

6. Die Nutzungsprozesse

6.1 Gebrauchsspuren als *Quelle für Nutzungsprozesse*

In den vorausgehenden Kapiteln wurde die Frage, wie die Texte des Quellenkorpus genutzt wurden, bereits in verschiedenen Zusammenhängen angesprochen. Es ging dabei einerseits um intendierte Nutzungsprozesse, welche von den Autoren des Quellenkorpus in den Prologen und Epilogen ihrer Werke erwähnt werden. Andererseits sind auch in biographischen Quellentexten Passagen zu finden, welche die Werke der Autoren besprechen und dabei Nutzungsprozesse thematisieren. So wird beispielsweise die Authentizität des vom Autor vermittelten Wissens bestätigt oder die Rezitation in religiösen Zeremonien geschildert. Die Biographen suggerieren in solchen Fällen, dass bestimmte Nutzungsprozesse – die Wissensvermittlung oder die Rezitation in einem religiösen Kontext – den Normalfall darstellen.

Im Folgenden spielen die expliziten Aussagen von Autoren und Biographen nur eine untergeordnete Rolle. Es geht vielmehr darum zu analysieren, welche Nutzungsprozesse sich anhand des Handschriftenkorpus nachweisen lassen. Im untersuchten Korpus sind explizite Aussagen in Glossen seltene Ausnahmefälle. Ich werde die Frage, wie die Werke genutzt wurden, anhand von schriftlichen und nicht schriftlichen Gebrauchsspuren sowie den oben in Kapitel 3 analysierten Aspekten der Textüberlieferung, der Mitüberlieferung oder der graphischen Gestaltung erörtern. Anhand der Gebrauchsspuren im untersuchten Korpus lassen sich sechs Arten von Nutzungsprozessen belegen:

1. Nutzung zur Wissensvermittlung
2. Rezitation in religiösen Zeremonien
3. Verehrung in einem Kultkontext
4. Nutzung als transzendentes Kapital
5. Nutzung als Band zwischen Lebenswirklichkeit und Transzendenz
6. Nutzung zur Repräsentation

Diese Auflistung ist nicht exklusiv. So ist beispielsweise durchaus denkbar, dass die untersuchten religiösen Werke auch zur Unterhaltung genutzt wurden. Aus dem Umstand, dass sich dafür keine Belege in den Handschriften finden lassen, folgt nicht, dass es eine solche Nutzung nicht gab. Der Vorgang des Lesens hinterlässt im Normalfall bekanntlich keine Spuren; die durch Randglossen oder Benutzungsspuren belegten Nutzungsereignisse machen deshalb wohl nur einen geringen Anteil aller derartiger Prozesse, die stattgefundenen haben, aus. Genauso wenig schließen Belege für einen der genannten Nutzungsprozesse die jeweils anderen aus. Folglich lässt sich anhand der hier ausgewerteten Daten kein vollständiges – vor allem auch kein quantifizierbares – Bild der Nutzungsprozesse erstellen. Eine Auswertung des Handschriftenmaterials ist aber, wie die folgenden Ausführungen

zeigen, unverzichtbar, um die Nutzung von Handschriften populärer religiöser Literatur in der osmanischen Gesellschaft zu verstehen.

In den gesichteten lithographischen Drucken sind im Gegensatz zu den Handschriften fast keine verwertbaren Daten – Benutzereinträge, Randglossen oder Benutzungsspuren – zu Nutzungsprozessen zu finden. Daraus dürfen aber keine falschen Schlüsse gezogen werden, da dieser Umstand mit großer Wahrscheinlichkeit auf die Sammlungskriterien der Bibliotheken im 19. und 20. Jahrhundert zurückzuführen ist. Im Fall von Drucken genügt Bibliotheken offensichtlich meist der Erwerb eines „sauberen Exemplars“¹, weshalb die Bibliotheksbestände im Bezug auf Drucke bei der folgenden Untersuchung praktisch keine Rolle spielen.²

Eine Schwierigkeit bei der Analyse der Nutzungsprozesse stellt der Umstand dar, dass ein großer Teil der Benutzungsspuren nicht datiert – und meist auch nicht datierbar – ist. Das gilt für schriftliche und nicht schriftliche Nutzungsspuren gleichermaßen. Aussagen zu einer zeitlichen Entwicklung sind oft nicht möglich. Hinzu kommt, dass bei der Auswertung der schriftlichen Nutzervermerke Fragen hinsichtlich der Terminologie offen bleiben müssen. Von zentraler Bedeutung ist hierbei naheliegenderweise die Terminologie des Lesens. Es stellt sich die Frage, ob verschiedene Lexeme für unterschiedliche Formen des Lesens stehen – das stille Lesen, das individuelle Lesen, das laute Lesen, das Lesen beziehungsweise Rezitieren vor Publikum. Hanna geht in ihrer Studie zur Buchkultur im Kairo des 17. und 18. Jahrhunderts davon aus, dass grundsätzlich laut gelesen wurde, ohne dies genauer zu diskutieren. Ihres Erachtens war Lesen „eine kollektive Übung“ (*a collective exercise*).³ Einen wichtigen Beitrag zur Thematik publizierte kürzlich Hirschler in seiner Studie *The Written Word in the Medieval Arab Lands*.⁴ Er bespricht die Terminologie des Lesens ausführlich – insbesondere die beiden Lexeme *talaʿa* und *qaraʿa*.⁵ Er zeigt, dass das Verb *talaʿa* grundsätzlich ein individuelles, stilles Lesen bezeichnet, aber sehr selten verwendet wird. Ein breiteres Bedeutungsspektrum hat das Verb *qaraʿa* welches deshalb auch problematischer ist. Es bezeichnet meist ein lautes Lesen vor Zuhörern, wird aber auch in anderer Bedeutung gebraucht, etwa im Sinn von „kollationieren“ (*qaraʿa muqābalatan*). Es wird auch für ein individuelles Lesen (*qaraʿa bi-nafsibi*) verwendet. Darüber hinaus kann es auch ein auswendiges Vortragen vor Zuhörern bezeichnen.

Das von der Wurzel Q-R-ʿ abgeleitete *kurʿat ʿtmek* ist auch die häufigste Bezeichnung in den von Degirmenci untersuchten Leservermerken, in denen es je-

¹ Die Formulierung *temiz bir nüsha* („ein sauberes Exemplar“) ist beispielsweise im Antiquariatshandel sehr geläufig. Das spricht dafür, dass Randglossen und sonstige Eintragungen bei Drucken eher als störend und nicht als historisches Dokument empfunden werden.

² Die einzige Ausnahme sind fünf *Muhammedîye*-Drucke, welche unten in Abschnitt 6.7 besprochen werden.

³ Siehe etwa Hanna 2003, 96-98.

⁴ Hirschler 2012.

⁵ Hirschler 2012, 11-31.

weils um einen lauten Vortrag vor Zuhörern geht.⁶ Auch in meinem Handschriftenkorpus ist *ķırāʿat ʿtmek* – neben dem türkischen *okımak* – das häufigste Lexem für Lesen. Sehr selten ist das von der Wurzel Ț-L-⁵ abgeleitete *mütālaʿa ʿtmek*; in diesen Fällen ist aus dem Kontext mit einiger Wahrscheinlichkeit auf ein individuelles Lesen beziehungsweise Studieren zu schließen.⁷

Im von mir untersuchten Quellenmaterial gibt es tatsächlich Indizien, welche darauf hindeuten, dass im Normalfall laut gelesen wurde. So können etwa sehr geläufige Fürbitteformeln wie *Okıyanı dinleyeni yazanı rahmentünle yarlıgâğıl ya ğanı* („O Reicher [Gott], vergib durch dein Erbarmen dem Lesenden, dem Hörenden und dem Schreibenden“) als Hinweis darauf gewertet werden, dass ein lautes Lesen beziehungsweise Rezitieren intendiert war.⁸ Lesen und Hören werden jeweils in einem Zug genannt. Aus solchen Indizien kann natürlich nicht geschlossen werden, dass die verwendeten Lexeme für Lesen – d. h. türkisch *okımak*, persisch *hʿāndan* und auf dem Arabischen basierend *ķırāʿat ʿtmek* – grundsätzlich ein lautes Lesen bezeichnen.⁹ Völlig offen ist auch, ob man damit rechnen muss, dass sich die Lesegewohnheiten hinsichtlich des lauten Lesens im Untersuchungszeitraum ändern, und auf welchen Zeitraum dieser Wandel gegebenenfalls zu datieren ist. Die von mir ausgewerteten Nutzereinträge erlauben diesbezüglich keine Schlüsse.

Insgesamt lässt sich nur in Einzelfällen ein lauter Vortrag definitiv belegen. Im Gegensatz zu den geläufigen Lexemen *okımak* und *ķırāʿat ʿtmek* ist das eindeutiger *tılāvet ʿtmek* – „rezitieren, laut vortragen“ – selten anzutreffen. Es wird vor allem von Evliyā Çelebi in seinen Beschreibungen religiöser Zeremonien verwendet.¹⁰ Auch in historiographischen Texten sprechen der Kontext und die Wortwahl oft dafür, dass von einem lauten Vortrag die Rede ist, etwa bei Hākims Bericht über *mevlid*-Lesungen anlässlich des Prophetengeburtstags.¹¹ Die Annahme, dass das laute Lesen der Normalfall war, ist insgesamt naheliegend; im Einzelfall lässt sich jedoch oft nicht belegen, ob in der betreffenden Quelle tatsächlich von einer lauten Lektüre die Rede ist.

6.2 Wissensvermittlung

Die Wissensvermittlung wird von einigen der untersuchten Autoren im Prolog oder Epilog als ihre Hauptmotivation beim Verfassen ihrer Texte dargestellt, etwa

⁶ Değirmenci 2011.

⁷ Etwa in SBBPK Ms. Or. Oct. 3710 (926 h.) Auf diesen Terminus greift auch Neumann 2005 in seinem Artikel zu den Lesekulturen zurück („Üç tarz-ı Mütalaa“). Şemseddin Sāmi schreibt im *Ķāmūs-ı Türki* 1317, 1362: 1. *bir işi iyice ve tarāflı düşünme*, 2. *bir iş hakkında taʿmiķ-i fikir ile hāşıl olan reʿy-ü mülāhaza*, 3. *okıma anlamak şartıyle okuyuş*.

⁸ Zur Formel siehe unten Abschnitt 6.5.

⁹ Meninski 1680 [2000], 1, 527f., gibt unter dem Stichwort *okımak* auch zunächst die Synonyme *hʿāndan* und *ķırāʿat ʿtmek* an.

¹⁰ Siehe unten Abschnitt 6.3.

¹¹ Siehe unten Abschnitt 6.3.

indem sie darauf verweisen, dass die Bitte an sie herangetragen wurde, eine bestimmte Thematik in der Volkssprache zu behandeln oder den Text eines anderen Verfassers in einer verständlicheren Sprache zu bearbeiten.¹² Ziel der Bittsteller ist es in diesen Einleitungspassagen jeweils, sich über ein bestimmtes Thema besser informieren zu können. Neben solchen expliziten Aussagen in den Einleitungen bringen Autoren ihren didaktischen Anspruch auch in der Textstruktur zum Ausdruck, etwa indem sie zu Beginn eines neuen Abschnitts die Leser direkt mit der Aufforderung „wisse!“ (arabisch *iʿlam*, türkisch *bilgil*) oder ähnlichen Formulierungen ansprechen.

Auch Autoren sekundärer Quellentexte gehen davon aus, dass die Wissensvermittlung bei der Nutzung eine Rolle spielt. Dies zeigt sich etwa, wenn Taşköpürizâde in seinem Werk *aş-Şaqaʿîq an-Nuʿmāniya* darauf verweist, dass Yazıcıoğlu in seiner *Muḥammedîye* die Prophetentraditionen zuverlässig wiedergibt, und damit voraussetzt, dass deren Vermittlung ein wichtiges Anliegen des Verfassers ist.¹³ Ähnliches gilt für Laṭîfis Erzählung über den Entstehungskontext von Süleymân Çelebis *Vesilet en-Necât*: Laut Laṭîfi verfasste Süleymân Çelebi sein Werk als Reaktion auf einen gewalttätigen Streit über die hervorragende Stellung Muḥammads unter den Propheten.¹⁴ In diesem Kontext können Laṭîfis Leser selbst Süleymân Çelebis Prophetenlobdichtung als einen Text verstehen, der unter anderem verfasst wurde, um religiöses Wissen – das heißt Wissen über Muḥammads hervorragende Stellung unter den Propheten – zu vermitteln.

Im Fall der *Muḥammedîye* wird das Thema Wissensvermittlung auch in der literarischen Rezeption aufgegriffen. Einerseits schildern Yūsuf-ı Biçâre und Esîri in ihren *Muḥammedîye*-Bearbeitungen, dass sie das religiöse Wissen, welches in Yazıcıoğlus *Muḥammedîye* enthalten sei, in verständlicherer Sprache bearbeiten wollen.¹⁵ Andererseits verfasste Bursalı İsmâʿîl Hakkı seinen umfangreichen Kommentar, um den Lesern das Textverständnis auf sprachlicher und inhaltlicher Ebene zu erleichtern.¹⁶ Es ist allerdings darauf hinzuweisen, dass aus keinem dieser Beispiele abgeleitet werden darf, dass das betreffende Werk ausschließlich zur Wissensvermittlung verfasst wurde.

Neben diesen Hinweisen in den Texten des Quellenkorpus beziehungsweise in sekundären Quellentexten, welche die Intention der Wissensvermittlung belegen, ist im folgenden zu untersuchen, ob sich im Handschriftenmaterial Indizien dafür finden, dass diese tatsächlich zur Wissensvermittlung genutzt wurden. In diesem Zusammenhang sind zwei Fragen von besonderem Interesse: 1. Veranschaulicht die graphische Gestaltung die Textstruktur und erleichtert den Lesern damit den Zugang zum Text? 2. Beziehen sich Benutzervermerke auf den Inhalt, tragen sie

¹² Siehe oben Abschnitte 2.4.1 und 4.2.2.

¹³ Siehe oben Abschnitt 2.5.2.

¹⁴ Siehe oben Abschnitt 2.3.2.2.

¹⁵ Siehe oben Abschnitte 4.2.2 und 4.3.3.

¹⁶ Siehe oben Abschnitt 4.3.4.

zum Textverständnis bei oder gibt es eine Mitüberlieferung, beispielsweise Inhaltsverzeichnisse, welche den Nutzern die inhaltliche Erschließung erleichtern?

6.2.1 Graphische Gestaltung

In den Handschriften aller drei Werke der *Muḥammediye*-Gruppe lassen sich graphische Mittel zur Textstrukturierung – etwa Hervorhebungen durch die Verwendung breiterer Rohrfedern, eines anderen Duktus, roter Tinte oder durch Überstreichungen – belegen.¹⁷ Diese graphische Strukturierung dient dem Leser zur besseren Orientierung und erlaubt eine schnellere Erschließung des Inhalts. Alle diese graphischen Gliederungselemente sind in den Handschriften der islamischen Welt generell sehr geläufig.¹⁸ Konkrete Aussagen über eine wissensvermittelnde Nutzung der *Mağārib az-Zamān*, der *Muḥammediye* und der *Envār el-ʿĀṣiqīn* erlauben diese Daten zur graphischen Gestaltung darum nicht.

Auch kunstvolle Kalligraphien können einen Text gliedern, haben aber teilweise zur Folge, dass die Entzifferung aufwändiger wird. Der Intention, Wissen zu vermitteln, scheinen kalligraphische Hervorhebungen also auf den ersten Blick nicht förderlich zu sein. In dieser Verallgemeinerung ist die Aussage jedoch nicht gültig – der Vergleich der Inhaltsübersicht in zwei *Mağārib az-Zamān*-Handschriften ist in diesem Zusammenhang aufschlussreich.¹⁹ In der Handschrift Nuruosmaniye 2593 sind die durchnummerierten Kapitel lediglich durch rote Tinte hervorgehoben und können genauso flüssig wie der übrige Text gelesen werden (Abbildungen 3.1). Die Inhaltsübersicht in der Handschrift Nuruosmaniye 2595 ist hingegen aufwändig kalligraphisch gestaltet (Abbildungen 3.2). Der geübte Leser mag darum einen Augenblick länger brauchen, um die Titel der einzelnen Kapitel zu lesen, die Übersicht selbst ist aber in der Handschrift schneller aufzufinden. Auch die Zäsur bei der Lektüre ist vom Kopisten beziehungsweise – falls die Kalligraphie und Illumination von anderer Hand stammt – von den Herstellern der Handschrift beabsichtigt.²⁰

Ähnliches gilt für die *Muḥammediye*-Handschriften mit Fächerkalligraphien (Abbildungen 3.26 bis 3.30).²¹ Einerseits erschweren ineinander verwobene Verszeilen das Entziffern. Andererseits kann die kalligraphische Gestaltung sowohl die poetische Struktur, etwa Reimschemen oder Assonanzen, als auch die inhaltliche Struktur, etwa die Wichtigkeit zentraler Textpassagen, veranschaulichen. Die Fächerkalligraphie hilft also einerseits beim lauten Vortrag des Werkes; ineinander verschlungene Worte stören wenig, wenn die Handschrift als Stütze beim Vortrag

¹⁷ Siehe oben Abschnitt 3.1.5.

¹⁸ Déroche 2005/1426h., 116 und 167-184; Gacek 2009, 57f., 168f., 227f. und 268-270.

¹⁹ Vgl. oben Abschnitt 3.3.1.5.

²⁰ Kalligraphien und Illuminationen steigern darüber hinaus die Repräsentativität einer Handschrift, vgl. unten Abschnitt 6.7.

²¹ Vgl. oben Abschnitt 3.3.3.5.

eines mehr oder weniger auswendig gelesenen Textes dient. Andererseits unterstützen die Fächerkalligraphien den inhaltlichen Zugang, indem sie besonders bedeutungsvolle Passagen kennzeichnen; wichtig kann das wiederum gerade dann sein, wenn die Handschrift als Vorlage für eine Rezitation vor Zuhörern dient.

In den genannten Fällen deuten die Kalligraphien neben der Wissensvermittlung auch auf andere Nutzungsprozesse – eine Nutzung zur Rezitation in einer religiösen Zeremonie oder eine Nutzung zur Repräsentation – hin. Auf diese Aspekte wird unten in den Abschnitten 6.3 und 6.7 noch genauer einzugehen sein. Wie bereits einleitend festgestellt, schließen sich die Nutzungsprozesse nicht gegenseitig aus.

6.2.2 Mitüberlieferung

Individuelle Glossen und Benutzervermerke, welche auf Inhaltliches Bezug nehmen, sind im untersuchten Handschriftenmaterial selten.²² Wo es sich um singuläre Vermerke handelt, kann meist nicht mit völliger Sicherheit ausgeschlossen werden, dass sie nicht doch aus der jeweiligen Vorlage kopiert wurden. Es bleibt also meist offen, ob die Glossen Spuren einer individuellen Beschäftigung des Kopisten oder Lesers mit dem Text sind oder ob sie Teil einer mehr oder weniger verbreiteten Mitüberlieferung sind, welche eine Nutzung zum Wissenserwerb unterstützen soll. Genauso stellt sich bei Inhaltsverzeichnissen die Frage, ob sie den individuellen Interessen des Nutzers angepasst sind oder die Kapitelstruktur des Autors genau übernehmen.

6.2.2.1 Mağārib az-Zamān

Yazıcıoğlu's *Mağārib az-Zamān* sind ein gelehrtes Werk; eine Nutzung zur Wissensvermittlung ist deshalb naheliegend. So ist auch nicht überraschend, dass in den *Mağārib az-Zamān* Randglossen zu finden sind, welche den Lesern das Textverständnis erleichtern sollten. In der ältesten datierten Handschrift TSMK EH 1283 (1044 h./1635) finden sich Glossen mit türkischen Worterklärungen sowie Erklärungen zur Grammatik und Textvarianz.²³ Es handelt sich hierbei um eine Mitüberlieferung, welche später von der Handschrift Nuruosmaniye 2593 (1135 h./1722) übernommen wurde und mit einiger Wahrscheinlichkeit auch schon vom Kopisten von TSMK EH 1283 aus seiner Vorlage übernommen worden war.²⁴ In beiden Handschriften finden sich unter den Randglossen auch Hinweise auf Themen (*maṭlab*), welche in den Überschriften und Zwischenüberschriften der *Mağārib*

²² Siehe oben Abschnitte 3.3.1.4, 3.3.2.4 und 3.3.3.4.

²³ Vgl. oben Abschnitte 3.3.1.1 und 3.3.1.3.

²⁴ Vgl. oben Abschnitt 3.3.1.3.

az-Zamān-Texts nicht erwähnt sind.²⁵ Diese stimmen weitgehend, aber nicht vollständig überein. Auffällig ist allerdings, dass beide Handschriften Inhaltsverzeichnisse haben, diese sich aber deutlich unterscheiden.²⁶ Die Auswahl der Kapitel und Abschnitte, auf welche verwiesen wird, scheint hier den individuellen Interessen der Nutzer angepasst. Diese Beobachtung gilt auch für andere Inhaltsverzeichnisse in den in Kapitel 3 besprochenen *Mağārib az-Zamān*-Handschriften. Mit den Randglossen und den Inhaltsverzeichnissen liegen somit zumindest Indizien für eine Nutzung zur Wissensvermittlung vor.

6.2.2.2 *Envār el-Āṣīkīn*

In den untersuchten *Envār el-Āṣīkīn*-Handschriften lassen sich Randglossen mit Erklärungen zum Text nicht belegen, was sicherlich weitgehend darauf zurückzuführen ist, dass eine türkischsprachige Leserschaft für einen Prosatext in türkischer Sprache im Gegensatz zu den beiden anderen Werken – einem arabischen Prosatext und einem türkischen Text in Versen – solche Erklärungen nicht brauchte oder zumindest unterstellt wurde, dass sie sie nicht brauche. In der Handschrift SK Pertev 229m gibt es einige wenige *maṭlab*-Randglossen, welche auf Inhaltliches verweisen und so den leichteren Zugang zu einigen Informationen ermöglichen, die für den Verfasser der Glossen von individuellem Interesse sind: die Opferung Isaels, das Alter Abrahams, der Wochentag von Muḥammads Ankunft in Medina.²⁷ Diese Glossen stammen nicht von der Hand des Kopisten.

Etwas häufiger, insgesamt aber trotzdem selten sind in den untersuchten *Envār el-Āṣīkīn*-Handschriften Inhaltsverzeichnisse – diese finden sich in sieben von 76 Handschriften; keines stammt von der Hand des Kopisten. In den Inhaltsverzeichnissen wird die Kapitelstruktur des *Envār el-Āṣīkīn*-Textes nicht eins zu eins übernommen. Die Verweise sind nach den individuellen Interessen angepasst und können deshalb – wie im Fall der *Mağārib az-Zamān* – als Beleg für eine Nutzung zur Wissensvermittlung interpretiert werden.

6.2.2.3 *Muḥammediye*

Wie in den *Mağārib az-Zamān*- und den *Envār el-Āṣīkīn*-Handschriften belegt auch in *Muḥammediye*-Handschriften die Varianz der Inhaltsverzeichnisse das Bedürfnis der Nutzer nach einer vereinfachten Orientierung im Text, welche individuellen In-

²⁵ Zu solchen *maṭlab*-Randglossen siehe Gacek 2009, 168f.

²⁶ Vgl. oben 3.3.1.4. Das Inhaltsverzeichnis in der Handschrift Nuruosmaniye 2593 stammt von der Hand des Kopisten, das der Handschrift TSMK EH 1283 wurde von anderer Hand hinzugefügt.

²⁷ Vgl. oben Abschnitt 3.3.2.4. SK Pertev 229m, 57a (Opferung Isaels); 59a (Alter Abrahams); 207b (der Prophet kommt an einem Montag in Medina an). Von derselben Hand stammen auch Kollationsvermerke, SK Pertev 229m, 43b und 311b.

teressen angepasst ist. Der Anteil der Handschriften mit Inhaltsverzeichnis ist allerdings auch hier – mit 19 von 323 Handschriften – gering.²⁸

Für die Analyse der Nutzungsprozesse sind neben den Inhaltsverzeichnissen auch die Randglossen mit Worterklärungen wichtig. Sie sind in 49 der 323 *Muḥammedīye*-Handschriften – und damit häufiger als Inhaltsverzeichnisse – zu finden.²⁹ Auch in fast allen Istanbuler *Muḥammedīye*-Drucken sind sie vorhanden. Wie in Kapitel 3 bereits erläutert wurde, gibt es Randglossen mit Worterklärungen bereits im *Muḥammedīye*-Autograph VGM 431/A, wo sie ein wichtiger Teil von Yazıcıoğlu's didaktischem Konzept sind. Das Textverständnis war ihm ein Anliegen; gerade dort, wo er mit seltenen und damit schwer verständlichen arabischen Lexemen auf Prophetenüberlieferungen anspielte, erklärt er diese jeweils in einer Randglosse.³⁰

Wenn diese Worterklärungen in späteren Handschriften zu finden sind, so kann dies einerseits damit zusammenhängen, dass die Randglossen als Teil des authentischen Textes betrachtet und deshalb mitüberliefert wurden. Andererseits ist auch vorstellbar, dass die Worterklärungen vor allem als unentbehrliche Verständnishaile verstanden wurden. Beide Aspekte sind direkt miteinander verknüpft, denn das Bemühen um Authentizität kann sowohl der Verehrung des Autors und Šūfi-Heiligen Yazıcıoğlu geschuldet sein, als auch dem Anspruch, das im Werk enthaltene Wissen unverfälscht zu überliefern. Gerade wenn die Randglossen mit Worterklärungen an eine veränderte Sprachsituation oder individuelle Bedürfnisse von Nutzern angepasst wurden, was im größten Teil dieser Handschriften der Fall ist, deutet dies darauf hin, dass sie für das Textverständnis benötigt wurden.³¹ Die Varianz der Randglossen belegt also besonders das Bemühen um Textverständnis und damit das Interesse der Nutzer an den von Yazıcıoğlu vermittelten Inhalten.

6.3 Rezitation in religiösen Zeremonien

Die Rezitation in einem religiösen Kontext gehört – neben der Nutzung zur Wissensvermittlung – zu den Nutzungsprozessen, welche von den Autoren sekundärer Quellentexte am häufigsten angesprochen werden. Wie bereits in Kapitel 2 aufgezeigt wurde, berichtet beispielsweise Naʿīmā, dass Sultan Aḥmed I. im Jahr 1022 h. (1613) anlässlich eines Besuches an Yazıcıoğlu Muḥammeds Grab eine Kurzfassung des *Mevlid* rezitieren ließ.³² In der Mitte des 18. Jahrhunderts erwähnt Hākım in seiner Chronik regelmäßig die jährlich zum Geburtstag des Propheten am 12. Rebiʿ I. in der Moschee Sultan Aḥmeds und der Nuruosmaniye-

²⁸ Siehe oben Abschnitt 3.3.3.4.

²⁹ Siehe oben Abschnitt 3.3.3.4.

³⁰ Siehe oben Abschnitt 3.3.3.

³¹ Siehe oben Tabelle 3.4.

³² Vgl. oben Abschnitt 2.5. *Tārīḫ-i Naʿīmā* 1280/1863³, 2, 101, vgl. Karateke 2005, 121.

Moschee zelebrierte *Mevlid*-Rezitation (*hʿāndan-ı nazm-ı Mevlūd-ı şerif*).³³ Nach Hākims Darstellung handelte es sich sogar jeweils von einem melodischen Vortrag (*nağmāt-ı şevkengiz ile*; „mit Liebe erweckenden Melodien“).³⁴ Evliyā Çelebi beschreibt in seinem Reisebericht, dass die Werke des Ordensgründers Eşrefoğlu von den Adepten der Eşrefiye im Konvent in İznik „unter Şūfis auf Şūfi-Art rezitiert werden“ (*taşavvufāne Şūfiyūn mābeyninde tilāvet olunur*) – in diesem Fall muss offen bleiben, ob es sich um Eşrefoğlus Dichtung oder Prosa handelt.³⁵

Evliyā Çelebi thematisiert in seinen Berichten über mehrere andere Städte auch die Nutzung der *Muḥammediye* und der *Envār el-ʿAşīkīn*. In seiner Darstellung besteht die Nutzung in allen Fällen aus dem Auswendiglernen (*hıfz*) und dem Rezitieren (*tilāvet*).³⁶ Es handelt sich dabei, wie oben erwähnt, um Termini, welche mit der Nutzung des Korans assoziiert werden. Tatsächlich fällt bei Evliyā Çelebi der Name der *Muḥammediye* immer im Zusammenhang mit dem Koran. Dies zeigt etwa das Beispiel der Stadt Bolu:

*İki yüzden mütecāviz hāfiz-ı kelāmullāhı vardır. Ulemāsi çokdur ve Muḥammediye kitābı tilāvet ederler.*³⁷

Es gibt dort mehr als zweihundert [Personen], welche Gottes Wort auswendig können. Es gibt dort viele *ʿulemā*, und sie rezitieren die *Muḥammediye*.

Vergleichbares schreibt Evliyā Çelebi in den Abschnitten über Ankara, wo viele den Koran, die *Muḥammediye* und Birgivīs *Ṭarīkat-i Muḥammediye* auswendig können, über Tokat, wo viele die *Muḥammediye* und die *Envār el-ʿAşīkīn* auswendig rezitieren (*hıfzen tilāvet ederler*), über Gelibolu, wo mehr Personen die *Muḥammediye* auswendig können als den Koran, über Manisa, wo es aufgrund der klimatischen Bedingungen mehr als 3000 Personen – Männer, Frauen und Kinder – gibt, welche den Koran auswendig können, und auch „einige tausend Personen“ (*nice bin ādem*) die *Muḥammediye* auswendig können (*hıfz etmişlerdir*).³⁸

Unter den von Evliyā Çelebi aufgeführten Texten gibt es – neben dem Koran, der teilweise in Reimprosa gehalten ist – sowohl die *Muḥammediye* in Versen als auch Prosatexte wie Aḥmed Bicāns *Envār el-ʿAşīkīn* und Birgivīs *Ṭarīkat-i Muḥammediye*.³⁹ Während die *Muḥammediye* in diesem Zusammenhang mehrfach erwähnt wird, gibt es für die beiden Prosatexte jeweils nur einen einzelnen Beleg.

³³ Hākım verwendet in den Überschriften jeweils das persische *hʿāndan*, im laufenden Text *kirāʿat etmek*, vgl. etwa TSMK Bağdat 231, 106b und 218b.

³⁴ TSMK Bağdat 231, 106b.

³⁵ Vgl. oben Abschnitt 2.3.4 und *Seyāhatnāme* 1999-2007, 3, 10.

³⁶ Gade 2004.

³⁷ [*Seyāhatnāme*] 1999-2007, 2, 90.

³⁸ [*Seyāhatnāme*] 1999-2007, 2, 90 [Bolu]; 2, 225 [Ankara]; 5, 35 [Tokat]; 5, 163 [Gelibolu]; 9, 42 [Manisa].

³⁹ Muḥammed Birgivīs (st. 981 h./1573) *Ṭarīkat el-Muḥammediye* ist ein katechetisches Werk in arabischer Sprache, welches bereits im 16. Jahrhundert ins Türkische übersetzt wurde; vgl. Emrullah Yüksel, „Birgivî,“ in: DİA, 6, 191-194.

Auffällig sind zwei Aussagen, in welchen Evliyā Çelebi die *Muḥammedīye* direkt dem Koran gegenüberstellt. Er weist, wie bereits erwähnt, darauf hin, dass in Gelibolu mehr Personen die *Muḥammedīye* als den Koran auswendig können und dass in Bolu die *‘ulemā* die *Muḥammedīye* rezitieren. Gerade im Fall der *‘ulemā* von Bolu bleibt aufgrund der Kürze der Formulierung offen, ob sie die *Muḥammedīye* zusätzlich zum Koran oder stattdessen rezitieren. In Gelibolu lässt sich die Beliebtheit der *Muḥammedīye* erklären, da es sich um den Wirkungsort Yazıcıoğlu handelt, und auch im Fall der *‘ulemā* von Bolu kann aus dem Fehlen eines einschränkenden „auch“ angesichts des Evliyā Çelebi eigenen Telegrammstils nicht viel abgeleitet werden. Es dürfte von den religiösen Überzeugungen des Lesers abhängig gewesen sein, wieviel Widerspruch diese Aussagen hervorriefen.

Im untersuchten Handschriftenmaterial weisen sowohl schriftliche Einträge als auch eine bestimmte Form von permanenten Lesezeichen darauf hin, dass die jeweiligen Handschriften zur Rezitation verwendet wurden. Häufig sind im untersuchten Handschriftenmaterial Einträge mit der Bitte um Fürbitte zu finden, in welchen die „Lesenden und die Zuhörenden“ (*okuyanlar dinleyenler*) von Kopisten, Besitzern oder Stiftern angesprochen werden und welche aufgrund der Formulierung als Indiz dafür gewertet werden können, dass vom lauten Vortrag als Normalfall ausgegangen wurde.⁴⁰ Im Gegensatz dazu sind Vermerke, welche festhalten, dass eine Lesung beziehungsweise Rezitation tatsächlich stattgefunden hat, im untersuchten Korpus äußerst selten – es gibt nur je einen Eintrag in den *Envār el-‘Aşkın*- und den *Muḥammedīye*-Handschriften:⁴¹ In der *Envār el-‘Aşkın*-Handschrift TSMK K 1012 (967 h./1560) findet sich ein Vermerk vom 21. Receb 1240 h. (19. Februar 1825), in welchem ein gewisser Ḥasan mitteilt, das er das Buch in der Vorratskammer der großherrlichen Küche vorgetragen habe (Abbildung 6.1).⁴² Es handelt sich nur um einen sehr kurzen Vermerk: „Der arme Ḥasan hat es in der großherrlichen Vorratskammer gelesen und zu Ende gebracht“ (*kiler-i hāşşada Ḥasan-ı fakir kıra’at etmişdir ve s-selām*).⁴³ Wie aus einem Stiftungsvermerk hervorgeht, war die Handschrift kurz zuvor – d. h. zwischen 1801 und 1825 – der großherrlichen Vorratskammer gestiftet worden.⁴⁴ Ähnlich knapp ist der zweite Vermerk, welcher sich in der *Muḥammedīye*-Handschrift MK B 1074 (1063 h./1653) findet: „Rezitation am 19. März 1336 [19. März 1920]“ (*biñ üçyüz otuz altı senesi Martın 19uncu günü kıra’at*).

⁴⁰ Vgl. oben Abschnitt 6.1 und unten Abschnitt 6.5.

⁴¹ Zu Glossen mit der Bitte um Fürbitte siehe unten Abschnitt 6.5.

⁴² TSMK K 1012, 216b.

⁴³ TSMK K 1012, 216b.

⁴⁴ Der Stifter war der Vorsteher der Palaststammen (*ser-bizebān*) Muṣṭafā Āğa, vgl. oben Abschnitt 5.3.2. Die Stiftung lässt sich aufgrund von Muṣṭafā Āğas Stempel (1216 h./1801-1802 als Terminus post quem) und Ḥasans Eintrag bzgl. seiner Lesung (1240 h./1825 als Terminus ante quem) datieren.

Es fällt auf, dass beide Rezitationsvermerke sehr spät datiert sind. Das kann durchaus darauf hinweisen, dass zu diesem Zeitpunkt der laute Vortrag nicht mehr der Normalfall war und dadurch dokumentierenswert war. Die beiden Vermerke lassen kaum Rückschlüsse auf den Kontext der Rezitation zu. Im Fall der *Envār el-Āşīkīn*-Lesung bleibt offen, ob in der Vorratskammer und deren Umfeld arbeitende ihre Tätigkeit unterbrechen und sich versammelten, um der Lesung zuzuhören, oder ob während der Arbeit vorgelesen wurde. Von diesem Kontext hängt aber ab, wie stark verschiedene Arten von Nutzungsprozessen – Wissensvermittlung versus Zeremonie – zu gewichten sind. War der Aspekt der Wissensvermittlung stärker, wenn die Arbeit unterbrochen wurde und man sich versammelte, um bewusst zuzuhören? Die Einträge lassen in dieser Hinsicht Fragen offen.

Einen sehr breiten Interpretationsspielraum lassen auch nichtschriftliche Benutzer Spuren zu. Indiz für eine Rezitation in einem zeremoniellen Kontext sind in den Handschriften angebrachte permanente Lesezeichen. Es handelt sich um Fäden, welche durch die jeweilige Seite gestochen und dann verknotet wurden (Abbildung 6.2). Zum Teil sind auch nur Spuren dieser Lesezeichen zu erkennen, wenn bestimmte Seiten am Rand an mehreren Stellen eingerissen sind; die Fäden wurden offenbar versehentlich ausgerissen, und mehrmals ein neues Lesezeichen angebracht. Die Faden-Lesezeichen ermöglichen wie Inhaltsverzeichnisse eine schnellere Orientierung im Text. Im Gegensatz zu Inhaltsverzeichnissen dokumentieren die Faden-Lesezeichen ein anhaltendes Interesse an derselben Textstelle, da das Durchstechen der Seite und das Verknoten des Fadens ein auf eine gewisse Dauer angelegter Eingriff ist. Faden-Lesezeichen sind vor allem in *Muhammediye*-Handschriften zu finden.⁴⁵ Sie sind aber auch in einer *Envār el-Āşīkīn*-Handschrift belegt.⁴⁶

Das anhaltende Interesse an einer bestimmten Seite kann verschiedene Gründe haben. In illuminierten Luxushandschriften – also einem Kontext, der sich vom hier untersuchten deutlich unterscheidet – finden sich Faden-Lesezeichen, um

⁴⁵ 1. SK Yaz. Bağ. 823 (961 h.); 2. MK Ürgüp, Tahsin Ağa İHK, 50 Ür 225 (962 h.); 3. MK Ankara İHK, 06 Hk 3584 (965 h.); 4. SK Yaz. Bağ. 3648 (967 h.); 5. MK Ankara İHK, 06 Hk 2598 (981 h.); 6. MK Bolu İHK, 14 Hk 143 (982 h.); 7. MK B 601 (1003 h.); 8. MK Afyon İHK, 03 Gedik 17671 (1017 h.); 9. MK A 8846 (1040 h.); 10. MK B 1049 (1043 h.); 11. MK Ankara İHK 06 Hk 3292 (1053 h.); 12. MK B 568 (1055 h.); 13. MK B 1074 (1063 h.); 14. SK İzmir 600 (1078 h.); 15. MK B 843 (1085 h.); 16. MK B 352 (1089 h.); 17. MK B 946 (1096 h.); 18. MK B 689 (1099 h.); 19. MK B 932 (1178 h.); 20. MK Afyon Gedik Ali Paşa Kütüphanesi, 03 Gedik 18441 (1185 h.); 21. MK A 5689 (1206 h.); 22. İK Genel 4040 (1250 h.); 23. SK Yaz. Bağ. 3359 (1255 h.); 24. MK Mersin İHK, 33 Tarsus 21 (vor 1132 h.); 25. MK Ankara 06 Hk 3787 (vor 1154 h.); 26. MK B 207 (vor 1227 h.); 27. MK Eskişehir İHK, 26 Hk 892 (o. D.); 28. MK Ankara İHK 06 Hk 2396 (o. D.); 29. MK Ankara İHK, 06 Hk 3576 (o. D.); 30. MK Ankara İHK, 06 Hk 3980 (o. D.); 31. MK Bolu İHK, 14 Hk 86 (o. D.); 32. MK Bolu İHK, 14 Hk 90 (o. D.); 33. MK Eskişehir İHK, 26 Hk 894 (o. D.); 34. MK Nevşehir Ortahisar İHK, 50 Or His 65 (o. D.); 35. MK A 1287 (o. D.); 36. MK B 194 (o. D.); 37. MK B 976 (o. D.); 38. SBBPK Ms. Or. Quart. 1374 (o. D.); 39. TSMK Y 738 (o. D.).

⁴⁶ SBBPK Ms. Or. Oct. 3710 (926 h.); MK B 969 (1062 h.).

Miniaturen schnell aufzufinden.⁴⁷ In *Muḥammedīye*-Handschriften erleichtern sie in vielen Fällen in vergleichbarer Weise das Auffinden der Zeichnung mit dem Prophetenbanner, welches oft Gegenstand von Verehrung war.⁴⁸ Daneben sind im untersuchten Handschriftenmaterial Faden-Lesezeichen aber auch an Textstellen belegt, welche für eine Rezitation in einem zeremoniellen Kontext in Frage kommen, etwa die Abschnitte zur Geburt und dem Tod des Propheten oder zum Tod der Prophetenenkel Ḥasan und Ḥusayn. Solche Texte konnten sehr gut für eine Rezitation zum jeweiligen Jahrestag verwendet werden. Zieht man also den Inhalt der markierten Textstellen und das über längere Zeit anhaltende Interesse der Nutzer in Betracht, darf mit einiger Wahrscheinlichkeit angenommen werden, dass eine Nutzung in einem zeremoniellen Kontext stattfand.

6.4 Nutzung in einem Kultkontext

Eine Nutzung in einem Kultkontext ist vor allem im Fall der *Muḥammedīye* nachweisbar, da das *Muḥammedīye*-Autograph als Heiligenreliquie angesehen und verehrt wurde. Eine Nutzung der *Muḥammedīye* in einem Kultkontext lässt sich aber auch anhand anderer *Muḥammedīye*-Handschriften belegen. Für Aḥmed Bicāns *Envār el-ʿAşīkīn* gibt es hingegen nur sehr wenige vergleichbare Kultspuren. Im Folgenden werden zunächst der Kultkontext des *Muḥammedīye*-Autographs in Gelibolu und anschließend die Kultspuren in anderen Handschriften der *Muḥammedīye* und der *Envār el-ʿAşīkīn* besprochen.

Die Verehrung des *Muḥammedīye*-Autographs an Yazıcıoğlu's Grab in Gelibolu stellt im Rahmen der von mir untersuchten populären religiösen Literatur schon deshalb einen Sonderfall dar, weil von anderen Werken kein Autograph bekannt ist. In den sekundären Quellentexten wird kein Autograph eines anderen Werkes des Quellenkorpus erwähnt. Es spricht darum einiges dafür, dass weitere Autographe über den gesamten von den sekundären Quellentexten abgedeckten Zeitraum (16. bis 20. Jahrhundert) nicht bekannt waren.

Auf der Suche nach einem weiteren Fall, welcher mit der Autographen-Verehrung in Gelibolu vergleichbar sein könnte, ist die Handschrift des *Velāyetnāme* von Ḥacı Bektaş aus der Sammlung von Rudolf Tschudi (UB Basel Tschudi 1, 1175 h./1762) zu erwähnen.⁴⁹ In dieser Handschrift wird im Kolophon darauf hingewiesen, dass es sich um eine Abschrift der am Grab des Ḥacı Bektaş aufbewahrten Handschrift handle.⁵⁰ Der Fall ist mit dem hier untersuchten aber nicht vergleichbar, denn es handelt sich um eine biographische Schrift über den Heiligen

⁴⁷ Vgl. die Abbildung in Uluç 2006, 293 (Faden-Lesezeichen) und 236f. (Schnitt eines Buches mit zahlreichen Faden-Lesezeichen).

⁴⁸ Vgl. unten Abschnitt 6.4.2.

⁴⁹ Zum *Velāyetnāme* vgl. oben Abschnitt 2.3.3.1. Zur Handschrift UB Basel Tschudi 1 siehe Kaptein 2007, 28; Groß 1927, 4f.

⁵⁰ UB Basel Tschudi 1, 283b.

und nicht um ein vom Heiligen verfasstes Werk. Damit ist unwahrscheinlich, dass die Handschrift, welche UB Basel Tschudi 1 zugrunde liegt, ähnlich wie das *Muḥammediye*-Autograph als Heiligenreliquie verehrt wurde.⁵¹ Es gibt dafür auch in der biographischen Literatur zu Hacı Bektaş keine Belege. Es handelt sich bei dieser Handschrift jedoch sehr wohl um einen weiteren Beleg für das Interesse von Kopisten des 18. Jahrhunderts an authentischen Abschriften von Werken der populären religiösen Literatur.⁵²

Wie bereits in Kapitel 2 besprochen ist die Verehrung Yazıcıoğlu Muḥammeds an seinem Grab ein wichtiges Thema der biographischen Literatur.⁵³ In diesem Zusammenhang berichten Autoren ab dem späten 16. Jahrhundert auch vom *Muḥammediye*-Autograph. So weist Muṣṭafā ʿĀli kurz vor 1600 in seinem Werk *Künb el-Aḫbār* darauf hin, dass man beim Grab Yazıcıoğlus dessen *Muḥammediye*-Autograph mit den Brandspuren als Zeichen des Heiligenwunders sehen könne und er dieses auch selbst während seines Aufenthalts in Gelibolu sah.⁵⁴ Dieser – nicht notwendigerweise nur visuelle – Kontakt mit dem Autograph ist kein Einzelfall und muss in einem größeren Kontext der Heiligenverehrung gesehen werden. Auch ʿAli Efendi berichtet in seiner biographischen Sammlung *Tuhfet el-Mücābidin*, dass er 1067 h. (1656-57) während seiner Durchreise in Gelibolu Yazıcıoğlus Autograph sah, und beschreibt es bei dieser Gelegenheit ausführlich.⁵⁵ ʿAli Efendi verweist auch darauf, dass Muṣṭafā ʿĀli in das *Muḥammediye*-Autograph ein Lobgedicht auf Yazıcıoğlu Muḥammed eingetragen hatte.⁵⁶ Wir erfahren also, dass der Kontakt mit dem Autograph – zumindest für eine privilegierte Gruppe von Pilgern – die Möglichkeit einschloss, eigene Verse einzutragen. Einen weiteren Aspekt der Verehrungshandlungen ergänzt der Bericht über den Besuch an Yazıcıoğlus Grab in Evliyā Çelebis Reisebericht (*Seyāhatnāme*), welcher ebenfalls in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts entstand. Evliyā Çelebi erwähnt, dass er die angebrannte Seite betrachtet und das Buch am Grab Yazıcıoğlus „viele Male“ rezitiert habe.⁵⁷

Im Zusammenhang mit der Verehrung des *Muḥammediye*-Autographs muss auch auf dessen Rolle bei den Inthronisierungszeremonien der osmanischen Sultane im 19. Jahrhundert hingewiesen werden.⁵⁸ Zumindest für die Inthronisierung der Sul-

⁵¹ Ein weiterer Unterschied zur *Muḥammediye* ist, dass das *Velāyetnāme* als offener Text überliefert wurde, vgl. etwa die beiden Ausgaben [Velāyetnāme] 1995 (türkeitürkische Übersetzung) und [Velāyetnāme] 2007 (Faksimile und Transkription der Handschrift Millet Kütüphanesi A. E. Şerʿiye 1076). Groß 1927, 5, weist darauf hin, dass das Werk „chronikartig weitergeführt“ wurde.

⁵² Vgl. oben Abschnitt 5.5.1.1 und 5.5.4.

⁵³ Siehe oben Abschnitt 2.5.

⁵⁴ *Künb el-Aḫbār*, 5, 236. Vgl. Oben 2.5.5.

⁵⁵ *Tuhfet el-Mücābidin*, Nuruosmaniye 2293, 497a. Zu Autor und Werk siehe oben Abschnitt 2.2.2. und 2.5.2.

⁵⁶ Das Gedicht findet sich im Autograph VGM 431/A, [326].

⁵⁷ [Seyāhatnāme] 1999-2007, 5, 164-5. Vgl. oben Abschnitt 2.5.4.

⁵⁸ Vgl. oben Abschnitt 2.5.6.

tane Muşafâ IV. (1222 h./1807) und ʿ Abdülʿazîz (1277 h./1861) ist belegt, dass die Handschrift nach Istanbul gebracht wurde. Es ist davon auszugehen, dass es bei diesem Anlass analog zur Verehrung in Gelibolu zu einem visuellen beziehungsweise mit großer Wahrscheinlichkeit physischen Kontakt der Handschrift mit dem Sultan kam. Zur Zeremonie selbst liegen jedoch keine Quellen vor.

6.4.1 Kultspuren im Muḥammediye-Autograph

Yazıcıoğlu's *Muḥammediye*-Autograph befindet sich heute im Amt für Religiöse Stiftungen (Vakıflar Genel Müdürlüğü) in Ankara. Dorthin wurde es 1942 gebracht, als der Derwischkonvent beim Grab Yazıcıoğlu Muḥammeds in Gelibolu abgerissen wurde.⁵⁹ Eine Autopsie der Handschrift zeigte, dass zwei verschiedene Formen von Kultspuren Hinweise zu dessen Nutzung liefern – die stärkere Abnutzung einzelner Seiten und Eintragungen in einem Appendix.

6.4.1.1 Abnutzungsspuren im Muḥammediye-Autograph

Eine verstärkte Abnutzung und Verschmutzung ist im *Muḥammediye*-Autograph an drei Stellen zu erkennen. Deren Deutung als Kultspuren wird durch Randglossen unterstützt, welche sich in Bursalı İsmâʿîl Hakkî's Abschrift vom *Muḥammediye*-Autograph (İK Genel 58) finden. İsmâʿîl Hakkî ist der einzige Kopist, der die Verehrung des Autographs erläutert, und es wird darum im Folgenden auf die Randglossen in seiner Abschrift noch genauer einzugehen sein.

Eine starke Abnutzung und Verschmutzung ist im *Muḥammediye*-Autograph an der bereits erwähnten Textstelle zu erkennen, welche den als Spur eines Heiligenswunders interpretierten Brandschaden aufweist (Abbildung 6.3).⁶⁰ Die beiden Blätter wurden außerdem durch jeweils auf der Rückseite aufgeklebte Papierstreifen repariert; die überklebten Textstellen sind von anderer Hand nachgetragen.⁶¹

Im *Muḥammediye*-Autograph gibt es, da es sich nicht um eine Reinschrift, sondern um ein Konzept handelt, auch Korrekturen von der Hand des Autors. Der Autor nutzte für diese Korrekturen sowohl Streichungen und Rasuren als auch Überklebungen. Die Spuren der Überarbeitung durch den Autor sind jedoch von späteren Abnutzungsspuren zu unterscheiden, da der Text und die Korrekturen in diesem Fall von derselben Hand stammen (Abbildung 6.4).⁶²

⁵⁹ Çelebioğlu 1996, 1, 41.

⁶⁰ VGM 431/A, [120].

⁶¹ VGM 431/A, [119], in der unteren Hälfte überklebt und von anderer Hand beschrieben; dasselbe gilt für obere Hälfte rechtes Viertel. Auf VGM 431/A, [121], sind lediglich vier kleinere Flächen überklebt und von anderer Hand ergänzt.

⁶² Überklebungen kommen an einigen Stellen vor: VGM 431/A, [092]-[095], [167] (sowohl eine Überklebung als auch eine Rasur), [232]-[237], [244], [252], [261], [277], [307f.], [314] und [316]. Die Zuschreibung der Korrekturen auf VGM 431/A, [151] und [211], ist schwierig.

Der Umstand, dass auf anderen Überklebungen Textpassagen von anderer Hand ergänzt wurden und dass diese Ergänzungen ausschließlich auf stark abgenutzten Blättern vorkommen, spricht dafür, dass es sich hierbei um spätere Reparaturen handelt (Abbildung 6.5).

In einer Randglosse seiner *Muhammediye*-Abschrift (İK Genel 58) schreibt Bursalı İsmâ'il Hakkı zum betreffenden Textabschnitt:

*Âb-i âteşbârla sūzân olan maḥall bu kaşidedür ki üzerine eser-i harîk ve istilâm-i züvvâr ile nevfâ barîk mu'âyene ve müşâbede olunur.*⁶³

Die [Text]stelle, welche durch den zündenden Seufzer Feuer fing, ist diese Kaşide – an dieser Stelle können die Brandspuren und ein durch die ehrfurchtsvollen Berührungen [bzw. Küsse] der Pilger (*istilâm-i züvvâr*) entstandener Glanz begutachtet werden.

İsmâ'il Hakkı erwähnt also nicht nur die Spuren des Heiligenwunders, sondern auch die Spuren der Verehrung durch Pilger. Er ist hierbei in der Wortwahl explizit – *istilâm* bezeichnet ursprünglich das ehrfürchtige Berühren des schwarzen Steins der Ka'ba, im übertragenen Sinn eines anderen heiligen Gegenstands.⁶⁴ Syntaktisch sind die Spuren des Heiligenwunders und der Berührungen durch die Pilger von İsmâ'il Hakkı parallel nebeneinander gestellt. Es ist also anzunehmen, dass die Formulierung *mu'âyene ve müşâbede olunur* („kann mit eigenen Augen gesehen werden“ oder „kann begutachtet werden“) als ein neutral beobachtendes oder bewunderndes und verehrendes Betrachten verstanden werden kann.⁶⁵

İsmâ'il Hakkı weist noch auf drei weitere Stellen hin, welche in Kontakt mit Pilgern kamen. Laut İsmâ'il Hakkı wurden diese Textstellen im *Muhammediye*-Autograph jeweils den Pilgern gezeigt. Er schreibt in diesen Fällen nichts von einer Berührung oder einem Kuss. Im Autograph sind an den betreffenden Stellen aber jeweils Abnutzungsspuren und Verschmutzungen zu erkennen. Es ist darum davon auszugehen, dass auch diese Blätter von den Pilgern berührt oder geküsst wurden (Abbildungen 6.6 und 6.7).

Bei den drei Textstellen handelt es sich jeweils um getilgte Verse. In zwei Fällen ist das Bemerkenswerte lediglich, dass die getilgten Verse als „nicht entzifferbar“ berühmt wurden:

*Gerü redd ilâ âhîrihi beyti daḥı şol kim ilâ âhîrihi beytinden şonra yazılıb çizilmiş bu maḥalde bi'aynibi yazılmış okunmamağla meşhûr olub züvvâra irâ'et olman beytdür.*⁶⁶

Der Vers *Gerü redd...* wurde nach dem Vers *Şol daḥı...* geschrieben und wieder gestrichen. Es ist der Vers, welcher an dieser Stelle noch einmal exakt gleich niedergeschrieben wurde, dann als „nicht entzifferbar“ berühmt wurde und [deshalb] den Pilgern gezeigt wird.

⁶³ İK Genel 58, 66a.

⁶⁴ Lane 1872 [1956²], 4, 1413; Meninski 1680 [2000²], 1, 202; *Kāmūs-i Türki* 1317, 104.

⁶⁵ Zu *mu'âyene* siehe etwa Meninski 1680, 3, 4753f.: *videre coram & ob oculos, facie ad faciem, contemplari, intueri*. In *Kāmūs-i Türki* 1317, 1368, nur noch im Sinn einer administrativen oder wissenschaftlichen (speziell auch medizinischen) Untersuchung. Zu den verschiedenen Bedeutungen von *müşâbede* etwa Ayverdi 2006², 2, 2246.

⁶⁶ İK Genel 58, 150a. Das entspricht VGM 431/A, [242].

*Aşılarda bu beyt mıştarda yazılmış bu maḥalli ḥakk olunub bākisi çizilmiş oqunmaz dēyü şöret bulub zā'irine irā'et olunur.*⁶⁷

Im Autograph ist dieser Vers im Schriftspiegel (*miştar*) geschrieben, an der Stelle befindet sich eine Rasur, was [daneben] noch übrig ist, wurde gestrichen. Er ist als „nicht entzifferbar“ bekannt und wird den Pilgern gezeigt.

In beiden Fällen gibt İsmā'îl Ḥaḳḳı seine Lesung der „nicht entzifferbaren“ Verse in seinen Randglossen wieder. Das trifft auch auf die dritte Textstelle zu. Hier beschränkt sich die Information, welche laut İsmā'îl Ḥaḳḳı den Pilgern gegeben wird, nicht auf den Umstand, dass eine getilgte Textstelle „nicht entzifferbar“ ist:

*Bu beyt daḫı aşılarda mıştarda yazılmış şoyra bir ince ḥaṭṭla nāzik üslub üzere Harem-i Medīnede çizilmiş olmaḡla şöbreyāb olan maḥalldür ki zā'irlere irā'et olunur. Fi l-vāḳi' oqunmasında şı'übet vardır. Bir ḥayli tavakküfden şoyra vuḳūf ḥāşil oldu ve li-llāhi l-ḥamd vel-minne.*⁶⁸

Dieser Vers ist im Autograph im Schriftspiegel geschrieben und es ist die Textstelle, welche berühmt wurde, da es heißt, sie sei später im Ḥarem in Medina mit feiner Feder und auf feinfühlig Weise gestrichen worden. Sie wird darum den Pilgern gezeigt. Tatsächlich bereitet es Schwierigkeit, sie zu entziffern. Nach einigen Versuchen ist es mir aber gelungen – Gott sei Lob und Dank.

Auffällig ist in dieser Randglosse der Hinweis auf die Streichung des Verses im heiligen Bezirk in Medina. Es ist zu vermuten, dass die Darstellung, welche den Pilgern gegeben wurde, in İsmā'îl Ḥaḳḳıs Randglosse sehr verkürzt wiedergegeben ist. Darum ist schwer zu deuten, was mit dem Hinweis auf den heiligen Bezirk in Medina suggeriert werden sollte. Eine besondere Verehrungswürdigkeit könnte schon allein auf die Lokalisierung in Medina zurückzuführen sein. Yazıcıoḡlı könnte das Manuskript beispielsweise auf der Pilgerfahrt nach Mekka mit sich geführt haben. Da Yazıcıoḡlı seine *Muḥammediye* laut biographischen Texten in seiner Klausur in Gelibolu schrieb und kurz nach deren Vollendung starb, wäre der zeitliche Rahmen, der für eine Pilgerfahrt in Frage kommt, allerdings sehr knapp. Es ist darum auch nicht auszuschließen, dass mit dem Hinweis auf die Streichung des Verses in Medina ein weiteres Heiligenwunder – die Fähigkeit zum plötzlichen Ortswechsel oder zur gleichzeitigen Anwesenheit an zwei Orten⁶⁹ – angedeutet wird. Diesbezüglich war die mündliche Überlieferung möglicherweise konkreter. Der Umstand, dass gerade diese Textstelle den Pilgern gezeigt wurde und – wie im Folgenden gezeigt wird – von diesen berührt wurde, deutet jedenfalls darauf hin, dass ihr eine besondere Segenskraft (*bereket*) zugeschrieben wurde.

Es fällt auf, dass İsmā'îl Ḥaḳḳı in seinen Randglossen zum Kontakt der Pilger mit dem *Muḥammediye*-Autograph lediglich dokumentiert und eine Interpretation den Lesern überlässt. Die Randglossen können einerseits als gelehrte Beobachtung

⁶⁷ İK Genel 58, 224b. Das entspricht VGM 431/A, [323].

⁶⁸ İK Genel 58, 224b. Der Hinweis auf die gestrichenen Verse findet sich auch in SK Laleli 1491, 278a. Der Kopist kommentiert hier nur den Text und weist nicht auf einen Kontakt von Autograph und Pilgern hin.

⁶⁹ Vgl. etwa Gramlich 1987, 207-212 und 280-286.

gen zur Reliquienverehrung verstanden werden; andererseits können sie auch als Anleitung gelesen werden, welche Gläubigen die Verehrung der betreffenden Textstellen auch fern von Yazıcıoğlu's Grab und dem *Muḥammediye*-Autograph erleichtert.

Im *Muḥammediye*-Autograph sind an allen drei von İsmā'îl Hakkı beschriebenen Textstellen Kultspuren, d. h. eine stärkere Abnutzung und Verschmutzung als auf anderen Seiten, zu erkennen.⁷⁰ Hinzu kommt eine weitere Stelle – die Skizze des Prophetenbanners (Abbildung 3.18).⁷¹ İsmā'îl Hakkı kopiert in seiner Abschrift zwar diese Skizze und stellt in einer Randglosse explizit fest, dass diese aus dem Autograph übernommen sei.⁷² Er gibt jedoch keinen Hinweis darauf, dass diese Seite mit den Pilgern in Kontakt kam. Es handelt sich bei der Zeichnung des Prophetenbanners aber genau um die Stelle, welche auch in anderen *Muḥammediye*-Handschriften Kultspuren aufweist.⁷³ Möglicherweise sah İsmā'îl Hakkı, gerade weil die Verehrung dieser Zeichnung so geläufig war, keinen Bedarf für eine Erläuterung.

Die Frage, wie exklusiv der Zugang zum *Muḥammediye*-Autograph war, ist schwer zu beantworten. Der Kopist der Handschrift SK Laleli 1491 (1164-1165 h./1751-1752) erwähnt im Kolophon den Kontakt der Pilger mit dem *Muḥammediye*-Autograph und stellt fest, dass dieses leicht zugänglich sei:⁷⁴

هذا آخر كلام الناظم رضى الله تعالى عنه في كتابه المستقى بالرسالة المحمدية التي نظمها وكتبها بخطه الشريف في بلدة كيبولى * واشتهرت نسخته بين العباد في كل البلاد * والآن باقية في يد خادم قبره التوار * لا يمنعها عن التامنين والزار * وانا الفقير تراب اقدام الفقراء على بن محمد الكردى * كنت مألوا ومشغوبا بقراءة هذا الكتاب المستطاب * من حال الشباب الى هذا الآن * فساقى سائق القدرة الى تلك البلدة * وساعدنى قلم التقدير في التزبير والتحرير *

Mit diesen Worten des Dichters – Gott möge an ihm Wohlgefallen finden – endet sein Buch namens *Risāle-i Muḥammediye*, welches er in der Stadt Gelibolu gedichtet und mit seiner eigenen edlen Hand geschrieben hat. Sein Manuskript ist berühmt unter den Menschen aller Länder; und es befindet sich jetzt in der Obhut des Wärters seines leuchtenden Grabes, welcher es den Kopisten (*nāsīḥūn*) und den Pilgern (*zurwār*) nicht vorenthält. Ich aber, der arme 'Ali b. Muḥammad al-Giridi – Staub unter den Füßen der Armen – war von Jugend an bis jetzt vertraut mit der Lektüre dieses bewundernswerten Buches und ganz davon eingenommen. Gottes Ratschluss brachte mich in jene Stadt und die Schreibfeder des Allmächtigen erlaubte mir die Abschrift.

⁷⁰ Zwei der Tilgungen sind auf derselben Seite, VGM 431/A, [323]; sie befinden sich in einem großen „Fleck“ – der ersten Kultspur. Die zweite Kultspur befindet sich auf der Doppelseite mit den Brandspuren (VGM 431/A, [120]), die dritte auf der dritten von İsmā'îl Hakkı erwähnten Tilgung (VGM 431/A, [242]).

⁷¹ VGM 431/A, [221]. Zum Prophetenbanner siehe oben Abschnitt 3.3.3.5.

⁷² Vgl. İK Genel 58, 133a, dort kein Kommentar zu Kultspuren. Das entspricht VGM 431/A, [221].

⁷³ Dazu unten Abschnitt 6.3.2.

⁷⁴ SK Laleli 1491, 280b.

Informationen dazu, wie diese Kontakte abliefen beziehungsweise wie das Autograph von den Pilgern verehrt wurde, fehlen und auch die Aussage, dass der Wärtter die Handschrift weder den Kopisten noch den Pilgern vorenthalte, lässt einen weiten Interpretationsspielraum. Daraus geht zwar eine generelle Zufriedenheit des Kopisten mit der Situation am Heiligengrab hervor, denn er selbst durfte eine Abschrift anfertigen. Der Schriftduktus und die Formulierung des Kolophons deuten allerdings darauf hin, dass er eine gute Ausbildung hatte und zu den privilegierten Besuchern des Grabes gehörte.⁷⁵ Es muss offen bleiben, ob sich seine Aussage auf seinesgleichen oder eine weit darüber hinausgehende Gruppe von Pilgern bezieht. Wie restriktiv der Zugang zu einem heiligen Ort sein konnte, zeigt Hathaway anhand des Prophetengrabs in Medina. Dort war etwa zeitgleich ein bedeutender finanzieller Einsatz des Pilgers erforderlich, um Zutritt zu erhalten.⁷⁶

6.4.1.2 Eintragungen ins Muḥammedīye-Autograph

Neben den Abnutzungsspuren und Verschmutzungen belegen auch Eintragungen auf den letzten vier Blättern der Handschrift (VGM 431/A, [325]-[329]) den Kultkontext des *Muḥammedīye*-Autographs; die ersten beiden dieser Blätter haben wie der Rest der Handschrift kein Siebmuster, die folgenden beiden haben ein Siebmuster und sind offensichtlich im 18. Jahrhundert hinzugefügt worden.⁷⁷ Auf den vier Blättern finden sich Eintragungen sehr unterschiedlicher Art – längere Lobgedichte stehen neben kurzen Notizen mit Bittgebeten und Fürbitte-Formeln. Hinzu kommen Schriftzüge, welche mit großer Wahrscheinlichkeit als Schriftübungen zu interpretieren sind. Die Seiten sind zum Teil stark abgegriffen; wenige der Einträge sind gar nicht mehr entzifferbar und zum Teil auch nicht einmal mehr von einander abgrenzbar. 24 Einträge sind soweit entzifferbar, dass sich die Daten für meine Studie auswerten lassen.

Die umfangreichsten Einträge sind drei undatierte Lobgedichte, in welchen sich die Verfasser jeweils mit ihrem *mablaṣ* (*Nom de Plume*) nennen – Şidkî, ʿĀli und Nevʿî.⁷⁸ Es gibt Hinweise darauf, dass die Gedichte von den Autoren selbst in das

⁷⁵ Die Handschrift ist im sorgfältigen *nashī* eines geübten Schreibers geschrieben und der Kolophon in arabischer Reimprosa verfasst. Es ist nicht völlig auszuschließen, dass der Kopist die Handschrift für einen Auftraggeber anfertigte, aber selbst dann ist aufgrund eines Patronageverhältnisses mit einem Auftraggeber von einer gewissen Privilegierung auszugehen. Die verhältnismäßig persönlichen Informationen im Kolophon sind aber doch ein Indiz dafür, dass der Kopist die Abschrift für sich selbst anfertigte.

⁷⁶ Hathaway 2005, 52.

⁷⁷ Terminus ante quem ist das Datum des frühesten Eintrags aus dem Jahr 1165 h. (1751) auf dem ersten der ergänzten Blätter.

⁷⁸ VGM 431/A, [324, links], das Gedicht von Şidkî umfasst eine Seite, lässt aber einen breiten Rand. VGM 431/A, [325, rechts], befindet sich das fast einseitige Gedicht von ʿĀli. VGM 431/A, [325, links-326, rechts], enthalten das Gedicht von Nevʿî. Den Eintrag von Muṣṭafā ʿĀli erwähnt bereits Çelebioğlu 1996, 1, 59.

Muḥammediye-Autograph eingetragen wurden; es ist aber eine graphische Standardisierung erkennbar:

In allen drei Fällen sind die Verse im *nastaʿlīk*-Duktus geschrieben. Die Eintragungen sind aber nicht von derselben Hand, es kann darum ausgeschlossen werden, dass bereits bekannte Lobgedichte auf Yazıcıoğlu vom gleichen Kopisten im *Muḥammediye*-Autograph niedergeschrieben wurden. Die Einträge weisen alle eine große Schreibroutine auf. Alle drei Gedichte sind zweifarbig geschrieben: In allen drei Fällen ist der *mahlaş* durch rote Schrift oder rote Überstreichung hervorgehoben. Bei ʿĀlis und Nevʿis Gedicht gibt es jeweils zusätzlich eine Einleitungspassage in Prosa, welche mit roter Tusche im Duktus *nashī* geschrieben ist. Lediglich Nevʿis Gedicht ist darüber hinaus durch fünf rot geschriebene Verse in Strophen zu jeweils elf Versen gegliedert.

Das Gedicht von ʿĀli ist in einem besonders eleganten, kalligraphischen *nastaʿlīk* geschrieben; die Unterschrift „der nichtswürdige ʿĀli, Diener der Gemeinde, hat es gedichtet und niedergeschrieben“ (*nazamahu wa-katabahu l-ḥaḡīr ʿĀli ḥādīm al-abālī*) weist darauf hin, dass der Text vom Verfasser selbst in Yazıcıoğlus Autograph eingetragen wurde (Abbildung 6.8).⁷⁹ In ʿAli Efendis *Tuhfet el-Mücāhidin ve Bebcet ez-Zākirin* wird der Verfasser dieses Lobgedichts – wie in Abschnitt 2.5.2 festgestellt – mit dem Staatsmann und Historiographen Gelibolulu Muṣṭafā ʿĀli identifiziert.⁸⁰ Diese Identifizierung ist durchaus nachvollziehbar: Muṣṭafā ʿĀli thematisierte Yazıcıoğlus Autograph in seinen *Künh el-Aḥbār* selbst. Darüber hinaus hatte er eine persönliche Beziehung zu Gelibolu, da es sich um seine Geburtsstadt handelte. Eine späte Reise Muṣṭafā ʿĀlis in seine Geburtsstadt ist für das Jahr 1593 belegt – eine Gelegenheit, den Eintrag niederzuschreiben gab es also tatsächlich.

Zur Identität der beiden anderen Autoren gibt es nur Indizien. Die Identifizierbarkeit hängt von der Frage ab, wie privilegiert ein Dichter sein musste, damit er die Erlaubnis erhielt, ein eigenes Gedicht ins *Muḥammediye*-Autograph einzutragen. Im gerade besprochenen Fall – Muṣṭafā ʿĀli – handelt es sich um einen Angehörigen der höchsten administrativen Elite im Osmanischen Reich. Ich gehe darum bei den folgenden Überlegungen davon aus, dass auch die beiden anderen Lobgedichte von Autoren stammen, welche zumindest Eingang in die biographischen Sammlungen der *ṭabakāt*- und *tezkiye*-Literatur gefunden haben.

Unter dem *mahlaş* Nevʿi schrieb der berühmte Gelehrte und Dichter Yahyā b. Pīr ʿĀli b. Naṣūḥ (st. 1007 h./1599). Anhand seiner Biographie lässt sich belegen, dass er als Autor durchaus in Frage kommt: Die biographische Literatur weist darauf hin, dass er ein Nachkomme Yazıcıoğlu Muḥammeds war.⁸¹ Er lehrte von 973-

⁷⁹ Vgl. dazu das Faksimile in Fleischer 1986, 1.

⁸⁰ *Tuhfet el-Mücāhidin*, Nuruosmaniye 2293, 497a.

⁸¹ Laut Nevʿizāde ʿĀṭāʿi lehrte Nevʿi vom Ramaẓān 973 bis Ramẓān 979 (März 1566 bis Januar 1572) in Gelibolu an den Medresen von Balabān Paşa und Mesīḥ Paşa, siehe *Ḥadāʾīk el-Ḥakāʾīk* 1268 h., 419. Vgl. auch Nejat Sefercioğlu, „Nevʿi,“ in: DĪA, 33, 52-54; *Ḳāmūs al-ʿĀlām* 1306-1316/1889-1898, 6, 4621.

979 h. (1566-1572) an zwei Medresen in Gelibolu (Balabân Medresesi und Mesih Paşa Medresesi). Es lässt sich also eine mehrere Jahre andauernde Anwesenheit in Gelibolu belegen, womit er theoretisch die Gelegenheit hatte, den Eintrag im *Muḥammedīye*-Autograph selbst niederzuschreiben.

Den *mablaṣ* Şıdkî benutzte eine verhältnismäßig große Zahl von Dichtern.⁸² Eine Zuschreibung des Gedichts im Appendix des *Muḥammedīye*-Autographs ist jedoch aufgrund einer Signatur in arabischer Sprache möglich, welche unter den beiden letzten, um 90° gedrehten Versen Şıdkîs steht (Abbildung 6.9). In dieser wird der Eintrag ins Jahr 1092 h. (1681) datiert, außerdem ist der Name Şıdkî durch grammatikalisch feminine Attribute ergänzt: „Das hat die arme Şıdkî geschrieben, das Wohlgefallen Gottes begehrend, am 17. Cemāzī II 1092 [...]“ ([...] صدق الفقيرة طالبة لمرضاة الله في اليوم السابع عشر من حادى الاخر | سنه اثني وتسعين والف).⁸³ Es fällt jedoch auf, dass auch über dem Gedicht der Name Şıdkî steht, welcher dort in der Fürbitteformel „Şıdkî – Gott errette ihn“ (صدق سلمه الله) als männlicher Name behandelt wird.

Im Jahr 1681 kommt als Verfasserin der Signatur nur Şıdkî Emetullāh Ḥatun (st. 1111 h./1699-1700) in Frage.⁸⁴ Es handelt sich um die Tochter des Gelehrten Kametizāde Muḥammed, welcher als Dozent (*müderriis*) an verschiedenen Medresen in Istanbul und später als Richter (*kādi*) von Istanbul gewirkt hatte, kurz zuvor, nämlich im Jahr 1089 h. (1678), gestorben war und ebenfalls unter dem *mablaṣ* Şıdkî gedichtet hatte.⁸⁵ Auf ihn könnte sich somit auch die Fürbitteformel beziehen. Şıdkî Emetullāh Ḥatun wird von Şeyḫī Muḥammed Efendi in seinem Supplement zu den *Şaḡāʾiq an-Nuʿmāniya* als Dichterin sehr gelobt.⁸⁶ Sie hatte sich also einigen Ruhm erworben und war damit möglicherweise privilegiert genug, um ein Gedicht in das *Muḥammedīye*-Autograph eintragen zu dürfen. Außerdem war sie Adeptin des Bayramiye-Scheichs Himmet Efendi und hatte damit auch über ihre Ordenszugehörigkeit eine Verbindung zum Bayramiye-Konvent in Gelibolu.⁸⁷ Es muss allerdings offen bleiben, ob das Gedicht selbst von Şıdkî Emetullāh oder ihrem Vater verfasst wurde, da das Türkische im Gegensatz zum Arabischen kein grammatisches Geschlecht kennt. Der Kopist der Handschrift SK Laleli 1491, der als einziger das *Muḥammedīye*-Autograph einschließlich der drei Gedichte von ʿĀli, Nevʿi und Şıdkî kopierte, geht davon aus, dass es sich um einen Dichter männli-

⁸² In den Indices der [*Vekāyīʿ el-Fuḍalā*] sind sieben Personen mit dem Namen Şıdkî aufgeführt, [*Vekāyīʿ el-Fuḍalā*] 1, 90 und 2, 112. Vgl. auch TDEA, 8, 1-2, dort ist der Name Şıdkî zwanzig Mal belegt.

⁸³ VGM 431/A, [325]. Die Lesung des ersten Wortes ist unsicher, vgl. Abbildung 5.13.

⁸⁴ [*Vekāyīʿ el-Fuḍalā*], 2, 467f. Aynur 2006, 515. Laut SO², 5, 1505, und TDEA, 3, 30, starb Şıdkî Emetullāh Ḥatun im Jahr 1115 h./1703-1704.

⁸⁵ Zu Kametizāde siehe [*Vekāyīʿ el-Fuḍalā*], 1, 445-447; SO², 3, 1005. In den Indices sind sieben Personen mit dem Namen Şıdkî aufgeführt, [*Vekāyīʿ el-Fuḍalā*], 1, 90, und 2, 112. Vgl. TDEA, 8, 1-2, dort ist der Name Şıdkî 20 Mal belegt.

⁸⁶ [*Vekāyīʿ el-Fuḍalā*], 2, 467f.

⁸⁷ Zu Himmet Efendi siehe SO², 2, 674f.

chen Geschlechts handelt.⁸⁸ Auch hier muss aber offen bleiben, ob er sich dabei auf eine mündliche Überlieferung zur Identität des Dichters stützen konnte oder einfach aufgrund des männlichen *mablaş* auf das Naheliegende schloss.

Neben den drei besprochenen Eintragungen befinden sich im Appendix des *Muḥammediye*-Autographs noch 21 weitere Einträge. Auf den ersten beiden Blättern ohne Siebmuster sind sechs der Einträge datiert – sie stammen aus der Zeit zwischen 1012 h. (1603-1604) und dem ersten Viertel des 18. Jahrhunderts;⁸⁹ die drei Datierungen auf den beiden folgenden Blättern mit Siebmuster stammen aus den Jahren 1165 h. (1751), 1192 h. (1778) und 1229 h. (1814). Die datierten Eintragungen stammen also mit einer Ausnahme aus dem 17. und 18. Jahrhundert. Werden allerdings die bereits besprochenen Gedichte von Nev'î, 'Âli und Şidkî einbezogen, lässt sich feststellen, dass Lobgedichte auf den Autor Yazıcıoğlu, Bittgebete und Fürbitten von der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts bis ins erste Viertel des 19. Jahrhunderts in das *Muḥammediye*-Autograph eingetragen wurden. Es lässt sich also eine Kontinuität über einen großen Teil des Untersuchungszeitraums nachweisen.

Im Folgenden gebe ich eine Übersicht über die Eintragungen in Yazıcıoğlus Autograph:

[325, links 1] Lobgedicht (Türkisch), Şidkî, undatiert, *nasta'lik* mit Schreibroutine. Incipit: *Yazıcızâde Efendi mazhar-ı nûr-ı hüdâ / Vâriş-i mahbûb-ı mevlâ padişâh-ı evliyâ.* („Yazıcızâde Efendi ist Quelle göttlichen Lichts. / Er ist Erbe von Gottes Geliebtem [d. h. Muhammad] und Herrscher der Heiligen.“) Explicit: *Şidkî-i dilbasteye eyle 'inâyetle nazar / 'Âşıkundur cânile et derdine anuy devâ.* („Blicke mit Gnade auf die liebeskranke Şidkî [den liebeskranken Şidkî]. / Sie [Er] ist von Herzen in dich verliebt, heile ihren Schmerz.“) Mit großer Wahrscheinlichkeit handelt es sich bei [325, links 4] um Şidkîs Signatur, 17. Cemâzi II 1092 h.

[325, links 2] Bittgebet (Türkisch), unbekannte Person namens 'Ali, Ğurre Receb 1080 h. (25. November 1669), *nashî* mit Schreibroutine, leichte Tendenz zur Kanzleischrift *divânî*: *Nûr-ı imân ile alburnu pür şafâ kıl / 'Abdu Ali'ye şefîc habibun Muḥammed Muştafâ kıl. / Âmin yâ rabbü l-'âlemin.* („Fülle mein Herz mit Freude und dem Licht des Glaubens. / Mache Muḥammed Muştafâ zum Fürsprecher für dein Knecht 'Ali. / Amen, o Herr der Welten.“)

[325, links 3] Bittgebet (Türkisch), Muştafâ, stellvertretender Richter (*nâ'ib*) von Gelibolu, 1029 h. oder 1129 h. (1619-1620 oder 1716-1717), *nashî* mit Schreibroutine. Incipit im Falz und unleserlich. Explicit: *Cân-ü dil ile olsun ruh-ı pakua bezârâne rahmet-ü taiye / Bu kitâbu cibâna* [zwei Worte] *etdii et rahmet rahmân* („Deiner reinen Seele – sowie dem Herzen – sei tausendfach Erbarmen und Segen. / Dieses dein Buch hast du der Welt [...]; erbarme dich Erbarmer!“).

⁸⁸ SK Laleli 1491, 281a. Der Kopist verwendet in der Überschrift bei der Fürbitteformel *rahi-mahu 'llâh* das männliche Pronomen.

⁸⁹ Da bei zwei Datierungen jeweils eine Ziffer nicht eindeutig lesbar ist, ergibt sich ein Zeitfenster von 1705 und 1717; vgl. die folgende Übersicht [325, links 5] (1110 h. oder 1117 h., d. h. 1688-1689 oder 1705-1706) und [325, links 3] (1029 h. oder 1129 h., d. h. 1619-1620 oder 1716-1717).

[325, links 4] Şıdkîs Signatur (Arabisch), Details siehe oben. Duktus unterscheidet sich deutlich von [325, links 1]; *nasta'liq* mit Tendenz zum *tevkîc* von einer routinierten Schreiberin/einem routinierten Schreiber.

[325, links 5] Kopie bzw. Nachahmung von [325, links 2] mit Varianten in der Wortstellung. Bittgebet (Türkisch), getilgt oder abgegriffen, Datierung 1110 h. oder 1117 h. [?] (1688-1689 oder 1705-1706).

[325, links 6] Spuren einer Eintragung, stark abgegriffen und nicht entzifferbar.

[326, rechts 1] Lobgedicht (Türkisch), [Muştafâ] 'Âli, undatiert, kalligraphisches *nasta'liq*. Incipit des Lobgedichts: *Ey 'arîf-i tarîkat-ı âsâr-ı Ahmedi / Vey vâkıf-ı haqîkat-ı nûr-ı Muhammedi*. („O Kenner des Weges auf den Spuren des Aḥmed [d. h. des Propheten Muḥammad]. / Zeuge der Wahrheit des mohammedanischen Lichts.“) Explicit: *Hemşebri ğayretin koma elden meded meded / ol ben fütâdenün iki 'âlemde mesnedi*. („Vergiss als Landsmann nicht zu helfen, hilf, hilf! / Sei mir Gefallenem in beiden Welten Stütze.“)

[326, rechts 2] Bittgebet in zwei Versen (Türkisch), im Text der *mablaş* Lütfi, undatiert, *nasta'liq* mit Schreibroutine. Anrufung Gottes zu Beginn und Punkte zur Trennung der *mısrâc* in roter Tinte. Eintrag setzt sich über einem am unteren Seitenrand zur Seitenreparatur aufgeklebten Papierstreifen fort. Dieselben Verse befinden sich in der frühesten Abschrift vom Autograph, TDESK 4012, deren Datierung (1011 h. / 1603) ein Terminus ante quem für den Eintrag ins Autograph ist. Zum Zusammenhang zwischen dem Dichter des Bittgebets, Lütfi, und dem Kopisten der Handschrift TDESK 4012, Lütfullâh b. Muştafâ b. Hızır, siehe oben. *Bi-hakkın in kitâb-ı gevher-kân / eyle ihsân bu bendeye her ân / Yazıcıoğlu sen kerem kân / Lütfiye lütf edüb et ihsân* („Wahrlich schenke dieses Buch, diese Diamantmine, dem Knecht in jedem Augenblick. / Yazıcıoğlu, du Gnadenbergwerk beschenke Lütfi mit Güte (*lütf*).“)

[326, rechts 3] Schreibübungen, welche Worte aus Lütfis Gedicht wiederholen bzw. „nachzeichnen“. Keine Schreibroutine (Kinderschrift?).

[326, rechts 4] Zwei oder drei stark abgegriffene und nicht entzifferbare Einträge. Keine verwertbaren Informationen.

[326, links 1] Lobgedicht (Türkisch) auf Yazıcıoğlu von Nev'î, undatiert. Darüber und links befindet sich eine Einleitungspassage mit roter Tusche geschrieben; möglicherweise später hinzugefügt. Gliederung durch rot geschriebene Verse. In Rot auch der *mablaş* Nev'î. Incipit: *Ey kapusı melâz-i mehcûrân / lâ-mekân ehline eşigi mekân*. („O du, dessen Pforte Asyl der Fernen ist, / dessen Schwelle ein Ort für die Angehörigen des Ortlosen [d. h. Gottes] ist.“) Explicit: *Ey medâr-ı mekârim-ü 'ırfân / 'umde-i halk-u zübde-i a'yân* („O Pol der Güte und des Wissens, / Zufluchtsort der [einfachen] Leute und erlesenster der Edlen.“). Fortsetzung des Gedichtes auf 327, rechts 1.

[326, links 2] Bittgebet (Arabisch) von 'Abdülbâkî, Richter in Tripolis/Afrika (*el-kâdî fi Trablus-ı Ğarb*), Cemâzi I 1037 h. (Januar-Februar 1628).

[326, links 3] Schreibübung ohne Schreibroutine.

[326, links 4] Zwei bis drei stark abgegriffene und nur teilweise entzifferbare Eintragungen ohne verwertbare Daten.

- [327, rechts 1] Fürbitte (Türkisch) für den verstorbenen Zülfiḳār b. Muḩammed Murād, o. D. (oben rechts und Mitte).
- [327, rechts 2] Glaubensbekenntnis und Fürbitte für Muḩammed Muṣṭafā, o. D., mit Schreibroutine (obere rechte Ecke der Seite).
- [327, rechts 3] Fortsetzung von Nev'is Gedicht [326, links 1] (über die ganze Seitenbreite in zwei Spalten).
- [327, rechts 4] Bitte um Fürbitte (Türkisch) für 'Oṣmān b. Süleymān, o. D., wenig Schreibroutine (zwischen den Spalten von Nev'is Gedicht).
- [327, rechts 5] Bitte um Bittgebet (Türkisch) von İbrāhīm, o. D., mit Schreibroutine (unter Nev'is Gedicht über die ganze Seitenbreite).
- [327, rechts 6] Bitte um Fürbitte (Türkisch) für den Sohn Muṣṭafā (*oḒlum Muṣṭafā*) von einem unbekanntem Schreiber, o. D., *nashī* mit Schreibroutine.
- [327, rechts 7] Fürbitte (Arabisch) [Ṣevvāl?] 1012 h. (links unter Nev'is Gedicht): „[Gott] möge ihn im Paradies wohnen lassen“ (*askanabu fi l-Ḓanna*). Die Fürbitte bezieht sich möglicherweise auf den kurz zuvor, 1007 h. verstorbenen Nev'ī. Mit Schreibroutine aber nicht so flüssig wie Nev'is Gedicht selbst. Es muss sich also bei Nev'is Gedicht nicht insgesamt um einen posthumen Eintrag halten.
- [327, rechts 8] Stark abgegriffener Eintrag ohne verwertbare Informationen.
- [327, rechts 9] Bitte um Vergebung (Türkisch) für Mūsā b. 'Alis, o. D. (rechter Seitenrand), mit Schreibroutine; dahinter als zweiter Name Muḩammed b. 'AbduḒlāh (von derselben Hand?).

Ab [327, links] Papier mit Siebmuster:

- [327, links 1] Fürbitte (Türkisch), Mevlā [Mollā] Muḩammed, 25. Ṣevvāl 1192 h. (16. November 1778), *nashī* mit Schreibroutine.
- [327, links 2] Lobgedicht auf YazıcıoḒlu Muḩammed (Türkisch) des stellvertretenden Richters (*nā'ib*) in Gelibolu, ṢefiḒ, 1. Ṣāfar 1229 h. (23. Januar 1814), *nasta'liḒ* mit Schreibroutine.
- [328, rechts 1] Lobgedicht auf YazıcıoḒlu Muḩammed (Arabisch), Muḩammed Es'ad, ohne Datum, *nasta'liḒ* mit Schreibroutine.
- [328, rechts 2] Lobgedicht auf YazıcıoḒlu Muḩammed (Arabisch), Stellvertretender *müfti* (*emīn el-müfti*) Muḩammed Muḩyiddin, ohne Datum, *nasta'liḒ* mit Schreibroutine.
- [328, links 1] Lobgedicht auf YazıcıoḒlu Muḩammed (Arabisch), *müfti* von Gelibolu, ohne Name, 1. Ṣāfer 1165 h. (20. Dezember 1751), *nashī* mit Schreibroutine.
- [328, links 2] Lobgedicht auf YazıcıoḒlu Muḩammed (Arabisch), 'Ömer Nüreddin DaḒiṣtānizāde, ohne Datum, *nashī* mit Schreibroutine.
- [329, rechts 1] Notiz zur Anzahl der Blätter, undatiert, *riḒ'a* mit Schreibroutine: 228 *yapraḒdan 'ibāretdir* („228 Folio“). Darunter die Korrektur „330“.
- [329, rechts 2] Bitte um Fürbitte (in fehlerhaftem Arabisch), Muṣṭafā Ṣabri b. Aḩmed Es'ad el-Ḓarbūti, undatiert, aufgrund des verwendeten Stiftes ins späte 19. oder frühe 20. Jahrhundert datierbar, *nashī* mit Schreibroutine.

Sechs der Eintragungen enthalten Informationen zur gesellschaftlichen Stellung der Schreiber. Es handelt sich dabei ausschließlich um *‘ulemā*, welche mit einer Ausnahme eine – zumindest temporäre – Bindung an die Stadt Gelibolu hatten: 1. der stellvertretende Richter (*nā’ib*) von Gelibolu Muṣṭafā (1029 h./1619-1620 oder 1129 h./1716-1717); 2. ein Mollā Muḥammed ohne genauere Informationen zur Stellung (1192 h./1778); 3. der stellvertretende *müfti* (*emīn-i müfti*) Muḥammed Muḥyiddin (o. D.); 4. der stellvertretende Richter in Gelibolu namens Muṣṭafā (o. D.) und 5. der stellvertretende Richter in Gelibolu Şefiḳ (o. D.). Es handelt sich dabei um die Stellvertreter, da die Ämter selbst im 17. und 18. Jahrhundert stets Angehörige der großen *‘ulemā*-Familien erhielten, welche diese nicht selbst ausübten und nicht vor Ort anwesend waren.⁹⁰ Keine offensichtliche Verbindung zu Gelibolu hat der Richter von Tripolis/Afrika (*el-ḳādī fi Ṭrablus-ı Ğarb*) ‘Abdülbāḳi (1037 h./1628).

Die übrigen Eintragungen lassen wie die der *‘ulemā* alle die große Schreibroutine ihrer Schreiber erkennen; Informationen zum gesellschaftlichen Kontext finden sich aber nicht. Den Eintragungen mit Schreibroutine stehen Schriftzüge gegenüber, bei denen es sich ganz offensichtlich um Schreibübungen von einer oder mehreren Personen ohne Schreibkompetenz handelt. Dies lässt sich gut an einem Bittgebet eines gewissen Lütfi in zwei Versen zeigen, welches sich unter Muṣṭafā ‘Ālis Gedicht findet und in dem Duktus *nasta‘liḳ* von einem sehr geübten Schreiber geschrieben ist:

*Bi-ḥaḳḳin in kitāb-i geḅber-kān / eyle iḥsān bu bendeye ber ān / Yazıcıoğlu sen kerem kān / Lütfiye lütf edüb et iḥsān*⁹¹

Wahrlich, schenke dieses Buch, diese Diamantmine, dem Knecht in jedem Augenblick. / Yazıcıoğlu, du Gnadenbergwerk beschenke Lütfi mit Güte (*lütf*).

Rechts unterhalb des Gedichtes werden Worte der letzten beiden Halbverse – *Yazıcıoğlu sen* sowie *Lütfi* und *edüb et iḥsān* – als Schreibübungen nachgeahmt. Die Handschrift war also zeitweise auch Personen mit sehr geringer Schreibkompetenz zugänglich – möglicherweise in einem Familienkontext. In Frage käme die Familie eines der Ordens-Scheichs in Gelibolu oder des osmanischen Sultans.

Lütfis Gedicht ist noch unter einem anderen Aspekt interessant; es findet sich in der frühesten Abschrift vom Autograph (TDESK 4012) unter dem Kolophon. Die Datierung der Handschrift (1011 h./1603) ist damit ein Terminus ante quem für den Eintrag ins Autograph. Da der Kopist der Handschrift TDESK 4012 selbst Lütfullāh – kurz Lütfi – heißt, ist davon auszugehen, dass er das Bittgedicht auf sich selbst bezog und aus dem Autograph abschrieb. Dass das Gedicht von Lütfullāh, dem Kopisten der Handschrift TDESK 4012, verfasst und ins Autograph

⁹⁰ Zilfi 2006.

⁹¹ VGM 431/A, [326, rechts 2]. Variante in TDESK 4012: *Lütfiye lütf edüb ḳıl iḥsān*.

eingetragen wurde, lässt sich aufgrund der sehr unterschiedlichen Handschrift weitgehend ausschließen. Die übrigen Gedichte des Anhangs – also auch die drei Gedichte Nev'is, 'Alis und Şıdkis – kopierte er im Gegensatz zum Kopisten der Handschrift SK Laleli 1491 nicht.

6.4.2 Kultspuren in Abschriften

Kultspuren, die mit denen im *Muhammediye*-Autograph vergleichbar sind, finden sich in 25 von 323 *Muhammediye*-Handschriften.⁹² In *Ervār el-ʿAşîkîn*-Handschriften ließen sich hingegen nur dreimal Kultspuren belegen.⁹³ Aufgrund der geringen Gesamtzahlen lässt sich nicht herleiten, dass bei den *Ervār el-ʿAşîkîn*-Handschriften die Nutzung in einem Kultkontext grundsätzlich seltener vorkam.

In den *Muhammediye*-Handschriften befinden sich die Kultspuren in keinem Fall an den von Bursalı İsmā'il Hakkı im Zusammenhang mit der Verehrung des *Muhammediye*-Autographs erwähnten Textstellen.⁹⁴ Eine stärkere Abnutzung und Verschmutzung durch Berührungen und Küsse sind in den späteren *Muhammediye*-Handschriften fast ausschließlich auf der Zeichnung des Prophetenbanners zu erkennen (Abbildung 6.10). Es wurde bereits festgestellt, dass die von İsmā'il Hakkı in den Randglossen seiner *Muhammediye*-Abschrift notierten Informationen über die getilgten und später „berühmt gewordenen“ Versen sich sonst nirgendwo nachweisen lassen. Die Kenntnis dieser offenbar mündlich am Heiligengrab Yazıcıoğlu übermittelten Informationen darf also bei den Nutzern anderer *Muhammediye*-Handschriften nicht vorausgesetzt werden. Informationen über Yazıcıoğlu Heiligenwunder und die zugehörige Textstelle waren möglicherweise etwas weiter verbreitet – sie finden sich beispielsweise in den *menākib* der Istanbuler *Muhammediye*-Drucke ab 1262 h. (1846).⁹⁵ Das ist aber ein vergleichsweise später Text, der als Beleg für eine weitere Verbreitung dieser Information zu werten ist.

Die kultische Nutzung der Abschriften fokussierte auf das Prophetenbanner und damit eine Visualisierung eschatologischen Wissens. Die Berührung kann dabei sowohl als Ausdruck der Verehrung von Yazıcıoğlu Buch, von Yazıcıoğlu selbst

⁹² 1. TDK Yz. B 44 (937 h.); 2. MK B 595 (938 h.); 3. MK Eskişehir İHK, 26 Hk 319 (949 h.); 4. MK Eskişehir İHK, 26 Hk 888 (962 h.); 5. MK B 1041 (970 h.); 6. MK Ankara İHK, 06 Hk 3419 [fälschlich 3414] (977 h.); 7. DKM Ma'arif 'Amma Turki Tal'at 3 (988 h.); 8. MK Afyon İHK, 03 Gedik 1767 (1017 h.); 9. SK Yaz. Bağ. 3826 (1029 h.); 10. İstanbul Müftülüğü 376 (1043 h.); 11. MK B 960 (1057 h.); 12. MK B 1074 (1063 h.); 13. DKM Taşavvuf Turki 38 (1090 h.); 14. DKM Taşavvuf ve Ahlâq Diniya Turki 174 (1092 h.); 15. MK B 946 (1096 h.); 16. MK Afyon Gedik Ali Paşa Kütüphanesi, 03 Gedik 18441 (1185 h.); 17. DKM Ma'arif 'Amma Turki Tal'at 22 (1237 h.); 18. SK Serez 1539 (vor 1144 h.); 19. MK B 259 (vor 1190 h.); 20. MK A 9034 (vor 1255 h.); **Ohne Datum:** 21. DKM Tarih Turki 560; 22. DKM Taşavvuf Turki 72; 23. MK Afyon İHK, 03 Gedik 17680; 24. MK Eskişehir İHK, 26 Hk 892; 25. MK A 1863.

⁹³ 1. TDK Yz. A 352-a (985 h.); 2. MK B 1095 (1017 h.); 3. MK A 8339 (1257 h.).

⁹⁴ Siehe oben Abschnitt 6.4.1.2.

⁹⁵ Vgl. oben Abschnitt 2.5.7.

oder auch des Propheten gedeutet werden. Schriftliche Quellen gibt es hierzu nicht. Die Zeichnung des Prophetenbanners, welches der Prophet am Jüngsten Tag beim Einzug ins Paradies den Gläubigen voran trägt, ist auch als Visualisierung der Heilserwartung zu verstehen. Wer die Zeichnung berührte, durfte sich auch Segenswirkung (*bereket*) erhofft haben und Anteil an der Heilserwartung genommen haben.

Die Verehrung des Prophetenbanners in *Muḥammediye*-Handschriften belegt ein Bedürfnis der Nutzer nach einer graphischen Darstellung religiöser Inhalte. Es fragt sich darum, ob diese mit der von Gruber festgestellten zunehmenden Verbreitung graphischer Darstellungen in populären religiösen Texten während des 18. und 19. Jahrhunderts zusammenhängt.⁹⁶ Die Kultspuren in den *Muḥammediye*-Handschriften geben hierzu nur wenig Aufschluss. Die Darstellung des Prophetenbanners selbst ist Teil einer sehr stabilen Textüberlieferung und im größten Teil der Handschriften vom 15. bis zum 19. Jahrhundert vorhanden. Auch Kultspuren finden sich sowohl in alten Handschriften des 16. Jahrhunderts als auch in neuen des 19. Jahrhunderts, doch die Kultspuren selbst lassen sich nicht datieren; die Datierung der Handschriften stellt lediglich einen Terminus post quem dar.⁹⁷ Diese erlauben keine Aussagen zur Kontinuität dieser kultischen Nutzung.

Die reich illustrierte *Muḥammediye*-Handschrift DKM Ma‘ārif ‘Āmma Turki Ṭal‘at 22 (1237 h./ 1822) belegt einen starken Einfluss von Illustrationen aus anderen religiöser Handschriften und auch von Darstellungen auf Tafeln (etwa *hilye*-Darstellungen).⁹⁸ Diese neuen Illustrationen sind im Kontext der von Gruber beschriebenen Entwicklung zu sehen. Es fällt auf, dass in der Handschrift DKM Ma‘ārif ‘Āmma Turki Ṭal‘at 22 auch der Gegenstand der Verehrung wechselt – die Kultspuren sind nun nicht mehr auf dem Prophetenbanner, sondern auf der *hilye* des Propheten zu finden (Abbildung 6.11).⁹⁹ Damit ist die Verehrung klarer als im Fall des Prophetenbanners auf den Propheten selbst fokussiert.

Aussagen zum gesellschaftlichen Kontext der *Muḥammediye*-Verehrung sind anhand des untersuchten Materials nur bedingt möglich. Selbst wenn in einer Handschrift sowohl Kultspuren als auch Besitzvermerke oder Stiftungsvermerke vorhanden sind, darf nicht geschlossen werden, dass gerade diejenigen Nutzer, welche schriftliche Einträge hinterlassen haben, auch für die Kultspuren verantwortlich waren. Gemeinsam ist den Handschriften, dass sie bis mindestens in die

⁹⁶ Vgl. oben Abschnitt 3.3.3.5.

⁹⁷ 1. MK B 595 (938 h.); 2. MK Eskişehir İHK, 26 Hk 888 (962 h.); 3. MK B 1041 (970 h.); 4. MK Ankara İHK, 06 Hk 3419 [fälschlich 3414] (977 h.); 5. MK Afyon İHK, 03 Gedik 1767 (1017 h.); 6. SK Yaz. Bağ. 3826 (1029 h.); 7. ZB Zürich Or. 111 (1036 h.); 8. DKM Tasavvuf ve Ahlâq Diniya Turki 174 (1092 h.); 9. MK Afyon Gedik Ali Paşa Kütüphanesi, 03 Gedik 18441 (1185 h.); 10. MK Afyon İHK, 03 Gedik 17680 (o. D.); 11. MK Eskişehir İHK, 26 Hk 892 (o. D.); 12. MK A 1863 (o. D.).

⁹⁸ Zur kalligraphischen Form der *hilye* siehe oben Abschnitt 3.1.5 und 3.3.3.5.

⁹⁹ DKM Ma‘ārif ‘Āmma Turki Ṭal‘at 22, 128b.

zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts in Privatbesitz waren.¹⁰⁰ In den Beständen der Stiftungsbibliotheken in Istanbul lassen sie sich nicht nachweisen. Kultspuren sind auch sowohl in Luxushandschriften¹⁰¹ als auch in Handschriften mit sehr sparsamer Ausstattung zu finden; die Verehrung ist somit mit großer Wahrscheinlichkeit nicht auf einige wenige gesellschaftliche Gruppen beschränkt.

Kultspuren gibt es nicht nur in *Muḥammedīye*-Handschriften; sie lassen sich auch in drei *Envār el-Āşīkīn*-Handschriften jeweils auf der Zeichnung des Prophetenbanners belegen.¹⁰² Das zeigt, dass die Verehrung des Prophetenbanners nicht auf *Muḥammedīye*-Handschriften beschränkt war.¹⁰³ Die Verehrung des *Muḥammedīye*-Autographs in Gelibolu war jedoch ein singuläres Phänomen, für das bislang keine Parallelen in der populären religiösen Literatur in türkischer Sprache bekannt sind. Es spricht einiges dafür, dass unter dieser Voraussetzung auch die Verehrung anderer *Muḥammedīye*-Handschriften große Verbreitung fand. Der Kultkontext spielt bei deren Nutzung jedenfalls eine auffallend große Rolle.

6.5 Bücher als transzendentes Kapital

Muṣṭafā ʿĀli schildert in seiner Kurzbiographie Aḥmed Bicāns dessen Umkehr nach einem ausschweifenden Leben, erwähnt dabei dessen Bitte um die Unterstützung des Bruders und bringt damit die Rede auf Bücher als Kapital (*sermāye*) in einer transzendenten Transaktion.¹⁰⁴ In Muṣṭafā ʿĀlis Erzählung stellt Aḥmed Bicān fest, dass der ältere Bruder bereits ein beachtliches Kapital an eigenen Werken hat, welche ihm in Zukunft die Fürbitte von Nutzern sichern. Aḥmed bedauert, dass er selbst ein solches Kapital nicht hat. Yazıcıoğlu Muḥammed schrieb laut Muṣṭafā ʿĀli daraufhin im Namen seines jüngeren Bruders die *Envār el-Āşīkīn* und schenkt ihm damit Fürbittekapital.

¹⁰⁰ Dies trifft gerade auf die Bestände der Milli Kütüphanesi zu. Die drei Kairiner Handschriften sind bereits Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts in die Nationalbibliothek gelangt – zwei aus Privatbesitz (DKM Taşavvuf Turki 72 und DKM Tarih Turki 560) und eine aus der Stiftung der Sayyidnā Ḥusayn-Moschee (DKM Taşavvuf Turki 38). Letztere war der Moschee aber auch erst 1246 h. (1831) aus Privatbesitz gestiftet worden.

¹⁰¹ Luxushandschriften: 1. MK Eskişehir İHK, 26 Hk 319 (949 h.); 2. DKM Maʿarif ʿamma Turki Talʿat 3 (988 h.). Sorgfältige, aber nicht luxuriöse Ausstattung in der Handschrift MK B 946.

¹⁰² 1. TDK Yz. A 352-a (985 h.); 2. MK B 1095 (1017 h.); 3. MK A 8339 (1257 h.).

¹⁰³ Auch wenn die *Envār el-Āşīkīn* insgesamt vier graphische Darstellungen enthalten, ist nicht überraschend, dass für die Verehrung wiederum das Prophetenbanner – die Visualisierung der Heilserwartung – gewählt wurde. Die Darstellung der Tore, welche dem Satan erlauben, ins Herz einzudringen, und die Darstellung der diesseitigen Welt waren negativ konnotiert. Die auf eine Tabelle reduzierten *Manāzil as-Sāʿirīn* waren als Graphik zu wenig eingängig. Zu den Graphiken siehe oben Abschnitt 3.3.2.5.

¹⁰⁴ Vgl. oben Abschnitt 2.4.5. *Künh el-Aḥbār* 1277-1285, 5, 237.

Die geschilderte Transaktion klingt kaufmännisch und berechnend und ist in dieser Form von Muṣṭafā ʿĀli in außergewöhnlicher Weise zugespitzt. Aḥmed Bicān selbst spricht in seiner Einleitung der *Envār el-ʿĀṣiḳin* von der Motivation, ein Andenken (*yādigār*) zu schaffen.¹⁰⁵ Hier ist es allerdings er selbst, der seinen älteren Bruder auffordert, als Andenken ein Buch zu schreiben, welches man in der ganzen Welt lesen soll. Der ältere Bruder fordert nach Vollendung seines Werks wiederum Aḥmed Bicān auf, dieses zu übersetzen. Das Konzept des „Andenkens“ schließt in diesem Zusammenhang implizit ein, dass die, welche gedenken, für die Autoren Fürbitte leisten. Zwischen den Zeilen ist die Motivation, transzendentes Kapital anzusammeln, also auch schon in der Einleitung des Autors zu erkennen.

Transzendentes Kapital stellen – neben den Werken selbst – auch die einzelnen Handschriften dar. Fürbitteformeln und Formeln mit der Bitte um Fürbitte gehören im untersuchten Handschriftenmaterial zu den häufigsten Benutzervermerken.¹⁰⁶ Das Konzept des Andenkens spielt auch hier eine zentrale Rolle. So stiftete beispielsweise der Kammerherr (*muṣāhib*) Yāḳūt Aḡa eine *Envār el-ʿĀṣiḳin*-Handschrift für den Audienzsaal im Topkapı-Palast und hoffte, dass seiner mit einer Fürbitte gedacht werde:¹⁰⁷

*Bu Envār el-ʿĀṣiḳin kitābın muṣāhib Yāḳūt Aḡa taht odasına vakf eyledi okıyan qarındaşların kalbları ʿaşḳ-ı ilāhî ile pür nūr olub bizi daḡı ḡayır duʿā yād eyleyeler / sene 1047 māl-ı Ramazān.*¹⁰⁸

Dieses *Envār el-ʿĀṣiḳin*-Exemplar stiftete der Kammerherr Yāḳūt Aḡa für den Audienzsaal. Die Herzen der Brüder, welche es lesen, mögen mit Gottesliebe erleuchtet werden. Und sie sollen uns auch nicht bei ihren Fürbitten vergessen; Ramazān 1047 [Januar-Februar 1638].

Eine ähnliche Funktion hat eine Formulierung wie *el-ḡaḳīr ʿAyşe Hatun duʿādan unutmayasız* („Vergesst die arme ʿAyşe Hatun beim Bittgebet nicht“).¹⁰⁹ In diesem Eintrag wird Fürbitte erbeten, ohne dass die Betreffende sich als Besitzerin oder Stifterin kennzeichnet. Oft sind vergleichbare Formeln anonym und umfassen einen großen Personenkreis. Dies gilt etwa für die geläufige Fürbitteformel *Okıyanı*

¹⁰⁵ Vgl. oben Abschnitt 2.4.1. *Envār el-ʿĀṣiḳin* 1275 h., 3 und 407; *Envār el-ʿĀṣiḳin* 1278 h., 4 und 460; *Envār el-ʿĀṣiḳin* 1300, 3 und 236. SK Pertev 229m, 3a und 395b: *Bir yādigār düziyü ki ʿālemelerde okınsun* („schaffe ein Andenken, welches man überall auf der Welt lese“).

¹⁰⁶ In den *Maḡarib az-Zamān*-Handschriften konnten keine Fürbitteformeln belegt werden. In 20 von 76 *Envār el-ʿĀṣiḳin*-Handschriften und 75 von 323 *Muḡammediye*-Handschriften sind Bittgebete oder Fürbitten vorhanden; von der Gesamtzahl sind allerdings jeweils die fragmentarischen Handschriften (17 *Envār el-ʿĀṣiḳin*-Fragmente und 40 *Muḡammediye*-Fragmente) abzuziehen, da hier meist die Blätter am Anfang und am Ende verloren gingen, wo sich die Bittgebete und Fürbitteformeln am häufigsten finden.

¹⁰⁷ Zum Titel *muṣāhib* siehe Uzunçarşılı 1945 [1988³], 75.

¹⁰⁸ TSMK HS 96, 1a.

¹⁰⁹ SK Mihrişah 258 (1071 h.), 1a. Die Besitzerin ʿĀʿişe Hatun ist wahrscheinlich die Frau von ʿAbdülhamid I. (reg. 1187-1203 h./1774-1789) und Mutter von Muṣṭafā IV. (reg. 1222-1223 h./1807-1808), vgl. oben Abschnitt 5.4.5 und 5.5.1.

dinleyeni yazanı rahmetüñle yarlıgâğıl yâ ğanı („O Reicher [Gott], vergib durch dein Erbarmen den Lesenden, den Hörenden und den Schreibenden“) oder die Bitte um Fürbitte *Katibine ve okıyana ve dinleyene fâtiha süresin bağıslaya* („Man widme dem Schreiber, den Lesenden [d. h. Rezitierende] und den Zuhörenden eine Fâtiha“).¹¹⁰

Die anonymen und umfassenden Formulierungen zeigen, dass es während des Nutzungsprozesses verschiedenen Nutzern möglich war, transzendentes Kapital zu sammeln. Die Bitte um Fürbitte kann sich aber auch auf konkrete Personen beziehen. Meist bittet der Kopist im Kolophon für sich beziehungsweise für sich und den Autor – d. h. die „beiden Schreiber“ (*kâtibeyn*) – um Fürbitte.¹¹¹ Gelegentlich schließt der Kopist seine Eltern oder einen weiteren Personenkreis in die Bitte um Fürbitte ein.¹¹² In der *Envâr el-Âşîkîn*-Handschrift MK A 8252 sind es Nachkommen der verstorbenen Auftraggeberin und Besitzerin el-Ḥacı ‘Â’iše Ḥatun, Tochter von el-Ḥacı ‘İsâ, welche für diese um Fürbitte bitten.¹¹³ Der Eintrag enthält verhältnismäßig ausführliche Informationen zu ‘Â’iše Ḥatuns Leben, auf welche im folgenden Abschnitt 6.6 noch einmal zurückzukommen sein wird. Fürbitte erhoffen sich im Allgemeinen auch Stifter von Handschriften; auch in diesem Fall kommt es gelegentlich vor, dass Einträge posthum von Dritten verfasst wurden.¹¹⁴

Es ist davon auszugehen, dass in vielen Fällen die Fürbitte der Nutzer so selbstverständlich war, dass sie nicht explizit niedergeschrieben wurde. Dies trifft insbesondere auf wohlthätige Stiftungen, wie die großen Bibliotheksstiftungen der Sultane

¹¹⁰ SK Pertev 228m (908 h.), 397b; SK Tercüman Gazetesi Y-168 (976 h.), 336a; 259b; MK B 171 (1075 h.), 235b; MK A 1966 (1221 h.), 20b; SK Servili 19/6 (o. D.); SK Yaz. Bağ. 2847 (o. D.), 313a. Ähnlich: MK 26 Hk 888 (962 h.); İK Orhan 652 (1051 h.). Im folgenden Beispiel wird außerdem der Auftraggeber der Handschrift eingeschlossen: DKM Tarih Turki Tal‘at 8 (957 h.), *Okıyanı, yazdıranı, yazanı rahmetüñle yarlıga sen ey ğanı*.

¹¹¹ **Fürbitte für den Kopisten:** *Muḥammediye*: MK Ankara İHK 06 Hk 3419 (977 h.); SK Yaz. Bağ. 4846 (988 h.); MK B 601 (1003 h.); TSMK K 1017 (1000 h. oder 1015 h.); MK B 1049 (1043 h.); AK Belediye K. 467 (1045 h.); TDK B 44 (937 h.); MK B 568 (1055 h.); MK B 991 (1077 h.); MK B 843 (1085 h.); DKM Taşavvuf Turki 38 (1090 h.); DKM Taşavvuf ve Ahlâq Diniya Turki 174 (1092 h.); MK B 920 (1099 h.). *Envâr el-Âşîkîn*: DKM Tarih Turki 13 (1029 h.) TSMK K 1012 (967 h.), DKM Tarih Turki 276 (1067 h.); Üsküdar Kemankeş 381 (1149 h.). *Muḥammediye* von Yûsuf-ı Biçâre: SK Fatih 2542 (1006 h.). **Fürbitte für Kopist und Autor:** *Muḥammediye*: MK B 513 (970 h.); VGM Safranbolu Mehmed İzzet 441 (1002 h.); MK B 44 (1004 h.); BDK Millet Kütüphanesi Manzum 877 (1018 h.); MK B 538 (1021 h.); AK Belediye O/146 (1031 h.); MK Eskişehir İHK 26 Hk 890 (1057 h.); İK Orhan 653 (875 h.). *Envâr el-Âşîkîn*: SBBPK MS. Or. Oct. 3710 (926 h.).

¹¹² Die Bitte um Fürbitte für sich selbst und die Eltern findet sich in DKM Tarih Turki 13 (1029 h.). Die Eltern, die „beiden“ Lehrer (*ustâdayya*), den Autor des Buches, dessen Leser und Hörer sowie alle Muslime und Musliminnen schließt der Kopist der Handschrift SK Nuruosmaniye 2593 (1135 h.) in seine Fürbitte ein.

¹¹³ MK A 8252 (1169 h.), 503b. El-Ḥacı ‘Â’iše Ḥatun, die Tochter von el-Ḥacı ‘İsâ in Quartier ‘Abdülcebbar, Kastamonu gab die Handschrift 1169 h. (1755-1756) in Auftrag und verstarb nach der Rückkehr von der Pilgerfahrt 1182 h. (1768-1769).

¹¹⁴ *Muḥammediye*: TSMK HS 93 (908 h.); SK Nafiz 452 (974 h.); MK B 472 (977 h.); MK B 960 (1057 h.). *Envâr el-Âşîkîn*: MK B 894 (1250 h.) SK Fatih 4195 (o. D.).

sowie der Angehörigen der administrativen und gelehrten Eliten, zu. Eine Bitte um Fürbitte für den Stifter findet sich in diesen Handschriften im Allgemeinen nicht.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass *Muḥammedīye*- und *Envār el-Āşīqīn*-Handschriften in vergleichbarem Umfang zum Erwerb transzendenten Kapitals genutzt wurden. Diese Möglichkeit stand den verschiedensten Nutzern – Auftraggebern von Handschriften, Kopisten, Besitzern, Stiftern – offen. Das untersuchte Handschriftenmaterial belegt also, dass dieser Nutzungsprozess von zentraler Bedeutung war. Es gibt Hinweise darauf, dass er eng mit zwei weiteren verknüpft ist – der Nutzung des Buches als Band zwischen Lebenswirklichkeit und Transzendenz und der Nutzung zur Repräsentation in einem politischen oder sozialen Kontext. Diese werden in den folgenden Abschnitten genauer analysiert.

6.6 Das Buch als Band zwischen Lebenswirklichkeit und Transzendenz

In den untersuchten Handschriften finden sich häufig Eintragungen zu Geburten und Todesfällen.¹¹⁵ Darüber hinaus kommen – wenn auch wesentlich seltener – andere Notizen über wichtige Ereignisse im Leben der Nutzer vor: eine Heirat, eine Reise oder ein harter Winter und hohe Lebensmittelpreise. Dies kann einerseits ganz praktische Gründe haben, da nicht viel Papier zur Verfügung stand und außerdem die Gefahr, dass die Notizen – und damit die notierten Informationen – verloren gingen, gering war, wenn sie im einzigen oder einem der wenigen Bücher des jeweiligen Besitzers standen. Andererseits wurde dadurch, dass diese Notizen in ein Buch mit religiöser und insbesondere auch eschatologischer Thematik eingetragen wurden, eine Verbindung zwischen der eigenen Lebenswirklichkeit und Transzendenz hergestellt.

Ein Eintrag in die Handschrift MK B 207 (o. D.) thematisiert diesen Bezug zwischen dem Inhalt des Buches und der Geburt einer Tochter in einer ungewöhnlich direkten Weise. Es handelt sich um ein Gedicht, in welchem auf die Geburt einer Tochter am 11. Rebi^c I 1227 h. (25. März 1812) verwiesen wird. Die Handschrift des Geburtsvermerks fällt durch ihre geringe Schreibroutine auf und unterscheidet sich dadurch deutlich von dem routinierten *nashī* des Kopisten. Darüber hinaus ist die Orthographie fehlerhaft (z. B. *ظا*, statt korrekt *ضا*). Beides weist auf eine nur rudimentäre Ausbildung des Schreibers hin (Abbildungen 6.12 und 6.13):

*Göñül isterdi mevlâdan hayırlar işi bir evlâd
Murâdını vèren kuluñ [...] vèrdi evlâd-ü şâd
Resûliñ sancağı altından am kaleme gelsin yâd
Rızâñi [!] gözleyen kodu aña isim Züleyhâ ad¹¹⁶*

¹¹⁵ Einträge zu Geburten, Todesfälle und „anderen Ereignissen“ erwähnt auch Deroche 2005/1426 h., 335. Er bezieht sich auf diese aber lediglich als Indizien zur Datierung von Handschriften.

¹¹⁶ MK B 207, 141b.

[Mein] Herz wünschte sich schon lange Zeit vom Herrn als Wohltat ein Kind. / Der, welcher den Wunsch erfüllt hat, gab in die [...] des Knechts ein Kind und Freude. / Unter dem Prophetenbanner soll diese Erinnerung zu Papier gebracht werden. / Der, welcher auf deine Zufriedenheit hofft, [gab] ihr den Namen Züleyhâ.

Aus dem Gedicht, welches gleichzeitig Dankgebet und Geburtsvermerk ist, geht hervor, dass dieses bewusst neben dem Prophetenbanner platziert wurde. Die Möglichkeit dazu bot der Freiraum auf der gegenüberliegenden Seite, wo offenbar Platz für die kalligraphisch hervorgehobene dreizeilige Inschrift des Prophetenbanners gelassen worden war. Die bewusste Platzierung des Eintrags zeigt, dass eine Verbindung zwischen dem Geburtsvermerk und der in Form des Prophetenbanners visualisierten Heilserwartung beabsichtigt war. Wie oben, in Abschnitt 6.5 gezeigt wurde, handelt es sich dabei gerade um die Textstelle, welche in anderen Handschriften Gegenstand einer – durch Berührung oder Küssen geäußerten – Verehrung war.

Im untersuchten Handschriftenkorpus enthalten sechs *Envâr el-Âşîkîn*-Handschriften Geburtsvermerke; diese wurden zwischen 1146 h. (1733) und 1295 h. (1878) geschrieben.¹¹⁷ Hinzu kommen jeweils ein Eintrag zu einer Heirat (1294 h./1877) und einem Todesfall (1151 h./1738-1739).¹¹⁸ In den *Muhammediye*-Handschriften finden sich 25 Geburtsvermerke (1077-1315 h./1666-1898), 7 Einträge zu Todesfällen (1005-1267 h./1596-1850) und ein Eintrag zu einer Heirat (1028 h.).¹¹⁹ Der jeweilige Anteil an den gesamten Handschriften liegt damit in derselben Größenordnung (knapp 8% der *Envâr el-Âşîkîn*-Handschriften und knapp 10% der *Muhammediye*-Handschriften).

¹¹⁷ 1. ÖNB, Mixt. 1282 (991 h./1292 h., 1295 h.); 2. MK Ankara İHK, 06 Hk 3685 (1090 h./1679); 3. MK B 605 (1146 h./1733); 4. MK A 8252 (1169 h./1755-1756); 5. İK Genel 5054 (o. D.); 6. MK B 276 (o. D.).

¹¹⁸ ÖNB, Mixt. 1282 (991 h./1294 h. Heirat des Sohnes des stellvertretenden Vorsitzenden der Finanzabteilung des osmanischen Staatsrates (*Şûrâ-yı Devlet Mâliye Dâ'iresi*)). MK Ankara İHK, 06 Hk 3685 (1090 h./1151 h. Tod des Vaters.).

¹¹⁹ **Geburten:** Arkeoloji 108 (895 h./1091 h.); SK Fatih 2827 (982 h./1091 h.); İK Genel 4445 (982 h./1262 h. und 1279 h.); Köprülü, II. kısım, No. 144; C. 2 (989 h./1111 h.); İK Genel 5248 (1030 h./ 1251 h.); Bratislava TC 1 (1038 h./ 1174 h.); MK A 8846 (1040 h./[12]45 h.); SK Yaz. Bağ. 5298 (1050 h./1077 h., 1098 h., 1101 h., 1107 h., 1121 h.); MK B 197 (1054 h./ 1187 h.); MK Samsun İHK, 55 Hk 903 (1055 h./1157 h.); SK Hacı Abdullah 2240 (1071 h./1078 h., 1086 h.); MK B 991 (1077 h./ 1139 h., 1145 h. [starb 1163 h.], 1150 h., 1137 h. [starb 1162 h.], 1141 h., 1152 h. [starb 1165 h.]); MK B 144 (1081 h./1106 h.); MK B 352 (1089 h./ 1087 h., 1253 h.); MK A 8743 (1134 h./ 1174 h., 1167 h., 1193 h., 1154 h., 1135 h., 1193 h.); İK Ulucami 1708 (1162 h./1137 h.); MK B 1059 (1198 h./ 1200 h.); MK 58 Gürün 45 (1200 h./1315 h.); MK A 8338 (1221 h./ 1258 h.) Undatierte Handschriften: MK Mersin İHK, 33 Tarsus 21 (o. D./1132 h., 1135 h.); SK Serez 1539 (o. D./1144 h.; 1147 h.; 1151 h.; 1188 h.; 1183 h.; 1155 h.; 1182 h. 1178 h.; 1168 h.); SK Yaz. Bağ. 3552 (o. D./1193 h.; 1196 h.; 1198 h.); MK B 207 (o. D./1227 h.); MK A 9034 (o. D./ 1253 h., 1255 h.). **Todesfälle:** MK B 540 (1028 h./1035 h. [Kopist]); MK B 347 (974 h./1119 h.); MK Ankara İHK, 06 Hk 3419 (977 h./1005 h. [Kopist]); MK B 43 (1101 h./1164 h., 1267 h.); MK B 991 (1077 h./ 1162 h., 1163 h., 1165 h.); MK A 8743 (1188 h., 1200 h.); İK Ulucami 1708 (1162 h./1204 h.). **Heirat:** MK B 540 (1028 h./1028 h. [Kopist]).

Die Eintragungen sind stets mit einer Fürbitteformel verbunden – im Fall einer Geburt meist *taavvala 'llābū 'ömrebū* („Gott schenke ihm ein langes Leben“), bei Todesfällen *rahimebū 'llāb* („Gott erbarme sich seiner“). Sie unterscheiden sich aber deutlich von den oben in Abschnitt 6.5 besprochenen Fürbitte-Einträgen, da einleitende Formeln wie etwa *tārīḥ oldur...* („Das ist das Datum...“) oder *vech-i taḥrīr-i ḥurūf oldur ki...* („Der Grund für die Niederschrift dieser Zeilen ist...“) deutlich machen, dass es dem Schreiber vor allem um die Dokumentation des betreffenden Datums ging.¹²⁰ Ein typischer Geburtsvermerk findet sich etwa in der *Envār el-Āṣīqīn*-Handschrift MK A 8252 (1169 h.) – die Schrift weist wiederum auf einen Schreiber mit wenig Routine hin (Abbildung 6.14):

*Tārīḥ oldur ki el-Ḥāce 'Aliniḡ kerimesi Nefise biḡ yüz seksen sekiz senesinde māb-ı Zilkā'de-i şerī-fiy evvel geçesi şalı geçesi sā'at bir bucuḡda dūnyāya gelmişdir Allābū 'azimūşān [!] tūl-i 'ömür ile mu'ammer ve mükerrem eyleye.*¹²¹

Das Datum ist folgendes: Nefise, die Tochter des Ḥacı 'Ali ist nachts, am Dienstag, 1. Zilkā'de 1188 h. [2. Januar 1755], um halb zwei Uhr nachts zur Welt gekommen, Gott, der herrliche, lasse sie ein langes Leben leben.

Einige Handschriften wurden als eine Art Familienbuch genutzt, in welchem regelmäßig Geburten und Todesfälle verzeichnet wurden: So wurden in der *Muḥammedīye*-Handschrift MK B 991 (1077 h./1666) über einen Zeitraum von mehr als fünfundzwanzig Jahren (1139-1165 h./1629-1655) Geburten und Todesfälle einer Familie verzeichnet.¹²² Auch in der *Muḥammedīye*-Handschrift MK B 540 (1028 h./1619) zeigen Eintragungen des Kopisten Ebübekir b. Yaḡşı Faḡīh b. Güç Arslan deutlich das Band zwischen dem Buch und dem familiären und gesellschaftlichen Umfeld der Nutzer. Die Handschrift entstand in einem dörflichen, von Agrarwirtschaft geprägten Umfeld; die sorgfältige und routinierte Handschrift des Kopisten sowie das Patronym İbn Yaḡşı Faḡīh („Sohn des guten Religionsexperten“) deuten darauf hin, dass er der regionalen religiösen Elite angehörte. In einer ersten Eintragung auf Blatt 1a hielt er fest, dass er am 28. Muḡarrem 1028 h. (15. Januar 1619) mit der Abschrift begann (Abbildung 6.15). Darunter – also offenbar nachträglich – schrieb er, dass es am 1. Muḡarrem 1028 h. (19. Dezember 1618) in Dereköy fünf *arşın* (ca. 3,5 m) Schnee gegeben habe und daraufhin 77 Tage keine Landwirtschaft mehr möglich gewesen sei. Es folgt eine Liste mit den hohen Lebensmittelpreisen, welche aus dieser Situation resultierten. Ebübekir b. Yaḡşı Faḡīh begann die Abschrift also offenbar in der Krisensituation eines schweren Winters. Er schloss sie am Montag, den 29. Rebi' II. 1028 h. (15. April 1619) – wie er ausdrücklich festhält „in sechzig Tagen“ – ab.¹²³ Auf denselben Zeitraum ist

¹²⁰ Siehe etwa MK A 8338, 275b; die juristische Formulierung (*vech-i taḥrīr-i ḥurūf oldur ki...*) ist in diesem Fall auf die Zugehörigkeit des Schreibers zu den *'ulemā* zurückzuführen.

¹²¹ MK A 8252, 503b.

¹²² MK B 991, 277b. Zu den Details vgl. Handschriftenkatalog in Kapitel 8.

¹²³ MK B 540, 1a: Der Kopist, Ebübekir b. Yaḡşı Faḡīh, datiert auf den Montag in der letzten Dekade des Rebi' II 1028 h., womit Montag, 22. Rebi' II oder Montag, 29. Rebi' II in Fra-

die darunter niedergeschriebene *vakf*-Urkunde datiert, mit welcher Ebübekir die Handschrift für seine Nachkommen unveräußerlich machte. Laut einer weiteren Notiz heiratete er in der letzten Dekade des Monats Zilhicce 1028 h. (November-Dezember 1619), und 1035 h. (1625-1626) wurde sein Sohn Yüsuf geboren. Der Prozess des Abschreibens, die Stiftung der vollendeten *Muhammediye*-Handschrift zur Nutzung durch die Nachkommen sowie die Familiengründung fielen in ein Jahr. Die Handschrift spielte im Leben des Kopisten also eine wichtige Rolle, welche vom Kopisten wiederum durch biographische Einträge dokumentiert wurde.

Die Beispiele zeigen, dass eine Verbindung zwischen Handschrift und Nutzerbiographie sowohl vom Kopisten – beispielsweise im Kolophon – als auch von späteren Nutzern in verschiedenen Arten von Einträgen hergestellt werden konnten. Die Nutzerbiographie wird damit zu einem Teil der „Biographie“ der jeweiligen Handschrift. Dies wird im folgenden Beispiel besonders deutlich, wo durch einen Vermerk neben dem Kolophon die Biographie des Kopisten „abgeschlossen“ wird. Der Kopist el-Ḥācc Muṣṭafā b. Ḥasan Ṭalandavi selbst notierte in der Handschrift İK Ulucami 1708 (1162 h.) neben dem Kolophon sein Geburtsdatum „so wie ich es von meiner Mutter hörte.“ Von anderer Hand wurde später das Todesdatum des Kopisten hinzugefügt.¹²⁴ Dies zeigt einmal mehr, dass die Verbindung zwischen Nutzerbiographie und Transzendenz einen wichtigen Aspekt des Nutzungsprozesses darstellte.

6.7 Repräsentation

Die Nutzung von Büchern zur Repräsentation wurde von der Forschung in verschiedenen Kontexten untersucht: 1. Es liegen bereits einige sozial- und kulturgeschichtliche Studien vor, in welchen auf repräsentative Funktion von Bibliotheksstiftungen hingewiesen wird.¹²⁵ Im Fall einer Bibliotheksstiftung findet eine Manifestation von Macht, Reichtum und Wohltätigkeit im öffentlichen Raum statt, was gerade dann besonders augenfällig ist, wenn diese an einen Moscheekomplex angegliedert wurde. 2. In kodikologischen und kunstgeschichtlichen Studien wird auf die repräsentative Funktion der Kalligraphie, der Illumination und der aufwändigen Einbände hingewiesen. Die Studien fokussieren allerdings – gerade im Fall der Kunstgeschichte – zum größten Teil auf Luxushandschriften. Der Wert der verwendeten Materialien und der aufgewendeten Arbeitsstunden von Kalli-

ge kommen. Zusammen mit der Aussage, dass er die Abschrift in sechzig Tagen abschloss, liegt der 29. Rebi' II. nahe.

¹²⁴ İK Ulucami 1708 (1162 h.), 276b: تاريخ ولادتي على ما سمعته من امي سبع وثلاثون بعد المائة والالف | عمره | الله بالخير | وفات سنه ١٢٠٤. Vergleichbar ist eine Notiz unter dem Kolophon der Handschrift 06 Hk 3419 [3414] (977 h./1570), in welcher festgestellt wird, dass der Kopist und Besitzer, Dervişoğlu Kâtib Hüseyin, 1005 h. (1596-1597) im Osmanisch-Habsburgischen Krieg ums Leben kam.

¹²⁵ Hitzel 1999; Sievert 2008, 404f.

graphen, Miniaturmalern und Buchbindern zeigt den Reichtum und die Macht des Besitzers oder Stifters.¹²⁶

Eine repräsentative Nutzung von Handschriften lässt sich nicht nur im Palast und dessen direktem Umfeld belegen. Bücher waren grundsätzlich ein Luxusgut und damit zur Repräsentation geeignet. Dies zeigt sich gerade dort, wo Kolophone sowie Besitz- und Stiftungsvermerke mehr oder weniger ausführliche Informationen zum Kopisten, Besitzer oder Stifter enthalten. Abhängig von der sozialen Stellung der Nutzer konnte die Repräsentativität einer Handschrift mit unterschiedlichen Mitteln – etwa ein besonders sorgfältiger Schriftduktus, eine großzügige Verwendung von Papier aufgrund eines sehr breiten Rands oder eine mehr oder weniger großzügige Verwendung von farbigen Tinten oder sogar Chrysographie¹²⁷ – erhöht werden. Variabel war also nicht nur der Materialwert, sondern auch der Arbeitsaufwand.

Der Wert von Handschriften – und damit auch deren repräsentative Funktion – wird nicht nur durch den materiellen Wert bestimmt. Auch der Umstand, dass ein Auftraggeber die Macht hatte, ein berühmtes Autograph auszuleihen und eine Abschrift anfertigen zu lassen, stellte eine Manifestation von Reichtum und Macht dar. So werden beispielsweise in einer von Rāgīb Meḥmed Efendi (st. 1176 h./1763) in Auftrag gegebenen Abschrift von Ibn ʿArabī *al-Futūḥāt al-Makkiya*-Autograph auf Folio 1a die Umstände der Abschrift ausführlich geschildert.¹²⁸ Die privilegierte Stellung als Kanzler des Großwesirs (*reʿīs el-küttāb*) dürfte es Rāgīb erst ermöglicht haben, eine solch berühmte Handschrift zum Zweck der Abschrift auszuleihen.

Im Folgenden wird analysiert, welche Aussagen das untersuchte Korpus über die Nutzung der Handschriften zur Repräsentation zulässt. Es geht dabei um vier Fragen: 1. Wer nutzt Handschriften zur Repräsentation? 2. Welche Mittel werden dabei eingesetzt, um die Repräsentativität einer Handschrift sicherzustellen? 3. Welcher Personenkreis wird durch den jeweiligen Akt der Repräsentation erreicht? 4. Lassen die zur Repräsentation eingesetzten Mittel Schlüsse darauf zu, welcher sozialen Gruppe die repräsentierte Person angehörte?

Meine Ausführungen zur repräsentativen Nutzung von Handschriften stützen sich wie meine Analyse der übrigen Nutzungsprozesse in den vorangegangenen Abschnitten zu einem erheblichen Teil auf nichtschriftliche Quellen. Die chronologische Einordnung der untersuchten repräsentativen Prozesse ist darum oft schwierig. So ist beispielsweise eine stilistische Datierung von Handschriftenillu-

¹²⁶ Zu den verschiedenen Funktionen der Illumination von Handschriften siehe Waley 1997 und Waley 2005/1426 h., 228-233. Zur Handschriftenproduktion für den Palast siehe Fetvacı 2013, für die administrative Elite siehe Uluç 2006.

¹²⁷ Die Verwendung von Goldtinten ist nicht auf Luxushandschriften im engeren Sinn beschränkt; eine sparsame Verwendung von Gold lässt sich im untersuchten Handschriftenkorpus auch bei einfacheren Manuskripten belegen.

¹²⁸ Sievert 2008, 394-396. Vgl. SK Ragıp 704, 1a.

minationen nicht möglich, da die Forschung bislang nur ein kleines Segment – schwerpunktmäßig die Illumination von Luxushandschriften vor 1700 – aufgearbeitet hat.¹²⁹ Es geht im Folgenden darum hauptsächlich um die qualitative Analyse repräsentativer Nutzung in verschiedenen gesellschaftlichen Kontexten anhand exemplarischer Handschriften.

6.7.1 Repräsentative Nutzung von Handschriften im Palast-Kontext

Eine Verbindung zum osmanischen Palast lässt sich bei Handschriften aus drei Bibliotheken nachweisen: die Sammlungen des Topkapı-Palastes (heute Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi) und des Yıldız-Palastes (heute İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserler Kütüphanesi) sowie einige Sammlungen der Süleymaniye-Bibliothek.¹³⁰ Dabei sind im untersuchten Korpus Handschriften aus dem Besitz des Sultans seltene Ausnahmefälle. Der Schwerpunkt liegt darum im Folgenden auf der Untersuchung einer repräsentativen Nutzung von Handschriften durch Personen im Umkreis des Sultans.

Die Handschrift SK Mihrîşah 258 ist eine Luxushandschrift mit einer „Karriere“ im Kontext des Topkapı-Palastes. Sie zeigt in beispielhafter Weise die Möglichkeiten und Grenzen einer Auswertung von kodikologischen Dateien bei der Untersuchung der repräsentativen Nutzung von Handschriften. Die Handschrift ist in einem kalligraphischen *nashî* geschrieben und hat eine äußerst aufwändig illuminierte *serlevha* (Abbildung 6.16). Darüber hinaus ist die Handschrift durchgängig mit einem Goldrand verziert, und die Überschriften der Kapitel und Abschnitte sind durch Chrysographie und sorgfältige Illuminationen hervorgehoben. Der Duktus des Textes und der goldenen Überschriften ist identisch, und es gibt auch sonst keine Anhaltspunkte dafür, dass die aufwändige Illumination nachträglich hinzugefügt wurde. Die Handschrift wurde 1071 h. (1660) vollendet; der Kopist namens Muşafâ war Sekretär (*kâtib*) an der Ayasofya-Moschee (Hagia Sophia) und trug den Titel eines *kapuci* („Pfortner des Sultans“)¹³¹ – d. h. einen Ehrentitel im Kontext des Topkapı-Palastes, welcher nicht mit einer bestimmten Funktion verbunden war. Die Handschrift enthält keinen Hinweis darauf, dass sie im Auftrag angefertigt wurde. Es muss darum offen bleiben, ob der Kopist als Sekretär an der Ayasofya-Moschee und *kapuci* sich eine so reiche Ausstattung für eine eigene Handschrift leisten konnte. Es ist allerdings nicht zu übersehen, dass der Kolophon von Muşafâ – sei er nur der Kalligraph oder aber Kalligraph und Besitzer – zur Repräsentation genutzt wurde.

¹²⁹ Unter den neueren Publikationen bezieht insbesondere Uluç 2006 nutzungsgeschichtliche Fragstellungen ein.

¹³⁰ Zur Sammlungsgeschichte siehe oben Abschnitt 1.2.2.

¹³¹ Im Kolophon wird die arabische Übersetzung *al-bawwâb as-sultânî* verwendet, welche dem türkischen *kapuci* entspricht.

Die Handschrift war Teil einer Sammlung, welche 1215 h. (1800-1801) von der Mutter Selims III. der Eyüp-Moschee gestiftet wurde.¹³² Zwei weitere Einträge lassen sich dadurch in die Zeit zwischen 1660 und 1801 datieren; es handelt sich um den Besitzeintrag des Sekretärs des Obereunuchen (*kātib-i ḥazret-i ağa-yı dārii-saʿāde*) und die bereits oben erwähnte Bitte um Fürbitte von ʿAyşe Ḥatun, bei welcher es sich mit einiger Wahrscheinlichkeit um die Mutter Muṣṭafās IV. (reg. 1222-1223 h./1807-1808) handelt.¹³³

Welcher Personenkreis wurde im vorliegenden Fall durch die repräsentative Nutzung adressiert? Hinweise zur Beantwortung dieser Frage ergeben sich aufgrund der Lokalisierung: Der Kopist war als Sekretär an der Ayasofya-Moschee im öffentlichen Raum tätig. Es lassen sich dadurch kaum Aussagen darüber machen, wer mit der Handschrift in (visuellen) Kontakt kam. Durch den Eintrag des Sekretärs des Obereunuchen lässt sich die Handschrift im Palast, durch den Eintrag ʿAyşe Ḥatuns noch konkreter im Harem lokalisieren. Kontakte mit der Handschrift können dadurch auf den Personenkreis eingeschränkt werden, welcher zu diesen Orten Zutritt hatte. Durch Miḥriṣāḥ Ḥatuns Stiftung für die Eyüp-Moschee gelangte die Handschrift in eine öffentliche Sammlung. Der Kreis derer, die möglicherweise mit ihr in Kontakt kamen, wurde dadurch wieder größer, lässt sich aber nicht genauer eingrenzen.

Der Zusammenhang zwischen repräsentativer Nutzung und Lokalisierung zeigt die Handschrift TSMK HS 93 (908 h./1502) noch deutlicher. Es handelt sich um eine Handschrift mit aufwändigen Kalligraphien und Chrysographie, auf deren Herstellungskontext unten in Abschnitt 6.7.4 noch genauer einzugehen sein wird. Sie wurde später, zu einem nicht genau bestimmbareren Zeitpunkt, vom Schlüsselbewahrer des Sultans (*miftāḥ ḡulāmi*) für das Privatgemach (*ḥāṣṣ oda*) im Topkapı-Palast gestiftet. Es handelt sich hierbei um einen Raum mit sehr restriktiven Zugangsbestimmungen, und der *miftāḥ ḡulāmi* gehörte zu dem sehr kleinen Kreis derer, welche den Raum betreten durften.¹³⁴ Die Stiftung selbst ist deshalb als repräsentativer Akt zu interpretieren, dessen Adressaten diejenigen waren, welchen der Zutritt ebenfalls erlaubt war.

Es wurde bereits in Abschnitt 5.1 festgestellt, dass die untersuchten Drucke generell wesentlich weniger Benutzungsspuren aufweisen als die Handschriften. Das trifft auch auf Benutzungsspuren zu, welche auf eine repräsentative Nutzung hinweisen. Eine Ausnahme stellen vier lithographische *Muḥammediye*-Drucke in der Sammlung des Yıldız-Palastes dar. Es handelt sich – betrachtet man die Qualität –

¹³² Zur Stiftung siehe Kut und Günay 1984, 57f.

¹³³ Der Name ʿAyşe/ʿĀʿiše ist sehr geläufig. Unter der Voraussetzung, dass es sich um eine Person im Harem des Topkapı-Palastes handelt, kommt aufgrund des Titels *ḥatun* nur die Mutter eines der Söhne des Sultans in Frage. Es muss sich in diesem Fall um die Mutter des späteren Sultans Muṣṭafā IV. handeln, vgl. Uluçay 1980/1992, 105f.

¹³⁴ Vgl. Necipoğlu 1991, 141-155. Eine Liste derer, die den Raum betreten durften, findet sich in Pakalın 1946 [2004], 1, 755-757.

offensichtlich um Erstabzüge, welche außerdem auf besseres, weniger säurehaltiges Papier gedruckt wurden. Vom *Muḥammediye*-Druck von 1262 h. (1846) befinden sich zwei Exemplare in der Sammlung. Beide haben einen sorgfältig ausgeführten roten Ledereinband mit *mıḳlab*.¹³⁵ Auf diesen befindet sich als Goldprägung die *tuğra* von Sultan ‘Abdülmeceid. Die *serlevha* und der Kolophon der Drucke sind von Hand unter reichlicher Verwendung von Gold illuminiert. In der Sammlung befinden sich drei weitere *Muḥammediye*-Drucke mit vergleichbarer Ausstattung.¹³⁶ Es handelt sich aber nicht um die Standardausstattung gedruckter Bücher in der Bibliothek des Sultans; es gibt auch schlichter gebundene Exemplare ohne Kolorierung.¹³⁷

Die Bände enthalten auch keine Hinweise darüber, wer die Illumination veranlasste. Die Einbände mit den Prägungen der *tuğra* sprechen dafür, dass diese repräsentative Aufwertung der lithographischen Drucke vom Sultan in Auftrag geben wurden; es ist aber nicht völlig auszuschließen, dass sie von anderer Seite in Auftrag gegeben und dem Sultan als Geschenk überreicht wurden.

Wie bereits eingangs festgestellt sind auch die großen Stiftungsbibliotheken der Sultane als eine Einrichtung zu verstehen, welche nicht nur als Werk der Wohltätigkeit dem Stifter transzendentes Kapital sichern sollten; sie hatten gleichzeitig eine repräsentative Funktion. Im untersuchten Korpus gibt es allerdings nur eine Handschrift (SK Ayasofya 2081), in welcher der Stempel der *hazine*-Bibliothek darauf verweist, dass die Handschrift sich zuvor schon in einer Sammlung des Topkapı-Palasts befunden hatte. In allen anderen Fällen ist es durchaus möglich, dass die Handschriften erst zum Zweck der Stiftung erworben wurden.¹³⁸ In diesem Zusammenhang drängt sich die Frage auf, ob anlässlich einer solchen Stiftung eine Aufwertung von Handschriften durch Illuminationen oder Neubindungen stattfand. Im untersuchten Korpus haben die meisten Handschriften in den Stiftungsbibliotheken keine Illumination; eine generelle repräsentative Aufwertung hat also nicht stattgefunden. In Einzelfällen ist nicht auszuschließen, dass eine Illumination in Auftrag gegeben wurde.

¹³⁵ İÜ Nadir 84958 und İÜ Nadir 84959.

¹³⁶ *Muḥammediye* 1267 h. (İÜ Nadir 84997); *Muḥammediye* 1271 h. (İÜ Nadir 84996). Mit der *tuğra* von Sultan ‘Abdülhamid II. (reg. 1293-1327 h./1876-1909): *Muḥammediye* 1300 h. (İÜ Nadir 79107).

¹³⁷ Ein zweites Exemplar des Drucks von 1271 h. ist zwar ebenfalls in Leder gebunden, aber nicht handkoloriert; der Einband hat eine Prägung mit der *tuğra* von Sultan ‘Abdülhamid II. Das Exemplar wurde also offenbar später gebunden, *Muḥammediye* 1271 h. (İÜ Nadir 78101); ebenfalls mit Ledereinband, aber ohne Kolorierung: *Muḥammediye* 1272 h. (İÜ Nadir 7856); *Muḥammediye* 1280 h. (İÜ Nadir 80043); *Muḥammediye* 1292 h. (İÜ Nadir 79758); *Muḥammediye* 1300 h. (İÜ Nadir 79757); *Muḥammediye* 1300 h. (İÜ Nadir 78587). *Muḥammediye* 1305 h. (İÜ Nadir 6062); *Muḥammediye* 1307 h. (İÜ Nadir 79144); *Muḥammediye* 1313 h. (İÜ Nadir 79143).

¹³⁸ Vgl. oben Abschnitt 5.5.1.

1. *Mağārib az-Zamān*-Handschriften: Eine von Maḥmūd I. 1152 h./1740 gestiftete *Mağārib az-Zamān*-Handschrift ist aufwändig illuminiert (SK Ayasofya 2081, o. D.). Unter den vier circa 1755¹³⁹ von Sultan ʿOsmān III. gestifteten *Mağārib az-Zamān*-Handschriften zeichnen sich zwei durch eine aufwändige Illumination aus (Nuruosmaniye 2594; o. D.; Nuruosmaniye 2595, o. D.). Eine der Handschriften ist überhaupt nicht illuminiert (Nuruosmaniye 2593, 1135 h./1722) und wiederum eine hat eine sehr einfach illuminierte *serlevha* (Nuruosmaniye 2596, 1124 h./1713).¹⁴⁰

2. *Muḥammedīye*-Handschriften: In der von Maḥmūd I. 1155 h./1742 gestiftete *Muḥammedīye*-Handschrift SK Fatih 2828 (958 h./1551) sind die ersten beiden Blätter nachträglich ergänzt; auf 1a befindet sich der *vakf*-Stempel und die *vakf*-Urkunde Maḥmūds I., auf 1b eine sehr einfache und etwas flüchtig illuminierte *serlevha*. Unter den drei circa 1755 von Sultan ʿOsmān III. gestifteten *Muḥammedīye*-Handschriften sind zwei reich und aufwändig illuminiert (Nuruosmaniye 2579, 997 h./1588, und Nuruosmaniye 2578, o. D.), die dritte sehr einfach illuminiert (Nuruosmaniye 2580, 1077 h./1667).

3. Esiris *Muḥammedīye*: Eine Sultansstiftung ohne jede Illumination ist auch die Handschrift Nuruosmaniye 2581 von Esiris Prosafassung der *Muḥammedīye*.¹⁴¹

Die Übersicht belegt, dass kein grundsätzlicher Bedarf für eine repräsentative Aufwertung der Sultansstiftungen durch Illumination bestand. Nur etwa die Hälfte der Sultansstiftungen im untersuchten Korpus ist aufwändig illuminiert. Konkrete Anhaltspunkte dafür, dass dies anlässlich der Stiftung geschah, gibt es nicht.

6.7.2 Repräsentative Nutzung von Handschriften durch Angehörige der ʿulemā

Wie bereits in Abschnitt 5.7.1 erwähnt muss die Repräsentativität einer Handschrift nicht notwendigerweise auf der materiellen Ausstattung beruhen. Insofern ist auch Bursalı İsmāʿil Ḥaḫḫıs bereits mehrfach erwähnte Abschrift vom *Muḥammedīye*-Autograph aus dem Jahr 1121 h. (1709), welche dieser laut Kolophon jenen zur Verfügung stellen wollte, die das Autograph nicht selbst studieren konnten, eine wertvolle Textversion und hat damit für den Kopisten und Besitzer auch eine repräsentative Funktion.¹⁴² Bezeichnenderweise ist İsmāʿil Ḥaḫḫıs Handschrift zusätzlich sehr aufwändig illuminiert und manifestiert dadurch noch eindrücklicher die gesellschaftliche Stellung des Gelehrten und Celvetiye-Scheichs (Abbildung 6.17). Es muss allerdings offen bleiben, ob die Illumination bereits von İsmāʿil Ḥaḫḫı nach der Vollendung der Abschrift veranlasst wurde. Die Handschrift wurde in seinem Todesjahr 1137 h. (1725) von seiner Ehefrau, Fāṭıme el-Ösekiye seinem

¹³⁹ Die Vollendung der Nuruosmaniye-Bibliothek und die Buchstiftungen lassen sich nicht genau datieren, vgl. Kut Bayraktar 1984, 35f., und Havva Koç „Nuruosmaniye Kütüphanesi“, DBIÜ, 6, 104.

¹⁴⁰ Zu den Stiftungen vgl. oben Abschnitt 5.5.1.

¹⁴¹ Vgl. oben Abschnitt 4.3.3.

¹⁴² İK Genel 58; vgl. oben Abschnitt 3.3.3.1.

Konvent in Bursa gestiftet.¹⁴³ Es ist nicht ausgeschlossen, dass die Illumination – oder Teile der Illumination – bei dieser Gelegenheit in Auftrag gegeben wurde.

Ein Vergleich von İsmā‘il Hakkı *Muhammediye*-Abschrift mit seinem *Ferah er-Rūh*-Autograph liefert allerdings Indizien dafür, dass zumindest ein Teil der Verzierungen auf İsmā‘il Hakkı selbst zurückgeht. In beiden Handschriften fallen mit roter Tinte ausgefüllte Schlaufen von Buchstaben wie *dād*, *fā’* oder *vāv* sowie rote Überstreichungen von längeren Linien zwischen einzelnen Buchstaben auf. Im *Ferah er-Rūh*-Autograph sind diese kalligraphischen Verzierungen mit floralen Elementen ergänzt. Die Übereinstimmung der verwendeten Tinten spricht dafür, dass die Handschriften jeweils zusammen mit den Verzierungen entstanden. Das Anliegen einer graphisch ansprechenden Gestaltung ist jedenfalls in beiden Handschriften zu erkennen; das ist gerade auch beim *Ferah er-Rūh*-Autograph bemerkenswert, da es sich um ein Konzept mit zahlreichen Streichungen und Korrekturen handelt. Eine gewisse Repräsentativität strebte İsmā‘il Hakkı also auch bei der Niederschrift seines Konzepts an. Im Gegensatz zu diesen recht spezifischen Verzierungen wurde bei der Illuminierung der *serlevha* in İsmā‘il Hakkı *Muhammediye*-Abschrift deutlich auf das klassische Repertoire osmanischer Buchillumination zurückgegriffen. Sie müssen also nicht unbedingt zeitgleich entstanden sein.

In der zweiten Hälfte der 1920er-Jahre wurde İsmā‘il Hakkı *Muhammediye*-Abschrift zusammen mit den übrigen Beständen des Celvetiye-Konvents – insgesamt circa 90 Handschriften – in die Genel Kütüphane („Gesamtbibliothek“) von Bursa gebracht.¹⁴⁴ Diese wiederum wurde in den 1940er Jahren in die İnebey Bibliothek eingegliedert, wo sie sich heute befindet. Zuvor befand sich die Handschrift über 200 Jahre als Stiftung in Bursas Celvetiye-Konvent und trug dort zur Repräsentation von dessen Gründer, İsmā‘il Hakkı bei.

Eine andere *Muhammediye*-Handschrift, welche von einem Angehörigen der *‘ulemā* angefertigt wurde, scheint sich auf den ersten Blick durch ihre flüchtige Herstellung auszuzeichnen. Die *Muhammediye*-Handschrift des Richter von Kesriye (Kastoria, Makedonien), Yaḥyā, aus dem Jahr 1162 h. (1749) besteht aus 97 eng beschriebenen Blättern mit knappem Rand (SK Esad 1701; Abbildung 6.18). Es handelt sich um einen sehr routinierten Schreiber, allerdings ohne kalligraphischen Anspruch. Die repräsentative Nutzung dieser Handschrift zeigt sich in einem 16zeiligen autobiographischen Gedicht, in welchem der Kopist etwa über seine Stellung als Richter und seine reiche Buchsammlung berichtet.¹⁴⁵ Das Gedicht verbindet diese biographischen Informationen mit der Bitte um Fürbitte. Die Handschrift SK Esad 1701 diente dem Kopisten Yaḥyā also zur Repräsentation und zum Erwerb transzendenter Kapitals; außerdem stellte sie eine Verbindung zwischen Lebenswirk-

¹⁴³ İK Genel 58, 0b.

¹⁴⁴ Kurmuş 2002, 19f.

¹⁴⁵ SK Esad 1701, 97a.

lichkeit und Transzendenz her. Allein im Kolophon lassen sich drei der von mir untersuchten Rezeptions- und Nutzungsprozesse belegen.

Neben dem Kolophon fällt in der Handschrift SK Esad 1701 das Seitenlayout auf. Die Seiten sind jeweils in vier Spalten eingeteilt, in welchen die Halbverse um circa 40° gedreht schräg nach oben verlaufen und jeweils untereinander stehen. Eine solche graphische Gestaltung ist in osmanischen Handschriften – insbesondere bei Dichtung – geläufig. Im untersuchten Handschriftenmaterial ist sie jedoch singulär.¹⁴⁶ Das auffällige Layout signalisiert einerseits, dass es sich beim kopierten Werk um Dichtung handelt, andererseits dürfte es auch zur Repräsentativität der Handschrift eines Gelehrten und Büchersammlers beigetragen haben. Im Gegensatz zu İsmā‘il Ḥaḫḫıs Handschrift lässt sich weder über spätere Besitzer noch über den Sammlungskontext etwas sagen; Besitz- oder Stiftungsstempel sind nicht vorhanden. Es lässt sich damit auch nicht feststellen, wann sie in die vom Hofhistoriographen Saḥḥāflarşeyḫizāde Meḥmed Es‘ad gestiftete Bibliothek kam; dessen Stiftungsstempel befindet sich nicht in der Handschrift.¹⁴⁷ Der Kontext einer späteren repräsentativen Nutzung bleibt deshalb vage.

6.7.3 Repräsentative Standardausstattung – Titelblatt (*serlevḫa*) und Kolophon

Die Illumination der *serlevḫa* ist die geläufigste Variante für eine repräsentative Ausstattung einer Handschrift. In den allermeisten Fällen findet Repräsentation durch die Kombination der Informationen zum gesellschaftlichen Kontext im Kolophon oder in einem Besitz- beziehungsweise Stiftungsvermerk und einer dem Kontext angepassten Illumination der *serlevḫa* statt. Eine solche Ausstattung lässt sich – wie die bereits besprochenen Beispiele zeigen – im Kontext des Palastes oder der *‘ulemā* belegen; sie ist aber auch in Handschriften zu finden, welche von Angehörigen des Militärs oder Händlern genutzt wurden. Die bei der Illumination eingesetzten Mittel – d. h. Materialien und Arbeitsaufwand – variieren.

Die *Envār el-‘Aşīḳin*-Handschrift (AOI Zürich 50), welche 1031 h. (1622) vom Sekretär der in Esterḡon stationierten Janitscharentruppen ‘Osmān b. Muşṭafā el-İslāmboli vollendete wurde, zeigt beispielhaft, wie ein aussagekräftiges Kolophon mit einer repräsentativen Ausführung der *serlevḫa* kombiniert werden kann (Abbildung 5.19). Der Kolophon beinhaltet sowohl eine Datierung als auch eine Lokalisierung und Information zur sozialen Stellung und ist damit überdurchschnittlich informativ; der Kopist nutzte diesen also offensichtlich, um über seine Person zu informieren. Die Repräsentativität der Handschrift wird einerseits sichtlich durch den die ganze Handschrift hindurch sehr sorgfältig ausgeführten *nashī*-Duktus – möglicherweise die „Visitenkarte“ des Sekretärs – und die vielfarbig illuminierte *serlevḫa* erhöht. Gold wurde dabei nicht eingesetzt, es ist davon aus-

¹⁴⁶ Vgl. oben Abschnitt 3.3.3.5.

¹⁴⁷ Zum Stempel siehe Kut und Bayraktar 1984, 143f.

zugehen, dass bereits der Arbeitsaufwand und die Farbigkeit im gesellschaftlichen Kontext eine hinreichend repräsentative Wirkung hatten.¹⁴⁸

Eine vergleichbare Ausstattung findet sich in der *Muhammediye*-Handschrift, welche Muḥammed b. el-Ḥācc Muḥammed 1096 h. (1685) vollendete. Wie der Kopist im Kolophon mitteilt, kopierte er die Handschrift in seinem Ladengeschäft im Basar der Parfümhändler in Beypazarı.¹⁴⁹ Auch die Handschrift des Parfümhändlers ist in einem sorgfältigen *nashī* geschrieben und hat eine farbig illuminierte *serlevha*. Von den sechs Handschriften, bei welchen sich ein Händler als Kopist, Besitzer oder Stifter nachweisen lässt, haben drei eine durch farbige Illumination oder Kalligraphie hervorgehobene *serlevha*, zwei sind ohne jede Verzierung und in einer fehlt das erste Blatt.¹⁵⁰ Der Verlust der ersten oder letzten Blätter einer Handschrift führt nicht nur zum Verlust von Daten zu den Nutzern sondern auch zur Repräsentativität. So lässt sich beispielsweise auch zur Repräsentativität der bereits in Abschnitt 4.3.4.6 besprochenen Handschrift, welche Ümmi Ḥatun, die Tochter eines Zimmermanns kopierte, keine Aussage machen, da die ersten 57 Blätter verloren gingen und nachträglich ergänzt wurden.

6.7.4 Repräsentation von gesellschaftlichen Gruppen

In den Abschnitten 3.3.3.5 und 4.3.4.5 wurde bereits festgestellt, dass *Muhammediye*-Handschriften mit Fächerkalligraphie im Kontext von *fakīh*-Dynastien entstanden. Auffällig ist, dass – abgesehen von den fragmentarischen Handschriften – in den Kolophonen zwar nicht der Kopist aber der Vater, oder mehrere Vorfahren im Patronym den Titel *fakīh* tragen.¹⁵¹ Zur Bedeutung dieses Titels hat sich Cemal Kafadar geäußert. Es handelte sich um religiöse Experten, welche nicht im engeren Sinn *‘ulemā* waren, keine Medrese-Bildung hatten, im frühen osmanischen Staat einen sehr großen Einfluss hatten und spätestens seit der Regierungszeit Mehmeds II., ab der Mitte des 15. Jahrhunderts marginalisiert wurden.¹⁵² In den Registern über Zuwendungen des Sultans sind Träger des Titels *fakīh* aber bis in 17. Jahrhundert zu finden. Es handelt sich bei diesen Handschriften im untersuchten Korpus um das signifikanteste Beispiel für eine Verbindung zwischen einer graphischer Überlieferungsvariante und der gesellschaftlichen Gruppenzugehörigkeit der Nutzer. Das spricht dafür, dass dies als spezielle Form sozialer Repräsentation zu verstehen ist.¹⁵³

¹⁴⁸ Öztürk 1995, 178-184, und Sievert 2010.

¹⁴⁹ MK B 946 (1096 h./1685).

¹⁵⁰ Neben der Handschrift MK B 946 (1096 h.) sind dies 1. MK B 293 (Verzierung durch Kalligraphie); 2. SK Serez 1544 (Verzierung durch Kalligraphie); 3. IVRRAN B 4615 (ohne Illumination); 4. SK Serez 1537 (ohne Illumination); 5. MK B 602 (Fol. 1 fehlt).

¹⁵¹ Siehe oben Abschnitt 5.4.5 und 5.5.5.

¹⁵² Kafadar 1997, 110 und 135.

¹⁵³ Eine genaue Analyse der *fakīh*-Handschriften siehe oben Abschnitt 5.5.5.

Die früheste der *Muḥammedīye*-Handschriften mit Fächerkalligraphie wurde 908 h. (1502) von einem Kopisten namens Ḥacı Ya'qūb b. Muṣṭafā Faḳīh geschrieben (TSMK HS 93). Es handelt sich um die bereits oben erwähnte, vom Schlüsselbewahrer des Sultans dem Privatgemach im Topkapı-Palast gestiftete Handschrift.¹⁵⁴ Sie hat schon durch die Verwendung von roter, grüner und goldener Tinte zur Textgliederung einen sehr repräsentativen Charakter (Abbildung 6.20). Die Fächerkalligraphie kann als ein weiteres Element zur Aufwertung der Handschrift verstanden werden. Der Umstand, dass Fächerkalligraphie etwa hundert Jahre später von anderen Kopisten aus einem *faḳīb*-Kontext verwendet wurde, deutet darauf hin, dass dadurch die Verbundenheit mit dieser gesellschaftlichen Gruppe ausgedrückt wurde. In keiner der späteren Handschriften ist allerdings Chrysographie zu finden; sie sind also insgesamt schlichter gestaltet.

Die Verwendung von Fächerkalligraphie in den *Muḥammedīye*-Handschriften ist jedoch der einzige Fall, in dem eine so direkte Verbindung zwischen der graphischen Gestaltung und der Gruppenzugehörigkeit belegt werden kann. Es drängt sich zwar die Frage auf, ob die illustrierte Fassung der *Muḥammedīye*, welche zum ersten Mal 1237 h. (1822) in der Handschrift DKM Ma'arif 'Āmma Turki Ṭal'at 22 belegt ist, ebenfalls mit einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe in Verbindung gebracht werden kann. Die beiden von mir bisher belegten Handschriften erlauben aber keine gesellschaftliche Kontextualisierung – nur eine der beiden Handschriften (SK İzmir 601) enthält überhaupt relevante Daten.¹⁵⁵ Ab den 1840er Jahren wird die illustrierte Fassung durch die lithographischen Drucke dann ohnehin die am weitesten verbreitete Variante der *Muḥammedīye*.

Die Manifestation einer gesellschaftlichen Gruppenzugehörigkeit durch die Wahl einer bestimmten graphischen Überlieferung lässt sich in keinem der beiden anderen Werke des Quellenkorpus nachweisen. Die *Envār el-Āṣṭīn*-Handschriften weisen ohnehin eine äußerst geringe Varianz der graphischen Überlieferung auf.¹⁵⁶ In den wenigen *Maḡārib az-Zamān*-Handschriften finden sich wiederum sehr wenige Daten zum sozialen Kontext der Nutzer.

6.8 Zusammenfassung

Während die Wissensvermittlung von einigen der untersuchten Autoren als zentrales Motiv für das Verfassen ihrer Werke dargestellt wird und auch die mehr oder weniger zeitgenössischen Sekundärquellen diesen Aspekt hervorheben, lässt sich die Wissensvermittlung aufgrund der Benutzerspuren nur in vergleichsweise wenigen Handschriften nachweisen. Eine Untersuchung der graphischen Gestaltung zeigt zwar Elemente, die der besseren Textgliederung und damit auch einer erleich-

¹⁵⁴ Vgl. oben Abschnitt 6.7.1.

¹⁵⁵ Vgl. oben Abschnitt 5.5.4.

¹⁵⁶ Vgl. oben Abschnitt 3.3.2.5.

terten Wissensvermittlung dienen, die aber als Standardausstattung islamischer Handschriften eine so weite Verbreitung genießen, dass keine weitgehenden Schlüsse gezogen werden sollten. Aufschlussreich ist jedoch die Tatsache, dass sich Randglossen, welche als Belege einer Nutzung im Bereich der Wissensvermittlung interpretiert werden können, einerseits in den arabischsprachigen, an ein gelehrtes Publikum gerichteten *Mağārib az-Zamān* finden, andererseits aber auch in zahlreichen *Muḥammedīye*-Handschriften: Es spricht zwar einiges dafür, dass die Randglossen von einem Teil der Kopisten als Teil eines unantastbaren authentischen Textes verstanden wurden; wenn Kopisten oder andere Nutzer die Randglossen individuell anpassten, spricht das aber auch dafür, dass sie als Verständnishilfe notwendig waren.

Neben der Wissensvermittlung war eine Rezitation im religiösen Kontext von den Autoren als wichtiger Nutzungsprozess intendiert. Diese Art der Nutzung wird in den sekundären Quellentexten – neben der Wissensvermittlung – ebenfalls regelmäßig thematisiert. Auch das untersuchte Handschriftenmaterial enthält entsprechende Hinweise, etwa Faden-Lesezeichen bei einschlägigen Textstellen oder in Einzelfällen explizite Rezitationsvermerke.

Anhand der untersuchten *Muḥammedīye*-Handschriften konnte darüber hinaus auch eine kultische Verehrung belegt werden. Das trifft vor allem für das *Muḥammedīye*-Autograph zu, welches am Grab Yazıcıoğlu als Heiligenreliquie verehrt wurde. Eine solche Verehrung lässt sich in der Folge auch für Abschriften der *Muḥammedīye* nachweisen. Es gibt Indizien, dass diese kultische Verehrung sich in Einzelfällen auch auf die *Envār el-ʿAşīkīn* übertrug.

Ein zentraler Aspekt der Handschriftennutzung ist der Erwerb von transzendtem Kapital – also eine Investition ins Seelenheil. Wie Muṣṭafā ʿĀli in seiner Kurzbiographie Ahmed Bicāns suggeriert, wollte sich dieser durch das Verfassen eines Buches Kapital für das Seelenheil erwerben. Ein vergleichbares Anliegen hatten auch Kopistinnen und Kopisten, Besitzerinnen und Besitzer oder Stifterinnen und Stifter von Handschriften: Fürbitteformeln gehören zu den häufigsten Benutzervermerken überhaupt und zeigen, dass das Buch und seine Lektüre – vor allem auch durch nachkommende Generationen – einen Gewinn im Jenseits sichern sollten.

Einen Konnex zwischen Lebenswirklichkeit und Transzendenz sollen in den untersuchten Handschriften jene Eintragungen schaffen, welche Geburten, Todesfälle und andere wichtige Ereignisse im Leben der Benutzerinnen und Benutzer dokumentieren: Durch die Dokumentation solcher Ereignisse auf den Seiten eines religiösen Werkes wird das eigene Leben quasi unter den Schutzmantel der religiösen Dichtung und ihrer Protagonisten und Autoren gestellt.

Die Nutzung von Büchern zur Repräsentation schließlich zeigt sich am prominentesten in Bibliotheksstiftungen, wobei durch den wohlthätigen Aspekt der Stiftung auch transzendentes Kapital erworben wird. In einem privaten Bezugsrahmen ist dagegen die kodikologische Ausgestaltung der Handschriften zu sehen,

etwa durch Illuminationen oder aufwändige Einbände. Die untersuchten Exemplare dienten dabei nicht nur im Palast und seinem direkten Umfeld einem repräsentativen Zweck; aus Kolophonen, Besitz- und Stiftungsvermerke lässt sich ein entsprechendes Streben auch in den anderen Nutzerkontexten belegen, etwa bei Angehörigen der *ʿulemā*, aber auch unter Militärangehörigen oder Händlern.

Anders als die Handschriften enthalten die untersuchten Drucke so gut wie keine auswertbaren Daten. Lediglich die Nutzung zur Repräsentation lässt sich – beispielsweise an aufwändigen Einbänden – belegen. Es spricht einiges dafür, dass die Absenz von Benutzereintragungen zum großen Teil auf die Präferenz von Bibliothekaren für „saubere“ Ausgaben zurückzuführen ist. Im Antiquariatshandel sind Drucke mit Nutzervermerken – etwa der Bitte um Fürbitte – immer wieder anzutreffen. Mir sind Vermerke mit Datierungen bis in die 1950er Jahre bekannt. Es dürfte aber schwierig sein, ein vergleichbares Korpus an Drucken zu finden, welches eine Untersuchung zur Nutzung von Drucken im 19. Jahrhundert und 20. Jahrhundert erlaubt.

Die Suche nach dem „sauberen Exemplar“ belegt aber durchaus auch einen grundsätzlichen Wandel der Buchkultur. Die Biographie des einzelnen Exemplars interessiert Nutzer nicht, wenn es sich um einen Druck handelt. Das Buch verliert weitgehend seine Bedeutung als „Band zwischen Lebenswirklichkeit und Transzendenz“. Die Nutzung beginnt auch nicht bereits mit der Abschrift. Ich wage darum zum Abschluss die Hypothese, dass sich bei Drucken ein so breites Spektrum an Nutzungsprozessen, wie es anhand des Handschriftenkorpus belegt werden konnte, nicht nachweisen ließe, wenn eine Bibliothek beschließen würde, von heute an alle gedruckten Exemplare der *Muḥammediye* und der *Envār el-ʿAşīķin*, welche auf dem Büchermarkt auftauchen, aufzukaufen und zu sammeln. Dieses breite Spektrum an Nutzungsprozessen war eine Stärke der durch handschriftliche Überlieferung und Verbreitung geprägten Buchkultur im Osmanischen Reich.