



DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„'Wärest du nicht ...'

Preisung des Propheten Muḥammad

im *Mevlūd-1 Keşfi*“

verfasst von

Denis Mete

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2013

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 386

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Diplomstudium Turkologie

Betreuerin / Betreuer:

Univ.-Doz. Dr. Edith Ambros

Inhaltsangabe:

Inhaltsangabe	Seite 3
Eidesstattliche Erklärung	Seite 5
Danksagung	Seite 6

1. Grundlagen

1.1. Vorwort	Seite 8
1.2. Transkription, Orthographisches und Fachtermini	Seite 12
1.3. Abkürzungen der Literaturhinweise	Seite 17
1.4. Thema, Ziel und Struktur der Arbeit	Seite 18

2. *Mevlid*-Literatur

2.1. Allgemeines zum <i>mevlid</i> -Genre	Seite 20
2.2. Die osmanische <i>mevlid</i> -Tradition	Seite 31
2.3. <i>Maḳām</i> -Musik im osmanischen <i>mevlid</i> -Gedicht	Seite 35
2.4. Mittel der Errettung, Glaubenspraxis und <i>mevlid</i>	Seite 43
2.5. Ibnu l-'Arabī und das osmanische <i>mevlid</i>	Seite 45
2.6. Die osmanischen <i>mevlid</i> -Werke des 15. Jh.	Seite 48

3. Allgemeines zum *Mevlūd-ı Keşfi*

3.1. Die Bestandslage der Handschriften des <i>Mevlūd-ı Keşfi</i>	Seite 55
3.2. Autorenschaft	Seite 59
3.3.1. Beschreibung der Leidener Handschrift	Seite 71
3.3.2. Orthographie	Seite 73
3.3.3. Dichtungsform und Metrik	Seite 74
3.3.4. Stil	Seite 74
3.3.5. Inhaltsbezogene und strukturelle Zusammenfassung	Seite 82
3.3.6. Gegenüberstellung der Handschriften L, I und K	Seite 109

4. Der erste Textabschnitt des *Mevlūd-ı Keşfi*

4.1. Transkription des ersten Teils des <i>Mevlūd-ı Keşfi</i>	Seite 117
4.2. Übersetzung eines Abschnitts	Seite 164

5. Zusammenfassung	Seite 170
---------------------------------	-----------

6. Bibliographie	Seite 173
-------------------------------	-----------

7. Abstract	Seite 181
--------------------------	-----------

8. Curriculum vitae	Seite 182
----------------------------------	-----------

Eidesstattliche Erklärung

Hiermit versichere ich an Eides statt, dass ich die vorliegende Diplomarbeit selbstständig und ohne fremde Hilfe verfasst und die von anderen Büchern, Artikeln und sonstigen Quellen übernommenen und zitierten Stellen als solche markiert habe.

Absam, am 24. Jänner 2013

Denis Mete

Danksagung

Ich hatte, dank des fürsorglichen Hinweises auf die Existenz einer *mevlid*-Handschrift in Leiden seitens Univ.-Doz. Dr. Edith Ambros, eine gute Gelegenheit, die Dichtung der Osmanen näher zu studieren. Durch die Kompetenz und Freundschaftlichkeit von Dr. Ambros konnte diese Arbeit einem steten produktiven Verlauf folgen. Ihr gilt mein Dank im Besonderen. Sie unterwies mich über Jahre hin in den Feinheiten der osmanischen Dichtung mit deren vielen Facetten der Ausdeutung und stilistischen Eigenheit. Mittels ihrer Gründlichkeit und außerordentlichen Fachkenntnis konnten viele Barrieren meines Verständnisses der osmanischen Sprache überwunden werden.

Ebenso stehe ich in der Schuld von Univ. Prof. Dr. Rüdiger Lohlker, der mit Rat und Tat bei den arabischen Versen des Gedichtes einen Beitrag geleistet hat. Auch ist der gesamten Lehrerschaft der Orientalistik Wien für kompetente Hilfestellungen zu danken, miteingeschlossen meiner Studienkollegin Mag. Hülya Hancı. Mein Dank gilt auch Univ. Prof. Dr. Necdet Tosun der İlahiyat Fakültesi der Marmara Universität in Istanbul, der mir die Unterlagen einer türkischen Abschlussarbeit zukommen ließ. Auch sei mein Freund Dr. Alfred Huber aus Kairo erwähnt, der in mehrfachen Versuchen, die Kairiner Hs. des *Mevlūd-ı Keşfî* zu erhalten, Beständigkeit bewiesen hat.

Dankenswerterweise hat auch Prof. Dr. M. Fatih Köksal mir seine Arbeit *mevlid-nāme* über das Genre *mevlid* vor der Drucklegung zukommen lassen.

Ich widme diese Arbeit meiner Mutter Dietlinde Mete und behalte mir selbst im Bewusstsein, dass die Gottesliebe ihre reinste irdische Widerspiegelung in der Mutterliebe zum Ausdruck bringen kann.

Denis Mete

Absam, 24.1. 2013

(am *Mevlid*-Tag, 12. *Rabī'u l-awwal* 1434)

1. Grundlagen

1.1. Vorwort

Die vorliegende Arbeit bezieht sich auf ein literarisches Genre, das die Geburt, die Eigenschaften und Lebensabschnitte des Propheten Muḥammads zum Thema hat. Es handelt sich um die *mevlid*-Literatur und im Besonderen die osmanische Tradition hiervon. In der islamischen Kulturgeschichte nimmt dieses Genre einen besonderen und hochgeschätzten Platz ein. Im zweiten Kapitel dieser Studie wird diese Literaturgattung kurz umrissen und danach ein spezifisches *mevlid*-Werk eines osmanischen Dichters namens Keşfî genauer behandelt.

Dichtungen, die sich auf Ereignisse im Leben eines anderen Menschen beziehen, weisen zwar Verallgemeinerungen auf und sind voll der poetischen Ausschmückungen, doch spiegeln sie ebenso die emotionale Beziehung des Verfassers zur beschriebenen Person wider. Daher war es auch das Bemühen, ein wenig mehr Licht auf die Person, die dieses spezifische *mevlid*-Werk verfasst hat, zu werfen.

Historische Biographien sind teleologisch ausgerichtet und spiegeln somit die Sicht der Gegenwart wider. Im Besonderen bringt eine Prophetenbiographie das Bild der Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf in den Vorstellungsraum des Rezipienten mit herein. In diesem Genre der *mevlid*-Dichtung ist eine dreifache

literarische Perspektivensetzung zu finden: der Schöpfer, der einen Menschen auserwählt, der erwählte Gesandte in seiner eigenen Realität und der an den Gesandten Glaubende. So nimmt es auch nicht wunder, dass sich direkte Reden aller drei in solch einer Schrift wieder finden. Ein besonderer Aspekt des *mevlid*-Genres ist das Rezitativ, welches durch den Vortrag die direkte Anrede emotional erhöht und diese drei Perspektiven kunstvoll aneinander knüpft.

Durch all die Jahrhunderte findet man die Preisung des Propheten Muḥammad, der im Islam unter anderem auch „der Gepriesene“ genannt wird, als feierliches Gemeinschaftserlebnis. Auf Empfehlung in dem Koran werden die Gläubigen dazu aufgefordert, Muḥammad, ebenso wie Gott und die Engel es tun, mit Segensgruß willkommen zu heißen.¹

Durch die zahlreichen Friedensgrüße, die in die *mevlid*-Werke eingewoben sind, wird das Rezitieren dieser Dichtung zu einer spirituellen Tätigkeit sublimiert und ist durch die Augen der Gläubigen um ein Vielfaches an Wert und Schönheit über ihre eigentliche Form hinaus geachtet. Daher ist das Studium dieser Literaturgattung auch eine Studie der ethischen und emotionalen Wertvorstellungen muslimischer Autoren. Diese Sicht muslimischer Schriftsteller in diesem Genre gipfelt wohl darin,

¹ Koran, 33:56: „Gott und seine Engel sprechen den Segen über den Propheten. O ihr, die ihr glaubt, sprecht den Segen über ihn und grüßt ihn mit gehörigem Gruß.“ Zitiert aus: *Der Koran*, Übersetzt und kommentiert von Adel Theodor Khoury, Gütersloh 2007, [in der Folge: *K*], p. 402.

dass sie einen *ḥadīṣ-i ḳudsī*, einen außerkoranischen Ausspruch Gottes,² zur maximalsten Preisung des Propheten zitieren, wie etwa: “Wenn du [Muḥammad] nicht wärest, hätte Ich diese Welt nicht geschaffen.”³

Die osmanische Sprache in ihrer geschwisterlichen Übereinkunft von Türkisch, Arabisch und Persisch verleiht der osmanischen Dichtung einen besonderen Reiz: Religiöse arabische Verbalnomen, gerne mit zahlreichen persischen Adjektiven ergänzend geschmückt, erhalten oftmals durch die türkischen Finalverben eine weitere dynamische Richtung. Die osmanische Literatur ist eine Synthese von unterschiedlichen Strängen der islamischen Kulturgeschichte und lässt den philologischen Fachblick ideengeschichtliche Rückschlüsse ziehen. Leider konnte

² *Aḥādīṣ-i ḳudsī* (Pl.) sind somit eine wesentliche Quelle für Muslime neben dem Koran und den *ḥadīṣ*-Aussagen des Propheten. Es wurden eigene Sammlungen an *ḥadīṣ-i ḳudsī*-Berichten zusammengestellt. Vgl. u.a.: Ibn ‘Arabī, Muḥiddīn: *Divine Sayings, The Mishkāt al-Anwār of Ibn ‘Arabī*, Arabic Text and English Translation, Stephen Hirtenstein and Martin Notcutt, Oxford 2004.

³ Vergleiche den Vers in dem *Mevlūd-ı Keşfi*, Leidener Handschrift (Hs.), Blatt 4b₃, Vers 60, in der Kairiner Hs. Blatt 3a₁₂, Vers 61, und in der Istanbuler Arbeit; I 5a₃, Vers 51: [...] *ger sen olmasañ yaratmazdum cihān*. Der zugrundeliegende *ḥadīṣ* kommt jedoch nicht in den großen *ḥadīṣ*-Werken vor, aber etwa in dieser *ḥadīṣ*-Sammlung: Aḡlūnī, *Kaşfu l-ḥafā*, [ohne Angabe der Edition, Ort u. Zeit], Bd. 2, p. 168 u. 191, entnommen aus: Süleyman Uludağ, „Süleyman Çelebi'nin İnanç ve Fikir dünyası“, in: *Süleyman Çelebi ve Mevlid, Yazılısı, Yayılışı ve Etkileri*, ed. Mustafa Kara - Bilal Kemikli, Bursa 2007, p. 189; bzw. auch in: ‘Alīyu l-Qārī, *Al-asrāru l-marfū‘a fi’l-aḥbāru l-mavzū‘a*, ediert bei: Muḥammad b. Luṭfī aṣ-Şabbāḡ, al-Kutubu l-İslāmī, zweite Auflage, Beirut 1986, p. 288 (*ḥadīṣ*-Nummer: 385), entnommen aus: Murat Gökalp: „İslāmî'nin Mesnevî'sinden Hareketle Türk-İslām Edebiyatında Peygamber Tasavvurunun Tespit ve Tahlil İhtiyacı Üzerine“, in: *Çukurova Üniversitesi, İlahiyat fakültesi dergisi*, Cilt 3, Sayı 1 (Ocak-Haziran 2003), p. 279.

dieser Aspekt der Analyse hinsichtlich der *mevlid*-Literatur nur ansatzweise in diese Arbeit Eingang finden, da dieses Thema weit über den Rahmen der Zielsetzung hinausgegangen wäre. Doch wurden offene Fragen der Bedeutung einiger Textstellen zum Anlass genommen, um Aspekte der islamischen Geistesgeschichte zu erwähnen und diese im Fußnotenapparat ein wenig zu beleuchten.

Weiters ist anzumerken, dass in den osmanischen *mevlid*-Werken zumeist ein einfaches Türkisch gegenüber dem ausgeschmückteren Stil der sogenannten *dīvān*-Literatur vorgezogen wird. Es ist in diesem hier behandelten Werk das Vokabular, wenn es nicht türkischen Ursprungs ist, vorwiegend ein arabisches, da dies durch das religiöse Thema dominiert.

Die Ausgangslage dieser Diplomarbeit war eine einzige Hs. in Leiden mit einer unklaren Autorenschaft. Im Zuge der Ausarbeitung der Leidener Hs. und der Nachforschungen über den Autor gelang es eine weitere Hs. aus Kairo und ebenso eine Transkription einer Hs. aus Istanbul ausfindig zu machen und in die Analyse miteinzubeziehen. Durch die erweiterte Recherche zur Person und den Hss. bekam dieses *mevlid*-Werk eine klarere Kontur, trat deutlich aus dem Dunkel der Vergangenheit hervor und wird in naher Zukunft als kritische Edition ausgearbeitet. Ebenso konnte auf die offene Frage nach der Autorenschaft eine schlüssige Antwort gegeben werden.

1.2. Transkription, Orthographisches und Fachtermini

Es wird das Transkriptionssystem der türkischen *TDVİA*, *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*,⁴ verwendet. Ausnahme ist die Schreibung des geschlossenen e (è) nach der adaptierten Transkriptionsanleitung der Zeitschrift der *Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG)*.⁵ Arabische Einschübe und Eigennamen werden nach der *DMG*, Modus Arabistik Wien, transkribiert. In einigen Titelangaben findet sich auch das Transkriptionssystem der *EF*, *Encyclopaedia of Islam, New Edition*.⁶ Daher ist eine Auflistung der variierenden Sonderzeichen der drei Systeme von Nutzen. Sind die Zeichen in den dreien identisch, wird hier nur die *TDVİA* angeführt:

Konsonant	<i>TDVİA</i>	<i>DMG</i>	<i>EF</i> ²	Konsonant	<i>TDVİA</i>	<i>DMG</i>	<i>EF</i> ²
ا	ʾ			ص	ṣ		
ب	b			ض	ẓ/ḍ	ẓ	ḍ
پ	p			ط	ṭ		
ت	t			ظ	ẓ		
ث	ṯ	ṯ	<u>th</u>	ع	ʿ		
ج	c	ğ	<u>dj</u>	غ	ğ	ğ	<u>gh</u>

⁴ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1988-. Hier kurz als *TDVİA* bezeichnet.

⁵ *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft: ZDMG*, Wiesbaden 1847- .

⁶ *Encyclopaedia of Islam, New Edition*, (*EF*), ed. by H. A. R. Gibb et al., Bde. 1-11, Leiden 1960-2002.

چ	ç	č	č	ف	f		
ح	ḥ			ق	ḳ	q	q
خ	ḫ	ḫ	<u>kh</u>	ك	k		
د	d			ل	l		
ذ	z	z	<u>dh</u>	م	m		
ر	r			ن	n		
ز	z			ه	h		
ژ	j	ž	<u>zh</u>	و	v	w	w
س	s			ي	y		
ش	š	š	<u>sh</u>				

Zum Orthographischen: Die Großschreibung der Eigennamen wird auch auf die islamischen Beinamen Gottes, *asmāʿu l-ḥusnā*⁷, angewendet. Fremdwörter, die in das Deutsche Eingang fanden wie „Koran“, „Sufi“⁸ oder „Sultan“ werden ohne

⁷ *asmāʿu l-ḥusnā* (arab.): „die schönsten Namen“; im Koran werden diese erwähnt u.a. in *K* 7:179: „Gott gehören die schönsten Namen. Ruft Ihn damit an.“ *K*, p. 207. Diese Namen Gottes sind in verschiedenen Sammlungen als Gebetsformel tradiert worden und stellen in der islamischen Mystik, *taṣawwuf*, ein wichtiges Element der Gotteserkenntnis dar.

⁸ Sufis (*Ṣūfī*) sind muslimische Mystiker, die ab dem 8. Jh. so bezeichnet wurden. Die bekanntere Benennung dieser Frommen stammt aus dem Persischen: Derwische. Sufis stellen die direkte Gotteserfahrung über alle Ziele des menschlichen Lebens und sind neben den Rechtsgelehrten die stärkste lehrende Kraft im Islam. Offen gegenüber Poesie, Tanz und Musik nützen sie diese Kunstformen in ihren Meditationen und Wegen der Verinnerlichung. Weitreichende

Transkriptionszeichen geschrieben. Abgekürzt werden wie üblich: Hs. für Handschrift, in der Mehrzahl Hss., Ms. für Manuskript und Ktp. für *kütüphane*, Bibliothek. Die Genre-Bezeichnung *mevlid* ist von der spezifischen Werkbezeichnung des Wortes *mevlūd*, wie etwa im Titel *Mevlūd-ı Keşfî*, nur insofern zu unterscheiden als die Bezeichnung *mevlūd*, oder auch *mevlut* und *mevlüd*, sich generell im türkischen volkstümlichen und alltäglichen Sprachgebrauch findet, wobei *mevlut* und *mevlüd* in der Mehrheit der türkischen Bevölkerung häufiger in der Verwendung sind als *mevlūd*.

Folgende Fachtermini, die in dieser Arbeit Verwendung finden, sind definierbar als:

Besmele: Bezeichnung für *Bi-smi l-lāhi r-Raḥmāni r-Raḥīm*, „Im Namen Gottes des Barmherzigen und Gnadenreichen“, Eröffnungsworte der Koransuren⁹, ebenso eine Gebetsformel, die Muslime rezitierend an den Anfang ihrer Handlungen setzen.

beyt: arab., bedeutet Haus, wie auch Vers als Einheit von zwei Vershälften.

ḍamma ist der u -Vokal im Arabischen, im Osmanisch-Türkischen: u/ü.

Auslegungen des Koran und der Prophetenworte wurden von den Sufis mit allegorischen Umschreibungen der eigenen Gotteserfahrungen verbunden und mit detailvollen Analysen des Innenlebens und der Kosmologie verknüpft. Eindrücklich sind in diesem Zusammenhang die Tagebücher der Sufis, die sie als Gewissensspiegel (*muḥāsaba*) und Aufzeichnung der Innenschau (*mušāhada*) oftmals über Jahrzehnte geführt haben. Vgl. u.a Ruzbihan Baqli, *The Unveiling of Secrets*, translated by Carl W. Ernst, Chaper Hill 1997. Oder: Niyazî-i Mıṣrî, *Niyazî-i Mıṣrî'nin Hatıraları*, hazırlayan Halil Çeçen, İstanbul 2006.

⁹ Ausgenommen ist die neunte Sure des Korans, die ohne diese Einleitung beginnt.

defektive Schreibung ist im Osmanischen mittels der arabischen Schrift u.a. das teilweise Ausschreiben von Kurzvokalen.

fatha ist der a -Vokal im Arabischen, im Osmanisch-Türkischen: a/e.

ğazel: Liebesgedicht mit dem Reimschema aa, xa, xa, xa,

hadīs ist in diesem Kontext ein übermittelter Ausspruch bzw. Handlungsbericht über den Propheten Muḥammad.

imāle ist die Längung einer kurzen Silbe aus metrischen Gründen.

istikāf: als stilistisches Mittel werden mehrere Wörter mit einer gemeinsamen morphologischen Wurzel in einem Text nah aneinander gebraucht oder es wird der Anschein einer gemeinsamen Wurzel vorgetäuscht.

izāfet-i ist die persische Genitiv-Verbindung und attributive Verkettung von zwei Worten mittels eines i-Vokales im klassischen Neupersisch. In der osmanischen Wiedergabe kann nach der türkischen Vokalharmonie das „i“ zu „ı“ geformt werden.

kaşīde sind Lobgedichte mit dem Reimschema aa, xa, xa, xa, ...

kasra ist der i -Vokal im Arabischen, im Osmanisch-Türkischen: i/ı.

mahlaş ist der Dichtername eines Verfassers.

mecmū'a ist eine geordnete Sammlung an Schriften wie Traktaten und Gedichten.

meşnevī ist eine Doppelreim-Gedichtform, mit Reimstruktur aa,bb,cc, ...; zumeist mit kürzeren Metren, sie zeichnet sich auch durch die große Länge der Gedichte aus.

mısrā' ist eine Vershälfte (*hemistichion*) eines Verses (*beyt*).

mūnācāt ist ein Anflehen Gottes, aber ebenso eine Gebetsdichtung.

naʿt: Preisungsdichtung, die vorwiegend dem Propheten Muḥammad, wie auch den vier Kalifen gewidmet ist. Es gibt ebenso Lobgedichte dieser Art auf Sufi-Heilige.

plene-Schreibung ist im Osmanischen das Ausschreiben von Kurzvokalen in arabischer Schrift.

redif ist in Gedichten ein sich wiederholendes Element der Reimendung.

ṣerḥ ist im Bereich der Literatur eine Interpretationsarbeit zu einem Werk.

ṭarīka: Derwischorden.

tekke: Derwischordenshaus.

tevhīd ist das Bekenntnis der Einheit Gottes.

ziḥāf ist die Kürzung einer langen Silbe aus metrischen Gründen.

1.3. Abkürzungen der Literaturhinweise:

- Ateş, *Mevlid* Ahmed Ateş, *Süleymân Çelebi, Vesîletü'n-necât, Mevlid*, haz. Ahmed Ateş, Ankara 1954.
- Eİ* *Encyclopaedia of Islam*, New Edition, ed. by H. A. R. Gibb [et al.]. Vol. 1-11, Leiden 1960-2002.
- Işhâq Ibn Işhâq, *Das Leben des Propheten*, Aus dem Arabischen von Gernot Rotter, Kandern 1999.
- K* *Der Koran*, Übersetzt und kommentiert von Adel Theodor Khoury, Gütersloh 2007.
- Köksal M. Fatih Köksal, *Mevlid-nâme*, Ankara 2011.
- Rabghūzī Al-Rabghūzī, *The Stories of the Prophets, Qişaş al-Anbiyā', An Eastern Turkish Version*, Volume Two, Translated into English by H.E. Boeschoten, J.O'Kane and M.Vandamme, Leiden 1995.
- Sīrat Rasūl* Ibn Işhâq, *The Life of Muhammad, A Translation of Işhâq's Sīrat Rasūl Allāh*, with Introduction and Notes by A.Guillaume, Oxford 1955.
- Ṭabarī Ṭabarī, *The History of al-Ṭabarī (Ta'rīḫu r-rusul wa'l-mulūk)*, Vol. 1-9, Bibliotheca Persica, ed. by Ehsan Yar-Shater, New York 1990.
- TDE* *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, Devirler, İsimler, Eserler, Terimler*, İstanbul 1982.
- TDVİA* *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1988 - .

1.4. Thema, Ziel und Struktur der Arbeit

In dieser Diplomarbeit wird ein bis dato nicht vollständig ediertes *mevlid*-Gedicht eines osmanischen Dichters in der Weise vorgestellt, dass der Inhalt sowie die Form des Werkes und dessen ideengeschichtliche Grundzüge umrissen und analysiert werden. Eine vergleichende Teiledition mit Gegenüberstellung mehrerer Hss. wird miteinbezogen und die Frage der Autorenschaft behandelt. Eine Transkription des Geburtsthemas sowie eine Teilübersetzung daraus gewähren Zugang zum Thema und ebenso zum Stil des Werkes. Vorangestellt wird ein kurzer Blick in die Tradition der *mevlid*-Gedichtgattung, weiters eine orthographische und stilbezogene Analyse des Quellenmaterials. Die erwähnte Teilübersetzung schließt die Arbeit ab und diese wird durch einen kurzen Kommentar zu relevanten Punkten der islamischen Theologie, Mystik und Geschichte ergänzt.

Im fortgeschrittenen Stadium der Ausführung dieser Diplomarbeit konnte eine türkische Abschlussarbeit (*mezuniyet tezi*) aus dem Jahre 1969 ausfindig gemacht werden,¹⁰ worin auf Basis einer inzwischen verloren gegangenen Hs.¹¹ dieses *Mevlūd-ı Keşfi* transkribiert wurde. Diese Hs. wird hier I (für Istanbul) genannt und

¹⁰ Bekir Ay, *Keşfi'nin Mevlidi*, Abschlussarbeit, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkoloji bölümü, Türkiyat Enstitüsü Nr: 4277, İstanbul 1968-1969. Diese türkische Arbeit gibt nur den Text in Transkription wieder und weist nur zwei kurze Absätze über die Person des Dichters auf.

¹¹ Mehrere Nachforschungen in den Archiven der Edebiyat Fakültesi der İstanbul Üniversitesi haben kein Ergebnis über den Verbleib der Hs. erbracht.

weist merkliche Unterschiede zu der zuvor bearbeiteten Hs. aus Leiden (L) auf.¹² Einige wenige Textabschnitte der Hs. I sind nicht in L enthalten. Durch die Transkription der Hs. I ergab sich aber eine neue Ausgangslage, die eine Gegenüberstellung von Handschriften ermöglichte. Schließlich konnte nach zweijähriger Bemühung eine Kairiner Hs.¹³ (K) selbigen Werkes gesichtet und als Kopie erhalten werden. Sie wurde in die Analyse miteinbezogen. Mit diesen drei Quellen konnte das Werk in seiner Gesamtform besser erkannt und eine vergleichende Teiledition gemacht werden. Einige Fragen bezüglich des Urtextes dieses fast 500 Jahre alten Werkes wurden ebenso mittels eines hypothetischen Ansatzes gestellt und beantwortet.

Die Diplomarbeit über dieses *mevlid*, welches als eines der frühesten osmanischen Werke dieser Art gilt, soll einen bescheidenen Beitrag zur wissenschaftlichen Forschung des *mevlid*-Genres liefern.

¹² Die hier vorliegende Teiltranskription der Hs. L stützt sich grundsätzlich nicht auf die von Bekir Ay stammende Transkription, da sie vor deren Auffinden getätigt wurde.

¹³ Siehe Katalog: *Mısır Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu (1870-1980)*, Cilt- IV (L-Y), Kairo 1992, p. 194: *Mevlūd-ı Keşfî, fihris* 4848, Hs. in der Kairiner Nationalbibliothek unter: *Hadîş turkî*14.

2. Die *mevlid*-Literatur

2.1. Allgemeines zum *mevlid*-Genre

Das Wort *mevlid* ist arabischen Ursprungs, basierend auf den Radikalen *v-l-d*. *Mevlid* als *nomen loci et temporis* steht für: Ort und Zeit der Geburt. Im islamischen Kulturraum ist das Wort *mevlid* (*mawlid/ maulid*) auch ein Terminus für einen Gedenktag an einen Verstorbenen. Es ist der Jahrestag der Geburt oder des Todes dieser Person entweder nach dem Mondjahr oder nach dem Sonnenjahr. Dieses Gedenken des Verstorbenen dient als Gelegenheit der Fürbitte für den Verstorbenen oder auch als Mehrung der Segenshilfe für einen selbst.¹⁴ Vor allem gilt dieses Gedenken als verdienstlich, wenn es sich bei dem Verstorbenen um einen Frommen und „Gottesfreund“, *veli*,¹⁵ handelt.

Im Besonderen wird aber *mevlid* mit dem Geburtstag des Propheten Muḥammad in Verbindung gebracht. Die Literaturbezeichnung *mevlid* ist als Dichtungsform eng verwoben mit den Feierlichkeiten des Gedenkens an den Propheten. *Mevlid* als Bezeichnung findet sich auch im Zusammenhang mit Festlichkeiten rund um

¹⁴ Vgl.: Neşet Çağatay: „The Tradition of Mawlid Recitations in Islam Particularly in Turkey“ in: *Studia Islamica* No. 28, Paris 1968, p. 127-128.

¹⁵ Zumeist werden mit *veli* Sufis bezeichnet.

Sterbetage von bestimmten Sufi-Heiligen.¹⁶ Es wurden und werden für diesen Anlass Preisungsgedichte auf diese Frommen verfasst und mit viel Kunstfertigkeit rezitiert.

Im Mittelpunkt dieses vitalen Genres stehen jedoch die Lobgedichte an den Propheten Muḥammad. Es werden darin vor allem seine Geburt, aber auch seine Eigenschaften und sein Charakter, seine Wunder,¹⁷ sein Verscheiden und sein Wirken beschrieben. Die hagiographischen Elemente und vor allem die Wundertaten darin betonen mehr das Erzählerische, und die Eigenschaften Muḥammads wiederum heben in der *mevlid*-Dichtung mehr das Poetische in den Vordergrund.

Die Eigenschaften und Charaktermerkmale des Propheten werden ebenso durch sein Verhalten in den *mevlid*-Gedichten dargestellt. Sein Verhalten wird zur Vorgabe und seine guten Gewohnheit, *sunna*, wird beinahe zur religiösen Pflicht, *farḍ*, bei den Gläubigen. Diese ethische Komponente in der Dichtung des *mevlid* wird durch die schöne Rede und den Beschreibungen des Wohlverhaltens des Propheten verstärkt.¹⁸ Hierbei ist auch folgender *hadīs* von Muḥammad von

¹⁶ Kriss, R. und Kriss-Heinrich, H.: *Volksglaube im Bereich des Islams*. Band I. *Wallfahrtswesen und Heiligenverehrung*, Wiesbaden 1960, p. 7.

¹⁷ Eine Auflistung von häufig genannten Wundertaten findet man in der Arbeit von Zeren Tanındı, *Siyer-i Nebî, İslâm Tasvir Sanatında Hz. Muhammed'in Hayatı*, İstanbul 1984, p. 29-30.

¹⁸ Vergleiche den Abschnitt über die Eigenschaften des Propheten im *Mevlūd-ı Keşfi* weiter unten auf Seite 100.

Bedeutung: „Ich wurde gesandt um Wohlverhalten (*aḥlāk*) zu vervollständigen.“¹⁹

Dieser Begriff des Wohlverhaltens wird im Arabischen *aḥlāk* genannt und besteht morphologisch aus den Wurzeln *ḥ-l-k*. Es ist damit ebenso das Erschaffen (*ḥalaqa*) bezeichnet und weiters daraus abgeleitet die natürliche Veranlagung (*ḥuluḳ*), die im Koran (*K* 68:4) auf die Eigenschaft des Propheten hinweist: „Wahrlich du verfügst über eine außerordentliche Veranlagung (*ḥuluḳin ‘aẓīmin*).“ Da diese im Islam erachtete von Gott gegebene Veranlagung des Menschen aus dem Inneren neu erarbeitet werden kann, ist damit das schöpferische Gestalten des eigenen Lebens durch das Verhalten ableitbar. Und dem gleich dient das Schöpferische in dieser Dichtung als ein Weg der Verfeinerung der Ethik.

Die *mevlid*-Dichtung wird gut memoriert und zumeist frei vorgetragen.²⁰ Sie dient ebenso dem religiösen Bildungserwerb und es werden darin in kunstvoller und didaktischer Weise neben den frommen Zielen der Preisung auch historische und kosmologische Aspekte der Religion sowie sufische Pietät mitgelehrt.

Was lässt aber einen Muslim oder eine Muslimin in der Prophetenlebens-Dichtung über die Geschehnisse der Geburt sowie die Höhen und Tiefen im Leben

¹⁹ Vgl.: Imam Muslim, *Sahih Muslim, Arabic-English*, rendered into English: Abdul Hamid Siddiqi, Lahore 2001, Nr. 6017.

²⁰ Der Vortrag dieser Gedichte mittels musikalischer Melodiefiguren ist sehr verbreitet. Im Kapitel 2.3 wird dieses Thema behandelt.

Muḥammads nachsinnen und nachempfinden? Es sind wohl neben der Prophetenverehrung und der Liebe zu ihm die emphatischen Kräfte im Menschen, die ihn über Jahrhunderte der Distanz und der veränderten Umstände das wiedererkennen lassen, was man im eigenen Leben ebenso erfährt: Geburt, Werdegang und die Wechselhaftigkeit des Lebens.

Schon sehr früh war sich die islamische Glaubensgemeinschaft bewusst, dass sie die Lebenswelt des Propheten nicht durch das Studium des Koran und den *ḥadīs*-Sammlungen allein, sondern mittels der eigens geschaffenen Biographie-Literatur, *sīra* genannt, besser verstehen würde können. Die *sīra*-Literatur lässt die Gläubigen im Rückschluss die historischen Zusammenhänge und Inhalte des Korans durch die chronologische Ordnung besser nachvollziehen. Ibn Ishāq (m. 150/768), der erste Biograph des Propheten, erfasste dieses Bedürfnis und Ibn Hiṣām (m. 214/830) schuf auf der Grundlage der Arbeit des Ibn Ishāq das wesentlichste Werk dieses Genre.²¹ Die *sīra*-Literatur hat somit den Vorteil, die in den *ḥadīs*-Sammlungen thematisch geordneten Aussagen und Handlungen des Propheten Muḥammad in einem chronologisch gefassten Rahmen als Lebenslauf darzustellen.

²¹ Ibn Hesham, *The Prophet's Biography, As-Sīrah Nabawiyyah by Ibn Hesham*, Translated by Mohammad Mahdi Al-Sharif, Beirut 2006.

Hier wird aber auf die Arbeit Ibn Ishāqs zurückgegriffen: Ibn Ishāq, *The Life of Muhammad, A Translation of Ishāq's Sīrat Rasūl Allāh, with Introduction and Notes by A. Guillaume*, Oxford 1955 [in der Folge: *Sīrat Rasūl*].

Doch es ist nie ohne künstlerische Bereicherung gegangen. Noch war es möglich, über den Propheten und seine Wirksamkeit in rein nüchternen Aufsätzen zu berichten. Die Liebe zu ihm brachte reiche dichterische Ergebnisse hervor. Unter den Arabern war es auch zur Zeit des Propheten üblich, aktuelle Geschehnisse mittels Preisungs- und Schmähdichten zu verbreiten. Vor allem von Ḥassān ibn Ṣābit,²² der wahrscheinlich um 40/650 verstorben ist, sind solche Dichtungen von Preisung des Propheten und seiner Gefährten und Schmähung seiner Feinde erhalten.²³ Der Anfang der *mevlid*-Dichtung ist in diesen frühen Preisungsgedichten an den Propheten zu suchen. Ibn Hiṣām gibt zum Beispiel in seiner *sīra* an die drei Dutzend Preisungsgedichte von Ḥassān ibn Ṣābit wieder.²⁴

Berühmt wurde vor allem ein Lobgedicht eines Zeitgenossen des Propheten, Ka'b bin Zuhayr.²⁵ Als der Prophet dieses Gedicht vernahm, schenkte er ihm seinen Umhang, *burda*. Daher ist dieses Gedicht „Das Lobgedicht des Umhangs“, *Ḳasīdatu l-burda*, genannt worden.²⁶ Dies zeigt auch, dass die Dichtung zur Zeit des Propheten einen sehr hohen Stellenwert inne hatte und vielleicht viel mehr an Bedeutung für den Einzelnen genoss, als wir heute verstehen können.

²² Vgl. *EF*, Bd.3, p. 271: s.v. Ḥassān b. Thābit (W. °Arafat).

²³ Vgl. Ibn Ishāq, *Das Leben des Propheten*, [in der Folge: Ishāq], Kandern 1999, p. 173. Diese deutsche Übersetzung umfasst lediglich ein Viertel des Originals.

²⁴ *EF*, Bd.3, p. 272: s.v. Ḥassān b. Thābit.

²⁵ *EF*, Bd. 4, p. 316: s.v. Ka'b bin Zuhayr (R. Basset); dessen genaue Lebenszeit ist nicht bekannt.

²⁶ *EF*, Bd.7, p. 895: s.v. Mawlid (J. Knappert).

Das spezifische Genre der *mevlid*-Dichtung, geboren wohl um das 9. Jh. im ägyptischen Raum,²⁷ wurde zu einem eposhaften Vehikel um sowohl Bildung zu fördern, wie auch dem Herzensdrang nachzugehen, die Liebe zum Propheten zum Ausdruck zu bringen.

Unter der Fatimiden-Herrschaft (296-566/909-1171) entstanden Feierlichkeiten rund um den Geburtstag des Propheten, am zwölften *Rabī'u l-awwal* des Mondkalenders. Da einige Gelehrten der Ansicht waren, der Geburtstag des Propheten sei auf den achten *Rabī'u l-awwal* zu legen, begannen die Festaktivitäten öfters vor dem zwölften dieses Monats.²⁸ Auch der nahen Familie des Propheten, *ahlu l-bayt*, wurden spezifische Tage innerhalb dieser schiitischen Fatimiden-Dynastie gewidmet. Weiters sind Feierlichkeiten im Geburtshaus des Propheten in Mekka dokumentiert, doch sind diese erst ab dem 12. Jahrhundert belegbar.²⁹

²⁷ Vgl: N.J.G. Kaptein, *Muhammad's Birthday Festival, Early History in the Central Muslim Lands and Development in the Muslim West until the 10th/16th Century*, Leiden 1993, p. 22.

²⁸ Vgl. Ahmed Ateş, *Süleymân Çelebi, Vesîletü'n-necât, Mevlid*, yazarı ve mevlid hakkında araştırmalar ile birlikte bilinen en eski elyazması nüshalara göre bastıran Ahmed Ateş, Ankara 1954, [in Folge: Ateş, *Mevlid*] p.7.

Die Feierlichkeiten sind traditionell nahezu eine Woche andauernd. In Pakistan konnte ich 2010 die Feierlichkeiten der Geburt des Propheten mit staatlich organisierten Veranstaltungen verteilt über den gesamten Monat *Rabī'u l-awwal* beobachten.

²⁹ *EF*, s.v. Mawlid (J. Knappert).

Mittels dieser epischen Dichtungsform konnte einem Auditorium, gleich wie bei der Koranrezitation, in melodisch fortlaufender Bewegung ein steter Fluss an Information vermittelt werden. Die epische Ordnung in der Dichtung wurde durchaus als Spiegelung göttlicher Harmonie empfunden und setzte das Schöne der Kunst in Beziehung zur empfundenen Schönheit Gottes.³⁰

Als ein Ausdruck von besonderer poetischer und spiritueller Schönheit gelten im arabischen Raum al-Būṣīrī (608-693/1212-1294) Propheten-Lobeshymnen *Burda* und *Hamziyya*.³¹ Al-Būṣīrī war ein Sufi-Dichter der beginnenden *Ṣāziliyya*³²-Ordensbewegung in Ägypten. Die *Burda* erhielt ihren Namen auf Grund einer Begebenheit, die uns al-Būṣīrī selbst berichtet. Während er unter einer schweren Erkrankung litt, erschien ihm im Traum der Prophet und umkleidete ihn wohl mit seinen Mantel. Auf diesen Traum hin sei seine Genesung eingetreten. Diese Gnade sei ihm durch das zuvorige Verfassen des Lobgedichtes zugekommen. Auch aus diesem Grund wird sein panegyrisches Werk gerne mit Genesungswünschen

³⁰ Der Islamwissenschaftler Navid Kermani betont in seiner Arbeit *Gott ist schön, Das ästhetische Erleben des Koran*, München 2000, dass in der islamischen Kultur das Schöne als Medium des religiösen Empfindens stets mitrezipiert wird. So ist das Rezitativ des Korans für den Hörenden ebenso eine ästhetische Erfahrungswelt.

³¹ *EF*, Bd.1, p. 1343: s.v. Būṣīrī (H. Lammes).

³² Der Derwischorden, der vor allem in Nordafrika verbreitet ist, geht zurück auf Abū'l-Ḥasan aṣ-Ṣāzili, (ca. 593-656/1196-1258) aus Marokko. Berühmt wurden die Lehren des aṣ-Ṣāzili durch die Schriften des Ibn 'Aṭā' Allāh (m. 709/1309) aus Ägypten. Vgl: *The Sufi orders in Islam*, J. Spencer Trimingham, Oxford 1971, p. 46-51. Sowie: *EF*, Bd.9, p. 172, s.v. *Shādhiliyya* (P. Lory).

verbunden rezitiert. Das *Burda*-Gedicht ist ebenso als Segenshilfe in einer alten ägyptischen Villa aus dem 16. Jh. als durchgehende Bandkalligraphie im oberen Wandbereich durch das gesamte Haus gehend zu finden.³³ Beinahe ein osmanisches Äquivalent dieser Segensmehrung durch die erwünschte Präsenz des Propheten im eigenen Haus ist die kalligraphisch angelegte stilisierte Sichelform des berühmten Gedichtes von dem osmanischen Dichter Ḥākānī (m. 1015/1606)³⁴, das als gerahmtes Gedicht an den Wänden zu finden ist. Diese Kalligraphie ist auch heute noch in der Türkei sehr beliebt. Das Gedicht beschreibt die Gestalt des Propheten, die *ḥilye-i şerif*.

Selbst die Rechtsgutachten, *fatwās*, und ihre Anschuldigung der unerlaubten Erneuerung, *bid'a*, des erzkonservativen Ibn Taymiyya (m. 728/1328)³⁵ gegenüber den *mevlid*-Feierlichkeiten, haben nicht einmal bei seinem ideologischen Nachfolger Ibn Kaşır (m. 774/1373) gefruchtet. Im Gegenteil, es hat dazu geführt, dass dieser ebenso zur Feder griff und eine Preisung des Propheten verfasste.³⁶ Dies zeigt auch,

³³ Es handelt sich um das berühmte Bayt as-Suḥaymī in der fatimidischen Altstadt Kairos. Die leitende Restauratorin erklärte mir bei der Führung durch das Haus im Februar 2009, dass dieses Gedicht als Wandkalligraphie in einigen Villen dieser Art zu finden ist.

³⁴ Vgl. EI², Vol.4, s.v. *Khākānī* ((Fahīr İz).

³⁵ Aḥmad ibn Taymiyya war ein Vertreter der salafitischen Bewegung und dient den Wāḥābīten bis heute als generelle Referenz. Er sah die sufische Einheitslehre, *waḥdatu l-wuḡūd*, des Sufi-Gelehrten Ibnu l-'Arabī (560-637/1165-1240) als schweres Vergehen gegen die *salafu ṣ-ṣāliḥ*, den lauterer Nachfolgern der ersten Prophetengeneration. Er wurde zum Vorreiter der meisten Gegner der Lehren des Ibnu l-'Arabī und kämpfte gegen die metaphysischen Ansichten der Sufis. Vgl.: Alexander Knysh, *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition - The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, New York 1999.

³⁶ Annemarie Schimmel, *And Muhammed is His Messenger: The Veneration of the Prophet in*

dass sich die Liebe der Muslime zum Propheten nicht durch Polemiken und Rechtsgutachten eingrenzen läßt.

Die *mevlid*-Dichtung steht dem Genre der *mīrāc-nāme*, der Himmelfahrts-Literatur, nahe. Diese beinhaltet die Beschreibung der Erfahrungen des Propheten Muḥammad während einer nächtlichen Erhebung in die himmlischen Regionen, in der er die sieben Himmel, den Thron Gottes und die größte Nähe zu Gott erreicht. Wesentliche Inhalte der Himmelfahrt sind ebenso die Begegnungen des Propheten Muḥammad mit anderen Propheten in den verschiedenen Himmeln. Die Himmelfahrt wird in den Koran-Suren *Nağm* (K 53:9) und *al-Isrā'* (K 17:1), aber auch in den *ḥadīṣ*-Sammlungen wie z.B. *Ṣaḥīḥ Muslim*³⁷ erwähnt. Ebenso ist sie in der *sīra*-Literatur zu finden, wie bei Ibn Ishāq.³⁸ Dieses Thema findet sich als fixer Bestandteil in den *mevlid*-Gedichten. Zum Beispiel nimmt im Leidener *mevlid* diese Sequenz 123 von insgesamt 781 Versen ein. Die Himmelfahrt des Propheten wurde von allem Anfang an von den Dichtern in schillernden Farben ausgeschmückt und gehört zu den erbaulichsten Texten der islamischen Volksliteratur, weiters der Sufi-Werke, wie auch zu jenen der höfischen epischen Literatur.

Islamic Piety, [in der Folge: Schimmel], Chamber Hill 1985, p. 146.

³⁷ Vgl.: Imam Muslim, *Saḥīḥ Muslim*, Bd. 2, p. 113-127.

³⁸ *Sīrat Rasūl*, p. 181-187.

Die Übermittlung der Himmelfahrts-Geschichte ist vor allem über Ibn ‘Abbās (m. 68/687), einem jungen Gefährten des Propheten, in die kanonischen *ḥadīṣ*-Werke von Buḥārī (m.256/870), Tirmizī (m. 279/892) und in das Werk des Historiker Ṭabarī (m. 310/923) übergegangen.³⁹ Die Volksliteratur wiederum folgt der Struktur des Genres der *qiṣāṣu l-anbiyā*, der Propheten-Geschichten.⁴⁰ Anders verhält es sich mit der Sufi-Literatur. Von Niṣabūr in Persien beginnend, wurden vor allem von den Sufis Sulamī (m. 412/1021) und Ḳuṣayrī (m. 465/1072) die kosmologischen Aspekte der Himmelfahrt und der inneren Entwicklungsschritte von Mystikern im Verhältnis zur Himmelfahrt behandelt.⁴¹

Der historische Übermittlungsweg der *mevlid*-Feierlichkeiten von den Seldschuken in das Osmanische Reich ging wohl von Arbil im heute kurdischen Irak aus. In Arbil wurden von Fürsten wie Muẓaffer ad-Dīn Kökböri (585-630/1190-1233) große Volksfeste zu Ehren der Geburt des Propheten veranstaltet. Auffallend ist hierbei, dass die Bewegung dort zuerst in den Derwischkonventen begann und dann von den

³⁹ Ṭabarī, *The History of al-Ṭabarī (Ta’rīḫu r-rusul wa’l-mulūk)*, Bibliotheca Persica, ed. by Ehsan Yar-Shater, New York 1990, Vol 6, p.78-80.

⁴⁰ Al-Rabghūzī, *The Stories of the Prophets, Qiṣaṣ al-Anbiyā’, An Eastern Turkish Version, Volume Two*, Translated into English by H.E. Boeschoten, J.O’Kane and M.Vandamme, Leiden 1995, p. 593-623. Dieses Werk ist zwar nicht als ein Beispiel der Volksliteratur zu verstehen, jedoch ist der narrative Charakter darin von selber Art.

⁴¹ Vgl: Frederick S. Colby, *Narrating Muḥammads Night Journeys, Tracing the Development of the Ibn ‘Abbās Ascension Discourse*, New York 2008, p. 116 u. 168.

Fürsten im großen Stil als Volksfest ausgeweitet wurde.⁴² Es bestätigt ebenso, dass die Prophetenverehrung in der *mevlid*-Literatur, neben den darin verstreuten inhaltlichen sufischen Bezügen, auch historisch eine sufische Tradition der zeremoniellen Rezitation der *mevlid*-Werke in den Derwischkonventen aufweist. Dieser mystische Bezug und seine Öffentlichkeitswirkung als Rezitation bei Feierlichkeiten hat einen wesentlichen Zustrom der Inspiration für unterschiedliche Dichter geboten.

Die *mevlid*-Feierlichkeiten mit Rezitationen von Lobeshymnen, Derwischritten und Volksausspeisungen breiteten sich sodann über Bagdad, Nusaybin, Mosul und schließlich westwärts in den Magreb aus. Ende des 12. Jh. finden sie sich als fester Bestandteil des religiösen Lebens im islamischen Raum von Andalusien im Westen bis nach Buchara im Osten.⁴³

⁴² *TDVİA*, Bd. 29, p. 475, s.v. Mevlid (Ahmet Özel).

⁴³ *Ibid.*, p. 476.

2.2. Die osmanische *mevlid*-Tradition

Die osmanische Epoche weist in vielen Bereichen eine Weiterführung älterer islamischer Kulturtraditionen auf. Mit der Erhaltung dieser Formen geht oftmals auch eine konservative Rückschau mit einher, die jedoch einen gewissen Reiz des nostalgischen Nacherlebens beinhaltet. Das 15. Jh. und der Anfang des 16. Jh. sind in dieser Hinsicht für die Osmanen eine bedeutsame Phase. Die Machtverlagerung von Bursa und Edirne nach Istanbul, wie auch die Eroberung Kairos lässt den Osmanen die größten Städte des Nahen Ostens in ihre Herrschaft gelangen. Sie erlangen damit Zugang zu alten Methoden der Verwaltung und vielen kulturellen Traditionen.

Die osmanische *mevlid*-Dichtung beginnt wohl Anfang des 15. Jahrhundert mit dem *mevlid*-Werk *Vesiletü n-necât* des Süleymân Çelebi (m. 825/1422)⁴⁴ und zeigt fortan einheitliche Gestaltungselemente wie die *mesnevi*-Gedichtsform und ihre thematischen inhaltlichen Strukturierungen gleich wie bei Süleymân Çelebi seinem Werk.⁴⁵ Dies erhält sich bis in die Endzeit des Osmanischen Reichs.⁴⁶

⁴⁴ *TDVİA*, s.v. Mevlid (Hasan Aksoy), p. 482.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Zum Beispiel das *Mevlûdu n-nebî* von Harputlu Ziyâ'du-Dîn, verfasst 1923. Vgl: M. Fatih Köksal, *Mevlid-nâme*, Ankara 2011, p. 78, [in Folge: Köksal].

Als Süleymân Çelebi Anfang des 15. Jh. in Bursa dieses einflussreiche *mevlid* auf Wunsch des Sufimeisters Emîr Sultân (770-833/1368-1430)⁴⁷ schuf, hatte er wahrscheinlich Zugang zu der ersten großen osmanischen *sîra*, die *Siyer-i Nebî* des Muştafâ Darîr (m. 796/1394), der sie relativ kurz vor Süleymân Çelebis *mevlid* im Jahr 1388 verfasst hatte.⁴⁸ Viele Details des Lebens des Propheten konnten so durch Süleymân Çelebi in ein neues Prunkkleid der Übermittlung gehüllt werden. Die Wirkung war stark und sie ist es bis heute. Sein *mevlid* wird zu verschiedensten feierlichen Anlässen auch in unseren Tagen in der Türkei und am Balkan⁴⁹ rezitiert.

Beinahe eineinhalb Jahrhunderte nach Süleymân Çelebi schrieb Latîfî (m. 989/1582) um 1550 in seiner Dichterbiographie *Tezkiretü ş-şu'arâ ve tabşıratu n-nuzamâ*, dass er an die hundert *mevlid*-Werke in Händen gehabt habe.⁵⁰ Doch erst heute ist die Hunderter-

⁴⁷ Emîr Sultân stammte aus der zentralasiatischen *tarîka* der *Kubrawîyya*. Siehe: Mustafa Kara, *Türkistan'ın Işığında Necmeddin-i Kübra*, İstanbul 2008, p. 89.

⁴⁸ Vgl: Zeren Tanındı: „Siyer-Nebî'de Mevlid Metni ve Görsel İmgeleri“, in: *Süleyman Çelebi ve Mevlid, Yazılışı, Yayılışı ve Etkileri*, ed. Mustafa Kara - Bilal Kemikli, Bursa 2007, sowie: *Kitab-ı siyer-i Nebi Peygamber Efendimizin hayatı, Mustafa Darir, 796/1394*; uyarlayan M. Faruk Güntunca. İstanbul 1964. Im 16. Jh. wurde für den Sultan Murad III. eine sechsbändige illustrierte Prachtausgabe der *Siyer-i Nebî* geschaffen, die zu den bekanntesten osmanischen Gedichtsbildbänden zählt. Vgl: Zeren Tanındı, *Siyer-i Nebî, İslâm Tasvir Sanatında Hz. Muhammed'in Hayatı*, İstanbul 1984.

⁴⁹ Am *mevlid*-Fest 2011 zeigte mir ein bosnischer Hodscha stolz seine Ausgabe des *Mevlid-i şerif* Süleymân Çelebis, gedruckt in Sarajewo der 1980er Jahre. Ebenso konnte ich einer bosnischen Nachdichtung Süleymân Çelebis, die an *mevlid*-Tagen in den bosnischen Moscheen rezitiert wird, ansichtig werden.

⁵⁰ Latîfî, *Tezkiretü ş-şuarâ ve Tabsıratü'n-nuzamâ*, (İnceleme-Metin), Yrd. Doç Dr. Rıdvan Canım, Ankara 2000, p. 464.

Marke an vorhandenen osmanischen *mevlid*-Gedichten beinahe erreicht, jedoch nicht aus einem Jahrhundert stammend, sondern insgesamt aus sechs Jahrhunderten zusammengefasst kommt man auf diese Anzahl. Der Gedanke eines Verlustes über die Jahrhunderte liegt dabei nahe. Doch vielleicht ist die Aussage Laṭīfīs mit Vorsicht zu genießen, da er in seinem Werk nicht hundert *mevlid*-Gedichte auflistet.

Auch wenn man Laṭīfī bezüglich seiner Angabe vertrauen sollte, ist es eine Tatsache, dass von diesen an die hundert *mevlid*-Werken der ersten hundertfünfzig Jahre des osmanischen *mevlid*-Schreibens nur wenige bis heute erhalten geblieben sind. In Bursalı Mehmed Ṭāhirs (1861-1925) '*Oṣmānlı Mü'ellifleri*', das 1915 gedruckt wurde, findet man lediglich 26 osmanische *mevlid*-Dichter erwähnt, wobei ein gewisser Keşfi-yi Şaruḫānī unter diesen als Verfasser zu finden ist.⁵¹ Necla Pekolcay zählte um 1950 bereits an die 30 *mevlid*-Gedichte.⁵² Hasibe Mazıoğlu führte 1979 wiederum 59 *mevlid*-Gedichte an⁵³ und im Jahr 2011 weist Fatih Köksal auf 121 *mevlid*-Werke hin, wobei 78 Werke tatsächlich in Archiven sind. Die Urheberschaft der übrigen *mevlids* ist ungesichert bzw. sind deren Hss. nicht auffindbar.⁵⁴ In der *TDVİA* werden an die 200 osmanische *mevlid*-Werke

⁵¹ Bursalı Mehmed Tahir's *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333 (H)/ 1915, Bd.2, p. 222, [in Folge: *Osmanlı Müellifleri*].

⁵² Necla Pekolcay, *Türkçe Mevlid Metinleri*, Dissertation in Turkologie, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1950. In ihrer neueren gedruckten Fassung von 1993 werden 63 *Mevlid* zitiert: Necla Pekolcay, *Mevlid*, Ankara 1993, p. 40-42.

⁵³ Hasibe Mazıoğlu, „Türk edebiyatında mevlid yazan şairler“, in: *Türkoloji Dergisi*, Ankara 1974, Bd. IV, p. 61-62.

⁵⁴ Köksal, p. 73.

ohne nähere Angabe der Autorenschaft, der Titel und der bestehendern Hss. erwähnt.⁵⁵

Somit ist eine präzise Angabe der Anzahl der derzeit vorhandenen osmanischen *mevlid*-Werke nicht leicht möglich. Köksal ist jedoch mit der Auflistung von 78 *mevlid*-Gedichten am aktuellsten Stand. Doch werden vermutlich auch in Zukunft weitere osmanische *mevlid*-Werke in den zahlreichen Archiven in Ost und West zu finden sein.

Eine Problematik der Forschung zu *mevlid*-Hss. liegt vor allem in der Tatsache, dass durch die Beliebtheit des Genres einerseits ein relativ freier „redaktioneller“ Zusammenschluss an Texten nach Belieben und Bedürfnis gemacht wurde, wie auch andererseits durch spezifische dogmatische Ansichten einige Stellen der Gedichte von Kopisten nicht miteinbezogen wurden. Es wurden laut Ahmet Ateş u.a. Ergänzungen von Geschichten aus dem Leben des Propheten aus anderen *mevlid*-Werken von Kopisten eingesetzt, wie auch Passagen, die der persönlichen Zensur nach dem religiösen Empfinden des Abschreibers zum Opfer fielen, ohne Nennung der Änderung gestrichen. Jedoch war wohl die häufigste Änderung eine Kürzung aus Gründen des Zeitaufwandes bei der Rezitation.⁵⁶

Eine weitere Schwierigkeit ist übereiliges Einordnen und Registrieren in Archiven und Bezeichnen von Autorenschaften anhand einiger Textstellen in den *mevlid*-Werken.

⁵⁵ *TDVİA*, Bd. 29, p. 482, s.v. Mevlid.

⁵⁶ Ateş, *Mevlid*, p. 63-65.

Das Verwechseln des Dichternamen, üblich mit i-Endung wie Aḥmedī oder Keşfī, und einer anderen Endung auf i-Langlaut innerhalb eines *mevlid*-Textes hat schon Dichter hervorgebracht, die es gar nicht gibt. Köksal gibt einige illustre Beispiele hierzu.⁵⁷

2.3. *Makām*-Musik im osmanischen *mevlid*-Gedicht

Bedeutsam für die Entwicklung der osmanischen *mevlid*-Tradition ist, dass ab 1588, mit Sultan Murād III. (952-1003/1546-1595) beginnend, jährlich *mevlid*-Feierlichkeiten im Serail stattfanden.⁵⁸ Feste, wie schon aus dem irakischen Arbil des 12. Jh. dokumentiert,⁵⁹ sind bei den Osmanen mit Ausspeisungen, Schenkungen von Festgewändern, Derwischriften und Hymnengesänge weiter geführt worden.⁶⁰

Die zeremonielle Lesung der *mevlid*-Gedichte wie das *Vesīletü n-necāt* wurden und werden auch von frommen Gesängen und Gebeten begleitet, die nach dem Lesen

⁵⁷ Köksal, p. 50.

⁵⁸ Necla Pekolcay, *Türkçe Mevlid Metinleri*, İstanbul 1950, p. 2.

Lyman MacCallum: *The Mevlidi Sherif, by Suleyman Chelebi*, London 1943, p. 9-14.

⁵⁹ *TDVİA*, Bd. 29, p. 475: s.v. Mevlid; Faruk Kadri Timurtaş: *Mevlid*, İstanbul 1970, p. 7.

⁶⁰ Yard.Doç. Dr. Recep Uslu, *Fâtih Sultan Mehmed Döneminde Mûsikî ve Şems-i Rûmî'nin Mecmûa-i güfte'si*, İstanbul 2007, p. 57; d'Ohsson, Ignatius Mouradgea: *Tableau général de l'Empire othoman, divisé en deux parties, done l'une comprend la législation mahométane, l'autre, l'histoire de l'Empire othoman*, 3 Bände, Paris, 1787-1820, p. 258;

eines jeden Gedichtabschnitts zelebriert werden.⁶¹ Das *mevlid* wird hierbei als Sprechgesang in Tonlagen der *maḳām* (Rangstufe, im Sinne der Tonhöhe; Pl. *maḳāmāt*) vorgetragen. Dieser angewendete Musikstil wird *Maḳām*-Musik genannt.

Maḳām-Musik ist die klassische Musik des Mittleren und Nahen Ostens. Entstanden aus den Musiklehren der Griechen, dem höfischen Zeremonialspiel der Perser, den türkisch-zentralasiatischen Improvisationsspielweisen auf vielen verschiedenen Saiten- und Blasinstrumenten sowie der Gelehrsamkeit der arabischen Epoche der Abbasiden fand sie vor tausend Jahren Eingang in die Derwischlogen, Hof-Ensembles und Volksmusik-Traditionen. Mittels einer Neuntelton-Stimmung werden auf semi-modalen Tongeschlechtstrukturen für jede *maḳām* spezifische Melodiefiguren kompositorisch und improvisatorisch ausgearbeitet und kunstvoll auf Instrumenten wie *ʿUd*-Lauten, *Rebāb*-Stabgeigen und *Ney*-Rohrflöten dargebracht.

Über die Jahrhunderte haben sich verschiedene Schulen und Spielweisen in Zentralasien, Persien, im osmanisch-türkischen Gebiet und im arabischen Raum entwickelt. Gemeinsam haben sie viele musiktheoretische Werke und Instrumente, formten sich jedoch durch den Einfluss regionaler Volksmusikstile unterschiedlich aus.

⁶¹ Bestätigt wurde mir das in einer mündliche Mitteilung von einem der versiertesten *mevlidhāns* (*mevlid*-Rezitatoren) der Türkei Emin Işık am 28.11.2010 in Şişli, Istanbul. Weiters zu finden in: Yusuf Tavaslı. *Günümüzde okunan Mevlid-i şerif*, s.l., s.a..

Die osmanische *maḳām*-Tradition ist mit über 330 *maḳāmāt* eine der reichhaltigsten Tongeschlechts-Musiktraditionen der Welt.⁶² Ungefähr Hundert dieser *maḳāmāt* machen neunzig Prozent der erhaltenen Werke aus. Von diesen galten zumeist zwölf *maḳāmāt* bei den Musiktheoretikern als Grundtonlagen. Aus den damaligen definierten Haupttonarten wie *Rāst* wurden Untertonarten bestimmt, die Grundzüge dieser Haupttonarten aufweisen. Diese Haupttonarten wurden bei den Osmanen anfänglich *naḡme* und später *maḳām* bezeichnet, die Untertonarten wurden *āvāze* oder *ṣūbe* genannt. Dieses System der Haupt- und Untertonarten geht auf alte musiktheoretische Werke, genannt *kitābu l-edvār*, „Buch der Kreise“, zurück.⁶³

Nun gibt es ab dem 16. Jh. eine Musiktradition des gesanglichen melodischen Ausarbeitens des *mevlid*-Gedichtes von Süleymān Çelebi mit unterschiedlichen *maḳāmāt*.⁶⁴ Die verschiedenen *baḥr* (Meer) genannten Abschnitte innerhalb eines *mevlid* werden vom *mevlidhān* in spezifischen *maḳāmāt* vorgetragen und in der selben Tonlage von den Derwischmusikern, *muṭribān*, in ihren Gotteshymnen, *ilāhī*, und Prophetenhymnen, *tevṣīh*, übernommen. Somit werden Rezitativ und Gesang in der jeweils selben *maḳām* vorgetragen.

⁶² Vgl.: Yılmaz Öztuna, *Türk mûsikîsi akademik klasik Türk san'at mûsikîsi'nin ansiklopedik sözlüğü*, Ankara 2006, II. M-Z, p. 20-25.

⁶³ Vgl. u.a.: Mehmet Nuri Uygun: *Safiyüddin Abdülmü'min Urmevî ve Kitâbü'l-edvâr*, İstanbul 1999, p. 59 u. 94. Der Name *maḳām* taucht erstmalig bei Kuṭbeddīn Şīrāzī (633-710/1236-1311) auf. Vgl.: Angelika Jung, *Quellen der traditionellen Kunstmusik der Usbeken und Tadschiken Mittelasiens: Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung des şaşmaqām*, Hamburg 1989, p. 67.

⁶⁴ Siehe: Mahmut Ragıp Gazimihal, *Bursa'da Mûsiki*, Bursa 1943, p. 12, 13 u.15.

Die Abschnitte im *Vesiletü n-necât* beginnen traditionell mit folgenden *mağâmât*.⁶⁵

- 1) *Allâh adın* [sic] *bağrı* (Abschnitt des Gottes Namen): *Çârgâh mağâmı*,
schließt aber mit *Hüseynî mağâmı*.
- 2) *Hâk te'alâ bağrı*, oder auch *Nür bağrı* (Abschnitt „Gott, der Erhabene“), oder
Abschnitt über das Gotteslicht): *Hicâz* und Untertonarten wie *Şehnâz mağâmı*.
- 3) *Vilâdet bağrı* (Abschnitt der Geburt): *Râst mağâmı* und Untertonarten wie
Sûzinâk, Mâhûr.
- 4) *Merhaba bağrı* (Abschnitt des Willkommenheißen): *‘Uşşâk mağâmı*, wie
auch Untertonarten wie *Beyâtî*, oder auch *Acemkürdi, Muğayyer, Nevâ*.
- 5) *Mi'râc bağrı* (Abschnitt der Himmelfahrt): *Segâh* oder auch *Hüzzâm mağâmı*.
- 6) *Yâ İlâhî - münâcât bağrı* (Abschnitt des O mein Gott-Erfliehens): Beginnt mit
Hüseynî, wechselt zu *Işfahân, Nevâ, Bûselik* und schließt wieder mit *Hüseynî*.
- 7) *Vefât bağrı* (Abschnitt des Verscheidens): *Nevâ-‘Uşşâk mağâmı*, sodann
Bestenigâr und *Evc*, wie auch *Segâh mağâmı*.

⁶⁵ Entnommen aus: Yusuf Tavash, *Günümüzde okunan Mevlid-i şerif*, s.l., s.a., p.39-42.

Der Auftakt der *maḳāmāt* im *mevlid* ist *Çārgāh maḳāmi*.⁶⁶ Nach mündlichen Überlieferungen war es eine vom Propheten bevorzugte Tonart.⁶⁷ Der Komponist und Meistermusiker Hāşim Bey (1230-1284/1815-1868) aus dem *Enderūn*, der Palasthochschule des Sultanshofs, gab 1853 zu dieser *maḳām* in seiner diesbezüglichen *mecmū'a* (Sammlung) an, dass sie unter den Leuten der arabischen Halbinsel sehr beliebt gewesen sei und ebenso für die Rezitation des Koran Anwendung gefunden habe.⁶⁸

⁶² Es handelt sich hierbei nicht um die gleichnamige *maḳām*, wie sie der Musiktheoretiker Sadeddin Arel (1880-1955) im 20. Jh. entwickelt hat. Diese neue Tonalität ist der Versuch mit der europäischen C-Dur konform zu gehen und wurde u.a. vom Musiktherotiker Ismail Hakkı Özkan propagiert. Siehe: Ismail Hakkı Özkan: *Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri*, İstanbul 1998, p. 95. Oder: Owen Wright, „Çārgāh in Turkish classical Music: History versus Theory“, in: *British Social Oriental*, Asiatic Society, II, London 1990. Die ursprüngliche *maḳām Çārgāh* ähnelt von der Melodieführung der *maḳām Şābā*, schließt aber nicht wie *Şābā* mit dem Ton *Dügāh* ab, sondern die Melodiefiguren enden mit dem Grundton *Çārgāh*.

⁶⁷ Zuweilen wird auch eine Überlieferung dazu erwähnt, worin es heißt, der Prophet habe das Koranrezitieren in der *maḳām Çārgāh* empfohlen. Diese Angaben sind jedoch ohne ausreichende Übermittlungskette. Auch ist die *maḳām Çārgāh*, falls im arabischen Raum im 7. Jh. vorhanden, unter einem anderen Namen als Modalität zu suchen. Öztuna lehnt diese Übermittlung ab. Siehe: Yılmaz Öztuna, *Türk mûsikîsi akademik klasik Türk san'at mûsikîsi'nin ansiklopedik sözlüğü*, Ankara 2006, I. A-L, p. 2001. Der Komponist, 'Ud-Virtuose und Musiktheoretiker Cinuçen Tanrıkorur wiederum schuf, so wie der Meisterkomponist des 17. Jh. Kūţbu n-Nāyî 'Oşmān Dede (m. 1141/1729), religiöse Werke in der *maḳām Çārgāh*. Vgl.: *Kutbü'n-Nâyî Osmān Dede'nin Āyîn-i şerîfleri*, yazarlar: Prof. Adnan Karaismailoğlu, Timuçin Çevikoğlu, Ankara 2008, und die Audio-Edition mit wichtigen Angaben zu der *maḳām Çārgāh* wie sie von dem Sufi Azîz Maḳmūd Hüdâyî (947-1037/1541-1628) in seiner berühmten Prophetenpreisung, beginnend mit *Kudūmun raḫmet-i zefk u şafâdır, yâ Resūlu llāh*, verwendet wurde: *Cinuçen Tanrıkorur'un Bestelerinde Aziz Mahmud Hüdâyî*, *In The Sufi Music of Cinuçen Tanrıkorur*, İstanbul 2006.

⁶⁸ Vgl: Ahmet Gürsel Tırışkan, *Hāşim Bey'in edvârı*, Diplomarbeit, İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2000, p. 47. Das Werk Hāşim Beys heißt: *Mecmū'a-yı kārha ve nāleşha ve şarḫiyât* und wurde in İstanbul 1269/1853 gedruckt.

Die zweite *maḳām* ist im zweiten Abschnitt *Ḥicāz maḳāmi*. Diese *maḳām* erhielt ihren Namen von der arabischen Wüstengegend entlang des Roten Meeres bis nach Dschidda. Sie war eine sehr beliebte Tonart im Nahen Osten und galt als die Derwisch-Tonart. So schreibt zum Beispiel der Oberarzt des Istanbuler Sultanspalastes Hekīmbaşı Gevrekzāde Ḥafīz Ḥasan Efendi (1139-1215/1727-1801) in seiner Abhandlung *Risāletü l-mūsīkiyye mine d-devā'i r-rūḥāniyye* auf Blatt 71a: *dervīşān mecālisinde iḳtīzā eyledikde maḳām-ı ḥicāz ve ḥicāza tabī' olan maḳāmāt icrā olunmak lâzım olur*. „Ist man in den Versammlungen der Derwische, ist es notwendig die *maḳām Ḥicāz* und die anderen *maḳām*-Arten, die von *Ḥicāz maḳām* abgeleitet sind, zum Erklängen zu bringen.“⁶⁹

Im *mevlid* ist diese *maḳām* ein wesentliches Charakteristikum in der Rezitation des Abschnitts, welches vorwiegend das Gotteslicht und die Einsetzung des Geistes Muḫammads zum Thema hat. Die Tonart soll gemäß Hāşim Bey auch die Demut als Stimmung vermehren: „*Ḥicāz tevāzu' verir*“.⁷⁰

Das eigentliche Geburtsthema wird in der *maḳām Rāst* rezitiert. Die *maḳām Rāst* gilt als die Grundtonart in der Musiktheorie und war ebenso in der Musiktherapie der Osmanen sehr beliebt. Sie wird mit dem Sternbild Widder in Verbindung

⁶⁹ Siehe: Ahmet Hakkı Turabi: *Gevrekzāde Hāfız Hasan Efendi ve Mūsikî Risālesi*, İnceleme ve metin: Ahmet Hakkı Turabi, İstanbul 2005, p. 176.

⁷⁰ Vgl.: Blatt 68 der *Mecmū'a-ı kārha ve nāleşha ve şarḳiyāt*. Siehe auch: *Hāşim Bey'in edvârı*, p. 218.

gebracht und steht auch für Freude und Bewegungssinn.⁷¹ Erwähnenswert ist, dass der Prophet Muḥammad wahrscheinlich am 20. April 571 in den letzten Tagen des Sonnendurchlaufs durch das Sternbild Widder geboren wurde.⁷²

Eine Besonderheit der *mevlid*-Zeremonie ist das Singen von *tevşîh* genannten Prophetenhymnen zwischen den Abschnitten der *mevlid*-Rezitation. Die *tevşîh*-Musikstücke unterscheiden sich von *ilâhî*-Werken durch die Liedertexte, die auf Gedichten der Prophetenpreisung basieren. Sie sind zumeist Meisterwerke der *maḳâm*-Musik und weisen gegenüber den *ilâhî*-Hymnen komplexere Rhythmusfiguren auf, die im gemäßigten Tempo gespielt werden. Die Ergänzung zu den *mevlid*-Texten mit den *tevşîh*-Hymnen erhöht die emotionale Suggestivität der Zeremonie und gipfelt zuweilen in ekstatischen Ausrufen der Vortragenden wie auch der Zuhörer.

Unter den Osmanen war ein Gedicht der Prophetenpreisung so beliebt, dass hiervon unzählig viele Vertonungen gemacht wurden. Es handelt sich um das Gedicht von Dede Ömer Rüşenî (m. 890/1486): *Çün doğup tuttu cihân yüzünü ḥüsnüñ güneşi*

⁷¹ Vgl.: *Hâşim Bey'in edvârı*, p. 54, sowie *Gevrekzâde Hâfiz Hasan Efendi*, p. 173. Aus zwanzig Jahren Erfahrung als Musiktherapeut mit der Anwendung der Tonart *Râst* kann ich feststellen, dass Menschen durch das Hören dieser *maḳâm* in Form von Entspannungsmusik oftmals spontan Kindheitserinnerungen und Freude aus diesen Tagen empfinden. Vielleicht wurde auch darum das Geburtsthema im *mevlid* empfohlen in der *maḳâm Râst* oder ähnlichen Tonarten zu singen und zu rezitieren.

⁷² Vgl. *TDVİA*, Bd. 29, p. 475: s.v. Mevlid.

(Als er geboren wurde, umfasste die Sonne seiner Schönheit das Antlitz der Welt).
 Dort heißt es in einem Halbvers *Ve-d-ḡuḡā virdine ve l-leyl oḡurum sūnbülūne*,
 „Und die Rezitation ‚Bei der Morgendämmerung‘ [K 93:1] und ‚bei der Nacht‘ [K
 93:2] lese ich für deine Hyazinthen [Haarlocken].“ In solchen Versen wird die
 Schönheit des Propheten beschrieben. Gerade diese Anspielung auf die beiden
 Suren im Koran im Bezug zum Antlitz des Propheten wurde laut Annemarie
 Schimmel schon vom persischen Dichter Ḥakīm Sanā’ī (464-525/1072-1131) bekannt
 gemacht.⁷³ Ebenso findet man es in Werken wie der *Qiṣaṣ al-Anbiyā’* von Rabḡūzī:
 „... dessen Stirn war ‚beim Morgenlicht‘ und dessen Haar war ‚bei der Nacht, wenn
 alles still ist‘.“⁷⁴ Auch im *Mevlūd-ı Keṣfī* gibt es solche Anspielungen, wie etwa:

cennet-i firdevs-i a'lāya beyāzuñ nūri ferr // ḡūr u Rıḡvānuñ cemāline sevāduñ zūlf ü ḡāl

(L 3b₄, Vers 32, K 2a₁₇, Vers 33 I 3a₃, Vers 23)

„Das Licht deines Weiß ist das Strahlen des erhabenen Paradiesesgarten.

Dein Schwarz ist für die Schönheit der Huris und des Rıḡvāns Locken und Mal.“

Mit diesem Beispiel zeigt sich auch wie in der *mevlid*-Zeremonie dicht verwoben die
 Texte der *tevṣīḡ*-Kompositionen mit den *mevlid*-Werken sind.

⁷³ Annemarie Schimmel, *And Muhammed is His Messenger, The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*, Chamber Hill 1985, p. 195-196.

⁷⁴ Rabḡūzī, p. 517

2.4. Mittel der Errettung, Glaubenspraxis und *mevlid*

Die Rezitation des *mevlid* Süleymân Çelebis, das ja als *Vesîletü n-necât*, „Mittel der Errettung“, von ihm betitelt wurde, findet seit Jahrhunderten am Geburtstag des Propheten und an Gedenktagen eines Verstorbenen statt. Man bittet dabei um Fürsprache des Propheten für den Verstorbenen. Doch die Fürsprache ist laut Koran⁷⁵ einzig durch das Gewähren des Schöpfers möglich. Jedoch ist aus der Volksfrömmigkeit heraus das Entstehen der Idee der Fürsprache des Propheten durch das Rezitieren des Gedichtes und der Segenswünsche nachvollziehbar. Das Ziel ist die Schaffung einer Andachtsstimmung mit positivem Gedenken an einen Verstorbenen verbunden mit dem Gedenken an den Propheten Muḥammad, um damit auch eine affirmative Empfindung in der Gemeinschaft hervor zu bringen.

Aber auch nach der Geburt eines Menschen wird in manchen Gegenden der Geburtsabschnitt eines *mevlid*-Gedichtes gerne als Segenshilfe für das neue Leben gelesen.⁷⁶ Die spirituelle Bedeutung von Geburt und Tod, die alle Menschen betrifft,

⁷⁵ Vgl. den „Thronvers“ des Koran 2:285: „[...] und keiner hält Fürsprache außer auf Gottes Gewähr.“ Dem Propheten Muḥammad wird aber im Islam durch seine Gottes Nähe und Bevorzugung als Hilfesteller bei der Erlangung der Gottes Gunst ein besonderer Platz eingeräumt. Nachfolgend werden hierzu Koran und *ḥadīs*-Quellen genannt.

⁷⁶ In der Familie meiner türkischen Frau Nurdan Yaldız-Mete, die aus Bursa stammt, ist es zum Beispiel üblich Süleymân Çelebis Werk im Kreis der Familie und Freunde nach der Geburt eines Kindes verlesen zu lassen. Es werden zahlreiche Fürbitten gebetet. Und *Ayran*, ein Joghurtgetränk, mit *Cantık* genanntem Pide-Brot wird angeboten. So wurde es auch für unseren Sohn

wird so durch das Kommen und Gehen des Propheten widergespiegelt. Ähnlich wie im Christentum mit Weihnachten und Ostern ist es ein zyklisches Erfassen des Lebens, welches durch die Kunst und die Religion eine rituelle Symbolisierung erhält.

Vordergründig sind es natürlich Bittgebete zu Gott, die zwischen den Abschnitten des *mevlid*-Gedichtes in der Gemeinschaft gebetet werden und den islamischen Glaubensformen entsprechen. Aber diese Handlung ist für einige Gläubige keine wünschenswerte Angelegenheit.⁷⁷ Vom Standpunkt religiöser Praxis ist das *şalavat*, der Segensgruß an den Propheten, von hohem Wert. Man vergleiche hierzu neben der koranischen Aufforderung „Gott und seine Engel sprechen den Segen über den Propheten. O ihr, die ihr glaubt, sprecht den Segen über ihn und grüßt ihn mit gehörigem Gruss“ (*K* 33:56), den berühmten *hadīs-i kudsī*, einen vom Propheten Muḥammad übermittelten außerkoranischen Ausspruch Gottes: „Gott, für immer erhaben ist Er, spricht zu euch: ‚Wer dir [Muḥammad] den Friedensgruß entrichtet, dem werde Ich ebenso mit Friedensgrüßen erwidern. Wer dich segnet, den werde ich auch segnen.‘“⁷⁸

Tarik Eren am 9. 12. 2012 gehandhabt.

⁷⁷ So hat zum Beispiel mein frommer türkischer Großvater Yahya Mete ausdrücklich darum gebeten, kein *mevlid* an seinem Gedenktodestag lesen zu lassen.

⁷⁸ Vgl: Ibn ‘Arabī, *Divine sayings, The Mishkāt al-Anwār of Ibn ‘Arabī*, Arabic text and English translation Stephen Hirtenstein and Martin Notcutt, Oxford 2004, p. 53.

Der Titel des Werkes Süleymān Çelebis „Mittel der Errettung“ zeigt eben auch einen gewissen Heilanspruch, der einerseits durch die zahlreichen Friedensgrüße an den Propheten und andererseits durch die erhoffte Segensübertragung mittels der Rezitation des Gedichtes erkennbar wird.⁷⁹

2.5. Ibnu l-'Arabī und das osmanische *mevlid*

Inhaltlich sind die osmanischen *mevlid*-Werke geprägt von der Tradition der sufischen Strömung des Ibnu l-'Arabī. Seine Lehren und das Wirken seiner Schüler haben die theologischen Hochschulen im Osmanischen Reich über Jahrhunderte beeinflusst.⁸⁰ Die Allianz zwischen hoher sufischer Theologie und dem osmanischen Staat beginnt schon mit Davūd el-Ḳaysarī (m. 751/1350), einem starken Verehrer von Ibnu l-'Arabī. El-Ḳaysarī wurde von Sultan Orhan Ġāzī (679-763/1281-1362) als Leiter der ersten Medrese in Iznik, Westtürkei, eingesetzt. Den größten Dienst aber an der Verbreitung der Lehren von Ibnu l-'Arabī bereitete dessen Schwiegersohn

⁷⁹ Ein anonymer Derwischdichter, im Schatten von Yūnus Emre (ca. 637-719/1240-1320), schrieb bzgl. der Schrecken des Jüngsten Tages über jene, die den Segensverdienst des *mevlid*-Rezitierens aufweisen können: *Ellerine nūrdan berāt vereler // Mevlūd okuyanlar gelsin diyeler*, „Sie sollen ihnen ein Gewährschreiben aus Licht geben. // Sie sollen sagen: lasst jene kommen, die das *Mevlūd* rezitieren.“ Siehe: Yorgo Dedes, „Süleyman Çelebi's Mevlid: Text, Performance and Muslim-Christian Dialogue“, in: *Şinasi Tekin'in anısına „Uygurlardan Osmanlıya“*, İstanbul 2005, p. 311.

⁸⁰ Vgl: Mustafa Tahralı, „A General Outline of the Influence of Ibn 'Arabi on the Ottoman Era“, in: *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, Vol. XXVI, Oxford 1999.

Şadreddīn Konevī (605-673/1208-1274). Er fasste diese Lehren zusammen und ergänzte durch seine profunden Kenntnisse der Philosophie und der islamischen Wissenschaften.

Muhyiddīn Ibnu l-‘Arabī, der andalusische Sufi-Meister und Gelehrte, erhielt wohl wegen seines außerordentlichen Einflusses auf die islamische Mystik den Namen *ṣayḥu l-akbar*, größter Meister. Er hat die intellektuelle Entwicklung des Sufismus und deren Fachsprache durch seine Einheitslehre von Gott und Schöpfung stark beeinflusst.

Es sind laut Osman Yahia in seinem *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn Arabī*, Damaskus 1964, zumindest 350 Werke von Ibnu l-‘Arabī erhalten. Dies allein macht ihn schon zu einem der produktivsten mystischen Schriftsteller. Jedoch ebenso einzigartig in der Weltliteratur an Volumen und Inhalt ist dessen Hauptwerk *Futūḥātu l-Makkiyya*, worin er auf über 8000 Seiten unzählbar viele Einsichten in das Beziehungsgeflecht von Gott und Mensch kundtut.

Auch das *mevlid*-Genre weist Züge der Lehren Ibnu l-‘Arabīs auf. In Süleymān Çelebis Werk z.B. erscheint die *ḥakīkat-ı Muḥammedīyye*, die geistige Wirklichkeit Muḥammads, als der Welt vorexistent, gleich wie in den Schriften des Ibnu l-‘Arabī.⁸¹ Vielleicht ist auch Ibnu l-‘Arabī’s Werk *Al-Mawlidu l-ğismānī wa rūḥānī* ein

⁸¹ Vgl. z.B. Muhyiddin İbn Arabī, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çeviri: Ekrem Demirli, Vol.I, İstanbul 2006,

Buch, das als spirituelle und inspirative Quelle für Süleymān Çelebi gedient hat, da es unter den frühen Osmanen hohes Ansehen genoss.⁸²

Die ontologischen Feinheiten des mystischen Systems von Ibnu l-‘Arabī werden sodann in der osmanischen *mevlid*-Tradition mit Elementen des Volksglaubens gepaart. Der Volksglaube ist vor allem aus den Berichten der Wundertaten ersichtlich. Diese Wundertaten sind mit liebevollen Details ausgemalt und zeigen die Empfindsamkeit der Verfasser. Sie dienen einerseits dazu, die Besonderheit Muḥammads hervorzuheben, sind aber andererseits auch Ausdruck der Qualitäten Gottes, die sich durch die schönen Namen Gottes, den *asmā’u l-ḥusnā*, in den Geschehnissen rund um den Propheten ebenso manifestierten. Es ist dieses Aufzeigen der Qualitäten Gottes auch ein Kennzeichen der didaktischen Literatur der *waḥdatu l-wuḡūd* Ibnu l-‘Arabī’s. Die bekannteste Quelle sufischer Inspiration zu diesem Thema ist das Werk Ibnu l-‘Arabī’s *Fuṣūsu l-ḥikam*. Darin wird z.B. im Kapitel über den Propheten Adam der *ḥadīṣ-i ḳudsī* als Ausspruch Gottes über den vollkommenen Menschen „Ich bin sein Gehör und seine Sehkraft“ so hingehend formuliert, dass die innere Gestalt des Menschen als Gottes Ebenbild zu verstehen ist.⁸³ Im *Mevlūd-ı Keşfi* wird dies mit einem weiteren *ḥadīṣ-i ḳudsī*, der da lautet

[*Fütühât*] p. 17.

⁸² Ateş, *Mevlid*, p. 7.

⁸³ Ibn al-‘Arabī, *Die Weisheit der Propheten*, übersetzt von Hans Kofler, Graz 1986, p. 9.

„Ich bin Aḥmad ohne *mīm*“, ⁸⁴ bekundet:

... *nāmuñuñ maḥv oldı mīmi vü Aḥad ḳaldı hemān*

(L 6b₁₁, Vers 125; K 5a₇, Vers 124; nicht in I)

„Das *mīm* deines Namens wurde vernichtet und es blieb daraufhin nur der Eine.“

2.6. Die osmanischen *mevlid*-Werke des 15. Jh.

Die traditionelle Form des osmanischen *mevlid*s hatte einige Vorläufer in der Übergangszeit vom Altanatolischen ins Frūhosmanische im späten 14. Jh. Aber auch Schriften arabischen oder persischen Ursprungs sind hierzu bedeutsam. So könnte ein großer Koran-Gelehrter und Reisender aus dem arabischen Raum Süleymān Çelebi zur Verfassung des ersten osmanischen *mevlid*-Werkes inspirt haben. Es handelt sich um Ibnu l-Ġazarī (751-833/1350-1429), der in seinem Werk *Al-mawlidu l-kabīr* die Geburt des Propheten, dessen Lebensgang, Eigenschaften und Wunder beschreibt. Ibnu l-Ġazarī weilte in Bursa Ende des 14. Jh. für einige Zeit. ⁸⁵

Es liegt auch nahe, dass Süleymān Çelebi inhaltlich durch die *siyer-i nebī* Muṣṭafā Ḍarīr's beeinflusst wurde, aber eventuell in dichterischer Weise auch durch den

⁸⁴ *Aḥad*, Gott, der Eine, ist im Namen Aḥmad enthalten.

⁸⁵ Ateş, *Mevlid*, p. 8.

Prophetenpreisungsteil in dem *meşnevî Ğarib-nâme* (Buch der Fremde) des Derwischdichters 'Āşık Paşa (671-733/1272 -1333) inspiriert wurde.⁸⁶ Ebenso werden stilistische Gemeinsamkeiten mit Aḥmed Faḳīh (m. 650/1252)⁸⁷ in dessen *Çarḥ-nâme* (Buch vom Himmelsrad)⁸⁸ genannt. Aber auch die Preisung des Propheten in Aḥmedī⁸⁹ *İskender-nâme*⁹⁰ (Buch über Alexander) wird manchmal als erstes *mevlid* angesehen, da es zwei Jahre vor Süleymān Çelebi's Werk verfasst worden sei.⁹¹ Aḥmedī verstarb 814/1412, also zehn Jahre vor Süleymān Çelebi. Doch für ein *mevlid*, wie wir es bei Süleymān Çelebi der Struktur nach kennen, ist die Eingliederung des Propheten-Themas in Aḥmedī's *İskender-nâme* nicht ausreichend genug um es ein *mevlid* nennen zu können. Der Prophetenpreisungsteil darin umfasst 143 Verse und beinhaltet folgende Themen: Besonderheit des Propheten Muḥammad, Benennung des Propheten durch Gott mit edlen Namen, Thema der

⁸⁶ Vgl: Kemal Yavuz, *Āşık Paşa - Ğarib-nâme* I/1, İstanbul 2000, p. 52-53. Die *Ğarib-nâme* ist ein an die 12.000 Verse umfassendes Werk, welches die Grundprinzipien des Sufiweges, der islamischen Kosmologie, des Prophetenlebens, der allgemeinen Ethik und Philosophie zum Inhalt hat. Es wurde 729/1329 vollendet.

⁸⁷ Aḥmed Faḳīh war ein Zeitgenosse und Freund des Bahā'eddīn Veled (545-628/1151-1231), dem Vater des berühmten Sufi Mevlānā Celāleddīn Rūmī (603-671/1207-1273). Er stammte ebenso aus dem Ḥorāsān-Gebiet zwischen dem heutigen Iran, Türkmenistan und Afghanistan. Vgl.: *TDE*, Bd.1, p 61. s.v. Aḥmed Faḳīh.

⁸⁸ Das sufische erbauliche Werk hat lediglich 88 Verse. Vgl. auch *TDVİA*, Bd. 29, p.482: s.v. Mevlid.

⁸⁹ Aḥmedī verfasste auch das *Destān-i tevārīh-i mülūk-i 'Alī-i Oşmān* über die Geschichte der Osmanen. Vgl: *TDVİA*, Bd. 2, p. 165-167, s.v. Ahmedī (Nihat Azamet).

⁹⁰ Aḥmedī's *İskender-nâme* ist die erste und umfassendste osmanische Dichtung dieser Art mit 8088 Versen. Vgl.: İsmail Ünver, *Ahmedī İskendername: inceleme, tıpkı basım*, 815/1413, Türk Dil Kurumu, Ankara 1983.

⁹¹ Köksal, p. 24.

Himmelfahrt, Fürbitten. Man kann es aber als Vorläufer der osmanischen *mevlid*-Werke verstehen. Von der dichterischen Feinheit ist jedoch einzig das Werk von Muştafā Ḍarīr mit dem des Süleymān Çelebī vergleichbar.

Da das hier behandelte *Mevlūd-ı Keşfī* in die Anfangsphase dieses osmanischen Genres fällt, sollen die ersten *mevlid*-Werke des 15. Jh. genauer aufgelistet werden:

Aḥmedī: ein Vorläufer des *mevlid*-Genre ist der *Mevlid*-Teil im *İskender-nāme*,

verfasst 809/1407, zahlreiche Hss., z.B. in İstanbul Üniversitesi Ktp., TY 921;

1. Süleymān Çelebi: *Vesīletü n-necāt*, verfasst 811/1409, zahlreiche Hss. sind

vorhanden; z.B.: Millet Yazma Eser Ktp., Ali Emîrî, Türkçe Manzum Eserler 1357;

2. ‘Ārif⁹²: *Mevlid*, verfasst wohl um 840-41/1437-38, Hs. in Süleymaniye Ktp. İbrahim

Efendi Nr. 355;

3. Kerīmī⁹³: *İrşād* (Rechtleitung),⁹⁴ vollendet 863/1438, Hss. u.a.: Süleymaniye Ktp.

Esad Ef. 3723; Beyazıt Ktp. Veliyüddin 1693;

⁹² Über diesen Dichter ist wenig bekannt. Einzig eine *mevlid*-Handschrift ist vorhanden, mit dem vermutlichen Verfassungsdatum 841/1437, welches von Semra Tunç in ihrer Dissertation bestimmt wurde. Vgl.: Semra Tunç, *Ārif, Hayatı-Eserleri, Edebî Kişiliği ve Eserlerin tenkitli metni*, Cilt 1, Dissertation, Selçuk Üniversitesi, Konya 1996.

⁹³ Kerīmī, auch Bursalı Kerīmī genannt; genaue Lebensdaten sind nicht vorhanden, aber gewirkt hat er unter Sultan Süleymāns Herrschaft (1520-1566). Er soll ein Lehrer (*müderriş*) in einer Medrese gewesen sein. Vgl: *TDE*, Bd. 5, p. 286: s.v. Kerīmī (Bursalı).

⁹⁴ Der Titel verweist auf den religiös-educativen Charakter des *mevlid*-Werkes.

4. **Gülşenî-yi Şaruḥānî**⁹⁵: *Mevlid-i nebî* (Mevlid des Propheten), verfasst in der Regierungszeit des Sultan Mehmed II. (1451-1481). Sein *Mevlid-i nebî* ist laut *TDVİA* verschollen.⁹⁶ Necla Pekolcay zitiert das Werk, es fehlen aber weitere Angaben.⁹⁷
5. **Aḥmed**⁹⁸: *Mevlid*, verfasst 873/1469, Hss. u.a.: Süleymaniye Ktp. Esad Ef. 3723; Beyazıt Ktp. Veliyüddin 1693; Süleymaniye Ktp. Şehit Ali Paşa 883;
6. **Ḥafî**⁹⁹: *Zādu l-me'ād* (Versorgung des Hernach),¹⁰⁰ verfasst 883/1478;

⁹⁵ Gülşenî-yi Şaruḥānî weilte länger in Manisa (Şaruḥān), wurde aber wahrscheinlich in Şirvan, heutige SO-Türkei, geboren. Er hatte dichterisch zahlreiche persische Klassiker ins Osmanische übertragen. Gülşenî hat auch einen *dīvān*, eine Sammlung eigener Gedichte verfasst, wovon nur ein Exemplar erhalten ist: Beyazıt Devlet Ktp. Nr: 5280. Siehe: *TDVİA*, Bd. 14, p. 256: s.v. Gülşenî-i Saruḥānî (Hasan Aksoy).

⁹⁶ *Ibid.*, p. 209.

⁹⁷ Necla Pekolcay, *Mevlid*, Ankara 1993, p. 41.

⁹⁸ Über diesen Dichter sind keine Lebensdaten vorhanden. In seinem sehr mystischen *mevlid*-Werk befinden sich zehn Verse des Willkommensgrußes an den Propheten mit der vielfachen Wiederholung (*tekrîr*) des Wortes „*merḥabā*“. Neun Verse hiervon wurden in Süleymān Çelebis *mevlid* direkt nach dem Geburtsgeschehen von Kopisten eingeschoben. Interessanterweise ist diese Passage, die nicht aus der Hand Süleymān Çelebis stammt, die bekannteste Stelle seines Werkes geworden. Vgl. Ateş, *Mevlid*, p. 67-80.

⁹⁹ Ḥafî, wurde zuweilen auch Ḥuffî genannt. Genaue Lebensdaten sind nicht bekannt, außer dass er zur Zeit Sultan Mehmed II. gelebt hat. Vgl. Sedanur Dinçer, *Hafî, Hayatı, Sanatı, Şiirleri*, Diplomarbeit, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Kırıkkale 2010, p. 5-9.

¹⁰⁰ Der *mevlid*-Titel *Zādu l-me'ād* spielt auf das berühmte Werk gleichen Namens *Muḥtaşar zādu l-ma'ād* von Ibn Qayyim al-Ğuziyya (691-751/1292-1350) an, welches auf der Basis von *ḥadîş*-Berichten ein Handbuch des gottgefälligen Verhaltens darstellt. Vgl: EI², Bd.3, p. 845: s.v. Ibn Qayyim al-Djawziyya (H. Laoust); bzw.: Imam Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Provisions for the Hereafter (Mukhtasar Zad Al-Ma'ad)*, Riyadh 2003.

7. **Ḥoca-ođlu**¹⁰¹: *Mevlid*, verfasst 883/1478; Hss.: İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Seminer Kitaplığı, Ktp.4018; Millî Ktp. Yz A 8294/9, Millî Ktp. Yz A 258;
8. **Sinân-ođlu**¹⁰²: *Ümîdü l-müznîbîn* (Hoffnung der Sünder), verfasst 883/1478, neun Hss. sind vorhanden, u.a.: Süleymaniye Ktp. Kasideci- zâde 418; Yapı ve Kredi Bankası Sermet Çifter Ktp. 165/2; Hüseyin Kocabaş Ktp. TY 192;
9. **Cefâyî**¹⁰³: *Dağâyıku'l-Ḥağâyık* (Feinheiten der Wahrheiten),¹⁰⁴ verfasst 883/1484; eine Hs.: Süleymaniye Ktp. Ayasofya 1782.
10. **Za'îf** (Ḥacı Muştafâ-ođlu)¹⁰⁵: *Mecma'ü l-envâr* (Sammlung der Lichter)¹⁰⁶ verfasst

¹⁰¹ Er wurde auch Muşliḥuddîn Efendi oder Ḥoca-zâde genannt und wirkte unter Sultan Mehmed II. Er verstarb 893/1488. Vgl: *TDVİA*, Bd. 2, p. 207-209: s.v. Ḥocazâde.

¹⁰² Über diesen Dichter ist einzig über das Verfassungsdatum seines *mevlid* ein Aufschluss seiner Lebenszeit ermittelbar. Er wirkte Mitte des 15. Jh. Vgl.: Ahmet Kiraz, *Sinanođlu, Ümîdü'l-Müznîbîn (Giriş-Çeviri Yazılı Metin-İnceleme-İndeks)*, Diplomarbeit, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Tokat 2011, p. 9.

¹⁰³ Über Cefâyî ist wenig bekannt. Er wirkte zur Zeit Beyazid II. (1481-1512) und war im Sultanspalast als Hodscha tätig. Siehe: Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, Bd. 2, İstanbul 1996, [in Folge: *Sicill-i Osmanî*], p. 386, s.v. Cefâyî. Laut *Kāmûsu l-a'lâm* des Şemseddîn Sami verstarb er um 901/1495. Vgl: Şemseddin Sami. *Kāmûsu l-a'lâm* İstanbul 1308 (H), Cilt 3, p. 1822. Zitiert aus: Muharrem Güzeldir, *Cefâyî - Dağâyıku'l-Ḥağâyık (Gramer İncelemesi - Metin - Indeks)*, Diplomarbeit, Atatürk Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dil ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Erzurum 1995, p. 10.

¹⁰⁴ Das *mevlid Dağâyıku'l-Ḥağâyık* ist mit seinen 3276 Versen ein langes Werk, das nach dem Bericht des Ablebens des Propheten weiterführend die Entwicklung der Seele, *nafs*, in ihren transformativen Todeserfahrungen behandelt. Dieses sufische Wissen bettet der Dichter gekonnt in die Biographie des Propheten ein. Vgl.: Muharrem Güzeldir, *Cefâyî - Dağâyıku'l-Ḥağâyık*, p. 246-268.

¹⁰⁵ Über den Dichter ist wenig bekannt. Er wirkte zur Regierungszeit Sultan Bâyezid II. in Bursa und war ein Derwisch, der sich dem Sufi Emîr Sultan verbunden gefühlt hat.

¹⁰⁶ Das Werk wurde in Bursa geschrieben und der Dichter widmete es ebenso dem Sufi Emîr Sultan. Vgl: Hacı Mustafaođlu, *Mecma'ül Envar (Tenkitli Metin-İnceleme)*, hazırlayan Zühal Kültüral, İstanbul 2009; İlhan Koca, *Hacı Mustafazade Mecma'ü'l-Envar (Metin-gramatiksel indeks)*, Diplomarbeit, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tokat 1998. Köksal hat dieses *mevlid* neu ediert: Köksal, p. 87-266.

896/1490, Hss.: Süleymaniye Ktp. Esad Ef. 2398, Beyazıt Devlet Ktp. Nr. 5308,
Yapı Bankası Sermet Çifter Ktp. 1042;

11. **İpsalalı Ebū l-Ḥayr**¹⁰⁷: *Mevlid*, verfasst 896/1491, Hss. u.a.: Millet Ktp. Ali Emirî
manzum 1365, 1366, Millî Ktp. Yz A 1199;

12. **Yaḥyā bin Baḥşî**¹⁰⁸: *Mevlid-i Nebî*, Hss.: Beyazıt Devlet Ktp. 5308/3;
Süleymaniye Ktp. Y 183/1;

13. **Ḥamdullāh Ḥamdî**¹⁰⁹: *Mevlid-nāme (Aḥmediyye)*¹¹⁰, verfasst 899/1494,
Hss. u.a.: Hacı Selim Ağa Kemankeş 18; İstanbul Üniversitesi Ktp. TY 1980;
Türk Dil Kurumu Ktp. A/289;

14. **Keşfi-yi Şaruḥānî**¹¹¹: *Mevlidü n-nebî* oder: *Mevlūd-i Keşfî* (Mevlūd des Keşfi),
verfasst 904/1498; es sind anhand vorliegender Arbeit drei Hss. bestimmt worden:

- 1) Taeschner Kollektion Leiden Cod.Or.12.396;
- 2) İstanbul Türkoloji Seminer Kitablığı Nr. 40116;
- 3) Kairiner Nationalbibliothek *Ḥadîş turki*, KatNr: 14.

¹⁰⁷ Genaue Lebenszeiten sind nicht bekannt. Er verfasste auch einen *divān*. Sein *mevlid* folgt in großen Zügen dem Süleymān Çelebis und umfasst 1120 Verse. Vgl: *Osmanlı Müellifleri*, Bd. 2, p. 222.

¹⁰⁸ Er war ein Schüler des Sufi Emîr Sulṭān aus Bursa. Er verstarb 901/1496. Einzig die beiden genannten Hss. sind erhalten. Er verstarb 840/1436. Vgl: *Osmanlı Müellifleri*, Bd. 1, p. 199.

¹⁰⁹ Er war der Sohn des berühmten Sufi Akşemseddîn (791-864/1389-1459), welcher als spiritueller Mentor von Sultan Meḥmed II. gewirkt hatte. Daher wurde *Ḥamdî* auch Akşemseddîn-oğlu genannt. Er lebte von 853-909/1449-1503. Er verfasste einen *divān* und eine *ḥamse* (*meşnevî*-Sammlung aus fünf Werken), wovon eines die *Aḥmediyye* ist. Vgl. Ali Emre Özyıldırım, *Hamdullah Hamdî divanı'nın tenkitli metni*, Diplomarbeit, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Ankara 1995.

¹¹⁰ Der Name Aḥmed ist ein Name des Propheten Muḥammad, gebildet mit den selben Radikalen ḥ-m-d.

¹¹¹ Der Dichter wird im übernächsten Kapitel näher vorgestellt.

Die obigen Angaben über die *mevlid*-Hss. sind aus der *TDVİA*, s.v. *Mevlid*, entnommen, beziehungsweise nennt auch Köksal diese mit leichten Variationen.¹¹² Keşfi-yi Şaruḫānīs Fertigstellung seines *mevlid* ist so zeitgleich mit dem Werk Ḥamdīs einzuordnen. Die Bestandslage der Keşfi *mevlid*-Handschriften wird hiermit auf den aktuellen Stand gebracht.

¹¹² *TDVİA*, s.v.: *Mevlid*, p. 483; Köksal, p. 58-62. Bei Keşfi-yi Şaruḫānī nennt Köksal einige Hss. im Topkapı Sarayı Müzesi und zwei Quellen in Kairo. Die L und I sind ihm nicht bekannt gewesen. Im nächsten Kapitel wird auf diese Angaben Eingang genommen.

3. Allgemeines zum *Mevlūd-ı Keşfi*

3.1. Die Bestandlage der Handschriften mit Titel *Mevlūd-ı Keşfi*

Bis dato sind Angaben zu folgenden neun *mevlid*-Handschriften, die die Autorenschaft eines Keşfi aufweisen, bekannt:

1) L = *Mevlūd-ı Keşfi*, Leiden

Aus der Taeschner Kollektion in Leiden, zu finden unter der Katalognummer Cod.Or.12.396.¹¹³ Sie weist 781 Verse auf und ist nach Themen mit Überschriften unterteilt. Eine Erwähnung des Datums der Fertigstellung ist in L nicht vorhanden, da die letzten 152 Verse des *mevlid* fehlen. Ich konnte einen Mikrofilm an Schwarz/Weiß Fotos von L erwerben. Es wird diese Hs. weiter unten näher beschrieben.

2) I = *Mevlūd-ı Keşfi*, Fatih - Istanbul

Bekir Ay hat diese inzwischen verschollene Hs. İstanbul Türkoloji Seminer Kitaplığı Nr. 40116 als Abschlussarbeit der Turkologie zur Gänze transkribiert.¹¹⁴

¹¹³ Siehe: Jan Schmidt, *Catalogue of Turkish manuscripts in the library of Leiden University and other collections in the Netherlands*, Vol 3, Leiden 2006, p. 182.

¹¹⁴ Bekir Ay, *Keşfi'nin Mevlidi*, Abschlussarbeit, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkoloji bölümü, Türkiyat Enstitüsü Nr: 4277, İstanbul 1968-1969.

Diese Arbeit wurde mir in Kopie zur Verfügung gestellt. Gemäß Bekir Ay besteht die Hs. aus 76 Folien, gefasst in sieben Zeilen. Der Umfang beträgt 1073 Verse mit nur wenigen Abschnitts-Überschriften. Der Autor nennt im Vers 1063 das Datum der Fertigstellung: 904 /1498. Die Hs. I ist deckungsgleich mit L und K, setzt aber erst ab Vers 11 von L und K ein. Bekir Ay geht davon aus, dass die eigene Angabe des Autors von 933 Versen (I 75b₁, Vers 1065)

'add-i beytin şorâr-iseñ ey hümâm // bil toköz [yüz] otuz üç dürür temâm

„Wenn du, edler Mensch, fragst nach der Anzahl der Verse,

wisse, es sind zur Gänze 933“

und der tatsächlichen Anzahl der I von 1073 Versen darauf rückzuführen ist, dass der Kopist 140 Verse hinzugefügt hat.¹¹⁵ Darauf dass dies in diesem Genre keine Seltenheit ist, zeigte schon Ahmet Ateş in seiner Analyse des *Mevlid* von Süleymân Çelebi.¹¹⁶ Die Geschichte von der Amme des Propheten Ḥalîme im Ausmaß von 118 Versen ist offensichtlich eine Hinzugabe. Näheres wird in der vergleichenden Analyse am Ende dieses dritten Kapitels gegeben.

3) K = *Kitâb-ı Mevlūd-ı Keşfi*, Nationalbibliothek - Kairo

Ein weiteres Manuskript befindet sich in der Nationalbibliothek Kairo, mit einer Eintragung im *Mısır Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu*, Nr. 4848. Im besagten Katalog heißt es, dass es eine Arbeit des Keşfi Ca'fer Efendi, gestorben

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 2.

¹¹⁶ Siehe: Ateş, *Mevlid*, p. 63-65.

1053/1643, ist.¹¹⁷ Dieses *mevlid* ist in einer *mecmū'a* namens *Ḥadīṣ turki* mit der Katalognummer 14. Es ist gelungen K in Farbfotokopie zu erhalten. Das *mevlid* mit 1148 Versen umfasst 34 Folios und ist vokalisiert, mit schwarzer Schrift in *nesih*, rote Überschriften in *nesih* und Rahmen in rot, zu je 17 Zeilen pro Seite. Das Papier ist stellenweise durch Wasserschäden an den Rändern bis zum Schriftbereich hin beschädigt. Die Hs. K ist mit L wie auch mit I fast zur Gänze identisch, weist jedoch die höchste Versanzahl auf. Es ist somit die vollständigste Version. An das Ende des Gedichtes wurde eine weitere Geschichte, und zwar die des Ablebens der Tochter des Propheten Fāṭīma, angehängt. Dieser Anhang umfasst 205 Verse (K 29a₁₁-33b, Vers 943-1143) und endet mit einem Gebet, welches nicht mehr der *meşnevī*-Form entspricht und keinen Reim aufweist (K 34a₈).

4) *Mevlūd-ı Keşfi*, Hidiv Bibliothek - Kairo

In der Hidiv-Bibliotheksabteilung der Kairiner Nationalbibliothek soll sich ebenso ein *Mevlūd-ı Keşfi* befinden. Köksal zitiert diese Hs. mit der Katalognummer 9901.¹¹⁸ Als Autor wird Aḥmed Keşfi genannt.¹¹⁹ Nach Auskunft der Direktion der Kairiner Nationalbibliothek handelt es sich allerdings um eine unterschiedliche Katalogisierungsbezeichnung für die Hs. K. Somit ist nur eine Hs. aus Kairo auffindbar.

¹¹⁷ *Mısır Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu (1870-1980)*, Cilt IV (L-Y), Kairo 1992, p. 194.

¹¹⁸ Köksal, p. 62.

¹¹⁹ *Ibid.*

5)-7) *Mevlūd-ı Keşfî*, Topkapı Sarayı Müzesi - Istanbul

In einer Arbeit über das *Mevlidü n-nebî* von Nahifî schreibt der Autor Adem Ceyhan, dass im Topkapı Sarayı Müzesi drei *mevlid*-Hss. von Keşfî, wie auch zwei von ihm in Ankara in der Millî Kütüphane vorhanden sind.¹²⁰ Bezüglich des Topkapı Sarayı Müzesi handelt es sich um diese Verzeichnisangaben:

- 5) Topkapı Sarayı Müzesi Ktp. E.H. 1270;
- 6) Topkapı Sarayı Müzesi Ktp. E.H. 1723;
- 7) Topkapı Sarayı Müzesi Ktp. Revan Köşkü 1973;

Dieselbe Erwähnung findet man unter dem Eintrag der Werke des Keşfî-yi Şaruḥānî bei Köksal.¹²¹ Aber nach Angaben der Handschriftenabteilung des Topkapı Museums sind die besagten Hss. dort nicht auffindbar. Ich konnte vor Ort die dort vorhandenen *mevlid*-Gedichte unterschiedlicher Dichter einsehen und mit L, I und K vergleichen. Es sind tatsächlich keine *mevlid*-Werke eines Keşfî bis dato im Topkapı auffindbar.

8)-9) *Mevlūd-ı Keşfî*, Millî Ktp.- Ankara

Es handelt sich hier um zwei unterschiedliche Hss. ein und desselben *mevlids*, welches das Werk eines anderen Dichters des gleichen Namens zu sein scheint.

¹²⁰ Adem Ceyhan: „Süleyman Nahifî'nin Mevlidü'n nebî mesnevîsi“, in: *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* Sayı 14, (2000), p. 94.

¹²¹ Köksal, p. 62.

Die Hs. Yz A 2230 weist 53 Folios auf, mit zumeist 13 Zeilen. Der Autor wird Keşfi Çelebi genannt. Die Hs. Yz A 3206, mit der Autorenangabe Molla Ömer Keşfi, hat 47 Folios zu 13 Zeilen.

3.2. Autorenschaft

Der Autor nennt sich Keşfi, so z.B. im Leidener *Mevlūd* auf Blatt 4a₈, ebenso auf 4b₉ und auf 6b₄. Der Dichter ist aber durch die Hss. I und K noch genauer identifizierbar. Vor allem die Fertigstellung des Werkes mit 904/1498 grenzt die Auswahl unter der Vielzahl an Dichtern mit selben Namen ein. Ein Dichtername wie Keşfi ist durchaus ein beliebter Name, der einerseits auf die mystischen Aspekte einer Enthüllung, *keşf*, andererseits auch auf die Tätigkeit eines Dichters, im Sinne des Hervorbringens von Dichtung, anspielen könnte. So ist es nicht verwunderlich, wenn man z.B. in der *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi* [TDE] neun Dichter mit dem Namen Keşfi vorfindet.¹²² Alle ab 904/1498 bekannten Keşfis - es sind insgesamt elf an der Zahl - werden nun in chronologischer Reihenfolge kurz vorgestellt.

¹²² TDE, Cilt 5, p. 296.

1) Keşfi-yi Şaruḫānī (gest. vor 926/1520)

Er stammte wahrscheinlich aus Edirne und war eventuell *dīvān kâtibi* (Sekretär der Ratsversammlung). Er wird in *TDE* Keşfi Bey genannt, ist jedoch dort mit anderem Sterbedatum (m. 974/1567) vermerkt.¹²³ Das Todesjahr wird in den Dichterbiographien in das Ende der Regierungszeit des Sultans Selīm I. (1512-1520) gesetzt. Der Beiname Şaruḫānī weist eventuell auf einen längeren Aufenthalt des Dichters in Manisa hin, wo die *Şaruḫān-oğulları*, eine turkmenische Herrscherdynastie, ihren Sitz vom 13. bis 15. Jh. inne hatten.¹²⁴ Er hat anscheinend einen *dīvān* und ein *mevlid* verfasst.¹²⁵ Laṭîfî nennt in seiner Dichterbiographie Keşfi-yi Şaruḫānī als einen *mevlid*-Verfasser, der seiner Meinung nach Süleymān Celebis *mevlid* nachfolgend das schönste Werk dieser Art verfasst hat. Er habe seinen Bildungsweg abgebrochen und sich dann in den Derwischorden der Ḥalvetî zurückgezogen und sei in sufische Gedanken und Dichtungen vertieft gewesen.¹²⁶ Gibb nennt in seiner *History of Ottoman Poetry* in der Beschreibung der Derwischdichter des 15.-16. Jh. einen Keşfi als Autor eines *mevlid*, der ein Mitglied des Ḥalvetî Ordens gewesen sei.¹²⁷ Kınalı-zāde Ḥasan Çelebi erwähnt ebenso Keşfi-yi Şaruḫānī neben Geduslu Keşfi, die kurz

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ *TDVİA*, Bd. 36, p. 170: s.v. Saruhan oğulları (Ferid Emecen).

¹²⁵ *TDE*, Cilt 5, p. 296, s.v. Keşfi Bey.

¹²⁶ Laṭîfî, *Tezkiretü'ş-Şuarâ*, p. 464-465.

¹²⁷ E.J.W.Gibb, *A History of Ottoman Poetry by the late E.J. W. Gibb, M.R.A.S.*, Volume II, edited by Edward G. Browne, London 1902, p. 375.

aufeinander folgend im 15.-16. Jh. gewirkt haben sollen.¹²⁸ In 'Âşık Çelebi's Dichterbiographie *Meşâ'irü ş-şu'arâ* erhält er den Namen „der zweite Keşfi“, *Keşfi-i sanî*, da der berühmtere Geduslu Keşfi wohl die Nummer eins unter den bekannten Keşfi-Dichtern war. 'Âşık Çelebi zählt aber Keşfi-yi Şaruḥānî zu den Fâhigsten seiner Epoche. Es heißt hier:

Keşfi-i şānî. Edirnelüdür. Tarîḫ-i 'ilmden semt-i kitâbete müteveccih olmuştur.

*Zemānenün ḫavābilindendür.*¹²⁹

„Keşfi der Zweite. Er ist aus Edirne. Vom Pfad der Wissenschaft wandte er sich dem Bereich des Schreibens zu. Er ist einer der Fâhigen der Zeit.“

Keşfi-yi Şaruḥānî ist am wahrscheinlichsten der Autor des hier untersuchten *Mevlūd-ı Keşfi*, einerseits in Anbetracht seiner Lebensdaten, andererseits unter Berücksichtigung der Erwähnung als *mevlid*-Verfasser. Die Fertigstellung des *Mevlūd-ı Keşfi* im Jahr 904/1498 passt zur Lebenszeit des Keşfi-yi Şaruḥānî.

2) Keşfi Mehmed Çelebi (m. 930/1524)

Er war unter Sultan Selīm I. auf dessen Kriegszug nach Persien und Ägypten *re'īsü l-küttāb* (Außenamt-Beauftragter). Er beendete 1521 ein Werk der Preisung Selīms, die *Selīm-nāme*, mit Einschub von arabischen und persischen Gedichten. Er war ein

¹²⁸ Kınalı-zade Hasan Çelebi, *Tezkiretü ş-şuarâ*, eleştirmeli baskıya hazırlayan Dr. İbrahim Kutluk, Ankara 1981, 2. Cilt, p. 820.

¹²⁹ Filiz Kılıç, 'Âşık Çelebi, *Meşâ'irü ş-şu'arâ, inceleme-metin*, Cilt 2, İstanbul 2010, p. 720.

bekannter osmanischer Geschichtsschreiber im 16. Jh. Diese *Selīm-nāme* wurde 1988 erstmalig ediert.¹³⁰

3) Keşfi Çelebi / Geduslu Keşfi (m. 945/1538-39)

Er stammte aus Gedus¹³¹ und war ein Dichter der *dīvān*-Literatur. Ein unvollständiger *dīvān* ist von ihm erhalten.¹³² Er verfasste auch zahlreiche Satiren (*hicviyyāt*, *hezel*),¹³³ ebenso ein *edeb*-Werk, das *Te'dīb-nāme* (Buch der

¹³⁰ Abdurrahman Sağırlı, *Keşfi Mehmed Çelebi, "Selimnâme" veyâ "Bâğ-ı Firdevs-ı Guzât ve Ravza-ı Ehl-i Cihâd" adlı eserinin edisyon kritiği*, Diplomarbeit, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1993; sowie zuvor: Şefâettin Severcan, *Keşfi'nin Selimnâmesi*, Diplomarbeit Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1988. Hss. dieser *Selīm-nāme* finden sich in Istanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ms. Esat Efendi 2147; und in Wien: Österreichische Nationalbibliothek, Ms. H.O. 31 (Flügel 988).

¹³¹ Eine kleine Ortschaft südwestlich von Kühtaya, heute Gediz genannt.

¹³² Vgl.: Bülent Rasim Köksal, *Die Liebesgedichte ("ğazeliyyât") des osmanischen Dichters Keşfi (m. 945/1538-9)*, Diplomarbeit der Turkologie, Wien 2006, p. 10. Weiters ist über diesen *dīvān* des Geduzlu Keşfi eine Dissertation der Turkologie von Mag. Hülya Hancı in Arbeit. Es werden darin die *kaşiden* des *dīvān* ediert.

¹³³ Edith Gülçin Ambros, „Wortschatz und syntaktische Ambiguität in den satirischen Gedichten des osmanischen Dichters Keşfi (m. 945/1538-39)“ in: *Einheit und Vielfalt in der türkischen Welt: Materialien der 5.Deutschen Turkologenkonferenz Universität Mainz, 4.-7.Oktober 2002*, Hrsg. Hendrik Boeschoten und Heidi Stein, Wiesbaden 2007, p. 71-79; Id., „On a Conventional Dimension of 16th Century Scurrilous Ottoman Satire: Keşfi's (d.945/1538-9) Hicviyyât“ in: *Journal of Turkish Studies/Türklük Bilgisi Araştırmaları*, 31/1 (in Memoriam Şinasi Tekin), (2007), p. 21-39. Id., „Gülme, güldürme ve gülünç düşürme gereksinimlerinden doğan türler ve Osmanlı edebiyatında ironi“ in: *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları 4, Nazımdan Nesire Edebi Türler* (Turkuaz Yayınları), İstanbul (Nisan) 2009, p. 99-119; Id., „‘O Asinine, vile cur of a fool called Zâtil’: An Attempt to Show that Unabashed Language is Part and Parcel of an Ottoman ‘Idiom of Satire’“ in: *Journal of Turkish Studies/Türklük Bilgisi Araştırmaları*, 27/1 (Kaf Dağının Ötesine Varmak: Festschrift in Honor of Günay Kut I) (2003), pp. 109-117.

Erziehung).¹³⁴ Er verfasste auch eine osmanische Übertragung des berühmten mystischen Werkes *Hüsn ü dil* (Schönheit und Herz) des persischen Dichters Fattâhî-yi Nişâbüri (m. 852/ 1448).¹³⁵ Er war der Bruder des Dichters Ḥasbî.¹³⁶ Gemäß *Sicill-i 'osmânî* hieß dieser Bruder auch Ḥüseyin. Keşfî arbeitete in der Sultan Beyâzîd Moschee als *buhurcu*, d.h. als ein Räucherer und/oder Räucherwerkverkäufer.¹³⁷ Da er schon in jungen Jahren nach Istanbul kam, wurde ihm vermutlich von den Dichterbiographen Laţîfî und Sehî eine Istanbuler Herkunft zugedacht.¹³⁸ Das Sterbedatum wird verschieden angegeben 950/1543 oder 945/1538-9.¹³⁹ Es findet sich in keiner Dichterbiographie ein Hinweis, dass er ein *mevlid* verfasst hat. Bekir Ay, der in seiner Arbeit Laţîfî zitiert, vermischt die Angaben bzgl. Keşfî-yi Şaruḥânî mit denen des Geduslu Keşfî. Es wurden fälschlich die Angaben der *Tezkiretü ş-su'arâ* von Laţîfî mit denen im *Kâmûsü l â'lâm* des Şemseddîn Sâmî (1266-1321/1850-1904) gleichgesetzt.¹⁴⁰

¹³⁴ Sibel Üst, *Keşfî, Te'dîb-nâme (inceleme-metin)*, Diplomarbeit, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyat Anabilim Dalı, Erzurum 2006. Die *edeb*-Literatur hat die Thematik des Wohlverhaltens und der Moral.

¹³⁵ Sadık Yazar, „XVI. Yüzyıl Şairlerinden Gedizli Keşfî ve Hüsn ü Dil Tercümesi“, in: *Journal of Turkish Studies/Türklük Bilgisi Araştırmaları 33/II (2009)*, Cem Dilçin Armağanı-II, (2009), p. 245-286.

¹³⁶ 'Âşık Çelebi, *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ*, Cilt 2, p. 719. Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osman*, Cilt 2, İstanbul 1996, p. 650, s.v. Hasibî Çelebi. Er verstarb 960/1553.

¹³⁷ *Sicill-i Osmanî*, Cilt 3, p. 886.

¹³⁸ Sehî Bey, *Tezkire Heşt Behişt*, İstanbul 1980, p. 193; Laţîfî, *Tezkiretü ş-su'arâ*, p. 464-465.

¹³⁹ TDE, Cilt 5, p. 296, s.v. Keşfî Çelebi (Gedizli ?)

¹⁴⁰ Bekir Ay, *Keşfî'nin Mevlidi*, p. 2.

4) Keşfi Çelebi (erste Hälfte des 17. Jh.) aus Manastır

Laut *Sicill-i 'osmānī* stammt dieser Keşfi Çelebi aus Manastır.¹⁴¹ Er soll in der Epoche des Sultans Aḥmed I. (reg. 1603-17) gewirkt haben. Er trägt auch den selben Titel „Çelebi“¹⁴² wie der Geduslu Keşfi. In Ankara befindet sich in der Millî Kütüphane unter der Signatur. Yz. A 2230 ein *mevlid*, welches dort als das *mevlid* des Keşfi Çelebi verzeichnet ist. Es ist mit dem *mevlid* im selben Archiv unter Yz. A 3206 großteils identisch, jedoch weist der Bibliothekskatalog von Ankara Keşfi Molla Ömer als Verfasser der Hs. Yz. A 3206 auf. Beide Hss. haben keine Gemeinsamkeit zu dem hier analysierten *Mevlūd-ı Keşfi*, sondern sind das Werk eines anderen Dichters.

5) Keşfi Ca'fer Efendi, (m. 1053/1643)

In der *TDE* findet sich der Eintrag eines Keşfi Ca'fer Efendi. Er war anscheinend ein *şeyh* des Derwischordens der Sünbülî in Istanbul. Er wirkte in der Ḥatuniyye tekke in Fındıklı, Istanbul, und wurde dort begraben. Er führte dieses Konvent bis zu seinem Ableben. Auf seinem Grabstein soll folgender *tarih*-Halbvers stehen: *Hū deyip Ca'fer Efendi 'azm-i firdevs eyledi*. „Hū sagend brach Ca'fer Efendi zum Paradies auf.“¹⁴³ Er hat mystische Gedichte und *ilāhīs* verfasst.¹⁴⁴ Gibb erwähnt in

¹⁴¹ *Sicill-i Osmanî*, Cilt 3, p. 886.

¹⁴² Die Namensnennung Çelebi wurde in der osmanischen Epoche anfänglich zu Kennzeichnung einer ehrenwerten Abkunft verwendet, sodann aber allgemein für gut ausgebildete Personen, die zumeist im Staatsdienst standen.

¹⁴³ Cengiz Orhonlu, „Fındıklı semtinin tarihi hakkında bir araştırma“, in: *İstanbul Üniversitesi*

seiner *History of Ottoman Poetry* ebenso einen Ḥalvetī-Derwisch namens Keşfi, der ein *mevlīd* verfasst hat. Da die Sünbüliyye ein Zweig des Ḥalvetī-Ordens ist, wäre dieser Autor, neben dem früheren Keşfi-yi Şaruḥānī aus dem 16. Jh., ebenso als Verfasser des hier bearbeiteten *Mevlūd-ı Keşfi* in Betracht zu ziehen. Doch keine Erwähnung ist über diesen Autor als Verfasser eines *mevlīds* in der osmansichen Literatur zu finden und die zeitliche Entfernung der Fertigstellung des vorliegenden Werkes in 904/1498 macht es unmöglich ihn als dessen Autor zu sehen. Im Verzeichnis der Kairiner Nationalbibliothek ist dieses Werk zwar dem Keşfi Ca'fer Efendi zugeschrieben, aber es dürfte sich hierbei um eine Verwechslung mit dem älteren Keşfi'-yi Şaruḥānī des selben Ḥalvetī-Ordens handeln.¹⁴⁵

6) Keşfi 'Osmān Efendi (m. 1126/1715)

Er war ein Derwischdichter aus Niksar, Nordtürkei, der in Istanbul eine *tekke* geführt hat, die später unter seinem Namen bekannt wurde. Er wurde dort beigesetzt.¹⁴⁶ Er war dem Derwischorden der *Celvetī* verbunden und galt als ein Nachfolger des 'Azīz Maḥmūd Hüdāyī (m. 1038/1628)¹⁴⁷. Auch sein Vater trug den

Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi, Cilt 7, sayı 10 (Eylül 1954) İstanbul 1954, p. 73.

¹⁴⁴ *TDE*, Cilt 5, p. 296.

¹⁴⁵ *Mısır Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu (1870-1980)*, Cilt IV (L-Y), Kairo 1992, p. 194.

¹⁴⁶ *TDE*, Cilt 5, p. 296.

¹⁴⁷ Vgl. *EF*, Bd. 3, s.v. Hüdāyī (I. Beldiceanu-Steinherr).

selben Namen und ebenso sein Großvater Keşfi Muḥammed Efendi.¹⁴⁸ Somit ist auch dieser Derwisch aus dem Nahbereich des Ḥalvetī-Ordens, da die Celvetiyye ebenso daraus hervorging.

7) Keşfi Seyyid Meḥmed Efendi (m. 1185/1746)

Er war ein Derwischdichter und *ḥadīṣ*-Gelehrter.¹⁴⁹ Es handelt sich wohl um Aḥmed bin Ebū Bekr bin Muḥammed bin Rizvān el-Keşfi eṣ-Şamākovī (m. 1158/1746) aus Bulgarien.¹⁵⁰ Er war für seine *şerḥ*-Werke bekannt.¹⁵¹ Stoyanka Kenderova nennt fünf *ḥadīṣ*-Werke von ihm in der Nationalbibliothek Sofia,¹⁵² wobei auch in Istanbul eine Arbeit von ihm zu finden ist.¹⁵³

8) Ca'fer bin Abī Ishāḳ el-'Alevī el-Mūsavī ed-Dārābanī el-Keşfi (1189-1267/1775-1851)

Ismā'il el-Baġdādī schreibt in seiner *Hediyetü l-'ārifin* (Geschenk der Wissenden), dass dieser Keşfi ein schiitischer Gelehrter war,¹⁵⁴ der u.a. das arabische Werk

¹⁴⁸ Osmânzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz, İstanbul 2006, Cilt 3, p. 53.

¹⁴⁹ *TDE*, Cilt 5, p. 296.

¹⁵⁰ Die Stadt Samakov befindet sich 60 km südlich von Sofia.

¹⁵¹ Stoyanka Kenderova, *Les lecteurs de Samokov au XIXe siècle*, *REMMM*, n° 88-89 (1999), p. 141-160.

¹⁵² Stoyanka Kenderova, *Catalogue of Arabic manuscripts in SS Cyril and Methodius National Library, Sofia, Bulgaria*, London 1995, p. 153.

¹⁵³ Dieses *şerḥ*-Werk ist in der Süleymaniye: Ahmed b. Ebu Bekir b. Rıdvan es-Samakovi el-Keşfi, *Şerḥu t-ṭarîkatî l-Muḥammedîyye*, Süleymaniye Ktp. Nr.297.8. Er genoss mit diesem Werk großes Ansehen wegen seiner Nähe zu den Lehren des Predigers Birgevī (m. 980/1573). Vgl. Kenderova, *Catalogue of Arabic manuscripts*, p. 153.

¹⁵⁴ Baġdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-arifin esmai'l-müellifin ve asaru'l-musannifin*, türkçe: Kilisli

Tuḥfatu l-mulūk (Präsent der Könige) verfasst hat. Er unterrichtete an drei Schulen für Waise, verfasste ein Werk über die *mi'rāc*, die Himmelfahrt des Propheten, und verstarb in Buruc in Aserbaidshan. Inwieweit er neben den arabisch verfassten Werken auch persisch oder osmanisch geschrieben hat, bleibt noch offen.

9) Keşfi Ömer Efendi (m. 1283/1867)

Er war als *kātib* (Sekretär) tätig und liegt wahrscheinlich in Erzurum begraben.¹⁵⁵ In Ankara findet sich in der Millî Kütüphanе unter der Signatur Yz A 3206 ein *mevlid* mit der Autorengabe Molla 'Ömer Keşfi. Es ist jedoch nicht mit dem hier untersuchten *Mevlūd-ı Keşfi* identisch, sondern der Inhalt ist der selbe wie in der Ankara Hs. Yz A 2230 mit Autorengabe Keşfi Çelebi (s. Nr. 4 der Keşfi genannten Autoren).

10) Āşık Keşfi (1258-1317/1843-1900)

Er hatte den Namen Muştafā und stammte aus Esenyaka in der Sivas Provinz in Ostanatolien. Er wird auch Yusufelili Keşfi genannt. Sein *mevlid* ist herausgegeben worden,¹⁵⁶ es trägt den Titel *Mevlid-i nebevī* (Mevlid des Propheten). Muştafā Keşfi war an den Ḳādirī-Orden gebunden und hatte ebenso *ilāhī, na't* (Lobeshymne) und *semā'ī*¹⁵⁷ verfasst. Sein Ruhm gelangte nicht über die Gegend von Artvin und

Rifat Bilge; tashih İbnülemin Mahmūd Kemal İnal, Avni Aktuç Ankara 1951.

¹⁵⁵ TDE, Cilt 5, p. 296.

¹⁵⁶ Mehmet Gökalp, *Keşfi'nin Mevlid-i nebevisi*, in: *Türk Dünyası Araştırmaları (TDA)*, sy. 90, p. 205-225. Das Dorf Yusufeli befindet sich in der Artvin-Provinz, NO-Türkei, 50km südwestlich von Artvin.

¹⁵⁷ Das *semā'ī* ist eine Volksdichtungsform mit einer achtsilbrigen Versstruktur, die, zumeist von

Erzurum in der Nordost-Türkei hinaus. In der *TDVİA* ist im Artikel über *mevlid* dieses Werk des 'Âşık Keşfi fälschlich unter dem Autorenamen Keşfi-yi Şaruḥānī genannt¹⁵⁸ und in *TDE* ist sein Sterbejahr auf 1910 statt 1900 gesetzt.¹⁵⁹

11) Keşfi-yi Samatyavī

Hasibe Mazıoğlu nennt in ihrer Auflistung¹⁶⁰ der osmanischen *mevlid*-Gedichte zwei Keşfis, die *mevlids* verfasst haben: Keşfi-yi Şaruḥānī und Keşfi-i Samatyavī, beide kurz erwähnt in *Osmanlı Müellifleri*.¹⁶¹ Samatya ist ein Bezirk in Istanbul, früher ein Bezirk mit griechischer Majorität. Vielleicht handelt es sich hierbei um den Geduslu Keşfi, da schon Gelibolulu Muşafā 'Ālī (947-1008 /1541-1600) in seinem Werk *Kühü-l aḥbar* (Essenz der Nachrichten) auf die Gleichstellung des Geduslu Keşfi mit dem Keşfi aus Istanbul hingewiesen hat.¹⁶² Köksal vermutet, dass es zu einer Verwechslung von Keşfi-i Samatyavī und Keşfi-i Şamākovī gekommen ist.¹⁶³

Bis dato ist eine genaue Festlegung, um welchen Keşfi es sich bei dem hier bearbeiteten *Mevlūd-ı Keşfi* Text handelt, nicht eindeutig erbringbar. Vorweg gilt die Jahreszahl-

Lauten instrumental begleitet, bestimmten Melodiefiguren folgt. Vgl.: Yılmaz Öztuna, *Türk mûsikîsi akademik klasik Türk san'at mûsikîsi'nin ansiklopedik sözlüğü*, Ankara 2006, II. M-Z, p. 287.

¹⁵⁸ In Klammer steht dort das Sterbejahr 1900 des 'Âşık Keşfi. *TDVİA*, s.v. Mevlid, p.483.

¹⁵⁹ TDE, Cilt5, p.296.

¹⁶⁰ Hasibe Mazıoğlu, *Türk Edebiyatında Mevlid Yazan Şairler*, Ankara 1974, p. 61.

¹⁶¹ *Osmanlı Müellifleri*. Bd. 2, p. 222.

¹⁶² Vgl.: Mustafa Isen, *Kühü-l aḥbâr'in tezkire kısmi*, Ankara 1994, p. 264-265.

¹⁶³ Köksal, p. 67.

angabe der Fertigstellung des Werkes in K und I mit 904/1498 als Grundlage für eine Hypothese. Am nächsten zum Verfassungsdatum ist die Lebenszeit von Keşfi-yi Şaruḥānī, gestorben vor 926/1520. Somit ist er hinsichtlich der Autorschaft der Favorit unter den Keşfi genannten Dichtern. Er wird ja auch als Verfasser eines *mevlid* von den zeitgenössischen Dichterbiographen Laṭīfī und Sehī genannt. Laṭīfī schloß seine Dichterbiographie 953/1546 ab, also drei Jahre nach dem Ableben des Geduslu Keşfi. Das Jahr 904/1498 lässt auch Geduslu Keşfi als Autor in Betracht ziehen, der 1543 gestorben ist. Es wäre dann aber ein recht frühes Werk von ihm.

Bezüglich des Geduslu Keşfi ist noch folgendes anzumerken: Geduslu Keşfi zeigt im Austausch von vielen Schmähdichten mit Dichterkollegen eine sehr öbszöne Wortwahl, die für einen pietätvollen Derwischdichter mit Einfühlungsvermögen, wie es sich auch in diesem *mevlid*-Gedicht zeigt, wohl eher nicht akzeptabel wäre.

Dass der Autor dieses *mevlid*s eher zu den Sufis zu zählen ist, zeigen u.a. Verse, die spezielle sufisch-mystische Termini wie *'ayne l-yaḳīn*, „die Schau der Gewissheit“, wortwörtlich: „Auge der Gewissheit“, enthalten in Vers 329 von L:

gördi baş gözi-y-le 'ayne l-yaḳīn,

„Mit den Augen des Kopfes sah er das Auge der Gewissheit.“

Oder in L 3b₂, Vers 30:

„cümle eşyānuñ dilinde zıkr-i vaḥdāniyyetüñ // yüz sürerler ol ulu dergāhuña yā Zī l-celāl'

„Alle Dinge haben Dein Einheitsgedenken auf der Zunge. // O Inhaber der Macht, sie streichen ihre Gesichter auf [den Boden] Deiner hohen Versammlungsstätte.¹⁶⁴“

In Bezug auf Geduslu Keşfi ist aber nicht außer Acht zu lassen, dass viele osmanische Dichter in verschiedensten Genres Talente besaßen. Auffallend ist hierbei, dass Geduslu Keşfi reichlich Verwendung von persischen Wörtern in seinem *dīvān*, wie auch in seinem *edeb*-Werk *Te'dib-nāme* macht, diese aber nicht in diesem *mevlid* genutzt wurden. Obgleich in der Gattung des osmanischen *mevlid* eine „volksnahe“ Wortwahl des einfachen Türkisch als stilistisches Merkmal verwendet wird, ist die Vorliebe eines Dichters für den verzierten Stil der *dīvān*-Literatur erkennbar. Das gilt jedoch nicht für das *Mevlūd-ı Keşfi*, welches ausgewogen in der Wortwahl ist

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die meisten Hinweise auf die Urheberschaft bei Keşfi-yi Şaruḥānī liegen:

- 1) Datum der Verfassung und Lebenszeit passen zu einander;
- 2) Erwähnung seines Verfassens eines *mevlid* in zeitgenössischen Dichterbiographien;
- 3) Gibb nennt in seiner *History of Ottoman Poetry* einen Ḥalvetī-Derwisch Keşfi aus dem 15.-16. Jh. als Verfasser eines *mevlid*.

¹⁶⁴ *dergāh*, Platz am Tor, Hof, damit ist zumeist die Versammlungsstätte der Derwische bezeichnet.

Weiters erwähnenswert ist, dass sich im *Catalogue of Turkish manuscripts* im British Museum in einem Sammelband Gedichte von einem Keşfi befinden. Die Gedichte darin sind zumeist aus dem 16. -17. Jh.¹⁶⁵ Einblick konnte leider nicht genommen werden.

3.3.1. Beschreibung der Leidener Handschrift (L)

Das primäre Untersuchungsobjekt dieser Arbeit war anfänglich das *Mevlūd-ı Keşfi* in der Taeschner Kollektion in Leiden, zu finden unter der Katalognummer Cod.Or.12.396. Es handelt sich bei Cod.Or.12.396 um eine *mecmū'a*, die drei Werke in Gedichtform beinhaltet: zwei *meşnevīs* und ein *ğazel*. Betitelt sind sie als *hāzā mevlūd-ı Keşfi* (Dies ist das *Mevlūd* des Keşfi), *hāzā mevlūd-ı Şāhidī* (Dies ist das *Mevlūd* des Şāhidī) und *medḥ-i dōlāb* (Preisung des Wasserrades). Die *mecmū'a* besteht aus 48 Blätter. Das *Mevlūd-ı Keşfi* umfasst 28 Blätter und ist gefasst in *nesih*-Schrift, zumeist in 15 Zeilen, voll vokalisiert, gut leserlich, mit stellenweisen Einschüben bis zu 8 Verszeilen am Rand. Die Einschübe sind im selben Duktus geschrieben, einzig ein Vers ist sicherlich von anderer Hand (L 26b₂). Mit Ausnahme eines arabischen Gedichtes auf Blatt 9a sind alle Einschübe im Stil des osmanischen

¹⁶⁵ Es handelt sich um den Sammelband mit der Nummer Add.19,435, in: *Catalogue of Turkish manuscripts in the British Museum* by Charles Rieu, London 1888.

mevlid-Gedichtes. Dieses arabische Gedicht ist vielleicht ebenso nicht vom Schreiber des *mevlid*.

Auf dem Blatt 1b sind die Signatur Or.12.396, darunter Ar.3883, mit einem Rundsiegel und einem Eintrag lautend ACAD.LUGD.BAT.BIBL. zu finden. Auf der Folgesseite 2a findet sich eine Textzeile auf Osmanisch, welche kenntlich macht, dass die *mecmū'a* im Besitz und Eigentum des Ismā'il Ağa ist. Darunter gesetzt ist der Eintrag in deutscher Schrift: Franz Taeschner Ms. Nr 77.

Danach beginnt das *Mevlūd-ı Keşfi* auf Seite 2b und schließt mit Seite 29a ab. Das Gedicht umfasst 781 Verse. Danach folgen zwei Leerseiten, gefolgt vom *Mevlūd-ı Şahidī*, von Seite 30b bis 48a. Die Sammlung schließt mit einem 22-zeiligen Gedicht des Kemāl Ümmī (m. 880/1475)¹⁶⁶ ab, welches in lyrischer Form die Konversation eines Dichters mit einem Wasserrad zum Inhalt hat. Seinen Abschluß findet das Gedicht auf Blatt 48b.

Der Verfasser des ersten *mevlid* in der *mecmū'a* ist mit dem *maḥlaş* Keşfi auf Blatt 3b₈ (Vers 36) und 5a₉ (Vers 80) erkenntlich. Das *mevlid* ist mit Titel in Abschnitte unterteilt, worin die verschiedenen Phasen des Lebens und der Eigenschaften des Propheten behandelt werden. Trotz der letzten Überschrift über das Verscheiden des Propheten bricht das Gedicht vor der Nennung des Todes des Propheten ab.

¹⁶⁶ Vgl. *TDVİA*, Cilt 25, p. 229, s.v. Kemāl Ümmī (İsmail Ünver).

Somit ist klar, dass L unvollständig ist. Beschrieben wird L von Jan Schmidt in seinem *Catalogue of Turkish Manuscripts*.¹⁶⁷ Es wird nun das *Mevlūd-ı Keşfī* aus der Leidener Sammlung näher analysiert.

3.3.2. Orthographie

Orthographische Mängel sind vorhanden, wie z.B. die Vertauschung von den Vokalen *e* und *é*, oder Vulgärschreibung von *ki* mit *k-y*. Die Verwechslung der Vokalisierung bei *izāfet-i* mit der Konjunktion *u/vu*, oder umgekehrt *i* statt *u*, wie in *ḳāf-ı nūn* anstelle von *ḳāf u nūn* ist ebenso anzutreffen.

Weiters wird *passim* *g* und *k* verwechselt. Auch ist die Konjunktion *ü/vü* öfters mit *ḍamma* geschrieben. Auch *plene*-Schreibungen sind zu finden, wie *ḳandilūñ*, wiedergegeben als: *k-n-d-y-l-v-k*, oder wie *eşyānuñ*, *e-ş-y-ʿ-n-v-k*. Das *izāfet-i* wird oft mit dem *y*-Buchstaben angegeben, wie *bād-i elem*, *b-ʿ-d- y ʿ-l-m*, oder wie *nūr-ı celālūñ*: *n-v-r-y c-l-ʿ-l-k*.

¹⁶⁷ Jan Schmidt, *Catalogue of Turkish manuscripts*, Vol. 3, Leiden 2006, p. 182.

3.3.3. Dichtungsform und Metrik

Es ist ein *meşnevî* mit dem Metrum *remek: fā'ilātün-fā'ilātün-fā'ilün*, beziehungsweise: *fā'ilātün-fā'ilātün-fā'ilātün-fā'ilün* bei den Einschüben von *ķāşiden*. Metrische Fehler sind wenige anzutreffen, zuweilen tritt *ziḥāf* auf.

Das *meşnevî* wird von sieben *ķāşide*-Einschüben aufgelockert.¹⁶⁸ Die *ķāşiden* schließen zumeist das Thema, welches als Überschrift angegeben wird, ab, geben aber weniger die Inhalte der Kapitelthemen wieder. Die Unterteilung des *meşnevî* weist öfters eine 15-zeilige Struktur auf. Der Schreiber von L nützt diese Form und teilt das Blatt in 15 Zeilen ein. Neue Themen beginnen somit zumeist am Kopf des Blattes. Hingegen sind in I zumeist sieben Zeilen pro Blatt. Die Hs. K weist eine Struktur von 17 Zeilen auf. Sie unterteilt durch Rahmensetzung und roter Schrift in den Schlussversen der Abschnitte.

3.3.4. Stil

Das *Mevlūd-ı Keşfi* hat eine für das Genre übliche längere Einleitung mit allgemeinen Preisungsformen, bis es beim Teil des Erzählerischen mit Vers 160 (L

¹⁶⁸ Ferner ist ein arabisches Gedicht am Rand eingefügt worden.

8a₂) inhaltlich beim Geburtsgeschehen anlangt. Das Narrative dominiert jedoch nie zur Gänze, sondern die Erbaulichkeit des Textes liegt auch darin, die schönen Eigenschaften Gottes und des Propheten ins Gedächtnis zu rufen.

ēdelüm biz muhtaşar bir kaç kelām // ne işitdi vü ne gördi ol hümām
söz cemālinden kılub ref-i niķāb // nāfeden müşk alalum gülden gülāb
eydelüm ol serverün evşāfını // bulalum cān cevheri şarrāfını
ne dedī cedd-i resūl-ı kāyināt // ya‘ni ‘Abdu l-Muṭṭalib pākīze-zāt
eydür evde yatur-idüm nā-gehān // bir nidā érđi kulağuma revān

(L 10a₈₋₁₁, Vers 224-228; K 8a₅₋₉, Vers 224-228)

„Lasst uns kurz einige Worte darüber sagen,

was dieser Edle vernahm und sah.

Lasst uns den Schleier von der Schönheit der Worte heben.

Lasst uns vom Moschusbeutel das Moschus nehmen

und von der Rose das Rosenwasser.

Lasst uns die Eigenschaften dieses Führers nennen.

Lasst uns den Goldwechsler des Seelenjuwels finden.

Was sprach der Großvater des Gesandten des Universums,

dieser ‘Abdu l-Muṭṭalib von reinem Wesen.

Er sagt: Ich lag zu Hause,

als plötzlich ein Ruf an mein Ohr geeilt kam.“

Wie aus dem vorausgehenden Beispiel ersichtlich ist die Sprache einfach und lässt längere *izâfet*-Ketten aus. Die Stilführung und melodischen Hebungen der Verse sind gleichmäßig gehalten. Wiederholende Reimendungen, *redîfs*, werden sparsam verwendet.

Wie es in diesem Genre häufig zu finden ist, sind jedoch parallele Wiederholungen von Wörtern und Ausdrücken vorhanden und man hat zuweilen das Gefühl, dass der Dichter sie um des Genres willen einsetzt. Eine der häufigsten Formen in den *mevlid*-Werken ist die Widmung: *hakki-çün* oder *içün*, „um ... willen“ wie in L 17a7-10, K 14b₁₆-K 15a₁, I 34 b₃₋₅.

Weitere Parelismen sind z.B.:

ey hidâyet menba‘-ı envâr-ı Hâk

vey se‘âdet mahzen-i esrâr-ı Hâk (L 4b₁₁, Vers 67; K 3b₂, Vers 68; I 5b₃, Vers 58)

„O Führerschaft, Quelle der Lichte Gottes!

O Glückseligkeit, Schatzhaus der Geheimnisse Gottes!”

Oder ähnlich:

ger ‘inâyet eyleye Settâr u Hû

can gözine keşf ola didâr-ı Hû (L 4b₁₂, Vers 68; K 3b₂, Vers 69, I 5b₄, Vers 59)

„Wenn Gott, der Bedecker der Fehler, Gnade zeigt,

eröffnet sich das Antlitz Gottes dem Seelenaugen.“

Im Zusammenhang mit den Gottesnamen sind Aufzählungen mannigfaltig:

Ḳādir ü Ḳayyūm u Ḥayy ü Ḳā'im ol

Ġāfir ü Settār u Ferd ü Dā'im ol (L 2b₁₆, Vers 13; K 1b₁₄, Vers 13; I 1b₃, Vers 3)

“Er ist der Allmächtige und Unwandelbare, der Lebendige und Beständige.”

Er ist der Vergebende und Bedecker der Fehler, der Einzigartige und Ewige.”

Fälle von *iştiḳāḳ* sind vorhanden, zuweilen sogar mit Alliteration wie:

zehre mi vardur kelāmuña ḳılalar ḳıl ü ḳāl (L3a₁₄, Vers 27; K2a₁₂, Vers 27; I 2b₄, Vers 18)

„Ob es die Blume ist, [alles] spricht in Rede und Sprache Dein Wort.“

Oder: *dilrübālar serveri dildār-içün* (K 3b₁₀, Vers 76; I 6a₃, Vers 66)¹⁶⁹

„Für den Herzergreifer, welcher der Führer der Herzensräuber ist”

Cinās (Wortspiel) ist rar. Zwei Beispiele:

nürdan yaratdı bir ḳandil-i pāk // kimseden yoḳ ḳorḳusu bī-bīm ü bāk

(L 4a₂, Vers 44, K 2b₁₃, Vers 45, I 4a₃, Vers 35)

“Aus Licht schuf Er eine reine Leuchte.

Er fürchtet niemanden, ohne Furcht und Angst [ist er].”

Cinās: pāk – bāk

¹⁶⁹ Die Alliteration ist vollständiger in der Version von L: *dilrübālar dilber-i dildār-içün* (L 5a₄, Vers 75).

Oder: *her se'âdet kim yaratdı nîk-ḥû*

aña vérdi cümlesin Settâr u Hû (L 4a₁₂, Vers 56; K 3a₈, Vers 57; I 4b8, Vers 47)

„Jegliche Glückseligkeit, die Er als guten Charakter schuf,
gab Gott, der Fehler Bedeckende, ihm zur Gänze.“

Cinâs: ḥû – Hû

Die Anspielung, *telmîḥ*, erscheint auch im Zusammenhang von Ehrennamen:

biri 'Oṣmân câmi'-i Ḳur'ân u şâh-ı pür-uşûl (L 7a₁, Vers 130; K 5a₁₂, Vers 129)

„Einer ist 'Oṣmân, der Sammler des Korans und König von reiner
Rechtschaffenheit.“

Ätiologie, *ḥüsn-i ta'lîl*, als dichterische Begründung, ist bei der Beschreibung der
Schönheit Muḥammads sehr beliebt:

ḥûr u Rıẓvānuñ cemâline sevâduñ zülf ü ḥâl

(L 3b₄, Vers 32; K 2a₁₇, Vers 33; I 3a₃ Vers 23)

“ Dein Schwarz ist für die Schönheit der Huris und des Rıẓvâns Locken und Mal.“

Der Wechsel der Endreime innerhalb des *meşnevî* ist nicht immer gegeben, so z.B.

die Wiederholung des Endreims „-er“ in den folgenden Versen:

fî -l meşel âdem vücûdudur şecer // toḥmidur rûḥ-ı resûl-ı mu'teber

her ağac-kim bād-ı şarşardan biter // lâzım-idür yine toḥmindan biter

‘aqlı olan pes kıılır bundan kıyās // kim anuñ-çün yaradıldı cinn ü nās

(L 6a₇₋₉, Vers 107-109; K 4b₇₋₈, Vers 107, 108, der mittlere Vers von L fehlt in K)

„Zum Vergleich ist ein Baum wie des Menschen Körper.

Sein Same ist der Geist des hochgeachteten Gesandten.

Jeder Baum, der wegen des Eises Wind verendet,

muss notwendigerweise wieder seinem Samen entwachsen.

Der Vernünftige akzeptiert es als Vergleich,

dass für ihn Dschinn und Mensch geschaffen wurden.“

Dieses *kıyās*, Gleichnis, ist ein Beispiel, wie der Dichter in Gleichnisbildern unterschiedliche theologische Themen verknüpft.

Das *mevlid* ist stilistisch ansprechend und der Dichter überrascht öfters durch gelungene Formulierungen. In den eingeflochtenen Gedichten zeigt er sich in kunstvoller Art:

gāh édersin kiminüñ envārını nār-ı ‘azāb // geh kıılırsın birine nārı gülistān-ı cemāl

gāh édersin hōr-iken birini muhtār-ı ‘azīz // geh kıılırsın kimini ‘izzetdeyiken pāy-māl

(L 3b₅₋₆, Vers 34-35; K 2b₂₋₃, Vers 35-36; I 3a₆₋₇, Vers 25-26)

„Zuweilen machst Du die Lichter mancher zum Feuer der Qual.

Zuweilen machst Du das Feuer für jemanden zum Rosengarten der Schönheit.¹⁷⁰

¹⁷⁰ Hier ist ein Wortspiel mit der Doppeldeutigkeit von *nār*, Feuer und *nār*, Granatapfel, der im

Zuweilen machst Du jemanden zum wertvollen Erwählten, während er verachtet ist.

Zuweilen trittst Du manche nieder, während sie hochgeschätzt sind.“

Sein religiöses Vokabular ist an die übliche *sīra*- und *mevlid*-Literatur gebunden. Die Anwendung des Arabischen und Persischen ist ausgewogen und gibt nicht das Gefühl des Überladenen und Prahlerischen. Das Erzählerische ist einfühlsam und der Handlungsablauf ist dynamisch bis musikalisch, wie auch öfters mit Spannungsequenzen, die die Dramatik verstärken.

Als Abschluss eines Abschnittes finden sich immer eine Fürbitte und Segensgrüße, die als Interpunktion im Gang des Gedichtes das Rhythmische in Einheiten fassen lassen:

*şāz ola rûh-ı Muḥammed Muştafâ // vër şalavat*¹⁷¹ *cân-ile ey bâ-şafâ*

(L 4b₉, Vers 66; K 3b₁, Vers 67; I 5b₁, Vers 57)

„Es erfreue sich der Geist des Muḥammad Muştafâ.

O Reiner, gib den Segensgruß aus ganzer Seele.“

Mehrfache Anreden an den Leser und Offenlegung der Gefühle des Verfassers ergeben eine persönliche und anregende Note:

Garten der Schönheit ebenso zu finden ist.

¹⁷¹ Längung des Vokals der zweiten Silbe von *şalavat* ist im gesamten Gedicht fast durchgehend vorhanden.

kim bugün Keşfiye eylerse du'â // yarın aña rahmet eyleye Hudâ

(L 5a₉, Vers 80; K3b₁₅, Vers 80; I 6b₈, Vers 71)

„Wer heute für **Keşfi** ein Gebet spricht,

dem möge Gott morgen Barmherzigkeit entgegen bringen.“

Oder:

hem bu Mevlûda kim eylerse nazâr // ta'n-ile dil uzadub şalmaya ser

her ne yerde kim bula sehv ü haţâ // eyleye işlâh édüb 'afv u 'aţâ

(L 5a₁₂₋₁₃, Vers 83-84, K 4a₁₋₂, Vers 83-84, I 6b₃₋₄, Vers 74-75)

„Wer auch dieses *mevlûd* ansieht,

soll nicht mit Kritik eine scharfe Zunge führen und den Kopf schütteln.

Wer an irgendeiner Stelle einen Fehler und ein Versehen findet,

möge es verbessern und Vergebung und Nachsicht schenken.“

Oder:

Keşfiyâ deryâ-yı rahmetden ümîzûñ kesme kim

bu cihândan geçdiler cümle recâyile ricâl

(L 3b₈, Vers 36; K 2b₄, Vers 37; I 3b₂, Vers 27)

„O Keşfi, höre nicht auf, auf den Ozean der Barmherzigkeit zu hoffen.

Alle Männer zogen an dieser Welt in hoffnungsvoller Erwartung vorüber.“

Zusammengefasst kann gesagt werden, dass dieses *mevlid* im Gesamten eine pietätvolle und zugleich muntere Stimmung schafft. Es ist eine Synthese von Kunst und religiösem Empfinden, verbunden mit historischen Ereignissen aus dem Leben des Propheten.

3.3.5. Inhaltsbezogene und strukturelle Zusammenfassung

Die Hs. L wurde hierzu als Ausgangsmaterial genommen, obgleich sie einige Verse weniger aufweist als die Hss. I und K und ihr der Schlussteil fehlt. Sie ist aber mittels ihrer Überschriften inhaltlich in ihrer Struktur klarer erkennbar. Fehlende oder zusätzliche Verse aus den drei Hss. werden erwähnt. Es werden zuerst die Überschriften in L in Übersetzung wiedergegeben. Sie sind zugleich Abschnittsstrukturen. Danach werden Umfangangaben der Abschnitte von L mit den konkordierenden Teilen von I und K angegeben. Der Umfang der Abschnitte wird nach Blatt und Verszählung angegeben. Sodann sind Einfügungen, deren Dichtungsform von der *meşnevî*-Form abweicht, genannt. Kurze inhaltliche Angaben folgen.

Die Überschriften der Hs. L sind manchesmal neben dem neuen Thema auch eine Wechsel der Dichtungsformen. Die Schreiber der L und I haben in den meisten

Fällen bei metrischem Wechsel eine Leerzeile vor und danach eingefügt. Ausnahmen sind dann, wenn nach einer *kāšīde* ein Aufruf zur Preisung und zum Friedensgruß an den Propheten mit ein bis zwei Versen im *meşnevî*-Schema abschließt. Die Hs. K hingegen hebt diese gedichtstrukturellen Abschnitte mit Rahmen und roter Schrift hervor.

„*Hāzā Mevlūd-ı Keşfī*“¹⁷² (Überschrift und Einleitung)

Umfang: L 2b₁-3a₈, Vers 1-22; K 1b₁-2a₇, Vers 1-23; I 1b₁-2a₆, Vers 1-13.

Nach dem Titel, *besmele* (im Namen Gottes ...), sodann Preisung Gottes; die Gottesnamen werden in vielfacher Erwähnung eingebracht.¹⁷³ Die Einleitung schließt mit einer Widmung des Gedichtes an den Propheten Muḥammad, der als Ehre des Universums bezeichnet wird (L 3a₈, Vers 22; K 2a₇, Vers 23; I 2a₆, Vers 13). Die ersten zehn Verse fehlen in I. In K und I ist ein Vers mehr zwischen Vers 21 und 22 von L. In K ist Vers 10 von L an der Stelle von Vers 9. Zwei Beispiele aus dem diesem Abschnitt:

adı biñ bir kendözi ol pādişāh // līkin ism-i zātı Allāh u ilāh

(L 2b₁₆, Vers 14; K 1b₁₅, Vers 14; I 1b₄, Vers 4)

¹⁷² In K: *Hāzā kitāb-ı Mevlūd-ı Keşfī*, „Dies ist das Buch des *Mevlūd* von Keşfī“.

¹⁷³ Dies umfasst Vers 3-14 und führt eine Reihung von Gottesnamen an. Diese schönen Namen, *asmā’u l-ḥusnā*, werden von den Gläubigen öfters in 99 Gottesnamen-Sammlungen rezitiert. Vgl. auch Süleyman Çelebî’s Einleitung von ähnlicher Struktur, dort Vers 8-24, Ateş, *Mevlid*, p. 93-94.

„Er selbst ist der König, der 1001 Namen hat.“¹⁷⁴

Doch der Name seines Wesens ist Allāh und Gott.“¹⁷⁵

raḥmeti deryāsı bī-ḥad bī-ḳiyās // ‘afv olur bir ḳaṭresinden cürm-i nās

(L 3a₃, Vers 17; K 2a₁, Vers 17; I 2a₁, Vers 8)

„Der Ozean seiner Barmherzigkeit ist ohne Grenze, ohne Vergleich.

Aus einem Tropfen daraus werden die Vergehen der Menschen vergeben.“

Erste Einfügung - *ḳaṣīde*

Umfang: L 3a₉-3b₉, Vers 23-37; K 2a₈-2b₅, Vers 24-38; I 2a₇-3b₃, Vers 14 -28.

Abschluss der Einleitung mit einer *ḳaṣīde* von 15 Versen, die Gotteslob und die Gottespreisung des Propheten Muḥammad erwähnt. Ebenso wird der Prophet als Erwählter genannt. Die *ḳaṣīde* inkludiert eine Ansprache an das lyrische Selbst mit

¹⁷⁴ Vgl. Ḥakīm Sanā’ī, *The first Book of the Ḥadiqatu’l-Ḥaqīqat or the enclosed Garden of the Truth of the Ḥakīm Abū’l-Majd Majdū Sanā’ī of Ghazna*, edited and translated by Major J. Stephenson, Lahore 1909, repr. New York 1972, p. 1: “Thy great and sacred names are a proof of Thy bounty and beneficence and mercy ... they are thousand and one, and they are ninety-nine.”

¹⁷⁵ Der Name *Allāh* wird von vielen Sufis als der Gottesname angesehen, der über die anderen Namen und Eigenschaften Gottes hinausgeht und somit auch für einen Namen des Wesens Gottes stehen kann. Vgl. Necmüddin Kübra, *Fevâihu’l-cemâl*, in: Mustafa Kara: *Tasavvufi hayat, Necmüddin Kübra*, İstanbul 1996, p. 144.

Die Gegenüberstellung Wesen - Eigenschaften ist in der islamischen Theologie ein üblicher Weg um das Unbeschreibliche, Unermessliche des Göttlichen, dem Gotteswesen zuzuordnen und das Erfassbare, Wahrnehmbare, den Eigenschaften Gottes beizugeben. Diese Eigenschaften werden als Gottes Namen ins Gedächtnis gerufen. In den ältesten Sammlungen der 99 Gottesnamen nimmt auch der Name *Allāh* einen Sonderstatus am Anfang oder Ende der Auflistung ein. Vorgabe hierfür sind spezifische Verse des Korans, wie auch Angaben in *ḥadīs*-Quellen.

Namensnennung des Keşfi im vorletzten Vers (L 3b₈, K 2b₄, I 3b₁). Beispiele daraus:

enbiyā vü evliyā yoluñda ser-gerdān u deng

ol mu‘allā ḥazretüñde rûḥ-ı ḳuds āşüfte-ḥāl

nice-kim pervāz ura şebbāz-ı ‘aḳl ol ḥazrete

yine ḥayretde ḳalub şevḳine döymez perr ü bāl

(L 3a₁₂₋₁₃, Vers 25-26; K 2a₁₀₋₁₁, Vers 26-27; I 2b₂₋₃, Vers 16-17)

„Auf deinem Weg sind die Propheten und Gottesfreunde verwirrt und erstaunt.

In deiner erhabenen Präsenz ist der heilige Geist¹⁷⁶ im verwirrten Zustand.¹⁷⁷

Sowie der Falke des Verstandes zu dieser Präsenz fliegen will,

verbleibt er im Staunen und wegen der Leidenschaft ertragen [es] die Federn und

Schwinge nicht.“¹⁷⁸

kāf u nūn¹⁷⁹ emrini yazduñ levḥ-i ma‘dūm üstine

ādemüñ mīmīni étdüñ ‘ālemüñ ‘aynına dāl

(L3b₃, Vers 31; K 2a₁₆, Vers 32; I 3a₂, Vers 22)

¹⁷⁶ Der Erzengel Gabriel, vgl. u.a.: Hammer-Purgstall, *Mystik und Magie des Islam*, Wien 1974, p. 145.

¹⁷⁷ Es ist eine Anspielung auf die Himmelfahrt des Propheten, worin der Prophet höher aufstieg als der Erzengel Gabriel.

¹⁷⁸ Den Erzengel Gabriel als Symbol für den Intellekt verwendet vor allem Rūmī gerne im Vergleich zur Liebe Muḥammads: Rūmī, Moūlānā Ğalāl ad-Dīn: *Maṭnawī*, Aus dem Persischen übertragen von Bernhard Meyer, Kaveh und Jilla Dalir Azar, Köln 1999. Bd. 4, Vers 3800: „Wenn Aḥmed sein Gefieder zeigen würde, wäre Gabriel bis in alle Ewigkeit fassungslos.“ Oder: *Maṭnawī*, Bd. 1, Vers 1066: „Der Verstand sagt wie Gabriel: O Aḥmed, wenn ich noch einen Schritt mache, verbrenne ich.“

¹⁷⁹ Die zwei Buchstaben *kāf* und *nūn* bilden das Wort *kun* (Sei!). Mit diesem Wort werden gemäß des Korans die Existenzen durch Gott ins Sein gebracht. Siehe: *K*36:82.

„Den Befehl des *kāf* und *nūn* schriebst Du auf die verborgene Tafel.¹⁸⁰

Du machtest das *mīm* des Menschen zum Beweis für das ‘*ayn* des ‘*ālem*-Wortes.“¹⁸¹

„Abschnitt der Darlegung der Erschaffung¹⁸² des Lichtes Muṣṭafās, Friede sei auf ihm“

Faṣl fi beyān-ı hilkat-ı nūr-ı Muṣṭafā ‘aleyhi s-selām

Umfang: L 3b₁₀ – 4b₉, Vers 38-66; K 2b₆-3b₁, Vers 39-67; I 3b₄-5b₁, Vers 29 -57.

Der Abschnitt ist durch einen Segensgruß in zwei Gedichte unterteilt (L 4a₅, Vers 47, K 2b₁₆, Vers 48; I 4a₆, Vers 38). Aber lediglich die Hs. I zeigt diesen Wechsel durch eine Leerzeile an. Inhaltlich werden kurze Angaben über die Natur des Propheten bei seiner Gottespreisung gegeben, dazu wird die Bevorzugung des Propheten durch Gott erwähnt. Für den Propheten wurde diese Welt ins Dasein gebracht. Zwei Beispiele:

derledi dökdi ‘araḫ ol nūr-ı zāt // Haḫ yaratdı her derinden şeş cihāt

(L 4a₇, Vers 49; K 3a₁, Vers 50; I 4b₁, Vers 40)

¹⁸⁰ Im Sufismus ist die *levh-i ma‘dūm*, die verborgene Tafel in der Nichtexistenz, das kosmische Verzeichnis aller Geschehnisse, auf welcher das Schreibrohr, die universelle Erkenntniskraft, durch Gottes Eingebung niederschreibt, was sich manifestieren soll. vgl. Ṭabarī, I, p. 205. Die verborgene Tafel befindet sich in der Dimension des Nichtseins. Vgl. Kâzım Öztürk, *Tevîl, Esrâr-i ceberût-il a‘la, Seyyid Ahmed Hüsameddin hazretlerinin Kur‘ân‘ın tevîlinde kullandığı esaslar*, İzmir 1987, p. 9; oder: İbn Arabî, *Harflerin İlmi*, çeviren: Mahmut Kaynak, Bursa 2000, p. 19.

¹⁸¹ Ein Wortspiel mit dem Wort Adam, dessen Buchstabe *m* (*mīm*) gemäß der Buchstabenmystik (*‘ilm-i ḥurūf*) auch für den Menschen steht. Das Universum ist in der *‘ilm-i ḥurūf* aus Prinzipien geschaffen worden, die als Buchstaben wiedergegeben werden (vgl. Ṭabarī, I, p. 208). Was hier mit dem ersten Halbvers anklängt, ist das Spiel mit diesen beiden Buchstaben ‘(*alif/hamza*) und ‘(*‘ayn*) bei den Worten *ādem* und *‘adem*. Ersteres ist der Mensch und zweiteres das Nichtsein, aus dem der Mensch hervorkommt. Der Mensch ist aber dem Sufismus gemäß durch seinen Geist mit dem Nichtsein verbunden.

¹⁸² Der Begriff *hilkat* kann ebenso als Veranlagung, Natur und Eigenschaft verstanden werden.

„Dieses Licht des Wesens schwitzte und es tropfte der Schweiß.“¹⁸³

Gott schuf aus jedem Tropfen Schweiß die sechs Richtungen.“¹⁸⁴

*'izzetinden*¹⁸⁵ *buyurur ol Müste'ân // ger sen olmasañ yaratmazdum cihân*

(L 4b3, Vers 60; K 3a12, Vers 61; I 5a3, Vers 51)

„Der Hilfreiche beorderte aus Seiner Herrlichkeit heraus:

„Wenn du nicht wärest, hätte Ich die Welt nicht geschaffen.“

„Abschnitt über den Grund für das Verfassen des Buches“

Faṣl fī sebeb-i te'lif-i kitāb

Umfang: L 4b₁₀ -5b₄, Vers 67-90; K 3b₂-4a₈, Vers 68-91; I 5b₂-7a₂, Vers 58 -81.

Der Autor sieht den Grund für das Gedicht in der Tatsache, dass die Welt nur wegen des Propheten geschaffen wurde und somit ist seine Preisung legitim. Fürbitte und zweite Nennung des Verfassers (L 5a₉, K 3b₁₅, I 6a₇,) gehen einem Bittgebet an Gott

¹⁸³ Vgl.: Najm al-Dīn Rāzī, *The Path of God's Bondsmen from Origin to Return (Merṣād al-'ebād men al-mabdā' elāl-ma'ād)*, a Sufi Compendium by Najm al-Dīn Rāzī known as Dāya, Translated from the Persian, with introduction and annotation by Hamid Algar, Boulder 1980, p. 61: „According to certain traditions God Almighty looked upon the Mohammadan Light with the gaze of love, so that shame overcame it, and drops of sweat appeared from which He created the spirits of the prophets, ... [und nachfolgend stufenweise die gesamte Schöpfung].“ Weiters: „Alle Blumen auf der Erdoberfläche sind Muṣṭafās Schweiß.“ Meine Übersetzung aus: Mustafa Tatcı, *Yūnus Emre Dīvān ve Risāletü'n-nushīyye, Aşık Yūnus'tan seçmeler*, İstanbul 2008, Gedicht 81, Vers 2, p. 158.

¹⁸⁴ Die sechs Richtungen stehen für die vier Himmelsrichtungen mit oben und unten, somit für die gesamte räumliche Dimension.

¹⁸⁵ I: *'izzetünden*

voran. Ein Beispiel daraus:

bir kitāb êdem ki ol mevlūd ola // tā müyesser anda ol maḳṣūd ola

ben de meddāḥ-ı resūlu llāh olam // zümre-yi aṣḥābına hem-rāh olam

tā gūnāhum derdine dermān ola // bunda luṭf u anda hem iḥsān ola

(L5a₅₋₇, Vers 76-78; K 3b₁₁₋₁₃, Vers 77-79; I 6a₃₋₅, Vers 67-69)

„Ich möchte ein Buch schreiben, das ein *mevlūd* ist.

Sodass sich diese Absicht darin verwirklicht.

Auch möchte ich ein Preisender des Gesandten Gottes sein,

[und] ich möchte ein Weggefährte des Kreises seiner Gefährten sein.

Sodass dies das Heilmittel für das Leid meiner Vergehen wird.

Hier soll es zur Huld und dort auch zur Gabe werden.“

„Abschnitt über die Eigenschaften der Propheten [sic],¹⁸⁶ Friede sei auf ihm ”

Faṣl fī evṣafī l-enbiyā ‘aleyhi s-selām

Umfang: L 5b₅-6b₂, Vers 91-117; K 4a₉-4b₁₆, Vers 92-116; I 7a₂-8b₅, Vers 82 -106.

Ein Abschnitt mit Anrede an den mystisch Gesinnten, sich dem Verborgenen hin zu öffnen. Der Prophet wird wegen seines besonderen Ranges gegenüber der Welt gepriesen und seine Herkunft wird gelobt. Vers 100 der L (L 5b₁₅) und Vers 108 (L 6a₈) fehlen in K und I.

¹⁸⁶ Es scheint hier versehentlich der Plural von Prophet, *nebī - enbiyā*, verwendet worden zu sein. In diesem Abschnitt ist neben dem Propheten Muḥammad lediglich Adam erwähnt. Der Titel setzt auch den Friedensgruß in die dritte Person Singular.

Abschnitt über die Preisung der Propheten [sic]¹⁸⁷, Friede sei auf ihm

Faṣl fī medḥ-i enbiyā ‘aleyhi s-selām

Zweite Einfügung - *kaṣīde*

Umfang: L 6b₄-7a₆, Vers 118-135; K 4b₁₇-5a₁₇, Vers 117-134.

Es ist eine *kaṣīde* mit 18 Versen der Preisung, worin die Kalifen Abū Bakr, Umar, ‘Uṣmān und ‘Alī sowie ‘Alīs Söhne Ḥasan und Ḥusayn neben der Preisung des Propheten gerühmt werden. Ein Vers wird am Rande von L eingeschoben (L 7a, Vers 133) mit Nennung des Autors und frommem Wunsch, dass er für ewig sich im Himmel befinden möge. In K ist dieser Vers ebenso vorhanden. Das gesamte Gedicht fehlt in der Hs. I. Ein Beispiel des Abschnitts:

biri ol ṣāh-i ‘Aliyyü l-Murtaẓā kân-i seḥā

ġāzi vü zevcü l-Betül ü server-i ṣāḥib-ķirân (L 7a₂, Vers 131, K 5a₁₂, Vers 129)

„Einer ist König ‘Alī, der Anerkannte, der die freigiebige Mine ist,

Glaubenskrieger und Ehemann der Jungfrau,¹⁸⁸ Oberhaupt der Beglückten.¹⁸⁹

„Abschnitt über die Übermittlungskette des Lichtes Muḥammads, Friede sei auf ihm“

Faṣl fī silsile-i nūr-i Muḥammed ‘aleyhi s-selām

Umfang: L 7a₆-7b₁₅, Vers 136-159; K 5b₁-6a₇, Vers 135-158 ; I 8b₆-10b₁, Vers 107-130.

Anhand der Erschaffung Adams setzt die Genealogie des muḥammedanischen

¹⁸⁷ Wie in der Überschrift zuvor, werden hier nicht mehrere Propheten gepriesen.

¹⁸⁸ Fāṭima, die Tochter des Propheten.

¹⁸⁹ Inhaber der Konjunktion, somit ein von guter Sternkonstellation Begünstigter.

Lichtes ein, welches aber schon vor Adam vorhanden war. Adam wird nach seiner Verfehlung zur Ehre Muḥammads von Gott vergeben.¹⁹⁰ Die Übermittlungskette des Lichtes geht von Adam auf Eva über, von ihr zu ihrem Sohn Seth,¹⁹¹ sodann wird Ismael, der Sohn Abrahams erwähnt. Ein Hinweis für die nachträgliche Einfügung der Überschriften der Abschnitte in L ist, dass sich im nachfolgenden Kapitel die Übermittlungskette der Propheten fortsetzt. In L sind 7b₆₋₇, Vers 150 und 151, in umgekehrter Reihenfolge gegenüber K und I angeordnet. Ein Beispiel mit drei Versen aus diesem Abschnitt:

sözi çoğ étmek ne hâcet ey Halîl // êrdi İbrâhîme ol nûr-ı celîl

andan İsmâ'ile naql étđi revân // gün bigi alında berķ urđı hemân

muttaşıl devr étđi ol nûr-ı celâl // tâ édince Muştafâya intiķâl

(L 7b₇₋₉, Vers 151-153; K 5b₁₅, Vers 149, 6a₁, Vers 152; I 9b₅₋₇, Vers 121-123)

„O Freund,¹⁹² wozu viele Worte machen.

Es erreichte Abraham dieses mächtige Licht.

Von ihm ging es fließend an Ismael über.

Wie der Tag leuchtete es auf seiner Stirne sogleich auf.

¹⁹⁰ Dieser Gedanke taucht schon bei Süleymân Çelebi auf. Zur Ehre des Lichtes Muḥammads wird ebenso das Schiff des Noah wieder aufs Land gesetzt, Abraham verbrennt nicht im Feuer, Moses Stab besiegt dadurch die Drachen und Jesus wird zur Ehre des Lichtes Muḥammads lebend in den Himmel erhoben. Vgl: Süleyman Uludağ, „Süleyman Çelebi'nin İnanç ve Fikir dünyası“ in: *Süleyman Çelebi ve Mevlid, Yazılısı, Yayılışı ve Etkileri*, ed. Mustafa Kara - Bilal Kemikli, Bursa 2007, p. 192.

¹⁹¹ Seth, arab. *Şiṣ*, gilt im Islam viel. Er setzte die Prophetenreihe fort. Er wurde durch Adam von den schlechten Sitten der Kinder Kains ferngehalten. Vgl. Tabarî, I, p. 324.

¹⁹² *Halîl*, ein Beinamen des Propheten Abraham.

Ununterbrochen kreiste dieses mächtige Licht,
bis es Muṣṭafā übertragen wurde.“

„Abschnitt über den Anlass der Geburt des Gesandten, Friede sei auf ihm“

Faṣl-ı sebeb-i vilādet-i resūl ‘aleyhi s-selām

Umfang: L 8a₁-8b₁₅, Vers 160-188; K 6a₈-7a₄, Vers 159-189; I 10b₁-12b₂, Vers 131-161.

Es wird vorerst die Wirkung Muḥammads auf die anderen Propheten beschrieben. Die vorhergehende Übermittlungskette findet so einen Fortgang, jedoch nicht chronologisch. Dann werden die Eltern des Propheten vorgestellt. Die Schwangerschaft wird erwähnt und ebenso die Vorhersage einiger Christen über einen kommenden Propheten. Ein Beispiel aus dem Abschnitt:

*dinlegil cān-ile ey ḥayrū l-ḥalef // ol se‘ādet dürrine kimdür şadef
ata ‘Abdullāh idi ey cān añā // hem Emīne¹⁹³ ana hem ḥayrān añā*

(L 8a₈₋₉, Vers 166-167; K 6a₁₄₋₁₅, Vers 165-166; I 10b_{8-11a₁}, Vers 137-138)

„Höre mit ganzer Seele, o Wohl der Nachfolgeschaft.

wer für diese Perle der Glückseligkeit die Perlmutschale ist.

O Freund, für ihn war ‘Abdullāh Vater,

und Emīne war sowohl Mutter und bewunderte ihn.“

¹⁹³ Es wird im Gedicht durchgehend die türkische Schreibung von Āmina als Emīne/ Emine verwendet.

Dritte Einfügung: Gedicht auf Arabisch

Auf Blatt L 9a sind oberhalb des nächsten Abschnitts am Rand fünf Verse, nach dem Metrum *mużārīʿ*: *mefʿülü - fāʿilātü - mefāʿilü - fāʿilün*, eingefügt. Die Schrift ist eventuell von anderer Hand. Dieses Gedicht fehlt in I und K. Es handelt sich um ein *münācāt* an Gott mit wechselnder Anrede an den Propheten. Falls es sich nicht um ein Gedicht des Autors Keşfi handelt, was naheliegt, da es nur am Rand von L vorhanden ist, ist der Bezug zu Keşfi dadurch gegeben, dass das Gedicht die Anrufung Gottes *yā Kāşif*, „o Enthüller“, mit den selben Radikalen wie Keşfi enthält.

„Abschnitt der Beschreibung der Geburt, Friede sei darauf“

Faşl-ı taʿrîf-i vilâdet ʿaleyhi s-selâm

Vierte Einfügung - *kaşide*

Umfang: L 9a₁-9b₁₅, Vers 189-217; K 7a₅-7b₁₅, Vers 190-217; I 12b₃-14b₄, Vers 162 -190.

Eine *kaşide* von 29 Versen, die fast den ganzen Abschnitt ausmacht. Die Mutter Muḥammads, Emīne, erlebt in der Schwangerschaft und Geburt wundersame Dinge und Visionen. Der Monat *Rabīʿu l-awwal*¹⁹⁴ wird mehrfach erwähnt, und dass sich die Gläubigen auf die Tage dieses Monats vorbereiten. Ein Beispiel des Abschnitts mit einer Rede der Mutter des Propheten:

görürem ğarķ oldı cismüm nūr-ile // toĝdı ol sāʿatde ol nūr-ı celâl

toĝduĝı dem secde kıldı Rabbine // ümmetini diledi evvel maķal

¹⁹⁴ Im Mondkalenderjahr ist es der dritte Monat. Die Feierlichkeiten erstrecken sich teilweise über den ganzen Monat, zumeist dauern sie aber eine Woche.

(L 9a₁₅-9b₁, Vers 202-203; K 7a₁₇-7b₁, Vers 202-203; I 13b₃₋₄, Vers 175-176)

„Ich sehe, dass mein Körper in Licht getaucht wurde.’

In dieser Stunde wurde dieses Licht der Allmacht geboren.

Sowie er geboren wurde, warf er sich vor seinem Herrn nieder.

Er bat zuerst in Worten um seine Glaubensgemeinschaft.“

Abschluss in *mesnevî*-Form mit zwei Versen

Umfang: L 10a₁₋₂, Vers 218-219; K 7b₁₆₋₁₇, Vers 218-219; in I 14b₄ nur Vers 191.

Es wiederholt sich die Erwähnung der Besonderheit des 12. *Rabīʿu l-awwal* und schließt mit dem Friedensgruß.

Nachfolgend ist ein Abschnitt von 118 Versen, der nur in I vorhanden ist, beginnend mit I 14b₅ bis 16a₁, Vers 192-210. Inhaltlich sind wundersame Ereignisse rund um die Geburt genannt, wie etwa der Besuch der Engel bei dem Propheten in den ersten Tagen seines Erdenlebens und das Umkleiden von ihm mit Lichtgewändern.

„Abschnitt der Nachrichten des ‘Abdu l-Muṭṭalib“

Faṣl fī aḥbār-i ‘Abdu l-Muṭṭalib

Umfang: L 10a₃-11a₁₅, Vers 220-258; K 8a₁-9a₅, Vers 220-258; I 14b₆-16a₁, Vers 192-210.

In I fehlen die ersten 20 Verse dieses Abschnitts. Der Vers 277 (L 10a₁₁) ist in K ein Vers später. Auf Blatt L 10b sind die ersten drei Textlinien durchgestrichen, wobei

die dritte nicht zu Ende geschrieben ist. Der Schreiber hat sich in der Abschrift um ein paar Zeilen geirrt. Dieser Abschnitt beinhaltet die Botschaft an den Großvater des Propheten, 'Abdu l-Muṭṭalib, dass in jener Nacht Muḥammad geboren wurde, weiters die Beschreibung der Vision des 'Abdu l-Muṭṭalib bei der Ka'be und sein Besuch bei Emīne. Dieses Kapitel wird als Abschluss dieser Diplomarbeit in Übersetzung vorgestellt.

Nachfolgend ist nur in Hs. I die Geschichte der Amme Ḥalīme von Vers 211-309, I 16a₃-22b₄, vorhanden. Es handelt sich wahrscheinlich um eine Einfügung, die nicht im Original des *Mevlūd-ı Keşfi* enthalten ist. Die Amme nimmt den Jungen Muḥammad zu sich und erlebt Wunder, wie etwa die plötzlich auftretende Überfülle an Milch bei ihrem Haustier, oder die Genesung eines Kamels, als der Prophet auf das Tier gesetzt wird. Diese wundersamen Ereignissen der frühen Kindheit werden sehr einfühlsam dargestellt.

„Abschnitt über das Ereignis bezüglich des jemenitischen Königs“

Faṣl-ı vâkı'a-ı pâdişâh-ı Yemen

Umfang: L 11b₁- ?, Vers 259- ?; K 9a₆-9b₁₄, Vers 259-284 ; I 22b₅-24a₈, Vers 310- 335.

K 9b₃, Vers 273, bzw. I 23b₄, Vers 324 fehlen in der Hs. L. Es fehlen die Fotokopien von Seite L 12a und L 12b im Handschriften-Mikrofilm von Leiden. Dies wurde für diese Arbeit leider zu spät festgestellt. Diese beiden Seiten sind aber ein wenig am

Rand von 11b und 13a ersichtlich. Die Anzahl der fehlenden Verse entspricht der Hs. K. Es wurde dadurch möglich den Verlauf des Gedichtes quantitativ mittels 2 x 15 Zeilen zu bestimmen. Für diese Teiledition, die mit Seite L 11b abschließt, ist dies nicht von Belang. Für die geplante Gesamtedition sind aber diese beiden Blätter unabdingbar notwendig.

Zum Inhalt des Abschnitts: Ein Herrscher aus Jemen erfährt im Traum von der Ankunft eines spirituellen Herrschers und lässt nach ihm Ausschau halten. Obgleich diese Geschichte nur den Auftakt zu weiteren Wundergeschehen gibt, ist das ganze Kapitel in L nach dem jemenitischen König benannt. Es folgen weitere Preisungen und Besonderheiten des Propheten. In seiner Kindheit verschwindet Muḥammad plötzlich und wird von den Engeln in seinem Inneren gereinigt. Er kehrt daraufhin gleich zurück. In seinem vierzigsten Lebensalter wird er zum Propheten berufen. Es werden die vier Kalifen bezüglich ihres Beistands erwähnt und ebenso erbittet der Dichter von Gott, dass so wie sein Körper vergeht, sein Geist ein Gefährte der vier Kalifen sein möge (K 9b₁₂, Vers 282; I 24a₆, Vers 333).

Abschnitt der *mi'rāc*-Himmelfahrtsgeschichte

Umfang: L ?– 16b₃, Vers ?-409; K 9b₁₅-13b₁, Vers 285-407, I 24b₁-31a₇, Vers 336- 436.

In L fehlt K 11b₈, Vers 346 bzw. I 27a₃, Vers 375. Die Verse 373-376 von L (L 15a₁₁₋₁₅) fehlen in K und I, stattdessen findet man dort sieben andere Verse. Lediglich der zweite Versteil von L 15a₁₁ (Vers 372) ist in K 12b₇ (Vers 379) bzw. I 29a₇ (Vers 408).

Da die Seiten L 12a und L 12b als Fotokopie fehlen, aber L und K über große Bereiche hin völlig konform in Inhalt und Verszählung sind, lässt sich eine Überschrift spekulativ in L auf Blatt 12b₁₂, nach Vers 284 einordnen. Es dürfte sich um eine Ankündigung der Himmelfahrts-Erzählung handeln. Nachfolgend beginnt wahrscheinlich bei L mit Vers 285, gleich wie in K, das *meşnevî* mit der *mîrâc-Geschichte*. Ab Vers 302 mit Blatt L 13a ist die Konkordanz der Hss. wieder gegeben.

In diesem Abschnitt beginnt die eigentliche *mîrâc*-Himmelfahrtgeschichte des Propheten. Muḥammad trifft in den verschiedenen Himmeln andere Propheten an. Die Hss. L und K gehen in der Beschreibung der Himmel weiter, wo die Hs. I bei Jesus im zweiten Himmel aufhört. Es handeln sich um 22 Verse, zwischen Vers 314-335 von L 13a₁₃-14a₄, bzw. K 10b₁₀-11a₁₅. Zum Abschluss ist die Himmelfahrt durch seine Beschreibung eines entlaufenen Kamels, das er direkt danach in der Nähe Mekkas gesehen hatte, belegt. Ibn 'Abbas wird als Gewährsmann der *mîrâc*-Überlieferung erwähnt (L 14b₁₁, Vers 357; K 12a₃, Vers 358; I 28a₁, Vers 387). In L fehlt der letzte Vers des Segenswunsches als Abschluss des Abschnitts (K 13b₁, I 31a₇) und der Text in L fährt mit der glaubensstarken Einstellung der vier Kalifen gegenüber der Himmelfahrt-Berichte des Propheten fort.

Unterkapitel in Hs. I:

„Über die Darlegung des Turban des Gesandten“

Der beyân-ı imâme-yi resûl

L 16b₄-17a₄, Vers 410-424; K 13b₂₋₁₆, Vers 408-422; I 31b₁-32a₇, Vers 437-450.

Die Hs. I weist diese obige Kapitelüberschrift auf. In K ist der neue Abschnitt in der üblichen Weise mit Friedensgruss und roter Farbe und Kastenumrahmung beendet.

In der Hs. I fehlt der Abschlussvers von K und L. Somit geht auch der Text ohne Unterbrechung über in das nächste Kapitel. Es wird die Vertrauenswürdigkeit und Führerschaft im Glauben von den vier Kalifen unter Beweis gestellt. Sie glauben dem Himmelfahrt-Bericht des Propheten. Der Turban ist Symbol des *imâm*-Amtes.

„Abschnitt über die Eigenschaften der Turbanbinde des Propheten, Friede auf ihm“

Faşl-ı evşâf-ı destâru n-nebî 'aleyhi s-selâm

Umfang: L 17a₄ -18a₁₅, Vers 425-465; K 13b₁₇-15a₇, Vers 423-464; I 32b₁-35a₃, Vers 451-492. Es fehlt in L zwischen Vers 463 und 464 Vers 490 von I 35a₁, bzw. K 15a₅, Vers 462.

Hier wird die Besonderheit der vier Kalifen gewürdigt anhand eines Ausspruchs des Propheten, worin von ihm ein Vergleich von vier Fingern mit den vier Erzengeln gemacht wird. Die Turbanbinde, wie auch der Turban, wird zum Symbol der *imâm*-Nachfolge. In einer kräftigen Anrufung mit dreimal aufeinander folgenden *redîf*: *hakîr-çün* „um ... willen“ (L 17a₇₋₁₀, Vers 429-432; K 14b₁₅-15a₃, Vers 427-430; I 34b₂₋₄, Vers 484-487) und in zwei Versen darauf am Anfang der Halbverse *içün* „für“ wird die

Turbanbinde des Propheten, seine Grabstätte, Abū Bakr, Umar, ‘Uṣmān, ‘Alī, Gabriel, Michael, Isrāfīl und Azrā’īl gemeinsam mit dem Banner Muḥammads genannt.

„Abschnitt über die Preisung des Propheten, Friede auf ihm“

Faṣl fī medḥ-i resūl ‘aleyhi s-selām

Fünfte Einfügung - *kaṣīde*

Umfang: L 18b₁ -19a₇, Vers 466-486; K 15a₈-15b₁₁, Vers 465-485; I 35a₄-36b₆, Vers 493-513.

Das Gedicht umfasst 22 Verse. Die Offenbarung des Koran ist auch eine Ehrung des Propheten. Muḥammad wird direkt in der Rühmung angesprochen. Der Dichter nennt sich im 20. Vers (L 19a₅, Vers 484; K 15b₉, Vers 483; I 36b₄, Vers 511) selbst:

Keṣfī şey’ li’llāh iḥūn geldi kapuña yüz sürer, “Keṣfī ist um der Sache Gottes willen gekommen und streicht mit seinem Gesicht an deine [Muḥammads] Türe.“

Forsetzung des *meṣnevī*

Umfang: L 19a₈ - 20b₁, Vers 487-524; K 15b₁₃-17a₁, Vers 486-524 ; I 37a₁- 39b₂, Vers 514-552. Auf Blatt L 19b ist ein Vers am Rand hinzugefügt.

Es wird in diesem Abschnitt dreimal aufeinander folgend der *redif* „Muṣṭafā“ angewendet und in den zwei darauf folgenden Versen steht jeweils am Anfang der Halbverse „Muṣṭafā“. (L 19b₃₋₇, Vers 496-500; K 16a₆₋₉, Vers 496-500; I 37b₄₋₆, Vers 524-528). Der Auszug aus Mekka und die Ankunft in Medina werden kurz umrissen (L 20a₈₋₁₁, Vers 516-519; K 16b₁₀₋₁₃, Vers 516-519; I 39a₁₋₄, Vers 544-547).

„Abschnitt über den Kriegszug des Gesandten und die völlig rechtmäßigen Wunder“

Faṣl-ı ğazāvet-i resūl u mu‘cizāt-ı pür-uṣūl

Umfang: L 20b₂-21b₁₃, Vers 525-566; K 17a₂-18a₉, Vers 525-566; I 39b₃-42b₁, Vers 553-594.

Ein Vers wird auf Blatt 21a von L in den Raum zwischen den zwei Reihen von Versen als eine Korrektur eingefügt (Vers 518). Die Überschrift von I lautet: *ġazā‘u n-nebī ‘aleyhi s-selām* „Kriegszug des Propheten, Friede sei ihm“. In L ist ein Vers mehr (L 20b₁₄, Vers 536) vorhanden. Die Hss. K und I weisen zwei Halbverse auf, die nicht in L vorhanden sind (I 41a₃₋₄, Vers 574, zweiter Halbvers und 575, erster Halbvers).

Es handelt sich in diesem Abschnitt vor allem um die Grabenschlacht bei Medina im fünften Jahr der Hidschra (A.D. 626).¹⁹⁵ Der Graben wurde mittels der strategischen Kenntnis des Salmān al-Fārisī (m. 35/657) errichtet.¹⁹⁶

„Abschnitt über den Vorfall des Cābir und die Wunder des Gesandten der Welt“

Faṣl-ı ḳāziyye-i Cābir ü mu‘cizāt-ı resūl-ı ‘ālem

Umfang: L 21b₁₄-23a₁₅, Vers 567-612; K 18a₁₀-19b₁, Vers 567-611; I 42b₂-45b₃, Vers 595-639.

In der Hs. I sind zwei Verse (44b₄₋₅, Vers 626-27), die in K und L fehlen. Die Hs. L wiederum weist drei Verse (23a₃₋₅, Vers 600-602) auf, die nicht in I und K vorhanden sind. Der Prophet wird während der Grabenbelagerung von Cābir el-Enṣārī (m.

¹⁹⁵ Vgl.: *Eġ*, Bd. 4, p. 1020, s.v. *Ḳhandaq* (W. Montgomery Watt).

¹⁹⁶ Vgl. *Sīrat Rasūl*, p. 95-98.

78/697)¹⁹⁷ zum Essen eingeladen. Die beiden Söhne des Cābir sind kurz vorher bei einem Brand ums Leben gekommen. Der Prophet erhält durch die Vermittlung des Erzengel Gabriel von Gott die Erlaubnis die Knaben wieder zum Leben zu erwecken.

Unterkapitel in Hs. I:

„Über die Darlegung des Gastmahls des Gesandten, Friede sei auf ihm“

Der beyān-ı bezm-i resūl, ‘aleyhi s-selām

In der Hs. I befindet sich diese Überschrift des Unterkapitels (I 45b₄,Vers 640).

Umfang: L 23b₁-24a₁₂, Vers 613-639; K 19b₂-20a₁₁, Vers 612-638; I 45b₄-47b₄,Vers 640-666.

Es werden vorerst die Schlachtverhältnisse von 30.000 Ungläubigen gegenüber 3.000 belagerten Muslimen erwähnt, sodann die Gotteshilfe, die die Schlacht zu Gunsten der Muslime entschieden hat. Keşfi nennt sich selbst in L 24a₃, Vers 630; K 20a₂, Vers 629; I 47a₂ Vers 657:

yā İlāhī Keşfi'nün maşşūdı çok

lîki varmağa kapuña yüzi yok.

„O mein Gott, Keşfi hat viele Absichten,
jedoch hat er keinen Mut zu Deiner Pforte zu kommen.“

In der Hs. K ist dieser Vers umrahmt und in roter Schrift gehalten, gleich den Abschlussversen.

¹⁹⁷ Vgl.: *ET*², Bd. 2, s.v. Djābir b. ‘Abd Allāh (M.J. Kister).

„Abschnitt über die Preisung des Propheten, Friede sei auf ihm“

Faṣl-ı medḥ-i resūl 'aleyhi s-selām

Sechste Einfügung - *kaşīde*

Umfang: L 24a₁₃-24b₅, Vers 640-646; K 20a₁₂₋₁₇, Vers 689-644; I 47b₅-48a₄, Vers 667-671.

Die Hs. I weist nur fünf Verse auf. Es fehlen die Verse 642 (L 24b₁) und 645 (L 24b₄).

Die Hs. K hat sechs Verse; es fehlt ihr Vers 645 (L 24b₄).

Der gesamte Abschnitt ist eine *kaşīde* im Umfang von sieben Versen mit durchgehendem *redif Muṣṭafā*. Der Dichter nennt sich im letzten Halbvers.

„Abschnitt über die Eigenschaften des Gesandten, Friede sei auf ihm“

Faṣl-ı evşāf-ı resūl 'aleyhi s-selām

Umfang: L 24b₆ -25b₁₄, Vers 647-684; K 20b₁-21b₃, Vers 645-681; I 48a₅-51a₂, Vers 672-709.

In der Hs. K fehlt der Abschlussvers des Segensgrußes (L 25b₁₄), obgleich der rote Rahmen leer vorbereitet ist. Der Abschlussvers von L ist ein anderer als der Schlussvers von der Hs. I. Der Vers von L ist in I einen Vers später zu finden, bei I 54b₃, Vers 760, bzw.: L25b₁₄, Vers 684:

şāz ola rūḥ-ı Muḥammed Muṣṭafā

vér şalavāt cān-ile ey bā-şafā

„Es erfreue sich der Geist Muhammad Muṣṭafās.

O Reiner, gib Gruß mit ganzer Seele.“

Ebenso findet man den Vers bei L 7b₁₅, Vers 159; K 6a₇, Vers 158; I 10a₇, Vers 130.

Es wird in diesem Abschnitt die äußere Gestalt des Propheten lyrisch beschrieben und sein Verhalten gerühmt. Seine Nachtgebete, sein Fasten und seine Fürbitten sind ebenso genannt.

„Abschnitt über die eigene Reue“

Faṣl-ı pişmānī ḥ^vud-rā

Umfang: L 25b₁₅-27a₁₅, Vers 685-744; K 21b₅-23a₅, Vers 682-735; I 51a₃-54b₃, Vers 710-760.

Am Rand von Blatt L 26b befindet sich ein Vers verkehrt von oben herunter geschrieben und fügt sich nach Vers 701 (L 26b₂) ein. Es ist ein deutlich anderer Duktus, was darauf hindeutet, dass eine andere Person diese Ergänzung getätigt hat. Es handelt sich um einen Abschlussvers, der dem Vers 90 (L 5b₄) zur Hälfte gleichkommt und der Version von K und I fast zur Gänze (K 4a₈, Vers 91; I 7a₃, Vers 81).

Der gesamte Abschnitt beginnt mit einem Gewissensspiegel des Autors über sein Leben der Unachtsamkeit und breitet eine reuige Stimmung aus.

siebte Einfügung einer *kaşīde*:

(L 26b₃-L 27a₆, Vers 703-721; K 22a₅-22b₉, Vers 699-721; I 52a₅-53b₁, Vers 727-745).

Sodann wechselt Keşfi über zu einem langen flehenden Gebet (*münacât*) in Form einer *kaşīde* mit dem *redif için*, wobei sich Unterschiede in der Anzahl und

Anordnung dieser Verse in den Hss. finden: Die Hs. K hat gegenüber I und L die ersten beiden Verse des Gebets in umgedrehter Reihenfolge. Die Hss. I und K schließen das Gebet mit drei Versen in der *meşnevî*-Form ab (K 22b₇₋₉, Vers 719-721; I 53b₂₋₄, Vers 746-748). Die Hs. L hat hier neun Verse (L 27a₇₋₁₅, Vers 713-731), wobei nur die ersten beiden Verse mit K und I gleich sind. Es fehlt gegenüber K und I der Abschluss des Gebets mit dem Segenswunsch auf den Propheten. Einzig die Hs. L hat inhaltlich die Gewissensschau des Autors mittels einer Einfügung eines Friedensgrußes vom nachfolgenden Gebet getrennt.

Es sind in dieses Gebet viele Propheten, aber auch die Liebe der Zeliḥa, die von Prophet Yūsuf nicht ablassen konnte, miteingeschlossen. Abschließend sind wieder die vier Kalifen und die Söhne 'Alīs mit ins Gebet einbezogen.

Fortsetzung des meşnevî

L 27b₁₋₁₃, Vers 732-744; K 22b_{10-23a5}, Vers 722-735; I 53b_{6-54b3}, Vers 749-760.

Die L und K weisen einen Vers mehr auf als I: L 27b₁₁, Vers 742; K 23a₃, Vers 733.

Hier findet sich ein Resümee der Lebensabschnitte des Propheten: 53 Jahre Aufenthalt in Mekka, zehn Jahre in Medina und mit dem 63. Lebensjahre verlässt er diese Welt.

Die Hs. I hat 107 Verse (I 54b_{4-62a4}, Vers 761- 867), die nicht in L und K enthalten sind. Es wird darin über die letzten Ereignisse aus dem Leben des Propheten berichtet.

„Abschnitt über den Tod des Gesandten, Friede sei auf ihm“

Faṣl-ı vefāt-ı resūl ‘aleyhi s-selām

Umfang: L 27b₁₄-29a₅, Vers 745-781; K 23a₆-24a₇, Vers 736-771; I 62a₆-64b₅, Vers 868-904.

Zuerst ist eine Klage über das nahe Ableben des Propheten. Dann wird ein Bericht über die letzte Predigt des Propheten von der Kanzel der Moschee in Medina gegeben. Ein Vers über die fünf Tage Krankheit vor dem Ableben fehlt in L (K 23b₁₆, Vers 763; I 64a₃, Vers 895).

Die Hs. L endet mit L 28a₅, Vers 781, K 24a₇, Vers 771, I 64b₅, Vers 904:

Yā resūlu llāh nēdem yā neyleyem // bilmezem derdüm kime şerḥ eyleyem

„O Gesandter Gottes! Was soll ich tun, was soll ich machen?

Ich weiß nicht, wem ich meinen Schmerz darlegen könnte.“

Das Abschiedsthema geht aber in K und I weiter. Ein letztes Gespräch zwischen Vater Muḥammad und Tochter Fāṭima findet statt. Der Abschied der *ahlu l-bayt*, der Familie in seinem Haus,¹⁹⁸ und der besten Freunde des Propheten wird sensibel beschrieben (K 24a₈-24b₅, Vers 772-786; I 64b₆-65b₆, Vers 905-920). Der Abschnitt schließt mit dem Friedensgruß, der jedoch in K fehlt.

¹⁹⁸ Einerseits findet man im Koran den Namen *ahlu l-bayt* in dem Vers: „O ihr Leute des Hauses, Gott möchte einzig die Unreinheit von euch entfernen.“ K 33:33, andererseits den *ḥadīṣ*, in welchem der Prophet ‘Āli, Fāṭima, Ḥasan und Ḥusayn unter seinem Mantel birgt und folgendes dazu anmerkt: ‚Das sind die *ahlu l-bayt*, die Leute des Hauses.‘ Vgl: *EF*², Bd.2, s.v. Fāṭima (L. Veccia Vaglieri).

Es folgt mittels einer Leerzeile in der Hs. I ein neuer Abschnitt (K 24b₆-27b₃, Vers 787-886; I 65b₈-72a₆, Vers 921-1021). Das letzte Gebet des Propheten in der Gemeinschaft und seine Empfehlungen an die Gläubigen wird erwähnt. Sodann findet ein Gespräch des Propheten mit dem Todesengel und mit dem Erzengel Gabriel statt. Der Abschnitt schließt mit dem Friedensgruß. (I 72a₆, Vers 1021), der wieder in K fehlt.

Mit einem neuen Absatz ist der Tod des Propheten beschrieben. Er verstirbt in der Anwesenheit von 'Ā'īṣa (m. 58/678),¹⁹⁹ seiner Lieblingsfrau. Im zweiten Versteil danach ist sein Ableben so erwähnt:

cānını Allāh'a teslim eylemiş (K 27b₅, Vers 888, I 72a₈, Vers 1023)

„Er übergab Gott seine Seele.“

Nachfolgend findet sich wieder eine Eulogie auf den Propheten. In den Versen danach wird bekanntgegeben, dass dieses *mevlid* im Jahre 904 (A.D. 1498) abgeschlossen wurde (K 28b₁₁₋₁₂, Vers 928-29; I 75a₅₋₆, Vers 1063-64):

Sāl-i hicret kim toğuz yüz dört idi

pür şāfay-idi cihān bī-derd idi

Ērdi luṭf u raḥmet-i rabbü l-enām

oldı mevlūd-ı resūlu l-lāh temām

¹⁹⁹ Vgl. : *EḤ*, Bd. 1, s.v. °Ā'īṣha Bint Abī Bakr (W. Montgomery Watt); *Sīrat Rasūl*, p. 679-682.

„Es war im Jahr der Hidschra 904.

Reine Freude war es und die Welt war ohne Leid.

Die Huld und Gnade des Herrn der Menschheit gelangte dazu.

Das *Mevlūd* des Gesandten Gottes wurde vollendet.“

Darauf folgend wird die Anzahl der Verse des *Mevlūd-ı Keşfî* bekanntgegeben:

‘Add-i beytin şorar-iseñ ey ħümām

bil toĸuz yüz otuz üç durur temām. (K 28b₁₃, Vers 930; I 75b₁, Vers 1065)

„O Edler, wenn du nach der Anzahl der Verse fragst:

Wisse, es sind im Gesamten 933.“

Die Hs. I endet jedoch mit einem letzten Segensgruß an den Propheten beim Vers 1073 (I 76a₄). Bei der Hs. K ist dies der Vers 938 (K 29a₄):

Burda ħatm oldı bu mevlūd ey şafā

ver şalavāt rūĸ-ı pāk-ı Muştafā

„Hier wurde dieses *Mevlūd* abgeschlossen, o Reiner.

Gib den Segensgruß dem reinen Geist Muştafās.“

Die Hs. K fährt fort mit einem kurzen Gebet und einer Eulogie an den Propheten im Ausmaß von 4 Versen (K 29a₆₋₁₀, Vers 939-942). Danach wird mit der Überschrift:

Der beyān-ı vefāt-ı Fāţıma ez-zehrā bint-i Muĸammed ‘aleyhi s-selām

„Über den Tod Fāṭimas der Strahlenden, der Tochter Muḥammads, Friede sei auf ihm“ das Trauerleid der Tochter des Propheten intensiv zum Thema gemacht. Dieser Schmerz führt zu ihrem Tod (K 29a₁₁-33b₁₀, Vers 943-1143). Dazwischen befindet sich ein Gebet mit dem *redif için* (K 31a₁-31b₈, Vers 1101-1118), gefolgt von einem dreizeiligen Gebet ohne Reim, worin Segen für den Lesenden dieses *mevlid*-Werkes erbeten wird (K 31b₁₁₋₁₃). Das *meşnevî* mit dem Thema der Fāṭima wird mit Vers 1083 auf Seite K 32a fortgesetzt bis K 33b₁₀, Vers 1143. Den Abschluss dieses Schlusskapitels über das Leid der Tochter des Propheten macht ein Gebet wieder mit dem *redif için* (K 33b₁₂₋₁₆, Vers 1144-48). Das Werk endet nach Vers 1148 (K 33a₁₆) mit acht Zeilen Gebet ohne Reim mit den Worten:

resūlu llāh için fātiḥa (K 34a₈),

„[...] für den Gesandten Gottes eine *fātiḥa*.²⁰⁰“

Dieser letzte Teil umfasst 205 Verse ohne dem achtzeiligen Gebet am Schluss. Das *Mevlūd-ı Keşfî* in der Hs. K endet mit der Benennung des Endes jedoch bei Vers 938 und ist somit auch der Angabe des Dichters mit 933 Versen sehr nahe.

Um nach der Vielzahl an strukturellen und inhaltlichen Angaben einen Überblick zu bewahren, sei eine Auflistung der Kapiteltitel der Hs. L noch einmal genannt:

²⁰⁰ Das *fātiḥa*-Gebet ist das wichtigste Gebet im Islam. Es ist die erste Sure des Korans.

hāzā mevlūd-ı Keşfi (2b) ----- mit *kaşide*

faşl fi beyân-ı hilâkât-ı nûr-ı Muştafâ 'aleyhi s-selâm (3b)

faşl fi sebeb-i te'lif-i kitâb (4b)

faşl fi evşafi l-enbiyâ 'aleyhi s-selâm (5b)

faşl fi medh-i enbiyâ 'aleyhi s-selâm (6b) ----- als *kaşide*

faşl fi silsile-i nûr-ı Muhammed 'aleyhi s-selâm (7a)

faşl-ı sebeb-i vilâdet-i resûl 'aleyhi s-selâm (8a)

faşl-ı ta'rif-i vilâdet 'aleyhi s-selâm (9a) ----- mit *kaşide* u. arab. Gedicht am Rand

faşl fi aḥbâr-ı 'Abdu l-Muṭṭalib (10a)

faşl-ı vâkı'a-ı pâdişâh-ı Yemen (11b)

hier befindet sich in L wahrscheinlich ein **Abschnittstitel über die *mi'râc*** (12a?)

faşl-ı evşâf-ı destâru n-nebî 'aleyhi s-selâm (17a)

faşl fi medh-i resûl 'aleyhi s-selâm (18b) ----- mit *kaşide*

faşl-ı gâzâvet-i resûl u mu'cizât-ı pür-uşûl (20b)

faşl-ı każiyye-i Câbir ü mu'cizât-ı resûl-ı 'âlem (21b)

faşl-ı medh-i resûl 'aleyhi s-selâm (24a) ----- als *kaşide*

faşl-ı evşâf-ı resûl 'aleyhi s-selâm (24b)

faşl-ı pişmânî ḥ'ud-râ (25b) ----- mit *kaşide*

faşl-ı vefât-ı resûl 'aleyhi s-selâm (27b) ----- Ende 29a

Das *Mevlūd-ı Keşfî* lässt sich gleich den meisten osmanischen *mevlid*-Gedichten folgend vereinfacht einteilen (hier nach der Verszählung der Hs. L):

tevḥīd-Teil bis Vers 22 - Einheitsbekenntnis

münācāt bis Vers 37 - Bittgebet

nūr-Teil bis Vers 66 - über das göttliche Licht

naʿt-Teil bis Vers 159 - Preisungsabschnitte, einschl. weiteren *nūr*-Teilen

vilādet-Teil bis Vers 258 - Geburtsthema

muʿcizāt-Teil bis Vers 639 - Wundertaten, einschl. *mīʿrāciyye* (Himmelfahrt)

vefāt- Teil bis Vers 781 – Sterbegeschehen

3.3.6. Gegenüberstellung der Handschriften I, L und K

Die Hss. unterscheiden sich in der Schreibung. Die Hs. K ist vielleicht in derselben Epoche entstanden wie die L, da sie mit der Schreibung der L fast identisch ist.

Ein weiterer Unterschied ist die Zusammenstellung. Die Hs. L ist klarer strukturiert durch ihre Kapitelüberschriften. Die Hs. I kann hier nur mit Leerzeilen oder gar mit sporadischen Titeln der Unterkapitel dienen. Die Hs. K hat keine Titelangaben, ist aber durch die Rahmen mit roter Schrift in den Abschnitten gekennzeichnet. Der

Hs. L fehlt eindeutig der Schlussteil und der Hs. I der Anfangsteil. Die Hs. K ist wohl die vollständigste Hs., die auch vom Erscheinungsbild, mit der Linierung und der üblichen Hervorhebung der Endverse in einem Abschnitt, einer gepflegten Darstellung entspricht. Die Titel in L sind wohl vom Kopisten zur Orientierung eingefügt worden. Das Werk zeigt erst in der Zusammenstellung aller drei Hss. eine vollständigere Form. Um diese Form jedoch endgültig bestimmen zu können, sind wohl noch weitere Hss. nötig.

Bringt man die Verse von L, K und I inhaltlich zusammen, so ergibt sich eine Gesamtzahl von 1290 Versen. Die Hs. L ist kürzer und hat 781 Verse, I weist 1073 Verse auf. Von den 1073 Versen der Hs. I sind 457 nicht in L. Wiederum sind von den 781 Versen der Hs. L 111 Verse nicht in I. Die Hs. K wiederum hat die höchste Versanzahl von 1148 Versen.

Der Übersichtlichkeit wegen folgt eine Liste der Verse mit Verszählung der entsprechenden Hss. sowie der fehlenden Verse, gekennzeichnet durch Doppelpunkte. Die horizontale Ordnung der Zeilen ist der gemeinsame inhaltliche Verlauf der Hss., der auf identische Verse beruht. Mittels der Spalte M (Maximum) ist die konstruierte Summe aller Verse aus den drei Hss. ablesbar. Die fettgedruckten Verszahlen in der Tabelle rechts am Ende sind die Stellen der Erwähnung des Abschlusses des *Mevlūd-ı Keşfi*.

M Vers	L Vers	I Vers	K Vers
1-10	1-10	--	1-10
11-21	11-21	1-10	11-21
22	--	11	22
23-100	22-99	12-90	23-100
101	100	--	--
102-108	101-107	91-97	101-107
109	108	--	--
110-118	109-117	98-106	108-116
119-136	118-135	--	117-134
137-219	136-218	107-191	135-218
220	219	--	219
221-240	220-239	--	220-239
241-339	--	211-309	--
340-378	220-258	--	220-258
379-392	259-272	310-323	259-272
393	--	324	273
394-433	273-313	325-364	274-313
434-455	314-335	--	314-335
456-464	336-344	365-374	336-344
465	--	375	345
466-492	345-371	376-401	346-372
493-496	373-376	--	--
497-503	--	402-408	373-379
504-537	377-409	409-435	380-406
538	--	436	407
539-552	410-423	437-450	408-421
553	424	--	422
554-592	425-463	451-489	423-461
593	--	490	462
594-665	464-535	491-563	463-535
666	536	--	--
667-676	537-546	564-573	536-545

677	--	574/75 (1)	546/547
678-728	547-597	576-625	548-599
729-730	--	626-627	--
731	598-599	628-629	600-601
732-733	600-602	--	--
734-772	603-641	630-668	602-640
773	642	--	641
774-775	643-644	669-670	642-643
776	645	--	--
777-814	646-683	671-708	644-681
815	684	709	--
816-832	685-701	710-726	682-698
833	702	--	--
834-867	703-736	727-760	699-732
868-973	--	761-867	--
974-999	737-771	868-894	733-761
1000	--	895	762
1001-1013	772-781	896-904	763-771
1014-1028	--	905-919	772-786
1029	--	920	--
1030-1128	--	921-1020	787-886
1129	--	1021	--
1130-1181	--	1022-1073	887-938
1182-1290	--	--	939-1148
gesamt	gesamt	gesamt	gesamt
1290	781	1073	1148

Die Angabe des Autors, dass das *mevlid* 933 Verse aufweist, steht im Gegensatz zu der Anzahl der Verse in den Hss. I und K. Es sind zusätzlich 140 Verse in der Hs. I und zusätzlich 255 Verse in K, wenn man den Anhang von der Fāṭima-Geschichte hinzunimmt. Nun stellt sich die Frage, ob das ursprüngliche Werk des Keşfi von 933 Versen von ihm selbst zu einem anderen Zeitpunkt nach dem Jahr 904/1498 erweitert wurde. Der Text von dem Leid der Fāṭima am Ende der Hs. K würde dazu passen. Es wäre aber auch zu erwägen, ob da nicht die Kopisten eine „redaktionelle“ Rolle gespielt haben. In diesem Falle wären Einschübe von Abschnitte aus anderen *mevlid*-Werken naheliegend.

Bei der Auswahl geglückter Implantierung ist sicherlich der ähnliche Stil der Dichter wesentlich. Da jedoch durch die Vorgabe des Werkes Süleymān Çelebis die Stilunterschiede zwischen den osmanischen *mevlid*-Verfassern nicht so beträchtlich sind, wäre es für einen Kopisten nicht so schwierig passende Ergänzungen zu machen. Daher bedarf es im Nachhinein in der Recherche nach dem originalen Text solch eines Werkes einiger Erfahrung, was die Feinheiten des Ausdrucks von verschiedenen Dichtern betrifft. Da der Verfasser dieser Arbeit nicht über eine diesbezüglich ausreichende Kenntnis und Erfahrung verfügt, liegt lediglich die Vorarbeit für die Bestimmung des Originaltextes vor. Mit der Teiltranskription und dem Vergleich der Struktur der Abschnitte der Hss. sind die ersten Schritte in diese Richtung getan worden.

Dennoch wird ein hypothetischer Ansatz, was den Ur-Text betrifft, anhand der Auffälligkeiten der Hss. gewagt. Zwei Zugänge zum Text werden genutzt. Der erste Zugang: ausgehend von der Hs. L und mit Ergänzungen der beiden Hss., zusammengefasst mittels der Gesamtverszählung M. Der zweite Zugang: ausgehend von der Hs. K ohne Ergänzungen der anderen Hss., ohne Benützung der Gesamtverszählung M.

Erster Zugang:

1) Der Beginn des Werkes ist trotz dem Fehlen von einzelnen Versen in den unterschiedlichen Hss. bis zum Vers 118 (M) einheitlich. Die ersten zehn Verse am Anfang des Gedichtes sind durch L und K ebenso gegeben. Dieser Teil wird nun für die Analyse „Teil A“ genannt. Es sind insgesamt 118 Verse.

2) Die erste Einfügung einer *kaşīde* umfasst einen ganzen Abschnitt der allgemeinen Preisung des Propheten. Diese Preisung gehört nicht zum notwendigen Handlungsverlauf eines *mevlid*, beginnend von der Geburt bis zum Tod des Propheten. Es ist dieser Abschnitt *faşl fī medḥ-i enbiyā 'aleyhi s-selām* (M, Vers 119-136), der sich auch im Stil von dem Teil A unterscheidet. Er kommt nicht in der Hs. I vor. In der Hs. L erscheint die Namensnennung des Autors lediglich als Einfügung am Rand. In K ist sie in normaler Versanordnung integriert. Eventuell ist der Vers in L im Nachhinein eingesetzt worden und ist sodann in K übernommen worden. Die *kaşīde* wird nun für einen Versuch des Ur-Textes ausgelassen. Sie wird „*kaşīde*“ genannt und hat 18 Verse.

3) Der nächste Abschnitt hat einen gemeinsamen Verlauf bis zu M Vers 220. Er wird „Teil B“ genannt. Das gesamte Geburtsthema wird hier behandelt. Der Abschnitt hat 82 Verse.

4) Nun folgt eine Geschichte, die nur in der Hs. I vorhanden ist. Es handelt sich um die Geschichte der Amme Ḥalīme. Die Erzählung geht von M Vers 221 bis 339. Dieser Abschnitt zeichnet sich durch einen eher „süßlichen“ Beschreibungsstil aus. Er wird nun vom Ur-Text ausgelassen und hat den Namen „Amme“. Es sind 118 Verse.

5) Der Abschnitt *faṣl fī aḥbār-ī ‘Abdu l-Muṭṭalib* fehlt in der Hs. I, ist aber in K und L fast zur Gänze identisch. Er wird in den Ur-Text hineingenommen. Die Verszählung ist M Vers 340-378. Der Abschnitt wird „Teil C“ genannt und hat 38 Verse.

6) Der nächste Teil zwischen M Vers 379-867 ist wiederum recht einheitlich bei allen Hss.. Lediglich fehlt ein kleiner Teil bei der Himmelfahrtgeschichte in der Hs. I. Dieser Teil wird in den Urtext mit der Bezeichnung „Teil D“ aufgenommen und umfasst 488 Verse.

7) Dieser Teil ist ein Abschnitt, der nur in der Hs. I vorkommt. Er behandelt die letzten Ereignisse im Leben des Propheten und beschreibt ebenso einige Merkmale seines Charakters und seiner äußeren Gestalt. Der Stil in diesen Versen unterscheidet sich leicht vom übrigen Gedicht. Sie werden nicht in den Urtext genommen, da sie in L und K fehlen. Es sind die Verse M 868-973 (I 53b₆-54b₃). Dieser Teil wird „letzte Tage“ genannt und umfasst 106 Verse.

8) Mit den Versen M 974-1181 ist der Abschluss des Mevlūd-ı Keşfî gegeben. Die Hs. L hört zu früh auf, aber bis zu ihrem Schluss ist sie konform mit den anderen Hss. Das *mevlid* wird in K und I zu Ende geführt. Als „Teil E „ist er im Urtext integriert und umfasst 207 Verse.

9) Der letzte Teil ist lediglich in K vorhanden. Er ist eindeutig ein Anhang, da in der Hs. K keine Überschriften zuvor gegeben wurden. Ausnahme ist der Abschnitt mit der Überschrift *Der beyân-ı vefât-ı Fâṭıma ez-zehrâ bint-i Muḥammed 'aleyhi s selâm* beginnend. Er umfasst nach M Vers 1082-1190. Auch für die Konstruktion des Ur-Textes wird dieser Teil ausgelassen, der hier „Teil Fâṭıma“ genannt wird und 205 Verse umfasst.

Der Ur-Text könnte nun folgenderweise zusammengesetzt sein:

Teil A118 Verse

ausgelassen: *kaşide* 18 Verse

Teil B 82 Verse

ausgelassen: Amme 118 Verse

Teil C 38 Verse

Teil D 488 Verse

ausgelassen: letzte Tage 106 Verse

Teil E 207 Verse

ausgelassen: Fâṭıma 205 Verse

Dies ergibt im Gesamten 933 Verse an Urtext, was der Angabe des Autors mit 933 Versen genau entspricht.

Zweiter Zugang:

Die Gesamtzahl der Hs. K ohne dem Anhang der Fāṭīma-Geschichte ergibt 938 Verse. Es befinden sich in der Hs. K keine einzelnen Verse, die es nicht in den Hss. I und L gibt, ausgenommen der Anhang mit der Geschichte der Fāṭīma. Die Differenz der fünf Verse bleibt hierbei aber noch ungeklärt.

Nicht unwesentlich ist, welche von den drei Hss. die älteste ist und welche Hs. eventuell den anderen Hss. als Vorlage gedient hat. Es fehlt die Originalhandschrift zur Transkription der Hs. I. Auffallend ist aber die Nähe der K und L. Die stärksten Unterschiede sind in der Hs. I. Die Hs. L hat Worte wie *bigi*, die dann in K und I in neuerer Form (*gibi*) erscheinen. Jedoch weist die Hs. L gegenüber K mehr Fehler im Orthographischen, wie etwa in den in den *izafet*-Verbindungen, oder im Versmaß auf. Geht man von einem Urtext aus, so wird die L die älteste Version sein, der lediglich der Schluss fehlt. Die Hs. I ist wohl durch ihre Form der Hs. K nahe. Man kann dies in der Auflistung der Verse in der Tabelle erkennen: Die meisten Auslassungen bei L haben im Gegenzug bei K und I Gemeinsamkeiten.

Da jedoch eine nähere Untersuchung in dieser Arbeit nicht weiter möglich war, bleibt die Feststellung der chronologischen Ordnung der drei Hss. hypothetisch.

4. Der erste Textabschnitt des *Mevlūd-ı Keşfi*

Auf den folgenden Seiten wird ungefähr ein Viertel des rekonstruierten Gesamttextes des *Mevlūd-ı Keşfi* transkribiert und ein Abschnitt daraus übersetzt. Diese auf drei Hss. basierende vergleichende Teiledition endet mit dem Ende des Geburtsthemas bei Vers 258 von L 11a₁₅. K und I wurden ohne die Verszählung von L zu unterbrechen, eingearbeitet.

4.1. Transkription eines Teils des *Mevlūd-ı Keşfi*

L 2b / K 1b

hāzā mevlūd-ı Keşfi²⁰¹

bi-smi l-lāhi r-Raḥmāni r-Raḥīm

001 ḥamd āña kim ol-durur Yezdān-ı pāk

ki²⁰² Ādem oldı ol dēdi bir ḳabze ḥāk

002 rūḥa vērdi kendü²⁰³ nūrından ziyā

rūzı ḳıldı ‘aḳl u imān u ḥayā

²⁰¹ K: *hāzā kitāb-ı mevlūd-ı Keşfi*.

²⁰² L: *ki* in Vulgärform: *k-y*; aus metrischen Gründen Apokope.

²⁰³ K: *kendi*.

- 003 reh-nümā-yı dīde-i insāndur ol
cümleye raḥm êdici Raḥmāndur ol
- 004 ‘Ālim oldur kim bilür her cünbüşi
Ḥākim oldur bī-tereddüd her işi
- 005 Evvel oldur kim belürmez āḥiri
Bāṭın oldur kim görünmez zāhiri
- 006 varlığına lik²⁰⁴ ‘ālemdür delil
ol-durur Sübhān u Cebbār u Celil
- 007 pādişāhlar²⁰⁵ pādişāhidur ‘ayān
ol-durur ol Mübdi²⁰⁶ -i²⁰⁷ kevn ü mekân
- 008 lâ yezāl oldur ki şun‘ı ber²⁰⁸ -kemāl
zerre²⁰⁹ érmez mihrine naḳş u zevāl

²⁰⁴ L: mit zwei *kasra*, K: *layk*.

²⁰⁵ L und K: *b* statt *p*.

²⁰⁶ L: *Mübdî*’ (sic).

²⁰⁷ L: *ḡamma* statt *kasra*.

²⁰⁸ L: *p*.statt *b*.

²⁰⁹ L: *z* statt *z*.

009 var-idi ol yoğ-iken her dō cihān
Ḥayy ü Bāḳīdūr ki oldur cāvidān²¹⁰

010 Rabb ü Bāḳī Ḥayy u Ḥaḳ Perverdigār
lā yenām u²¹¹ lā yemūt²¹² u bī-rübār

I 1b

011 Bā'ışü l-ervāḥ oldur Sāmi' ol
Fāliḳu l-eşbāḥ oldur Şāni' ol²¹³

012 Māni' oldur Cāmi' oldur lā yezāl
Dāfi' oldur Rāfi' oldur bī-mişāl

013 Ḳādir ü Ḳayyūm u Ḥayy ü Ḳā'im ol
Ġāfir ü Settār u Ferd ü Dā'im ol

014 adı biñ bir kendözi²¹⁴ ol pādişāh
līkin ism-i zātı Allāh u ilāh

²¹⁰ Die Verse 9 und 10 sind in L in umgekehrter Reihenfolge.

²¹¹ Die Konjunktion fehlt in L.

²¹² K: *lā yemūt u lā yenām*.

²¹³ Mit diesem Vers beginnt das *mevlid* der Hs. I.

²¹⁴ L: *kendüsi*

L 3a

015 birdür ol birligine yoḡdur gümān

kāyinātı var éden oldur hemān ²¹⁵

016 Kāf u ²¹⁶ Nūn emrinden étdi ‘ālemi

cevher-i ervāḡ u ²¹⁷ cism-i ādemi

K 2a / I 2a

017 raḡmeti deryāsı bī-ḡad bī-ḡiyās ²¹⁸

‘afv olur bir ḡaṡresinden cürm-i nās ²¹⁹

018 raḡmet anuñ ni‘met anuñ cān anuñ

cism ü ‘aḡl ²²⁰ ü zāhir ü penhān anuñ ²²¹

019 cümle anuñdur nihān u āṡikār

yèr ü gök ü ‘arṡ u kürs ²²² ü her ne var

²¹⁵ Das Blatt der Hs. K ist bei diesem Vers schadhaft. Es fehlt das letzte Wort. Ebenso im nachfolgenden Vers fehlen die letzten zwei Worte des zweiten Versteiles.

²¹⁶ Die Konjunktion fehlt in L.

²¹⁷ L: *kasra* statt *ḡamma*.

²¹⁸ L: *bī-ḡadd ü ḡiyās*.

²¹⁹ L: *ḡamma* statt *kasra*.

²²⁰ L: fälschlich mit *ḡamma* über *‘ayn*.

²²¹ In I sind die beiden Verse 17 und 18 in der Reihenfolge umgekehrt.

²²² I: *kürsī*, L: *ferṡ*

- 020 zāt²²³-ı pākine anuñ érmez ‘uḡül
ṭül u ‘arz anuñla pürdür²²⁴ şağ u şol
- 021 midḡatı²²⁵ deryāsına yoḡdur kerān
‘acz-ile şükr eylemek yegdür hemān
ey muḡıbb-i faḡr-ı ‘ālem gey işit
ben ne dërsem sen daḡı anı işit²²⁶
- 022 ‘ışk-ile ber-rüḡ-ı faḡr-ı kāyināt
èdelüm cān u göñülden aş-şalāt²²⁷
[kaşide: fā‘ilātun-fā‘ilātun- fā‘ilātun-fā‘ilun]
- 023 ey Ḥudāvend-i mu‘azzam pādişāh²²⁸-ı ber-kemāl
kimseden érmez saña ḡusrān u noḡşān u zevāl²²⁹

²²³ L: *z-a-t* (sic)

²²⁴ I: *birdür*

²²⁵ I: *mebde‘i*

²²⁶ Dieser Vers ist nicht in L, sondern nur in I und K.

²²⁷ K: generell in roter Schrift mit roter Rahmung, zur Kennzeichnung des Wechsels der Dichtungsform, oder Hervorhebung eines Verses, worin der Dichter genannt wird, bzw. auch den Schlussvers eines Abschnitts mit dem Segenswunsch an den Propheten.

²²⁸ L: mit *b* geschrieben.

²²⁹ I: *noḡşān revān*, wahrscheinlich von Bekir Ay falsch gelesen.

I 2b

- 024 raḥmetüñ ḥünında müsteğraḳ cemī' -i kāyināt
ḳudretüñ keffinde 'ālem gūyiyā gerd-i ḥayāl
- 025 enbiyā vü evliyā²³⁰ yoluñda ser-gerdān-ı zār²³¹
ol mu'allā ḥazretüñde rūḥ-ı ḳuds āşüfte-ḥāl
- 026 nice-kim²³² pervāz ura şebbāz²³³ -ı 'aḳl²³⁴ ol ḥazrete
yine ḥayretde ḳalub şevḳine döymez perr ü bāl
- 027 cümle mevcūdāta sendendür ḥayāt u hem memāt
zehre mi vardur kelāmuña ḳılalar ḳıl ü ḳāl
- 028 dedī Aḥmed saña lā uḥşī²³⁵ şanā'an²³⁶ yā Kerīm
midḥat u ḥamd u şenā'ña kimde ola pes mecāl

L 3b

- 029 sen bir evvelsin-ki yoḳdur saña āḥir intihā
bī-fenādur 'izzetüñ nūr-ı celālüñ lā yezāl

²³⁰ I und K: umgekehrt *evliyā vü enbiyā*.

²³¹ *ḳamma* statt *kasra*; in I und K: *ser-gerdān u deng*.

²³² L: *nite-kim*

²³³ I: *şebbāz* fehlt.

²³⁴ L: *ḳamma* statt *kasra*.

²³⁵ K: *uḥşū*

²³⁶ L: *fathā* steht statt Nunationszeichen auf dem *hamza*.

I 3a

- 030 cümle eşyānuñ dilinde zıkrı vaḥdāniyyetüñ
yüz sürerler ol ulu dergāhuña²³⁷ yā zū l-celāl²³⁸
- 031 kāf²³⁹ u nūn²⁴⁰ emrini yazduñ levḥ-i ma‘dūm üstine
ādemüñ mīmīni ètdüñ ‘ālemüñ ‘aynına dāl
- 032 cennet-i firdevs-i a‘lāya beyāzuñ nūrı ferr²⁴¹
ḥūr u Rızvānuñ²⁴² cemāline sevāduñ zülf ü ḥāl²⁴³

K 2b

- 033 ‘ālemi pergār-ı raḥmetden müheyyā eyleyüb²⁴⁴
ḳoduñ ol pergār içinde noḳta-ı nūr-ı celāl
- 034 gāh èdersin kiminüñ envārını nār-ı ‘azāb
geh²⁴⁵ ḳılursın birine²⁴⁶ nārı gülistān-ı cemāl

²³⁷ L: *d-r-k-a-h*

²³⁸ L: *zī-celāl*

²³⁹ K: Das Blatt ist defekt an dieser Stelle; das erste Wort ist nicht mehr vorhanden.

²⁴⁰ L: *kasra* statt *u*.

²⁴¹ K. Auch hier fehlen zwei Worte am Anfang durch schadhaftes Papier.

²⁴² L: *ḥūr-ı rızvānuñ*

²⁴³ L: *kasra* statt *u*.

²⁴⁴ I: *eyleyüp*, L: *eyleyüñ*.

²⁴⁵ L u. I : *gāh*, passt jedoch metrisch nicht.

²⁴⁶ L: *kimine*

- 035 gāh édersin h̄ōr-iken birini muhtār-ı ‘azīz
geh²⁴⁷ kılursın kimini ‘izzetdeyiken pāy-māl
- 036 **Keşfiyā** deryā-yı raḥmetden ümizüñ kesme kim
bu cihāndan geçdiler²⁴⁸ cümle recāyile²⁴⁹ ricāl
- 037 yā İlāhī h̄ürmet-i nūr-ı Muḥammed ḥaqqı-çün
kendü luṭfuñdan bizi kendüñe²⁵⁰ eyle ittişāl

faşl fī beyān-ı ḥilḳat-ı nūr-ı Muştafā ‘aleyhi s-selām²⁵¹
[Fortsetzung des *meşnevī*]

- 038 işid²⁵² imdi ey ‘azīz-i²⁵³ bā-şafā
mefḥar-ı ‘ālem Muḥammed Muştafā

²⁴⁷ L u. I: *gāh*

²⁴⁸ L: *gecdiler*

²⁴⁹ L: *recā'il-i ricāl*

²⁵⁰ I: *kendüne*

²⁵¹ In I und K ist anstelle der Überschrift ein Leerabstand.

²⁵² L: *eşitdi*

²⁵³ L: *ḳamma* statt *kasra*.

039 ya'nî²⁵⁴ ol sālār-ı sulṭān-ı gūzīn

faḥr-ı 'ālem raḥmeten li-l-'ālemīn²⁵⁵

040 nicesi oldı sebeb bu 'āleme

nice cūd êtdi vücūd-ı ādeme

041 diñle²⁵⁶ kim levḥ-i 'ademden Zū l-celāl

nice şüret 'ālemīn êtdi mişāl

I 4a

042 kendözi²⁵⁷ bir gizlü²⁵⁸ genc-idi İlāh

yaradılmışdan münezzeh pādişāh²⁵⁹

L 4a

043 diledi ol genci êde āşikār

ola şun'ı 'āleme Perverdigār

044 nürdan yaratdı bir ḳandīl-i pāk

kimseden yoḳ ḳorḳusı bī-bīm ü bāk²⁶⁰

²⁵⁴ L: *ziḥāf*

²⁵⁵ L: ein *fatḥa* zuviel am Ende.

²⁵⁶ L: danach durchgestrichen: *imdi*.

²⁵⁷ L: *kendüsi*

²⁵⁸ L: *kez*

²⁵⁹ K: *bādişāh*

²⁶⁰ L: Der Schreiber hat dies falsch wiedergegeben: *bī-mīm ü yāk* (*b-y m-y-m y-²-k*); K: *pāk*.

045 kendi²⁶¹ nūrından anı var eyledi

sevdi ‘ışkın anda izhār eyledi

046 kudreti ‘aynını andan²⁶² müste‘ān

ırmadı kıldı²⁶³ muḥabbet cāvidān

047 ètdi ol ḳandil-i rūḫ-ı Muṣṭafā

vèr ṣalavat²⁶⁴ cān-ile ey bā-ṣafā²⁶⁵

048 ğālib oldı çün añā ‘ışk-ı Hudā

döymedi ol rūḫ-ı pāk²⁶⁶ ètdi ḫayā

K 3a / I 4b

049 derledi dökdi ‘araḳ ol nūr-ı zāt

Ḥaḳ yaratdı her derinden şeṣ cihāt

050 ‘arşı vu kürsī yaratdı ol Kerīm

ravza-ı Rızvān²⁶⁷ ü cennāt-ı²⁶⁸ na‘īm

²⁶¹ L: defektive Schreibung, *k-n-d-kasra*.

²⁶² I: *anda*

²⁶³ I: *ırmadı kıldı*

²⁶⁴ K: *imāle* auf zweiter Silbe, angezeigt mit *mādda*.

²⁶⁵ In K ist wegen defektem Papier der Schluß des Verses nicht lesbar. I: Nach diesem Vers des Segengrußes befindet sich dort korrekter Weise eine Leerzeile. In L und K ist der nachfolgende Vers ohne Unterbrechung zum vorigen.

²⁶⁶ L: *pāk-i rūḫ*; in K fehlen wegen defektem Papier die letzten drei Worte.

- 051 yêr ü gök ü ins ü cinn ü her ne var
cümle ol derden yaratdı Kirdigâr²⁶⁹
- 052 yaradub²⁷⁰ her enbiyâ ervâhını
yağdı kandilüñ Hudâ mişbâhını
- 053 yanısardur²⁷¹ ol çerâğ-ı²⁷² kibriyâ
ibtidâsın bilmezüz²⁷³ bî-intihâ
- 054 bir münevver şem‘dür ol zû-l²⁷⁴-kerem
zerrece²⁷⁵ érmez aña bād-ı elem
- 055 cem‘ édüb cümle kemâlâtı Hudâ
ğodı adını Muḥammed Muştafâ

²⁶⁷ I und K: *ravza vü Rızvân*.

²⁶⁸ L u. K: *çamma* statt *kasra*.

²⁶⁹ L: *pîr ü bâr* inhaltlich unklar.

²⁷⁰ K: *y-â-r-d-b*

²⁷¹ K: *y-â-n-s-r-d-r*

²⁷² L: Konjunktion mit *çamma* anstelle von *kasra*, bzw. in I mit *kasra*.

²⁷³ L: *bilmeziz*

²⁷⁴ L: Inversion der Buchstaben *v* mit *;* in K: *Zî l-kerem*.

²⁷⁵ L: *z* statt *z*.

056 her sa‘âdet kim yaratdı nîk-*hû*²⁷⁶
aña vèrdi cümlesin Settâr u²⁷⁷ Hû

057 evlîyâ vu enbiyâ²⁷⁸ ervâhı heb
hoş aña îmân getürdi bâ-edeb

L 4b / I 5a

058 şöyle sevdi anı ol Rabb-ı celîl
mîhr-i elîfından édindi halîl

059 şol ki anuñ ‘âşıkı Allâh ola
yaraşur kevn ü mekâna şâh ola

060 ‘izzetinden²⁷⁹ buyurur ol Müste‘ân
ger sen olmasañ yaratmazdum cihân

061 yâ Muḥammed sen ḥabîbümsin dèdi²⁸⁰
derd-i ‘ışkuma ṭabîbümsin dèdi

²⁷⁶ I: *nîk-Hû*

²⁷⁷ L u. K: *kasra*

²⁷⁸ L: *enbiyâ vu evlîyâ*, danach durchgestrichenes *v.*

²⁷⁹ I: *‘izzetünden*

²⁸⁰ L: In beiden Halbversen ist kein geschlossenes *e* bei *dedi*.

062 Gerci ‘ışk ehlinde olur derd-i āh
derd ü²⁸¹ dermāndan munezzehdür İlāh²⁸²

063 yā Rab eyle rūzī²⁸³ ol derdi baña
bağmayam bir laḫza²⁸⁴ dermāndan yaña

064 ‘arż²⁸⁵ édüb cāna cemālin Aḫmedün
sen müyesser²⁸⁶ kıl vişālin Aḫmedün

I 5b

065 bizi²⁸⁷ eyle²⁸⁸ ümmetinün maḫremi
olavuz aṣḫāb²⁸⁹-ı şoffā²⁹⁰ hem-demi

K 3b

066 şāz ola²⁹¹ rūḫ-ı Muḫammed Muṣṭafā
vèr şalavat²⁹² cān-ile ey bā-şafā

²⁸¹ L u. K : mit *kasra*.

²⁸² L u. K: *ziḫāf* in der zweiten Silbe, ’-l-h, mit *mādda* auf *lām*.

²⁸³ *ziḫāf*

²⁸⁴ L: nicht korrekt geschrieben, letzte ’ mit *fatḫa*.

²⁸⁵ K: erstes Wort wegen Papierschaden nicht lesbar.

²⁸⁶ I: falsch geschrieben: *meyüesser*.

²⁸⁷ K: erstes Wort wegen Papierschaden nicht lesbar.

²⁸⁸ K: *eyle* in anderer Position: ... *ümmetinün eyle maḫremi*.

²⁸⁹ L: fälschlich *f* statt *b*.

²⁹⁰ K: *şoffe*

²⁹¹ L: *ola* doppelt geschrieben , ’-v-l-h, ’-v-l-’.

²⁹² *imāle* in zweiter Silbe mit *mādda* auf *lām*, bei L mit *mādda* auf *vāv*.

faşl fî sebeb-i te'lîf-i kitâb²⁹³

- 067 ey hidâyet menba'ı envâr-ı Hâk
vey sa'âdet maḥzeni esrâr-ı Hâk
- 068 ger 'inâyet eyleye Settâr u²⁹⁴ Hû
can gözine keşf ola dîdâr-ı Hû²⁹⁵
- 069 rehberüñ ferḥunde-i ebrâr ola
meskenüñ tâbende-i envâr ola
- 070 nâle vü²⁹⁶ âh eyleseñ feryâd-ile
nâr-ı 'işkuñ câna ère yâd-ile
- 071 ol ḥabîbüñ medḥine eyle şürü'
mâ-sevâdan²⁹⁷ tâ kıla cânuñ rücû'

²⁹³ In K und I sind generell keine Titelangaben.

²⁹⁴ L u. K: *kasra*

²⁹⁵ L: *cân-gözi-le keşf éde esrâr-ı Hû*.

²⁹⁶ L: zusammengescrieben mit *nâle*.

²⁹⁷ L u. I: *mâ-sivâdan*.

L 5a

- 072 gerçi-kim her bir efâzıl söylemiş
niçe²⁹⁸ ma'nî gevherin hıarc eylemiş

I 6a

- 073 yok liyâkat bende ol cân bülbülin²⁹⁹
medh'edem terk'ede bülbüller gülün

- 074 derd-ile göz yaşların döküb revân
eydeyüm³⁰⁰ ilhâm'ederse Müste'ân

- 075 ol resül-ı Aḥmed-i muḥtâr-içün
dilirübâlar serveri³⁰¹ dildâr-içün

- 076 bir kitâb'edem ki ol mevlüd ola
tâ müyesser anda ol³⁰² maḥşûd ola

- 077 ben de meddâḥ-ı resûlu l-lâh olam
zümre-i aşḫâbına hem-râh olam

²⁹⁸ L: *nice*

²⁹⁹ L: *bülbülin* und *gülün* mit *tanwîn* geschrieben.

³⁰⁰ I: Bekir Ay liest *aydayum*, was ebenso eine Möglichkeit ist.

³⁰¹ L: *dilirübâlar dilber-i dildâr-içün*.

³⁰² I u. K: *her*

078 tã günâhum derdine dermân ola
bunda luţf u anda hem ihsân ola

079 ol resûlûñ 'ıŝķına yâ ümmeti
ben ķula luţf-ile eyleñ himmeti

080 kim bugün **Keŝfi**ye eylerse du'â
yarın aña raĥmet eyleye Ĥudâ³⁰³

I 6b

081 nûr-ı Aĥmed ĥürmeti luţf iŝleye
fâtiĥa ihsân édüb baĝıŝlaya³⁰⁴

082 âĥiretde Ĥaķ yüzün aĝ eyleye
meskenini bâĝ-ı uçmaĝ eyleye

K 4a

083 hem bu Mevlûda kim eylerse nazâr
ta'n-ile dil uzadub ŝalmaya ser

³⁰³ K: Das letzte Wort ist wegen Papierschaden nicht lesbar.

³⁰⁴ Ein visueller, aber nicht auraler Reim; in K ist durch Papierschaden das letzte Wort nicht lesbar.

084 her ne yêrde kim bula sehv ü³⁰⁵ ħaṭā
eyleye işlāḥ édüb ‘afv u ‘aṭā

085 arasañ bir beyti bulunmaz³⁰⁶ şaḥīḥ
līkin ehl-i luṭf olan eyler³⁰⁷ şabīḥ³⁰⁸

086 ger cihān ḥalkı ḳamu kātib ola
yazmağa evşāfını ṭālib ola

L 5b

087 cehd édüb ger sa‘y éde küllī beşer
‘āciz ü ḳaşır ḳalalar bī-ḥaber

I 7a

088 medḥin anuñ kim édebilür ‘ayān³⁰⁹
ḥābir izḥār-ı muḥabbetdür³¹⁰ hemān³¹¹

089 her ki yazub oḳuyub diñler bunı
yarlıgayub raḥmet eyle yā Ğanī

³⁰⁵ L: *kasra*

³⁰⁶ Vokalisiert als *bulunmaz* anstelle des üblichen *bulınmaz*.

³⁰⁷ L: *ḳıla*

³⁰⁸ L: *naşīḥ*, K: *taşīḥ*

³⁰⁹ K u. I in dieser Form, aber in L: *anı medḥ étmek bize olmaz ‘ayān*.

³¹⁰ *muḥabbet* mit *ḍamma*, ein Zeichen der Vulgarisierung des *maḥabbet*.

³¹¹ I: *maḳşad izḥār-i muḥabbetdür hemān*.

090 yarın isterseñ eger cām-ı müdām
édelüm gel aş-şalāt u ve-s-selām³¹²

faşl fi evşafi l-enbiyā ‘aleyhi s-selām

091 gel berü ey sâlik-i sırr-ı lisân
vâridât envârını eyle beyân

092 hâtif-i ğaybî kelâmın eyle güş
işidüb cānuñ kıla cüş u ħurüş

093 luţf-ı rabbâniden ére fetĥ-i bâb³¹³
söz yüzinden ref‘ ola sitr ü³¹⁴ ħicâb

094 ol Muĥammed ħürmetine Zû l-celâl
eyleye güftâruñı gevher mişâl

I 7b

095 Muşafâ kim cümleden a‘lâdur ol
ķamu ‘âlem bendedür mevlâdur ol

³¹² L: *édelüm cân u gönülden es-selâm.*

³¹³ L: *luţf-ı rabbâniden fetih eyle bâb.*

³¹⁴ L u. K: *kasra* anstelle des *ķamma*.

096 yār³¹⁵-ı Hıađdur³¹⁶ mađzeni genc-i nihān

kim anuñ miftāhı Ađmeddür hemān

097 ĥāk-i pāy olsa nola eflāk aña

‘izzetinden Hıađ dēdi levlāk aña

098 anuñ-içün ‘āleme vērđi³¹⁷ vüçüd

hem []³¹⁸ tācın ētdi aña cüd

99 seyyid-i sādāt u³¹⁹ fađr-ı enbiyā

oldur ol³²⁰ řāh u³²¹ resül-ı Kibriyā

100 bađr-ı luđfindan yaratdı anı Hıay

kim ērüre řahrı elťāfına Hıay³²²

³¹⁵ L: fälschlich *b* statt *y*.

³¹⁶ I: *Hıađ’dan*

³¹⁷ L: *ētdi*

³¹⁸ Diese Stelle ist unklar, *l-’m-r* (*k* als *ñ*); K: *la’amruñ*; in I ebenso nicht transkribiert.

³¹⁹ L: *kasra* statt *đamma*.

³²⁰ I u. K: *oldurur*

³²¹ L: ebenso *kasra* statt *đamma*.

³²² I u. K: Vers fehlt. Ohne diesen ist die Aufeinanderfolge des *oldur ol* sehr auffällig.

L 6a / K 4b

- 101 oldur ol ehl-i kemālūñ ekmeli
evliyānuñ enbiyānuñ³²³ efzali
- 102 oldur ol cümle cihānuñ serveri
on sekiz biñ ‘ālemün peygamberi
- 103 seyyid-i evlād-ı Ādem oldur ol
mefhar-ı ebrār-ı ‘ālem oldur ol³²⁴
- 104 aña éren érişür Allāhına
menzil alur kim érişe rāhına

I 8a

- 105 her kim ol sulţāna oldı āşinā³²⁵
nūr-ı Hāğdan çeşmi oldı³²⁶ rüşenā
- 106 anuñ-içün oldı bu varlık temām
pādişāh oldur kamu ‘ālem ğulām

³²³ L: *enbiyānuñ evliyānuñ*

³²⁴ In I fehlt dieser Halbvers.

³²⁵ L: *her ki evvel sulţān oldı āşinā*. So ist aber ein *ziĥāf* bei *sulţān* notwendig.

³²⁶ I: *cismi buldı*

- 107 fî -l meşel âdem vücûdudur şecer
toħmıdur rûh-ı resûl-ı mu‘teber
- 108 her ağac-kim bād-ı şarşardan biter
lâzım-idür yine toħmından biter³²⁷
- 109 ‘aklı olan pes³²⁸ kıılır bundan kıyās
kim anuñ-çün yaradıldı cinn ü nās
- 110 rûh-ı Aħmed noқта-yı pergârdur
devr-i çarħ ol noқtaya devvârdur³²⁹
- 111 êrmese³³⁰ evvel resûl-ı Kırdigâr
olmaz-idi ins ü cinn ü rûzigâr³³¹
- 112 gelmeseydi Muştafâ-yı cân-ı pāk³³²
olmaz-idi âb³³³ u âteş bād u ħāk

³²⁷ In I und K fehlt dieser Vers.

³²⁸ K: *bes*

³²⁹ I: *noқtanuñ devvâridur*

³³⁰ L: *olmasa*

³³¹ L: Es steht danach *-dur* durchgestrichen.

³³² K: *bāk*

³³³ In I fehlt *âb*, dafür steht *ile* nach *ateş*.

I 8b

- 113 gelmese dünyāya şāh-ı enbiyā
olmaz-idi ay u gün şubḥ u mesā
- 114 gelmeseydi dünyāya faḥr-ı cihān
olmaz-idi ‘aql u fehm ü cism ü cān
- 115 kim dēye vechine anuñ māhveş
zerre ḥüsningen anuñ ay u güneş³³⁴

L 6b

- 116 mā-ḥaşal ‘ışķına anuñ Kirdigār
‘ālem-i iḥfādan êtdi āşikār
- 117 ‘ışķ-ile ber-rūḥ-ı faḥr-ı kāyināt
êdelüm cān u gönülden aş-şalāt

faşl fi medḥ-i enbiyā ‘aleyhi s-selām³³⁵

[kaşide: fā’ilātun-fā’ilātun-fā’ilātun-fā’ilun]

³³⁴ L: *zerre* [sic] *éremez mehrine anuñ güneş*.

³³⁵ In I fehlt die gesamte *kaşide*.

118 ey resül-ı şarķ u³³⁶ ğarb u mefħar-ı kevn ü mekân
vey iki ‘âlem çerâğı server-i âħir-zemân³³⁷

K 5a

119 medħüñe kimde liyâķat ola ey faħrû³³⁸ l-enâm
ħil‘at-ı levlâk şānuñda buyurdi³³⁹ Müste‘ân

120 vālih ü ħayrân u sergerdân olub ‘âciz yürür
vaşfiñuñ saħrāsı rāhında ķalub³⁴⁰ peyk-i lisân

121 ol Muħammed Muştafâ sensin ki meddāħuñ-durur³⁴¹
‘arş u ferş ü ħür u ğilmân u zemîn u āsumân

122 mihrüñ envârından ey meh-rû yanardı âfitâb
êtmese Ħaķķ üstüñe raħmet sehâbın sâyebân

123 verdi ħüsnüñle şacuñ sünbülli vaşfin êder³⁴²
vü ź-zuħâ vü l-leyl izâ yaħşi ile nür u duħân

³³⁶ L: *kasra*

³³⁷ K: Wegen Papierschaden fehlt das letzte Wort.

³³⁸ K: fälschlich *y* statt *đamma*.

³³⁹ L: *buyurdi şānuñda*; ist aber metrisch falsch.

³⁴⁰ L: *ķalab*

³⁴¹ L: *pes senüñ meddāħuñ ola*; ist aber metrisch nicht korrekt.

³⁴² L: *verdi ħüsnüñ şacuñ sünbülli vaşfin êder*, aber metrischer Fehler in erster Silbe von *şacuñ*.

124 ey ḥabību l-lāh ṣol-dem³⁴³ ‘azm-ı mi’rāc eyledūñ
oldı ol zībā burāḡuñā³⁴⁴ felekler nerdübān

125 ḳāba ḳavseyñ olduñ Allāhuñla çün-kim Aḥmedā
nāmuñuñ maḥv oldı mīmi vü Aḥad ḳaldı hemān

126 ḥün-ı raḥmetden getürdüñ yā ṣefī’ü l-müzñibīn
üm̄metüñ ‘āşīlerine loḳma-ı ‘afv armaḡān

127 iḥtiyār étdüñ cihānda cār³⁴⁵-yār ey nūr-ı Ḥaḳ
her biri yoluñda édtiler fidā cān u cihān³⁴⁶

128 biri ol Bū Bekr-i şādıḳ yār-ı ḡāruñ kim anuñ³⁴⁷
nūr-ı Ḥaḳ ḳalbinde vü destinde miftāḥ-ı cinān³⁴⁸

129 biri ol sulṭān-ı ‘ādildür ki adıdur ‘Ömer
dīne geldügi dem étdi rāyet-i şer’uñ ‘ayān

³⁴³ K: *şol-dem-ki*, ist aber für das metrische Maß zu viel.

³⁴⁴ L: *ayaḡuñā*

³⁴⁵ In beiden Hss., K u. L, ist es falsch geschrieben, c statt ç.

³⁴⁶ In L ist dieser Vers vertauscht mit dem ersten Versteil des nächsten Verses. K führt die Reihe mit der Einleitung *biri* der vier Kalifen und Ḥasan und Ḥusayn jeweils im ersten Versteil an.

³⁴⁷ L: *ol zemān* statt *kim anuñ*.

³⁴⁸ L: Konjunktion mit *ḍamma* statt *izafet-i*.

L 7a

- 130 biri ‘Oṣmān cāmi‘-i Ḳur‘ān u³⁴⁹ ṣāh-ı pür-uṣūl³⁵⁰
hākīm-i sernāme vü³⁵¹ tuğrāyı mektüb u niṣān
- 131 biri ol ṣāh-ı ‘Aliyyü l-Murtażā kân-i seḥā
ğāzi³⁵² vü zevcü l-Betül ü server-i ṣāhib-ķirān
- 132 biri ol ḥüsn-i Ḥasan nūrayn-ı ‘aynuñ her liķā
biri sultān-ı ṣehīdāni³⁵³ Ḥüseyn-i nevcüvān
- 133 āl-i³⁵⁴ aṣḥābuñ ḥaķı yā raḥmetün li-l-‘ālemīn
Keṣfi-yi bīcāre³⁵⁵-yi cennetde eyle cāvidān³⁵⁶
- 134 baḥr-i cürme³⁵⁷ ğark olub ğāyetde olmuṣdur³⁵⁸ ḥaķīr
dest-i ğīr ol bize³⁵⁹ luṭfuñdan eyā faḥr-i cihān

³⁴⁹ L: *kasra* statt *v*.

³⁵⁰ K: *pür-kemāl*

³⁵¹ L: *y* statt *v*.

³⁵² Eigentlich *el-ğāzī* oder *ğāzin*, hier. *ğ-ā-z* mit *kasra*.

³⁵³ K: *kasra* anstelle von *y*.

³⁵⁴ K: Die ersten beiden Worte sind wegen Papierschaden nicht lesbar.

³⁵⁵ L: *bīcāreñi*

³⁵⁶ L: Dieser Vers ist am Rand des Blattes senkrecht eingefügt, mit einer Punktlinie vor die vorletzte Zeile des Gedichtes verweisend. In K ist dieser Vers im normalen Textrahmen.

³⁵⁷ K: Wegen Papierschaden sind die ersten beiden Worte nicht lesbar.

³⁵⁸ K: Es fehlt das *-dur*.

³⁵⁹ L: *añā*, ist aber metrisch nicht korrekt.

135 yā İlāhī ol ḥabībūn ḥürmeti-çün kııl kerem³⁶⁰

rüz-ı rahmetde bizi imān-ile eyle revān

faşl fi silsile-i nūr-ı Muḥammed ‘aleyhi s-selām

[Fortsetzung des *meşnevî*]

K 5b

136 diñle imdi ey muḥibb-i evliyā

nice idi ḥāl-i şāh-ı enbiyā

137 ol sa‘adet kânı ol şāh-ı dilir

nice geldi ‘āleme dutdı³⁶¹ serir

138 āşl u³⁶² fer‘in edelüm bir bir ‘ayān³⁶³

tā edince³⁶⁴ ādeme olsun ‘ayān

I 9a

139 Ādemi³⁶⁵ kim Ḥaḡ yaratdı ḥākdan

nūr vèrdi muḡaher-i levlākdan

³⁶⁰ K: Wegen Papierschaden ist der ganze Vers unlesbar.

³⁶¹ K: *tutdı*

³⁶² L: *izafet-i* als *kasra* statt Konjunktion mit *damma*.

³⁶³ L: *beyān*

³⁶⁴ In L u. I: *erince*, was ebenso inhaltlich möglich ist.

³⁶⁵ L: Bei *Ādemi* ist *mi* dopplet geschrieben, jedoch einmal durchgestrichen.

- 140 ğodi alnında emānet Ādemūñ
 dēdi nūrıdur bu faħr-ı ‘ālemūñ
- 141 çün tecellī³⁶⁶ eyledi alnında nūr
 öğdi³⁶⁷ kerremnā³⁶⁸ dēdi Fettāħ-ı nūr
- 142 hem buyurdı secde kıldı her melek
 tā bileler³⁶⁹ kimdedür ħükm ü³⁷⁰ dilek³⁷¹
- 143 nūr-ı Aħmed ħürmetine cenneti
 vèrdi ètdi añā yüz biñ ‘izzeti
- 144 şoñra ġāfil eyledi cürm ü günāħ
 Muştafā ‘izzine³⁷² ‘afv ètdi İlāħ

L 7b

- 145 ümmeti olmağā-çün ètdi du‘ā
 tevbesin anuñ ħabūl ètdi Ĥudā

³⁶⁶ Die Endlängung ist durch *y* angezeigt.

³⁶⁷ L: *oldı*

³⁶⁸ Möglicherweise handelt es sich hierbei um ein Koran-Zitat.

³⁶⁹ L: *tā bile*, aus metrischen Gründen nicht möglich.

³⁷⁰ L: *izafet-i* statt Konjunktion mit *v*.

³⁷¹ Der Vers hat einen metrischen Fehler bei der dritten Silbe.

³⁷² Ein metrischer Fehler ist bei der zweiten Silbe. Die Längung ist durch *y* angezeigt.

- 146 ʿālemi ı̄şmarladı düb-düz³⁷³ aña
 pādīşeh³⁷⁴ kimdür bile öñden şoña
- 147 berķ ururdı³⁷⁵ şöyle kim alında nūr
 görmege müştāk-idi³⁷⁶ cennetde ħūr
- 148 şoñra ol nūr érđi Ĥavvā alnına
 Şiş³⁷⁷ doğdı³⁷⁸ aña naķl étđi yine
- 149 nūr-çün anda tecellī eyledi
 ħalkı içinde ķadrin aʿlā eyledi
- 150 sen ķalanın³⁷⁹ aña ey nīkū-nihād
 söz uzun maķşūdumuz sözden³⁸⁰ murād³⁸¹

³⁷³ L: alte Form von *düm-düz*.

³⁷⁴ L und I: *pādīşāh*.

³⁷⁵ I: *urđı*

³⁷⁶ L: *-dur*

³⁷⁷ K u. I: *şīt*, vulgarisierte Form.

³⁷⁸ K: *řogđı*

³⁷⁹ Ein metrischer Fehler ist bei der zweiten Silbe des Wortes. Die Längung ist durch *ā* angezeigt.

³⁸⁰ I: *sizden*

³⁸¹ In K und I sind Vers 150 und Vers 151 in der Reihenfolge umgekehrt.

151 sözi çoğ etmek ne hâcet ey Hâlîl

êrdi İbrâhîme ol nûr-ı celîl

152 andan İsmâ'ile naql êtdi revân

gün bigi³⁸² alnında berķ³⁸³ urdı hemân³⁸⁴

K 6a / I 10a

153 muttaşıl devr êtdi ol nûr-ı celâl

tâ êdince Muşafâya intikâl

154 çün-ki yêrin buldı ol nûr-ı revân

gitmedi vü anda ķaldı câvidân

155 şimdi dahı ravzasında berķ urur

şadıķ³⁸⁵ olan hâcılar³⁸⁶ anı görür³⁸⁷

156 evvel ol-idi o nûruñ maḥzeni

yine âḥir devr êdüb buldı anı

³⁸² L: alte Form von *gibi*; in I: *gibi*;

³⁸³ I: *alnına urdı*.

³⁸⁴ K: Dieser Vers fehlt wegen Papierschaden.

³⁸⁵ L: *âşık*

³⁸⁶ Die vulgarisierte Version ist wegen dem Metrum notwendig; die korrekte Schreibung: *hâciler*.

³⁸⁷ Der Halbvers ist metrisch schwach.

- 157 evvel oldı ‘āleme véren zıyā
āhır oldı yine hıtmü l-enbiyā³⁸⁸
- 158 za’il³⁸⁹ oldı her nebīñün āhıteri
tā toğa āhır zamān peygāmberi³⁹⁰
- 159 şād ola rüh-ı Muḥammed Muştafā
vèr şalavat³⁹¹ cān-ile ey bā-şafā

L 8a

faşl-ı sebab-i vilādet-i resül ‘aleyhi s-selām³⁹²

I 10b

- 160 gel berü ey naqd-ı cān sermāyesi
bu hümāyün ḳubbenüñ pīrāyesi
- 161 eyle ḳıl bu meclisi naqş-ı nigār
ola ol bezme Süleymān perdedār

³⁸⁸ I: *hıtm-ı enbiyā*

³⁸⁹ K: *nā’il*

³⁹⁰ Ein *ziḥāf*in der zweiten Silbe.

³⁰¹ Längung auf zweiter Silbe mit *mādda* angeschrieben über *lām*. Selbe Schreibung wie in Vers 47.

³⁹² In L stehen Anfangs- und Endbuchstabe des Grußes: ‘-m für ‘*aleyhi s-selām*.

162 ʔāḳatı Hızrı nebīnūñ ola ʔāḳ³⁹³
 hem duta³⁹⁴ destinde İskender burāḳ

163 mest ü sergerdān ola Mūsā añā
 vālih ü ḫayrān ḳala ‘İsā añā

164 nice müştāk³⁹⁵ olmasun cāndan Ḥalīl
 geliser zīrā ki³⁹⁶ maḫbūb-ı Celīl

165 ol ḫabīb-i Ḥaḳ geliser ‘āleme
 raḫmet olisar cemī’-i ādeme

166 diñlegil cān-ile ey ḫayrū l-ḫalef
 ol sa‘ādet dürrine kimdür şadef

I 11a

167 ata ‘Abdullāh³⁹⁷ idi ey cān añā
 hem Emīne ana hem ḫayrān añā

³⁹³ I: ʔāḳatı Hızr nebinūñ ola ʔāḳa.

³⁹⁴ K: ʔuta

³⁹⁵ I: müştāk

³⁹⁶ I: statt ki steht añā.

³⁹⁷ In L befindet sich ein *kasra* nach dem Namen, metrisch und sinngemäß nicht nötig.

168 hāmile oldı çün ol nîkū-nihād
vaqt  riřdi kim bula  alem murād

169 ma'den olmıřdı Emīne gevhere
pes yaqın oldı cihāna fer v ere

K 6b

170 gelmel ³⁹⁸ oldı cihāna fahr-ı nās
çok  alāmetler bel rdi b -kīyās

171 c mle r hb nlar ki vardı p r-ġur r
řāhib-i Tevr t³⁹⁹   İncil  ⁴⁰⁰ Zeb r

172 d diler bu yıl i inde ve s-sel m
toġa bir oġlan Muġammed n k-n m

173 Ka'bed r ol⁴⁰¹ toġduġı menzil anu 
mihrine meh baġlaya maġmil anu 

³⁹⁸ L: *gelmeli*

³⁹⁹ L: *Tevr t*

⁴⁰⁰ L: *izafet-istatt* Konjunktion mit *damma* in beiden F llen.

⁴⁰¹ I u. K: *ka'be ola*, aber metrisch nicht gut.

- 174 hem  erdi halka h atifden nid 
kim gel r bu yıl Mu ammed Mu tafa⁴⁰²
- 175 ol Reb  u l-evvel ayı ey h m m
toĝmi -idi v ⁴⁰³ Őerefdeydi tem m
- 176 on ikinci gececi olmi -idi
n r-ı ra met  aleme tolmı -idi
- 177 kim Őeb-i d Őenbeh⁴⁰⁴ idi ol gece
hem  amer devrinde idi ey hoc 
- 178   n yakın oldu toĝa ol p r-kem l
iŐid imdi anasına noldı h l
- 179 g zlerine keŐ olub c mle hic b
a a oldu lu f-ı Ha dan feth-i b b⁴⁰⁵

⁴⁰² L: *kim gel r bu yıl i inde Mu tafa.*

⁴⁰³ K: *v  feht*

⁴⁰⁴ I: *d Őenbih*

⁴⁰⁵ In I fehlt dieser Vers, er ist aber in der Versanzahl ersichtlich.

180 gördi ʔoldı ʔürilerden ʔānesi
kendü⁴⁰⁶ ʔem⁴⁰⁷ ü ʔüriler pervānesi

181 her birisi Aʔmedi gözler yaʔın
kim ne vaʔtın ʔoĝa ol sālār-ı dīn

I 12a

182 yalıñızdı hīç⁴⁰⁸ kimesne yoĝ-idi
illā⁴⁰⁹ ʔüriler ʔatında ʔoĝ-idi

183 dēdiler oĝluñ bigi dūnyāya⁴¹⁰ hīç
bir daʔı gelmiş degüldür er ü gēç⁴¹¹

184 nice ʔutlu baş imişsin ana sen
Ki_ana⁴¹² olduñ bu ulu sulṫāna sen

⁴⁰⁶ K: *kendi*

⁴⁰⁷ L: *kasra* statt *damma*

⁴⁰⁸ L: *bir*

⁴⁰⁹ *ziḫāf*

⁴¹⁰ L: *dūnyāda*

⁴¹¹ L: *degil gelmeleye hīç.*

⁴¹² L: *ane*

185 hem götürmişdi ferîşteler⁴¹³ ‘alem
şādılık eylerler-idi⁴¹⁴ idi der harem

186 yêr ü⁴¹⁵ gök töldi⁴¹⁶ meleklerle temâm⁴¹⁷
toğısardur bu gece fahru l-enâm

I 12b

187 çün Rebî’ü l-evvelün eyyâmıdur
hâzır ol mü’minlerün bayrâmıdur

188 yarın isterseñ eger cām-ı müdām
cūşa geldi es-şalāt ü ves-selām

L 9a [arabisches Gedicht am Blattrand eingefügt. Es wird hier nicht in
die Transkription mitaufgenommen, da es nur in Hs. L vorhanden ist.]

faşl-ı ta’rif-i vilâdet ‘aleyhi s-selām

[kaşide: fâ’ilâtun-fâ’ilâtun-fâ’ilâtun-fâ’ilun]

⁴¹³ K: *firişteler*

⁴¹⁴ L: *şâzılıklar eyler.*

⁴¹⁵ L: *izafet-i* statt Konjunktion mit *çamma.*

⁴¹⁶ L: *tölmüş*

⁴¹⁷ In I folgt ein anderer Halbvers; der in L und K angegebene ist der letzte von zwei zusätzlichen Versen: *yêr ü gök töldi meleklerle temâm // şarğ u ğarb u Rüm u Hind u Mısr u Şâm
êrişürlerdi melekler çok u çok // her biri şād u ferâh pür zevk u şevk
birbirine muştulardurdi temâm // toğusardur bu gece fahru l-enâm.*

- 189 işid imdi ey 'azîz ü hoş hışâl
nice toğdı ol resül-ı zû l-celâl
- 190 çün-ki vaqt oldı gele bu 'äleme
ol nebiler serveri fahr-ı ricâl
- 191 emr kıldı ol gèce Hıyy u 'Alîm
zeyn ola heb yaradılmış bî-mişâl
- 192 dèdi hem Rızvâna tîz tur⁴¹⁸ yâ melek
zînet eyle cenneti bî-kîl u kâl

I 13a

- 193 ravza geysün sündüsi aħzar libäs
zînet olsun hüriler⁴¹⁹ bā-zülf ü hâl
- 194 tã müzeyyen ola cümle bî-kuşür
hür-ı hulduñ kevşeri⁴²⁰ āb-ı zülāl⁴²¹

⁴¹⁸ L: *tiz dūr*

⁴¹⁹ L: *hūrlara* aber dann *ziḥāf*.

⁴²⁰ I: *hūr u hulduñ kevşeri*.

⁴²¹ L: Konjunktion mit *çamma* statt *izafet-i*.

- 195 hem hıṭāb édüb dēdi Cibrīl-i Ḥaḫ
vaḫt-ı şādīdūr bu dem aḡ⁴²² perr ü bāl⁴²³
- 196 ‘āleme édūñ⁴²⁴ ḥaber kim Muşṭafā
édiserdūr bu gēce ‘arZ⁴²⁵-ı cemāl
- 197 ‘ālem-i milke urısardur ḫadem
anası raḥminden édüb intiḫāl
- 198 Emīne⁴²⁶ eydür ki⁴²⁷ vaḫt oldı temām
kim vücūda gele ol mīr-i⁴²⁸ me’āl⁴²⁹
- 199 nūrdan bir cetr-i ‘ālī üstüme
dudı ‘izzet eyleyüb ol bī-zevāl

⁴²² L: mit *c* geschrieben.

⁴²³ K: Dieser Halbvers ist anstelle des zweiten Halbverses in Vers 194.

Der erste Versteil fällt zur Gänze in I und L.

⁴²⁴ I u. K: *étgil*

⁴²⁵ I: *keşf*

⁴²⁶ *ziḥāf* in zweiter Silbe von *Emīne*.

⁴²⁷ L: *çü*

⁴²⁸ L: Konjunktion mit *ḍamma* statt *izafet-i*.

⁴²⁹ L: im Halbvers ist ein metrischer Fehler, da *māl* am Ende steht, jedoch in I und K steht *me’āl* und ist metrisch korrekt.

I 13b

- 200 kim serā-perde meleklerdi añā
anı vaşf étmek dile ‘ayn-ı⁴³⁰ muḥāl
- 201 hem getürmiş ḥūriler⁴³¹ bir cām-ı pür⁴³²
aldum içdüm şanasın āb-ı zülāl
- 202 görürem⁴³³ ğarḳ oldı cismüm nūr-ile⁴³⁴
toğdı ol sâ’atde ol nūr-ı celāl⁴³⁵

L 9b / K 7b

- 203 toğduğı dem secde kıldı⁴³⁶ Rabbine
ümmetini diledi evvel maḳāl
- 204 hem götürmişdi⁴³⁷ şehâdet barmâğın
dérđi sensin Ḥayy u Rabb u Zû l-celāl

⁴³⁰ L: Konjunktion mit *ḍamma* statt *izafet-i*.

⁴³¹ *ziḥāf* in zweiter Silbe.

⁴³² L: Konjunktion mit *ḍamma* statt *izafet-i*.

⁴³³ L: *gördüm*, metrisch nicht korrekt.

⁴³⁴ L: *nūru-la*

⁴³⁵ L: *celāl* am Rand eingefügt.

⁴³⁶ I u. K: *étđi*

⁴³⁷ I: *getürmişđi*

205 şol kadar 'izzetler êtdi Hâk aña
anı idrāk eylemez fehm ü hayāl

206 gulğule kıldı⁴³⁸ kamu vahş u tuyūr
heb feraḥnāk oldılar hoş bī-melāl

I 14a

207 'arş u ferş u n'ola eylerse sema⁴³⁹
ḥurrem ü ḥandān-idi arz u cibāl⁴⁴⁰

208 birbirine dērler-idi budur ol
ḥazret-i Hâkka bulan ḳurb u vişāl

209 budur ev ednā-maḳāmın seyr édüb
ḳābe ḳavseyne éren ḳāş-ı hilāl⁴⁴¹

210 budur ol şāh-ı cihān kim dā'imā
günde beş kez nevbetin ura Bilāl

⁴³⁸ I u. K: *geldi*

⁴³⁹ I u. K: *'arş u ferş eylerse şādī tan mıdur.*

⁴⁴⁰ L: *izafet-istatt* Konjunktion mit *damma*.

⁴⁴¹ L: *budur ol ednā*, ist aber metrisch nicht korrekt.

- 211 budur ol-kim gün gibi çekse kılıc
maḥv ola ıldız gibi ehl-i ḡelāl
- 212 budur ol-kim bir avuc tobrağ-ile
şıya kāfir leşkerini bī-cidāl
- 213 budur ol-kim étmeyüb meyl-i ḡarām
ḡucet-i Ḳur'ān ola emr-i ḡelāl
- 214 budur ol-kim ümmet olsa cān-ile
bī-gümān Allāha bulur ittişāl
- I 14b
- 215 budur ol-kim sünnetin étse edā
görmeye iki cihānda infi'āl
- 216 sünnetin dut ümmeti ol ümmeti
tā saña āsān ola yarın su'āl
- 217 gercek ümmet olmayınca ey 'azīz
kimsene āl-ile olmaz aña āl

L 10a

218 çün Rebî'ü l-evvelün eyyâmıdur
hâzır ol mü'minlerün bayrâmıdur⁴⁴²

219 'ıŝk-ile be-rûh-ı fahr-ı kâyinât
èydelüm cân u gönülden aş-ŝalât⁴⁴³

K 8a faŝl fî aĥbâr⁴⁴⁴-ı 'Abdu l-Muĥtalib⁴⁴⁵

[Fortsetzung des *meŝnevî*]

220 çün ħadem baŝdı cihâna Muŝtafâ
buldı 'âlem nûr-ı mihrinden zıyâ⁴⁴⁶

221 Ka'be ŝehri⁴⁴⁷ nûr-ile tıldı temâm
bay u yoĥsul oldı ŝâd u kâm⁴⁴⁸

222 diñle kim ol gèce 'Abdu l-Muĥtalib
neyledi Ka'be ħarîmine gelüb⁴⁴⁹

⁴⁴² Eine Wiederholung des 187. Verses (L).

⁴⁴³ In I folgen nach einer Leerzeile 118 Verse, die nicht in L und K vorkommen.

⁴⁴⁴ L: Es fehlen in diesem Wort jegliche Pünktion und Vokalzeichensetzungen, *aĥbâr* ist wahrscheinlich aus dem Kontext richtig.

⁴⁴⁵ Der nachfolgende Abschnitt über 'Abdu l-Muĥtalib fehlt in I.

⁴⁴⁶ L: *ŝafâ*

⁴⁴⁷ K.: *ŝehri* ist ergänzend über der Zeile hinzugeschrieben worden.

⁴⁴⁸ K: *kasra* als *izafet-i* statt Konjunktion mit *ċamma* in *ŝâdukâm*; es fehlen metrisch einige Silben.

- 223 sîre ehli söylemiş ey pür-uşûl
ol gèce⁴⁵⁰ ne gördüğün cedd-i resûl
- 224 eydelüm biz muhtaşar bir kaç kelâm
ne işitdi vü ne gördi ol hümâm
- 225 söz cemâlinden kılub ref'-i niğâb
nâfeden müşk⁴⁵¹ alalum gülden gülâb
- 226 eydelüm ol serverüñ evşâfını
bulalum cân cevheri şarrâfını
- 227 ne dèdi cedd-i resûl-ı kâyinât
ya'ni 'Abdu l-Muṭṭalib pākīze-zāt⁴⁵²
- 228 eydür evde yatur-idüm nâ-gehân
bir nidâ érdi kulağuma revân

⁴⁴⁹ L: *gelib*

⁴⁵⁰ L: ohne geschlossenes *e*.

⁴⁵¹ L: *misk*

⁴⁵² L: Der Vers ist dort nach Vers 228.

229 ne yatarsın ki ʔur⁴⁵³ ol ʔayrũ l-verā
ʔođdı yũzin gũr ola ʔadrũn ‘alā⁴⁵⁴

230 Őıçrayub ʔurdum⁴⁵⁵ yerũnden ol zemān
Ka‘beden yaña hemān oldum revān

231 Ka‘be’i gũrdũm yerinde ʔalmamıŐ
illā⁴⁵⁶ komıŐ hıç Őanemden almamıŐ

L 10b

232 her⁴⁵⁷ ne deñlü pũt-ki vardı zũ-fũnũn⁴⁵⁸
yũzleri ũstine⁴⁵⁹ dũŐmiŐ ser-nigũn⁴⁶⁰

233 anı gũrdũm kim Emĩne evine
nũr u fer ʔolmiŐ gũrenler sevine

234 ʔānesinden gũge nũr olmiŐ direk⁴⁶¹
çevresin cevlān eder ʔũr u melek

⁴⁵³ L: *dur ki*

⁴⁵⁴ In L u. K steht ‘*ulā*, was jedoch nicht existiert.

⁴⁵⁵ L: *sıcreyub durdum*.

⁴⁵⁶ *ziḥāf* in zweiter Silbe.

⁴⁵⁷ K: *ki*

⁴⁵⁸ L: *her ne deñlü but* [falsche Schreibung: ‘*-b-u-t*] *ki var ey zũ-fũnũn*.

⁴⁵⁹ L: *ũstũne*

⁴⁶⁰ L: *nũgũn*

⁴⁶¹ L: *ʔānesinden gũge olmiŐ nũr-direk*.

235 gördüm ikrām eyleyüb ey kân-ı cüd
geldi Ka'be Aḥmede kıldı sücüd

236 merḥabā bek yā ḥabību l-lāh dēdi
ey se'ādetlü resūlu l-lāh dēdi

K 8b

237 bildüm andan⁴⁶²-kim Muḥammed Muṣṭafā
'āleme gelmiş ki_ède mihr ü vefā

238 iştiyāḳum ḡālib oldı görmege
yüz mübārek ayaḡına sürmege

239 illā⁴⁶³ yoḡ-idi meleklerden mecāl
tā girem görem nicedür noldı ḡāl

240 ṭurdum üç gün anda denk ü bī-ḡaber⁴⁶⁴
ḡūr u ḡılmān u melekler gitdiler⁴⁶⁵

⁴⁶² L: *anı*

⁴⁶³ *ziḡāf*

⁴⁶⁴ L: *durdum anda dek üç gün bī-ḡaber*, weist aber metrische Fehler auf.

⁴⁶⁵ L: *ḡūrī ü ḡılmān melekler gitdiler*, metrisch nicht korrekt.

241 girdim⁴⁶⁶ ü gördüm mübârek ʔal'atin

ümmetin isterdi Hâkdan ümmetin

242 süd emer ođlancuđ-iken bu 'aceb⁴⁶⁷

ümmetin eylerdi Bâriden ʔaleb

243 zî-se'âdet ümmetine zî-kerem

kim Őef' ola resül-ı muhterem

L 11a

244 hulle-i sündüs⁴⁶⁸ geyürmişler aña

nûrı cevlan éyler⁴⁶⁹ -idi her yaña

245 göbegini kesmiş-idi hüriler⁴⁷⁰

sünnet étmişdi anı kerrübiler⁴⁷¹

246 sürmelenmişdi mübârek gözleri

âdemi hayrân éderdi sözleri

⁴⁶⁶ Die Endung ist *-d-y-m* geschrieben, eine Übernahme der neuen Vokalharmonie.

⁴⁶⁷ L: *Őir-h^wurda ʔfl-iken budur 'aceb.*

⁴⁶⁸ L: *sündüs-i hulle.*

⁴⁶⁹ L: *éder*

⁴⁷⁰ *ziĥâf* in vorletzer Silbe.

⁴⁷¹ *ziĥâf* in vorletzer Silbe.

247 hem yine⁴⁷² erişdi hâtifden⁴⁷³ hîṭāb

bu-durur ol kāmūrān u⁴⁷⁴ kāmuyāb

248 diḳḳat-ile eylemeñ aña nazār

yohsa sizde ḳomazam sizden eṣer

249 ḥāfızı benven ol a'lā maḥzenüñ

döstumdur ol benümdür ben anuñ

250 böyle dërken⁴⁷⁵ ğāyib oldı ol beṣîr

gözümüzden gitdi ol māh-ı münîr⁴⁷⁶

251 bilmedük kim ḳanda gitdi ol emîn

anasıla ikimüz ḳalduḳ ḥazîn

252 bir zemāndan ṣoñra ol nūr-ı celāl

ètdi luṭfindan yine 'arż-ı cemāl

⁴⁷² L: *yana*

⁴⁷³ L: *hâtifden erişdi.*

⁴⁷⁴ K: *kāmūrān, kāmuyāb*: ein Einschub von „u“ durch die Vokalisierung ist gekennzeichnet.

⁴⁷⁵ L: *déyüb*

⁴⁷⁶ L: *gözümüzden ğāyib oldı ol münîr.*

253 düşdi dehşet cānuma şükr eyledüm
secde kıldum Hāliki zıkr eyledüm

K 9a

254 oğlum oğlı oldı çün ol kân-ı cüd
yaraşur Allāha eylersem sücüd

255 bu nişātı gördi çün ol pīr-i merd
çehresinde ne elem ıaldı ne derd

256 gördügin halka beşāret eyledi
tühfe remz étđi işāret eyledi

257 çün Rebī'ü l-evvelün eyyāmıdur
hāzır ol mü'minlerün bayrāmıdur

258 ışık-ile ber-rüh-ı fahr-ı kāyināt
edelüm cān u gönülden aş-şalāt⁴⁷⁷

⁴⁷⁷ L: şāz ola rüh-ı Muḥammed Muşafā // vér şalavāt cān-ile ey bā-şafā.

4.3. Übersetzung eines Kapitels

L 10a₃

Abschnitt über die Nachrichten des ‘Abdu l-Muṭṭalib

- 220 Als Muṣṭafā in die Welt eintrat,
fand die Welt durch das Licht seiner Liebe zur Helligkeit.
- 221 Die Stadt Ka‘be wurde völlig mit Licht erfüllt.
Die Reichen und Armen wurden glücklich.
- 222 Höre, was in dieser Nacht ‘Abdu l-Muṭṭalib tat,
indem er in die geheiligte Stätte der Ka‘be kam.
- 223 O völlig Rechtschaffener, die Prophetenbiographen⁴⁷⁸ haben mitgeteilt,
was der Großvater des Gesandten in jener Nacht gesehen hat.
- 224 Lasst uns kurz einige Worte darüber sagen,
was dieser Edle vernahm und sah.

⁴⁷⁸ Diese Biographen, *sīre ahli*, sind hier jene, die in dem Genre der Prophetenbiographie geschrieben haben. S.o.: Kap. 2.1, p 23.

- 225 Lasst uns den Schleier von der Schönheit der Worte heben
und vom Moschusbeutel das Moschus nehmen,
von der Rose das Rosenwasser.⁴⁷⁹
- 226 Lasst uns die Eigenschaften dieses Führers nennen.
Lasst uns den Goldwechsler dieses Seelenjuwels finden.
- 227 Was sprach der Großvater des Gesandten des Universums,
dieser 'Abdu l-Muṭṭalib von reinem Wesen.
- 228 Er sagt: Ich lag zu Hause, als plötzlich
ein Ruf an mein Ohr geeilt kam.
- 229 Was liegst du denn, steh auf! Dieses Wohl der Schöpfung
ist geboren, sieh sein Gesicht, auf dass deine Macht erhöht werde.
- 230 Da sprang ich schnell von meinem Platz auf
und eilte gleich in Richtung Ka'be.
- 231 Ich sah, dass die Ka'be nicht an ihrem Orte geblieben war.
Aber sie ließ die Götzen da, nahm überhaupt keine mit.

⁴⁷⁹ Moschus wurde vom Propheten Muḥammad geliebt. Ein *ḥadīṣ*: „Der Duft der Düfte ist Moschus.“
Vgl.: Imam Ibn Qayyim Al-Jauziyah, *Healing with the Medicine of the Prophet*, Riyadh 2003, p. 343.

L 10a

- 232 Herren des Wissens! Alle Götzen, die vorhanden gewesen waren,
waren kopfüber auf ihre Gesichter gefallen.⁴⁸⁰
- 233 Ich sah, dass Emīnes Haus erfüllt war
mit Licht und Glanz, dass die [es] sahen, sich erfreuten.
- 234 Das Licht war zu einer Säule von ihrem Haus zum Himmel geworden.
Es umgebend kreisten Huris und Engel.
- 235 O Bergwerk der Freigiebigkeit! Ich sah, dass
die Ka'be Ehre erwies, kam und sich vor Aḥmed niederwarf.
- 236 Sie sagte: 'Willkommen seist du, o Geliebter Gottes!'
Sie sagte: 'O glückseliger Gesandter Gottes!'
- 237 Da erkannte ich daran, dass Muḥammad Muṣṭafā
zur Welt gekommen ist, um Liebe und Treue zu geben.
- 238 Meine Sehnsucht ihn zu sehen und
das Gesicht an seine gesegneten Füße zu streichen, besiegten mich.

⁴⁸⁰ Eine Anspielung auf die alten Götzen, die sich vor dem Islam in der Ka'ba befanden und deren Verehrung mit dem Wirken Muḥammads zu Ende ging.

- 239 Doch wegen den Engeln blieb keine Möglichkeit dazu,
dass ich eintrete und sehe, wie er ist und wie der Zustand ist.
- 240 Ich blieb dort drei Tage verdutzt und ohne Nachricht.
Huris, Jünglinge und Engel gingen.
- 241 Ich trat ein und sah sein gesegnetes Antlitz.
Seine Gemeinschaft erwünschte er sich von Gott, seine Gemeinschaft.
- 242 Dies Wunder war, dass als er ein milchtrinkendes Kindchen war,
er von Gott, dem Schöpfer, seine Glaubensgemeinde begehrte.
- 243 Der Glückselige, der Großmutige, der geehrte Gesandte möge
Fürsprecher für seine Gemeinde sein.
- 244 Sie haben ihm das seidene Kleid angezogen.
Sein Licht wanderte in jede Richtung.
- 245 Die Huris haben ihm die Nabelschnur durchgeschnitten.
Die Cherubime haben an ihm die Beschneidung vollzogen.

- 246 Seine gesegneten Augen waren gesalbt worden.
Seine Worte versetzten die Menschen in Erstaunen.
- 247 Und wieder kam eine Anrede der Stimme aus dem Verborgenen:
'Dies ist der Erfüllte und Glückliche!
- 248 Seht ihn nicht scharf an,
sonst lass ich keine Spur von euch über!
- 249 Ich bin der Hüter dieses höchsten Schatzhauses.
Er ist mein Freund, er ist mein und ich bin sein.'
- 250 Als er so sprach, wurde jener Bote guter Nachricht unsichtbar.
Dieser erleuchtete Mond verschwand vor unseren Augen.
- 251 Wir wussten nicht, wohin dieser Wohlbehaltene ging.
Mit seiner Mutter verblieben wir beide traurig.
- 252 Nach einiger Zeit bot wieder dieses Licht der Macht
aus seiner Gnade heraus seine Schönheit dar.

- 253 Meine Seele fiel in Bestürzung und ich gab Dank.
Ich warf mich nieder und gedachte des Schöpfers.
- 254 Da dieses Bergwerk der Freigiebigkeit der Sohn meines Sohnes wurde,
ziemt es sich, dass ich mich vor Gott niederwerfe.
- 255 Als dieser mannhafte Alte diese Freude erfuhr,
verblieb in seinem Gesicht weder Kummer noch Schmerz.
- 256 Er teilte die gute Nachricht, dessen was er gesehen hatte, dem Volke mit.
Er machte Zeichen und wies auf das Geschenk hin.
- 257 Da es die Tage des *Rebī'ü l-evvel* sind,
ist es bereits der Feiertag der Gläubigen.
- 258 Über den Geist der Ehre des Universums lasst uns mit Liebe
von ganzem Herzen das Gebet sprechen.

5. Zusammenfassung

Es wurde anhand eines Überblicks über das Genre der osmanischen *mevlid*-Dichtung und ihrer historischen Wurzeln das Werk eines osmanischen Dichters aus dem 15. Jh. so dargestellt, dass die Form und der Inhalt dieses Werkes im Kontext dieser Literaturgattung besser lesbar wurde. Die Autorenschaft des Gedichtes *Mevlūd-ı Keşfi* konnte mit ziemlicher Sicherheit geklärt werden: Es dürfte sich um Keşfi-yi Şaruḥānī (gest. vor 926/1520) handeln. Aufschluss bezüglich der Vielzahl an Dichtern gleichen Namens wurde dabei gegeben. Das *Mevlūd-ı Keşfi* wurde als ein reifes Dichtungswerk schon kurz nach Ableben des vermeintlichen Autors erkannt. In der hier versuchten stilistischen und philologischen Analyse zeigt sich die Souveränität des Verfassers Keşfi im Dichterischen, so wie auch im mystisch-theologischen Bereich.

Anhand der Transkription eines Teils des Werkes, welches Unterschiede der Hss. dokumentiert, konnte dieses Gedicht dem Leser auch in seiner poetischen Gestalt zugänglich gemacht werden. Die Übersetzung eines Teils hiervon vermittelte ebenso das Zusammenspiel von erbaulichem Inhalt und lyrischem Empfinden. Sie diente auch als Anschauungsmaterial der Geisteshaltung des Dichters und der sufischen Mystik im Zusammenhang der Prophetenverehrung.

Das osmanische Sufitum ist stark geprägt von der Schule des Ibnu l-'Arabī. Zur Zeit des Süleymān Çelebi (m. 825/1422) waren bereits die Ideen des Ibnu l-'Arabī im

Osmanischen Reich weit verbreitet. So ist auch die osmanische *mevlid*-Dichtung ein Resümee der Glaubensinhalte dieser komplexen Ausrichtung gepaart mit tiefer Volksfrömmigkeit. Das macht vielleicht auch dieses Genre, trotz seiner Stereotypen an Formen, zu einem gut aufbereiteten Grundlagen-material über die Weltanschauung der früheren islamischen Geisteswelt.

Trotz Schwierigkeiten bei der Beschaffung der Hss. des *Mevlūd-ı Keşfî* war es schließlich möglich die Basis für eine kritische Edition zu legen. Es besteht die Absicht, den gesamten Text der Fachwelt und Interessierten in naher Zukunft zur Verfügung zu stellen.

Da dieses Werk zu den frühesten *mevlid*-Gedichten gezählt werden kann, war es auch von Wichtigkeit, die Autorenschaft abzuklären, um mehr Klarheit über die Historie des Genres zu erlangen. Der Verfasser der Diplomarbeit konnte anhand der Nachforschungen zu dem ihm naheliegend erscheinenden Schluss kommen, dass das *Mevlūd-ı Keşfî* das Werk des bereits genannten Keşfî-yi Şaruḫānî ist.

Das *Mevlūd-ı Keşfî* gehört sicherlich zu jenen Werken, die einen besonderen Wissenskonnent für ihre inhaltlichen Besonderheiten benötigen. Die Eigenheit des Werkes wurde im Kapitel des Stils eingehender beschrieben. Obgleich es den Strukturformen des Werkes des Süleymān Çelebi folgt, entbehrt es nicht an Originalität im Detail. Es behält Schlichtheit bei und doch ist es nicht simpel. Der

Verfasser des *mevlid* verstand es ohne viele Kunstgriffe, seine Ambition der Preisung und Liebe zum Propheten bescheiden und doch kraftvoll zum Ausdruck zu bringen.

Das Gedicht wurde soweit präsentiert, dass auch dem Leser inhaltlich und stilistisch die Möglichkeit geboten wurde, an der Diskussion teilzunehmen, ob dieses Werk - wie es von manchen Dichterbiographen behauptet wurde - mit Recht zu den Besten seiner Art zu zählen sei.

7. Bibliographie

- Ambros, Edith Gülçin: „Wortschatz und syntaktische Ambiguität in den satirischen Gedichten des osmanischen Dichters Keşfi (m.945/1538-39).“ In: *Einheit und Vielfalt in der türkischen Welt: Materialien der 5.Deutschen Turkologenkonzferenz Universität Mainz, 4.-7.Oktober 2002*, Hrsg. Hendrik Boeschoten und Heidi Stein, Wiesbaden 2007.
- Id. : „On a Conventional Dimension of 16th Century Scurrilous Ottoman Satire: Keşfi’s (d.945/1538-9) „Hicviyyât“, in: *Journal of Turkish Studies/Türklük Bilgisi Araştırmaları*, 31/1 (in Memoriam Şinasi Tekin), İstanbul 2007.
- Id. : „Gülme, güldürme ve gülünç düşürme gereksinimlerinden doğan türler ve Osmanlı edebiyatında ironi“, in: *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları 4, Nazımdan Nesire Edebi Türler*, İstanbul (Nisan) 2009.
- Ateş, Ahmed: *Süleyman Çelebi, Vesiletü'n-necât, Mevlid*, yazarı ve mevlid hakkında araştırmalar ile birlikte bilinen en eski elyazması nüshalara göre bastıran Ahmed Ateş, Ankara 1954.
- Ay, Bekir: *Keşfi'nin Mevlidi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkoloji bölümü, Türkiyat Enstitüsü, Mezuniyet Tezi 4277, İstanbul 1968-1969.
- Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-arifin esmai'l-müellifin ve asaru'l-musannifin*, türkçe: Kilisli Rifat Bilge; tashih İ. M. Kemal İnal, Avni Aktuç, Ankara 1951.
- Baqli, Ruzbihan: *The Unveiling of Secrets*, translated by Carl W. Ernst, Chaper Hill 1997.

- Çağatay, Neşet: „The Tradition of Mavlid Recitations in Islam Particularly in Turkey“,
in: *Studia Islamica*, No. 28, Paris 1968.
- Ceyhan, Adem: „Süleyman Nahifi'nin Mevlidü'n nebî mesnevîsi“, in: *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı 14, (2000).
- Colby, Frederick S.: *Narrating Muḥammads Night Journeys, Tracing the Development of the Ibn 'Abbās Ascension Discourse*, New York 2008.
- Encyclopaedia of Islam, New Edition*, ed. by H. A. R. Gibb et al., Vol. 1-11,
Leiden 1960-2002.
- Dedes, Yorgo: „Süleyman Çelebi's Mevlid:Text, Performance and Muslim-Christian Dialogue“, in: *Şinasi Tekin'in anısına „Uygurlardan Osmanlıya“*, İstanbul 2005.
- Diñer, Sedanur: *Hafî, Hayatı, Sanatı, Şiirleri*, Yüksek lisans tezi, Kırıkkale 2010.
- d'Ohsson, Ignatius Mouradgea: *Tableau général de l'Empire othoman, divisé en deux parties, dont l'une comprend la législation mahométane, l'autre, l'histoire de l'Empire othoman*, 3 Bände, Paris, 1787-1820, und ebenso 7 Bände in octavo, Paris, 1787-1824.
- Gazimihal, Mahmut Ragıp: *Bursa'da Mûsiki*, Bursa 1943.
- Gibb, E.J.W.: *A History of Ottoman Poetry by the late E.J.W. Gibb, M.R.A.S.*,
Volume 2, edited by Edward G. Browne, London 1902.
- Gökalp, Murat: „İslâmî'nin Mesnevî'sinden Hareketle Türk-İslâm Edebiyatında Peygamber Tasavvurunun Tespit ve Tahlil İhtiyacı Üzerine“, in: *Çukurova Üniversitesi, İlahiyat fakültesi dergisi*, Cilt 3, Sayı 1 (Ocak-Haziran 2003).

Güntunca, Faruk: *Kitab-ı siyer-i Nebi Peygamber Efendimizin hayatı, Mustafa Darir,*
796/1394, İstanbul 1964.

Güzeldir, Muharrem: *Cefâyî - Dakâyiku'l-Hakâyık (Gramer İncelemesi - Metin -*
İndeks), Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dil ve
Edebiyatı Anabilim Dalı, Erzurum 1995.

Hammer-Purgstall, Joseph: *Mystik und Magie des Islam*, Wien 1974.

Hâşim Bey: *Mecmû'a-ı kârha ve nâleşha ve şarkiyât*, İstanbul 1269/1853.

Furûzânfâr, Badî'uzzamân: *Ahâdiş-i Maşnawî*, Tehran H1134/1955.

Ibn 'Arabî, Muḥiddîn: *Divine Sayings, The Mishkât al-Anwâr of Ibn 'Arabî*, Arabic
Text and English Translation, Stephen Hirtenstein and Martin Notcutt,
Oxford 2004.

Ibn al-'Arabî, *Die Weisheit der Propheten*, übersetzt von Hans Kofler, Graz 1986.

İbn Arabî: *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çeviri: Ekrem Demirli, Cilt 1-18, İstanbul 2006-2012.

İbn Arabî: *Harflerin İlmî*, çeviren: Mahmut Kaynak, Bursa 2000.

Ibn Hesham, *The Prophet's Biography, As-Sirah Nabawiyah by Ibn Hesham*,
Translated by Mohammad Mahdi Al-Sharif, Beirut 2006.

Ibn Ishâq, *The Life of Muhammad, A Translation of Ishâq's Sîrat Rasûl Allâh*, with
Introduction and Notes by A.Guillaume, Oxford 1955.

Ibn Ishâq, *Das Leben des Propheten*, Aus dem Arabischen von Gernot Rotter,
Kandern 1999.

Ibn Qayyim Al-Jauziyah: *Healing with the Medicine of the Prophet*, Riyadh 2003.

- Jung, Angelika: *Quellen der traditionellen Kunstmusik der Usbeken und Tadschiken Mittelasiens: Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung des šašmaqām*, Hamburg 1989.
- Kaptein, N.J.G. : *Muhammad's Birthday Festival, Early History in the Central Muslim Lands and Development in the Muslim West until the 10th/16th Century*, Leiden 1993.
- Kara, Mustafa: *Tasavvufî hayat, Necmüddin Kübra*, İstanbul 1996.
- Id.: *Türkistan'ın Işığın Necmeddin-i Kübra*, İstanbul 2008.
- Kermani, Navid: *Gott ist schön, das ästhetische Erleben des Koran*, München 2000.
- Khoury, Adel Theodor: *Der Koran*, Übersetzt und kommentiert von Adel Theodor Khoury, Gütersloh 2007.
- Kiraz, Ahmet: *Sinanoğlu, Ümîdü'l-Müznibîn (Giriş-Çeviri Yazılı Metin-İnceleme-İndeks)*, Yüksek Lisans tezi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Tokat 2011.
- Kılıç, Filiz: *Âşık Çelebi, Meşâ'irü's-Şu'arâ, inceleme-metin*, İstanbul 2010.
- Kınalı-zade Hasan Çelebi: *Tezkiretü's-şuarâ*, eleştirmeli baskıya hazırlayan Dr. İbrahim Kutluk, Ankara 1981.
- Knysh, Alexander: *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition - The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, New York 1999.
- Koca, İlhan: *Hacı Mustafazade Mecma'ü'l-Envar (Metin-gramatikselsel indeks)*, Yüksek Lisans tezi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tokat 1998.
- Köksal, Bülent Rasim: *Die Liebesgedichte ("gazeliyyât") des osmanischen Dichters Keşî (m. 945/1538-9)*, Diplomarbeit der Turkologie, Wien 2006.

Köksal, M. Fatih: *Mevlid-nâme*, Ankara 2011.

Kriss, R. und Kriss-Heinrich, H.: Volksglaube im Berich des Islams. Band I.

Wallfahrtswesen und Heiligenverehrung, Wiesbaden 1960.

Kültüral, Zühal: Hacı Mustafaoğlu Mecmaü'l Envar (Tenkitli Metin-İnceleme),

İstanbul 2009.

Latîfi, *Tezkiretü'ş-şu'arâ ve tabsiratü'n-nuzamâ*, (*İnceleme-Metin*), haz. Rıdvan

Canım, Ankara 2000.

MacCallum, Lyman: *The Mevlidi Sherif, by Süleyman Chelebi*, London 1943.

Mazıoğlu, Hasibe: „Türk Edebîyatında Mevlîd yazan şâirler“, in: *Türkoloji Dergisi*,

Ankara 1974.

Mısır Milli Kütüphane Türkçe Yazmalar Kataloğu (1870-1980) Cilt IV (I-Y),

Kairo 1992.

Mısrî, Niyazî-i : *Niyazî-i Mısrî'nin Hatıraları*, hazırlayan Halil Çeçen, İstanbul 2006.

Muslim, Imam: *Sahih Muslim, Arabic-English*, Vol. 1-8, rendered into English: Abdul

Hamid Siddiqi, Lahore 2001.

Orhonlu, Cengiz: „Fındıklı semtinin tarihi hakkında bir araştırma“, in: *İstanbul*

Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi, Cilt 7, sayı 10 (Eylül 1954),

İstanbul 1954.

Özkan, İsmail Hakkı: *Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri*, İstanbul 1998.

Öztuna, Yılmaz: *Türk mûsikîsi akademik klasik Türk san'at mûsikîsi'nin ansiklopedik*

sözlüğü, Ankara 2006.

- Öztürk, Kâzım: *Tevîl, Esrâr-i ceberût-il a'la, Seyyid Ahmed Hüsameddin hazretlerinin Kur'ân'ın tevîlinde kullandığı esaslar*, İzmir 1987.
- Özyıldırım, Ali Emre: *Hamdullah Hamdî divanı'nın tenkitli metni*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Ankara 1995.
- Qārî, 'Alî al- : *Al-asrâru l-marfû'a fi'l-aḥbâru l-mavzû'a*, ediert bei: Muḥammad b. Luṭfi aṣ-Şabbâğ, al-Kutubu l-Islâmî, zweite Auflage, Beirut 1986.
- Rabghūzî, Al-: *The Stories of the Prophets, Qiṣaṣ al-Anbiyâ', An Eastern Turkish Version*, Volume Two, Translated into English by H.E. Boeschoten, J.O'Kane and M.Vandamme, Leiden 1995.
- Râzî, Najm al-Dîn: *The Path of God's Bondsmen from Origin to Return (Merşâd al-'ebâd men al-mabdâ' elâ'l-ma'âd)*, a Sufî Compendium by Najm al-Dîn Râzî known as *Dāya*, Translated from the Persian, with introduction and annotation by Hamid Algar, Boulder 1980.
- Rûmî, Moûlânâ Ğalâl ad-Dîn: *Matnawî*, Aus dem Persischen übertragen von Bernhard Meyer, Kaveh und Jilla Dalir Azar, Köln 1999.
- Sanâ'î, Ḥakîm: *The first Book of the Ḥadiqatu'l-Ḥaqîqat or the enclosed Garden of the Truth of the Ḥakîm Abû' l-Majd Majdû Sanâ'î of Ghazna*. edited and translated by Major J.Stephenson, Lahore 1909, repr. New York 1972.
- Schimmel, Annemarie: *And Muhammed is His Messenger, The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*, Chamber Hill 1985.

Schmidt, Jan: *Catalogue of Turkish manuscripts in the library of Leiden University and other collections in the Netherlands*, Vol. 3, Leiden 2006.

Sehî Bey, *Tezkire Heşt Behişt*, İstanbul 1980.

Süreyya, Mehmed: *Sicill-i Osmanî*, İstanbul 1996.

Ṭabarî, *The History of al-Ṭabarî (Ta'rîhu r-rusul wa'l-mulūk)*, Vol. 1-9,

Bibliotheca Persica, ed. by Ehsan Yar-Shater, New York 1990.

Tahir, Bursalı Mehmet: *Osmanlı Müellifleri*, Bd. 1-3, İstanbul H 1333,1342 / 1915, 1924.

Tahralı, Mustafa: „A General Outline of the Influence of Ibn 'Arabi on the Ottoman

Era“, in: *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, Vol. 26, Oxford 1999.

Tanıncı, Zeren: *Siyer-i Nebî, İslâm Tasvir Sanatında Hz. Muhammed'in Hayatı*,

İstanbul 1984.

Tanıncı, Zeren: „Siyer-Nebî'de Mevlid Metni ve Görsel İmgeleri“, in: *Süleyman*

Çelebi ve Mevlid, Yazılışı, Yayılışı ve Etkileri, ed. Mustafa Kara - Bilal Kemikli,

Bursa 2007.

Tatcı, Mustafa: *Yûnus Emre Dîvân ve Risâletü'n-nushiyye, Âşık Yûnus'tan seçmeler*,

İstanbul 2008.

TDVİA, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi; İstanbul: Diyanet Vakfı 1988-;

Timurtaş, Faruk Kadri : *Mevlid*, İstanbul 1970.

Tırışkan, Ahmet Gürsel: *Hâşim Bey'in edvârı*, Diplomarbeit, İstanbul Teknik

Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2000.

Trimingham, J. Spencer: *The Sufi orders in Islam*, Oxford 1971.

Turabi, Ahmet Hakkı: *Gevrekzâde Hâfız Hasan Efendi ve Mûsikî Risâlesi*, İnceleme ve metin: Ahmet Hakkı Turabi, İstanbul 2005.

Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, Devirler, İsimler, Eserler, Terimler, İstanbul 1982.

Uludağ, Süleyman: „Süleyman Çelebi'nin İnanç ve Fikir dünyası“, in: *Süleyman Çelebi ve Mevlid, Yazılışı, Yayılışı ve Etkileri*, ed. Mustafa Kara - Bilal Kemikli, Bursa 2007.

Uslu, Recep: *Fâtih Sultan Mehmede Döneminde Mûsikî ve Şems-i Rûmî'nin Mecmûa-i güfte'si*, İstanbul 2007.

Üst, Sibel: *Keşfi, Te'dib-nâme (inceleme-metin)*, Yüksek lisans tezi, Erzurum 2006.

Uygun, Mehmet Nuri: *Safiyüddin Abdülmü'min Urmevî ve Kitâbü'l-edvâr*, İstanbul 1999.

Vassâf, Osmânzâde Hüseyin: *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz, İstanbul 2006.

Yahia, Osman: *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn Arabî: étude critique*, Damas 1964.

Yavuz, Kemal: *Āşık Paşa - Garib-nâme*, İstanbul 2000.

Yazar, Sadık: „XVI. Yüzyıl Şairlerinden Gedizli Keşfi ve Hüsn ü Dil Tercümesi“, in: *Journal of Turkish Studies/Türklük Bilgisi Araştırmaları 33/II (2009)*, Cem Dilçin Armağanı II, İstanbul 2009.

6. Abstract

In dieser Arbeit wurde eine vergleichende Teiledition eines osmanischen *meşnevî*-Werkes mit Titel *Mevlūd-ı Keşfî* (verfasst Ende 15. Jh.) sohingehend vorgenommen, dass auch islamwissenschaftliche und philologische Aspekte dieses frühen Werkes behandelt werden konnten. Das Genre des osmanischen *mevlid* wurde in Bezug zu seinem Ursprung beleuchtet und im Bereich der spirituellen Kunst lokalisiert. Beim Autor des Werkes dürfte es sich um Keşfî-yi Şaruḥānî (gest. vor 926/1520) handeln. Diesbezüglich wurden Recherchen zur Autorenschaft getätigt und nachvollziehbar dargelegt. Neben der Transkription von ca. 260 Versen der 933 Gesamtverszahl wurden rund drei Dutzend Verse als Beispiel ins Deutsche übertragen.

Besondere Rücksicht wurde auf die Aktualität der osmanischen *mevlid*-Bestände genommen, und der Verfasser hat die Absicht diese Arbeit mit einer Gesamtedition des *Mevlūd-ı Keşfî* fortzusetzen.

7. Curriculum vitae

Denis Muammer Michael Mete wurde als Sohn der Dietlinde Mete, einer Tiroler Tourismus-Fachfrau, und Muammer Mete, einem türkischen Pressefotografen in Innsbruck 1969 geboren. Er besuchte die Unterstufe eines Realgymnasiums und eine Kunsthandwerkerschule für angewandte Malerei in Innsbruck. Er arbeitete als Restaurator, Wandgestalter und bildender Künstler in Tirol und Wien. 1991-1997 studierte er die osmanisch-türkische *makām*-Musiktherapie (bekannt als altorientalische Musiktherapie) und schloss 1997 die Ausbildung erfolgreich ab. Zahlreiche Forschungsreisen in den Nahen und Mittleren Osten zu den historischen Stätten der islamischen Kultur wurden unternommen. Er arbeitet als Musiktherapeut in verschiedenen Gesundheitseinrichtungen und leitet den Kulturverein „makamhane“ in Wien. Übersetzungen osmanischer Sufi-Literatur und Recherchen zur islamischen Medizin sind Schwerpunkte seiner orientalistischen Tätigkeit. Er ist verheiratet, hat einen Sohn und lebt seit Februar 2012 wieder in Tirol.