4. Literarische Rezeption

4.1 Literarische Rezeption als „Nutzung“

Die literarische Rezeption der Werke des Quellenkorpus durch andere Autoren, etwa in Nachdichtungen oder Kommentaren, ist als eine spezielle Form von Nutzung zu verstehen. Wir haben es hierbei zunächst mit der Nutzung durch eine einzelne Person – d. h. den jeweiligen Autor der Nachahmung oder des Kommentars – zu tun. Über das rezipierende Werk ist wiederum eine mittelbare Nutzung des Originalwerks, etwa durch Leser, Kopisten oder Stifter, möglich. In meiner Untersuchung zur Nutzung der Werke des Quellenkorpus ist darum auch die literarische Rezeption zu berücksichtigen. In diesem Zusammenhang stellen sich drei Fragen:

1. Welche Arten von literarischer Rezeption liegen zu den Texten des Quellenkorpus vor?
2. Was sagen die rezipierenden Autoren zum Anlass und der Intention der Bearbeitung?
3. Lässt sich eine Nutzung der rezipierenden Texte – und damit die mittelbare Nutzung der Werke des Quellenkorpus – in nennenswertem Umfang nachweisen?

Zur literarischen Nutzung eines Werkes gehören, wie bereits erwähnt, Textsorten wie Imitationen, Übersetzungen oder Kommentare. Es ist nicht immer leicht, diese verschiedenen Textsorten voneinander abzugrenzen. Walter Andrews postuliert in seinem Beitrag zum Sammelband *Translations – (Re)shaping of Literature and Culture* (2002) einen sehr weiten Begriff von *translation*; dieser schließt beispielsweise Kommentare (*şerḥ*) und Imitationen (*naẓīre*) ein.[1] Wie weit die Bedeutung des meist als „Übersetzung“ wiedergegebenen Begriffs *terceme/tercüme* ist, zeigt etwa auch die Verwendung durch Aḥmed Bīcān. Wenn er Yazıcıoġlı Muḥammeds arabischen Text *Maġārib az-Zamān* kürzt und ins Türkische übersetzt, so bezeichnet er diese Tätigkeit in der Einleitung seiner *Envār el-ʿĀşıḳīn* als *cemʿ-ü tercüme* („Sammeln und Übersetzen“).[2] An anderer Stelle „übersetzt“ er in seinen *Envār el-ʿĀşıḳīn* ein ganzes Buch – ʿAbdullāh Anṣārīs (st. 481 h./1089) *Manāzil as-Sāʾirīn* („Stationen der Reisenden“) – in eine einzige einseitige Tabelle.[3]

---

1 Andrews 2002.

2 Vgl. oben Abschnitt 2.4.1.

3 Vgl. oben Abschnitt 3.3.2.5. Aḥmed Bīcāns Formulierung lautet: *Anı tercüme ėtdüm bu şekilde yazdum* („Ich habe es übersetzt und in dieser Form niedergeschrieben“), Pertev 229m, 295b-296a; vgl. TSMK K 1012, 163b; AOI Zürich 50, 393; TSMK R 366, 145b und 146a; Typendruck 1278 h., 345; lithographischer Druck 1275 h., 304.

https://doi.org/10.5771/9783956507045-209, am 29.09.2024, 02:36:02
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Andrews zeigt auch, dass die Abgrenzung des Begriffs *naẓīre* („Imitation") schwierig ist: Es kann sich dabei sowohl um ein als Imitation konzipiertes und dicht mit formalen und inhaltlichen Bezügen durchwobenes Werk handeln als auch um ein sehr vage unter dem „Einfluss" des rezipierten Textes stehendes Werk.[4] Auch die Trennung zwischen Textvarianz und einer bewussten Bearbeitung, welche möglicherweise als *naẓīre* verstanden werden kann, ist bei Texten mit großer Textvarianz nicht einfach.[5]

Meine Untersuchung zur literarischen Rezeption beschränkt sich auf Texte, in welchen der Autor einen Bezug zu einem der Werke meines Quellenkorpus herstellt, oder welche von sekundären Quellentexten – biographischen oder bibliographischen Werken sowie Handschrifteneinträgen – als *naẓīre*, *terceme* oder *şerḥ* bezeichnet werden. Auch die Terminologie übernehme ich jeweils aus den Quellen – belegen konnte ich im untersuchten Korpus nur die Termini *naẓīre* und *şerḥ*.

Insgesamt ist festzustellen, dass sich keine Nachahmungen oder Kommentare zu den Prosawerken des Quellenkorpus nachweisen lassen. Die folgenden Abschnitte behandeln darum nur den *Dīvān* von Yūnus Emre, Süleymān Çelebis *Vesīlet en-Necāt* und Yazıcıoġlı Muḥammeds *Muḥammedīye*. Von den Werken des Quellenkorpus sind auch Übersetzungen in andere Sprachen bislang nicht bekannt. Gibb erwähnt zwar in seiner *History of Ottoman Poetry* eine persische Übersetzung von Yazıcıoġlıs *Muḥammedīye*, welche der Gelehrte und Dichter Muṣannifak (st. 875 h./1470-1471) verfasst haben soll.[6] Es handelt sich bei Muṣannifaks *Muḥammedīye* laut Kātib Çelebis *Kašf aẓ-ẓunūn* jedoch um einen Korankommentar.[7] Ein Bezug zu Yazıcıoġlıs *Muḥammedīye* existiert nicht.

4.2 Nachdichtungen (naẓīre)

Die *naẓīre* („Nachdichtung" oder „Paralleldichtung") ist ein zentrales Konzept der osmanischen Literaturtradition.[8] Die Fähigkeit, unter Verwendung desselben „Materials" (Versmaß, Reimschema und zentrales Vokabular) das Werk eines anderen Dichters neu zu dichten und dabei idealiter gar übertreffen zu können, war das wesentliche Kriterium für Anerkennung und Ruhm. So hat Tolasa nachgewiesen, dass in der *teẕkire*-Literatur die Beurteilung der porträtierten Dichter sich hauptsächlich auf die Qualität von deren *naẓīre*-Dichtungen stützt.[9]

---

4 Verschiedene Formen von „Einfluss" (*etki* oder *tesir*) unterscheidet beispielsweise Çelebioğlu 1996, 1, 197f.

5 Siehe im folgenden Abschnitt 4.2 als Beispiel Süleymān Çelebis *Vesīlet en-Necāt*.

6 Gibb 1900-1909, 1, 406.

7 *Kašf aẓ-Ẓunūn* 1941-1943 [1971²], 2, 1618. Siehe auch M. Kâmil Yaşaroğlu, „Musannifek," DİA, 31 (2006), 239f.

8 Andrews 2002, 18, bevorzugt den Begriff Paralleldichtung, da es nicht darum gehe, ein Gedicht nachzuahmen, sondern vielmehr aus demselben Rohmaterial (Versmaß, Reim und zentrales Vokabular) eine andere Version zu dichten.

9 Tolasa 1983 und Toska 2002, 64-74.

https://doi.org/10.5771/9783956507045-209, am 29.09.2024, 02:36:02
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Andrews zeigt, dass die *naẓīre*-Dichtung durch den Umstand, dass die *naẓīre*-Texte sich fast ausschließlich auf einen arabisch-persischen Kernwortschatz stützten, Sprachgrenzen überschreiten konnte und so einen wichtigen Anteil an der Entstehung der osmanischen *dīvān*-Literatur hatte.[10] In den folgenden Untersuchungen ist zu klären, inwieweit das *naẓīre*-Konzept der *dīvān*-Literatur auf das der populären religiösen Literatur übertragen werden konnte und gegebenenfalls eine Rolle bei deren Rezeption spielte. Dabei sind zwei Punkte zu beachten: 1. Die von Andrews untersuchten *naẓīre*-Dichtungen der osmanischen *dīvān*-Literatur unterscheiden sich allein schon im Umfang von den Werken meines Quellenkorpus. Die von Andrews untersuchten Texteinheiten (d. h. Gedichte) bestehen aus wenigen Versen oder höchstens wenigen Seiten. Das trifft von den hier untersuchten Werken nur auf die Gedichte von Yūnus Emre zu, zu denen es auch *naẓīre*-Dichtungen gibt.[11] Das Werk von Süleymān Çelebi hat hingegen einige hundert, das von Yazıcıoğlı circa 9000 Verse. Yazıcıoğlı schreibt in acht verschiedenen Versmaßen, zwischen denen er in regelmäßigen Abständen wechselt.[12] Darüber hinaus gibt es Abschnitte mit Endreim (*ḳāfīye*) und solche ohne Endreim. Es fragt sich, wie in einem solchen Fall die formalen Anspielungen einer *naẓīre* zu erkennen sind. Ist beispielsweise beim Wechsel der Versmaße dieselbe Reihenfolge zu erwarten? 2. Ein zusätzliches Problem ergibt sich bei einem Werk wie Süleymān Çelebis *Vesīlet en-Necāt* durch die starke Textvarianz – der Text liegt in Varianten von einem Umfang zwischen 150 und 1300 Versen vor.[13] In einem Artikel aus dem Jahr 1974 stellt Hasibe Mazıoğlu verschiedene *Mevlid*-Texte vor und untersucht in diesen den „Einfluss" (*etki*) von Süleymān Çelebis *Vesīlet en-Necāt*.[14] Zwei ihrer Ergebnisse sind für das Verständnis des Konzepts *naẓīre* wichtig: a) Namentliche Bezüge auf Süleymān Çelebi gibt es in einigen – aber nicht in allen – späteren *Mevlid*-Dichtungen.[15] b) Einerseits werden in späteren *Mevlid*-Texten teilweise vollständige Verse aus der *Vesīlet en-Necāt* übernommen, andererseits finden sich in *Vesīlet en-Necāt*-Handschriften auch Verse späterer *Mevlid*-Dichtungen. Mazıoğlus Beobachtungen zeigen, dass *naẓīre*-Texte zu Süleymān Çelebis Werk existieren, dass aber beim aktuellen Stand der Forschung – und möglicherweise auch generell – eine klare Trennung zwischen Textvarianz und Paralleldichtung im Fall der *Vesīlet en-Necāt* kaum möglich ist. In Werken mit einer sehr stabilen Überlieferung, wie etwa Yazıcıoğlıs *Muḥammedīye*, sind solche Überlagerungen von Paralleldichtung und Textvarianz hingegen nicht zu beobachten.

---

10 Andrews 2002, 33.

11 Laut Gölpınarlı 1961, 204-251, gibt es bereits sehr frühe *naẓīre*-Gedichte zu Yūnus Emres Werken; den frühesten Dichter, Saʿid Emre, datiert er ins 14. Jahrhundert. Vgl. auch Tatcı 2008, 5, 54-100.

12 Ausführlich zur formalen Gestaltung siehe Çelebioğlu 1996, 1, 95-119

13 Vgl. oben Abschnitt 3.2.2.

14 Mazıoğlu 1974.

15 Mazıoğlu 1974, 59; Yazar 2008.

https://doi.org/10.5771/9783956507045-209, am 29.09.2024, 02:36:02
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Die Forschung hat sich den *naẓīre*-Dichtungen zu den Werken von Yūnus Emre und Süleymān Çelebi bisher kaum gewidmet. Zur weiteren Nutzung der Yūnus Emre-Imitationen – also der mittelbaren Nutzung der Texte von Yūnus Emre – liegen praktisch keine Daten vor.[16] Die *naẓīre*-Dichtung zu Süleymān ist zumindest punktuell besser erforscht – es gibt Analysen einzelner Werke und einen Überblick über das erhaltene Handschriftenmaterial.[17] Pekolcay listet 63 türkische *Mevlid*-Werke auf, welche von anderen Autoren verfasst wurden oder in den erhaltenen Handschriften ohne Autorsignatur vorliegen.[18] Von diesen konnte sie in den meisten Fällen jeweils nur ein oder zwei Handschriften nachweisen. Es gibt also keine Anhaltspunkte für eine weite Verbreitung. Offen muss aber bleiben, ob bestimmte *naẓīre*-Texte als Textvariante der *Vesīlet en-Necāt* weiter genutzt wurden. Eine rezeptionsgeschichtliche Untersuchung der Textvarianz in Süleymān Çelebis Werk steht noch aus.[19]

4.2.1 Die Maḥmūdīye *des Ḳāḍī Bedreddīn Maḥmūd*

Um 1500 schrieb Ḳāḍī Bedreddīn Maḥmūd b. eş-Şeyḫ el-Ḥācc Muḥammed Taŋrıvėrmiş (starb nach 911 h./1505-1506)[20] unter dem Titel *Vesīlet el-Maḥmūdīye* (bzw. kurz *Maḥmūdīye*) eine *naẓīre* zu Yazıcıoğlıs *Muḥammedīye*.[21] Der Autor – ein Angehöriger der *ʿulemā* – lebte im Umfeld des Osmanischen Hofes und stieg bis zum Amt des *ḳāżīʿasker* von Anatolien auf.[22] Ḳāḍī Bedreddīn Maḥmūds Werk entstand laut Vorwort zur Regierungszeit Sultan Bāyezīds II. (886-918 h./1481-1512). In dem sehr kurzen Vorwort der *Maḥmūdīye* verweist Ḳāḍī Bedreddīn Maḥmūd nicht auf Yazıcıoğlıs *Muḥammedīye*, Leser mussten das Werk also selbst als *naẓīre* erkennen oder aus anderer Quelle auf den Bezug zwischen den beiden Werken aufmerksam gemacht werden.

---

16 Gölpınarlı 1961, 204-251, gibt eine große Zahl von *naẓīre*-Texten zu Yūnus Emre wieder. Es fehlen aber Angaben zu den verwendeten Handschriften, so dass Aussagen über die Verbreitung nicht möglich sind.

17 Analysen einzelner *naẓīre*-Werke in Mazıoğlu 1974 und Yazar 2008; zu den Handschriften siehe Pekolcay 2005[3], 39-42.

18 Pekolcay 2005[3], 39-42.

19 Siehe oben Abschnitt 3.2.2.

20 Laut *aš-Šaqāʾiq an-Nuʿmānīya* 1985, 310 und *Ḥadāʾiq aš-Šaqāʾiq* 1269, 1, 323f. starb Ḳāḍī Bedreddīn Maḥmūd kurz nach 911 h./1505-1506. Meḥmed Süreyyā nennt im *Sicil-i ʿOṯmānī* als Sterbedatum allerdings 915, vgl. SO[1], 2, 11. Zur Biographie siehe auch Götz 1968, 4.

21 Der Autor nennt sich im Vorwort Maḥmūd b. eş-Şeyḫ el-Ḥācc Muḥammed, vgl. Berlin SBBPK Ms. Or. 1758, 4b. In Kātib Çelebis *Kašf aẓ-Ẓunūn* wird der Autor als eş-Şeyḫ Bedreddīn el-Ḳāḍī Maḥmūd b. eş-Şeyḫ Muḥammed b. Taŋrıvėrmiş bezeichnet, vgl. *Kašf aẓ-Ẓunūn* 1835-1858, 5, 429f.; *Kašf aẓ-Ẓunūn* 1941-1943 [1971[2]], 2, 1618f. Siehe auch Çelebioğlu 1996, 1, 189.

22 Götz 1968, 4, *aš-Šaqāʾiq an-Nuʿmānīya* 1985, 310, *Ḥadāʾiq aš-Šaqāʾiq* 1269, 1, 323f. und SO[1], 2, 11.

https://doi.org/10.5771/9783956507045-209, am 29.09.2024, 02:36:02
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Der Bezug zwischen *Muḥammedīye* und *Maḥmūdīye* wird in der biographischen und bibliographischen Literatur hergestellt – Ṭaşköprizāde (st. 968 h./1561) erwähnt Ḳāḍī Maḥmūd in seiner biographischen Sammlung *aš-Šaqā'iq an-Nuʿmānīya*, Mecdī (st. 999 h./1591) kurz darauf in seiner türkischer Bearbeitung von Ṭaşköprizādes Werk und Kātib Çelebi (st. 1067 h./1657) in seinem bibliographischen Werk *Kašf aẓ-Ẓunūn*.[23] Ṭaşköprizāde schreibt, dass das künstlerische Niveau von Ḳāḍī Bedreddīn Maḥmūds *Maḥmūdīye* hinter dem der *Muḥammedīye* zurückbleibe: „Es gibt von ihm ein Gedicht auf Türkisch, eine *naẓīre* zur *Muḥammedīye*, aber es ist ein Gedicht von geringem Niveau (*nāzil ad-daraǧa*)."[24] Mecdī führt diesen Gedanken in seiner türkischen Übersetzung noch weiter aus und schreibt explizit, dass die *Maḥmūdīye* nicht auf Akzeptanz stieß:

> Aber seine Dichtung war schwach und fand bei den Leuten keine Akzeptanz. Sie hat die Seiten des Verzeichnisses der Memorabilia nicht gefüllt. Da man darin übereinstimmte, dass zwar keine gedichtete Rede in ihrer Metrik ohne den Dorn des Sprossvokals (*ḥaşv*) oder den Makel der Ellipse (*ziḥaf*) ist, aber diese doch das Gleichgewicht der Verhältnismäßigkeit nicht überschreiten dürfen, erwarben die Käufer kreativer und innovativer Ware [die *Maḥmūdīye*] nicht und [die *Maḥmudīye*] verkaufte sich nicht. Die anderen Meister auf dem Bazar der Dichtung fügten den Juwelen ihres gedichteten Schatzes diese schwach formulierte Imitation nicht hinzu.[25]

Mecdī weist also auf formale Schwächen des Werkes hin und führt darauf die geringe Nutzung beziehungsweise literarische Rezeption zurück. Der Indikator dafür, dass es nicht rezipiert wurde, ist nach Mecdī, dass es von anderen Dichtern nicht „erworben" wurde – also nicht als Gegenstand von deren eigener *naẓīre*-Dichtung herangezogen wurde. Auch Kātib Çelebi schreibt, dass es sich bei der *Maḥmūdīye* um eine *naẓīre* zu Yazıcıoğlıs *Muḥammedīye* handelt und dass sie Sultan Bāyezīd gewidmet ist.[26] Die Beurteilung, dass es sich um ein „Gedicht von geringem Niveau" (*naẓm nāzil ad-daraǧa*) handelt, übernimmt Kātib Çelebi von Ṭaşköprizāde.

Das negative Urteil in den *ṭabaḳāt*- und *teẕkire*-Werken koinzidiert mit den Indizien, welche die Überlieferungssituation liefert. Diese belegt eine sehr geringe Verbreitung der *Maḥmūdīye*. Çelebioğlu konnte in seiner Studie das Werk nur anhand der oben zitierten sekundären Quellen nachweisen.[27] Mir ist lediglich eine einzige Handschrift der *Maḥmūdīye* – Berlin SBBPK Ms. Or. 1758 – bekannt.[28]

---

23 *Aš-Šaqā'iq an-Nuʿmānīya* 1985, 310; *Ḥadā'iq aš-Šaqā'iq* 1269, 1, 323f.; *Kašf aẓ-Ẓunūn* 1835-1858, 5, 429f.; *Kašf aẓ-Ẓunūn* 1941-1943 [1971[2]], 2, 1618f.; SO[1], 2, 11.

24 *Aš-Šaqā'iq an-Nuʿmānīya* 1985, 310: وله نظم بالتركية سماه المحمودية | نظيرة لكتاب المحمدية الا أنه نظم نازل الدرجة.

25 *Ḥadā'iḳ eş-Şeḳā'iḳ* 1269, 1, 324.

26 *Kašf aẓ-Ẓunūn* 1835-1858, 5, 429f.; *Kašf aẓ-Ẓunūn* 1941-1943 [1971[2]], 2, 1618f.

27 Çelebioğlu 1996, 1, 189.

28 Götz 1968, 4, verweist als weitere Handschrift auf Çorum 816, versieht diese Information jedoch mit einem Fragezeichen. Die Bestände der Çorum Hasanpaşa İl Halk Kütüphanesi befinden sich inzwischen in der Milli Kütüphane in Ankara. In deren Katalog ist unter

https://doi.org/10.5771/9783956507045-209, am 29.09.2024, 02:36:02
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Diese enthält weder einen Kolophon noch irgendwelche Besitz- oder Stiftungsvermerke.[29]

Ein Vergleich der beiden Werke lässt in Ḳāḍī Maḥmūds *Maḥmūdīye* inhaltliche und formale Referenzen auf Yazıcıoġlıs *Muḥammedīye* nicht auf den ersten Blick erkennen. Auf makrostruktureller Ebene fällt auf, dass der Einteilung der *Maḥmūdīye* in fünfzig Kapitel (*bāb*) keine vergleichbare Struktur mit einheitlich klassifizierten und durchnummerierten Kapiteln in der *Muḥammedīye* zugrunde liegt. In der *Muḥammedīye* tragen die Kapitel unterschiedliche, nicht klar hierarchisierte Bezeichnungen – etwa *faṣl fī*… („Abschnitt über…"), *fī beyān*… („Erläuterung von…") oder einfach *fī*… („über…"). Auch inhaltliche Gemeinsamkeiten sind zunächst nicht festzustellen. Die zentrale Thematik der *Muḥammedīye* – die heilsgeschichtliche Narratio von der Erschaffung der Welt bis zum Jüngsten Tag – ist in der *Maḥmūdīye* nicht wiederzufinden. Ḳāḍī Maḥmūd vermittelt eschatologische und ethische Inhalte eher beschreibend als erzählend. Narrative Passagen dienen der Illustration von Tugenden oder Sünden und erinnern an einen Fürstenspiegel. Eine lineare Narratio gibt es in der *Maḥmūdīye* nicht.

Ḳāḍī Maḥmūds Werk beginnt mit je einem Kapitel zu den Attributen (*ṣıfāt*) Gottes und des Propheten und widmet sich dann in fünfzehn Kapiteln der Erschaffung der Welt (Kapitel 3-17). Die Doppeldeutigkeit des vom Autor gewählten Begriffs *ḫilḳat* („Erschaffung" oder „Beschaffenheit") ermöglicht es, der Erzählung von der Erschaffung des Paradieses und der Hölle jeweils eine ausführliche Beschreibung dieser Orte zur Seite zu stellen. In den Schöpfungsbericht ist ein Abschnitt über Muḥammads Himmelsreise (Kapitel 14 und 15) integriert, in dem es vor allem darum geht, wiederzugeben, was dieser am Tor zum Paradies und im Paradies selbst sah. In den Kapiteln 16 bis 42 werden unterschiedliche Themen ethischen und eschatologischen Inhalts mit der Exegese von Koranversen – explizit als *tefsīr* bezeichnet – verknüpft.[30] Die abschließenden Kapitel 43-50 widmen sich ausschließlich der Eschatologie – ausführlich geht der Autor dabei auch auf die Gottesschau der Gläubigen ein (Kapitel 48-50).

Auf mikrotextueller Ebene sind in Ḳāḍī Maḥmūds Werk höchstens sehr vage Bezüge auf Yazıcıoġlıs *Muḥammedīye* zu erkennen. Zwei kurze Beispiele sollen dies veranschaulichen. Auf die ersten vier Verse der *Muḥammedīye* beziehen sich möglicherweise vier türkische Verse der *Maḥmūdīye*, welche einem Prolog folgen, der weitgehend in arabischer Sprache verfasst ist.[31] Die ersten vier Verse der *Muḥammedīye* im Versmaß *hezec* widmen sich dem Gotteslob und lauten:[32]

---

dieser Signatur ein anderes Werk verzeichnet, vgl. http://www.yazmalar.gov.tr/ (10.9.2014) bei Suche „arşiv numarası=19 HK 819".

29 Auf fol. 3a befindet sich ein großer schwarzer Fleck, möglicherweise die Tilgung eines Stempels. Es sind unter dem Fleck aber keine Spuren erkennbar.

30 Dies betrifft Kapitel 16 und folgende. Es handelt sich um die einzelnen Verse zu Sure 23, 1-11.

31 VGM 431/A, [001]; SBBPK Ms. Or. 1758, 5a.

32 VGM 431/A, [001].

https://doi.org/10.5771/9783956507045-209, am 29.09.2024, 02:36:02
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb

İlāhün vāḥidün ***rebbün*** *taʿālā* — *hüve ʾllāhü* ***l-bedīʿu*** *l-ḥaḳḳu* ***l-aʿlā***
Taʿālā ẕātühü lemmā tecellā — *mine l-ġaybi ilā l-ʿayni fe-cellā*
Eḥaddür ẕātı müstecmiʿ ṣıfātı — *tecellī ẕāṭına esmāsı meclā*
Muḳaddesdür celāli *kibriyāsı* — ***kemāl-i*** *salṭanatda şānı eclā*

Ein einziger Gott, Herr der Welten! Er ist der einzigartige Gott, die höchste Wahrheit. / Sein Wesen ist erhaben, so wie es sich offenbart – vom Verborgenen zum Sichtbaren. / Sein Wesen ist einzig, seine Eigenschaften allumfassend. In seinen Namen offenbart sich sein Offenbarungswesen. / Seine Erhabenheit und Herrlichkeit sind heilig, durch die Vollkommenheit seiner Herrschaft ist seine Würde völlig offensichtlich.

Die betreffenden vier Verse in der *Maḥmūdīye* sind ebenfalls im sehr geläufigen Versmaß *hezec* verfasst. Es handelt sich jedoch um eine andere *hezec*-Variante, in welcher die Halbverse jeweils fünf Silben länger sind als die des obigen *Muḥammedīye*-Ausschnitts. Das Versmaß kann folglich nicht als direkte Referenz auf die *Muḥammedīye* verstanden werden. Den Bezug auf die *Muḥammedīye* stellen allenfalls der Endreim (*ḳafīye*) auf *elif* und das verwendete Vokabular her:[33]

Bedīʿ-ü rebb-ü aʿlādır *celāli nūrı iḥyādır*[34] — *dü ʿālem ḳul-u mevlādır ḳamuya ḥükmi istīlā*
Anuŋla kāʾināt zinde ėderler şükür her ḥīnde — *anuŋ dergāh-ı ʿizzetde taḥayyurda ḳamu aḥyā*[35]
Bu mevcūdāt ***kemāline*** *nişāndır hem* ***celāline*** — *dü ʿālem pes cemāline mücellādır olub żavvā*
Muḳaddesdir *anuŋ ẕātı naḳāyıżdan nafāyıżdan* — *münezzehdir anuŋ naʿtı ėrişmekden aŋa ārā*

Er ist Schöpfer und Herr. Er ist der höchste; seine Allgegenwart und sein Licht ist die Belebung (*iḥyā*); in beiden Welten – ob Sklave und Herr – erreicht sein Befehl alle. / Mit diesem erweckt er die Welt zum Leben; allzeit [sei ihm] Dank. Am Tor seiner Ehre stehen alle Lebenden staunend. / Alles Existierende ist Beweis seiner Vollkommenheit und seiner Allgewalt. Die beiden Welten verehren seine Schönheit, er ist der Leuchtende. / Seine Existenz (*ẕāt*) ist gepriesen; über Streit und Manipulation[36] erhaben ist sein Lob, erhaben darüber, dass ihn die Stimmen erreichen.

Von Ḳāḍī Maḥmūd werden verschiedene Morpheme der arabischen Wurzeln ğ-l-l („erhaben sein"); ğ-l-y („offenbar sein bzw. werden") und ʿ-l-y („hoch sein") aufgegriffen. Da es sich um ein Vokabular handelt, welches im Zusammenhang mit dem Gotteslob sehr geläufig ist, fragt sich auch hier, ob dieses geeignet ist, den Bezug zu Yazıcıoğlıs Text herzustellen.

Im zweiten Beispiel verweist Ḳāḍī Maḥmūd auf ein Wortspiel Yazıcıoğlıs. In Yazıcıoğlıs Abschnitt zur Himmelsreise des Propheten finden sich zwei Verse, in denen der Zuhörer – beziehungsweise Leser – zur Aufmerksamkeit aufgefordert wird:

33 SBBPK Ms. Or. 1758, 5a.
34 SBBPK Ms. Or. 1758, 5a: Die Punktierung des Wortes (احيا) ist in der Handschrift unklar.
35 SBBPK Ms. Or. 1758, 5a, fälschlich *aḥyā* vokalisiert.
36 Das Wort *nafāyıż* (wörtl. „Spähtruppen") ist an dieser Stelle wohl wegen des Binnenreims gewählt. Es macht im Kontext keinen Sinn.

https://doi.org/10.5771/9783956507045-209, am 29.09.2024, 02:36:02
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Ḳulaḳ ṭutariseŋ Ḫoca dökem ***lü'lü' ile lālā*** *Diyem bir cevher-i ferdī felek dāye melek* ***lala***
Yüzi yèrüŋ gögüŋ bedri özi ʿālemlerüŋ ṣadrı *Şu resme ʿālīdür ḳadri ki sorsaŋ mis̱lini* ***lā lā***[37]

Wenn du zuhörst, Herr, so will ich einzigartige Perlen ausschütten. / Was ich sage, hat das Firmament, welches einem einzigartigen Juwel gleicht, als Amme und einen Engel als Prinzenerzieher.[38] / Sein Gesicht ist der volle Mond des Himmels und der Erde, er selbst ist der Anfang der Welten. / So erhaben ist seine Macht, dass die Antwort, solltest du nach Vergleichbarem fragen, „Nein, nein" ist.

In Ḳāḍī Maḥmūds *naẓīre* wird der Bezug zur *Muḥammedīye* vor allem durch das Wortspiel mit dem Homograph لالا (*lālā* „Perle", *lālā* „Prinzenerzieher", *lā lā* „nein, nein") und weiteren Silbenverdoppelungen mit dem Anlaut *lām* (*lü'lü'* sowie *lī lī*) Bezug. Das Versmaß *hezec* ist hingegen so geläufig, dass es nicht als Referenz geeignet ist. Außerdem fällt auf, dass es keinen direkten inhaltlichen Bezug gibt. In Ḳāḍī Maḥmūds Werk geht es um die Gläubigen, welche am Jüngsten Tag die folgenden Worte sprechen:

Bize ḳadrü l-kemāl vèrdüŋ bize nūrü l-celāl vèrdüŋ *Bize dārü l-celāl vèrdüŋ ʿaṭā ki yoḳdır aṣ* ***lā lā***
Bize vèrdüŋ behişt ölü gören dèr imrenüb ***lī lī*** *turābı misk-ü ṭaşı* ***lü'lü'*** *cevāhirden gül-ü* ***lālā***[39]

Du hast uns den Rang der Vollkommenheit gegeben, das Licht der Erhabenheit gegeben / Du hast uns das Paradies (*dārü l-celāl*) zum Geschenk gegeben; das kann nicht geleugnet werden.
Du hast uns das Paradies gegeben, so dass die Sterbenden flehen: „Komm her!" / Die Erde dort ist Moschus, die Steine Perlen, die Rosen und Tulpen sind Juwelen.

Im Gegensatz zu wesentlich späteren Nachdichtungen können sprachlichen Charakteristika des Altosmanisch-Türkischen in der *Maḥmūdīye* nicht als Referenz auf die *Muḥammedīye* interpretiert werden. Aufgrund der Entstehungszeit um 1500 – knapp fünfzig Jahre nach der *Muḥammedīye* – ist es nicht überraschend, dass in Ḳāḍī Maḥmūds Werk altosmanisch-türkische Morpheme zu finden sind:[40]

Morphologie: Oft findet sich das Futur auf -İsEr: SBBPK Ms. Or. 1758, 207a, 7-8: *hem andan bildiriser vaṣf-u ẕātı / hem andan aŋladısar keşf-ü ẕātı*; *nèce keşf èdiser ḳadr-u celāli / nèce ʿarż èdiser nūr-u cemāli*. Der Autor verwendet altosmanisch-türkische Konverbien wie –ÜbEn und -İcEk: SBBPK Ms. Or. 1758, 210a, 9: *teraḳḳī èdeler her gāh aluban vāṣıl-u dergāh / ziyāde ola şevḳ-u cāh olıcaḳ vaṣl-u hemtāh*. Oft ist auch der Kohortativ/Optativ 1. Pers. Sg. –Em und 2. Pers. Pl. –Esİz zu finden: SBBPK Ms. Or. 1758, 207b, 6-7: *göresiz vechimi bulasız iḥsān / bulasız bī-nihāyet faḍl-u rıḍvān*; *vèrem şol mülkimi göz görmemişdür / şu devletler vèrem ʿaḳl èrmemişdür*. Das Personalpro-

37 VGM 431/A, [093]; Çelebioğlu 1996, 2, 138, Verse 3132f.
38 Meine Übersetzung stützt sich auf Bursalı İsmāʿīl Ḥaḳḳıs Kommentar, *Feraḥ er-Rūḥ* 1294, 1, 226.
39 SBBPK Ms. Or. 1758, 209a.
40 Die Daten zu den sprachlichen Charakteristika der *Maḥmūdīye* müssen sich auf die einzige – undatierte – Handschrift SBBPK Ms. Or. 1758 stützen.

https://doi.org/10.5771/9783956507045-209, am 29.09.2024, 02:36:02
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb

nomen 3. Pers. Pl. kommt sowohl mit als auch ohne Pronominales n vor: SBBPK Ms. Or. 1758, 209b, 2 und 6: *bular* (بُلَر) und *bularuŋ* (بُلَارُك). 209b, 3 und 4: *bunları* (بُنْلَرِي und بُنْلَارِي).

Orthographie und Vokalisierung: Die Orthographie ist durch eine große Varianz hinsichtlich der Plene-Schreibung der Vokalen geprägt, was im Mittelosmanisch-Türkischen nicht überrascht. Auffällig ist in der erhaltenen Handschrift aber eine weitgehend morphologische Vokalisierung, welche bei defektiv geschriebenen Vokalen stark variiert und nur zum Teil der großen Vokalharmonie angepasst wird.

Beim Possessivsuffix 1. Pers. Sg. –Um wird die Plene-Schreibung (ـوم) mit einem *żamme* bestätigt: SBBPK Ms. Or. 1758, 208a, 7: *celālum* (جَلَالُم) *gösterem size cemālum* (جَمَالُوم) / *viṣāluma ėrüb görüŋ kemālum*. (Das Beispiel zeigt, dass innerhalb dieses Verses das Possessivsuffix 1. Pers. Sg. auch dort mit *żamme* vokalisiert wird, wenn es defektiv geschrieben ist. Dies ist nicht durch den Reim bedingt, denn all vier Suffixe könnten im Fall einer defektiven Schreibung nach der großen Vokalharmonie angeglichen werden, ohne dass dies gegen den Reim verstoßen würde. Im Gegensatz dazu wird dasselbe Suffix in anderen Versen konsequent mit *kesre* vokalisiert – wiederum ohne Rücksicht auf die Vokalharmonie: SBBPK Ms. Or. 1758, 207b, 6-7: *vechimi* (وَجْهِمِي) beziehungsweise *mülkimi* (مُلْكِمِي). Da nur eine Handschrift der *Maḥmūdīye* bekannt ist, muss offen bleiben, inwiefern die sprachlichen Charakteristika ein Spezifikum der Handschrift SBBPK Ms. Or. 1758 sind.

Zusammenfassend ist festzustellen, dass sich formale und inhaltliche Bezügen nur punktuell belegen lassen. Nur Nutzer, welche beide Texte sehr gut kannten, konnten diese Bezüge erkennen und Ḳāḍī Bedreddīn Maḥmūds *Maḥmūdīye* als *naẓīre* von Yazıcıoğlıs *Muḥammedīye* identifizieren. Mit großer Wahrscheinlichkeit war darum bei der Rezeption und Nutzung der *Maḥmūdīye* wichtig, dass diese in sekundären Texten – Taşköprizādes *aš-Šaqāʾiq an-Nuʿmānīya* und Kātib Çelebis *Kašf aẓ-Ẓunūn* – als *naẓīre* der *Muḥammedīye* identifiziert wurde. Damit war die weitere Nutzung der *Maḥmūdīye* aber auch an die negativen Urteile in diesen beiden Werken gebunden.

4.2.2 Die Muḥammedīye *des Yūsuf (Yūsuf-ı Biçāre)*[41]

Ein nicht identifizierbarer Autor namens Yūsuf verfasste 913 h. (1508) in Ankara ein Werk, welches er – nach Yazıcıoğlıs Vorbild – *Muḥammedīye* betitelte.[42] Außer den Informationen im Prolog und Epilog von Yūsufs *Muḥammedīye* wissen wir nichts über den Autor und das Werk; in zeitnahen sekundären Quellentexten werden weder Werk noch Autor erwähnt. Çelebioğlu brachte Yūsufs Werk im Zu-

41 Çelebioğlu 1996, 1, 187, versteht das Ergebenheitsattribut *bīçāre* („arm“) als Namensbestandteil und nennt den Autor Yūsuf-ı Biçāre.

42 Zum Titel des Buches ÖNB, Mixt 1281, 9a und 338a; SK Fatih 2542, 6a und 334a. Zur Datierung des Werks dreizehn Tage vor Nevrūz 913 h. (März 1508) siehe SK Fatih 2542, 335a; ÖNB, Mixt 1281, 338b. Vgl. auch Çelebioğlu 1996, 1, 187-189.

https://doi.org/10.5771/9783956507045-209, am 29.09.2024, 02:36:02
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb

sammenhang mit der „Wirkung der *Muḥammedīye* [Yazıcıoğlıs]" (*Muhammediye'nin tesir sahası*) erstmals wieder ins Gespräch.[43]

Yūsuf nimmt in seinem Werk direkt auf Yazıcıoğlıs *Muḥammedīye* Bezug. Dazu erläutert er in der Einleitung ausführlich, was ihn veranlasste, sein Werk zu verfassen.[44] Die Leute hätten ihn um eine Beschreibung der Welt (*aḥvāl-i cihān*) und der Prophetengeschichte (*evṣāf-ı resūl*) gebeten. Sein Hinweis, dass es dazu keine Notwendigkeit gebe, da dies alles bereits genauestens von Yazıcıoğlı in seiner *Muḥammedīye* beschrieben wurde, befriedigte die Bittsteller aber nicht. Deren Antwort gibt Yūsuf mit den folgenden Versen wieder:[45]

Dėdiler gerçi var Muḥammedīye / *Beyān olmış ṣıfāt-ı Aḥmedīye*
Çi gez içinde vardur çoḳ ḥaḳāyıḳ / *Ve līken pür luġāt ve pür daḳāyıḳ*
Anuŋ içinde çoḳdur dürlü eşkāl[46] / *Oḳıyub diŋleyen bilmez nedür ḥāl*
Gel imdi sen-de naẓm ėt bu kitābı / *Kim andan her kes ėtsün fetḥ-i bābı*
Ḳamu elfāẓını Türkī beyān ėt / *Ḳamu maᶜnāsını ruşen ᶜayān ėt*
Muḥammedīye olsun gėrü adı / *Şürūᶜ ėt sen hidāyet vėre hādī*

Sie sagten: „Auch wenn es die *Muḥammedīye* gibt und darin die Attribute des Propheten beschrieben werden, / und auch wenn darin viel Wahres steckt, so ist sie doch voll von [schwierigem] Vokabular und Spitzfindigkeiten. / Es gibt darin viel Unverständliches; wer es liest oder hört, versteht es nicht. / Komm, dichte doch das [gewünschte] Buch, damit jeder die Pforte aufstoßen kann. / Erkläre alle Ausdrücke auf Türkisch, erkläre von allem die Bedeutung. / Der Titel soll wiederum *Muḥammedīye* sein. Fang an; der Rechtleiter möge den rechten Weg leiten."

Der Bezug auf Yazıcıoğlıs *Muḥammedīye* wird in Yūsufs Werk mehrmals wiederholt – zum Teil auch einschließlich einer namentlichen Erwähnung Yazıcıoğlıs. Yūsuf weist beispielsweise im Epilog daraufhin, dass er wie Yazıcıoğlı dreimal im Traum den Propheten sah, während er seine *Muḥammedīye* schrieb:[47]

Dėmiş hem Yazıcıoğlı Muḥammed / *Göründi baŋa üç gez ol Muḥammed*
Ḫudānuŋ ᶜizzeti ḥaḳḳiçün ey cān / *Hem üç gez bize yüz gösterdi sulṭān*
Kitāb āḫır[48] *olınca kitābet* / *Bize üç gez ḥāṣıl oldı rü'yet*

Auch Yazıcıoğlı Muḥammed sagte: „Dreimal ist mir Muḥammad erschienen." / Um Gott die Ehre zu erweisen, hat er auch uns dreimal sein Gesicht gezeigt. / Nun ist das andere Buch zu Ende geschrieben und uns war sein Angesicht dreimal vergönnt.

---

43 Çelebioğlu 1996, 1, 185-199.
44 ÖNB, Mixt 1281 8b-9a; SK Fatih 2542 5b-6a.
45 ÖNB, Mixt 1281 8b-9a; SK Fatih 2542, 6a.
46 In beiden Handschriften ist das Wort als *eşkāl* vokalisiert; ÖNB, Mixt 1281 8b. SK Fatih 2542 6a. Der Kontext legt jedoch *işkāl* nahe, vgl. Steingass 1892, 65: *ishkāl* […] *being difficult, obscure, intricate; ambiguity, doubts, perplexity*.
47 ÖNB, Mixt 1281, 338a.
48 Ins Versmaß würde passen: *kitāb-ı āḫar* („das andere Buch" = die andere *Muḥammedīye*). Im zweiten Halbvers lässt sich der Fehler im Versmaß nicht ohne Weiteres beheben.

https://doi.org/10.5771/9783956507045-209, am 29.09.2024, 02:36:02
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Neben der Eigensignatur, der Datierung und den Ausführungen zur Motivation findet sich in Yūsufs *Muḥammedīye* noch der Hinweis auf ein weiteres von ihm verfasstes – bislang aber nicht identifiziertes – Werk namens *Rehnümā*.[49]

Das erhaltene Handschriftenmaterial spricht dafür, dass Yūsufs *Muḥammedīye* nicht wesentlich weitere Verbreitung fand als Ḳāḍī Bedreddīn Maḥmūds *Maḥmūdīye*; ich konnte lediglich drei Handschriften des Werkes nachweisen: 1. ÖNB Mixt 1281 (1005 h./1597), 2. SK Fatih 2542 (1006 h./1598) und 3. İÜ Nadir T 4051 (vor 1171 h./1758).[50] Drucke lassen sich von Yūsufs *Muḥammedīye* nicht belegen. Die drei Handschriften enthalten kaum verwertbare Daten über den Entstehungs- oder Nutzungskontext. Eintragungen in der Handschrift SK Fatih 2542 belegen darüber hinaus eine gewisse Unsicherheit bei der Identifizierung und Zuschreibung des Textes durch Nutzer: 1. Auf einem Vorsatzblatt ist der Titel *Aḥmedīye* vermerkt; 2. Auf Folio 1a ist unter einem getilgten und unlesbaren Schriftzug – möglicherweise einem Titel – ein ebenfalls getilgter, aber weitgehend lesbarer Vermerk „Es ist nicht die […], welche Yazıcıoġlı Muḥammed verfasste," zu finden.[51]

Ein Urteil zu Yūsufs Dichtung, welches mit dem über Ḳāḍī Maḥmūds *Maḥmūdīye* vergleichbar wäre, lässt sich in der *teẕkire-* und *ṭabaḳāt*-Literatur nicht finden. Das spricht dafür, dass es diesen Autoren nicht bekannt war oder von ihnen nicht als ernst zu nehmendes literarisches Werk angesehen wurde. Auch Çelebioğlu urteilt, dass es sich bei Yūsufs *Muḥammedīye* um eine nicht sehr gelungene Imitation handle, da „der Enthusiasmus und das Gefühl fehle".[52]

Yūsufs *Muḥammedīye* übernimmt inhaltlich die Makrostruktur von Yazıcıoġlıs *Muḥammedīye*. Auf mikrostruktureller Ebene sind einzelne Verse Yūsufs sehr nahe an Yazıcıoġlıs Fassung; es gibt jedoch auch deutliche Unterschiede. Dabei ist nicht auszuschließen, dass Yūsuf neben Yazıcıoġlıs *Muḥammedīye* auch auf Aḥmed Bicāns *Envār el-ʿĀşıḳīn* oder Yazıcıoġlıs *Maġārib az-Zamān* zurückgriff. Im Gegensatz zu den inhaltlichen Parallelen gibt es in Yūsufs *Muḥammedīye* keine – mit Yazıcıoġlıs *Muḥammedīye* vergleichbare – formale Strukturierung durch Reimschemata (*ḳāfīye*) oder regelmäßige Wechsel des Versmaßes. Yūsufs *Muḥammedīye* ist durchgehend im Versmaß *hezec* geschrieben; es handelt sich um ein *meṡnevī*, d. h. es reimen sich jeweils die beiden Halbverse.

---

49 ÖNB Mixt 1281, 337a.

50 ÖNB, Mixt 1281, Mittwoch, 12. Cemāẕī I 1005 h. Yaʿḳūb b. ʿAlī; SK Fatih 2542, 13. Receb 1006 h. Aḥmed b. Ḥasan el-Maġnisevī; İÜ Nadir T 4051 ist mit einiger Sicherheit die von Çelebioğlı herangezogene Handschrift, vgl. Çelebioğlı 1996, 1, 187; in der Fußnote fehlt aber versehentlich die Signatur der Handschrift. Die Datierung vor 1171 h. ergibt sich aus einem Besitzvermerk.

51 SK Fatih 2542, 1a: *Yazıcıoğlı Muḥammed Efendinüŋ teʾlīf eyledügi* [ein Wort unleserlich] *degüldür*.

52 Çelebioğlu 1996, 1, 187: *Birçok yerde aynı ifadeler adeta sadeleştirilmiş gibiyse de orjinalindeki heyecan ve hassasiyet bunda yoktur.*

https://doi.org/10.5771/9783956507045-209, am 29.09.2024, 02:36:02
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Die Bearbeitung auf mikrotextueller Ebene soll anhand einiger Verse des Kapitels zur Himmelsreise analysiert werden. In Yazıcıoğlıs *Muḥammedīye* beginnt die Narratio nach neun Einleitungsversen, in welchen die Zuhörer um Aufmerksamkeit gebeten werden und die Datierung der Himmelsreise diskutiert wird, mit den bereits zitierten Versen:[53]

Ḫaber vèrdi resūlü ʿllāh *ki yatmışdum Ḥaremde ben*	***Ḥatīmde ıżṭıcāʿ èdüb*** *èrişdürdi naẓar Allāh*
ʿİşāda èrdi Cibrāʾīl ***selām èrgürdi*** *Allāhdan*	*seni Allāh oḳur dèdi buyurmışdur sefer Allāh*
Ṭutub pes ṣadrumı yardı ki tā göbegüme èrdi	*çıḳardı yüregüm derḥāl daḫı diŋle ne-dèr ol şāh*

Der Gesandte Gottes berichtete: „Ich lag im Heiligtum; ich ruhte am Ḥaṭīm, da richtete Gott seinen Blick auf mich. / Am Abend kam Gabriel und brachte mir Grüße von Gott: «Gott ruft dich zu sich», sagte er; «er befielt dir eine Reise.» / Er ergriff meine Brust, riss sie bis zum Bauch auf und nahm sogleich mein Herz heraus. Höre, was dieser König [Muḥammad] sagte."

Yūsuf beginnt sein Kapitel zur Himmelsreise mit einer wesentlich längeren Ansprache an die Zuhörer in zwanzig Versen; dann folgt die Narratio:[54]

Ḫaber vèrdi resūl-i şāh-i aʿẓam	*ki mevlāsı anı ḳılmış mükerrem*
Ki bir gèce Ḥarem içre olurdı	***Ḥaṭīm-i Kaʿbede rāḥat olurdı***
Rivāyet bir daḫı ḳıldılar andan	*ki olurdı Ümmehānīnüŋ* [!] *evinde*
ʿAlīnüŋ ḳız ḳarındaşı idi ol	*resūle ḫidmet eylemişidi bol*
Buyurdı ol gèce Cibrāʾīle Allāh	*ḥabībüme* ***selām ilet*** *dèdi şāh*
Dèdi-kim èrdi furḳat intihāya	*èrişdi bil-ki vaṣlat* [!] *ol hümāya*
Getür baŋa ḥabībüm yaʿnī görsün	*götürdüm perde-i vaṣluma èrsün*
İşidüb Cibrāʾīl oldı feraḥnāk	*bihişte èrdi andan cüst çalak*
Burāḳ ḥulle alub döndi ol-dem	*anuŋla bile yètmiş biŋ melek hem*

Der Bote des größten Schahs berichtete, / dass sein Herr ihn mit Ehre beschenkte, / dass er sich eines Nachts im Ḥarām [von Mekka] befand / und sich beim Ḥaṭīm der Kaʿba ausruhte. / Man berichtet von ihm auch, / dass er sich im Haus von Umm Hāniʾ befand. / Sie ist ʿAlis Schwester, / welche dem Gesandten oft diente. / In jener Nacht sagte Gott zu Gabriel: / „Überbringe meinem Geliebten Grüße," sagte er. / Er sagte: „Die Trennung hat ein Ende. / Wisse, dass dem Phönix [Muḥammad] die Vereinigung naht." / Gabriel hörte das und war voll Freude. / Er ging ins Paradies und geschwind / nahm er Burāḳ unter das Gewand und kehrte augenblicklich zurück. / Und mit ihm kamen 70 000 Engel.

Die Narratio beginnt Yūsuf mit denselben Worten wie Yazıcıoğlı; der Name Gottes ist allerdings durch die Bezeichnung „größter Schah" (*şāh-ı aʿẓam*) ersetzt. Im zweiten Halbvers verweist in Yazıcıoğlıs *Muḥammedīye* die Wortwahl „ich ruhte am Ḥaṭīm" (*Ḥaṭīmde ıżṭıcāʿ èdüb*) auf die zugrunde liegende Prophetenüberlieferung – das Kompositverb *ıżṭıcāʿ ètmek* ist dabei allerdings erklärungsbedürftig und

53 Siehe oben Abschnitt 3.3.3. VGM 431/A, [090]; vgl. *Maġārib az-Zamān*: Nuruosmaniye 2593, 218a, Konya, Akseki 132, 464.

54 ÖNB Mixt 1281, 157a-157b.

https://doi.org/10.5771/9783956507045-209, am 29.09.2024, 02:36:02
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb

wird im Autograph auch in einer Randglosse erklärt.[55] In Yūsufs Version ist das Toponym *Ḥaṭīm* erhalten, das Verb ist jedoch durch das nicht erklärungsbedürftige *rāḥat olmaḳ* („ruhen") ersetzt. Genauso ist die von Yazıcıoġlı verwendete Formulierung *selām ėrgürmek* („Grüße überbringen") durch ein synonymes *selam iletmek* ersetzt.

Wesentlich auffälliger sind allerdings die Eingriffe in die Narratio. Yūsuf verweist im dritten Vers auf eine alternative Version, nach welcher die Himmelsreise im Haus von Umm Hāniʾ begann. Diese findet sich zwar in Yazıcıoġlıs *Maġārib az-Zamān*, aber nicht in der *Muḥammedīye*.[56] Außerdem wird nicht die eigentliche Handlung – d. h. Gabriels Begrüßung, als er Muḥammad entgegentritt – geschildert, sondern der Moment, in welchem Gabriel von Gott den Auftrag dazu erhält. Darauf folgt eine Ausschmückung, welche beschreibt, wie Gabriel Burāḳ – das Wesen, welches Muḥammad in den Himmel trug – im Paradies abholt. Die Brustöffnung Muḥammads wird von Yūsuf hingegen überhaupt nicht erwähnt. Yūsuf greift also auch auf den Fundus an Prophetenüberlieferungen zurück, welcher in den *Maġārib az-Zamān* enthalten ist, wählt aber gelegentlich eine von der Muḥammedīye abweichende.

In Yūsufs *Muḥammedīye* fallen wie auch in Ḳāḍī Maḥmūds *Maḥmūdīye* sprachliche Charakteristika des Altosmanisch-Türkischen auf. Aufgrund des Entstehungsdatums im frühen 16. Jahrhunderts ist das nicht auffällig:

Lexik: In Yūsufs *Muḥammedīye* kommen spezifisch altosmanisch-türkische Lexeme vor: ÖNB Mixt 1281, 38b und 286a, *ṭamu* („Hölle"); ÖNB Mixt 1281, 38b und 39b, *ḳamu* („alle"); ÖNB Mixt 1281, 284b *ḳanı* („welche").

Morphologie: In Yūsufs *Muḥammedīye* lassen sich spezifisch altosmanisch-türkische Morpheme belegen: **1.** Futur auf –İsEr: ÖNB Mixt 1281, 213, *olısar*; ÖNB Mixt 1281, 316, *giriserler* und *göriserler*. **2.** –Ub als finites Verb: ÖNB Mixt 1281, 157, *gelübdi*; ÖNB Mixt 1281, 337 und SK Fatih 2542, 333: *ṭutubdum*. **3.** Imperativ auf –GİL: ÖNB Mixt 1281, 213, Zeile 7, *diŋlegil*; **4.** Optativ 1. Pers. Sg. auf EyİN: ÖNB Mixt 1281, 213, Zeile 8, *diyeyin ben*. **5.** Konverb –ÜbEn: ÖNB Mixt 1281, 213, *götürüben*; ÖNB Mixt 1281, 039, *ṭuruban* **6.** Beim Personalpronomen 3. Pers. Sg. und Pl. fehlt das pronominales *n*: ÖNB Mixt 1281, 316, 19 *bulara*; ÖNB Mixt 1281, 336, Zeile 15, *bularuŋ*.

Orthographie: Gelegentlich sind Vokale im Auslaut defektiv geschrieben: ÖNB Mixt 1281, 083, *kesdi* (كَسْدِ); ÖNB Mixt 1281, 159, *çıḳdı* (چِقْدِ); ÖNB Mixt 1281, 157, *vardı oldı menḳūl* (beide Verben defektiv auf Auslaut (وَارِدِ أُولِدِ مَنْقُول). Selten lässt sich eine Varianz bei der Schreibung von ص und س sowie ق und ك belegen. ÖNB Mixt 1281, 213, 12, *ṣancaġı* (صنجغى).

55 Siehe oben Abschnitt 3.3.3.4.

56 Daraus ist nicht zwingend zu schließen, dass Yūsuf die *Maġārib az-Zamān* kannte, er konnte die alternative Version auch direkt aus der *ḥadīṯ*-Literatur kennen.

https://doi.org/10.5771/9783956507045-209, am 29.09.2024, 02:36:02
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb

4.2.3 Ḳaṣīde-i Nūnīye

Im Fall der *Ḳaṣīde-i Nūnīye*, welche in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhundert von Abdurraḥmān Fedāʾī (st. 1303 h./1885) verfasst wurde, zeigt sich wiederum deutlich, wie weit der Begriff *naẓīre* ausgelegt werden kann.[57] Über den Autor Abdurraḥmān Fedāʾī ist wenig bekannt. In Fedāʾīs *Ḳaṣīde-i Nūnīye* finden sich keine Informationen zum Autor. Gölpınarlı (1900-1982) weist in seinem Buch zur Melāmetīye in einem kurzen Abschnitt über Fedāʾī darauf hin, dass dieser Lehrer an einer Medrese in Üsküb (Skopje) und ein Scheich des Melāmetīye-Ordens war.[58] Der Autor gehörte also einer Abspaltung des Bayramīye-Ordens an, welche anfänglich vom Hauptzweig der Bayramīye und auch den ḥanafitischen Gelehrten als häretisch angesehen wurde, aber ab dem 17. Jahrhundert im Osmanischen Reich als orthodoxer Ṣūfī-Orden anerkannt wurde.[59]

Gölpınarlı stellt 1931 die These auf, dass es sich bei Abdurraḥmān Fedāʾīs *Ḳaṣīde-i Nūnīye* um eine *naẓīre* zu Yazıcıoğlıs *Muḥammedīye* handelt.[60] Wie im Fall von Ḳāḍī Maḥmūds *Maḥmūdīye* ist es auch hier die Beurteilung eines Gelehrten, welche den Bezug herstellt – Abdurraḥmān Fedāʾī selbst verweist in seinem Text nicht auf Yazıcıoğlıs *Muḥammedīye*.

Die *Ḳaṣīde-i Nūnīye* fand lediglich handschriftliche Verbreitung und wurde nie gedruckt. Mir sind zwei Handschriften bekannt, welche sich beide in der Sammlung des Beamten, Lehrers und Privatgelehrten Osman Nuri Ergin (1883-1961) befinden.[61] Die Handschriften haben einen Umfang von 42 Folio (AK O.E. 395) beziehungsweise 41 Folio (AK O.E. 527/2), sind also beide wesentlich kürzer als Yazıcıoğlıs *Muḥammedīye*. Keine der beiden Handschriften enthält Benutzerspuren oder Informationen zum Entstehungskontext.

Der Umfang von Fedāʾīs Werk spricht dafür, dass es sich um eine *naẓīre* eines bestimmten Abschnitts der *Muḥammedīye* handelt. Hierfür kommen zwei Kasiden aus der *Muḥammedīye* in Frage, welche als hervorragende Beispiele für Yazıcıoğlıs Dichtkunst und Belege seiner Nähe zum Propheten galten: die *Ḳaṣīde fī Medḥ-i*

---

57 Zur Biographie Gölpınarlı 1931, 304f. Transkription und Faksimile der Handschrift Atatürk Kitaplığı OE 395 in der Lizentiatsarbeit von Mine Şahin, *Abdürrahim Fedâî'nin Kasîde-i Nûniyyesi*, Sakarya Üniversitesi 2009, vgl. http://www.scribd.com/doc/32357593/Abdurrahim-Fedai-nin-Kaside-i-Nuniyyesi-transkripsiyon-nesre-ceviri-inceleme-253430 (10.9.2014).

58 Eine kurze Biographie findet sich bei Gölpınarlı 1931, 304.

59 Siehe Colin Imber, „Malāmatīya, Ottoman Turkey," EI², 6 (1991), 223f., und [Redaktion DİA], „Melâmiyye," DİA, 29 (2004), 29-35.

60 Gölpınarlı 1931, 306. Çelebioğlu gibt diese These wieder, konnte diese aber nicht überprüfen, da er keine Handschrift des Werkes auffinden konnte, Çelebioğlu 1996, 1, 189.

61 Zu Osman Nuri Ergin siehe „Ergin, Osman Nuri," DBİA, 3, 180 (ohne Verfasser). Ergin war 1924 an der Gründung der Stadtbibliothek Istanbul (Belediye Kütüphanesi, seit 1981 Atatürk Kitaplığı) beteiligt. Vgl. Havva Koç, „Atatürk Kitaplığı," DBİA, 1, 385. Heute befindet sich Ergins Handschriftensammlung im Atatürk Kitaplığı in Istanbul.

https://doi.org/10.5771/9783956507045-209, am 29.09.2024, 02:36:02
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Nebī („Kaside zum Prophetenlob") und die *Ḳaṣīde-i İlāhīye* („Göttliche Kaside").[62] Beide sind im Versmaß *hezec* geschrieben und reimen auf den Buchstaben *nūn*. Fedāʾīs Werk ist im selben Versmaß geschrieben und auf den Endreim auf *nūn* verweist schon der Titel *Ḳaṣīde-i Nūnīye*. Formale Übereinstimmungen zwischen der *Muḥammedīye* und Fedāʾīs Werk sind also vorhanden. Die Wahl des Endreims auf *nūn* könnte theoretisch auch einen Bezug zur Buchstabenmystik haben, doch ergeben sich aus Fedāʾīs Werke keine konkreten Anhaltspunkte dafür.[63]

Inhaltlich lässt sich – abgesehen von der Tatsache, dass es sich sowohl bei Yazıcıoğlıs *Muḥammedīye* als auch bei Fedāʾīs *Ḳaṣīde-i Nūnīye* um Lehrgedichte handelt – kein direkter Bezug zu Yazıcıoğlıs *Muhammediye* herstellen. Es handelt sich bei der *Ḳaṣīde-i Nūnīye* um ein ethisches Lehrgedicht zur Unterweisung von Adepten der Melāmetīye.

Der zeitliche Abstand zwischen Yazıcıoğlı Muḥammeds *Muḥammedīye* und Fedāʾīs *Ḳaṣīde-i Nūnīye* ist wesentlich größer als im Fall der beiden anderen *naẓīre*-Texte. Da Fedāʾīs Text im 19. Jahrhundert entstand, sind darin enthaltene sprachliche Charakteristika des Altosmanisch-Türkischen auffälliger als in den Texten der Zeit um 1500. Die Anzahl solcher Archaismen ist allerdings auch geringer. Im Fall der *Ḳaṣīde-i Nūnīye* stellt sich jedenfalls die Frage, ob sprachliche Charakteristika des Altosmanisch-Türkischen als Bezug auf die *Muḥammedīye* und damit als Teil des Konzepts „*naẓīre*" interpretiert werden können oder ob sie schlicht einem sprachlichen Modus „religiöser Text" entsprechen.

Lexik: Altosmanisch-türkische Lexeme in Fedāʾīs *Ḳaṣīde-i Nūnīye*: *ḳamu* („alle"): AK O.E. 395, 14a: *ne kim ḳamu ẕürre ve bilcümle ḳamu eflāk*; *ḳanġı* („welche"): AK O.E. 395, 2a: *ḳanġı ilāhī yüzlerle ėdelim tesbīḥ ve taḳdīs*; *ḳanı* („welche"): AK O.E. 395, 2a: *ḳanı diller ėder tesbīḥ ḳanı gözler görür vechiŋ*.

Morphologie: Fehlen des pronominalen n bei den Personalpronomen 3. Pers. Pl., z. B. *bular* statt *bunlar*; AK O.E. 395, 3b: *olardır muẕahhar dilber olardır cümleye perver*; AK O.E. 395, 5a: *bular ehl-i fenā olmuş*; Suffix -Üb als finites Verb (vor allem in der 3. Pers. Sg. –ÜbdÜr): AK O.E. 395, 3b: *ėdübdür cümlesin maṭrūd ki olmuş cümle kāfirān*. Kohortativ/Optativ 1. Pers. Sg. -m/-Em statt -EyİM: AK O.E. 395, 3a: *ėdem ehl-i melāmetiŋ biraz vasfın ėdem tafsir*.

Gölpınarlıs Aussage, dass es sich bei Fedāʾīs *Ḳaṣīde-i Nūnīye* um eine *naẓīre* von Yazıcıoğlıs *Muḥammedīye* handelt, ist insgesamt recht problematisch. Es ist meines

---

62 Vgl. etwa die Darstellung in den Kurzbiographien der lithographischen *Muḥammedīye*-Drucke seit 1262 h. (1846), vgl. oben Abschnitt 2.5.7. *Ḳaṣīde fī Medḥ-i Nebī*: VGM 431/A, [120] (Doppelseite des Heilgenwunders, darum nicht entzifferbar); Çelebioğlu 1996, 2, 171, *Muḥammedīye* 1285 h., 131f. *Ḳaṣīde-i İlāhīye*: VGM 431/A [318f.]; Çelebioğlu 1996, 2, 589f.; *Muḥammedīye* 1285 h., 466 (im Druck ist der Abschnitt mit *Ḳaṣīde-i Rabbānīye* überschrieben und darum auch in der Kurzbiographie so benannt).

63 Vgl. Cebecioğlu 2004², 487. İsmail Durmuş und Soner Gündüzöz, „Nûn," DİA 33 (2007), 242f. Bursalı İsmāʿīl Ḥaḳḳı thematisiert in seinem *Muḥammedīye*-Kommentar im Zusammenhang mit den beiden Kasiden die Buchstabenmystik nicht, *Feraḥ er-Rūḥ* 1294, 1, 305-324 und 2, 545. An anderer Stelle schlägt İsmāʿīl Ḥaḳḳı aber durchaus immer wieder Interpretation von *Muḥammedīye*-Versen im Kontext der Buchstabenmystik vor.

https://doi.org/10.5771/9783956507045-209, am 29.09.2024, 02:36:02
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Erachtens nur schwer zu rekonstruieren, ob das Werk von Lesern tatsächlich als *naẓīre* von Yazıcıoġlıs *Muḥammedīye* wahrgenommen wurde. Offen muss angesichts der wenigen vorliegenden Handschriften auch bleiben, wie der Text in Melāmetīye-Kreisen – oder auch außerhalb – genutzt wurde.

4.2.4 Āmidī Aḥmeds Mürşid-i Pend

Die bisher angeführten Beispiele zeigen, dass die Frage, unter welchen Voraussetzungen Nutzer in einem Werk einen Bezug zu Yazıcıoġlıs *Muḥammedīye* sahen und das betreffende Werk als *naẓīre* identifizierten, noch einer genaueren Abklärung bedarf. Daran knüpft sich direkt die Frage an, wie stark die *Muḥammedīye* Autoren religiöser Literatur generell präsent war und als Vorbild für Werke diente, welche nicht im engeren Sinn als *naẓīre* verstanden wurden. Zu diesem Thema gibt es praktisch keine Vorarbeiten, es soll im Rahmen meiner Studie aber aufgezeigt werden, welche Relevanz die Beantwortung dieser Fragen hat, wenn es darum geht, die Rezeptionsprozesse der religiösen türkischen Literatur des 15. Jahrhunderts in späteren Jahrhunderten – insbesondere in der Zeit nach 1700 – in einem größeren Kontext zu verstehen. Zu diesem Zweck soll hier eine *naẓīre*-Dichtung des 18. Jahrhunderts behandelt werden, welche auf den ersten Blick keinen Bezug zu Yazıcıoġlıs *Muḥammedīye* hat.

Im Jahr 1159 h. (1747) schrieb Āmidī Aḥmedī (bzw. Āmidī Aḥmed oder Diyārbekirli Aḥmed)[64] sein Werk *Mürşid-i Pend*, welches auch als *Aḥmedīye* bekannt wurde.[65] Es hat im mir vorliegenden Druck von 1280 h. einen Umfang von 482 Seiten. In der Einleitung bezeichnet Āmidī Aḥmedī sein Werk als *naẓīre* eines Werkes des 15. Jahrhunderts, des *Pend-i Ricāl* von einem Autor namens Mürīdī:

Muvaḥḥid ḳullarından Aḥmedīdür — *Diyār-i Bekir şehri Āmidīdür.*
Mürīdī dėdi bir pend ibtidādan — *ki on sekiz ḥikāyet aldum andan.*
Görünce anı geldi bu ḥaḳīre — *Naṣīb olsa buŋa ḳılsam naẓīre.*[66]

Aḥmedī gehört zu den Knechten, welche die Einheit und Einzigkeit Gottes bezeugen. Er ist aus Āmid, der Stadt im Land der Bekir [Diyār-i Bekir = Diyārbekir]. / Mürīdī sprach zu Urzeiten[67] einen Rat aus, so dass ich achtzehn Erzählungen von ihm erhalten habe. / Als ich sie sah, dachte ich mir: „Wenn es denn Schicksal ist, so will ich eine *naẓīre* schreiben."

---

64 Datierung im Text durch *ebced*-Zahlen, *Mürşid-i Pend* 1280 h., 481: *Pend yaŋa tārīḫ dėnildi Aḥmedī/Raḥmetiyle bul cenānı sermedi* [=1159]. Āmid ist der alte – im 18. Jahrhundert noch geläufige – Name der Stadt Diyārbekir/Diyarbakır. Vgl. *Ḳāmūs el-Aʿlām* 1306-1316/1889-1898, 1, 365, wo Āmid als „alter Name" (*ism-i ḳadīm*) der Stadt Diyārbekir bezeichnet und auf den Eintrag „Diyārbekir" verwiesen wird (*Ḳāmūs el-Aʿlām* 1306-1316/1889-1898, 3, 2202f.). Im Druck ist der Name allerdings fälschlich als Āmedī vokalisiert, *Kitāb-ı Mürşid-i Pend* 1280 h., 3. Es gibt keinen Beleg dafür, dass der Autor das recht hohe Amt des *āmedī* in der osmanischen Finanzverwaltung hatte.

65 Zum Autor vgl. Ünal 1999.

66 *Mürşid-i Pend* 1280 h., 3.

67 Wörtlich: „am Anfang".

https://doi.org/10.5771/9783956507045-209, am 29.09.2024, 02:36:02
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Abgesehen von Āmidīs *naẓīre* wurde Mürīdīs *Pend-i Ricāl* kaum rezipiert; der Autor und sein Werk sind vor dem 20. Jahrhundert in der biographischen und bibliographischen Literatur nicht belegt.[68] Außerdem konnte Atabey Kılıç, welcher 2005 eine Edition des *Pend-i Ricāl* herausgab, lediglich vier Handschriften des Werkes auffinden.[69] Āmidī wählte für seine *naẓīre* also offensichtlich ein Werk, welches nicht einmal annähernd so stark rezipiert und genutzt wurde wie die in meiner Studie untersuchten Werke. Im Gegensatz zur Vorlage, Mürīdīs *Pend-i Ricāl*, fand Āmidīs *Mürşid-i Pend* eine wesentlich weitere Verbreitung: Es ist in einer größeren Zahl von Handschriften überliefert und wurde nach 1280 h. (1863) mindestens zehn Mal lithographisch gedruckt.[70]

Obwohl es also zunächst keinen Bezug zwischen Aḥmedīs *Mürşid-i Pend* und Yazıcıoğlıs *Muḥammedīye* gibt, wurde ein solcher in der Rezeption durchaus hergestellt. Beispielsweise ist das Werk im Kolophon des Drucks von 1280 h. – trotz der Eigensignatur in der Einleitung – fälschlich Yazıcıoğlı Muḥammeds Bruder, Aḥmed Bīcān, zugeschrieben. Die *Aḥmedīye* – also Āmidī Aḥmedīs *Mürşid-i Pend* – wird auch in der Sekundärliteratur mehrfach in einem Zug mit der *Muḥammedīye* und anderen Werken meines Quellenkorpus genannt.[71] Auch in Bibliothekskatalogen ist Āmidī Aḥmeds *Mürşid-i Pend* gelegentlich fälschlicherweise Aḥmed Bīcān zugeschrieben.[72]

Wie bereits im Fall der *naẓīre*-Dichtungen zur *Muḥammedīye* lassen sich auch bei einem Vergleich des *Mürşid-i Pend* mit der Vorlage, Mürīdīs *Pend-i Ricāl*, auf den ersten Blick keine formalen oder inhaltlichen Bezüge erkennen. Die Frage, ob Nutzer des 18. Jahrhunderts einen Text, welcher in sekundären Quellentexten wie der *ṭabaḳāt*- beziehungsweise *teẕkire*-Literatur keinerlei Niederschlag gefunden hatte, als Vorlage der Paralleldichtung erkennen konnten, muss an dieser Stelle ohnehin offen bleiben. Āmidī Aḥmeds *Mürşid-i Pend* ist vor allem deshalb als *naẓīre* des *Pend-i Ricāl* erkennbar, weil der Autor selbst darauf verweist.

Was an Āmidī Aḥmeds *Mürşid-i Pend* auffällt, ist die große Zahl spezifisch altosmanisch-türkischer sprachlicher Charakteristika. Es ist darum auf die Frage zu-

---

68 Kılıç 2005, 29.

69 Kılıç 2005, 36-40.

70 Özege 1971-1979, 1, 25, listet zehn Drucke auf. In der Süleymaniye-Bibliothek, Istanbul, und in dem Katalog der Türkischen Nationalbibliothek (http://www.yazmalar.gov.tr; 10.9.2014) konnte ich elf Handschriften des *Mürşid-i Pend* nachweisen: MK A 1882 (1200 h.); MK A 8226 (1254 h); MK A 6930 (1262 h.); Kastamonu İHK, 37 Hk 898 (1281 h.); MK B 598 (1304 h.); MK A 784 (vor 1280 h.); Amasya İHK 05 Gü 154, (o. D.); Edirne 22 Sel 1538 (o. D.); MK Elazığ Ağın İHK 23 Ağın 31 (o. D.); Konya 42 Kon 5380/3 (o. D.); MK B 1056 (o. D.); MK B 1085 (o. D.); MK A 8306 (o. D.); MK B 1048 (o. D.); MK A 7006 (o. D.); MK A 6783/1 (o. D.); Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma D. No. 795 (o. D.); SK Hacı Mahmud Ef. 1679 (1309 h.).

71 Vgl. Uçman 1996 2003², 11; Ahmet Yaşar Ocak „Evliya Menakıbnameleri," in: TET 1, 608.

72 Falsche Zuschreibungen an Aḥmed Bīcān etwa im Katalog http://www.yazmalar.gov.tr (10.9.2014): Kastamonu İHK 37 Hk 898, 1281 h. (1863); Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma D. No. 795, o. D.; Konya 42 Kon 5380/3, o. D.

https://doi.org/10.5771/9783956507045-209, am 29.09.2024, 02:36:02
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

rückzukommen, ob diese Charakteristika generell zu einem sprachlichen Modus „religiöse Literatur" gehörten, oder konkret als Bezug auf die Vorlage der *naẓīre* zu interpretieren sind. Im *Mürşid-i Pend* schließen diese altosmanisch-türkischen Charakteristika Lexik, Morphologie und Orthographie ein:

Lexik: Āmidī Aḥmed verwendet in *Mürşid-i Pend* spezifisch altosmanisch-türkische Lexeme: Druck 1280 h., 14, *bay* [*bay* ist hier in einer Randglosse erklärt: *bay bi-maʿnā bey, emīr* („*bay* im Sinn von Herr, Herrscher")]; Druck 1280 h., 67, *gökçek* [auch an dieser Stelle durch eine Randglosse erklärt: *gökçek güzel dėmekdir* („*gökçek* heißt schön"). Es fällt auf, dass *gökçek* hier im Gegensatz zu *Muḥammedīye* oder *Envār el-ʿĀşıḳīn* erklärt wird. Die Randglosse im *Mürīd-i Pend*-Druck scheint auf den ersten Blick dafür zu sprechen, dass das Wort für den Leser Mitte des 19. Jahrhunderts erklärungsbedürftig war. Es ist aber nicht auszuschließen, dass sich diese Worterklärung weitgehend zufällig im Druck findet, etwa weil sie sich als Randglosse in der Handschrift fand, welche als Vorlage diente. Die Glosse könnte dann auf ein individuelles Bedürfnis eines Kopisten, Besitzers oder Lesers zurückgehen.]; Druck 1280 h., 11, *kişi* in der Bedeutung „Mann": *var idi bir ʿavretiyle bir kişi* („es gab eine Frau und einen Mann");[73] Druck 1280 h., 200 und 206: *yeğrek* („besser").

Morphologie: In Āmidī Aḥmeds Text finden sich altosmanisch-türkische Morpheme wie das Futursuffix auf –İsEr: Druck 1280 h., 3 und 8, *olısar*; Druck 1280 h., 140, *geliser*. Hinzu kommt der Imperativ auf –GİI: Druck 1280 h., 11, *diŋlegil* und *eylegil*; Druck 1280 h., 217, *yarlıġaġıl*. Das Suffix –Üb kennzeichnet ein finites Verb: Druck 1280 h., 200, *bildiribdir*; Druck 1280 h., 200, *olupsan*. Charakteristisch für das Altosmanisch-Türkische ist auch das Konverb auf –ÜbEn: Druck 1280 h., 137 und 211, *aluban*.
Die Vokalisierung zeigt, dass als Personalsuffix 1. Pers. Sg. des Aorist –Em verwendet wird; die Personalsuffixe 1. Pers. Sg. –vEn und –İn kommen hingegen nicht vor: Druck 1280 h., 200, *unudıram*; ebenso bei der Vergangenheit –mİş: Druck 1280 h., 202, *olmışam*; Druck 1280 h., 224, *gelmişem* (كَلمِشَم).

Orthographie: Im Druck des *Mürşid-i Pend* lassen sich – wenn auch nur in seltenen Fällen – defektive Schreibungen von Vokalen im Auslaut – auch vokalischen Suffixen – belegen. Dies kommt vor allem beim Possessivsuffix 3. Pers. Sing. Vor. Vgl. etwa Druck 1280 h., 139, *liki*[74] *anıŋ nice dürlü ʿaybı var* (لَيْكِ اَنِكْ نِيجَه دُرْلُو عَيْبِ وَارْ); ebenso Druck 1280 h., 146, *bu ḥükūmet şuġlı bir deryā miṯāl* (بُو حُكُومَتْ شُغْلِ بِرْ دَرِيَا مِثَالْ).
In einigen Fällen entspricht die Defektivschreibung von Vokalen im Inlaut nicht der mittel- oder neuosmanischen Gewohnheit: Druck 1280 h., 136 und 139, *ayaġı* (أيَغِي) und *ḳulaġı* (قُولَغِي).
Auffällig ist im *Mürşid-i Pend*-Druck auch die Varianz bei der Schreibung des Dativs: 1. Dativ mit *elif* (vor allem nach Possesivsuffix 2. Pers. Sg.): Druck 1280 h., 4, *raḥmetiŋe* (رَحْمَتِكَا) und

[73] Laut Ayverdi 2006, 2, 1715, ist *kişi* in der Bedeutung „Mann" – zur Bezeichnung des Geschlechts – altosmanisch-türkisch bzw. dialektal.

[74] Die Vokalisierung von *lik* entspricht auch nicht dem neuosmanisch-türkischen Usus. Bei dem auslautenden *i* (*liki*) handelt es sich um einen Sprossvokal aufgrund des Versmaßes.

https://doi.org/10.5771/9783956507045-209, am 29.09.2024, 02:36:02
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb

cennetiṇe (جَنَّتِكَا); Druck 1280 h., 305, Zeile 1, *ḫāliḳiṇe* (خالقكا). 2. Dativ mit *he*: Druck 1280 h., 305, Zeile 10, *ḫāliḳa* (خَالِقَه).

Es lassen sich auch verschiedene Varianten bei der Schreibung des Nasals ŋ im Genitivsuffix und im Personalsuffix 2. Pers. Sg. belegen: Geläufig ist die Schreibung mit *kef*. In einigen Fällen lässt sich aber auch die Schreibung mit *nūn* zu finden: Druck 1280 h., 3, *geldin* (كَلْدِينْ) und *ḳoydun* (قُويْدُونْ). Druck 1280 h., 200, *cümle eşyānın ʿadedin bilürem* (جُمْلَه اَشْيَانِنْ عَدَدِينْ بِيلُورَمْ). Unüblich ist die Schreibung *eşyānın* (اَشْيَانِنْ). Der üblichen Schreibung entspricht der verkürzte Akkusativ *ʿadedin* (عَدَدِينْ). Möglicherweise wurden die beiden Kasus verwechselt. Auch die Verwechslung des Possessivsuffixes 2. Pers. Sg. mit dem Possessivsuffix 3. Pers. Sg. ist belegt: Druck 1280 h., 201, *ḥürmetine* (3. Pers. Sg. حُرْمَتِنَه) fälschlich für *ḥürmetiṇe* (حُرْمَتِكَه).

Die Übersicht zeigt, dass im Druck von Āmidī Aḥmeds *Mürşid-i Pend* nicht nur Lexik und Morphologie, sondern auch die Orthographie vom Osmanisch-Türkischen des 18. oder 19. Jahrhunderts abweichen. Sie unterscheiden sich diesbezüglich von den Drucken der *Envār el-ʿĀşıḳīn* und der *Muḥammedīye*, in welchen die Lexik und Morphologie der Sprache des 15. Jahrhunderts weitgehend erhalten ist, während die Orthographie an die des 19. Jahrhunderts angeglichen wurde.[75] Ein bewusster Einsatz dieser sprachlichen Charakteristika als Modus „religiöse Literatur" ist im *Mürşid-i Pend* deshalb sehr wahrscheinlich. Offen bleiben muss jedoch die Frage, ob der sprachliche Modus „religiöse Literatur" als archaische Sprache verstanden wurde.

Bisher liegen keine Anhaltspunkte vor, welche eine Antwort auf die Frage erlauben, ob die falsche Zuschreibung des *Mürşid-i Pend* an Aḥmed Bīcān ursprünglich auf den geläufigen alternativen Titel des Werke – *Aḥmedīye* – zurückgeht oder ob umgekehrt eine bereits sehr verbreitete falsche Zuschreibung zum alternativen Titel *Aḥmedīye* führte. Der Titel *Aḥmedīye* und die falsche Zuschreibung hängen jedenfalls zusammen. Es stellt sich aber darüber hinaus die Frage, ob der sprachliche Modus „religiöse Literatur" so stark mit einem der am weitesten verbreiteten religiösen Werke des 15. Jahrhunderts, Yazıcıoğlıs *Muḥammedīye*, assoziiert wurde, dass auch dieser zur Zuschreibung an dessen Bruder beitrug.

4.2.5 Die Muḥammedīye *als Vorbild für spätere Prophetenbiographien*

Çelebioğlu führt in seiner Studie fünf Prophetenbiographien (*siyer en-nebī*) in türkischen Versen auf, welche er als „Werke vom Typus *Muḥammedīye*" (*Muhammediye tipindeki eserler*) bezeichnet.[76] Anhand eines dieser Werke soll exemplarisch der Frage nachgegangen werden, wie sich der „Typus *Muḥammedīye*" eingrenzen lässt. Es handelt sich um das nicht datierte und als *Siyer en-Nebī* betitelte Werk eines

[75] Vgl. oben Abschnitt 3.3.2.3 und 3.3.3.3.
[76] Çelebioğlı 1996, 1, 197ff.

https://doi.org/10.5771/9783956507045-209, am 29.09.2024, 02:36:02
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

nicht identifizierbaren Dichters namens ʿAbdurraḥmān.[77] Von dem Werk sind drei lithographische Drucke bekannt.[78]

Die Thematik „Prophetenbiographie" ist so geläufig, dass sich allein darin kein Bezug zu Yazıcıoġlıs *Muḥammedīye* erkennen lässt. Formal gibt es abgesehen davon, dass das Werk in Versen geschrieben ist, keine Gemeinsamkeit mit der *Muḥammedīye* – bei ʿAbdurraḥmāns Werk handelt es sich um ein *meṯnevī*; dieses ist aber nicht durch wechselnde Versmaße oder Endreime (*ḳāfīye*) gegliedert. Auffällig sind wiederum sprachliche Charakteristika, d. h. die bekannten spezifisch altosmanisch-türkischen Lexeme und Morpheme. Unabhängig von der Frage, wann der Text entstanden ist, wurden diese sprachlichen Charakteristika – zumindest von den Nutzern des Drucks im 19. Jahrhundert – mit großer Wahrscheinlichkeit als Modus „religiöse Literatur" interpretiert. Es gibt keine Belege, dass diese mit Yazıcıoġlıs *Muḥammedīye* in Verbindung gebracht wurde:

Lexik: In ʿAbdurraḥmāns *Siyer en-Nebī* lassen sich die folgenden spezifisch altosmanisch-türkischen Lexeme belegen: Lithographie 1331 h., 265, und 493: *uş* („also"); Lithographie 1331 h., 263: *uşda* („also" = *işte*); Lithographie 1331 h., 667: *ṭamu* („Hölle"). Lithographie 1331 h. 264: *ḳamu* („alle"). Lithographie 1331 h., 262: *gökçek* („schön"); 1331 h. 263: *ḳayġulu* („besorgt, beunruhigt"); Lithographie 1331 h. 262 und 264: *ḳaḳıtmaḳ*, *ḳaḳıdı* (قَاقِيدِى und قَقِيدِى) („zornig sein, sich ärgern").

Morphologie: Zu den spezifisch altosmanisch-türkischen Morphemen gehören das Futursuffix auf –İsEr: Lithographie 1331 h., 493: *Uş bugün yarın dügün olısar / ol laʿīn andan murādın alısar*; Lithographie 1331 h., 263: ḳılısar; das Konverb –ÜbEn: Lithographie 1331 h., 264: *dönüben*; Lithographie 1331 h., 264: *alıban*; der Imperativ –Gİl: Lithographie 1331 h., 263, 4: *ḳılġıl*; Lithographie 1331 h., 263: *olġıl*; das Hilfsverb „sein" 3. Pers. Sg. auf -dUrUr: Lithographie 1331 h., 138 und 262: Optativ/Kohortativ auf –Am: Lithographie 1331 h., 263: *olam*.

Morphologie in Orthographie: Personalsuffix am Aorist und Perfekt sowie als Hilfsverb „sein" ist –Em: Lithographie 1331 h., 262: *dilerem* (دِيلَرَمْ); Lithographie 1331 h., 262: *ḳıymamışam*; Lithographie 1331 h., 263: *ben ʿAlīyem murteżā*.

Die Texte haben höchstens einen vagen Bezug zu den Werken der Brüder Yazıcıoġlı. In der Forschungsliteratur werden diese oft als Prototypen populärer religiöser Dichtung in türkischer Sprache verstanden und entsprechende Bezüge konstruiert. Wir haben in den besprochenen Beispielen allerdings signifikante Belege dafür, dass es in der Tat den Modus „religiöse Sprache" gab, welcher einen festen Fundus von Archaismen beinhaltete. Auffällig ist jedoch, dass es wegen der

---

77 Çelebioğlu 1996, 1, 199. Der Autor ʿAbdurraḥmān starb vermutlich vor der Vollendung des Werkes, denn sein Name findet sich lediglich am Ende des ersten Bandes in einem *Nāẓım-ı merḥūmuŋ taẕarruʿıdır* („Flehen des Autors zu Gott") betitelten Abschnitt. Am Ende des Werkes fehlt hingegen ein Epilog bzw. eine Namensnennung; vgl. *Siyer-i Nebī* 1294 h., 345, und *Siyer en-Nebī* 1331 h., 361.

78 Çelebioğlu 1996, 1, 199, benutzte einen Druck aus dem Jahr 1308 h. Diesen konnte ich nicht einsehen. Mir liegen allerdings zwei Drucke aus den Jahren 1294 h. und 1331 h.

https://doi.org/10.5771/9783956507045-209, am 29.09.2024, 02:36:02
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb

vagen Assoziationen sowohl in Handschriften als auch in Drucken des 19. Jahrhunderts zu falschen Zuschreibungen kam.

4.2.6 Tatarische Muḥammedīye-*Parodien*

Sigrid Kleinmichel erwähnt drei Gedichte des tatarischen Dichters Gabdullah Tuqaj (ʿAbdullāh Tuḳay, 1886-1913), in welchen dieser Yazıcıoġlıs *Muḥammedīye* parodiert.[79] Auf die *Muḥammedīye* verweist der Autor meist schon im Titel der Gedichte. Zum Teil thematisieren die Parodien eine generelle Religionskritik, etwa wenn der Autor in Tukajs Parodie den Auftrag, die *Muḥammedīye* zu schreiben, nicht vom Propheten Muḥammad im Traum erhält, sondern in einer Wirtshausszene Ḥūrīs, Paradiesknaben und den Erzengel Rıżvān sieht. Zum Teil diente die Referenz auf die *Muḥammedīye* auch einfach dazu, die zaristische Zensur zu überlisten, etwa wenn nach der Auflösung der ersten Duma ein Gedicht „Für die Freiheit" (*Ḥörrīyätä*) wegen der Zensur unter dem Titel „Aus der *Muḥammedīye*" (*Möḥämmädīyädän*) publiziert wurde.[80] Vergleichbare politische Instrumentalisierungen der *Muḥammedīye* konnte ich im Osmanischen Reich nicht nachweisen, obwohl die satirische Presse im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts durchaus mit den literarischen Gattungen „der Vorväter" – etwa unter der Rubrik *Be-ṭarz-ı ḳudemā* („Aus den Gedichten der Vorväter")[81] – arbeitete. Die Satiriker in Istanbul bezogen sich dabei aber eher auf die *dīvān*-Literatur als auf religiöse Dichtung.

4.2.7 Zwischenfazit

Naẓīre-Dichtungen lassen sich von den drei untersuchten Werken nachweisen; diese unterscheiden sich jedoch sehr stark voneinander. Im Fall von Yūnus Emres *Dīvān* sind Imitationen bekannt, welche allerdings von der Forschung noch nicht bearbeitet sind. In diesem Zusammenhang ist vor allem auch noch zu untersuchen, inwieweit der Umstand, dass es sich beim Korpus von Yūnus Emres *Dīvān* um eine offene Sammlung handelt, einen Einfluss auf die Entstehung und Überlieferung von *naẓīre*-Texten hatte. Auch bei Süleymān Çelebis *Vesīlet en-Necāt* handelt es sich um einen offenen Text, und auch zu diesem Werk gibt es zahlreiche *naẓīre*-Dichtungen. Mazıoğlu hat nachgewiesen, dass Passagen aus *naẓīre*-Dichtungen in Handschriften von Süleymān Çelebis Werk Eingang fanden. Dadurch ist die Grenze zwischen Textvarianz und *naẓīre* nicht immer klar zu ziehen.

Im Gegensatz zu Yūnus Emres *Dīvān* und Süleymān Çelebis *Vesīlet en-Necāt* ist die Textüberlieferung der *Muḥammedīye* sehr stabil; es ließen sich keine Belege dafür finden, dass Verse aus *naẓīre*-Werken als Varianten Eingang in *Muḥammedīye*-

---

79 Kleinmichel 2009, 81.
80 Kleinmichel 2009, 81, und Friedrich 1998, 87 und 99f.
81 Siehe etwa die Satirezeitschrift *Aydede* (1922), vgl. Heinzelmann 2004, 207-209.

https://doi.org/10.5771/9783956507045-209, am 29.09.2024, 02:36:02
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Abschriften fanden. Es gibt drei Werke, welche vom jeweiligen Autor selbst oder in sekundären Quellentexten als *naẓīre* zu Yazıcıoġlıs *Muḥammedīye* bezeichnet werden. Auch diese unterscheiden sich stark voneinander. Zwei *naẓīre*-Dichtungen entstanden um 1500, also etwa fünfzig Jahre nach Yazıcıoġlıs *Muḥammedīye*. Yūsufs *naẓīre* hat den Anspruch, Yazıcıoġlıs Thematik in einer leichter verständlichen Sprache zugänglich zu machen. Von der Literaturkritik der *tezkire*-Dichtung wurde dieses Werk gar nicht wahrgenommen. Im Gegensatz dazu findet Ḳāḍī Maḥmūds *naẓīre* Erwähnung in Ṭaşköprizādes *aš-Šaqāʾiq an-Nuʿmānīya* und Kātib Çelebis *Kašf aẓ-Ẓunūn* – wenn auch in beiden Fällen mit einer negativen Kritik. Einen dritten Text brachte Gölpınarlı 1931 als *naẓīre* zu Yazıcıoġlıs *Muḥammedīye* ins Gespräch: Fedāʾīs *Ḳaṣīde-i Nūnīye* aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Es ist allerdings schwierig zu beantworten, ob dieses Werk sich tatsächlich direkt auf Yazıcıoġlıs Werk bezieht, da in der türkischsprachigen religiösen Literatur des 18. und 19. Jahrhunderts formale und sprachliche Bezüge auf die altosmanisch-türkische Literatur sehr verbreitet waren.

Keines der *naẓīre*-Werke liegt gedruckt vor, und auch die sehr wenigen Handschriften sprechen dafür, dass sie keine weite Verbreitung fanden. In mehreren Auflagen gedruckt liegt jedoch Āmidī Aḥmedīs *Mürşid-i Pend* – eine *naẓīre* zu einem fast unbekannten Werk des 15. Jahrhunderts – vor. *Naẓīre*-Dichtung konnte also durchaus auch Erfolg haben. Es muss aber in diesem Fall offen bleiben, welchen Anteil die falsche Zuschreibung des Werkes an Aḥmed Bīcān für den Erfolg hatte.

4.3 Kommentare (şerḥ)

Kommentarliteratur macht einen großen Teil der religiösen Literatur im Osmanischen Reich aus. Kommentiert wurden zum größten Teil Texte in arabischer Sprache.[82] Nur sehr wenige Werke in der Volkssprache Türkisch wurden als auslegungswürdig betrachtet. Bei diesen handelt es sich dabei größtenteils um Ṣūfī-Literatur. Zu diesen auslegungswürdigen Werken gehören, wie im Folgenden gezeigt wird, auch Texte meines Quellenkorpus.

Die exegetischen Methoden, welche in den Kommentarwerken zu türkischer Ṣūfī-Literatur zur Anwendung kamen, sind sehr unterschiedlich: Einerseits gibt es Kommentare, welche aus allegorischen Auslegungen und assoziativen Verweisen auf Werke anderer Autoren bestehen. Andererseits existieren auch Kommentare, welche ein breites Spektrum an Methoden aus der Koranexegese übernehmen; das schließt lexikalische und grammatikalische Erklärungen, Erläuterungen zu erwähnten Personen und Orten, Kontextualisierungen von Aussagen des kommentierten Autors und Exkurse sowie assoziative Einschübe ein.

82 Saraç 2007; Kara 2011; Claude Gilliot, „Sharḥ," EI², 9 (1997), 317; Ömür Ceylan, „Şerh, Türk Edebiyatı," DİA 38 (2010), 565-568.

https://doi.org/10.5771/9783956507045-209, am 29.09.2024, 02:36:02
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Eine Analyse von Kommentarliteratur kann, wie Florian Schwarz gezeigt hat, wichtige Erkenntnisse für die Art der Buchrezeption bringen.[83] In seiner Studie untersucht Schwarz Kommentare und Hyperkommentare einer Exegetenfamilie – der Familie Ḥusaynābādī – zu Grundlagenwerken der Medrese-Literatur.[84] Die Kommentarliteratur ist hier ein Beleg für eine intensive Beschäftigung mit den Texten über einen längeren Zeitraum während des 17. und 18. Jahrhunderts.

4.3.1 Kommentare zu Yūnus Emres Çıḳdum bir erük ṭalına

Yūnus Emres Gedicht *Çıḳdum bir erük ṭalına* („Ich stieg auf einen Zwetschgenast") gehört zu den am häufigsten kommentierten Texten in türkischer Sprache.[85] Es handelt sich bei dem Gedicht um eines jener Gedichte Yūnus Emres, in welchen dieser Lehren der islamischen Mystik durch paradoxe Aussagen und absurde Metaphern vermittelt, die als *şaṭḥīyāt* bekannt sind.[86] Die *şaṭḥīyāt* sind eine bei Ṣūfis verbreitete Gattung, welche aufgrund der Paradoxa und Metaphern naturgemäß besonders kommentierungsbedürftig war. Sowohl Yūnus Emres Gedicht *Çıḳdum bir erük ṭalına* als auch die Kommentare dazu stehen also in einer Tradition eines Genres der mystischen Literatur. Als Vorbild für die Yūnus Emre-Kommentare wurde schon mehrfach auf Rūzbihān Baqlīs (st. 606 h./1209) persischsprachigen *Şarḥ-i Şaṭḥīyāt* verweisen, in welchem dieser eine umfangreiche Sammlung von *şaṭḥīyāt* verschiedener Ṣūfī-Scheichs auslegt.[87]

Es fällt auf, dass der Text von Yūnus Emres Gedicht in den verschiedenen Kommentaren stark variiert. Einerseits betrifft dies, wie auch aus den folgenden Beispielen hervor geht, den Wortlaut der einzelnen Verse. Andererseits variiert aber auch die Zahl und Reihenfolge der Verse.[88]

Die Datierung und Zuschreibung des frühesten Kommentars zu Yūnus Emres *Çıḳdum bir erük ṭalına* geht auf eine Glosse in der Handschrift İÜ Nadir T 4015 zurück.[89] Bei dem in der Glosse genannten Autor „Şeyḫzāde" handelt es sich mit einiger Wahrscheinlichkeit um Şeyḫzāde Muṣliḥüddīn (st. 950 h./1543).[90] Dieser lehrte an verschiedenen Medresen und verfasste mehrere Kommentarwerke, darun-

83 Schwarz 2010.
84 Schwarz 2010, 152f.
85 Pekolcay und Sevim 1991, 12; Tatcı 2008, 103-292; Saraç 2007, 128.
86 Tatcı 2008, 5, 6-22.
87 Pekolcay und Sevim 1991, 57-74; Tatcı 2008, 5, 14. Zu Rūzbihān und seinem Werk siehe Süleyman Uludağ, „Şerh-i şathiyyât," DİA 38 (2010), 568f.; Nazif Hoca, „Baklî," DİA 4 (1992), 545-547 ; Corbin 1966 ; Louis Massignon, „La vie et les oeuvres de Rūzbihān Baqlī," *Studia orientalia Ioanni Pedersen, septuagenario A.D. VII id. nov. anno MCMLIII a collegis discipulis amicis dicata*, Kopenhagen 1953, 236-249.
88 Zur Varianz der Texte Yūnus Emres auf struktureller und sprachlicher Ebene vgl. oben Abschnitt 3.2.1.2 und 3.2.1.3.
89 Vgl. Pekolcay und Sevim 1991, 34. Keine Autopsie der Handschrift İÜ Nadir T 4015.
90 Yakıt 2002, 37; Tatcı 2008, 5, 114.

https://doi.org/10.5771/9783956507045-209, am 29.09.2024, 02:36:02
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb

ter befinden sich sowohl Kommentare zu gelehrter Literatur, wie etwa al-Bayḍāwīs *Anwār at-Tanzīl*, als auch Prophetenlobdichtung wie etwa al-Būṣīrīs *Qaṣīdat al-Burda*.[91] Vorausgesetzt die Zuschreibung stimmt, handelt es sich dabei um den mit Abstand ältesten Kommentar zu einem Werk in türkischer Sprache. Erst im 17. Jahrhunderts entstanden vergleichbare Kommentarwerke und auch weitere Kommentare zum selben Gedicht Yūnus Emres.[92]

Von dem Şeyḫzāde zugeschriebenen Yūnus Emre-Kommentar sind drei Handschriften bekannt.[93] Die erste gedruckte Fassung des Werkes ist die Ausgabe von Pekolcay und Sevim aus dem Jahr 1991.[94] Zahlenmäßig lässt sich das in etwa mit der Verbreitung der im vorausgehenden Abschnitt besprochenen *naẓīre*-Texte vergleichen.

Şeyḫzādes exegetische Methoden sollen anhand eines kurzen Ausschnitts besprochen werden. Es handelt sich um die ersten Sätze zum ersten Vers des Gedichtes:

> *Meẕkūr ġazelüŋ evvelinde bu beyt-i ʿacīb buyurub eyitmiş ki:*
>
> *Çıḳdum erük dalına anda yėdüm üzümi* *Öküz ışşı bana bir uġurladuŋ ḳozumı*
>
> *dėdügi beytüŋ maʿnāsı ve sırrı biz bendeye şöyle lāyıḥ oldı kim Ḥażret-i Yūnusuŋ erük dalından bu maḥalde murādı şecere-i rūḥdur. Üzüm dėdüginden murādı şarab-ı vaḥdetdür. Kemā ḳāla ʾllāhü taʿālā:* يُسْقَوْنَ مِنْ رَحِيقٍ مَخْتُومٍ ۞ حِتَامُهُ مِسْكٌ وَفِي ذٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ ۞ وَمِزَاجُهُ مِنْ تَسْنِيمٍ ۞ عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ . *Ve öküz dėdüginden murādı kendü vücūd-ı merkebidür.*[95]
>
> Zu Beginn des besagten *ġazel*s sagt er den folgenden erstaunlichen und verwunderlichen Vers:
>
> Ich stieg auf einen Zwetschgenast und aß dort Trauben. / Der Ochsenhalter meinte zu mir: „Geleitest du meine Walnuss auf die Reise?“
>
> Die Bedeutung und das Geheimnis des Verses sind nach Meinung dieses Knechtes [Şeyḫzāde], dass Yūnus hier mit dem Zwetschgenast den Baum der Seele meint. Wenn er von Trauben spricht, so meint er den Wein der Einheit, wie Gott – erhaben ist er – sagt: „Erlesener Wein wird ihnen ausgeschenkt, / dessen Siegel Moschus ist – und um das sollen sie wetteifern. / Das ihm beigemischte Wasser ist Tasnīm, / eine Quelle aus der die „Nahestehenden“ trinken.“[96] Und wenn er vom Ochsen spricht, so meint er seine eigene Reittier-Existenz.

Şeyḫzāde legt Yūnus Emres Text allegorisch aus. Er interpretiert die einzelnen Begriffe und verweist darauf, was der Autor mit einer bestimmten Formulierung beabsichtigt (*Yūnusuŋ …dan murādı …dur*; „Yūnus beabsichtigt mit…“). Er zeigt da-

---

91 Erdoğa Baş, „Şeyhzâde,“ DİA, 39 (2010), 97f. Baş listet insgesamt 13 Kommentarwerke auf; darunter befindet sich allerdings nicht der Yūnus Emre-Kommentar.

92 Tatcı 2008, 103-292; Saraç 2007, 128.

93 SK Esad 1461, o. D.; İÜ Nadir T 4015, 66b-98b, o. D.; MK A 1983, o. D.

94 Pekolcay und Sevim 1991, 77-136, eine weitere Transkription in Tatcı 2008, 5, 105-113.

95 Pekolcay und Emine 1991, 84, und Tatcı 2008, 5, 120. (Offensichtliche Fehler des Koranzitats wurden von mir korrigiert.)

96 Sure 83, 25-28, Übers. Hartmut Bobzin 2010, 553.

https://doi.org/10.5771/9783956507045-209, am 29.09.2024, 02:36:02
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

bei Bezüge auf den Koran auf. Die allegorische Auslegung wird von Şeyḫzāde weiter verfolgt, indem er den „offenbaren" (*ẓāhir*) und den „verborgenen" (*bāṭın*) Sinn des Verses erklärt und ausführlich auf die Beziehung des Ṣūfis zu Gott eingeht.

Der Dichter und Ḫalvetīye-Scheich Niyāzī Mıṣrī (st. 1105/1694) legt in seinem Kommentar zu Yūnus Emres Gedicht ebenfalls eine allegorische Exegese vor.[97] Sein Yūnus Emre-Kommentar fand mit Abstand die weiteste Verbreitung. Er liegt in zahlreichen Handschriften vor und findet sich im 19. Jahrhundert auch als Marginalie in den lithographischen Drucken von Yūnus Emres *Dīvān*.[98] Niyāzī Mıṣrī argumentiert ähnlich wie Şeyḫzāde, indem er zunächst auf die vom Autor beabsichtigte Bedeutung (*murād*) hinweist, um dann wiederum auf den offenbaren und den verborgenen Sinn einzugehen:

Çıḳdum erük dalına anda yèdüm üzümi *Bostān ışşı ḳaḳıdı dèr ne yèrsün ḳozumı*

Beyt-i evvelden murād oldur ki, her ʿamelüñ şecerinüñ bir dürlü ṯemeresi olur. Ẓāhirde her meyvenüñ bir dürlü şeceri olduğı gibi. Keẕālik, her ʿamelüñ bir maḫṣūṣ āleti vardur, anuñla ḥāṣıl olur. Meṯelā ʿilm-i ẓāhirüñ ḥuṣūline âlet luġāt ve ṣarf ve naḥiv ve manṭıḳ ve ādāb ve kelām ve maʿānī ve uṣūl ve ḥadīṯ ve tefsīr ve ḥikmet ve ḥesāb ve hey'etdür. Ve ʿilm-i bāṭın ḥuṣūline ālet evvelā ḥulūs-ı dā'im ve mürşid-i kāmil nefesi ile ẕikr-i ber-devām ve ḳıllet-i taʿām ve ḳıllet-i kelām ve ḳıllet-i menām ve ʿuzlet ʿani l-enāmdır. Ve ʿilm-i ḥaḳīḳatuñ ḥuṣūline ālet terk-i dünyā ve terk-i ʿuḳbā ve terk-i vücūddur. İmdi ʿazīz kuddise sırrühü erük ve üzüm ve ceviz ile şeriʿat ve ṭarīḳat ve ḥaḳīḳate işāret èderler.[99]

Ich stieg auf einen Zwetschgenast und aß dort Trauben. / Der Gartenbesitzer tadelte [mich]: „sag, was isst du meine Walnuss?"

Mit dem ersten Vers meint er, dass der Ast einer jeden Arbeit eine Art von Früchten trägt – so wie in der offenbaren Welt jede Frucht ihren Ast hat, so benötigt man für jede Arbeit ein bestimmtes Werkzeug, mit welchem man sie bewältigt. Die Werkzeuge zum Erwerb des offenbaren Wissens (*ʿilm-i ẓāhir*) beispielsweise sind Lexikologie, Grammatik, Logik, Literaturwissenschaft, Theologie, Stilistik, Rechtswissenschaft, Ḥadīṯ-Wissenschaft, Koranexegese, Philosophie, Arithmetik und Astronomie. Die Werkzeuge zum Erwerb des verborgenen Wissens sind ständige Aufrichtigkeit, andauerndes Gottgedenken mit dem Atem des vollkommenen Scheichs, Fasten, Schweigen, Wachen und Klausur. Und die Werkzeuge zum Erwerb des wahren Wissens sind das Verlassen der Welt, das Verlassen des Jenseits und das Verlassen des Seins. Und der Heilige meint mit Zwetschge, Traube und Walnuss den Weg des Gläubigen, den Weg des Ṣūfis und den Weg der Wahrheit.[100]

---

97 Mustafa Akşar und Ekrem Demirli, „Niyâzî Mısrî," DİA 33 (2007), 166-169

98 Zwölf Handschriften sind in den Online-Katalogen der Milli Kütüphane (www.yazmalar.gov.tr, 10.9.2014) und der Stadtverwaltung Istanbul (http://application2.ibb.gov.tr/kitapkatalogu, 15.8.2011; Seite im September 2014 nicht zugänglich) zu finden: **1.** MK A 1320; **2.** MK A 2573/5 (Erwerb 1966); **3.** MK A 3833/7 (Erwerb 1964); **4.** MK A 5360/3[98] (Erwerb 1984). **5.** 37 Hk 3136/2 (Kastamonu İHK); **6.** Köprülü T 14/1; **7.** AK K. 40/06; **8.** AK K. 339/05; **9.** AK Osman Ergin (O.E.) 145/01; **10.** AK Osman Ergin (OE) 314/15; **11.** AK Osman Ergin (O.E.) 363/01; **12.** Vat. Turco 252/3. Zu den Drucken Özege 1971-1979, 5, 2099, und unten Abschnitt 3.2.1.4.

99 Pekolcay und Emine 1991, 137-152, und Tatcı 2008, 5, 164.

100 Tatcı 2008, 5, 164.

https://doi.org/10.5771/9783956507045-209, am 29.09.2024, 02:36:02
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Zu den produktivsten Kommentarautoren der Zeit um 1700 gehörte Bursalı İsmāʿīl Ḥaḳḳı (1063-1137 h./1653-1725), dessen ausführlicher *Muḥammedīye*-Kommentar unten in Abschnitt 4.3.4 besprochen wird. İsmāʿīl Ḥaḳḳı war Gelehrter, Dichter und Scheich des Ṣūfī-Ordens der Celvetīye. Neben dem *Muḥammedīye*-Kommentar *Feraḥ er-Rūḥ* sind seine bekanntesten Werke der Korankommentar *Rūḥ al-Bayān* und der Kommentar zu den ersten 738 Versen von Ǧalāl ad-Dīn Rūmīs *Maṯnavī*, welchen er *Rūḥ-ı Meṯnevī* betitelte.[101] Zu İsmāʿīl Ḥaḳḳıs kürzeren Kommentarwerken gehört seine Auslegung von Yūnus Emres Gedicht *Çıḳdum bir erük ṭalına*. Die Zahl der belegten Handschriften von İsmāʿīl Ḥaḳḳıs Yūnus Emre-Kommentar ist etwas geringer als die des Kommentars von Niyāzī Mıṣrī.[102] Außerdem lag das Werk erst mit der Ausgabe von Pekolcay und Sevim im Jahr 1991 in gedruckter Form vor.[103] Im Vergleich zu den meisten anderen hier besprochenen Nachdichtungen und Kommentaren spricht die Zahl der Handschriften aber doch für eine gewisse Verbreitung des Werkes.[104]

İsmāʿīl Ḥaḳḳıs Kommentar legt Yūnus Emres Text wie die beiden zuvor besprochenen Werke allegorisch aus. Daneben enthält sein Kommentar aber auch Exkurse mit Worterklärungen oder Hinweise zur Textkritik. Über die allegorische Auslegung hinaus wendet İsmāʿīl Ḥaḳḳı also exegetische Methoden an, welche einer islamischen Wissenschaftstradition entstammen. Bevor İsmāʿīl Ḥaḳḳı sich der allegorischen Auslegung des ersten Verses in Yūnus Emres Gedicht widmet, beginnt er mit einem Exkurs zur Herkunft des Wortes *bostān*:

Çıḳdum erük dalına anda yėdüm üzümi *Bostān ıṣṣı geldi eydür uġurladuŋ ḳozumı*

Bostān būsitānuŋ muʿarrebidür. Bū rāyıḥa-ı ṭayyibe ve sitān anuŋ menşeʿ ḥasebiyle mevżiʿidür. Yaʿnī būsitān aṣlında ḫoş ḳoḫulı olan şükūfeler ve reyḥānlar ve sebzeler biten yėrdür. Taʿrīb olunıcaḳ vāv ḥazf olunub eşcār-ı müṯmireyi müştemil olan yėre ıtlāḳ olundı. Maʿlūm ola ki bu beyt-i maʿrifet-sencüŋ mīzān-ı dil yanında bir kaç ʿıyārı vardur. [105]

Ich stieg auf einen Zwetschgenast und aß dort Trauben. / Der Gartenbesitzer kam und sagt: „Du hast meine Walnuss gestohlen."

---

101 Zu Leben und Werk von Bursalı İsmāʿīl Ḥaḳḳı siehe etwa Ali Namlı, „İsmail hakkı Bursevi," DİA 23 (2001), 102-110.

102 In den Online-Katalogen der Milli Kütüphane (www.yazmalar.gov.tr, 15.8.2011) und der Stadtverwaltung Istanbul (Atatürk Kitaplığı) (http://application2.ibb.gov.tr/kitapkatalogu, 15.8.2011) lassen sich fünf Handschriften nachweisen. Hinzu kommt das Autograph in der Süleymaniye Kütüphanesi: **1.** Autograph: SK Esad 1521, 26b-41a. Weitere Abschriften**:** **2.** MK A 5360/4; **3.** AK O. 28/02; **4.** AK Osman Ergin (O.E.) 334/02; **5.** AK Osman Ergin (O.E.) 363/08; **6.** AK Osman Ergin (O.E.) 574/03.

103 Pekolcay und Sevim 1991, 153-181.

104 In der Sekundärliteratur gibt es keine umfassenden Informationen zu den erhaltenen Handschriften der Yūnus Emre-Kommentare von Niyāzī und İsmāʿīl Ḥaḳḳı. Die in Fußnote 105 genannte Zahl aus den Online-Katalogen ist darum nur als Vergleichsgröße für diese beiden Werke zu verstehen; die Gesamtzahl dürfte einiges höher liegen.

105 Pekolcay und Sevim 1991, 153, und Tatcı 2008, 5, 176. Die Ausgaben basieren auf dem Autograph SK Esad 1521 (1118 h./1706), 26b-41a.

https://doi.org/10.5771/9783956507045-209, am 29.09.2024, 02:36:02
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Bostān ist die arabisierte Form von *būsitān*. *Bū* heißt „Wohlgeruch" und *sitān* der Ort, von wo dieser kommt. *Būsitān* ist also ursprünglich ein Ort, wo wohlriechende Blüten, wohlriechende Pflanzen und Früchte wachsen. Wenn das *vāv* zur Angleichung an die arabische Sprache wegfällt,[106] bezeichnet es einen Ort, an welchem sich Obstbäume befinden. Wisse, dass dieser Wissen aufwiegende Vers auf der Waage des Herzens verschiedenen Feingehalt (*ʿıyār*) haben kann.

Im folgenden kurzen Zitat sind Worterklärungen, eine textkritische Anmerkung und die allegorische Auslegung des Verses eng verknüpft:

Bir küt ile güleşdüm elsüz ayağum aldı / Şunı da başamadum göyündürdi özümi

‚Küt' bilā işbāʾü l-vāv muḳʿad maʿnāsına kim Türk kötürüm dèr. Elsiz baʿż-ı nüsḫada aŋsuz düşmişdür nāgāh maʿnāsına. Ve ayaḳ almaḳ zebūn ve maġlūb ḳılmaḳdan kināyedür. Nitekim küştigīrler arasında şāyiʿdür. Bunda küt ile ṭabīʿat-ı insānīye ve anuŋla güleşen ḥaḳīḳat-i insāniyedür. Ve elsizlik ṭabīʿat-ı insānīyenüŋ ṣıfatıdur.[107]

Ich rang mit einem Krüppel; ohne Hand packte er mich am Fuß. / Und ich brachte diesen nicht mehr zu Boden. Er setzte mich in Brand.

Küt mit einem kurz ausgesprochenen *vāv* [d. h. mit einem kurzen u] bedeutet „Krüppel" (*muḳʿad*), wozu der Türke *kötürüm* sagt. Anstelle von *elsüz* [„ohne Hand"] steht in manchen Abschriften *aŋsuz* in der Bedeutung „plötzlich, unerwartet" (*nāgāh*). Und mit *ayaḳ almaḳ* meint er „gefügig machen und besiegen" (*zebūn ve maġlūb ḳılmaḳ*), wie man unter den Ringern sagt. Dabei ist der Krüppel die menschliche Natur und, was mit ihr ringt, ist die menschliche Wahrheit (*ḥaḳīḳat-ı insānīye*). Und *elsüzlik* [„das Dasein ohne Hand"] ist eine Charaktereigenschaft des Menschen. […]

İsmāʿīl Ḥaḳḳı leitet hier den Kommentar des Verses mit einer Worterklärung ein, welche auch Informationen zur Aussprache einschließt. Es folgt eine kurze Bemerkung zu einer Textvariante. Erst danach geht İsmāʿīl Ḥaḳḳı zur allegorischen Auslegung über. Einige von İsmāʿīl Ḥaḳḳıs Erklärungen und Exkursen sind nicht direkt für das Textverständnis nötig; sie belegen darum viel mehr das Bemühen um eine gelehrte Beschäftigung mit Yūnus Emres Text. Damit unterscheidet sich İsmāʿīl Ḥaḳḳıs Kommentar sowohl von denen Şeyḫzādes und Niyāzī Mıṣrīs als auch von den späteren Kommentaren zu diesem Gedicht, welche sich ganz auf eine allegorische Auslegung beschränken.

Tatcı führt neben den bereits behandelten noch sechs weitere Kommentare zu Yūnus Emres *Çıḳdum bir erük ṭalına* an, welche zwischen dem 18. und dem 20. Jahrhundert entstanden.[108] Diese beschränken sich wiederum alle auf eine allego-

---

106 Das heißt, wenn aus *būsitān bostān* wird.

107 Pekolcay und Sevim 1991, 167, und Tatcı 2008, 5, 187. In beiden Transkriptionen steht *maḳʿad* („Hintern") für *muḳʿad* („Krüppel"), was meines Erachtens aber als Synonym für *kötürüm* („Krüppel") nicht in Frage kommt.

108 Die Autoren sind **1.** İbrāhīm Ḥāṣṣ (st. 1175 h. / 1761), einzige bekannte Handschrift MK A 8311, Tatcı 2008, 5, 199-238. **2.** Şeyḫ ʿAlī Naḳşbendī en-Nevrekānī (nicht identifizierbar; 18. oder 19. Jahrhundert), einzige Handschrift MK A 392/8, lt. Tatcı eine Kurzfassung von Mıṣrīs Kommentar, vgl. Tatcı 2008, 5, 239-242; **3.** Bekir Sıdkî Visâlî (st. 1962), Tatcı 5, 243-245; **4.** Şevket Turgut Çulpan (st. 1990), Tatcı 5, 246-267; **5.** Ahmet Kabaklı (1924-2001),

https://doi.org/10.5771/9783956507045-209, am 29.09.2024, 02:36:02
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

rische Exegese. Sie belegen die lange Kontinuität in der Beschäftigung mit diesem Gedicht Yūnus Emres. Bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts blieb der Kommentar von Niyāzī Mıṣrī allerdings der am meisten genutzte.

4.3.2 Ḥüseyin Vaṣṣāfs Kommentar zu Süleymān Çelebis Vesīlet en-Necāt

Ein Kommentar zu Süleymān Çelebis *Vesīlet en-Necāt* liegt erst aus dem Jahr 1322 h. (1904) vor.[109] Dieser wurde von Ḥüseyin Vaṣṣāf (1289-1348 h. / 1872-1929) – einem osmanischen Zollbeamten und Naḳşbendī-Derwisch – unter dem Titel *Gülzār-ı ʿAşḳ* verfasst.[110] Von dem Werk gibt es nur eine einzige Handschrift – das Autograph SK Yaz. Bağ. 2315 (Muḥarrem 1322 h. /April 1904).[111] Die Handschrift hat einen Umfang von 662 Seiten. Die Edition von Tatcı, Yıldız und Üstüner aus dem Jahr 2006 ist die erste gedruckte Fassung des Kommentars.[112] Das Werk wurde darum das ganze 20. Jahrhundert hindurch kaum genutzt. Ḥüseyin Vaṣṣāf war Anfang des 20. Jahrhunderts publizistisch tätig; in den Jahren 1912-1914 erschienen seine Beiträge zu Themen des Ṣūfismus in den Zeitschriften *Cerīde-i Ṣūfiye* und *Ṣırāṭ-ı Müstaḳīm* und in den Jahren 1922-1925 in der Zeitschrift *Maḥfil*.[113]

Ḥüseyin Vaṣṣāfs exegetische Methodik in seinem *Vesīlet en-Necāt*-Kommentar ist eine Synthese der Methoden islamischer und westlich-europäischer Wissenschaftstraditionen. Die westlichen Einflüsse liegen allerdings im Detail. Über weite Teile steht *Gülzār-ı ʿAşḳ* in der Tradition islamischer Exegese: Ḥüseyin Vaṣṣāf geht es meist um eine Kontextualisierung von Süleymān Çelebis Versen in der Prophetengeschichte oder der Eschatologie. In diesem Zusammenhang finden sich oft auch längere Zitate anderer Autoren. Erläuterungen zur Lexik und zur Grammatik kommen vor, es fällt aber auf, dass sie im Gegensatz zu den Kommentarwerken einer islamischen Wissenschaftstradition sehr selten sind. Im Gegensatz zu den Yūnus Emre-Kommentaren sind in Ḥüseyin Vaṣṣāfs *Gülzār-ı ʿAşḳ* allegorische Auslegungen selten. Oft werden Verse anderer Autoren den Versen Süleymān Çelebis assoziativ zur Seite gestellt.

Tatcı 2008, 5, 268-274; **6.** İsmail Yakıt (geb. 1950), Tatcı 2008, 5, 275-278. Von diesen sechs Kommentaren behandeln Pekolcay und Sevim 1991, 182-186, nur einen, den von Şeyḫ ʿAlī Naḳşbendī.

109 [*Gülzār-ı ʿAşḳ*] 2006, 5. Die Kommentarliteratur zu Süleymān Çelebis Werk ist – abgesehen von der *Gülzār-ı ʿAşḳ*-Edition – praktisch nicht erforscht. Laut den Herausgebern handelt es sich um den „umfangreichsten und wichtigsten Kommentar" zu Süleymān Çelebis *Mevlid*, was suggeriert, dass es noch andere Kommentare gibt. Dazu ließen sich aber keine weiterführenden Informationen finden.

110 [*Gülzār-ı ʿAşḳ*] 2006, 22-38.

111 [*Gülzār-ı ʿAşḳ*] 2006, 5 und 39.

112 [*Gülzār-ı ʿAşḳ*] 2006.

113 Eine Liste seiner Zeitschriftenartikel findet sich in der Einleitung zur Edition, [*Gülzār-ı ʿAşḳ*] 2006, 37f.

https://doi.org/10.5771/9783956507045-209, am 29.09.2024, 02:36:02
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Einflüsse westlicher Wissenschaftstradition sind hinsichtlich der Fragen zu erkennen, was Ḥüseyin Vaṣṣāf zitiert und wie er zitiert. Gelegentlich ist auch einfach Formales betroffen. So enthält die Einleitung eine ausführliche Bibliographie der verwendeten Quellen, wohingegen sich traditionellerweise knappe Quellenangaben nur beim Zitat selbst finden.[114] Unter Ḥüseyin Vaṣṣāfs umfangreicheren Zitaten sind auch Zeitschriftenartikel.[115]

Ḥüseyin Vaṣṣāf weist in seiner Einleitung darauf hin, dass er als Textgrundlage Rıżā Efendis kollationierte Ausgabe von Süleymān Çelebis Text (*Muṣaḥḥaḥ Mevlid-i Şerīf*) herangezogen hat, und er zitiert auch Rıżā Efendis Nachwort vollständig, um die Vorteile der Edition hervorzuheben.[116]

Obwohl Kommentare zu sprachlichen Aspekten selten sind, fällt doch an einzelnen Stellen ein besonderes Interesse für Sprachliches auf, etwa wenn die Etymologie des Wortes *ḫatun* erörtert wird.[117] Ungewöhnlich ist, dass Ḥüseyin Vaṣṣāf hierbei auf Quellen wie Maḥmūd al-Kāşġarīs *Dīvān Luġat at-Turk* (11. Jahrhundert) verweist.[118] Dieses Werk wurde mehr als vierhundert Jahre lang überhaupt nicht rezipiert, bevor ʿAlī Emīrī (st. 1924) um 1900 die inzwischen sehr berühmte Handschrift des Werkes (Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî, Arabî 4189) erwarb.[119] Das Werk wurde daraufhin sehr schnell für Forscher in Europa und in der Türkei zu einer zentralen Quelle der türkischen Sprachwissenschaft. Das Beispiel zeigt, dass Ḥüseyin Vaṣṣāf in seinem *Vesīlet en-Necāt*-Kommentar an aktuelle sprachwissenschaftliche Diskussionen am Anfang des 20. Jahrhunderts anknüpfte.[120]

4.3.3 Esīrīs Prosafassung der Muḥammedīye

Ende des 16. Jahrhunderts verfasste Esīrī eine Prosafassung der *Muḥammedīye*. Aus dem Prolog des Werkes geht hervor, dass der Autor in Ḳızılḥiṣār (auf der Insel Eu-

---

114 [*Gülzār-ı ʿAşḳ*] 2006, 57-60.

115 [*Gülzār-ı ʿAşḳ*] 2006, 61.

116 [*Gülzār-ı ʿAşḳ*] 2006, 40 und 79.

117 [*Gülzār-ı ʿAşḳ*] 2006, 249. Die Morphologie des Altosmanisch-Türkischen – etwa das Futursuffix –İsEr – kommentiert Ḥüseyin Vaṣṣāf hingegen nicht, [*Gülzār-ı ʿAşḳ*] 2006, 466, Kommentar zu Vers 180.

118 [*Gülzār-ı ʿAşḳ*] 2006, 249. Er verweist konkret auf „den Istanbuler Druck des *Dīvān Luġat at-Turk*" (*müracaʿāt: Dīvānu Luġati t-Türk, İstanbul ṭabʿı*). Zum Erwerb der Handschrift durch ʿAlī Emīrī und der Edition durch Kilisli Rifʿat [Bilge] 1333-1335 (1914-1919) siehe Mustafa S. Kaçalin, „Dîvânü Lugāti't-Türk," DİA 9 (1994), 449; zum Autor al-Kāşġarī auch Ömer Faruk Akün, „Kâşgarlı Mahmud," DİA 25 (2002) 9-15.

119 Im 15. Jahrhundert findet sich noch ein Beleg für die Rezeption von al-Kāşġarīs Werk, Kaçalin, „Dîvânü Lugāti't-Türk," DİA 9 (1994), 449. Zu ʿAlī Emīrī siehe Işın 2007, 17-33; zu seiner Bibliothek siehe Çavdar 2007.

120 Ein vergleichbares sprachwissenschaftliches Interesse ist in der Edition des *Dīvān* von Sulṭān Veled zu erkennen, welchen Veled Çelebi [İzbudak] (1869-1953) und Kilisli Muʿallim Rifʿat [Bilge] 1343 h./1341 m. (1925) herausgaben, vgl. oben Abschnitt 3.1.3.

https://doi.org/10.5771/9783956507045-209, am 29.09.2024, 02:36:02
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

böa) lebte, als er das Werk verfasste.[121] Er nennt sich selbst mit seinem *Nom de plume* Esīrī. Eine Datierung enthält das Werk nicht. Weitere Informationen zu Autor und Werk finden sich nur in Bursalı Meḥmed Ṭāhirs biographischem Nachschlagewerk *ʿOṯmānlı Müʾellifleri* aus den Jahren 1308-1315 h./m. (1890-1899). Meḥmed Ṭāhir führt den Autor unter den Namensvarianten Yūsuf Muḥammed Efendi und Esīrī Muḥammed Efendi. Er gehörte den *ʿulemā* an, entschloss sich jedoch nach Abschluss des Studiums zu reisen und fiel dabei in die Hände der „Kreuzfahrer" (*ṣalībīyūn*).[122] Auf seine Zeit als deren Gefangener (*esīr*) geht sein *Nom de plume* zurück. Nachdem er frei kam, ließ sich Esīrī in Ḳızılḥıṣār nieder. Esīrī starb laut Ṭāhir etwa 1000 h. (1591-1592). Ṭāhir verweist auf zwei Werke Esīrīs, ein Werk namens *Cevāmiʿ el-Cevāhir* und einen *Muḥammedīye*-Kommentar (*Muḥammedīye şerḥi*). Meḥmed Ṭāhir weist außerdem darauf hin, dass eine Handschrift von Esīrīs *Muḥammedīye*-Kommentar sich in der Nuruosmaniye-Bibliothek befinde.

Bei der Handschrift, auf welche sich Meḥmed Ṭāhir mit großer Wahrscheinlichkeit bezieht, handelt es sich um Nuruosmaniye 2581. Die Handschrift entstand laut Kolophon 1092 h. (1682); darüber hinaus enthält die Handschrift keinen weiteren Hinweis auf den Entstehungskontext.[123] Der *vaḳf*-Vermerk und der Stempel zeigen, dass die Handschrift zum ursprünglichen Stiftungsbestand der unter Sultan ʿOṯmān III. (reg. 1168-1171 h. / 1754-1757) vollendeten Nuruosmaniye-Bibliothek gehört.[124] Nur eine weitere Handschrift des Werkes ist bekannt; sie befindet sich in der Sammlung Osman Ergins (1883-1961), welche heute zu den Beständen des Atatürk Kitaplığı Istanbul gehört (AK O.E. 489).[125] Diese Handschrift ist nicht datiert und enthält auch keine anderen Hinweise auf den Entstehungskontext.[126]

Esīrīs Erklärung zu seiner Motivation, eine Prosafassung der *Muḥammedīye* zu verfassen, erinnert an eine aus der *naẓīre*-Dichtungen bekannte:[127] Esīrī schreibt, dass ein Freund ihn bat, eine besser verständliche Fassung der *Muḥammedīye* zu schreiben.[128] Der besagte Freund betont dabei ausdrücklich, dass die schwere Verständ-

---

121 Es gibt drei Orte namens Ḳızılḥıṣār, vgl. Akbayar 2001, 99f. Die Information, dass es sich um das auf Euböa gelegene Ḳızılḥıṣār handelt, geht auf *ʿOṯmānlı Müʾellifleri* 1333 h., 2, 24, zurück.

122 Möglicherweise ist mit *ṣalībīyūn* der Malteser-Orden gemeint.

123 Der Kolophon der Handschrift Nuruosminiye 2581 enthält die Datierung 1. Cemāẕī I. 1092 h. und den Namen des Kopisten Ḥüseyin b. Meḥemmed (مَحَمَّد).

124 Zur Datierung der Nuruosmaniye-Bibliothek siehe Kut Bayraktar 1984, 35f., und Havva Koç „Nuruosmaniye Kütüphanesi", DBİÜ, 6, 104.

125 Zu Osman Nuri Ergin siehe „Ergin, Osman Nuri," DBİA, 3, 180 (ohne Verfasser). Ergin war 1924 an der Gründung der Stadtbibliothek Istanbul (Belediye Kütüphanesi, seit 1981 Atatürk Kitaplığı) beteiligt. Vgl. Havva Koç, „Atatürk Kitaplığı," DBİA, 1, 385.

126 Die Handschrift AK O.E. 489 ist im Online-Katalog der Milli Kütüphane nachgewiesen; http://www.yazmalar.gov.tr (11.1.2011), keine Autopsie.

127 Siehe oben Abschnitt 4.2.2.

128 Nuruosmaniye 2581, 2b-3a. Vgl. Çelebioğlu 1996, 1, 190.

https://doi.org/10.5771/9783956507045-209, am 29.09.2024, 02:36:02
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb

lichkeit von Yazıcıoğlıs *Muḥammedīye* darauf zurückzuführen sei, dass sie in Versen mit Endreimen (*ḳāfīye*) geschrieben ist.[129]

Esīrīs Prosafassung folgt hinsichtlich der Erzählstruktur Yazıcıoğlıs *Muḥammedīye* sehr genau. Sein Text enthält aber auch Kommentare mit Erklärungen zu Personen oder Orten sowie historische Kontextualisierungen. Zur Veranschaulichung sei hier der bereits bekannte Ausschnitt vom Beginn des Abschnitts zur Himmelsreise des Propheten angeführt. Die Verse aus Yazıcıoğlıs *Muḥammedīye* lauten:[130]

Ḫaber vèrdi resūlü ʿllāh ki yatmışdum Ḫaremde ben / Ḥatīmde ıżṭıcāʿ èdüb èrişdürdi naẓar Allāh
ʿİşāda èrdi Cibrāʾīl selām èrgürdi Allāhdan / seni Allāh oḳur dèdi buyurmışdur sefer Allāh
Ṭutub pes ṣadrumı yardı ki tā göbegüme èrdi / çıḳardı yüregüm derḥāl daḫı diŋle ne-dèr ol şāh

Der Gesandte Gottes berichtete: „Ich lag im Heiligtum; ich ruhte am Ḥaṭīm, da richtete Gott seinen Blick auf mich. / Am Abend kam Gabriel und brachte mir Grüße von Gott: «Gott ruft dich zu sich», sagte er; «er befiehlt dir eine Reise.» / Er ergriff meine Brust, riss sie bis zum Bauch auf und nahm sogleich mein Herz heraus. Höre, was dieser König [Muḥammad] sagte."

In Esīrīs Fassung lautet die Stelle:

Resūl ḥażreti ḥaber vèrüb eyitdi-ki bir gèce Kaʿbenüŋ ḥareminde Ḥaṭīmde [!] *yaturdum. Ḥaṭīm* [!] *dèdükleri bir yèrcegizdür Kaʿbenüŋ dīvārı dibinde. Kaʿbeden çıḳarmışlardur. İbrāhīm peyġamber Kaʿbe yapduġında şimdikiden büyük yapmış idi şoŋra yıḳıldı pes Ḳureyşüŋ ḥelāl māli anı evvelki gibi yapmaġa yètişmedi. Vardılar bir miḳdār küçirek yapdılar. Birazı ṭaşra ḳaldı ḳalan yère Ḥaṭīm dèrler. Anuŋ ḥikāyeti maʿrūf ve meşhūrdur. Biz yine sözümüze gelelim. Resūl ḥażreti eyitdi Ḥaṭīmde yaturdum yatsu vaḳtinde Cibrāʾīl geldi taŋrınuŋ selāmin getürdi seni Ḥaḳḳ taʿālā daʿvet èder dèdi. Pes ṭutub gögsümi yardı tā göbegüme èrdi yüregim* [!] *çıḳardı.*[131]

Der Prophet berichtete: „Eines Nachts lag ich gerade im heiligen Bezirk der Kaʿba, im Ḥaṭīm." Was sie Ḥaṭīm nennen, ist ein kleiner Platz unterhalb der Mauer der Kaʿba. Man hat ihn von der Kaʿba abgetrennt. Der Prophet Abraham hat die Kaʿba, als er sie baute, größer gebaut als sie jetzt ist. Später wurde sie niedergerissen. Aber das ehrlich verdiente Geld (*ḥelāl māl*) der Qurayš reichte nicht, um sie wieder wie zuvor zu bauen, und sie haben sie einfach etwas kleiner gemacht. Etwas blieb außerhalb, und diesen abgetrennten Ort nennt man Ḥaṭīm. Die Geschichte ist berühmt und bekannt. Aber wir wollen wieder zu unserer Erzählung zurückkommen: Der Prophet sagte: „Ich lag zur Zeit des Nachtgebets im Ḥaṭīm, da kam Gabriel und brachte mir Grüße von Gott. ‚Gott lädt dich [zu sich] ein,' sagte er. Dann nahm er meine Brust und riss sie auf, bis er beim Bauchnabel ankam. Er nahm mein Herz heraus."

In der zitierten Passage fällt auf, dass Esīrī die Narratio unterbricht, um das Toponym Ḥaṭīm zu erklären. Esīrī liefert hier nicht nur eine Lokalisierung im heiligen Bezirk der Kaʿba, sondern er erläutert auch die Entstehung des Ḥaṭīm. Es handelt sich darum nicht nur um eine kurze Erklärung zur Topographie sondern um eine

[129] Nuruosmaniye 2581, 2b.
[130] VGM 431/A, [090] *Muḥammedīye* 1300 h., 100; *Muḥammedīye* 1285 h., 100; Çelebioğlu 1996, 2, 2057.
[131] Nuruosmaniye 2581, 59b-60a.

https://doi.org/10.5771/9783956507045-209, am 29.09.2024, 02:36:02
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Kontextualisierung innerhalb der Prophetengeschichte. Darüber hinaus lässt sich feststellen, dass Esīrī im vorliegenden Abschnitt die Lexik modifiziert; arabischstämmige Worte wie *iżṭıcāᶜ* („Ruhen" oder „Schlafen") oder *ṣadır* („Brust") ersetzt er durch türkische Wörter *yatmaḳ* („liegen" oder „schlafen") beziehungsweise *gögüs* („Brust"). Es handelt sich dabei also einerseits um Wörter, welche wie *iżṭıcāᶜ* auch in Yazıcıoğlıs Autograph schon durch eine Randglosse erklärt wurden und also generell erklärungsbedürftig waren, und andererseits um arabische Lexeme, welche – wie *ṣadır* – im Osmanisch-Türkischen um 1600 geläufig sind.[132] Die lexikalischen Bezüge, welche Yazıcıoğlı in der Narratio seiner *Muḥammedīye* zur Prophetentradition herstellt, werden damit von Esīrī in seiner Prosafassung aufgegeben.

Zusammenfassend ist festzustellen, dass Esīrī die Wissensvermittlung als das zentrale Motiv nennt, welche ihn dazu brachte sein Kommentarwerk zu verfassen. Es handelt sich über weite Strecken um eine Übersetzung in türkische Prosa, die von erklärenden Passagen unterbrochen wird. Lexikalische Bezüge auf die *ḥadīṯ*-Literatur werden zugunsten einer leichter verständlichen Sprache aufgegeben. Dass nur eine Handschrift des Textes bekannt ist, muss als Indiz für eine sehr geringe Nutzung gewertet werden.

4.3.4 Bursalı İsmāᶜīl Ḥaḳḳıs Muḥammedīye-*Kommentar*

Unter den Werken, welche sich auf Yazıcıoğlı Muḥammeds *Muḥammedīye* beziehen, nimmt Bursalı İsmāᶜīl Ḥaḳḳıs 1107 h. (1696) vollendeter Kommentar *Feraḥ er-Rūḥ* eine Sonderstellung ein. Kein anderes dieser Werke wurde auch nur annähernd so stark genutzt. In den in meiner Studie ausgewerteten Bibliotheksbeständen befinden sich 36 Handschriften von *Feraḥ er-Rūḥ*.[133] Das Werk wurde erstmals 1252 h. (1836) – noch vor dem ersten *Muḥammedīye*-Druck 1258 h./1842-1243 – in Būlāḳ gedruckt; es folgten zwei weitere Auflagen in Būlāḳ (1255-56 h. und 1258 h.)

---

[132] Zur Erklärung des Wortes *iżṭıcāᶜ* in einer Randglosse des Autograph VGM 431/A siehe oben Abschnitt 3.3.3.

[133] *Feraḥ er-Rūḥ*-Handschriften: **Autograph:** İK Genel 59 (Bd. 1/a), Genel 60 (Bd. 2, 1107 h.), Genel 61 (Bd. 1/b, 1105 h.); **Weitere Handschriften: 1.** SK Şazeli 73 (1127 h.); **2.** SK Yaz. Bağ. 1822 (1127 h.); **3.** SK Hamidiye 666 (1131 h. oder 1113 h.); **4.** Manisa İHK 45 Hk 4830/2 (1143 h.); **5.** SK Çelebi Abdullah Efendi 181 (1144 h.); **6.** DKM Taṣawwuf Turkī 79 (1151 h.); **7.** Şazeli 1548 (1152 h.); **8.** İK Genel 1164 (1169 h.); **9.** SK Yaz. Bağ. 3363 (1176 h.); **10.** SK Abdullah Ef. 181 (1176 h.); **11.** Beyazit 1606 (1222 h.); **12.** Manisa İHK 45 Hk 4982 (1224 h.); **13.** SK Esad 1557-8 (1233 h.)[133]; **14.** Manisa İHK 45 Hk 4830/1 (1242 h.); **15.** DKM Maᶜārif ᶜĀmma Turkī Ṭalᶜat 40 (1242 h.); **Undatierte Abschriften: 16.** İK Genel 1165; **17.** İK Genel 1436; **18.** İK Ulucami 1713 und 1714; **19.** İK Hüseyin Çelebi 538; **20.** SK Yaz. Bağ. 3449; **21.** SK Ragip 681; **22.** SK Çelebi Abdullah 181; **23.** SK Esad 1557; **24.** SK Pertev Paşa 309-310; **25.** SK Serez 1548; **26.** SK Halet 384; **27.** SK Reşid Paşa 1411; **28.** Hacı Selim Ağa 463-464; **29.** Çorum Hasan Paşa İHK 19 Hk 713; **30.** SBBPK Ms. Or. fol. 3330; **31.** Edirne Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi 22 Sel 1744/1-3; **32.** DKM Taṣawwuf Turkī 79; **33.** DKM Maᶜārif ᶜAmma Turkī Ṭalᶜat 33; **34.** AK O.E. 63/3; **35.** Atıf Kütüphanesi 34 Atf 1455; 34 Atf 1456; 34 Atf 1457; **36.** İÜ T 1226.

https://doi.org/10.5771/9783956507045-209, am 29.09.2024, 02:36:02
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb

und eine Auflage in Istanbul (1294 h.).[134] Damit ist ein beträchtliches Interesse an einem gelehrten Werk, welches die Kenntnis der drei Sprachen Türkisch, Arabisch und Persisch voraussetzt, belegt.

Ein weiterer Hinweis für eine verhältnismäßig breite Nutzung von İsmāʿil Ḥaḳḳıs *Feraḥ er-Rūḥ* ist der Umstand, dass Auszüge aus diesem Werk auch als Randglossen in zwei *Muḥammedīye*-Handschriften und vier Drucken zu finden sind.[135] Außerdem gibt es zwei *Muḥammedīye*-Handschriften, in welchen der *Muḥammedīye*-Text jeweils durch Auszüge aus İsmāʿil Ḥaḳḳıs Kommentar unterbrochen wird.[136] Bei den beiden Handschriften mit *Feraḥ er-Rūḥ*-Randglossen handelt es sich um eine direkte und eine indirekte Abschrift vom Autograph. Eine der Handschriften (İÜ Nadir T 1239; 1196 h./ 1781-1782) ist eine Luxushandschrift, welche nacheinander im Besitz mehrerer Angehöriger der höchsten osmanischen Administration war. Die zweite ist eine sehr sorgfältige Abschrift, in welcher der fehlerlose arabischsprachige Kolophon auf eine gute Ausbildung des Kopisten hinweist.[137] Bei den beiden Handschriften mit *Feraḥ er-Rūḥ*-Einschüben handelt es sich um die bereits in Abschnitt 3.3.3.5 behandelten illustrierten Handschriften; während DKM Maʿārif ʿĀmma Turkī Ṭalʿat 22 (1237 h.) abgesehen vom heutigen Sammlungskontext in Kairo keine Informationen zum Nutzungskontext enthält, geht aus dem Kolophon von SK İzmir 601 (1260 h.) hervor, dass der Kopist Angehöriger einer Medrese war. Alle Abschriften mit Auszügen aus İsmāʿīl Ḥaḳḳıs Kommentar wurden in einem Elitekontext genutzt, dies schließt aber sowohl die administrativ-militärischen als auch die gelehrten Eliten im Umfeld einer Medrese ein.

Bursalı İsmāʿil Ḥaḳḳı übernimmt in seinem *Muḥammedīye*-Kommentar die vielfältige Methodik der klassischen arabischen Wissenschaftsdisziplinen, etwa der Koranexegese.[138] Sein *Muḥammedīye*-Kommentar geht damit über das methodische Spektrum seines Yūnus Emre-Kommentars hinaus:

1) Lexikalische und grammatische Erklärungen: İsmāʿil Ḥaḳḳı erklärt oft arabische Lexeme, indem er kurze Abschnitt aus lexikalischen Werken, meist aus Fīrūzābādīs *al-Qāmūs al-Muḥīṭ* oder Ḳaraḥıṣārīs *Aḫterī-i Kebīr*. Diese ausführlichen Worterläuterungen sind zum Textverständ-

134 Özege 1971-1979, 4, 1652.

135 SK Laleli 1491 (1164 h.); İÜ Nadir T 1239 (1196 h.). Außerdem die Drucke Kasan 1261 h./1845; Istanbul 1283 h.; Kasan 1890; Kasan 1903. Zu Kazembeks *Muḥammedīye*-Druck, Kasan 1261 h., siehe oben Abschnitt 3.3.3.1.

136 DKM Maʿārif ʿĀmma Turkī Ṭalʿat 22 (1237 h.); SK İzmir 601 (1260 h.).

137 Bei den Besitzern der Handschrift İÜ Nadir T 1239 handelt es sich um **1.** es-Seyyid ʿAlī el-Morevī (st. 1224 h./1809; vgl. Moralı Ali Efendi, SO2, 1, 254f.); dieser war 1211 h./1796 für drei Jahre Gesandter in Paris, danach Finanzdirektor des Marinearsenals und Verwaltungsdirektor des Artilleriearsenals; **2.** Ziver Aḥmed Ṣādıḳ Paşa, (SO2, 5, 1715), Sekretär in der großherrlichen Ratsversammlung, Verwaltungsdirektor der großherrlichen Stiftungen; Mitglied des Hohen Rats (*Meclis-i Vālā*), verschiedene Ministerien; *şeyḫülḥarem* (d. h. Verwalter der heiligen Stätten Mekka und Medina).

138 Vgl. ausführlich Heinzelmann 2010.

https://doi.org/10.5771/9783956507045-209, am 29.09.2024, 02:36:02
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

nis oft nicht nötig, da İsmāʿīl Ḥaḳḳı zur Erklärung eines arabischen Wortes oft zunächst ein türkisches Lexem angibt, bevor er dann den Eintrag aus *al-Ḳāmūs al-Muḥīṭ* oder *Aḫterī-i Kebīr* zitiert. Oft werden auch gebrochene arabische Plurale erläutert.
İsmāʿīl Ḥaḳḳı gibt auch Erläuterungen zur Grammatik, etwa bei Homographen, wenn er erklärt, ob die Buchstabenfolge دى der Imperativ *dė* („sage") oder das Perfektsuffix –dİ ist.[139]

2) Hinweise zur pronominalen Referenz: Die pronominale Referenz erläutert İsmāʿīl Ḥaḳḳı meist durch ein einfaches *yaʿnī* („das heißt"): Im Vers *Bular kimi ėderse anda sulṭān / Anuŋdur ḳabẕ-u basṭ-u mülk-ü evṭān* erklärt er beispielsweise das erste *bular* (Personalpronomen 3. Pers. Pl., Nominativ) und *anda* (Personalpronomen 3. Pers. Sg., Lokativ): *Bular yaʿnī Āl-i ʿAbbās* („sie, das heißt die ʿAbbāsiden") und *anda yaʿnī Mıṣırda* („dort [wörtl. „in ihm"], das heißt in Kairo").[140]

3) İsmāʿīl Ḥaḳḳıs Kommentar schließt oft eine Paraphrasierung der Verse Yazıcıoġlıs ein.

4) Kontextualisierung, Hintergrundinformationen und Exkurse: İsmāʿīl Ḥaḳḳıs Kontextualisierungen und Exkurse betreffen beispielsweise den historischen Kontext, Lokalisierungen, Biographien erwähnter Personen.

5) Textkritik: Wie in den Abschnitten 3.3.3.1 und 3.3.3.2 festgestellt, gibt İsmāʿīl Ḥaḳḳı Informationen über Textvarianten.[141]

6) Assoziative Einschübe: Assoziative Einschübe, in welchen eigene Dichtung oder Verse anderer Dichter der zu kommentierten Textstelle gegenüberstellt werden, sind charakteristisch für Bursalı İsmāʿīl Ḥaḳḳıs *Muḥammedīye*-Kommentar und kommen fast auf jeder Seite vor.

Der Kommentar zu den drei Versen, mit welchen Yazıcıoġlıs Erzählung über die Himmelsreise des Propheten beginnt, hat in İsmāʿīl Ḥaḳḳıs *Feraḥ er-Rūḥ* einen Umfang von etwa einer Folio-Seite.

> *Ḫaber vėrdi resūlü ʿllāh ki yatmışdum Ḫaremde ben / Ḥatīmde ıẓṭıcāʿ ėdüb ėrişdürdi naẓar Allāh*
> *ʿİşāda ėrdi Cibrāʾīl selām ėrgürdi Allāhdan / seni Allāh oḳur dėdi buyurmışdur sefer Allāh*
> *Ṭutub pes ṣadrumı yardı ki tā göbegüme ėrdi / çıḳardı yüregüm derḥāl daḫı diŋle ne-dėr ol şāh*
>
> Der Gesandte Gottes berichtete: „Ich lag im Heiligtum; ich ruhte am Ḥaṭīm, da richtete Gott seinen Blick auf mich. / Am Abend kam Gabriel und brachte mir Grüße von Gott: «Gott ruft dich zu sich», sagte er; «er befiehlt dir eine Reise.» / Er ergriff meine Brust, riss sie bis zum Bauch auf und nahm sogleich mein Herz heraus. Höre, was dieser König [Muḥammad] sagte."

İsmāʿīl Ḥaḳḳı beginnt mit einem Exkurs zur Herkunft des Schwarzen Steins der Kaʿba, der nicht direkt mit einem Stichwort in Yazıcıoġlıs Text verknüpft ist:

> *Meẕkūrdur ki ḥacer-i esved cennetden iḫrāc olınduġı zamān bir yāḳūt-ı şaʿşaʿa-endāz idi. Kaʿbede maḥalline vaẓʿ olınduḳda żıyāsı nereye dek bāliġ oldıysa ḥarem oldı.*

---

139 Siehe etwa İK Genel 59, 202b; Feraḥ er-Rūḥ 1294, 1, 209. Vgl. Heinzelmann 2010, 136.
140 *Feraḥ er-Rūḥ* 1294, 2, 166.
141 *Feraḥ er-Rūḥ* 1294, 1, 304.

https://doi.org/10.5771/9783956507045-209, am 29.09.2024, 02:36:02
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb

> Man sagt, dass der schwarze Stein, als er das Paradies verlies, ein strahlender Rubin war. Als er in der Kaʿba an seinen Platz gebracht wurde, war alles heilig und unverletzlich (*ḥarem*), wohin sein Strahlen reichte.

In seinem Exkurs erklärt İsmāʿīl Ḥaḳḳı weiter, wie es in vorislamischer Zeit – während der *ǧāhilīya* – dazu kam, dass der Stein sein Strahlen verlor und schwarz wurde. Außerdem erläutert er die Notwendigkeit beim Betreten des heiligen Bezirks angemessene Kleidung, nämlich den *iḥrām*, zu tragen.[142]

Nach dem Exkurs folgt eine Erklärung des topographischen Begriffs Ḥaṭīm und des Wortes *iżṭıcāʿ*. İsmāʿīl Ḥaḳḳı erläutert also die beiden Begriffe, welche bereits im Autograph durch Randglossen erklärt sind. Im Fall des Toponyms Ḥaṭīm zitiert er sowohl Fīrūzābādīs *al-Qāmūs al-Muḥīṭ* als auch zwei exegetische Werke.[143] Das Wort *iżṭıcāʿ* erläutert er in arabischer, persischer und türkischer Sprache, allerdings ohne eine Quelle zu nennen:[144]

> *Iżṭıcāʿ*, [A] *yuqāl iḍṭağaʿa ay waḍaʿa ğanbahu bil-arḍ* [P] *val-iżṭiğāʿ bar pahlū ḫuftan* [T] *yaʿnī yanı üzerine yatub uyumaḳ*.[145]
>
> *Iżṭıcāʿ:* [A] man sagt *iḍṭağaʿa*, das heißt, er legte sich mit der Seite auf den Boden; [P] auf der Seite liegend schlafen; [T] das heißt, auf der Seite liegen und schlafen.

Anschließend macht İsmāʿīl Ḥaḳḳı darauf aufmerksam, dass es zur Überlieferung, nach der die Himmelsreise am heiligen Bezirk in Mekka begann, eine alternative Version gibt, wonach diese im Haus von Umm Hāniʾ begann.[146] An dieser Stelle fügt er zwei Gedichte mit assoziativem Zusammenhang zum Kommentar ein, zwei Verse des persischen Dichters Ğāmī und zwei Verse von Süleymān Çelebi.

Es folgt wiederum ein Exkurs zur Frage, ob die Himmelsreise wie alle wichtigen Daten in Muḥammads Leben – Geburt, Sendung, Hiğra, Einzug in Medina und Tod – an einem Montag geschah. Anschließend erklärt İsmāʿīl Ḥaḳḳı das Wort *ʿişāʾ* anhand eines Zitates aus Fīrūzābādīs *al-Qāmūs al-Muḥīṭ* als die Zeit zwischen Sonnenuntergang (*maġrib*) und dem Schlafengehen (*ʿatama* bzw. *yatsu*).[147] Da es sich bei diesen beiden Begriffen um die Zeiten für Pflichtgebete handelt, macht er an dieser Stelle darauf aufmerksam, dass es die fünf Pflichtgebete vor Muḥammads Himmelsreise noch nicht gab. Es folgt ein Gedicht von Ğāmī.

Den Halbvers *Ṭutub pes ṣadrumı yardı ki tā göbegüme èrdi* („Er ergriff meine Brust, riss sie bis zum Bauch auf") paraphrasiert İsmāʿīl Ḥaḳḳı und erörtert anschließend die von den Gelehrten diskutierte Frage, ob Gabriel Muḥammads Brust ohne Verwendung eines Werkzeugs aufriss oder ein Werkzeug zur Verfügung hatte.[148]

---

142 *Feraḥ er-Rūḥ* 1294 h., 1, 211f.
143 *Feraḥ er-Rūḥ* 1294 h., 1, 211f.
144 Es handelt sich nicht um *Aḫterī-i Kebīr*, was bei mehrsprachigen Erklärungen sonst nahe liegt.
145 *Feraḥ er-Rūḥ* 1294 h., 1, 211f.
146 Zu Umm Hāniʾ im Zusammenhang mit Muḥammads Himmelsreise siehe etwa Nagel 2008, 644.
147 *Feraḥ er-Rūḥ* 1294 h., 1, 212.
148 *Feraḥ er-Rūḥ* 1294, 212.

https://doi.org/10.5771/9783956507045-209, am 29.09.2024, 02:36:02
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Der kurze Ausschnitt zeigt, dass es İsmāʿīl Ḥaḳḳı in seinem *Muḥammedīye*-Kommentar nicht ausschließlich – möglicherweise nicht einmal vorrangig – darum geht, den *Muḥammedīye*-Lesern das Textverständnis zu erleichtern.[149] Es geht darüber hinaus um die Vermittlung von Wissen in einem mehr oder weniger weiten Kontext der *Muḥammedīye*. Die Übernahme von exegetischen Methoden der klassischen arabischen Wissenschaften könnte auch auf den Anspruch zurückzuführen sein, eine gelehrte Beschäftigung mit dem Werk zu ermöglichen.

4.4 Zusammenfassung

Eine literarische Rezeption lässt sich anhand des untersuchten Quellenkorpus nur im Fall der Dichtung belegen. Die *naẓīre* („Nachdichtung" bzw. „Paralleldichtung") ist ein zentrales Genre der osmanisch-türkischen Literatur; für die Karriere eines Dichters war es wichtig, in diesem Genre Anerkennung zu finden. Meine Studie zeigt, dass die Werke meines Quellenkorpus durchaus von späteren Dichtern als Gegenstand für eine *naẓīre* gewählt wurden; die Zahl der Nachdichtungen ist insgesamt jedoch eher begrenzt. Noch entscheidender ist die Feststellung, dass die Nachdichtungen in keinem der betrachteten Fälle auch nur annähernd eine ähnliche Verbreitung wie die Ausgangstexte erlangten. Die Nachdichtungen sind ein Beleg für die Bekanntheit und die weite Verbreitung der Werke, welche sie sich zum Vorbild nehmen, sie wirkten aufgrund ihrer geringen Verbreitung jedoch nicht als Multiplikatoren und spielten im Nutzungsprozess kaum eine Rolle.

Eine wesentlich weitere Verbreitung fanden Kommentare, welche zu den Texten des Quellenkorpus verfasst wurden. Die exegetische Rezeption unterscheidet sich bei den einzelnen Werken jedoch beträchtlich. Ein Sonderfall ist Yūnus Emres Gedicht *Çıḳdum bir erük ṭalına*, welches über einen Zeitraum von 300 bis 400 Jahren immer wieder kommentiert wurde. Hier fällt Niyāzī Mıṣrīs Kommentar auf, da er etwas weitere Verbreitung fand und im 19. Jahrhundert auch gedruckt wurde. Das deutet darauf hin, dass dieser Kommentar relativ viele Nutzer erreichte.

Eine vergleichbare Kontinuität ist im Fall der *Muḥammedīye*-Kommentare nicht belegbar. Bursalı İsmāʿīl Ḥaḳḳıs *Muḥammedīye*-Kommentar *Feraḥ er-Rūḥ* lässt sich vielmehr als ein Werk gelehrter Literatur charakterisieren, welches bei der Vermittlung eines türkischsprachigen Textes neue Wege geht. Indem İsmāʿīl Ḥaḳḳı in seinem *Muḥammedīye*-Kommentar ein breites Spektrum exegetischer Methoden anwendet, welches aus der arabischen Wissenschaftsliteratur bekannt war, aber bei türkischsprachigen Texten bis zu diesem Zeitpunkt nicht zur Anwendung kam, postuliert er, dass die *Muḥammedīye* dieser besonderen Form der Exegese würdig ist. Es handelt sich also bei İsmāʿīl Ḥaḳḳıs Kommentar um einen Beleg für ein gelehrtes Interesse an einem volkssprachlichen Text. Es wird im Folgenden noch weiter zu untersuchen sein, ob sich ein zunehmendes gelehrtes Interesse an der

[149] Vgl. zu der Frage auch Heinzelmann 2010, 147.

https://doi.org/10.5771/9783956507045-209, am 29.09.2024, 02:36:02
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Muḥammedīye auch sonst im untersuchten Handschriftenmaterial nachweisen lässt. Bezeichnend ist jedenfalls, dass Bursalı İsmāʿīl Ḥaḳḳıs Werk durch Handschriften und durch die Drucke des 19. Jahrhunderts weite Verbreitung fand.

Bislang sind praktisch keine Kommentarwerke bekannt, welche nach dem Vorbild İsmāʿīl Ḥaḳḳıs türkischsprachige populäre religiöse Dichtung auslegten. Im weiteren Sinn vergleichbar ist allenfalls Ḥüseyin Vaṣṣāfs Kommentar zu Süleymān Çelebis *Vesīlet en-Necāt*, welcher Ende des 19. Jahrhunderts entstand, aber praktisch keine Verbreitung fand. Von dem Werk existiert nur das Autograph, welches erst 2006 ediert wurde.

https://doi.org/10.5771/9783956507045-209, am 29.09.2024, 02:36:02
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb

https://doi.org/10.5771/9783956507045-209, am 29.09.2024, 02:36:02
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb