxen Paradiesesbegriff an. Er wünscht sich kein Paradies im orthodoxen Sinne; denn was es zu bieten hat, dient nur dem Genuß der Triebseele. Er will aber nur Gott[1]. Der Koran[2], die šarīʿa[3] und die Pflichten des Islam, also das rituelle Gebet[4], das Fasten[5], die Almosensteuer[6], die Pilgerfahrt[7] und der Glaubenskrieg[8] behalten ihre besondere Stellung unter einer Bedingung: Ihnen muß mit dem einzigen Motiv, das wahre Ziel zu erreichen, Folge geleistet werden. Alles muß der Mensch allein und einzig für Gott tun. Er darf nichts erwarten[9]. Nicht nur die Hoffnung auf materiellen Gewinn, sondern auch auf Ehre, Ansehen und Macht[10] sowie auf das Paradies sind Fehler[11]. Wenn jemand die Frömmigkeit deshalb ausübt, weil er sich daraus irgendwelche Vorteile im Diesseits oder im Jenseits erhofft, oder seine menschliche Seele daran Gefallen findet, haben seine guten Taten vor Gott keine Gültigkeit. Die frommen Handlungen, bei denen man etwas anderes als Gott im Sinne hat, sind mit dem Makel der Falschheit (riyā) behaftet[12]. Die Falschheit ist eine Gotteslästerung (širk)[13]. Wenn jemand sich von Gott nicht entfer-

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 103 (= fol. 6 b, Zeile 7); Hs. Hamidiye, Verse 1358-1359 (= fol. 47 b, Zeile 16-17); Hs. Hamidiye, Vers 3989 (= fol. 133 a, Zeile 12); Hs. Hamidiye, Vers 4973 (= fol. 165 b, Zeile 5).

2) Hs. Hamidiye, Verse 3992-3993 (= fol. 133 a, Zeile 15-16).

3) Hs. Hamidiye, Verse 1345-1346 (= fol. 47 b, Zeile 2-3); Hs. Hamidiye, Vers 3967 (= fol. 47 b, Zeile 4).

4) Hs. Hamidiye, Vers 1350, 1352 (= fol. 47 b, Zeile 7, 9).

5) Hs. Hamidiye, Vers 1351, 1354-1355 (= fol. 47 b, Zeile 8, 11-12).

6) Hs. Hamidiye, Vers 1350 (= fol. 47 b, Zeile 7).

7) Hs. Hamidiye, Vers 1357 (= fol. 47 b, Zeile 14).

8) Hs. Hamidiye, Vers 1356 (= fol. 47 b, Zeile 13).

9) Hs. Hamidiye, Verse 1358, 1362 (= fol. 47 b, Zeile 15; fol. 48 a, Zeile 1-2).

10) Hs. Hamidiye, Vers 4974 (= fol. 165 b, Zeile 5).

11) Siehe oben S.

12) Hs. Hamidiye, Verse 1358-1362 (= fol. 47 b, Zeile 15-17; fol. 48 a, Zeile 1-2).

13) Hs. Hamidiye, Vers 1361 (= fol. 48 a, Zeile 1); Hs. Hamidiye, Verse 3983-3984 (= fol. 133 a, Zeile 6-7).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000303

nen will, muß er sich für die Reinheit (iḫlāṣ) entscheiden[1]. Derjenige, der Gott sucht, darf auch niemals wegen seines ehrlich gemeinten frommen Benehmens irgendeinen Anspruch (daʿvā) gegenüber Gott erheben. Das wäre eine Handlungsweise des Satans[2].

Wahrscheinlich unter dem tiefeingewurzelten Einfluß seiner Ausbildung und seiner langen wissenschaftlichen Tätigkeit teilt Aḫmedī auch hier dem Verstand eine wichtige Aufgabe zu. Er hilft den Menschen, den rechten Weg zu finden und ihm zu folgen[3]. Derjenige, der Gott sucht, muß über die Worte Gottes nachdenken, bis er versteht, daß Gott der Wissende und Mächtige ist. Er muß auf seinem Wege neben der šarīʿa auch den Verstand zum Begleiter nehmen. Er ist fähig zu der Erkenntnis, daß das Paradies kein Garten ist und man nichts anderes außer Gott zum Gegenstand seines Trachtens machen soll. Er vermag es aber nicht, Gottes Wesen zu verstehen[4].

Bei den Schilderungen der Eigenschaften Gottes werden seine Fehlerlosigkeit[5], Unabhängigkeit von der Materie, von Raum und Dimensionen[6] sowie seine schöpferische Tätigkeit[7] in den typischen religiösen Bildern, die Aḫmedī bei seinen Gottesdarstellungen bevorzugt, beschrieben. Aber diesmal mildert Aḫmedī den Eindruck des absoluten Herrschers, indem er die Liebe zu Gott hervorhebt. Auf diese Weise gewinnt das Herz auf dem Wege desjenigen, der Gott sucht, eine wichtigere Rolle als die des Verstandes[8]. Gottesliebe läßt im Herzen das

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 1361 (= fol. 48 a, Zeile 1).

2) Hs. Hamidiye, Vers 3648 (= fol. 121 b, Zeile 1).

3) Hs. Hamidiye, Vers 3967, 3989 (= fol. 132 b, Zeile 4; fol. 133 a, Zeile 12); Hs. Hamidiye, Verse 4973, 4981 (= fol. 165 b, Zeile 4-12).

4) Hs. Hamidiye, Vers 73 (= fol. 5 b, Zeile 9).

5) Hs. Hamidiye, Vers 71-72 (= fol. 5 b, Zeile 7-8).

6) Hs. Hamidiye, Vers 74 (= fol. 5 b, Zeile 10); Hs. Hamidiye, Vers 4979 (= fol. 165 b, Zeile 10).

7) Hs. Hamidiye, Verse 70, 77-89 (= fol. 5 b, Zeile 6, 13-15; fol. 6 a, Zeile 1-10).

8) Hs. Hamidiye, Vers 1357 (= fol. 47 b, Zeile 14); Hs. Hamidiye, Vers 3971 (= fol. 132 b, Zeile 8).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000304

Feuer entflammen, und sie bringt den Verstand in Verwirrung[1]. Der Liebende betrachtet alles Geschaffene unter dem Einfluß seiner Liebe zu Gott[2]. Wenn man auf dem Wege Gottes auf sein Leben verzichtet, kann man die Vereinigung erreichen[3]. Die altbekannten asketischen Methoden und Mittel sowie die ethischen Regeln, welche in diesen Versen eindeutig mystisch aufgefaßt sind, helfen dem, der auf dem Wege der Gottesliebe schreitet, voranzukommen[4]: Man darf die Vereinigung nicht wünschen, wenn man seine Individualität nicht vernichten kann[5]. Die menschliche Seele ist dem Satan gleich[6]. Wer seine Verbindungen nicht löst, kann nicht zu der Einsamkeit der Einheit aufsteigen[7] u.ä.

Wie oben erwähnt, dienen diese Methoden und Regeln zur Verwirklichung des mystischen Ideals. Dabei bedarf man nach Aḥmedīs Meinung keines Wegweisers außer dem Koran[8]. Aḥmedī hält auch von Derwischen nichts. Er greift das Derwischtum an[9]. Einige Prinzipien der Mystik, die den Stempel der Malāmatiyya tragen, beeinflussen ihn stark. Er teilt die Ansichten der malāmatī über die Falschheit (riyā) und die Reinheit (iḫlāṣ) sowie über den Anspruch (daᶜvā). Er legt auf den äußeren Schein keinen Wert[10].

Diese Anschauungen und die anderen mystischen Ansichten beruhen in den Gedichten der dritten Gruppe auf einer teilwei-

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 97 (= fol. 6 b, Zeile 1).

2) Hs. Hamidiye, Vers 69 (= fol. 5 b, Zeile 5); Hs. Hamidiye, Vers 96 (= fol. 6 a, Zeile 17).

3) Hs. Hamidiye, Vers 3650 (= fol. 121 b, Zeile 3); Hs. Hamidiye, Verse 3964-3965 (= fol. 132 b, Zeile 1-2).

4) Hs. Hamidiye, Vers 4994 (= fol. 166 a, Zeile 12).

5) Hs. Hamidiye, Vers 3975 (= fol. 132 b, Zeile 12).

6) Hs. Hamidiye, Vers 4980 (= fol. 165 b, Zeile 13).

7) Hs. Hamidiye, Verse 3966, 3995 (= fol. 132 b, Zeile 3; fol. 133 b, Zeile 1).

8) Hs. Hamidiye, Verse 3992-3993 (= fol. 133 a, Zeile 15-16).

9) Hs. Hamidiye, Verse 3977-3979 (= fol. 132 b, Zeile 14; fol. 133 a, Zeile 1-2).

10) Siehe dazu oben S. 265 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000305

se zweckmäßig ausgelegten religiösen Grundlage, die aus dem Koran, der šarīʿa und den Pflichten des Islam besteht. Aḥmedī bringt seine Gefühle und Gedanken auch hier wie in den Gedichten, die in der ersten und zweiten Gruppe behandelt wurden, in einem gelassenen und maßvollen Ton zum Ausdruck. An dichterischem Können liegt das Fehlen von Ausbrüchen einer mystischen Begeisterung nicht, er bedient sich der ausgeglichenen und überlegten Ausdrucksweise eines Intellektuellen.

Aḥmedī zeigt sich in den Gedichten, die in die vierte Gruppe gehören[1], von der mystischen Begeisterung tiefer erfaßt als in den vorher erwähnten. Er läßt sich des öfteren von den mystischen Gefühlen, die auf ihn einwirken, hinreißen.

Er bewegt sich hier in einem verhältnismäßig engeren Themenkreis. Nur einige Zentralbegriffe der Mystik bilden den Gegenstand dieser Gedichte. Im Mittelpunkt stehen die Gedanken über die Einheit und die alleinige Wirklichkeit des göttlichen Seins, die in den beliebten Beispielen der mystischen Welt dargestellt werden, und die Liebe zu Gott mit ihren verschiedenen Bedingungen, die für den Liebenden damit verbunden sind. Nebenbei werden die Bewunderung Gottes in seinen Werken sowie das Entwerden und das Bleiben gestreift.

Überlegungen über das göttliche Sein werden angestellt wie in den vorangehenden Gruppen: Alles, was es gibt, bildet eine Einheit. Eine Vielheit darin zu sehen, ist Gotteslästerung[2]. Gott ist das absolute Sein[3]. Um die Einheit des

---

1) Die folgenden Gedichte werden in der vierten Gruppe behandelt: Hs. Hamidiye, Verse 318-324 (= fol. 13 a, Zeile 12-15; fol. 13 b, Zeile 1-3); Hs. Hamidiye, Verse 401-407 (= fol. 16 a, Zeile 4-10); Hs. Hamidiye, Verse 408-416 (= fol. 16 a, Zeile 11-15; fol. 16 b, Zeile 1-4); Hs. Hamidiye, Verse 2351-2361 (= fol. 78 b, Zeile 1-11); Hs. Hamidiye, Verse 4831-4840 (= fol. 160 b, Zeile 12-15; fol. 161 a, Zeile 1-6); Hs. Hamidiye, Verse 4925-4931 (= fol. 164 a, Zeile 1-7); Hs. Hamidiye, Verse 5902-5912 (= fol. 195 b, Zeile 1-11).

2) Hs. Hamidiye, Vers 5906 (= fol. 195 b, Zeile 5).

3) Hs. Hamidiye, Verse 411-412, 414 (= fol. 16 a, Zeile 14-15; fol. 16 b, Zeile 2); Hs. Hamidiye, Vers 4834 (= fol. 160 b, Zeile 17); Hs. Hamidiye, Verse 5902-5907 (= fol. 195 b, Zeile 1-6).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000306

göttlichen Seins, das als das einzig Wahre betrachtet wird, zu veranschaulichen, nimmt Aḥmedī auch hier das Schatten-[1], Schattenspiel-[2], Spiegel-[3], Licht-[4] und Meeresmotiv[5] zu Hilfe. Der Mensch sieht, wenn er richtig zu sehen weiß, überall Gott, wohin auch immer er schaut[6]. Daher bewundert Aḥmedī alle Schönheiten als Gotteswerk[7]. Die Reinigung der Seele von allem außer Gott[8], Verzicht auf die eigene Existenz und das eigene Leben sowie die Vernichtung der eigenen Persönlichkeit[9], das Liebesfeuer[10], Leid[11] und Traurigkeit[12] werden unter den Bedingungen der Liebe erwähnt. Das Bleiben durch Entwerden[13] und die Vereinigung der Vereinigung (ǧamᶜ-i ǧamᶜ)[14] bildet das höchste Ziel.

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 2357 (= fol. 78 b, Zeile 7); Hs. Hamidiye, Verse 4832, 4835 (= fol. 160 b, Zeile 15; fol. 161 a, Zeile 1).

2) Hs. Hamidiye, Vers 2359 (= fol. 78 b, Zeile 9).

3) Hs. Hamidiye, Verse 2356, 2358 (= fol. 78 b, Zeile 6, 8).

4) Hs. Hamidiye, Vers 2355 (= fol. 78 b, Zeile 5); Hs. Hamidiye, Verse 4836-4837 (= fol. 161 a, Zeile 2-3); Hs. Hamidiye, Vers 5911 (= fol. 195 b, Zeile 10).

5) Hs. Hamidiye, Vers 4836 (= fol. 161 a, Zeile 4); Hs. Hamidiye, Verse 5908-5910 (= fol. 195 b, Zeile 7-9).

6) Hs. Hamidiye, Verse 2351-2352 (= fol. 78 b, Zeile 1-2).

7) Hs. Hamidiye, Vers 4925 (= fol. 164 a, Zeile 1).

8) Hs. Hamidiye, Vers 404 (= fol. 16 a, Zeile 7).

9) Hs. Hamidiye, Verse 319, 322 (= fol. 13 a, Zeile 13; fol. 13 b, Zeile 1); Hs. Hamidiye, Vers 405 (= fol. 16 a, Zeile 8); Hs. Hamidiye, Verse 4928-4929 (= fol. 164 a, Zeile 4-5).

10) Hs. Hamidiye, Vers 318 (= fol. 13 a, Zeile 12).

11) Hs. Hamidiye, Vers 320 (= fol. 13 a, Zeile 14); Hs. Hamidiye, Vers 401 (= fol. 16 a, Zeile 4).

12) Hs. Hamidiye, Vers 321 (= fol. 13 a, Zeile 15); Hs. Hamidiye, Vers 4926 (= fol. 164 a, Zeile 2).

13) Hs. Hamidiye, Vers 406 (= fol. 16 a, Zeile 9).

14) Hs. Hamidiye, Verse 5903-5905 (= fol. 195 b, Zeile 2-4).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000307

Obwohl die Gedichte der vierten Gruppe Aḥmedīs mystische Begeisterung zum Ausdruck bringen, reichen auch sie nicht aus, Aḥmedī als Mystiker zu klassifizieren. Sie zeigen vielmehr, daß er als ein gebildeter Mensch sich in der Mystik sehr gut auskannte, sich viele mystische Gedanken angeeignet hatte und von mystischen Gefühlen stark durchdrungen war.

Die vier Gedichtgruppen, die oben untersucht wurden, deuten auf eine Entwicklung hin, die, wie erwähnt, von einer religiösen Lebensauffassung über ein orthodoxes Sufitum zu mystischen Ansichten nach Art der Malāmatiyya gelangt. Aḥmedīs Lebensdaten, die geschichtlichen Kenntnisse von seiner Umwelt sowie die zeitliche Einordnung einiger seiner Ansichten, die in seinen datierbaren Gedichten zu finden sind, beweisen, daß diese Entwicklung sich auch tatsächlich vollzogen hat.

In der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts und in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts blühten in Kleinasien zahlreiche Derwischorden, die eine Skala vom orthodoxen Sufitum bis zu den extremsten Richtungen bildeten[1]. Die politische, wirtschaftliche und soziale Lage begünstigte die Entfaltung religiöser und mystischer Strömungen. Daher kann angenommen werden, daß Aḥmedī, der seine Kindheit in dieser Umwelt verbrachte, mit der mystischen Welt schon früh in Berührung kam. Er dürfte aber in seiner Jugend besonderen Einflüssen dieser Art nicht zugänglich gewesen sein, denn er bevorzugte ein orthodox sunnitisches Studium in der madrasa. Er wurde ein Schüler des berühmten ḥanafitischen Gelehrten Akmal ad-dīn al-Bābartī[2].

Die Gedichte, die oben der ersten Gruppe zugeteilt wurden, aber auch zahlreiche Verse aus den anderen Gruppen zeigen die Spuren einer religiösen Auffassung, die Aḥmedī sich während seines Studiums angeeignet haben muß. Aḥmedī nahm sein Pseudonym anscheinend zu derjenigen Zeit an, in der er unter dem

---

1) Siehe oben S. 6 f., 201.

2) Siehe oben S. 104.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000308

starken Einfluß der Orthodoxie stand. Er sagt selbst in einem Gedicht aus der ersten Gruppe, daß er sein Pseudonym "Aḥmedī" ausgewählt habe, um seine Bindung an Muḥammad zu zeigen. Dafür wünscht er sich vom Propheten Beistand beim Jüngsten Gericht[1].

Aḥmedī befand sich nach seiner Rückkehr aus Kairo an den Höfen von Aydın und Germiyan, die im 14. Jahrhundert zu den wichtigsten Kulturzentren Anatoliens zählten[2], bevor er sich den Osmanen anschloß[3]. In Aydın war Aḥmedī mehr wissenschaftlich tätig, doch in Germiyan entfaltete sich seine künstlerische Persönlichkeit[4]. Er muß sich während seines Aufenthaltes an diesen Höfen vielseitig weitergebildet haben. Sein hohes kulturelles Niveau ist ein deutlicher Beweis dafür[5]. Aḥmedīs großes enzyklopädisches Werk Iskendernāme, dessen Wert in der Forschung unbestritten ist, kann als eine Produkt der Zeit von Germiyan bezeichnet werden[6]. Der junge Aḥmedī, der in der madrasa im Rahmen der Orthodoxie eine wissenschaftliche Ausbildung genossen hatte, muß seine Ansichten unter dem Einfluß seiner langen wissenschaftlichen Tätigkeit und seiner umfassenden Weiterbildung sowie als eine Folge der langen Berührung mit der mystischen Welt geändert haben.

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 4530 (= fol. 151 a, Zeile 12).

2) Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, S. 211.

3) Siehe oben S. 105 ff. Die beiden Höfe hatten enge Beziehungen zum Maulavī-Orden, der auch wie einige andere von den Prinzipien der Malāmatiyya stark beeinflußt wurde, siehe Akın, Aydın Oğulları Tarihi, S. 30, 53 f.; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, S. 42 f, 214 f.; Yınanç, Düstürnāme, S 11 ff.; Gölpınarlı, Melâmilik, S. 9, 25; Gölpınarlı, Tasavvuf, S. 137.

4) Siehe oben S. 112 ff.

5) Siehe unten S. 408 ff.

6) Siehe oben S. 22 ff., 108.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000309

Zwei für Süleymān Šāh von Germiyan gedichtete qaṣīden[1], in denen Aḥmedī hauptsächlich religiöse, mystische und wissenschaftliche Themen behandelt, deuten auf eine ähnliche Entwicklung hin. Auch hier, wie in den Gedichten der oben erwähnten zweiten Gruppe, liegt den mystischen Ansichten eine orthodoxe Denkweise zu Grunde. Aḥmedī schildert in diesen qaṣīden mit einer überwiegend religiösen Anschauung und Argumentation die Schöpfung[2], die Vergänglichkeit der Welt[3], den Schicksalstod[4] und betont die Bedeutung der Reue[5] und das Erbarmen Gottes[6]. Für den schweren Weg, der zu Gott führt, empfiehlt er den Koran und die šarīʿa als Wegweiser[7]. Die Liebe zu Gott erwähnt er nebenbei, während er das göttliche Sein als das einzig Wirkliche beschreibt, indem er sagt, daß Gott zugleich die Liebe, der Liebende und der Geliebte sei[8]. Von der mystischen Auffassung des Entwerdens oder der Vereinigung als Ziel ist mit keinem Wort die Rede. Wenn man in Betracht zieht, daß diese beiden Gedichte 107 Doppelverse enthalten, kann man vermuten, daß der Gedanke zum Zeitpunkt der Niederschrift dieser qaṣīden, noch nicht reif genug bei ihm war.

Aḥmedī nennt sich selbst in diesen Gedichten einen Wissenschaftler, der die Wissenschaften, die Philosophie und die Theologie gut kennt[9]. Doch der Doppelvers 1567 zeigt auch,

---

1) Hs. Hamidiye, Verse 1564-1629 (= fol. 54 b, Zeile 4-16; fol. 55 a, Zeile 1-17; fol. 55 b, Zeile 1-17; fol. 56 a, Zeile 1-17; fol. 56 b, Zeile 1-2); Hs. Hamidiye, Verse 5702-5744 (= fol. 189 a, Zeile 11-16; fol. 189 b, Zeile 1-17; fol. 190 a, Zeile 1-17; fol. 190 b, Zeile 1-3).

2) Hs. Hamidiye, Verse 5702-5703 (= fol. 189 a, Zeile 11-12).

3) Hs. Hamidiye, Verse 5711, 5721 (= fol. 189 b, Zeile 4; fol. 189 b, Zeile 12).

4) Hs. Hamidiye, Verse 5721-5722 (= fol. 189 b, Zeile 12-13).

5) Hs. Hamidiye, Vers 5733 (= fol. 190 a, Zeile 9).

6) Hs. Hamidiye, Vers 5732 (= fol. 190 a, Zeile 8).

7) Hs. Hamidiye, Vers 5730 (= fol. 190 a, Zeile 6).

8) Hs. Hamidiye, Vers 5723 (= fol. 189 b, Zeile 16).

9) Hs. Hamidiye, Verse 1622-1624 (= fol. 56 a, Zeile 12-14); Hs. Hamidiye, Vers 5739 (= fol. 190 a, Zeile 15).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000310

daß er zu dieser Zeit die großen Mystiker las und von ihnen beeinflußt wurde, denn er sagt: "Ich möchte dir in der Vogelsprache solche Geheimnisse anvertrauen: Wenn ʿAṭṭār sie gehört hätte, hätte er sein Manṭiq uṭ-ṭayr zerrissen[1]".

Aḥmedī muß später mit der mystischen Welt näher und intensiver in Berührung gekommen und dann immer stärker unter ihren Einfluß geraten sein. Seine Anschauungen aus den Gedichten der oben erwähnten dritten und vierten Gruppe weisen eine vollkommene mystische Reife auf. Er muß dieses Reifestadium erreicht haben, bevor er zu Emir Süleymān ging, denn Emir Süleymāns Hof bildete in Aḥmedīs Leben einen Wendepunkt, auf den er selbst[2], aber auch mehrere Quellen, die von ihm oder von Emir Süleymān berichten, hinweisen[3].

An Emir Süleymāns Hof waren Wein und fröhliche Geselligkeiten hochgeschätzt. Der wegen mancher Ereignisse in seinem Leben, die ihm viel Kummer bereitet hatten, resignierende Aḥmedī, der nicht mehr der jüngste und so auf Emir Süleymāns Gunst angewiesen war, änderte seinen Lebenswandel von Grund auf[4]. Er beteiligte sich an der am Hofe gepflogene Lebensweise. Seine Gedichte, die aus dieser Zeit stammen, haben den Wein und die Genüsse des Lebens als bevorzugte Themen[5].

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 1566 (= fol. 54 b, Zeile 6). Über Farīd ad-dīn Muḥammad b. Ibrāhīm, genannt ʿAṭṭār (lebte im 12. Jahrhundert), und über sein Werk "Manṭiq uṭ-ṭayr" siehe EI (2) I, S. 752-755, s.v. "ʿAṭṭār" (Ritter), mit weiteren Literaturangaben.

2) In einem Vers erwähnt er, daß er lange Zeit fromm gelebt habe, aber eine Weile das Leben genießen wolle, siehe unten S. 321. In einem anderen Vers sagt er, daß man trinken, daß die Frömmigkeit zu Grunde gehen solle, siehe oben S. 147. Für diese Änderung gibt Aḥmedī selbst als Grund die unruhige Zeit und die unsichere Zukunft an, siehe unten S. 310 ff.

3) Siehe oben S. 135.

4) Näheres unten S. 309 f.

5) Siehe oben S. 122, 135 ff. und oben S. 307 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000311

In seinen Lobgedichten, die er für Emir Süleymān schrieb, wirft er zuweilen seinen Blick auf den Frühling[1] und entdeckt darin das Geheimnis der Schöpfung[2]. Dann erinnert er sich daran, daß alles einmal vergehen wird. Er denkt an die Vergänglichkeit und Unzuverlässigkeit der Welt[3]. Der Gedanke an den Herbst betrübt ihn[4]. Die beiden Jahreszeiten Frühling und Herbst symbolisieren seiner Meinung nach die Schöpfung, den Weltuntergang und die Auferstehung.

Aber diese Betrachtung bildet nicht mehr, wie es in den oben behandelten undatierbaren Gedichten aus den ersten drei Gruppen der Fall war, den Anlaß für eine Lebensänderung in asketischem oder mystischem Sinne. Im Gegenteil, jetzt ist es ein Grund, zu trinken und das Leben zu genießen. Die Zeit verspricht ohnedies kaum etwas Gutes. Man weiß nicht, was das Morgen bringt. Es ist also besser, die kurze Zeit, die einem bleibt, angenehm zu verbringen[5].

Schon in den Gedichten, die er erschüttert von der Zerstörung Bagdads, Damaskus' und Aleppos unter der Bedrohung der Invasion Timurs schrieb, greift Aḥmedī zum Wein als Tröster[6]. Um den Wein zu preisen bedient er sich sogar eines mystischen

---

1) Hs. Hamidiye, Verse 1752-1761 (= fol. 60 a, Zeile 9-17; fol 60 b, Zeile 1); Hs. Hamidiye, Verse 4093-4113, 4135-4136 (= fol. 136 b, Zeile 7-13; fol. 137 a, Zeile 1-14; fol. 138 a, Zeile 2-3); Hs. Hamidiye, Verse 4577-4589 (= fol. 152 b, Zeile 9-16; fol. 153 a, Zeile 1-5); Hs. Hamidiye, Verse 7135-7149 (= fol. 236 a, Zeile 12; fol. 236 b, Zeile 1-10).

2) Hs. Hamidiye, Verse 4115-4118 (= fol. 137 a, Zeile 16-17; fol. 137 b, Zeile 1-2); Hs. Hamidiye, Verse 7138-7140 (= fol. 236 a, Zeile 15-16; fol. 236 b, Zeile 1).

3) Hs. Hamidiye, Verse 4114-4115 (= fol. 137 a, Zeile 15-16); Hs. Hamidiye, Vers 6009 (= fol. 199 a, Zeile 3); Hs. Hamidiye, Vers 6494 (= fol. 214 b, Zeile 14).

4) Hs. Hamidiye, Verse 6007-6009, 6015 (= fol. 199 a, Zeile 1-3, 9); Hs. Hamidiye, Vers 6491 (= fol. 214 b, Zeile 13).

5) Hs. Hamidiye, Vers 1759 (= fol. 60 a, Zeile 16); Hs. Hamidiye, Vers 6014 (= fol. 199 a, Zeile 8); Hs. Hamidiye, Vers 6510 (= fol. 215 b, Zeile 1).

6) Hs. Hamidiye, Verse 5428-5430 (= fol. 180 a, Zeile 11-13); Hs. Hamidiye, Verse 6785-6789 (= fol. 224 b, Zeile 6-10). Näheres oben S. 127, 131.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000312

Motivs: Der Wein läßt den Menschen das eigene Ich vergessen[1]. Später in Rumelien und Bursa erreichte diese Lebensauffassung ihren Höhepunkt. In einer qaṣīda, die er in Rumelien für Emir Süleymān schrieb, beschwert Aḥmedī sich über den heiligen Monat "Ramażān", der nur ein Störfaktor für ihre Weingelage ist. Stolz erwähnt er aber, daß er und seine Zechgenossen doch genausoviel wie vorher dem Weine zusprächen, und wenn die Festtage kämen, würden sie den Wein noch mehr genießen[2].

Gelegentlich greift Aḥmedī in seinen Gedichten, die für Emir Süleymān geschrieben wurden, die frommen Leute an. Einmal nennt er einen, der den Weingenuß nicht erlaubt, einen Toren, der sich an die šarīʿa hält[3]. Ein anderes Mal heißt ein Sufi, der ihnen den Wein verbieten wollte, bei ihm "Satan"[4]. Er beschimpft die Sufis und Rechtsgelehrten aus Bursa erbarmungslos, die anscheinend Emir Süleymāns Weingelage mißbilligten, Aḥmedī schlecht behandelten, weil sie ihm die Teilnahme an diesem Leben nicht verzeihen konnten und dem frommen Meḥmed Čelebi zuneigten[5].

Trotz dieser Angriffe auf die Frommen und trotz seiner neuen Lebensauffassung sagt Aḥmedī sich vom Gesetz nicht los. Er bringt auch seine religiösen und mystischen Ansichten bei verschiedenen Gelegenheiten zum Ausdruck[6]. Oft lobt er Emir Süleymān als den Schah des Islam[7]. Er betont, daß Emir Süleymān die šarīʿa fördere[8] und Emir Süleymāns Name die anderen Herrschernamen abgelöst habe so wie der Koran die anderen Arten der šarīʿa habe vergessen lassen[9].

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 5430 (= fol. 180 a, Zeile 13). Vgl. dazu oben S. 268.

2) Siehe oben S. 134.

3) Siehe oben S. 147.

4) Siehe unten S. 322.

5) Siehe oben S. 149 ff.

6) Hs. Hamidiye, Verse 1899-1909 (= fol. 64 b, Zeile 7-16; fol. 65 a, Zeile 1).

7) Hs. Hamidiye, Vers 7286 (= fol. 241 a, Zeile 6-7).

8) Hs. Hamidiye, Vers 3825 (= fol. 127 b, Zeile 13).

9) Hs. Hamidiye, Vers 3828 (= fol. 127 b, Zeile 16).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000313

Aḥmedī versucht in seinen für Emir Süleymān geschriebenen Gedichten, mit Hilfe einiger Begriffe, wie die Falschheit und die Reinheit, sein Trinken durch eine auf der Malāmatiyya beruhende Einstellung zu verteidigen: Er meint, man solle die Falschheit aufgeben und sich dem Trunke zuwenden. Die Reinheit sei mit der Heuchelei nicht zu vereinbaren[1]. Dieser Versuch, seine Angriffe auf die Sufis und Rechtsgelehrten sowie die Benutzung der mystischen Motive in Zusammenhang mit dem Weintrinken, das allerdings auf keine Weise mystisch aufgefaßt ist, erwecken den Eindruck, daß Aḥmedī, um seinen Kritikern den Boden zu entziehen, sich zuweilen bemühte, seinem neuen Lebenswandel den Schein einer etwas zugespitzten Haltung nach Art der Malāmatiyya zu geben.

Eine parallele Entwicklung läßt sich auch in den Gedichten, die wir in die fünfte Gruppe eingeteilt haben[2], beobachten. Aḥmedī bringt seine Überlegungen über das Weinhaus[3] und das Weintrinken[4] oder über den Geliebten[5], aber auch wie so oft über den Frühling[6] als Sprungbrett für seine weiteren Gedankengänge.

Das Weinhaus nimmt eine besondere Stellung in diesen Gedichten ein. Aḥmedī gibt ihm den Vorzug vor der Moschee und madrasa, die er als Sammelplatz der Falschheit und Gottesläste-

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 6512 (= fol. 215 b, Zeile 3).

2) Die folgenden Gedichte gehören zu dieser Gruppe: Hs. Hamidiye, Verse 925-965 (= fol. 33 a, Zeile 13-16; fol. 33 b, Zeile 1-17; fol. 34 a, Zeile 1-17; fol. 34 b, Zeile 1-3); Hs. Hamidiye, Verse 966-974 (= fol. 34 b, Zeile 4-12); Hs. Hamidiye, Verse 1041-1049 (= fol. 37 a, Zeile 4-12); Hs. Hamidiye, Verse 3460-3467 (= fol. 115 a, Zeile 9-14; fol. 115 b, Zeile 1-2); Hs. Hamidiye, Verse 4365-4373 (= fol. 145 b, Zeile 3-11).

3) Hs. Hamidiye, Vers 966 (= fol. 34 b, Zeile 4); Hs. Hamidiye, Verse 1041, 1049 (= fol. 37 a, Zeile 4-12); Hs. Hamidiye, Vers 4372 (= fol. 145 b, Zeile 10).

4) Hs. Hamidiye, Verse 944-945 (= fol. 33 b, Zeile 16-17); Hs. Hamidiye, Vers 967 (= fol. 34 b, Zeile 5); Hs. Hamidiye, Verse 1045-1048 (= fol. 37 a, Zeile 8-11).

5) Hs. Hamidiye, Verse 3460-3462 (= fol. 115 a, Zeile 9-11).

6) Hs. Hamidiye, Verse 925-943 (= fol. 33 a, Zeile 13-16; fol. 33 b, Zeile 1-15).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000314

rung sowie den Ort des albernen Geredes charakterisiert[1]. Dagegen bezeichnet er das Weinhaus als den Ort der Reinen[2]. Er beschuldigt die Sufis der Falschheit und Heuchelei, weil sie nach seiner Meinung, nicht für Gott, sondern um eigener Vorteile willen beten, die sie sich vom Gebet erhoffen[3]. Alles, das rituelle Gebet, das Fasten, die Hergabe der Almosensteuer, die Pilgerfahrt und der Glaubenskrieg, muß für Gott ausgeführt werden[4]. Man darf für sein frommes Leben und für seine guten Taten keinen Anspruch auf Vergeltung erheben[5]. Gott ist zu einer Gegenleistung nicht verpflichtet. Es wäre auch falsch, sich derartige Dinge wie das Paradies, ein Haus oder eine Frau zu wünschen. Nur Gott soll Gegenstand des Wünschens sein[6]. Der Fromme muß auch darauf achten, daß er seine Mitmenschen nicht verletzt[7]. Aus diesen Gründen ist es sehr schwer und daher nicht jedermanns Sache, ein richtiger Muslim zu sein[8].

Auf Wundertaten legt Aḥmedī keinen Wert[9]. Wichtiger ist für ihn, daß man seine eigene Existenz aufgibt und seine Eigenschaften sowie seine Individualität vernichtet, um das Ziel zu erreichen[10]. Auf alles außer Gott muß man verzichten. Nur die Enthüllung des göttlichen Seins und die Vereinigung durch

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 4372 (= fol. 145 b, Zeile 10).

2) Hs. Hamidiye, Vers 1041 (= fol. 37 a, Zeile 4).

3) Hs. Hamidiye, Verse 948-949 (= fol. 34 a, Zeile 3-4); Hs. Hamidiye, Vers 3465 (= fol. 115 a, Zeile 14).

4) Hs. Hamidiye, Verse 952, 957-960 (= fol. 34 a, Zeile 7, 12-15).

5) Hs. Hamidiye, Vers 970 (= fol. 34 b, Zeile 8).

6) Hs. Hamidiye, Verse 951, 962-963 (= fol. 34 a, Zeile 6, 17; fol. 34 b, Zeile 1).

7) Hs. Hamidiye, Vers 1044 (= fol. 37 a, Zeile 7).

8) Hs. Hamidiye, Vers 3466 (= fol. 115 b, Zeile 1).

9) Hs. Hamidiye, Vers 972 (= fol. 34 b, Zeile 10).

10) Hs. Hamidiye, Vers 947 (= fol. 34 a, Zeile 2); Hs. Hamidiye, Vers 971 (= fol. 34 b, Zeile 9); Hs. Hamidiye, Vers 1047 (= fol. 37 a, Zeile 10).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000315

das Entwerden sind erstrebenswert[1]. Im Wort der Liebe liegt das Geheimnis der Wahrheit. Alles andere sind leere Worte[2].

Bei der oftmals wiederkehrenden Erwähnung der Falschheit und Heuchelei, der Betonung der Reinheit, den Angriffen auf die Sufis sowie der Stellungnahme gegen ihren Anspruch auf Vergeltung und Wundertaten lassen sich in diesen Gedichten die Einflüsse der Malāmatiyya erkennen. Das Weinhaus, der Wein und die Beschreibung des Geliebten oder des Frühlings dienen hier, wie oben erwähnt, als Ausgangspunkt für die weiteren mystischen Gedanken. Man könnte meinen, daß Aḥmedī in diesen Gedichten versucht, zwischen seinen alten Ansichten, die er hatte, bevor er sich Emir Süleymān anschloß, und seiner neuen Lebensweise eine Synthese herzustellen.

Als Emir Süleymān zum letzten Mal nach Rumelien zog, blieben für Aḥmedī von dieser im Vergleich zu seinem langen Leben kurzen, aber bewegten, erlebnisreichen und interessanten Zeit nur Erinnerungen zurück. Zu dieser Zeit war er bereits über 75 Jahre alt. Eine Weile bemühte er sich, am Hofe Meḥmed Čelebis Eingang zu finden. Nachdem dieser ihn nach Amasya abgeschoben hatte, sah er sich gezwungen, sich mit der neuen Lage abzufinden, obwohl er seine Hoffnung auf einen Platz am Hofe Meḥmed Čelebis nicht völlig aufgab[3].

Seine Gedichte, die aus diesen letzten Jahren stammen, weisen einen vielfältigen Charakter auf. In ihnen bringt ein auf ein langes Leben zurückblickender Aḥmedī, der nach dem Sturm die Ruhe, Ausgeglichenheit und die Reife des hohen Alters erreicht hat, seine Anschauungen zum Ausdruck. Daher treten in den Ge-

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 947 (= fol. 34 a, Zeile 2); Hs. Hamidiye, Verse 971-973 (= fol. 34 b, Zeile 9-11).

2) Hs. Hamidiye, Vers 969 (= fol. 34 b, Zeile 7); Hs. Hamidiye, Vers 3464 (= fol. 115 a, Zeile 13).

3) Siehe oben S. 190, 193.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000316

dichten, die wir der sechsten Gruppe zugeteilt haben[1], die Merkmale für sein hohes Alter stark zu Tage. Aḥmedī liefert in diesen Gedichten klare Hinweise dafür, daß er sie in seinen letzten Jahren verfaßte.

Bei der Erwähnung der verstorbenen großen Persönlichkeiten der Geschichte und Mythologie fragt er in dem ersten Gedicht dieser Gruppe, wohin Timur gegangen sei[2], um die Vergänglichkeit der Welt zu demonstrieren. Daraus kann man folgern, daß er dieses Gedicht nach Timurs Tode geschrieben hat, also nach 1405[3]. Aber es bleibt nicht nur bei dieser Erwähnung. Aḥmedī macht sich in den kurz darauf folgenden Doppelversen Vorwürfe, daß er sich nicht darum bemüht habe, seine wissenschaftlichen Arbeiten zu veröffentlichen. Er fühlt sich kurz vor dem Ende seines Lebens und empfiehlt sich selbst wegen der Nähe der Rechenschaftsablegung die Verrichtung frommer Taten[4].

In dem zweiten Gedicht nennt er sich selbst einen schwachen Greis (pīr-i nā-tuvān)[5], was er in den Gedichten, die er für Emir Süleymān verfaßte, nie getan hatte. Er bezeichnete sich ja in jenen Gedichten immer als den vitalen Alten und erst in seinen späteren Gedichten, die er nach Emir Süleymāns Zeit schrieb, beklagte er sich über seine Altersschwäche[6].

In dem dritten Gedicht sagt Aḥmedī, daß er auf den nahe bevorstehenden Tod warte[7] und in dem vierten blickt er auf die Ereignisse der letzten Jahre erstaunt zurück: Der Schicksals-

---

1) Hs. Hamidiye, Verse 1646-1695 (= fol. 57 a, Zeile 3-16; fol. 57 b, Zeile 1-17; fol. 58 a, Zeile 1-17; fol. 58 b, Zeile 1-2); Hs. Hamidiye, Verse 2039-2080 (= fol. 68 b, Zeile 15-16; fol. 69 a, Zeile 1-17; fol. 69 b, Zeile 1-17; fol. 70 a, Zeile 1-6); Hs. Hamidiye, Verse 4995-5033 (= fol. 166 a, Zeile 13-16; fol. 166 b, Zeile 1-17; fol. 167 a, Zeile 1-17; fol. 167 b, Zeile 1); Hs. Hamidiye, Verse 7091-7134 (= fol. 235 a, Zeile 1-16; fol. 235 b, Zeile 1-17; fol. 236 a, Zeile 1-11).

2) Hs. Hamidiye, Vers 1663 (= fol. 57 b, Zeile 4).

3) Über Timurs Tod siehe EI IV, S. 843, s.v. "Tīmūr Lang" (Bouvat) und İA XII, s.v. "Timur" (Kafalı).

4) Hs. Hamidiye, Verse 1668-1669 (= fol. 57 b, Zeile 9-10).

5) Hs. Hamidiye, Vers 2079 (= fol. 70 a, Zeile 5).

6) Siehe oben S. 200.

7) Hs. Hamidiye, Verse 5012-5013 (= fol. 166 b, Zeile 14-15).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000317

tod habe den Thron Süleymāns mit einem Sturm hinweggefegt und derjenige, der den Charakter eines Derwischs besitze, sei Sultan geworden[1]. Dann bereut er die Sünden, die er bis zur Fertigstellung seines Diwans begangen hatte[2], was im Grunde auch eine Anspielung auf sein hohes Alter ist.

Die Stimmung des Greisenalters läßt sich auch aus seinen Naturbeschreibungen herauslesen: Er beschreibt in diesen Gedichten fast immer den Herbst[3]. Zwar erwähnt er zuweilen im Zusammenhang mit seinen Herbstschilderungen den Weingenuß[4] und den Geliebten[5], aber der Gedanke an den Herbst führt ihn schließlich zu seinen alten Überlegungen über die Vergänglichkeit und Unzuverlässigkeit der Welt, die diesmal für ihn bitterernst geworden sind[6].

Daher treten wieder stärker die eschatologischen Vorstellungen als Mahnung zu einem besseren Lebenswandel hervor. Er bringt jetzt den Schicksalstod[7], die Auferstehung[8] und die Rechenschaftablegung[9] direkt mit seiner Person in Verbindung und fragt, was er machen solle, um sich die nun notwendigen Handlungen vorzuschreiben.

---

1) Hs. Hamidiye, Verse 7114-7116, 7119 (= fol. 235 b, Zeile 8-10, 13).

2) Hs. Hamidiye, Vers 7134 (= fol. 236 a, Zeile 4).

3) Hs. Hamidiye, Verse 4995, 5006-5007 (= fol. 166 a, Zeile 13; fol. 166 b, Zeile 8-9); Hs. Hamidiye, Verse 7094-7100 (= fol. 235 a, Zeile 4-10).

4) Hs. Hamidiye, Verse 7095-7099 (= fol. 235 a, Zeile 5-9).

5) Hs. Hamidiye, Verse 4995-4997 (= fol. 166 a, Zeile 13-15); Hs. Hamidiye, Verse 7100-7104 (= fol. 235 a, Zeile 10-14).

6) Hs. Hamidiye, Verse 1648-1649 (= fol. 57 a, Zeile 5-6); Hs. Hamidiye, Vers 4998 (= fol. 166 a, Zeile 16).

7) Hs. Hamidiye, Vers 5014 (= fol. 166 b, Zeile 16).

8) Hs. Hamidiye, Verse 1666, 1682 (= fol. 57 a, Zeile 7; fol. 58 a, Zeile 6).

9) Hs. Hamidiye, Verse 1669, 1682 (= fol. 57 b, Zeile 10; fol. 58 a, Zeile 6).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000318

Reue[1], Befolgung der Gebote des Korans und der šarīʿa[2], fromme Taten[3], Erfüllung der Pflichten des Islam[4], Anrufung Gottes[5], Bekämpfung der Triebseele[6], der tierischen Eigenschaften[7] und des falschen Stolzes[8] sowie Genügsamkeit[9] finden dabei als Vorbereitung auf das Jenseits Erwähnung. Sie sind ja für die Rechenschaftsablegung notwendig. Sie retten die Menschen vor der Hölle[10] und öffnen ihm den Weg ins Paradies, das inzwischen wieder im herkömmlichen Sinne als ein schöner Ort mit Palästen und Weingenuß vorgestellt wird[11].

Entsprechend diesen ganzen Anschauungen verlagert sich die Auffassung vom Endziel des Lebens noch einmal: An die Stelle des Entwerdens treten die Erscheinung des göttlichen Lichtes und das Erreichen der Nähe Gottes[12].

Der Gottesbegriff bleibt jedoch unverändert bestehen. Zwar ist Gott im orthodoxen Sinne der Allmächtige, dessen Existenz und Einheit die Schöpfung beweist[13], aber er ist zugleich das einzig wahre Sein, von dem die Welt nur ein Spiegelbild ist,

---

1) Hs. Hamidiye, Verse 1647, 1676 (= fol. 57 a, Zeile 4; fol. 57 b, Zeile 17).

2) Hs. Hamidiye, Vers 5023 (= fol. 167 a, Zeile 8); Hs. Hamidiye, Vers 7129 (= fol. 236 a, Zeile 6).

3) Hs. Hamidiye, Vers 5022 (= fol. 167 a, Zeile 7).

4) Hs. Hamidiye, Verse 1674-1675, 1677 (= fol. 58 a, Zeile 1).

5) Hs. Hamidiye, Vers 1673 (= fol. 57 b, Zeile 14).

6) Hs. Hamidiye, Vers 2020 (= fol. 167 a, Zeile 3); Hs. Hamidiye, Verse 7126, 7128 (= fol. 236 a, Zeile 3, 5).

7) Hs. Hamidiye, Verse 7121-7122 (= fol. 235 b, Zeile 15-16).

8) Hs. Hamidiye, Verse 1650-1652 (= fol. 57 a, Zeile 7-9).

9) Hs. Hamidiye, Vers 7127 (= fol. 236 a, Zeile 4).

10) Hs. Hamidiye, Vers 5021 (= fol. 167 a, Zeile 6).

11) Hs. Hamidiye, Verse 1651, 1675 (= fol. 57 a, Zeile 8; fol. 57 b, Zeile 16).

12) Hs. Hamidiye, Verse 7122, 7129 (= fol. 235 b, Zeile 16; fol. 236 a, Zeile 6).

13) Hs. Hamidiye, Verse 1683-1690 (= fol. 58 a, Zeile 7-14); Hs. Hamidiye, Verse 2042-2054, 2065, 2074 (= fol. 69 a, Zeile 2-14; fol. 69 b, Zeile 8, 17).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000319

so wie es bei den Menschen, aber auch bei der Schönheit der Natur der Fall ist. Daher sieht Aḥmedī in allem Gott, auch wenn er den Geliebten oder die Schönheiten der Natur lobt[1].

Der Verstand genießt auch in den Gedichten dieser Gruppe ein großes Vertrauen, so daß er nach Aḥmedīs Meinung, im religiösen und mystischen Sinne, die Fehler erkennen und dadurch den Gläubigen helfen kann[2].
Das auffälligste Merkmal der Gedichte dieser Gruppe ist, daß Aḥmedī sich am Ende seines Lebens fühlt und mit Gelassenheit den Tod erwartet. Er zieht die Bilanz seines Lebens und bereitet sich auf das Jenseits vor. Daher läßt sich bei ihm eine deutlich erkennbare Rückkehr zu der orthodoxen Denkweise beobachten, aber die Einflüsse der Mystik verschwinden nicht völlig, sondern gehen mit seinen orthodoxen Gedanken eine verbindung ein, so daß sie wieder die Spuren einer zwischen Religion und Mystik vermittelnden Theologie zeigen.

Aḥmedīs Verhältnis zu Religion, Askese und Sufitum läßt sich folgendermaßen zusammenfassen: Wie oben erwähnt, wuchs Aḥmedī in einer Umwelt auf, in der verschiedene religiöse und mystische Strömungen zu Tage traten und wegen der sozialen und politischen Lage großen Erfolg erzielten. Er genoß ein sunnitisches Studium und spezialisierte sich auf Medizin. Viele seiner Verse aus dem Diwan tragen die Spuren einer orthodoxen Denkweise und seine wissenschaftlichen Werke beweisen seine gründliche Ausbildung.

An den Höfen von Aydın und Germiyan entfaltete sich Aḥmedīs geistige Entwicklung weiter. Auch sein wachsendes Interesse an der Mystik ist eine Folge dieser Entwicklung. Dadurch drangen in seine Gedankenwelt immer mehr mystische Anschauungen ein, die sich erst mit seinen alten religiösen Ansichten

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 1692 (= fol. 58 a, Zeile 16); Hs. Hamidiye, Verse 2061-2062, 2077 (= fol. 69 b, Zeile 4-5; fol. 70 a, Zeile 5).

2) Hs. Hamidiye, Verse 1652, 1658 (= fol. 57 a, Zeile 9, 15); Hs. Hamidiye, Vers 2072 (= fol. 69 a, Zeile 15); Hs. Hamidiye, Vers 5008 (= fol. 166 b, Zeile 10).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000320

vermischten, um sie schließlich zu überlagern[1]. Es ging so weit, daß sie sogar Spuren der Malāmatiyya aufwiesen, was durch Aḥmedīs Lebenslauf begünstigt wurde. Diese Haltung mäßigte sich jedoch in seinen letzten Jahren wieder. Die orthodoxe Denkweise gewann vom neuen die Oberhand und Aḥmedī erörterte in seinen Gedichten, den Tod vor Augen, seine Lebenserfahrungen in ausgewogenem Stil.

Aḥmedī ist in seinen religiösen Ansichten durchaus kein Fanatiker, sondern ein ehrlicher Gläubiger. Sowohl seine mystischen Anschauungen als auch sein Lebenslauf, soweit wir ihn verfolgen können, zeigen deutlich, daß er auch kein Mystiker war, sondern ein gebildeter Mensch, der mit der Mystik wohlvertraut war.

4) Irdische Genüsse

Der Wein und die irdische Liebe gehören zu den wichtigsten Themen der klassischen türkischen Dichtung, wie es auch bei ihren Vorbildern, in der persischen und arabischen Poesie, der Fall ist[2]. Nicht nur die Dichter, die ein freies Leben

---

1) Aḥmedī läßt in seinem Diwan gelegentlich erkennen, daß er die großen Dichter wie Sanā'ī, ʿAṭṭār, Ǧalāl ad-dīn Rūmī, Saʿdī, Ḫarīrī, Niẓāmī, Ḫāǧū, Imāmī, Ḫāqānī, Salmān, Anvarī, Gülşehrī, Şeyḫoğlu aber auch viele Wissenschaftler und Mystiker, die er namentlich erwähnt, gelesen hat. Außerdem sind Einflüsse von Yunus Emre, ʿĀşıq Paşa, Niyāzī, Ḫoğa Mesʿūd und Nesīmī, deren Namen allerdings Aḥmedī in seinem Diwan nicht erwähnt, feststellbar, siehe unten S. 413 ff. Daher wäre es interessant, Aḥmedīs religiösen und mystischen Ansichten mit denjenigen, der oben erwähnten Dichter, Mystiker und Wissenschaftler gründlich zu vergleichen, um festzustellen, wer Aḥmedī beeinflußt haben mag. Aus naheliegenden Gründen kann das in der vorliegenden Arbeit nicht unternommen werden.

2) Levend, Dîvan Edebiyâtı, S. 307 ff.; Mazıoğlu, Fuzûlî-Hâfız, S. 90 ff.; Bombaci, "The Turkic Literatures. Introductory Notes on the History and Style", Fundamenta Bd I, S. 731 ff.; Yarshater, "The Theme of Wine-drinking and the Concept of the Beloved in early Persian Poetry", Studia Islamica XIII (1960), S. 43 ff. Die islamische Theologie verbietet den Weingenuß, aber allein schon das Vorhandensein einer blühenden Weindichtung zeigt, daß das Verbot öfters übertreten wurde, was auch allgemein bekannt ist, siehe EI II, S. 959 ff., s.v. "Khamr" (Wensinck).

führten, sondern auch diejenigen, die fromm und enthaltsam lebten, verfaßten über den Wein und die irdische Liebe Gedichte, sei es um ihr dichterisches Können zu beweisen, sei es aus anderen Gründen[1]. Diese Themen ermöglichten zugleich den frei denkenden Künstlern, sich aus den engen Rahmen der Orthodoxie zu befreien und die engstirnigen Fanatiker anzugreifen[2]. Das Weinhaus stellte in der profanen Dichtung einen Zufluchtsort dar, an dem man sich vor den Problemen der unzuverlässigen und vergänglichen Welt rettete[3]. Diese Dichtung bediente sich öfters der mystischen Weinsymbolik und Liebesmotive, allerdings nur, um die Ausdrucksmittel für die verschiedenen Gefühle und Empfindungen zu bereichern oder zuweilen als Schutzschild gegen die Angriffe der Orthodoxie zu benutzen[4]. Das Ghasel, das musammaṭ und das nasīb der qaṣīda, aber auch der rubā'ī[5] sowie das sāqīnāma[6] und die Liebesromane, die in maṉavī-Form[7] geschrieben wurden, sind die beliebtesten Typen der Poesie, in denen diese Themen am meisten behandelt werden.

In den zahlreichen Versen des Diwans bringt Aḥmedī zum Ausdruck, daß er das Leben mit all seinen irdischen Freuden genießen will. Er lebt in den Tag hinein, trinkt sogar im ramażān und preist die irdische Liebe. Die ernsthaften Angelegen-

---

1) Levend, Dîvan Edebiyâtı, S. 558 ff.; Mazıoğlu, Fuzûlî-Hâfız, S. 94.

2) Levend, Dîvan Edebiyâtı, S. 561 f.; Mazıoğlu, Fuzûlî-Hâfız, S. 92, 94; Ritter, Meer, S. 488.

3) Mazıoğlu, Fuzûlî-Hâfız, S. 94; Pakalın, Tarih Deyimleri, Bd I, S. 731 ff.; vgl. oben S. 267 f.

4) Naheres dazu siehe unten S. 312 ff., 334.

5) Über den rubā'ī siehe İA IX, S. 759-761, s.v. "Rubâî" ([Massé]-Çetin); Bombaci, "The Turkic Literatures", S. XLVIII; Meier, Mahsatī, S. 1-27.

6) Über sāqīnāma siehe Bombaci, "The Turkic Literatures", S. LVII f.

7) Über das maṉavī siehe İA VIII, S. 127-133, s.v. "Mesnevî" (Ateş).

heiten der Welt verlieren in seinen Augen jeglichen Wert. Auch um die Zukunft will er sich nicht mehr kümmern, Nur Wein, Liebe und fröhliche Geselligkeiten sind für ihn von Bedeutung.

Bei Aḥmedī ist es nicht denkbar, daß er diese Gedichte nur verfaßt hätte, um den Gewohnheiten und den Regeln der klassichen Literatur Folge zu leisten. Gewiß bedient er sich in diesen Gedichten vieler bekannter Motive der klassischen Literatur, aber sowohl seine Lebensgeschichte[1] als auch die Hinweise, die in diesen Versen[2] und in seinen anderen Werken[3] zu finden sind, zeigen deutlich, daß Aḥmedīs Wein- und Liebesgedichte in einem engen Zusammenhang mit seinem Leben stehen.

Einige Forscher erklären diese weltliche Einstellung, die einen Gegensatz zu Aḥmedīs früherer Lebensauffassung bildet, mit seinen Beziehungen zu Emir Süleymāns Hof. Mehr oder weniger deuten sie an, daß Aḥmedī nach dem Geschmack Emir Süleymāns, dessen Liebe zum Wein und zu fröhlichen Gelagen in die Geschichte eingingen, dichten mußte[4]. Sowohl seine für Emir Süleymān gedichteten qaṣīden, die von Wein, Liebe und irdischen Genüssen erzählen[5], als auch der Liebesroman Ǧemšīd ü Ḫuršīd, dessen Abfassung Emir Süleymān von ihm verlangte[6] und sein medizinisches Werk Tervīḥ ül-ervāḥ, in dem er Emir Süleymāns Weintrinken lobt[7], bestatigen diese Annahme. Bei näherer Betrachtung aber scheint diese Erklärung einiger Ergänzungen und Verbesserungen bedürftig zu sein: Aḥmedī verfaßte seine Wein- und Liebesgedichte nicht wider Willen, nur um sich den Wünschen Emir Süleymāns zu beugen, sondern aus freien Stücken.

---

1) Siehe oben S. 132 ff.

2) Siehe unten S. 310 ff.

3) Siehe oben S. 37 ff.

4) İA I, S. 217,s.v. "Ahmedî" (Köprülü); Banarlı, Dâsitan-ı Tevârîh-i Mülûk-i Al-i Osman, S. 91 f.; Ergun, Türk Şâirleri, Bd I, S. 373; Bombaci, Littérature turque, S. 250 f.

5) Siehe oben S. 132 ff.

6) Siehe oben S. 32 ff.

7) Siehe oben S. 37 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000323

Wie oben erwähnt, interessiserte Aḫmedī sich mit der Zeit immer mehr für die Mystik. Er hatte sich in Medizin ausgebildet, kannte die griechische Philosophie, besaß künstlerische Begabung, las viel und war in der persischen Literatur zu Hause. Themen wie Wein, Liebe und irdische Genüsse waren für ihn keine fremden Begriffe mehr, als er sich Emir Süleymān anschloß. Er hatte also die letzten Schranken der Orthodoxie längst überwunden. Außerdem mußte Aḫmedī wegen der politischen und sozialen Unruhen, die ihn ebensowenig wie seine Zeitgenossen verschonten, vieles einstecken. In dieser geistigen Verfassung begab er sich an den Hof Emir Süleymāns in einer Zeit, in der niemand aus seiner Umgebung einer sicheren Zukunft entgegensehen konnte[1]. Dieser Fürstenhof bot ihm die Gelegenheit, das tägliche Leben zu genießen und seine Sorgen für eine Weile zu vergessen. Deshalb beteiligte er sich am Leben dieses Hofes.

Aḫmedī selbst begründet diese Epoche seines Lebens mit der unruhigen und unsicheren Zeit. Mit Wein, Liebe und anderen Freuden will er das Leben heute genießen, denn niemand weiß, was das Morgen bringt. Wenn man das Glück und die Gelegenheit hat, darf man es nicht versäumen, das Leben zu genießen, denn es ist ja nur kurz:

Gitdi dün yārın nolısar kim bilür[2]
Dut ġanīmet bu güni ë dost pes

Das Gestern ist vergangen. Wer weiß, was morgen geschehen wird. Betrachte also den heutigen Tag als Beute, o Freund[3]!

---

1) Siehe oben S. 124 ff.

2) Hs. Hamidiye, Vers 3641 (= fol. 121 a, Zeile 9). Versmaß: ramal.

3) Vgl. Ḫayyāms rubāʿī:

Rūzī ki guẕašt az ū digar yād makun
Fardā ki nāyāmadaṣt faryād makun
Az nāmaḍa vū guẕaṣta bunyād makun
Ḫālī ḫūš bāš ū ʿumr bar-bād makun

Erwähne nicht mehr den vergangenen Tag [und] schreie nicht um den Morgen, der [noch gar] nicht

Elüŋe ğām al enğāmı qo kim[1]
Ğihānda yoḫ eşer emn ü amāndan

Nimm den Weinbecher in die Hand! Laß [den Gedanken an] das Ende! Auf der Welt gibt es keine Spur von Sicherheit und Gnade[2].

Šehā čünkim elüŋ ërdi gečürgil ḫoš bu devrānı[3]
Bugüni qoma yārına ki götürmez bu devr anı

O Schah, weil du [heute] die Möglichkeit in die Hand bekommen hast, verbringe die Zeit angenehm! Verschieb [die Möglichkeiten des] heutigen Tages nicht auf den morgigen! Das paßt zu dieser Zeit nicht[4].

Nedür ḫāṣıl bilür misin ğihāndan[5]
Šerāb u ṣoḫbet ü yār-i münāsib

Weißt du, was man als Gewinn von der Welt hat?
Den Wein, die Unterhaltung und einen passenden Freund!

---

gekommen ist. Errichte kein Fundament auf [etwas, was] nicht gekommen und auf [etwas, was] vergangen ist. Sei jetzt glücklich und vergeude das Leben nicht.

Siehe Rubāʿiyyāt-i Ḫayyām (ed. Furūġī), S. 36; Rubāʿiyyāt-i Ḫakīm Ḫayyām-ı Nišābūrī, S. 105; Über ʿUmar Ḫayyām siehe Rypka, Iranische Literaturgeschichte, S. 219 ff.

1) Hs. Ḫamidiye, Vers 6014 (= fol. 199 a, Zeile 8). Versmaß: hazağ.

2) Aḥmedī verfaßte das Gedicht, aus dem dieser Doppelvers stammt, in Rumelien, wo er sich am Hofe Emir Süleymāns befand, siehe oben S. 137.

3) Hs. Ḫamidiye, Vers 7091 (= fol. 235 a, Zeile 1). Versmaß: hazağ.

4) Aḥmedī verfaßte das Gedicht, das diesen Doppelvers enthält, in seinen letzten Jahren. Näheres oben S. 303.

5) Hs. Ḫamidiye, Vers 797 (= fol. 29 a, Zeile 8). Versmaß: hazağ.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000325

Ḥayf ola ʿömrüŋi ẕāyiʿ eylemek[1]
Ḥāẕıriken niʿmet ü baḫt u šebāb

Sen šitāb ët ğām-ı ğān-baḫša müdām
Čün ëder eyyām gečmeye šitāb

Es ist schade, [wenn du] dein Leben verschwendest, wo doch gute Verhältnisse, Glück und Jugend deiner harren.

Beeile dich, um vom lebenspendenden Becher immer [zu trinken], weil die Tage schnell vergehen.

a) Wein

Die Hauptfigur der Wein- und Liebesdichtung "rind", stellt man in der klassischen Literatur als einen frei denkenden Menschen dar, der sich nichts aus der Meinung seiner Umwelt macht und sich über das Gesetz hinwegsetzt. In seiner idealen Erscheinung besitzt er vollkommene innere Reife, eine beachtenswerte Toleranz und einen Lebenshumor, der ihm besonders eigen ist. Er ist weise und legt weder auf das Geld noch auf den äußeren Schein Wert. Er liebt die Schönheit und genießt das Leben. Er läßt sich vom Weinverbot der Theologen nicht beeindrucken. Die Fanatiker, die seinen freien Geist einengen wollen, sind seine Erzfeinde, die er bei jeder Gelegenheit angreift[2]. Die Dichter der Diwanliteratur identifizie-

1) Hs. Hamidiye, Verse 716-717 (= fol. 26 b, Zeile 3-4). Versmaß: ramal.

2) Das Wort "rind" bezeichnet ursprünglich einen sittenlosen Habenichts. Über den in der klassischen türkischen Literatur idealisierten rind-Typus siehe Pakalın, Tarih Deyimleri, Bd III, S. 48 ff.; Levend, Dîvan Edebiyâtı, S. 558 ff. Der bekannte türkische Dichter Yahya Kemal Beyatlı (über ihn siehe Akyüz, "La littérature moderne de Turqie", Fundamenta, Bd II, S. 579 f. mit weiteren Literaturangaben auf S. 623 f., 634), der ein vorzüglicher Kenner der klassischen türkischen Poesie war und auch selbst viele erfolgreiche Gedichte im Stil dieser Dichtung verfaßte, beschreibt in drei Gedichten, die "das Leben der 'rind's" (Rindlerin Hayatı), "der Abend der 'rind's" (Rindlerin Akşamı) und "der Tod der 'rind's" (Rindlerin Ölümü) heißen, diesen rind-Typus auf folgende Weise:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000326

ren sich zuweilen in ihren Wein- und Liebesgedichten gerne mit diesem Vorbild, um dann ihren Gedanken freien Lauf zu lassen und sich neue Themen zu erarbeiten, oder nur deswe-

---

"Dindâr adam tevekkülü, rikkatle, herkese
Isâ'yı çarmıhında, uzaktan, hatırlatır.
Bir arslan esniyor gibi engin vakar ise
Rind'in belâya karşı kayıtsızlığındandır."

Das Gottesvertrauen des Frommen erinnert mit Güte jeden von Ferne an Jesus am Kreuz. [Aber] die unendliche Würde, als ob ein Löwe gegähnt hätte, kommt daher, daß der "rind" sich nicht durch das Unglück aus der Ruhe bringen läßt.

"Gurûba karşı bu son bahçelerde, keyfince,
Ya şevk içinde harâb ol, ya aşk içinde gönül!
Ya lâle açmalıdır göğsümüzde yâhud gül."

Sei vor der Abenddämmerung in diesen letzten Garten, je nach deinem Wunsche, entweder durch die Freude oder die Liebe ruiniert, o Seele! Entweder müssen die Tulpen in unserer Brust blühen oder die Rosen.

"Hâfız'ın kabri olan bahçede bir gül varmış;
Yeniden her gün açarmış kanayan rengiyle.
Gece, bülbül ağaran vakte kadar ağlarmış
Eski Şirâz'ı hayâl ettiren âhengiyle.

Ölüm âsûde bahâr ülkesidir bir rinde;
Gönlü her yerde buhurdan gibi yıllarca tüter.
Ve serin serviler altında kalan kabrinde
Her seher bir gül açar; her gece bir bülbül öter."

Es soll im Garten, in dem das Grab Ḥāfiẓens liegt, eine Rose geben, die jeden Tag von neuem in ihrer blutenden Farbe blüht. In der Nacht soll die Nachtigall [dort] nach ihrer Melodie, welche das alte Šīraz in der Phantasie wiedererstehen läßt, bis zur Zeit der Morgendämmerung weinen.

Der Tod ist das friedliche Land des Frühlings für einen "rind". Seine Seele läßt überall wie ein Räuchergefäß jahrelang Weihrauch aufsteigen und auf seinem Grab, das unter kühlen [Schatten] der Zypressen bleibt, blüht in jeder Morgendämmerung eine Rose, so wie jeder Nacht eine Nachtigall singt.

Für die Gedichte, denen die obigen Verse entnommen wurden - hierbei sei erwähnt, daß die ersten beiden Gedichte nur teilweise zitiert wurden, jedoch das letzte als Ganzes widergegeben wird -, siehe Kemal (Beyatlı), Kendi Gök Kubbemiz, S. 85 ff.

gen, weil sie glauben, daß ein guter Dichter auch auf diese Art (rindâne) dichten muß[1].

Viele Eigenschaften dieser interessanten Gestalt der klassischen Literatur weisen mit derjenigen des qalandar-Typus[2], der in der Forschung gewöhnlich mit dem Qalandariyya-Orden[3] in Zusammenhang gebracht wird, große Ähnlichkeit auf[4].

Zahlreiche Fragen aber stehen offen und werden vorläufig unbeantwortet bleiben müssen, weil die Untersuchungen sowohl über den rind-Typus als auch über den qalandar und über ihre Beziehungen zur Qalandariyya noch nicht erschöpfend genug sind. Deshalb ist z.B. auch heute unklar, welche Merkmale in der klassischen Dichtung und in dem geschichtlichen Bild den rind-Typus vom qalandar unterscheiden und ob diese Unterschiede immer dieselben blieben oder sich mit der Zeit änderten, vielleicht sogar nivelliert wurden. Oft genug setzt man die beiden ja gleich[5].

Ebensowenig ist über die Entstehung und Entwicklung der Eigenschaften bekannt, die diese beiden Figuren in der Dichtung

---

1) Pakalın, Tarih Deyimleri, Bd III, S. 48; Levend, Divan Edebiyâtı, S. 558.

2) Über die Gestalt des qalandar in der Dichtung siehe Ritter, "Philologika XV. Farīduddīn ʿAṭṭār III", Oriens 12 (1959), S. 14 ff.; Ritter, Meer, S. 488 ff.; Meier, Mahsatī, S. 337 f.

3) Über die Qalandariyya und Qalandarderwische siehe Ritter, "Philologika XV", S. 14 ff.; Ritter, Meer, S. 487 ff.; EI II, S. 741, s.v. "Ḳalender" (Huart); EI II, S. 741 f., s.v. "Ḳalenderī" (Babinger); Gibb, Ottoman Poetry, Bd I, S. 356 f.; Turan, "Selçuk Türkiyesi Din Tarihine Dair Bir Kaynak", Fuad Köprülü Armağanı, S. 537 ff.; Yazıcı, "Kalenderlere dair yeni bir eser", Necati Lugal Armağanı, S. 785 ff.; Köprülü, Osmanlı Devletinin Kuruluşu, S. 98 f.; Köprülü, "Anadoluda İslâmiyet", Edebiyat Fakültesi Mecmuası, Nr 4, S. 297 ff. (uns nicht zugänglich); Pakalın, Tarih Deyimleri, Bd II, S. 148 f.; Birge, Bektashi Order, S. 32, 49, 265; Trimingham, Sufi Orders, S. 266 ff.

4) Ritter, Meer, S. 488 f.; Ritter, "Philologika XV", S. 14 ff.

5) Ritter, "Philologika XV", S. 38, 40, 43; Meier, Mahsatī, S. 307; Köprülü, İlk Mutasavvıflar, S. 188.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000328

kennzeichnen. In welcher Beziehung stehen diese Eigenschaften zu den Motiven der frühislamischen Wein- und Liebespoesie, so weit sie mit der Qalandariyya nichts zu tun hatte? Wie verhalten sie sich zu den Prinzipien der Malāmatiyya, auf deren Boden sich mit größter Wahrscheinlichkeit auch die Qalandariyya wie viele andere Bewegungen zu einem Orden entwickelt hat[1] und mit der sie so oft verwechselt wurde[2]?

Ist der Typus des qalandar, wie wir ihm in der Dichtung des 10., 11. und 12. Jahrhunderts begegnen, mit den Derwischen der Qalandariyya, die erst im 13. Jahrhundert als Orden hervortrat[3], zu identifizieren oder nahm er seine Gestalt in der Dichtung unter dem Einfluß einiger Motive der früheren Wein- und Lie-

---

1) Ritter, "Philologika XV", S. 14 ff.; Köprülü, Osmanlı Devletinin Kuruluşu, S. 99; Gölpınarlı, Tasavvuf, S. 137.

2) Über die Verwechselung zwischen Qalandariyya und Malāmatiyya siehe EI II, S. 741, s.v. "Ḳalender" (Huart); Pakalın, Tarih Deyimleri, Bd II, S. 468. Auch Babinger verwechselt sie, obwohl er nebenbei erwähnt, daß Burhān-i Qāṭiᶜ (siehe über ihn EI (2) I, S. 1327, s.v. "Burhān" [ohne Verfasserangabe]) bewußt zwischen den Begriffen qalandar, malāmatī und Sufı unterscheidet, siehe EI II, S. 742, s.v. "Ḳalenderī" (Babinger). Über die Merkmale, die den qalandar vom malāmī unterscheidet, siehe Ritter, "Philologika XV", S. 15 f. Die Verwechselungen kamen auch in den frühen Quellen vor: z.B. der Verfasser von "Fusṭāṭ va-ᶜadāla fī qavāᶜid as-salṭana" (verfaßt 1284), der vermutlich Muḥammad b. Maḥmūd b. Maḥmūd al-Ḥaṭīb hieß, erwähnt alle Anhänger der nach seinem orthodox-sunnitischen Standpunkt extremen Richtungen als Ğaulākiyya, die im Grunde nur ein Zweig der Qalandariyya war, siehe Turan, "Selçuk Türkiyesi Din Tarihine Dair Bir Kaynak", Fuad Köprülü Armağanı, S. 542, 546 ff.

3) Ğamāl ad-dīn Sāvī (gest. 1232) gilt als Begründer des Ordens, siehe EI IV, S. 725, s.v. "Ṭarīḳa" (Massignon); EI II, S. 741, s.v. "Ḳalender" (Huart); EI II, S. 741 f., s.v. "Ḳalenderī" (Babinger). Obwohl Köprülü und Turan annehmen, daß Ğamāl ad-dīn Sāvī 1070 starb (siehe Köprülü, Osmanlı Devletinin Kuruluşu, S. 99; Turan, "Selçuk Türkiyesi Din Tarihine Dair Bir Kaynak", Fuad Köprülü Armağanı, S. 539 f.), überzeugt Yazıcıs Beweisführung an Hand des vorhandenen Materials, daß Ğamāl ad-dīn Sāvī auf jeden Fall am Ende des 12. und am Anfang des 13. Jahrhunderts gelebt haben müsse, siehe Yazıcı, "Kalenderlere dair yeni bir eser", Necati Lugal Armağanı, S. 787, 792 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000329

bespoesie sowie unter dem Einfluß der Prinzipien der Malāmatiyya an, um später in die Qalandariyya einzumünden[1]?

Das sind einige der wichtigen Fragen, die sorgfältig geprüft werden müssen, um die wahren Einflüsse auf die Gestaltung des rind- und qalandar-Typus in der klassischen Literatur von Seiten des Sufitums, der Malāmatiyya, der Bektāšiyya[2], der Futuvva[3] und der Maulaviyya[4] sowie durch Richtungen wie

---

1) Über die Entstehungsgeschichte des Typus qalandar ist nicht viel bekannt, siehe EI II, S. 741, s.v. "Ḳalender" (Huart); Köprülü, İlk Mutasavvıflar, S. 289. Ritter berichtet, daß nach Ğāmīs Meinung (über Nūr ad-dīn ʿAbd ar-Raḥmān Ğāmī [gest. 1492] siehe Rypka, Iranische Literaturgeschichte, S. 276 ff.) die früheren qalandar die echten Nachahmer der Malāmatiyya seien. Ğāmī beklage sich aber darüber, daß die Leute, die sich in seiner Zeit qalandarī nannten, entartet seien. Ritter erwähnt auch, daß in einem persischen Manāqibnāma, das in Versen über den Qalandarscheich "Camāladdīn as-Sāwacī", der im 13. Jahrhundert in Damaskus lebte, 1347 verfaßt wurde, die qalandar als strenge Asketen beschrieben werden. Er erwähnt aber zugleich, daß in Manṭiq uṭ-ṭayr das Wort qalandarḫāna als Kneipe und Spielhölle aufzufassen sei, siehe Ritter, "Philologika XV", S. 16 f. Außerdem wird das Wort qalandarḫāna als Bezeichnung sowohl für die Derwischquartiere im allgemeinen als auch für die Herbergen der Bettelderwische verwendet, siehe Birge, Bektashi Order, S. 265. Nach Meiers Meinung muß das Qalandartum einige Entwicklungen durchgemacht haben, siehe Meier, Mahsatī, S. 338. Auch Yazıcı meint, daß der frühere qalandar nicht mit denjenigen, die vom 13. Jahrhundert an als Anhänger einer extremen Richtung auf die Bühne traten, identische sei. Er vermutet eine Entwicklung, die mit den Prinzipien der Malāmatiyya beginnt und sich mit der Zeit äußerst extreme Züge aneignet, siehe Yazıcı, "Kalenderlere dair yeni bir eser", Necati Lugal Armağanı, S. 786, 796. Da die Entstehung und Entwicklung des Typus "rind" und qalandar in der Dichtung, wie bereits erwähnt, nicht erforscht wurde, wäre eine eingehende Untersuchung an Hand der literarischen Quellen, vor allem der Diwan-Literatur interessant.

2) Über die Bektašiyya siehe EI (2) I, S. 1161-1163, s.v. "Bektāshiyya" (Tschudi); İA II, S. 461-464, s.v. "Bektaş" (Köprülü); Birge, The Bektashi Order of Dervishes, London 1965.

3) Über die Futuvva siehe EI (2) II, S. 961-965, s.v. "Futuwwa" (Cahen), S. 966-969, s.v. "Futuwwa" (Taeschner).

4) Über die Maulaviyya siehe İA VIII, S. 164-171, s.v. "Mevlevilik" (Gölpınarlı).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000330

Qalandariyya und Ḫurūfiyya[1] aber auch der vielen anderen nicht einseitig zu verlagern, die Rolle derjenigen Wein- und Liebesdichtung, die sich bereits vor der Qalandariyya entwickelt hatte, nicht zu unterschlagen und um das heutige, aller Wahrscheinlichkeit nach verzerrte Bild zurechtzurücken. Die Lösung dieses schwierigen Problems ist aus naheliegenden Gründen nicht die Aufgabe der vorliegenden Arbeit, aber die oben gestellten Fragen und die folgenden allgemeinen Erwägungen könnten vielleicht für die weitere Forschung von Nutzen sein.

Die Schilderung eines Sünders oder eines Vagabunden als Vorbild auf Grund einiger Eigenschaften wie die Ungebundenheit an einen Ort und die Verachtung des äußeren Scheins oder der Verzicht auf das Leben sowie auf Hab und Gut ist in der Dichtung durchaus bekannt[2]. Das könnte vielleicht einer der Gründe sein, warum der qalandar-Typus in die klassische Literatur Eingang gefunden hat.

Viele Eigenschaften des qalandar-Typus in der Dichtung müssen nicht unbedingt unter dem Einfluß der Qalandariyya entstanden sein. Ein wichtiger Teil der Eigenschaften des "rinds" und des qalandars wie die Abneigung gegenüber dem Sufitum und seiner hierarchischen Ordnung, die Mißbilligung der Wundertaten, das Meiden frommer Taten, die nur zur Schau getragen werden oder die Übertretung des Gesetzes, beruht auf einer mystischen Grundlage und kam auf jeden Fall vor der Qalandariyya als Teil der Anschauungen der Malāmatiyya zur Geltung[3].

Auch der Einfluß dieser Prinzipien auf die Dichtung durch viele großen Mystiker ist bekannt[4]. Außerdem entstand die Qalan-

---

1) Über die Ḫurūfiyya siehe EI (2) III, S. 600 f., s.v. "Ḫurūfiyya" (Bausani), mit weiteren Literaturangaben.

2) Ritter, Meer, S. 202, 293, 307; siehe auch oben S. 253.

3) Siehe oben S. 315 f.; vgl. dazu oben S. 265 ff.

4) Gölpınarlı, Melâmilik, S. 3 ff.; Hartmann, "Malāmatīja", S. 182 ff.; Ritter, "Philologika XV", S. 23 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000331

dariyya wie die Bektāšiyya, die Maulaviyya oder wie die Futuvva auf dem Boden der Malāmatiyya[1].

Es darf auch nicht außer Acht gelassen werden, daß lange vor der Entstehung der Qalandariyya viele Motive wie Weingenuß, Weinhaus, Lebensfreuden, Verachtung der weltlichen Angelegenheiten und die Zurückweisung des Tadels, der von streng religiösen Kreisen kommt, die durch den qalandar-Typus mit der Qalandariyya des 13. Jahrhunderts in Verbindung gebracht werden, die charakteristischen Merkmale einer blühenden Weindichtung bildeten, die zur Ausbildung der Gestalten des "rind" und des qalandar in der klassischen Dichtung ohne Zweifel Beträchtliches beigetragen hat[2].

Im übrigen sind die innere Reife, die Toleranz und der Lebenshumor, die in der Dichtung dem idealisierten rind-Typus zugeschrieben werden[3], mit dem ungehobelten und herausfordernden Benehmen eines Derwischs des Qalandariyya-Ordens wie er sich später herausgebildet hat, eines Menschen, der sich über

---

1) Siehe oben S. 314 f.; Gölpınarlı, Tasavvuf, S. 126 ff.; Gölpınarlı, Melâmilik, S. 25; İA VIII, S. 164, 168, 170, s.v. "Mevlevilik" (Gölpınarlı); Pakalın, Tarih Deyimleri, Bd II, S. 148. Meier weist auf die engen Beziehungen zwischen der Malāmatiyya und Futuvva in seiner Rezension zu ʿAfīfīs Werk hin, das uns nicht zugänglich war, siehe Meier, "Abu'l-ʿIla ʿAfīfī: Al-Malāmatiyya wa's-ṣūfiyya wa ahl al-futuwwa. Kairo 1945/1364", Oriens 1 (1948), S. 373 ff. Interessant ist, daß man fityān bei den Selǧūqen beginnend auch "rind" oder im Plural "runūd" genannt hat, siehe EI (2) II, S. 961, s.v. "Futuwwa" (Cahen).

2) Als Beispiel soll hier auf Abū Nuvās und Rūdakī hingewiesen werden, siehe Wagner, Abū Nuwās, S. 289 ff.; Rypka, Iranische Literaturgeschichte, S. 144 f. Über das gegen Ende des 7. Jahrhunderts beginnende Eindringen religiöser Motive in die Liebesdichtung und über die zunehmende Verwendung von Begriffen und Wörtern aus dem religiösen Bereich als Ausdrucksmittel in den frivolen Gedichten siehe Grunebaum, Der Islam im Mittelalter, S. 154 ff.

3) Siehe oben S. 312 ff. Zu Meinung Ǧāmīs über den echten qalandar und für den feinen Humor in den Qalandarversen des Ḥāfiẓ sowie über die Qalandargestalt in der persischen Poesie siehe Ritter, "Philologika XV", S. 16, 18, 20.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000332

alle Höflichkeitsformen hinwegsetzt, nicht leicht zu vereinbaren. Außerdem wissen wir nicht, inwieweit die rind- und qalandar-Figuren der Dichtung vor dem 13. Jahrhundert und der Qalandarderwisch in seiner späteren Gestalt, der nach den geschichtlichen Beschreibungen zuweilen völlig nackt, zuweilen mit kahlgeschorenem Kopf sowie mit abrasierten Augenbrauen und Bart oder mit eigenartigen Gewändern in Erscheinung tritt[1] - rein äußerlich gesehen - sich ähneln[2].

Was für eine wichtige Rolle die Aḫī[3], Maulavī, Bektāšī und viele andere religiöse, mystische und politische Bewegungen in Aḫmedīs Umwelt spielten, ist allgemein bekannt[4], und ihre Beziehungen zur Malāmatiyya wurden oben erwähnt. Die Einflüsse der Malāmatiyya sind auch bei den berühmten Dichtern Anatoliens wie Ǧalāl ad-dīn Rūmī und Yunus Emre, die zu den Vorbildern Aḫmedīs zählen, einwandfrei feststellbar[5]. Daher kann man annehmen, daß Aḫmedīs Angriffe auf Sufis und Religions-

---

1) Bei Ritter, Meer, Tafel II, werden in einer Miniatur die Qalandarderwische dargestellt. Außerdem findet sich eine Beschreibung der Qalandarderwische in EI II, S. 741, s.v. "Ḳalender" (Huart); Turan, "Selçuk Türkiyesinde Din Tarihine Dair Bir Kaynak", Fuad Köprülü Armağanı, S. 537 ff., 548 f. Auch bei Rycaut, State of the Ottoman Empire, S. 145 f., der im 17. Jahrhundert als englischer Gesandter den osmanischen Hof besuchte, findet sich die Zeichnung eines Qalandarderwischs und einiges über den Qalandariyya-Orden.

2) Es wäre interessant, auch die Miniaturen hinsichtlich dieser Frage näher zu untersuchen, wofür Ritter schon, was die Qalandarderwische angeht - wie oben erwähnt - ein gutes Beispiel gegeben hat.

3) Über die Aḫī, die in Anatolien im 13. und 14. Jahrhundert ihre Blütezeit hatten und den Idealen der Futuvva folgten, siehe EI (2) I, S. 321-323, s.v. "Akhī" (Taeschner). In diesem Zusammenhang ist auch Aḫmedīs Bericht über ein "Aḫīguq" (Aḫīlein) von Bedeutung, weil er das Interesse zeigt, das man dieser Organisation entgegen bringt, siehe Taeschner, "Der Achidschuḳ von Tebriz und seine Erwähnung im Iskendernāme des Aḫmedī", Charisteria Orientalia, S. 338-344.

4) Björkman, "Die altosmanische Literatur", Fundamenta Bd II, S. 404 f.

5) Gölpınarlı, Melâmilik, S. 25; Gölpınarlı, Yunus Emre ve Tasavvuf, S. 199 ff.; Gölpınarlı, Yunus Emre, S. XLIV.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000333

gelehrte, sowie seine Kritik an den Wundertaten oder seine mißbilligende Haltung gegenüber den frommen Taten, die zur Schau gestellt werden, aber auch seine ablehnenden Äußerungen über Ehre und Macht ihren Ursprung in den Prinzipien der Malāmatiyya haben[1].

Aḥmedī verfaßt seine Wein- und Liebesgedichte mit Erfolg auf die Art des "rind" (rindāne), und die Epoche seines Lebens, in der er sich den irdischen Genüssen widmete, ist auch historisch belegt. Jedoch kann er in seiner dichterischen Persönlichkeit zu keiner Zeit als "rind" bezeichnet werden, weil es ihm letzten Endes doch nicht gelingt, über der Sache zu stehen und seine innere Ruhe zu bewahren. Die Grundzüge seiner klassischen Ausbildung, die in ihm fest verankert sind, beeinflussen ihn trotz seiner späteren Entwicklung weiter. Hinter seiner Haltung steht eben nichts anderes als ein Intellektueller, der mit der Zeit und Welt, in der er lebt, einen Kompromiß einzugehen sucht.

Nun zu Aḥmedīs Weingedichten. Aḥmedī vergißt nicht zu erwähnen, daß er früher einmal fromm gewesen ist. Jetzt aber will er den Wein genießen. Er preist öfters den Morgentrunk, aber auch das nächtliche Weingelage findet in seinen Gedichten Erwähnung[2]: Am Morgen eines solchen Festes braucht man, zur Be-

---

1) Aḥmedī nennt in einigen Liebesgedichten seine Haltung "malāmat", was nicht unbedingt besagt, daß er ein malāmī war, aber zeigt, wie stark die Einflüsse der Malāmatiyya in seiner Umwelt sind, siehe unten S. 343 ff.

2) Wagner erwähnt, daß man in der vorislamischen Zeit in den Morgenstunden zu trinken pflegte. Er schließt sich Grunebaums Meinung an, daß später das nächtliche Trinken den Morgentrunk völlig verdrängt habe und man zu Ḥāfiẓens Zeiten (gest. 1389 oder 1390) nachts getrunken habe. Allerdings fügt er hinzu, daß diese Änderung nicht in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts erfolgt sei, wie Grunebaum es annehme, sondern vom 11. Jahrhundert an, siehe Wagner, Abū Nuwās, S. 154 f.; Grunebaum, A Tenth-Century Document, S. 89; vgl. Yarshater, "The Theme of Wine-drinking and the Concept of the Beloved in early Persian Poetry", Studia Islamica 13 (1960), S. 47. Aḥmedī ist ein Zeitgenosse von Ḥāfiẓ und wie die hier zitierten Doppelverse zeigen, ist der Morgentrunk in seinen Weingedichten nicht aus der Mode gekommen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000334

kämpfung der Nachwirkungen des Rausches einen Becher Wein, natürlich nur, wenn noch etwas übrig geblieben ist:

Giğeler ëtmišüz subbūḫa tesbīḥ[1]
Ṣabūḫa vërelüm bir ṣubḥ-dem dād

In vielen Nächten haben wir den Rosenkranz mit der Lobpreisung Gottes durch die Finger gleiten lassen. Seien wir [jetzt] an einem Morgen gegen den Weinbecher gerecht[2].

Čünkim mü'ezzin ayda ki ḥayya ʿalā l-falāḥ[3]
Sāz-ı ṣabūḥ ët ki ërišdi dem-i ṣabāḥ

Sobald der Rufer zum Gebet "Auf zum Heil!"[4] sagt, triff die Vorbereitungen für den Morgentrunk, denn [es heißt, daß] die Zeit des Morgen[trunkes] gekommen ist.

Ḫumārem giğeden varise bāqī[5]
Bir ayaḫla elümi dut ë sāqī

---

1) Hs. Ḥamidiye, Vers 1395 (= fol. 49 a, Zeile 4). Versmaß: hazağ.

2) D.h. kosten wir an einem Morgen vom Weinbecher!

3) Hs. Hamidiye, Vers 1252 (= fol. 44 a, Zeile 9). Versmaß: mužāriʿ.

4) Die Ankündigung des rituellen Gebetes (azān) besteht aus sieben Formeln, deren fünfte "Auf zum Heil" (ḥayya ʿalā l-falāḥ) heißt, die beim Rezitieren des azān zweimal wiederholt wird, siehe EI (2) I, S. 187 f., s.v. "Adhān" (Juynboll). Aḥmedī setzt hier anstelle der Vorbereitungen für das Morgengebet diejenigen für den Morgentrunk an. So gilt für ihn in diesen Versen die Forderung zum Heil dem Weine und die Stimme des Rufers verkündet am Morgen die Zeit des Morgentrunkes.

5) Hs. Ḥamidiye, Vers 7712 (= fol. 255 a, Zeile 7). Versmaß: hazağ.

Ich habe den Katzenjammer. O Weinschenk, hilf mir mit einem Weinbecher, wenn [etwas] vom Abend übrig geblieben ist[1].

Er greift die Fanatiker an, die das Weintrinken und die anderen irdischen Genüsse verdammen[2]: Es ist Emir Süleymāns Zeit. Auf das, was die Fanatiker sagen, braucht man nicht zu hören. Sie bellen wie die Hunde. Sie geben ja nur vor, religiös zu sein, und sind in Wahrheit in Irrtum befangen, weil sie glauben, daß sie Rettung finden könnten, ohne ihre Seelen von den inneren Leidenschaften und Begierden zu reinigen, wenn sie nur keinen Wein tränken:

Ṣūfī-yi šeyṭān-ṣıfat ger vesvese ëde dutma gūš[3]
Bāẕe nūš ët bāẕe vërme ᶜömri sulṭān devridür

Wenn der teufelsähnliche Sufi [dich] beunruhigt, höre nicht zu! Trink den Wein! Vertu nicht das Leben! Es ist die Zeit des Sultans.

Getür sāqī ičelüm ǧām-ı bāẕe[4]
Qo ṣūfī sözini it iši ᶜovdur

---

1) Das Trinken, um den Katzenjammer zu vertreiben, ist eine bekannte Gewohnheit und daher ein beliebtes Motiv in den Weingedichten. Als Beispiel seien hier die folgenden Verse von Abū Nuvās erwähnt: "Er reichte ihm einen Becher, der seinen Kater vertrieb und einen anderen folgen ließ. (Zwischendurch) kehrte sein Verstand zurück"; "Wenn seine rechte mit dem Becher zittert, läßt sie ihn eine Weile zittern, bis der Trunk sie wieder beruhigt". Siehe Wagner, Abū Nuwās, S. 306.

2) In den Wein- und Liebesgedichten greift man öfters den Asketen (zāhid) an, den man gern als einen religiösen Fanatiker schildert, siehe Levend, Dîvan Edebiyâtı, S. 561 f.; Pakalın, Tarih Deyimleri, Bd III, S. 49; Wagner, Abū Nuwās, S. 122. Für die Angriffe auf Sufis bei Ḫāfiẓ und ᶜAṭṭār siehe Ritter, "Philologika XV", S. 26, 36. Auch die Religionsgelehrten werden nicht geschont, siehe oben S. 267 ff. und unten S. 324 ff. Der Angriff zielt sowohl bei den Asketen als auch bei Sufis sowie bei den Religionsgelehrten auf Fanatismus, auf mangelnde Toleranz und auf Augendienerei.

3) Hs. Hamidiye, Vers 2856 (= fol. 95 a, Zeile 6). Versmaß: ramal.

4) Hs. Ḥamidiye, Vers 3360 (= fol. 111 b, Zeile 14). Versmaß: hazaǧ.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000336

Bring Weinschenk [den Wein]! Trinken wir aus dem Weinbecher! Laß doch die Worte des Sufi! Die Beschäftigung der Hunde ist es, zu bellen!

Ol ṣāfī meydedür ne ṣafā varsa ṣūfīyi[1]
Kim dürür aŋladuŋ mı mürāyī-i dīn-fürūš

Was es an Reinheit gibt, das ist im Wein. Hast du verstanden, wer der Ṣufi ist? Er ist derjenige, der sich mit seiner Religion wichtig macht[2]

Ṣūfī ṣanur ki taṣfiye-i nefs ëtmedin[3]
Bir bāze ičmemekile bulasıdur felāḫ

Der Sufi glaubt, daß er Rettung finden wird, ohne sich von seinen inneren Begierden und Leidenschaften zu reinigen, wenn er nur keinen Wein trinkt[4].

Aḫmedī wurde, weil er Wein trank, von Vertretern religiöser Kreise angegriffen[5]. Er verteidigt sich heftig, nimmt gegen die Angriffe als Arzt Stellung und hebt die Vorteile des Weins hervor:

Meyičün Aḫmedīye ṭaʿna uran[6]
Eger ʿavret degülse olmaya er hem

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 3716 (= fol. 123 b, Zeile 11). Versmaß: muẕāriʿ.

2) Über die Mißbilligung der zur Schau getragenen frommen Taten in der Malāmatiyya siehe oben S. 268 ff.

3) Hs. Hamidiye, Vers 1256 (= fol. 44 a, Zeile 13). Versmaß: muẕāriʿ.

4) Besonders bei der Betonung der inneren Reinheit läßt sich hier der Ton der Malāmatiyya erkennen. Vgl. dazu oben S. 265 f., 268 ff.

5) Aḫmedī greift sowohl in einem Emir Süleymān gewidmeten Lobgedicht auf Bursa (siehe oben S. 149 ff.) als auch in seinem medizinischen Werk Tervīḥ ül-ervāḥ (siehe oben S. 37, 39) die ṣūfīs und Rechtsgelehrten der Stadt an. Daher läßt sich vermuten, daß diese Kritik gegen ihn besonders in Bursa laut wurde.

6) Hs. Ḥamidiye, Vers 5281 (= fol. 175 b, Zeile 2). Versmaß: hazaǧ.

Derjenige, der Aḥmedī wegen des Weingenusses kritisiert, ist auch dann kein Mann, wenn er keine Frau ist.

Ṣafāsuz ṣūfīler baŋa šerābı terk ët dërler[1]
Niğe terk eyleye ʿāqıl anı kim šeyḫi šāb eyler

Die freudlosen Sufis sagen mir: "Gib das Weintrinken auf"! Wie kann der vernünftige Mensch das lassen, was die Alten verjüngt[2].

Bāẕe nūš eyle ḥekīm ögüdine gūš olub[3]
Ǫo faqīhüŋ sözüni eyleme aduŋı sefīh

Feyż-i raḥmetdür ü āṯār-ı kerem qavl-i ṭabīb
Ḫabeṯile ḥadeṯ ü ḥayżile dem baḥṯ-i faqīh

Hör auf den Rat des Arztes! Trink Wein! Laß die Worte des Rechtsgelehrten! Mache deinen Namen nicht zu dem eines Unvernünftigen[4]!

Die Worte des Arztes sind die Wohltat des Erbarmens und die Spuren der Gnade. Die Schlechtigkeit, die Verunreinigung, die Menstruation und das Blut bilden das Thema des Rechtsgelehrten[5].

---

1) Hs. Ḥamidiye, Vers 2625 (= fol. 87 b, Zeile 2). Versmaß: hazag.

2) Eine Anspielung auf sein hohes Alter. Aḥmedī, der vor 1334 auf die Welt kam, war auf jeden Fall über 70 Jahre alt, als er sich bei Emir Süleymān in Bursa befand.

3) Hs. Hamidiye, Verse 6639-6640 (= fol. 219 b, Zeile 10-11). Versmaß: ramal.

4) Auch als Medizin lehnt die orthodoxe islamische Theologie den Wein ab, siehe EI II, S. 960, s.v. "Khamr" (Wensinck). Hier aber nimmt Aḥmedī doch als Arzt Stellung. Auch in seinem medizinischen Werk Tervīḥ ül-ervāḥ befürwortet er das maßvolle Trinken, aber zugleich schildert er die Gefahren, die aus der Trunksucht entstehen, siehe Şehsuvaroğlu, Şâir, S. 43 ff.

5) Über die Geringschätzung der Beschäftigung mit den theologisch-juristischen Problemen des Alltages, siehe oben S. 263 f. 269. Mit Hilfe dieses Motivs stellt Aḥmedī das Trinken als eine harmlosere, ehrlichere und bessere Tat dar.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000338

Gönül kudüretin ibrīq şuyı arıtmaz[1]
Velīkin arıdur anı šerābile ibrīq

Das Wasser aus dem Waschkrug wäscht nicht die Betrübnis des Herzens fort, aber ein Krug[voll] Wein bereinigt sie[2].

Mey ičgil kim seni bir qaṭreyisen[3]
Ëde bir demde baḥr-i bī-gerān mey

Trink Wein! Wenn du ein Tropfen bist, macht der Wein aus dir mit einem Zuge ein uferloses Meer.

Auch vor dem heiligen Monat ramażān macht er nicht halt[4]. Er möchte jederzeit und überall trinken, sobald es möglich ist, die Wirkung des Weins zu verheimlichen[5]:

Čün qamu ay ḫaquŋ ola baʿżıda ičiben[6]
Baʿżıda ičmedügi kišinüŋ nedür ʿağeb

Warum trinken die Menschen in einigen [Monaten] und in anderen nicht, obwohl alle Monate Gottes sind[7].

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 4015 (= fol. 134 a, Zeile 6). Versmaß: mugtess.

2) Über den Waschkrug (ibrīq) siehe Pakalın, Tarih Deyimleri, Bd II, S. 14. Über den Weinkrug, der auch ibrīq heißt, siehe Levend, Divan Edebiyatı, S. 340.

3) Hs. Ḫamidiye, Vers 8130 (= fol. 269 a, Zeile 1). Versmaß: hazag.

4) Siehe oben S. 134.

5) Der ramażān als Hindernis für den Weingenuß ist ein altbekanntes Motiv der Weindichtung, siehe Wagner, Abū Nuwās, S. 117, 119; Meier, Mahsatī, S. 241.

6) Hs. Hamidiye, Vers 821 (= fol. 30 a, Zeile 2). Versmaß: mużāriʿ.

7) Eine feine Ironie auf diejenigen, die sich in den heiligen Monaten wie im ramażān in brave Gläubige verwandeln, obwohl sie in anderen Monaten den Wein doch genießen.

Nihān olsa Aḫmedī her dem içerdi[1]
Velī mümkin degül ki ola nihān mey

Aḫmedī hätte jederzeit getrunken, wenn es sich heimlich tun ließe; aber es ist nicht möglich, [die Wirkung des] Weins zu verbergen[2].

Besonders in den folgenden Versen sind die Merkmale der qalandar-Poesie nicht zu übersehen: Hab und Gut sind nicht mehr wert als ein Becher Wein. Der Ort des Aufenthaltes ist das Weinhaus, und der Geliebte ist der Weinverkäufer. Man will weder mit der Moschee noch mit dem Prediger etwas zu tun haben. Schön ist es, mit der Begleitmusik von Flöte und Tamburin (deff) den Wein zu genießen, indem man sich manchmal in einem Kloster für Wanderderwische, manchmal in einem Weinkeller aufhält[3]:

Çün ğihān fānīdür anda ḫān u mān niğe dërem[4]
Ben ki bir ğām-ı meye var ḫān u mānı ṣatmışam

Die Welt ist ja vergänglich. Wie kann ich denn dort Hab und Gut anhäufen, wo ich doch für einen Becher Wein alles, was es an Hab und Gut gibt, verkauft habe[5].

Meyḫāne yër dürür baŋa mey-fürūš yār[6]
Daḫı išüm ne ğāmiᶜ ü yā ḫoẕ ḫaṭībile

---

1) Hs. Ḥamidiye, Vers 8136 (= fol. 269 a, Zeile 7). Versmaß: hazağ.

2) Auch dieser Doppelvers weist daraufhin, daß Aḫmedī sich wegen des Weingenusses in Acht nehmen muß, weil man ihm das Trinken übel nimmt.

3) Über den qalandar siehe oben S. 314 ff.

4) Hs. Hamidiye, Vers 5264 (= fol. 174 b, Zeile 15). Versmaß: ramal.

5) Eine der wichtigsten Bedingungen des Vertrauens zu Gott besteht darin, nichts aufzusparen, siehe dazu oben S. In der qalandariyyat gesellen sich zu diesem Prinzip, das besonders hervorgehoben wird, auch der Weingenuß, die Liebe, das Spiel und die Unbekümmertheit, siehe Ritter, "Philologika XV", S 14 ff.

6) Hs. Hamidiye, Vers 6832 (= fol. 226 a, Zeile 8). Versmaß: muẕāriᶜ.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000340

[Im] Weinhaus ist mein Platz und der Weinverkäufer ist mein Freund[1]. Was habe ich noch mit der Moschee oder mit dem Prediger zu tun?

Seher-geh kim ëder bülbül terennüm[2]
Mey-i gülgūn getür ki oldur tenaʿʿüm

Ney ëtdüginğe dem dem nāle ḫošdur
Ki ura yanınğa muṭrib deffi düm düm

Niče bir ḫanqāh ola yërümüz
Nola bir gün olursa ḫāne-i ḫum

In der Morgenstunde, in der die Nachtigall singt, bring den rosenfarbenen Wein, welcher Lebensgenuß bedeutet!

Während die Flöte von Atemzug zu Atemzug stöhnt, ist es [so] schön, wenn der Musikant das Tamburin zur Begleitung schlägt: "Dum! Dum!".

Was ist dabei, wenn einmal unser Aufenthaltsort ein Derwischkloster ist, [und] was ist denn [daran Schlimmes], wenn er an einem [anderen] Tag ein Weinkeller ist.

Seine Angriffe zielen immer auf Falschheit der Fanatiker, deren puritanische Einstellung nach seiner Meinung auf nichts anderes als auf ein Tauschgeschäft hinausläuft, weil sie für ihre frommen Taten von Gott Belohnungen erwarten[3]. Aḥmedī zieht es vor, in seiner Haltung ehrlicher zu bleiben. Er ge-

---

1) Über die Rolle des Weinhauses und des schönen Weinschenks sowie deren Vorzug vor der Moschee in der qalandar-Poesie siehe Ritter, Meer, S. 488; Ritter, "Philologika XV", S. 15, 17, 19 ff.; vgl. oben S. 267 ff.

2) Hs. Hamidiye, Verse 5407-5409 (= fol. 179 b, Zeile 6-8). Versmaß: hazag.

3) Vgl. dazu oben S. 260, 270 ff., 299 ff.

steht ein, daß er mit dem Weintrinken eine Sünde begeht. Er verläßt sich aber auf Gottes Erbarmen[1]:

Mey ḫaṭādur velīk vardur ümid[2]
Ki geče ḫaq quluŋ ḫaṭāsından

Weintrinken ist ein Vergehen, aber die Hoffnung besteht, daß Gott die Verfehlungen [seines] Dieners vergibt[3].

Sen ü ben ger günāh ëtmeyevüz[4]
Pes ayıt raḫmetini nëde raḫīm

Wenn du und ich keine Sünde begehen, dann sag, was wird denn der Erbarmer mit seinem Erbarmen beginnen[5]?

Güneh dëyü nūš ëtmeseŋ bāzeyi[6]
Nedur pes dëdügüŋ ġāfūr u vedūd

Wenn du den Wein nicht trinkst, weil [du denkst, daß] es Sünde ist, warum nennst du denn [Gott] den Verzeihenden und den Freundlichen[7]?

---

1) Gottes Erbarmen ist einer der wichtigsten Bestandteile des Gottesbegriffes, siehe oben S. 209 ff. Daher ist es verständlich, daß sowohl die religiöse und mystische als auch die profane Dichtung sich gerne dieses Motivs bedient. Für die Verwendung dieses Motivs in der religiösen und mystischen Dichtung siehe Ritter, Meer, S. 254 ff. und in der profanen Dichtung siehe Wagner, Abū Nuwās, S. 123 ff.

2) Hs. Hamidiye, Vers 6174 (= fol. 204 a, Zeile 16). Versmaß: ḫafīf.

3) Für dasselbe Motiv bei Ḥāfiẓ und Sanā'ī siehe Ritter, "Philologika XV", S. 20.

4) Hs. Hamidiye, Vers 5349 (= fol. 177 b, Zeile 9). Versmaß: ḫafīf.

5) Über die durch ein ḫadīṯ bekräftigte Vorstellung, daß Gott die Menschen geradezu sündigen lasse, um seine Barmherzigkeit zeigen zu können, siehe Ritter, Meer, S. 254 ff.

6) Hs. Hamidiye, Vers 1384 (= fol. 48 b, Zeile 8). Versmaß: mutaqārib.

7) Über das absichtliche Begehen von Sünden in Hinblick auf Gottes Barmherzigkeit und Vergebung siehe Wagner, Abū Nuwās, S. 123.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000342

İlāhī ḫāğetüm bu kim senüŋ ʿafvuŋla maḥv ola[1]
Ne defter kim siyāh ëtdüm düziñğe ben bu dīvānı

O Gott! Das ist meine Bitte: vernichte alle Hefte,
die ich [mit meinen Sünden] schwarz befleckte bis
ich diesen Diwan [endlich] abgeschlossen habe[2]!

Manchmal bekommt er ein schlechtes Gewissen, bereut seine Taten und möchte gern Buße tun[3]. Er bringt es aber doch nicht zustande, weil er sich von seiner Umgebung ablenken läßt:

Elüme ğām şunkim ḫūn olur ğān[4]
Öŋüme geliğek fikr-i serenğām

Dilerem tevbe ëdem bāzeden līk
Budur qorḫum ki şıya anı bir ğām

Gib den Weinbecher in meine Hand, denn mein Herz
blutet, wenn ich an [unser] Ende denke!

Ich möchte das Weintrinken aufgeben und Buße tun,
aber ich habe Angst, daß ein [einziger Becher aus]
Glas sie [meine Buße], zerbricht.

Bu mevsümde ëtme tevbe kim bu mevsüm[5]
Gečiček tevbe ëdesin żarūrī

---

1) Hs. Ḥamidiye, Vers 7134 (= fol. 236 a, Zeile 11). Versmaß: hazağ.

2) Eine Anspielung auf die Tätigkeit des Schreibengels, der an der linken Seite des Menschen steht und die Sünden aufzeichnet. Über die Schreibengel siehe Gardet, Islam, S. 72; Horten, Gedankenwelt des Volkes, S. 64 f. Mit Hilfe dieses Motivs weist Aḥmedī auf sein erlebnisreiches Leben, beendeten Diwan und sein hohes Alter hin, siehe oben S. 304.

3) Über die Buße siehe oben S. 217, 257.

4) Hs. Ḥamidiye, Verse 5375-5376 (= fol. 178 b, Zeile 4-5). Versmaß: hazağ

5) Hs. Ḥamidiye, Vers 7679 (= fol. 254 a, Zeile 5). Versmaß: hazağ.

Tu keine Buße zu dieser Jahreszeit! Wenn diese Jahreszeit einmal vorüber ist, mußt du [sowieso] Buße tun[1].

Naṣīḥat išidüben dut ki eyledüŋ tevbe[2]
Behār u bāze vü yār ola mı bu tevbe naṣūḥ

Sagen wir, daß du die Ratschläge beherzigt und Buße getan hast. Würde diese Buße ehrlich gemeint sein, [während du die Möglichkeit hast], den Frühling, den Wein und [die Gesellschaft] des Freundes [zu genießen][3].

Bringt er es übers Herz, gelingt es ihm doch nicht, seine Buße lange durchzuhalten:

Gül mevsümidür qo tevbeyi kim[4]
Bir kez daḫı ola tevbe nāčār

Es ist die Zeit der Rosen. Laß doch die Buße! Die Buße soll noch einmal hilflos sein, [weil sie ohne Wirkung bleibt]!

---

1) Über den Frühling als einen Grund zum Trinken siehe Meier, Mahsatī, S. 210. Vgl. oben S. 298 f. "mevsüm" bedeutet hier eine Zeitepoche, in der man Möglichkeiten hat, das Leben zu genießen. So macht Aḫmedī zugleich auf die Zeit Emir Süleymāns und auf das Alter, in dem man das Leben noch genießen kann, eine Anspielung.

2) Hs. Hamidiye, Vers 1230 (= fol. 43 b, Zeile 3). Versmaß: mugtess.

3) Vgl. Ḫayyāms rubāʿī:

Tauba makun az may agarat may ǰāšad
Ṣad ṭāib u nādimāt dar pay ǰāšad
Gul ǧāma daṛān u bulbulān naʿre zaṇān
Dar vaqt-i čunīn tauba ravā kay bāšad

Tu keine Buße des Weines wegen, wenn du Wein hast, [denn] hundert Bußen und Reuen folgen [einer solchen Tat nacheinander]. Die Rose zerreißt ihr Kleid und die Nachtigallen singen laut. Wie kann in einer solchen Zeit die Buße recht sein!

Siehe Khayyam, Les Roubaites, S. 54.

4) Hs. Ḫamidiye, Vers 2188 (= fol. 73 a, Zeile 16). Versmaß: hazag.

Şun ol ğām-ı ṭarab-enğāmı sāqī[1]
Ki tevbe šīšesin şıdı bu tāyib

Gib jenen Becher, dessen Wirkung die Fröhlichkeit ist, o Weinschenk! Denn dieser [hier], der Buße getan hat, hat den Glasbecher der Buße zerbrochen.

Dëyen kim Aḥmedī ëtmiš ya ëder bāz̲eden tevbe[2]
Ne tevbe ḫaša lillāh kim bu ḫalq yaŋlıš ḫisāb eyler

Diejenigen, die sagen, daß Aḥmedī das Weintrinken aufgegeben und Buße getan hat oder tun wird, [irren sich]. Was für eine Buße? Gott bewahre! Diese Leute stellen [aber] eine falsche Rechnung auf[3]!

In einigen Gedichten greift er den Wein heftig an. Diese Gedichte erwecken den Eindruck, als ob er sich selbst durch die Erwähnung der körperlichen und seelischen Schäden des Weingenusses beeinflussen wolle, um nicht weiter zu trinken. In diesen Versen spricht ein Kenner des Weins, der die Schäden der Trunksucht am eigenen Leibe gespürt haben muß:

Šerden amān gerekse müdām ičmegil šerāb[4]
Ne ḫayr ola anda ki adı ola šer āb

...

Ḫayr āb niğesi dëye ḫayr ehli aŋa kim
Dünyā vü dīn bināsını benden ëder ḫarāb

...

---

1) Hs. Ḥamidiye, Vers 794 (= fol. 29 a, Zeile 5). Versmaß: hazaǧ.

2) Hs. Ḥamidiye, Vers 2628 (= fol. 87 b, Zeile 5). Versmaß: hazaǧ.

3) Ein altes Motiv der Weindichtung, vgl. dazu Abū Nuvās' folgende Verse: "Die Leute sagen: 'Du hast dich bekehrt'. Nein, bei Gott, ich habe mich nicht bekehrt", siehe Wagner, Abū Nuwās, S. 131.

4) Hs. Hamidiye, Verse 774, 776, 780 (= fol. 28 a, Zeile 15; fol. 28 b, Zeile 2, 6). Versmaß: muẖāriʿ.

Daḫı bu zehrüŋ adını ʿazb urma Aḥmedī
Kim ğānuŋa ʿanādur ol vü ʿaqluŋa ʿazāb

Wenn [dir] die Bewahrung vor dem Bösen vonnöten erscheint, trinke nicht dauernd Wein. Was kann an jener [Flüssigkeit], deren Name das böse Wasser[1] ist, gut sein?

...

Wie sollen die Guten ihn denn das gute Wasser nennen? Er ruiniert [ja alles, was ich in] meiner Welt und Religion aufgebaut habe[2].

...

Aḥmedī, nenne nicht dieses Gift immer noch wohlschmeckend, denn es ist Betrübnis für dein Herz und Qual für deinen Verstand.

Bünyāz-ı küfr ü bidʿat ü bedḫāh-ı šerʿ-i dīn[3]
Hemrāh-ı kibr ü kīne vü ḫaşm-ı zer ü direm

Āğāz-ı her maẓarrat ü enğām-ı her ʿıqāb
Qānūnı her mezellet ü esbāb-ı her saqam

...

Olur yürekde ol ḫafaqān vü ğigerde baš
Bašda şudāʿ u dilde leken sīnede verem

---

1) Das Wort "šerāb" (Wein) läßt sich in zwei Teile zerlegen: "šer + āb" (böse + Wasser: das böse Wasser). Aḥmedī nützt die Gelegenheit für eine Paronomasie (tağnīs-i murakkab) aus. Über "tağnīs-i murakkab" siehe Tarlan, Şeyhî, S. 184.

2) Vgl. Ḫayyāms rubāʿī:

Zanrūḫ ki rāh-nāb mīḫānandaš
Tīmār-i dil-i ḫarāb mīḫānandaš
Čam-i du se sangīn ba-man ārīd sabuk
Ḫayr āb čirā šarāb mīḫānandaš

Von jenem Leben, das man den klaren Wein und die Pflege der zerstörten Seele nennt, bring mir schnell zwei drei schwer gewichtige Pokale! Es ist das gute Wasser! Wieso nennt man es das böse Wasser?

Rubāʿiyyāt-i Ḥakīm ʿUmar Ḫayyām (ed. Ramaẓānī), Nr 315.

3) Hs. Hamidiye, Verse 5221-5222, 5226-5227 (= fol. 173 b, Zeile 2-3, 7-8). Versmaß: muẓāriʿ.

Olur hemīše kāmı kem ol zehri ičenüŋ
Ger ḫod eline alduġı olursa ğām-ı Ğem

Die Grundlage der Gotteslästerung und der Ketzerei [ist dieser Wein. Er ist] derjenige, der gegen die šarīʿa der Religion Groll hegt. Der Gefährte des falschen Stolzes und des Hasses [ist er auch]. Ebenso wie [er] der Feind des Goldes und des Silbers [ist].

Der Anfang jeder Verderbnis [ist er] und das Ende, [das er bereitet, ist] jede [erdenkliche] Strafe. Sein Gesetz [ist] jede Erniedrigung und [er ist] der Grund aller Krankheiten.

...

[Er] verursacht im Herzen das Klopfen, läßt in der Lunge Knoten entstehen. [Er] verursacht im Kopf Schmerzen, in der Seele Melancholie und in der Brust die Tuberkulose.

Das Vergnügen desjenigen, der jenes Gift trinkt, wird immer geringer, sogar wenn er den Weinbecher Ğams in die Hand nimmt[1].

b) Irdische Liebe

Aḥmedīs Liebesgedichte sind sehr gefühlvoll, feinsinnig und gekonnt in ihrem Stil. In seinen vielen Versen erkennt man einen der Vorgänger des großen Meisters Fuzūlī[2]. Die bekannten Ausdrucksmittel der klassischen Literatur wie Blumen, Bäume, Tiere, Düfte, Juwelen, verschiedene Instrumente und Geräte, Naturereignisse, mythische und historische Motive sowie religiöse, mystische, wissenschaftliche und künstlerische

1) Aḥmedī erlaubt als Arzt in seinem medizinischen Werk Tervīḥ ül-ervāḥ das maßvolle Trinken, warnt jedoch vor den schweren Folgen der Trunksucht mit ähnlichen Versen wie hier, siehe Şehsuvaroğlu, Şâir, S. 43 ff.

2) Siehe oben S. 111.

Termini[1] kennt Aḥmedī sehr gut und weiß sie auch trefflich anzuwenden[2]. Aber besonders mit Hilfe der religiösen und mystischen Begriffe verfeinert er die Darstellung der irdischen Liebe bis zum äußersten[3]. Die erotische Liebe, die er öfters weitgehend der Sinnlichkeit entkleidet, gelangt in seinen Liebesgedichten zu einer Synthese mit der mystischen, so daß sie eine höhere und zuweilen symbolische Bedeutung gewinnt[4]. So lobt er Gott als den Schöpfer des Geliebten und liefert sich dem Geliebten mit der Ergebenheit eines Novizen gegenüber seinem Scheich aus. Er ist bereit, alles für die Liebe zu opfern, hört nicht auf Ratschläge, nimmt den Tadel der Leute in Kauf und lehnt jedes Heilmittel gegen seinen unerträglichen Liebeskummer ab. Er will seine Individualität vernichten und in dem Geliebten aufgehen. Trotz dieser starken Idealisierung, die er in erster Linie durch die mystischen Symbolik erreicht, fehlt in diesen Gedichten doch die Sinnlichkeit nicht. Er selbst faßt sein erotisches Ziel offen in die Worte: Das beste Heilmittel für seine Krankheit sind die Lippen des geliebten Individuums.

---

1) Die Untersuchung einzelner Motive im Hinblick auf ihre Verwendung und Originalität bei Aḥmedī würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Eine bloße Aufzählung erübrigt sich, weil eine ausführliche Bearbeitung dieser Ausdrucksmittel sowie ihr Vergleich mit einigen persischen Vorbildern anhand vom Diwan Šeyḫīs, der Aḥmedīs Schüler war, vorliegt: Tarlan, Şeyhî, S. 54-182. Auch Levend, Divan Edebiyatı, İstanbul 1943, zählt diese Ausdrucksmittel der klassischen Literatur auf.

2) In diesem Zusammenhang ist erwähnenswert, daß die Geliebten in Aḥmedīs Gedichten nicht nur schwarze Augen haben, wie es in der klassischen Literatur im allgemeinen der Fall ist, sondern öfters helle (elā): Die bevorzugte Augenfarbe der türkischen Volksliteratur. Als Beispiel seien folgende Verse erwähnt: Hs. Hamidiye, Vers 2368 (= fol. 78 b, Zeile 16); Hs. Hamidiye, Vers 2380 (= fol. 79 a, Zeile 12). Vgl. dazu Banarlı-Gönensay, Türk Edebiyatı Tarihi, S. 128. Die hellen Augen finden auch bei Aḥmedīs Schüler Šeyḫī Erwähnung, siehe Tarlan, Şeyhî, S. 88.

3) Über die Verwendung der religiösen und mystischen Motive in der Liebespoesie siehe Bombaci, "The Turkic Literatures", S. LI ff.; Ritter, Meer, S. 370 f.; Meier, Fawā'iḥ, S. 220 ff.; Paret, Symbolik des Islam, S. 43.

4) Vgl. Paret, Symbolik des Islam, S. 43 f.; Meier, Fawā'iḥ, S. 221; Ritter, "Philologika VII", Der Islam XXI (1933), S. 89; Bombaci, "The Turkic Literatures", S. LI ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000348

Hier soll versucht werden, Aḫmedīs Auffassung der irdischen Liebe, wie sie sich aus Aḫmedīs Diwan ermitteln läßt, darzustellen. In den folgenden Versen bewundert Aḫmedī Gottes Kunst, mit der er den Geliebten schuf. Auf dieser mystischen Grundlage[1], die hier zur Verherrlichung des Geliebten dient, schmückt Aḫmedī sein Bild mit einigen klassischen Mitteln des Diwan-Dichters aus, den mythologischen Motiven, Blumen und Edelsteinen:

Fidā olsun bu ğān ṣunʿına anuŋ[2]
Ki sinüŋ bigi bir ğānān yaratdı

Liqāŋı Ḫıżr baḫtuŋı Sikender
Lebüŋi češme-i ḥayvān yaratdı

Senüŋ zībā ğemālüŋi ğihānda
Kemāl-i ṣunʿına bürhān yaratdı

Gözüŋi nergis-i raʿnā düzetdi
Ṣačuŋı sünbül ü reyḥān yaratdı

Zihī qādir ki yāqūtile dürden
Bu luṭfile leb ü dendān yaratdı

İki ğāẕū gözüŋüŋ ġamzesinde
Hezārān siḥrile destān yaratdı

Diese Seele soll das Opfer für seine Kunst werden, denn er schuf so einen [großartigen] Geliebten wie dich!

---

1) Siehe dazu oben S. 259 und unten S. 349 f.

2) Hs. Hamidiye, Verse 7761-7766 (= fol. 256 b, Zeile 10-15). Versmaß: hazaǧ.

Dein Antlitz schuf er [wie dasjenige des] Ḫiżr[1], dein Glück [wie dasjenige] Alexanders[2]. Deine Lippen schuf er [gleich dem] Lebensquell[3].

Er schuf deine herrliche Schönheit in der Welt als einen Beweis für seine vollendete Kunst[4].

Er schuf deine Augen [gleich der] schönen Narzisse[5]. Dein Haar schuf er [gleich der] Hyazinthe und dem Basilienkraut[6].

Welch Allmächtiger [ist Gott], daß er aus den Rubinen und Perlen so feine Lippen und Zähne schuf[7].

Aus den Seitenblicken deiner beiden Augen, die zwei Hexen sind[8], ließ er tausend Hexereien und Legenden erwachsen[9].

---

1) Über den Vergleich der geliebten Person mit Ḫiżr siehe Tarlan, Şeyhî, S. 161. Über Ḫiżr oder al-Ḫażir siehe EI II, S. 925-927, s.v. "al-Khaḍir" (Wensinck); İA V, S. 462-471, s.v. "Hızır" (Boratav).

2) Über den Vergleich der geliebten Person mit Alexander siehe Tarlan, Şeyhî, S. 158. Über die legendäre Persönlichkeit Alexanders in den islamischen Erzählungen siehe EI II, S. 570 f., s.v. "al-Iskandar" (ohne Angabe des Verfassers); İA V, S. 1088-1090, s.v. "İskender-nāme" (Friedländer-[Gökyay]). Näheres oben S. 16 ff.

3) Über den Vergleich der Lippen mit der Lebensquelle in der klassischen türkischen Literatur siehe Tarlan, Şeyhî, S. 139.

4) Über die mystische Anschauung, überall und in allem Gottes-werk zu sehen, siehe oben S. 259 und unten S. 349 f.

5) Über die Narzisse als Metapher für das Auge siehe Tarlan, Şeyhî, S. 89 f., Levend, Divan Edebiyatı, S. 493; Meier, Mahsatī, S. 293.

6) Die Farbe und die Form des Haares werden mit der Hyazinthe und dessen Duft mit dem Basilienkraut verglichen, siehe Tarlan, Şeyhî, S. 79, 69, 56; Levend, Divan Edebiyatı, S. 497.

7) Über den Vergleich der Lippen mit roten Rubinen und über den Vergleich der Zähne mit Perlen siehe Tarlan, Şeyhî, S. 127; Levend, Divan Edebiyatı, S. 501 f.

8) Über den Vergleich der Augen mit den Hexen siehe Tarlan, Şeyhî, S. 96 f.; Levend, Divan Edebiyatı, S. 493.

9) Hexereien und Legenden symbolisieren die Ausdruckskraft der Augen, siehe Tarlan, Şeyhî, S. 96 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000350

Der Geliebte ist teilnahmslos gegenüber Aḫmedīs Gefühlen[1] und treulos[2]. Er bereitet Aḫmedī Kummer[3]:

Ṭapuŋa ërem dëyü qapuŋda čoḫ oldum muqīm[4]
Dëmedüŋ bir gün ki neyler ëšigümde bu ġarīb

Um dir zu huldigen, wartete ich lange vor deiner Tür.
An keinem einzigen Tag sagtest du: "Was sucht denn
dieser arme Fremde an meiner Schwelle[5]"?

Hīč anmaz ë ṣabā bizi dildār ḫoš mıdur[6]
Ṣormadı yār ḫāli nedür yār ḫoš mıdur

Ol bizi ṣormasa nola sen bizden anı ṣor
Ol zülfi sünbül ü yüzi gülzār ḫoš mıdur

O Morgenwind! Der Geliebte erwähnt uns überhaupt
nicht mehr. Geht es ihm gut? Er hat nicht gefragt,
wie es um [diesen] Liebenden steht. Geht es denn
dem Geliebten [selbst] gut?

Es macht nichts, wenn er nach uns nicht fragt. Frage
du für uns nach ihm: Geht es jenem [Schönen] mit den
lilienähnlichen Haaren und dem Rosengesicht gut[7]?

---

1) Vgl. Ritter, Meer, S. 401.

2) Über das Motiv der Treulosigkeit und Wortbrüchigkeit der geliebten Person siehe Meier, Mahsatī, S. 170 f., 279; vgl. Tarlan, Şeyhî, S. 44.

3) Über die Härte und Abweisung, die der Liebende über sich ergehen läßt, siehe Ritter, Meer, S. 389 ff.; Wagner, Abū Nuwās, S. 318 f. Und über den Kummer, den die Liebe verursacht, siehe Meier, Mahsatī, S. 171, 199.

4) Hs. Hamidiye, Vers 802 (= fol. 29 a, Zeile 13). Versmaß: ramal.

5) Vgl. dazu den folgenden Vierzeiler: "Ein ganzes Leben ist es her, daß ich hinter dir aufgestanden bin, um mich vielleicht einmal ein Stündchen zu dir setzen zu können" bei Meier, Mahsatī, S. 313. Über das hohe Streben in der Liebe, das sich auf einen unerreichbaren Gegenstand richtet, siehe Ritter, Meer, S. 385 f. Über die völlige Unterwürfigkeit in der Liebe siehe Wagner, Abū Nuwās, S. 315 f.; Weisweiler, Halsband, S. 73 ff.

6) Hs. Hamidiye, Verse 3311-3312 (= fol. 110 a, Zeile 10-11). Versmaß: muẓāriᶜ.

7) Über die Selbstlosigkeit in der Liebe siehe Ritter, Meer, S. 385.

Yalvaruben yāre dur zaḫmuma merhem ur dėdüm[1]
Hīč dėdüm mi ki her laḥẓa yüregüm yaradur

Ich sagte zu dem Geliebten flehend [nur]: "Bleib!
Lege eine Salbe auf meine Wunde"! Sagte ich jemals:
"Zerreiße mein Herz jede Sekunde[2]"?

Aḫmedīnüŋ ğānına kimdür belā oḫın atan[3]
Bellüdür sen yayı ne penhān ėdersin ėtmegil

Wer schießt auf Aḫmedīs Herz die Pfeile des Unglücks
ab? Natürlich du! Warum verbirgst du denn den Bogen!
Laß das doch[4]!

Er trennt sich von Aḫmedī. Die Trennung von ihm bereitet Aḫmedī Schmerzen[5]:

Hiğrüŋle yüregümi ṭolu yāre eyledüŋ[6]
Aġyāre ėdeğek iši sen yāre eyledüŋ

Durch die Trennung hast du mein Herz mit Wunden
geschlagen. Du hast etwas, was man doch nur dem Rivalen
antut[7], dem Freunde angetan.

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 5012 (= fol. 100 a, Zeile 11). Versmaß: ramal.

2) Auch der Tadel von Seiten des Geliebten ist ein altes Motiv der Liebespoesie, siehe Wagner, Abū Nuwās, S. 320.

3) Hs. Hamidiye, Vers 4809 (= fol. 160 a, Zeile 5). Versmaß: ramal.

4) Über die Pfeile als Symbol für die Wimpern und den Bogen für die Augenbrauen siehe Tarlan, Şeyhî, S. 85, 98. Die schönen Augen und der wirkungsvolle Blick lassen im Herzen des Dichters die Liebe entflammen, die ja so verhängnisvoll ist. Die geliebte Person versucht aber, sich seinem Blick zu entziehen, was der Dichter mit "den Bogen verbergen" zum Ausdruck bringt.

5) Über die Trennung, die eines der altbekannten Motive der Liebespoesie ist, siehe Ritter, Meer, S. 430 f.; Wagner, Abū Nuwās, S. 321 ff.; Weisweiler, Halsband, S. 133 ff.

6) Hs. Hamidiye, Vers 4381 (= fol. 146 a, Zeile 14). Versmaß: muẓāriᶜ.

7) Der Rivale ist eine bekannte Figur der klassischen Dichtung, vgl. Tarlan, Şeyhî, S. 169.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000352

Ğihān nem olsa ǧamu gözyašıyla baŋa ne ġam[1]
Ḫayātı nëderem andan ırağ ğihān nemdür

Was kümmert es mich denn, daß die Welt von [meinen] Tränen naß wird[2], [denn] was fange ich, getrennt von ihm, mit dem Leben an? Und welche Beziehungen soll ich, [von ihm entfernt], zur Welt [noch] haben?

Die Liebe macht ihn krank[3], aber der Kummer, den der Geliebte verursacht, wirkt wie ein Heilmittel bei ihm[4]. Er ist bereit, für den Geliebten sein Leben, seine Religion und seine Seele hinzugeben[5]. Er entschuldigt sich, weil er als Geschenk nur sein Leben anzubieten hat. Es ist aber leider des Geliebten nicht würdig[6]:

Dërler ki ḫaste neŋdür ayıt qılalum devā[7]
Čün sağı yoḫ tenüŋ nedëyem ḫaste nem degül

Man sagt: "Was ist an dir denn krank? Sag an! Wir wollen es heilen"! Es gibt ja an [meinem] Korper gar nichts Gesundes. Was soll ich da sagen? Was ist denn an mir nicht krank?

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 2172 (= fol. 72 b, Zeile 16). Versmaß: mugtess.

2) Über das Weinen in der Liebespoesie siehe Meier, Mahsatī, S. 152 f., 171, 175, 357; Wagner, Abū Nuwās, S. 313 f.; Weisweiler, Halsband, S. 35 ff.

3) Über die Liebe, die zur Krankheit führt, siehe Meier, Mahsatī, S. 32 ff. Vgl. unten S. 345 f.

4) Der Liebende muß im Schmerz, den er aus seiner Liebe erleidet, Freude empfinden, siehe Ritter, Meer, S. 389 f.; Meier, Mahsatī, S. 199. Vgl. dazu die Umwertung des Leides in der Mystik oben S. 248, 253.

5) Über die Opferbereitschaft in der Liebe siehe Ritter, Meer, S. 386 ff.

6) Über die Unterwürfigkeit in der Liebe siehe Wagner, Abū Nuwās, S. 315 f. Vgl. oben S. 337 f.

7) Hs. Hamidiye, Vers 4866 (= fol. 162 a, Zeile 2). Versmaß: muẓāriᶜ.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000353

Ğān-ı ʿazīzi ayaġuŋa ëtse Aḥmedī nisār[1]
ʿAyb ëtme kim faqīrüŋ olur tuḥfesi ḥaqīr

Wenn Aḥmedī seine [für ihn] teuere Seele dir zu Füßen legt, nimm es ihm nicht übel, denn das Geschenk eines Armen ist ja [normaler Weise] gering.

Aḥmedī ist ein Mensch, der zu dem Geliebten gelangen will, so wie die Novizen (murīd), die Gott erreichen möchten. Deshalb ist für ihn kein eigener Wille vonnöten, abgesehen von seinem Verlangen nach dem Geliebten[2]:

Yoluŋa fidī varlıġum ët neyse murāduŋ[3]
Čün saŋa mürīdem ne gerek baŋa irādet

Meine Existenz soll auf deinem Wege geopfert werden! Tu, was du willst! Denn ich bin derjenige, der dich erstrebt! Wozu ist mir ein eigener Wille vonnöten[4]?

Die eigene Existenz ist zwischen den Liebenden ein trennendes Element. Man muß sie aufgeben und in der Liebe aufgehen, so daß man die ewige Beständigkeit erreicht[5]:

Vaṣluŋdan ol kiši ëre ʿizz ü beqāya kim[6]
Varlıġını yoluŋda qoyuben fenā ola

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 2504 (= fol. 83 b, Zeile 2). Versmaß: mużāriʿ.

2) Über den Willen eines Novizen siehe Hartmann, Ḳuschairī, S. 100 ff.; Meier, Fawā'iḥ, S. 224 ff. Diesen ausgesprochen mystischen Begriff verwendet Aḥmedī hier als Ausdrucksmittel für die Ergebenheit und Unterwürfigkeit in der irdischen Liebe.

3) Hs. Ḥamidiye, Vers 1073 (= fol. 38 a, Zeile 6). Versmaß: hazağ.

4) Über das Aufgeben des eigenen Willens, das eine höhere Stufe der Liebe darstellt, siehe Ritter, Meer, S. 385.

5) Über das Entwerden in der Liebe siehe Ritter, Meer, S. 413 ff.

6) Hs. Hamidiye, Vers 443 (= fol. 17 b, Zeile 1). Versmaß: mużāriʿ.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000354

Ğevrüŋ baŋa ḫoš vefādur ë yār[1]
Derdüŋ baŋa key devādur ë dost

Die Qual, die von dir herrührt, gilt bei mir als schöne Treue, o Geliebter! Der Kummer, der von dir ausgeht, ist für mich ein gutes Heilmittel, o Freund!

Yoluŋda gitdise ğān u dil ü dīn[2]
Čü sen varsın var olğıl ğam degüldür

Wenn auch immer [mein] Leben[3], [meine] Seele und [meine] Religion[4] auf dem Weg zu dir verloren gingen, so ist es [doch] kein [Grund zur] Sorge, weil es dich gibt. Dich soll es geben!

Ölürse Aḫmedī ʿışquŋda nola[5]
Olur yārüŋ yolında ölmek kerāmet

Was ist denn [schon dabei], wenn Aḫmedī [auf dem Pfade] deiner Liebe stirbt. Das Sterben auf dem Wege des Geliebten ist eine Wundertat[6]!

---

1) Hs. Ḥamidiye, Vers 1065 (= fol. 37 b, Zeile 13). Versmaß: hazağ.

2) Hs. Ḥamidiye, Vers 3457 (= fol. 115 a, Zeile 6). Versmaß: hazağ.

3) Über das bekannte Motiv der Liebespoesie die Bereitschaft der Liebenden zum Verzicht auf das eigene Leben siehe Wagner, Abū Nuwās, S. 316 f.; Ritter, Meer, S. 392 ff., vgl. dazu das mystische Motiv Verzicht auf das Leben in der Liebe zu Gott oben S. 249 ff., 253 f.

4) Über die Hingabe des Glaubens in der Liebe siehe Ritter, Meer, S. 386 ff. Ein paralelles Motiv zur mystischen Einstellung, die im Hochgefühl der Gotteserkenntnis entsteht: Alles außer der Erkenntnis der Gottheit verliert seine Bedeutung, siehe oben S. 265.

5) Hs. Ḥamidiye, Vers 988 (= fol. 35 a, Zeile 11). Versmaß: hazağ.

6) Eine der stark mystisch gefärbten Ansichten. Vgl. dazu Aḫmedīs Einstellung zu den Wundertaten oben S. 273 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000355

[Nur] derjenige, der seine Existenz auf deinem Wege aufgibt[1] und entwird[2], kann durch die Vereinigung mit dir Ehre und Beständigkeit[3] erreichen.

Aḥmedī yāri gerekse varlıġuŋ terk eylegil[4]
Yārile sinüŋ araŋda varise sensin ḥiǧāb

Aḥmedī, wenn du den Geliebten erstrebst, dann gib deine Existenz auf! Wenn ein Vorhang zwischen dir und dem Geliebten steht, dann bist du es selbst.

Aḥmedī identifiziert sich vollkommen mit dem Geliebten[5]:

Sinüŋleyem egerči ki ṣūretde ayruyam[6]
ʿIšq olıġaḥ ne buʿd ki vardur qarīb ola

Ich bin in dir, obwohl ich dem Scheine nach von dir getrennt bin. Wenn die Liebe [einmal] vorhanden ist, dann rücken alle Dimensionen zusammen.

Auf seine Liebe machen die Leute kritische Anspielungen. Er wird dafür auch getadelt[7]. Aber der Tadel schreckt ihn nicht. Seine Liebe ist uralt. Sie begann am Anfang der Ewigkeit[8]. Er distanziert sich von allem, was nicht die geliebte Person ist:

Ne ṭašlarsın beni sen daḥı yëter[9]
Senüŋčün baŋa ḥalq atduġı ṭašlar

---

1) Vgl. dazu das Aufgeben der eigenen Existenz in der Mystik oben S. 251 f., 255.

2) Vgl. dazu den Begriff des Entwerdens in der Mystik oben S. 250.

3) Vgl. dazu die Beständigkeit in der Mystik oben S. 251.

4) Hs. Hamidiye, Vers 622 (= fol. 23 a, Zeile 16). Versmaß: ramal.

5) Über die Selbstidentifikation des Liebenden mit dem Gegenstand der Liebe siehe Ritter, Meer, S. 408 ff.

6) Hs. Hamidiye, Vers 494 (= fol. 19 a, Zeile 7). Versmaß: mużāriʿ.

7) Für das Tadlermotiv vgl. Wagner, Abū Nuwās, S. 251, 324 f.; Weisweiler, Halsband, 80 f.

8) Vgl. dazu das Versprechen der Seelen im alast-Bund sowie die Entstehung der Liebe zu Gott in der Mystik oben S. 246 ff.

9) Hs. Hamidiye, Vers 2385 (= fol. 79 b, Zeile 4). Versmaß: hazaǧ.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000356

Warum bewirfst auch du mich mit Steinen? Es genügen die Steine, mit denen das Volk mich deinetwegen bewirft!

Seni sevdügüme ëderler melāmet[1]
Teberrā sini sevmezden teberrā

Sie tadeln mich, weil ich dich liebe. Weg mit demjenigen, der dich nicht liebt, fort [mit ihm][2]!

Ben ezelde ʿıšquŋı ğāndan tevellā ëtmišem[3]
Tā ebed uš senden artuḫdan teberrā ëtmišem

Ich habe die Liebe zu dir [schon] an der Ewigkeit Anfang vom Herzen erwählt[4], [und] bis zum Ende der Ewigkeit habe ich mich von [den Dingen], die nichts mit dir zu tun haben, entfernt.

Die Liebe führt eben über den Tadel (malāmat)[5]:

Bu ʿıšq iši hemīše melāmetile dürür[6]
Sen eyle şanma ki ol iš selāmetile dürür

---

1) Hs. Ḥamidiye, Vers 543 (= fol. 20 b, Zeile 12). Versmaß: hazağ.

2) "tabarrā" ist ein der Bektāšiyya eigener Ausdruck, der die Abneigung gegenüber denjenigen, die ʿAlī und seine Familie nicht lieben, zum Ausdruck bringt, siehe Pakalın, Tarih Deyimleri, Bd III, S. 430; Birge, Bektashi Order, S. 45, 140, 270; Gölpınarlı, Melâmilik, S. 99. Über die Verwendung der Bektāši-Motive in der klassischen türkischen Literatur siehe Levend, Divan Edebiyatı, S. 65 ff.

3) Hs. Hamidiye, Vers 5053 (= fol. 168 a, Zeile 5). Versmaß: ramal.

4) "tavallā" bezeichnet das Gegenteil von "tabarrā", bringt also die Liebe zu ʿAlī und seiner Familie sowie die Anerkennung ihrer Heiligkeit zum Ausdruck, siehe Pakalın, Tarih Deyimleri, Bd III, S. 482; Birge, Bektashi Order, S. 45, 140, 270; Gölpınarlı, Melâmilik, S. 99.

5) Die Färbung der Malāmatiyya läßt sich in den oben erwähnten und folgenden Versen klar erkennen. Über die Verwendung der Motive der Malāmatiyya in der klassischen türkischen Literatur siehe Levend, Divan Edebiyatı, S. 52 f.; über die Aufforderung zu Malāmatītum bei Sanā'ī siehe Ritter, "Philologika XV", S. 23 f.

6) Hs. Hamidiye, Vers 2717 (= fol. 90 b, Zeile 3). Versmaß: muğtess.

Alle Angelegenheiten dieser Liebe haben etwas mit der malāmat zu tun. Glaube nicht, daß jene Sache in Sicherheit [zu erledigen] wäre[1].

Derjenige, der liebt, achtet nicht auf die Ehre und schämt sich vor nichts, denn nur die Liebe ist für ihn von Bedeutung[2]:

Nāmūs šīšesin yere urdı Aḥmedī[3]
ʿĀšıq olan kišiye ne nāmūs u yā ne ʿār

Aḥmedī hat das Glasgefäß der Ehre zu Boden geschleudert. Der Liebende benötigt weder Ehre noch Scham.

Die Liebe steht über allem. Ein einziger reiner Liebender ist besser als tausend falsche Sufis[4]:

---

1) Vgl. die folgenden zwei Doppelverse von Sārbān Aḥmed ([gest. 1547]. Siehe über ihn Gölpınarlı, Melâmilik, S. 55 ff.; 340 ff.). der ein malāmī war:

"Bu gün meydân-ı ʿışk içre şu kim merd-i melâmetdür
Taʿallukdan halâs oldı yeri anun selâmetdür"

Derjenige, der heute auf dem Platz der Liebe der Held des Tadels (malāmat) ist, hat sich von den weltlichen Bindungen befreit. Er befindet sich in Sicherheit.

"Yar eşiğinde şu kim seng-i melâmetden kaçar
Yokdurur başında devlet kim selâmetden kaçar"

Derjenige, der sich auf der Schwelle des Geliebten vor den Steinen des Tadels scheut, hat kein Glück, denn er flieht vor der Sicherheit.

Siehe Gölpınarlı, Melâmilik, S. 347.

2) Um falschem Stolz zu entgehen und die eigene Individualität zu bekämpfen, pflegten die malāmī sich zu erniedrigen, indem sie nach außen hin unehrenhaftes Benehmen zeigten und sich dem Tadel ihrer Mitmenschen aussetzten, siehe dazu Hartmann, "As-Sulamī's Risālat al-Malāmatīja", Der Islam VIII (1918), S. 176; Gölpınarlı, Tasavvuf, S. 120 f. Diese Handlungen nahmen manchmal übersteigerte Formen an und entarteten, oder man benutzte sie als Vorwand für die Taten, die vom Gesetz nicht erlaubt waren (ibāha), siehe dazu Hartmann, "Malāmatīja", S. 196; Gölpınarlı, Tasavvuf, S. 120 f.

3) Hs. Hamidiye, Vers 3089 (= fol. 102 b, Zeile 14). Versmaß: muẓāriʿ.

4) Über die Angriffe auf die Sufis in der Mystik und in der Weindichtung siehe oben S. 263 ff., 322 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000358

Yigrek dürür hezār riyā ehli ṣūfīden[1]
Bir ṣāf ʿışq eri kim išinde riyāsı yoḫ

Ein einziger wahrer Liebender, dessen Taten keine Falschheit aufweisen, ist besser als tausend falsche Sufis.

Wenn man ihm empfiehlt, seinen Geliebten zu verlassen, so hat das keine Wirkung auf ihn. Die Ratschläge bleiben bei den Liebenden wirkungslos[2]:

Ol ki baŋa ögüt vërüb yārüŋi terk ët dëye[3]
Bāz-ı hevādur ögüdi dëdügi söz söz degül

Die Worte dessen, der mir Ratschläge gibt, indem er sagt: "Verlaß deinen Geliebten!", sind keine Worte. Seine Ratschläge sind [für mich] Luft.

Baŋa ʿışquŋda nëtsün pend-i nāṣıḥ[4]
Ne aṣṣı ʿāšıq olana naṣāyıḥ

Was nützen mir die Ratschläge des Ratgebers angesichts deiner Liebe. Wozu taugen die Ratschläge dem Liebenden [überhaupt]?

Die Lippen des geliebten Individuums sind für sein Leid das beste Heilmittel[5]. Aus diesem Grund muß der Arzt ihm einen Kuß verschreiben:

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 1304 (= fol. 46 a, Zeile 5). Versmaß: muẖāriʿ.

2) Für die Ratschläge, die den Zorn des Liebenden heraufbeschwören, vgl. Wagner, Abū Nuwās, S. 251.

3) Hs. Hamidiye, Vers 4696 (= fol. 156 a, Zeile 13). Versmaß: raǧaz.

4) Hs. Ḥamidiye, Vers 1245 (= fol. 44 a, Zeile 2). Versmaß: hazaǧ.

5) Über die Krankheit in der Liebe, die Ohnmacht des Arztes vor dieser Krankheit und die heilende Wirkung der geliebten Person siehe Meier, Mahsatī, S. 32 ff.; Wagner, Abū Nuwās, S. 314 f. Über die Krankheit in der Liebe siehe oben S. 339.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000359

Lebüŋ gerek ki ola derdüme em ki daḫı devā[1]
Egerči āb-ı ḥayātise olmaz aŋa ʿilāğ

Als Heilmittel für meine Krankheit sind deine Lippen vonnöten. Ein anderes Heilmittel, wäre es auch das Lebenswasser, heilt sie nicht.

Em lebinden buyur al yārüŋ devā derdüme kim[2]
Gülšeker olur ʿilāğ-ı ʿillet-i dil ë ṭabīb

Sag mir: "Saug an den Lippen jenes Geliebten!" als Heilmittel für meinen Kummer, denn die gezuckerten Rosenblätter[3] sind das Heilmittel für die Krankheit der Seele, o Arzt!

Seine Lippen brennen wie Feuer und die Lippen des geliebten Individuums sind wie die Quelle des paradiesischen Weines[4]:

Qoğıl lebüme lebüŋi görkim[5]
Ātešde niğe olur āb-ı kevser

Drücke deine Lippen auf meine Lippen, damit du siehst, wie es dem paradiesischen Wein (kausar) im Feuer ergeht!

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 1178 (= fol. 41 b, Zeile 10). Versmaß: muḫtesṣ.

2) Hs. Hamidiye, Vers 658 (= fol. 24 b, Zeile 6). Versmaß: ramal.

3) Für einen ähnlichen Vergleich des Mundes mit den gezuckerten Rosenblättern (gülseker) siehe Levend, Divan Edebiyatı, S. 500 f.

4) Für einen ähnlichen Vergleich der Lippen mit dem paradiesischen Wein siehe Levend, Divan Edebiyatı, S. 501 f.

5) Hs. Hamidiye, Vers 2833 (= fol. 94 a, Zeile 13). Versmaß: hazağ.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000360

c) Männliche Schönheit

Die Liebe zum schönen Menschen steht in der islamischen Mystik in einer engen Verbindung mit der Vorstellung vom Verhältnis des Erschaffenen zu Gott[1]. In mystischer Sicht besteht die Welt aus den Spiegelbildern des göttlichen Seins, das die einzig vorhandene Wirklichkeit ist. Weil Gott seine absolute Schönheit in der Schöpfung offenbart hat, tritt Gottes Sein in allen Schönheiten der Welt zutage und unter diesen ist der schöne Mensch die vollkommenste Widerspiegelung von Gottes Wesen[2]. Durch seinen Anblick wird derjenige, der ihn anschaut, in eine übersinnliche Welt entrückt, in der er der göttlichen Schönheit gewahr und von ihr überwältigt wird[3]. Im allgemeinen bewundert man die göttliche Schönheit an dem schönen Jüngling[4], der "šāhid" (der Zeuge, der Gegenwärtige)

---

1) Darüber ausführlich siehe Ritter, Meer, S. 477 ff. Über das Verhältnis der Erschaffenen zu Gott bei Aḥmedī siehe oben S. 238 ff.

2) Über den schönen Menschen als Symbol und Offenbarung der Schönheit sowie Volkommenheit Gottes siehe Ritter, Meer, S. 478; Meier, Fawā'iḥ, S. 221; Schimmel, Bildersprache, S. 11.

3) Über das Erleben der Gottheit durch die Anregung, die der Anblick des schönen Menschen hervorruft, siehe Ritter, Meer, S. 434 ff.; Pretzl, Streitschrift, S. 11.

4) Paret, Symbolik des Islam, S. 42, meint dazu: "Man mag das auf verschiedene Gründe zurückführen, etwa auf die Tatsache, daß die mystischen Exerzitien sich so gut wie ausschließlich in einer Männergesellschaft abspielten, oder auf das Fehlen einer heiligen, verehrungswürdigen Person weiblichen Geschlechts, wie sie im Christentum in der 'Mutter Gottes' gegeben ist, oder ganz allgemein auf die Dekadenz einer überalterten Gesellschaft". Nach Mazıoğlus Meinung ist die Gefahr der Sinnlichkeit für die Männer bei der Gottesbewunderung durch den Anblick der weiblichen Schönheit größer. Daher bevorzugt man im allgemeinen die männliche Schönheit, siehe Mazıoğlu, Nedim'in Divan Şiirine Getirdiği Yenilik, S. 48 f. Ritter gibt auf die Frage nach den Gründen der Bevorzugung der männlichen Schönheit keine direkte Antwort. Bei der Erklärung des Phänomens erwähnt er, daß Plato als erster das Erleben Gottes beim Anblick des schönen Jünglings beschrieben habe und auch die Neuplatoniker wie Plato "die volle Loslösung von dem schönen der Sinnenwelt zugunsten der Schau eines Transzendenten als eine ideale Haltung gefordert" haben, siehe Ritter, Meer, S. 435. Er erwähnt

genannt wird[1]. Gewisse Kreise gehen weiter und sehen sogar Gottes Wesen selbst in lebendigen Menschen (ḥulūl), was die Orthodoxie nicht tolerieren kann und auch die Mystik im allgemeinen ablehnt[2].

Schon früh warnte man in der mystischen Welt vor der Gefahr, die sich hinter dieser Art der Gottesbewunderung verbirgt: Die höheren Gefühle könnten sich leicht in erotische verwandeln oder überhaupt als Vorwand für die Sinnlichkeit dienen. Daß sie sich trotz aller warnenden und ablehnenden Stimmen öfters in dieser Richtung entwickelten, ist allgemein bekannt[3]. Die mystische Einstellung zur irdischen Liebe erleichterte derartige Ausschweifungen besonders, betrachtete man doch in der Mystik die irdische Liebe als eine Vorbereitung auf die Liebe zu Gott[4].

Diese Auffassung der Mystik von der Schönheit und der irdischen Liebe trug ihre Früchte in der Lyrik. Einerseits bedienten sich die Mystiker der Sprache der Wein- und Liebespoesie und entwickelten sie immer weiter. Andererseits erhielt die irdische Liebe eine mystische Färbung, weil die profane Dichtung ihrerseits die mystische Symbolik benutzte[5].

---

aber auch folgendes: "Im Islam, wo weibliche Züge in der Gottesvorstellung undenkbar sind, bot sich den Liebesmystikern die männliche Gestalt eher als Symbol für die Gottheit an als die weibliche, obwohl, wie wir soeben sahen, die abgeblaßten, klischeehaften weiblichen Gestalten der älteren arabischen Liebespoesie auch als Symbol für die Gottheit gebraucht wurden", siehe Ritter, Meer, S. 443. Auf jeden Fall ist die Entstehung dieses Phänomens nicht befriedigend untersucht worden. Es wäre besonders wünschenswert zu prüfen, wie das griechische Gedankengut bei dieser Entwicklung gewirkt hat und ob die übergeordnete Rolle des Mannes im Islam gegenüber der Frau diese Entwicklung begünstigt hat.

1) Näheres über den "šāhid" siehe Ritter, Meer, S. 470 ff.

2) Über die Ḥulūliyya siehe Ritter, Meer, S. 449 ff.

3) Siehe Hartmann, Ḳuschairī, S. 116; Pretzl, Streitschrift, S. 11.

4) Ritter, Meer, S. 436 ff.; Meier, Fawā'iḥ, S. 221.

5) Paret, Symbolik des Islam, S. 43; Meier, Fawā'iḥ, S. 221; oben S. 333 f., 341 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000362

Daraus entstand eine erotisch-mystische Dichtung, in deren Mittelpunkt der Freund oder der jugendliche Weinschenk steht[1].

Auch Aḥmedī preist in einigen seiner Gedichte eindeutig die männliche Schönheit. Er versucht, seine Neigung zu den irdischen Schönheiten im allgemeinen mit mystischen Argumenten zu legitimieren. Zuweilen behauptet er, daß er sie als Gottes Kunst betrachte, zuweilen sagt er, daß er an Gott denke, auch wenn er sie schildere. In seinen Versen läßt sich beobachten, daß er trotz seiner mystischen Argumentation wegen dieser Haltung doch mit seiner Umgebung und besonders mit den Frommen in Konflikt geraten ist.

Aḥmedī stellt sich die Welt wie eine Werkstatt vor. Alles, was es darin gibt, ist Gotteswerk. Diejenigen, die genügend innere Reife und deshalb auch den richtigen Blick haben, bewundern an jedem Kunstwerk den Künstler, der es schuf[2]. Ebenso verhält es sich auch mit der Schöpfung. Aḥmedī betrachtet alles Geschaffene aus seiner Liebe zu Gott heraus, weil er in allem Gott bewundert[3]:

Bu ṣunᶜ kārgehine baḫ iᶜtibārile kim[4]
Bir ulu baḥrdür ol pür ᶜağāyib ü mevvāğ

Betrachte diese Werkstatt [Gottes] mit Bedacht, denn sie ist ein großes Meer, das voller Merkwürdigkeiten und Wellen ist[5].

---

1) Lange glaubte man, daß der große persische Dichter Ḥāfiẓ, der Aḥmedīs Zeitgenosse war, die Mehrzahl seiner Gedichte in diesem Stil, einer Mischung von Sinnlichem und Übersinnlichem, verfaßt habe. Aber eine neuere Entwicklung in der Forschung weist daraufhin, daß eine erhebliche Zahl dieser Gedichte panegyrisch aufzufassen sei, siehe dazu Roemer, Probleme der Hafizforschung und der Stand ihrer Lösung, Wiesbaden 1951; Mazıoğlu, Fuzûlî-Hâfız, S. 245 ff.; Paret, Symbolik des Islam, S. 43 f.

2) Über die Betrachtung Gottes als des einzig Handelnden und über die Bewunderung der Taten Gottes in allem siehe oben S. 259.

3) Über die Schöpfung als Spiegelbild Gottes siehe oben S. 238 ff.

4) Hs. Hamidiye, Vers 1164 (= fol. 41 a, Zeile 12). Versmaß: mugtess.

5) Über den Vergleich der Welt mit einem Meer in der Mystik siehe oben S. 243 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000363

Naqš arada behānedür ehl-i baṣīrete[1]
Naqqāša vëre gönlüni her kim baṣīr ola

Die Verzierungen sind ein Vorwand für die Scharfsichtigen, [Gott zu bewundern]. Wer scharfsichtig ist, bewundert den Maler, [der die Verzierungen schuf].

Senüŋ ʿışquŋadur yā rab bilürsin[2]
Bu maṣnūʿātı ëtdügüm temāša

O Gott, du weißt, aus der Liebe zu dir betrachte ich diese Werke.

Um die geistige Reife zu erreichen, muß man das Antlitz des šāhid betrachten[3], und den Gebildeten folgen:

Qıl naẓar šāhid yüzine diŋle fāżıllar sözin[4]
Ger dilerseŋ nefsüni kim faẓlile kāmil ola

Beobachte das Antlitz des šāhid [und] hör auf die Worte derjenigen, die fein und gebildet sind, wenn du wünschst, daß deine Seele durch die feine Bildung die [geistige] Reife erreiche.

Er bewundert am schönen Gesicht die Vollendung der Gotteskunst[5]

Yüzüŋe kim ğān u dil ḫayrāndur[6]
Ne dëyeyim ğoz kemāl-i ṣun-ı rab

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 538 (= fol. 20 b, Zeile 7). Versmaß: muẓāriʿ.

2) Hs. Hamidiye, Vers 96 (= fol. 6 a, Zeile 17). Versmaß: hazağ.

3) Über die menschliche Schönheit als ein Mittel für "die Begegnung mit einem transzendenten Jenseits der Erscheinungswelt" siehe Ritter, Meer, S. 434.

4) Hs. Hamidiye, Vers 399 (= fol. 16 a, Zeile 2). Versmaß: ramal.

5) Über das Erkennen der Schöpferkunst Gottes durch das Betrachten der Jünglinge siehe Ritter, Meer, S. 458 ff.

6) Hs. Hamidiye, Vers 809 (= fol. 29 b, Zeile 4). Versmaß: ramal.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000364

Das Herz und die Seele bewundern [die Schönheit] deines Gesichtes. Was soll ich noch sagen: Die vollendete Kunst Gottes[1].

Er betrachtet die schönen Augen und Augenbrauen als Ziergebilde, die Gottes Spiegelbilder sind. Daher fühlt er immer Gottes Anwesenheit, auch wenn er von den Schönen oder von Rosengärten redet[2]:

Ne ḫūb naqšdur bu göz ü qaš-ı gözlegil[3]
Naqšuŋ ičinde ṣūret-i naqqāš-ı gözlegil

Schau! Welch schöne Verzierungen sind diese Augen und diese Augenbrauen! Sieh in diesen Verzierungen das Bild des Malers[4]!

Göŋülde dāima sensin saŋa aydur senā ğānum[5]
Eger dilüm nigār aŋar ya vaṣf-ı gülsitān söyler

Immer bist du in meiner Seele [und] mein Herz preist dich, auch wenn meine Zunge den Geliebten erwähnt oder vom Weingarten redet.

Und manchmal repräsentiert die menschliche Schönheit sogar die Gottheit selbst[6]:

---

1) Dieser Doppelvers stammt aus einem der Gedichte, die Aḥmedī kurz vor Timurs Invasion verfaßte, siehe oben S. 127.

2) Über die Schönheit des šāhid in Stellvertretung der göttlichen Schönheit siehe Ritter, Meer, S. 470.

3) Hs. Hamidiye, Vers 4925 (= fol. 164 a, Zeile 1). Versmaß: muẓāriᶜ.

4) D.h. Gott.

5) Hs. Ḥamidiye, Vers 2077 (= fol. 70 a, Zeile 3). Versmaß: hazağ.

6) Über den Gedanken, "daß man Gott im Diesseits in lebendigen Menschen sehen könne", welcher zur Lehre der Ḫulūliyya gehört, siehe Ritter, Meer, S. 449. Das Motiv dient Aḥmedī, in diesem Liebesgedicht die übersteigerten Gefühle der Liebe in der mit den mystischen Motiven bereicherten Sprache der Liebespoesie zum Ausdruck zu bringen.

Her göz ki qaršusında ğemāl-i ḫabīb ola[1]
Dīẕār-ı ḫaq aŋa bu ğihānda naṣīb ola

Jedem Auge, das vor sich die Schönheit des Geliebten hat, wird [die Betrachtung] von Gottes Antlitz [schon] auf dieser Welt zuteil.

In den folgenden Versen ruft der Anblick des schönen Jünglings eine überwältigende Bewunderung hervor[2], wobei aber die Grenzen zwischen Sinnlichem und Übersinnlichem nicht zu unterscheiden sind[3]:

Billāh ki bu ḫüsn āyeti šānuŋa inmiš ë pıser[4]
Bilsem perīsin yā melek yā ḫūri vü yāḫuẕ bešer

Bei Gott! Dieser Koranvers, der die Schönheit [zum Ausdruck bringt], muß in deinem Namen herabgesandt sein, o Jüngling! Wenn ich [doch nur] wüßte, ob du [ein wesen mit der Schönheit einer] Fee bist oder [mit der] eines Engels oder ob du [eine Schonheit] des Paradieses bist oder etwa ein Mensch[5]!

Aḥmedī ḫaṭ eserin gördi lebüŋde dëdi kim[6]
Zī bitürür bir arada gül ü reyḥānı lebüŋ

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 489 (= fol. 19 a, Zeile 2). Versmaß: muẕāriʿ.

2) Für die überwältigende Bewunderung, die der Anblick menschlicher Schonheit hervorruft, siehe Ritter, Meer, S. 435.

3) Siehe oben S. 348 f.

4) Hs. Hamidiye, Vers 2471 (= fol. 82 a, Zeile 15). Versmaß: ragaz.

5) Daß auch die Männer mit Feen (parī) oder Paradiesesjungfrauen (ḫūr) verglichen werden, ist keine Seltenheit. Siehe darüber ausführlich Meier, Mahsatī, S. 193 ff. Über die Verwendung von parī, melek und ḫūrī als Ausdrucksmittel für die Beschreibung der geliebten Person siehe Tarlan, Şeyhî, S. 156.

6) Hs. Hamidiye, Vers 4268 (= fol. 142 a, Zeile 11). Versmaß: ramal.

Aḥmedī sah den Bartflaum über deiner Lippe und sagte: "Wie schön züchtet dein Mund die Rose und das Basilienkraut zusammen[1]"!

Trotz seiner oben erwähnten Beteuerungen, daß dies alles die Bewunderung von Gottes Kunst und die Liebe zur Schönheit Gottes zum Ausdruck bringe, und trotz der geschickt angewandten mystischen Motive läßt sich in den folgenden Doppelversen doch der frivole Grundton leicht erkennen:

Ol ḫaṭ u zülfile ol ḫāl müškīndür qamu[2]
ʿAql u ğān u dil anuŋ ʿıšquŋda miskīndür qamu

Jener Bartflaum, jenes Haar und jenes Mal, alle sind sie moschusartig[3]. Der Verstand, das Herz und die Seele, alle sind [wegen ihrer] Liebe zu ihm in Elend [gefangen].

Sen šāhidüŋ gözi qanumı ičse sehl dürür[4]
Devletlü qul ki ʿıšq yolında šehīd ola

Wenn die Augen des šāhid, der du [bist], mein Blut saugen, ist [es für mich eine] leichte [und angenehme Sache, denn derjenige], der auf dem Wege der Liebe zum Märtyrer wird[5], ist ein glücklicher Sklave.

---

1) Über den Vergleich der Lippen mit der Rose und des Bartflaums mit dem Basilienkraut siehe Tarlan, Şeyhî, S. 130, 123 f. Über den Bartflaum, der im allgemeinen die Schönheit des Geliebten schwinden läßt, aber zuweilen auch als schön gepriesen wird, siehe Meier, Mahsatī, S. 179, 219 f., 243 f., 246, 334.

2) Hs. Hamidiye, Vers 6297 (= fol. 208 b, Zeile 5). Versmaß: ramal.

3) Über den Vergleich der Haare und des Males mit dem Moschus siehe Tarlan, Şeyhî, S. 54, 118.

4) Hs. Hamidiye, Vers 458 (= fol. 18 a, Zeile 1). Versmaß: muẓāriʿ.

5) Eine Anspielung auf das ḥadīṯ, nach dem die Verliebten, die in Unschuld sterben, als Märtyrer gelten, siehe Ritter, Meer, S. 430.

Manchmal ist mit šāhid eindeutig der schöne Weinschenk gemeint[1]:

Nevbehār u ney ü mey ḫāžır u šemᶜ ü šāhid[2]
İčmeyenüŋ mey-i gülrengi ola mı hüneri

Der Frühling, die Flöte und der Wein stehen bereit, [bereit sind auch] die Kerzen und der šāhid. Besitzt derjenige, der den rosenfarbenen Wein nicht trinkt, [überhaupt] eine Tugend?

Die folgenden Doppelverse erwecken den Eindruck, daß einer der schönen Jünglinge, die Aḥmedī verehrte, Ḫalīl geheißen haben dürfte[3]:

Egerči baŋa raḥm ėtmez ḫalīlüm[4]
Aŋa inṣāf vėre ol ǧelīlüm

Obwohl mein aufrichtiger Freund (ḫalīl)[5] kein Erbarmen mit mir hat, [habe ich doch die Hoffnung, daß] mein [Gott], jener Erhabene ihn [dazu bringt], Gerechtigkeit walten zu lassen.

---

1) Über das Wort šāhid als Bezeichnung für einen schönen Jüngling und manchmal auch für eine schöne Frau und über die Liebesspiele mit šāhid sowie über die Rolle des Šāhid bei den musikalischen Geselligkeiten siehe Ritter, Meer, S. 473 ff., 491 ff.; Vgl. dazu die Rolle des Šāhid in der Mystik oben S. 347 f.

2) Hs. Hamidiye, Vers 7197 (= fol. 238 a, Zeile 8). Versmaß: ramal.

3) Eine Beziehung zwischen Aḥmedī und einem Jüngling mit dem Namen Ḫalīl läßt sich nicht einwandfrei feststellen, denn erstens ist uns kein Bericht darüber bekannt und zweitens erhalten diese Verse durch das Wort ḫalīl eine wohl beabsichtigte Vieldeutigkeit. Ḫalīl bedeutet im gegebenen Zusammenhang "aufrichtiger Freund", ist aber zugleich eine Anspielung auf Abraham und seine Beziehung zu Gott, kann aber auch der Name eines Jünglings sein, an dem Aḥmedī sehr hängt.

4) Hs. Ḥamidiye, Vers 5114 (= fol. 170 a, Zeile 3). Versmaß: hazaǧ.

5) Das Wort ḫalīl ist auch hier doppeldeutig. Es könnte nämlich genausogut "obwohl mein Ḫalīl kein Erbarmen mit mir hat..." heißen. Das Wort ḫalīl mit der Bedeutung "aufrichtiger Freund" erlaubt hier zugleich die Annahme eines Gegensatzes als rhetorisches Mittel (taẓadd); denn gerade dieser aufrichtige Freund ist ja derjenige, von dem man hofft, daß er mit Gottes Hilfe entgegenkommender sein werde.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000368

Şučı ki var hemīn bu durur ki oldı Aḥmedī[1]
Sinüŋ maḥabbetüŋe Birāhīm-veš ḫalīl

Seine Schuld besteht nur darin, daß Aḥmedī wegen [seiner] Liebe zu dir [so ein] aufrichtiger Freund wie Abraham wurde[2].

ʿIšquŋ ger Aḥmedīyi oda şaldısa ne ġam[3]
Reyḥān u revḥ-i rūḥ olur āteš-i Ḫalīl

Auch wenn die Liebe zu dir Aḥmedī in Feuersglut geworfen hat, ist [es doch] kein [Grund zur] Sorge, [denn] das Feuer Ḫalīls ist ein wohlriechendes Kraut und Labsal für die Seele[4].

Ein ähnlicher Fall läßt sich auch in dem folgenden Doppelvers beobachten. Diesmal könnte der Verehrte Ḫasan heißen:

Ğefāŋı ben vefāŋa şayaram kim[5]
Ḫasan her ne ki ëderse ḫasendür

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 4924 (= fol. 163 b, Zeile 15). Versmaß: muẓāriʿ.

2) Die zweite Bedeutung, die mit Hilfe der Worte "Birāhīm" (Abraham) und "ḫalīl" entsteht, lautet: "Seine Schuld besteht nur darin, daß Aḥmedī wegen seiner Liebe zu dir so wie Abraham wurde, o Ḫalīl"! Über die Reinheit der Liebe Abrahams zu Gott siehe oben S. 249.

3) Hs. Hamidiye, Vers 4783 (= fol. 159 a, Zeile 9). Versmaß: muẓāriʿ.

4) Das Feuer Ḫalīls (āteš-i Ḫalīl) ist mit dem Feuer, das Aḥmedī wegen seiner Liebe zur geliebten Person ertragen muß, identisch. Es ist durchaus möglich, daß dieser Geliebte wirklich Ḫalīl hieß. Doch läßt sich das nicht einwandfrei feststellen. Das "wohlriechende Kraut (reyḥān)" und das "Feuer Ḫalīls" lassen auch eine Anspielung auf das Feuer zu, in das man Abraham warf, denn jenes Feuer verwandelte sich ja wegen der aufrichtigen Liebe Abrahams zu Gott in einen Blumengarten, siehe oben S. 249.

5) Hs. Ḫamidiye, Vers 2548 (= fol. 84 b, Zeile 15). Versmaß: hazağ.

Ich betrachte deine Quälereien als Treue, denn alles,
was Ḥasan macht[1], ist schön[2].

Die mißbilligende Haltung der Frommen wegen seiner Einstellung zur Schönheit des Jünglings legt er als Neid aus[3]:

Naẓardan menᶜ ëder bini zāhid[4]
Niğesi išidile qavl-i ḥāsid

Der fanatische Fromme erlaubt mir den Anblick [des šāhid] nicht. Wie kann man nur auf die Worte desjenigen hören, der neidisch ist.

Aḥmedī muß wegen einer Liebesaffäre in Schwierigkeiten geraten sein. Er verteidigt sich geschickt, indem er einerseits zu seiner Tat steht und ohne Furcht die Folgen in Kauf nimmt, aber andererseits doch zu erkennen gibt, daß seine Tat nur in der Betrachtung der Schönheit bestehe, und dies sei rein mystisch aufzufassen:

Ger göŋül sevdiyise ṣıdqile bir yāri nolur[5]
Ğān eger ğānile oldısa ḫırīdāri nolur

---

1) Eine Anspielung auf ᶜAlīs Sohn Ḥasan, den Aḥmedī als Symbol für den schönen Charakter erwähnt, während ᶜAlī für ihn die Tapferkeit und ᶜUmar die Gerechtigkeit symbolisieren (siehe Hs. Hamidiye, 5771 [= fol. 191 a, Zeile 12] und oben S. 143), ist hier denkbar, so daß die Taten des schönen Jünglings, von dem hier die Rede ist, mit denjenigen Ḥasans gleichgesetzt werden, der ja einen guten Charakter hat und deshalb nur das Gute tut. Trotz dieser Möglichkeit ist es nicht auszuschließen, daß der schöne Jüngling selbst auch Ḥasan hieß und also das Wort "Ḥasan" doppeldeutig verwendet wurde.

2) Über die Umwertung des Leides in der Liebe siehe oben S. 248, 253, 339.

3) Über die Opposition gegen die Schönheitsschau des Menschen als Repräsentation der Schönheit Gottes siehe Ritter, Meer, S. 439 ff., 493 ff.

4) Hs. Ḥamidiye, Vers 1499 (= fol. 52 b, Zeile 2). Versmaß: hazağ.

5) Hs. Hamidiye, Verse 3141-3151 (= fol. 104 b, Zeile 6-16). ramal.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000370

Ë beni ʿāšıq dëyü remzile ḫalqa ġamz ëden
Ṭoġrı dërsin sevmišem ğānile bir yāri nolur

Zülfi zenğīrine niče ʿāqıl olmışdur esīr
Ben ki meğnūnam eger olsam giriftāri nolur

Ger naẓar qıldumise anuŋ ğemāline ne ġam
Bülbül-i šeydā temāša ëtse gülzāri nolur

Her kiši yüz dürlü iš išler ğihānda nesne yoḫ
Bu arada sevmišem ben daḫı bir yāri nolur

Fitne olmıš naqḍa bir ṣāḥib-naẓar naqqāšičün
Ne ziyān var arada bilsem saŋa bāri nolur

ʿĀrı yoḫdur dëyü bini niče bir ʿayb ëdesin
ʿĀšıqam terk ëtdümise nengile ʿāri nolur

ʿIšq ğāmın ičmišem gitdiyise ʿaqlum ne ġam
Āb-ı ḥayvān yürise bir naqš-ı divāri nolur

Šehr ičinde niče bir bini melāmet ëdesin
Dut ki münkir eyledüŋ sen baŋa bu šāri nolur

Čünki ʿaybuma muqırrem hergiz inkār ëtmezem
Baŋa yoġise bu ḫalquŋ bār-i ıqrāri nolur

ʿAyb ëdinğe nālemi išidiben dësen baŋa
Aḥmedī ṣabr ët bu qamu nāle vü zārī nolur

Was ist denn dabei, wenn die Seele einen Freund aufrichtig geliebt hat, und was ist [daran so schlimm], wenn das Herz mit Leidenschaft [zu seinem] Kunden wurde[1]?

O [du], der du mich durch einen Wink dem Volk verrätst, [indem du] sagst: "Er ist verliebt"! Du sagst die Wahrheit. Ich liebe einen Freund von Herzen. Was ist denn dabei?

---

1) D.h. wenn sich das Herz mit leidenschaftlichem Interesse an ihn gewandt hat. Das starke Interesse eines Käufers an der Ware wird hier als Ausdrucksmittel für die Große der Zuneigung des Herzens zu dem Geliebten verwendet.

Wieviel Verstand geriet wohl in die Gefangenschaft der [Flechten] seines Haares, [die eine natürliche] Kette [bilden][1]! Was ist denn dabei, wenn ich auch - ich bin ja [sowieso] verrückt - darin gefangen bin?

Was ist denn [der Grund] zur Sorge, wenn ich seine Schönheit beobachtet habe? Was ist denn dabei, wenn die [aus Liebe zur Rose] närrische Nachtigall den Rosengarten betrachtet.

Jede Person begeht hunderterlei verschiedene Taten auf dieser Welt, [dagegen] ist nichts [einzuwenden]. Wenn aber auch ich inzwischen einen Freund liebe, was ist denn dabei?

Einer, der den richtigen Blick hat, geriet vor einem Gemälde um des Malers willen, [der es schuf], außer sich. Wenn ich [doch nur] wüßte, was für ein Schaden daraus entsteht [oder] was [diese Sache] dich überhaupt angeht?

Wie oft tadelst du mich, indem du sagst: "Er besitzt kein Ehrgefühl"! [Nun], ich bin verliebt! Was ist denn dabei, auch wenn ich Scham und Ehrgefühl aufgegeben habe?

Ich habe den Trank der Liebe getrunken. Was ist denn dabei [für ein Grund] zur Besorgnis, auch wenn mein Verstand verlorenging. Was geschieht denn, wenn das Lebenswasser über ein Wandbild hinläuft?

Wieso tadelst du [eigentlich] in der Stadt einzig [und allein] mich? Nehmen wir an, daß du diese ganze Stadt [dazu gebracht hast], mich abzulehnen; na und?

Da ich meine Schande gestehe und sie niemals leugne, was macht es schon aus, wenn diese Leute [trotz dieses] Geständnisses mir kein Gehör leihen?

---

1) Über die Flechten des Haares als Ketten siehe Tarlan, Şeyhî, S. 62 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000372

Du hättest doch anstelle des Tadels mein Stöhnen
vernehmen und mir sagen [müssen]: "Aḥmedī, hab Geduld!
Was soll das ganze Stöhnen und Weinen?"

Die klassische Dichtung hat eine pessimistische Weltanschauung, in der die Vergänglichkeit der zentrale Begriff ist. Das bildet in den Gedichten nicht nur für die asketischen oder mystischen Ansichten, auch für eine weltliche Einstellung den Ausgangspunkt. So betont man, daß die kurze Zeit, die die Menschen haben, ausgenutzt werden muß, um das Leben zu genießen. Auch Aḥmedīs oben zitierte Verse weisen diesen Charakter auf. Die Zeit, die ja so schnell vergeht und schlecht ist, bezeichnet er in seinen Wein- und Liebesgedichten als einen Grund zum Trinken. Dabei bedient er sich vieler Motive und Ausdrucksmittel der klassischen Dichtung. Trotzdem lassen manche seiner Worte und Bemerkungen sowie seine klare Ausdrucksweise, hinter der sich ein offener und reifer Geist verbirgt, deutlich erkennen, daß die Mehrzahl seiner Wein- und Liebesgedichte in einem engen Zusammenhang zu seinem Leben stehen. Was man von Aḥmedīs Leben weiß, aber auch einige seiner Werke, bestätigen diesen Zusammenhang.

Aḥmedīs Lebensumstände boten keine Gründe für eine optimistische Lebensanschauung. In seiner Kindheit tobten in Anatolien und Persien die Machtkämpfe, die nach dem Tode Abū Saʿīds ausbrachen. Als junger Mann zog er in die Fremde. Nach dem Studium suchte er sein Glück in Westanatolien und fand dort eine zweite Heimat. Er mußte aber erleben, wie es mit Germiyān, wo er sich geistig entfaltete, bergab ging. Er fühlte mit den Osmanen die Bedrohung der bevorstehenden Invasion Timurs. Der Zusammenprall zwischen Timur und Bāyezīd blieb auch für ihn nicht ohne Folgen. Seine persönlichen Verhältnisse gerieten aus dem Gleichgewicht. Die Spuren einiger Ereignisse, denen er ausgesetzt war, sind in seinen Gedichten zu finden.

Eine Weile, besonders am Hofe Emir Süleymāns, übertrieb er den Weingenuß. Wenn die Geschichtsschreiber über Emir Süleymāns Trunksucht berichten, nennen sie auch Aḥmedī unter seinen Zechgenossen. Sowohl die Chroniken als auch die Quellen, in denen

von Aḥmedī die Rede ist, erwähnen nicht selten, wie sehr sich seine Lebensweise im Lauf der Zeit geändert habe, und bestätigen damit ähnliche Aussagen, die Aḥmedī über sich selbst macht.

Aḥmedīs Angriffe auf die Religionsgelehrten, Sufis und die fanatischen Frommen scheinen nicht nur auf poetische Anschauungen zurückzugehen, sondern auf persönliche. Aḥmedī beschimpft in dem oben[1] erwähnten Gedicht auf Emir Süleymān, in dem er Bursa preist, die Religionsgelehrten und Sufis der Stadt, wobei er andeutet, er selbst habe ein reines Gewissen. Auch in seinem medizinischen Werk Tervīḥ ül-ervāḥ finden sich ähnliche Angriffe, in denen er seine Gegner des Neides auf seine wissenschaftliche Tätigkeit bezichtigt.

Sowohl diese Umstände als auch seine oben[2] zitierten Bemerkungen darüber, daß er sich wegen des Weintrinkens in acht nehmen müsse, und ferner die soeben erwähnte Liebesaffäre, die ihn in einer Stadt - vielleicht Bursa - in Verlegenheit gebracht haben muß, verstärken den Eindruck, daß sein neuer Lebenswandel ihn ab und zu in Schwierigkeiten brachte. Als Kenner der Mystik und Meister der klassischen Dichtkunst sucht er öfters in der mystischen Symbolik Zuflucht. Dabei hebt er die Motive der Malāmatiyya besonders hervor, wenn er seine Haltung verteidigen will.

Obwohl er auch alle Motive der rind- und qalandar-Poesie wie Weinhaus, Wein, Liebe, Rosengarten, Nachtigall, religiöse und mystische Elemente in den Wein- und Liebesgedichten, Zurückweisung des Tadels sowie Angriffe auf die Moschee und auf die Vertreter der Religion gut kennt und zu verwenden versteht, besitzt er nicht die innere Ruhe und Unerschütterlichkeit eines rind gegenüber den guten und bösen Ereignissen der Welt.

Er ist, wie oben erwähnt, ein Künstler und ein Intellektueller, der auf seine Bildung Stolz ist, der ab und zu sich dar-

---

1) Siehe oben S. 150 ff.

2) Siehe oben S. 323, 326.

über beklagt, daß man ihn nicht verstehe, oder daß man auf ihn neidisch sei, im übrigen aber versucht, sich mit seiner Umwelt abzufinden, was ihm freilich nicht immer gelingt.

5) Ethische Anschauungen

Nach Auffassung der Orthodoxie steht der Gläubige, der dazu fähig ist, seine Handlungen mit voller Unterscheidungsfähigkeit auszuführen[1], bei seinen Taten vor der Wahl zwischen Gut und Böse[2], wovon das eine wie das andere im Grunde wie die ganze Schöpfung Gottes Werk ist[3]. Er trifft seine Entscheidung frei und trägt dafür die Verantwortung[4], gibt es doch hinreichende Aufschlüsse und Hilfsmittel, die ihm eine im orthodoxen Sinne richtige Orientierung ermöglichen.

Seine Religion gibt ihm das Gesetz, dessen Befolgung gut und dessen Übertretung verwerflich ist[5]. Die Offenbarung gibt ihm Kenntnis von dem Weltuntergang sowie vom Jüngsten Gericht[6].

---

1) Die Minderjährigen, die Verrückten und diejenigen, die aus irgendwelchen gesundheitlichen Gründen nicht imstande sind, im Sinne der Religion zu handeln, oder diejenigen, die die Aufforderung zur Annahme des Islam nicht erhalten haben, werden ausgenommen, siehe Horten, Gedankenwelt der Gebildeten, S. 117 f.

2) Über "gut" (ḫayr) und "böse" (šarr) im Islam siehe Gardet, Islam, S. 115 f.

3) Über die Schöpfung als Gottes Werk und als Beweis für die Einheit Gottes in der Orthodoxie siehe oben S. 205 f.

4) Grunebaum, Der Islam im Mittelalter, S. 33, 110; Grunebaum, Studien, S. 34 f.; Horten, Gedankenwelt der Gebildeten, S. 117, 123 f.; Horten, Gedankenwelt des Volkes, S. 185 f.; Akseki, İslâm, S. 470 ff. Aus den Spekulationen über die Vorsehung und die Freiheit Gottes im Handeln sowie die Allmacht Gottes entstanden die viel diskutierten Fragen, wie weit die Freiheit des menschlichen Handelns sich erstreckt oder ob es sie überhaupt gibt. Für einen Überblick über dieses Problem mit weiteren Literaturangaben siehe Ritter, Meer, S. 63 ff.

5) Gardet, Islam, S. 115 f.; Grunebaum, Studien, S. 36. Näheres über das Gesetz und die Pflichten der Gläubigen siehe oben S. 147 ff.

6) Grunebaum, Studien, S. 34; siehe oben S. 211 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000375

Sie erinnert ihn an sein Versprechen vor der Schöpfung. Der Mensch erkannte ja damals Gott als seinen Herrn an und verpflichtete sich zum Gehorsam[1]. Daher muß er bei seinen Handlungen im Rahmen des Gesetzes bleiben und sich für das Gute, d.h. aber für Gott entscheiden.

Nicht nur sein Versprechen und Gottes Erwartung, daß er Gutes tue, zwingen ihn dazu, sondern auch die Sanktionen, die Gott ihm auferlegte. Gott hat davon weder Nutzen noch Schaden, wenn der Mensch gute oder böse Handlungen ausführt, weil Gott absolut bedürfnislos ist[2], aber der Mensch hat damit zu rechnen, daß Gott ihn beim Jüngsten Gericht für jede einzelne Tat zur Rechenschaft ziehen wird[3]. Nach dem Gericht erwarten ihn, je nach dem Urteil Gottes, entweder ein Näherkommen zu Gott sowie das Paradies mit allen Vorzügen oder die Höllenqualen[4].

Der Gläubige muß aber vor dem Jüngsten Gericht im Diesseits auch mit den Sanktionen der islamischen Gemeinde rechnen, weil sie "Subjekt und Träger der Unfehlbarkeit in Glaubenssachen[5]" ist[6]. Der Gläubige hat als Mitglied der Gemeinde die Verpflichtung, sich der Lehre und den Gewohnheiten der Gemeinschaft zu fügen, sobald diese religiösen Charakter haben, auch wenn dadurch persönliche Wünsche und Ansichten des Individuums eingeschränkt werden.

In diesem System - besonders was die eschatologischen Vorstellungen angeht - ist jede einzelne Handlung, die entweder als gut oder als böse bewertet wird, für den Gläubigen von Bedeutung[7], weil sie im Leben seine Beziehungen zu der Gemeinde im ganzen und zu den Mitgliedern der Gemeinde im einzelnen beein-

---

1) Gardet, Islam, S. 121; Horten, Gedankenwelt der Gebildeten, S. 124; vgl. dazu oben S. 246.

2) Siehe oben S. 209.

3) Siehe oben S. 213 ff.

4) Ritter, Meer, S. 63.

5) Horten, Gedankenwelt des Volkes, S. 192, 196.

6) Somit "betonte der Islam die Wichtigkeit der politischen Organisation"; Grunebaum, Studien, S. 109; Näheres unten S. 371 ff.

7) Grunebaum, Der Islam im Mittelalter, S. 139 f.; Grunebaum, Studien, S. 109; Horten, Gedankenwelt des Volkes, S. 196.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000376

flussen kann[1] und vor allem im Jenseits bei der Ablegung der Rechenschaft zu seiner Einstufung vor Gott beiträgt.

Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, daß der Gläubige sich über die Glaubenspflichten unterrichten muß, um sich bei seinen Handlungen, die aus seinen Gedanken, Worten und Werken bestehen, danach zu richten und das Gute zu wählen[2]. Im allgemeinen bestimmen Koran, Tradition, Consensus und Analogieschluß diese Pflichten[3]. Aber auch das Beispiel des Propheten, der mit der Zeit immer mehr idealisiert wurde und sich schließlich zum vollkommenen Vorbild der Gläubigen entwickelte, hilft dem Gläubigen, sich bei seinen Handlungen für das Gute zu entscheiden[4].

Der gesunde Menschenverstand ist mit dem nötigen Wissen in der Lage, das Gute vom Bösen zu unterscheiden und die Gläubigen auf dem im Sinne der Orthodoxie richtigen Wege zu führen[5]. Der Gläubige muß aber darauf achten, daß er nicht vom richtigen Pfad hinweg in die Irre geführt werde, weil die menschliche Natur, die Triebseele, der Teufel und die irdischen Gelüste ihn in Versuchung bringen können[6]. "Das Irrationale und Antigöttliche wird in ihm nur als Unwissenheit, Mangel an Einsicht oder Schwäche angesehen[7]". Sollte er trotzdem eine Sünde begehen, kann er immer noch mit Gottes Verzeihung rechnen, wenn er aufrichtig seine bösen Taten bereut und zerknirscht Buße tut[8].

---

1) Grunebaum, Der Islam im Mittelalter, S. 139 f.; Horten, Gedankenwelt der Gebildeten, S. 136 f.

2) Horten, Gedankenwelt der Gebildeten, S. 153; Horten, Gedankenwelt des Volkes, S. 199; Grunebaum, Studien, S. 93 f.; Grunebaum, Der Islam im Mittelalter, S. 300 ff.; siehe oben S. 233.

3) Siehe oben S. 228.

4) Siehe oben S. 218.

5) Horten, Gedankenwelt der Gebildeten, S. 125 ff.; Horten, Gedankenwelt des Volkes, S. 186; siehe oben S. 228 f.

6) Siehe oben S. 216 f., 256, 261.

7) Grunebaum, Studien, S. 36. Über die Betrachtung der Schöpfung als einen Grund, um die Menschen auf die Probe zu stellen, siehe Grunebaum, Der Islam im Mittelalter, S. 33 f.

8) Siehe oben S. 217, 257.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000377

Bei der Bewertung jeder Handlung als gut oder böse ist der wichtigste Maßstab die Absicht, mit der sie ausgeführt wird[1]. Bei einer guten Handlung muß die Absicht auf Gott hin gerichtet sein. Nach den Ansichten der Orthodoxie darf man nebenbei auch den ewigen Lohn erstreben oder auf diesseitige Vorteile hoffen.

Weil die Vorstellung der Mystiker von dem Verhältnis der Erschaffenen zu Gott anders als diejenige der Orthodoxie ist, sind auch ihre Beweggründe nicht dieselben, und ihre ethischen Vorstellungen weisen einen anderen Charakter auf. Sie sehen in allem Erschaffenen Spiegelbilder Gottes, und deshalb versuchen sie, mit verschiedenen Mitteln, die nach den Theorien der einzelnen Orden oder Richtungen variieren[2], die Einheit mit Gott und somit das ewige Glück zu erreichen[3]. Daher ist nach ihren ethischen Anschauungen alles gut, was diesem Ziel näher bringt und umgekehrt alles schlecht, was von diesem Ziel wegführt. Bei ihnen sind die Liebe zu Gott und die Furcht davor, daß sie in die Irre geführt und vom Erreichen des Ziels abgehalten werden könnten, die treibende Kraft, wobei der Gedanke an das schattenhafte Wesen der Geschöpfe im Vergleich zu Gottes Sein und das Verlangen nach der Überwindung des Trennenden zwischen den Erschaffenen und Gott den Ausgangspunkt bilden[4].

Sowohl Aḥmedīs religiöse und mystische Ansichten als auch sein Verhältnis zu Religion, Askese und Sufitum sowie seine Lebenserfahrungen geben zugleich eine Vorstellung davon, wie seine ethischen Anschauungen sich herausgebildet und weiterentwickelt haben. Weil diese Anschauungen zum größten Teil in den vorangehenden Abschnitten bereits bei der Erörterung seiner religiösen und mystischen Ansichten als Pflichten, Prinzipien und Vorsätze erwähnt wurden, sollen hier nur diejenigen ethischen Vorstellungen, die entweder oben nicht erwähnt wurden oder sei-

---

1) Bauer, Über Intention, reine Absicht und Wahrhaftigkeit. Das 37. Buch von al-Ġazālīs "Neubelebung der Religionswissenschaften", Halle 1916; Horten, Gedankenwelt des Volkes, S. 183, 199.

2) Siehe oben S. 252 f.

3) Siehe oben S. 246 ff.

4) Siehe oben S. 238 ff., 246 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000378

ne oben erwähnten Anschauungen ergänzen, noch besprochen werden, um unnötige Wiederholungen zu vermeiden.

Die reine Absicht muß die Grundlage der eigenen Haltung sein[1]:

Bütḫāne ëder Ḥiǧāzı riyāyile kizb līk[2]
Meyḫāneyi bu ṣıdqile iḫlāṣ ëder Ḥiǧāz

Die Falschheit und Lüge verwandeln [sogar] Ḥiǧāz in einen Götzentempel[3], die Lauterkeit und die Reinheit aber machen [auch noch] aus dem Weinhaus[4] Ḥiǧāz.

Auch vor den mächtigsten Feinden darf man seine menschliche Würde und seinen Stolz nicht vergessen. Die schlimmsten Ereignisse müssen mit Fassung getragen werden[5]:

Er oldur kim ḫavādiṯ görse yërde[6]
Göke čıḫarmaya zen bigi šīven

Baš indürmeye kimseye vü ger ḫoz
Sipihr ü mihr olalar aŋa düšman

Aŋa biŋ zaḫm ururse dest-i aḫdāṯ
Fiġān ëtmeye šol resme ki hāven

---

1) Über das Wesen und die Bedeutung der Absicht, nach der jede Handlung beurteilt wird, siehe Bauer, Über Intention, Halle 1916; Horten, Gedankenwelt des Volkes, S. 183.

2) Hs. Hamidiye, Vers 3487 (= fol. 116 a, Zeile 7). Versmaß: muẓāriᶜ.

3) Während Aḥmedī in erster Linie die Wichtigkeit der reinen Absicht betont, macht er nebenbei auf den Zustand der Kaᶜba in vorislamischer Zeit Anspielung: Der Geburtsort und das geistige Zentrum des Islam, Ḥiǧāz, hat auch deshalb eine besondere Bedeutung, weil die Kaᶜba sich dort befindet. In vorislamischer Zeit benutzte man die Kaᶜba als Götzentempel, obwohl sie ja von Abraham als Gotteshaus erbaut worden war. Also kann die böse Absicht auch aus der Kaᶜba einen Götzentempel machen. Über Ḥiǧāz siehe EI (2) III, S. 362-364, s.v. "Ḥidjāz" (Rentz). Über Kaᶜba siehe EI II, S. 625-633, s.v. "Kaᶜba" (Wensinck).

4) Über das Weinhaus siehe oben S. 267 ff.

5) Über die übertriebene Trauer im Unglück als Auflehnung gegen Gott siehe Horten, Gedankenwelt des Volkes, S. 206.

6) Hs. Hamidiye, Verse 5633-5635 (= fol. 187 a, Zeile 9-11). Versmaß: hazaǧ.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000379

Derjenige ist ein richtiger Mann, der nicht wie die Frauen sein Wehklagen zum Himmel emporsteigen läßt, wenn ihn auf der Erde Unglück trifft.

[Er] läßt den Kopf vor niemandem sinken, sogar wenn der Himmel und die Sonne seine Feinde sind.

Wenn der Griff des Unglücks ihm tausend Wunden schlägt, klagt er nicht so laut und ständig gleich dem Stößel.

Weil aber alles vergänglich ist, sind Eitelkeit und falscher Stolz schädlich[1], denn sie bringen den Menschen um die Freuden des Paradieses:

Tenüŋ čü ḫor olıben ṭoprağa girü yārın[2]
Bugün bašuŋda nedür išbu qamu kibr ü ğurūr

Senüŋičün bezenübdür serāy-ı ḫuld ü naʿīm
Nečün seni burada ḥabs ētdi dīv-i ğurūr

Morgen ergeht es deinem Körper schlecht, und [er] kommt unter die Erde[3]. Was ist denn heute in deinem Kopf diese ganze Eitelkeit und dieser falsche Stolz[4]?

Für dich schmückt man das Schloß des Paradieses und der Wohltaten. Warum [läßt du denn zu, daß] dich der Riese des falschen Stolzes hier gefangen hält?

---

1) Über die Kritik gegen den Hochmut und die Eitelkeit und über die Bedeutung der Bescheidenheit und Demut siehe Ritter, Meer, S. 98 f., 302 ff.

2) Hs. Hamidiye, Verse 1650-1651 (= fol. 57 a, Zeile 7-8). Versmaß: mugtess.

3) Über den Schicksalstod siehe oben S. 212.

4) Vgl. Koran IV, 173: "Denen aber, die es verschmähen (ihm zu dienen) und (zu) hochmütig (dazu) sind, wird er eine schmerzhafte Strafe zukommen lassen"; XXXI, 18: "Und zeig den Leuten nicht die kalte Schulter und schreite nicht ausgelassen (und überheblich) auf der Erde einher! Gott liebt keinen, der eingebildet und prahlerisch ist".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000380

Es hat keinen Sinn, die Menschen um der Habsucht willen zu quälen[1]. Jeder bekommt nur das, was ihm vom Schicksal zugeteilt wird[2]:

Ne iše ẓulm ëdesin ziyāde almaġa māl[3]
Čün ërišür saŋa her nesne ki oldı ol maqdur

Wozu quälst du [die Menschen], um ein größeres Vermögen zu erwerben. [Es ist sinnlos], denn alles, was dir zufällt, wurde dir vom Schicksal zugeteilt[4].

Wer sich die Genügsamkeit zum Vorsatz macht, leidet selbst in der Dürre keine Hungersnot[5]:

Qanāᶜati čü ṣanāᶜat ëde kiši nefse[6]
Ğihān eger qamu qaḥt ola bir dem olmaya ağ

Wenn der Mensch die Genügsamkeit zur Kunst erhöbe, [um seine] Triebseele [unter Kontrolle zu halten],

---

1) Über die Verwerflichkeit der Habsucht siehe Ritter, Meer, S. 92 ff.

2) Weil das Schicksal von Gott bestimmt wird, muß der Mensch mit dem Willen Gottes übereinstimmen und zu Gott Vertrauen haben, siehe Hartmann, Ḳuschairī, S. 18, 20 ff.; Ritter, Meer, S. 235 ff.; Reinert, Lehre, S. 100 ff.

3) Hs. Hamidiye, Vers 1680 (= fol. 58 a, Zeile 4). Versmaß: mugtess.

4) D.h. man braucht nicht die im religiösen Sinne illegalen Wege zu beschreiten, um Vermögen zu erwerben. Wenn Gott jemandem Reichtum als Schicksal zugeteilt hat, kann er alles besitzen, ohne Sünden zu begehen, wenn nicht, bleiben seine Bemühungen nutzlos, siehe dazu oben S. 208; vgl. ferner die folgenden Prophetenworte: "Das ungerechte Gut lastet auf der Hand, bis sie es zurück gibt" und "Kein Mensch stirbt, bis er die ihm zuerteilte Nahrung erschöpft hat. So befleißigt euch also in edler, sündenloser Weise des Suchens nach Erwerb. Wenn ihr findet, daß die Nahrung manchmal auf sich warten läßt, so soll euch dies nicht verleiten, etwas durch Sünde von dem Überflusse Gottes zu erlangen; denn die Gaben Gottes werden nur durch Gehorsam gegen Gott erworben" bei Horten, Gedankenwelt des Volkes, S. 207, 229 f.

5) Hier wird die Genügsamkeit als Vorbereitung auf die schweren Zeiten des Lebens, also weltlich, aufgefaßt; vgl. dazu die Rolle der Genügsamkeit in der Mystik oben S. 262.

6) Hs. Hamidiye, Vers 1143 (= fol. 40 b, Zeile 4). Versmaß: mugtess.

dann bliebe er keinen Augenblick hungrig, sollte auch die ganze Welt unter Hungersnot leiden.

Man darf aber nicht geizig sein. Man muß das Leben genießen und auch seine Mitmenschen genießen lassen[1]:

Yëyüb yëdirmeyen malın ğehāletden ḫaṭā išler[2]
İčiben ičüren varın seḫāvetden ṣevāb eyler

Wer durch sein Vermögen das Leben [selbst] nicht genießt und [auch die anderen] nicht genießen läßt, begeht in [seiner] Unwissenheit einen Fehler[3]. Wer aber durch sein Vermögen das Leben genießt und [andere] genießen läßt, vollbringt mit seiner Freigebigkeit gute Taten.

Die Gäste müssen gut behandelt werden[4]:

Bu ğān mihmān durur saŋa kirāmī dutğıl anı kim[5]
Kerem ehli ol olur kim kirāmī duta mihmānı

Diese Seele ist dein Gast. Ehre sie, denn die Hochherzigen sind [ja] diejenigen, die ihre Gäste ehren.

---

1) Über die Verwendung der Güter auf dem Wege Gottes zugunsten der Armen und Bedürftigen, aber auch als Mittel für den Lebensgenuß, siehe Goldziher, Vorlesungen, S. 137 f.; über die Wertlosigkeit der Güter dieser Welt siehe Ritter, Meer, S. 47 ff.

2) Hs. Ḥamidiye, Vers 2627 (= fol. 87 b, Zeile 4). Versmaß: hazağ.

3) Vgl. Koran III, 180: "Und diejenigen, die mit dem geizen, was Gott ihnen von seiner Huld gegeben hat (anstatt damit freigebig zu sein), sollen ja nicht meinen, das sei (so) besser für sie. Nein es ist schlechter für sie. Am Tag der Auferstehung wird ihnen das, womit sie (im diesseitigen Leben) gegeizt haben, (als Halsband) umgehängt werden. Und an Gott (allein) fällt (dereinst) das Erbe von Himmel und Erde. Er ist wohl darüber unterrichtet, was ihr tut".

4) Über die Freigebigkeit und Gastlichkeit in der islamischen Sozialethik siehe Ritter, Meer, S. 313; vgl. Keykâvus, Kabusname, S. 108 ff.

5) Hs. Ḥamidiye, Vers 7110 (= fol. 235 b, Zeile 4). Versmaß: hazağ.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000382

Die Menschen müssen tolerant sein. Sie müssen sich, anstatt sich in die Angelegenheiten der anderen einzumischen[1], um ihre eigenen Dinge kümmern, ihre Zungen im Zaum halten[2] und nicht Ausschau nach den Fehlern der anderen halten[3]:

Sen yoluŋı gözet dil uzatma kimesneye[4]
DĪn bir dürür hemīn nola čoġısa ıṣṭılāḥ

Kümmere dich um deinen eigenen Weg! Greife niemanden mit deiner Zunge an! Was ist denn [daran schlimm], wenn die Zahl der Begriffe groß [und vielfältig] ist? Die Religion ist [doch] immer dieselbe[5].

Naẓar ëtme kimesne ʿaybına kim[6]
Qamu ʿaybuŋı örte ol settār

Schau nach niemandes Fehlern, auf daß Gott, der Bedecker, alle deine Fehler zudecke.

Die Menschen müssen auch verzeihen können[7]:

---

1) Vgl. die Prophetenworte: "Zur Schönheit des Islam gehört es, daß man das beiseite läßt, was einen nichts angeht" bei Horten, Gedankenwelt des Volkes, S. 163.

2) Über die Warnung vor der üblen Nachrede, Verleumdung, Schmähung siehe Ritter, Meer, S. 303; Horten, Gedankenwelt der Gebildeten, S. 144; Horten, Gedankenwelt des Volkes, S. 163.

3) Der Mensch muß sich erst mit seinen eigenen Fehlern beschäftigen, bevor er Ausschau nach den Fehlern der anderen hält, siehe dazu Ritter, Meer, S. 303; vgl. oben S. 274.

4) Hs. Hamidiye, Vers 1257 (= fol. 44 a, Zeile 14). Versmaß: muẓāriʿ.

5) Vgl. dazu al-Fārābīs Ansicht (gest. 950. Über ihn siehe EI [2] II, S. 778-781, s.v. "al-Fārābī" [Walzer]) über die Religionen als die symbolischen Verkörperungen einer universalen Wahrheit bei Grunebaum, Der Islam in seiner klassischen Epoche, S. 182 f. und die mystische Ansicht, daß die Verschiedenheit der Kirchen, der Glaubensformeln und religiösen Übungen alle Bedeutung in der Seele dessen verlieren, der die Vereinigung mit Gott sucht, siehe Goldziher, Vorlesungen, S. 170.

6) Hs. Hamidiye, Vers 1540 (= fol. 53 b, Zeile 14). Versmaß: ḫafīf.

7) Über das Verzeihen siehe Ritter, Meer, S. 321; Keykâvus, Kabusname, S. 231 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000383

ʿAfv ët kimse ğürm ëtse saŋa[1]
Tā ki ʿafv ëde ğürmüŋi ġaffār

Verzeihe, wenn jemand dir etwas Böses antut, so daß [auch] Gott, der Verzeihende, deine Schuld vergibt[2].

Man muß gerecht sein[3]:

ʿAdli iš ët ki ʿadlile bulasın[4]
Dünyī ʿuqbīde devlet ü dīẓār

Mache dir die Gerechtigkeit zur Aufgabe, so daß du durch die Gerechtigkeit im Diesseits [und] im Jenseits Glück findest und zum Anblick [Gottes gelangen kannst][5].

Ungerechtigkeit und Bösartigkeit sind schlechte Eigenschaften[6]:

Ẓulme gөŋlüŋü ëtmegil māyil[7]
Laisa lil-ẓālimīna min anṣār[8]

Neige nicht zur Grausamkeit! "Die Frevler haben [dereinst] keine Helfer".

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 1541 (= fol. 53 b, Zeile 15). Versmaß: ḫafīf.

2) Vgl. Koran XLII, 40: "Eine schlechte Tat wird mit einer gleich schlechten vergolten. Wenn aber einer verzeiht und zu einem Vergleich bereit ist, steht es Gott anheim, ihn zu belohnen. Er liebt die Frevler nicht".

3) Über die Gerechtigkeit als eine Tugend, die vor dem ewigen Verderben schützt, siehe Horten, Gedankenwelt des Volkes, S. 228, 233 f.

4) Hs. Hamidiye, Vers 1537 (= fol. 53 b, Zeile 11). Versmaß: ḫafīf.

5) Über die Gottesnähe als Belohnung siehe oben S. 222.

6) Über die Ungerechtigkeit und Bösartigkeit als Sünde siehe Horten, Gedankenwelt des Volkes, S. 207; Akseki, İslam, S. 466.

7) Hs. Hamidiye, Vers 1536 (= fol. 53 b, Zeile 10). Versmaß: ḫafīf.

8) Dieser Vers kommt im Koran öfters als "wa-mā liẓ-ẓālimīna min anṣārin" vor. Als Beispiel seien die folgenden Koranverse erwähnt: II, 270; III, 192; V, 72. Aḥmedī sagt wohl des Versmaßes wegen hier "laisa" anstelle "wa-mā".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000384

Man darf auch die Tiere nicht schlecht behandeln. Beim Jüngsten Gericht wird danach gefragt[1]:

Ne dürlü derd ki senden görür sevām ü hevām[2]
Ne nevᶜ reng ki senden čeker vuḫūš u ṭuyūr

Ayıt ki niğe vëresin ḥisābını qamunuŋ
Ḥisābgāh güninde ki olasın maḫšer

Alles, [sogar] was die giftigen Tiere und Ungeziefer deinetwegen leiden müssen, sowie alles, was du den Vögeln und den wilden Tieren an Qualen antust, [ist Sünde]!

Sag! Wie wirst du nach der Auferstehung am Tage der Rechenschaft für das Ganze eine Begründung geben?

6) Gesellschaftliche Vorstellungen[3]

In der Theorie sind die sittlichen, rechtlichen, sozialen und politischen Verhältnisse in der islamischen Gemeinschaft dem Gesetz Gottes unterstellt, das für alle Entscheidungen grundlegend ist, denn Gott bestimmt als absoluter, allmächtiger Herr jede Regelung. Eine staatliche Gesetzgebung, die nicht sogar bei der kleinsten Anordnung auf das göttliche Gesetz angewiesen wäre, gibt es nicht. Die Religion und der Staat (dīn u daula) stellen eine Einheit dar. Die religiöse Macht ist daher identisch mit der weltlichen, und der Staat ist im Grunde nur der Apparat, mit dem man die Ausführung des göttlichen Gesetzes gewährleistet.

---

1) Über das Verhältnis zum Tier siehe Ritter, Meer, S. 325 ff.

2) Hs. Hamidiye, Verse 1681-1682 (= fol. 58 a, Zeile 5-6). Versmaß: mugtess.

3) Bei unseren allgemeinen Angaben stützen wir uns auf die folgenden Werke: Cahen, Der Islam I, Frankfurt am Main/ Hamburg 1968; Grunebaum, Der Islam in seiner klassischen Epoche, Zürich 1966; Grunebaum, Der Islam im Mittelalter, Zürich 1963; Grunebaum, Studien zum Kulturbild und Selbstverständnis des Islams, Zürich 1969; Gardet, Islam, Köln 1968; Becker, "Bartold's Studien über Kalif und Sultan", Der Islam VI (1916), S. 350-412; EI II, S. 945-950, s.v. "Khalīfa" (Arnold); Arnold, The Caliphate, London 1965;

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000385

Soziale und politische Realitäten brachten dieses System schon bald in ernste Schwierigkeiten. Die Vielfalt der auf das Diesseits gerichteten Probleme in der wachsenden islamischen Gemeinschaft bedurfte immer wieder neuer Regelungen. Weil nicht alle Erfordernisse der Verwaltung eines ausgedehnten Reiches und die Regelung der neuen Verhältnisse im Koran berücksichtigt waren, mußte man nach dem Tode Muḥammads neue Methoden finden, um die soziale und politische Ordnung im Sinne der Gesetzgebung Gottes zu gestalten. Aus dieser Notwendigkeit heraus entwickelte sich das islamische Religionsgesetz, die šarīʿa.

Trotz dieser Bemühungen zeigte sich mit der Zeit die Unvereinbarkeit des theologischen Ideals, das die Religion und den Staat zu einer Einheit verschmelzen wollte, mit der sozialen und politischen Realität immer deutlicher. Die Entwicklung der Gesellschaft und die geschichtlichen Ereignisse oder die unvermeidbaren Ungerechtigkeiten, die mit der Macht eng verbunden sind, aber auch Rechtsverstöße sündiger Machthaber zwangen den Staat zu Maßnahmen und Entscheidungen, die nicht immer mit dem religiösen Gesetz übereinstimmten. Das aber schreckte die Frommen, die ihr Seelenheil, das Paradies und ihren Ruf nicht in Gefahr bringen wollten, von der aktiven Teilnahme an der Verwaltung ab. Sie versuchten, das religiöse Leben der Gemeinschaft von den Staatsgeschäften fern und auf diese Weise unbefleckt zu halten, was dazu führte, daß die theoretische Einheit zwischen der religiösen Gemeinschaft und dem Staat in der Praxis nicht mehr existierte.

Die Gläubigen, die gezwungen waren, sich mit der Gewalt politischer Herrschaft als einem unvermeidbaren Übel abzufinden, gelangten mit der Zeit zu der Auffassung, daß sie dem

---

EI IV, S. 587-590, s.v. "Sulṭān" (Kramers); Spuler, Iran in frühislamischer Zeit, Wiesbaden 1952; Horst, Die Staatsverwaltung der Großselǧūqen und Ḫorazmšāhs, Wiesbaden 1964; Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, Ankara 1965; Köprülü, Osmanlı Devletinin Kuruluşu, Ankara 1959; Köprülüzâde (Köprülü), "Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine te'siri hakkında bazı mülahazalar", Türk Hukuk ve İktisad Tarihi Mecmuası I (1931), S. 165-313; Uzunçarşılı, Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal, İstanbul 1941; Kuban, "Anadolu-Türk Şehri Tarihi Gelişmesi, Sosyal ve Fiziki Özellikleri üzerinde bazı Çalışmalar", Vakıflar Dergisi VII (1968), S. 53-73.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000386

Herrscher - mochte er auch die Macht mit Gewalt erlangt haben und nicht immer im religiösen Sinne handeln - Gehorsam leisten müßten, solange sie der Möglichkeit, ihren religiösen Pflichten nachzukommen, nicht beraubt wurden.

Die Orthodoxie erkennt nur die ersten vier Kalifen als legitime Nachfolger des Propheten an und zwar mit der Begründung, daß nur sie aufrichtig bemüht gewesen seien, nach dem religiösen Gesetz zu regieren. Ihre Amtsübernahme weist den Charakter einer Wahl auf, weil sie für ihre Stellung als Herr der Gläubigen die Bestätigung der führenden Persönlichkeiten der islamischen Gemeinde brauchten. Entsprechend dem islamischen Ideal von der Einheit des Staates mit der religiösen Gemeinschaft waren sie zugleich Staatschef, Befehlshaber der Streitkräfte und Vorbeter oder Imam im Gottesdienst.

Waren diese Aufgaben in der Frühzeit noch gemäß den Erwartungen der Orthodoxie zu bewältigen, so wurde das doch mit dem Wachstum und der Entwicklung der Gemeinde immer schwieriger. Die neu entstandenen Machtpositionen und die errungenen Reichtümer ließen eine neue soziale Ordnung entstehen, und Einflüsse der ins islamische Reich eingegliederten Kulturen machten sich bemerkbar. Lebensstil und Krafteverhältnisse änderten sich, und das Kalifat nahm eine andere Gestalt an. Der Kalif entwickelte sich allmählich zu einem absoluten Herrscher, der sowohl die religiöse als auch die politische Macht für sich beanspruchte, obwohl der Staat und die religiöse Gemeinschaft keine Einheit mehr im früheren Sinne bildeten.

Die Umayyaden betonten die religiöse Seite ihrer Herrschaft nicht so sehr. Sie regierten vielmehr wie weltliche Fürsten, deren Hofleben zwar auf Repräsentation Wert legte, aber doch einfacher war als dasjenige ihrer Nachfolger, der Abbasiden. Die umayyadischen Kalifen sonderten sich nicht vollkommen vom Volk ab, und die arabische Aristokratie, deren Anerkennung die Machtübernahme des Kalifen ermöglichte, übte auf sie einen nachhaltigen Einfluß aus. Die Entwicklung des Kalifen, der theoretisch nichts anderes als einer der Gläubigen sein mußte,

zu einem Herrscher, der die Merkmale eines vorislamischen orientalischen Monarchen aufweist, kam erst unter der Herrschaft der Abbasiden zur vollen Entfaltung.

Die Abbasiden hoben ihre Rolle als Beschützer der Religion hervor, nahmen die legitime Herrschaft als Kalif für ihre Dynastie allein in Anspruch und stützten ihre Macht auf ihre Söldner, Sklaven und die zentrale Verwaltung, die ihnen gegenüber zum Gehorsam verpflichtet war. Der Zugang zu dem Herrscher wurde erschwert, wobei das Amt des Kämmerers (ḥāǧīb) große Bedeutung erhielt. Der Herrscher führte in seiner befestigten Residenz ein luxuriöses und prunkvolles Leben und setzte sich nicht selten über das Gesetz hinweg, dessen Beschützer zu sein er beanspruchte.

Im 10. Jahrhundert entstanden zwei andere Kalifate. Die umayyadischen Herrscher in Spanien, die Sunniten waren, beginnend mit ʿAbd ar-Raḥmān III.[1], und die šiʿitischen Fatimiden in Ägypten, welche gefährliche Rivalen der Abbasiden waren, bis sie in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts von der Bühne abtraten, nahmen den Titel für sich in Anspruch.

Söldnertruppen und ein bürokratischer Apparat, das waren die Mittel, deren sich die abbasidischen Herrscher bedienten, um ihre Macht zu festigen. Das eine wie das andere erwies sich mit der Zeit als ein zweischneidiges Schwert. Als nämlich die Generale der Söldner mächtiger geworden waren und die Verwaltung sich weitgehend spezialisiert hatte, mußten die Kalifen sich mit einem weitgehenden Verlust der weltlichen Macht im Reich abfinden. Um so mehr betonte man ihre religiöse Stellung als Oberhaupt der Gläubigen. Die weltliche und die religiöse Macht lösten sich voneinander. Es ging so weit, daß sogar die šiʿitischen Būyiden neben dem sunnitischen Kalifen sich als die weltlichen Machthaber etablieren konnten.

Die Zweiteilung der Macht in weltliche und religiöse Autorität nahm durch die Verleihung des Titels Sultan, des Symbols der weltlichen Macht, an die selǧūqischen Herrscher offizielle Formen an. So stand der Kalif unter der politischen Macht

---

1) Über ihn siehe EI (2) I, S. 83 f., s.v. "ʿAbd al-Raḥmān" (Lévi-Provençal).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000388

des Sultans, der seinerseits seine Legitimität von der Autorität des Kalifen erhielt.

Im Leben der Selǧūqen, die erst kurz zuvor den Islam angenommen hatten, waren die Gesetze, Sitten und Bräuche der vorislamischen Zeit noch lebendig. Daher betrachtete man den Staat als Besitz der Herrscherfamilie, und die türkmenischen Adligen regierten in ihren Gebieten wie unabhängige Könige, was oft - besonders nach dem Tode eines Sultans - zu heftigen Machtkämpfen sowohl unter den Angehörigen der Dynastie als auch unter den Emiren führte. Die Selǧūqen-Sultane, die sich in Lebensführung und Hofzeromoniell von ihren Vorbildern in der islamischen Welt stark beeinflussen ließen, versuchten mit Hilfe von Söldnern und Sklaven einen zentralistischen Staat zu gründen, indem sie den Einfluß der türkmenischen Aristokratie zurückdrängten und durch die rechtzeitige Ernennung eines Thronfolgers eventuellen Machtkämpfen vorzubeugen versuchten, was ihnen indes nicht vollkommen gelang.

Die religiöse Macht des Kalifats schwand mit der mongolischen Eroberung Bagdads im Jahre 1258 endgültig dahin. Die Dynastie der Abbasiden wurde ausgerottet. Die islamische Welt stand vor einer völlig neuen Stiuation: Es gab keinen Kalifen mehr. Daraufhin versuchte der Mamlukenherrscher Baybars I.[1] das Kalifat in Kairo von neuem zu begründen. Man behauptete, Kairo sei jetzt an der Stelle von Bagdad Sitz des Kalifats. Den neuen Kalifen, der praktisch nur eine Marionette war, behandelte man äußerlich mit Hochachtung. Mit der Begründung, dieser Kalif habe als religiöses Oberhaupt keine Bedeutung mehr und sei nur dem Schein nach Kalif, stieß die neue Regelung mancherorts auf Widerspruch.

Selbst in Ägypten überwog die Auffassung, daß das Ansehen eines Herrschers in erster Linie von seiner Macht und vom Charakter seiner Herrschaft abhängig sei, daß er also nicht unbedingt der religiösen Unterstützung eines Kalifen zur Legi-

---

1) Über ihn siehe EI (2) I, S. 1124-1126, s.v. "Baybars I" (Wiet).

timation bedürfe. In der islamischen Welt verstärkte sich eine Auffassung, deren Legitimität man mit Hilfe Korans zu stützen versuchte, daß nämlich die Erbfolge und der menschliche Wille bei der Machtübernahme nicht bestimmend sein dürften, weil über die Macht nur Gott verfüge, und nur er sie verleihe ebenso wie nur er sie entziehe. Gelang einem Fürst die Machtergreifung, so war man bereit zur Anerkennung der Legitimität seiner Macht vor Gott, und er herrschte dann im Namen Gottes als sein Stellvertreter (ḫalīfa) auf Erden. Auf diese Weise erhielt der weltliche Herrscher die Möglichkeit, auch die religiöse Macht für sich in Anspruch zu nehmen.

Die Macht und das kulturelle Leben der islamischen Welt konzentrierten sich in den Städten, die ganz in den zentralistischen Staat eingegliedert waren. Die Hauptstadt bzw. die Residenz des Herrschers bildete das Machtzentrum des Staates, der das Land besaß, verwaltete und regierte.

An der Spitze der Gesellschaft steht der Herrscher, in dessen Machtausübung sich der Wille Gottes manifestiert. Seine königliche Abkunft zeigt, daß Gott seine Familie für die Herrschaft auserwählt hat. Das Hofzeremoniell hält ihn von der verunreinigenden Berührung mit der Menge fern. Nur sein Harem, seine Garde, Sklaven, Diener, Beamten, Dichter sowie Gelehrte und ausgewählte Begleiter gehören zu seinem Kreis.

Einen hohen Status in der Gesellschaft nehmen zwei rivalisierende Gruppen ein, die durch die Entwicklung der religiösen Gemeinschaft zu einem Reich entstanden und aufgestiegen sind: Das Militär und die Bürokratie. Eine ebenso hohe Stellung haben die Vertreter der Religion, des Gesetzes und der islamischen Wissenschaften inne. Die Kaufleute und Handwerker, unter denen alle Stufen des Wohlstandes repräsentiert sind, genießen ein ihrem Vermögen entsprechendes soziales Prestige. Dann kommen die mittellosen Arbeiter, die ihren Lebensunterhalt sowohl in der Stadt als auch auf dem Lande durch freie Lohnarbeit verdienen. Die unterste Schicht bilden die Arbeits- und Erwerbslosen. Eine besondere Stellung nehmen die Sklaven ein, die ein Teil der Familie sind, in der sie leben und deren Schicksal sie teilen. Sie können im eigenen Interesse Geschäf-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000390

te führen, sich freikaufen, und sie können sogar hohe Ämter erhalten.

Außerdem sind Bauern, die sich, wenn sie in der Stadt ansässig wurden, lieber in der Vorstadt niederließen, sowie die Nomaden, die im Umkreis der Stadt mit ihren Zelten und Tieren wohnten, aber auch - besonders in den Grenzgebieten stark vertreten - die Glaubenskämpfer, Derwische und Abenteurer zur städtischen Bevölkerung zu zählen.

Die klassische Dichtung entwickelte sich in der Stadt besonders an den Fürstenhöfen. Daher hinterließen zahlreiche Motive aus dem städtischen und höfischen Leben in dieser Dichtung - ihrem Charakter entsprechend meist in einer symbolischen Ausdrucksweise - ihre Spuren. So verhält es sich auch mit Aḥmedīs Gedichten. Auch er war ein Stadtbewohner und kannte viele anatolische Fürstenhöfe. Es soll nun versucht werden, Aḥmedīs Eindrücke und Vorstellungen von der ihn umgebenden Gesellschaft wiederzugeben, soweit sie sich in seinem Diwan beobachten lassen.

Emīr Süleymāns Großvater Murād I.[1] wurde nach seinen Eroberungen in Rumelien "der erwählte Kalif Gottes" genannt[2]. Aḥmedīs folgende Verse zeigen, daß auch Emīr Süleymān den

---

1) Er regierte von 1362 bis 1389; siehe İA VIII, S. 587 ff., s.v. "Murad I" (Uzunçarşılı).

2) Die osmanischen Herrscher nahmen den Titel Kalif schon in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts und im 15. Jahrhundert für sich in Anspruch, bevor Selīm I. (über ihn siehe İA X, S. 423 ff., s.v. "Selim I" [Altundağ]) Ägypten im Jahre 1517 eroberte. Daher stellt man die Authentizität des Briefes in Frage, in dem Bāyezīd I., der Sohn Murāds I., den abbasidischen Kalifen in Ägypten gebeten haben soll, daß er ihm den Titel Sultan verleihe, siehe Arnold, The Caliphate, S. 106, 129 ff.; EI II, S. 945 ff., s.v. "Khalīfa" (Arnold). Wie Aḥmedīs Verse zeigen, wurde auch Emīr Süleymān, der Sohn Bāyezīds I., Kalif genannt.

Titel Kalif für sich beanspruchte, ebenso wie viele andere Herrscher vom 13. Jahrhundert an[1]:

Mīr Sülmān-ı Süleymān qadr ü Āṣaf maʿrifet[2]
Kim ẖalīfe ëtdi ğihāna ẖaq anı Dāvūd-vār

---

1) Nachdem die Mongolen dem abbasidischen Kalifat in Bagdad den Todesstoß gegeben hatten, fand überall unter den Muslimen die Idee Geltung, daß jeder gläubige Fürst, dem die Machtergreifung gelänge, Kalif Gottes auf Erden sei, weil über die Macht nur Gott verfüge, wobei die Vorbedingung der šarīʿa, nach der der Kalif aus dem Geschlecht Quraiš stammen solle, nicht beachtet wurde. Für die Legitimierung dieses Anspruches stützte man sich auf einige Stellen des Korans, z.B. III, 25; VI, 165; XXXVIII, 26. Siehe Arnold, The Caliphate, S. 107 ff.; EI II, S. 947, s.v. "Khalīfa" (Arnold); Becker, "Bartold's Studien über Kalif und Sultan", Der Islam VI (1916), S. 351, 372 ff., 376 ff. Blochet, "Moufazzal ibn Abil-Fazaïl, Histoire des Sultans Mamlouks, Texte arabe publié et traduit en français", Patrologia Orientalis 12 (1919), S. 356, behauptet, Aḥmedī spreche im Iskendernāme vom Kalifat der mongolischen Īlḫāne Abaqa (über ihn siehe Spuler, Mongolen, S. 67 ff., 179 ff., 214 ff.) und Gaiḫātū (über ihn siehe Spuler, Mongolen, S. 86 ff., 205 ff.), obwohl sie keine Muslime gewesen seien, sondern Nachfolger Hülägüs (über ihn siehe Spuler, Mongolen, S. 48 ff.), der das Kalifat von Bagdad gestürzt und die Macht der Abbasiden zerstört habe. Aus diesem Grund wirft er Aḥmedī Ignoranz vor. Nun berichtet aber Arnold, The Caliphate, S. 120, daß in einer Handschrift von Aḥmedīs Iskendernāme, die sich im British Museum befindet, anstelle des Wortes "ẖilāfa" "pādšāhī" stehe. Es wäre daher eine Untersuchung an Hand mehrerer Handschriften für die Erklärung dieses Unterschiedes wünschenswert. Sollte die Bezeichnung Abaqas und Gaiḫātūs nicht von einem Abschreiber, sondern von Aḥmedī selbst stammen, so könnte man annehmen, daß Aḥmedī, dessen geschichtliche Kenntnisse mangelhaft und nicht immer fehlerfrei waren (vgl. unten S. 411), eher an Abū Saʿīd (über ihn siehe Spuler, Mongolen, S. 117 ff.) als an sonst jemanden dachte, wo er vom Kalifat der Īlḫāne spricht, denn in seinem Diwan findet Abū Saʿīd als ein mächtiger Herrscher Erwähnung, mit dessen Macht Aḥmedī diejenige Emir Süleymāns vergleicht, siehe Hs. Hamidiye, Vers 1366 (= fol. 48 a, Zeile 5). Daher ist auch anzunehmen, daß er Abū Saʿīd in dem oben erwähnten Sinne als Kalif betrachtete. Der daran anschließende Gedanke wäre, daß er auch die Vorgänger Abū Saʿīds mit demselben Titel erwähnt. Jedenfalls verwendet Aḥmedī den Titel Kalif in seinem Diwan und, wie der hier zitierte Doppelvers zeigt, weiß er ihn für einen weltlichen Machthaber zu legitimieren. Außerdem mußte Aḥmedī allein auf Grund seines orthodox-sunnitischen madrasa-Studiums in Anatolien und in Kairo über die Bedeutung des Titels Kalif sowie die Spekulationen darüber, die in seiner Zeit und Umwelt geläufig waren, voll im Bilde sein.

2) Hs. Hamidiye, Vers 1727 (= fol. 59 b, Zeile 1). Versmaß: ramal.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000392

[Er ist] Emir Sülmān mit der Macht Salomos und mit der Weisheit Asaphs[1]. So machte Gott ihn zum Kalifen auf Erden wie David[2].

Nachdem die Abbasiden die Macht ergriffen hatten, setzte sich sowohl aus politischen Gründen als auch durch persische Einflüsse, die bei der Machtergreifung der Abbasiden eine wichtige Rolle gespielt hatten, der alte vorislamische Herrscherbegriff vollkommen durch. Vorbilder bei der Hofhaltung, Lebensführung und Machtausübung waren vorwiegend die alten persischen Könige[3]. Das gilt auch für die Großselğūqen, die die weltliche Macht den Abbasiden entrissen, und für ihre Nachfolger in Anatolien, welche ihrerseits die anatolischen Fürstentümer stark beeinflußt haben[4]. Daher schreibt man den Herrschern in den Lobgedichten meistens die Eigenschaften der alten legendären persischen Könige und Helden zu[5], aber auch die anderen glorreichen und legendären Persönlichkeiten wie Salomo, David, Alexander oder Ḥātim[6] sowie später die

---

1) Der Berater Salomos; siehe EI (2) I, S. 686, s.v. "Āṣāf b. Barakhyā" (Wensinck).

2) Vgl. Koran XXXVIII, 26: "David! Wir haben dich als Nachfolger (früherer Herrscher) auf der Erde eingesetzt". Aḥmedīs Vers zeigt deutlich, daß er den Titel Kalif für Emir Süleymān bewußt verwendet. Denn er weist zugleich auf einen Koranvers hin, der sein Verfahren rechtfertigt, im Rahmen der oben erwähnten Theorie für das Kalifat, welche sich vom 13. Jahrhundert an in der islamischen Welt verbreitete, siehe EI II, S. 945, 947, s.v. "Khalīfa" (Arnold).

3) Arnold, The Caliphate, S. 28 f., 48 ff.; Spuler, Iran, S. 289; Grunebaum, Der Islam im Mittelalter, S. 199; vgl. Cahen, Islam I, S. 76, der die Einflüsse des byzantinischen Kaisertums hervorhebt.

4) Uzunçarşılı, Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal, Istanbul 1941.

5) Tanyeli, "Divan Şiirimizde İran'lı kahramanlar", Türk Dili 1 (1952), S. 467.

6) Ḥātim aṭ-Ṭā'ī ist das Symbol der Freigebigkeit und Gastlichkeit. Über ihn siehe EI (2) III S. 274 f., s.v. "Ḥātim al-Ṭā'ī" (Arendonk); Levend, Divan Edebiyatı, S. 153 f.

türkischen und mongolischen Herrscher wie Maḥmūd[1], Selǧūq[2], Tuġrıl[3], Senǧer[4], Čingiz[5], Ġāzān[6], Abū Saʿīd und Timur finden Erwähnung[7], allerdings seltener im Vergleich zu den Vorbildern persischen Ursprungs[8]. Deshalb besitzt Emir Süleymān in den folgenden Versen die Macht Alexanders, den Scharfsinn Ǧamšīds[9], die Pracht Farīduns[10] und das Ansehen Ḫuršīds[11]. Er ist mächtiger als Parvīz[12], Hurmuz[13], Pīrūz[14] und Ǧam[15].

---

1) Über ihn siehe İA VII, S. 173-183, s.v. "Mahmud Gaznevî" (Kafesoğlu).

2) Über ihn siehe İA X, S. 355 f., s.v. "Selçuklular" (Kafesoğlu).

3) Über ihn siehe İA X, S. 357 ff., s.v. "Selçuklular" (Kafesoğlu).

4) Über ihn siehe İA X, S. 486-493, s.v. "Sencer" (Köymen).

5) Über ihn siehe EI (2) II, S. 41-44, s.v. "Čingiz-Khān" (Boyle).

6) Über ihn siehe Spuler, Mongolen, S. 91 ff.

7) Zu Aḥmedīs Versen, in denen diese Persönlichkeiten erwähnt werden, siehe Hs. Hamidiye, Vers 1664 (= fol. 57 b, Zeile 4); Hs. Hamidiye, Verse 1834-1835 (= fol. 62 b, Zeile 7-8) und oben S. 378 f.

8) Man mißt bei der Erwähnung des Herrschers der nationalen Zugehörigkeit keinerlei Bedeutung bei. Auch diese Herrscher weisen in den Gedichten die traditionellen Züge der alten persischen Könige auf.

9) Siehe oben S. 158.

10) Über ihn siehe Tanyeli, "Divan Şiirimizde İran'lı Kahramanlar", Türk Dili 1 (1952), S. 632 ff., Hansen, Königsbuch, S. 14, 28 ff.; Levend, Divan Edebiyatı, S. 157 f.

11) Ḫuršīd ist in Aḥmedīs Liebesroman Ǧemšīd ü Ḫuršīd die Tochter des byzantinischen Herrschers, siehe Banarlı, Dâsitan-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman, S. 94 ff.; siehe oben S. 158.

12) Über die geschichtliche und legendäre Persönlichkeit des persischen Königs Ḫusrav-i Parvīz und über die Liebesgeschichte Ḫusrav u Šīrīn, die mehrmals von persischen und türkischen Dichtern bearbeitet wurde, worunter in der persischen Literatur Niẓāmīs Werk und in der türkischen dasjenige Šeyḫīs eine besondere Stellung einnehmen, siehe ausführlich Timurtaş, Şeyhî, S. 15 ff., 100 ff.

13) Hurmuz ist der Vater Husrau-i Parvīzens, siehe Levend, Divan Edebiyatı, S. 163; Timurtaş, Şeyhî, S. 105 ff.

14) Siehe oben S. 149.

15) Siehe oben S. 141.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000394

Weder Bīžen[1] noch Rustam[2] können es an Tapferkeit mit ihm aufnehmen. Seine Freigebigkeit ist größer als diejenige Ḥātims:

Sikender devlet ü Čimšīd fiṭnat[3]
Ferīdūn ḫašmet ü Ḫuršīd ṭalᶜat

...

Ne Pervīz ü ne Hürmüz kim qatında
Kemīne bendedür Pīrūz ile Ğem

Ne Bīžen kim qılığı qorḫusından
Yaḫılur šemᶜ gibi rūḫ-ı Rüstem

[Er ist es], der die Macht Alexanders, den Scharfsinn Ğamšīds, die Pracht Farīdūns und das Antlitz Ḫuršīds besitzt.

...

Weder Parvīz noch Hurmuz [können es mit ihm aufnehmen], denn [sogar] Pīrūz und Ğam sind vor ihm bedeutungslose Sklaven.

Wer ist Bīžen [im Vergleich zu ihm]? Denn [sogar] die Seele Rustams brennt vor der Angst, die das Schwert [dieses Herrschers hervorruft], wie eine Kerze.

Emir-i nāmver kim Ḥātim-i Ṭay[4]
Anuŋ ᶜahdinde ëtdi nāmesin ṭay

[Er ist solch ein] berühmter Emir, daß zu seiner Zeit Ḥātim-i Ṭā'ī seine Schriftrolle zusammengerollt hat[5].

---

1) Schwestersohn Rustams; siehe Levend, Divan Edebiyatı, S. 168.

2) Über den berühmten persischen Helden siehe Hansen, Königsbuch, S. 55 ff.

3) Hs. Hamidiye, Verse 2299, 2301-2302 (= fol. 77 a, Zeile 6, 8-9). Versmaß: hazağ.

4) Hs. Hamidiye, Vers 6522 (= fol. 215 b, Zeile 14-15). Versmaß: hazağ.

5) D.h. sein Name wird nicht mehr erwähnt und er hat keine Bedeutung mehr.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000395

Sowohl bei der von den Abbasiden übernommenen vorislamischen Königsvorstellung als auch bei dem türkischen Herrschaftsbegriff ist die Zughörigkeit zu einer Herrscherfamilie, deren Machtausübung auf göttlicher Legitimität beruht, von großer Bedeutung[1]. Das spiegelt sich auch in Aḫmedīs Versen wider[2]. Er lobt die osmanische Dynastie als Beschützer der Welt und erwähnt, daß der Sultan aus dieser Familie mächtiger als alle anderen Herrscher der Welt sei[3].

Ëtdüŋ ʿadūŋı izʿāğ bašuŋa qoyalı tāğ[4]
Šehler qamusı muḫtāğ oldı bu ḫānedāne

Du hast deinen Feind vertrieben. Seit du die Krone auf dein Haupt gesetzt hast, bedürfen alle Könige dieser Dynastie!

---

1) Mit den Abbasiden begannen die islamischen Herrscher, ihre Herrschaft wie die alten persischen Könige durch ihre Abkunft von einer Königsfamilie zu legitimieren, die für ihre Aufgabe von Gott erwählt wurde, siehe Spuler, Iran, S. 353 ff.; Grunebaum, Der Islam im Mittelalter, S. 199. Nach dem türkischen Herrschaftsbegriff gehörte der Herrscherfamilie das Land, siehe Turan, Selçuklular, S. 217 f.; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, S. 50.

2) Auch Aḫmedīs oben in seiner Lebensgeschichte zitierte Beteuerung, daß Emir Süleymān "sulṭān b. sulṭān b. sulṭān" sei, weist auf die Bedeutung der langen, aus Königen bestehenden Ahnenreihe für den Herrscher hin. Zu Aḫmedīs Vers siehe oben S. 155.

3) Das Wort Sultan, das bis zum 11. Jahrhundert als Bezeichnung der Regierungsgewalt verwendet werden konnte, verwandelte sich mit der Ernennung der selğūqischen Herrscher zum Sultan in einen Herrschertitel, den nur der Kalif verlieh. Aber nach dem Fall des Kalifats im 13. Jahrhundert begannen viele Herrscher, sich den Titel Sultan zuzulegen. Es ging so weit, daß in der Literatur der Zeit das Wort Sultan ein Begriff für die politische Unabhängigkeit wurde, siehe EI IV, S. 588 f., s.v. "Sulṭān" (Kramers); Arnold, The Caliphate, S. 202 f.; Spuler, Iran, S. 358; Turan, Selçuklular, S. 218 f. Auch die anatolischen Fürsten pflegten, sich Sultan zu nennen. Für eine Aufzählung siehe Uzunçarşılı, Medhal, S. 145 f. Über die Verwendung des Titels Sultan bei den Osmanen siehe Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, S. 230 ff. Aḫmedīs oben in seiner Lebensgeschichte zitierte Bemerkung über den Titel Sultan ist für Anatolien in seiner Zeit bezeichnend. Er sagt nämlich, nur der Sultan mache ihm reiche Geschenke, erinnert sich aber gleich daran, daß es zur Zeit viele Sultane gebe. Daher fühlt er sich gezwungen, den Sultan, den er meint, genauer zu beschreiben, siehe oben S. 160.

4) Hs. Hamidiye, Vers 6416 (= fol. 212 b, Zeile 4). Versmaß: muẓāriʿ.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000396

Bugün aḥdāṣ ğevrinden ğihāna[1]
Penāh olup durur bu ḫānedān šükr

Bu sulṭān üs-selāṭīn devletinde
Qamuya qıbledür bu āsitān šükr

Heute bietet diese Dynastie vor der Bedrängnis der Ereignisse, [die zur Zeit geschehen, eine] Zuflucht für die Welt. Gott gebührt [dafür] Dank!

Bei der Macht dieses Sultans der Sultane ist diese Schwelle [des Herrschers] für alle [Leute] Gebetsrichtung! Gott gebührt [dafür] Dank!

In Aḥmedīs Lobgedichten auf Emir Süleymān kommt klar zum Ausdruck, welche Länder seiner Meinung nach - es kann wohl angenommen werden, daß sie den Vorstellungen der Zeit von einem islamischen Weltreich entspricht - ein mächtiger König besitzen muß[2]: Rūm, Šām, ʿIrāq, Miṣr, Īrān[3], Tūrān[4], Hindūstān und Ḫıṭā[5]:

---

1) Hs. Hamidiye, Verse 1915-1916 (= fol. 65 a, Zeile 7-8). Versmaß: hazag.

2) In diesem Zusammenhang ist erwähnenswert, daß sowohl Emir Süleymān als auch sein Bruder und Rivale Meḥmed Čelebi sowie Meḥmed Čelebis Sohn Murād II. sich in einigen Inschriften als Herren der Araber und Perser bezeichneten. Emir Süleymān nennt sich in der Inschrift, die sich am von ihm gebauten Mausoleum seines Vaters befindet, "den großen sulṭān, den Herrn der Könige der Araber und Perser, Süleymān Ḫān b. Bāyezīd Ḫān", und Meḥmed Čelebi verwendet dieselben Worte in der Inschrift der Aḫī-Elvān Moschee in Ankara für sich selbst: "Der große sulṭān, der Herr der Könige der Araber und Perser Sulṭān Meḥmed Ḫān b. Bāyezīd Ḫān b. Murād Ḫān"; siehe Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, S. 231. Über die Bezeichnung Murāds II. als König der Araber und Perser in der Hs. Hamidiye siehe oben S. 56 f. Diese Ansprüche zeigen deutlich, was im Herzen dieser drei Herrscher liegt. Auch in Aḥmedīs Iskendernāme geraten zu allererst Ägypten und Syrien und nachher Īrān, Tūrān und Indien unter Alexanders Herrschaft, bevor er seine weiteren Eroberungen ausführt, siehe Thury, "On dördüngü ʿaṣır soŋlarına qadar Türk dili yādigārları", MTM 1 (1331/1913), S. 116 ff.

3) Über Īrān siehe EI III, S. 1121-1134, s.v. "Persien" (Kramers).

4) Über Tūrān siehe EI IV, S. 951-957, s.v. "Tūrān" (Minorsky).

5) Über Ḫıṭā siehe EI II, S. 789-791, s.v. "Ḳara Khitai" (Barthold).

Mülk-i Īrān senüŋ olurise ğehd ët aŋa kim[1]
Laqabuŋı melik ü ḫüsrev-i Tūrān yazalar

Wenn [einmal] das Land Iran dir gehört, bemühe dich darum, daß man als deinen Beinamen [auch] Herrscher und König von Tūrān schreibt!

Ṭolub durur temām Īrān u Tūrān[2]
Anuŋ ʿadliyile emn ü amān šükr

...

Anuŋ eylükleriyičün ṭoludur
Buradan tā der-i Hindūstān šükr

Ganz Iran und Tūrān werden immerwährend durch seine Gerechtigkeit mit Sicherheit und Gnade erfüllt sein, Gott gebührt [dafür] Dank!

...

Wegen seiner guten Taten ist [das ganze Gebiet] von hier bis zum Tor Indiens erfüllt mit Danksagung!

Saŋa gerek duʿā vü s̲enā her ṣabāḫ u šām[3]
Kim ṣıytı ʿadlüŋüŋ ṭoludur milk-i Miṣr u Šām

Man muß jeden Morgen und jeden Abend für dich beten und dich loben, denn das Echo deiner Gerechtigkeit erfüllt das ägyptische und das syrische Land!

Qamu yër yüzi nola Miṣrile Rūm[4]
Qılur gendüyi bu šeh ḫükmine mūm

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 2447 (= fol. 81 b, Zeile 6). Versmaß: ramal.

2) Hs. Hamidiye, Verse 1914, 1920 (= fol. 65 a, Zeile 6, 12). Versmaß: hazağ.

3) Hs. Hamidiye, Vers 2285 (= fol. 76 b, Zeile 8-9). Versmaß: muẖāriʿ.

4) Hs. Hamidiye, Vers 2305 (= fol. 77 a, Zeile 12). Versmaß: hazağ.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000398

Die ganze Welt - was sind schon Ägypten und Rūm! - steht im Begriff, unter der Herrschaft dieses Schahs so weich wie Wachs zu werden.

Nedür Miṣr u ʿIrāq u Rūm u Šām uš saŋa erzānī[1]
Semerqandile Hindustān Ḫıṭā vü kišver-i ḫāver

Was sind schon Ägypten, ʿIrāq, Rūm und Syrien? Bitte sehr: Samarqand[2] und Indien [sowie] Ḫıṭā und alle Länder des Ostens und Westens gehören dir!

Der Herrscher ist der Schatten Gottes auf Erden[3]:

Penāh ëderse dergāhın ḫalāyıq[4]
ʿAǧeb mi čünki ol ẓıll-ı ḫuẕādur

Ist es erstaunlich, wenn die Menschen bei seinem Hof Zuflucht suchen, denn er ist der Schatten Gottes [auf Erden]!

Er hat sowohl die religiöse als auch die politische Macht. Er regiert das Land und das Volk[5]:

---

1) Hs. Ḥamidiye, Vers 1836 (= fol. 62 b, Zeile 10). Versmaß hazaǧ.

2) Über Samarqand siehe EI IV, S. 138-140, s.v. "Samarḳand" (Schaeder).

3) Die Bezeichnungen wie "Kalif Gottes" oder "Schatten Gottes auf Erden" dienten schon in frühislamischer Zeit zur Betonung des von den Gläbigen erwarteten Gehorsams gegenüber dem Kalifen, was seinen Niederschlag auch in der ḥadīṯ-Literatur fand. Eine dieser Traditionen "die Regierungsgewalt ist der Schatten Gottes auf Erden" (as-sulṭān ẓill Allāh fī l-arḍ) wurde später öfter zur religiösen Legitimation für die Machtausübung weltlicher Herrscher in Anspruch genommen, siehe Arnold, The Caliphate, S. 50 ff., 203 f.; EI IV, S. 587 f., s.v. "Sulṭān" (Kramers); Becker, "Bartholds Studien über Kalif und Sultan", Der Islam VI (1916), S. 359, 379; vgl. Grunebaum, Der Islam im Mittelalter, S. 24.

4) Hs. Ḥamidiye, Vers 1890 (= fol. 64 a, Zeile 15). Versmaß: hazaǧ.

5) Über die Ansprüche der weltlichen Fürsten auf die religiöse Macht siehe oben S. 375 f., 378 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000399

Melik Sülmān yemīn-i dīn ü devlet[1]
Šeh-i İslām emīn-i milk ü millet

Melik Sülmān [ist] die Macht der Religion und des Staates! [Er ist] der Schah des Islam [und er ist] der Regent des Landes und Volkes!

Die Charakterisierung von Hofbeamten wie Kämmerer (ḥāǧib) und Inspizient (nāẓir) deutet auf das Zeremoniell hin, durch das der Hof von den Untertanen getrennt ist[2], denn sie symbolisieren die Haare, die das Gesicht der geliebten Person verbergen:

---

1) Hs. Ḥamidiye, Vers 7286 (= fol. 241 a, Zeile 6-7). Versmaß: hazaǧ.

2) Obwohl das Amt des ḥāǧib, dessen Vorbilder sowohl bei den Achämeniden als auch bei den Sassaniden zu finden sind, schon aus der umayyadischen Zeit bekannt ist, wurde er erst bei den Abbasiden zu einem wichtigen Hofbeamten, der den Zugang zum Herrscher regelte und dessen enger Vertrauter war. Je mehr sich das Hofzeremoniell entwickelte und der Herrscher sich von den Untertanen absonderte, desto mehr vergrößerte sich die Zahl der Kämmerer, deren oberster ḥāǧib al-ḥuǧǧāb und später ḥāǧib al-ḥaṣṣ, ḥāǧib-i kabīr oder amīr-i ḥāǧib genannt wurde. Er stand an der Spitze des Hofpersonals. Im Protokoll kam er nach dem Wesir, aber wegen seiner engen Beziehungen zum Herrscher war er eine einflußreiche Persönlichkeit. Auch nach den Abbasiden hatte der ḥāǧib an den späteren Höfen wie denjenigen der Samaniden, Gaznaviden, Großselǧūqen und anatolischen Selǧūqen eine mehr oder weniger wichtige Bedeutung, siehe İA IV, S. 30-36, s.v. "Hâcib" (Köprülü); vgl. Cahen, Der Islam I, S. 76; Grunebaum, Der Islam im Mittelalter, S. 199; Spuler, Iran, S. 289. Obwohl Uzunçarşılı, Medhal, S. XIX, 8, 35, 86, vermutet, daß das Amt des ḥāǧib bei den anatolischen Fürstentümern - er erwähnt ausdrücklich Germiyān - existiert haben könne, meint Köprülü, daß es den ḥāǧib weder an den Höfen der anatolischen Fürstentümer noch bei den Osmanen gegeben habe. Das Wort ḥāǧib könnte in Aḥmedīs Versen natürlich als ein Symbol der klassischen Poesie verwendet worden sein, aber es besteht auch die Möglichkeit, daß er aus Germiyān oder vom Hofe Emir Süleymāns den ḥāǧib kannte, abgesehen davon, daß er während seines Studiums in Ägypten über den ḥāǧib einiges erfahren haben dürfte, denn auch bei den Mamluken hatte der ḥāǧib wichtige Aufgaben, siehe Ayalon, "Studies on the Structure of the Mamluk Army", BSOAS XVI (1954), S. 60.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000400

Ṣūret-i ğāndur ḫaqīqatde yüzüŋ sinüŋ velī[1]
Ḥāğib ü nāẓır qomazlar görmege ğān ṣūretin

Dein Antlitz ist fürwahr die Spiegelung der Seele,
aber [deine Haare] lassen [mich] nicht die Spiegelung
der Seele[2] sehen, [als ob sie] der Kämmerer und der
Insipizient [gewesen wären][3].

Ein guter Herrscher regiert bescheiden und ohne Förmlichkeit[4]:

Zi sulṭān kim sözinde yoḫ teṣallüf[5]
Zi server kim išinde yoḫ tekellüf

Welch ein Sultan! Er prahlt nicht. Welch ein Führer!
Er handelt ohne [jegliche] Förmlichkeit.

Er ist strebsam, freigebig und gerecht. Er muß Gewalttaten meiden[6]:

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 6059 (= fol. 200 b, Zeile 7). Versmaß: ramal.

2) D.h. dein Antlitz.

3) Nicht nur die Aufgabe, den Zugang zum Herrscher zu regeln, sondern auch die schwarze Farbe der offiziellen Bekleidung eines ḫāğibs (siehe İA IV, S. 32, s.v. "Hâcib" [Köprülü]) gibt die Möglichkeit zu einem Vergleich mit dem Haar des geliebten Individuums, denn die bevorzugte Haarfarbe in der klassischen Literatur ist schwarz, siehe Tarlan, Şeyhî, S. 73 ff.

4) Der erschwerte Zugang zu dem Herrscher rief schon in der Zeit der Abbasiden Unwillen hervor, siehe Spuler, Iran, S. 289. Niẓām al-Mulk, Siyāsatnāma, S. 10 ff., 127 f., betont, daß der Herrscher dem Volk den Zugang zu sich ermöglichen muß, um gerecht zu regieren. Er erwähnt auch, daß die Emire und die hohen Beamten darauf Wert legen, den Sultan zu sehen, wenn sie zum Hof kommen, und daß sie sich ärgern, wenn das nicht möglich ist. Daher empfiehlt er, daß der Herrscher seine Audienzen sorgfältig wahrnehme.

5) Hs. Ḥamidiye, Vers 3943 (= fol. 131 b, Zeile 10). Versmaß: hazag.

6) Vgl. dazu die sechs Prinzipien, die ein guter Herrscher beachten muß: (1) Gerechtigkeit, (2) Güte, (3) majestätische Erscheinung, (4) Meiden der Gesetzwidrigkeit, (5) unkompliziertes Regieren, (6) die Wahrheit sagen, Keykâvus, Kabusname, S. 357.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000401

Eger fermān-revānlıḫ isderiseŋ[1]
Nedür saŋa ṭarīqın aydayım ben

Bülend ët himmeti dūn olmaġıl kim
Bu gerdūn qoya fermānuŋa gerden

Ol ëde ḫāk ḫaşmını ki anuŋ
Elinde bād ola zerr-i maḫzen

ʿAdūdan Behmen ol vaqt aldı kīn kim
Eli oldı seḫāda ebr-i behmen

...

Elüŋ bir gāha ẓulmile uzatma
Anuŋčün ki āha doymaz kūh-i āhen

Wenn du herrschen willst, so will ich dir sagen, was die Methode [der Herrschaft] ist:

Mehre deine Strebsamkeit! Sei nicht niedrig [von Gesinnung], so daß dieses [das Schicksal bestimmende] Himmelsrad seine Existenz wegen deines Befehls riskiert[2].

[Nur] derjenige, aus dessen Hand das Gold der Schatzkammer [wie vom] Winde [ausgestreut] wird, kann seinen Feind vernichten[3].

---

1) Hs. Hamidiye, Verse 5637-5640, 5642 (= fol. 187 a, Zeile 13-16; fol. 187 b, Zeile 1). Versmaß: hazağ.

2) In der Vorstellungswelt der Poesie besitzt das Himmelsrad die Macht, das Schicksal der Menschen zu bestimmen, siehe unten S. 397, 400 f. Wenn also der König auf die vom Dichter erwähnte Weise handelt, gewinnt er eine solche Macht, daß sogar das Himmelsrad, das selbst ja mächtig ist, ihm gehorcht, wie einer der dem König ergebenen Leute, die für seine Befehle ihr Leben riskieren.

3) Über die Freigebigkeit des Herrschers vgl. Niẓām al-Mulk, Siyāsatnāma, S. 50 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000402

Bahman[1] konnte sich an seinen Feind [erst] rächen,
als seine Hand so freigebig wie die Wolke des Monats
Bahman[2] wurde.

...

Strecke deine Hand nicht aus, Gewalttaten zu verüben,
denn [sogar] Berge aus Eisen können gegen das Klage-
geschrei [der Unschuldigen] keinen Widerstand leisten[3].

Die Rivalität zwischen dem Militär und der Bürokratie ist auch für Aḥmedī aktuell[4]. Das Schwert, das im Namen des Militärs zu Worte kommt, und das Schreibrohr, das für die Büro-

---

1) Über den mythischen König Bahman, Sohn Isfandiyārs, siehe Jackson, "Die Iranische Religion", Grundriß der Iranischen Philologie Bd II, S. 692 f.

2) Elfter Monat des persischen Kalenders.

3) Dafür, daß der Herrscher Gerechtigkeit üben und Gewalttaten unterlassen soll, vgl. Niẓām al-Mulk, Siyāsatnāma, S. 9 f., 51 ff.

4) Nach der Machtergreifung der Abbasiden begünstigte die soziale und politische Lage die Entwicklung der Verwaltung und das Emporkommen der Beamten (kuttāb) in der Gesellschaft. Der Wesir, der ein Zivilbeamter war, leitete die Regierungsgeschäfte. Entsprechend ihrem sozialen Aufstieg erwartete man von den Beamten, die in der Verwaltung tätig waren, feine Bildung, vielseitige Kenntnisse - mögen sie auch oberflächlich sein - und die Beherrschung der Schreibkunst. Sie beschäftigten sich mit anderen Problemen als die fuqahā' (Juristen), die ihre Rivalen waren. Aber die wichtigere rivalisierende Gruppe war die Militäraristokratie, die öfters die Oberhand hatte, obwohl die Bürokratie in den Regierungsgeschäften unabhängig war, wobei die Rolle der technischen Ausbildung, deren Monopol sie für sich behielten, zu erwähnen ist, siehe Cahen, Islam I, S. 101 ff., 121 ff., 163 f., 205 f.; Grunebaum, Der Islam in seiner klassischen Epoche, S. 133 f.; EI II, S. 877 f., s.v. "Kātib" (Krenkow); Horst, Die Staatsverwaltung der Großselǧūqen und Ḫōrazmšāhs, Wiesbaden 1964; Keykâvus, Kabusname, S. 320 ff. Auch bei den Großselǧūqen und bei den anatolischen Selǧūqen sowie bei den Osmanen wurden die Aufgabenbereiche in die militärische, bürokratische und juristisch-theologische geteilt, wobei der Hof des Sultans die politische Führung innehatte; Cahen, Pre-Ottoman Turkey, S. 224; Shaw "Das Osmanische Reich und die moderne Türkei", Islam II, S. 88 f. Vgl. Horst, Staatsverwaltung, S. 14 ff., 87 ff. Die alte Rivalität zwischen diesen Gruppen, besonders zwischen der Bürokratie und dem Militär spigelt sich hier auch in Aḥmedīs Versen wider.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000403

kratie spricht, führen ein interessantes Streitgespräch[1] in einer qaṣīda, die Aḥmedī für Emir Süleymān verfaßte[2].

Jede Seite ist von der eigenen Bedeutung überzeugt und unterschätzt die andere. Das Schwert legitimiert seine Existenz durch Gottes Wort und sagt von sich, daß es das Land beherrsche und neue Länder erobere. Es sorge auch dafür, daß die Steuer eingetrieben werde. Das Schwert rühmt sich der Tapferkeit, auf die es besonders stolz ist.

Auch das Schreibrohr legitimiert sich durch Gottes Wort und behauptet von sich, daß es den Staat regierungsfähig mache. Es schreibt ja die Gesetze und Befehle. Es repräsentiert also einen der wichtigsten Bestandteile der Gesellschaft. Die feinen und gebildeten Menschen sind stolz auf das Schreibrohr.

Am Ende der Auseinandersetzung läßt Aḥmedī die beiden zusammen vor den Herrscher treten, um eine Lösung für diese Frage zu finden[3]. Wir erleben ein symbolisches Ende, das zum Ausdruck bringt, beide seien die unentbehrlichen Elemente eines Staates.

Čün demürile qamıšı qıldı ḫālıq āšikār[4]
Ëtdi qılığla qalem čoḫ dürlü baḫs ü kār zār

Dëdi evvel faḫr ëdiben qılığ kim ol benem
Kim benümčün dëdi anzalna l-ḥadīd ol girdigār

Eyle vërdi pes ǧevābını anuŋ anda qalem
Kim benümičün dëdi nūn val-qalam perverdigār

...

Pes qılıč dëdi benümle ëder ekābir ululıḫ
Pes qalem dëdi benümle ëder efāżıl iftiḫar

---

1) Über die Rangstreitdichtung siehe Wagner, Die arabische Rangstreitdichtung und ihre Einordnung in die allgemeine Literaturgeschichte, Mainz 1963, mit weiteren Literaturangaben.

2) Über den Streit zwischen Schwert und Feder als Thema der Rangstreitdichtung siehe Wagner, Rangstreitdichtung, S. 450 f.

3) Über den Ausgang des Streites, der in das Belieben des Dichters gestellt ist, siehe Wagner, Rangstreitdichtung, S. 441.

4) Hs. Hamidiye, Verse 1696-1698, 1702-1703, 1705. 1709, 1716, 1718-1719, 1722, 1724-1726 (= fol. 58 b, Zeile 3-5, 9-10, 12, 16; fol. 59 a, Zeile 7, 9-10, 13, 15-17). Versmaß: ramal.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000404

Pes qılıč dëdi benem kim feth ëderem memleket
Pes qalem dëdi memālik benden almıšdur qarār

...

Pes qılıč dëdi ki šehler düšmanın şayd ëderem
Pes qalem dëdi benem anları eyleyen šikār

...

Pes qılıč dëdi benem šerri ğihāndan defᶜ ëden
Pes qalem dëdi benem her ẖayrı ëden iẖtiyār

...

Pes qılığ dëdi ki qamu ᶜaybı ben defᶜ ëderem
Pes qalem dëdi benem ẖoẕ qamu ġayba rāz-dār

...

Pes qılığ dëdi ki hükmüm ᶜāleme olmıšdur revān
Pes qalem dëdi ki var bende daẖı bu iqtidār

Pes qılıč dëdi ki ëllerden ben aluram ẖarāğ
Pes qalem dëdi qamusın ben ëderem iddiẖār

...

Pes qılıč dëdi šeğāᶜat bende vardur bī-ẖisāb
Pes qalem dëdi belāġat bende vardur bī-šumār

...

Pes qılığ dëdi ki šāha ben qulam beste-kemer
Pes qalem dëdi ki baŋa daẖı budur resm-i kār

Pes qılığ dëdi dur imdi varalum šeh qatına
Tā ki daᶜvīmizi bizüm qaṭᶜ ëde ol nāmdār

Baši üstine qalem qılığile oldı revān
Girdiler ol pādišāhuŋ ẖaẓretine rūzbār

Seitdem der Schöpfer das Eisen und das Schilfrohr geschaffen hat, haben Schwert und Schreibrohr miteinander viele mannigfaltige Streitgespräche geführt und Kämpfe ausgetragen.

Erst sagte das Schwert sich rühmend: "Ich bin derjenige, für den Gott der Allmächtige die Worte 'wir haben das Eisen herabgesandt[1]' ausgesprochen hat".

Da gab das Schreibrohr gleich Antwort auf die folgende Weise: "Gott der Allernährer sprach meinetwegen: Nūn[2] das Schreibrohr[3]".

...

Da sagte das Schwert: "Die Großen haben ihre hohe Stellung dank meiner inne". Daraufhin antwortete das Schreibrohr: "Die Feinen und Gebildeten sind stolz auf mich".

Da sagte das Schwert: "Ich bin derjenige, der die Länder erobert". Daraufhin antwortete das Schreibrohr: "Die Länder bekommen die Entscheidungen von mir [und erreichen die Stabilität durch mich].

...

Da sagte das Schwert: "Ich jage die Feinde der Könige". Daraufhin antwortete das Schreibrohr: "Ich bin [aber] derjenige, der sie [erst] zur Jagdbeute macht".

...

Da sagte das Schwert: "Ich bin derjenige, der das Böse aus der Welt vertreibt". Daraufhin antwortete das Schreibrohr: "Ich bin derjenige, der alles Gute erwählt".

...

---

1) Koran LVII, 25: "Und wir haben das Eisen herabkommen lassen, das (wenn es zu Waffen verarbeitet ist) viel Gewalt in sich birgt, für die Menschen aber auch (in mancher Hinsicht) von Nutzen ist".

2) Einer der Buchstaben, über deren Rolle im Koran nichts Handfestes bekannt ist, siehe oben S.

3) Koran LXVIII, 1: "Nūn. Beim Schreibrohr und (bei) dem, was man (damit) niederschreibt"!

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000406

Da sagte das Schwert: "Ich jage davon alle Schmach". Daraufhin antwortete das Schreibrohr: "Ich bin sogar der Vertraute für alles Geheime".

...

Da sagte das Schwert: "Meine Befehlsgewalt gilt in der [ganzen] Welt". Daraufhin antwortete das Schreibrohr: "Diese Kraft besitze ich auch".

Da sagte das Schwert: "Ich bringe aus den Ländern Grundsteuer ein[1]". Daraufhin antwortete das Schreibrohr: "Ich setze alle [Steuer] fest.

...

Da sagte das Schwert: "Ich habe unbegrenzte Tapferkeit". Daraufhin antwortete das Schreibrohr: "Ich beherrsche die zahllosen [Formen] der Rhetorik".

...

Da sagte das Schwert: "Ich bin der ergebene Sklave des Herrschers". Daraufhin antwortete das Schreibrohr: "Das ist auch für mich die [gültige] Handlungsweise".

Da sagte das Schwert: "Los! Wir wollen jetzt vor den Herrscher treten, auf daß jener ruhmvolle [Herrscher] unser Problem löse".

Das Schreibrohr ging auf dem Kopf mit dem Schwert. [So] betraten die beiden die Residenz jenes Herrschers am Tage der Audienz.

---

1) Über die Grundsteuer (ḫarāǧ), die den Nichtmuslimen auferlegt wurde, siehe IA IV, S. 222-225, s.v. "Harâc" (Mardin).

Die Ordnungshüter wie Militärpolizist (ʿases)[1] und Polizeivogt (šiḥna)[2] werden kritisiert, weil sie die Bevölkerung gelegentlich ausplündern, statt sie zu schützen. Aḥmedī vergleicht die Augen der geliebten Person mit Militärpolizist und Polizeivogt. Er hat vor den beiden keine Angst, weil er nichts besitzt, was sie von ihm wegnehmen könnten.

Daḫı Aḥmedīyi qorḫıdıban nëde gözlerüŋ[3]
Yoḫ nesneden ne alıbile šaḫne[4] vü ʿases

Was werden deine Augen noch tun, wenn sie Aḥmedī einschüchtern? Was können der Militärpolizist und der Polizeivogt von nichts [denn] wegnehmen?

Um zur Elite zu gehören, muß man sowohl Intelligenz und Weisheit besitzen als auch fromm und aufrichtig sein. Die Gewalttäter, die durch schöne Kleider vornehm sein wollen, irren sich[5].

Ululıḫ anı şanurlar hemīn kim[6]
Geyeler ḫazz ü dībā-yı mülevven

---

1) Über den Aufgabenbereich des ʿases bei den Osmanen siehe Pakalın, Tarih Deyimleri, Bd I, S. 93; vgl. dazu bei den Īlḫānen Uzunçarşılı, Medhal, S. 278.

2) Der Kommandant der Garnisonen, die für Ruhe und Ordnung sorgten, wurde sowohl bei den Großselǧūqen als auch bei den anatolischen Selǧūqen "šiḥna", "šaḫna" oder "seḫna" genannt. Horst, Staatsverwaltung, S. 93 ff.; Cahen, Islam I, S. 293; Uzunçarşılı, Medhal, S. 130, 256, 277. Sein Gegenstück bei den Osmanen war "subaşı", der in der Volkssprache auch "šaḫne" genannt wurde, siehe Pakalın, Tarih Deyimleri, Bd III, S. 259.

3) Hs. Hamidiye, Vers 3637 (= fol. 121 a, Zeile 5). Versmaß: muẑāriʿ.

4) Dieses Wort kommt auch in der Hs. British Museum, Vers 3285 (= fol. 113 b, Zeile 14), mit der Vokalisierung شحنه vor. Es ist in der Hs. Islam Eserleri, Vers 5171 (= fol. 98 a, Zeile 27, nicht vokalisiert. Das Gedicht, das diesen Doppelvers enthält, fehlt in den Handschriften Düğümlü Baba und Vaticana.

5) Über die Bevorzugung der Tugend-, Wissens- und Kunstaneignung vor der Geldanhäufung siehe Keykâvus, Kabusname, S. 40 ff.

6) Hs. Hamidiye, Verse 5656-5657, 5659 (= fol. 187 b, Zeile 15-16; fol. 188 a, Zeile 1). Versmaß: hazaǧ.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000408

Ululıḫ mı yetīm ü bīve mālın
Be-nāḥaq alıbenüŋ bizemeŋ ten

...

Ululıḫ ʿaqldur u dīn ü dāniš
Şafā vü şıdq-ı qavl ü rāy-ı aḥsen

Sie glauben, daß es von Größe zeuge, [wenn] sie nur bunte [Kleider aus] Pelz und mit Gold besticktem Seidenstoff tragen[1].

Ist es denn Größe, [wenn] du dir das Vermögen der Waisen und Witwen unrechtmässig aneignest und dich [dann] schmückst[2]?

...

Die Größe liegt darin, Verstand, Frömmigkeit, Weisheit, Reinheit, Aufrichtigkeit und gute Gedanken zu besitzen.

Bei der Erwähnug der Berufstätigen aus dem Wirtschaftsleben wie Geldwechsler (ṣarrāf)[3] und Handwerker (ahī-i hunar)[4] sowie aus dem technischen und naturwissenschaftlichen Bereich wie Ingenieur (muhandis)[5], Architekt (miʿmār)[6] und Arzt (ṭabīb)[7] oder die Repräsentanten des religiösen und kulturellen Lebens wie Jurist (faqīh)[8], Professor (mudarris)[9], Literat (adīb)[10]

---

1) Vgl. dazu die mystische Einstellung zum äußeren Schein S. 265 ff.

2) Vgl. Koran XLII, 42: "Schuldig machen sich nur diejenigen, die (überall) im Land unberechtigterweise Gewalttaten verüben. Sie haben (dereinst) eine schmerzhafte Strafe zu erwarten".

3) Hs. Hamidiye, Vers 3932 (= fol. 131 a, Zeile 13).

4) Hs. Hamidiye, Vers 1777 (= fol. 61 a, Zeile 1).

5) Hs. Hamidiye, Vers 433 (= fol. 17 a, Zeile 6).

6) Hs. Hamidiye, Vers 1555 (= fol. 54 a, Zeile 12).

7) Hs. Hamidiye, Vers 657 (= fol. 24 b, Zeile 3).

8) Hs. Hamidiye, Vers 4459 (= fol. 148 b, Zeile 5).

9) Hs. Hamidiye, Vers 436 (= fol. 17 a, Zeile 9).

10) Hs. Hamidiye, Vers 490 (= fol. 19 a, Zeile 3).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000409

und Philosoph (ahl-i ḥikma)[1] spiegelt sich ein differenziertes soziales Gefüge wider[2].

In Aḥmedīs Diwan sind sowohl die Spuren der sozialen und politischen Entwicklung als auch die persönlichen Eindrücke zu finden, die der Dichter von seiner Gesellschaft hat. Seine Verse lassen Furcht und Sorge wegen der Invasion Timurs in Anatolien erkennen. Sie spiegeln die unruhige Zeit während der Machtkämpfe nach dem Abzug der Timuriden wider und die mit Hoffnung, aber zugleich mit Unsicherheit geladene Atmosphäre am Hofe Emir Süleymāns sowie die sich mit Emir Süleymāns Tod merklich stabilisierende Lage.

Sie bringen durch die Feder eines zeitgenössischen Intellektuellen den Herrscherbegriff der Zeit in Anatolien zum Ausdruck: Die alten persischen Könige mit ihrer edlen Abkunft in einer macht- und glanzvollen Erscheinung bilden meistens die Vorbilder. Man beansprucht für sich nicht nur die weltliche, sondern auch die religiöse Macht, indem man sich die Titel Sultan und Kalif zulegt. Attribute wie "Schatten Gottes auf Erden" oder "Kalif Gottes" bekräftigen diese Ansprüche. Ägypten, Syrien, ʿIrāq, Īrān, Tūrān, Indien und Ḫıṭā gehören zu den begehrenswertesten Ländern, die ein wahrer islamischer Herrscher besitzen muß. Man erwartet vom Herrscher, daß er fleißig, gerecht, freigebig und bescheiden sei und im Land für Ruhe und Ordnung sorge.

Auch die Ungerechtigkeiten, die Auswirkungen der Unterschiede zwischen den Schichten der Gesellschaft und die Rivalitäten um des sozialen Prestiges willen lassen sich aus Aḥmedīs Versen herauslesen.

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 4459 (= fol. 148 b, Zeile 5).

2) Über das städtische Leben und die Gesellschaftsordnung siehe Köprülü, Osmanlı Devletinin Kuruluşu, S. 52 ff.; Kuban, "Anadolu-Türk Şehri Tarihî Gelişmesi, Sosyal ve Fizikî özellikleri üzerinde bazı çalışmalar", S. 53 ff.: Grunebaum, Der Islam in seiner klassischen Epoche, S. 133 ff.; Grunebaum, Der Islam im Mittelalter, S. 222 ff., 271 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000410

Die Repräsentanten der verschiedenen Berufe, Schichten und Gruppen, die Aḥmedī meistens nebenbei für irgendeinen Vergleich mit dem geliebten Individuum oder wegen irgendeiner Beschreibung als Ausdrucksmittel zu Hilfe nimmt, ergänzen das Gesellschaftsbild, das Aḥmedīs Verse bieten.

7) Die Welt und das Leben

Der Gedanke an die Vergänglichkeit und Unzuverlässigkeit der Welt[1], der in der Lebensauffassung der klassischen Literatur im Mittelpunkt steht, verleiht der klassischen Dichtung im allgemeinen einen pessimistischen und fatalistischen Charakter[2]. Sorgen, Kummer und Unglück sowie die kurze Dauer der Freude werden hervorgehoben, damit sich Wertlosigkeit und Abscheulichkeit der Welt umso deutlicher zeige und der Schluß sich aufdränge, es lohne sich nicht, sie zu lieben und an ihren Genüssen zu hängen. Neben der Welt wird auch das sich drehende Himmelsrad, also das Geschick, für Leid und Unglück verantwortlich gemacht, angeklagt und angegriffen[3]. Trotz der Beschwerden beugt man sich vor dem Schicksal und versucht, sich mit der Vergänglichkeit und Unzuverlässigkeit der Welt, mit der Ungerechtigkeit des sich drehenden Himmelsrades abzufinden, denn alles ist ja letzten Endes von Gott bestimmt und der Mensch kann ja doch nichts daran ändern[4].

Diese Lebensauffassung bietet zwei Auswege: Entweder hebt man das jenseitige ewige Glück über alles das hinaus, was der Mensch

---

1) Über die negative Bewertung der Welt wegen des Todes und der Vergänglichkeit siehe ausführlich und mit weiteren Literaturangaben Ritter, Meer, S. 34 ff., 45 ff., 54 ff.; vgl. oben S. 211 ff.

2) Mazıoğlu, Fuzûlî-Hâfız, S. 82 ff., 271 ff., 323 f.

3) Näheres über das bekannte Motiv der klassischen Literatur das sich drehende Himmelsrad, das das Schicksal der Menschen des Öfteren zum Negativen beeinflußt und dem man vorwirft, grausam und unbeständig zu sein sowie niemandem treu zu bleiben, siehe Ritter, Meer, S. 44; vgl. Mazıoğlu, Fuzûlî-Hâfız, S. 84 f., 273.

4) Ritter, Meer, S. 63 ff.; Levend, Divan Edebiyatı, S. 88 ff.; vgl. Mazıoğlu, Fuzûlî-Hâfız, S. 271 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000411

im Diesseits besitzen kann, betrachtet die Welt als einen Ort der Prüfung, an dem die Menschen auf die Probe gestellt werden und versucht, mit Hilfe religiöser sowie mystischer Mittel sich für das Jenseits vorzubereiten[1], oder man denkt an die kurze vergängliche Zeit im Diesseits, genießt das Leben, solange es möglich ist[2], und tröstet sich damit, daß alles auf Befehl Gottes geschehe und Gott alle Sünden verzeihen könne, wenn er wolle[3].

Auch Aḫmedī betont die Unzuverlässigkeit und Vergänglichkeit der Welt, beklagt sich über das Himmelsrad, beugt sich vor dem Schicksal und weist auf die Bedeutung der Vorbestimmung Gottes hin. Er beschränkt sich aber nicht darauf, er kennt auch für das menschliche Handeln einen Spielraum, denn nicht selten gibt er Ratschläge, die seine Lebenserfahrungen widerspiegeln und zeigen, wie man am besten in der Welt zurechtkommt.

Die Welt ist vergänglich. Ihr Anfang und ihr Ende, die aus dem Nichts bestehen, zeigen, wie unbeständig sie ist.

Bī-beqādur bu menzil ë aḫbāb[4]
Fa-ttaqū llāha yā ūlī l-albāb[5]

Keine Beständigkeit hat dieser Rastplatz, o Freund!
"Fürchtet Gott, die ihr Verstand habt"!

Bir yër ki ola evveli vü āḫırı fenā[6]
Bellüdür anda kim neqadar bulına beqā

---

1) Ritter, Meer, S. 182 ff.; vgl. Mazıoğlu, Fuzûlî-Hâfız, S. 88.

2) Ritter, Meer, S. 181 f.; vgl. Tarlan, Şeyhî, S. 42 f.; Mazıoğlu, Fuzûlî-Hâfız, S. 90 ff., 275 ff., 325 ff.

3) Ritter, Meer, S. 63 ff.; vgl. Tarlan, Şeyhî, S. 44; oben S. 209 f., 217, 361.

4) Hs. Hamidiye, Vers 561 (= fol. 21 b, Zeile 1). Versmaß: ḫafīf.

5) Koran, V, 100.

6) Hs. Hamidiye, Vers 104 (= fol. 6 b, Zeile 8). Versmaß: muẖāriᶜ.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000412

Es ist offensichtlich, wie beständig ein Platz [sein kann], dessen Anfang und Ende aus dem Nichtsein bestehen!

Die Welt ist treulos und unzuverlässig:

Ë ğihāndan vefā bulam dëyen[1]
Bu ne fikr-i muḫāldür heyhāt

O [du, der du] von der Welt Treue erwartest[2], was für ein unsinniger Gedanke ist das? O weh!

Sie ist voll von Unglück und Katastrophen. Sie verschont niemanden.

Ṭolu durur belāyile uğdan uğa ğihān[3]
Kimdür ki anuŋ belāsına olmadı mübtelā

Die Welt ist von einem Ende bis zum anderen voll von Unglück; wen [gibt es] denn, der von ihrer Plage nicht betroffen wurde?

Auch die ruhmreichen und mächtigen Menschen können sich nicht von der alles verschlingenden Zeit (dahr)[4] und dem Himmelsrad bewahren.

Dehr Nūšīn-Revāndan aldı revān[5]
Čarḫ Dārāyı eyledi ber-dār

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 863 (= fol. 31 b, Zeile 1). Versmaß: ḫafīf.

2) Wörtlich: O [du, der du] sagst: "Ich möchte bei der Welt Treue finden".

3) Hs. Hamidiye, Vers 106 (= fol. 6 b, Zeile 10). Versmaß: muẓāriʿ.

4) Über den Begriff dahr siehe ausführlich und mit weiteren Literaturangaben EI (2) II, S. 94 f., s.v. "Dahr" (Watt); Ritter, Meer, S. 43 f.

5) Hs. Hamidiye, Vers 1522 (= fol. 53 a, Zeile 13). Versmaß: ḫafīf.

Die alles verschlingende Zeit entriß Nūšīn-Ravān[1]
die Seele. Das Himmelsrad richtete Dārā[2] hin.

Das Himmelsrad ähnelt einer Mühle, die das Leben mahlt, das einem Korn gleich ist.

Čarḫuŋ medār u miḫver ü quṭbına baḫma kim[3]
Bu ʿömr dānesini yügidür bu āsiyā

Laß dich von Drehkreis, Achse und Pol des Himmelsrades nicht beeindrucken, denn es [ist eine] Mühle, die dein Leben mahlt, [gleich einem] Korn.

Die ganze Erde besteht aus dem Staub der Menschen, die einmal auf ihr gelebt haben[4].

Toprağı z̲erre z̲erre isterisen̡[5]
Qaš u gözdür ṭolu vü ḫaṭṭ-ı ʿiz̲ār

Wenn du die Erde Atom für Atom untersuchst, [siehst du, daß sie] von Augenbrauen, Augen, Bartflaum und Wangen erfüllt [ist][6].

---

1) Über den in der volkstümlichen Sprache Nūšīn-Revān (d.h. der Besitzer einer süßen Seele) genannten sassanidischen König Ḫusrau I., dessen Gerechtigkeit in der Literatur legendäre Züge angenommen hat, siehe EI (2) Bd I, S. 522, s.v. "Anūsharwān" (Massé); Justi, "Geschichte Irans, von ältesten Zeiten bis zum Ausgang der Sasāniden", Grundriß der iranischen Philologie Bd II, S. 533 ff.

2) Über Darius III. siehe Justi, "Geschichte Irans", S. 468 ff. Über den Kampf zwischen Alexander und Darius III. (Dārā) in Aḥmedīs Iskendernāme siehe Thury, "On dördüngü ʿaşır şoŋlarına qadar Türk dili yādigārları", MTM Bd I, S. 116 f.

3) Hs. Hamidiye, Vers 107 (= fol. 6 b, Zeile 11). Versmaß: muẓāriʿ.

4) Ein besonders durch Ḫayyāms Vierzeiler bekanntes Motiv, siehe ausführlich Ritter, Meer, S. 35.

5) Hs. Hamidiye, Vers 1520 (= fol. 53 a, Zeile 11). Versmaß: ḫafīf.

6) Vgl. dazu die beiden letzten Verse von Ḫayyāms rubāʿī, dessen erste Verse unten zitiert werden:

Har ǧā ki qadam̡ ṇahī tū bar rūy-i zamīn
Ān mardumak-i čašm-i nigārī būda ast

Jeder Platz, auf den du deinen Fuß auf Erden setzest, war [einmal] die Pupille der Augen eines schönen [Menschen].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000414

Verglichen mit der Ewigkeit ist die Lebensdauer der Menschen bedeutungslos. Lange vor den Menschen drehte sich das Himmelsrad und lange nach ihnen wird es sich weiterdrehen[1]:

Niče envār döndi vü döniser[2]
Ben ü sensüz bu künbed-i devvār

Wie lange hat sich [doch] diese sich drehende Kuppel ohne mich und ohne dich gedreht und [wie lange] wird sie sich [noch weiter] drehen[3], [wenn wir nicht mehr sind].

Der Mensch, der fröhlich auf der Welt dahin lebt, ahnt nicht, daß das Himmelsrad und die Sterne es auf sein Leben abgesehen haben.

Sipihr zaḫm urur ğānuŋa vü sen ġāfil[4]
Sitāre saʿy ëder qanuŋa vü sen šāz̲ān

Der Himmel verwundet deine Seele und du bist ahnungslos! Die Sterne haben es voller Eifer auf dein Blut abgesehen, und du bist [da immer noch] fröhlich!

Siehe Rubāʿiyyāt-i Ḫakīm Ḫayyām-i Nišābūrī (ed. Furūġī/Ġanī), S. 76.

1) Zu ähnlichen Gedanken über den Zirkel des Lebens vom Munde eines Narren vor den Trümmern einer Stadt siehe Ritter, Meer, S. 42.

2) Hs. Hamidiye, Vers 1518 (= fol. 53 a, Zeile 9). Versmaß: ḫafīf.

3) Vgl. dazu die beiden ersten Verse von Ḫayyāms rubāʿī, dessen letzte zwei Verse oben zitiert wurden:

Pīš az man ū tū layl ū naharī būda ast
Gardanda falak nīz ba-kārī būda ast

[Schon] vor mir und dir waren manche Tage und Nächte vergangen. Hatte doch der kreisende Himmel sein Werk verrichtet!

Siehe Rubāʿiyyāt-i Ḫakīm Ḫayyām-i Nišābūrī (ed. Furūġī/Ġanī), S. 76.

4) Hs. Hamidiye, Vers 5667 (= fol. 188 a, Zeile 9). Versmaß: muǧtes̲s̲.

Die sterbenden Pflanzen im Herbst demonstrieren die Unbeständigkeit der Welt. Man darf sich von ihr nicht täuschen lassen. Wie kann man nur das ewige Glück mit der Vergänglichkeit vertauschen, indem man sich der Welt unterwirft.

Nebāt ḥālini gordüŋ ki nëtdi bāz-ı ḫazān[1]
Pes olmaġıl bu beqāsuz ğihāna sen maġbūn

Du hast gesehen, in welchen Zustand der Herbstwind die Pflanzen gebracht hat: Laß dich also von dieser unbeständigen Welt nicht täuschen!

Revā mıdur ki fenā ëvini ʿimāret ëdüb[2]
Beqā sarāyını terk ëdesin ki ola vīrān

Ist es richtig, daß du das Haus der Vergänglichkeit aufbaust[3] und das Haus der Beständigkeit[4] verläßt, so daß es zerstört wird[5]?

Die Welt gleicht einer alten ehrlosen Frau, die man verstoßen muß[6]:

Bu dünyī pīrzendür terk ëd anı[7]
Ki yig oldur ki ola qaḥbe ṭālıq

Diese Welt ist ein altes Weib. Verlaß sie, denn es ist besser, wenn man eine Dirne verstoßt!

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 5711 (= fol. 189 b, Zeile 4). Versmaß: mugtess.

2) Hs. Hamidiye, Vers 5669 (= fol. 188 a, Zeile 11). Versmaß: mugtess.

3) D.h. Diesseits.

4) D.h. Jenseits.

5) "Angesichts des jenseits und dessen, was dort über den menschen kommt, ist das, was man in dieser welt besitzen kann, von keiner bedeutung", siehe Ritter, Meer, S. 50 f.

6) Über das bekannte Motiv, das die Welt als eine alte untreue und häßliche Frau darstellt, siehe Ritter, Meer, S. 46 f.; vgl. Mazıoğlu, Fuzûlî-Hâfız, S. 273.

7) Hs. Hamidiye, Vers 3969 (= fol. 132 b, Zeile 6). Versmaß: hazağ.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000416

Gegen die Unzuverlässigkeit und Vergänglichkeit der Welt empfiehlt Aḥmedī zwar in vielen Gedichten die Weltentsagung und ein ehrenhaftes frommes Leben[1], in zahlreichen anderen Versen dagegen hebt er die irdischen Genüsse hervor[2]. Manchmal betont er die große Bedeutung der Vorsehung Gottes, indem er darauf hinweist, was der Mensch an Gutem und Bösem tue, könne nicht darüber entscheiden, wie Gott seine Handlungen bewerten werde, denn Gott könne alles, was er als Böses tue, ins Gute verwandeln[3]:

Faẓluŋile bize ᶜināyet qıl[4]
Ki eylemez nefᶜ kimseye ṭāᶜat

Kime kim sen ᶜināyet eyleyesin
Seyyi'ātı olur qamu ḥasenāt

Kime kim sen teraḥḥüm ëtmeyesin
Šerrᶜ olur ğümle ëtdügi ḫayrat

Hilf uns mit deiner Gnade, denn das Beten [allein] nützt niemandem!

Wem auch immer du hilfst, dessen böse Taten verwandeln sich in gute!

Mit wem auch immer du kein Erbarmen hast, dessen gute Taten werden allesamt böse!

Und manchmal ist die Schicksalergebenheit nur ein geschickter Vorwand für den Weingenuß[5]:

---

1) Siehe oben S. 215 ff., 281 f., 285 f., 288 f.

2) Siehe oben S. 307 ff.

3) Über die Freiheit Gottes in seinem Handeln und über die Vorsehung siehe oben S. 207 ff.

4) Hs. Hamidiye, Verse 892-894 (= fol. 32 a, Zeile 13-15). Versmaß: ḫafīf.

5) Zu der Schicksalergebenheit und den Spekulationen darüber, wie frei der Mensch angesichts der göttlichen Bestimmungen in seinem Handeln sein kann, siehe oben S. 361.

Ḫuld u ğehīm qısmet ezelde olup durur[1]
Sen dileseŋ günāh ü dilerseŋ ṣevāb ët

Gül vaqtidür benefše bigi ğān dimāğını
Ğām-ı šerābile ṭolu müšk ü gülāb ët

[Sowohl] das Paradies [als auch] die Hölle werden [schon] zu Anfang der Ewigkeit [den Menschen] zugeteilt. Begeh Sünden, wenn du willst, oder vollbringe gute Taten, [beides ist ohnehin gleich]!

Es ist die Zeit der Rosen, fülle die Sinne der Seele mit dem Weinbecher voll Moschus und Rosenwasser, so wie das Veilchen [es auch tut].

Er bringt in seinen Gedichten auch seine Lebenserfahrungen und -weisheiten zum Ausdruck: Sowohl Erfolg als auch Erfolglosigkeit gehören zum täglichen Leben. Das Bemühen allein reicht nicht aus, um erfolgreich zu sein. Man braucht dazu auch Glück. Wenn aber das Glück jemandem eine Gelegenheit bietet, muß er zugreifen. Man darf sie sich nicht entgehen lassen:

Dolabuŋ iniben girü čıḫduğını görüb[2]
Bilkim degül bu čarḫ-ı felek iši pāyidār

Geh čıharur yuḫaru geh ašağa indürür
Pes ʿāqılıseŋ ëtme anuŋ ʿömrine iʿtibār

Sieh [wie] das Wasserrad herabkommt und wieder aufsteigt, und wisse, daß die Werke dieses sich drehenden Himmelsrades[3] nicht beständig sind!

Manchmal läßt [es einen] emporsteigen und manchmal herabfallen. Wenn du also Verstand hast, miß dem Leben, das von ihm [gestaltet wird] keine Bedeutung zu!

---

1) Hs. Hamidiye, Verse 1001-1002 (= fol. 35 b, Zeile 9-10). Versmaß: mużāriʿ.

2) Hs. Hamidiye, Verse 2569-2570 (= fol. 85 b, Zeile 6-7). mużāriʿ.

3) Über die Sphäre siehe EI (2) II, S. 761-763, s.v. "Falak" (Hartner). Zu den Beschwerden über das sich drehende Himmelsrad (čarḫ-ı falak) vgl. Levend, Divan Edebiyatı, S. 96; oben S. 397, 400 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000418

Niče ki ğehd ëderem vaṣluŋa girmez ele[1]
Ğehdile ne iš bite baḫt muqadder gerek

Wie eifrig ich mich auch immer um die Vereinigung mit dir bemühe, so gelingt es [mir doch] nicht, [sie] zu erreichen. Welches Werk ist schon durch Eifer allein zu erledigen? Man muß eben Glück haben!

Düriš furṣatda kim iš olmaya fevt[2]
Ki dāim rām olmaz čarḫ-ı tūsen

Befleißige dich, [so sich] eine Gelegenheit [bietet], daß die Sache nicht versäumt wird; denn dieses launische Rad ist nicht immer willfährig.

Der Mensch muß, um für seine Probleme Losungen zu finden, sowohl von seinem Verstand[3] als auch von den Erkenntnissen der Wissenschaft Gebrauch machen[4]:

Nefsi qo ki olmaya išüŋde ḫaṭā[5]
ʿAqla uy tā ki rāyüŋ ola ṣevāb

Laß die menschliche Seele, damit du in deinen Angelegenheiten keinen Fehler begehst! Folge dem Verstand, so daß deine Meinung [derjenigen entspreche, die von der Religion] erlaubt ist!

ʿAql mīzānını qoma elden[6]
Ki oldur erkān-ı ʿāleme miʿyār

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 4288 (= fol. 143 a, Zeile 1). Versmaß: munsariḫ.

2) Hs. Ḫamidiye, Vers 5630 (= fol. 187 a, Zeile 6). Versmaß: ḫazağ.

3) Vgl. oben S. 275, 282, 290, 306.

4) Über die Einstellung gegenüber der Wissenschaft siehe Grunebaum, Der Islam im Mittelalter, S. 300 ff.

5) Hs. Hamidiye, Vers 571 (= fol. 21 b, Zeile 11). Versmaß: ḫafīf.

6) Hs. Hamidiye, Vers 1535 (= fol. 53 b, Zeile 9). Versmaß: ḫafīf.

Die Waage, [die eigentlich] der Verstand [selbst ist], gib nicht aus der Hand, denn sie ist das Maß für die Elemente der Welt.

ʿĀlimüŋ sözile ʿamel ët kim[1]
Nūr ola saŋa ʿālem-i ẓulumāt

Handle nach den Worten des Gelehrten, so daß die Welt der Dunkelheit sich für dich erhellt.

Her derde yüz devā bulınur ʿilmile velī[2]
Bulmaz ʿilāğ binüm iču̇mdeki yāreler

Für jede Krankheit findet man durch die Wissenschaft Hunderte von Heilmitteln, aber für die Wunden in meinem Inneren ist kein Heilmittel zu finden!

Wenn jemand einem Weg folgen will, muß er die Leute, die ihn begleiten sollen, sorgfältig auswählen. Bei jeder Angelegenheit lohnt es sich, den reifen Menschen zu folgen. Auf diese Weise vermeidet man sowohl im weltlichen Leben als auch in der Religion Rückschläge.

Bir yola varayım dëyü čün ʿazm ëdesin[3]
Evvel senüŋle varası yoldašı gözlegil

Wenn du dich entschließest, einem Weg zu folgen, habe erst auf den Reisegefährten Acht, der dich begleiten wird.

Kemāl ehliyile ol be-her-ṭarīq refīq[4]
Ki hīč ërmeye dünyī vü dīnüŋe noqṣān

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 965 (= fol. 34 b, Zeile 3). Versmaß: ḫafīf.

2) Hs. Hamidiye, Vers 3029 (= fol. 100 b, Zeile 13). Versmaß: mużāriʿ.

3) Hs. Hamidiye, Vers 4927 (= fol. 164 a, Zeile 3). Versmaß: mużāriʿ.

4) Hs. Hamidiye, Vers 5688 (= fol. 188 b, Zeile 14). Versmaß: muğtess.

Auf jede Weise folge den vollkommenen Menschen,
so daß kein Makel an deiner Welt und Religion
haftet!

Man braucht sich nicht dauernd von seinen Mitmenschen einschüchtern zu lassen. Die Menschen sind kritisch eingestellt. Man kann es ihnen nie gut genug machen. Auch den Propheten und Heiligen gelang nicht, sich vor der üblen Nachrede des Volkes zu retten. Aus diesem Grund wäre es am besten, man kümmerte sich nicht darum, was die Leute reden. Jeder soll doch sagen was er will.

Gözine ʿayb görinür ne ki ëdesin ẖalquŋ[1]
Hezār dürlü hüner ger qılurisen iẓhār

...

Kimesne qurtılamaz išbu ẖalq sözinden
Ne enbiyā-yı ʿiẓām ne evliyā-yı kibār

...

Dëyen ne dërse dësün sen üšenme kimseneden
Duʿā vü tevbe ëd ü ẖālıquŋa istiġfār

Was du auch immer tust, es erscheint dem Volk als eine Schande, auch wenn du Tausende treffliche Handlungen vollbringst!

...

Niemand kann sich vor dem Gerede des Volkes retten, weder die großen Propheten noch die hohen Heiligen!

...

Diejenigen, die reden, sollen sagen, was sie auch immer sagen [wollen]; laß dich durch niemanden reizen! Bete, tu Buße und flehe deinem Gott um Vergebung an!

---

1) Hs. İslam Eserleri, Verse 1217, 1239, 1242 (= fol. 24 b, Zeile 9; fol. 25 a, Zeile 4, 7). Versmaß: mužtess.

8) Das kulturelle Niveau

Wie oben erwähnt, zeigen Aḥmedīs Studienaufenthalte in Anatolien und in Kairo, seine verschiedenen Tätigkeiten und seine umfangreichen und vielseitigen Werke, daß er sich mit den Geistes- und Naturwissenschaften seiner Zeit intensiv beschäftigt, mit den religiösen und mystischen Strömungen, die in seiner Welt obwalteten, eingehend befaßt sowie über eine ausgezeichnete Kenntnis der Literatur verfügt haben muß.

Die Einflüsse der Koran- und ḥadīṯstudien, der Grundwissenschaften des Islam[1], sind in Aḥmedīs Werken, besonders im Diwan und Iskendernāme, in Gestalt direkter oder indirekter Entlehnungen und Anspielungen im Überfluß zu finden[2]. Ohne Zweifel hat Aḥmedī in der madrasa auch Jurispuridenz (fiqh), Ethik (al-aḫlāq ad-dīniyya) und kalām studiert, Disziplinen die ja als bedeutende religiöse Wissenschaften zum Studienprogramm der madrasa gehörten[3]. Nicht nur seine oben erwähnten religiösen, mystischen und ethischen Ansichten oder die sachkundige Behandlung der religiösen, ethischen und gesellschaftlichen Themen im Iskendernāme[4], die ein gründliches Wissen widerspiegeln, bestätigen diese Annahme, sondern auch die Angriffe auf die Juristen[5], in seinen Weingedichten, ebenso wie die Bemerkungen über sie bei verschiedenen Gelegenheiten[6] bezeugen, daß er über ihre Themen, Probleme und Methoden völlig im Bilde ist.

---

1) EI III, S. 420 ff., s.v. "Masdjid" (Pedersen); Grunebaum, Studien, 93 ff.

2) Siehe dazu oben die Kapitel "Religiöse Anschauungen" (S. 202 ff.), "Mystische Anschauungen" (S. 237 ff.) und "Ethische Anschauungen" S. 361 ff. sowie Banarlı, Dâsitan-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman, S. 13.

3) EI III, S. 421, s.v. "Masdjid" (Pedersen); Grunebaum, Studien, S. 93 ff.

4) Siehe oben S. 18.

5) Als Beispiel siehe oben S. 324.

6) Z.B. im Doppelvers 4459 (= fol. 148 b, Zeile 5) erwähnt er Koran (kitāb), Sunna (sünnet), Consensus (igmāᶜ) und Analogie (qıyās) als die Mittel der Juristen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000422

Auch Grammatik, Schreibkunst, Poetik, Prosodie und Geschichte zählten zu den wichtigen Wissenschaften des Islam[1]. Zwei arabische Grammatikbücher in Versen - das eine über Morphologie (ṣarf)[2] und das andere über Syntax (naḥv)[3] -, ein ebenfalls in Versen für den Prinzen Ḥamza von Aydın als Lehrbuch geschriebenes persisches Lexikon - dessen Vorwort arabisch ist[4] - und ein Buch über die Dichtkunst[5], alle auf persisch, beweisen, daß Aḥmedī gute Sprachkenntnisse besaß und sowohl mit der Grammatik als auch mit Lexikographie und Poetik vertraut war.

In einem Doppelvers, in dem er erwähnt, daß Poetik, Prosodie und Schreibkunst seine beruflichen Tätigkeiten bestimmten, wird Köprülüs Meinung, nach der Aḥmedī wohl in seinen letzten Jahren in Amasya als Diwansekretär angestellt war[6], nicht nur erhärtet, sondern auch erweitert; Aḥmedī muß dieses Amt auch schon vorher bekleidet haben[7]:

> Naẓmile nesr-i zībā pīšem dürür her inšā[8]
> Aduŋ ë šāh-ı vālā ërürem āsumāna
>
> Poesie und elegante Prosa [sowie] jede Art der Schreibkunst (inšā')[9] bilden meinen Beruf. [Den Ruhm]

---

1) EI III, S. 421, s.v. "Masdjid" (Pedersen); Grunebaum, Studien, S. 95 f., 98 f.

2) Über Mīzān al-adab siehe oben S. 42 ff.

3) Über Miʿyār al-adab siehe oben S. 42 ff.

4) Über Mirqāt al-adab siehe oben S. 42 ff.

5) Über Bedāyīʿ as-siḥr fī ṣanāyiʿ aš-šiʿr siehe oben S. 42 ff.

6) Siehe oben S. 199.

7) Näheres unten S. 415 f.

8) Hs. Hamidiye, Vers 6422 (= fol. 212 b, Zeile 10). Versmaß: muẓāriʿ.

9) Über die Schreibkunst (inšā') siehe ausführlich EI (2) III, S. 1241-1244, s.v. "Inshā'" (Roemer).

deines Namens, o erhabener Herrscher, lasse ich
[durch meine Kunst] zum Himmel emporsteigen[1]!

Er dankt Gott, daß er sich in Rhetorik, Philosophie und Literatur ausbilden konnte, ist aber auch stolz auf seine Kenntnisse und behauptet von sich, daß niemand es hinsichtlich der klaren und schönen Darstellungsweise mit ihm aufnehmen könne.

Qamu sendendür aŋa ušbu meʿānī-yi bedīʿ[2]
Hikmet ü ʿilm-i beyān u edeb ü ḫüsn-i maqāl

Alles [fällt] ihm von dir zu, diese Begriffe der Tropenlehre[3], Philosophie[4], Darstellungslehre[5], Literatur[6] und der schönen Rede!

---

1) Vgl. dazu: "Der Literat fand sich berufen, die Staatskorrespondenz zu redigieren. Offizielle Dokumente wurden zunehmend nach der Eleganz ihrer Formulierung beurteilt. Weithergeholte Anspielungen, weitläufige Zitate aus Koran und Poesie, Reimprosa, die Vermitlung der Gedanken des Herrschers mittels weitschweifiger Umwegigkeit oder beißende Wortspiele verliehen dem Sendschreiben Würde und erweckten die Bewunderung des Empfängers. Man beneidete einen Fürsten, dem es gelungen war, einen hervorragenden Stilisten in seine Dienste zu nehmen", Grunebaum, Der Islam im Mittelalter, S. 322.

2) Hs. Hamidiye, Vers 4432 (= fol. 147 b, Zeile 11). Versmaß: ramal.

3) Über die Tropenlehre (ʿilm al-badīʿ), die einen Teil der Rhetorik (balāġa) bildet und sich mit den Problemen eines schönen Stils hinsichtlich der Redefiguren befaßt, siehe EI (2) I, S. 857 f., s.v. "Badīʿ" (Khalafallah); EI (2) I, S. 981-983, s.v. "Balāgha" (Schaade-[Grunebaum]).

4) Über die Weisheit (ḥikma), womit Philosophie und Wissenschaft gemeint sind, siehe EI (2) III, S. 377 f., s.v. "Ḥikma" (Goichon).

5) Über die Darstellungslehre (ʿilm al-bayān), die eigentlich zu den Teilen der Rhetorik (balāġa) gehört, aber manchmal als Synonym für sie verwendet wird, siehe EI (2) I, S. 1114-1116, s.v. "Bayān" (Grunebaum); EI (2) I, S. 981-983, s.v. "Balāgha" (Schaade-[Grunebaum]).

6) Über den adab, der die schöne Literatur, aber öfters auch die Beherrschung der zu einer guten Gesellschaft gehörenden Etikette und universelles Wissen bezeichnet, siehe EI (2) I, S. 175 f., s.v. "Adab" (Gabrieli); Grunebaum, Der Islam im Mittelalter, S. 319 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000424

Feṣāḥāt atına oldum süvār elümde silāḥ[1]
Mübārīzi bulamazam vü ger ne uš meydān

Ich reite das Pferd der klaren, reinen, richtigen und zierlichen Darstellungsweise mit der Waffe in der Hand, ich finde [aber] keinen Kämpfer, [der es mit mir aufnehmen kann], wenn [es] nicht [stimmt], da ist der [Kampf]platz, [ich stehe bereit]!

Obwohl sein berühmtes enzyklopädisches Werk Iskendernāme auch eine Weltgeschichte enthält, deren letzter Teil für die Geschichtsforschung besonders interessant ist, weil er eine der ältesten Chroniken über die Osmanen darstellt[2], war Aḥmedī kein ausgebildeter Historiker. Dafür ist seine Art der Geschichtsschreibung zu oberflächlich und mangelhaft. Er leistet sich einige grobe Fehler. Einmal verwechselt er z.B. den Īlḫān Ölǧāitū mit einer Frau[3], ein anderes Mal nennt er Abaqa und Gaiḫātū, die nicht einmal Muslime waren, Kalifen[4]. Auch seine Angaben über die osmanische Geschichte sind nicht frei von Mängeln. Ohne irgendeinen erkennbaren Grund schweigt er über einige wichtige Ereignisse, die sich zu seinen Lebenszeiten zutrugen, berichtet aber zugleich über einige belanglose Dinge ausführlich[5]. Man kann seine Chronik als die Arbeit eines Gebildeten bezeichnen, der über allgemeine Kenntnisse der Geschichte verfügt, aber kein geschulter Geschichtsschreiber ist. Dagegen zeigt sich Aḥmedī in der islamischen Mythologie sehr bewandert. Das Iskendernāme, Ǧemšīd ü Ḫuršīd und auch viele Anspielungen in seinem Diwan zeugen davon.

Obwohl Aḥmedī schon im Iskendernāme zeigt, daß er in der Medizin bewandert war, wurde er lange nicht als Mediziner erkannt.

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 5700 (= fol. 189 a, Zeile 9). Versmaß: mugtess.
2) Siehe oben S. 27 f.
3) Banarlı, Dâsitan-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman, S. 13.
4) Siehe oben S. 378.
5) Siehe oben S. 114 ff., 124 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000425

Der Grund dafür ist, daß sein in Versen verfaßtes umfangreiches Werk zur Medizin, das Tervīḥ ül-ervāḥ, ohne nähere Prüfung irrtümlicherweise als pseudowissenschaftliches Buch abgestempelt wurde[1]. Erst Şehsuvaroğlu gelang es, den wahren Wert des Werkes durch eine ausführliche Analyse zu Tage zu fördern[2]. Şehsuvaroğlu hat sich davon überzeugt, daß Aḥmedī eine gute Ausbildung in Medizin genossen habe. Ein großer Teil der Termini, die Aḥmedī in diesem Buch verwendet, fänden sich, so sagt er, auch heute, nach sechshundert Jahren noch, in der türkischen medizinischen Fachsprache[3].

Ob Aḥmedī die Grundkenntnisse der Medizin erst in der madrasa erwarb und sich nachher selbst durch die Lektüre medizinischer Bücher weiterbildete oder ob er eine spezielle Schule für Medizin besucht hat, ist nicht bekannt. Nach den sachkundigen Ausführungen Şehsuvaroğlus über Aḥmedīs medizinische Kenntnisse könnte man letzteres annehmen. Dafür spricht auch ein weiterer Umstand. Der berühmte Arzt Ḥaǧǧī Pāšā, über den die Quellen als Aḥmedīs Freund aus der Studienzeit in Kairo berichten, wohinter Şehsuvaroğlu allerdings ein Fragezeichen setzt, studierte in dem von Qalāvūn 1284 begründeten Krankenhaus[4] und arbeitete später dort als Oberarzt, bevor er nach Aydın kam[5]. Es ist nicht ausgeschlossen, daß auch Aḥmedī dieselbe Schule besucht hat. Ob er als Arzt praktiziert hat, wissen wir nicht.

Besonders im Iskendernāme, aber auch im Diwan bringt Aḥmedī häufig seine Kenntnisse in Philosophie, Methaphysik, Naturkunde, Astronomie, Mathematik und Musik zum Ausdruck[6]. Er ist auf sein Wissen so stolz, daß er sich in dem folgenden Doppelvers aus dem Diwan als einen großen Philosophen betrachtet und seine Weisheit mit der griechischen Philosophie vergleicht.

---

1) Siehe oben S. 37 ff.
2) Siehe oben S. 40 ff.
3) Şehsuvaroğlu, Şâir, S. 80.
4) Siehe oben S. 101, 103.
5) Siehe oben S. 103.
6) Siehe oben S. 18 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000426

Bu Aḥmedī midür ya ḥakīm-i güher-fürūš[1]
Bu söz midür ya ḥikmet-i Yūnān mıdur nedür

Ist dies Aḥmedī oder der Juwelen verkaufende Philosoph?
Sind dies bloß Worte oder gar griechische Philosophie?

Er erwähnt in einem anderen Doppelvers ausdrücklich, daß er sich nicht zur griechischen Schule - damit ist wohl die Muʿtazila[2] gemeint - gehörig fühle, obwohl er eine philosophische und wissenschaftliche Sprache verwende.

Ṭoludur Aḥmedīnüŋ sözi ḥikmet[3]
Velīkin meẕhebi Yūnān degüldür

Angefüllt sind Aḥmedīs Worte mit Philosophie, aber seine Schule ist nicht die griechische!

Nur eine bloße Aufzählung der Namen der Wissenschaftler, Mystiker und Dichter sowie einiger Werke, die Aḥmedī in seinem Diwan gelegentlich erwähnt, reichen aus, um seine Belesenheit zu demonstrieren: Griechische Philosophen, Naturforscher, Ärzte und Mathematiker wie Aristoteles, Plato, Galen und Hippokrates[4] sowie einige Religionsbücher wie das alte Testament (ʿAhd-ı qadīm), Awesta und Zand[5] oder die Gelehrten des

---

1) Hs. Hamidiye, Vers 2456 (= fol. 81 b, Zeile 15). Versmaß: mużāriʿ.

2) Über die bedeutende Rolle der Muʿtazila bei der Übernahme des antiken Erbes siehe Rosenthal, Fortleben, S. 17 f. Über die Muʿtazila siehe EI III, S. 850-856, s.v. "Muʿtazila" (Nyberg).

3) Hs. Ḥamidiye, Vers 3280 (= fol. 109 a, Zeile 9). Versmaß: hazaǧ.

4) Über die Einflüsse dieser Wissenschaftler der Antike auf den Islam siehe Rosenthal, Das Fortleben der Antike im Islam, Zürich/Stuttgart 1965. Als Beispiel seien die fol. genden Verse aus Aḥmedīs Diwan herausgegriffen: Hs. Hamidiye, Vers 3605 (= fol. 120 a, Zeile 3); Hs. Hamidiye, Vers 5725 (= fol. 190 a, Zeile 1); Hs. Hamidiye, Vers 3628 (= fol. 120 b, Zeile 11); Hs. Hamidiye, Vers 6717 (= fol. 222 a, Zeile 13).

5) Über Awesta und dessen Pahlavī-Übersetzung Zand siehe Boyce, "Middle Persian Literature", HO Bd. IV, S. 33 ff. mit weiteren Literaturangaben. Im Diwan siehe Hs. Hamidiye, Vers 7176 (= fol. 237 b, Zeile 3).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000427

islamischen Kulturbereichs wie Ibn Sīnā - auch dessen Werke Qānūn fīṭ-ṭibb und Kitāb aš-Šifā' (als Qānūn-ı Šifā')[1] - und al-Bīrūnī[2] sowie bedeutende Mystiker wie Ẓū n-Nūn[3] und Aḥmad-i Ğām[4] und auch Ğalāl ad-dīn Rūmīs Werk Fīhi mā fih[5] oder die großen Dichter der Mystik Sanā'ī, ʿAṭṭār - mit seinem bekannten maṣnavī Manṭiq aṭ-ṭayr - und Ḫāğa finden in Aḥmedīs Diwan Erwähnung. Besonders die Namen persischer Dichter wie Anvarī, Rašīd ad-dīn Vaṭvāṭ, Ḫaqānī, Niẓāmī, Īmāmī[6], Saʿdī - mit seinen bekannten Werken Gulistān und Bustān -[7], Ḫāğū[8] und Salmān aus dem 11., 12., 13. und 14. Jahrhundert erscheinen häufiger. Aber auch Vertreter der arabischen Literatur tauchen auf, so etwa Ḥassān b. Ṯābit[9] und Ḥarīrī - mit

---

1) Über Abū ʿAlī al-Ḥusain b. ʿAbdallāh b. Sīnā (gest. 1037) siehe EI (2) III, S. 941-947, s.v. "Ibn Sīnā" (Goichon). Im Diwan siehe Hs. Hamidiye, Vers 5725 (= fol. 190 a, Zeile 1); Hs. Hamidiye, Vers 7923 (= fol. 262 a, Zeile 5); Hs. Hamidiye, Vers 4262 (= fol. 142 a, Zeile 5).

2) Über Abū r-Raiḥān Muḥammad b. Aḥmad (973 - nach 1050) siehe EI (2) I, S. 1236-1238, s.v. "al-Bīrūnī" (Boilot). Im Diwan siehe Hs. Hamidiye, Vers 8266 (= fol. 273 b, Zeile 1).

3) Über Abū l-Faiẓ Ṯaubān b. Ibrāhīm al-Miṣrī, genannt Ẓū n-Nūn (gest. 861) siehe Sezgin, GAS, Bd I, S. 643 f. Im Diwan siehe Hs. Hamidiye, Vers 5726 (= fol. 190 a, Zeile 2).

4) Über Šihāb ad-dīn Abū Naṣr Aḥmad b. Abī l-Ḥasan b. Aḥmad b. Muḥammad an-Nāmaqī al-Ğāmī (gest. 1141) siehe EI (2) I, S. 283 f., s.v. "Aḥmad-i Djām" (Meier). Im Diwan siehe Hs. Hamidiye, Vers 7497 (= fol. 248 a, Zeile 4).

5) Hs. Hamidiye, Vers 6599 (= fol. 218 a, Zeile 15).

6) Über Īmāmī aus Harāt (gest. 1277) siehe Rypka, Iranische Literaturgeschichte, S. 246. Im Diwan siehe Hs. Hamidiye, Vers 7500 (= fol. 248 a, Zeile 7).

7) Über Šaiḫ Abū ʿAbdallāh Mušarrif ad-dīn b. Muṣliḥ Saʿdī (gest. 1292) siehe Rypka, Iranische Literaturgeschichte, S. 241 ff. Im Diwan siehe Hs. Hamidiye, Vers 4635 (= fol. 154 b. Zeile 1); Hs. Hamidiye, Vers 6061 (= fol. 200 b, Zeile 9).

8) Über Abū l-ʿAṭā Maḥmūd Muršidī, genannt Ḫāğū-i Kirmānī (geb. 1280) siehe Rypka, Iranische Literaturgeschichte, S. 252 f. Im Diwan siehe Hs. Hamidiye, Vers 6718 (= fol. 222 a, Zeile 14).

9) Über Ḥassān b. Ṯābit, der ein Zeitgenosse Muḥammads war, siehe EI (2) III, S. 271-273, s.v. "Ḥassān b. Ṯhābit" (ʿArafat). Im Diwan siehe Hs. Hamidiye, Vers 6710 (= fol. 222 a, Zeile 6).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000428

seinen Maqāmāt -[1]. Aus der türkischen Literatur nennt Aḥmedī nur Gülšehrī, Šeyḫoğlı und Elvān, obwohl in seinen Gedichten die Einflüsse von Dehhānī[2], Yunus Emre, ʿĀšıq Pāšā, Niyāzī[3] sowie Ḫoğa Mesʿūd[4] unverkennbar sind[5] und eine Ähnlichkeit zwischen einigen seiner eigenen und Nesīmīs[6] Gedichten auffällt[7].

Wenn wir unsere oben erwähnten Kenntnisse über Aḥmedīs kulturelles Niveau als auch einige interessante Details aus seiner Lebensgeschichte und seinem Weltbild, die in den vorangehenden Kapiteln behandelt wurden, zusammenfassen und diese nun mit den Eigenschaften vergleichen, die von einem guten Verwaltungsbeamten erwartet wurden - und wenn wir überdies das Verhältnis der kuttāb zu Juristen und Militär im allgemeinen berücksichtigen -, dann ergibt sich eindeutig, daß Aḥmedī an verschiedenen Höfen nicht nur als Lehrer, Dichter und Gesellschafter, sondern auch als kātib tätig gewesen sein muß[8]:

---

1) Über den arabischen Dichter und Philologen Abū Muḥammad al-Qāsim b. ʿAlī b. Muḥammad b. ʿUsmān b. al-Ḥarīrī al-Baṣrī (1054-1122) siehe EI (2) III, S. 221 f., s.v. "al-Ḥarīrī" (Margoliouth-[Pellat]). Im Diwan siehe Hs. Hamidiye, Vers 8011 (= fol. 265 a, Zeile 2).

2) Über Dehhānī (lebte im 13. Jahrhundert) siehe Björkman, "Die altosmanische Literatur", Fundamenta Bd II, S. 409.

3) Über Niyāzī-i Qadīm (lebte im 14. Jahrhundert) siehe Kortantamer, Niyâzî; Hayâtı; Edebi Kişiliği; Eserleri; Mezuniyet Tezi, Ankara 1965.

4) Über Ḫoğa Mesʿūd b. Aḥmed (lebte im 14. Jahrhundert) siehe Björkman, "Die altosmanische Literatur", Fundamenta Bd II, S. 416 f.

5) İA I, S. 220, s.v. "Aḥmedî" (Köprülü); Kortantamer, Niyâzī, S. 4 ff.

6) Über Seyyid ʿİmād üd-dīn Nesīmī (gest. 1404) siehe Björkman, "Die altosmanische Literatur", Fundamenta Bd II, S. 423 f.

7) Siehe dazu Ergun, Türk Şâirleri, Bd I, S. 371 f.; Mazıoğlu, Fuzûlî-Hâfız, S. 16.

8) Darüber daß Hofdichter und Hofsekretär nicht selten dieselbe Person waren und daß sowohl die kuttāb als auch die Dichter und die Gesellschafter feines Benehmen sowie literarische Bildung haben sollten, kann man nachlesen bei Grunebaum, Der Islam im Mittelalter, S. 275, 323.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000429

Aḥmedīs ausgezeichnete Kenntnisse der Koran- und ḥadīswissenschaften sowie der islamischen Legenden, seine Bücher über Grammatik und Poetik, sein Lexikon und sein universelles Wissen, bei dem allerdings gewisse Oberflächlichkeiten zu beobachten sind, sowie seine eminent große Belesenheit zeigen ein Bild, das dem eines gut ausgebildeten Verwaltungsbeamten, wie er allgemein beschrieben wird, erstaunlich ähnlich ist[1].

Besonders bedeutungsvoll sind in diesem Zusammenhang seine Angriffe auf die Juristen, deren Rivalitäten mit den kuttāb wohlbekannt sind[2], sowie das oben erwähnte Streitgespräch zwischen dem Schreibrohr und dem Schwert, den Symbolen der Bürokratie und des Militärs, wobei Aḥmedī klar zu erkennen gibt, daß er von der Rivalität zwischen den beiden Gruppen sehr wohl weiß[3].

Vor allem aber sind im Lichte dieser Tatsachen seine eigenen Worte ausschlaggebend, so etwa wenn er von sich behauptet, daß sein Beruf die Poesie und die elegante Prosa sowie das Abfassen von Staatsschreiben sei, den Herrscher merken läßt, daß er mit diesen Eigenschaften für ihn ein Gewinn sei, und sich seiner klaren, reinen, treffenden und schönen Ausdrucksweise rühmt[4]. So ist anzunehmen, daß Aḥmedī seinen Lebensunterhalt an den Höfen als Lehrer, Dichter, und Verwaltungsbeamter verdiente[5].

---

1) Über den kātib siehe Grunebaum, Der Islam im Mittelalter, S. 322 ff. und oben S. 389.

2) Cahen, Der Islam I, S. 102; oben S. 267 ff., 324.

3) Siehe oben S. 389 ff.

4) Siehe oben S. 409 ff.

5) Er war vielleicht auch als Arzt tätig, was sich aber nicht feststellen läßt, siehe oben S. 411 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000430

D. Schlußbetrachtungen

Aḥmedī ist einer der bedeutendsten Vertreter der altosmanischen Literatur. Gleichviel ist von seinem Leben und über seine Werke bisher nicht allzuviel bekannt. Die wenigen zur Verfügung stehenden Informationen sind auch noch von Irrtümern und unhaltbaren Vermutungen belastet. Der Mangel an Vorarbeiten[1] und eine Reihe weiterer Schwierigkeiten[2] stehen der Erarbeitung besserer Ergebnisse nicht selten im Wege. Aḥmedīs Werke schließlich sind bisher nur unzureichend untersucht. Ihr tatsächlicher Umfang stellt sich erst allmählich heraus. Von keinem einzigen liegt eine kritische Ausgabe vor, wenn man vom Dāsitān-i tevārīḫ-i mülūk-i Āl-i ʿOsmān absieht, das einen kleinen Teil des Iskendernāme ausmacht[3]. Nicht einmal über die bekannten Handschriften seiner Werke herrscht ein klarer Überblick. Es liegt auf der Hand, daß Aḥmedīs Werke wegen seiner Persönlichkeit als Künstler, Gelehrter und Intellektueller in einer Zeit, in der das osmanische Reich gegründet wurde, für die Forschung allgemein von Bedeutung sind.

Aus diesen Gründen haben wir in einem ausführlichen Überblick versucht, die Forschungsergebnisse über Aḥmedīs Werke zu bewerten. Dabei lag uns besonders daran, auf einige wichtige Arbeiten hinzuweisen, die bisher nicht gebührend beachtet wurden, einige Fehler hervorzuheben, die trotz der Berichtigungen immer wieder auftauchen[4], und die Aufmerksamkeit auf einige Fragen zu lenken, deren Erforschung interessant und fruchtbar sein könnte.

Da zahlreiche Handschriften des Iskendernāme erhalten sind, empfahl sich die Aufstellung einer möglichst vollständigen Li-

---

1) Siehe oben S. 10, 307.

2) Als Beispiel kann auf die noch fehlenden kritischen Ausgaben der Quellen, veraltete oder von Fehlern belastete Kataloge und in den Bibliotheken falsch oder überhaupt nicht registrierte Werke hingewiesen werden.

3) Siehe oben S. 27 f.

4) Als Beispiel sei an das Versmaß des Iskendernāme oder an die falschen Angaben über Tervīḥ ül-ervāḥ erinnert; siehe oben S. 27, 35 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000431

ste der Arbeiten, die über diese Handschriften berichten. Einige dieser Veröffentlichungen haben sich nicht beschaffen lassen. Diese Berichte dieser Werke ergaben zusammen mit den Ergebnissen anderer Arbeiten über Aḫmedī folgende interessante Aspekte: Aḫmedīs Iskendernāme ist nicht nur ein enzyklopädisches Werk, sondern auch ein Fürstenspiegel. Obwohl das Iskendernāme das berühmteste und bekannteste Werk Aḫmedīs ist, darf es nicht allein als Maßstab für Aḫmedīs Dichtkunst betrachtet werden. Es ist vielmehr nur eine Stufe, wenn auch eine sehr wichtige, in Aḫmedīs dichterischer Entwicklung. Der Einfluß des Iskendernāme auf die Nachwelt bildet ein vielversprechendes Untersuchungsobjekt. Vor allem aber ist eine kritische Ausgabe vonnöten, wobei auf die Ungleichheiten der Orthographie und Sprache, die inhaltlichen Abweichungen sowie auf Berührungspunkte und Kontaminationen mit den in Prosa geschriebenen Alexanderromanen zu achten ist. Sie sind bedingt durch die weit auseinanderliegenden Entstehungsdaten, die verschiedenen Orte und Abschreiber der Handschriften.

Bei dem Tervīḥ ül-ervāḥ war den Gründen nachzugehen, die zur Entstehung bis heute herrschender falscher Vorstellungen von diesem Werk geführt haben. Bisher nicht gebührend beachtete Forschungsergebnisse, besonders diejenigen Şehsuvaroğlus, führen die erheblichen Korrekturen. Es besteht aus zwei Bänden, enthält 10.100 Doppelverse und stellt ein medizinisches Werk dar, also kein zum Vergnügen des betrunkenen Herrschers geschriebenes Buch, wie es meistens angenommen wird.

Die Bedeutung wenig beachteter Werke Aḫmedīs (Badāyiᶜ as-siḥr fī ṣanāyiᶜ aš-šiᶜr, Mirqāt al-adab, Mīzān al-adab und Miᶜyār al-adab) wurde näher untersucht. In der Risāla fī l-ᶜarūż ist eine unbekannte kleine Abhandlung Aḫmedīs über die Metrik zu vermuten. Von vielen anderen Werken, die Aḫmedī zugeschrieben werden, sind mehrere nicht erhalten. Bei einigen ist die Autorschaft Aḫmedīs umstritten. Weil die Argumente, die jeweils dafür oder dagegen sprechen, auf schwachen Füßen stehen, läßt sich vorläufig nicht entscheiden, welche davon tatsächlich aus Aḫmedīs Feder stammen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000432

Aḫmedīs Diwan war bisher kaum Gegenstand eingehender Forschung. Wohl gibt es darüber einige Examensarbeiten, und ein Paar mehr oder weniger willkürlich aus dem Diwan herausgegriffene Gedichte wurden untersucht. Einzelne Bemerkungen finden sich auch in anderen Arbeiten, die sich nicht speziell mit dem Diwan befassen.

Die uns zugänglichen Handschriften des Diwans haben wir möglichst ausführlich beschrieben. Interessante Eintragungen, die entweder zur Ausstattung der jeweiligen Handschrift gehören oder später eingefügt wurden, sind im Wortlaut mitgeteilt und erörtert worden. Außerdem war die richtige Reihenfolge durcheinander geratener Blätter der Handschriften wiederherzustellen und ein Vergleich der Handschriften untereinander vorzunehmen. Dabei ergab sich, daß die Handschriften Berlin und Kairo nicht Aḫmedīs Diwan enthalten. Die erste ist mit Aḫmed Pāšās Diwan identisch, und die zweite stellt die heute einzig vollständig erhaltene Handschrift von Aḫmed-i Dāʿīs Diwan dar.

Hauptgegenstand der vorliegenden Arbeit sind Aḫmedīs Leben und Weltbild im Zusammenhang mit der Gesellschaft, in der der Dichter lebte. Dabei ging es vor allem um die Ermittlung geschichtlicher und sozialer Aspekte. Ob Aḫmedī mit seinem vollen Namen Tāǧ üd-dīn Ibrāhīm b. Ḫıżr oder Tāǧ üd-dīn Aḫmed b. Ibrāhīm el-Aḫmedī hieß, läßt sich nicht zweifelsfrei entscheiden, wenn auch die moderne Forschung dazu neigt, die erste Form zu akzeptieren. In der einschlägigen Literatur gibt es eine umfangreiche Diskussion darüber ob Sivas, Germiyān oder Amasya Aḫmedīs Heimat sei. In den letzten Jahrzehnten verfestigte sich die communis opinio immer mehr auf Germiyān, allerdings ohne einen überzeugenden Beweis. Einige bisher unbeachtete Gedichte aus dem Diwan sprechen indes deutlich für Rūm und zwar für die Gegend von Amasya und Sivas. Auch die Tatsache, daß Aḫmedī in Amasya starb, und die Bemerkung Brockelmanns über Aḫmedīs Sprache sprechen für diese Gegend. Als Aḫmedīs Geburtsort käme daher in erster Linie Amasya in Frage.

Die Geschichte über Aḫmedīs, Fenārīs und Ḫāǧǧī Pāšās Studienzeit in Kairo muß später erfunden worden sein. Im Gegensatz

zu der bisherigen Annahme ist eine Bekanntschaft zwischen Aḥmedī und Fenārī in Kairo wegen des Altersunterschiedes und in Anbetracht der Lebensdaten ausgeschlossen. Die ganze Geschichte ist vielmehr symbolisch aufzufassen. Sie soll die Bedeutung dieser drei Persönlichkeiten in ihren jeweiligen Interessengebieten unterstreichen.

Aḥmedīs Beziehungen zum Hof von Aydın waren lange unbekannt. Weil auch Çetins Arbeit, die diese Beziehungen zu Tage förderte, nicht gebührend beachtet wurde, berücksichtigt man sie im allgemeinen in Aḥmedīs Lebensgeschichte nicht. Nach seiner Rückkehr aus Ägypten faßte Aḥmedī mit großer Wahrscheinlichkeit zuerst in Aydın bei Faḫr üd-dīn ʿĪsā Bey Fuß. Er war der Lehrer des Prinzen Ḥamza. Von Aydın ging er nach Germiyān, wo seine dichterische Persönlichkeit sich entwickelte. In Germiyān hatte er in Şeyḫ-oğlı einen starken Rivalen. Diese Rivalität kommt in Aḥmedīs Gedichten klar zum Ausdruck. Daher könnten die Streitgedichte, die Mīr Sülmān - ob damit der Herrscher von Germiyān oder der osmanische Prinz gemeint ist, läßt sich nicht ermitteln - nach dem Bericht des Tezkire-Schreibers Sehī von Aḥmedī und Šeyḫī abfassen ließ, in Wirklichkeit von Aḥmedī und Šeyḫoğlı in Germiyān geschaffen sein. Šeyhī scheint Aḥmedīs Schüler gewesen zu sein, wofür es mehrere Hinweise gibt. Eine Rivalität zwischen den beiden ist nicht bekannt.

In Germiyān begann Aḥmedī mit der Abfassung des Iskendernāme. Die von dem bekannten Tezkire-Schreiber Laṭīfī erzählte Geschichte, nach der Aḥmedīs Iskendernāme bei Süleymān Šāh von Germiyān Mißfallen geerntet, aber das von Šeyḫī geschriebene Gedicht, das Aḥmedī als sein eigenes ausgab, umsomehr Erfolg gehabt hätte, kann nicht der Wahrheit entsprechen. Erstens starb Süleymān Šāh zwei Jahre vor der Beendigung des Iskendernāme. Zweitens war, als das Iskendernāme beendet wurde, Šeyḫī noch ein kleiner Junge. Die Geschichte geht vielmehr auf den Unterschied zurück, den das Iskendernāme und der Diwan als Kunstwerke aufweisen.

Trotz der Behauptungen einiger Forscher ist bis zum Beweise des Gegenteils kaum anzunehmen, daß Aḥmedī jemals erwähnenswerte Beziehungen zu Bāyezīd I. hatte. Mehrere Hinweise, die

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000434

in der vorliegenden Arbeit ausführlich erörtert wurden, zwingen zu diesem Schluß. Vor 1390 hatte er zu den Osmanen keinen Kontakt. Mit großer Wahrscheinlichkeit knüpfte er ernsthafte Beziehungen dieser Art erst um 1400 an.

Auch Timurs Invasion hat ihre Spuren im Diwan hinterlassen. Seine Gedichte bringen die betrübte und sorgenvolle Stimmung in Anatolien vor dem Heranrücken Timurs zum Ausdruck. Die viel diskutierte Frage, ob Aḥmedī Timur begegnet ist, läßt sich nicht einwandfrei beantworten, aber eins steht fest: Timurs Einfall nach Anatolien griff in den Lauf seines Lebens unmittelbar ein.

Aḥmedīs Diwan liefert die endgültigen, bisher nicht beachteten Beweise für seinen Aufenthalt in Edirne, und die Ereignisse aus der Zeit in Bursa spiegeln sich in seinen Gedichten wider. Emīr Süleymāns Kämpfe gegen Meḥmed Čelebi und Aḥmedīs Konflikte mit den Einheimischen von Bursa kommen zum Ausdruck. Bisher unbekannte Seiten von Aḥmedīs Leben werden enthüllt: Seine Beziehung zu Subaši Šüǧāᶜ üd-dīn Süleymān und die Schattenseiten seines Lebens am Hofe Emīr Süleymāns gehören dazu. Zu erwähnen sind auch Andeutungen, die auf eine Rivalität mit dem Großwesir Čandarlı ᶜAlī zurückgehen könnten, was sich allerdings nicht einwandfrei ermitteln läßt. Wein- und Lebensgenuß, Kampf um und Hoffnung auf den Thron sowie der Gedanke an eine unsichere Zukunft bilden die auffälligsten Merkmale seiner auf Emīr Süleymān geschriebenen Gedichte. Sie ermöglichen einen Einblick in die Atmosphäre am Hofe Emīr Süleymāns.

Die Kenntnisse von Aḥmedīs lange unbekannt gebliebenen Beziehungen zu Meḥmed Čelebi sind äußerst dürftig und fehlerhaft. Seine bisher nicht herangezogenen Gedichte bringen indes mehr Klarheit in diese Beziehungen. Nachdem Emīr Süleymān Bursa verlassen hatte, ging es Aḥmedī eine Zeitlang schlecht. Nicht erst nach Emīr Süleymāns Tod, sondern gleich nach der Ankunft Meḥmed Čelebis bemühte er sich um Zugang zu dem neuen Herrscher. Andererseits gibt er zu erkennen, daß er sich eigentlich doch mit der neuen Lage abfinden müsse. Emīr Süleymān lag ihm mehr am Herzen. Es gelang Aḥmedī sowohl zu Meḥmed Čelebi als auch zu dem jungen Prinzen Murād Kontakte herzustellen. Er konnte aber

seine neu gewonnene Stellung nicht festigen, denn er war schon sehr alt und hatte Rivalen. Auch seine früheren Gedichte sowie seine Beziehungen zu Emīr Süleymān spielten dabei eine Rolle. Schließlich wurde er nach Amasya abgeschoben, wo er auch starb.

Aḥmedīs Weltbild ist nicht weniger interessant als sein Lebenslauf, wenn man bedenkt, daß er Prinzenerzieher, Gelehrter und Gefolgsmann von Herrschern war. Doch sind nicht nur die äußeren geschichtlichen Ereignisse und seine Ideenwelt von Bedeutung, vielmehr trägt auch das, was sich über seine geistige Entwicklung ermitteln läßt, zu einem besseren Verständnis seiner Werke bei.

In der vorliegenden Arbeit wurden zuerst religiöse und mystische Anschauungen nach dem Diwan dargestellt. Dabei versuchten wir, bei jedem Abschnitt in einer knappen Einleitung auf das allgemeine Konzept hinzuweisen, das den in verschiedene Kategorien eingeteilten Ansichten zugrundelag. In dem jeweils unmittelbar darauffolgenden Abschnitt wurden dann die Motive einzeln und ausführlich behandelt. Dadurch soll eine allgemeine Übersicht über die religiösen und mystischen Anschauungen geboten werden, die im Diwan zum Ausdruck kommen. Um einen Einblick in die Entwicklung dieser Gedankenwelt zu gewinnen, wandten wir ein anderes Verfahren an. Diesmal lag das Augenmerk auf der Verteilung der einzelnen Anschauungen und Motive auf die einzelnen Gedichte. Auf diese Weise lassen sich die Gedichte in sechs Gruppen einteilen, von denen jede eine Einheit bildet, die ihre eigenen charakteristischen Merkmale aufweist. Die Gruppen stehen miteinander in einem leicht erkennbaren Zusammenhang, der die geistige Haltung Aḥmedīs veranschaulicht.

In der ersten Gruppe sind orthodox-religiöse und asketische Anschauungen sowie verwandte Motive vorherrschend, in der zweiten eine vermittelnde Theologie zwischen Orthodoxie und Mystik mit den deutlich erkennbaren Zügen des klassischen Sufitums. In der dritten Gruppe überwiegt der Ton der klassischen Mystik, aber auch der Einfluß der Malāmatiyya läßt sich beobachten. In den Gedichten der vierten Gruppe fällt eine tiefe mystische Begeisterung auf, und in der fünften Gruppe treten die Züge der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000436

Malāmatiyya stark hervor. In den Gedichten der sechsten Gruppe, bei denen es sich feststellen läßt, daß sie aus Aḥmedīs letzten Jahren stammen, zeigt sich Ausgeglichenheit und vielschichtigkeit, aber der Grundton ist überwiegend religiös. Die Entwicklung, die sich aus dieser Gruppierung herauslesen läßt, wird auch durch Aḥmedīs Lebensdaten, Kenntnisse von seiner Zeit und Umwelt und die zeitliche Ordnung einiger seiner Ansichten, die aus seinen datierbaren Gedichten gewonnen wird, bestätigt.

Es schien angebracht, Aḥmedīs Wein- und Liebesgedichten eine kleine Abhandlung über den Typus des rind und den des qalandar vorangehenlassen, weil das ein in der Literaturgeschichte bisher sehr wenig untersuchtes Thema ist. Die folgenden Punkte sind hervorzuheben: Die religiösen Motive fanden ihren Eingang in die Weindichtung schon im 7. Jahrhundert. Zu der Entwicklung der Weinsymbolik trugen die Dichter der Mystik viel bei. Besonders der starke Einfluß der Malāmatiyya läßt sich in den Weingedichten beobachten. Rind und qalandar treten schon vom 9. Jahrhundert an in der Dichtung in einer symbolhaften und idealisierten Gestalt auf, die man nicht mit den Derwischen des Qalandariyya-Ordens, der im 13. Jahrhundert feste Züge annahm, in direkte Verbindung bringen darf.

Aḥmedī kennt die Symbolik der Wein- und Liebesdichtung sehr gut. Er weiß sie auch meisterhaft zu gebrauchen. Seine Wein- und Liebesgedichte sind nicht nur die Produkte seiner Phantasie und einer alten literarischen Tradition. Es ist allgemein bekannt, daß es einen Abschnitt in seinem Leben gab, in dem er sich tatsächlich irdischen Genüssen hingab.

Bei den Gedichten, in denen er die männliche Schönheit preist, bilden mystische Auffassungen den Ausgangspunkt. Manchmal aber läßt sich die Grenze zwischen dem Sinnlichen und Übersinnlichen nicht ziehen. In einigen Gedichten dagegen ist der frivole Grundton leicht zu erkennen.

In denjenigen Versen, in denen die gesellschaftlichen Vorstellungen ihren Niederschlag gefunden haben, fallen einige Punkte auf. Der Titel Kalif wird bewußt für den osmanischen Herrscher verwendet. Die Bemerkung über den Titel Sultan ist interessant.

Die Bedeutung der Dynastie und die Länder, deren Eroberung nach der Meinung des Dichters für den Herrscher besonders wichtig ist, finden Erwähnung. Die religiöse und politische Macht des Herrschers wird betont, und die Eigenschaften eines guten Herrschers werden aufgezählt. Alte persische Könige und andere legendäre Persönlichkeiten sowie türkische und mongolische Herrscher - allerdings in geringerem Umfang - bilden die Vorbilder für den Herrscher und die Elite. Die Rivalität zwischen Militär und Bürokratie wird in einem Rangstreitgedicht ausführlich geschildert. Auch eine leise Kritik an der herrschenden Schicht, zu der Aḥmedī sich eigentlich zugehörig fühlt, klingt an.

Ein kurzer Blick auf Aḥmedīs kulturelles Niveau zeigt, daß er in den Geistes- und Naturwissenschaften seiner Zeit eine gute Ausbildung genossen hatte und sowohl in der Mystik als auch in der Literatur bewandert war.

So wie hier dem Diwan zahlreiche biographische Informationen abgewonnen wurden, dürften auch seinen anderen Werken noch neue Aufschlüsse über sein Leben zu entnehmen sein. Belangreich dürfte ferner die Erweiterung unserer Kenntnisse sein von Personen wie Ḫamzavī, der als Aḥmedīs Bruder bekannt ist[1], Ḫamza Bey, der Aḥmedīs Schüler war[2], Subaši Šüǧāʿ üd-dīn Süleymān[3] und Ayas Bey[4], haben sie alle doch in Aḥmedīs Leben größere oder kleinere Rollen gespielt, über die aber einstweilen nur wenig oder nichts bekannt ist. Es ist bedauerlich, daß Ibn ʿArabšāhs Werk ʿUqūd an-naṣīḥa nicht auffindbar ist, in dem er unter den Persönlichkeiten, denen er begegnet ist, auch Aḥmedī erwähnt haben soll[5]. Sowohl der Diwan als auch die anderen Werke Aḥmedīs bieten der Forschung noch weitere Möglichkeiten, wie sprachliche, stilistische, ästhetische und überhaupt im weitesten Sinne kulturgeschichtliche Untersuchungen.

---

1) Siehe oben S. 26. 2) Siehe oben S. 106.
3) Siehe oben S. 142. 4) Siehe oben S. 113
5) Siehe oben S. 91.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000438

Aḥmedī genoß bei den Dichtern des 15. und 16. Jahrhunderts in der altosmanischen Literatur einen guten Ruf[1]. Einige Teẕkire-Schreiber sind indes anderer Meinung. Sie halten von Aḥmedīs Dichtkunst nicht viel[2]. Die moderne Forschung betrachtet Aḥmedī im allgemeinen als einen der größten Dichter des 14. Jahrhunderts, der allerdings am Anfang des 15. Jahrhunderts von Nesīmī und Šeyḫī überholt worden sei[3]. Das alles reicht aber nicht aus, seinen Platz in der altosmanischen Literatur genauer zu bestimmen[4]. Es bedarf dazu viel-

---

1) Šeyhī, Ḫaṭīb-oğlı, Münīrī, Fuẕūlī und Uzun Firdevsī reihen ihn in ihren Gedichten unter die großen Dichter der Vergangenheit ein; siehe oben S. 111, 46. Köprülü, "Hatiboğlu", Türk Dili ve Edebiyatı hakkında araştırmalar, S. 192 ff.; İA III, S. 650, s.v. "Firdevsî" (Köprülü); Timurtaş, Şeyhî, S. 136. Auch in den Gedichtsammlungen werden mehrere Gedichte von bekannten Dichtern als Paralelle (naẕīra) zu Aḥmedīs Gedichten erwähnt, Naẕmī, Meğmuᶜat ün-neẕā'ir, fol. 21 a, 30 a, 36 a, 36 b, 38 b, 41 a, 57 a, 57 b, 85 b, 123 a, 123 b, 124 a, 124 b, 137 b, 138 a, 234 a, 234 b, 378 b, 379 a, 443 a; Ergun, Türk Şâirleri, Bd I, S. 372; Mazıoğlu, Fuzûlî-Hâfız, S. 15 f.

2) Laṭīfī, Teẕkire, S. 82 ff., bringt anhand des Iskendernāme abschätzige Urteile über Aḥmedīs Dichtkunst (vgl. oben S. 110 ff.), worin ihm Ḥasan Čelebi, Teẕkire, fol. 47 b, 48 a, und ᶜĀlī, Künh ül-aḫbār, Bd V, S. 128 f., folgen, die aller Wahrscheinlichkeit nach Aḥmedīs Diwan nicht gesehen haben und über seine Werke schlecht unterrichtet sind, siehe oben S. 50 f. Dagegen schätzt Sehī, Teẕkire, S. 54 f., ihn hoch, und Meğdī, Ḥadā'iq üš-šaqā'iq, S. 71, berichtet, Aḥmedīs Zeitgenosse Ibn ᶜArabšāh habe ihm in seinen ᶜUqūd an-naṣīḥa großes Lob gezollt.

3) Ergun, Türk Şâirleri, Bd I, S. 372; İA I, S. 220 f., s.v. "Aḥmedî" (Köprülü); EI (2) I, S. 299, s.v. "Aḥmadī" (Lewis); Björkman, "Die altosmanische Literatur", Fundamenta Bd II, S. 417, 419.

4) Unannehmbar sind die Bemerkungen Ertaylans in seinem Vergleich zwischen Aḥmed-i Dāᶜī und Aḥmedī; denn er zitiert vor allem ᶜĀlī, der als Gewährsmann für Aḥmedī wenig Bedeutung hat (siehe oben S. 50), ohne den erwähnten Vertretern der klassischen Literatur Beachtung zu schenken; demselben ᶜĀlī entzieht er aber sein Vertrauen, ohne einen Beweis dafür zu erbringen, sobald ᶜĀlī über Aḥmed-i Dāᶜīs Dichtkunst abschätzige Bemerkungen macht. Er wiederholt Laṭīfīs erfundene Geschichte (siehe oben S. 110 ff.). Sein Vergleich stützt sich außerdem nicht auf eine repräsentative Auswahl, sondern lediglich auf zwei Gedichte Aḥmedīs. Man fragt sich unwillkürlich nach den Gründen für eine so offensichtliche Voreingenommenheit gegen Aḥmedī, die in seinen Zeilen deutlich zum Ausdruck kommt, und für sein Bemühen Aḥmed-i Dāᶜī, der zweifellos wie Aḥmedī zu den bedeutenden Vertretern der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000439

mehr noch stilistischer, ästhetischer und inhaltlicher Untersuchungen und zwar nicht nur in Bezug auf seine Werke, sondern bezüglich fast aller Zeugnisse dieser Literatur, die bisher kaum nach objektiven Kriterien beurteilt, sondern höchstens zur Ermittlung der in ihnen vorkommenden künstlerischen Elemente herangezogen worden sind.

---

altosmanischen Literatur zählt, zum größten Dichter in den Anfängen der klassischen türkischen Literatur zu qualifizieren; Ertaylan, Ahmed-i Dâ'î, S. 29 ff., 34, 40 ff., 55.

E. Technische Hinweise

Die Übersetzungen beschränken sich auf die Wiedergabe des Sinnes der einzelnen Verse. Die poetische Form blieb dabei außer Betracht. Die als Vergleichsmaterial herangezogenen Verse anderer Dichter sollen nur dem besseren Verständnis der jeweils erwähnten Stellen aus dem Diwan dienen, nicht etwa künstlerische Einflüsse belegen oder andeuten.

Da das türkische Personalpronomen einen Genusunterschied nicht kennt, ist es in den Liebesgedichten meistens nicht möglich, darüber zu entscheiden, ob ein Geliebter oder eine Geliebte angesprochen wird. Bei unserer Übersetzung verwenden wir fast immer das Maskulin. Das sollte aber, abgesehen von den Versen, in denen ausdrücklich von der männlichen Schönheit die Rede ist, durchaus nicht als eine verbindliche Lösung des Problems betrachtet werden, hat doch Aḥmedī auch eine umfangreiche Liebesgeschichte verfaßt, die sich zwischen einem Prinzen und einer Prinzessin abspielt. Weil die mystische Symbolik, deren sich die Liebesgedichte bedienen, meistens auf die männliche Schönheit zurückgeht, ziehen wir durchgehend Maskulin vor. In diesem Zusammenhang ist auch auf die Behandlung der männlichen Schönheit in der vorliegenden Arbeit zu verweisen[1].

Namen persischer Dichter im türkischen Kontext werden in der türkischen Form gegeben, doch wird in den Indices von der jeweiligen türkischen Form auf die persische verwiesen.

Der heute gewöhnlich Meḥmed Čelebi genannte osmanische Herrscher findet in Aḥmedīs Gedichten als Muḥammed Erwähnung. In den zitierten Versen wird diese Form beibehalten, sonst wird dagegen die heute gebräuchliche Form verwendet.

Wir beschränken uns bei dem Namen des Herrschers von Germiyān auf die Form Süleymān Šāh und bei dem Namen des osmanischen Prinzen auf die Form Emīr Süleymān, um dem Leser möglichst eine schnelle Unterscheidung zwischen den beiden Herrschern zu erleichtern, obwohl auch Zusammensetzungen wie Šāh Süley-

1) Siehe oben S. 347 ff.

mān oder Süleymān Čelebi bekannt sind. In Aḫmedīs Gedichten werden die Formen Süleymān, Selmān und Sülmān für beide Herrscher verwendet. Nur in den zitierten Versen wird die jeweils von Dichter gewählte Form beibehalten.

Bei den Ortsnamen wird im allgemeinen die heutige Form der Schreibung verwendet. Bei einigen Ortsnamen wird auf die bekannten anderen Formen zusätzlich hingewiesen, z.B. Kosovo (Amselfeld) und İznik (Nicaea).

Die Hs. Hamidiye bildet die Grundlage für die zitierten Verse. Um den durch zahlreiche Erläuterungen und Hinweise stark belasteten Apparat nicht unübersichtlich werden zu lassen, werden die anderen Handschriften nur dann herangezogen, wenn es sich für das Verständnis des Textes als notwendig erweist oder wenn die zitierten Verse nicht in Hs. Hamidiye vorhanden sind.

In den zitierten Versen wird auf jede Interpunktion verzichtet, damit Festlegungen auf einen bestimmten Sinn, die der Dichter nicht wünscht, vermieden werden oder auch Doppeldeutigkeiten, an denen ihm gelegen haben mag, erhalten bleiben.

Die Prädikatsbezeichnung "durur" wird durchgehend getrennt geschrieben, dagegen aber "-dur/-dür" immer an das vorangehende Wort angehängt: lāyıq durur "es ziemt sich", aber anuŋdur "es gehört ihm". - Hilfsverben werden immer getrennt geschrieben: kim ëde bilür "wer kann machen?" - Die Fragepartikel "-mı/-mi" wird durchgehend getrennt geschrieben: aŋladuŋ mı "hast du verstanden?"

Die Richtlinien der Denkschrift der DMG[1] für das Türkische werden nur bei der Wiedergabe des türkischen Kontextes befolgt, sonst im allgemeinen diejenigen für das Arabische. Dabei werden aber die Buchstaben ث , ذ , ض und ژ sowohl bei Personennamen als auch bei Wörter und Sachen - mögen sie

---

1) Die Transliteration der arabischen Schrift in ihrer Anwendung auf die Hauptliteratursprachen der islamischen Welt. Denkschrift, dem 19. internationalen Orientalistenkongreß in Rom vorgelegt von der Transkriptionskommission der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Carl Brockelmann u.a., Leipzig 1935.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000442

arabisch oder persisch sein - durchgehend mit s̲, z̲, ż und v wiedergegeben, um ein einigermaßen übersichtliches und einheitliches Schriftbild herzustellen. Also nicht "d̲akā", sondern "z̲akā", im türkischen Kontext aber "z̲ekā" sowie "qażā" statt "qaḍā" oder "Z̲ū n-Nūn" statt "D̲ū n-Nūn" oder "S̲ābit" statt "T̲ābit" oder "vahm" und "vehm" statt "wahm".

An folgenden Punkten richten wir uns nach dem türkischen Kontext[1]: (a) Bei der Verwendung ḫ und q, č und ğ, b und p, z̲ und d sowie d, t und ţ; (b) Bei der Getrennt- und Zusammenschreibung der Postpositionen und Adverbien; (c) Bei der Beibehaltung oder Außerachtlassung der Doppelkonsonanten; (d) Bei der Schreibung der ursprünglich auf ā auslautenden Wörter; (e) Bei der Beibehaltung oder Außerachtlassung der hamza.

Koranverse werden nach der Zählung der Kairoer Ausgabe zitiert und nach der Übersetzung von Rudi Paret wiedergegeben.

---

1) Mehrere Beispiele finden sich bei den orthographischen Bemerkungen oben S. 75 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000443

F. Literaturverzeichnis

Adıvar, Abdülhak Adnan: Osmanlı Türklerinde İlim, Istanbul 1970 [Französische Fassung unter dem Titel "La science chez les turcs ottomans", Paris 1938].

ʿAfīfī, Abu'l-ʿIla: Al-Malāmatiyya va'ṣ-ṣufiyya va ahl al-futuvva, Kairo 1945/1364 [uns nicht zugänglich].

Afšār, Īraǧ: Iskandarnāma, Teheran 1343/1964.

Ahmad, S. Maqbul: "Hind - The geography of India according to the mediaeval Muslim geographers", EI (2) III, s. 404-409.

Aḥmed-i Dāʿī, Aḥmed b. Ibrāhīm b. Muḥammed: Dīvān-ı Aḥmed-i Dāʿī, Hs. Dār al-kutub val-vaṣā'iq al-qaumiyya, Nr 6858/23 (zitiert als Hs. Kairo).

Aḥmed b. Ibrāhīm b. Muḥammed s. Aḥmed-i Dāʿī.

Aḥmed Pāšā: Dīvān-ı Aḥmedī [fälschlich so bezeichnet; es handelt sich um den Diwan von Aḥmed Pāšā], Hs. Tübinger Depot der Staatsbibliothek, Ms. Diez A. oct. 68 (zitiert als Hs. Berlin).

Aḥmedī: Dīvān-ı Aḥmedī, Hs. Süleymaniye Kütüphanesi Murad Molla Kitapları Hamidiye Kısmı, Nr 1082 (zitiert als Hs. Hamidiye).

- Dīvān-ı Aḥmedī, Hs. Türk İslam Eserleri Müzesi, Nr 2010 [474], (zitiert als Hs. İslam Eserleri).
- Dīvān-ı Aḥmedī, Hs. British Museum, Or. 4127 (zitiert als Hs. British Museum).
- Dīvān-ı Aḥmedī, Hs. Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Turco 196 (zitiert als Hs. Vaticana).
- Dīvān-ı Aḥmedī, Hs. Süleymaniye Kütüphanesi Murad Molla Kitapları Düğümlü Baba Kısmı, Nr 401 (zitiert als Düğümlü Baba).
- Dīvān-ı Aḥmedī, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Nr 2261 [K. 1015], (zitiert als Hs. Topkapı; uns nicht zugänglich).

Akat, Sevim: Ahmedî'de tasavvuf umdeleri, Türkiyat Enstitüsü Tez no: 405, Istanbul 1948/49.

Akın, Hikmet: Aydın Oğulları Tarihi hakkında bir Araştırma, 2. Auflage, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Cografya Fakültesi Yayınları No 60, Tarih Enstitüsü No 6, Ankara 1968.

Akseki, Ahmed Hamdi: İslâm fıtrî, tabiî ve umumî bir din'dir. T.C. Diyanet İşleri Neşriyatından, Sayı 15, Istanbul 1943.

Aktepe, M. Münir: "Taşköpri-zâde", İA XII, S. 41-46.

Akün, Ömer Faruk: "Şeyh-oğlu", İA XI, S. 481-485.

- siehe Lichtenstädter.

Akyüz, Kenan: "La littérature moderne de Turqie", Fundamenta Bd II, S. 465-634.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000444

ʿĀlī, Muṣṭafā b. Aḥmed: Künh ül-aḫbār, 5 Bde., Istanbul 1277/1860.

Alparslan, Ali: "Ahmedî'nin yeni bulunan bir eseri «Mirkāt-ı Edeb»", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi X (1960), S. 35-40.

Altundağ, Şinasi: "Selim I", İA X, S. 423-434.

- "Osman II", İA IX, S. 443-448.

Altunkaş, Kemal Abbas: Ahmedî, Gazellerinin Aşk ve Tabiat unsurları bakımından tetkiki, Türkiyat Enstitüsü Tez no: 318, Istanbul 1948/49.

Andrae, Tor: Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde, Stockholm 1918.

Antes, Peter: Prophetenwunder in der Aš^ʿarīya bis al-Ġazālī (Algazel), Islamkundliche Untersuchungen Bd II, Freiburg 1970.

ʿArafat, W.: "Ḥassan b. Thābit", EI (2) III, S. 271-273.

Arendonk, C. van: "Ḥātim al-Ṭā'ī", EI (2) III, S. 274-275.

Arnold, Sir Thomas W.: The Caliphate, London 1965.

- "Khalīfa", EI II, S. 945-950.

ArO = Archiv Orientální

ʿĀṣım, Neğīb: "ʿOsmānlı tārīḫ-nüvīsleri ve müverriḫleri", TOEM I (1910), S. 41-52.

ʿĀšıq Čelebi: Mešāʿir üš-šuʿarā, Hs. Fatih Millet Kütüphanesi Ali Emirî Efendi Kitapları, Nr 772.

Aslanapa, Oktay siehe Wensinck.

Ateş, Ahmed: "Konya kütüphanelerinde bulunan bazı mühim yazmalar", Belleten XVI (1952), Nr 61, S. 49-128.

- "Metin Tenkidi Hakkında (Dasitân-ı tevârîh-i mülûk-i âl-i Osman münasebeti ile)", TM VII-VIII (1940-1942), S. 253-267.

- "Gazel", İA IV, S. 730-733.

- "Mesnevî", İA VIII, S. 127-133.

- "Nizâmî", İA IX, S. 318-327.

Ateş, Süleyman: "Zikir", Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi XIV (1966), S. 235-244.

Ayalon, David: "Studies on the Structure of the Mamluk Army", BSOAS XV/2 (1953), S. 203-228; XV/3 (1953), S. 448-476; XVI/1 (1954), S. 57 90.

Babinger, Franz: Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke, Leipzig 1927 (= GOW).

- "Rūm", EI III, S. 1268.

- "Ḳalenderī", EI II, S. 741-742.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000445

Banarlı, Nihad Sami: XIV üncü Asır Anadolu Şairlerinden Ahmedînin Osmanlı tarihi: Dâsitan-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman ve Cemşîd ve Hurşîd mesnevisi, Türkiyat Mecmuasının VI ıncı cildinden ayrı basım, Istanbul 1939.

- Resimli Türk Edebiyâtı Târihi (Destanlar devrinden zamanımıza kadar), Istanbul o.J.

- "Edebî Sohbetler. Nasrettin Hoca ve Ahmedî", Hürriyet Gazetesi, 18. 3. 1953.

Banarlı, Nihad Sami, und Gönensay, Hıfzı Tevfik: Başlangıçtan Tanzimat'a kadar Türk Edebiyatı Târihi, Istanbul 1940.

Barthold, Wilhelm: "Ḳara Khitai", EI II, S. 789-791.

Bašagić, Safvet Beg: "Najstarija turska vijest o Kosovskom boju", Glasnik zemaljskog muzeja u Bosni Hercegovini urednik vladislav skarić, Sarajevo 1924.

Bauer, Hans: Über Intention, reine Absicht und Wahrhaftigkeit. Das 37. Buch von al-Ġazālīs "Neubelebung der Religionswissenschaften", Halle 1916.

- "Über die Anordnung der Suren und über die geheimnisvollen Buchstaben im Qoran", ZDMG 75 (1921), S. 1-20.

Bausani, A.: "Ḥurūfiyya", EI (2) III, S. 600-601.

- siehe Blachére.

Baysal, Jale: Ahmedî Dîvanının bir kısım kasîdelerinde Dîn, Ahlâk, Hayat Felsefesi, Tabiat Temi, Türkiyat Enstitüsü Tez no: 285, Istanbul 1947/48.

Baysun, M. Cavid: "ʿAbd al-Ḥamīd I", EI (2) I, S. 62-63.

Becker, C.H.: "Barthold's Studien über Kalif und Sultan", Der Islam VI (1916), S. 350-412.

Belīg, Ismāʿīl: Güldeste-i riyāż-ı ʿirfān, Istanbul 1286/1869.

Beyatlı, Yahya Kemal siehe Kemal.

Birge, John Kinsley: The Bektashi Order of Dervishes, London 1965.

Björkman, Walther: "Die altosmanische Literatur", Fundamenta Bd II, S. 403-426.

- "Die klassisch-osmanische Literatur", Fundamenta Bd II, S. 427-465.

Blachère, R., und [Bausani, A.]: "Ghazel", EI (2) II, S. 1028-1036.

Blašković, Jozef: "Türkische Handschriften", Arabische, türkische und persische Handschriften der Universitätsbibliothek in Bratislava, unter der Redaktion von Jozef Blašković bearbeitet, Bratislava 1961, S. 277-371.

Blochet, Edgar: Bibliothèque Nationale. Catalogue des manuscrits turcs, 2 Bde., Paris 1932/33.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000446

- "Moufazzal ibn Abil-Fazaïl, Histoire des Sultans Mamlouks, Texte arabe publié et traduit en fançais", Patrologia Orientalis 12 (1919), S. 345-550; 14 (1920), S. 375-672; 20 (1929), S. 3-270.

Boilot, D.J.: "al-Bīrūnī", EI (2) I, S. 1236-1238.

Bombaci, Alessio: Histoire de la littérature turgue. Traduite par I. Melikoff. Préfac de Lois Bazin, Paris 1968.

- "The Turkic Literatures. Introductory Notes on the History and Style", Fundamenta Bd II, S. XI-LXXI.

Boratav, Pertev Nailî: "Hızır", İA V, S. 462-471 (Türklerde Hızır).

- "Kör-oğlu", İA VI, S. 908-914.

Bouvat, L.: "Tīmūr Lang", EI IV, S. 842-844.

- "Shaibānī Khan", EI IV, S. 292-294.

Boyce, Mary: "Middle Persian Literature", HO Bd IV, S. 31-66.

Boyle, J.A.: "Čingiz-Khān", EI (2) II, S. 41-44.

Braune, Walther: Die Futūḥ al-ġaib des ʿAbd al-Qādir, Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients, 8. Heft, Berlin/Leipzig 1933.

Brockelmann, Carl: "Altosmanische Studien I. Die Sprache ʿĀšyq-pāšās und Aḥmedīs", ZDMG 73 (1919), S. 1-29.

- Geschichte der arabischen Litteratur, zweite, den Supplementbänden angepaßte Auflage und Supplementbände I-III, Leiden 1937-1949 (= GAL bzw. S).

BSOAS = Bulletin of the School of Oriental and African Studies.

Buhl, Frans: Das Leben Muhammeds, Leipzig 1930.

Bülow, G. von: Ḥadithe über Wunder des Propheten Muḥammad insbesondere in der Traditionsammlung des Buḫārī, Dissertation Bonn 1964.

Burckhardt, John Lewis: Arabic Proverbs: or the Manners and Customs of the Modern Egyptians, illustrated from their proverbial Sayings current at Cairo, London 1972 (Nachdruck der Ausgabe 1830).

Burckhardt, Titus: "Die Symbolik des Spiegels in der islamischen Mystik", Symbolon I (1960), S. 12-16.

Burton-Page, J.: "Hind - History", EI (2) III, S. 415-428.

Burusalı Meḥmed Ṭāhir: ʿOsmānlı Mü'ellifleri, 3 Teile in 3 Bänden, Istanbul 1333/1914-15, 1342/1923-24.

Cahen, Claude: Pre-Ottoman Turkey. A General survey of the material and spritual culture and history c. 1071-1330, London 1968.

- Der Islam I: Vom Ursprung bis zu den Anfängen des Osmanenreiches, Fischer Weltgeschichte, Bd 14, Frankfurt am Main 1968.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000447

- "Bābā'ī", EI (2) I, S. 843-844.

- "Futuwwa", EI (2) II, S. 961-965.

Calverley, E.E.: "Nafs", EI III, S. 893-897.

Çetin, Nihad M.: "Ahmedî'nin bilinmeyen birkaç eseri", TD II (1952), S. 103-108.

- "Ahmedî'nin «Mirkātü'l-edeb»i hakkında", TM (1964), S. 217-230.

- siehe Massé

Çubukçu, İbrahim Agâh: İslam felsefesinde Allah'ın varlığının delilleri, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları LXIX, Ankara 1967.

ad-Dāġistānī, ʿAlī Ḫilmi: Fihrist al-kutub at-turkiyya al-maugūda fī l-kutubḫāna al-ḫidīviyya, Kairo 1306/1888-9.

Danişmend, İsmail Hami: İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi, 4 Teile in 4 Bänden, Istanbul 1947-1955.

Darkot, Besim: "Sivas", İA X, S. 569-577.

- "Kütahya", İA VI, S. 1118-1119.

- "Kastamonu", İA VI, S. 399-403.

- "Kırşehir", İA VI, S. 764-767.

- "Sinop", İA X, S. 683-689.

Dilmen, Ibrāhīm Neǧmī: Tārīḫ-i Edebiyyāt Dersleri, Istanbul 1338/1919-20.

Dorn, B.: Catalogue des Manuscrits et Xylographes orientaux de la Bibliothèque Impériale Publique de St. Pétersbourg, St. Petersburg 1852.

Dozy, Reinhart: Supplément aux dictionnaires arabes, 2 Bde., Leiden 1881.

Eberhard, Elke: Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften, Islamkundliche Untersuchungen Bd III, Freiburg 1970.

Eckmann, János: "Das Tschaghataische", Fundamenta Bd I, S. 138-160.

- "Die tschaghataische Literatur", Fundamenta Bd II, S. 304-402.

- The Dīvān of Gadā'ī, Indiana University Publications. Uralic and Altaic Series 113, Den Haag 1971.

Eckmann, Karl Friedrich: "Die Wunder des Herzens" Ein Beitrag zur Religionspsychologie des Islam. Aus al-Ġazzālīs Werk Iḥyā' ʿulūm ad-dīn übertragen und mit Kommentar und Glossar versehen von Karl Friedrich Eckmann. Dissertation Mainz 1960.

Edirneli Meḥmed Naẓmī s. Naẓmī.

Edirneli Sehī s. Sehī.

Egridirli Ḫāǧǧī Kemāl: Ǧāmiʿ ün-neẓā'ir, Hs. Beyazıt Umumî Kütüphanesi, Nr 5782.

EI = Enzyklopaedie des Islam, 1. Auflage, Leiden/Leipzig 1913 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000448

EI (2) = The Encyclopedia of Islam. New Edition, Leiden/London 1954 ff.

Enverī: Düstūrnāme-i Enverī, hrsg. von Mükrimin Halil Yınanç, Türk tārīḫ enǧümeni külliyātı, ᶜaded 15, Istanbul 1928.

Ergun, Sadeddin Nüzhet: Türk Şâirleri, 3 Bde., Istanbul o.J.

- Tanzimat'a kadar muhtasar Türk Edebiyâtı Târihi ve nümuneleri, Istanbul 1931.

Ertaylan, Ismail Hikmet: Ahmed-i Dâ'î. Hayatı ve Eserleri, Türk Edebiyatı Örnekleri VII, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınlarından Türk Dili ve Edebiyatı zümresi No: 518, Istanbul 1952.

Erzi, H. Adnan: "Nihat Sami Banarlı - XIV üncü asır Anadolu şairlerinden Ahmedinin Osmanlı Tarihi: Dâsitân-ı tevârîh-i mülûk-i âl-i Osman ve Cemşîd ve Hurşîd mesnevisi, Türkiyat Mec. Cilt VI dan ayrı basım Ist. 1939, 128 sahife", Belleten IV (1940), S. 267-280.

Faẓlallāh b. Rūzbihān Ḫunǧī: Mīhmānnāme-i Buḫārā, Teheran 1341/1962.

Flemming, Barbara: Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, Band XIII/1; Türkische Handschriften Teil I, Wiesbaden 1968.

Friedlaender, Israel: Die Chadhirlegende und der Alexanderroman. Eine sagengeschichtliche und literarhistorische Untersuchung, Leipzig/Berlin 1913.

Friedlaender, I., und [Gökyay, Orhan Şâik]: "İskender-nâme", IA V, S. 1088-1090.

Fundamenta = Philologiae Turcicae Fundamenta, hrsg. von Jean Deny, Kaare Grønbech, Hellmuth Scheel, Zeki Velidi Togan, u.a. Bd I [Türkische Sprachwissenschaft] und II [Türkische Literaturwissenschaft], Wiesbaden 1959 und 1964.

Furat, A.S.: "Şeytan", İA XI, S. 491-493.

Furūġī, Muḥammad ᶜAlī siehe ᶜUmar Ḫayyām.

Fuẓūlī, Meḥmed: Leylā vü Meǧnūn, hrsg. von Hemid Araslı, Baku 1958.

Gabain, Annemarie von: "Vorislamische alttürkische Literatur", HO Bd V (1963), S. 207-228.

- "Die alttürkische Literatur", Fundamenta Bd II, S. 211-243.

Gabrieli, F.: "Adab", EI (2) I, S. 175-176.

GAL = Geschichte der arabischen Literatur, siehe Brockelmann.

Ġanī, Qāsim siehe ᶜUmar Ḫayyām.

Gardet, Louis: Islam, Köln 1968.

- "Allāh", EI (2) I, S. 406-417.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000449

- "Dhikr", EI (2) II, S. 223-227.

- Gardet, L. siehe Wensinck.

GAS = Geschichte des arabischen Schrifttums, siehe Sezgin.

Gätje, Helmut: Koran und Koranexegese, Zürich/Stuttgart 1971.

Gaudefroy-Demombynes, Maurice: La Syrie à l'époque des mamelouks, Bibliothèque archéologique et historique III, Paris 1923.

Geiger, Abraham: Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen? 2. revidierte Auflage, Leipzig 1902 (benutzt wurde der Nachdruck Osnabrück 1971).

Genç, Nevin: Divân-ı Ahmedî üzerine bir tetkik (ڭ ve ڵ kafiyeli gazeller üzerine), Türkiyat Enstitüsü Tez no: 1751, Istanbul 1947/48 [uns nicht zugänglich].

Gibb, E.J.W.: A History of Ottoman Poetry, 6 Bde., London 1900-1909.

Giese, Friedrich: "Einleitung zu meiner Textausgabe der altosmanischen anonymen Chroniken tewārīḫ-i āl-i ʿosmān", MOG Bd I (1921/22), S. 49-75.

GOD = Geschichte der Osmanischen Dichtkunst bis auf unsere Zeit, siehe Hammer.

Goichon, A.M.: "Ḥikma", EI (2) III, S. 377-378.

- "Ibn Sīnā", EI (2) III, S. 941-947.

Gökbilgin, M. Tayyib: "15 ve 16. asırlarda Eyâlet-i Rûm", Vakıflar Dergisi VI (1965), S. 51-61.

- "Kütahya", İA VI, S. 1119-1126 (Tarih).

- "Süleyman Çelebî (Emir)", İA XI, S. 179-182.

Gökyay, Orhan Şâik: Katip Çelebiden Seçmeler, Istanbul 1968 [Der Teil über Aḥmedī stammt von Ḥāǧǧī Ḫalīfes Werk "Sullam al-vuṣūl ilā ṭabaqāt al-fuḥūl" fol. 42 a, Şehit Ali Paşa Kütüphanesi, Nr 1877].

- siehe Keykâvus.

Goldziher, Ignaz: Vorlesungen über den Islam, Heidelberg 1963 (Nachdruck der 2. Auflage, Heidelberg 1925).

- Die Richtungen der islamischen Koranauslegung. An der Universität Upsala gehaltene Olaus-Petri-Vorlesungen, Veröffentlichungen der "De Goeje Stiftung" Nr VI, Leiden 1952 (Nachdruck).

- "Neuplatonische und gnostische Elemente im Ḥadīṯ", ZA 22 (1909), S. 317-344.

Goldziher, Ignaz, und Montgomery Watt, W.: "Adjal", EI (2) I, S. 204.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000450

Gölpınarlı, Abdülbâki: Melâmîlik ve Melâmîler, Istanbul 1931.

- 100 soruda tasavvuf, Istanbul 1969.
- Yunus Emre ve Tasavvuf, Istanbul 1961.
- Yunus Emre. Risâlat al-nushiyya ve Dîvân, Istanbul 1965.
- "Mevlevîlik", İA VIII, S. 164-171.

Gönensay, Hıfzı Tevfik siehe Banarlı.

Goossens, Eduard: "Ursprung und Bedeutung der koranischen Siglen", Der Islam XIII (1923), S. 191-226.

GOR = Geschichte des Osmanischen Reiches, siehe Hammer.

Götz, Manfred: Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, Bd XIII/2; Türkische Handschriften Teil II, Wiesbaden 1968.

Gövsa, İbrahim Alâettin: Türk Meşhurları Ansiklopedisi, Istanbul o.J.

GOW = Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke, siehe Babinger.

Grohmann, Adolf: Arabische Paläographie, 2 Teile in 2 Bänden, Denkschriften der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, 94. Band, 1. und 2. Abhandlung, Wien 1967 und 1971.

Grundriß der Iranischen Philologie, hrsg. von Wilhelm Geiger und Ernst Kuhn. Bd I [Sprachgeschichte], Anhang zum 1. Band [Die Sprache der Osseten von Wsewolod Miller] und Bd II [Litteratur, Geschichte und Kultur], Strassburg 1895-1901. 1903. 1896-1904.

Grunebaum, Gustave E. von: Der Islam im Mittelalter, Zürich 1963.

- Der Islam in seiner klassischen Epoche, Zürich 1966.
- Studien zum Kulturbild und Selbstverständnis des Islams, Zürich 1969.
- "Bayān", EI (2) I, S. 1114-1116.
- A tenth-century Document of Arabic literary Theory and Criticism. The sections on poetry of al-Bâqillânî's Iʿjâz al-Qur'an translated and annotated, Chicago/Illinois 1950.
- siehe Schaade.

Ḥāǧǧī Ḫalīfe: Kašf aẓ-ẓunūn ʿan asamī l-kutub val-funūn. Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum a Mustafa Ben Abdallah Katib Jelebi dicto et nomine Haji Khalfa celebrato compositum, primum edidit latine vertit et commentario indicibusque instruxit Gustavus Fluegel, 7 Bde, New York/London 1964 (Nachdruck).

Ḥāǧǧī Kemāl siehe Egridirli.

Haig, T.W.: "Sind", EI IV, S. 465-467.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000451

Hammer-Purgstall, Joseph von: Geschichte der Osmanischen Dichtkunst bis auf unsere Zeit, 4 Bde. Pesth 1836-1838 (= GOD).

- Geschichte des Osmanischen Reiches, 10 Bde., Graz 1963 (Nachdruck).

Hansen, Kurt Heinrich: Das iranische Königsbuch. Aufbau und Gestalt des Schahname von Firdosi, Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Abhandlungen der Klasse der Literatur, Jahrgang 1954, Nr 3, Wiesbaden 1955.

Hartmann, Richard: Die Religion des Islam, Berlin 1944.

- Al-Ḳuschairīs Darstellung des Ṣūfītums, Berlin 1914.

- "As-Sulamī's Risālat al-Malāmatīja", Der Islam VIII (1918), S. 157-203.

- "Zur Frage nach der Herkunft und den Anfängen des Ṣûfîtums", Der Islam VI (1916), S. 31-70.

- Die geographischen Nachrichten über Palästina und Syrien in Ḫalīl aẓ-Ẓāhirīs zubdat kašf al-mamālik, Dissertation Tübingen 1907.

Hartner, W.: "Falak", EI (2) II, S. 761-763.

Ḥasan Čelebi: Tezkire-i šuᶜarā, Hs. Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nr 3716.

Heffening, W., und [Schacht, J.]: "Ḥanafiyya", EI (2) III, S. 162-164.

Herz Pascha: Die Baugruppe des Sultans Qalāūn in Kairo, Hamburg 1919.

Hinz, Walther: "Hyperber und Asper", Der Islam 39 (1964), S. 79-89.

HO = Handbuch der Orientalistik.

Ḫoǧa Saᶜd üd-dīn siehe Saᶜd üd-dīn.

Horovitz, Jozef: "Muhammeds Himmelfahrt", Der Islam IX (1919), S. 159-183.

- "Miᶜrādj", EI III, S. 581-584.

Horst, Heribert: Die Staatsverwaltung der Großselǧūqen und Ḫōrazmšāhs (1038-1231). Eine Untersuchung nach Urkundenformularen der Zeit, Veröffentlichungen der orientalischen Kommission der Akadamie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Bd XVIII, Wiesbaden 1964.

Horten, M.: Die religiöse Gedankenwelt der gebildeten Muslime im heutigen Islam, Halle 1916.

- Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam, Halle 1917.

Hs. Berlin = Hs. Staatsbibliothek (Tübinger Depot), siehe Aḥmed Pāšā.

Hs. British Museum siehe Aḥmedī.

Hs. Düğümlü Baba = Hs. Süleymaniye Kütüphanesi Murad Molla Kitapları Düğümlü Baba Kısmı, siehe Aḥmedī.

Hs. Hamidiye = Hs. Süleymaniye Kütüphanesi Murad Molla Kitapları Hamidiye Kısmı, siehe Aḥmedī.

Hs. İslam Eserleri = Hs. Türk İslam Eserleri Müzesi, siehe Aḥmedī.

Hs. Kairo = Hs. Dār al-kutub val-vasā'iq al-qaumiyya, siehe Aḥmed-i Dā'ī.

Hs. Topkapı = Hs. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, siehe Aḥmedī.

Hs. Vaticana = Hs. Biblioteca Apostolica Vaticana, siehe Aḥmedī.

Huart, Clément: "Ḳalender", EI II, S. 741.

- "Kashkūl", EI II, S. 847.

- "Kisrā", EI II, S. 1119.

- "'Ushaḳ", EI IV, S. 1135.

Ḥüsām üd-dīn, Ḥüseyin: Amasya Tārīḫi, Istanbul 1327-1330/ 1909-1911.

İA = İslâm Ansiklopedisi, Istanbul 1940 ff.

Ibn Ḥağar al-'Asqalānī, Aḥmad: Ad-Durar al-kāmina fī a'yān al-mi'a as-sāmina, 5 Bde., hrsg. von M. Sayyid Ğād al-Ḥaqq, o.O. 1385/1966.

İlaydın, Hikmet: Türk Edebiyatında Nazım, 3. Auflage, Istanbul 1959.

İnalcık, Halil: "The Rise of Ottoman Historiographie", Historians of the Middle East, hrsg. von Bernard Lewis und P.M. Holt, in: Historical Writing on the Peoples of Asia, London 1962, S. 152-167.

- "Bāyazīd I", EI (2) I, S. 1117-1119.

- "Murad II", İA VIII, S. 598-615.

- "Rumeli", İA IX, S. 766-773.

- "Aḥmad Pasha", EI (2) I, S. 292.

- "Giray", İA IV, S. 783-789.

- "Kırım", İA VI, S. 741-756.

İnönü Ansiklopedisi s. Türk Ansiklopedisi.

İstanbul Kitaplıkları Türkçe Yazma Divanlar Kataloğu. Milli Eğitim Bakanlığı Kitaplıklar Müdürlüğü Tasnif Komisyonunca hazırlanmıştır. I. Cilt XII-XVI. asır, Istanbul 1947, II. Cilt XVII. asır, Istanbul 1959.

İz, Fahir: "'Āshıḳ Pasha", EI (2) I, S. 698-699.

- "Dehhānī", EI (2) II, S. 201.

- "Dede Ḳorḳut", EI (2) II, S. 200.

Jackson, A.V. Williams: "Die Iranische Religion", Grundriß der Iranischen Philologie Bd II, S. 612-708.

Jacobi, Renate: "Dichtung und Lüge in der arabischen Literaturtheorie", Der Islam 49 (1972), S. 85 ff.

- Studien zur Poetik der altarabischen Qaşide, Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission, Bd XXIV, Wiesbaden 1971.

Jeffery, Arthur: "The Mystic Letters of the Koran", The Muslim World XIV (1924), S. 247-260.

- "Ayyūb", EI (2) I, S. 795-796.

Jomier, J.: siehe Wensinck.

Justi, Ferdinand: "Geschichte Irans von den ältesten Zeiten bis zum Ausgang der Sāsāniden", Grundriß der iranischen Philologie Bd II, S. 395-550.

Juynboll, Th.W.: "Adhān", EI (2) I, S. 187-188.

Kafalı, Mustafa: "Timur" İA XII.

Kafesoğlu, İbrahim: "Selçuklular", İA X, S. 353-416.

- "Mahmud Gaznevî", İA VII, S. 173-183.

Karahan, Abdülkadir: Fuzûlî, Muhiti, Hayatı ve Şahsiyeti, Istanbul 1949.

Karatay, Fehmi Edhem: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu, Topkapı Sarayı Müzesi Yayınları No. 11, 2 Bde., Istanbul 1961.

Kemal (Beyatlı), Yahya: Kendi Gök Kubbemiz, Istanbul 1969.

Keykâvus: Kabusname (altosmanische Übersetzung Merğimek Aḥmeds), hrsg. von Orhan Şaik Gökyay, Eski Türkçe Metinler, Tercümeler 1, Istanbul 1944.

Khalafallah, M.: "Badīʿ", EI (2) I, S. 857-858.

Kirfel, Willibald: Der Rosenkranz. Ursprung und Ausbreitung, Walldorf-Hessen 1949.

Kissling, H.J.: "Badr al-Dīn b. Ḳādī Samawnā", EI (2) I, S. 869.

Koçu, Reşat Ekrem: Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü, Ankara 1967.

Köprülü, Fuad: "Aḥmedī", İA I, S. 216-221.

- Eski Şâirlerimiz. Divan Edebiyatı Antolojisi XIII ve XIV. asır, Istanbul 1931.

- "Hatiboğlu", Türk Dili ve Edebiyatı hakkında araştırmalar, Istanbul 1934, S. 192-203.

- Osmanlı Devletinin Kuruluşu, Türk Tarih Kurumu Yayınlarından, VIII. Seri-Sayı 8, Ankara 1959 [Französische Fassung unter dem Titel "Les origines de l'Empire ottoman", Paris 1935]

- Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, 2. Auflage, Ankara 1966.

- Türk Edebiyatı Tarihi, Istanbul 1926.

- "Oğuz etnolożisine dā'ir tārīḫī noţlar", TM I (1925), S. 185-211.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000454

- "Türk klasik edebiyatındaki hususi nazım şekilleri, Tuyuğ", TM II (1928), S. 219-242.

- "Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine te'siri hakkında bazı mülahazalar", Türk Hukuk ve Iktisad Tarihi Mecmuası I (1931), S. 165-313.

- "Âşık Çelebi", İA I, S. 695-701.

- "Firdevsī", İA III, S. 649-651.

- "Bektaş", İA II, S. 461-464.

- "Hâcib", İA IV, S. 30-36.

Köprülüzâde, Mehmed Fuad siehe Köprülü.

Korkmaz, Zeynep: "Die ursprünglichen Vokallängen im Anatolischen Türkisch", Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi XXVI (1968), S. 67-84.

Kortantamer, Tunca: Niyâzî; Hayâtı; Edebi Kişiliği; Eserleri; Mezuniyet Tezi, Ankara 1965.

Köymen, Mehmed A.: "Sencer", İA X, S. 486-493.

Kramers, J.H.: "Sulṭān", EI IV, S. 587-590.

- "Persien", EI III, S. 1121-1134.

Krenkow, F.: "Kātib", EI II, S. 877-878.

Kuban, Doğan: "Anadolu-Türk Şehri tarihi gelişmesi, sosyal ve fizikî özellikleri üzerinde bazı çalışmalar", Vakıflar Dergisi VII (1968), S. 53-73.

Kufralı, Kasım: "Hırka", İA V, S. 449-450.

Kunitzsch, Paul: Arabische Sternnamen in Europa, Wiesbaden 1959.

- Untersuchungen zur Sternnomenklatur, Wiesbaden 1961.

Lane, Eduard William: An Arabic-English Lexicon, 8 Teile, New York 1955/56 (Neudruck).

Laṭīfī: Tezkire-i Laṭīfī, hrsg. von Aḥmed Ğevdet, Istanbul 1314/1896-7.

Levend, Agâh Sırrı: Divan Edebiyatı. Kelimeler ve Remizler, Mazmunlar ve Mefhumlar, 2. Auflage, Istanbul 1943.

- Edebiyat Târihi Dersleri, Tanzimata kadar, Istanbul 1932.

- Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri, Türk Dil Kurumu yayınlarından Sayı 182, 2. Auflage, Ankara 1960.

- "Bilinmiyen Eski Eserlerimizden: Aḥmed Rızvān'ın Iskendernāmesi", Türk Dili I/3 (1952), S. 23-31.

- "Bilinmiyen Eski Eserlerimizden: Ḥayātī'nin Iskender-nāmesi", Türk Dili I/4 (1952), S. 11-17.

Levi della Vida, G.: "ᶜOmar b. al-Khaṭṭāb", EI III, S. 1061-1063.

- "ᶜOthmān b. ᶜAffān", EI III, S. 1088-1091.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000455

Lévi-Provençal, E.: "ʿAbd al-Raḥmān", EI (2) I, S. 81-84.

Levy, R : "Anwarī", EI (2) I, S. 524.

Lewis, G.L.: "Aḥmadī", EI (2) I, S. 299-300.

Lichtenstädter, Ilse: "Das Nasīb in der altarabischen Qaṣīde", Islamica V (1931/32), S. 17-96.

Lichtenstädter, Ilse, und [Akün, Ömer Faruk]: "Nesîb", İA IX, S. 202-206.

Macdonald, D.B.: "Ḳaḍā'", EI II, S. 645-646.

- "Ḳadar", EI II, S. 647-648.

- "al-Ḳiyāma", EI II, S. 1126-1130.

al-Maidānī, Abū l-Faḍl Aḥmad b. Muḥammad: Mağmaʿ al-amṯāl, hrsg. von Muḥammad Muḥyī d-dīn ʿAbd al-Ḥamīd, 3 Bde., 2. Auflage, Kairo 1959.

Mardin, Ebül'ulâ: "Harâc", İA IV, S. 222-225.

Margoliouth, D.S., und [Pellat, C.]: "al-Ḥarīrī", EI (2) III, S. 221-222.

Massé, H.: "Anūsharwān", EI (2) I, S. 522.

Massé, H., und [Çetin, M.]: "Rubâî", İA IX, S. 759-761.

Massignon, Louis: "Ṭarīḳa", EI IV, S. 722-727.

- "Taṣawwuf", EI IV, S. 737-742.

Matuz, Josef: "Der Niedergang der anatolischen Seldschuken: Die Entscheidungsschlacht am Kösedağ", erscheint in Central Asiatic Journal.

- "Die Emanzipation der türkischen Sprache in der osmanischen Staatsverwaltung", erscheint in: Ethnogenese und Staatsbildung in Südosteuropa. Beiträge des Südosteuropa-Arbeitskreises der Deutschen Forschungsgemeinschaft zum 3. Internationalen Südosteuropa-Kongreß der Association Internationale d'Études du Sud-Est Européen, Bukarest, September 1974.

Mazıoğlu, Hasibe: Fuzûlî-Hâfız, İki Şair Arasında Bir Karşılaştırma, Ankara 1956.

- Nedim'in Divan Şiirine Getirdiği Yenilik, Ankara 1957.

Meğdī Efendi: Ḥadā'iq üš-šaqā'iq, Istanbul 1269/1852.

Meier, Fritz: Vom Wesen der islamischen Mystik, Basel 1943.

- "Abu'l-ʿIla ʿAfīfī: Al-Malāmatiyya wa's-ṣūfiyya wa ahl al-futuwwa. Kairo 1945/1364", Oriens 1 (1948), S. 373-376.

- Die Fawā'iḥ al-ğalāl des Naǧm ad-Dīn al-Kubrā, Eine Darstellung mystischer Erfahrungen im Islam aus der Zeit um 1200 n. Chr., Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission. Bd IX, Wiesbaden 1957.

- Die Schöne Mahsatī. Ein Beitrag zur Geschichte des persischen Vierzeilers, Bd I, Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Bd XV, Wiesbaden 1963.

- "Aḥmad-i Djām", EI (2) I, S. 283-284.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000456

Minorsky, V.: The Chester Beatty Library. A Catalogue of the Turkish Manuscripts and Miniatures. With an Introduction by J.V.S. Wilkinson, Dublin 1958.

- "Tūrān", EI IV, S. 951-957.

Mittwoch, E.: "Dhu'l-Ḳarnain", EI I, S. 1002-1003.

MOG = Mitteilungen zur osmanischen Geschichte.

Mordtmann, J.H.: "Riedel, W[ilhelm]: Katalog över Kungl. Bibliotekets orientaliska handskrifter. Stockholm 1923", Der Islam XV (1925), S. 89-90.

Mundy, "Notes on Three Turkish Manuscripts", BSOAS XII (1947-48), S. 533-541.

MTM = Millī Tetebbuʿlar Meǧmūʿası.

Naẓmī, Edirneli Meḥmed: Meǧmaʿ ün-neẓā'ir, Hs. Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nr 4915.

Neǧīb ʿĀṣım siehe ʿĀṣım.

Neşrî: Kitâb-ı Cihan-nümâ. Neşrî Tarihi. Yayınlayanlar Faik Reşit Unat, Mehmed A. Köymen (Türk Tarih Kurumu Yayınlarından III. Seri-No 2 a-b), 2 Bde., Ankara 1949, 1957.

Nicholson, Reynold A.: The Mystics of Islam, London 1914.

- "Tawba", EI IV, S. 762-763.

Niẓām al-Mulk, Abū ʿAlī Ḥasan b. ʿAlī: Siyāsatnāma, hrsg. von Muḥammad Qazwīnī und Murtażā Madrasī Čahārdahī, zabān u Farhang-i Īrān 14, Teheran 1334/1955.

Nöldeke, Theodor: "Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans", Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Classe. Bd XXXVIII, V. Abhandlung, Wien 1890, S. 1-56.

Nöldeke, Theodor, und Schwally, Friedrich: Geschichte des Qorāns, Hildesheim 1961 (Nachdruck der 2. Auflage, Leipzig 1909).

Nyberg, H.S.: "al-Muʿtazila", EI III, S. 850-856.

OLZ = Orientalische Literaturzeitung.

ʿOsmān Ševqī: 5,5 ʿaşırlıq Türk ṭabābeti tārīḫi, Istanbul 1925 [uns nicht zugänglich].

Özbalcı, Mustafa: Ahmedî'nin Esrâr-nâme Tercümesi ve Karşılaştırmalı Metin; Mezuniyet Tezi, Ankara 1965/66.

Pakalın, Mehmed Zeki: Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, 3 Bde., Istanbul 1946-51.

Paret, Rudi: Symbolik des Islam, Symbolik der Religionen Bd II, Stuttgart 1958.

- "Ibrāhīm", EI (2) III, S. 980-981.

Pedersen, J.: "Ibn ʿArabshāh", EI (2) III, S. 711-712.

- "Masdjid", EI III, S. 372-435.

Pekolcay, Neclâ: İslâmî Türk Edebiyatı, Istanbul 1967.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000457

Pellat, C. siehe Margoliouth.

Pertsch, Wilhelm: Die orientalischen Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Gotha II: Die türkischen Handschriften, Wien 1864.

- Verzeichnis der türkischen Handschriften, Berlin 1989, Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin, Bd VI.

Pretzl, Otto: Die Streitschrift des Ġazālī gegen die Ibāḥīja, im persischen Text herausgegeben und übersetzt, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Abteilung, Jahrgang 1933, Heft 7, München 1933.

Rahman, F.: "Baḳā' wa Fanā'", EI (2) I, S. 951.

Ramaẓānī, Muḥammad siehe ʿUmar Ḫayyām.

Reinert, Benedikt: Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik, Berlin 1968.

Rentz, G.: "al-Ḫidjāz", EI (2) III, S. 362-364.

Rešād, Fā'iq: Eslāf, Istanbul 1311/1893-94.

- Tārīḫ-i Edebiyāt-ı ʿOsmāniyye, Istanbul 1913.

Rescher, O.: Eš-Šaqâ'iq En-No'mânijje von Ṭaşköprüzâde, enthaltend die Biographien der türkischen und im osmanischen Reiche wirkenden Gelehrten, Derwisch-Scheih's und Ärzte von der Regierung Sultân 'Otmân's bis zu der Sülaimân's des Grossen, mit Zusaetzen, Verbesserungen und Anmerkungen aus dem Arabischen uebersetzt, Galata 1927.

Riedel, Wilhelm: Katalog över Kungl. Bibliothekets orientaliska Handskrifter, Stockholm 1923.

Rieu, Charles: Catalogue of the Turkish Manuscripts in the British Museum, London 1888.

Ritter, Hellmut: Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn ʿAṭṭār, Leiden 1955.

- "Philologie XV. Farīduddīn ʿAṭṭār III", Oriens 12 (1959), S. 1-88.

- "Philologika VII", Der Islam XXI (1933), S. 84-109.

- "ʿAṭṭār", EI (2) I, S. 752-755.

- "Celâleddin Rûmî", İA III, S. 53-59.

Roemer, Hans Robert: Probleme der Hafızforschung und der Stand ihrer Lösung, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Klasse der Literatur, Jahrgang 1951, Nr. 3.

- "Inshā'", EI (2) III, S. 1241-1244.

Röhrborn, Klaus Michael: Provinzen und Zentralgewalt Persiens im 16. und 17. Jahrhundert, Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients. Neue Folge Band 2, Berlin 1966.

Rosenthal, Franz: Das Fortleben der Antike im Islam, Zürich/Stuttgart 1965.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000458

Rossi, Ettore: Elenco dei manoscritti turchi della Biblioteca Vaticana, Vatikanstadt 1953.

Ruoff, Erich: "Ein Beitrag zur orientalischen Alexandersage", Orientalische Studien, Enno Littmann zu seinem 60. Geburtstag am 16. September 1935 überreicht von Schülern aus seiner Bonner und Tübinger Zeit, hrsg. von Rudi Paret, Leiden 1935.

Ruska, Jan: "al-Ḥamal", EI II, S. 259.

Rycaut, Paul: The present State of the Ottoman Empire. Containing the Maxims of the Turkish Politic, the most material Points of the Mahometan Religion, their Sects and Heresies, their Convents and Religious Votaries, their Military Discipline, with an exact Computation of their Forces both by Land and Sea, London 1668 (nachgedruckt 1972).

Rypka, Jan: Iranische Literaturgeschichte, Leipzig 1959.

- Báqí als Ghazeldichter, Prag 1926.

- "Burhān al-Dīn", EI (2) I, S. 1327-1328.

Saʿd üd-dīn b. Ḥasan-Ǧān b. Ḥāfız Muḥammed Isfahānī: Tāǧ üttevārīḫ, 2 Bde., Istanbul 1279-1280/1862-1863.

Sāmī siehe Šems üd-dīn.

Schaade, A., und [Grunebaum, G.E.]: "Balāgha", EI (2) I, S. 981-983.

Schacht, J. siehe Heffening.

Schaeder, H.H.: "Läßt sich die 'seelische Entwicklung des Dichters Hafiz' ermitteln?", OLZ 45 (1942), S. 201-210.

- "Die islamische Lehre von vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung", ZDMG 79 (1925), S. 192-268.

- "Samarḳand", EI IV, S. 138-140.

Schimmel, Annemarie: Die Bildersprache Dschelâladdîn Rûmîs, Beiträge zur Sprach- und Kulturgeschichte des Orients, Heft 2, Walldorf-Hessen 1949.

- "Klassische türkische Poesie", Zeitschrift für Kulturaustausch 12 (1962), S. 183.

Schrieke, B.: "Die Himmelsreise Muhammeds", Der Islam VI (1916), S. 1-30.

- "Isrā'", EI II, 591-592.

Schwally, F. siehe Noldeke.

Seale, Morris S.: "The Mysterious Letters in the Qur'ān", Akten des vierundzwanzigsten internationalen Orientalisten-Kongresses München, S. 276-279.

Sehī, Edirneli: Tezkire-i Sehī, Istanbul 1325/1907.

Şehsuvaroğlu, Bedi N.: Şâir ve Hekim Ahmedî (Hayatı ve Eserleri), İstanbul Tıb Fakültesi Mecmuası, Cilt XVI, Sayı 3 ve 4 den Ayrı Baskı, İstanbul 1954.

Seif, Theodor: "Vom Alexanderroman, nach orientalischen Beständen der Nationalbibliothek", Festschrift der Nationalbibliothek in Wien, Wien 1926, S. 745-771.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000459

Šems üd-dīn Sāmi: Qāmūs ül-aʿlām, 6 Bde., Istanbul 1306-1316/ 1889-1898.

Sertkaya, Osman F.: "Osmanlı Şâirlerinin Çağatayca Şiirleri II", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi XIX (1971), S. 171 f.

Ševqī siehe ʿOsmān Ševqī.

Šeyḫ ül-islām Yaḥyā s. Yaḥyā.

Sezgin, Fuat: Geschichte des arabischen Schrifttums, Bd I, Leiden 1967.

Shaw, Stanford J.: "Das Osmanische Reich und die moderne Türkei", Islam II: Die islamischen Reiche nach dem Fall von Konstantinopel, Fischer Weltgeschichte, Band 15, hrsg. von G.E. von Grunebaum, Frankfurt am Main 1971, S. 24-159.

Sobernheim: "Ḳalā'ūn", EI, S. 732-735.

Sözübir, Türkân: Ahmedî Divanı ve "283" Gazelinin Transkripsiyonu, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, mezuniyet tezi, Ankara 1960.

Speyer, Heinrich: Die biblischen Erzählungen im Qoran, Darmstadt 1961 (Nachdruck).

Spiegel, F.: Die Alexandersage bei den Orientalen. Nach den besten Quellen dargestellt, Osnabrück 1972 (Nachdruck).

Spuler, Bertold: Iran in früh-islamischer Zeit. Politik, Kultur und öffentliches Leben zwischen der arabischen und der seldschukischen Eroberung 633 bis 1055, Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Bd II, Wiesbaden 1952.

- Die Mongolen in Iran. Politik, Verwaltung und Kultur der Ilchanzeit (1220-1350), 2. Auflage, Berlin 1955.

Steingass, F.: A comprehensive Persian-English Dictionary, 4. Auflage, London 1957.

Stolz, Karl: "Die seelische Entwicklung des Dichters Hafis läßt sich ermitteln", OLZ 46 (1943), S. 97-103.

Sümer, Faruk: "Anadolu'ya yalnız göçebe Türkler mi geldi?", Belleten XXIV (1960), S. 567-594.

Sunar, Cavit: "Tasavvuf ve Kur'an", Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, XIV (1966), S. 53-65.

Süreyyā, Meḥmed: Siğill-i ʿOsmānī yāḫud tezkire-i meşāhīr-i ʿOsmāniyye, Istanbul 1308/1890.

Süßheim, K.: "Aḥmedī" EI I, S. 217-218.

Taeschner, Franz: "Die osmanische Literatur", HO Bd V (1963), Abschnitt I, S. 250-335.

- "Der Achidschuḳ von Tebriz und seine Erwähnung im Iskendernāme des Aḥmedī", Charisteria Orientalia (Festschrift Jan Rypka), Prag 1956, S. 338-344.

- "Amasya", EI (2) I, S. 431-432.

- "Futuwwa", EI (2) II, S. 966-969 (Post-Mongol Period).

- "Akḫī", EI (2) I, S. 321-323.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000460

- "Gemlik", EI (2) II, S. 987.

- "Gülshehrī", EI (2) II, S. 1138.

Ṭāhir siehe Bursalı Meḥmed.

Talaat, Sia: Die Seelenlehre des Korans (mit besonderer Berücksichtigung der Terminologie), Dissertation Halle (Saale) 1929.

Tamsoy, Naciye: Ahmedî Divanı. 35 Kasidesinin Transkripsiyonu, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, mezuniyet tezi, Ankara 1970.

Tansel, Fevziye Abdullah: "Nihad Sami Banarlı, Dâsıtan-ı tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman ve Cemşîd ü Hurşîd mesnevisi, Istanbul: Burhaneddin Matbaası, 939", Ülkü XIII (1939), Nr 76, S. 374-377.

Tanyeli, Halit: "Divan Şiirimizde İranlı Kahramanlar, 1. Cemşid", Türk Dili I/8 (1952), S. 467-470.

- "Divan Şiirimizde İranlı Kahramanlar, 2. Dahhâk", Türk Dili I/10 (1952), S. 582-583.

- "Divan Şiirimizde İranlı Kahramanlar, Feridun, Selm, Tur, İrec", Türk Dili I/11 (1952), S. 632-633.

Tarlan, Ali Nihad: Şeyhî Divanı'nı Tetkik, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları No. 1070, 2. Auflage, Istanbul 1964.

- "Bir İmlâ Hususiyeti", TM III (1926-1933), S. 229-232

- "De l'histoire litteraire", ArO 18/4 (1950), S. 286-292.

- Necatî Beg Divanı, Istanbul 1963.

- Ahmed Paşa Divanı, Istanbul 1966.

Tarama Sözlüğü Bd I, S. XXXV, XLI (hrsg. Türk Dil Kurumu).

Taşköpri-zāde siehe Rescher.

TD = İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi.

Tekindağ, M.C. Şehâbeddin: "Mûsâ Çelebi", İA VIII, S. 661-666.

- "Neşrî", İA IX, S. 214-216.

Thury, Jozsef: "On dördüngü ʿaşır şonlarına qadar Türk Dili yädigārları", MTM II/4 (1331/1903), S. 81-133 [Türkische Übersetzung von Rāġıb Ḫulūşī. Der ungarische Titel lautet: Török nyelvemlékek].

Timurtaş, Faruk Kadri: Şeyhî, Hayatı ve Eserleri, eserlerinden seçmeler, Istanbul Üniversitesi yayınlarından No. 1363, Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Istanbul 1968.

TM = Türkiyat Mecmuası.

TOEM = Tārīḫ-i ʿOsmānī Enğümeni Meğmuʿası.

Tornberg, C.J.: Codices Arabici, Percici et Turcici Bibliothecae Regiae Universitatis Upsaliensis, Upsala 1849.

Trimingham, J. Spencer: The Sufi Orders in Islam, Oxford 1971.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000461

Tschudi, R.: "Bektāshiyya", EI (2) I, S. 1161-1163.

Turan, Cahide: Ahmedînin (ı) ve (ـِ) kasidelerinde tasavvufî umdeler, Türkiyat Enstitüsü tez no: 277, Istanbul 1947/48.

Turan, Osman: Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü yayınları 7, Seri III, Sayı A 1, Ankara 1965.

- "Selçuk Türkiyesi Din Tarihine Dair Bir Kaynak", Fuad Köprülü Armağanı, Istanbul 1953, S. 531-564.

Türk (İnönü) Ansiklopedisi, Bd I, Ankara 1946, s.v. "Ahmedî", S. 240.

Tyan, E.: "Djihād", EI (2) II, S. 538-540.

Ülken, Hilmi Ziya: İslâm Düşüncesi, Istanbul 1946.

ʿUmar Ḫayyām: Rubāʿiyyāt-i Ḥakīm Ḫayyām-i Nišābūrī, hrsg. von Muḥammad ʿAlī Furūġī und Qāsim Ġanī, Teheran 1329/1950-51.

- Rubāiyyāt-i Ḥakīm ʿUmar Ḫayyām, hrsg. von Muḥammad Ramażānī, Teheran 1315/1936.

- Omar Khayyam: Les Roubaïates. Illustrés de trente miniatures persanes (mit französischer Übersetzung von J.B.Nicolas), Paris 1965.

Uplegger, Helga: "Das Volksschauspiel", Fundamenta Bd II, S. 147-170.

Uzunçarşılı (Uzunçarşılıoğlu), İsmail Hakkı: Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu Karakoyunlu Devletleri, Türk Tarih Kurumu Yayınlarından, VIII. Seri, Sayı 2 a, 2. Auflage, Ankara 1969.

- Afyon Karahisar, Sandıklı, Bolvadin, Çay, İsaklı, Manisa, Birgi, Muğla, Milas, Peçin, Denizli, Isparta, Atabey ve Eğirdir deki Kitabeler ve Sahip, Saruhan, Aydın, Menteşe, İnanç, Hamit Oğulları hakkında malûmat (Anadolu Türk Tarihi Vesikalarından ikinci kitap), 2 Bde., Istanbul 1345-1347/ 1927-1929.

- Osmanlı Tarihi, Bd I, Ankara 1961.

- Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı, Türk Tarih Kurumu Yayınlarından, VIII. Seri-No. 15, Ankara 1945.

- Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal, Türk Tarih Kurumu Yayınlarından, VIII. Seri-No. 10, Istanbul 1941.

- Kütahya Şehri, Istanbul 1932.

- "Mehmed I", İA VII, S. 496-506.

- "Çandarlı", İA III, S. 351-357.

Uzunçarşılıoğlu, İ.H. siehe Uzunçarşılı.

Vaglieri, L. Veccia: "ʿAlī b. Abī Ṭālib", EI (2) I, S. 381-386.

- "(al-)Ḥasan b. ʿAlī b. Abī Ṭālib", EI (2) III, S. 240-243.

Vaux, B. Carra de: "Djirdjīs", EI (2) II, S. 553.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000462

Wagner, Ewald: Abū Nuwās. Eine Studie zur Arabischen Literatur der frühen ʿAbbāsidenzeit, Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Bd XVII, Wiesbaden 1965.

- Die arabische Rangstreitdichtung und ihre Einordnung in die allgemeine Literaturgeschichte, Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1962, Nr 8, Mainz 1963.

Walker, J.: "Sulaimān", EI IV, S. 561-563.

Walsh, J.R.: "Fenārī-zāde", EI (2) II, S. 879.

- "Ḫādjdjī Pasha", EI (2) III, S. 45.

- "The Turkish Manuscripts in New College, Edinburgh", Oriens 12 (1959), S. 183, Nr 15.

Walzer, R.: "al-Fārābī", EI (2) II, S. 778-781.

Warren, Austin siehe Wellek.

Watt, W. Montgomery: "Ḥanīf", EI (2) III, S. 165-166.

- "Abū Bakr", EI (2) I, S. 109-111.

- "al-Ghazālī", EI (2) II, S. 1039-1041.

- "Dahr", EI (2) II, S. 94-95.

- siehe Goldziher.

Weisweiler, Max: Halsband der Taube. Liebe und die Liebenden von Abū Muḥammad ʿAlī Ibn Ḥazm al-Andalusī. Aus dem Arabischen übersetzt, 40. unveränderte Auflage, Leiden 1943.

Wellek, René und Warren, Austin: Theorie der Literatur, 2. Auflage, Frankfurt am Main 1971.

Wensinck, A.J.: "Yadjūdj wa-Mādjūdj", EI IV, S. 1236-1237.

- "Āṣāf b. Barakhyā", EI (2) I, S. 686.

- "al-Masdjid al-Aḳsā", EI III, S. 449.

- "Kaʿba", EI II, S. 625-633.

- "al-Khaḍir", EI II, S. 923-927.

- "Ṣalāt", EI IV, S. 103-112.

- "Sūbḥa", EI IV, S. 531-532.

- "Isrāfīl", EI II, S. 592.

- "Khamr", EI II, S. 959-962.

Wensinck, A.J., und [Aslanapa, O.]: "Seccâde", IA X, S. 302-306.

Wensinck, A.J., und [Gardet, L.]: "Iblīs", EI (2) III, S. 668-669.

Wensinck, A.J., [Jomier, J.], und Lewis, B.: "Ḥadjdj", EI (2) III, S. 33-38 (The islamic Ḥadjdj).

Wiet, G.: "Baybars I", EI (2) I, S. 1124-1126.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000463

Wittek, Paul: [Besprechung von Franz Babingers "Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke", Leipzig 1927] Der Islam XX (1932), S. 197-207.

- Das Fürstentum Mentesche, Studie zur Geschichte Westkleinasiens im 13. - 15. Jahrhundert, Istanbuler Mitteilungen, Heft 2, Amsterdam 1967 (Nachdruck).

Wüstenfeld-Mahler'sche Vergleichstabellen, unter Mitarbeit von Joachim Mayr neu bearbeitet von Bertold Spuler, Wiesbaden 1961.

Yaḥyā, Şeyḫ ül-islām: Dīvān-ı Yaḥyā, hrsg. von Süleymān Naẓīf, Ġenāb Şehāb ed-dīn, Ismāʿīl Ḥaqqı, Maḥmūd Kemāl und ʿOs̱mān Kemāl, Istanbul 1334/1916.

Yahya Kemal siehe Kemal (Beyatlı).

Yarshater, E.: "The Theme of Wine-Drinking and the Concept of the Beloved in early Persian Poetry", Studia Islamica 13 (1960), S. 43-53.

Yazıcı, Tahsin: "Kalenderlere dair yeni bir eser, Manāḳib-i Camāl al-dīn-i Sāvī", Necati Lugal Armağanı (Türk Tarih Kurumu yayınlarından VII. Seri-Sa. 50), Ankara 1968, S. 785-797.

- "Selmân", İA X, S. 458-461.

- "Sultan Veled", İA XI, S. 28-32.

Yazır, Mahmud: Eski Yazıları Okuma Anahtarı, Vakıflar Umum Müdürlüğü Neşriyatı, Seri B, Vakfiyeler ve Vakfiyelerle ilgili Eserler, No. IV, Istanbul 1942.

Yınanç, Mükrimin Halil: Düstūrnāme-i Enverī, Türk tarih encümeni külliyatı, Adet 15, Istanbul 1929.

- Türkiye tarihi Selçuklular devri, Istanbul Üniversitesi Yayınları No. 240, Edebiyat Fakültesi Tarih Zümresi Neşriyatı, Istanbul 1944.

- siehe Enverī.

Yurdaydın, Hüseyin G.: "Ferdī", EI (2) II, S. 880.

ZA = Zeitschrift für Assyriologie.

Zambaur, Édouard de: Manuel de Généalogie et Chronologie pour l'Histoire de l'Islam, Hannover 1927.

ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000464

G. Indices

Die Buchstaben ث , ذ , ض und ظ werden sowohl bei persischen als auch bei arabischen Wörtern durchgehend mit s̲, z̲, ẓ und v wiedergegeben.

I. Eigennamen

Abaqa, Īlḫān 378 411

Abbasiden, abbasidisch 7 373-375 377-379 382 386 387 389

ʿAbd ül-Ḥamīd I. 57

ʿAbd ar-Raḥmān III. 374

ʿAbd üs-Selām b. el-Ḥāǧǧ Feṯḥullāh 66

Abū ʿAbdallāh Mušarrif ad-dīn b. Muṣliḥ Saʿdī, Šaiḫ s. Saʿdī

Abū l-ʿAṭā Maḥmūd Muršidī s. Ḥāǧū

Abū Bakr, Kalif 143 222

Abū l-Fāiz̲ Saubān b. Ibrāhīm al-Miṣrī s. Ẕū n-Nūn

Abū l-Fatḫ Muḥammad s. Šaibānī Ḫān

Abū l-Maǧd Maǧdūd Sanā'ī s. Sanā'ī

Abū Muḥammad al-Qāsim b. ʿAlī b. Muḥammad b. ʿUṣmān b. al-Ḥarīrī al-Baṣrī s. Ḥarīrī

Abū Nuvās 11 318 322 331

Abū l-Qāsim Muḥammad 218 s. auch Muḥammad

Abū r-Raiḥān Muḥammad b. Aḥmād s. al-Bīrūnī

Abū Saʿīd, Īlḫān 2 8 359 378 380

Abraham 249 354 355 365

Achämeniden 386

Adam 207

Ādem s. Adam

Afẓal ad-dīn Badīl b. ʿAlī s. Ḫāqānī

Āgehī Manṣūr Čelebi 68 69

Aḥmad-i Ǧām, Šihāb ad-dīn Abū Naṣr Aḥmad b. Abī l-Ḥasan b. Aḥmad b. Muḥammad an-Nāmaqī al-Ǧāmī 414

Aḥmad-i muḫtār 218 s. auch Muḥammad

Aḥmad-i mursal 218 s. auch Muḥammad

Aḥmed 68

Aḥmed-i Dāʿī, Aḥmed b. Ibrāhīm b. Muḥammed 109 129 169 425 s. auch Verfasserindex

Aḥmed b. Ḥāǧǧī Maḥmūd el-Aqsarayī s. Aqsarayī

Aḥmed b. Ibrāhīm b. Muḥammed s. Aḥmed-i Dāʿī

Aḥmed Riẓvān s. Verfasserindex

Aḥmedī, Tāǧ üd-dīn Ibrāhīm b. Ḫıżr (= Tāǧ üd-dīn Aḥmed b. Ibrāhīm el-Aḥmedī) passim

Akmal ad-dīn al-Bābartī, aš-Šaiḫ 104 294 s. auch Verfasserindex

Alexander 16-21 23 138 336 379-381 383 400 s. auch Iskender

Āl-i ʿOs̲mān 142 s. auch Osmanen

ʿAlī b. Abī Ṭālib 142 143 203 343 356

ʿAlī Behǧet Efendi, Seyyid 57

ʿAlī Šīr Nevā'ī s. Nevā'ī

Anvarī, persischer Dichter 156 307 414

Aq Qoyunlu 125

Aqsarāyī, Aḥmed b. Ḫāǧǧī Maḥmūd el-Aqsarāyī 43 44 50 61 70

Araber, arabisch 5 14 44 48 49 56 57 62 64-66 68 82-84 112 173 307 348 373 383 409 428 429

Aristoteles 23 115 413

Armenier 5 201

Āṣaf s. Asaph

Asaph 378 379

ʿĀšıq Paša 9 97 98 307 415 s. auch Verfasserindex

ʿAṭṭār, Farīd ad-dīn Muḥammad b. Ibrāhīm 307 322 s. auch Verfasserindex

Āyās Bey 113 424

Aydın, Fürstentum 1 3 44 97 106 107 109 112 114 295 306 420 s. auch Ortsnamen

Ayyūb s. Hiob

Āzerī, Sprache 25

Bahman 389

Baibars I. 375

Bāyezīd I. 2 3 21 22 24 51 97 107 112-116 119-122 124-126 128 182 359 377 420

Bedr üd-dīn Simāvī 101

Birāhīm s. Ibrāhīm

al-Bīrūnī, Abū r-Raiḥān Muḥammad b. Aḥmad 414

Bīžen 381

Bürhān üd-dīn Aḥmed, Qāżī 3 101 105

Bürhān-i Qāṭiʿ 315

Būstān Efendi, Muṣṭafā Būstān b. Meḥemmed 85

Būyiden 374

Byzantiner, byzantinisch 1 2 4 5 96 158 201 379 380

Čaġatai, čaġataisch 129

Čandarlı ʿAlī 128 141 142 168 169 171 421

Čandarlı Ḫalīl 169 170

Chadhir s. Ḫiżr

China, chinesisch 147 158

Čimšīd 158 381 s. auch Ǧamšīd

Dānišmend, Fürstentum 90

Dārā (= Darius III.) 400

David 379

Dehhānī 51 415

Durmıš Ḫān Šāmlu 29

Elvān Čelebi 120 415

Emīr Ḫošgeldi 29

Emīr Süleymān 21-23 37-39 47 50 51 113-116 120 122 123 125 126 128 129 132 133 135-139 141-144 146 147 149 152 153 156 157 159 161-165 168-176 181 183 187 188 190 193 196-198 297-300 302 303 309-311 322-324 330 359 360 377-380 382 383 386 390 396 421 427 s. auch Mīr Sülmān, Selmān Šāh, Süleymān Čelebi und Sülmān

Enverī, persischer Dichter s. Anvarī

Enverī, osmanischer Historiker s. Verfasserindex

Eretna, Fürstentum 90

Eyyūb s. Ayyūb

Faḫr üd-dīn ʿĪsā Bey von Aydın 43 101 105-109 114 117 124 135 420

al-Fārābī 369

Farīd ad-dīn Muḥammad b. Ibrāhīm s. ʿAṭṭār

Farīdun 380 381

Fatimiden 374

Fenārī, Mevlānā Šems üd-dīn Meḥmed 101-103 419 420

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000466

Ferdī 85

Fiġānī 30 31

Firdausī, persischer Dichter 17

Firdevsī, türkischer Dichter s. Uzun Firdevsī

Fużūlī, Meḥmed 111 333 425 s. auch Verfasserindex

Gabriel 222 223 249

Gaiḥātū, Īlḫān 378 411

Ğalāl ad-dīn Rūmī s. Rūmī

Galen 413

Ğam 140 141 333 380 381

Ğamāl ad-dīn Muḥammad b. ʿAlā' ad-dīn Muḥammad s. Salmān [Sāvaǧī]

Ğamāl ad-dīn Sāvī 315 316

Ğāmī, Nūr ad-dīn ʿAbd ar-Raḥmān 316 318

Ğamšīd 158 380 s. auch Čimšīd

Ğandār, Fürstentum 1 3

Ğānik, Fürstentum 97

al-Ġazālī 215 264

Ğāzān, Īlḫān 380

Ġaznaviden 386

Ğebrayīl s. Gabriel

Ğelāl üd-dīn Ḫıżr b. ʿAlī s. Ḫāǧǧī Pāšā

Ğem s. Ğam

Ğemālī 85

Ğemšīd s. Ğamšīd

St. Georg (= Ğirǧīs) 254

Germiyān, Fürstentum 1 3 20 90 96 97 106 107 109 117 119 121 122 129 295 306 359 386 420 427 s. auch Ortsnamen

Ğibrīl s. Gabriel

Čingiz 380

Ğirǧīs s. St. Georg

Ġıyās 190 192 s. auch Meḥmed Čelebi

Gog 137 138

Goldene Horde 1

Grieche, griechisch 201 310 348 412 413

Großselǧūqen 4 7 379 386 389 394 s. auch Selǧūqen

Gülšehrī, türkischer Dichter 9 307 415

Ḫāfiż 313 318 320 322 328 349

Ḫāǧa ʿImād ad-dīn Faqīh 156 414

Ḫāǧǧī Pāšā, Ğelāl üd-dīn Ḫıżr b. ʿAlī 101-103 412 419 s. auch Verfasserindex

Ḫāǧū, Abū l-ʿAṭā Maḥmūd Muršidī 307 414

Ḫalīl 354 355

Ḫalīl s. Čandarlı Ḫalīl

Ḫalīl-i Čenderī s. Čandarlı Ḫalīl

Ḫamīd, Fürstentum 2 3

Ḫamza Bey von Aydın 44 106-109 117 409 424

Ḫamzavī 424

Ḫāqānī, Afżal ad-dīn Badīl b. ʿAlī 164 307 414

Ḫarīrī, Abū Muḥammad al-Qāsim b. ʿAlī b. Muḥammad b. ʿUsmān b. al-Ḫarīrī al-Baṣrī 307 414 415 s. auch Verfasserindex

Ḫasan 355 356

Ḫasan b. ʿAlī b. Abī Ṭālib 142 143 356

Ḫassān b. Ṯābit 414

Ḫaṭīb-oġlı 425

Ḫātim aṭ-Ṭā'ī 379 381

Ḫayātī s. Verfasserindex

al-Ḫażir s. Ḫıżr

Hiob 263

Hippokrates 413

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000467

Ḫiżr 21 336

Ḫoǧa Mesʿūd, türkischer Dichter 307 415

Hülägü 378

Hurmuz 380 381

Ḫuršīd 158 380 381

Ḫusrau I. s. Nūšīn-Ravān

Ḫusrau-i Parvīz 158 380 381

Ibn ʿArabšāh, Šihāb ad-dīn Aḥmad b. ʿAbdallāh b. Ibrāhīm 105 s. auch Verfasserindex

Ibrāhīm s. Abraham

Īlḫāne 1 8 394

ʿImād üd-dīn Nesīmī, Seyyid; türkischer Dichter s. Nesīmī

Imāmī 307 414

ʿĪsā s. Jesus

ʿĪsā Bey s. Faḫr üd-dīn ʿĪsā Bey von Aydın

ʿĪsā Čelebi 136 139

Isfandiyār (= Vater Bahmans) 389

Isfendiyār Bey von Ǧāndār 174

ʿĪsī s. ʿĪsā

Iskender 137 138 s. auch Alexander

Ismāʿīl Ṣādıq Kemāl b. el-Ḥāǧǧ Muḥammed Ṣāliḥ Vegīhī Pāšā, Seyyid 68

Isrāfīl 213

Jakob 164 263

Jesus 107 152 156 222 225 313

Josef 164 263

Jude, Judin, jüdisch 5 147 225

Kilisli Rifāt 39

Luṭfī Beyzāde 32

Luṭfī Pāšā 30

Magog 137

Maḥmūd, Ġaznavide 380

Mamluken, Mamlukenherrscher 1 3 375 386

Maria 156

Maulānā Ǧalāl ad-dīn Rūmī s. Rūmī

Meḥmed Bey von Qaramān 8

Meḥmed Čelebi (= Meḥmed I.) 3 4 38 50 113 114 136 139 141 142 146 147 149 174-179 181-184 187-190 192 193 197 198 299 302 383 421 427 s. auch Ġıyāṣ und Muḥammad

Menteše, Fürstentum 3 97

Meryem s. Maria

Mīr Süleymān 120

Mīr Süleymān 21 109 110 114 s. auch Süleymān Šāh von Germiyān

Mīr Sülmān 420

Mīr Sülmān 133-135 138 142-144 151 155 158 167 195 197 200 s. auch Emīr Süleymān

Mīrzā Hüseyin 28 29

Molla Fenārī s. Fenārī

Mongolen, mongolisch 1 8 201 375 378 380 424

Moses 147 222 225

Muḥammad, Prophet 162 214 215 218-230 236 237 281-283 287 295 372 s. auch Abū l-Qāsim Muḥammad, Aḥmad-i mursal, Aḥmad-i muḫtar und Muṣṭafā

Muḥammed s. Muḥammad

Muḥammed 178 180 182 184 186 427 s. auch Meḥmed Čelebi

Muḥammed Uǧurlu Ḫān 29

Münīrī, türkischer Dichter 425

Murād I. 22 97 109 110 114 122 169 170 377

Murād II. 46 48 50 56 57 71 113 187-189 198 383 421

Mūsā s. Moses

Mūsā Bey von Aydın 117

Mūsā Čelebi 174 176 193

Mūsī s. Mūsā

Muṣṭafā 218 221 223 s. auch Muḥammad

Muṣṭafā Būstān b. Meḥemmed s. Būstān Efendi

Nesīmī, Seyyid ʿImād üd-dīn 307 415 425

Nevā'ī, ʿAlī Šīr 30 31 s. auch Verfasserindex

Nimrod 249

Niyāzī s. Niyāzī-i Qadīm

Niyāzī-i Qadīm, türkischer Dichter 307 415

Niẓāmī 17 18 33 307 380 414

Nūr ad-dīn ʿAbd ar-Raḥmān Ğāmī s. Ğāmī

Nūšīn-Ravān (= Ḫusrau I.) 400

Ölğäitü, Īlḫān 411

ʿÖmer siehe ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb

Orḫān 8 22 122 160

ʿOsmān II. 29

Osmanen, osmanisch 1-4 8 9 23 27-31 47 86 91 96 106-109 112-117 122-126 128 129 135-137 139 143 146 182 198 295 319 359 377 382 386 389 394 411 417 420 421 423 427

Parvīz s. Ḫusrau-i Parvīz

Perser, persisch 5 7 8 10 11 14 21 33 39 49 56 58 81 83 84 147 149 164 201 307 310 316 318 334 349 379 380 382 383 396 409 424 427 429

Pīrūz 149 380 381

Plato 347 413

Qalāvūn 103 412

Qaramān, Fürstentum 1-3 98 101 102

Qarasi, Fürstentum 2 125

Qazāq 29

Quraiš 378

Rašīd ad-dīn Muḥammad al-ʿUmarī s. Rašīd ad-dīn Vaṭvāṭ

Raşīd ad-dīn Vaṭvāṭ (= Rašīd-i Vaṭvāṭ), Raşīd ad-dīn Muḥammad al-ʿUmarī 414 s. auch Verfasserindex

Rifāt s. Kilisli Rifāt

Rūdakī 318

Rūmī, Maulānā Ğalāl ad-dīn 5 9 203 307 319 s. auch Verfasserindex

Rustam 187 381

Saʿdī, türkischer Dichter 68

Saʿdī, Šaiḫ Abū ʿAbdallāh Muşarrif ad-dīn b. Muşliḥ, persischer Dichter 307 s. auch Verfasserindex

[Safawiden], safawidisch 29

Šāh Čelebi 106 s. auch Süleymān Šāh von Germiyān

Šāh Süleymān 106 428 429 s. auch Süleymān Šāh von Germiyān

Šāhin Giray 29

Şaḫr 137

Šaibānī Ḫān, Abū l-Fatḥ Muḥammad 29

Salmān [Sāvağī], Ğamāl ad-dīn Muḥammad b. ʿAlā' ad-dīn Muḥammad 111 156 307 414 s. auch Verfasserindex

Salomo 134 137-139 147 149 158 161 162 164 167 196 226 379 s. auch Süleymān

Sām 187

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000469

Samaniden 386

Sanā'ī, Abū l-Maǧd Maǧdūd 277 307 328 343 414

Sārbān Aḥmed 344

Şaruḫān, Fürstentum 3 97 125

Sassaniden, sassanidisch 386 400

Selǧūq 380

Selǧūqen, selǧūqisch 90 318 374 375 382 s. auch Groß-selǧūqen

Selǧūqen, anatolische 1 7 8 96 99 201 386 394

Selīm I. 377

Selmān 122 428

Selmān s. Salmān [Sāvaǧī]

Selmān Šāh 160 s. auch Emīr Süleymān

Šems üd-dīn Meḥmed, Mevlānā s. Fenārī

Senǧer 380

Šeyḫ ül-islām Yaḥyā s. Yaḥyā

Šeyḫ-oǧlı, Şadr üd-dīn Muṣṭafā 46 85 109 117-122 307 415 420

Šeyḫī, Yūsuf Sinān 10 85 92 109-111 120 121 334 380 420 425 s. auch Verfasserindex

Šeyḫī b. Šiblī es-Semerqandī 64 71

Šihāb ad-dīn Abū Naşr Aḥmad b. Abī l-Ḫasan b. Aḥmad b. Muḥammad an-Nāmaqī al-Ǧāmī s. Aḥmad-i Ǧām

Šihāb ad-dīn Aḥmad b. ʿAbdallāh b. Ibrāhīm s. Ibn ʿArabšāh

Sikender s. Iskender

Šüǧāʿ üd-dīn Süleymān, Subaşı 113 141 142 421 424

Süleymān 51 122 304 428 s. auch Mīr Süleymān

Süleymān 133 137 138 146 s. auch Salomo

Süleymān I. 85

Süleymān Čelebi 175 428 s. auch Emīr Süleymān

Süleymān Šāh von Germiyān 2 19 21 23 50 51 105-114 116 117 119 122-124 135 296 420 427 s. auch Mīr Süleymān, Šāh Čelebi und Šāh Süleymān

Süleymān Subaşı s. Šüǧāʿ üd-dīn Süleymān

Sülmān 122 428 s. auch Mīr Sülmān

Sülmān 145-147 149 379 386 s. auch Mīr Sülmān und Emīr Süleymān

Sulṭān Veled 8

Tāǧ üd-dīn, Šeyḫ 54

Tāǧ üd-dīn Aḥmed b. Ibrāhīm el-Ḫalebī 89

Tāǧ üd-dīn Aḥmed el-Mışrī 89

Timur 3 4 9 51 116 125 126 128-130 137 298 303 351 359 380 396

Timuriden 396

Teke, Fürstentum 3

Tuǧrıl 380

Türken, türkisch 4-10 12 14 15 20 27 28 30 35 39 41 45 48 51 54 56 75 77 78 85 89 96 105 111 204 266 307 312 334 336 343 380 382 412 415 424 426-429

Türkmenen, Türkmenenfürst, türkmenisch 8 29 375

ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb, Kalif 142 143 356

Umayyaden, Umayyadenzeit, umayyadisch 236 373 374 386

Ünver, Süheyl 103

ʿUṯmān b. ʿAffān, Kalif 143

Uzun Firdevsī, türkischer Dichter 46 47 425

Uzun Ḫasan Aq Qoyunlu 29

Ya'ǧūǧ s. Gog

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000470

Yaʿqūb s. Jakob

Yaʿqūb b. ʿAlīšīr von Germiyān 90

Yaʿqūb Bey s. Yaʿqūb b. Süleymān von Germiyān

Yaʿqūb b. Süleymān von Germiyān 124 129

Yeʿğūğ s. Yaʿğūğ

Yunus Emre 9 10 249 274 307 319 415

Yūsuf s. Josef

Yūsuf Sinān s. Šeyḫī 295

Ẓū n-Nūn, Abū l-Fāiḍ Ṯaubān b. Ibrāhīm al-Miṣrī 414

II. Ortsnamen und geographische Begriffe

Ägypten 99-103 105 106 110 127 147 274 374 375 377 383 385 386 396 420 s. auch Miṣr

Aḫī-Elvān Moschee 383

Alašar 97

Aleppo 126 127 298

Amasya 3 9 25 90 92-94 96-100 128 141 149 188 199 200 302 409 419 422

Amselfeld s. Kosova

Anatolien, anatolisch 1-9 25 29 31 96 97 99-102 105 106 114 120126 128 131 136 139 174 176 181 183 197 198 201 295 319 359 377-379 382 386 389 394 396 408 421

Ankara 2 3 52 71 116 141 383

Antalya 97

Aqṣā-Moschee 222

Aral-See 4

Ayasoluğ 197 198

Aydın 125 295 412 s. auch Eigennamen

Bagdad 11 126 127 298 375 378

Buḫārā 29

Bulgarien 2 125

Burdur 54

Bursa 2 9 37 39 54 92 100 101 110 126 128 132 136 141-143 146 147 149 151-153 175 176 179 188 189 197 198 299 323 324 360 421

Čandar 170

Čender s. Čandar

Cordoba 11

Damaskus 105 126 127 131 298 316 s. auch Šām

Edirne 23 126 132 136-139 188 421

Europa, europäisch 2 3 21 56 65 97 137

Gemlik 128

Germiyān 2 90-94 98 107 109 112 116 121 122 129 295 419 420

Ḫaleb s. Aleppo

Herāt 29

Ḫiğāz 365

Hindūstān s. Indien

Ḫıṭā 383 385 396

Ḫurāsān 265

Indien 155 274 383-385 396

Īrān 383 384 396

ʿIrāq 13 126 137 160 383 385 396

Iṣfahān 13 137 160

Istanbul 52 54 71 115 125 126 128 s. auch Konstantinopel

Iznik (=Nicea) 2 428

Jerusalem 222 254

Kaʿba 255 276 365

Kairo 9 49 101-105 108 109 112 295 375 378 408 412 419 420

Kaspisches Meer 4

Kastamonu 125

Kayseri 105

Kırşehir 98

Kızılırmak 90

Kleinasien 5 14 94 228 294

Konstantinopel 2 3 s. auch Istanbul

Konya 3 42

Kösedağ 1 201

Kosovo (= Amselfeld) 27 124 428

Krim 29

Kütahya 2 90 93 96 107 124 129 130 200

Malatya 3

Malazgirt (= Manzikert) 4

Manzikert s. Malazgirt

Mazedonien 2

Medina, medinisch 57 211 228

Mekka, mekkanisch 57 211

Miṣr 383 s. auch Ägypten

Mittelanatolien 90

Niğbolu s. Nikopolis

Nikopolis (= Niğbolu) 3 114-116 125 126

Nīšāpūr 11

Nordanatolien 3 90 174

Ostanatolien 3 126

Persien 6 274 359

Rūm 95-100 127 131 144-146 155 383 385 419

Rūm ëli 97 137 s. auch Rumelien

Rumelien 13 97 136 137 141 174 188 193 198 299 302 311 377 s. auch Rūm ëli

Sabā 161

Sakarya 141

Šām 144-146 383 s. auch Damaskus und Syrien

Samarqand 105 385

Samsun 97

Serbien 2

Ṣıfāhān s. Iṣfahān

Sind 140

Sinop 174

Šīrāz 99 313

Sivas 3 9 25 90-93 96-100 125 126 419

Sivaslı 93

Spanien 374

Syrien 126 144 383 385 396 s. auch Šām

Thrazien 2

Tokat 96-99

Transoxanien 265

Tūrān 383 384 396

Türkei 274

Uşak 93

Vorderasien 3

Westanatolien, westanatolisch 9 50 90 93 100 125 126 359

Westturkestan 5

Yenişehir 141

Yeşilırmak 90

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000472

III. Wörter und Sachen

āb-i ḥayāt s. Lebenswasser

āb-i ḥayvān s. Lebenswasser

āb-i kausar s. Wasser des Paradieses und Wein des Paradieses

Abhängigkeit des Menschen von Gott 202 212

Abkunft, königliche (edle) 376 382 396

Ablativendung 82

Ablegung (Ablegen) der Rechenschaft 212 214 281 363

Abschreibedatum 44

Abschreiber 26 31 48 54 58 60 61 64 67 69-71 86 107 378 418

Abschrift 28 43 45 61 67 69 71

Absicht 364 365

Abstand (zwischen Mensch und Gott) 202

Abweisung (in der Liebe) 337

adab 410

Ader 34

adīb s. Literat

Adverb 82 429

aǧal s. Tod

ᶜahd s. Versprechen der Seelen

aḫī 319

aḫīǧuq s. aḫīlein

aḫīlein 319

ahl-i ḥikma s. Philosoph

ahl-i hunar s. Handwerker

ahl-i tauḥīd (diejenigen, die das Entwerden in Gottes Einheit suchen) 254

al-aḫlāq ad-dīniyya (Ethik) 408

Alast-Bund 246 247 284 342

Alast-Gelage (bazm-i alast) 246 248

Alast-Versammlung (bazm-i alast) 248

Alast-Versprechen 247

Alast-Wein 248

ᶜalāyiq s. Bindungen, weltliche, und Verbindungen

Alexanderepos 20

Alexanderlegende 18 19

Alexanderroman s. Autoren und Werke

Allmacht Gottes 202 207 212 237 361

Almosensteuer (zakāt) 228 232 234 235 289 301

Alphabet, alphabetisch 46 59 61 63 67 68

Altosmanisch 27 75 77 85 91 117 417 425 426

Ameise (spricht mit Salomo) 161 162

amīr-i ḥāǧib s. Kämmerer

Analogie, Analogieschluß (qiyās) 228 363 408

Anatomie 40

Anekdote 101-103 110-112 128-130

Anfang und Ende 20 99 100 398 399

Ankündigung des rituellen Gebets (azān) 321

Anlaut 81

Annäherung an Gott (qurba) 286 s. auch Nähe Gottes und Gottesnähe

Anrufung Gottes 261 305

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000473

Anspruch (daʿvā) 266 272 290 291 302

aqče 128 129

aql s. Denkvermögen, Verstand

Arbeiter 376

Architekt (miʿmār) 395

Aristokratie 373 375

Armut (faqr) 253 261 278 282 283 286

ʿarṣa-i ʿaraṣāt s. Ebene

Arzt 35 36 40 41 101-103 162 323 324 333 345 346 412 413 416

ʿases s. Militärpolizist

Askese, Asket (zāhid), Asketismus, asketisch 211 236 237 253 259 260 279 280 282 283 285 287 291 298 306 316 322 359 364 422

Ästhetik, ästhetisch 10 11 424 426

Astronomie 18 412

atabeg 105

āteš-i ḫalīl s. Feuer Ḫalīls

Attribute (Gottes) 204

Auferstehung 212 213 304 371

Aufgabe des eigenen Seins 288 s. auch Verzicht auf die eigene Individualität

Aufgeben der eigenen Existenz 342 s. auch Verzicht auf die eigene Individualität

Aufgehen im göttlichen Sein (fanā' fī-llāh) 247 s. auch Entwerden

Aufruf zur Buße 211 212 s. auch Buße

Aufstand 7 201

Augenfarbe 12 334

Augenheilmittel (kuḥl al-ǧavāhir und tūtiyā) 144 s. auch Augensalbe

Augensalbe (tūtiyā und kuḥl al-ǧavāhir) 144 168 s. auch Augenheilmittel

Auserwählter (unter den Propheten und den Heiligen = Muḥammad) 221 222

Auslaut 81

Aussteuer 124 s. auch Mitgift

āyīna-i Sikandar s. Spiegel Alexanders

azān s. Ankündigung

bā', (der Koran fängt mit dem Buchstaben bā' an) 277

Bābā'ī-Aufstand 7 9

Backwerk, süßes s. loqma

bahāriyyāt, Gedicht-Typ 63

balāġ s. Mitteilung

balāġa s. Rhetorik

band, Teil, Doppelversgruppe 60

baqā' s. Bleiben, ewiges, und Beständigkeit

Barmherziger (raḥīm) [= Muḥammad] 218 219

Barmherzigkeit, göttliche 209 237 328

Bartflaum 353

bašīr s. Verkünder und Freudenbote

Bauer 4 377

Baum des Paradieses (ṭubā) 196

bazm-i alast s. Alast-Gelage und Alast-Versammlung

Beamter, Beamte 376 387 389 s. auch kātib

bedīʿ s. ʿilm al-badīʿ

Bedürfnisloser, absoluter (= Gott) 260 272

Beiname 85 87 88 143 192

Bektāšiyya, Bektāšī 316 318 319 343

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000474

belāğ s. balāğ

belāğat s. balāğa

Belohnung (für die Frömmigkeit) 260 272 327

beqā' s. baqā'

Berater 20 171

Bescheidenheit 366

bešīr s. bašīr

Beständigkeit (in der Liebe), [baqā'] 341 342

Bestimmung Gottes (qaẓā') 208 s. auch Vorsehung und Schicksal

Bettelderwisch 265 316

Bettelsack (ğavālıq) 278 279

Bettelschale (kaškūl) 278 279

Bettelteller (čarazdān) 278 279

beyān s. ʿilm al-bayān

bezm-i elest s. bazm-i alast

Bindungen, weltliche (ʿalāyiq) 252 258 344 s. auch Verbindungen

Biograph, Biographie, biographisch 11 32 35 45-47 424

Bleiben, ewiges (baqā') 251 256 288 292 293

Bogenlängen, zwei s. qāba qausain

böse, das Böse (šarr) 361 363 392 403

Brauch 2 5 6 375

Buch (kitāb) [= Koran] 230

Buddhismus 6

Bürokratie, bürokratisch 374 376 389 416 424

Buße (tauba) 210 217 237 257 329 330 331 363 s. auch Aufruf und Reue

bušrā s. Nachricht

čarazdān s. Bettelteller

čarḫ s. Himmelsrad

čarḫ-i falak s. Himmelsrad

čerezdān s. čarazdān

Chefarzt 103

Christentum, christlich 5 6 347

Chronik, Chronist 9 17 23 27 28 30 47 91 114 359 411

Consensus doctorum (iğmāʿ) 228 363 408

dahr s. Zeit, alles verschlingende

Dämon (dīv) 137 138 215

Dankespflicht 261

Darstellungslehre (ʿilm al-bayān) 410

Dativendung 76 77

daʿvā Anspruch

dehr s. dahr

Denkvermögen (ʿaql) [kann die göttliche Essenz nicht verstehen] 203 s. auch Verstand und Vernunft

Derwisch 4 263 265 267 277 291 304 315 318 377 423

Derwischgewand (ḫirqa) 278 279

Derwischtum 6 267 278 291

Diagnose 40

Dialekt 28 98

Dichtkunst 10 19 20 50 72 86 111 112 360 409 418 425

Dichtung 10 13 17 112 120 267 307 308 312 314-319 328 348 349 359 377 397

Didaktik, didaktisch 19-21 34

dīn s. Religion

Dinar 57

Dirham 57

dīv s. Dämon

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000475

dīvānī 69

Diwanliteratur 312 316

Diwansekretär 199 409

dolab s. Wasserrad

Doppelkonsonant 429

Dynastie 143 374 375 382 383 424 s. auch Herrscherfamilie

Ebene, in der das Jüngste Gericht gehalten wird (ᶜarṣa-i ᶜaraṣāt) 213 214

eğel s. ağal

ehl-i tevḥīd s. ahl-i tauḥīd

Eidechse (spricht) 225

Eigenschaften, tierische 305

Einbildung (vaḥm) [= Unglaube und Dämon] 215

Einbildungskraft (vaḥm) [kann die göttliche Essenz nicht verstehen] 203

Einflüsterung, teuflische 215 261

Eingangsvers (maṭlaᶜ) 50

Einheit (Gottes) 243 255 264 267 283 292

Einheit mit Gott (tauḥīd) 63 364 s. auch Verwirklichung der Einheit

Einheit des Seins (vaḥdat-i vuğūd) 238 242 243 284

Einheit (zwischen der religiösen Gemeinde und dem Staat) 186 371-373

Einsamkeit (ᶜuzla) 253 258 286 s. auch Zurückgezogenheit

Eitelkeit 366

Elefant 203

Elegie 175 183 193

elest s. alast

Elite 394

Englisch 51 171 319

Engpaß 276 277

Enthüllung des göttlichen Wesens (der Gottheit) und des göttlichen Seins (kašf-i zāt) 251 286 301

Entwerden (fanā') 250 251 255 264 286 288 292 293 296 302 305 342 s. auch Aufgehen

Entwerden in der irdischen Liebe (fanā') 341

Erbarmen Gottes (ist größer als sein Zorn) 210

Erbarmen (raḥmat) [= Koran] 229 230

Erbarmen (raḥmat) [= Muḥammad] 218 219

Erbfolge 376

Erkenntnis (Gottes) 265 276 282 340

Erleben der Gottheit 347

Ermahnung (mauᶜiẓa) [= Koran] 229 230

Erotik, erotisch 334 348 349

Erwähnung Gottes (zikr) 216 260 261 274 s. auch Gottesgedenken

Erwähnung (zikr) [= Koran] 229 230

Erzengel 213

Eschatologie, eschatologisch 137 211 212 237 280 304 362

Essen der Derwische s. loqma

Essenz, göttliche (zāt) 202 242 251 255 256 284

Eßzeremonie in den Derwischklostern s. loqma

Ethik, ethisch 52 282 283 287 291 361 364 408

evbaš s. Landstreicher

Existenz (wird in der irdischen Liebe aufgegeben) 342

ezān s. azān

fağfūr 147

falak s. Himmelsrad und Sphäre

Falschheit (riyā) 265-270 275 283 291 300-302 327 345 365

fanā' s. Entwerden

fanā' fī-llāh s. Aufgehen

Fanatiker 307 308 312 322 327

faqīh, fuqahā' s. Jurist und Rechtsgelehrter

faqr s. Armut

farq s. Trennung von Gott

Fasten (ṣaum) 228 233 234 236 289 301

Fastenmonat 234 s. auch ramaḍān

fatḥa 77 83

fatvā 147

Feder, göttliche (qalam) 209

Federname 68 s. auch Pseudonym

Fee (parī) 352

felek s. falak

fenā' s. fanā'

Fest (ʿīd) 134 168 171 188

Feuer Ḫalīls (āteš-i Ḫalīl) 355

fiqh s. Jurispuridenz

fityān 318

Fleisch, vergiftetes (spricht). 225 s. auch Wunder Muḥammads

Fragepartikel 76 428

Frau, alte ehrlose (= die Welt) 402

Freigebigkeit 368 379 381 388

Freiheit Gottes (in seinem Wirken) 207 361 403

Freiheit des menschlichen Handelns 361

Freudenbote (bašīr) [= Muḥammad] 218 219

Freund (in der erotisch-mystischen Dichtung) 349 357 358

Freund, aufrichtiger (ḫalīl) 354 355

Frommer, fanatischer 360

Frömmigkeit, übersteigerte (zuhd und ṭāʿat) 254 289 297

Frühling (als Beweis für die Auferstehung) 213

fuqahā' s. faqīh

Fürbitte Muḥammads 227 281 283

Fürbitter (= Muḥammad) 227

Furcht (ḫauf) 263 268

Fürsprecher (= Muḥammad) 214 227

Fürstenhof 9 20 106 164 310 377

Fürstenspiegel 20 418

Fürstentum, Fürstentümer 1-3 90 96 97 107 125 379 386

Futuvva 316 318 319

ǧamʿ s. Vereinigung (mit Gott)

ǧamʿ-i ǧamʿ s. Vereinigung der Vereinigung

ǧamāl-i muṭlaq s. Schönheit, absolute

ǧanna s. Paradies

Gastlichkeit 368 379

ǧavāliq s. Bettelsack

Ǧavlākiyya 315

ǧazā s. Glaubenskampf und Glaubenskrieg

ǧazal-i muẓayyal 60

ǧāzi s. Glaubenskämpfer

Gebet (ṣalāt, namāz und ṭāʿat) 64 228 232 233 252 260 261 271 289 301

Gebetsteppich (saǧǧāda) 278 279

Geburtsdatum 94 100 109 111

Geburtsort 3 90-94 99 100 365 419

Gedichtform 12 63 65 67

Gedichtsammlung 54 75

Gedichttyp 63

Geduld (ṣabr) 253 262 286

Gegensatz (taẓadd) 354

Geldwechsler (ṣarrāf) 395

Gelehrter 4 8 21 34 91 100-103 109 110 120 121 129 130 294 406 417 422

ğemᶜ s. ğamᶜ

ğemᶜ-i ğemᶜ s. ğamᶜ-i ğamᶜ

ğemāl-i muṭlaq s. ğamāl-i muṭlaq

Gemeinde, islamische 362 373

ğennet s. ğanna

Genügsamkeit (qanāᶜat) 253 262 282 283 286 305 367

Geographie 18

Geringschätzung der Sufis 270

Gesandter Gottes 220

Geschichte, geschichtlich 4 13 14 18 19 23 30 31 50 64 90 102 103 110 111 116 130 147 294 303 309 314 319 372 380 409 411 419 422 425

Geschichtsforschung 14 411

Geschichtsschreiber 27 28 359 411

Geschichtswerk 85

Geschichtswissenschaftler 9

Gesetz 220 228 237 265 283 299 312 344 361 362 371-374 376 s. auch sarīᶜa

Gesetz 3 36 264 317 333 375 390

Gesetzgebung, staaatliche 371

Gesundheitspflege (ḥıfẓ ıṣ-ṣıḥḥa) 38

ğevālıq s. ğavālıq

Gewaltherrschaft 186

Ghasel 13 50 51 53 55 59 60 63-65 67-69 171 172 307

ğihād 235 s. auch Glaubenskampf und Glaubenskrieg

Glaubensbekenntnis (šahāda) 228 231

Glaubenskampf (ğihād) 7 228 s. auch Glaubenskrieg und ğihād

Glaubenskämpfer, Glaubenskrieger (ğāzī) 4 57 256 377

Glaubenskrieg (ğazā und ğihād) 236 256 289 301 s. Glaubenskampf und ğihād

Gnade (Gottes den Menschen gegenüber = Muḥammad) 227

Gott (= Schöpfer des Geliebten) 334

Gott (ist weder Materie noch Idee) 204 285 290

Gott (ist nicht an Raum, Zeit und Dimensionen gebunden) 204 285 290

Gott (ist den Menschen näher als ihre Halsader) 204

Gott (ist der Anfang aller Geschöpfe) 244

Gott (gibt den Menschen ihren Anteil vom Schicksal) 208 285

Gott (läßt die Menschen sündigen, um seine Barmherzigkeit zeigen zu können) 328

Gottesbegriff 202 284 305 328

Gotteserkenntnis 259 275 340

Gottesgedenken (zikr) 253 s. auch Erwähnung

Gotteskunst 350 353

Gotteslästerer 267 269

Gotteslästerung (širk) 267 269 275 289 292 300 333 s. auch Vielgötterei

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000478

Gottesliebe 247 252 265 270 283 285 s. auch Liebe zu Gott

Gottesnähe 370 s. auch Annäherung an Gott und Nähe Gottes

Gottes Sein (Wesen) 347 364

Gottes Tat 259

Gottestrunkenheit 246

Gotteswerk 202 259 286 293 336

Gottes Wesen (kann man nicht beschreiben) 203

Götzentempel 365

Grammatik 49 112 409 416

Greis, schwacher (pīr-i nātuvān) 303

Grenzfürstentümer s. uǧ beylikleri

Grenzgebiet s. uǧ

Großwesir 128 142 168 421

Grundsteuer (ḫarāǧ) 393

gülšeker s. Rosenblatt

gut, das Gute (ḫayr) 361-363 392 403

Güte Gottes (den Menschen gegenüber = Muḥammad) 227

ḫā' (steht vor sieben Suren und in Muḥammads Namen) 219 220

Habsucht 367

ḫadīṯ 17 328 353 s. auch Überlieferung, Tradition und Prophetenworte

ḫadīṯ-Literatur 385

ḫafīf, Versmaß 150 204 205 207 209 210 213 214 216 226 227 232 233 235 236 239 241 247 251 254 255 270-272 276 328 369 370 398-401 403 405 406

ḫaǧǧ s. Pilgerfahrt

ḫāǧib s. Kämmerer

ḫāǧib al-ḫaṣṣ s. Kämmerer

ḫāǧib al-ḫuǧǧāb s. Kämmerer

ḫāǧib-i kabīr s. Kämmerer

ḫakīm s. Weiser

ḫalīfe s. ḫalīfa

ḫalīfa s. Kalif und Stellvertreter

ḫalīl s. Freund, aufrichtiger

Halle des Glücks (ṣafā ṣuffası) 286

Halsader, Halsschlagader 204 205

ḫamal s. Widder

ḫamel s. ḫamal

ḫamsa 30 31

hamza 429

ḫān 29 57 160 s. auch Khan

Ḥanafiyya, ḫanafitisch 7 104 228 294

Handeln, menschliches 398

Händler 4

Handschrift 20-30 32 36-38 41-44 47 48 51-72 74 75 77 80 86-89 106 114 172 175 183 184 187 189 417-419 428

Handwerker (ahl-i hunar) 376 395

ḫanīf, ḫanīfī 104

ḫaqīqa Muḥammadiyya s. Wesen Muḥammads, vorweltliches

ḫarāǧ s. Grundsteuer

Harem 376

Härte (in der Liebe) 337

ḫaṭīb s. Prediger

ḫauf s. Furcht

Hauptsitz, Hauptstadt 124 136 149 177 178 198 376

ḫavf s. ḫauf

ḫayāl s. Phantasie und Phantasievorstellung

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000479

ḫayr s. gut

hazaǧ 34 37 94 98 137 138 142 145 146 148 157 163 165 188 191 194 204-207 212 216 221 222 229 230 245 249 250 253 255-262 267-269 271-278 311 321-327 329-331 335 340-343 345 346 350 351 354-356 365 368 381 383-388 394 402 405 413

ḫazz s. Wucher der Seele

heǧe, volkstümlich-türkisches Versmaß 27

Heil (šifā') [= Koran] 229 230

Heiliger 407

Heilkunde 36 49

Heilsweg (hudā) [= Koran] 229

Herrscher, absoluter 373

Herrscherfamilie 106 122 375 382 s. auch Dynastie

Herrscherhaus 25 28

Herrschertitel 382

Herz, (in dem Sinne eines Wesensteils, der zu höheren Erkenntnissen fähig ist) 266 274 276 290

Heteredox 7

Hierarchie, hierarchisch 266 317

ḥıfẓ ıṣ-ṣıḥḥa s. Gesundheitspflege

ḥikma s. Philosophie, Weisheit und Wissenschaft

ḥikmet s. ḥikma

Hilfsverb 428

Himmelfahrt (Muḥammads) 224 282 287 s. auch Himmelsreise, Nachtreise und Reise

Himmelsbrücke (ṣirāṭ) 214 215

Himmelsrad (čarḫ, falak und čarḫ-i falak) [bestimmt das Schicksal zum Negativen] 388 397-401 404 s. auch Sphäre

Himmelsreise (Muḥammads) 222-224 226 s. auch Himmelfahrt, Nachtreise und Reise

Hingabe des Glaubens in der Liebe 340

Hingabe zu Gott, vollkommene 270

ḫirqa s. Derwischgewand

Historie, historisch 20 27 30 110 197 279 320 333

Historiker 28 135 173 411

Historiographie 28

Hochmut 366

Hof, höfisch 8 19 20 22 23 44 105 107-109 112 114 115 117 119-122 124 126 129 132 135 139 159 161 163 171 173 174 183 189 190 193 197 198 295 297 302 306 310 311 319 359 377 386 387 389 396 415 416 420

Hofbeamter 386

Hofdichter 169 415

Hoffnung (raǧā') 263 268

Hofleben 7 373

Hofpersonal 386

Hofsekräter 415

Hofsprache 8

Hofzeremoniell 375 376 386

Hölle 281 305 404

Höllenqualen 212 362

hudā s. Heilsweg und Rechtsleitung

hudhud s. Wiedehopf

ḫulūl, (Gottes Wesen im lebendigen Menschen sehen) 348

Ḫulūliyya 348 351

Ḫurūfiyya 317

ḫusrau s. kisrā

ḫuṭba 138 139 158 s. auch Kanzelgebet

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000480

iblīs s. Satan und Teufel

ibrīq (Waschkrug und Weinkrug) 325

ʿīd s. Fest

Idealisierung Muḥammads 220 s. auch Verherrlichung

Idealisierung der körperlichen Schönheit Muḥammads 226 s. auch Verherrlichung

iǧmāʿ s. Consensus doctorum

iḫlāṣ s. Reinheit

ʿilm al-badīʿ s. Tropenlehre

ʿilm al-bayān s. Darstellungslehre

Imam (= Empfänger der Offenbarung) 220

Ingenieur (muhandis) 395

inšā' s. Schreibkunst

Inspizient (nāẓir) 386 387

Intelligenz (ẕakā) [kann die göttliche Essenz nicht verstehen] 203

Interpretation 102 193 264

Interpunktion 428

Islam, islamisch 5 6 7 17 99 104 137 145 147 186 201 202 205 211 217 218 228 230 232 235 236 246 250 254 260 264-267 281 287 289 292 299 305 324 336 347 348 361 362 365 368 369 371-373 375 376 379 382 386 408 409 411 413 416

isrā' s. Nachtreise und Reise

Jüngling 173 347 350 354 356

Jüngstes Gericht 213-215 227 281 287 295 361 362 371 s. auch Weltgericht und Rechenschaft

Jurispuridenz (fiqh) 408

Jurist (faqīh) 389 395 408 415 416 s. auch Rechtsgelehrter

kāf (bildet mit "nūn" das Wort "kun" d.h. sei!) 244 245

kāfūr s. Wein des Paradieses

Kaiser, Kaisertum 97 158 379

kalām 408

Kalif (ḫalīfa) 186 203 373-375 377-379 382 385 396 411 423 s. auch Stellvertreter

Kalifat 373-375 378 379 382

kamāl-i muṭlaq s. Vollkommenheit, absolute

Kämmerer (ḫāǧib, amīr-i ḫāǧib ḫāǧib al-ḫaṣṣ, ḫāǧib al-ḫuggāb und ḫāgib-i kabīr) 374 386 387

Kanzelgebet 157 s. auch ḫuṭba

kašf-i ẕāt s. Enthüllung des göttlichen Wesens

kaškūl s. Bettelschale

kasra 83

kātib, kuttāb 389 415 416 s. auch Beamter

Katzenjammer 322

Kaufleute 376

kauṯar s. Wein des Paradieses

Kerem, Qaṣīda 54

kešf-i ẕāt s. kašf-i ẕāt

keškūl s. kaškūl

kevṯer s. kauṯar und ab-i kauṯar

Khan 160 s. auch ḫān

kisrā (ḫusrau) 147

kitāb s. Buch und Koran

Klarheit (tibyān) [= Koran] 229 230

Kloster für Wanderderwische 326

Klostermitglieder 265

Kneipe 316

Koexistenz 264

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000481

Kolophon 54 61 64 65 67

Kommentar 46 91 104

Konsonant 83

Kontemplation 240

Koran 11 17 218 219 228-230 233 234 236-238 240 246 256 267 277 281 289 291 292 296 299 305 363 370 372 376 378 408 410 s. auch Buch und Autoren und Werke

Koranauslegung, allegorische (taʿvīl) 264

Koranvers 173 182 211 220 238 240 244 264 352 379

Krankenhaus 103 412

Krankheit 40 345 346 406

Krone (tāǧ) 134 144 178 184 186 188 196 220 382

kūfī 58 59 61 62

kuḥl al-ǧavāhir s. Augenheilmittel und Augensalbe

küḥl ül-ǧevāhir s. kuḥl al-ǧavāhir

Kult, heiliger 218

Kultur 5 6 201 373

Kulturaustausch, Kultureinfluß 5 14

Kulturgeschichte, kulturgeschichtlich 14 425

Kulturzentrum 4 9 90 126 295

Kummer, den die Liebe verursacht 337

Kummer, den der Geliebte verursacht (= Heilmittel) 339

kun (sei!) 238

Kunst 5 112 117 123 152 170 190 410

Künstler, künstlerisch 4 8 12 14 21 34 48 49 51 85 91 102 103 109 111 121 122 201 295 308 310 333 349 360 417 427

Kunstwerk 11 16 349

Kuß 345

Kustode 61 64 67 68

kuttāb s. kātib

lailat al-qadr s. Nacht der Bestimmung

Landbevölkerung 7

Landstreicher (evbaš) 253

Leben, frommes 281 283 301 403

Lebensanschauung, Lebensauffassung 7 21 52 268 279 294 299 309 397

Lebenserfahrung 404

Lebensgeschichte 14 54 106 169 309 382 415 420

Lebenswasser (āb-i ḥayāt und āb-i ḥayvān) 17 358

Lebensweisheit 19 20

Legende, legendär 17 19 141 187 218 254 336 379 380 400 416 424

Lehrbuch 20 21 44 49 106 112 117

Lehrer 20 101 104 108 110 121 125 189 415 416 420

Leid in der Liebe zu Gott 249 293

Lexikon 21 44 409 416

Licht (als Mittel zur Beschreibung des Verhältnisses der Erschaffenen zu Gott) 242

Licht (als Symbol Gottes) 243

Licht (nūr), göttliches 221 305

Licht (nūr) [= Koran] 229 230

Licht (sirāǧ) [= Muḥammad] 218 219

Licht (Muḥammads), [nūr-ı Muḥammadī] 221

Licht des Bleibens (der Beständigkeit), [nūr-i baqā'] 256 257 286

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000482

Lichtmotiv 293

Lichtstrahl 243

Liebe zu Gott 246-249 264 266 275 283 284 291 292 296 348 364 s. auch Gottesliebe

Liebe zum schönen Menschen 347

Liebe, irdische 7 52 307-310 326 333 334 341 348 360

Liebe, die zur Krankheit führt 339

Liebesdichtung 312 317 318 423

Liebesgedicht 309 313 320 322 333 334 351 359 360 423 427

Liebesmotiv 308

Liebespoesie 315 316 334 338 340 348 351

Liebesroman 21 116 308 309 380

Liebesspiele mit šāhid 354

Liebestrank (šarāb al-maḥabba) 246 247

Lippen des Geliebten (= Heilmittel, Lebensquelle, Lebenswasser und paradiesischer Wein) 334 336 345 346

Literat (adīb) 395 410

Literatur 4 7-11 14 15 29 30 33 35 39 41 43 45 51 85 99 105 109 111 114 137 141 201 204 309 310 312 314 316 317 333 334 336 343 380 382 387 397 400 408 410 415 417 424-426

Literaturgeschichte 10 35 51 54 91 92 175 423

Literaturhistoriker 107

Literaturtheorie, Literaturtheoretiker 11 15

Lobgedicht 14 54 60 107 113 114 122 123 126 132 159 161 175 176 182 187 190 193 197 198 298 323 379

Lokativendung 76

loqma (Essen der Derwische, Speise der Derwische, Eßzeremonie in den Derwischklostern, Reisspeise und süßes Backwerk) 278 279

Lüge, dichterische 11

Lyrik, lyrisch 11 12 14 348

mā sivā llāh (alles außer Gott) 252 254

Machtausübung 376 379 382 385

Machtergreifung, Machtübernahme 376 378 379

Machthaber (wird gehuldigt, um Gottes Bestimmung Folge zu leisten) 186 193 372

Machtkampf 1 128 131 135 139 201 375 396

Machtposition 373

Machtzentrum 376

madda 77 78

madḥiyya 63

madrasa 105 201 266 267 269 294 295 300 378 408 412

malāmat 265 320 344 s. auch Tadel

malāmatī 265 266 273 291 315

Malāmatiyya, Malāmatītum 263 265 266 268-270 272 279 288 291 294 295 300 302 307 315-320 323 343 360 422 423

malāmī 315 320 344

Maler (= Gott) 350 351 358

Manichäismus 6

Manna 147

Märtyrer 254 353

masǧid 267

Maskulin 427

masnavī 34 308

Mathematik, Mathematiker 18 412 413

maṭlaᶜ s. Eingangsvers

Mauer Alexanders (sadd-i Iskandar) 17

mauʿiẓa s. Ermahnung

Maulaviyya, Maulavī-Orden, maulavī 278 295 316 318 319

maẕhab 104

Medaillon 56 57 62

Medizin, Mediziner, medizinisch 18 21 35 36 38-41 49 101 108 116 121 172 306 309 310 323 324 333 360 411 412 418

Medizingeschichte 15

Medizinhistoriker 40

Meer (= Symbol der Einheit des göttlichen Seins) 243 349

Meeresmotiv 243 293

Methaphysik, methaphysisch 20 412

Metrik, Metrum 45 49 75 418

mevʿiẓe s. Mauʿiẓa

meyḫāne s. Weinhaus

miḥrāb 95

Milde Gottes 202

Militär, militärisch 3 4 376 389 415 416 424

Militäraristokratie 389

Militärpolizist (ʿases) 394

mīm (steht vor sieben Suren und in Muḥammads Namen) 219 220

miʿmar s. Architekt

minbar 187

Miniatur 319

Mitgift 107 s. auch Aussteuer

Mitteilung (balāġ) [= Koran] 229 230

Mittel des Mystikers 252

Mittelalter 16

Monarch 374

Mondspaltung 225 s. auch Wunder Muḥammads

Morgentrunk 320 321

Morgenwind (ṣabā) 95 161 162 192

Morphologie (ṣarf) 44 409

Moschee 103 266 269 300 326 327 360

mu'aẕẕin s. Rufer zum Gebet

mudarris s. Professor

mü'eẕẕin s. mu'aẕẕin

muǧtess, Versmaß 104 118 162 181 184 199 210 214 216 217 228-230 232-234 243 244 260 261 277 325 330 339 343 346 349 366 367 371 401 402 406 407 411

muḫammes, Gedichttyp 60 64 65

muhandis s. Ingenieur

Mühle (= Himmelsrad) [mahlt das Leben] 400

mulk-i ʿuqbā 286

munāǧāt, Gedichttyp 63

munsariḥ, Versmaß 118 405

Münze (sikke) 138 139 157 159 187

murīd s. Novize

musammaṭ, Gedichttyp 55 59 60 63 65 68 308

Musik 412

Muslim 142 145 182 212 228 236 282 301 378 411

müsteḫal s. mustaḫall

mustaḫall (dichterischer Diebstahl) 119

mustazād, Gedichttyp 55

mutaqārib, Versmaß 199 213 328

Muʿtaẕila 413

muẕāriʿ, Versmaß 118 119 159 161 177 179 189 203 207 208 210 211 215 218-221 223-227 229 232 234-236 240 241 248 250 252-

254 258 260-263 270 271
273 275 321 323 325 326
331 332 337-339 341 342
344 345 350-353 355 365
369 382 384 394 398-400
404 406 409 413

Mystik, mystisch 6-8 14 18
31 52 99 101 123 151 201
202 233 237 240 246 248
250 252 256 257 259-261
264-268 273 274 276 279
280 282-285 287 288 291
292 294-300 302 306-308
310 317 319 328 333 334
336 339-342 344 347-349
351 354 356 359 360 367
369 395 398 408 414 422-
424 427

Mystiker 9 102 201 216 238
240 244 247 252 253 258
263-265 267 268 273 294
297 307 317 364 413 414

Mythologie, mythologisch
21 303 411

Nachricht, gute (bušrā)
[= Koran] 229 230

Nacht der Bestimmung (lailat
al-qadr) 234

Nachtreise Muḥammads 234 s.
auch Himmelfahrt, Himmels-
reise und Reise

nafs s. Seele und Triebseele

nafs-i ʿammāra s. Seele, das
Schlechte befehlende

Nähe Gottes (qurba) 222 223
226 287 305 s. auch An-
näherung an Gott und Got-
tesnähe

naḥv s. Syntax

namāz s. Gebet

nasib, Eingangsverse der
qaṣīda 63 308

nasīḫ 57 61 64 67 69

naʿt, Gedichttyp 63

Natur (= Gegner des Mysti-
kers) 256

naẓīr s. Warner

nāẓir s. Inspizient

naẓīra s. Parallele

nefs s. nafs

nemāz s. namāz

nesīḫ s. nasīḫ

[Nestorianer], nestorianisch
6

Neuplatoniker 347

Nomaden, Nomadentum 2 4 377

Novize (murīd) 276 334 341

nūn (bildet mit "kāf" das
Wort "kun" d.h. sei!) 244
245

nūr-i baqā' s. Licht des
Bleibens

nūr-i Muḥammadī s. Licht

Oberhaupt aller Heiligen
(quṭb) 222

Offenbarung 220 221 229 347
361

Opferbereitschaft in der
Liebe 339

Opposition gegen die Schön-
heitsschau 356

Organisation, politische
362

Orthodoxie, orthodox 6 7
201-203 220 224 238 264
265 280-284 286 289 294-
296 305-308 310 315 348
361 363 364 373 378 422

Orthographie, orthographisch 25
70 75 418

Osten (= Symbol für das Über-
sinnliche) 226

Pädagoge, Pädagogie, pädago-
gisch 32 49

Padischah (pādšāh und pādišāh)
160 162

pādšāhī 378

Pahlavī-Übersetzung 413

Panegyriker, panegyrisch 109
155 349

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000485

Paradies, (in dem es nur Gott gibt) 270 288 290

Paradies, wahres 271

Paradies (= Belohnung) 283 287 362 366 372 s. auch Verheißung

Paradies (= schöner Garten) 281 287 305

Paradies (= Falle für die Seele) 271

Parallele (naẓīra) 425

Paranomasie (taǧnīs-i tāmm und taǧnīs-i murakkab) 145 332

parī s. Fee

Pathologie 40

perī s. parī

Personalpronomen 77 427

Pferd, geschenktes 174 187

Pflicht, religiöse 186 228 232 233 235-237 259 260 281 289 292 305 361 363 364 373

Phantasie, Phantasievorstellung (ḫayāl) [= Dämon und Unglaube] 215

Pharmakologie 40

Philosoph (ahl-i ḥikma), Philosophie (ḥikma), philosophisch 18 20 201 310 396 410 412 413 s. auch Weisheit

Pilgerfahrt (ḥaǧǧ) 228 235 289 301

pīr-i nā-tuvān s. Greis, schwacher

Poesie, Poetik, poetisch 10 13 19 26 72 102 112 119 155 156 170 307 308 312 318 360 386 388 409 410 416 427

Pol der Heiligen (quṭb-i auliyā') 287

Politik, Politiker, politisch 3 4 6 8 11 13 51 105 114 201 294 306 310 319 371 372 374 379 382 389 396 424

Polizeivogt (šaḥna, šaḥne, seḥna und siḥna) 394

Polytheismus, heimlicher (širk-i ḫafī) 269

Postposition 82 429

Prädikatsbezeichnung 428

Präexistenz, Präexistenzlehre 221 246

Prediger (ḫaṭīb) 326 327

Prinz 4 22 28 44 116 124 125 128 135 187 189 198 409 420 427

Prinzessin 427

Proffesor (mudarris) 395

Prophet 40 58 218 220 221 227 234 282 295 363 373 407

Prophetenworte 367 369 s. auch ḫadīs, Tradition und Überlieferung

Prosa, Prosastelle, Prosastück 20 26 29 30 43 44 46 49 66 106 156 416 418

Prosodie 409

Pseudonym 47 48 85 88 89 294 295 s. auch Federname

Pulsader 205

Puppenspiel, Puppenspieler 241

qāba qausain, zwei Bogenlängen 223

qadar s. Vorsehung und Schicksal

qāfiya 60

qalam s. Feder

qalandar, qalandar-Typus, qalandar-Figur 314-318 319 326 423

qalandar-Poesie 326 327 360

qalandarderwisch 314 319

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000486

qalandarḫāna 316

qalandarī 316

Qalandariyya, Qalandariyya-Orden 314-318 423

qalandariyyāt 326

Qalandartum 316

qalem s. qalam

qanāʿat s. Genügsamkeit

qānūn 35 36

qaṣīda 44 46 50 51-55 59 60 63-65 67 68 84 86 110 122 123 128 132 136 157 169 174 175 177 179 181 183 184 187 189 299 308 309 390

qaẓā' s. Bestimmung Gottes

qāẓī 101 105 s. auch Rechtsgelehrter

qiṭʿa, Gedichttyp 44 55

qiyās s. Analogie und Analogieschluß

quds ʿālemi s. Welt der Seligkeit

qurba s. Annäherung an Gott, Gottesnähe und Nähe Gottes

quṭb s. Oberhaupt aller Heiligen

quṭb-i auliyā's. Pol der Heiligen

radīf s. Stabreim

raǧā' s. Hoffnung

raǧaz, Versmaß 345 352

raḥīm s. Barmherziger

raḥmat s. Erbarmen

ramal, Versmaß 27 127 131 132 137 140 143 153 172 183 199 203 206 208 209 217 234 239 241-243 245 249 250 252 259 268 269 310 312 322 324 326 337 338 342 343 346 350 352-354 356 378 384 387 390 410

ramaẓān 133-136 182 183 234 299 308 325 s. auch Fastenmonat

Rangstreitdichtung 390

Rangstreitgedicht 424

Ratschläge, die den Zorn des Liebenden heraufbeschwören 345

Rebellion 159 161 174

Rechenschaft, Rechenschaftsablegung 214 215 283 303-305 362 371 s. auch Jüngstes Gericht und Weltgericht

Recht, rechtlich 228 371

Rechtsgelehrter (qāẓī und faqīh) 150 152 299 300 323 324 s. auch Jurist

Rechtsleitung (hudā) 230

Rechtsschule 104 228

Redefigur 410

reǧā' s. raǧā'

Regierungsgewalt 382 385

Reim 12 52 53 58-61 63 65 67 68 83 84

Reinheit (iḫlāṣ), einer der Zentrallbegriffe der Malāmatiyya 265 266 269 275 290 291 300 302 323 365

Reise, nächtliche (isrā') 222 s. auch Himmelfahrt Himmelsreise und Nachtreise

Reisspeise s. loqma

Religion, religiös 7 8 14 18 31 50 52 60 69 101 123 133 134 145 201 236 237 239 264 265 267 274 275 279 280 282-285 288 294 296 299 306 307 318 319 322 323 328 332-334 339 340 360-362 364 367 369 372-376 385 386 395 398 406-408 422-424

Religionsgelehrter 263 264 266 267 319 322 360

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000487

Reue (tauba) 253 257 281 283 296 305 s. auch Buße

Rhetorik (balāġa), rhetorisch 49 161 162 199 393 410

rind, rind-Typus, rind-Figur 312-314 316-320 423

riqʿa 66

Rivalität 119 122 171

riyā s. Falschheit

riżā s. Zufriedenheit

Rosenblatt (gülšeker) 346

Rosenkranz (tasbīḥ und subḥa) 274 278 279 321

rubāʿī 308 310 400 401

Rückkehr zu Gott 99 244

Ruf Gottes 276

Rufer zum Gebet (muʾazzin) 321

rūḥ s. Seele

ṣabā s. Morgenwind

ṣabr s. Geduld

ṣafā ṣuffası s. Halle des Glücks

šadda 82 83

sadd-i Iskandar s. Mauer Alexanders

saǧǧāda s. Gebetsteppich

šāh s. Schah

šāh-ı ǧihān 112

šahāda s. Glaubensbekenntnis

ṣāḥib-qırān 138

šāhid 347 348 350 351 353 354 356 s. auch Liebesspiele

šāhid s. Zeuge

šaḥna s. Polizeivogt

šaḥne s. Polizeivogt

šaiṭān s. Satan und Teufel

ṣalāt s. Gebet

sālik, sālik-i rāh, derjenige, der auf dem Wege zu Gott schreitet 252-254

Sammelband 45 54 75

Sandalen (Muḥammads) 226

sāqī s. Weinschenk

sāqīnāma, Gedichttyp 308

šarāb al-maḥabba s. Liebestrank

ṣarf s. Morphologie

šarīʿa 147 202 229 266 267 269 276 277 281 287 289 290 292 296 299 305 333 372 378

šarr s. böse

ṣarrāf s. Geldwechsler

Satan (šaiṭān und iblīs) 216 217 261 272 282 290 291 299 s. auch Teufel

Sattel 174 187

ṣaum s. Fasten

Schah (šāh und šeh) 116 138 140-142 145 147 149 153 155 156 158 161 162 164 167 168 173 178 182 184 187 192 196 197 200 248 299 311 385 386

Schamanentum 6

Schatten (Gottes) 238 240 241

Schatten Gottes auf Erden (als Bezeichnung für die Herrscher) 385 396

Schattenmotiv 293

Schattenspiel, Schattenspieler 241 242 293

Schatz, verborgener (= Gott) 238

Scheich 102 267 276 277 334

Scheinheiliger 269

Schiʿa, schiʿitisch 220 374

Schicksal (qadar) [ist seit aller Ewigkeit her beschlossen] 209 s. auch Bestimmung und Vorsehung

Schicksalsergebenheit als Vorwand für den Weingenuß 403

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000488

Schicksalstod 281 285 296 303 304 366

Schönheit, absolute (ǧamāl-i muṭlaq) 238 347

Schönheit (des Geliebten als vollendete Kunst Gottes) 336

Schönheit, männliche 347 349 427

Schönheit. menschliche 351 352 423

Schönheitsideal, körperliches 218 237

Schöpferkunst Gottes 350

Schöpfung 20 296 298

Schöpfung (als Werk Gottes) 205 361

Schöpfung (zwingt die Vernunft, Gottes Dasein anzunehmen) 205 305

Schöpfung (als Beweis für die Allmacht Gottes) 212

Schöpfung (als Beweis für die Einzigkeit Gottes) 205 305 361

Schöpfung (als ein Grund, um die Menschen auf die Probe zu stellen) 363

Schöpfung (als eine Folge von der Liebe Gottes zu seiner eigenen Schönheit und Vollkommenheit) 245 347

Schreibengel 329

Schreibkunst (inšā') 389 409

Schreibrohr 389 391-393 416

Schüler 44 64 120 121 334 420

Schwert (als Symbol für das Militär) 389-393 416

Seele (= Gegner des Mystikers) 256

Seele (rūḥ) [kann die göttliche Essenz nicht verstehen] 203

Seele, menschliche 282 286 289 291 405 s. auch Triebseele

Seele, menschliche (nafs) [= Hindernis auf dem Wege Gottes und Satan] 216 217 s. auch Triebseele

Seele, das Schlechte befehlende (nafs-i ʿammāra) 256 s. auch Triebseele

seǧǧāde s. saǧǧāda

šeh s. Schah

šeḫna s. Polizeivogt

Sein, absolutes (vuǧūd-i muṭlaq) 238 240 241 292

Sein (Gottes) 242 296

Selbstlosigkeit in der Liebe 337

Selbständigkeit Gottes, absolute 209

Selbstidentifikation (in der Liebe) 342

šerīʿat s. šarīʿa

šerr s. šarr

šeyṭān s. šaiṭān

ṣiddīq 143

sidrat al-muntahā 223

Siegel der Propheten 287

šifā' 35 36

šifā' s. Heil

šiḫna s. Polizeivogt

sikke s. Münze

sīn, Koran endet mit "sīn" 277

Sinnlichkeit 334 347 348

sirāǧ s. Licht

ṣirāṭ 281 283 s. auch Himmelsbrücke

širk s. Gotteslästerung und Vielgötterei

širk-i ḫafī s. Polytheismus

Sitte, sittlich 2 5 6 228 371 375

Sittenlehrer (= Muḥammad) 226
Sozialethik 368
Speise der Derwische s. loqma
Sphäre (falak) 404 s. auch Himmelsrad
Spiegel Alexanders (āyina-i Sikandar) 17
Spiegelbild (Gottes) 238 240 305 347 349 364
Spiegelmotiv 293
Spiegelung des göttlichen Seins 242 245
Spielhölle 316
Sprichwort 12 173
Staat (daula) 371 372 375 376 386 390
Stabreim (radīf) 181
Stadtbevölkerung 7
Stammbaum 106
Stellvertreter (ḫalīfa) 376 s. auch Kalif
Sternkreiszeichen 134-136
Steuer 390 393
Stiftung 57 68
Stil, stilistisch 10 44 123 280 424 426
Streben (in der Liebe) 337
Streben nach Gott 283
Streitgedicht 121 122 420 s. auch Wettgedicht
Streitgespräch 390 391 416
subašı 394
subḫa s. Rosenkranz
Sufi 150 152 263-266 270 299-302 315 319 323 344 345 360
Sufi, freudloser 324
Sufi, teufelsähnlicher 322
Sufitum 7 254 265 275 277-279 287 294 306 316 317 364 422
Sultan (Symbolisiert die weltliche Macht) 374 375 382 396 423
Sultan 46 57 105 106 116 132 134-138 144 151 155 160-163 167 174 187 192 196 304 322 382 383 387 389
sulus 58-61
Sünde, Sünder 202 210 217 237 253 257 304 328 329 363 367 370 398 404 s. auch Warnung
Sunna, Sunnit, sunnitisch 7 201 202 294 306 315 374 378 408
ṣūr s. Trompete
Sure 219 220
Symbol, Symbolik, symbolisch 12 18 21 103 334 347 348 356 360 369 377 379 386 390 420 423 427
Syntax 44 409

ṭā'at s. Gebet
tabarrā 343
ṭabīb s. Arzt
Tadel 265 273 334 338 342-344 359 s. auch malāmat und Zurückweisung
Tadlermotiv 342
tafriqa s. Trennung von Gott
tāǧ s. Krone
taǧnīs-i murakkab s. Paranomasie
taǧnīs-i tāmm s. Paranomasie
taḫt s. Thron
ta'liq 64
tanvīn 82
tarǧi', Gedichttyp 60
tarǧi'-i band, Gedichttyp 51 59 60 63-65 67 68
tarǧuma s. Übersetzung
tarkīb-i band, Gedichttyp 59 60 63-65 67 68

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000490

tasbīḥ s. Rosenkranz

tauba s. Buße und Reue

tauḥīd s. Einheit mit Gott und Verwirklichung der Einheit

tavakkul s. Vertrauen

tavallā 343

taʿvīl s. Koranauslegung, allegorische

tažadd s. Gegensatz

terǧüme s. tarǧuma

tesbīḥ s. tasbīḥ

Teufel (šaiṭān und iblīs) 215 216 256 261 s. auch Satan

tevbe s. tauba

tevekkül s. tavakkul

tevḥīd s. tauḥīd

teżadd s. tažadd

Tezkire-Schreiber 85 90 420 425

Theologie, vermittelnde 284 306 422

Therapie 40

Thron (taḫt) 2 122 123 134-136 144 167 177-180 186 187 196 421

Thronbesteigung 3 139

Thronfolge, Thronfolger 122 375

tibyān s. Klarheit

Tier 371

Tod, vom Schicksal bestimmter (aǧal) 212

Todesjahr 100 200

Todesort 200

Tor der Fürbitte 162

Tor des Himmels 163

Tradition 240 363 s. auch ḥadīs, Überlieferung und Prophetenworte

Tradition 7 11 17 39 385

Trauben 5 6

Trauer, übertriebene 365

Traurigkeit in der Liebe zu Gott 249 293

Trennung (in der Liebe) 338

Trennung von Gott (farq und tafriqa) 251 252

Treulosigkeit 337

Triebseele 270-273 289 367 s. auch Seele

Triebseele (nafs) [muß besiegt werden] 252 256 305 s. auch Seele

Triebseele (nafs) [wird durch das Fasten, das systematische Hungern und durch die Kontrolle der Nahrung bekämpft] 233 262 s. auch Seele

Trinken, nächtliches 320

Trompete (ṣūr) 213

Tropenlehre (ʿilm al-badīʿ) 410

Trunksucht 324 331 333 359

ṭubā s. Baum des Paradieses

Tuberkulose 333

tuǧra 57 60

tūtiyā s. Augenheilmittel und Augensalbe

tuyuǧ 12

Überlänge 77

Überlieferung 228 s. auch ḥadīs, Prophetenworte und Tradition

Überschrift 56 58-64

Übersetzung (tarǧuma) 11 17 20 34-37 40 47 88 91 119 427

Übertretung (des religiösen Gesetzes) 361

uǧ (Grenzgebiet) 95 96 99 100

uǧ beylikleri (Grenzfürstentümer) 96

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000491

Umwertung des Leides 248 250 339 356

Ungläubiger 115 212 253 256

Universalgeschichte 27

Unterwerfung (in der Religion) 212 217 237

Unterwürfigkeit (in der Liebe) 337 339 341

ʿunvān 54 58 66

Urvertrag 246 s. auch Versprechen

ʿuzla s. Einsamkeit

ʿuzlet s. ʿuzla

vaḥdat-i vuǧūd s. Einheit des Seins

vaḥm s. Einbildung und Einbildungskraft

vāsıta beyti s. Verbindungsvers

veḥm s. vaḥm

Verbindungen (ʿalāyiq) 291 s. auch Bindungen

Verbindungsvers (vāsıta beyti) 60

Vereinigung (viṣāl) 250 255 342 405

Vereinigung (mit Gott) [ǧamʿ] 251 291 296 301

Vereinigung der Vereinigung (ǧamʿ-i ǧamʿ) 251 252 288 293

Vergänglichkeit 123 212 228 281 285 288 296 298 303 304 359 397 398 402 403

Verheißung des Paradieses 212 s. auch Paradies

Verherrlichung Muḥammads 220

Verkünder (bašīr) [= Muḥammad] 218 226

Vermittler (= Muḥammad) 227

Vernichtung (Aufgabe) des eigenen Ichs 250 268 283

Vernichtung der eigenen Individualität (Persönlichkeit) 247 291 293

Vernunft (ʿaql) 147 s. auch Denkvermögen und Verstand

Versmaß 27 34 37 75 passim

Versprechen im alast-Bund 284 s. auch Urvertrag

Versprechen der Seelen (ʿahd) 246 342 362 s. auch Urvertrag

Verstand (ʿaql) [= Gegenspieler der Triebseele] 275 s. auch Denkvermögen und Vernunft

Verstand (ʿaql) [löst die Probleme] 405 406 s. auch Denkvermögen und Vernunft

Verstand (ʿaql) [kann mit Hilfe der šarīʿa das Richtige vom Falschen unterscheiden] 275 276 282 290 306 s. auch Denkvermögen und Vernunft

Vertrauen (tavakkul) 249 267 268 270 278 279 326 367

Verwaltung 8 372 374 389

Verwaltungsbeamter 415 416

Verwendung der Güter (zugunsten der Armen) 368

Verwirklichung der Einheit (tauḥīd) 247 s. auch Einheit mit Gott

Verzeihen 369

Verzicht auf die eigene Individualität 255 s. auch Aufgabe und Aufgeben

Verzicht auf das Leben 253 293 317 340

Vielgötterei (širk) 152 s. auch Gotteslästerung

Vierzeiler 337 400

viṣāl s. Vereinigung

Vision 224

Vokal 75-78

Volksliteratur 334

Vollkommenheit, absolute (kamāl-i muṭlaq) 238 347

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000492

Vorbild (der Gläubigen) 218 237 363

Vorrang Muḥammads 221

Vorsehung (Gottes) [qadar] 209 361 403 s. auch Bestimmung und Schicksal

Vorwort 31 43 44 46 48 49 106 112 409

vuǧūd-i muṭlaq s. Sein, absolutes

Wachtel 147

Warner (nazīr) [= Muḥammad] 218 219 226

Warnung vor der Sünde 211 s. auch Sünde

Waschkrug s. ibrīq

Wasser des Paradieses (āb-i kauṯar) 226 s. auch Wein des Paradieses

Wasserrad (dolab) 96 404

Wein 38 95 134 147 168 171 173 178 267 297 298 302 307-312 320-326 328 330-333 354 360

Wein des Paradieses (kauṯar, āb-i kauṯar und kāfūr) 233 346 s. auch Wasser des Paradieses

Weindichtung 307 312 317 318 325 331 344 423

Weinen in der Liebespoesie 339

Weingedicht 309 313 320 322 359 360 408 423

Weingelage 122 123 134 135 139 171 176 299

Weingelage, nächtliches 320

Weingenuß 299 304 307 318 324-326 331 359 421

Weinhaus (meyḫāne) 267-269 300-302 308 318 326 327 360 365

Weinkeller 326 327

Weinkrug s. ibrīq

Weinpoesie 315 348

Weinrausch (= Symbol für die Vernichtung des eigenen Ichs) 268 299

Weinschenk (sāqī) 147 149 158 322 323 327 331 349 354

Weinsymbolik 248 267 308 423

Weintrinken 37 38 135 172 300 309 322 324 328 329 331 360

Weinverbot 312

Weinverkäufer 326 327

Weiser (ḥakīm) [= Koran] 229 230

Weisheit (ḥikma) 410 412 s. auch Philosophie

Welt der Seligkeit (quds ʿālemi) 286

Welt (wird negativ bewertet) 397 399

Welt s. Frau

Weltbild 7 11 14 415 419 422

Weltentsagung 281 403 s. auch Weltverneinung und Weltverzicht

Welteroberung 235

Weltgericht 212 s. auch Jüngstes Gericht und Rechenschaft

Weltgeschichte 18 23 115 411

Weltherrscher 20 182

Weltlichkeit 236

Weltreich, islamisches 383

Weltuntergang 212 298 361

Weltverneinung 211 235 s. auch Weltentsagung und Weltverzicht

Weltverzicht (zuhd) 253 278 283 s. auch Weltentsagung und Weltverneinung

Werkstatt (Gottes) 349

Wertlosigkeit der Güter 368

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000493

Wesen der Geschaffenen 202

Wesen Muḥammads, vorweltliches (ḥaqīqa Muḥammadiyya) 221

Wesir 105 170 386 389

Wettgedicht 120 s. auch Streitgedicht

Widder (ḥamal), Sternkreiszeichen 132-136

Wiedehopf (hudhud) 161

Wiedererwachen 254

Winter 179-181

Wirtschaft, wirtschaftlich 4 6 8 13 201 294

Wissen 19 20 49 105 233 237 266 363 408 412 416

Wissenschaft, Wissenschaftler, wissenschaftlich 4 18 31 35 49 108 120 123 190 290 295 296 303 306 307 333 360 376 405 406 408 409 413

Wortbrüchigkeit (in der Liebe) 337

Wörterbuch 44 49

Wucher der Seele (ḥaẓẓ) 271

Wunder (Wundertaten) Muḥammads 224 287 s. auch Fleisch und Mondspaltung

Wundergeschichten 273

Wundertaten (= Prahlerei und Selbstgefälligkeit) 266 273 274 301 302 317 320 340

Wurzelvokal 76-78

zāhid s. Asket

ẕakā s. Intelligenz

zakāt s. Almosensteuer

ẕāt s. Essenz, göttliche

Zauberring (Salomos) 137

Zeit, alles verschlingende (dahr) 399 400

ẕekā s. ẕakā

zekāt s. zakāt

Zeuge (šāhid) [= Muḥammad] 218 219

Zeuge s. šāhid

Ziel der Gottesliebe 250

Ziel der Mystiker 247

ẕikr s. Erwähnung und Gottegedenken

Zirkel des Lebens 401

Zuflucht zu Gott 261

Zufriedenheit (riżā) 270 286

Zugang zu dem Herrscher 374 386 387

zühd s. zuhd

zuhd s. Frömmigkeit und Weltverzicht

Zustand, mystischer 268

Zurückgezogenheit 286 s. auch Einsamkeit

Zurückweisung des Tadels 318 360

Zweifel (= Unglaube) 215

Zwitter 147

IV. Autoren und Werke

Abū ʿAbdallāh Mušarrif ad-dīn b. Muṣliḥ Saʿdī, Šaiḫ s. Saʿdī

Abū ʿAlī al-Ḥusain b. Abdallāh b. Sīnā s. Ibn Sīnā

Abū Bakr Muḥammad b. Zakariyyā' ar-Rāzī s. ar-Rāzī

Abū Muḥammad al-Qāsim b. ʿAlī b. Muḥammad b. ʿUsmān b. al-Ḥarīrī al-Baṣrī s. Ḥarīrī

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000494

Adıvar 36 39 40 89

ʿAfīfī, Abu'l-ʿIla 318

Afšār 17

ʿAhd-i qadīm s. Testament

Aḥmad, S. Maqbul 155

Aḥmed-i Dāʿī, Aḥmed b. Ibrāhīm b. Muḥammed 40 54 55 85 419 s. auch Eigennamen

Aḥmed b. Ibrāhīm b. Muḥammed s. Aḥmed-i Dāʿī

Aḥmed Mışriyya s. Mışriyya

Aḥmed Pāšā 53 54 419

Aḥmed Rıżvān 31

Aḥmedī passim

Akat 52

Akın 1 106 124 295

Akmal ad-dīn al-Bābartī, aš-Šaiḫ 104 s. auch Eigennamen

Akseki 361 370

Aktepe 88

Akün 63 117 119 120 122

Akyüz 312

ʿAlā' ad-dīn b. al-Ḫazm al-Qurašī b. an-Nafīs s. an-Nafīs

Alexanderroman 16 17 20 26 30 418 s. auch Iskendernāme

ʿĀlī, Muṣṭafā b. Aḥmed 19 32 35 50 91 92 100 101 104 128 425

ʿAlī Šīr Nevā'ī s. Nevā'ī

Alparslan 42 44

Altundağ 29 377

Altunkaş 52

Andrae 202 209 218 220-227

Antes 224

ʿArafat, W. 414

Arendonk, C. van 379

Arnold, T. W. 371 377-379 382 385

Assemani 24

ʿĀşım, Neğīb 26 27 29

ʿĀšıq Čelebi 91 92 101 104 128

ʿĀšıq Pāšā 5 6 s. auch Eigennamen

Aslanapa 278

Asrārnāma (von ʿAṭṭār) 47 48

Ateş, Ahmed 17 28 33 42 44 45 50 308

Ateş, Süleymān 260

ʿAṭṭār, Farīd ad-dīn Muḥammad b. Ibrāhīm 11 47 297 414 s. auch Eigennamen

Awesta 413

Ayalon 386

Babinger 26 27 46 86-88 96 102 132 314 315

Badāyiʿ as-siḥr fī ṣanāyiʿ as-šiʿr 15 42-46 409 418

Banarlı 12 21-28 30 33 34 38 47 87 88 92 93 96 97 101 102 108 112 113 115 116 119 126 129 132 158 169 175 176 309 334 380 408 411

Barthold 383

Bašagıč 24 25 27

Bauer 219 364 365

Bausani 50 317

Baysal 52 204 220

Baysun 57

Becker 371 378 385

Belīğ 173

Beyatlı s. Kemal

Birge 314 316 343

Björkman 7-9 19 22 23 39 94 102 108 119 130 132 176 249 269 319 415 425

Blachère 50

Blaškovič 24 29 89

Blochet 18 24 25 87 378

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000495

Boilot 414

Bombaci 34 39 50 51 55 59 102 307-309 334

Boratav 33 336

Bouvat 29 303

Boyce 413

Boyle 380

Braune 284

Brockelmann 25 28 97 104 419 428

Buhl 202 218 220

Bülow 224 225

Burckhardt, John Lewis 173

Burckhardt, Titus 242

Burton-Page 155

Burusalı Meḥmed Ṭāhir 26 35-37 46 47 68 86 87 92 102 130

Bustān 414

Cahen 1 4 7 316 318 371 379 386 389 394 416

Calverley 216

Çetin 20 42-45 47 61 71 106 107 117 308 420

Cihan-nümâ (= Ǧihān-nümā) 124 136 141 173

Çubukçu 205

ad-Dāġistānī, ʿAlī Ḫilmī 53 54

Danişmend 94

Darkot 90 98 125 174

Dāsitān-ı tevārīḫ-i mülūk-i Āl-i ʿOsmān 9 23 27 30 96 114-116 125 126 169 171 417

Dede Qorqut 33

Dilmen 102 130

dīvān s. Diwan

Divān-ı Aḥmedī [fälschlich so bezeichnet; es handelt sich um den Diwan von Aḥmed Pāšā] 53 54 419

Dīvān-ı Yaḥyā 269

Diwan 10 11 13 14 16 21 37 39 43 45 47 49-55 57 58 62-64 66 68-71 75 89 90 93 94 104 105 107 109 111-114 117-121 125 129 130 132 175 189 199 202 218 237 277 304 306-308 329 334 377 396 408 411-415 419-422 424 427

Diwan Aḥmed Pāšās s. Dīvān-ı Aḥmedī

Dorn 24 29

Dozy 278

Düstūrnāme 135

Eberhard 220

Eckmann, János 13 30 129 215

Eckmann, Karl Friedrich 261 275 276

Edirneli Meḥmed Naẓmī s. Naẓmī

Edirneli Sehī s. Sehī

Egridirli Ḫāǧǧī Kemāl 75

Enmūzeǧ s. Unmūzaǧ

Enverī 135

Ergun 22 33 37 38 47 51 71 87 93 101 102 111 113 121 130 172 175 176 309 415 425

Ertaylan 48 54 55 85 129 169 425 426

Erzi 24 34 88

Esrārnāme (Aḥmedīs) 48

Farīd ad-dīn Muḥammad b. Ibrāhīm s. ʿAṭṭār

Faẓlallāh b. Rūzbihān Ḫunǧī 19 29

Fiġānī s. Eigennamen

Fīhi mā fīh 414

Flemming 19 23 24 89

Friedlaender 17 336

Furat 272

Furūġī 311 401

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000496

Fusṭāṭ va-ʿadāla fī qavāʿid as-salṭana 315

Fuẓūlī, Meḥmed 35 111 s. auch Eigennamen

Gabain 6 7

Gabrieli 410

Ǧalāl ad-dīn Rūmī s. Rūmī

Ǧamāl ad-dīn Muḥammad b. ʿAlā' ad-dīn Muḥammad s. Salmān [Sāvaǧī]

Ǧāmiʿ ül-meknūnāt 26

Ǧāmiʿ ün-neẓā'ir 75

Ġanī 401

Gardet 202-205 207 208 213 214 217 220 227 229-234 260 272 329 361 362 371

Ġarībnāme 5

Gätje 202 203 205 207 213 214 222-224 229 235

Gaudefroy-Demombynes 144

Geiger 249 263

Ǧelāl üd-dīn Ḫıżr b. ʿAlī s. Ḫāǧǧī Pāsā

Ǧemšīd ü Ḫuršīd 21 28 32-35 38 49 116 129 175 309 380 411

Genç 52

Gibb 18-20 22-24 27 30 32 34 35 46 51 86 98 101 102 110 130 132 171 173 314

Giese 27

Ǧihān-nümā s. Cihan-nümâ

Goichon 36 410 414

Gökbilgin 90 96 116 124 141

Gökyay 21 32 46 85 91 100 104 106 110 336

Goldziher 202 209 212 217 220 221 225 226 230 236 237 240 242-244 248 260 267 268 275-277 368 369

Gölpınarlı 237 238 240 247 251 253 254 256 259 260 266-268 270 273 274 284 295 315-319 343 344

Gönensay 34 88 93 101 108 130 132 334

Goossens 219

Götz 24 26 45 89

Gövsa 89 101

Grohmann 58

Grunebaum 272 273 318 320 361-363 369 371 379 382 385 386 389 396 405 408-410 415 416

Gulistān 414

Ḫadā'iq üš-šaqā'iq 19 21 35 46 50 88 100 101 104 106 110 128 200 425

Ḫadā'iq as-siḥr 10

Ḫāǧǧī Ḫalīfe 21 32 42 46 47 85 86 88 89 91 92 100 104 106 110

Ḫāǧǧī Kemāl s. Egridirli

Ḫāǧǧī Pāšā, Ǧelāl üd-dīn Ḫıżr b. ʿAlī 36 40 101 108 s. auch Eigennamen

Haig 140

Hammer-Purgstall 18-21 24 26 27 29 32 35 91 110 130

Ḫamzanāme 26

Ḫamzavī 26 29 30

Handschrift der Biblioteca Apostolica Vaticana s. Hs. Vaticana

Handschrift der Bibliothek Süleymaniye Murad Molla Kitapları Düğümlü Baba Kısmı s. Hs. Düğümlü Baba

Handschrift der Bibliothek Süleymaniye Murad Molla Kitapları Hamidiye Kısmı s. Hs. Hamidiye

Handschrift des British Museum s. Hs. British Museum

Handschrift der Dār al-kutub val-vaṯā'iq al-qaumiyya s. Hs. Kaīro

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000497

Handschrift des Islam Eserleri Müzesi s. Hs. Islam Eserleri

Handschrift der königlichen Bibliothek zu Berlin s. Hs. Berlin

Handschrift der Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi s. Hs. Topkapı

Hansen 187 380 381

Ḫarīrī, Abū Muḥammad al-Qāsim b. ʿAlī b. Muḥammad b. ʿUsmān b. al-Ḫarīrī al-Baṣrī 414 415 s. auch Eigennamen

Hartmann, R. 144 202 204 207 230-234 237 240 248-251 254 256 258 260-263 266 268-270 272-278 284 317 341 344 348 367

Hartner 404

Ḫasan Čelebi 19 51 91 101 104 110 128 425

al-Ḫaṭīb, Muḥammad b. Maḥmūd b. Maḥmūd 315

al-Ḫāvī fī ʿilm at-tadāvī (= al-Ḫāvī aṣ-ṣaġīr) 40

al-Ḫāvī al-kabīr 40

Ḫayātī 20 31

Ḫayret ül-ʿuqalā' 46 86

Ḫayyām s. ʿUmar Ḫayyām

Heffening 104

Herz Pascha 103

Hidāya 104

Hinz 128

Ḫoǧa Saʿd üd-dīn s. Saʿd üd-dīn

Horovitz 222

Horst 372 389 394

Horten, M. 162 202 203 207 209 214 215 218 221 223 225-227 233 329 361-365 367 369 370

Hs. Berlin 53 54 419 s. auch Dīvān-ı Aḥmedī

Hs. British Museum 53 64 69-72 78-83 394

Hs. Burdur 55 169

Hs. Düğümlü Baba 53 67 69-74 78-81 142 184 187 188 394

Hs. Hamidiye 43 45 50 51 53 55 59 60 63 69-72 75-83 94 98 104 105 107 113 118-120 123 127 131 132 137 138 140 143 145 146 148 150 153 157 159 161-163 165 172 174 177 179 181 183 189 191 194 199 203-236 239-245 247-263 267-278 280-293 295-306 310-312 321-332 334 335 337-347 349-356 365-371 378 380-388 390 394-396 398-406 409-411 413-415 428

Hs. Islam Eserleri 51 53 62 69-74 78-81 142 184 235 394 407

Hs. Kairo 53-55 419

Hs. Konya 43 44 49 106

Hs. Topkapı 53 69 70

Hs. Vaticana 53 65 67 69-72 78-82 394

Huart 93 147 278 314-316 319

Ḫüsām üd-dīn, Hüseyin 93

Ḫusrau u Šīrīn (= Hüsrev ü Šīrīn) 33 35 380

Ibn ʿArabšāh, Šihāb ad-dīn Aḥmad b. ʿAbdallāh b. Ibrāhīm 91 92 424 425 s. auch Eigennamen

Ibn Ḫaǧar al-ʿAsqalānī, Aḥmad 104

Ibn Ḫazm 11

Ibn Sīnā, Abū ʿAlī al-Ḥusain b. ʿAbdallāh 35 36 414

İlaydın 51 55 59 60

Inalcık 2 28 29 53 124 137 188

ʿInāya 104

Iskender kitabı 26 29 30

Iskendernāme 9 12 15-24 26-34 44 49-51 87 89 92 108 110-113 115 116 119 121 122 129

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000498

183 295 378 383 400 408
411 412 417 418 420 425
s. auch Alexanderroman
İz 33 51

Jackson 389
Jacobi 11 50
Jeffery 219 263
Jomier 235
Justi 149 400
Juynboll 321

Kabusname 368 369 387 389 394
Kafalı 303
Kafesoğlu 380
Karahan 111
Karatay 24 29 38 39 41 48 69 89
Katip Çelebi s. Ḥāǧǧī Ḫalīfe
Kemal (Beyatlı) 312 313
Keykâvus 368 369 387 389 394
Khalafallah 410
Khayyam s. ʿUmar Ḫayyām
Kirfel 274
Kissling 101
Kitāb al-Farīda 108
Kitāb ür-Revāyıḥ 36
Kitāb aš-Šifā s. aš-Šifā
Kitāb at-Taʿālīm 108
Koçu 278
Köprülü 1 4 5 7-10 12 16 18 19 22 23 29 30 34 37-39 46-48 51 71 75 85 86 88 89 92-94 96 101 102 110-112 119 123 130 132 152 172-175 199 237 238 245 249 253 267 274 275 277 309 314-316 372 386 396 409 415 425
Köprülüzāde s. Köprülü
Korkmaz 77 78
Köroğlu 33
Kortantamer 415
Köymen 380
Kramers 372 382 383 385
Krenkow 389
Kuban 372 396
Kufralı 278
Künh ül-aḫbār 19 32 35 91 101 104 128 425
Kunitzsch 134

Lane 278
Laṭīfī 19 21 32 35-37 50 51 68 90-92 100 101 109-112 114 420 425
Levend 6 20 30 31 93 204 222 225 238 249 256 307 308 312 314 322 325 334 336 343 346 379-381 397 404
Levi della Vida 143
Lévi-Provençal 374
Levy 156
Lewis 27 89 94 101 102 132 176 235 425
Leylā vü Meǧnūn 33 35 111
Lichtenstädter 50 63

Maʿārif ül-esrār 48
Macdonald 208 209 213 214
Maǧmaʿ al-amṯāl 173
al-Maidānī, Abū l-Faḍl Aḥmad b. Muḥammad 173
Manāqibnāme 316
Manṭiq uṭ-ṭayr 297 316 414
Maqāmāt 415
Mardin 393
al-Marqınānī 104
Margoliouth 415
Massé 308 400
Massignon 237 315
Matuz 1 8

Maulānā Ǧalāl ad-dīn Rūmī s. Rūmī

Mazıoğlu 12 111 307 308 347 349 397 398 402 425

Meğdī Efendi 19 21 35 46 50 51 88 91 100 101 104 106 110 128 200 425

Meğmāᶜ an-neẕā'ir 75 425

Meier 11 163 226 237 243 248 250 251 256 258-263 271 276 277 308 314 316 318 325 334 336 337 339 341 345 347 348 352 353 414

Mešāᶜir üš-šuᶜarā 91 101 104 128

Mihmānnāme-i Buḫārā 19

Minorsky 24 27 89 383

Mirqāt al-adab 42-44 47 49 106 107 112 409 418 s. auch Mirqāt-ı Edeb

Mirqāt-ı Edeb 42

Mışriyya, Aḥmed 48

Mittwoch 17

Miᶜyār al-adab 42 44-46 409 418

Mīzān al-adab 42 44 46 409 418

Mordtmann 24 86 87

Müğiz al-qānūn 40

Muḥammad b. Maḥmūd b. Maḥmūd al-Ḫaṭīb s. al-Ḫaṭīb

Mundy 24 25

Münteḫab-ı šifā 36 37 40

an-Nafīs, ᶜAlā' ad-dīn b. al-Ḫazm al-Qurašī b. an-Nafīs 40

Nağm ad-dīn Maḥmūd b. Żiyā' ad-dīn Ilyās aš-Šīrāzī s. aš-Šīrāzī

Naẓmī, Edirneli Meḥmed 75 425

Neğīb ᶜĀṣım s. ᶜĀṣım

Neşrî, Mehmed 124 136 141 173

Nevā'ī, ᶜAlī Šīr 30 s. auch Eigennamen

Nicholson 217 237 238 242 245 248 254 257 268 276 277

Niẓām al-Mulk, Abū ᶜAlī Ḥasan b. ᶜAlī 387-389

Nöldeke 17 218 219

Nyberg 413

ᶜOsmān Ševqī 36 37

Özbalcı 48

Pakalın 96 254 267 274 278 308 312 314 315 318 322 325 343 394

Paret 202 232 248 249 274 278 284 334 347-349

Pedersen 91 105 267 408 409

Pekolcay 39 89 94 101 102 132 176

Pellat 415

Pertsch 24 53

Pretzl 347 348

Pseudokallisthenes 17

Qānūn fī ṭ-ṭibb 35-37 414

Qırq Vezīr Hikāyesi 48

Rahman 250 251

Ramaẓānī 332

Rašīd ad-dīn Muḥammad al-ᶜUmarī s. Rašīd ad-dīn Vaṭvāṭ

Rašīd ad-dīn Vaṭvāṭ, Rašīd ad-dīn Muḥammad al-ᶜUmarī 10 43 s. auch Eigennamen

ar-Rāzī, ᶜAbū Bakr Muḥammad b. Zakariyyā' 40

Reinert 104 237 247 249 250 252 254 256 258 260 262 263 268-270 275 276 278

Rentz 365

Rešād, Fā'iq 33 35 46 92 101 102 130

Rescher 21 88 91 100 101 106 110

Riedel 24 25 86

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000500

Rieu 18 22-25 27 85-88 183

Risāle fī l-ʿarūż 45 47 418

Ritter 5 203 207 237 238 240-245 247-254 256 257 259-262 267 268 270 277 297 308 314-319 322 326-328 334 337-343 347 348 350-354 356 361 362 366-369 371 397-402

Roemer 13 349 409

Röhrborn 29

Rosenthal 413

Rossi 24 25 41 53 54 65 67

Rubāʿiyyāt-i Ḥakīm Ḫayyām-i Nišāburī 311 401

Rubāʿiyyāt-i Ḫayyām 311

Rubāʿiyyāt-i Ḥakīm ʿUmar Ḫayyām 332

Rūmī, Maulānā Ǧalāl ad-dīn 414 s. auch Eigennamen

Ruoff 16

Ruska 134

Rycaut 319

Rypka 10-12 33 43 105 156 277 311 316 318 414

Saʿd üd-dīn b. Ḥasan-Ǧān b. Ḥāfıẓ Muḥammed Iṣfahānī, Ḫoğa 124 173

Sadd-i Iskandarī 30

Saʿdī, Šaiḫ Abū ʿAbdallāh Mušarrif ad-dīn b. Muṣliḥ 414 s. auch Eigennamen

Salman [Sāvaǧī], Ǧamāl ad-dīn Muḥammad b. ʿAlā' ad-dīn Muḥammad 32-34 s. auch Eigennamen

Sāmī s. Šems üd-dīn

Šaqā'iq an-nuʿmāniyya fī ʿulamā' ad-daula al-ʿOsmāniyya (= Šaqā'iq) 21 31 88 101 106

Şarşar s. Şarşar qaşīdesi šerḫi

Şarşar (qaşīda) 92

Şarşar qaşīdesi šerḫi 46

Schaade 410

Schacht 104

Schaeder 11 12 385

Schimmel 12 203 238 243 247 248 347

Schrieke 222 223

Schwally 218 219

Seale 220

Sehī, Edirneli 19 32 33 50 85 120 121 420 425

Şehsuvaroğlu 36-41 48 71 89 94 101 103 108 116 132 152 172 324 333 412 418

Seif 17-20 24 25 27 86

Selmān s. Salmān

Šems üd-dīn Sāmī 54 66 68 92 141

Sertkaya 129

Ševqī s. ʿOs̱mān Ševqī

Šeyḫ ül-islām Yaḥyā s. Yaḥyā

Šeyḫī, Yūsuf Sinān 35 64 s. auch Eigennamen

Sezgin 40 414

Shaw 389

aš-Šifā' 35-37 414

Šifā' al-asqām va davā' al-ālām 101 108

aš-Šifā' fī aḥādīs̱ al-Muṣṭafā 39 40

Šifā'-ı münteḫab 36

Šihāb ad-dīn Aḥmad b. ʿAbdallāh b. Ibrāhīm s. Ibn ʿArabšāh

aš-Šīrāzī, Naǧm ad-dīn Maḥmūd b. Žiyā' ad-dīn 40

Siyāsatnāma 387-389

Sobernheim 103

Sözübir 52 56 62 68

Speyer 147 162 164

Spiegel 17

Spuler 2 372 378-380 382 386 387

Steingass 278

Stolz 13
Šükrullāh 27 28 30
Süleymānnāme 46 47
Sümer 1
Sunar 240 275
Süreyyā, Meḥmed 35 46 57 66 92
Süßheim 27 33 86 101 102 130 132

Taeschner 7 9 27 28 90 94 128 132 316 319
Tāğ üt-tevārīḫ 124 173
Ṭāhir s. Burusalı Meḥmed
Talaat 216 233
Tamsoy 53
Tansel 33
Tanyeli 379 380
Tarlan 11 12 14 54 71 110 121 137 141 162 203 222 223 226 332 334 336-338 352 353 358 387 398
Tašköprizāde 88 91 100 110 128
Tekindağ 124 136
Tervīḫ ül-ervāḥ 15 35-41 46 47 49 108 116 152 153 172 309 323 324 333 360 412 417 418
Testament, das Alte Testament 413
Tevārīḫ-i mülūk-i Āl-i ʿOsmān s. Dāsitān-ı tevārīḫ-i mülūk-i Āl-i ʿOsmān
Tezkire-i Laṭīfī 19 35 36 50 68 90 110 114 425
Tezkire-i Sehī 19 32 50 120 425
Tezkire-i šuʿarā 19 51 91 101 104 110 128 425
Thury 12 18-20 22 24 25 27 383 400
Timurtaş 64 85 110 120 121 380 425
Tornberg 24
Trimingham 314
Tschudi 316
Turan, Cahide 52 314
Turan, Osman 1 4 8 315 319 372 382
Tyan 235

Ülken 202 205 236-238 240 245 254 257 276
ʿUmar Ḫayyām 310 311 330 332 400 401
Unmūzağ 40
Uplegger 241
ʿUqūd an-naṣīḫa 91 92 424 425
Uzunçarşılı 1-3 36 37 87 90 93 94 96 101 102 106 112 114 115 124-126 128-130 136 139 174 190 200 295 372 379 382 383 386 394
Uzunçarşılıoğlu s. Uzunçarşılı

Vaglieri 143
Vāmıq u ʿAzrā 33
Vaux 254

Wagner 11 13 145 318 320 322 325 328 331 337-340 342 345 390
Walker 137
Walsh 24 29 101
Walzer 369
Warren 11 14
Watt, W.M. 104 143 212 264 399
Weisweiler 337-339 342
Wellek 11 14
Wensinck 137 213 222 235 252 272 274 278 307 324 336 365 379
Wiet 375
Wittek 1 4 5 27 96
Wüstenfeld-Mahler 135 183

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000502

Yaḥyā, Šeyḫ ül-islām 269
Yahya Kemal s. Kemal (Beyatlı)
Yarshater 307 320
Yazıcı 8 32 34 314-316
Yazır 58 61 69
Yınanç 5 106 295
Yurdaydın 85
Yūsuf Sinān s. Šeyḫī
Zand 413
Zambaur 29 106

V. Verzeichnis der vorkommenden Koranstellen. Stellen, die nicht im Wortlaut zitiert sind, stehen in Klammern

Sure	Vers	Seite	Sure	Vers	Seite
II	21-22	211	X	31	207
II	37	210	XII	53	217
II	110	232	XIV	32	211
(II	117)	238	(XVI	40)	238
II	119	219	(XVI	89)	230
II	160	210 217	(XVII	82)	230
(II	185)	234	XXI	47	215
(II	270)	370	XXVII	87	214
(III	25)	378	XXX	50	213
(III	138)	230	XXXIII	45-46	219
III	180	368	XXXVI	36-40	206
III	185	216	XXXVI	51-52	213
III	190	205	XXXVIII	26	379 378
(III	192)	370	XXXIX	9	233
IV	78	212	XXXIX	53	210
IV	120	216	XXXIX	70	214
IV	173	366	(XL)		220
(IV	174)	230	(XLI)		220
(V	72)	370	(XLII)		220
(V	100)	398	XLII	40	370
VI	17-18	208	XLII	42	395
(VI	73)	238	(XLIII)		220
(VI	165)	378	XLIII	32	208
(VII	2)	230	(XLIV)		220
VII	172	246	(XLV)		220
(IX	100	151	(XLVI)		220

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000503

Sure	Vers	Seite	Sure	Vers	Seite
L	16	205	LVII	25	392
L	43	244	(LXI	6)	218
LV	1-2	229	LXVIII	1	392
LVII	3	240	(LXXVI	21)	173
LVII	22	208	(XCVII	1-5)	234

VI. Verzeichnis der vorkommenden Hinweise auf den Diwan Aḥmedīs

Stellen, die nicht im Wortlaut zitiert sind, stehen in Klammern. Die Fundstelle der Transkription und der Übersetzung ist jeweils unterstrichen.

Hs. Hamidiye

Vers	Seite	Vers	Seite	Vers	Seite
1	59 <u>231</u>	(22)	59	(39)	59 80 283 284
(2)	59	(23)	59	(40)	59 78 283 285
(3)	59	(24)	59 283 285	41	59 84 <u>203</u> 283 284
(4)	59	(25)	59 283 284	(42)	59 283 284
(5)	59	(26)	59 283 285	(43)	59 283
(6)	59	(27)	59 283 284	(44)	59 283
(7)	59	28	59 <u>206</u> 283 284	(45)	59 218 283
(8)	59	29	59 <u>206</u> 283 284	(46)	59 283 284
(9)	59	(30)	59 84 283 284	47	59 <u>208</u> 283 285
(10)	59	(31)	59 283 285	(48)	59 283 285
(11)	59	(32)	59 77 283 285	(49)	59 76 283 285
(12)	59	(33)	59 76 283 284	(50)	59 283
13	59 <u>231</u>	(34)	59 283 284	(51)	59 81 283
(14)	59	(35)	59 283 285	(52)	59 283
(15)	59	(36)	59 283 285	(53)	59 283 285
(16)	59	(37)	59 283 285	(54)	59 283
(17)	59	(38)	59 283	(55)	59 283 286
18	59 <u>231</u>			(56)	59 280
(19)	59			57	59 <u>226</u> 280
20	59 231			58	59 <u>226</u> 280 282
(21)	59				

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000504

Vers	Seite	Vers	Seite	Vers	Seite
59	59 225 282	96	288 291 350	(133)	83 283 285
60	59 225 282	97	249 288 291	(134)	283 285
(61)	59	(98)	288	(135)	283 285
(62)	59 282	(99)	288	(136)	283 285
(63)	59 282	(100)	288	(137)	283 285
(64)	59	(101)	288	138	210 283 285
65	59 218	(102)	288	139	210 283 285
66	59 224 282	(103)	288 289	140	263 283
(67)	59	104	283 285 398	141	207 283 285
68	59 224	(105)	283 285	142	203 283 284
69	259 288 291	106	283 285 399	(143)	283 285
(70)	81 288 290	107	283 285 400	(144)	283
71	207 288 290	(108)	283 285	(145)	283
(72)	288 290	(109)	283 285	(146)	283 284
(73)	288 290	(110)	283 285	147	258 283 286
74	288 290 204	(111)	283	(148)	283 286
(75)	288	(112)	283 285	(149)	283 286
(76)	288	(113)	283 285	150	262 283 286
(77)	288 290	(114)	283 285	151	262 283 286
(78)	288 290	(115)	283 285	152	262 283 286
(79)	288 290	(116)	283 285	(153)	283 286
(80)	288 290	117	208 283	(154)	283 287
(81)	288 290	(118)	283 286	155	221 283 287
(82)	288 290	(119)	283	156	223 283 287
(83)	288 290	(120)	283	157	223 283 287
(84)	288 290	(121)	283	(158)	283
85	206 288 290	(122)	283	159	219 283
(86)	288 290	(123)	283 285	(160)	283
(87)	288 290	(124)	283 285	(161)	220 283
(88)	288 290	125	211 283 285	(162)	283
(89)	288 290	126	211 283 285	163	225 283 287
(90)	288	(127)	283 285	164	225 283 287
91	257 288	(128)	283	(165)	283
92	257 288	(129)	283 285	166	219 283
(93)	288	(130)	81 283	167	229 283
94	257 288	(131)	283	(168)	283
95	257 288	132	241 283 284	(169)	283

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000505

Vers	Seite
(170)	283
171	220 283
(172)	283
(173)	283
(174)	283
(175)	283
(176)	283
177	227 283 287
178	227 283 287
179	227 283 287
180	227 283 287
(181)	283
(182)	55
(183)	55
(184)	55
(185)	55
(186)	55
(187)	55
(188)	55
(189)	55
(190)	55
(191)	55
(192)	55
(193)	55
(194)	55
(195)	55
(196)	55
(197)	55
(198)	55
(199)	55
200	55 153
(201)	55
(202)	55
(203)	55
(204)	55
(205)	55
(206)	55
(207)	55
(208)	55
(209)	55
(210)	55
(211)	55
(212)	55
213	55 153
(214)	55
215	55 153
(216)	55
(217)	55
(218)	55
(219)	55
(220)	55
(221)	55
(222)	55
(223)	55
(224)	55
(225)	55
226	55 153
227	55 153
228	55 153
229	55 153
(230)	55
231	55 153
232	55 153
233	55 153
234	55 153
235	55 153
(236)	55
237	55 153
238	55 82 153
239	55 153
(240)	55
(241)	55
(242)	55
(243)	55
(289)	82
(293)	83 84
(303)	84
(318)	292 293
(319)	292 293
(320)	292 293
(321)	292 293
322	250 292 293
323	249 292
(324)	292
(380)	80
399	350
401	254 292 293
(402)	292
(403)	292
404	255 292 293
405	255 292 293
406	251 292 293
(407)	292
(408)	292
(409)	292
(410)	292
(411)	292
412	239 292
(413)	292
(414)	292
(415)	292
(416)	292
(433)	395
(436)	395
443	341
(451)	83
458	353
489	352
(490)	82 395
494	342
(520)	84

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000506

Vers	Seite
538	350
543	343
561	280 281 398
(562)	280 281
(563)	280 281
(564)	280 281
(565)	280 281
(566)	280 283
(567)	280
(568)	280
(569)	280
570	210 280 281
571	280 281 405
572	214 280 281 282
(573)	280
(574)	280
(575)	280
(576)	280 281
(577)	280 281
(578)	280 281
(579)	280
(580)	280
(581)	280
(582)	280 282
583	217 280
(584)	280 281
(585)	280 281
(586)	280
(587)	280 283
(588)	280
(589)	280
(590)	280
(591)	280
592	177
593	177
594	177
595	177
596	177
604	177
608	177
609	177
610	177
611	177
622	342
(624)	81
(633)	79
(642)	80
657	395
658	346
716	312
717	312
721	209
774	331
776	331
780	331
794	331
(797)	311
802	337
(807)	78
809	350
812	75 78 127
821	325
841	172
842	76 172
844	172
845	172
846	172
850	172
856	162
857	162
(858)	283 285
859	216 283 285
(860)	283 285
(861)	283 285
(862)	283 285
863	283 285 399
(864)	283 285
(865)	283 285
(866)	283 285
(867)	283 286
(868)	283 287
(869)	283 287
(870)	283 286 287
(871)	283 286
(872)	81 283 286
(873)	283 286
874	239 283 284
(875)	283 284
(876)	283
877	241 283 284
878	241 283 284
879	207 283
880	204 283 285
881	204 283 285
(882)	283 285
(883)	283
(884)	283
(885)	283
(886)	283
(887)	283
(888)	283
889	205 283
890	209 283 285
(891)	283
(892)	283 403
(893)	283 403
(894)	283 403
(895)	283
(896)	283
(897)	283

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000507

Vers	Seite
(898)	283
899	227 283
(900)	283
(901)	283
(902)	283
(903)	283
(904)	283
(905)	283
900	214 286 287
(905)	286
(906)	283 286
(907)	283 284
(908)	283 286
(909)	283
(910)	283 286
(911)	283 286
(912)	283
(913)	283
(914)	283
(915)	283 286
(916)	283 286
(917)	283 286
(918)	283
(919)	283 286
(920)	283
(921)	283
(922)	283
(923)	283
(924)	283
(925)	300
(926)	300
(927)	300
(928)	300
(929)	300
(930)	300
(931)	300
(932)	300
(933)	300
(934)	300
(935)	300
(936)	300
(937)	300
(938)	300
(939)	300
(940)	300
(941)	300
(942)	300
(943)	300
(944)	300
(945)	300
(946)	300
947	251 300 301 302
948	270 300 301
(949)	300 301
(950)	300
(951)	300 301
952	232 300 301
(953)	300
954	233 300
(955)	300
(956)	300
(957)	300 301
958	235 300 301
(959)	300 301
960	236 300 301
(961)	300
962	271 300 301
(963)	300 301
(964)	300 301
965	300 406
(966)	300
(967)	300
(968)	300
(969)	76 300 302
970	272 300 301
(971)	300 301 302
972	273 300 301 302
973	255 300 302
(974)	300
988	340
1001	404
1002	404
1027	248
(1033)	248
1041	268 300 301
1042	262 300
(1043)	300
1044	274 300 301
(1045)	300
1046	260 300
(1047)	300 301
(1048)	300
1049	267 300
(1065)	340
(1073)	83 341
(1142)	283 286
1143	79 283 286 367
(1144)	283
(1145)	283 286
(1146)	77 283
(1147)	283
(1148)	283
(1149)	283
(1150)	283
(1151)	283
(1152)	283
(1153)	283
(1154)	283
(1155)	283

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000508

Vers	Seite
1156	228 283
(1157)	283 284
1158	243 283 284
1159	243 283 284
(1160)	283
(1161)	283 285
(1162)	283 284
(1163)	283
1164	283 284 286 349
(1165)	283
(1166)	283
(1167)	283
1178	346
1230	330
1245	345
1252	321
1256	323
1257	369
1304	345
(1318)	283 284
(1318)	283 284
(1320)	283 284
(1321)	283 284
(1322)	283 284
(1323)	283 284
(1324)	283 284
(1325)	283 284
1326	209 283 285
(1327)	283
(1328)	283 284
(1329)	283 284
(1330)	283 284
(1331)	283 284
(1332)	283
(1333)	283
(1334)	283
(1335)	283 287
(1336)	76 283
(1337)	283
1338	247 283 284
1339	276 283
(1340)	283
(1341)	283
(1342)	283
(1343)	50 288
1344	244 288
1345	260 288 289
(1346)	288 289
1347	215 288
(1348)	288
(1349)	288
1350	232 288 289
1351	236 288 289
1352	232 288 289
1353	81 252 288
1354	234 288 289
(1355)	288
1356	236 288 289
1357	235 276 288 289 290
1358	270 288 289
1359	270 288 289
(1360)	288 289
1361	275 288-290
1362	271 288 289
(1363)	288
(1364)	288
(1366)	378
1384	328
1395	321
(1398)	76
(1400)	76
(1497)	76
1499	356
(1508)	280 281
(1509)	280 281
(1510)	280 281
(1511)	280 282
(1512)	280 282
(1513)	280 281
1514	213 280 281
(1515)	280 281
(1516)	280
(1517)	280 281
1518	76 280 281 401
(1519)	280-282
1520	280 281 400
(1521)	280 281
1522	280 399
(1523)	280
(1524)	280
(1525)	280 281
(1526)	280 281
(1527)	280 282
(1528)	280
(1529)	280
(1530)	280
(1531)	280
(1532)	280
(1533)	280
(1534)	280
1535	280 282 405
1536	280 282 370
1537	280 282 370
(1538)	280 282
(1539)	280 282
1540	280 282 369
1541	280 282 370
(1542)	280 283

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000509

Vers	Seite	Vers	Seite	Vers	Seite
(1543)	280	(1580)	123 296	(1617)	123 296
(1544)	280 281	(1581)	123 296	(1618)	123 296
(1545)	280 281	(1582)	123 296	(1619)	123 296
(1546)	280 283	(1583)	123 296	(1620)	123 296
(1547)	280 283	(1584)	123 296	(1621)	123 296
(1548)	280 283	(1585)	123 296	(1622)	123 296
(1549)	280	(1586)	123 296	(1623)	123 296
(1550)	280 281	(1587)	123 296	(1624)	123 296
(1551)	280	(1588)	123 296	(1625)	123 296
(1552)	280	(1589)	123 296	(1626)	123 296
(1553)	280	(1590)	123 296	(1627)	123 296
(1554)	280	(1591)	123 296	(1628)	123 296
(1555)	280 395	(1592)	123 296	(1629)	123 296
1556	226 280	(1593)	123 296	(1646)	303
(1557)	280	(1594)	123 296	1647	217 303 305
(1558)	280	(1595)	123 296	(1648)	303 304
(1559)	280	(1596)	123 296	(1649)	303 304
(1560)	280	(1597)	123 296	1650	303 305 366
(1561)	280	(1598)	123 296	1651	303 305 366
(1562)	280	(1599)	123 296	(1652)	303 306
(1563)	280	(1600)	123 296	(1653)	303
(1564)	123 296	(1601)	123 296	(1654)	303
(1565)	123 296	(1602)	123 296	(1655)	303
(1566)	123 296 297	(1603)	123 296	(1656)	303
(1567)	123 296	(1604)	123 296	(1657)	303
(1568)	123 296	(1605)	123 296	(1658)	303 306
(1569)	123 296	(1606)	123 296	(1659)	303
(1570)	123 296	(1607)	123 296	(1660)	303
(1571)	123 296	(1608)	123 296	(1661)	303
(1572)	123 296	(1609)	123 296	(1662)	303
(1573)	123 296	(1610)	123 296	(1663)	303
(1574)	123 296	(1611)	123 296	(1664)	303 380
(1575)	123 296	(1612)	123 296	(1665)	303
(1576)	123 296	(1613)	123 296	(1666)	303 304
(1577)	123 296	(1614)	123 296	(1667)	303
(1578)	123 296	(1615)	123 296	(1668)	83 303
(1579)	123 296	(1616)	123 296	(1669)	303 304

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000510

Vers	Seite
(1670)	303
(1671)	303
(1672)	82 303
1673	260 303 305
1674	233 303 305
(1675)	303 305
(1676)	303 305
1677	234 303 305
(1678)	303
(1679)	303
1680	303 367
(1681)	303 371
1682	303 304 371
(1683)	303 305
(1684)	303 305
(1685)	303 305
(1686)	303 305
(1687)	303 305
(1688)	303 305
(1689)	303 305
(1690)	303 305
(1691)	303
(1692)	303 306
(1693)	303
(1694)	303
(1695)	303
1696	390
1697	390
1698	390
1702	79 390
1703	79 390
(1704)	79
1705	79 390
(1706)	79
(1707)	79
1709	390
(1715)	79
(1716)	79 390
1718	79 390
1719	390
1722	390
1724	390
1725	390
1726	390
1727	83 378
(1739)	81
1744	140
1748	140
1749	140
1750	140
(1752)	298
(1753)	298
(1754)	298
(1755)	298
(1756)	298
(1757)	298
(1758)	298
1759	140 298
(1760)	298
1761	140 298
1775	140
1777	395
(1807)	43
(1808)	43
(1809)	43
(1834)	380
(1835)	380
1836	385
1890	385
(1899)	299
(1900)	299
(1901)	299
(1902)	299
(1903)	299
(1904)	299
(1905)	299
(1906)	299
(1907)	299
(1908)	299
(1909)	299
1911	84 138
1912	138
1913	138
1914	384
1915	383
1916	383
(1920)	384
1924	83 84 138
1927	138
1929	150
1930	150
1931	150
1934	150
1935	150
1936	150
1937	150
1941	150
1942	150
1944	150
1945	150
1946	150
1949	150
1950	150
1951	150
(1979)	174
(1980)	174
(1981)	174
(1982)	174
(1983)	174
(1984)	174
(1985)	174

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000511

Vers	Seite	Vers	Seite	Vers	Seite
(1986)	174	(2024)	283	(2060)	283
(1987)	174	(2025)	283	2061	245 303 306
(1988)	174	2026	221 283	2062	245 303 306
(1992)	283 286	(2027)	283	(2063)	303
(1993)	283 286	2028	222 283	(2064)	303
(1994)	283 286	(2029)	283	(2065)	303 305
(1995)	283	(2030)	283	(2066)	303
(1996)	283 286	2031	230 283	(2067)	303
(1997)	283	(2032)	283	(2068)	303
(1998)	283	2033	221 283	(2069)	303
(1999)	283	(2034)	283	(2070)	303
(2000)	283 285	(2035)	283	(2071)	303
(2001)	283 285	(2036)	283	(2072)	303 306
(2002)	283 285	(2037)	283	2073	205 303
(2003)	283 285	(2038)	283	2074	205 303 305
(2004)	283 285	(2039)	303	(2075)	303
(2005)	283 285	(2040)	303	(2076)	303
(2006)	283 285	(2041)	303	2077	303 306 351
(2007)	283 285	(2042)	303 305	(2078)	303
(2008)	283	(2043)	303 305	(2079)	303
(2009)	283	(2044)	303 305	(2080)	303
(2010)	283	(2045)	303 305	2094	189
(2011)	283	(2046)	303 305	2095	189
(2012)	283	(2047)	303 305	(2100)	77
(2013)	273 283	(2048)	303 305	2112	189
2014	256 283 286	(2049)	303 305	2113	189
2015	256 283 286	(2050)	303 305	2114	189
2016	256 283 286	(2051)	303 305	2118	143
(2017)	283 285	(2052)	303 305	2119	143
(2018)	283	(2053)	303 305	2120	81 143
(2019)	283	(2054)	303 305	2121	143
(2020)	283 305	(2055)	303	2123	143
(2021)	218 283	(2056)	303	2124	143
(2022)	283	(2057)	303	2125	143
(2022)	283	(2058)	303	(2145)	76
(2023)	283	(2059)	303	(2148)	79

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000512

Vers	Seite
2172	339
2188	330
2285	384
2299	381
2301	381
2302	381
2305	384
2351	259 292 293
2352	79 259 292 293
(2353)	292
(2354)	292
2355	243 292 293
2356	242 292 293
2357	241 292 293
2358	242 292 293
2359	242 292 293
(2360)	292
(2361)	292
(2368)	334
(2380)	334
2385	342
2447	384
2456	413
2471	84 352
(2486)	77
2504	341
2548	355
2569	404
2570	404
2625	324
2627	368
2628	331
2718	343
2723	118
2833	346
2856	322
3009	118
3012	338
3029	406
3089	344
3141	356
3142	356
3143	356
3144	356
3145	356
3146	356
3147	356
3148	356
3149	356
3150	356
3151	356
3198	261
3199	118
3280	413
3311	337
3312	337
3344	118
3360	322
3383	268
3457	340
(3460)	300
(3461)	300
(3462)	300
3463	204 300
(3464)	300 301
(3465)	300 301
(3466)	300 301
(3467)	300
3487	365
(3605)	413
(3628)	413
3637	394
3641	310
(3644)	81
3647	261 288
3648	272 288 290
(3649)	288
3650	253 288 291
(3651)	288
(3652)	288
(3653)	288
3716	323
3811	165
3816	165
3817	165
3818	165
3819	165
3820	165
3821	165
3822	165
(3825)	299
3826	165
(3828)	299
3841	165
3848	165
3849	165
3850	165
3851	165
3852	165
3853	165
3859	165
3860	165
3861	165
3865	165
3866	165
3867	165
3893	252
(3932)	395
3943	387
3964	250 288 291

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000513

Vers	Seite
(3965)	288 291
3966	258 288 291
3967	275 288-290
3968	288
3969	288 402
(3970)	288
3971	276 288 290
(3972)	84 288
(3973)	288
(3974)	288
3975	255 288 291
(3976)	288
3977	278 288 291
(3978)	288 291
(3979)	288 291
(3980)	288
(3981)	288
(3982)	77 288
(3983)	288 289
3984	269 288 289
3985	274 288
(3986)	288
(3987)	288
(3988)	288
3989	275 288-290
3990	271 288
3991	271 288
3992	277 288 289 291
3993	82 277 288 289 291
(3994)	76 288
3995	258 288 291
(3996)	288
4015	325
(4044)	77
(4093)	298
(4094)	298
(4095)	298
(4096)	298
(4097)	298
(4098)	298
(4099)	298
(4100)	298
(4101)	298
(4102)	298
(4103)	298
(4104)	298
(4105)	298
(4106)	298
(4107)	298
(4108)	298
(4109)	298
(4110)	298
(4111)	298
(4112)	298
(4113)	298
(4114)	298
(4115)	298
(4116)	298
4117	213 298
(4118)	298
4126	199
(4135)	298
(4136)	298
4142	199
4149	179
4150	179
4157	179
4160	179
(4165)	77
4167	179
4172	179
4174	84 179
4175	179
4176	179
4177	179
(4189)	82
(4262)	414
4268	352
4288	405
4289	118
(4296)	78
(4297)	83
(4346)	77
(4365)	300
(4366)	300
(4367)	300
(4368)	300
(4369)	300
(4370)	300
(4371)	300
4372	269 300 301
(4373)	300
4381	338
4407	245
(4429)	218
4432	410
(4459)	395 396 408
(4466)	59
(4467)	59
(4468)	59
(4469)	59
(4470)	59
(4471)	59
(4472)	59
(4473)	59
(4474)	59
(4475)	59
(4476)	59
(4477)	59
(4478)	59

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000514

Vers	Seite	Vers	Seite	Vers	Seite
(4479)	59	(4531)	280	4866	339
(4480)	59	4577	132 298	4924	355
(4481)	59	4578	132 298	4925	292 293 351
(4482)	59	(4579)	298	4926	250 292 293
(4483)	59	(4580)	298	4927	292 406
(4484)	59	(4581)	298	4928	253 292 293
(4485)	59	(4582)	298	4929	253 292 293
(4486)	59	(4583)	298	(4930)	292
(4487)	59	(4584)	298	(4931)	292
(4488)	59	(4585)	298	(4970)	288
(4489)	59	4586	132 298	(4971)	288
(4490)	59	4587	83 132 298	(4972)	288
(4491)	59	4588	132 298	(4973)	288-290
(4492)	59	4589	132 298	4974	273 288 289
(4493)	59	4590	132	(4975)	288
(4494)	59	(4596)	83	(4976)	288
(4495)	59	4598	132	(4977)	218 288
(4496)	59	4599	132	4978	223 288
(4497)	59	(4635)	414	(4979)	288 290
(4498)	280	4636	119	(4980)	288 291
(4499)	280 282	4696	345	(4981)	288 290
(4500)	280	4724	161	(4982)	288
(4501)	280	4725	161	(4983)	288
(4502)	280	4729	161	(4984)	288
(4503)	280	4730	161	(4985)	288
4519	215 280 281	4783	355	(4986)	288
(4520)	280 281	4809	338	(4987)	288
(4521)	280 281	(4831)	292	(4988)	288
(4522)	280	(4832)	292 293	(4989)	288
(4523)	280	(4833)	292	(4990)	288
(4524)	280 281	(4834)	292	(4991)	288
(4525)	280 281	(4835)	292 293	(4992)	288
(4526)	280	(4836)	292 293	(4993)	288
(4527)	280	(4837)	292 293	4994	254 288 291
(4528)	280	4838	244 292 293	(4995)	303 304
(4529)	280	4839	240 292 293	(4996)	303 304
(4530)	280 295	(4840)	292 293	(4997)	303 304

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000515

Vers	Seite	Vers	Seite	Vers	Seite
(4998)	303 304	5035	183	5640	388
(4999)	303	5038	234	5642	82 388
(5000)	303	5041	183	(5646)	80
(5001)	303	5049	183	5656	394
(5002)	303	5050	183	5657	394
(5003)	303	5053	343	5659	394
(5004)	303	(5057)	78	(5663)	80 280 281
(5005)	303	5114	354	(5664)	280 281
(5006)	303 304	5164	199	(5665)	280 281
(5007)	303 304	(5184)	77	(5666)	280 281
(5008)	303 304	5221	332	5667	280 281 401
(5009)	303	5222	332	(5668)	280 281
(5010)	303	5226	332	5669	280 281 402
(5011)	303	5227	332	5670	216 280-282
(5012)	303	5264	326	(5671)	280 282
5013	212 303	5281	323	(5672)	280-282
5014	212 303 304	5375	329	(5673)	280-282
(5015)	303	5376	329	(5674)	280 282
(5016)	303	5407	327	(5675)	280 282
(5017)	303	5408	327	(5676)	280 282
(5018)	303	5409	327	(5677)	280 282
(5019)	303	(5419)	81	(5678)	280 282
(5020)	303	5425	75 82 127	(5679)	280 282
(5021)	303 305	(5426)	80	(5680)	280 282
(5022)	303 305	5428	127 298	(5681)	280-282
5023	229 303 305	(5429)	81 298	(5682)	280-282
(5024)	303	(5430)	298 299	(5683)	280-282
(5025)	303	5431	77 83 127	5684	229 280 282
(5026)	303	(5451)	77	(5685)	280-282
(5027)	303	(5457)	84	(5686)	280 282
(5028)	303	5630	405	5687	230 280-282
(5029)	303	5633	365	5688	280-282 406
(5030)	303	5634	365	(5689)	280 282
(5031)	303	5635	365	(5690)	280
(5032)	303	5637	388	5691	104 280
(5033)	303	5638	388	5692	230 280
5034	183	5639	388	(5693)	280

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000516

Vers	Seite
(5694)	280 282
(5695)	280 282
(5696)	280 282
(5697)	280
(5698)	280
(5699)	280
5700	280 411
(5701)	280
5702	79 123 245 296
(5703)	123 296
(5704)	123 296
(5705)	123 296
(5706)	123 296
(5707)	123 296
(5708)	123 296
(5709)	123 296
(5710)	123 296
5711	123 296 402
(5712)	123 296
(5713)	123 296
(5714)	123 296
(5715)	123 296
(5716)	123 296
(5717)	123 296
(5718)	123 296
5719	123 216 296
(5720)	123 296
(5721)	123 296
(5722)	123 296
(5723)	123 296
(5724)	123 296
(5725)	123 296 413 414
(5726)	123 296 414
(5727)	123 296
(5728)	123 296
(5729)	123 296
5730	123 277 296
(5731)	123 296
5732	123 210 296
5733	123 217 296
(5734)	123 296
(5735)	123 296
(5736)	123 296
(5737)	123 296
(5738)	123 296
(5739)	105 123 296
(5740)	105 123 296
(5741)	123 296
(5742)	123 296
(5743)	123 296
(5744)	123 296
5753	157
5759	157
5761	157
(5764)	79
5766	157
(5769)	81
(5771)	356
5781	157
5782	157
5784	157
5785	157
5786	157
5803	181
5804	181
5809	181
5814	181
5824	181
5825	181
5826	181
5836	137
5837	137
5840	137
5902	239 292
(5903)	292 293
(5904)	292 293
(5905)	292 293
(5906)	292
5907	239 292
(5908)	292 293
(5909)	292 293
(5910)	292 293
(5911)	292 293
(5912)	292
(6007)	298
(6008)	76 79 298
(6009)	78 298
(6013)	82
6014	78 298 311
(6015)	298
6017	82 137
6059	387
(6061)	414
6174	328
6297	353
(6371)	59
(6372)	59
(6373)	59
(6374)	59
(6375)	59
(6376)	59
(6377)	59
(6378)	59
(6379)	59
(6380)	59
(6381)	59
(6382)	59
(6383)	59
(6384)	59
(6385)	59

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000517

Vers	Seite	Vers	Seite	Vers	Seite
(6386)	59	6531	148	(7029)	45 60
(6387)	59	6541	148	(7030)	60
(6388)	59	(6563)	60	(7031)	60
(6389)	59	(6564)	60	(7032)	60
(6390)	59	(6565)	60	(7033)	60
(6391)	59	(6566)	60	(7034)	60
(6392)	59	(6567)	60	7035	60 199
(6393)	59	(6568)	60	7091	303 311
(6394)	59	(6569)	60	(7092)	303
(6395)	59	(6599)	414	(7093)	303
(6396)	59	(6637)	81	(7094)	303 304
(6397)	59	6639	324	(7095)	303 304
(6398)	59	6640	324	(7096)	303 304
(6399)	59	(6710)	414	(7097)	303 304
(6400)	59	(6717)	413	(7098)	303 304
(6401)	59	(6718)	120 414	(7099)	303 304
(6402)	59	(6785)	82 298	(7100)	303 304
(6403)	59	6786	77 131 298	(7101)	303 304
(6404)	59	6787	131 298	(7102)	303 304
(6405)	59	6788	83 131 298	(7103)	303 304
(6406)	59	(6789)	298	(7104)	303 304
6416	382	(6790)	75	(7105)	303
6422	409	6791	81 131	(7106)	303
6434	159	6813	94	(7107)	303
6435	159	6814	94	(7108)	303
6436	159	6815	77 94	(7109)	303
6439	159	6816	94	7110	303 368
6443	159	6817	82 94	(7111)	303
6446	159	6818	75 76 94	(7112)	303
(6491)	298	6819	94	(7113)	303
(6494)	298	(6828)	77	(7114)	303 304
6497	148	6832	326	(7115)	303 304
6498	148	(6855)	81	(7116)	303 304
6510	148 298	6999	45 76 81 98	(7117)	303
(6512)	300	7000	76 98	(7118)	303
6514	148	(7001)	78	(7119)	303 304
6522	381	7005	98	(7120)	303

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000518

Vers	Seite	Vers	Seite	Vers	Seite
(7121)	303 305	(7176)	413	7392	194
(7122)	303 305	7179	146	7394	194
(7123)	303	7197	354	7395	194
(7124)	303	(7213)	107	7410	194
(7125)	303	(7214)	107	7411	194
(7126)	303 305	(7215)	107	7412	194
7127	262 303 305	(7216)	107	7413	194
7128	216 303 305	(7217)	107	7414	194
(7129)	303 305	(7218)	107	7415	194
(7130)	303	(7219)	107	7416	194
(7131)	303	(7220)	107	7417	194
(7132)	303	(7221)	107	7423	194
(7133)	303	(7222)	107	7439	194
7134	303 304 329	(7223)	107	7441	194
(7135)	298	(7224)	107	7442	194
(7136)	84 298	(7225)	107	7443	194
(7137)	79 298	(7226)	107	7446	194
(7138)	83 298	7281	145	7447	194
(7139)	298	7282	145	(7456)	84
(7140)	298	7283	145	(7457)	84
(7141)	298	7285	145	(7458)	84
(7142)	298	7286	299 386	(7459)	84
(7143)	298	7298	145	(7460)	84
7144	146 298	7323	191	(7461)	84
7145	146 298	7336	191	(7462)	84
(7146)	298	7339	191	(7497)	414
(7147)	298	7345	190 191	(7500)	414
(7148)	84 298	7363	191	(7505)	84
(7149)	298	7364	191	(7506)	84
(7155)	84	7367	191	(7508)	84
7158	146	7368	191	7679	329
7159	146	7370	191	7712	321
(7165)	83	7371	191	(7743)	78
7166	146	7378	194	7761	83 335
7167	146	7381	194	7762	335
7168	146	7390	194	7763	335
7169	146	7391	194	7764	335

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000519

Vers	Seite	Vers	Seite	Vers	Seite
7765	335	(7888)	113	8068	163
7766	335	(7889)	113	8070	163
(7882)	113	(7890)	113	8071	163
(7883)	113	(7891)	113	8072	163
(7884)	113	(7923)	414	8078	163
(7885)	113	(8011)	415	8130	325
(7886)	113	8065	163	8136	326
(7887)	113	8067	163	(8266)	414

Hs. İslam Eserleri

Vers	Seite	Vers	Seite	Vers	Seite
225	235	(1226)	73	(1251)	73
(459)	80	(1227)	73	(1252)	73
(580-590)	72	(1228)	73	(1253)	73
(642)	79	(1229)	73	(1254)	73
(751)	79	(1230)	73	(1255)	73
(854)	78	(1231)	73	(1256)	73
(858)	79	(1232)	73	1257	73 184
(862)	80	(1233)	73	1258	73 184
(941)	79	(1234)	73	(1259)	73
(1159)	81	(1235)	73	(1260)	73
1211	73 184	(1236)	73	(1261)	73
1212	73 184	(1237)	73	(2165-2179)	73
1213	73 184	(1238)	73	(3378)	78
1214	73 184	1239	73 407	(3520-3526)	73
(1215)	73	(1240)	73	(3555-3565)	73
1216	73 184	(1241)	73	(3593-3599)	73
1217	73 407	1242	73 407	(3683-3689)	73
(1218)	73	1243	73 184	(3824-3832)	73
(1219)	73	1244	73 184	(4456-4468)	72
(1220)	73	(1245)	73	(4507)	80
(1221)	73	(1246)	73	(4878-4884)	73
(1222)	73	(1247)	73	(5061-5067)	73
(1223)	73	1248	73 184	(5160-5166)	73
(1224)	73	(1249)	73	(5171)	394
(1225)	73	(1250)	73	(5339-5345)	73

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000520

Vers	Seite	Vers	Seite	Vers	Seite
(5404-5412)	72	(6942-6948)	73	(7604-7610)	74
(5413-5421)	72	(6949-6955)	73	(7611-7617)	74
(5422-5428)	72	(6956-6964)	73	(7743)	78
(5429-5434)	72	6979	142	(7805-7811)	74
(5641-5651)	73	6980	142	(7839-7845)	74
(6016-6022)	73	6982	142	(7940-7946)	74
(6573-6579)	73	(7375-7381)	74	(8289-8295)	74
(6739-6745)	73	(7424-7428)	74	(8325-8331)	74
(6929-6935)	73	(7449-7462)	73	(8367-8373)	74
		(7597-7603)	73	(8405-8413)	74

Hs. Düğümlü Baba

Vers	Seite	Vers	Seite	Vers	Seite
(79)	79	(266)	73	(289)	73
244	73 184	(267)	73	(290)	73
245	73 184	(268)	73	291	73 184
246	73 184	(269)	73	292	73 184
247	73 184	(270)	73	293	73 184
(248)	73	(271)	73	(294)	73
249	73 184	(272)	73	(295)	73
(250)	73	(273)	73	(310)	80
(251)	73	(274)	73	(326-340)	73
(252)	73	275	73 184	(376)	79
(253)	73	276	73 184	(1130)	78
(254)	73	(277)	73	(1150)	78
(255)	73	(278)	73	(1387)	80
(256)	73	(279)	73	(2547)	81
(257)	73	280	73 184	(2626)	78
(258)	73	(281)	73	(2681)	78
(259)	73	(282)	73	(2649-2656)	74
(260)	73	(283)	73	(2696)	80
(261)	73	(284)	73	(2828-2836)	74
(262)	73	(285)	73	(2992-3001)	73
(263)	73	(286)	73	(3002-3008)	73
(264)	73	(287)	73	(3016-3022)	73
(265)	73	(288)	73	(3067-3074)	74

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000521

Vers	Seite	Vers	Seite	Vers	Seite
(3082-3090)	73	(5024)	74	(6222-6228)	73
(3382-3397)	74	(5025)	74	(6276-6282)	73
(3618-3624)	74	(5026)	74	(6290-6296)	73
(3885-3897)	72	(5027)	74	(6413-6419)	73
(4166-4172)	73	(5028)	74	(6431-6439)	74
(4221-4229)	73	5029	74 188	(6462-6470)	73
(4450-4456)	74	(5303-5309)	73	(6615-6629)	73
(4484-4490)	73	(5411-5417)	74	(6798-6804)	74
(4512-4518)	74	(5514-5522)	74	(6819-6825)	74
(4690-4696)	73	(5570-5574)	74	(6905-6911)	73
(4808-4814)	73	(5744-5750)	74	(7058-7064)	74
(4880-4886)	72	(5952-5958)	74	(7148-7154)	74
(4887-4893)	72	(5976-5986)	74	(7155-7163)	74
(4894-4902)	72	6049	73 142	(7402-7408)	74
(4910-4918)	72	6050	73 142	(7529-7535)	74
5019	74 188	(6051)	73	(7549-7555)	74
5020	74 188	6052	73 142	(7579-7585)	74
5021	74 188	(6053)	73	(7586-7591)	74
(5022)	74	(6054)	73	(7792-7798)	74
(5023)	74	(6055)	73	(7863-7869)	74

Hs. British Museum

Vers	Seite	Vers	Seite	Vers	Seite
(12)	79	(516)	80	(3285)	394
(34)	78	(580-590)	72	(3540-3548)	72
(146)	81	(1518)	83	(3549-3557)	72
(187)	80	(1537)	83	(3558-3564)	72
(197)	82	(2651)	80	(3565-3570)	72
(459)	79	(3160)	82		

Hs. Vaticana

Vers	Seite	Vers	Seite	Vers	Seite
(119)	82	(163)	79	(906)	80
(124)	79	(171)	79	(1025-1035)	72

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000522

Vers	Seite	Vers	Seite	Vers	Seite
(2084)	78	(2777)	81	(2991-3002)	72
(2757)	82	(2806)	81	(4246)	80
				(4281)	80

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000523

Ne 14/5

(22)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000524

Ne 14/5

(22)

ULB Halle
3/1
000 804 72X

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000527

6, 1/83

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000528

Weltbild
Dichters Aḥmedī
erücksichtigung
wans

ntamer

REIBURG IM BREISGAU

Farbkarte #13
B.I.G.
Blue Cyan Green Yellow Red Magenta White 3/Color Black
Inches Centimetres

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13597/fragment/page=00000529