Schutz und Andacht im Islam

Islamic History and Civilization

STUDIES AND TEXTS

Editorial Board

Hinrich Biesterfeldt
Sebastian Günther

Honorary Editor

Wadad Kadi

VOLUME 175

The titles published in this series are listed at *brill.com/ihc*

Schutz und Andacht im Islam

Dokumente in Rollenform aus dem 14.–19. Jh.

von

Tobias Nünlist

BRILL

LEIDEN | BOSTON



This is an open access title distributed under the terms of the CC BY-NC-ND 4.0 license, which permits any non-commercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided no alterations are made and the original author(s) and source are credited. Further information and the complete license text can be found at https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/

The terms of the CC license apply only to the original material. The use of material from other sources (indicated by a reference) such as diagrams, illustrations, photos and text samples may require further permission from the respective copyright holder.

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.

Abbildung auf dem Einband: Sammlung von Gebeten und Lobpreisungen Gottes. 15. Jahrhundert. Universitätsbibliothek Basel, M III 173, http://doi.org/10.7891/e-manuscripta-16628 / Public Domain Mark.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Names: Nünlist, Tobias, 1963- author.
Title: Schutz und Andacht im Islam : Dokumente in Rollenform aus dem 14.–19. Jh. / von Tobias Nünlist.
Description: Leiden ; Boston : Brill, 2020. | Series: Islamic history and civilization studies and texts, 0929-2403 ; volume 175 | Includes bibliographical references and index.
Identifiers: LCCN 2020017505 (print) | LCCN 2020017506 (ebook) | ISBN 9789004429147 (hardback) | ISBN 9789004429154 (ebook)
Subjects: LCSH: Manuscripts–Middle East–History. | Manuscripts–Islamic Empire–History. | Scrolls–Middle East–History. | Scrolls–Islamic Empire–History. | Paleography, Arabic–History. | Paleography, Persian–History.
Classification: LCC Z106.5.M54 N86 2020 (print) | LCC Z106.5.M54 (ebook) | DDC 091.0956–dc23
LC record available at https://lccn.loc.gov/2020017505
LC ebook record available at https://lccn.loc.gov/2020017506

Typeface for the Latin, Greek, and Cyrillic scripts: "Brill". See and download: brill.com/brill-typeface.

ISSN 0929-2403
ISBN 978-90-04-42914-7 (hardback)
ISBN 978-90-04-42915-4 (e-book)

Copyright 2020 by Tobias Nünlist. Published by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.
Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Brill Hes & De Graaf, Brill Nijhoff, Brill Rodopi, Brill Sense, Hotei Publishing, mentis Verlag, Verlag Ferdinand Schöningh and Wilhelm Fink Verlag.
Koninklijke Brill NV reserves the right to protect this publication against unauthorized use.

This book is printed on acid-free paper and produced in a sustainable manner.

Inhaltsverzeichnis

Einleitende Worte IX
Abbildungsverzeichnis XII

TEIL 1
Kontextualisierung

1 Gegenstand der Arbeit und ideologische Kontextualisierung 3
1.1 Gegenstand der Untersuchung und relevante Begrifflichkeiten 3
1.2 Vorbemerkungen zur ideologischen Kontextualisierung 10
1.3 Zu den Abhängigkeiten zwischen Magie (*siḥr*) und Mystik (*taṣawwuf*) 15

2 Zum historischen Hintergrund 21
2.1 Vom Einfall der Mongolen bis zum Auftreten Timurs in Iran (1381) 22
2.2 Timurs Auftreten in Iran (1381–1405) 31
2.3 Die Vormachtstellung der Turkmenen in Iran und im Iraq im 15. Jh. 37
2.4 Der Aufstieg der Safawiden in Ardabil: Vom sunnitischen Derwischorden zum schiitischen Gottesstaat 39
2.5 Die Osmanen und Safawiden und ihre Konfrontationen im 16. Jh. 52
2.6 Zur Position der Schia in Iran im 16. Jh. 56
2.7 Die Entwicklungen im Osmanischen Reich im 17. Jh. bis zum Entsatz von Wien (1683) 58
2.8 Iran nach dem Ende der Dynastie der Safawiden (1722) 62

3 Sufismus und *Futuwwa*
Männerbünde und ihre sozialen und religiösen Bezüge 65
3.1 Hinweise auf ausgewählte Derwischorden 73
3.1.1 *Aḥmad Yasawī und die Yasawiyya* 74
3.1.2 *Ǧalāl ad-Dīn Rūmī und die Mawlawiyya* 75
3.1.3 *Ḥāǧǧī Bektāš, die Bektāšiyya und ihre Bezüge zu den Janitscharen und der Ḥurūfiyya* 77
3.1.4 *Qalandariyya, Ḥāksār, Ḥaydariyya, Baraq Bābā* 83
3.1.5 *Die Bayramiyya* 87
3.1.6 *Die Kubrāwiyya* 88
3.1.7 *Ausgewählte Sufi-Bruderschaften aus der arabischen Welt: Qādiriyya, Šāḏiliyya und Suhrawardiyya* 89
3.2 Das Bundeswesen im Islam 94
3.2.1 *Die* Futuwwa-*Bünde* 95
3.2.2 *Das Aḫītum* 102
3.2.3 *Das Zunftwesen* 112
3.3 *Alid loyalty* oder die Schiitisierung der *Futuwwa*-Bewegung 116

3.4 Ausgewählte Aspekte des Brauchtums im Umfeld von Männerbünden 127
3.4.1 *Schreinbauten als Pilgerfahrtszentren* 127
3.4.2 *Spirituelle Übungen und Techniken* 133
3.4.3 *Initiationszeremonien* 139

TEIL 2
Beschreibungen

Einleitung zum Teil 2 145

4 Der Städtedreieck-Typ 149
4.1 Michigan, Isl. Ms. 220 149
4.2 Kopenhagen, David Collection, 37–1996 167
4.3 Berlin, Staatsbibliothek, Ms. or. oct. 218 180
4.4 Kopenhagen, The Royal Library, Cod. Arab. 53 197
4.5 Paris, Bibliothèque Nationale de France, Arabe 6088 231
4.6 Dublin, Chester Beatty Library, Is 1624 249
4.7 Dublin, Chester Beatty Library, Is 1625 305
4.8 Basel, Universitätsbibliothek, M III 173 345
4.9 Dublin, Chester Beatty Library, Is 1626 420
4.10 Rolle des Ġiyāṯ ad-Dīn, Sultanat von Eretna (Ost-Anatolien) 465

5 Der persische Typ 469
5.1 Berlin, Staatsbibliothek, Ms. or. oct. 146 469
5.2 Fondation Martin Bodmer, Cologny (Genève), CB 542 494
5.3 Dublin, Chester Beatty Library, Is 1623 520
5.4 Paris, Bibliothèque Nationale de France, Arabe 5102 544
5.5 Dublin, Chester Beatty Library, Is 1622; mit ergänzenden Hinweisen zu Is 1621 565

6 Der osmanisch-türkische Typ
Rollen der Andacht aus dem Umfeld von Derwischorden: Sieben Belegstücke aus dem Westteil des Osmanischen Reichs (17. Jh.) 594
6.1 Einleitende Bemerkungen 594
6.2 Bemerkungen zu Inhalt und Gestaltung der Rollen 596
6.2.1 *Zweiter Teil der Rollen: Būṣīrīs* Qaṣīdat al-Burda 596
6.2.2 *Zum ersten Teil der Rollen* 598
6.3 Bemerkungen zur ideologischen Einordnung der Dokumente 611
6.4 Zum historische Kontext 625
6.5 Abschliessende Bemerkungen 629

7 Schlussbemerkungen und Hinweise auf späte Dokumente 656
7.1 Paris, Bibliothèque Nationale de France, Arabe 571, und Kopenhagen, The Royal Library, Cod. Arab. Add. 49 657
7.2 Hinweise auf weitere einer Untersuchung würdige Belegstücke 662
7.3 Exkurs: Dokument in Blockdruck-Technik: Khorasan, datiert 535/1140 664

English Abstract 673
Appendix: Übersicht über die identifizierten Amulettrollen 679
Bibliographie 681
Verzeichnis der angeführten Koranstellen 697
Index 707

Einleitende Worte

Diese Untersuchung befasst sich mit Dokumenten in Rollenform aus dem islamischen Kulturraum, die zwischen dem 14. und 19. Jh. entstanden sind. Die Existenz dieser Dokumente ist in der Forschung zwar seit längerer Zeit bekannt. Einzelne Belegstücke wurden wiederholt in Ausstellungen gezeigt. Allerdings wurde dem Inhalt dieser auch aus kunsthistorischer Perspektive ausserordentlich wertvollen Dokumente bis anhin zumeist nur wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Dies liegt daran, dass handschriftliche Dokumente an und für sich nicht immer leicht zugänglich sind. Im hier interessierenden Fall der Rollen wird die Untersuchung zusätzlich dadurch erschwert, dass die Schreiber oft Zierschriften oder mikroskopische Schrift verwendeten. Diese Stellen lassen sich, wenn überhaupt, nur mit grossem Zeitaufwand entziffern. Die technologischen Entwicklungen, gerade der Zugang zu hochauflöslichen Digitalisaten, erleichterte die Auseinandersetzung mit diesen Belegstücken erheblich. Ja, sie ermöglichte diese Arbeit eigentlich erst. Denn beim Studium am Original vor Ort liess sich der tatsächliche Inhalt dieser Dokumente zumeist nur vage erahnen.

Diese erschwerte Zugänglichkeit der Dokumente fand indirekt ein Echo in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung damit. Diese Belegstücke wurden in der westlichen Forschung oft der Magie im engeren Sinn des Begriffs zugeordnet. Diese Erklärung lag ursprünglich auch dem vorliegenden Projekt zugrunde. Im Lauf der Auseinandersetzung mit diesen Dokumenten rückte dieser Ansatz aber zunehmend in den Hintergrund. Nach und nach schälten sich andere Erklärungen als vielversprechender heraus. Auch ist festzuhalten, dass vor diesem Forschungsprojekt zumeist unklar war, woher und aus welcher Zeit diese Belegstücke stammen. Auch diese Erkenntnisse verdeutlichten sich erst im Lauf der Untersuchungen.

Der soeben angeführte Forschungsstand hat den Aufbau dieser Untersuchung massgeblich beeinflusst. Diese Arbeit geht das Thema eigentlich indirekt an. Teil 1 skizziert die Umfelder, in denen die untersuchten Rollen mutmasslich entstanden sind. Vielfach mag der Sinn der Hinweise auf die historischen und soziopolitischen Entwicklungen auf den ersten Blick nicht ersichtlich sein. Es wird sich aber zeigen, dass bei der späteren Analyse der Rollen in Teil 2 verschiedene Aspekte eben doch wieder von grosser Bedeutung sind.

Teil 1 der Arbeit (Kapitel 1–3) skizziert einerseits die kodikologische Ausgangslage (Kapitel 1) und stellt anderseits die Eckpunkte der historischen (Kapitel 2) und der soziopolitischen (Kapitel 3) Entwicklungen in der islamischen Welt zwischen dem 13. und 19. Jh. vor, wobei die Zeit zwischen ca. 1250 und 1500 im Vordergrund steht. Dieser Teil 1 vermittelt einen Überblick über Konstellationen, die bei der Kontextualisierung der untersuchten Dokumente eine gewichtige Rolle spielen dürften. Es mag sein, dass sich einzelne Aspekte im nachhinein als weniger relevant erwiesen haben, als es auf den ersten Blick schien. Diese Informationen wurden hier aber doch belassen, da sie einen Eindruck von weiteren Entwicklungen in der islamischen Welt vermitteln, die für die Einordnung der untersuchten Belegstücke massgeblich sind. Auch ist dem Umstand Rechnung zu tragen, dass diese Hinweise zur Kontextualisierung der Rollen in Teil 1 historisch und ideengeschichtlich ein sehr breites Gebiet abdecken. Sie enthalten damit oft auch Informationen, die in der neueren Forschung zu Einzelfragen als überholt gelten. Die Grundlinien dieser Darstellungen dürfen aber dennoch weiterhin Gültigkeit beanspruchen.

Teil 2 ist im wesentlichen als Katalogteil aufgebaut. Er stellt ausgewählte Dokumente eingehend vor (Kapitel 4–5). Die aus Teil 1 bekannten Hintergrundinformationen dürften bei der Einordnung der einzelnen Belegstücke zumindest indirekt hilfreich sein. Diese Katalogisate mögen gerade in Kapitel 4 und 5 oft sehr detailliert sein. Es hätte sich vielleicht gerechtfertigt, einzelne Informationen

im nachhinein wieder zu tilgen. Es zeigte sich allerdings im Lauf der Arbeit, dass es absolut unumgänglich war, diese Dokumente möglichst vollständig zu entziffern, versteckten die Kopisten doch oft auch grundlegende Informationen irgendwo im fortlaufenden Text. Ohne akribisches Erfassen des Inhalts wären viele relevante Details untergegangen. Es mag auch sein, dass diese Katalogisate oft sehr komplex aufgebaut sind. Sie sind allerdings einfach ein Abbild dessen, was auf den Rollen selbst vorhanden ist. Diese Beschreibungen sind damit einfach ebenso kompliziert wie die untersuchten Belegstücke selbst. Dafür sei um Nachsicht gebeten. Der leichteren Übersicht halber werden die wichtigsten Aspekte dieser detaillierten Erkenntnisse am Schluss der einzelnen Katalogisate zusammengefasst (Abschnitt: Schlussfolgerungen).

Trotz eines grossen Aufwands blieb bei der kodikologischen und inhaltlichen Auseinandersetzung mit den Dokumenten vieles, vielleicht oft zu vieles, unklar. Dies gilt gerade auch für die Entzifferung der Dokumente, die häufig noch nicht gesichert ist. Die inhaltliche Erfassung konnte überhaupt erst gelingen, da die technologischen Entwicklungen, gerade auch die Suchmöglichkeiten des Internets, erste Hinweise darauf gaben, welche Texte auf diesen Rollen kopiert wurden. Zusammen mit einer gedruckten Vorlage des Texts liessen sich oft auch Details auf den Rollen selbst klären. Sehr dankbar bin ich Dr. Edward Badeen (Zürich, Basel), der sich immer wieder Zeit nahm, Details gemeinsam genauer anzuschauen. Aber dennoch musste sehr vieles ungeklärt bleiben, erschwerte der Erhaltungszustand der Dokumente ihre Entzifferung doch erheblich. Dies trifft gerade auf das Basler Dokument (Kapitel 4.8) zu, das exemplarisch aufzeigt, dass bei der Untersuchung derartiger Dokumente weiterhin ein grosser Forschungsbedarf besteht, ja die Forschung eigentlich noch ganz am Anfang steht.

Da es bereits in einem frühen Stadium der Arbeit gelungen war, Dokumente aus osmanischen Kontexten aus dem 17.–18. Jh. klar zu identifizieren, ist Kapitel 6 als fortlaufender Text aufgebaut. Es hätte sich nicht gerechtfertigt, dieses Kapitel wieder aufzulösen und auch hier eigentliche Katalogisate einzufügen. Dieses Kapitel 6 enthält eine ausführlichere Version eines Artikels, der 2017 in den *Beiträgen zur islamischen Kunst und Archäologie* veröffentlicht worden ist.

Kapitel 7 rundet diese Arbeit ab und vermittelt Hinweise auf zusätzliche Dokumente, die zumeist spät entstanden sind (v. a. 18., 19. Jh.). Auch hier fehlen Katalogisate im eigentlichen Sinn weitgehend. Diese späten Dokumente illustrieren das Abklingen der Tradition der Herstellung dieser Dokumente in Rollenform. Sie zeigen aber zugleich auf, dass derartige Belegstücke bis in die jüngste Vergangenheit weiterhin angefertigt wurden.

Für den Leser mögen die folgenden Hinweise dienlich sein: Bei Querverweisen innerhalb dieser Studie wurde folgendes Vorgehen beibehalten: Der Verweis „vgl. Kapitel 3.2.3, bei Anm. 53“ bezieht sich auf eine Stelle im fortlaufenden Text in Kapitel 3.2.3, die sich in der Nähe des Fussnotenzeichens 53 befindet. Der Hinweis „vgl. Kapitel 3.2.3, Anm. 53“ dagegen bezieht sich auf Anm. 53 in Kapitel 3.2.3 selbst. Das rasche Auffinden der entsprechenden Stellen ist durch die Angabe der Kapitelnummer in der Kopfzeile auf jeder Seite gewährleistet. Bei Verweisen innerhalb desselben Kapitels wird die Kapitelnummer nicht erwähnt.

Die Umschrift originalsprachlicher Begriffe orientiert sich an den in Fachkreisen gängigen Regeln. Es ist bekannt, dass das Nebeneinander von arabischen, persischen, türkischen und zum Teil mongolischen Begriffen nicht einfach zu lösen ist. Es wurde dennoch versucht, eine kohärente Linie zu verfolgen.

Es bleibt mir die angenehme Pflicht, an dieser Stelle all jenen Personen und Institutionen zu danken, ohne deren Unterstützung diese Untersuchung nicht zustande gekommen wäre:

Diese Arbeit entstand im wesentlichen in den Jahren 2013–2017 im Rahmen eines Forschungsprojekts, das am Seminar für Nahoststudien der Universität Basel (Prof. Dr. Maurus Reinkowski)

angesiedelt war und vom Schweizerischen Nationalfonds (SNF) unterstützt wurde. Die Vorarbeiten reichen aber weiter zurück, trug ich die wichtigen Belegstücke doch bereits vor dem Beginn des Projekts zusammen.

Bei meinen Besuchen in den Bibliotheken und Museen konnte ich immer wieder auf die Grosszügigkeit und das Verständnis der Verantwortlichen und die Geduld der Mitarbeitenden in den Handschriftenabteilungen zählen. Auch weiss ich es zu schätzen, dass mir die Zuständigen den Zugang zu diesen einzigartigen Belegstücken ermöglichten, obwohl sie oft schlecht erhalten sind und zu den Prachtstücken der jeweiligen Bestände gehören. Gerade Dr. Elaine Wright, ehemalige Kuratorin der Chester Beatty Library, Dublin, suchte immer wieder nach Wegen, damit ich meine Forschungsarbeiten durchführen konnte. Aber auch in allen weiteren besuchten Institutionen konnte ich stets auf das Wohlwollen und ein offenes Ohr der Verantwortlichen zählen. Auch wenn ich ihre Namen hier nicht alle anführen kann, erinnere ich mich gern an ihre Hinweise zu den einzelnen Sammlungsstücken.

Wichtig waren für mich überdies die regelmässigen Diskussionen mit Dr. Johannes Thomann (Zürich) und, wie bereits besonders erwähnt, Dr. Edward Badeen (Basel, Zürich). Bei der Vorbereitung der Drucklegung, gerade auch des Abbildungsmaterials, konnte ich von den Hinweisen von Dr. Patric Schaerer und lic. phil. Roman Benz (Asien-Orient-Institut, Universität Zürich) profitieren.

Ich bin auch sehr glücklich, dass dieser Band in der Reihe *Islamic History and Civilization* bei Brill erscheinen darf. Ich weiss es zu schätzen, dass Prof. Dr. Sebastian Günther (Göttingen) das Erscheinen dieses Bandes befürwortet hat. Ich bin überdies dankbar dafür, dass der Verlag das Werk in einer sorgfältig vorbereiteten und reich illustrierten Ausgabe publiziert. Ich konnte nicht damit rechnen, so viele Abbildungen berücksichtigen zu können. Ich bedanke mich ausserdem bei meinen Ansprechspersonen beim Verlag, v.a. Teddi Dols und Pieter te Velde, die die Arbeit zügig voranbrachten und meine Anliegen stets offen aufnahmen.

Abbildungsverzeichnis

4 Der Städtedreieck-Typ

4.1 *Michigan, Isl. Ms. 220*

1 Beginn der Rolle (junge Hinzufügung) 162
2 Übergang junger–alter Teil der Rolle 163
3 Aufzählung der *99* [*Schönen*] *Namen Gottes* 164
4 Anfang des Gebets *Ḥirz al-*[*a*]*mānī* 165
5 Gebet (*al-Asmāʾ al-arbaʿūn*) 166
6 Kolophon 167

4.2 *Kopenhagen, David Collection, 37–1996*

7 Anfang der Rolle mit Kartuschen 177
8 Abschnitt mit den *Schönen Namen Gottes* 178
9 Die Rolle im Überblick 179

4.3 *Berlin, Staatsbibliothek, Ms. or. oct. 218*

10 Anfang des erhaltenen Teils der Rolle 191
11 Beginn von Abschnitt I der Rolle 192
12–13 Abschnitt mit Q 12 (*Sūrat Yūsuf*) im Mittelstreifen 193
14 Abschnitt mit den mandelförmigen Verzierungen 194
15 Abschnitt mit Q 18 (*Sūrat al-Kahf*) 195
16–17 Schluss der Rolle mit Kolophon 196

4.4 *Kopenhagen. The Royal Library, Cod. Arab. 53*

18 Beginn des erhaltenen Teils der Rolle 225
19 Kartusche mit Q 3:26 in Zierschrift 225
20 Beginn des Vierpassgebets 226
21 Schluss des Vierpassgebets 227
22–23 6. *Haykal* 228
24 Gebet für Liebe und Zuneigung 229
25 Abschnitt mit der Abbildung eines Schwerts 229
26 Abschnitt mit der Abbildung von Pfeil und Bogen 230
27 Abschnitt zum Schutz gegen Schlangen und Skorpione 230
28 Schluss der Rolle mit Kolophon 230

4.5 *Paris, Bibliothèque Nationale de France, Arabe 6088*

29 Anfang des erhaltenen Teils der Rolle 244
30 Rundes und achtlappiges Medaillon 245
31 Abschnitt in Federkastenform 246
32 Abschnitt mit Kreiselementen, die sich überschneiden 247
33 Achteckige Figur mit Abschrift von Q 2:208–224 248
34 Beginn von Teil II der Rolle 249

4.6 *Dublin, Chester Beatty Library, Is 1624*

35 Beginn des erhaltenen Teils der Rolle 288
36 Gebet mit der Erwähnung Yalbuġās 289
37 Rechteck mit fünf mandelförmigen Figuren 290
38 Abschnitt mit der Abschrift von Q 5 (*al-Māʾida*) 291
39 Abschnitt mit der *Šahāda* 292
40 Sechsfächriger Sonnenwirbel 293
41 Abschnitt mit der Abschrift von Q 9–11 294
42 Abschnitt mit fünf Medaillons 295
43 Abschnitt mit Q 3:190–191 auf *ġubār*-farbenem Hintergrund 296
44 Rechteck mit einem Gitter mit der Abschrift von Q 69–78 297
45 Beginn des letzten Abschnitts mit der Abschrift des Korans 298
46 Schluss von Teil I und Beginn von Teil II der Rolle 299
47 Abschnitt mit sieben Zellenquadraten 300
48 Medaillon mit Anrufung Ġazzālīs 301
49 Schutzgebet (*Ḥiǧāb ʿAlī*) 302
50 Schluss der Rolle (mit Kolophon) 303
51 Beschädigtes Medaillon am Schluss 304

4.7 *Dublin, Chester Beatty Library, Is 1625*

52–53 Anfang des erhaltenen Teils der Rolle 328
54 Abschnitt mit Q 6 (Q 6:73 hervorgehoben) 329
55 Abschnitt mit Q 7 330
56 Abschnitt mit Q 9 (Q 9:129 hervorgehoben) 331
57 Abschnitt mit Q 10 (Q 10:62 hervorgehoben) 332
58 Abschnitt mit Q 12 (Q 12:64 hervorgehoben) 333
59 Abschnitt mit Q 14 (Q 14:12 hervorgehoben) 334
60 Abschnitt mit Q 17 (Q 17:84 hervorgehoben) 335
61 Abschnitt mit Q 19 (Buchstabenfolge *Kāf-hā'-yā'-ʿayn-ṣād*) 336
62 Abschnitt mit Q 20 (Q 20:1–2 hervorgehoben) 337
63 Abschnitt mit Q 23; grosse Figur mit Text 338
64 Abschnitt mit Q 27 (mit *Basmala*) 339
65 Abschnitt mit Q 28; grosse Figur mit Text 340
66 Abschnitt mit Q 36; danach Bruchstelle 341
67 Fehlstelle bei Q 47–49 342
68 Abschnitt mit Q 67 (Q 67:1 hervorgehoben) 343
69 Abschnitt mit Q 100–110 in drei Spalten 344
70 Zellenquadrate am Schluss der Rolle 345

4.8 *Basel, Universitätsbibliothek, M III 173*

71 Anfang des erhaltenen Teils der Rolle 406
72 Abschnitt mit dem 2. *Haykal* 407
73 Zwei Medaillons mit dreifacher Erwähnung ʿAlīs 408
74 Anfang des 3. *Haykal* 409
75 Medaillon mit der Aussage *al-Mulk li-[A]llāh* 410
76 Goldenes Gitter 411
77 Medaillon mit der Anrufung *Ṣubḥāna Allāh* 412
78 Beginn des 5. *Haykal* 413
79 Abschnitt aus dem 6. *Haykal* 414
80 *Duʿā' mubārak* (Gebet) 415
81 *Duʿā' mubārak mustaǧāb* (Gebet) 416
82 Abschnitt mit Gebet in verschlungenen Textbahnen 417
83 *Li-Ǧalb ar-rizq* 418
84 *Li-Ramy an-nuššāb* 419
85 *Li-Duḫūl ʿalā s-Sulṭān* 420

4.9 *Dublin, Chester Beatty Library, Is 1626*

86 Anfang der Rolle mit der Abbildung einer Derwischmütze 458
87 Teil I mit den Elementen 4–8 459
88 Teil I, Element 6 460
89 Quadrat mit Auszügen aus dem Koran in Schachbrett-*Kūfī* 461
90 Teil II mit der Abschrift des Korans in *Ġubār*-Schrift 462
91 Auszug aus Teil II (mit Q 55 ff. im Mittelstreifen) 463
92 Schluss der Rolle 464

5 Der persische Typ

5.1 *Berlin, Staatsbibliothek, Ms. or. oct. 146*

93–94 Schutzteil aus Leder am Rollenanfang 485
95 Abschnitt I der Rolle 486
96 Abschnitt II mit Q 2:285–286 487
97 Abschnitt, der den *tawakkul* thematisiert 488
98 Q 2:137 (hervorgehoben) und Beginn eines Gebets 489
99 Abschnitt VIII: *Ṣad qul huwa Allāh* 490
100 Abschnitt X mit einem Gebet um Glück 491
101 Abbildung des Schwerts *Ḏū l-faqār* 492
102 Schluss der Rolle 493

5.2 *Fondation Martin Bodmer, Cologny (Genève), CB 542*

103 Beginn der Rolle mit aufwendig gestaltetem Zierfeld 515
104 Erste Kartusche mit Abschrift von Q 3 in *Ġubār*-Schrift 516
105–106 Rechteckige Kartuschen mit übergeordnetem Text aus Stellen in *Ġubār*-Schrift 517
107 14. Quadrat mit 3×3 Zellen 518
108 Auszug aus einem Gebet (im Quadrat) 519

5.3 *Dublin, Chester Beatty Library, Is 1623*

109 Sorgfältig gearbeitetes Anfangszierfeld der Rolle 533
110 Textfeld I mit der *Basmala* 534
111 Beginn der Abschrift des Korans in der Mittelspalte 535
112 Textfeld II: Beginn der Anrufung der *Čahārdah maʿṣūm* 536
113 Erwähnung des Mahdī 537
114 Feld IX, ohne übergeordneten Text 538
115 Textfeld X: Beginn des *Nādi-ʿAlī*-Gebets 539
116 Vierfaches *ʿAlī* mit 16-gliedriger Kette 540
117 Feld XVII, ohne übergeordneten Text 541
118–119 Textfelder XVIII–XIX mit Angaben zum Schreiber 542
120 Schluss der Rolle (mit Datierung) 543

5.4 *Paris, Bibliothèque Nationale de France, Arabe 5102*

121 Aufwendig gestaltetes Anfangszierfeld 559
122 Textfeld I mit Auszug aus Q 61:13 560
123 Textfeld XV mit Beginn des *Nādi-ʿAlī*-Gebets 561
124 Beginn der Abschrift des Korans 562
125 Textfeld IV 563
126 Schluss der Rolle 564

5.5 *Dublin, Chester Beatty Library, Is 1622*

127 Beginn der Rolle (mit Anfangszierfeld) 585
128 Beginn der Abschrift des Korans 586
129 Metallenes Behältnis zur Rolle 587
130 Textfelder IX–XIV mit der Anrufung ʿAlī b. Abī Ṭālibs 588
131 Zierelement in Form einer Feder 589
132 Textfelder XXIX–XXXI mit Abschluss einer Eulogie auf die Prophetengenossen 590
133 Die beiden letzten Textfelder (XXXIV–XXXV) 591
134 Feder und achtstrahliger Stern 592
135 Zierelement in Form einer Doppelaxt 593

6 Der osmanisch-türkische Typ

6.1 *Zentralbibliothek Zürich, Ms. or. 20*

136 Zwei Lanzetten am Rollenanfang (mit Auszug aus Q 61:13) 631
137 Beginn des zweiten Teils der Rolle mit der *Qaṣīdat al-Burda* 632
138 Abschnitt mit Siegeln (*muhr*) 633
139 Abschnitt mit den *Schönen Namen Gottes* 634
140 Abschnitt mit den *Löblichen Eigenschaften des Propheten* 635
141 Abschnitt mit zwei Gebeten 636
142 Figur *Šakl-i ʿayn-i ʿAlī/ʿalī* 637

6.2 *Universitätsbibliothek Leipzig, B. or. 328*

143 Zweiter Teil der Rolle mit Beginn der *Qaṣīdat al-Burda* 638
144 Abschnitt mit den *Schönen Namen Gottes* 639
145 ʿAlīs Schwert *Ḏū l-faqār* 640
146 Figur *Šakl al-ʿayn al-mubārak* 641

6.4 *Badische Landesbibliothek, Karlsruhe, Hs. Rastatt 204*

147 Būṣīrīs *Qaṣīdat al-Burda* 642
148 Baum (Zypresse) mit Auszug aus Q 61:13 643
149 Baum, der aus einem Gitter mit den *Schönen Namen Gottes* wächst 644
150 Abschnitt mit den *Löblichen Eigenschaften Muḥammads* 645
151 Behältnis zur Rolle aus Karlsruhe 646

6.5 *Bayerische Staatsbibliothek, München, Cod. arab. 206*

152 Zwei Rechtecke; a. *Wafq Ḥayy Qayyūm*, b. *Wafq Ḥafīẓ* 647
153 Zypresse mit Abschrift von Q 61:13 (Auszug) 648
154 Gebet an Ḫiḍr 649

6.6 *Württembergische Landesbibliothek, Stuttgart, Cod. or. 8° 83*

155 *Wafq-i Iḫlāṣ* (mit Abschrift von Q 112, *Sūrat al-Iḫlāṣ*) 650
156 Lanzette mit Q 61:13 (Auszug) und Q 2:255 651

6.7 *Historisches Museum, Budapest, BTM KO 99.119.3*

157 Hexagramm als Anspielung auf den Propheten Salomon 652
158 Būṣīrīs *Qaṣīdat al-Burda* 653
159 Figur *Šakl-i ʿayn-i ʿAlī/ʿalī* 654

6.8 *Bayerische Staatsbibliothek, München, Cod. Arab. 207*

160 Hexagramm und *Šakl-i ʿayn-i ʿAlī/ʿalī* 655

7 Schlussbemerkungen und Hinweise auf späte Dokumente

7.1 *Paris, Bibliothèque Nationale de France, Arabe 571, und Kopenhagen, The Royal Library, Cod. Arab. Add. 49*

161 Anfangszierfeld mit blauer Moscheekuppel (Paris) 667
162 Säulenförmige Verzierung am Rollenanfang (Kopenhagen) 668
163 Auszug aus dem Thronvers (Q 2:255; Kopenhagen) 669
164 Kreisförmiges Zierelement (Kopenhagen) 670
165 Verzierung in Form einer Blume (Kopenhagen) 671

TEIL 1

Kontextualisierung

∵

KAPITEL 1

Gegenstand der Arbeit und ideologische Kontextualisierung

1.1 Gegenstand der Untersuchung und relevante Begrifflichkeiten

Am Anfang der vorliegenden Studie stand ein Dokument in Rollenform aus der Zentralbibliothek Zürich, auf das ich im Jahr 2002 aufmerksam geworden bin (Ms. or. 20).[1] Es misst 4.7 × 308 cm und war für mich ursprünglich ein Unikat. Das Dokument beeindruckt durch die darauf feststellbare Kombination von Textelementen und graphischen Gestaltungsmitteln. Seine Stellung als Einzelstück und Kuriosum hat dieses Exemplar rasch eingebüsst, liessen sich doch allein in westlichen, zumeist europäischen, wissenschaftlichen Institutionen zusätzliche Dokumente in grösserer Zahl belegen, die in unterschiedlicher Hinsicht Ähnlichkeiten mit dem Zürcher Belegstück aufweisen.[2]

Die vorliegende Arbeit stützt sich auf ein Korpus, das etwa 120 Belegstücke umfasst.[3] Dies lässt vermuten, dass das Anfertigen von Rollen von der hier untersuchten Art im islamischen Kulturraum früher, wenn auch nicht üblich, so doch weit verbreitet war. Die vorliegende Arbeit stützt sich aus naheliegenden Gründen allerdings nur auf jene Überbleibsel dieser Tradition, die durch glückliche Umstände bis heute erhalten geblieben sind. Es versteht sich von selbst, dass diese in der bisherigen Forschung noch kaum beachteten Dokumente hier nicht *in globo* aufgearbeitet werden können. Diese Untersuchung konzentriert sich vielmehr auf ausgewählte Belegstücke.

Rollen können grundsätzlich als *volumen* oder als *rotulus* konzipiert werden.[4] Beim *volumen* verlaufen die Textstellen horizontal zur Rollenrichtung. Auf einem *rotulus* sind die Zeilen mit dem Text jedoch in einem rechten Winkel zur Rollenrichtung kopiert worden. Da die hier untersuchten Belegstücke oft zugleich horizontal, vertikal und sogar kreisförmig ausgerichtete Textstellen enthalten, erweist sich eine Unterscheidung zwischen *volumen* und *rotulus* als wenig sinnvoll.[5] Die in dieser Untersuchung vorgestellten Dokumente werden einfach als Rollen bezeichnet. Derartige Belegstücke werden im islamischen Kulturraum heute gemeinhin *ṭūmār* genannt (von Griechisch *tó tomárion*).

Im Zentrum dieser Untersuchung stehen zwar die Dokumente in Rollenform selbst. Allerdings ist bei dieser Gelegenheit doch in allgemeiner Form darauf aufmerksam zu machen, dass diese Belegstücke zumeist in einem Behältnis aufbewahrt worden sind. Diese Behältnisse können aus Metall,[6] Holz,[7] Stoff,[8] Leder[9] oder einem andern

1 Vgl. Nünlist, *Handschriften* 74–80 (Ms. or. 20).

2 Diese Arbeit stützt sich nahezu ausschliesslich auf Belegstücke aus westlichen, v. a. europäischen Institutionen. Suleman, Introduction 2 f. (in Suleman, *Word of God*), macht darauf aufmerksam, dass gerade Koranhandschriften in der islamischen Welt für westliche Forscher schwer zugänglich seien. Verschiedene hier untersuchte Belegstücke enthalten den gesamten Korantext.

3 Vgl. die Übersicht der identifizierten Dokumente im Anhang (Appendix).

4 Vgl. für die folgenden Ausführungen Gacek, *Arabic Manuscripts* 224–226 (Artikel Roll).

5 Gacek, *op. cit.* 225, meint, dass *volumina stricto sensu* in der islamischen Welt gänzlich unbekannt seien.

6 Vgl. dazu CB 542 (Fondation M. Bodmer, Cologny-Genève); Badische Landesbibliothek, Karlsruhe, Hs RA 204, aus der Karlsruher Türkenbeute (siehe: http://www.tuerkenbeute.de/sam/sam_sch/RA204_de.php, Stand 17. August 2017); Bayerische Staatsbibliothek, München, Cod. arab. 2616 (bis anhin nicht beschrieben; siehe dazu Kapitel 7.2, vor und mit Anm. 38); Bodleian Library, Oxford: Ms. Arab. g 5 (R) (Behältnis aus Gold).

7 Zentralbibliothek Zürich: Ms. or. 20; das Dokument wurde in einer gedrechselten Holzkapsel aufbewahrt.

8 Universitätsbibliothek Leipzig: B. or. 322 (https://www.islamic-manuscripts.net/content/index.xml: Abb. 24, Stand 17. August 2017).

© TOBIAS NÜNLIST, 2020 | DOI:10.1163/9789004429154_002
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY-NC-ND 4.0 license.

geeigneten Material hergestellt worden sein. Sie sind zumeist mit einer Vorrichtung (Kette, Stoffbändel) versehen, die es erleichterte, diese Rollen am Körper zu tragen. Damit die Dokumente überhaupt in diese Behältnisse passten, mussten sie äusserst satt aufgerollt werden. Geht man beim Herausnehmen nicht mit der angezeigten Sorgfalt vor, können sich die Exemplare mit grosser Geschwindigkeit von selbst entrollen. Aus konservatorischen Gründen werden diese Rollen heute zumeist ausserhalb ihrer sehr engen Behältnisse aufbewahrt.[10] Die in die Herstellung involvierten Kunsthandwerker haben diese hohe Spannung der Rollen aber mit grosser Wahrscheinlichkeit bewusst herbeigeführt.

Es ist zwar davon auszugehen, dass im Fall der soeben angeführten Belegstücke, Behältnis und Rolle von Anfang an zusammengehörten.[11] Allerdings lässt sich dies nicht immer mit letzter Sicherheit beweisen. Es ist gut möglich, dass eine ältere Rolle in ein jüngeres Behältnis gesteckt wurde oder *vice versa*. Gerade Behältnisse aus Metall blieben länger erhalten als die Dokumente aus Papier selbst. Jedenfalls besitzt das Bernische Historische Museum eine Reihe von solchen Behältnissen; sie seien allerdings alle leer.[12] Aus den angeführten Gründen werden diese Behältnisse in der vorliegenden Arbeit nur am Rand behandelt. Sie würden jedoch eine eigenständige Untersuchung verdienen.[13]

Das Rollenformat ist für das Anfertigen schriftlicher Dokumente in der islamischen Welt gar nicht so selten, wie es auf den ersten Blick scheinen mag.[14] Jedenfalls ist festzuhalten, dass es neben der dominanten Stellung der Kodexform im islamischen Kulturraum nie gänzlich unbekannt war und sich letztlich auch aus Traditionen herleiten lässt, die im Nahen Osten bereits vor dem Aufkommen des Islams beheimatet waren. Allgemein bekannt ist die grosse Bedeutung von Thorarollen im Judentum. Verträge und weitere Dokumente juristischen Inhalts wurden später auch in islamischen Kontexten häufig als Rollen angefertigt. Es ist daher sinnvoll, jene äusseren (formalen) und inneren (inhaltlichen) Kriterien festzuhalten, die für die Berücksichtigung der ausgewählten Dokumente im Rahmen der vorliegenden Arbeit ausschlaggebend waren. Die in dieser Studie untersuchten Dokumente sollen die folgenden äusseren Kriterien erfüllen:

	Einschluss	**Ausschluss**
Format	Rolle (*ṭūmār*)	Kodex
Schrift	Handschriftlichkeit	Drucke, auch Blockdrucke (*Ṭarš*-Technik[15])
Beschreibstoff	Papier	Pergament,[16] Papyrus
Gestaltung	Kombination textlicher und graphischer Elemente	Text allein
Farbe	Mehrfarbigkeit	Einfarbigkeit[17]

Neben den soeben zusammengestellten formalen Kriterien spielten auch inhaltliche Aspekte bei der

9 Staatsbibliothek Berlin: Ms. or. oct. 146 (http://digital.staatsbibliothek-berlin.de/suche?category%5B0%5D=Islamische%20Handschriften&queryString=146; ohne Abbildung des Behältnisses. Stand 17. August 2017).

10 Das wiederholte Entrollen und Aufrollen der Dokumente führt leicht zu Einrissen im Papier. Ausserdem lösen sich bei den Rollbewegungen die Farbpigmente viel eher vom Beschreibstoff als dies bei handschriftlichen Dokumenten in Kodexform der Fall ist.

11 Vgl. die in Anm. 6–9 angeführten Exemplare.

12 Diese Angaben gemäss einer schriftlichen Auskunft von F. Linder Mathieu, Bernisches Historisches Museum (3. April 2009).

13 Mit der Frage hat sich ansatzweise befasst Schienerl, Rechteckige Amulettbehältnisse; ders., Ägyptische Amulettbehältnisse.

14 Vgl. dazu auch Gacek, *Arabic manuscripts* 224–226 (Artikel Roll).

15 Dokumente in *Ṭarš*-Technik sind von K.R. Schaefer in einer früheren Studie untersucht worden (*Enigmatic charms*). Vgl. dazu ausführlicher unten bei Anm. 66–67.

16 Vgl. dazu unten nach Anm. 40 und bei Anm. 51–53; auch Kapitel 7.2 bei Anm. 38–42.

17 Vgl. z. B. Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek, Jena, Ms. Prov. o. 225a (beschrieben von Sobjeroi, *Handschriften* 54 f., Nr. 26). Ausserdem macht Ory, Un

Auswahl der untersuchten Belegstücke eine Rolle. Während die inhaltlichen Einschlusskriterien erst im Lauf der weiteren Ausführungen verdeutlicht werden, lassen sich die Ausschlussgründe bereits an dieser Stelle festhalten. Die vorliegende Arbeit berücksichtigt demnach keine Dokumente folgenden Inhalts:

a. Pilgerfahrtsrollen bzw. Pilgerfahrtszertifikate[18]
b. Kalender (*taqwīm*) in Rollenform[19]
c. Erlasse von Sultanen und Verwaltungsstellen (*firmān, berāt*)[20]
d. Besitzurkunden[21]
e. Genealogien (Herrscher-Genealogien,[22] Sufi-*Silsilas*[23])
f. Sufi-*Iǧāzas*[24]
g. Gedichtsrollen (z. B. *picture poems* von Ǧilyānī)[25]
h. Liturgierollen (aus christlichen Kontexten)[26]

Bei der Herstellung von Rollen von der hier berücksichtigten Art wurden mehrere Streifen Papier aneinander geklebt. Die Breite dieser Streifen misst zwischen ca. 4.0 und 12.5 cm. Ihre Länge variiert zwischen ca. 30 und 50 cm. Gerade die Breite der verwendeten Streifen und damit der Rollen selbst lässt Rückschlüsse auf Entstehungszeit und Entstehungsort zu. Auch die Wahl der eingesetzten graphischen Gestaltungsmittel oder das Vorhandensein bestimmter Textelemente lassen sich in Hinblick auf eine Typologisierung beiziehen. Diese Kategorisierung gestattet eine bessere Ori-

---

nouveau type de muṣḥaf, auf weitere einfarbige Rollen aufmerksam.

18 Aus der Ayyubidenzeit (1171–1252) sind auch Pilgerfahrtszertifikate in Rollenform bekannt; vgl. Sourdel, *Certificats de pèlerinage*; vgl. dazu auch Anm. 30.

19 Vgl. z. B. Heidelberg, Universitätsbibliothek, Cod. Heid. Orient. 14; Maddison und Savage-Smith, *Sciences, tools and magic. Part 1: Body and spirit* 280 f. (Nr. 170–172).

20 Vgl. Derman, *Siegel des Sultans* 166–181 (jeweils mit Abbildungen). Bereits die Mamluken haben Verträge auf Rollen festgehalten (14. Jh.; Diskussion mit Dr. D. Potthast, München, in Zürich, 23. Februar 2018). Siehe auch Potthast, Drei Fragmente 370 f., 403, 406 f., 411 f. Die Rollen P.Aragón 145–152 und 163–164 sind im 14. Jh. angefertigt worden. Siehe z. B. Archivo de la Corona de Aragón, ACA, COLECCIONES, Cartas árabes, núm. 147 (http://pares.mcu.es/ParesBusquedas/servlets/Control_servlet?accion=3&txt_id_desc_ud=4800512&fromagenda=I&txt_primerContiene=1; Stand 3. Februar 2018).

21 Die Besitzungen der Heiligtümer in Ardabīl und Mašhad in Iran wurden im 18. Jh. auch auf Rollen festgehalten:

Ardabīl: Muḥammad Qāsim Beg ordnete 1207/1793 das Erstellen einer Liste mit den damaligen Besitzungen des Schreins an. Mullāh Muḥammad Ṭāhir Mustawfī bereitete darauf eine Rolle vor, die 12 × 757 cm misst. Diese Rolle wurde unter dem Titel *The Treasure of Sheikh Safi al-din* durch die Nationalbibliothek in Tabriz als kleines Buch veröffentlicht (siehe Iranian Cultural Heritage, Handicrafts and Tourism Organization, Sheikh Safi al-Din 181).

Mašhad: Im 18. und 19. Jh. wurden zwei Rollen angefertigt, die die Besitzungen des *waqf* des Āstān-i Quds-i Raḍawī aufzählen: a. die Rolle des ʿAlī Šāh Afšār (Stiftungs- und Besitzurkunde; datiert 1160/1747), Signatur: 111; b. die Rolle (Stiftungsurkunde) des ʿAḍud al-Malik (1273/beginnt September 1856), Signatur 112. Für weitere Informationen und Abbildungen siehe https://www.imamreza.net/old/eng/imamreza.php?id=5118 und https://razavi.aqr.ir/portal/home/showpage.aspx?object=relatedtopics&categoryid=2b68b2c1-e4b6-4472-b1d1-1e3be5c0d5e9&webpartid=8ac1495c-b998-4e07-9e3e-d10f0d43cb0b&id=8933adcb-7851-434a-bff9-69437196a65e (Stand beide 31. Januar 2018).

22 Für Herrscher-Genealogien in Rollenform vgl. Zentralbibliothek Zürich, Ms. or. 21 und 22–23 (beschrieben in Nünlist, *Handschriften* 80–84).

23 Für eine Sufi-*Silsila* in Rollenform vgl. Heidelberg, Universitätsbibliothek, Cod. Heid. Orient. 487 (aus dem Orden der Aḥmadiyya-Badawiyya).

24 Vgl. z. B. Ms. or. fol. 1622 (Staatsbibliothek zu Berlin).

25 ʿAbd al-Munʿim b. ʿUmar al-Ǧilyānī (531–602/1136–1206) stammt ursprünglich aus Spanien, war Sufi und lebte zur Zeit der Ayyubiden in Damaskus. Er verfasste sogenannte *picture poems* (vgl. Julia Bray, Oxford). Davon sind mehrere Handschriften erhalten geblieben (am wichtigsten: Arabic 690, John Rylands Library, Manchester; datiert gemäss Kolophon Bl. 117a: 27. Ramaḍān 735/21. Mai 1335; es handelt sich um eine Abschrift eines älteren Exemplars, das noch von Ǧilyānīs Sohn angefertigt worden war). Das Exemplar aus Manchester und weitere Handschriften haben zwar Kodexform. J. Bray konnte aber aufzeigen, dass jeweils mehrere Seiten daraus eine Einheit bilden, die eine Länge von ca. 2–3 m aufweisen und nur zusammen sinnvoll gelesen werden können. J. Bray hatte dazu einen Workshop organisiert (Oxford, 23.–24. Juli 2015). Vgl. auch al-Ǧilyānī, *Dīwān at-Tadbīǧ*.

26 Vgl. dazu z. B. Gerstel, Liturgical scrolls; Maniaci, Liturgical scroll; Bokotopulos, *Byzantine illuminated manuscripts*.

entierung in der beträchtlichen Materialfülle. Wie jede andere Einteilung ist aber auch sie mit dem Nachteil verbunden, dass sie unscharf ist.

Die Belegstücke wurden in einem ersten Schritt in drei nach regional-sprachlichen Kriterien definierte Gruppen eingeteilt.[27] Es wurde demnach ganz grob unterschieden zwischen A. einem Städtedreieck-Typ, der in erster Linie mit der Region zwischen Konya, Tabriz und Bagdad in Verbindung zu bringen ist und dessen Belegstücke zumeist aus dem 14. und 15. Jh. stammen; B. einem persischen Typ und C. einem osmanisch-türkischen Typ.

Die weiteren Ausführungen verdeutlichen diese Dreiteilung in einem ersten Schritt anhand von drei Dokumenten aus Schweizer Institutionen, die sich auch in einem internationalen Kontext durch ihre hohe Qualität auszeichnen. Sie werden hier als Leitdokumente für die drei angeführten Typen herangezogen. Die aus den Auseinandersetzungen mit weiteren Dokumenten aus europäischen Institutionen abgeleiteten Erkenntnisse beeinflussten aber die vorgenommene Dreiteilung massgeblich. Bei den vorerst näher vorzustellenden Exemplaren bzw. Typen handelt es sich um:

A. M III 173, Universitätsbibliothek Basel. Dieses Exemplar vertritt den Städtedreieck-Typ.[28] Mit diesem Typ befasst sich Kapitel 4.1–10.
B. CB 542, Fondation M. Bodmer, Cologny-Genève. Es steht für den persischen Typ. Kapitel 5.1–5 stellt Belegstücke dieser Art vor.
C. Ms. or. 20, Zentralbibliothek Zürich. Dieses Belegstück wird hier als Leitdokument für den osmanisch-türkischen Typ vorgestellt.[29] Kapitel 6 widmet sich der näheren Untersuchung dieser Art von Dokumenten.

Die folgenden Ausführungen halten die auffälligsten Merkmale des jeweiligen Typs fest. Sie stellen den drei Gruppen und ihren Leitdokumenten zusätzliche Belegstücke zur Seite und objektivieren die dreifache Gliederung dadurch.

A. Städtedreieck-Typ (Dreieck mit den Eckpunkten Konya, Tabriz, Bagdad und der weiteren Region darum herum, gerade in Richtung Zentralasien): Das auffälligste Merkmal dieses Typs besteht darin, dass ein zumeist mehrteiliges Textband die Rolle auf ihrer gesamten Länge oder einem bedeutenden Teil davon umfährt. In diesen seitlichen Schriftbändern wurde der Text vorwärts- oder rückwärtslaufend, jedenfalls aber in Rollenrichtung, kopiert. Der Text zwischen den beiden seitlichen Schriftbändern wurde zumeist auf horizontalen Zeilen notiert. In den Beschreibungen der einzelnen Belegstücke wird dieser von den Seitenbändern eingefasste Teil der Rolle als Mittelstreifen bezeichnet.

Belegstücke dieses Typs sind relativ alt und datieren zumeist aus dem 14.–15. Jh.[30] Bei der

27 Vgl. dazu Nünlist, Entzauberte Amulettrollen; dieser Aufsatz erschien zwar erst 2019. Allerdings handelt es sich eigentlich um den frühesten Beitrag, den ich im Rahmen meiner Auseinandersetzung mit diesen Dokumenten in Rollenform verfasste.

28 Für eine Abbildung der ganzen Rolle siehe: http://www.e-manuscripta.ch/doi/10.7891/e-manuscripta-16628 (Stand 20. August 2017). Vgl. die Beschreibung in Schubert und Würsch, *Arabische Handschriften* 243–246 (Nr. 101). Dieses Dokument wurde bei der kodikologischen Erfassung ins 17.–18. Jh. datiert. Diese chronologische Einordnung ist deutlich zu korrigieren. Gestützt auf Vergleichsdokumente ist eine Entstehung am Ende des 14. bzw. am Anfang des 15. Jh. zu vermuten. Vgl. die Beschreibung Kapitel 4.8.

29 Nünlist, *Handschriften* 74–80 (Ms. or. 20).

30 Im Rahmen der vorliegenden Untersuchung liessen sich keine Exemplare identifizieren, die vor 1300 entstanden sind. Es ist allerdings unwahrscheinlich, dass im 14. Jh. plötzlich und wie aus dem Nichts heraus Dokumente von jener hohen Qualität angefertigt wurden, die in dieser Arbeit vorgestellt werden. Die Tradition dürfte vielmehr bereits zuvor gut ausgebildet gewesen sein. Entsprechende Belegstücke sind aber soweit ersichtlich nicht erhalten geblieben.

Ory, Un nouveau type de muṣḥaf, beschreibt einen Bestand von 44 Koranfragmenten in Rollenform aus dem 7.–12. Jh. Beim Beschreibstoff handelt es sich mehrheitlich um Pergament (29 Hs.); 15 Belege sind auf Papier kopiert worden. Diese Rollen wurden zusammen mit Pilgerfahrtszertifikaten und einigen Archivdokumenten in der Omeyyaden-Moschee in Damaskus aufbewahrt. Sie wurden in Anschluss an einen Brand 1892–1893 entdeckt und von den Osmanen nach Istanbul gebracht (heute im Türk ve İslam Eserleri Müzesi). Die Pilgerfahrtsdokumente sind von D. Sourdel studiert worden: *Certificats de*

Herstellung wurde ein starkes Papier verwendet; es ist oft auf ein textiles Gewebe aufgezogen. Die Breite dieser Dokumente beträgt ca. 12 cm.[31] Ihr hohes Alter erklärt, dass sie häufig nur fragmentarisch erhalten geblieben sind. Das längste bis anhin nachgewiesene vollständige Dokument erreicht bei einer Breite von 11.9 cm eine Länge von 15.72 m.[32] Im Fall verschiedener fragmentarisch erhaltener Belegstücke (z. B. M III 173, Basel; Is 1624, Dublin) lässt sich vermuten, dass ihre ursprüngliche Länge 12 m erreicht oder sogar überstiegen hatte. Noch länger ist mit 20 Metern nur ein weiteres Belegstück; es ist allerdings wohl erst im 17. Jh. entstanden. Auch sind die Arbeiten daran nicht abgeschlossen worden.[33]

Im Fall dieses Typs lassen sich einfacher und komplexer gestaltete Subtypen feststellen:

A.1: Bei der einfachsten Form dieses Typs fasst das Textband die gesamte Rolle seitlich ein und schliesst sie am Ende ab.[34] Es kann aber auch sein, dass die beiden seitlichen Schriftbänder zumindest einen bedeutenden Teil der Rolle einfassen.[35]

A.2: Es lassen sich überdies Belegstücke nachweisen, auf denen ein mehrteiliges Schriftband unterschiedliche Figuren (Kreise bzw. Medaillons; an ihren beiden Enden abgerundete Rechtecke) umfährt. Die Schriftbänder verbinden die aufeinanderfolgenden Figuren dabei nicht untereinander. Dies ist auf einem Exemplar aus Kopenhagen besonders ausgeprägt der Fall. Das Schriftband ist in diesem Fall dreiteilig.[36]

A.3: Die dritte Unterform dieses Typs weist einen besonders komplexen Aufbau auf. Auf Dokumenten dieser Art dominiert ein Knotenband. Ein mehrteiliges Schriftband wechselt unter Umfahrung von Medaillons bzw. Knoten von der linken auf die rechte Seite der Rolle bzw. *vice versa*. Die Schriftbänder überschneiden sich dabei. Diese Übergangsstellen sind sorgfältig gestaltet.[37]

B. Der persische Typ: Sein auffallendstes Merkmal besteht darin, dass auf diesen Dokumenten

pèlerinage (vgl. bei Anm. 18). Darin fehlen Hinweise, dass die Koranfragmente seit ihrer ersten Bearbeitung durch S. Ory weitere Aufmerksamkeit erhalten haben. Zu diesen Damaszener Dokumenten siehe auch Bauden, Mamluk era documentary studies v. a. 53 f.; Ory, Un nouveau type de muṣḥaf, Tafeln I–IV; weitere Abbildungen in al-Munaǧǧid, *al-Ḫaṭṭ al-ʿarabī* 90–95.

Auch Schaefer, *Enigmatic charms*, macht unter den von ihm erfassten Belegstücken in *Ṭarš*-Technik auf Dokumente aufmerksam, die vor 1300 entstanden sein dürften; siehe *op. cit.* 44 (Exemplar aus Strassburg); zur Frage der Datierung dieser *Ṭarš*-Dokumente siehe bei ihm ebenso 41–51 (Kapitel Calligraphy and the issue of dating the Arabic block print). Sehr oft werden diese Blockdrucke in der Literatur ins 10.–14. Jh. datiert.

31 Prof. F. Bauden (Liège) machte mich darauf aufmerksam, dass das in den mamlukischen Kanzleien zur Anfertigung von amtlichen Dokumenten verwendete Papier ca. 50×50 cm mass. Beim Zuschneiden des Papiers für das Anfertigen der Rollen ergab sich eine Breite von ca. 12.5 cm, wenn man vier Streifen herstellte. Die Übereinstimmung mit der Breite der Rollen dieses Typs ist auffällig (persönliche Unterhaltung, Cambridge, September 2013).

32 Dieses Dokument misst 11.9×1572 cm, datiert aus dem Jahr 754/1353–1354 und wurde als Lot 127 (Qur'an scroll, Art of the Islamic and Indian Worlds) bei Christie's, London, zur Versteigerung am 5. Oktober 2010 angeboten, aber wieder zurückgezogen (http://www.invaluable.com/auction-lot/quran-scroll-127-c-ce28dc7ef3; Stand 17. August 2017); vgl. dazu Kapitel 4.10.

33 Es handelt sich um B. or. 322 (Universitätsbibliothek Leipzig): Dieses Belegstück ist aber wohl im 17. Jh. angefertigt worden. Das Dokument misst 12.7×2003 cm und ist zusammen mit einem Stoffetui erhalten geblieben. Vgl. dazu Fleischer, *Catalogus* 552 (Nr. CCCLVI). Siehe ausserdem die Beschreibung von B. Wiesmüller und das Abbildungsmaterial in der Leipziger Datenbank (zugänglich unter https://www.islamic-manuscripts.net/content/index.xml; Stand 17. August 2017): Abb. 2–18 (vollständig beschrieben) und Abb. 19–23 (erst Streifen am Rand beschrieben); Abb. 24: Etui.

34 Vgl. Is 1625 (Dublin, Chester Beatty Library; Kapitel 4.7): Das Schriftband ist in diesem Fall einteilig. Siehe ausserdem Kopenhagen, David Collection, Nr. 37–1996 (Kapitel 4.2).

35 Vgl. Is 1626, Dublin, Chester Beatty Library (Kapitel 4.9): Das Schriftband ist in diesem Fall zweiteilig.

36 Siehe Cod. arab. 53 (Kopenhagen, Royal Library; Kapitel 4.4). Vgl. damit Michigan, Ann Arbor, Isl. Ms. 220 (zweiter, alter Teil; Kapitel 4.1): Das Schriftband ist in diesem zweiten Fall zweiteilig.

37 Wichtige Belegstücke dieses Typs sind Basel, UB, M III 173 (Kapitel 4.8); Paris, BNF, Arabe 6088 (Kapitel 4.5); Berlin, Staatsbibliothek, Ms. or. oct. 218 (Kapitel 4.3); Dublin, Chester Beatty Library, Is 1624 (Kapitel 4.6).

mehrfach Abschnitte in mikroskopischer Schrift (*ġubār*) kopiert und derart angeordnet worden sind, dass sie einen übergeordneten Text in grosser Schrift entstehen lassen. Stellen in *Ġubār*-Schrift sind zwar auch auf sämtlichen andern hier untersuchten Belegstücken vorhanden. Ihre Anordnung bildet darauf aber keinen übergeordneten Text.[38]

Zum *Ġubār*-Stellen-Typ gehören einerseits Exemplare, die in Iran angefertigt worden sind (Typ B.1).[39] Das Vorgehen, einen übergeordneten Text aus Stellen in mikroskopischer Schrift zu bilden, scheint später aber auch auf dem indischen Subkontinent gepflegt worden zu sein (Typ B.2: indisch-persischer Subtyp).[40] Ausserdem lassen sich Dokumente dieser Art feststellen, die zwar aus Iran selbst stammen dürften, aber auf Pergament notiert worden sind (Typ B.3). Die vorliegende Arbeit behandelt in erster Linie die mit grosser Wahrscheinlichkeit aus Iran selbst stammenden Exemplare (Typ B.1). Sie macht der Vollständigkeit halber aber auch auf die beiden andern Subtypen (B.2 und B.3) aufmerksam.

B.1: Die Breite der Dokumente des persischen Typs B.1 beträgt ca. 10 cm. Ihre Länge ist mit 6–8 m deutlich geringer als jene der Belegstücke des Städtedreieck-Typs.[41] Die dem persichen Typ zugewiesenen Exemplare sind grob ins 16.–18. Jh. zu datieren. Sie können im Einzelfall etwas früher oder später angefertigt worden sein. Für die Herstellung solcher Dokumente wurde ab der zweiten Hälfte des 16. Jh. ein hauchdünnes, nahezu transparentes und sehr gut geglättetes Papier verwendet. Dieser Beschreibstoff unterscheidet sich deutlich von jenem, der für die Belegstücke des Städtedreieck-Typs verwendet worden ist.[42] Die Klebestellen bei den Exemplaren mit transparentem Papier sind zumeist knapp bemessen; die Überlappungen zwischen den einzelnen Papierstreifen betragen in der Regel nur etwa 5 mm.

Dem persischen Typ lassen sich neben CB 542, Fondation M. Bodmer, Cologny-Genève,[43] weitere Belegstücke zuordnen.[44] Die Rolle Ms. or. oct. 146, Staatsbibliothek, Berlin, datiert aus dem 16. Jh. und weist mehrfach mit dem vorangehenden Belegstück vergleichbare Stilmerkmale auf.[45] Sie weicht aber dennoch in wichtigen Punkten davon ab (persische Gebete, figürliche Darstellungen etc.). Hierhin gehört sodann Is 1623, Chester Beatty Library, Dublin, das aus dem Jahr 1578 datiert.[46] Aus Iran, und wohl aus dem 18. Jh., stammen weitere Exemplare, die trotz ihrer späteren Entstehungszeit Gemeinsamkeiten mit den bereits im 16. Jh. angefertigten Belegstücken aufweisen. Es handelt sich u. a. um Paris, BNF, Arabe 5102,[47] und Dublin, Chester Beatty Library, Is 1621 und 1622.[48] Die vorliegende Arbeit behandelt bei der Auseinandersetzung mit diesem Typ in erster Linie die soeben angeführten Dokumente; sie sind mit grosser Wahrscheinlichkeit in Iran selbst angefertigt worden.

B.2, indisch-persischer Subtyp: Es lassen sich aber auch Belegstücke dieses Typs nachweisen, die mutmasslich ausserhalb Irans, mit grosser Wahrscheinlichkeit auf dem indischen Subkontinent, angefertigt worden sind. Auch diese etwas später (17./18.–19. Jh.) entstandenen Dokumente weisen das vom persischen Grundtyp bekannte

38 Einzig auf dem ersten Teil von Is 1624 (Chester Beatty Library, Dublin; datierend aus dem Jahr 1362) sind Stellen in *Ġubār*-Schrift ebenso derart angeordnet, dass übergeordneter Text entsteht.

39 Vgl. dazu Kapitel 5.1–5.

40 Siehe dazu die Hinweise in Kapitel 7.1.

41 Vgl. z. B.: 1. Bayani *et. al., The decorated word* 274–275 (Nr. 71) und 278–279 (Nr. 73). 2. Paris, BNF, Arabe 5102; aufrufbar unter: http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247.r=Arabe+5102. LangDE (Stand 17. August 2017).

42 Auch CB 542 (Fondation M. Bodmer, Cologny-Genève) und Ms. or. oct. 146 (Staatsbibliothek, Berlin) werden dem persischen Typ zugewiesen. Bei ihrer Herstellung ist allerdings ein starkes Papier verwendet worden.

43 Vgl. Kapitel 5.2.

44 Es enthält Gestaltungselemente, die sich auf Belegstücken aus dem iranischen Kulturraum häufig nachweisen lassen. Aus einem nachträglich angebrachten handschriftlichen Vermerk am Rollenanfang lässt sich schliessen, dass dieses Belegstück vor 1550 angefertigt worden sein muss.

45 Vgl. Kapitel 5.1.

46 Vgl. Kapitel 5.3.

47 Vgl. Kapitel 5.4.

48 Vgl. Kapitel 5.5.

Layout-Prinzip auf (Bildung eines übergeordneten Texts durch Stellen in *Ġubār*-Schrift). Sie sind von geringerer Qualität und Originalität als die zuvor angeführten Dokumente aus Iran selbst. Es sprechen wiederholt auch verschiedene Hinweise dafür, dass sie aus kommerzieller Serienherstellung stammen und in spezialisierten Ateliers angefertigt worden sind. Wichtige Vertreter dieser Art von späteren Dokumenten sind einerseits Paris, BNF, Arabe 571, und ein Parallelstück dazu aus Kopenhagen, Royal Library, Cod. Arab. Add. 49.[49] Hierhin gehört sodann ein Exemplar aus Rom (Biblioteca Apostolica Vaticana: Ms. Vat. Arab. 882).[50]

Zu den mutmasslich ausserhalb Irans angefertigten Dokumenten dieser Art zählt ausserdem eine zweite Gruppe von zusätzlichen Exemplaren. Darauf ist jeweils der Thronvers (Q 2:255) in der geschilderten Art (grosser Text, der sich aus Stellen in *Ġubār*-Schrift zusammensetzt) kopiert und in mehreren Kartuschen über die gesamte Länge der Rolle verteilt worden. Sie befinden sich heute in Dublin (Chester Beatty Library), London (British Library), Oxford (Bodleian Library), Manchester (John Rylands Library) und Cambridge (Fitzwilliam Museum).[51]

B.3, persischer Typ auf Pergament: Stellen in *Ġubār*-Schrift, die einen übergeordneten Text bilden, sind ausserdem ein Merkmal für Dokumente, bei deren Beschreibstoff es sich um Pergament handelt und die wahrscheinlich in Iran selbst angefertigt worden sind. Da diese Arbeit aber nur Dokumente berücksichtigt, bei deren Beschreibstoff es sich um Papier handelt, wird hier nur der Vollständigkeit halber auf diese Belegstücke aus Pergament aufmerksam gemacht.

Diese Dokumente sind relativ schmal (ca. 4–6 cm). Ausserdem bestimmt die Länge der bei der Herstellung verwendeten Tierhäute auch die Länge der Belegstücke selbst. Sie messen selten mehr als 70 cm. Diese Art von Rollen ist wahrscheinlich zumeist im 19. Jh. angefertigt worden. Ihr wichtigstes Charakteristikum besteht darin, dass sie die Namen der *Čahārdah Maʿṣūm*, der 14 Sündlosen, aufzählen.[52] Dies ist ein deutlicher Hinweis, dass sie in einem zwölfer-schiitischen Umfeld entstanden sind.[53]

C. Der osmanisch-türkische Typ:[54] Sein Hauptmerkmal besteht darin, dass in der zweiten Hälfte dieser Dokumente Būṣīrīs (gest. zwischen 1294 und 1297) *Qaṣīdat al-Burda* in weitgehend identischer Weise kopiert worden ist. Die einzelnen Verse wurden darauf in *Ġubār*-Schrift in Kästchen notiert, die gegenüber der Rollenrichtung geneigt angeordnet sind. Auch lassen sich auf Belegstücken dieses Typs weitere textliche und ornamentale Ähnlichkeiten beobachten.

C.1: Zu diesem Typ zählt einerseits Ms. or. 20 aus der Zentralbibliothek Zürich.[55] Dazu gehört überdies ein Belegstück aus dem Historischen Museum in Budapest.[56] Zu dieser Gruppe zählt ausserdem das in breiteren Kreisen bekannte Belegstück aus der Badischen Landesbibliothek in Karlsruhe.[57] Ebenso hierhin gehören sodann Belegstücke aus Leipzig, Stuttgart, München und Berlin.[58]

Die Dokumente dieses Typs sind deutlich kürzer und schmaler als jene der Typen A.1–3 und B.1–2. Sie messen bei einer Breite von ca. 4 cm ungefähr 3–4 m in der Länge. Sie stammen in der Regel aus osmanischen Kontexten und datieren aus dem 16.–17. Jh. Auch in diesem Fall wurde bei der Herstellung zumeist ein hauchdünnes Papier verwendet.

C.2: Aus dem osmanischen Kulturraum sind neben den Belegstücken mit einer Abschrift der *Burda* weitere Dokumente erhalten geblieben. Sie

49 Vgl. Kapitel 7.1.

50 Vgl. dazu Kapitel 7.1, bei Anm. 24.

51 Vgl. dazu Kapitel 7.1, bei Anm. 24–30.

52 Bei den 14 Sündlosen handelte es sich um Muḥammad, Fāṭima und die 12 schiitischen Imame; siehe Algar, Čahārdah Maʿṣūm, in *EIr*.

53 Vgl. dazu Kapitel 7.2, bei Anm. 37–41.

54 Vgl. Nünlist, Rollen der Andacht aus dem Umfeld von Derwischorden.

55 Vgl. Nünlist, *Handschriften* 74–80 (Ms. or. 20).

56 Budapest, Historisches Museum, BTM KO 99.119.3.

57 Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, RA 204.

58 Leipzig, Universitätsbibliothek, B. or. 328; Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, Cod. or. 8° 83; Berlin, Staatsbibliothek, Ms. or. oct. 403.

werden hier allerdings nicht näher behandelt. Die folgende Aufzählung macht jedoch auf ausgewählte zusätzliche Exemplare aus dem osmanisch-türkischen Einflussbereich aufmerksam. Ihre Zuweisung zu osmanischen Kontexten ist gesichert, da sie zumeist längere Textelemente (v. a. Gebete) auf Osmanisch-Türkisch enthalten. Hierhin gehören u. a. die Belegstücke Gotha, Ms. orient. T 4; Berlin, Staatsbibliothek, Ms. or. oct. 172; München, BSB, Cod. Turc. 41 und 42; Weimar, Amalia-Bibliothek, Oct. 183;[59] Leipzig, Universitätsbibliothek, B. or. 321, 322, 329 und Ms. Gabelentz 46 und 59; Oxford, Bodleian Library, Ms. Arab. g 4.

1.2 Vorbemerkungen zur ideologischen Kontextualisierung

Am Anfang der Auseinandersetzung mit den hier untersuchten Dokumenten war ihre zeitliche und geographische Einordnung weitgehend unklar. Wiederholt mussten in einem ersten Schritt ins Auge gefasste chronologische und geographische Zuschreibungen drastisch korrigiert werden.[60] Für die präzisere Einordnung der Belegstücke haben sich stilistische Vergleiche als hilfreich erwiesen, wie sie auch in der Kunstgeschichte angestellt werden. Dieses Vorgehen liess häufig Rückschlüsse auf entsprechende Einordnungen zu. Die geographische Kontextualisierung wird allerdings oft durch die hohe Mobilität der an der Herstellung der Rollen beteiligten Kunsthandwerker und der fertigen Dokumente erschwert. Mit ähnlichen Fragestellungen sieht sich zwar auch der Spezialist für islamische Architekturgeschichte konfrontiert. Allerdings ist er insofern in einer komfortablen Lage, als er das fertige Bauwerk klar lokalisieren kann. Dies wiederum erleichtert ihm den Zugang zu Archivmaterialien und historischen Dokumenten, die ihm bei der weiteren, u. a. auch ideologischen, Kontextualisierung dienlich sind.

Obwohl im Fall der Dokumente in Rollenform derartige konkrete Informationen zur Herkunft zumeist fehlen,[61] haben sich die aus der islamischen Kunstgeschichte bekannten komparativen Methoden auch im vorliegenden Zusammenhang als dienlich erwiesen. Es zeigte sich, dass das aus Schreinbauten bekannte textliche und visuelle Vokabular wiederholt grosse Ähnlichkeiten mit jenem auf den Rollen aufweist. Diese Schreinbauten wiederum weisen Bezüge zur islamischen Mystik und zu den aus ihr hervorgegangenen bzw. zu den mit ihr verwandten Männerbünden auf. Jedenfalls haben sich bei der Analyse der Rollen Vergleiche mit Schreinbauten als fruchtbarer erwiesen, als das Beiziehen von Prachthandschriften des Korans oder das Untersuchen der Ornamentik grosser Moscheebauten in der islamischen Welt.

Die soeben angestellten Beobachtungen, besonders auch der Umstand, dass die auf den hier untersuchten Dokumenten enthaltenen Textelemente zumeist frommer oder erbaulicher Art sind,[62] lassen Zweifel an der Berechtigung ihrer bisherigen ideologischen Kontextualisierung aufkommen. Die westliche Forschung hat sich bis anhin zwar erst ansatzweise mit den hier untersuchten Dokumenten befasst. Wenn sie es doch taten, fassten frühere Studien in erster Linie eine Erklärung dieser Belegstücke aus der islamischen Magie (*siḥr*) heraus ins Auge.

G. Anawati hat sich in einem 1972 veröffentlichten Aufsatz mit handschriftlichen Dokumenten in Rollenform aus Mali befasst, die mutmasslich aus der ersten Hälfte des 20. Jh. stammen.[63]

59 Beschrieben in Sobieroj, *Handschriften: Teil 5: Thüringen* 134 f. (Nr. 72).

60 So z. B. im Fall von Ms. or. 20 aus der Zentralbibliothek Zürich, das ins 17. Jh. datiert werden muss (anstatt 19. Jh.). Eine noch deutlichere Korrektur war in Bezug auf M III 173 aus der Universitätsbibliothek Basel erforderlich (um 1400, anstatt 17.–18. Jh.).

61 Mit der Aufnahme dieser Dokumente in Bibliotheken ist zwar ihr Erhalt besser gesichert. Allerdings gehen dadurch nahezu sämtliche Informationen zu ihrer ursprünglichen geographischen, chronologischen und ideologischen Kontextualisierung verloren.

62 Der Inhalt der Rollen wird im Lauf dieser Arbeit präzisiert.

63 Anawati, Trois talismans musulmans.

Er ordnet diese Belegstücke, die wiederholt mit den in dieser Arbeit vorzustellenden Dokumenten identische Elemente enthalten, der Magie zu. Hinzuweisen ist ausserdem auf die Untersuchungen von R. Kriss und H. Kriss-Heinrich zum Volksglauben im Islam, die gerade zum Einstieg in die Thematik grosse Verbreitung gefunden haben. Die beiden Autoren bezeichnen einfachere Dokumente dieser Art als „Zauberrollen".[64] Die Bodleian Library, Oxford, wiederum besitzt zwei Dokumente auf Pergament, die auf dem Bibliotheksbehältnis, wohl zu Unrecht, als „magical roll" bezeichnet werden.[65] Sie wurden 2013 in ihrem Behältnis verschlossen in einer Ausstellung über Magie in der Radcliffe Camera (Oxford) gezeigt.[66]

Für unsere Belange von Interesse sind sodann die Untersuchungen von K.R. Schaefer, der sich in einer Monographie mit im Blockdruck-Verfahren (*Ṭarš*-Technik) angefertigten Dokumenten auseinandersetzt und die darauf enthaltenen Textelemente erfasst.[67] Diese Belegstücke werden in der vorliegenden Arbeit zwar nicht näher untersucht. Allerdings weisen sie aufgrund des darauf enthaltenen visuellen und textlichen Vokabulars eine grosse Nähe zu den hier im Vordergrund stehenden handschriftlichen Belegstücken auf. Damit ist auch ihre Charakterisierung als *enigmatic charms* durch K.R. Schaefer von Interesse. Während der Begriff *enigmatic* weitgehend unproblematisch ist und durch seine Bedeutung „rätselhaft" bei der Auseinandersetzung damit vielfache Zugänge offen lässt, sind mit dem Ausdruck *charm*, zumal im Englischen, zahlreiche *a prioris* verbunden, die eine grosse Nähe dieser Blockdruck-Dokumente zur Magie implizieren.[68] Derartige Dokumente werden in islamischen Kontexten gemäss einer weit verbreiteten Auffassung von Magiern, Zauberern und Heilern angefertigt.

Vor dem Hintergrund der bisherigen wissenschaftlichen Arbeiten ist verständlich, dass Y. Alsaleh bereits im Titel ihrer Dissertation über solche Rollen (*Licit magic*) eine Zuordnung zur Magie vornimmt.[69] Sie weist darauf hin, dass diese Rollen mehrfach Elemente enthalten, wie sie auch aus Handschriften magischen Inhalts bekannt sind (z. B. Buchstaben- und Zahlenquadrate, Gitter). Ihre Arbeit stützt sich einerseits auf die von K.R. Schaefer zusammengetragenen *Ṭarš*-Dokumente, zieht aber zusätzlich zwei handschriftliche Rollen aus der Dār al-āṯār al-islāmiyya in Kuwait bei. Diese beiden handschriftlichen Rollen zählen zu den Dokumenten jener Art, die auch in dieser Studie untersucht werden.

Y. Alsaleh befasst sich in ihrer Arbeit eingehend mit der *šarīʿa*-rechtlichen Stellung der Magie und erörtert die dazu vertretenen Standpunkte insbesondere anhand der Auffassungen der Iḫwān aṣ-Ṣafāʾ (10. Jh.) und Aḥmad al-Būnīs (gest. wohl 1225).[70] Sie macht zusätzlich auf die diesbezüglichen Ausführungen in Ibn an-Nadīms (gest. 995 oder 998) *Fihrist* und Ibn Ḫaldūns *Muqaddima* aufmerksam.[71] Y. Alsaleh hält dabei fest, dass Weisse Magie im Islam *ḥalāl*, erlaubt, sei.[72] Während diese Feststellung nicht angezweifelt werden soll, ist der Umkehrschluss allerdings nicht zulässig: Es ist nicht wirklich ersichtlich, weshalb, was *ḥalāl* ist, auch magisch sein muss. Es soll allerdings nicht

64 Vgl. Kriss und Kriss-Heinrich, *Amulette* Abb. 98–99 (Beispiele aus Sarajewo und Mostar).

65 Bodleian Library, Oxford: MS. Arab. g. 12 (R) und 13 (R). Ebenso als „Arabic magical roll" wird auf dem Bibliotheksbehältnis MS. Arab. g. 11 (R) aus derselben Bibliothek bezeichnet. Dieses Exemplar von einfacher Machart enthält endlose Wiederholungen der *basmala* (Beschreibstoff: Papier).

66 Bodleian Library, Oxford, Radcliffe Camera: „Magical Books: From the Middle Ages to Middle-earth" (Ausstellung bis am 27. Oktober 2013).

67 Schaefer, *Enigmatic charms*.

68 Der *Oxford English Dictionary* (online) definiert *charm* u. a. als „a. *orig.* The chanting or recitation of a verse supposed to possess magic power or occult influence; incantation, enchantment; hence, any action, process, verse, sentence, word, or material thing, credited with such properties; a magic spell; a talisman, etc."

69 Alsaleh, *Licit Magic*.

70 Vgl. *op. cit.* 16–45 (Iḫwān aṣ-Ṣafāʾ) und 45–78 (Būnī).

71 Vgl. *op. cit.* 186–189 (Ibn an-Nadīm) und 189–200 (Ibn Ḫaldūn).

72 Mit der Frage nach dem Erlaubtsein der Magie hat sich ausführlich M. Dols befasst: *Majnūn* 261–310 und sein Index, *s. v. magic* (532).

verschwiegen werden, dass auch Y. Alsaleh vielfach auf den frommen und erbaulichen Inhalt der von ihr berücksichtigten Dokumente hinweist.[73]

Mit den hier untersuchten Dokumenten in Rollenform eng verwandt sind aufgrund ihrer Kombination von gestalterischen und textlichen Elementen ausserdem Hemden aus Stoff. Es hat sich in der Forschung durchgesetzt, derartige Kleidungsstücke als *Talisman*-Hemden zu bezeichnen.[74] Dies kommt gerade auch in den Arbeiten H. Tezcans zum Ausdruck, die sich wiederholt mit derartigen Hemden beschäftigt hat.[75] Sie bezeichnet diese Kleidungsstücke im Titel einer ihrer Untersuchungen als *tılısımlı gömlekler*.[76]

Die Problematik der Begrifflichkeit „Talisman-Hemden" (bzw. *tılısımlı gömlekler*) – sie lässt sich aufgrund der häufig ähnlichen Gestaltung der Rollen auch auf diese übertragen – besteht darin, dass damit zahllose interpretatorische *a prioris* verbunden sind. Die mit ihrer Verwendung verbundenen impliziten Annahmen lenken den Blick in eine ganz bestimmte Richtung und schliessen alternative Zugänge vorschnell aus. Wer in den vorliegenden Zusammenhängen von Talismanen redet, nimmt zumindest implizit eine Zuordnung dieser Objekte zur Magie vor.[77] Als unverfänglicher hat sich die Bezeichnung dieser Gegenstände als Amulette erwiesen.[78] Allerdings weist auch sie noch eine grosse Affinität zu magischen Vorstellungen auf.

Die soeben angestellten Überlegungen mahnen zur Vorsicht bei der Charakterisierung der hier untersuchten Gegenstände. Es fällt auch auf, dass die Übersetzungen der auf einem solchen Hemd enthaltenen Textstellen durch J. von Hammer-Purgstall einen engen Bezug zur islamischen Magie (*siḥr*) nicht wirklich nahelegen. Diese Textelemente sind weitgehend frommen und erbaulichen Inhalts.[79] Es wäre deshalb nahe-

73 Alsaleh, *Licit magic* z. B. 80–83.

74 Die UB Leipzig besitzt ein derartiges Schutzhemd (Türkenhemd, ohne Signatur), das der Verfasser am 6. Dezember 2017 untersuchen konnte; vgl. Klemm, *Ein Garten im Ärmel* 22 f.

Vgl. von Hammer-Purgstall, Ueber die gefeyten talismanischen [!] Hemden der Moslimen; Demonsablon, Notes sur deux vêtements talismaniques [!]; Atil, *Sultan Süleyman* 196–199; Maddison und Savage-Smith, *Sciences, tools and magic. Part 1: Body and spirit*, darin 117–122 (Kapitel Talismanic shirts); Tezcan, *Şifalı gömlekler*; dieselbe, *Tılısımlı* [!] *gömlekler*; Brac de la Perrière, Tuniques talismaniques [!] indiennes.

75 Diese Hemden sind mit grossem Aufwand hergestellt worden. Sie wurden angeblich im Krieg direkt auf der Haut getragen und dienten zum Schutz vor Verletzungen. Sie wurden u. a. in den Ateliers des Sultans in Istanbul angefertigt, sind aber ebenso aus Iran und Indien bekannt. Vereinzelt ist belegt, dass ihre Anfertigung mehrere Jahre dauerte. E. Atıl, *Sultan Süleyman* v. a. 196–198, hinterfragt in einer Bemerkung zu einem Belegstück allerdings die angebliche Herstellungsdauer von nahezu vier Jahren. Man habe damit wohl Bewunderung hervorrufen wollen.

Die Beteiligten dürften beim Anfertigen derartiger Schutzhemden komplexe Anweisungen und Vorsichtsmassnahmen beachtet haben, wie sie u. a. in den Werken Būnīs oder Tilimsānīs festgehalten werden. J. von Hammer-Purgstall, Über die gefeyten talismanischen Hemden 2, hebt einen Hinweis hervor, wonach vierzig Jungfrauen den Stoff für ein solches Hemd anfertigten. Die an der Herstellung derartiger Schutzmittel beteiligten Spezialisten haben zumeist über umfassende Kenntnisse der Astronomie oder der besondereren Eigenschaften der unterschiedlichsten Pflanzen verfügt (vgl. E. Atıl, *op. cit.* 196). Sie sollen vor dem Beginn ihres *opus* auch die verschiedensten Massnahmen getroffen haben, damit ihre Bemühungen von Erfolg gekrönt seien (z. B. das Einhalten von Reinheitsgeboten, das Bestimmen des für das *opus* günstigen Zeitpunkts anhand von astronomischen Berechnungen). Ausserdem fällt auf, dass derartige Spezialisten häufig eine grosse Nähe zum Sufismus aufweisen. E. Atıl (*op. cit.* 198) hält fest, dass ein Derviş Aḥmed b. Süleymān ein solches Hemd hergestellt habe (siehe dazu auch Anm. 92).

76 Indem H. Tezcan diese Hemden im Titel einer nachfolgenden Publikation als *şifalı gömlekler* („Heilungshemden") bezeichnet, zieht allerdings auch sie alternative Zugänge in Betracht: Tezcan, *Şifalı gömlekler*.

77 Für eine umfassende Diskussion des Magiebegriffs vgl. Otto, *Magie*.

78 Als Referenzwerk über Amulette gilt Budge, *Amulets and talismans*. Savage-Smith, *Science, tools and magic* 132 f. (Kapitel Amulets and related talismanic objects), äussert sich zur ungefestigten Terminologie zur Unterscheidung zwischen Amulett und Talisman (in Maddison und Savage-Smith, *Science, tools and magic*).

79 Von Hammer-Purgstall, Über die gefeyten talismanischen Hemden der Moslimen.

liegender, diese Hemden aufgrund ihrer Funktion und ihres Inhalts als „Hemden des Schutzes und der Andacht" zu definieren. Alternativ lässt sich auch die einfachere Benennung „Schutzhemden" in Betracht ziehen. Für die hier im Vordergrund stehenden Rollen gilt sinngemäss dieselbe Feststellung. Es würde sich demnach bei ihnen um Dokumente von Schutz und Andacht handeln. Diese alternative Bezeichnung erspart uns auch eine Auseinandersetzung mit der gerade im Bereich des Islams oft sehr polemisch geführten Debatte über die *šarīʿa*-rechtliche Stellung von Magie (*siḥr*).

Die Einordnung der untersuchten Dokumente in den Kontext der Magie (*siḥr*) in der bisherigen westlichen Forschung ist allerdings auch nachvollziehbar. Verschiedene Belegstücke enthalten in der Tat Elemente, die auch aus der breiten magischen Literatur bekannt sind (z. B. Brillenbuchstaben,[80] Abfolgen von Buchstaben und Ziffern[81] oder die als Salomonssiegel bekannte Zeichenfolge[82]). Ausserdem lassen sich vereinzelt Belegstücke nachweisen, die überdurchschnittlich viele sonst aus der Magie bekannte Elemente enthalten. Dazu zählt ein Dokument von eher untergeordneter Qualität aus der Thüringischen Landesbibliothek (Jena), das in einem persischen Kontext entstanden ist.[83] Zumeist ist bei der Erklärung dieser Dokumente aus der Magie heraus jedoch Zurückhaltung angezeigt. Wiederholt hat sie sich sogar als Sackgasse erwiesen. Für diese Zurückhaltung lassen sich mindestens drei verschiedene Argumente vorbringen:

a. Das Belegstück aus Basel[84] weist auf einem Abschnitt von ca. 10–12 cm Länge Abfolgen von Ziffern und Buchstaben sowie Stellen mit Brillenbuchstaben auf. Derartige Elemente sind ähnlich auch aus dem magischen Schrifttum bekannt.[85] Allerdings misst der erhalten gebliebene Teil des Basler Dokuments 8.9 m und seine ursprüngliche Länge könnte ohne weiteres 12 m erreicht haben. Es ist nicht nachvollziehbar, weshalb aufgrund des Inhalts eines Abschnitts, der gerade etwa 1 Prozent der Gesamtlänge des ursprünglichen Dokuments ausmacht, das Exemplar als Ganzes aus der Magie heraus erklärt werden soll.
b. Zweifel an einer ausschliesslichen Einordnung dieser Dokumente in magische Kontexte kommen zudem auf, da einzelne Belegstücke Angaben enthalten, wonach sie „gegen das Übel eines jeden Zauberers und einer jeden Zauberin" wirksam seien.[86] Es lässt sich zwar dahingehend argumentieren, dass hier ein Zauberer (*sāḥir*) versucht habe, ein Schutzmittel herzustellen, das noch wirksamer ist als jenes seines Magier-Kollegen und Kontrahenten. Die Formulierung allerdings, wonach dieses Dokument *gegen jeden Zauberer und jede Zaubererin* („ʿalā kulli sāḥir wa-sāḥira") wirksam sei, enthält doch eine Generalkritik an der Magie. Dieses grundsätzliche Hinterfragen des Handelns des *sāḥir* auf dem Basler Belegstück ist zwar isoliert. Es gibt aber doch Anlass dazu,

80 Vgl. dazu Canaan, Decipherment 169 (Fig. 29); Winkler, *Siegel und Charaktere* 150–167.

81 Vgl. dazu Canaan, Decipherment 152–166 (Abschnitt III. Letters and Numbers).

82 Canaan, Decipherment, 169 f. (Fig. 30A); Winkler, *Siegel und Charaktere* 114–119.

83 Vgl. dazu bereits oben bei Anm. 17 und Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek, Jena, Ms. Prov. o. 225a (beschrieben von Sobjeroi, *Handschriften* 54–55, Nr. 26).

84 Basel, Universitätsbibliothek, M III 173.

85 Basel, Universitätsbibliothek, M III 173. Vgl. Abb. 11 der Rolle unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837978 (Stand 26. April 2017).

86 Basel, Universitätsbibliothek, M III 173: Der 4. *Haykal* enthält u. a. die folgenden Bitte (Zeilen 1–4: واعيذ نفسي من شر كل ساحر وساحره [...]. – „Und ich feie mich [...] vor dem Übel eines jeden Zauberers und einer jeden Zauberin." Vgl. Abb. 4 der Rolle unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837971; Stand 21. Dezember 2016).

Siehe auch Kapitel 4.4 (Abschnitt II.C.5, bei Anm. 128–136): Ein Gebet auf dieser Rolle trägt den Titel *Li-ibṭāl as-siḥr* („Zur Entkräftung des Zaubers").

Beachte ebenso Kapitel 4.1 (bei Anm. 92): Ein nachträglicher Eintrag auf der Rückseite des Dokuments hält fest, dass es bei der Abwehr von Zauberern und Zauberinnen nützlich sei (*wa-ʿalā dafʿ šarr as-sāḥir wa-s-sāḥira*).

allgemeine Zweifel an der Berechtigung der Einordnung dieser Dokumente in die Magie anzubringen.

c. Diese Zweifel werden drittens dadurch bestärkt, dass sich die Erklärung mehrerer auf den Rollen enthaltener Figuren aus der Magie heraus als Sackgasse erwiesen hat. Am deutlichsten liess sich dies anhand einer unter dem Begriff *Šakl-i ʿayn-i ʿalī/ʿAlī* bekannten Figur aufzeigen. Sie liess sich erst sinnvoll erklären, als zu ihrer Interpretation gänzlich andere Ansätze als magische Vorstellungen in Betracht gezogen wurden.[87]

Auch R.E. Muravchick hat in ihren Auseinandersetzungen mit Schutzhemden in jüngerer Vergangenheit vor deren Charakterisierung als *magic* gewarnt.[88] Mit dem Rückgriff auf den Ausdruck *Magie* mache man sich – allenfalls bloss implizit – abhängig von den damit im Lauf der wissenschaftlichen Auseinandersetzungen im Westen entwickelten Standpunkten. Sie kritisiert, dass bei der Beschäftigung mit Magie in der islamischen Welt noch heute häufig auf die eigentlich überholten Darstellungen E. Douttés bzw. davon abhängige Untersuchungen verwiesen werde.[89] Sie spricht im Zusammenhang mit der Verwendung des Begriffs Magie bei der Analyse der Schutzhemden von einem *magic eraser*. Der Ausdruck verwische die eigentlichen Zusammenhänge nur allzu oft.[90] Ähnliche Vorbehalte lassen sich auch in Bezug auf die Einordnung der Dokumente in Rollenform ins Umfeld der Magie anbringen. Die magische Perspektive erweist sich auch daher als problematisch, da die auf diesen Schutzmitteln enthaltenen Textstellen diese Interpretation nicht wirklich stützen.

Die soeben angestellten Überlegungen heben hervor, dass bereits mit der Bezeichnung der untersuchten Dokumente bedeutende Weichenstellungen bezüglich ihrer Interpretation verbunden sind. Es erweist sich aus einer epistemologischen Perspektive als Hindernis, bei der Benennung dieser Belegstücke auf Begriffe zurückzugreifen, die gerade im Westen eine grosse Nähe zu magischen Kontexten aufweisen. Derartige Bezeichnungen versperren unter Umständen den Blick auf alternative Interpretationen unnötig. Die vorliegende Arbeit trägt diesen Vorbehalten durch die Wahl einer modifizierten Terminologie Rechnung. Indem hier einerseits von Schutzrollen bzw. Schutzhemden gesprochen wird, wird deren apotropäische Funktion in den Vordergrund gerückt. Im Fall der in dieser Arbeit primär interessierenden Rollen bietet sich aufgrund ihres zumeist frommen und erbaulichen Inhalts auch deren Bezeichnung als „Rollen der Andacht" an. Diese gegenüber der bisherigen Auseinandersetzung damit modifizierte Terminologie lässt bei der Interpretation insbesondere daher freiere Hand, als sie den Blick nicht von vornherein ausschliesslich in eine Richtung lenkt.

Die Feststellung wiederum, dass die auf den Rollen und Schutzhemden kopierten Texte zumeist frommen und erbaulichen Inhalts sind,[91] ruft zusätzliche Beobachtungen R.E. Muravchicks in Erinnerung. Sie ist bei ihren Untersuchungen darauf aufmerksam geworden, dass mehrere der von ihr untersuchten Schutzhemden von Sufis hergestellt worden sind.[92] Dies legt die Vermutung nahe,

87 Vgl. dazu unten Kapitel 6 (bei Anm. 118–184) und Nünlist, Rollen der Andacht 123–127.

88 Muravchick, *God is the best guardian*.

89 Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*.

90 Vgl. dazu Muravchick, *op. cit*. 52–86 (Kapitel 2: The magic eraser).

91 Man beachte dazu die Abschriften der auf den Blockdruck-Dokumenten enthaltenen Texte bei Schaefer, *Enigmatic charms* 53–223. In dieselbe Richtung weisen auch Y. Alsalehs Feststellungen: *Licit Magic* z. B. IV, 250, 258, 266. So wurde auf LNS 25 MS (Kuwait, Dār al-Āṯār al-islāmiyya) auch Būṣīrīs *Qaṣīdat al-Burda* kopiert. Dieser Text ist auch aus der islamischen Mystik bekannt; siehe *Licit Magic*, S. 160 f., 179, 272.

92 Muravchick, *God is the best guardian* 25 (Anm. 43); 194 mit Hinweis auf Sultan Murāds Beziehungen zur Ḫalwatiyya; 223 (Topkapı Saray 13/1177, mit Erwähnung ʿAbd al-Qādir al-Ǧīlānīs; datiert 1532); 235 (Topkapı Saray 13/1133, angeblich 972/1564 durch den Derwisch Aḥmad b. Sulaymān angefertigt, siehe Anm. 75. Schluss); 239 (Topkapı Saray 13/1164: 1575 vom Mawlawiyya-Derwisch Sinan Dede für Murād III. angefertigt).

dass auch die Dokumente in Rollenform unter Sufis und mit ihren Auffassungen eng verbundenen Gläubigen beliebt waren.

1.3 Zu den Abhängigkeiten zwischen Magie (*siḥr*) und Mystik (*taṣawwuf*)

Es ist allerdings nicht gänzlich abwegig, dass die westliche Forschung die hier untersuchten Rollen wiederholt aus der islamischen Magie (*siḥr*) heraus erklärt hat. Denn die engen Verbindungen zwischen den für ihre Frömmigkeit und innige Gläubigkeit verehrten Sufis und Vertretern der islamischen Magie sind bekannt. Sufis üben oft auch in der Regel den Magiern zugeschriebene Handlungen aus. Sie zeichnen sich jedenfalls durch eine grössere Offenheit gegenüber magischen Vorstellungen aus, als dies auf Vertreter der traditionalistisch orientierten islamischen Theologie zutrifft. P. Lory ist diesen innern Abhängigkeiten zwischen Magie und Mystik in einem Artikel nachgegangen:[93]

P. Lory hebt einleitend definitorische Aspekte hervor und macht darauf aufmerksam, dass die Magie zu den Geheimwissenschaften (*ʿulūm ḫāfiya, ʿulūm bāṭiniyya*) zähle. Der Begriff sei in der islamischen Welt erst in jüngerer Vergangenheit aus dem Westen übernommen worden und gehe letztlich auf Agrippa von Nettesheims (1486–1535) *De occulta philosophia* zurück. Er umfasse ganz unterschiedliche Wissensbereiche; dazu zähle neben Alchemie, Astronomie und Wahrsagekunst u. a. auch die Magie. Das Arabische kenne zur Bezeichnung dieser Einzeldisziplinen eine breite Terminologie. Der Begriff Wissenschaft werde durchaus zu Recht verwendet, handle es sich doch um klar und umfassend strukturierte Lehren.[94] Wenn diese Wissenschaften als geheim charakterisiert würden, bringe dies einerseits zum Ausdruck, dass es sich um diskrete, versteckte Lehren handle, die den breiten Massen verschlossen bleiben sollen. Anderseits ergebe sich aus dieser Bezeichnung auch, dass sie nicht Teil des allgemein anerkannten wissenschaftlichen Kanons bildeten und an den Rand des Denkbaren verwiesen würden. Der traditionalistisch geprägte Islam sei diesen Lehren mit derselben Feindseligkeit begegnet, wie dies im Westen die katholische Kirche getan habe.

Die muslimischen Theologen (*ʿulamāʾ*) können die tatsächliche Existenz und Wirksamkeit magischer Praktiken (*siḥr*) nicht in Abrede stellen, sprechen sich doch mehrere Koranstellen zu deren Gunsten aus.[95] Am deutlichsten lässt sich dies anhand von Moses' Begegnung mit den Magiern an Pharaos Hof aufzeigen.[96] Allerdings ist alles Magische stets mit der Gefahr des Polytheismus (*širk*) verbunden. So empfiehlt Ġazzālī (gest. 1111) dem frommen Muslim, sich von derlei Wissen fernzuhalten. Es könne zwar nützlich sein, sei aber im allgemeinen mit vielen Gefahren verbunden. Die muslimischen Religionsgelehrten vertreten in dieser Angelegenheit allerdings keine geschlossene Position. So ermuntert z. B. Faḫr ad-Dīn Rāzī (gest. 1209) jeden wahren Gelehrten dazu, sich um diese Wissenschaften zu bemühen.[97] Gewiss ist ausserdem, dass die entscheidenden Debatten unter den Gelehrten die rasche Verbreitung dieser Praktiken unter den Muslimen bzw. das Weiterpflegen entsprechender vorislamischer Vorstellungen nicht verhindern konnten.

Zwar lässt sich im Lauf der historischen Entwicklungen wiederholt eine grosse Nähe zwischen Sufismus und Geheimwissenschaften erkennen. Allerdings handelt es sich dabei nicht um eine zwangsläufige Abhängigkeit. Ein Gelehrter kann sich durchaus mit Magie, Alchemie oder Astrologie befassen, ohne einer mystischen Bruderschaft anzugehören oder sich überhaupt für die Spiri-

93 Lory, Soufisme et sciences occultes.

94 Für eine Übersicht über die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam vgl. Ullman, *Die Natur- und Geheimwissenschaften*.

95 Vgl. für eine Zusammenstellung der Koranstellen zur Magie Macdonald, Siḥr, in *EI*[1].

96 Vgl. *Koran*, Q 20:57–73.

97 Lory, *loc. cit.* 186 (Anm. 5), verweist auf die Übersetzung von Rāzīs Standpunkt in Lagarde, *La magie arabe* 87–94.

tualität der Sufis zu interessieren. Auch lässt sich umgekehrt festhalten, dass man sich sehr wohl dem Sufismus anschliessen kann, ohne über übernatürliches Wissen oder Fähigkeiten zu verfügen. Dennoch lassen sich die engen Abhängigkeiten zwischen Sufismus und Magie nicht übersehen, die sich im Lauf der Geschichte ausgebildet haben.

Die frühen muslimischen Mystiker des 8.–9. Jh. haben als fromme Asketen gelebt. Zu dieser Zeit waren die Geheimwissenschaften noch deutlich als missliebige Überbleibsel aus der vorislamischen Zeit (*ǧāhiliyya*) zu erkennen. Selbst die Geschichtsgelehrten und Theologen konnten nur schwer zwischen dem durch göttliche Gnade gewirkten Wunder (*muʿǧiza, karāma*) und dem Werk des Magiers unterscheiden. Der breiten Bevölkerung fiel diese Abgrenzung noch schwerer. Jedenfalls machte sie keinen Unterschied zwischen diesen beiden Wirkungsweisen, also zwischen *muʿǧiza* und *karāma* einerseits und *siḥr* anderseits.

Historisch betrachtet ist die Entwicklung komplex. Es lässt sich festhalten, dass die Abgrenzung zwischen den reinen Mystikern und den Spezialisten für Geheimwissenschaften vage ist. Jedenfalls sind den Sufis bereits im 9. Jh. unterschiedliche Wundertaten zugeschrieben worden. Da die grossen Mystiker aber darum bemüht waren, in Einklang mit dem traditionalistisch orientierten Islam zu leben und keine prophetischen Würden beanspruchten, betonten sie den Unterschied zwischen *muʿǧiza* (Machtwunder, Prophetenwunder) und *karāma* (Huldwunder).[98] Allāh gewährt die Huldwunder seinen frommen Dienern (*walī*, Pl. *awliyāʾ*) punktuell.[99]

Diese Vorbehalte konnten allerdings nicht verhindern, dass sich die Abgrenzungen zwischen Mystik, übernatürlichen Phänomenen und den Geheimwissenschaften v. a. im Bewusstsein der breiten Bevölkerung verwischten. P. Lory jedenfalls hält fest, dass die anfänglich verpönten magischen Praktiken und Wahrsagekünste nach und nach an Wertschätzung, ja sogar Heiligkeit, gewannen. Unter den Sufis setzt sich die Auffassung durch, dass sich im Wirken des Heiligen (hier: *walī*, Pl. *awliyāʾ*) das Tun und Handeln des Propheten verlängere. Auch gilt der *walī* als Bewahrer eines verborgenen Wissens, das Muḥammad auf esoterische Art und Weise nur auserwählten Schülern habe zukommen lassen. Nur dieser kleine Kreis von Adepten habe den eigentlichen Sinn des Islams erfasst. Vor diesem Hintergrund lassen sich die Geheimwissenschaften als Teil dieses esoterischen Wissens erklären und gewinnen somit heilige Legitimität. Gemäss dieser Sichtweise hätten die Engel dieses Wissen den bedeutenden Gesandten offenbart. Die Sufiheiligen (*walī*) wiederum hätten das Privileg und die Pflicht, dieses Wissen zugunsten der breiten Bevölkerung auszuüben.[100] Es zeigt sich hier, dass das okkulte Handeln und Wissen nicht mehr aus einem willkürlichen Akt Gottes resultieren, sondern dem Adepten im Rahmen eines Initiationserlebnisses verliehen werden. In diesem Rahmen verleiht Gott seinem Schützling auch die *baraka* (Segenskraft).

Zum Verständnis der Bedeutung der Geheimwissenschaften im Islam ist ausserdem auf die besondere Rolle der Schia bei deren Überlieferung zu verweisen. Wenn die schiitischen Imame auch ihrer politischen Macht verlustig gegangen waren, setzte sich in Iran und Iraq ab dem Ende des 1./7. Jh. doch die Auffassung durch, dass sie über esoterisches Wissen verfügten, das in Geheimschriften festgehalten ist. Es umfasste neben der Wahrsagekunst u. a. auch die Magie und Alchemie. So soll Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq (6. Imam, gest. 765) eine bedeu-

98 Zur Unterscheidung vergleiche auch Meier, Sufik und Kulturzerfall 107; ders., Zur Biographie Aḥmad-i Ǧām's 162 f.; ders., *Naqšbandiyya. II. Kraftakt und Faustrecht* 249; Schimmel, *Mystische Dimensionen* 292 f. Siehe auch folgende Anm.

99 Vgl. dazu Sarrāǧ, *Schlaglichter über das Sufitum* 449–465 (Gramlich); weitere Quellenverweise bei Lory, *op. cit.* 187 (Anm. 3).

100 Idris (Henoch) wird mit der Alchemie in Verbindung gebracht. Yūsuf beherrschte die Traumdeutung (Oneiromantie). Salomon wiederum galt als Bezwinger der *ǧinn*, und Jesus war für seine Heilkünste geschätzt. Vgl. Lory, *op. cit.* 188.

tende Rolle bei der Entstehung des Ǧābir b. Ḥayyān zugeschriebenen Korpus über Alchemie gespielt haben.[101] Die ausserordentlichen Kenntnisse der Imame und ihre Fähigkeiten waren nicht einfach das Resultat eines göttlichen Gnadenakts, sondern erklären sich unmittelbar aus ihrer Rolle als Vertreter göttlicher Macht auf Erden. Diese aus der Schia bekannten Auffassungen fanden im Lauf des 3./9. Jh. Aufnahme in den sunnitisch geprägten Sufismus. Die grossen Sufimeister verstanden ihre Rolle zunehmend als jene der Nachfolger des spirituellen Wirkens des Propheten.

P. Lory erläutert die Ambiguität zwischen Magie und Sufismus in der frühen Zeit (3.–4./9.–10. Jh.), indem er auf das Schicksal Ḥallāǧs (hingerichtet 922) verweist. Seine Lehre war im Vergleich mit den Positionen anderer Mystiker eigentlich nicht besonders radikal. Allerdings betätigte sich Ḥallāǧ im Gegensatz zu andern Sufis auch als Prediger und Wunderwirker. Er konnte Gedanken lesen, Krankheiten heilen oder Nahrung im Überfluss aus seinem Ärmel hervorzaubern. Es war in erster Linie sein wundersames Wirken, das ihm zum Verhängnis wurde.[102]

Die Situation erfuhr ab dem 6./12. Jh. eine grundlegende Veränderung, als sich die Sufis in Bruderschaften (*ṭarīqa*, Pl. *ṭuruq*) zu organisieren begannen und ihren sozialen Einfluss ausbauten.[103] Diese Bruderschaften legitimierten sich durch Überlieferungsketten (*silsila*), die im Idealfall auf Muḥammad zurückgehen. Sie entwickelten eine spirituelle Hierarchie, an deren Spitze der *quṭb* (Pol) steht. Die Angehörigen dieser spirituellen Hierarchien (*walī*, Pl. *awliyāʾ*) leiteten die weltlichen Angelegenheiten in Übereinstimmung mit den göttlichen Anweisungen. Sie legten für die Menschen Fürsprache (*šafāʿa*) ein und wandten den göttlichen Zorn kraft ihrer Heiligkeit von ihnen ab. Die Sufitexte weisen darauf hin, dass diese Heiligen zurückgezogen oder sogar gänzlich *incognito* lebten. Ihre Anhänger betrachteten nun aber die grossen Sufimeister als Pol (*quṭb*) oder zumindest als einen von dessen Beisitzern.

In einem derartigen Verständnis des spirituellen Lebens liess sich das Ausüben der Geheimwissenschaften durch die grossen Meister auf natürliche Art als Resultat ihrer Initiation und des dabei erhaltenen Wissens erklären. Es stellt auch einen positiven Aspekt des Wirkens der *awliyāʾ* Gottes dar. Dieses Phänomen entfaltet in Krisensituationen eine bedeutende Wirkung.

Dieses charismatische und thaumaturgische Wirken im Umfeld der Sufibruderschaften trug massgeblich zum sozialen Zusammenhalt angesichts der mannigfaltigen Erschütterungen der muslimischen Gesellschaften im Nachgang des Mongolensturms bei (Fall Alamuts: 1256; Fall Bagdads: 1258). In diesem Zusammenhang spielen überdies die Wanderbewegungen von Derwischen aus Zentralasien nach Anatolien eine Rolle. Mehrfach ist darauf hingewiesen worden, dass die Vorsteher der Derwischorden eine bedeutende Rolle bei der allmählichen Islamisierung der turkomongolischen Einwanderer und der Bewohner der zentralasiatischen Steppen spielten.[104] Es zeigt sich, dass der volkstümliche Sufismus der Derwische die Integration des magisch geprägten Brauchtums aus dem Schamanismus, wie er sich gerade in Zentralasien noch lange halten konnte, in einen vermehrt traditionalistisch orientierten Islam erleichterte.[105]

Vor diesem Hintergrund haben okkulte Praktiken Eingang ins Leben der Bruderschaften gefunden. Es mag zwar naheliegend sein, zwischen dem magischen Handeln eines richtigen Sufis und jenem eines Berufsmagiers zu unterscheiden. In der Realität lässt sich diese Unterscheidung aber kaum vornehmen, beriefen sich doch zahlreiche professionelle Magier und Wahrsager auf Überlieferungen aus dem Umfeld der Sufis. P. Lory illustriert dies anhand des Überlieferungsstrangs, auf den sich der bekannte Magier Aḥmad al-Būnī

101 Vgl. die Hinweise bei Lory, *op. cit*. 188.

102 Vgl. die Quellenverweise bei Lory, *op. cit*. 189 (Anm. 1).

103 Vgl. Trimingham, *Sufi orders* 1–30; siehe ausserdem Knysh, *Islamic mysticism* 169–179, v. a. 172–179; danach folgen bei Knysh Hinweise auf einzelne *ṭarīqas*.

104 Kreiser und Neumann, *Kleine Geschichte der Türkei* 61 f.

105 Lory, *op. cit*. 190.

(gest. 1225) in seinen Ausführungen zur Buchstabenmagie und zur talismanischen Magie am Ende seiner Abhandlung *Šams al-maʿārif* stützt. Er enthält die Namen der grossen Vertreter der Religion (*pensée religieuse*) und der islamischen Mystik. Allerdings fehlen Hinweise darauf, dass Būnī selbst Mitglied eines mystischen Ordens war.[106]

Für die breite Bevölkerung war es sodann ein untrügerisches Merkmal, dass jemand zu den auserwählten *awliyāʾ* zählt, wenn er auch über okkulte Fähigkeiten verfügt. Es bestand grundsätzlich die Möglichkeit, auch ohne Initiation durch einen menschlichen Meister den Status eines Heiligen zu erlangen. Beim Initiator kann es sich in diesem Fall um einen Propheten, einen bereits seit langem verstorbenen Sufi oder einen Engel handeln, der dem Adepten im Traum oder in einer Vision erscheint. Diese Möglichkeit trägt zusätzlich zur Verwirrung bei und lässt die Abgrenzungen zwischen Sufismus und Magie als durchlässig erscheinen.

Die eigentlichen okkulten Wissenschaften (z. B. Astrologie, Anfertigen von Talismanen, Alchemie) waren in dieser Hinsicht in ganz unterschiedlichem Ausmass betroffen. Ohnehin bezogen sich die Anfragen der Angehörigen aus der einfachen Bevölkerungen v. a. auf ihre Sorgen im Alltag. Dazu zählen das Heilen körperlicher Krankheiten, materielles Wohlergehen und Schwierigkeiten in der Liebe. Es zeigt sich somit auch, dass die Sufimeister v. a. mit dem Anfertigen von Talismanen und Vorhersagen der Zukunft befasst sind. Die angewandten Verfahren unterscheiden sich mit der fortschreitenden Islamisierung von den aus der antiken Magie übernommenen Vorstellungen. Die koranische Offenbarung gewinnt im Rahmen der gepflegten Praktiken an Bedeutung.[107]

Zwar kommt dem unter dem Begriff *Marabutismus* aus Nordafrika und dem Sudan bekannten Phänomen im Zusammenhang mit den hier im Vordergrund stehenden Dokumenten in Rollenform keine Bedeutung zu. Da sich aber im Marabutismus die Synthese zwischen Magie und Sufismus besonders gut ausbilden konnte, sei hier dennoch auf dieses Phänomen hingewiesen: Der Sufimeister, der seine Schüler auf dem Pfad (*ṭarīqa*) zur Vereinigung mit Gott anleitet und ihnen Riten, Gebete und asketische Übungen aufträgt, ist in diesem Umfeld zugleich Hersteller von Talismanen, Heiler und Wahrsager. Ausserdem wirkt er als Schiedsrichter, Vorsteher seiner Gemeinschaft und übt häufig politischen Einfluss aus. Oft fühlen sich ihm nicht nur seine eigentlichen Schüler zu Gehorsam verpflichtet, sondern ganze Regionen und soziale Gruppierungen schliessen sich ihm an. Diese Integration der Magie in die Religion, die Mystik und das Sozialleben beschränkt sich bei weitem nicht auf das muslimische Afrika. Sie lässt sich in modifizierter Form auch anderswo beobachten. In den Augen der breiten Massen saugt der Sufiheilige, der das im Koran offenbarte göttliche Wort oder auch Gebete unablässig wiederholt, die göttliche *baraka* in sich auf. Dank seiner Heiligkeit (*walāya*) verfügt er über ausserordentliches Wissen und kann Wunder wirken. Vor diesem Hintergrund erstaunt nicht, dass man sich ihn zum religiösen Vorbild oder politischen Vorsteher aussucht. Diese Abhängigkeiten sind auch im Rahmen der vorliegenden Untersuchung relevant.

P. Lory schliesst seine Überlegungen, indem er dem Ausüben okkulter Praktiken im Umfeld des Sufismus die drei folgenden Bedeutungen zuschreibt:[108]

a. Aus sozialer Perspektive hat das Wunderwirken der Mystiker das kollektive Vorstellungsvermögen im Volksislam massgeblich beeinflusst. Der Sufiheilige setzt sich für den Aus-

106 Lory, *op. cit.* 190 (Anm. 2), mit Verweis auf seinen Artikel La magie des lettres dans le *Shams al-maʿārif* d'al-Bûnî 97 ff. Man beachte auch, dass Būnī mehrfach Läuterungsriten beschreibt, wie sie gerade aus dem Sufismus bekannt sind (La magie des lettres 105).

107 Lory, *op. cit.* 192. Gerade auch C. Hamès spricht in seinen Arbeiten von einem *usage talismanique* des Korans. Er meint damit, dass Zitate aus dem Koran die Schutzwertigkeit der damit versehenen Objekte erst begründen bzw. bedeutend erhöhen. Auch er rückt derartige Objekte damit in die Nähe von magischem Gedankengut. Hamès, *Coran et talismans*.

108 Lory, *op. cit.* 193 f.

gleich, manchmal sogar die Rache, des kleinen Mannes ein, der unter der Härte seines Schicksals leidet und sich mit dem Unverständnis der Herrschenden für seine Schwierigkeiten konfrontiert sieht. Der Sufiheilige verteilt auf wundersame Weise Nahrung, heilt die schlimmsten Krankheiten, befördert den ungerechten Herrscher zu Tode, indem er ihm ein einziges Wort entgegenschleudert oder einen bösen Blick zuwirft. Wenn dieser Heilige auch über schier unglaubliche Macht verfügt, lebt er doch in Armut.

b. Für die Sufis selbst, die ihrer Bruderschaft in unterschiedlicher Form verbunden sind, sind das übernatürliche Wissen und die Machtfülle ihres Meisters der unwiderlegbare Beweis dafür, dass der mystische Pfad Zugang zu andern Dimensionen des Daseins vermittelt. So lassen sich die aus der Rifāʿiyya bekannten Kasteiungen dahingehend verstehen, dass die subtile Geistigkeit die feste Körperlichkeit besiegt hat.[109]

c. Gemäss den Darstellungen in schriftlichen und mündlichen Quellen hat die aus der Kenntnis der okkulten Gesetze resultierende Mächtigkeit für die Sufimeister selbst noch eine zusätzliche Dimension. Kraft seiner Heiligkeit befindet sich der *šayḫ* in einer paradoxen Situation: Er ist einerseits in der Lage, uneingeschränkt Wunder zu wirken. Er kann nach Belieben den Tod herbeiführen oder zum Leben erwecken und sich zugleich gänzlich dem göttlichen Willen unterordnen. Für ihn ist jeglicher Gegensatz aufgehoben. Ebenso wie das individuelle Bewusstsein des Sufis im Zustand der mystischen Vereinigung in Gott aufgeht, ebenso stellen sein Wille und seine Macht die strikte Verlängerung des Willens und der Macht Gottes dar. Er hat somit Anteil an der Fortsetzung des göttlichen Schöpfungsakts. Der Sufimeister ist in einem gewissen Sinn das Organ Gottes auf Erden. P. Lory schliesst seine Ausführungen mit der Bemerkung, dass die Magie unter diesen Voraussetzungen keine Hilfswissenschaft mehr darstellt, die ausschliesslich nützliche, aber moralisch fragwürdige Ziele verfolgt. Sie wird vielmehr zu einem der Hauptmittel, durch die Gott die Welt verändert.[110]

Für die vorliegende Untersuchung sind P. Lorys Überlegungen insofern relevant, als sie die grosse Nähe von Magie und Mystik hervorheben. Sie sollen im vorliegenden Kontext dahingehend modifiziert werden, dass sich mystisch orientierte Gruppierungen durch eine grössere Offenheit gegenüber magischen Vorstellungen auszeichnen, als dies auf andere Kreise, insbesondere die traditionalistisch orientierten Religionsgelehrten, zutrifft. Jedenfalls legen es die Resultate der vorliegenden Arbeit nahe, dass die Dokumente in Rollenform primär im Umfeld mystischer Gruppierungen und mit ihnen verwandter Organisationen entstanden sind. Diese Gruppierungen zeichnen sich oft durch heterodoxe Neigungen aus. Die entsprechenden Kreise werden später präzisiert.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen erklärt die vorliegende Untersuchung die untersuchten Dokumente in erster Linie aus Auffassungen heraus, die in mystisch orientierten Kreisen und weiteren mit ihnen verwandten Gruppierungen vertreten wurden. Sie tut dies in bewusstem Gegensatz zur bisherigen westlichen Forschung. Im Vordergrund stehen Bezüge zu Derwischorden, *Futuwwa*-Bünden, *Aḫī*-Gruppierungen oder den später daraus hervorgegangenen Handwerksgilden (*ṣinf*, Pl. *aṣnāf*). Diese Umfelder zeichneten sich durch ihre grössere Offenheit gegenüber Vorstellungen aus, die im traditionalistisch geprägten Islam verpönt waren. Dies trifft gerade in Bezug auf die Magie zu. Eine vorwiegende Erklärung der

109 Die Angehörigen der Rifāʿiyya sind dafür bekannt, dass sie bei ihren ekstatischen Riten z. B. über das Feuer gehen, glühende Kohlenstücke verschlucken oder sich Spiesse in den Körper stecken.

110 Lory, *op. cit.* 194.

hier zu untersuchenden Dokumente in Rollenform aus der islamischen Magie heraus, liefe aber darauf hinaus, den sekundären Zugang auf Kosten ihrer primären Funktion als Dokumente von Schutz und Andacht in den Vordergrund zu rücken.

KAPITEL 2

Zum historischen Hintergrund

Die frühesten belegbaren Dokumente von der hier untersuchten Art stammen aus dem 14. Jh. Ältere Belegstücke sind nicht erhalten. Es ist allerdings unwahrscheinlich, dass nach 1300 wie aus dem Nichts heraus Rollen von jenem hohen kunsthistorischen Wert angefertigt werden, wie sie hier vorgestellt werden. Diese Tradition ist bis in die jüngere Vergangenheit in unterschiedlichen Kontexten in modifizierter Form weitergepflegt worden. Die Staatsbibliothek Berlin besitzt eine Rolle, die angeblich um 1970 in Syrien hergestellt worden ist.[1]

Die Ausführungen in diesem Abschnitt beleuchten im Sinn eines Abrisses die machtpolitischen Entwicklungen in der islamischen Welt zwischen ca. 1200 und 1800, insofern sie für die Kontextualisierung der untersuchten Dokumente relevant sind. Die soziopolitischen Konstellationen werden in einem nächsten Schritt angesprochen (vgl. Kapitel 3).

Für die Einordnung der frühen Belegstücke sind die Verhältnisse im Osten der islamischen Welt zwischen ca. 1250 und 1500 von Bedeutung. Im Vordergrund stehen die Entwicklungen in einem Städtedreieck mit den Eckpunkten Konya, Tabriz und Bagdad. Frühe Dokumente in Rollenform dürften in dieser Region und ihrem weiteren Umfeld entstanden sein.

Am Anfang dieser Periode stehen der Einfall der Mongolen und der Sturz des Abbasiden-Kalifats (Fall Bagdads: 1258). Nach der Entdeckung des direkten Seewegs nach Indien durch Vasco da Gama (1497–1498) büsst die Region um 1500 ihre geostrategische Bedeutung ein.[2] Diese Gegend, insbesondere Iran und Zentralasien, wird dadurch vom internationalen Handel abgeschnitten. Die Konsequenzen waren in den beiden an der Seidenstrasse gelegenen Städten Tabriz und Samarkand deutlich spürbar. Die veränderten Gegebenheiten dürften indirekt dazu beigetragen haben, dass es den Safawiden 1501 gelang, die Macht in Iran zu übernehmen.[3] Kurz nach 1500 erlischt ausserdem die Dynastie der Mamluken, die die Verhältnisse im Nahen Osten zwischen 1250 und 1500 massgeblich geprägt hatte.[4] Die Osmanen gliedern das zuvor mamlukische Syrien 1516 und Ägypten, das mamlukische Kernland, 1517 in ihr Reich ein. Überdies etablieren die Mogulen nach 1500 ihre Macht auf dem Indischen Subkontinent.[5]

Im hier interessierenden Städtedreieck sind die Nachwirkungen des Mongolensturms um 1300 noch deutlich zu spüren. Dies machte sich in einer grossen politischen Instabilität und sozialen Unrast bemerkbar.[6] Im Süden dieses Dreiecks machten die in Ägypten und Syrien etablierten Mamluken ihre Machtansprüche geltend. Es gelang ihnen, den Vormarsch der Mongolen 1260 bei ʿAyn Ǧālūt zu stoppen. Die Mongolen zogen sich darauf aus Syrien zurück. Die beiden grossen Ayyubiden-Prinzipate Aleppo und Damaskus gerieten zu jener Zeit unter mamlukische Kontrolle. Die drei kleineren Herrschaftsgebiete Homs, Hama und Karak in Syrien konnten ihre Unabhängigkeit vorerst bewahren.[7]

Im Westen dieser zwischen Konya, Tabriz und Bagdad gelegenen Grossregion stellte das christliche Byzanz um 1300 weiterhin einen bedeutenden Einflussfaktor dar. Zwar waren die Türkisierung und Islamisierung Anatoliens bereits 1071 in

1 Vgl. Kapitel 7.2, Anm. 43.

2 Vgl. zur Frage auch Mazzaoui, *Origins of the Safawids* 15. M. Mazzaoui datiert die Entdeckung dieses Seewegs ins Jahr 1496.

3 Die Dynastie der Safawiden ist in Iran von 1501–1722 an der Macht.

4 Die Mamluken kontrollierten Ägypten von 1250–1517.

5 Die Mogulen waren von 1526–1858 an der Macht.

6 Mazzaoui, *Origins* 13.

7 Vgl. Holt, Mamlūks: I. Political history, in *EI*[2].

© TOBIAS NÜNLIST, 2020 | DOI:10.1163/9789004429154_003
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY-NC-ND 4.0 license.

Gang gekommen, als die Seldschuken unter Alp Arslan[8] dem byzantinischen Kaiser Romanos IV. Diogenes in Manzikert eine Niederlage zugefügt hatten. Byzanz verlor danach die Kontrolle über das innere Kleinasien. Die Christen konnten sich jedoch in Trapezunt (Komnenen) noch längere Zeit und in Armenien bis heute halten. Sie herrschten ausserdem weiterhin über Konstantinopel, das ihre Hauptstadt war und erst 1453 unter Meḥmed II. (reg. 1444–1446 und 1451–1481) in die Hände der Osmanen fiel.[9]

Die Niederlage der Byzantiner in Manzikert leitete die Einwanderung der Turkmenen nach Anatolien ein. Dies führte zu einer deutlichen Veränderung der ethnischen Zusammensetzung der ortsansässigen Bevölkerung.[10] Die Seldschuken waren ursprünglich am Aralsee in Zentralasien beheimatet. Sie herrschten nach ihrem Einfall über bedeutende Teile Irans. Die oghusisch-türkischen Rūm-Seldschuken machten sich 1077 von den Gross-Seldschuken unabhängig und kontrollierten fortan weite Teile Anatoliens (Rūm). Das Zentrum ihres Reichs befand sich in Konya.[11] Die Rūm-Seldschuken gerieten allerdings nach der Schlacht am Köse Dağ (1243)[12] ihrerseits in die Abhängigkeit der mongolischen Īlḫāniden. Das Reich der Rūm-Seldschuken löste sich 1307 endgültig auf.[13]

Auf der Ostseite dieses Städtedreiecks wiederum regierten um 1300 die soeben kurz erwähnten Īlḫāniden. Sie waren im Nachgang zum Mongolensturm an die Macht gekommen und aus den mongolischen Eroberern selbst hervorgegangen. Ihre Hauptstadt befand sich zuerst in Marāġa.[14] Später richteten sie sich in Tabriz und danach in Sulṭāniyya ein, das etwa 100 km westlich von Qazwin liegt. Die Īlḫāniden spielten eine massgebliche Rolle in den weiteren Entwicklungen in der Region. Es zeigt sich überdies, dass die in dieser Gegend zwischen 1250 und 1500 festzustellenden Veränderungen später ein Echo in den Reichen der Safawiden und der Osmanen finden und die dortigen Verhältnisse prägten. Diesen Nachwirkungen wird im Rahmen der Untersuchungen der sozio-politischen Implikationen besondere Aufmerksamkeit geschenkt (Kapitel 3).

Die vorangehenden Ausführungen hielten die Eckpunkte der Veränderungen in dieser Gegend fest. Die weitere Darstellung hebt einzelne Aspekte eingehender hervor.

2.1 Vom Einfall der Mongolen bis zum Auftreten Timurs in Iran (1381)

Der Einfall der Mongolen hatte den Osten der islamischen Welt in seinen Grundfesten erschüttert und war mit grossen Verheerungen verbunden. Die Forschung thematisierte die Zerstörungswut immer wieder, mit der die Mongolen unter Čingiz-Ḫān (reg. 1206–1227) in die islamische Welt einfielen. Diese Eindringlinge hatten sich in Khorasan (NW-Iran) schon kurz nach 1200 bemerkbar gemacht und Angst und Schrecken verbreitet.[15] Das einst blühende Nayšāpūr wurde bei ihrem Einfall arg in Mitleidenschaft gezogen.[16]

Die mongolischen Eroberer traten auch in Westiran schon deutlich vor dem Fall der Festung Alamut (1256) in Erscheinung. Sie waren im Win-

8 Alp Arslan war von 1063–1072 Sultan der Gross-Seldschuken. Siehe zu ihm Mallett, Alp Arslan, in *EI*³.

9 Kreiser und Neumann, *Kleine Geschichte der Türkei* 93 f. Vgl. zu den Entwicklungen am ausführlichsten Vryonis, *Decline*.

10 Vgl. zur Frage auch eingehender unten Anm. 63. Manzikert ist nördlich des Vansees gelegen.

11 Vgl. Bosworth, Saldjukids – The Saldjuks of Rum, in *EI*²; ders., *New Islamic dynasties* 213 f. (Nr. 107).

12 Der Köse Dağ liegt bei Sivas.

13 Kreiser und Neumann, *Kleine Geschichte der Türkei* 47; Bosworth, *New Islamic dynasties* 214.

14 Marāġa liegt etwa 80 km südlich von Tabriz.

15 Gronke, *Geschichte Irans* 49–59. Ausführlich behandelt diese Zusammenhänge Spuler, *Geschichte der Mongolen*; ders., *Die Mongolenzeit*.

16 Vgl. Honigmann und Bosworth, Nīshāpūr, in *EI*²: „In 618/1221 the Mongols under Činghiz Khān sacked the city completely (see Djuwaynī-Boyle, i, 169–178). Although Nīshāpūr's palmiest days were ended by the Mongol devastations, it soon revived from the effects of these."

ter 617/1220–1221 zum ersten Mal vor den Mauern von Tabriz aufgekreuzt und erst nach der Bezahlung eines Lösegelds wieder abgezogen. Die Eindringlinge kehrten im folgenden Winter und 621/1224 vor die Stadt zurück. Zwischen 1225 und 1231 konnte der Ḫwārazm Šāh Ǧalāl ad-Dīn Tabriz vor weiteren Angriffen bewahren. Als sich aber Ǧalāl ad-Dīn 628/1231 aus Aserbaidschan zurückzog, eroberten die Mongolen die gesamte Provinz mit ihrer Hauptstadt. Ǧurmaġun Noyin, der Anführer (*malik*) der Mongolen, auferlegte der Stadt Tabriz bedeutende Tributleistungen an den mongolischen Grosskönig Ögedey. Unter Güyük lag die Herrschaft über Arrān und Aserbaidschan in den Händen von Malik Ṣadr ad-Dīn, einem persischen Verbündeten der Mongolen.[17]

Bei ihrem Marsch gegen Westen eroberten die Mongolen ausserdem die Festung Alamut in der Nähe von Qazwin (1256). Die Burg hatte zuvor als uneinnehmbar gegolten. Alamut war der Hauptsitz der schiitisch orientierten Ismaeliten.[18] Zwei Jahre danach nahmen die Mongolen unter Hülegü Bagdad ein (1258) und versetzten den seit längerem dahinserbelnden Abbasiden den Todesstoss. Der Einfall der Mongolen stellte für die islamische Welt einen Schock dar. Er führte zur Bildung eines Reichs, das sich vorübergehend von China bis ans Mittelmeer erstreckte. Die mongolischen Truppen hatten mutmasslich eine Stärke von 700'000–800'000 Mann.[19] Die Eroberer setzten sich durch, indem sie systematischen Terror ausübten. Sie zerstörten jene Orte, die sich ihnen nicht freiwillig ergaben.

Der Fall Bagdads hinterliess physische und psychische Wunden, die sich noch im ganzen 14. und 15. Jh. bemerkbar machten. Erst die Mamluken können dem Vormarsch der Mongolen bei ʿAyn Ǧālūt Einhalt gebieten (Nordpalästina; 658/1260).[20] Sie verhindern damit, dass die Eroberer in ihr Kernland Ägypten und weiter in Richtung Afrika vordringen. Die mit dem Mongoleneinfall verbundenen Erschütterungen und Umwälzungen waren aber auch in Ägypten spürbar. In Iran, Ostanatolien und Nordmesopotamien war die Destabilisierung einfach viel deutlicher wahrnehmbar. Der Sieg der Mamluken in ʿAyn Ǧālūt hatte auch zur Folge, dass Ägypten, Syrien und die Gegend am Roten Meer unter mamlukischer Kontrolle und damit sunnitischem Einfluss blieben.[21]

Die Mongolen hatten sich zur Zeit ihres Einfalls in die islamische Welt noch nicht zum Islam bekehrt. Sie pflegten vielmehr weiterhin einen schamanistisch ausgerichteten Buddhismus, wie er ihnen aus ihrer zentralasiatischen Heimat vertraut war. Für die Īlḫāniden selbst gelten ähnliche Feststellungen.[22] Ab 1280 wandten sie sich aber zunehmend dem Islam zu, der in den von ihnen eroberten Gebieten dominierte. Die Īlḫāniden waren in religiösen Fragen Opportunisten. Von Ülǧäytü (Ulǧaytū, reg. 1305–1316) ist bekannt, dass er zuerst schamanistischen und buddhistischen Praktiken anhing. Er bekehrte sich jedoch später zum Christentum und danach zum Islam. Am Ende seines Lebens lavierte er zwischen Sunnismus und Schiismus.[23] Diese mehrfachen Abhängigkeiten in Glaubensfragen sind indirekt auch bei der Auseinandersetzung mit den Dokumenten in Rollenform von Bedeutung.

Die Mongolen zogen nach der Einnahme Bagdads unter Hülegü nach Aserbaidschan und liessen sich in Marāġa nieder (ca. 80 km südlich von Tabriz).[24] Sie kämpften darauf gegen Berkes Truppen, die ihnen 661/1263 im Nordkaukasus eine Niederlage zufügten. Hülegü kehrte danach nach Tabriz zurück und richtete unter den Händlern aus

17 Vgl. Minorsky und Bosworth, Tabriz, 1. Geography and history, in *EI²*.

18 Siehe Mazzaoui, *Origins* 5 und 7. Zur Ismāʿīliyya (Siebner-Schia) siehe ebenda 23 und 24–27 (zu Nāṣir ad-Dīn Ṭūsī); beachte überdies Daftary, *A short history of the Ismailis*, und die Artikel zur Ismāʿīliyya in *EI²* und *EIr*.

19 Lentz und Lowry, *Timur and the princely vision* 21 (mit Anm. 5, S. 64).

20 Vgl. Amitai, ʿAyn Jālūt, in *EI³*.

21 Mazzaoui, *Origins* 7.

22 *Op. cit.* 22; vgl. zur Frage auch Gronke, *Derwische* 2.

23 Lentz und Lowry, *Timur and the princely vision* 21 (mit Anm. 6, S. 64), wo Verweis auf Morgan, *Mongols* 73–83.

24 Vgl. Minorsky, Marāgha, in *EI²*.

dem Stamm der Kiptschaken[25] ein Massaker an. Im Jahr 662/1264 bestätigte Hülegü Malik Ṣadr ad-Dīn als Gouverneur über Tabriz und seine Provinz.

Die Īlḫāniden regierten zuerst von Marāġa und später von Tabriz bzw. Sulṭāniyya[26] aus mit wechselnder Autorität über Iran und Iraq.[27] Ihre Dynastie begann mit dem Eroberer Hülegü (Hulagu Ḫān, gest. 663/1265) selbst und endete mit Sulṭān Abū Saʿīd (gest. 736/1335). Zwei weitere bedeutende Vertreter der Dynastie sind Ġāzān Ḫān (reg. 694–703/1295–1304) und Ulǧaytū Ḫudābanda (reg. 703–716/1305–1316). Nachdem die Macht der Rūm-Seldschuken in Anatolien im Jahr 1307 sang- und klanglos geendet hatte, geriet auch ihr Reich unter den Einfluss der Īlḫāniden. Die Mongolen ernannten jeweils Gouverneure, die die einzelnen Städte und ihre Umgebung kontrollierten.[28] Diese Gouverneure genossen hohe Unabhängigkeit, die mit der Entfernung von der Hauptstadt Tabriz bzw. Sulṭāniyya zunahm. Dies trifft gerade auf die in Anatolien gelegenen Gebiete zu. Die Īlḫāniden hielten sich mit wechselndem Glück während etwa 75 Jahren an der Macht.

In der späteren Īlḫāniden-Zeit setzte in Anatolien der Aufstieg der Osmanen ein. Die Kleinstaaten (*beylik*) in Anatolien lagen weit weg von der Hauptstadt der Īlḫāniden.[29] Sie pochten auf ihre Unabhängigkeit und verwalteten ihre inneren Angelegenheiten weitgehend selbständig. Die Osmanen setzten sich aber in Anatolien nur nach und nach durch.[30] Erst in der zweiten Hälfte des 15. Jh. wurde Anatolien unter Meḥmed II. (reg. 1444–1446 und 1451–1481) Teil des Osmanischen Reichs. Die Instabilität in dieser Region war gerade in religiöser Hinsicht beträchtlich. Selbst unter Bāyazīd II. (reg. 1481–1512) waren die religiösen Machtverhältnisse in Anatolien noch weit von einer Klärung entfernt.[31] Die Osmanen konnten ihre Macht über Anatolien erst nach Sulṭān Selīms Sieg über den Safawiden Šāh Ismāʿīl in der Schlacht von Čāldirān (1514) durchsetzen.

Die Īlḫāniden konnten sich nach Abū Saʿīds Tod (1335) auch in Iran und Iraq nicht mehr länger an der Macht halten. Ihre Herrschaft ging an die ihnen vordergründig hörigen Nachfolgedynastien der Čūpāniden und Ǧalāyiriden über.[32] Die Vertreter dieser beiden Dynastien konnten ihre Machtansprüche allerdings kaum über ihre jeweiligen Hauptstädte Bagdad (Čūpāniden) und Tabriz (Ǧalāyiriden) hinaus geltend machen. Die Regierungszeit Sulṭān Aḥmads, des letzten Ǧalāyiriden-Herrschers (gest. 1410), dauerte 27 Jahre (1382–1410) und war ausgesprochen turbulent. Er musste vor Timur flüchten, der 1381 in Iran einfiel, und fand Schutz sowohl am Hof der Osmanen als auch bei den Mamluken.[33] Schliesslich wurde er von seinem Reisegefährten Qara Yūsuf aus dem Turkmenen-Stamm der Qara Quyunlu umgebracht (1410).[34]

Im halben Jahrhundert zwischen dem Tod Abū Saʿīds (gest. 1335) und dem Einfall Timurs (1381) machten noch weitere Dynastien und Interessengruppen ihre Machtansprüche in Iran geltend. In der Provinz Fārs (Südiran, Shiraz) übten die Dynastien der Īnǧūs (ca. 1325–1353)[35] und danach jene der Muẓaffariden (1314–1393)[36] lokale Herrschaft aus. Von Bedeutung ist überdies die Sarbadār-Bewegung, die sich in Sabzawār zwischen 1337 und 1386 an der Macht halten konnte.[37] Diese Aufzäh-

25 Vgl. Hazai, Ḳipčaḳ, in *EI*^{2}.

26 Vgl. Blair, Minorsky und Bosworth, Sulṭāniyya, in *EI*^{2}.

27 Die weitere Übersicht stützt sich auf Mazzaoui, *op. cit.* 8.

28 Dies geschah nach dem Tod von ʿAlāʾ ad-Dīn Kayqubād III. im Jahr 707/1307. Die mongolischen Gouverneure waren danach in Sivas in Ostanatolien stationiert. Vgl. Mazzaoui, *Origins* 8 (Anm. 2).

29 Über die türkischen Emirate in Anatolien vgl. Gökbilgin *et al.*, Beylik, in *EI*^{2}; siehe auch Taeschner, Anadolu, v. a. III. Historical geography of Turkish Anatolia, in *EI*^{2}.

30 Mazzaoui, *Origins* 8.

31 *Loc. cit.*

32 Mazzaoui, *Origins* 9.

33 *Ibid.*

34 *Ibid.*

35 Zu den Īnǧūs vgl. Bosworth, *New Islamic dynasties* 266; Boyle, Īndjū, in *EI*^{2}; Spuler, *Die Mongolen in Iran* 121; ^{4}1985.

36 Zu den Muẓaffariden vgl. Bosworth, *New Islamic dynasties* 264; siehe auch Roemer, The Jalayrids, Muzaffarids and Sarbadārs, in *CHI* VI, 11–16 und 59–64.

37 Die Sarbadār-Bewegung in Sabzawār (1337–1386) fand

lung ist nicht vollständig, muss im Rahmen dieser Übersicht aber genügen.[38]

Die Herrschaft der soeben angeführten Dynastien reichte kaum je über längere Zeit deutlich über ihre jeweilige Hauptstadt und deren unmittelbares Umland hinaus. In den einzelnen Städten regierten lokale Emire und Sultane, die sich gegenseitig bekämpften. Nach dem Niedergang der Īlḫāniden – schon sie hatten ihre Gouverneure nur bedingt kontrollieren können – fehlte eine effiziente Zentralmacht zwischen 1335 und 1381 gänzlich.[39]

Diese Verhältnisse ändern sich mit dem Auftreten Timurs zumindest vorübergehend gründlich.[40] Timur marschierte 1381 auch in Iran ein und verbreitete bis zu seinem Tod im Jahr 1405 während nahezu eines Vierteljahrhunderts Angst und Schrecken. Sein Machtzentrum befand sich in Samarkand, von wo er einen bedeutenden Teil der muslimischen Welt zwischen dem Syr Daryā und der Ägäis kontrollierte.[41] Timurs Eroberungen in Iran, Iraq und Anatolien hatten jedoch keine Konsequenzen, die sich deutlich über seinen Tod hinaus auswirkten. Nach seinem Ableben kam es zu heftigen Nachfolgekämpfen unter seinen vier Söhnen, die das ehemalige Grossreich schwächten. Šāh Ruḫ (reg. 807–850/1405–1447) ging daraus als Sieger hervor.[42] Die Timuriden waren zwar in der Lage, ihre Macht während nahezu eines halben Jahrhunderts auch in den westlichen Provinzen ihres Reichs geltend zu machen. Dennoch kam es nach Timurs Tod gerade im Westteil rasch zu einer Rückkehr zu kleinräumigen Machtstrukturen.

Timur war es wenige Jahre vor seinem Tod (1405) gelungen, Ankara einzunehmen (805/1402). Er hatte in Anatolien auch die *Beylik*-Staaten zu neuem Leben erweckt und bediente sich dieser Strukturen zur Ausübung seiner Macht.[43] Diese *Beylik*-Staaten gerieten allerdings zunehmend unter die Kontrolle der Osmanen, die unter Meḥmed II. entschlossen gegen Osten vordrangen. Nach dem Ableben Timurs machen in Iran und Iraq im 15. Jh. ausserdem die Turkmenen ihre Machtansprüche geltend. Auf den Einfluss der beiden turkmenischen Stammesbünde der Qara Quyunlu (Schwarze Horde) und Aq Quyunlu (Weisse Horde) ist noch zurückzukommen.[44]

Den bisherigen Ausführungen ist die Bemerkung hinzuzufügen, dass der Einfall der Mongolen abgesehen von den kriegerischen Auseinandersetzungen mit bedeutenden Migrationsbewegungen verbunden war. Sie haben zu grundlegenden Veränderungen in der ethnischen Zusammensetzung der Bevölkerung in der Region geführt. Der Mongolensturm stellte dabei bereits die zweite Welle von Einwanderungen grösserer Volksmassen aus Zentralasien nach Westiran, Ostanatolien und Nordmesopotamien dar.[45] Im Anschluss an den Sieg der Seldschuken in Manzikert (1071) war bereits zuvor eine bedeutende Zahl von Turkmenen nach Westen vorgedrungen und hier sesshaft geworden.[46] Zwischen Alp Arslans Sieg über den

auch ein Echo in weiteren Regionen Irans. Sie stützt sich auf die engen Beziehungen zwischen den weltlichen Machthabern und Häretikern, wie sie sich später auch in der Muša'ša', unter den Qizilbāš oder im Umfeld von Sufi-Bruderschaften und damit verwandten Gruppierungen (*Futuwwa*- und *Aḫī*-Bünde), beobachten lassen. Jedenfalls wurden bereits unter den Sarbadār schiitische Vorstellungen zur Grundlage einer Protestbewegung. Vgl. dazu Bosworth, *New Islamic dynasties* 269, mit weiteren Literaturangaben. Siehe auch Roemer, The Jalayrids, Muzaffarids and Sarbadārs, in *CHI* VI, 16–39; Melville, Sarbadārids, in *EI²*.

38 Für einige weitere Hinweise siehe Mazzaoui, *Origins* 9.

39 *Ibid.*

40 Vgl. Mazzaoui, *op. cit.* 9; Bosworth, *New Islamic dynasties* 270–272. Zu den Timuriden siehe ausserdem Manz, *Power, politics and religion*; Manz *et al.*, Timurids, in *EI²*; *CHI* VI, 42–97.

41 Zur Ausdehnung von Timurs Reich siehe Brice, *An historical atlas of Islam*, Karte Nr. 25; Hodgson, *Venture of Islam* II.431 („The conquests of Tīmūr, 1370–1405"); Manz, *Power, politics and religion* 18 f.: „The Timurid realm and neighboring powers in the fifteenth century" (Map 1); Lentz und Lowry, *op. cit.* 18 f. und 22 f.

42 Vgl. Manz *et al.*, Timurids, 1. History, in *EI²*.

43 Mazzaoui, *Origins* 9.

44 Vgl. dazu unten Kapitel 2.3.

45 Vgl. dazu auch Sohrweide, *Ṣafaviden* 101.

46 Kreiser und Neumann, *Kleine Geschichte der Türkei* 44.

byzantinischen Kaiser in Manzikert (1071) und der Schlacht am Köse Dağ (1243) wanderte etwa eine Million Türken nach Anatolien ein. Das Vordringen der Seldschuken nach Anatolien im 11. Jh. bildete aber nur den Höhepunkt von Wanderungsbewegungen, die bereits im 8. Jh. eingesetzt hatten.[47] Mit der Ankunft der Mongolen im Lauf des 13. Jh. verstärkte sich der zentralasiatische Einfluss in der Region. Das mongolische Element ging allerdings rasch in der bereits in der Gegend ansässigen Bevölkerung türkischer Abstammung auf.[48]

Es lohnt sich, einen genaueren Blick auf jene Schwierigkeiten zu werfen, mit denen sich die Bevölkerung in der Region in Anschluss an den Mongolensturm konfrontiert sah. Während R. Yildirim[49] und I. Lapidus[50] auf einer theoretischen Ebene auf diese Herausforderungen aufmerksam machen, befassten sich weitere Forscher im Rahmen von Fallstudien mit den Verhältnissen, die den Alltag der Menschen im Dreieck zwischen Konya, Tabriz und Bagdad im 14. Jh. prägten:

Es kann hier einerseits auf M. Gronke aufmerksam gemacht werden, die sich mit den Lebensbedingungen der Bevölkerung in Ardabil am Anfang des 14. Jh. auseinandersetzte.[51] E.S. Wolper wiederum befasste sich mit den baulichen Eingriffen ins Stadtbild von Sivas, Amasya und Tokat in Ostanatolien zu jener Zeit. Sie versteht die architektonischen Veränderungen auch als Folge der Umwälzungen, die die Region im Nachgang des Mongoleneinfalls erfasst hatten. Religiöse und para-religiöse Gruppierungen spielten bei diesen Veränderungen eine zentrale Rolle.[52] Ch. Werner seinerseits setzt sich mit der Kuğūğī-Stiftung in Tabriz auseinander, die in der Stadt auch einen Derwisch-Konvent (*ḫānaqāh*) unterhielt.[53] J. Pfeiffer wiederum geht einerseits den Auseinandersetzungen zwischen unterschiedlichen Derwischgruppierungen in Konya nach, wo die Mawlawiyya eine massgebliche Rolle spielte.[54] Sie befasst sich anderseits mit den Entwicklungen in Tabriz im 14. Jh.[55] Hinzuweisen ist sodann auf F.B. Yavuz, die die Ausbildung des Sufiordens der Bayramiyya-Malāmiyya beleuchtet.[56] Die soeben angeführten Studien enthalten wertvolle Informationen zu den gesellschaftlichen Verhältnissen in der diskutierten Region im 14. und 15. Jh. Da sie hier aber nicht alle *in extenso* vorgestellt werden können, vermitteln die weiteren Ausführungen v. a. anhand von M. Gronkes Untersuchung einen präziseren Überblick über die damaligen Lebensbedingungen.

M. Gronke beleuchtet in erster Linie die Existenzbedingungen der Bevölkerung in Nordwestiran zwischen ca. 1250 und 1350.[57] Sie konzentriert sich auf die Verhältnisse in Ardabil, wo am Anfang des 14. Jh. der vorerst sunnitisch geprägte Derwischorden der Ṣafawiyya entstand. Ihre Erkenntnisse dürften auch die Situation in weiteren Städten in der Region charakterisieren.

Gemäss M. Gronke lebte die Bevölkerung zur Zeit der Mongolenherrschaft in Westiran in allgemeiner Unsicherheit und sah ihre Existenz in vielfacher Hinsicht bedroht. Ihre Untersuchung stützt sich in erster Linie auf Ibn Bazzāz' *Ṣafwat uṣ-Ṣafā*.[58] Das Werk ist 1358 entstanden und befasst sich mit Begebenheiten aus dem Leben von Ṣafī ud-Dīn (gest. 1334), dem Begründer des

47 Siehe auch unten Anm. 63.

48 Vgl. dazu auch Gronke, *Derwische* 1.

49 Yildirim, *Turkomans between two empires* 57 f. und allgemein 34–62.

50 Vgl. Lapidus, Perspectives 35.

51 Gronke, *Derwische*.

52 Wolper, *Cities and saints*.

53 Werner *et al.*, *Die Kuğuğī-Stiftungen in Tabrīz*.

54 Pfeiffer, Mevlevi-Bektashi rivalries.

55 Pfeiffer, Confessional ambiguity vs. confessional polarization.

56 Yavuz, *Sufi order* 14.

57 Die weiteren Ausführungen stützen sich auf Gronke, *Derwische* 61–79 (Kapitel: Die Existenzbedingungen in der Mongolenzeit).

58 Zu Ibn Bazzāz' *Ṣafwat uṣ-Ṣafā*, siehe Savory, Ebn Bazzāz, in *EIr*; Glassen, Ibn al-Bazzāz al-Ardabīlī, in *EI²*. Bei Ibn Bazzāz' Schrift *Ṣafwat uṣ-Ṣafā* handelt es sich um eine hagiographisch ausgerichtete Biographie über Ṣafī ud-Dīn (gest. 935/1334), den Begründer des Derwischordens der *Ṣafawiyya*. Der Verfasser beendete dieses umfangreiche Werk 759/1358, nur 24 Jahre nach dem Tod des Begründers der *Ṣafawiyya*. Er hatte den Auftrag zu dessen Abfassung von Ṣadr ud-Dīn, Ṣafī ud-Dīns Sohn, erhalten.

Derwischordens der Ṣafawiyya. Die Schrift hat hagiographischen Charakter, vermittelt aber dennoch ein realitätsnahes Bild von den sozialen und politischen Wirren jener Zeit.[59] M. Gronke rundet das Bild anhand von zusätzlichen Quellen ab. Zwar sahen sich sämtliche Bevölkerungsschichten mit den Folgen dieser Umwälzungen konfrontiert. Allerdings hatten die breiten Massen darunter viel stärker zu leiden als die mächtigen und einflussreichen Kreise. Das einfache Volk sei nur zu oft Opfer von rücksichtsloser Ausbeutung und Schikanierung geworden.

Diese Entwicklungen lassen sich anhand eines Abschnitts aus Rašīd ud-Dīns Weltchronik *Ǧāmiʿ at-tawāriḫ* verdeutlichen.[60] Rašīd ud-Dīn, der bekannte Wesir, stellt darin die sozialen und wirtschaftlichen Reformen unter dem Īlḫāniden-Herrscher Ġāzān (reg. 1295–1304) vor. Der Text rückt zwar Ġāzāns Massnahmen in ein sehr positives Licht. Dennoch zeigt die Darstellung, dass sich damals jeder einzelne in seiner Existenz bedroht sah. M. Gronke hält fest, dass Ġāzāns Reformen wohl gut gemeint waren, aber nur punktuell zu Verbesserungen führten.[61] Jedenfalls würden die von Naḫǧuwānī im Werk *Dastūr al-kātib* zusammengestellten Erlasse ǧalāyiridischer Herrscher aus der Mitte des 14. Jh. nach wie vor den Eindruck nicht ablassender Not unter der lokalen Bevölkerung erwecken.

Auch Ibn Bazzāz' Berichte unterstreichen, dass sich die Menschen in Nordwest-Iran inmitten einer feindlichen Natur ständig an Leib und Leben bedroht sahen. Sie litten unter der Unterdrückung und Willkür durch die Obrigkeit, wirtschaftlicher Erpressung und den Kriegswirren. Sie waren ausserdem mit Krankheiten, Hungersnöten und Armut konfrontiert. Angesichts dieser vielfachen Bedrohungen sanken die Städte zu Dörfern herab. Dies war mit der Entvölkerung und Verödung breiter Landstriche verbunden. Die Entwicklung akzentuierte sich durch mehrere Pestzüge, die Iran um die Mitte des 14. Jh. heimsuchten. Da eine effiziente staatliche Kontrolle fehlte, wuchs auch die Zahl der Bettler, Räuber und Wegelagerer an. Nach dem Einfall der Mongolen war es in Iran überdies zu einem Zerfall islamischer Sittlichkeit und dem Anstieg der Prostitution gekommen. Diese Veränderungen beeinflussten die Lebensbedingungen der lokalen Bevölkerung massgeblich. Sie riefen grosse Orientierungslosigkeit und ein weit verbreitetes Schutzbedürfnis hervor. Diese Verhältnisse begünstigten die Ausbildung einer speziellen Volksfrömmigkeit, die ihren Rückhalt in den Derwischbewegungen fand.[62]

M. Gronke identifiziert die Unterdrückung und finanzielle Ausbeutung durch die mongolischen und türkischen Emire und ihre Gefolgsleute als das weitaus schlimmste Übel.[63] Ibn Bazzāz cha-

59 Vgl. Gronkes Überlegungen zur Verwendung hagiographischer Literatur bei der Analyse historischer Entwicklungen in ihrer Arbeit *Derwische im Vorhof der Macht* 7–9.

60 Zu Rašīd ud-Dīn (hingerichtet 1318) vgl. Morgan, Rashīd al-Dīn, in *EI*².

61 Gronke, *Derwische* 61 (mit Anm. 1), wo weitere Verweise.

62 Gronke, *op. cit.* 62 (mit Anm. 2).

63 Gronke, *op. cit.* 35 f. und 62 f., weist darauf hin, dass im Gefolge des Vordringens der bereits islamisierten Seldschuken (1038–1194) im 11. und 12. Jh. bedeutende Scharen von Türken nach Westiran einwanderten. Es handelt sich bei ihnen v. a. um Oghusen und Kiptschaken. Während die arabischen Eroberer gänzlich in der ansässigen Bevölkerung aufgegangen waren, präsentiert sich die Situation im Fall der Türken anders, behielten sie doch ihre sprachliche und ethnische Identität weitgehend bei. Die Türken bilden noch heute eine eigenständige Bevölkerungsgruppe in Iran. Sie lassen sich nicht nur im Nordwesten des Landes (Zentrum: Tabriz) nachweisen. Sie besiedeln vielmehr auch in Khorasan und in der Turkmenensteppe am Südostrand des Kaspischen Meers geschlossene Siedlungsgebiete.

Die bereits unter den Seldschuken aufgebrochenen Gegensätze zwischen Persern und Türken verschärften sich im Gefolge der mongolischen Einwanderungen im 13. Jh. Die Mongolen verfügten über türkische Kontingente in ihren eigenen Truppen und fühlten sich den Türken überhaupt verwandt. Nach Īlḫān Ġāzāns Konversion zum Islam (1295) kamen sich die beiden Volksgruppen noch näher, waren die Türken doch bereits Muslime. Am Ende der Īlḫāniden-Zeit war dieser Prozess weit fortgeschritten. Vieles spricht auch dafür, dass die Mongolen in Westasien nicht besonders bedeutend waren und sprachlich und ethnisch bald gänzlich in den Türken aufgingen. Die mongolische Eroberung war somit in

rakterisiert die Machthaber in der *Ṣafwat uṣ-Ṣafā* wiederholt als Tyrannen und Unterdrücker (*ẓālimān*). Die Verarmung und Entwurzelung zahlreicher Menschen als Folge dieser Missstände haben auch in Ardabil und seiner Umgebung ihre Spuren hinterlassen.[64] Es ist belegt, dass nicht nur das einfache Volk, sondern zunehmend auch an und für sich wohlhabende Gebildete und Kaufleute in kurzer Zeit ins Elend stürzen konnten. Die wachsende Anzahl verlassener und verödeter Dörfer liess im 13. und 14. Jh. überdies die Zahl der Bettler und Vagabunden anschwellen. Diese Bettlerscharen, zu denen auch zahllose Derwische zu zählen sind, genossen in der Landbevölkerung einen zweifelhaften Ruf. Sie gaben sich aus Armut oft für unlautere Zwecke her. Šayḫ Ṣafī ud-Dīn und sein Lehrer Šayḫ Zāhid hielten ihre Anhänger immer wieder dazu an, ihren Lebensunterhalt aus eigener Kraft zu bestreiten (*kasb-i ḥalāl*) und nicht durch Bettelei andern zur Last zu fallen. Bettelei sei eine Schande (*ruswā'ī*).[65]

M. Gronke vermutet, dass sich Teile der verarmten Bevölkerung den Banden von Dieben und Wegelagerern angeschlossen hatten, die die Gegend unsicher machten. Diese Banden bildeten ein Sammelbecken für heruntergekommene Existenzen und hatten sich am Ende des 13. Jh. zu einer Landplage entwickelt. Rašīd ud-Dīn hält fest, dass sich diese Banden aus den Angehörigen der unterschiedlichsten ethnischen Gruppierungen zusammensetzten; er nennt Perser, Mongolen, Kurden und Luren namentlich. Ausserdem schlossen sich ihnen versprengte Soldaten, Desserteure (*murtaddān*), geflüchtete Dienstknechte (*ġulāmān*), Vagabunde (*runūd*) und der Pöbel in den Städten (*awbāš-i šahr-hā*) an.[66] Dies wiederum erhöhte die allgemeine Unsicherheit. Überfälle auf Reisende, das Wegtreiben ganzer Viehherden oder das Abernten fremder Felder waren an der Tagesordnung. Gewisse Bandenführer erreichten Berühmtheit und standen Gruppierungen von bedeutender Stärke vor. Sie machten gelegentlich auch mit den Dorfbewohnern gemeinsame Sache, die ihnen Schutz und Rückzugsmöglichkeiten boten. Zwar wurden gefasste Wegelagerer hingerichtet und ihre Köpfe an den Stadttoren oder im Basar zur Schau gestellt. Dennoch waren Ġāzāns Versuche gescheitert, das Bandenwesen einzudämmen. Sein Nachfolger Öl̈ǧäytü wiederum unterhielt eine ganze Truppe unter der Leitung von Šaraf ud-Dīn Muẓaffar.[67] Ihre einzige Aufgabe bestand darin, die in Iran allenthalben aktiven Räuberbanden in Schach zu halten.

M. Gronke konstatiert anhand ihrer Quellen ausserdem einen allgemeinen Sittenzerfall.[68] Sie betont, dass der Sittenkodex der Türken und Mongolen gegenüber jenem der Muslime freizügiger sei. Jedenfalls seien Freudenhäuser und Weinschenken in der Mongolenzeit zu einem weit verbreiteten Übel geworden. Die neuen Machthaber hätten auf die religiösen und sittlichen Empfindlichkeiten ihrer Untertanen keinerlei Rücksicht genommen. Dies habe die Spannungen zwischen den einzelnen Bevölkerungssegmenten zusätzlich zur politischen und wirtschaftlichen Willkür angeheizt. Es bestehen Hinweise darauf, dass zahlreiche Frauen im 13. und 14. Jh. aus purer Not in die Prostitution getrieben wurden. Die Freudenmädchen hätten ihre Dienstleistungen auf den Strassen

Iran mit dem Eindringen weiterer türkischer Elemente verbunden und führte zu einer bedeutenden Ausdehnung der türkischen Siedlungsgebiete. Das Kernland der mongolischen Herrschaft, Aserbaidschan, wurde erst zur Zeit der Īlḫāniden endgültig für das Türkentum gewonnen, obwohl die Türkisierung bereits mit der Ankunft der Seldschuken eingesetzt hatte. Die einzelnen Phasen des türkisch-mongolischen Verschmelzungsprozesses lassen sich nicht im Detail nachzeichnen. Am Ende des 13. Jh. dürfte er aber so weit fortgeschritten gewesen sein, dass die Bevölkerung Persiens Türken und Mongolen mehr oder weniger gleichsetzte. Gebildete Autoren allerdings unterschieden sehr wohl zwischen Mongolen und Türken.

64 Gronke, *op. cit.* 69–71.

65 Gronke, *Derwische* 70 (mit Anm. 89), wo Verweis auf Ibn Bazzāz, *Ṣafwat uṣ-Ṣafā*.

66 Gronke, *Derwische* 70 (mit Anm. 90).

67 Von ihm leitet die später in Süd- und Mitteliran herrschende Dynastie der Muẓaffariden ihren Namen ab; vgl. Bosworth, *New Islamic Dynasties* 264; siehe auch bereits oben Anm. 36.

68 Gronke, *Derwische* 74–79.

und direkt neben den Eingängen zu den Moscheen oder Konventen (*ḫānaqāh*) angeboten. Zwar hätten v. a. die fremden Machthaber im Übermass Wein genossen und sich unzüchtig verhalten. Ihr Lebenswandel habe allerdings auch in der muslimischen Bevölkerung deutliche Spuren hinterlassen.

M. Gronke verdeutlicht die damaligen Missstände anhand einer Darstellung in Pūr-i Bahā's *Kār-nāma-i awqāf*. Im Mittelpunkt seines Berichts steht ein betrügerischer Stiftungsverwalter, der von zahllosen Nichtsnutzen umgeben ist. Es sind scheinheilige Frömmler, die sich neben sexuellen Ausschweifungen dem Haschisch- und Weingenuss hingeben. Anstatt ihren Lebensunterhalt redlich zu verdienen, halten sie sich am Stiftungsgut schadlos. Unter den Protagonisten der Geschichte befindet sich ein Schreiber (*munšī*), den seine Gebrechlichkeit nicht daran hindert, sich auf homoerotische Abenteuer einzulassen. Ein lüsterner Muezzin treibt's sodann mit Eseln. Der Stiftungsverwalter selbst gibt sich zwar als Asket, lebt seine Knabenliebe aber einfach im Geheimen aus.

Fromme und viele Derwische bemühen sich, diesem Sittenzerfall Einhalt zu gebieten, erregen aber nur das Missfallen der neuen Herrscher. Kulāhdūz Ardabīlī, der Statthalter der Ǧalāyiriden in Ardabil, scheint sich derart über die Moralpredigten der Derwische enerviert zu haben, dass er direkt neben Ṣafī ud-Dīns Konvent Freudenmädchen einquartieren und eine Weinschenke einrichten liess. Die Sufis könnten dann dort das Tamburin schlagen und ihre Tänze aufführen.[69] Ġāzāns Massnahmen zum Zurückdrängen der Prostitution schien zwar zumindest ein gewisser Erfolg beschieden gewesen zu sein. Allerdings entspannte sich die Lage nur vorübergehend. Dieselben Klagen lassen sich unter den Ǧalāyiriden bereits wenig später wieder belegen. So ist bekannt, dass die Šayḫs und frommen Bewohner Ardabils 1361–1362 Klage führten, da die Freudenmädchen die Strassen der Stadt säumten und durch ihre Anwesenheit die Muslime verärgerten.[70]

M. Gronke meint, der Weingenuss und die Verbreitung von Tavernen (*ḫammāra, ḫammār-ḫāna, ḫarābāt*) sei zu recht mit den Mongolen in Verbindung gebracht worden.[71] Der europäische Reisende Johann de Plano Carpini (Mitte 13. Jh.) weiss zu berichten, dass Trunkenheit bei den Mongolen als ehrenvoll galt.[72] Auch bei Rašīd ud-Dīn finden sich Hinweise, wonach die meisten Leute im Land Wein und Schnaps konsumierten. Der Īlḫāniden-Herrscher Ġāzān sei zur Erkenntnis gelangt, dass nur strenge Strafen die Leute vom Alkoholgenuss abhalten können, da das Koranwort selbst offensichtlich nicht genüge.[73]

Das von M. Gronke zusammengetragene Material lässt das Bild entstehen, dass Iran im 13. und 14. Jh. ein zunehmend verödetes Land war. Das Volk lebte im Elend, und um die islamische Sittlichkeit war es übel bestellt. ʿAlāʾ ad-Dawla as-Simnānī fasst die damalige Situation wie folgt zusammen:

> Der ganze Ruin unserer Zeit rührt daher, dass alle […] Personen auf Abwege geraten sind. Der Beter geht nach Speisen aus, der Bauer überlässt sich dem Gottvertrauen [*tawakkul*], was Sache des frommen Beters ist, und wird zwangsläufig Bettler. Wenn sich der Herrscher nur dem Amüsement zuwendet, der Wesir nur dem Häuserbau […] und [dem] Zusammenraffen unerlaubter Güter, die Offiziere nur ihrem Wohlleben, dann verlegen sich die Offiziere auf Wege-

69 Gronke, *Derwische* 75 (Anm. 142), macht allerdings darauf aufmerksam, dass der Emir seinen Plan nicht umsetzen konnte. Dies wurde übrigens dem Zorn des damals bereits verstorbenen Šayḫ Ṣafī ud-Dīn zugeschrieben. Der Emir habe in den Auseinandersetzungen zwischen seinem Herrn Ḥasan Ǧalāyirī und Ḥasan Čūpānī seine Stellung verloren und sei nicht wieder nach Ardabil zurückgekehrt.

70 Gronke, *Derwische* 75 (mit Anm. 144).

71 Gronke, *Derwische* 76 (mit Anm. 149 ff.).

72 Vgl. ausführlicher bei Gronke, *Derwische* 76 f. (mit Anm. 157).

73 Gronke, *Derwische* 77 (mit Belegen in ihren Anmerkungen).

> lagerei. Wenn der Wesir seiner Raffgier nachgibt, senden die Bevollmächtigten in eine Stadt Obersten und Krieger. Dort setzen die Honoratioren Steuereintreiber ans Werk, die wie gierige Hunde über die Dörfer herfallen. Da zogen die Frommen aus der Heimat, wurden die Schwachen ein Opfer der Brutalen, die Handwerker Fronarbeiter und die Bauern Bettler.[74]

Bei Ḥamdallāh Qazwīnī lassen sich ähnliche Aussagen zu den verheerenden Auswirkungen der Mongolenherrschaft nachweisen.[75] Er meint jedenfalls, dass die Folgen des allgemeinen Massakers jener Zeit noch während tausend Jahren spürbar sein werden, selbst wenn es zu keinem neuen Unglück komme. Ġāzān hatte sich zwar als erster Mongolenherrscher zum Islam bekehrt (1295). Allerdings konnten die von ihm in die Wege geleiteten Reformmassnahmen die Missstände nur bedingt beheben. Wenn auch Ölǧäytü ernsthafte Anstrengungen unternahm, Ġāzāns Bemühungen fortzusetzen, kam es doch bald zu Rückfällen. Dennoch erlebten viele Menschen im 14. Jh. die späte Īlḫāniden-Zeit unter den zum Islam übergetretenen Herrschern Ġāzān, Ölǧäytü und Abū Saʿīd als eine Periode von Stabilität und Sicherheit.[76] Das Jahr 736/1335–1336 jedoch galt verschiedenen persischen Autoren des 15. Jh. als Jahr der Zuflucht (*lawḏ*) zu Gott.[77] In diesem Jahr hätten zwei derart verheerende Ereignisse stattgefunden, dass die Muslime nur noch bei Gott Zuflucht nehmen konnten. Es handelt sich einerseits um das Todesjahr Abū Saʿīds, anderseits um das Geburtsjahr Timurs.[78]

M. Gronke sieht in diesen Berichten zwar eine rückblickende Verklärung der Verhältnisse zur Īlḫāniden-Zeit. Sie erklärt dies mit den Entwicklungen, die nach 1335 einsetzten und zu einer erneuten Verschlechterung führten. Die folgenden Jahrzehnte waren durch nicht enden wollende Thronkämpfe geprägt. Diese Auseinandersetzungen waren mit weiteren Hungersnöten, Pestzügen und allgegenwärtiger Unterdrückung verbunden. Angesichts dieser düsteren Existenzbedingungen lässt sich im 14. Jh. in breiten Kreisen der Bevölkerung ein allgemeines Bedürfnis nach Schutz und Hilfe feststellen.[79] Es sind die Šayḫs, die Vorsteher einer Gruppe sufisch orientierter Derwische oder eines Konvents, die der Bevölkerung angesichts der vielfältigen Wirren jener Zeit Halt vermitteln. Jedenfalls tritt im 13. und 14. Jh. in dieser Region eine grosse Zahl von Sufi-Šayḫs in Erscheinung. Sie dienen der einfachen Bevölkerung als Orientierungspunkt und Lebensmitte. Diese sufischen Bewegungen hatten sich bereits unter den Seldschuken zunehmend der breiten Bevölkerung geöffnet und sich ihrer Sorgen und Anliegen angenommen.[80]

Nachdem sich die Verhältnisse als Folge des Mongoleneinfalls massgeblich verschlechtert hatten, erhielten die Sufi-Bewegungen gerade aus dem einfachen Volk breiten Zulauf. Die Sufis machten ihren Einfluss bereits nach kurzer Zeit in sämtlichen sozialen Schichten geltend und vermochten zahlreiche Anhänger zu gewinnen. M. Gronke erkennt in unsicheren, unablässig bedrohten Lebensverhältnissen einen wichtigen Nährboden für das Entstehen derartiger religiöser Volksbewegungen.

74 Übersetzt bei Gronke, *Derwische* 77 (mit Anm. 164, wo Verweis auf Sīstānī bei Cordt, *Simnānī* 86).

75 Gronke, *Derwische* 77 (mit Anm. 165), wo Verweis auf Ḥamdallāh Mustawfī Qazwīnī, *Nuzhat al-qulūb*; übersetzt von G. LeStrange, *Nuzhat al-Qulūb* 34.

76 Vgl. Gronke, *Derwische* 78.

77 Gemäss der *Abǧad*-Lesart entspricht der Zahlenwert des Wortes *lawḏ* 736 (christlich: 1335–1336); vgl. Gronke, *Derwische* 78 (Anm. 172).

78 Gronke, *Derwische* 78 (mit Anm. 173), wo Verweis auf Browne, *Literary History* III, 58.

79 Gronke, *Derwische* 78 f.

80 Gronke, *Derwische* 79 (mit Anm. 173), wo Verweis auf Amoretti, *CHI* VI, 613.

2.2 Timurs Auftreten in Iran (1381–1405)

Die Herrschaft der Īlḫāniden ging mit dem Tod Abū Saʿīds (gest. 1335) faktisch zu Ende. Bis zum Auftreten Timurs auf der iranischen Bühne (1381) machten verschiedene kleinere Dynastien während eines halben Jahrhunderts ihre Machtansprüche mit wechselndem Glück geltend. Zu ihnen zählen die Ǧalāyiriden, die von ihrer Hauptstadt Tabriz aus ihren Einfluss in Westiran und Nordmesopotamien durchzusetzen versuchten. Die Čūpāniden wiederum agierten von Bagdad aus. Und in Shiraz (Fārs) waren vorübergehend die Muẓaffariden an der Macht.[81] Diese Dynastien waren vordergründig immer noch von den Īlḫāniden abhängig. Unter diesen Nachfolgedynastien kam es aber häufig zu kleineren und grösseren Auseinandersetzungen, sodass keine Konfliktpartei einen entscheidenden Vorteil erlangte. Diese andauernden Spannungen wirkten sich negativ auf die Lebensumstände der Bevölkerung aus.[82]

Erst mit dem Auftreten Timurs (1336–1405) stellte sich in der Region eine gewisse, allerdings bloss vorübergehende, machtpolitische Konsolidierung ein.[83] Jedenfalls änderten sich die Verhältnisse in Iran mehr oder weniger über Nacht, als Timur 1381 in diese Region vordrang und seine Macht bis zu seinem Tod im Jahr 1405 geltend machte.[84] Es gelang ihm, ein Reich aufzubauen, das sich am Ende seines Lebens von der Ägäis bis zum Syr Daryā in Zentralasien erstreckte. Das Zentrum seines Reichs befand sich in Samarkand.[85] Timurs Armeen folgten bei ihrem Vordringen nach Westen immer wieder denselben Pfaden, die im 13. Jh. bereits die Mongolen gewählt hatten.[86]

Timur legitimierte seine Machtansprüche, indem er sich auf die mongolische Tradition berief und wiederholt auf seine persönliche Abstammung aus dem Haus Čingiz Ḫāns verwies. Timur unterschied sich anfänglich nicht von zahllosen weiteren Stammesvorstehern, die sich in Zentralasien gegenseitig bekämpften. Seine beeindruckendste Leistung bestand darin, dass er sich eine bedeutende Anhängerschaft aufbauen konnte. Dies darf nicht als selbstverständlich angesehen werden, lebte er doch in einer Gesellschaft, in der jeder einzelne Stamm auf den Erhalt seiner Autonomie bedacht war. In einem derartigen Umfeld konnte sich nur durchsetzen, wer – wie Čingiz Ḫān oder eben Timur – dank seines politischen und persönlichen Charismas auf eine treu ergebene Gefolgschaft zählen konnte.

Nachdem Timur seine Macht in Transoxanien gefestigt hatte, wurde er 1370 in Balḫ gekrönt.[87] Es war ihm kurz zuvor gelungen, dem mongolischen Herrscher Amīr Ḥusayn (gest. 1370), einem seiner bedeutendsten Rivalen und Grossohn des Amīr Qazaġān (gest. 1358), eine entscheidende Niederlage zuzufügen. Mit seinen verbliebenen Kontrahenten konnten er sich auf strategische Allianzen einigen. Dies gestattete es ihm, eine Reihe von militärischen Angriffen zu lancieren, die seiner Karriere eine neue Wendung gaben. Er plante seine Angriffe sorgfältig und ging mit äusserster Grausamkeit vor. Wenn sich eine Stadt dazu verstieg, seinen Truppen Widerstand zu leisten, richtete er dort ein Massaker an. Die Schädelpyramiden, die er nach der Einnahme widerspenstiger Nester errichten liess, waren ebenso berühmt wie berüch-

81 Siehe dazu Roemer, The Jalayrids, Muzaffarids and Sarbadārs, in *CHI* VI, 1–39.

82 Mazzaoui, *Origins* 9.

83 Mazzaoui, *Origins* 9f.; Manz, Timur Lang, in *EI²*, und Komaroff *et. al.*, Timurids, in *EI²*; Bosworth, *New Islamic dynasties* 270–272 (Nr. 144). Siehe ausführlicher Manz, *Power, politics and religion*; Roemer, *CHI* VI, 2: „Timur in Iran" (42–97), und VI, 3: „The Successors of Timur" (98–145); Lentz und Lowry, *Timur and the princely vision* 17–65 (Kapitel 1: Timur and the image of power).

84 Timur selbst war 1336 in Ḫwāǧū Īlġār in der Nähe von Šahr-i Sabz in Transoxanien geboren worden, das sich zwischen den beiden wichtigen Flüssen Amū Daryā und Syr Daryā (Oxus und Jaxartes) erstreckt; vgl. dazu Lentz und Lowry, *op. cit.* 20a.

85 Zur Ausdehnung von Timurs Reich siehe Brice, *An historical atlas of Islam*, Karte Nr. 25. Für Hinweise auf weiteres Kartenmaterial siehe Anm. 41.

86 Lentz und Lowry, *op. cit.* 20b; Čingiz Ḫāns erster Einfall in die islamische Welt hatte im Jahr 1219 stattgefunden.

87 Lentz und Lowry, *op. cit.* 24f.

tigt.[88] Timur schüchterte die Bevölkerung systematisch ein. Er verschonte, wenn überhaupt, nur die Alten, Handwerker, Künstler und Kinder unter fünf Jahren. In drei Angriffswellen, nämlich von 1386–1388, von 1392–1396 und im Jahr 1399, gelang es ihm, Iran zu unterwerfen.[89]

Am Ende des 14. Jh. waren Timurs Truppen in der gesamten östlichen islamischen Welt präsent. Sie zogen in grosser Geschwindigkeit von einem Ende ans andere seines sich rasch ausdehnenden Reichs. Ihre Ruchlosigkeit stand jener ihrer mongolischen Vorgänger in nichts nach. Nach einer Reihe von Schlachten gelang es Timur 1395, auch Toqtamīš endgültig zu unterwerfen. Toqtamīš, der Vorsteher der Goldenen Horde, war anfänglich mit Timur verbündet gewesen.[90] Nur zwei Jahre später überquerten Timurs Truppen den Hindukusch und eroberten Delhi (1398).[91] Danach kehrte Timur wieder nach Samarkand zurück. Im Herbst des Jahrs 1400 drang er nach Westen in die arabische Welt vor. Er griff die Mamluken in Syrien an, wo er Aleppo, Hama, Baalbek und nach langer Belagerung Damaskus einnahm.[92]

Timur wandte sich danach nach Anatolien, wo er Bāyazid I. (reg. 1389–1402) in der Schlacht von Ankara (1402) besiegte.[93] Nach der Gefangennahme des osmanischen Herrschers hatte Timur den Widerstand all seiner Feinde gebrochen. Sämtliche wichtigen Machthaber zwischen Kairo und den Grenzen Chinas hatten sich ihm beugen müssen. In Iran selbst hatte er sich die Dynastien der Ǧalāyiriden, der Kart,[94] der Muẓaffariden und der Qara Quyunlu untertan gemacht.[95]

Zum Zeitpunkt seines Todes bereitete Timur gerade einen Feldzug gegen China vor. China war das letzte ehemalige mongolische Teilreich, das noch nicht unter seiner Kontrolle stand. Es war bis 1368 von der mongolischen Dynastie der Yuan beherrscht worden. Danach übernahm dort die Ming-Dynastie die Macht. Timur und der Ming-Herrscher nannten sich in Briefen gegenseitig Vasallen. Als 1403 ein neuer Ming-Herrscher an die Macht kam, verschärfte sich der Ton. Es steht jedenfalls fest, dass Timur Vorbereitungen zu einem Feldzug gegen seinen Herausforderer im Osten traf. Seine Truppen hatten das Lager bereits in Utrar, 250 km nördlich von Samarkand, aufgeschlagen, als Timur 1405 unerwartet starb.[96]

Sein gewaltiges Reich sollte nicht lang über seinen Tod hinaus Bestand haben. Diese Feststellung trifft gerade auf Iran, Iraq und Anatolien zu. Zwar hatte bereits Timur sein Grossreich in vier Einflusszonen aufgeteilt und sie seinen Söhnen ʿUmar Šayḫ, Ǧahāngīr, Mīrān Šāh und Šāh Ruḫ zugewiesen. Kurz nach seinem Ableben kam es unter seinen Söhnen aber dennoch zu verbissenen Nachfolgekämpfen.

Gewinner dieser Auseinandersetzungen war Šāh-Ruḫ, Timurs vierter Sohn (reg. 807–850/1404–1447). Er konnte zumindest am Anfang noch über nahezu das gesamte Grossreich seines Vaters herrschen. Allerdings entglitt ihm die Kontrolle über die ehemaligen *Beylik*-Provinzen im Westen nach und nach. Timur hatte sie nach der Einnahme Ankaras (805/1402) reaktiviert, um seine Macht effizienter durchsetzen zu können. Die in Anatolien zu jener Zeit im Aufstieg begriffenen Osmanen waren jedoch nicht willens, fremde Einmischung widerspruchslos zu dulden. Jedenfalls war Meḥmed II. (reg. 1444–1446 und 1451–1481) darum bemüht, seine Macht Richtung Osten auszudehnen. Ausserdem machten die beiden turkmenischen Stammesbünde der Qara Quyunlu (Schwarze Schafe) und der Aq Quyunlu (Weisse Schafe) im 15. Jh. den Timuriden in Westiran

88 Vgl. dazu Aubin, Tamerlan; Lentz und Lowry, *op. cit.* 26 (mit Anm. 10), wo Verweis auf Roemer, Timur in Iran, in *CHI* VI, 55 f.

89 Lentz und Lowry, *op. cit.* 25.

90 Lentz und Lowry, *op. cit.* 25. Zu Toqtamīš vgl. Roemer, Tīmūr in Iran, in *CHI* VI, 57–59.

91 Lentz und Lowry, *op. cit.* 26.

92 *Ibid.*

93 Lentz und Lowry, *op. cit.*, 26 (mit Anm. 9), wo Verweis auf Roemer, Tīmūr in Iran, in *CHI* VI, 78.

94 Vgl. zu dieser Dynastie Spuler, Āl-e Kart, in *EIr.*

95 Lentz und Lowry, *op. cit.* 26a.

96 Lentz und Lowry, *op. cit.* 26b; Roemer, Tīmūr in Iran, in *CHI* VI, 80–83.

und Nordmesopotamien die Macht strittig. Das 15. Jh. gilt in dieser Region als Jahrhundert der Turkmenenherrschaft. Die Unruhen, die aus den endlosen Kämpfen unter Timurs Erben resultierten schwächten diese Dynastie und höhlten ihre Macht aus.[97] Am Ende des 15. Jh. regierten die Timuriden nur noch über Khorasan und Teile Transoxaniens. Sie kontrollierten die Überbleibsel des einst grossen Reichs bis zum Ende der Dynastie im Jahr 1507 von Herat aus.[98]

Die vorangehenden Ausführungen zeigten auf, dass Timurs Reich nach seinem Ableben rasch auseinanderbrach. Zu einer umfassenden Würdigung von Timurs Leistungen und Wirken gehört aber auch ein Blick auf seine religiöse Abhängigkeiten und Beiträge zur Weiterentwicklung der Kultur:

Mutmasslich haben ganz unterschiedliche religiöse Auffassungen Timur beeinflusst. Timur gehört dem Barlas-Stamm an, der im Qašqa Daryā-Tal in Transoxanien beheimatet war. Die dortige Kultur war im 14. Jh. von traditionellen turko-mongolischen Praktiken[99] und vordergründig islamischen Vorstellungen geprägt. Auch lassen sich buddhistische Auffassungen nachweisen. In der von heterodoxen Auffassungen beeinflussten Grenzregion Transoxaniens waren die Unterschiede zwischen Sunna und Schia weitgehend irrelevant. Unter Timurs Gefolgsleuten und Anhängern war ein volkstümlich orientierter Islam weit verbreitet. Sufis und Angehörige anderer religiöser Gruppierungen entfalteten in dieser Region ihre Aktivitäten. Sie zeichneten auch für die Bekehrung grosser Teile der Bevölkerung Zentralasiens zum Islam verantwortlich. Sie vermischten dabei volkstümliche Überlieferungen gern mit magischen Vorstellungen und islamischen Auffassungen.[100] Auch in dieser Gegend nahmen die Sufis Funktionen wahr, die mit jenen übereinstimmen, die M. Gronke in Ardabil beobachtet hatte.

Timurs Vater Amīr Taraġay, ein führendes Mitglied des Barlas-Stamms, hatte einen spirituellen Berater, bei dem es sich um den Ṣūfī-Šayḫ Šams ad-Dīn Kulāl handelte.[101] Auch Timur pflegte in seiner Kindheit engen Umgang mit diesem Amīr Kulāl. Er legte später überdies auch selbst grossen Wert auf persönlichen Kontakt zu derartigen heiligmässigen Männern. Timur liegt zu Füssen seines eigenen spirituellen Beraters, Mīr Sayyid Baraka, begraben.[102] Diese engen Beziehungen zwischen weltlichen Machthabern und spirituellen Führergestalten sind bezeichnend für das religiöse Umfeld im Osten der islamischen Welt im Nachgang des Mongolensturms.

Timur ordnete auch den Bau von Moscheen, Madrasen und weiteren religiösen Einrichtungen an. Seine Faszination für heiligmässige Männer aus seiner Kindheit lässt ihn auch später nicht los. Als gestandener Herrscher lässt er jedenfalls einer Reihe von Derwischinstitutionen massgebliche Unterstützung zukommen. Er dürfte dies v. a. aus politischem Kalkül und nicht aus Frömmigkeit getan haben. Die Timuriden (1370–1507) sind überhaupt dafür bekannt, dass sie in ihrem gesamten Reich Moscheen und Schreinbauten unterstützten.[103] Sie taten dies u. a. im Fall der Heiligtümer der Ṣafawiyya (Ardabil),[104] der

97 Lentz und Lowry, *op. cit.* 32 (mit Anm. 33), wo Verweis auf Manz, *Politics and control under Tamerlane* 15.

98 Lentz und Lowry, *op. cit.* 32 (mit Anm. 34), wo Verweis auf Fletcher, The Mongols: Ecological and social perspectives 25.

99 Dazu gehören auch schamanistische Praktiken; vgl. Lentz und Lowry, *op. cit.* 27.

100 Vgl. Lentz und Lowry, *op. cit.* 28b (mit Anm. 22), wo Verweis auf Hodgson, *Venture of Islam* II, 430.

101 Lentz und Lowry, *op. cit.* 28b (mit Anm. 23), wo Verweis auf Roemer, Timur in Iran, in *CHI* VI, 44. Zu Šams ud-Dīn Kulāls Mausoleum in Šahr-i Sabz siehe: https://de.wikipedia.org/wiki/Historisches_Zentrum_von_Shahrisabz (Stand 28. August 2017).

102 Lentz und Lowry, *op. cit.* 29.

103 Rizvi, *Dynastic shrine* 3 (mit Anm. 3); Golombek und Wilber, *Timurid architecture* I, 362–364 (Nr. 136), und II, 325–329 und Plan 112.

104 Man weiss, dass Timur dem Schrein in Ardabil Unterstützung hatte zukommen lassen, als er dort auf dem Rückweg aus Anatolien mit Ḫwāǧa ʿAlī zusammengetroffen war; vgl. dazu bei Anm. 162.

Yasawiyya (Yasi)[105] und jenem des ʿAbdullāh Anṣārī (Gazurgāh).[106]

Timurs Verhältnis zum Islam ist als ambivalent einzustufen, war er doch widersprüchlichen Gesetzesordnungen verpflichtet. Er stand einerseits in der mongolischen Tradition, die durch das Stammesgesetz (*yasa*) geprägt war. Er orientierte sich anderseits an der islamischen *šarīʿa*. Dieselbe Beobachtung trifft auf die weiteren timuridischen Prinzen im 15. Jh. zu. Timur war jedoch nicht nur bereit, Schreine zu unterstützen. Er konnte durchaus auch die Zerstörung heiliger Stätten anordnen, falls dies aus machtpolitischem Kalkül angezeigt war. Wenn es ihm aber gelegen kam, stellte er sich als Schutzherr des Islams dar. Immer wieder unternahm er Feldzüge unter dem Vorwand, die religiöse Ordnung und die *šarīʿa* zu schützen.[107] Timur unterstützte den Islam in erster Linie, um gesicherte Verhältnisse zu schaffen, was die Grundbedingung für einen blühenden Handel war.

In kultureller Hinsicht baute Timur auf jenen Voraussetzungen auf, die er in seinem Einflussbereich vorfand. Wenn seine Herrschaft selbst auch nur vier Jahrzehnte gedauert hatte, hinterliess er im Osten der islamischen Welt doch ein kulturelles Erbe, das ihn deutlich überdauerte.[108] Er begnügte sich nämlich nicht mit seinen militärischen Erfolgen, sondern krempelte die politische, soziale und kulturelle Landschaft in seinem Einflussbereich gründlich um. Da sich Elemente der Kunst der Timuriden wiederholt auf den in dieser Arbeit untersuchten Dokumenten in Rollenform nachweisen lassen, lohnt es sich, ihren wichtigsten Aspekten eingehender Aufmerksamkeit zu schenken:

Zwar waren die Verhältnisse nach dem Einfall der Mongolen in der Region schwierig. Bereits die Īlḫāniden bemühten sich aber um die Förderung von Wissenschaft und Kultur. Sie unterstützen den berühmten Mathematiker Nāṣir ad-Dīn Ṭūsī (1201–1274)[109] oder den Geschichtsschreiber Rašīd ad-Dīn (ca. 1247–1318).[110] Sie entfalteten ausserdem eine rege Bautätigkeit. Die Forschung hat wiederholt auf die bedeutenden Beiträge der Īlḫāniden zur Entwicklung der islamischen Kunst und Kultur hingewiesen.[111]

Timur setzte diese Bestrebungen fort. Er hatte mit der Unterstützung von Kunst und Kultur sogar nachhaltigeren Erfolg als in militärischer und politischer Hinsicht. Obwohl die Macht der Dynastie nach dem Tod ihres Gründers rasch nachliess, konnten die Timuriden ihr kulturelles Prestige im Lauf der Jahrzehnte stärken. Sie entwickelten eine visuelle Sprache, die die islamische Kunst ab dem 15. Jh. von der Türkei bis nach Indien beeinflusste. Die Kunst der Timuriden stellte kurz vor dem Untergang der Dynastie am Anfang des 16. Jh. die Leitkultur in der islamischen Welt dar.

Timurs Inszenierung seiner Dynastie war nicht nur durch seinen individuellen Geschmack geprägt. Er unterhielt in Samarkand mit grosser

105 Timur hatte im Winter 1397 eine Pilgerfahrt zum Grab Aḥmad Yasawīs unternommen. Er hat dabei auch den Bau eines massiven neuen Heiligtums mit einem imposanten Zugang und einer hochragenden Hauptkuppel befohlen. Er gab damals ausserdem weitere Gegenstände für das Heiligtum in Auftrag. Dazu zählen ein gewaltiges Wasserbecken aus Bronze und sechs massive Leuchter. Vgl. die Abbildungen bei Lentz und Lowry, *op. cit.* 29 (Figur 4) und 30 f. (Abbildungen Nr. 4A–C und 5). Gemäss einer Datierung soll Timur die Anfertigung des Wasserbeckens am 20. Šawwāl 802/25. Juni 1399 befohlen haben (Komaroff, *The Timurid phase in Iranian metalwork* 187, zitiert bei Lentz und Lowry, *op. cit.* 29 mit Anm. 24).

106 Vgl. zum Schrein in Gazurgāh (bei Herat): http://archnet.org/sites/6410 (Stand 17. Juni 2017). Siehe ausserdem Golombek, *Timurid Shrine at Gazur Gah*.

107 Lentz und Lowry, *op. cit.* 30 (mit Anm. 27), wo Verweis auf Manz, Tamerlane and the symbolism of sovereignity 10.

108 Vgl. für die weiteren Ausführungen Lentz und Lowry, *op. cit.* 17–65. Diese Darstellung macht im Gegensatz zu jener bei H.R. Roemer auch auf die kulturellen Implikationen von Timurs Herrschaftszeit aufmerksam.

109 M. Mazzaoui, *Origins* 23 und 24–27.

110 Vgl. Morgan, Rashīd al-Dīn, in *EI*²: „[Rashīd al-Dīn:] Persian statesman and the greatest historian of the Īlkhānid period (ca. 645–718/ca. 1247–1318)."

111 Vgl. dazu v. a. Sh. Blairs Studien, z. B. *Shrine complex at Natanz*; Blair und Bloom, *Art and architecture of Islam* 10 f. (auch ihr Index *s. v.* „Natanz", 346).

Wahrscheinlichkeit ein Atelier (*kitābḫāna*), das einen wichtigen Beitrag zur Ausbildung einer für seine Dynastie charakteristischen visuellen Sprache leistete.[112] Diese Institution war in ähnlicher Form bereits unter den Īlḫāniden in Tabriz bekannt gewesen. Die verfügbaren Informationen laufen darauf hinaus, dass Timur in seinem *Kitābḫāna* ein Elitekorps unterhielt, dem Kunsthandwerker aus den unterschiedlichsten Gegenden seines Reichs angehörten. Arabische, persische und europäische Quellen aus dem 15. Jh. weisen übereinstimmend auf die grosse Zahl von Handwerkern und Künstlern hin, die Timur aus Iran, Syrien, Anatolien und Indien in seine Hauptstadt Samarkand geholt hatte.[113] Ibn ʿArabšāh hält fest, dass Timur aus Damaskus zahllose Gelehrte und Handwerker deportiert habe.[114] Auch aus Tabriz holte Timur zahllose Handwerker und Künstler; sie waren danach in seinem Atelier in Samarkand tätig.[115]

Das neue visuelle Vokabular der Timuriden wurde auch dadurch geprägt, dass sich Timur vielfach durch jene Orte, Bauten und Kunstgegenstände beeindrucken liess, die er bei seinen Eroberungszügen gesehen hatte oder die als Beutestücke und durch Handel in seinen Besitz gelangt waren. Es wird vermutet, dass die Freitagsmoschee in Samarkand ein Echo von Ülǧäytüs (Ulǧaytūs) Mausoleum in Sulṭāniyya in Nordwest-Iran ist. Timur hatte es bei der Eroberung Sulṭāniyyas im Jahr 1385 gesehen.[116]

Die Timuriden verstanden sich gerade am Anfang ihrer Herrschaft weiterhin als Nomaden und legten grossen Wert auf ihre Mobilität. Es waren allerdings sie, die die nomadische Steppenkultur aus Zentralasien in direkten Kontakt mit Iran und dessen kulturellen Errungenschaften brachten. Diese doppelte Abhängigkeit von einem nomadischen Erbe und vom urbanen Kulturverständnis der sesshaften Bevölkerung beeinflusste die kulturellen Leistungen der Timuriden.

Timur inszenierte seine Machtfülle einerseits im Rahmen eines komplexen Hofrituals, das u. a. vom Spanier Gonzales de Clavijo beobachtet worden war.[117] Seine Empfänge fanden zumeist in reich ausgeschmückten halbpermanenten Zelten statt, die in grossen Parkanlagen aufgestellt wurden. Ausserdem startete Timur in Samarkand und seiner Umgebung ein eindrucksvolles Bauprogramm und nahm dadurch an der Kultur der in den Städten sesshaften Bevölkerung teil. Zu seinen wichtigsten Bauwerken in Samarkand zählen die Masǧid-i Ǧāmiʿ, im Volk als Bībī Ḫānum-Moschee bekannt,[118] der Gūr-i Amīr-

112 Es lässt sich zwar nicht beweisen, dass in Samarkand selbst ein *Kitābḫāna* existiert hatte. Vieles deutet aber darauf hin, dass dies der Fall war. Auch ist bekannt, dass nach Timurs Tod an den Höfen seiner Nachfolger lokale *Kitābḫānas* unterhalten wurden, die gerade in der östlichen islamischen Welt Massstäbe auf dem Gebiet der Kunst setzten. Vgl. Lentz und Lowry, *op. cit*. 50.

113 Lentz und Lowry, *op. cit*. 45 (mit Anm. 64–65), wo Verweise auf a. Šaraf ad-Dīn ʿAlī Yazdī, *Ẓafarnāma*, übersetzt von Pétis de la Croix; auch Niẓām ad-Dīn Šāmī, *Zafarnama: Histoire de la conquête de Tamerlan*, b. Clavijo, *Embassy to Tamerlane* 286–287.

114 „[From Damascus alone Timur took] learned men and craftsmen and all who excelled in any art, the most skilled weavers, tailors, gem-cutters, carpenters, makers of head-coverings, farriers, painters, bow-makers, falconers, in short craftsmen of every kind." Aus Lentz und Lowry, *op. cit*. 45 (mit Anm. 66); siehe auch Ibn ʿArabšāh, *Tamerlane* 161.

115 Lentz und Lowry, *op. cit*. 26 f. (mit Anm. 11), wo Verweis auf Roemer, Timur in Iran, in *CHI* VI, 55. Sohrweide, *Ṣafaviden* 127 f., führt zusätzliche Beispiele dafür an, dass Timur Wissenschafter, Künstler und Handwerker nach Samarkand deportierte.

116 Lentz und Lowry, *op. cit*. 48 (mit Anm. 69), wo Verweis auf Blair, Sultaniyya, ‚the Imperial'.

117 Lentz und Lowry, *op. cit*. 33 (mit Anm. 37), wo Verweis auf LeStrange [de Clavijo], *Embassy to Tamerlane* 218–300.

118 Die Grosse Freitagsmoschee (Masǧid-i Ǧāmiʿ) ist heute teilweise zerstört. Timur hatte ihren Bau 1399 begonnen. Sie weist ein gewaltiges Portal und einen riesigen Innenhof auf. Der Bau wurde mit Backsteinen und Steinsäulen errichtet und ist mit vielfarbigen glasierten Backsteinen und Kacheln verziert. Vgl. dazu Lentz und Lowry, *op. cit*. 36 (mit Fig. 5–6); siehe auch Golombek und Wilber, *Timurid architecture* I, 255–260 (Nr. 28) und II, Abb. 66–78 und Tafel V (Farbe); archnet: https://archnet.org/sites/2464/media_contents/97633 (Stand 28. August 2017).

Komplex,[119] der heute nicht mehr existierende Bazar und der inzwischen zerstörte Palast namens Kök Sarāy („Blauer Palast“).[120] Der Gūr-i Amīr-Bau zeichnet sich durch seine Majestät aus. Timur errichtete dieses Grab im Jahr 1404 an der Stelle der *madrasa* und des *ḫānaqāh* seines Grossohns Muḥammad-Sulṭān, den er zu seinem Erbprinzen ernannt hatte. Wenn auch Timur selbst später hier bestattet wurde, ist doch nicht klar, ob er diesen Bau als Gruft für Angehörige der Dynastie vorgesehen hatte.[121] Es steht jedenfalls fest, dass er bereits zuvor für seinen ältesten Sohn Ǧahāngīr in Šahr-i Sabz (Kīš) ein Monumentalgrab hatte erstellen lassen.[122] Der Gūr-i Amīr-Bau unterstreicht Samarkands Bedeutung als Hauptstadt des Reichs.[123]

Auch weitere Angehörige Timurs, v. a. seine Frauen, errichteten in Samarkand das Stadtbild prägende Bauten. Saray Malik Ḫānum liess direkt gegenüber der Freitagsmoschee eine *madrasa* bauen. Tümän Āġā, eine weitere Frau Timurs, initiierte den Bau eines *ḫānaqāh* im Šāh Zinda-Grabkomplex.[124] Weitere Gattinnen des Herrschers errichteten in diesem Komplex in der zweiten Hälfte des 14. Jh. mit farbigen Kacheln besetzte Gräber.[125]

Im Šāh Zinda-Komplex lässt sich auch beobachten, dass Timur nicht nur den traditionalistisch ausgerichteten Islam der Religionsgelehrten (*ʿulamāʾ*) förderte, sondern sich ebenso gegenüber der volkstümlichen Frömmigkeit aufgeschlossen zeigte. Im Zentrum der Anlage befand sich das angebliche Grab des Quṯam b. al-ʿAbbās, eines Cousin des Propheten Muḥammad. Gemäss einer Legende soll der Prophet Ḫiḍr Quṯam an dieser Stelle in einen Brunnen hinabgeführt haben, wo dieser noch lange über seinen angeblichen Tod hinaus in Wohlergehen lebte. Diese Legende erklärt auch den Namen der Anlage bedeutet *šāh-i zinda* doch „der lebende König“. In diesem Komplex lassen sich Bautechniken beobachten, die in der zweiten Hälfte des 14. Jh. in Zentralasien üblich waren und oft auf iranische Fertigkeiten zurückgingen.

Timur setzte seine architektonischen Vorstellungen auch ausserhalb Samarkands um.[126] Er errichtete in Šahr-i Sabz von 1379–1396 den Aq Sarāy-Palast, der heute zwar weitgehend zerstört ist. Beschreibungen dieses Baus lassen sich aber beim spanischen Gesandten Clavijo nachweisen.[127] Die von der Fassade erhalten gebliebenen Teile mit den Inschriften und den glasierten Kacheln lassen erahnen, dass das Gebäude ursprünglich reich verziert war. Das von Timur errichtete Mausoleum Aḥmad Yasawīs weist ebenso mehrfach Ähnlichkeiten mit den Bauten in Šahr-i Sabz auf.[128] Gerade die am Yasawī-Schrein

119 Vgl. dazu Lentz und Lowry, *op. cit.* 34 und 36; siehe auch Golombek und Wilber, *Timurid architecture* I, 261–263 (Nr. 29C), und II, Abb. 80–87 und Tafel VI (Farbe), mit Plan 27; archnet: https://archnet.org/sites/2127/media_contents/11959 (Stand 28. August 2017).

120 Für Timurs Bauprogramm in Samarkand vgl. ausführlich Golombek und Wilber, *Timurid architecture* I, Appendix A (446).

121 Lentz und Lowry, *op. cit.* 36 (mit Fig. 7).

122 Golombek und Wilber, *Timurid architecture* I, 275–278 (Nr. 40), und II, Abb. 110–114; archnet: https://archnet.org/sites/2482/media_contents/1404 (Stand 29. Dezember 2017).

123 Lentz und Lowry, *op. cit.* 36; vgl. Golombek und Wilber, *Timurid architecture* I, 260–263 (Nr. 29) Bd. II, Abb. 79–87, Tafel VI (Farbe), Plan 27.

124 Lentz und Lowry, *op. cit.* 41 (mit Anm. 53), wo Verweis auf O'Kane, *Timurid architecture in Khurasan* 82. Siehe ausserdem Abbildung bei Lentz und Lowry, *op. cit.* 40 (Fig. 8).

125 Zum Šāh Zinda-Grabkomplex siehe Golombek und Wilber, *Timurid architecture* I, 233–252 (Nr. 11–24) und II, Abb. 17–59 und Tafeln I–IV (Farbe).

126 Lentz und Lowry, *op. cit.* 42 (mit Fig. 10–12); siehe dazu ausserdem Golombek und Wilber, *Timurid architecture* I, 271–279 (Nr. 39–41); archnet: https://archnet.org/sites/2481 (Stand 28. August 2017).

127 Lentz und Lowry, *op. cit.* 42 (mit Anm. 57), wo Verweis auf de Clavijo/Le Strange, *Embassy to Tamerlane* 207 f.

128 Lentz und Lowry, *op. cit.* 43 (mit Fig. 13–14); Golombek und Wilber, *Timurid architecture* I, 284–288; archnet (Schrein des Aḥmad Yasawī): https://archnet.org/sites/3057 (Stand 28. August 2017). Diese Absicht kommt allein in den Dimensionen des Wasserbeckens und der Leuchter zum Ausdruck, die Timur für das Mausoleum Aḥmad Yasawīs hatte anfertigen lassen. Zu den Öllampen siehe auch Lentz und Lowry, *op. cit.* 45 (mit Anm. 60), wo präzisierende Hinweise. Vgl. dazu bereits oben Anm. 105.

angebrachten Verzierungen lassen sich in modifizierter Form auf einzelnen Dokumenten in Rollenform nachweisen.

Zu Lebzeiten Timurs befand sich das Zentrum seines Reichs in Transoxanien mit seiner Hauptstadt Samarkand. Bereits im Lauf des 15. Jhs. bildeten sich aber in den wichtigen Städten Irans, u. a. in Tabriz, Shiraz und Isfahan, Nebenzentren aus, wo in lokalen Ateliers ebenso ein Stil gepflegt wurde, der als timuridisch bezeichnet werden kann. Ausserdem spielte auch die Stadt Herat im späten 14. und im ganzen 15. Jh für die Timuriden eine bedeutende Rolle. Diese Städte hatten sich zu wichtigen Zentren der persischen Kultur und Gelehrsamkeit im Osten der islamischen Welt entwickelt.

2.3 Die Vormachtstellung der Turkmenen in Iran und im Iraq im 15. Jh.

Im Vordergrund der folgenden Ausführungen stehen weiterhin die Verhältnisse im Städte-Dreieck mit den Eckpunkten Konya, Tabriz und Bagdad.[129] Die Turkmenen hatten sich im 15. Jh. in dieser Region vermehrt zusammengeschlossen. Die Mamluken, Osmanen und Timuriden, konnten ihren Einfluss in der Region gegenüber diesen neuen Kräften nur noch eingeschränkt durchsetzen. M. Mazzaoui bezeichnet diese Gegend in West-Iran, Nord-Iraq und Ost-Anatolien deshalb als Niemandsland.[130] Dieses Machtvakuum begünstigte das Erstarken heterodoxer Gruppierungen, wozu nicht allein die Ṣafawiyya zählte.[131] I. Mélikoff jedenfalls nennt die weitere hier interessierende Region zu jener Zeit ein „centre d'hérésies". Indem sie von Häresien im Plural redet, hebt sie hervor, dass das politische Machtvakuum dem Aufblühen ganz unterschiedlicher heterodox orientierter Gruppierungen zuträglich war.[132]

Im 15. Jh. konnten in einem ersten Schritt die Qara Quyunlu (Schwarze Schafe) ihren Einfluss in der Region geltend machen. Ihr Machtzentrum lag anfänglich nördlich des Van-Sees. Das Zentrum des zweiten turkmenischen Stammesbundes, jenes der Aq Quyunlu, befand sich in Diyarbakr.[133] W. Hinz macht auf die wechselnden Ausdehnungen ihrer jeweiligen Einflussbereiche im Lauf des 15. Jh. aufmerksam und illustriert diese anhand von Karten.[134]

Die erste für die politischen Entwicklungen bedeutende Figur unter den Qara Quyunlu war Qara Muḥammad.[135] Er war vordergründig als Vasall von Sulṭān Aḥmad Ǧalāyir abhängig, dessen Regierungszeit ausgesprochen turbulent verlaufen war. Nach Qara Muḥammads Tod (792/1390) ging seine Stellung im Stamm der Qara Quyunlu an Qara Yūsuf über. Qara Yūsuf und Aḥmad Ǧalāyir waren nicht in der Lage gewesen, sich wirksam gegen Timur zur Wehr zu setzen. Die beiden flohen beim Herannahen von dessen Armeen zuerst auf osmanisches Gebiet und danach nach Ägypten. Sie kehrten aber nach Timurs Tod und dem Ende der Vormachtstellung seiner Nachfolger über die westlichen Teile ihres Reichs in ihre frühere Heimat zurück. Es kam zwischen den beiden bald zu Spannungen, aus denen die Qara Quyunlu siegreich hervorgingen. Die Ǧalāyiriden verloren 813/1409 eine Schlacht in der Nähe von Tabriz, bei der Sulṭān Aḥmad ums Leben kam. Die Qara Quyunlu dominierten die Region danach während mehr als eines halben Jahrhunderts.

129 Vgl. Mazzaoui, *Origins* 10–12. Für eine detailliertere Auseinandersetzung nach wie vor sehr hilfreich ist ausserdem Hinz, *Irans Aufstieg*. W. Hinz' Erkenntnisse sind allerdings in einem wesentlichen Punkt mit Vorsicht zu würdigen: Die Vereinigung der persisch-sprachigen Gebiete im Osten unter den Safawiden kann nicht wirklich als Anfang eines persischen Nationalbewusstseins bzw. Nationalstaates verstanden werden. W. Hinz, dessen Sympathien für den Nationalsozialismus bekannt sind, war in diesem Punkt einfach ein Kind seiner Zeit. Vgl. zu dieser Einschränkung Gronke, *Geschichte Irans* 68 f.

130 Mazzaoui, *Origins* 10, siehe auch S. 14.

131 Zum Aufstieg der Ṣafawiyya vgl. Kapitel 2.4.

132 Mélikoff, *Hadji Bektach: Un mythe et ses avatars* 35 f.

133 Mazzaoui, *Origins* 10.

134 Hinz, *Irans Aufstieg*, Karten 1–4 (am Schluss seiner Arbeit).

135 Mazzaoui, *Origins* 10.

Der bedeutendste Vertreter dieser Dynastie war Qara Yūsufs Sohn Ǧahān-Šāh. Er hatte die Macht nach dem Tod seines Vaters 823/1420 übernommen. Ǧahān-Šāh konnte sich mit den Timuriden arrangieren, die ihren Einfluss über die westlichen Provinzen weiterhin geltend zu machen versuchten. Diese Provinzen standen zumindest nominell noch unter ihrer Kontrolle. Der Timuride Šāh-Ruḫ unterstützte Ǧahān-Šāh jedenfalls in der Hoffnung, in den Nachfolgekämpfen nach Timurs Tod seine eigene Macht festigen zu können.[136]

Nachdem Ǧahān-Šāh allerdings seine Position im Iraq und in Aserbaidschan hatte absichern können, richtete er seinen Blick zunehmend gegen Osten auf das Kernland der Timuriden.[137] Der aufkeimende Konflikt gipfelte 863/1458 in einer Schlacht zwischen Ǧahān-Šāh und Tīmurs Urgrossohn Abū Saʿīd. Ǧahān-Šāh besiegte Abū Saʿīd und besetzte Herat, die Hauptstadt der Timuriden, während sechs Monaten.

Etwa zu derselben Zeit erstarkten die Aq Quyunlu (Weisse Schafe) in Diyarbakr.[138] Auch diese Dynastie dehnte ihre Besitzungen nach Osten aus, was zu Konfrontationen mit den Qara Quyunlu führte. Es kam schliesslich zum Zusammenstoss zwischen den beiden turkmenischen Stammesbünden. Ǧahān-Šāh wurde dabei von Uzūn Ḥasan, dem bedeutendsten Vertreter der Aq Quyunlu, besiegt und umgebracht (872/1467). Gemäss der allgemein vertretenen Auffassung endet die Dynastie der Qara Quyunlu mit Ǧahān-Šāhs Tod.

Der Aufstieg der Aq Quyunlu begann, als sich ihr Vorsteher Qara ʿUṯmān dazu entschloss, mit Timur auf seinen Eroberungszügen gegen Westen gemeinsame Sache zu machen.[139] Qara ʿUṯmān kämpfte gegen Qara Yūsuf von den Schwarzen Schafen (Qara Quyunlu). Darauf zog Qara ʿUṯmān in Richtung Westen, wo er im Jahr 800/1398 Qāḍī Burhān ad-Dīn aus Sivas besiegte. Qara ʿUṯmān schloss sich danach Timur selbst an, der 1402 in der Schlacht von Ankara Bāyazīd Yildirim eine Niederlage zufügte. Qara ʿUṯmān zog darauf mit Timur nach Syrien weiter. Timur setzte Qara ʿUṯmān als Dank für seine Unterstützung als Gouverneur über Diyarbakr ein. Die Aq Quyunlu konten ihre Macht danach von Diyarbakr aus in unterschiedliche Richtungen ausdehnen. Sie taten dies in einem ersten Schritt auf Kosten der christlichen Komnenen in Trapezunt. Qara ʿUṯmān starb 839/1435.

Die bedeutendste Figur aus der Dynastie der Aq Quyunlu war Qara ʿUṯmāns Grossohn Uzūn Ḥasan.[140] Er war neben Meḥmed II. wohl jener Machthaber, der die Entwicklungen in der Region im 15. Jh. am deutlichsten prägte. Er herrschte von 857–882/1453–1478 über weite Teile des hier im Vordergrund stehenden Städtedreiecks. Uzūn Ḥasan unterhielt freundschaftliche Beziehungen mit der byzantinischen Dynastie in Trapezunt und heiratete Despina, die Tochter des Kalo Ioannes, des letzten Vertreters dieses Herrscherhauses.

Wegen seiner Unterstützung für die Komnenen in Trapezunt wurde Uzūn Ḥasan in einen bewaffneten Konflikt mit Meḥmed II. verwickelt. Die Osmanen hatten unter Meḥmed II. Konstantinopel erobert und damit dem Oströmischen Reich ein Ende gesetzt (1453). Sie waren daran, ihr Reich auch gegen Osten abzurunden. Da Uzūn Ḥasan bestrebt war, seine Macht gegen Norden auszudehnen, stand er unablässig in Konflikt mit den Armeniern und Georgiern in der Kaukasusregion. Er zog ausserdem fünf Mal gegen die Tscherkessen in den Krieg. Bereits bei dieser Gelegenheit sei auf Uzūn Ḥasans enge Beziehungen zum Sufi-Orden der Ṣafawiyya hingewiesen. Seine Unterstützung war für den Aufstieg der Safawiden von grosser Bedeutung.[141]

136 Wie bereits aufgezeigt, brachen nach Timurs Tod unter seinen Angehörigen heftige Kämpfe um die Vormachtstellung aus; sie waren durchaus typisch in der Region. Vgl. dazu Lentz und Lowry, *op. cit.* 32 (mit Anm. 33); Manz *et al.*, Timurids, 1. History, in *EI*[2].

137 Mazzaoui, *Origins* 10.

138 Mazzaoui, *Origins* 10; Hinz, *Aufstieg* 33–37.

139 Mazzaoui, *Origins* 11.

140 Mazzaoui, *Origins* 11.

141 Siehe zu der folgenden Darstellung auch ausführlicher Kapitel 2.4 (bei Anm. 194–218).

Die Aq Quyunlu (Weisse Schafe) waren – ebenso wie die Schwarzen Schafe vor ihnen – darum bemüht, ihre Macht nach Osten auszudehnen. Ihre Bestrebungen führten in Kürze zu ernsthaften Auseinandersetzungen mit den Timuriden. Der Timuriden-Herrscher Abū Saʿīd, der bereits eine Niederlage gegen Ǧahān-Šāh aus der Dynastie der Qara Quyunlu hatte einstecken müssen, sah sich jetzt auch durch Uzūn Ḥasan bedroht. Abū Saʿīd erlitt 873/1468–1469 eine schwere Niederlage gegen Uzūn Ḥasan und verlor dabei sein Leben.[142] Nach diesem Erfolg kontrollierte Uzūn Ḥasan ein Gebiet, das sich von Khorasan und dem Persischen Golf im Osten bis nach Anatolien im Westen erstreckte.[143]

Uzūn Ḥasans bedeutende Stellung an der Ostgrenze ihres Reichs beunruhigte wiederum die Osmanen, die erst kurz zuvor Konstantinopel erobert hatten (1453). Das christliche Europa beobachtete das rasche Vordringen der Osmanen mit Argwohn. Gerade die Republik Venedig, aber auch Westeuropa im allgemeinen, suchten nach Möglichkeiten, die Osmanen zurückzuschlagen. Venetianische Gesandte im Nahen Osten machten auf die Möglichkeit aufmerksam, dass der Westen mit Uzūn Ḥasan gemeinsame Sache machen und den Osmanen auf diese Art Einhalt gebieten könnte.[144]

Uzūn Ḥasan zeigte sich gegenüber diesbezüglichen Kontaktaufnahmen aufgeschlossen. Venedig sandte darauf Waffen, insbesondere auch Feuerwaffen, nach Zypern, von wo man sie bei einer günstigen Gelegenheit an Uzūn Ḥasan weiterschicken wollte. Es scheint allerdings nie so weit gekommen zu sein. Dafür verantwortlich war auch, dass sich die Verbündeten aufgrund der schwierigen Kommunikation nicht klar untereinander absprechen konnten. Als es schliesslich zur Schlacht zwischen Meḥmed II. und Uzūn Ḥasan kam, gewannen die Osmanen die Auseinandersetzung. Ihr Erfolg beruhte nicht zuletzt auf ihrer technologischen Überlegenheit, verfügten sie doch über Feuerwaffen und eine schlagkräftige, mit Kanonen ausgerüstete Artillerie. Die Schlacht hatte 877–878/1473 bei Tercan in der Nähe von Erzincan stattgefunden.[145] Das Jahr 1473 stellte auch den Höhepunkt der Macht der Aq Quyunlu dar. Uzūn Ḥasan starb wenige Jahre danach (882/1477–1478). Die Aq Quyunlu büssten ihre wichtige Stellung in der Region bald darauf ein. Venedig seinerseits hatte sich zu einem Friedensvertrag mit den Osmanen unter Bāyazīd II. durchringen können.

Das letzte Viertel des 15. Jh. war erneut durch Unruhen geprägt, die in dieser Gegend – wie auch zuvor immer wieder – auf den Tod eines mächtigen Herrschers folgten. Dies waren ideale Voraussetzungen dafür, dass die Safawiden die Macht in der Gegend endgültig übernehmen konnten. Die weiteren Ausführungen beleuchten ihren Aufstieg zu einer der drei mächtigsten Dynastien in der islamischen Welt im 16. und 17. Jh.

2.4 Der Aufstieg der Safawiden in Ardabil: Vom sunnitischen Derwischorden zum schiitischen Gottesstaat

Die Etablierung der Dynastie der Safawiden in Iran stellt einen Eckpunkt in den historischen Entwicklungen in der Region dar. Der eigentlichen Machtübernahme durch Šāh Ismāʿīl in Tabriz im Jahr 1501 war ein langer Prozess vorausgegangen, der sich über nahezu die gesamte Zeit zwischen ca. 1300 und 1500 erstreckte. Im Lauf dieser Entwicklungen war aus der anfänglich sunnitisch orientierten Sufi-Bewegung unter Šayḫ Ṣafī ud-Dīn (gest. 735/1334) ein schiitisch ausgerichtetes Staatsgebilde entstanden. Jedenfalls wurde Iran unter den Safawiden nach neun Jahrhunderten Fremdherrschaft durch die Araber, Seldschuken, Mongolen, Tataren und Turkmenen zum ersten Mal wieder zu einem eigenständigen Staat.[146]

142 Mazzaoui, *Origins* 11.
143 Vgl. dazu die Karte bei Hinz, *Aufstieg*, Karte 4.
144 Mazzaoui, *Origins* 11 (mit Anm. 1).
145 Vgl. Hinz, *op. cit.* 67; siehe auch unten nach Anm. 206.
146 Vgl. dazu Hinz, *op. cit.* 7.

An diesen Entwicklungen im späten 14. und v. a. 15. Jh. sind auch unterschiedliche Kräfte heterodoxer Ausrichtung beteiligt. Die Qizilbāš spielten eine wichtige Rolle beim Aufstieg der Safawiden. Im Lauf dieses Transformationsprozesses vertraten die Ṣafawiyya-Šayḫs zunehmend Positionen, die sich mit den Auffassungen eines traditionalistisch orientierten Islams kaum noch in Einklang bringen liessen. Diese Standpunkte kommen auch in Šāh Ismāʿīls Gedichten (*Dīwān*) zum Ausdruck. In seinen Werken lassen sich Belege dafür feststellen, dass sich Šāh Ismāʿīl als Inkarnation Gottes auf Erden verstand. Gewiss ist zumindest, dass er von seinen Anhängern unter den Qizilbāš dafür gehalten und entsprechend verehrt wurde.

Derartige Auffassungen lassen sich selbstredend nicht mit den Positionen der Zwölferschia in Vereinbarung bringen. Sie sind aber auch aus andern Gruppierungen aus jener Zeit bekannt. Derartige Gruppierungen werden gemeinhin unter dem Oberbegriff *Ġulāt* bzw. *Ġulāt*-Schia, extremistische Schia, zusammengefasst. Das zentrale Merkmal des Extremismus dieser Gruppierungen besteht darin, dass sie ʿAlī b. Abī Ṭālib, den ersten Imam, als Gott verehren und dies auch in ihren Zeremonien feiern. Diese göttliche Verehrung kann sich auch auf mit ʿAlī in Verbindung gebrachte Personen, z. B. Šāh Ismāʿīl, ausdehnen.[147]

Die weiteren Ausführungen zeichnen die Entwicklungen zwischen 1250 und 1500 nach, in deren Verlauf sich die Safawiden von einem kleinen Derwischorden zu einer der mächtigsten Dynastien im Nahen Osten entwickelten. Die folgende Darstellung stützt sich in erster Linie auf die Erkenntnisse von W. Hinz und M. Mazzaoui.[148] Seit der Veröffentlichung der beiden angeführten Untersuchungen sind zwar neuere Studien erschienen. Sie vervollständigen unser Bild der entsprechenden Entwicklungen zwar, aber deren Eckpunkte erfahren keine grundlegenden Veränderungen.[149] Der anschliessenden Übersicht ist die Bemerkung vorauszuschicken, dass sich der Begriff Ṣafawiyya auf den Derwischorden selbst bezieht. Der Ausdruck Safawiden hingegen bezeichnet die unter diesem Namen bekannte Dynastie.[150] W. Hinz unterscheidet in der Geschichte der Safawiden drei Phasen:[151]

1. 1301–1447: Die Ṣafawiyya ist als Glaubensgemeinschaft (Ṣūfī-Orden) in Ardabil organisiert. Die spirituellen und sozialen Motivationen der Handlungsträger stehen im Vordergrund. Als Gründer des Derwischordens gilt Šayḫ Ṣafī ud-Dīn (gest. 1334).
2. 1447–1494: In Ardabil entwickelt sich ein „Priesterstaat". Die Vertreter des Ordens nehmen Beziehungen zu den weltlichen Machthabern in der Region auf und stellen für diese zunehmend eine Herausforderung dar. Die Safawiden konsolidierten ihre Macht, indem sie wiederholt Überfälle (*ġazā', ǧihād*) gegen die christlichen Georgier im Kaukasus unternahmen. Sie liessen ihre Anhänger grosszügig an der Kriegsbeute teilhaben. Ihre Verschwägerung mit der mächtigen Dynastie der Aq Quyunlu festigte ihre Position zusätzlich.
3. 1500–1722: Mit der Machtübernahme (*ǧulūs*) durch Šāh Ismāʿīl im Jahr 1501 in Tabriz beginnt die Geschichte des von den Safawiden in

147 Vgl. zur *Ġulāt*-Schia unten Kapitel 3.1.3 bei Anm. 115–118; beachte die Untersuchungen von Moosa, *Extremist Shiites*; Karamustafa, *God's unruly friends*. Siehe auch hier unten, Abschnitt mit Anm. 224.

148 Vgl. dazu Hinz, *Aufstieg*, und Mazzaoui, *Origins*.

149 Bei diesen jüngeren Arbeiten handelt es sich u. a. um die Untersuchungen von J. Aubin, K. Babayan, E. Glassen, A.J. Newmann, H. Sohrweide (mit präzisen Angaben in der Bibliographie). W. Hinz arbeitet die Hauptaspekte allerdings besonders deutlich heraus. Seine Ausführungen lassen die Hintergründe der Verhältnisse in der Region zwischen Konya, Tabriz und Bagdad soweit fassbar werden, wie es für das Verständnis der Untersuchung der Dokumente in Rollenform erforderlich erscheint.

150 Der Übergang vom Sufi-Orden zur weltlichen Dynastie geschieht fliessend; die Abgrenzung zwischen Orden und Dynastie ist deshalb nicht immer klar. Spätestens mit Ismāʿīls Machtübernahme ist dieser Prozess aber abgeschlossen.

151 Vgl. dazu Hinz, *Aufstieg* 8 f. Siehe auch Browne, *History of Persian literature* IV, 32 f. Auch Mazzaoui, *Origins* u. a. 71, weist implizit auf diese Zusammenhänge hin.

Iran eingerichteten Staates. In Iran entsteht jetzt ein grosses Reich, in dem der schiitische Glaube eine prägende Rolle spielt.

W. Hinz beleuchtet v. a. die Hintergründe jener Transformationsprozesse, in deren Verlauf aus einer primär spirituell orientierten Glaubensgemeinschaft eine politisch relevante Kraft entsteht. Sie fanden in erster Linie in der zweiten Hälfte des 15. Jh. statt, als die Leitung des Ordens in den Händen von Šayḫ Ǧunayd (Ordensleitung: 1447–1460), Šayḫ Ḥaydar (1460–1488) und Sulṭān ʿAlī (1488–1494) lag.[152] Erst das Verständnis der Entwicklungen in dieser zweiten Phase gestattet es, die Leistungen des Reichsgründers Šāh Ismāʿīl (lebte 1487–1524) zu würdigen. Eine besondere Rolle spielen dabei die engen Beziehungen Ǧunayds und Ḥaydars zu Uzūn Ḥasan, dem Vorsteher der Aq Quyunlu, der sich als Herrscher über Westiran und Mesopotamien hatte durchsetzen können.[153]

Phase I: Ṣafī ud-Dīn (der Glaubensreine; lebte 1252–1334) gilt als Begründer des Derwischordens der Ṣafawiyya, die ihren Namen von ihm ableitet. Er wurde in der Gegend von Ardabil geboren. Er, bzw. die späteren safawidischen Geschichtsschreiber, führte seine Abstammung über den siebten Imam Mūsā al-Kāẓim auf ʿAlī b. Abī Ṭālib zurück.[154] Von entscheidender Bedeutung für Ṣafī ud-Dīns Leben ist sein Zusammentreffen mit Šayḫ Zāhid-i Gīlānī, der sein Lehrmeister wurde (1276).[155] Ṣafī ud-Dīn war damals 25, Šayḫ Zāhid aber bereits 60 Jahre alt. Ṣafī ud-Dīn heiratete dessen Tochter Fāṭima und übernahm nach dem Tod seines Lehrers die Leitung des Ordens. Ṣafī ud-Dīn muss in Gilan auch mit ʿUmar Ḫalwatī (gest. 800/1397–1398), dem Gründer und Namensgeber des später weitverzweigten Ḫalwatiyya-Ordens Kontakt gehabt haben.[156]

Aus Briefen Rašīd ud-Dīns (hingerichtet 718/1318) geht hervor, dass Ṣafī ud-Dīn in Ardabil eine bedeutende Stellung innehatte. Rašīd ud-Dīn bietet dem Šayḫ an, seinem *ḫānaqāh* alljährlich zum Geburtstag des Propheten Lebensmittel und weitere Erträgnisse zu stiften.[157] Ein weiterer Hinweis darauf, dass Ṣafī ud-Dīn bei den Īlḫāniden in hohem Ansehen stand, findet sich in Ḫunǧīs (gest. 1521) *Tārīḫ-i ʿālam-ārāy-i Amīnī*.[158] Demnach lud der Īlḫānide Öljäytü (reg. 1304–1316) zur Einweihung seiner Reichshauptstadt Sulṭāniyya die Gelehrten und Frommen zu einem Festmahl ein. Als er die Abwesenheit Ṣafī ud-Dīns bemerkte, soll er extra nach ihm gesandt haben. Dieser liess sich aber mit Verweis auf sein hohes Alter – er war damals beinahe 70 – entschuldigen.[159]

Nach Ṣafī ud-Dīns Tod (1334) ging die Leitung des Ordens der Reihe nach an seinen Sohn Ṣadr ud-Dīn (1334–1392), seinen Enkel Ḫwāǧa ʿAlī (1392–1429) und schliesslich an seinen Urenkel Šayḫ Ibrāhīm (1429–1447) über.[160] Der Ruf der Derwisch-Šayḫs war im 14. Jh. bis an den Hof der Osmanen in Bursa gedrungen. Auch sie liessen dem

152 Hinz, *op. cit.* 22 f.

153 Die Hauptstadt des Reichs der Weissen Horde war Diyarbakr. Zur Ausdehnung dieses Reichs vgl. die Karten 1–4 am Ende von Hinz, *Aufstieg*.

154 Vgl. Hinz, *op. cit.* 125 (Anhang 1). A. Kasrawi zeigte auf, dass es sich bei dieser Abstammung um eine gefälschte *silsila* handelt, die allein dazu diente, die Machtansprüche der Safawiden zu legitimieren. Siehe dazu Kasrawī, *Šayḫ Ṣafī wa tabār-aš*, Tihrān 1342 (1963–1964), ders., Nižād wa tabār-i ṣafawiyya 360–365; ders., Ṣafawiyya sayyid na-buda-and 489–497; ders., Bāz ham Ṣafawiyya 801–812, alle in *Āyanda* 2 (1306/1927–1928).

155 Zu Šayḫ Zāhid Gīlāni siehe Babinger und Savory, Ṣafī al-Dīn Ardabīlī, in *EI²*. Beachte ausserdem Gronke, *Derwische* 246–263 (Kapitel: Scheich Ṣafī und sein Meister Scheich Zāhid).

156 Vgl. Sohrweide, *Ṣafaviden* 99 und 196: „Er [Ṣafī ad-Dīn] war Sunnit und ein Schüler des Mystikers Zāhid Gīlānī, in dessen unmittelbaren Umgebung auch ʿOmar Ḫalvatī, der angebliche Gründer des Ḫalvatī-Ordens, auftrat Dieser muss Ṣafī ad-Dīn persönlich gekannt haben, schloss sich ihm aber, wie es scheint, nach dem Tod Zāhids nicht an."

157 Vgl. dazu Hinz, *Aufstieg* 13, der auf Browne, *History of Persian literature* IV, 19 und 33 verweist.

158 Zitiert bei Hinz, *op. cit.* 14. Zu Faḍlallāh Rūzbihān Ḫunǧī vgl. Haarmann, Khundjī, in *EI²*.

159 Zu Sulṭāniyya vgl. Blair, Sultaniyya, ‚the Imperial'; Blair und Bloom, *Art and architecture* 5–8 und 14 (ebenso ihr Index *s. v.* „Sultaniyya", 347); vgl. auch https://archnet.org/sites/1671 (Gunbad-i Ülǧaytü); http://sultaniyya.org (Internetquellen: Stand 24. August 2017). Siehe ausserdem: Minorsky, Bosworth, Blair, Ṣulṭāniyya, in *EI²*.

160 Hinz, *op. cit.* 14.

Orden Jahr für Jahr Geschenke und finanzielle Unterstützung zukommen.[161] Nachdem Timur im Jahr 1402 Bāyazīd I. in Ankara eine vernichtende Niederlage zugefügt hatte, soll er auf dem Rückweg dem Ṣafawiyya-Šayḫ Ḫwāǧa ʿAlī in Ardabil die Ehre erwiesen haben. Der Eroberer soll bei dieser Gelegenheit Ardabil mitsamt den dazugehörenden Dörfern und Ländereien als Stiftung (*waqf*) an den Ṣafawiyya-Orden übertragen haben.[162]

Die Angaben zur Organisation der frühen Ṣafawiyya sind spärlich. Sie werden erst zahlreicher, nachdem sich aus dem Derwischbund eine Glaubensgemeinschaft mit politischen Zielen entwickelt hatte. Dieser Orden stand unter der Leitung eines Vorstehers, *muršid* oder *pīr* genannt, der stets aus der Familie der Safawiden stammte. Beim Nachfolger handelte es sich jeweils um einen Sohn des vorangehenden Vorstehers.[163] Vieles spricht dafür, dass der Orden straff organisiert war. Gemäss W. Hinz ist es kaum zu Auseinandersetzungen wegen der Nachfolge gekommen. Die Regelung wurde auch respektiert, wenn der Nachfolger noch im Kindesalter war. W. Hinz relativiert diese Darstellung nur unwesentlich, indem er auf Ǧaʿfars Versuch verweist, die Ordensleitung an sich zu reissen. Seine Bemühungen scheiterten letztlich. Šayḫ Ǧunayd (1447–1460) hatte sich wegen Ǧaʿfars Aufbegehren allerdings gezwungen gesehen, Ardabil für längere Zeit zu verlassen.[164]

Im Fall der Ṣafawiyya setzte der Ordensvorsteher seinen Nachfolger in der Regel noch zu seinen Lebzeiten ein. Bei dieser Einsetzung wurde auch die Gabe der *wilāyat* weitergegeben.[165] Beim Nachfolger handelte es sich nicht immer um den ältesten Sohn. Šayḫ Ibrāhīm z. B. war der dritte und Šayḫ Ǧunayd der sechste Sohn.[166] Der Nachfolger übernahm nicht nur das geistliche, sondern auch das weltliche Vermächtnis des Ordens. Durch ein geschicktes Vorgehen gelang es den Ṣafawiyya-Šayḫs im Lauf der Zeit, beträchtliche Ländereien zu erstehen und ihr Vermögen zu mehren.[167]

Mit der zunehmenden Grösse und Verbreitung des Derwischordens der Ṣafawiyya bildete sich eine komplexere Organisation aus. Der Kontakt zwischen Ordensoberhaupt (*šayḫ, pīr*) und den Anhängern, gerade jenen in entfernteren Gegenden, lief oft über Mittelsmänner, *ḫalīfa*, Pl. *ḫulafāʾ*, genannt. Sie kümmerten sich auch um die Verbreitung der Ordenslehre. Šāh Ismāʿīl setzte 1508 überdies einen Gross-*Ḫalīfen* (*ḫalīfat ul-ḫulafāʾ*) ein, dem die gewöhnlichen *ḫalīfa* unterstellt waren. Dieser *ḫalīfat ul-ḫulafāʾ* spielte eine wichtige Rolle bei der Leitung der Anhänger des Ordens in Anatolien und stand in hohem Ansehen.[168]

Unter den Anhängern des Ordens lässt sich zwischen Laienmitgliedern draussen auf dem Land und jenen Angehörigen unterscheiden, die im *ḫānaqāh* in Ardabil selbst lebten. Gemäss den Angaben in den Tagebüchern Marino Sanutos lebten im Heiligtum in Ardabil jeweils etwa dreihundert Ordensangehörige. Sie hätten stets ein frommes Leben in Andacht geführt. Man habe sie deshalb nicht nur in Persien, sondern auch in Syrien, der gesamten Türkei und in der Barbarei verehrt.[169] Auch safawidische Quellen bestätigen, dass die

161 Vgl. Hinz, *op. cit.* 14, mit Quellenverweisen in Anm. 2.

162 Hinz entnimmt diese Angaben den Darstellungen in Šayḫ Ḥusayn b. Šayḫ Abdāl Pīrzāda Zāhidī, *Silsilat un-nasab-i Ṣafawiyya* 48, und Iskandar Munšī, *Tārīḫ-i ʿālam-ārāy-i ʿAbbāsī* 12 (vgl. die Verweise in *Aufstieg* 15, Anm. 1). Bei dieser Gelegenheit soll Timur auf Bitten Ḫwāǧa ʿAlīs auch seine aus Anatolien mitgebrachten Gefangenen freigelassen haben. H. Sohrweide allerdings bezeichnet diese Freilassung als Legende; die historischen Zeugnisse würden diese Sichtweise der Dinge nicht stützen. Vgl. Sohrweide, *Ṣafaviden* 197, ausführlicher: 125–131 (3. Die Tīmūr-Legende); beachte ausserdem Horst, *Tīmūr und Ḫōǧä ʿAlī*.

163 Šāh Ismāʿīl I. folgte jedoch nicht direkt auf seinen Vater Ḥaydar, sondern auf seinen älteren Bruder Sulṭān ʿAlī; vgl. Hinz, *Aufstieg* 17 (mit Anm. 1).

164 Hinz, *Aufstieg* 23 f.

165 Zur *wilāyat* vgl. Walker, Wilāya, 2. In Shiʿism, in *EI*[2].

166 Hinz, *Aufstieg* 17.

167 Vgl. dazu auch Gronke, *Derwische* 294–354 (Kapitel: Die wirtschaftliche Entwicklung des Ordens).

168 Hinz, *Aufstieg* 17 f.

169 Vgl. dazu Hinz, *Aufstieg* 18 (mit Anm. 4), wo Verweis auf einen Brief vom 6. November 1502 (Tagebücher Marino Sanutos IV, 500).

Ordensangehörigen ein strenges Leben führten.[170] Sie hätten den Tag mit einem langen Schweigen begonnen. Daran hätten sich Andachtsübungen angeschlossen, die auch am Abend abgehalten worden seien. Am Nachmittag seien Stellen aus dem Koran rezitiert worden. Die Angehörigen des Ordens hätten sich karg ernährt und oft gefastet. Überdies habe man sich während der letzten zehn Tage des Monats Ramaḍān und der ersten zehn Tage des Monats Ḏū l-Ḥiǧǧa zurückgezogen. Die als *čilla* bekannte vierzigtägige Periode des Rückzugs von jeglicher Gemeinschaft fand am Anfang des Winters statt.[171]

Mystisch orientierte Männerbünde – dazu gehört letztlich auch der Derwischorden der Ṣafawiyya – verfolgten zumindest implizit das Ziel, ihre auf dem Charisma ihrer Führerpersonen gründende spirituelle Autorität und ihren Einfluss in weltliche Macht umzusetzen. Der Derwischorden der Ṣafawiyya stellt unter den weiteren aus jener Zeit bekannten Bruderschaften einfach insofern eine Ausnahmeerscheinung dar, als es ihm gelungen war, ein staatliches Gebilde zu etablieren. Erwähnung verdient, dass sich nach der Gründung des safawidischen Staats durch Ismāʿīl I. Kräfte bemerkbar machten, die die im Umfeld der Ṣafawiyya im 15. Jh. deutlich erkennbaren heterodoxen Tendenzen zurückdrängten und zur Ausbildung eines traditionalistisch ausgerichteten Gottesstaats auf den Grundlagen der Zwölfer-Schia führten. Dieser Prozess war insbesondere mit einem Zurückdrängen und später bewussten Ausschalten des Einflusses der Qizilbāš auf das safawidische Herrscherhaus verbunden.[172]

Phase II: W. Hinz setzt die Anfänge des Übergangs der Ṣafawiyya von einem mystisch orientierten Orden zu einem staat-ähnlichen Gebilde in der Zeit von Šayḫ Ǧunayd (1447–1460) an.[173] Er charakterisiert Ǧunayd als „höchst seltsamen Mann", der als Vorsteher einer glaubenswütigen Derwischgemeinde Anspruch auf weltliche Herrschaft erhoben habe. Zwar setzten die Beziehungen zwischen den Šayḫs in Ardabil und den weltlichen Machthabern nicht erst jetzt ein. Gemäss W. Hinz bestand in den Anfängen des Ordens allerdings ein deutliches Gefälle zwischen der spirituell orientierten Bruderschaft der Ṣafawiyya und den Vertretern weltlicher Macht. Die weltlichen Herrscher hatten eindeutig die Oberhand.[174]

Als Šayḫ Ǧunāyd 1447 die Leitung des Ordens übernahm, sah er sich mit heftigem Widerstand von Seiten seines Onkels Šayḫ Ǧaʿfar konfrontiert.[175] Dieser war der älteste Sohn Ḫwāǧa ʿAlīs und hatte bereits eine wichtige Rolle gespielt, als noch sein, also Ǧaʿfars, Bruder Šayḫ Ibrāhīm den Orden geleitet hatte. Ǧunayd dürfte 1447 beim Tod seines Vaters ziemlich jung gewesen sein. Ǧaʿfar war deshalb wohl als sein Vormund eingesetzt worden. W. Hinz charakterisiert Ǧunayd als „unruhigen Kopf", der die seit Ḫwāǧa ʿAlī klar schiitisch geprägte Lehre des Ordens weiterentwickelte. Ǧunayd förderte auch den Zustrom von Anhängern und baute dadurch seine Macht aus. Wegen des durch Ǧaʿfar ausgeübten Drucks sah sich Ǧunayd, wohl 1448, gezwungen, seine Heimatstadt zu verlassen. Ǧaʿfar erlangte die Kontrolle über das Ardabiler Heiligtum.

Ǧunayd verstand es allerdings seinerseits, die zersplitterten machtpolitischen Verhältnisse in der Dreiecksregion zwischen Konya, Tabriz und Bagdad zu seinen Gunsten auszunutzen.[176] Das in dieser Region um 1450 herrschende Staatenwirrwarr erleichterte es ihm, seine auf die Übernahme weltlicher Macht ausgerichteten Pläne umzusetzen. Ǧunayd hielt sich zwischen 1449 und 1456 als

170 Vgl. dazu Hinz, *Aufstieg* 19 (mit Anm. 1), wo Verweis auf Šayḫ Ḥusayn b. Šayḫ Abdāl Pīrzāda Zāhidī, *Silsilat un-nasab-i Ṣafawiyya* 36–38.

171 Zur *čilla* vgl. Kapitel 3.4.2 (Abschnitt nach Anm. 462). Während dieser Periode fasteten die Mönche und führten körperliche Übungen durch, um einen Zustand der Entrückung zu erreichen.

172 Vgl. dazu Babayan, *Mystics, monarchs, and messiahs* u. a. 144–150, 306–308, 351–366.

173 Hinz, *Aufstieg* 22, spricht von einem safawidischen „Priesterstaat".

174 Hinz, *Aufstieg* 22–24.

175 Hinz, *Aufstieg* 23 f.

176 Vgl. Hinz, *Aufstieg*, Karte 1 (am Schluss seiner Studie).

„Gast" an den unterschiedlichsten Höfen in Anatolien und Syrien auf.[177]

Nach seiner Ausweisung aus Ardabil suchte Ğunayd zuerst beim Osmanen Sulṭān Murād II. (reg. 1421–1451, mit Unterbruch von 1444–1446) Zuflucht und wollte zusammen mit seinen Jüngern in dessen Reich sein frommes Leben fortsetzen. Murād II. schickte Ğunayds Gesandte allerdings mit abschlägigem Bescheid zurück. Ğunayds inzwischen klar erkennbare weltliche Machtansprüche liessen Murād II. keine andere Möglichkeit.

Dieser Misserfolg zwang Ğunayd dazu, ausserhalb des Osmanischen Reichs Zuflucht zu suchen. Er fand vorläufig Schutz bei den Qaramān-Oğlū (Qaramāniden) in Konya.[178] Die dortige Bevölkerung – ebenso wie die Bewohner von Ḥamīd und Tekke – waren gegenüber der schiitischen Lehre der Ṣafawiyya durchaus offen. Viele Hinweise sprechen dafür, dass sich Ğunayd um 1450 in Konya aufhielt, präzis festlegen lässt sich dies jedoch nicht. Es ist allerdings bekannt, dass Ğunayd rasch mit Šayḫ ʿAbd al-Laṭīf, dem sunnitischen Vorsteher der ihn beherbergenden Zayniyya-Klause, in Streit geriet. Dieser warf ihm vor, ein *kāfir* zu sein.[179] Ğunayds Auffassungen dürften schon damals deutlich von gemässigten schiitischen Standpunkten abgewichen haben.[180]

Ğunayd sah sich vor dem Hintergrund dieser Auseinandersetzungen gezwungen seine Flucht zusammen mit seinen Anhängern in Richtung Syrien fortzusetzen. Syrien gehörte damals zum Reich der Mamluken unter der Herrschaft Čaqmaqs. Ğunayd konnte vom lokalen Machthaber Ibn Bilāl am Golf von Alexandretta eine verfallene Kreuzfahrerburg im Ğabal Arsūs pachten.[181] Es gelingt ihm darauf, von hier aus neue Anhänger zu werben.[182] Darunter befanden sich mutmasslich auch ehemalige Anhänger Badr ad-Dīns (760–819/1359–1416). Dieser hatte 1416 von Rumelien aus einen gewaltigen Derwischaufstand angezettelt, den Meḥmed I. (reg. 1413–1421) nur unter grössten Anstrengungen blutig hatte unterdrücken können.[183]

Ğunayds Aktivitäten im Ğabal Arsūs erregen allerdings bald das Missfallen der Anhänger Mawlānā Aḥmad Bakrīs und weiterer Šayḫs in Aleppo. Sie veranlassen jedenfalls den Sulṭān in Kairo dazu, die Wegweisung Ğunayds anzuordnen. Es kam dabei auch zu Kampfhandlungen. Schliesslich erreichte Ğunayd nahezu ohne Anhänger die am Schwarzen Meer gelegene Gegend Canik.[184] Ğunayds Ausweisung aus Syrien dürfte vor 1453 stattgefunden haben, da Sulṭān Čaqmaq in jenem Jahr starb.

Canik mit der Hauptstadt Samsūn war zwar seit 1422 osmanisches Gebiet. Allerdings widersetzte sich der Statthalter Meḥmed Beg den ambitiösen Plänen Ğunayds nicht, der in Canik erneut um Anhänger warb. Ğunayd hegte auch die Absicht, das christliche Trapezunt zu erobern und auf dessen Trümmern ein eigenes Reich zu errich-

177 Bereits um 1470 hatten sich die machtpolitischen Konstellationen in dieser Gegend grundlegend verändert: Anatolien stand jetzt weitgehend unter der Kontrolle der Osmanen. Als zweite Macht waren vorläufig noch die Mamluken in der Region präsent. Das mamlukische Syrien und Ägypten gingen aber 1516 bzw. 1517 im Osmanischen Reich auf. Dritter Machtfaktor in der Region war sodann das mesopotamisch-persische Reich mit der Hauptstadt Tabriz unter Uzūn Ḥasan, dem Vorsteher der Aq Quyunlu.

178 Für einen Überblick über die Herrschaftsbereiche in Anatolien zu jener Zeit siehe: https://de.wikipedia.org/wiki/Germiyan#/media/File:Beylicats_d'Anatolie_vers_1330-de.svg. Siehe ausserdem Kreiser und Neumann, *Kleine Geschichte der Türkei*, 65–76 (mit Karte S. 66 f.).

179 Zu ʿAbd al-Laṭīf al-Maqdisīs Kritik an Ğunayd siehe auch Sohrweide, *Ṣafaviden* 119 und 143–144, 196.

180 Hinz, *Aufstieg* 26 f.

181 Es handelt sich dabei wahrscheinlich um die 1129 zerstörte Burg Sarepta (modern; as-Saret); vgl. Hinz, *Aufstieg* 27.

182 Diese Sufis stammen zumeist aus Syrien, Rūm (Anatolien) und Mesopotamien. Vgl. Hinz, *Aufstieg* 27 f. (mit Anm. 1, S. 28, wo Quellenverweise).

183 Zu Badr ad-Dīn vgl. Kissling, Das Menaqybnāme Scheich Bedr ed-Dīns; ders., Badr al-Dīn b. Ḳāḍī Samāwnā, in *EI²*; Karatas, Badr al-Dīn b. Qāḍī Samāwnā, in *EI³*; Balivet, *Vie du Cheikh Bedreddîn*.

184 Vgl. Taeschner, Djānīk, in *EI²*.

ten. Es gelingt Ǧunayd allerdings nicht, das stark geschwächte Trapezunt einzunehmen. Er musste sich zurückziehen, als die Osmanen heranrückten. Dank Ǧunayds Vorarbeiten fällt Trapezunt rasch in die Hände der Osmanen (1456). Nach dem Fall Byzanz' (1453) erobern die Osmanen damit auch das letzte Überbleibsel des Oströmischen Reichs.

Ǧunayd zieht in seiner Not wieder in Richtung Süden, wo 1453 in Diyarbakr Uzūn Ḥasan, der Vorsteher des Turkmenenstamms der Aq Quyunlu, an die Macht gekommen war.[185] Uzūn Ḥasan seinerseits war – ebenso wie Ǧunayd – mit Ǧahān-Šāh von den Qara Quyunlu verfeindet. Die Aq Quyunlu hatten als Folge ihrer internen Machtkämpfe beträchtliche Gebiete an sie verloren.[186] Uzūn Ḥasan war für seine gegenüber den Derwischen zuvorkommende Haltung bekannt. Ǧunayd hoffte deshalb, bei ihm gastliche Aufnahme zu finden.[187]

Ǧunayds Begegnung mit Uzūn Ḥasan sollte für den ganzen Nahen Osten tiefgreifende Konsequenzen haben. Die Ausdehnung von Uzūn Ḥasans Reich war zwischen 1455 und 1460 deutlich kleiner, als dies zur Zeit seines Grossvaters Uṯmān Beg der Fall gewesen war. Ǧunayd reiste also nicht zum Herrscher jenes Grossreichs, das sich zwischen 1468 und 1478, also nur wenig später, von Anatolien bis nach Ostiran (Khorasan) erstrecken sollte.[188] Um 1457 war Uzūn Ḥasan noch nicht der unbestrittene Vorsteher eines ganzen Nomadenstamms, sondern befehligte vielleicht fünftausend Krieger. Ǧunayd konnte sich mit dieser Macht zwar nicht wirklich messen. Allerdings wurde auch er von ca. fünftausend Sufis begleitet. Er konnte Uzūn Ḥasan also auf Augenhöhe gegenübertreten. Ǧunayd dürfte 1457 (?) an der Seite Uzūn Ḥasans in Diyarbakr (Amīd) eingezogen sein.[189]

Ǧunayd hielt sich wohl während drei Jahren am Hof Uzūn Ḥasans auf (ca. 1456–1459). Die Beziehung zwischen den beiden wurde während dieser Zeit immer enger. Ǧunayd heiratete Ḫadīǧa Begūm, Uzūn Ḥasans Schwester (wohl 1459).[190] Die Stadt Diyarbakr jedenfalls bot Ǧunayd ausgezeichnete Voraussetzungen zur Verbreitung seiner Glaubenslehre. Die Bevölkerung setzte sich aus Muslimen, hauptsächlich Sunniten, Christen (Griechen und Armeniern) sowie Juden zusammen. Gemäss W. Hinz' Darstellungen schlossen sich in Diyarbakr Tausende blindlings ergebene Sufis dem Ṣafawiyya-Orden an.[191] Ǧunayd konnte im Gebiet der Weissen Horde im Einverständnis mit Uzūn Ḥasan allenthalben Stellvertreter (*ḫalīfa*) einsetzen, die für ihn weitere Anhänger gewannen.

Während Ǧunayds Aufenthalt in Diyarbakr spielten sich im Nahen Osten gewichtige politische Entwicklungen ab. Ein Abgesandter des trapezuntinischen Kaisers Kalo Ioannes wurde 1457 am Hof Uzūn Ḥasans vorstellig. Der Gross-Komnene erbat vom Vorsteher der Weissen Horde allerdings nicht die Auslieferung Ǧunayds, der ihm wenig zuvor übel mitgespielt hatte. Vielmehr ersuchte er ihn um Unterstützung gegen die immer stärker gegen Osten vordringenden Osmanen. Uzūn Ḥasan war zu dieser Unterstützung bereit, verlangte aber Despina Ḫātūn (Kyra Katerina), Kalo Ioannes' Tochter, zur Gattin und die Provinz Kappadokien als Morgengabe. Angesichts der drückenden Bedrohung durch die Osmanen sah sich Kalo Ioannes

185 Uzūn Ḥasan war es kurz vor Ǧunayds Zug nach Süden gelungen, seinen Bruder Ǧahāngīr aus Diyarbakr zu verdrängen und zum alleinigen Machthaber über die Aq Quyunlu aufzusteigen. Uzūn Ḥasan hatte auf eigene Faust auch eine Reihe von Kriegszügen gegen die kurdischen Machthaber im Osten unternommen. Zwar setzte sich der überlistete Ǧahāngīr anfänglich militärisch zur Wehr. Er musste sich allerdings ebenso wie Uways, der dritte Bruder, dem inzwischen unbesiegbaren Uzūn Ḥasan beugen.

186 Die Turkemenenstämme der Qara und Aq Quyunlu waren im Gefolge des Mongolensturms gegen Ende des 13. Jh. aus Turkestan nach Aserbaidschan eingewandert. Die Schwarze Horde (Qara Quyunlu) besiedelte dabei die Gegenden von Erzincan und Sivas und nördlich des Van-Sees. Die Weisse Horde liess sich im Gebiet um Diyarbakr nieder.

187 Hinz, *Aufstieg* 32.

188 Vgl. Hinz, *Aufstieg* 36 und Karte 4.

189 Hinz, *Aufstieg* 37.

190 Hinz, *Aufstieg* 38.

191 Hinz, *Aufstieg* 38.

gezwungen, diesen Forderungen zu entsprechen. Er stellte allerdings die Bedingung, dass Despina Ḫātūn ihren Glauben behalten dürfe. Sie gebar Uzūn Ḥasan drei Töchter und einen Sohn. Eine dieser Töchter gebar später ihrerseits einen Sohn namens Ismāʿīl. Es handelt sich um den nachmaligen Šāh Ismāʿīl, der 1501 das Safawiden-Reich gründete.[192]

Bereits 1458, die Heiratsfeierlichkeiten in Diyarbakr waren kaum zu Ende, entfaltete das soeben abgeschlossene Bündnis zwischen Trapezunt und Uzūn Ḥasan zum ersten Mal Wirkung.[193] Despotina Ḫātūns Vater Kalo Ioannes war allerdings noch vor der Heirat verstorben. Jedenfalls waren nach dem Fall Konstantinopels (1453) in Europa erneut Gedanken an einen Kreuzzug gegen den osmanischen Feind aufgekommen. Konkret hatte Papst Calixt III. den Franziskaner Lodovico da Bologna nach Trapezunt und Georgien gesandt. Er sollte die dortigen Machthaber zu einem Feldzug gegen die Türken bewegen, dem sich auch der Westen anschliessen würde. Dies würde die Voraussetzungen zu einem Doppelangriff gegen die Osmanen schaffen. Auf dem Rückweg aus Georgien kam der Franziskaner am Hof Uzūn Ḥasans in Diyarbakr vorbei. Eine Gesandtschaft aus dem Osten, darunter Vertreter Uzūn Ḥasans, reiste in dieser Angelegenheit nach Rom und ins Burgund. Zu ihrer grossen Ernüchterung mussten Uzūn Ḥasans Gesandte allerdings feststellen, dass sich der Kreuzzugseifer auf westlicher Seite in engen Grenzen hielt.

In Bezug auf die Situation im Nahen Osten lässt sich jedenfalls feststellen, dass die einzige wirksame Stütze im christlich geprägten Dreibund zwischen Trapezunt, Georgien und Mesopotamien im Kampf gegen den Osmanen Meḥmed II. Uzūn Ḥasan, der Vorsteher der Aq Quyunlu, war.[194] Ǧunayd erlebte diese Entwicklungen in Diyarbakr hautnah mit. Noch vor dem Abschluss des Bündnisses gegen Meḥmed II. hatte Uzūn Ḥasan im Jahr 1458 einen Kriegszug gegen Georgien unternommen und riesige Beute gemacht.[195] Uzūn Ḥasan kehrte Ende 1458 nach Diyarbakr zurück, wo Šayḫ Ǧunayd die Berichterstattungen über seinen Feldzug gierig aufnahm. Diese Berichte dürften in Ǧunayd die Erinnerungen an seine eigenen Kriegszüge wachgerufen haben. Er selbst war überdies immer noch darauf bedacht, sich weltliche Macht zu sichern.

Jedenfalls verliess Ǧunayd, wohl 1459, Diyarbakr in Begleitung einer bedeutenden Schar von Sufi-Anhängern und kehrte nach Ardabil zurück. Sein Ansehen war nach seiner Heirat mit Uzūn Ḥasans Tochter beträchtlich gestiegen. Sein Oheim Ǧaʿfar und Ǧahān-Šāh, der Vorsteher der Schwarzen Horde, waren ihm allerdings nach wie vor übel gesinnt. Angesichts dieser offenen Feindschaft zog Ǧunayd seine Anhänger zusammen und unternahm mit ihnen einen Glaubenskrieg (*ǧihād* bzw. *ġazā'*) gegen die christlichen Tscherkessen. Seinem Beutezug war ebenso viel Erfolg beschieden wie jenem Uzūn Ḥasans gegen Georgien ein Jahr zuvor. Ǧunayd bezog auf dem Rückweg in Karabach Winterlager. Sein Beutezug gegen Norden hatte allerdings Ḫalīl, den Herrscher von Šīrwān, alarmiert, waren ihm die Tscherkessen doch tributpflichtig. In einem Schreiben ermutigte Šayḫ Ǧaʿfar darauf Ḫalīl-Sulṭān, gegen seinen Neffen Ǧunayd militärisch vorzugehen. Dieser sei ein gemeiner Empörer und Aufrührer; er solle sofort aus dem Weg geschafft werden. Schliesslich kam es im Tal des Qara Ṣū zur Schlacht, in deren Verlauf Ǧunayd von einem Pfeil tödlich verletzt wurde (4. März 1460).[196]

Nur einen Monat nach Ǧunayds Tod brachte seine Gattin Ḫadīǧa Begūm – sie war in Diyarbakr zurückgeblieben – einen Knaben namens Ḥaydar (der Löwe) zur Welt. Dieser jüngste Spross des Safawidengeschlechts wuchs in Diyarbakr auf, bis die Aq Quyunlu den Machtkampf mit den Qara Quyunlu zu ihren Gunsten entschieden und die

192 Hinz, *Aufstieg* 41.
193 Hinz, *Aufstieg* 41 f.
194 Hinz, *Aufstieg* 43.
195 Hinz, *Aufstieg* 45. Dieser Beutezug fand noch vor Abschluss des soeben erwähnten Dreibunds statt.
196 Hinz, *Aufstieg* 47 f.

Hauptstadt ihres Reichs nach Tabriz verlegt hatten. Zu jener Zeit begab sich der inzwischen neunjährige Šayḫ Ḥaydar nach Ardabil und übernahm die Nachfolge seines Vaters.

Mit Ǧunayds Tod hatten die Machtansprüche der Safawiden einen herben Rückschlag erlitten.[197] Uzūn Ḥasan seinerseits war Meḥmed II. schmählich unterlegen und musste 1461 einen Sonderfrieden mit den Osmanen schliessen, die ausserdem Trapezunt von Kaiser David erobert hatten. Die Georgier ihrerseits hatten überhaupt nicht in diese Auseinandersetzungen eingegriffen. Diese Entwicklungen waren für die Aq Quyunlu allerdings durchaus vorteilhaft. Uzūn Ḥasan war dadurch der Verpflichtungen gegenüber seinen Bündnispartnern entledigt und konnte sich letztlich mit den Osmanen leidlich arrangieren. Dies gestattete es ihm wiederum, sein Herrschaftsgebiet in Richtung Osten auszudehnen. Er tat dies in erster Linie in Kurdistan, Georgien, gegen die Mamluken und in Aserbaidschan.

Bei Uzūn Ḥasans Vorstössen nach Osten kam es zu Auseinandersetzungen mit den Qara Quyunlu. Als Ǧahān-Šāh (Vorsteher der Qara Quyunlu) aus Bagdad zurückkehrte, wo er seine unbotmässigen Söhne in die Schranken gewiesen hatte, kam es 1467 zu den entscheidenden Kämpfen zwischen Aq Quyunlu und Qara Quyunlu. Uzūn Ḥasan entschied sie zu seinen Gunsten. Ǧahān-Šāh starb am 11. November 1467 im Bezirk Chapakchur (türkisch: Çapakçur).[198] Die Aq Quyunlu konnten ihre Macht danach Richtung Iran ausdehnen.[199]

Da Uzūn Ḥasan bereits 1470 einen Zusammenstoss mit den Osmanen voraussah, knüpfte er Kontakte zu Venedig.[200] Er wollte auch direkte Verbindungen mit der venetianischen Flotte vor Zypern aufnehmen und versuchte, auf Kosten der Mamluken ans Mittelmeer vorzustossen. Da dieses Vorhaben misslang (1472–1473), bildete der Euphrat auch weiterhin die Grenze zum Mamlukenreich. Nach diesen gescheiterten Expansionsbestrebungen kühlten sich Uzūn Ḥasans zuvor freundschaftlichen Beziehungen zu den Mamluken ab. Obwohl Uzūn Ḥasan 1473 eine schwere Niederlage gegen die Osmanen hatte einstecken müssen,[201] fürchtete der mamlukische Sulṭān Qā'iṭ Bay weiterhin, dass der Vorsteher der Aq Quyunlu mit seinen Turkmenen die Grenzmarken seines Reichs heimsuchen könnte. Die Mamluken sahen sich dieser Gefahr erst mit Uzūn Ḥasans Tod (1478) entledigt.

Die in Bedrängnis geratenen Qara Quyunlu können sich nach der Niederlage gegen Uzūn Ḥasan zwar vorläufig in Tabriz an der Macht halten. Unter Ǧahān-Šāh war die Stadt übrigens ein wichtiges Kulturzentrum. Er bzw. seine Frau Ḫātūn Ǧān Begum errichtete hier u. a. die Blaue Moschee.[202] Nach der Niederlage seines Vaters Ǧahān Šāh stellte Ḥasan ʿAlī ein gewaltiges Heer zusammen, hatte aber bei Marand auch selbst das Nachsehen gegen die Aq Quyunlu. Ḥasan ʿAlī hatte sich bereits zuvor an den Timuriden Abū Saʿīd in Herat gewandt und ihn um Unterstützung gegen die Aq Quyunlu gebeten (Herbst 1468).[203] Angesichts dieser Bedrohung verzichtete Uzūn Ḥasan vorerst auf die Einnahme von Tabriz.

Die winterlichen Verhältnisse und die schwierige Versorgungslage verunmöglichten es Abū Saʿīd aber, erfolgreich gegen Uzūn Ḥasan vorzugehen. Dieser hatte sich im milden Karabach ein komfortables Winterlager eingerichtet. Abū Saʿīd zog in den Auseinandersetzungen jedenfalls den Kürzeren. Er wurde auf der Flucht eingeholt und vor Uzūn Ḥasan gebracht. Dieser wollte zwar sein Leben schonen. Allerdings hielt sich auch der Timuriden-Prinz Yādgār Muḥammad im Lager der Aq Quyunlu auf. Dieser Urenkel Šāh-Ruḫs verlangte Abū Saʿids Kopf, war dieser doch für den Tod seiner Mutter Gawhar-Šād Begum verantwort-

197 Hinz, *Aufstieg* 50.

198 Hinz, *Aufstieg* 55–57, der die Entwicklungen im Detail nachzeichnet.

199 Hinz, *Aufstieg* 54 f.

200 Vgl. dazu bereits oben bei Anm. 143–145.

201 Hinz, *Aufstieg* 62 f.

202 Vgl. Aube, Tabriz, X. Monuments, X.1 The Blue Mosque, in *EIr*. Der Bau der Blauen Moschee wurde 1465 beendet. Siehe auch Aube, *La céramique*.

203 Vgl. Hinz, *Aufstieg* 58–61.

lich.[204] Gewiss ist, dass Abū Saʿīd mit seinem Leben büsste und sein Kopf 1469 an den Mamlukensultan nach Kairo gesandt wurde. Uzūn Ḥasan konnte schliesslich auch Ḥasan ʿAlī beseitigen, der nach Hamadān ausgewichen war. Mit diesem Sieg war der Widerstand der Qara Quyunlu gebrochen. Die Aq Quyunlu herrschten fortan weitgehend uneingeschränkt über Aserbaidschan und weite Teile Irans.[205]

Während dieser Zeit sah sich Uzūn Ḥasan auch mit den Herausforderungen durch die Osmanen konfrontiert, in die er nicht zuletzt verwickelt war, da ihn der christliche Westen in den Kampf gegen den gemeinsamen Feind eingebunden hatte.[206] Während Uzūn Ḥasan einen ersten Zusammenstoss mit den türkischen Truppen zu seinen Gunsten hatte entscheiden können, fügte ihm die osmanische Artillerie in der Entscheidungsschlacht bei Tercan (in der Nähe von Erzincan) am 12. August 1473 eine schwere Niederlage zu. Damit endet das abendländisch-persische Bündnis in einem Fiasko.

Uzūn Ḥasan sah sich zu dieser Zeit überdies mit weiteren Schwierigkeiten konfrontiert. So widersetzten sich ihm seine eigenen Söhne Oğurlu Muḥammad in Shiraz und Maqṣūd in Bagdad (1474). Ausserdem leistete ihm sein Bruder Uways in Ruhā Widerstand (1475; eigentlich Ruḥā: Edessa). Überdies suchte die Pest sein Reich heim. Allerdings zeichnete sich Uzūn Ḥasans Staat im allgemeinen doch durch Festigkeit und Beständigkeit aus.[207]

Uzūn Ḥasan hatte seine Hauptstadt bereits 1469 nach Tabriz verlegt. Dies hatte indirekt zu einer deutlichen Iranisierung der Aq Quyunlu geführt, wie sich dies zuvor bereits im Fall der Īlḫāniden hatte beobachten lassen. Unter Uzūn Ḥasans Sohn Yaʿqūb (reg. 1478–1490) war das kulturelle Leben am Hof in Tabriz eindeutig persisch geprägt. Nach Uzūn Ḥasans Tod (1478) war es zwischen seinen Söhnen zu den in der Region üblichen Nachfolgekämpfen gekommen, aus denen Yaʿqūb als Sieger hervorgegangen war. Sein Bruder verlor bei einer Auseinandersetzung gegen Yaʿqūb 1478 bei Marand das Leben.[208]

Als Uzūn Ḥasan die Qara Quyunlu unter Ǧahān-Šāh und die Timuriden unter Abū Saʿīd besiegt hatte, lagen die Geschicke des safawidischen „Priesterstaats" in den Händen des noch jungen Šayḫ Ḥaydar.[209] Er war nach dessen Sieg über den Timuriden Abū Saʿīd zusammen mit Uzūn Ḥasan zum ersten Mal nach Ardabil gekommen. Uzūn Ḥasan setzte ihn dort als Nachfolger Ǧunayds ein. Ǧaʿfar, Ǧunayds Onkel und Widersacher, dürfte über diese Entwicklungen nicht erbaut gewesen sein. Allerdings gelang es ihm, sich mit Uzūn Ḥasan zu arrangieren. Ḥaydar wuchs darauf in Ardabil unter den scheelen Blicken seines Grossonkels Ǧaʿfar auf, genoss allerdings zugleich den Schutz des mächtigen Uzūn Ḥasan in Tabriz.

Nachdem die Verbreitung der Lehre der Ṣafawiyya nach Ǧunayds gescheiterten Expansionsbemühungen ins Stocken geraten war (1460), erlebte der Orden jetzt einen neuen Aufschwung. Jedenfalls stieg die Zahl der Pilger an, die das Heiligtum in Ardabil aufsuchten. Die Anhänger der Ṣafawiyya stammten vornehmlich aus Rūm, und zwar v. a. aus dessen südlichen Teilen Qaramān, Tekke und Ḥamīd. Auch aus Syrien (Šām), Gilan und Talysch reisten zahlreiche Verehrer der Ṣafawiyya-Šayḫs nach Ardabil. Das Ansehen der Šayḫs stieg zusätzlich, als Ḥaydar sich mit Marta, Uzūn Ḥasans ältester Tochter aus seiner Ehe mit Despina Ḫātūn, verheiratete. Aus dieser auch politisch wichtigen Verbindung gingen drei Söhne –

204 Hinz, *Aufstieg* 60.

205 Vgl. für die Ausdehnung von Uzūn Ḥasans Macht zu dieser Zeit Karte 4 in Hinz, *Aufstieg*.

206 Vgl. zu den Einzelheiten dieser Auseinandersetzungen Hinz, *Aufstieg* 62–67; auch oben bei Anm. 143–145. Die westlichen Mächte wollten Uzūn Ḥasans Reiterei v. a. mit der Lieferung von Feuerwaffen und Geschützen im Kampf gegen Meḥmed II. unterstützen (1473). Allerdings erreichten diese Lieferungen Uzūn Ḥasan nicht.

207 Hinz, *Aufstieg* 61.

208 Hinz, *Aufstieg* 58.

209 Hinz, *Aufstieg* 72–75; der Ausdruck „Priesterstaat" stammt von W. Hinz.

ʿAlī, Ismāʿīl und Ibrāhīm – hervor. Der 1487 geborene Ismāʿīl gründete 1501 den Safawidenstaat.[210]

Šayḫ Ḥaydar hatte offensichtlich die Absicht, jene Ziele zu realisieren, die sein Vater Ǧunayd nicht hatte erreichen können. Er hegte v. a. den Wunsch, am Šīrwān-Šāh den Tod seines Vaters zu rächen. Er begann deshalb, seine Anhänger zu bewaffnen, und beteiligte sich auch selbst an der Herstellung von Waffen. Er praktizierte ausserdem ritterliche Übungen wie Pfeilschiessen, Lanzenwerfen, Bogenspannen und Schwertfechten.[211] Er scheint dabei Derwischkutte und Sufimütze getragen zu haben. Ḥaydar war ausserdem für seinen Mut und seine Tapferkeit bekannt. Diese Feststellungen legen den Schluss nahe, dass es Ḥaydar in viel deutlicherem Umfang als seinem Vater Ǧunayd gelang, aus der Ordensbruderschaft der Ṣafawiyya eine Kampfgemeinschaft zu formen, die auch politischen Einfluss ausüben konnte.[212]

Die unter Ḥaydar eingeleitete straffere Organisation des Ṣafawiyya-Ordens war mit der Einführung einer Art Uniform verbunden. Die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Derwischorden lässt sich gerade an der Kopfbedeckung ihrer Anhänger erkennen.[213] Gemäss Th. Menzel ist der Derwischtracht, v. a. der Mütze, eine mystische Kraft und Bedeutung inhärent.[214] Im Fall der Ṣafawiyya trugen die Angehörigen des Ordens einerseits die blaue Derwischkutte.[215] Unter Ḥaydar wurde überdies die traditionelle turkmenische *ṭaqiyya* durch den *tāǧ-i ḥaydarī* ersetzt. Dieser *tāǧ* (eigentlich „Krone") bestand aus einem roten Aufsatz mit zwölf Zwickeln (*tark*). Der Aufsatz ruhte auf einem Unterbau aus weissem Stoff. Die zwölf Zwickel und die rote Farbe spielen auf die Verbundenheit der Ṣafawiyya mit ʿAlī und den elf weiteren schiitischen Imamen an. Ihre Namen wurden auf die zwölf Zwickel des *tāǧ* gestickt. Die rote Farbe hat den Anhängern der Ṣafawiyya auch den Namen gegeben; sie waren inskünftig als *Qizilbāš*, „die Rotköpfigen, die Rotkappen", bekannt.[216] Die Einführung dieser roten Kopfbedeckung hatte eine innere Festigung der Kampfgemeinschaft unter Ḥaydar zur Folge. Nur die ernsthaften Anhänger der Ṣafawiyya trugen diesen Wechsel mit. Diese Kappe kam nach Ḥaydars Tod (gest. 1488) zwar nahezu ausser Gebrauch. Sie gewann allerdings unter Šāh Ismāʿīl als Kennzeichen der Anhänger der Safawiden erneut an Bedeutung. Die Venezianer sollen am Anfang des 16. Jh. roten Stoff in grossen Mengen über Aleppo an den „Sophi" (Šāh Ismāʿīl) in Iran geliefert haben.[217]

Die Safawiden verdanken ihren Aufstieg massgeblich der Unterstützung durch diese Qizilbāš. Die Qizilbāš-Bewegung zeichnet sich durch ihre zugleich militärisch und religiös geprägte Organisationsform aus. Die Qizilbāš rekrutierten sich im wesentlichen unter den Turkmenenstämmen in Südost-Anatolien und Nordwest-Iran.[218] Unter den Qizilbāš spielten angeblich auch die Nachkommen jener Kriegsgefangenen eine bedeutende Rolle, deren Freilassung Ḫwāǧa ʿAlī von Timur erwirkt hatte.[219] Bereits Ǧunayd (gest. 1460) war sich des militärischen Potentials bewusst, das den Qizilbāš inhärent war. Sie bildeten auch bei Ismāʿīls Machtübernahme und beim weiteren Aufstieg der Safawiden am Anfang des 16. Jh. eine wichtige Stütze der Streitkräfte. Die Ṣafawiyya-Šayḫs herrschten über die Qizilbāš einerseits als weltliche Vorsteher der jeweiligen Stammesverbünde. Sie vermittelten ihnen anderseits auch

210 Vgl. Hinz, *Aufstieg* 74, mit einer Zusammenstellung der Abstammung der Safawiden.

211 Hinz, *Aufstieg* 75.

212 Hinz, *Aufstieg* 76.

213 Vgl. zur Frage die Untersuchungen von Menzel, Beiträge zur Kenntnis des Derwisch-tāǧ; Anetshofer, *Derwischmützen*; Frembgen, *Kleidung und Ausrüstung*.

214 Vgl. Menzel, Beiträge 178.

215 Hinz, *Aufstieg* 76.

216 Von türkisch *qizil* (rot) und *bāš* (Kopf).

217 Damit ist Šāh Ismāʿīl gemeint. Der Begriff „Sophi" leitet sich vom Ausdruck *ṣūfī* her. Siehe zur Frage Hinz, *Aufstieg* 77.

218 Vgl. Hinz, *Aufstieg* 78 f.; siehe ausserdem Yildirim, *Turkomans* 3–5. R. Yildirim hält fest, dass die Qizilbāš im 15. Jh. gemäss ihrer Stammeszugehörigkeit gegliedert waren. Es handelte sich bei ihnen zumeist um Turkmenen.

219 Vgl. Hinz, *Aufstieg* 15 f., und oben Anm. 162.

geistige Orientierung. Sie verloren ihren Einfluss aber im Lauf des 16. Jh. nach und nach und spielten unter Šāh ʿAbbās I. (reg. 1587–1629) nur noch eine untergeordnete Rolle.[220] Die Erfolge der Ṣafawiyya-Šayḫs weckten übrigens bereits zuvor den Argwohn der weltlichen Machthaber. Sie schreckten allerdings oft davor zurück, ihren heiligmässigen Herausforderern mit offener Feindschaft zu begegnen.

Die religiösen Vorstellungen der Qizilbāš sind durch ein aus Kleinasien bekanntes folkloristisches Brauchtum geprägt, das für seine Häresien bekannt und gegenüber allerhand eklektischen Haltungen offen war. Unter den Qizilbāš lässt sich auch christliches Gedankengut feststellen. Eine wichtige Rolle spielten unter ihnen schiitische Vorstellungen, gerade auch die Mahdī-Erwartungen. Sie vertraten aber auch sozialistische und dissidente Positionen, wie sie aus dem Umfeld der Qalandariyya[221] und der Ǧalālī-Bewegung bekannt sind. Für die Kampfgemeinschaft, die sich unter Šayḫ Ḥaydar herausgebildet hatte, war jedoch nicht primär die Zugehörigkeit zu einem Stamm relevant, sondern ihre innere Bindung gegenüber dem Ordensvorsteher, im konkreten Fall Šayḫ Ḥaydar.

Die soeben angesprochenen Tendenzen erfahren zwar unter den Qizilbāš ihre deutlichste Ausprägung. Sie liessen sich in modifizierter Form zuvor aber bereits in der Sarbadār-Bewegung[222] und der Muša'ša'[223] feststellen. Unter den Qizilbāš selbst bildete sich ein religiös motiviertes Bedürfnis nach Erneuerung aus. Diese Sehnsucht äusserte sich am deutlichsten in der Beziehung zwischen *šayḫ* und *murīd*, wie sie von den Sufi-Bewegungen auch sonst bekannt ist. Der *šayḫ* ist grundsätzlich legitimiert, religiöse Autorität über seine *murīds* auszuüben. Es kommt unter diesen Voraussetzungen zu einem langsamen Übergang von einer auf Askese ausgerichteten Bewegung zu einer Ideologie, die in der Zwölferschia auf jenen Funktionen aufbaut, die die hagiographische Literatur dem Mahdī zuschreibt. Diese Entwicklung führt dazu, dass sich der *šayḫ* als Mahdī bezeichnet und sich somit als Manifestation (*maẓhar*) Gottes auf Erden versteht.

Im Umfeld der Qizilbāš konnte sich in Anatolien ausserdem jene synkretistische Form des schiitischen Islams entwickeln, die als Alawitentum bezeichnet wird. Die Alawiten machen heute ca. 20 Prozent der Bevölkerung in der Türkei aus. Mit den Überzeugungen der Alawiten eng verwandt sind auch die in der Bektāšiyya vertretenen Auffassungen. Qizilbāš, Alawiten und Bektāšīs vertreten heterodoxe Standpunkte und werden unter dem Oberbegriff *Ġulāt*-Schia zusammengefasst. Hierhin gehören übrigens auch die Ahl-i ḥaqq[224] und die ʿAlī-Ilāhīs. Die Abgrenzungen zwischen den einzelnen *Ġulāt*-Bewegungen waren im 15. Jh. oft unklar. Derartige Gruppierungen bedienten sich zur Tarnung wiederholt unterschiedlicher Bezeichnungen und ordneten sich vordergründig in die Zwölfer-Schia ein.[225]

220 Vgl. dazu Babayan, *Mystics, monarchs, and messiahs* 351–366. Die Qizilbāš verloren ihre Stellung im 17. Jh. an die *ġulām* aus Georgien und weitere Schichten der persischen Bevölkerung (*Tādǧīk*), die jetzt zum Militärdienst herangezogen wurden.

221 Zur Qalandariyya vgl. Knysh, *Islamic mysticism* 272–274; Yazici, Ḳalandariyya, in *EI*^{2}.

222 Zur Sarbadār-Bewegung vgl. oben Anm. 37.

223 Zur Muša'ša' vgl. Amoretti, 12. Religion in the Timurid and Safavid periods, in *CHI* VI, 610–655; Mazzaoui, *Origins* 12; Luft, Musha'sha', in *EI*^{2}: Die Dynastie der Muša'ša' war in der kleinen Stadt Ḥuwayzā am Persischen Golf beheimatet.

224 Ihre häretische Vorstellungen hinderten die Ahl-i Ḥaqq aus Kurdistan nicht daran, Anschluss an die Zwölfer-Schia zu finden. Die Ahl-i Ḥaqq waren in der Lage gewesen, die religiösen Vorstellungen der Qizilbāš zu kodifizieren, die in Kurdistan in Umlauf waren. Es sieht jedoch danach aus, dass die unter den Ahl-i Ḥaqq bekannten Vorstellungen erst später und in moderner Zeit relevant geworden sind; vgl. Amoretti, 12. Religion in the Timurid and Safavid periods, in *CHI* VI, 610–655, hier 632. Zu den Ahl-i Ḥaqq siehe auch Moosa, *Extremist Shiites* 245–254, Kapitel 21: The Ahl-i Haqq. The role of Ali; Jalali-Moqaddam und Safvat, Ahl-i Ḥaqq, in *Encyclopaedia Islamica*; Halm, Ahl-e Ḥaqq, in *EIr*.

225 Vgl. auch oben vor Anm. 147 und unten Kapitel 3.1.3 bei Anm. 115–118.

Im Jahr 1483 waren Šayḫ Ḥaydars Kampfvorbereitungen und sonstigen Massnahmen derart weit gediehen, dass er nach dem Vorbild seines Vaters Ǧunayd einen Beutezug (*ġazā*) gegen die christlichen Tscherkessen wagen konnte.[226] Seine Anhänger konnten sich bei diesem Beutezug materiell bereichern. Ḥaydars Erfolg liess die Zahl seiner Anhänger erneut ansteigen. Allerdings hatte der Šayḫ nie eigentliche Eroberungszüge geplant. Nach dem erfolgreichen tscherkessischen Abenteuer zog Ḥaydar an der Spitze seiner Anhänger im Herbst 1483 wieder in Ardabil ein. Es bestehen Hinweise darauf, dass Ḥaydar bereits zu diesem Zeitpunkt im Gebiet des südlichen Šīrwān hoheitliche Rechte beanspruchte. Ḥaydar ermahnte seine Qizilbāš-Anhänger nach der Rückkehr, den Gewinn aus der Beute in erster Linie in ihre weitere Bewaffnung zu investieren. Er führte im Frühling 1487 einen weiteren Beutezug gegen die Tscherkessen an.

Ḥaydars Erfolge und das Anschwellen seiner Anhängerschaft hatte inzwischen auch den König Yaʿqūb von den Aq Quyunlu in Tabriz alarmiert.[227] Er liess Ḥaydar wissen, dass er weitere Beutezüge unterlassen und keinerlei Beziehungen mehr zu seinen *ḫalīfa* in Kleinasien unterhalten solle. Ansonsten bestehe die Gefahr eines Aufstands. Ausserdem zog man in Betracht, den Šayḫ aus Ardabil zu verbannen. Schliesslich entschied sich Yaʿqūb aber zu einem milderen Vorgehen. Er liess ihn nach Ardabil zurückkehren, nachdem er ihm den Treueid abgenommen hatte. Dort wurde wenig später sein Sohn Ismāʿīl geboren (17. Juli 1487), der als eigentlicher Begründer des Safawidenreichs gilt.

Im folgenden Jahr (1488) erhält Ḥaydar sogar die Erlaubnis zu einem weiteren Raubzug gegen die Tscherkessen.[228] Yaʿqūb weist den Šīrwān-Šāh jedenfalls an, Ḥaydars Truppen erneut den Durchzug nach Norden zu gestatten. Er profitierte von der günstigen Gelegenheit und fügte dem Širwān-Šāh erhebliche Nachteile zu. Dies wiederum rief Yaʿqūb auf den Plan, der mit Truppen gegen Ardabil vorstiess, danach mit Verstärkung die Kura überschritt und ins Reich des Šīrwān-Šāh vordrang. Am 9. Juli 1488 kam es an der Grenze zu Ṭabarserān zur Schlacht, in deren Verlauf Ḥaydar umkam und die Safawiden eine Niederlage erlitten.[229]

Nach Ḥaydars Tod befanden sich seine Frau Marta (auch ʿĀlamšāh Begum genannt) zusammen mit ihren drei Söhnen ʿAlī, Ismāʿīl und Ibrāhīm in Ardabil, wo die Sufis ʿAlī bereits zum Nachfolger Ḥaydars bestimmt hatten.[230] Sie alle werden allerdings noch im Herbst 1488 in die Provinz Fārs verschleppt und dort festgehalten. Während ihrer Gefangenschaft stirbt Yaʿqūb 1490 unter nicht restlos geklärten Umständen im Alter von nur dreissig Jahren. Sein Tod markiert den Beginn des Zusammenbruchs der Herrschaft der Weissen Horde.

Die drei in Fārs festgehaltenen Safawiden-Prinzen und ihre Mutter kommen im Lauf dieser Entwicklungen frei.[231] Sie werden im Frühjahr 1493 von Rustam in Tabriz ehrenvoll empfangen. Zusammen mit den Anhängern des Ṣafawiyya-Šayḫs ʿAlī kann es Rustam wagen, gegen seinen gefährlichsten Widersacher Bāysunqur vorzugehen und ihn zu schlagen. Da die Anhänger der Ṣafawiyya-Šayḫs in diesen Auseinandersetzungen unter den Aq Quyunlu die entscheidende Rolle spielen, kann nicht erstaunen, dass die Safawiden wenig später unter Ismāʿīl selbst die Macht übernehmen.

Nach diesem Erfolg zog sich Rustam nach Ardabil zurück, das erneut zum Zentrum des religiösen und politischen Lebens der Ṣafawiyya wurde. Jedenfalls besuchten die Anhänger des Ordens die Stadt Ardabil in Scharen. Diese Entwicklung wiederum beunruhigte Rustam, der Šayḫ ʿAlī eng überwachen liess. Es kommt auch zu kämpferischen Auseinandersetzungen zwischen Šayḫ ʿAlī und dem Aq Quyunlu-Herrscher Rustam. Daraus

226 Vgl. Hinz, *Aufstieg* 80 f.; siehe überdies Yildirim, *Turkomans* 225–227.
227 Hinz, *Aufstieg* 82.
228 Hinz, *Aufstieg* 83 f.
229 Hinz, *Aufstieg* 88 f.
230 Hinz, *Aufstieg* 86 und 90 f.
231 Hinz, *Aufstieg* 94.

geht ʿAlī zwar als Sieger hervor. Er verliert allerdings sein Leben bei einem Unfall in Anschluss an die eigentlichen Kampfhandlungen. Er hatte zuvor jedoch noch seinen Bruder Ismāʿīl zu seinem Nachfolger bestimmt und ihm zu seinem Schutz sieben namentlich bekannte Anhänger zur Seite gestellt.[232]

Die Erlebnisse der beiden überlebenden Brüder nach ʿAlīs Tod werden in einer als *Anonymus Ross* bekannten Quelle geschildert.[233] Demnach liess Rustam durch seine Vertrauten den beiden Prinzen auch in Ardabil nachstellen. Sie wurden deshalb an unterschiedlichen Orten versteckt gehalten. Bei Folterungen konnte Marta (ʿĀlamšāh Begum) keine Auskunft über Ismāʿīls Verbleib geben, da sie darüber nicht informiert war. Da Rustams Häscher weiterhin nach Ismāʿīl und seinem Bruder suchten, schaffte man sie letztlich aus der Stadt. Zusammen mit treu ergebenen Anhängern des Ordens, brachte man Ismāʿīl in die Gegend von Rašt. Schliesslich bot ihm der Kārgiyā Mīrzā ʿAlī, der Herrscher von Lāhiǧān, im Osten Gilans Schutz an.[234] Ismāʿīl erhielt dort seine Ausbildung und wuchs unter grosser Geheimhaltung auf. Rustam stellte Ismāʿīl zwar auch im Exil in Lāhiǧān nach, konnte seiner allerdings nicht habhaft werden. Die Angelegenheit erledigte sich schliesslich, als Rustam in einer Auseinandersetzung mit seinem Vetter Gevde Aḥmad und Aybeh Sulṭān umkam (1497). Der Zerfall der Macht der Aq Quyunlu war danach unausweichlich. Diese Entwicklungen blieben auch Ismāʿīl nicht verborgen, der sich durch seine ausgesprochen frühe Reife auszeichnete. Ismāʿīl war kaum 13 Jahre alt, als er aus Lāhiǧān auszog (*ḫurūǧ*). Er war bereit, das Erbe seines Grossvaters anzutreten (Beginn von **Phase III**).[235]

232 Hinz, *Aufstieg* 96.

233 Hinz, *Aufstieg* 96 f. Zur Einordnung des *Anonymus Ross* siehe Yildirim, *Turkomans* 30. Beachte auch Ross, The early years of Shah Ismail.

234 Hinz, *Aufstieg* 99.

235 Hinz, *Aufstieg* 100. Zu Gevde Aḥmad vgl. Matuz, L'accession au pouvoir des Safavides; zu Gevde Aḥmad: 26 (Anm. 18).

2.5 Die Osmanen und Safawiden und ihre Konfrontationen im 16. Jh.

Um 1500 zeichnet sich in der islamischen Welt eine Zäsur ab, die ähnlich markant ausfällt wie der Einfall der Mongolen im 13. Jh. Kurz vor 1500 war der direkte Seeweg nach Indien entdeckt worden (1497–1498). Der Nahe Osten verlor damit seine Bedeutung als Scharnier zwischen dem Abendland und den weiter entfernt gelegenen Regionen im Osten (z. B. Indien, China). Diese veränderten geostrategischen Konstellationen trugen indirekt dazu bei, dass sich in der islamischen Welt nach 1500 drei mächtige Dynastien etablieren konnten:

1. Die Safawiden, deren Aufstieg soeben thematisiert wurde (1501–1722).
2. Die Osmanen, die ihre Machtansprüche in Anatolien bereits ab 1300 geltend gemacht hatten und sich am Anfang des 16. Jh. zu einer eigentlichen Grossmacht entwickelten. Sie setzten der Herrschaft der Mamluken ein Ende und wiesen die Safawiden in ihre Schranken.
3. Die Mogul-Dynastie, die sich nach 1500 auf dem Indischen Subkontinent etablierte (1526–1858).[236] Diese Entwicklungen in Indien betreffen uns hier aber nur am Rand.[237]

Zwischen den Safawiden und Osmanen kommt es im Lauf des 16. Jh. wiederholt zu heftigen Auseinandersetzungen. Sie kamen sich nicht nur wegen ihrer jeweiligen Machtansprüche entlang der gemeinsamen Grenze in Ostanatolien oder im Iraq in die Quere. Sie verfolgten vielmehr auch in Glaubensfragen unterschiedliche Agenden. Die Osmanen waren dem sunnitischen Islam verpflichtet. Die Safawiden hingegen hatten mit der Machtübernahme durch Šāh Ismāʿīl der Schia den Vorzug gegeben. Iran wurde zwar am Anfang des 16. Jh. nicht über Nacht zu einem durchwegs schiitischen Staatsgebilde. Die schiitische Lehre

236 Bosworth, *New Islamic dynasties* 331–334 (Nr. 175).

237 Wahrscheinlich sind verschiedene späte Belegstücke in Rollenform in Indien entstanden; vgl. dazu in den Beschreibungen Kapitel 7.1.

kann sich hier jedoch im Lauf des 16. Jh. durchsetzen und stellt im 17. Jh. die staatstragende Ideologie dar.

Die Osmanen waren zwischen etwa 1450 und 1520 dramatisch schnell von einer eher bescheidenen, in Kleinasien angesiedelten Regionalmacht zum grössten Staatsgebilde in Vorderasien und Osteuropa aufgestiegen.[238] Gerade im Westen der islamischen Welt kommt den Osmanen nach 1500 die Führungsrolle zu. Sie üben ihre militärische Macht vom Atlasgebirge in Nordafrika bis ans Kaspische Meer im Osten aus. Sie machen ihren Einfluss hier auch als Förderer einer reichen Kultur geltend.

Gemeinhin wird die Eroberung Konstantinopels unter Meḥmed II. als entscheidender Moment im Aufstieg der Osmanen betrachtet (1453). Vieles spricht allerdings dafür, dass das zweite Jahrzehnt des 16. Jh. für diesen Aufstieg noch bedeutender war. Selim I. (reg. 1512–1520)[239] fügte den Safawiden unter Šāh Ismāʿīl[240] 1514 bei Čāldirān eine vernichtende Niederlage zu.[241] Die Osmanen besiegten kurz darauf ausserdem die Mamluken. Nach der Schlacht von Marǧ Dābiq (nördlich von Aleppo; 24. August 1516) fiel Syrien in ihre Hände. Und nach der Schlacht bei ar-Raydāniyya im Norden der Sinai-Halbinsel am 22.–23. Januar 1517 zogen die Osmanen auch in Ägypten ein. Sie zwangen ausserdem den Scherifen von Mekka, ihren Sultan als Kalifen, also als religiöses Oberhaupt der Muslime, anzuerkennen. Die Osmanen waren damit Hüter der heiligen Stätten des Islams und Beschützer des *ḥaǧǧ* geworden. Während die Dynastie der Mamluken mit dieser zweiten Niederlage endete, konnten sich die Safawiden in Iran weiterhin an der Macht halten. Sie zogen sich aber etwas weiter nach Osten zurück.

Süleymān (reg. 1520–1566) gelang es, das Osmanische Reich in einer Reihe von Kriegen abzurunden. Er tat dies im Westen auf Kosten Österreich-Ungarns und Venedigs und im Osten auf jene der Safawiden. Süleymān drang auch sonst weit in Richtung Europa vor. Rhodos ging 1522 an die Osmanen über, da die den dort ansässigen Johannitern zugesagte Hilfe nicht eintraf. In Europa hatte sich im Gefolge von Reformation und Gegenreformation der Kreuzzugseifer deutlich abgekühlt. Süleymān profitierte indirekt davon und besiegte die Ungarn in der Schlacht von Mohács (29. August 1526). Die Osmanen drangen danach weiter in Richtung Europa vor. Buda ergab sich am 8. September 1529. Die eigentliche Integration Ungarns ins Osmanische Reich erfolgte allerdings erst 1541. Am 27. September 1529 stand Süleymān vor den Toren Wiens. Seine anschliessende Belagerung der Stadt scheiterte eher am harschen Winterwetter und seinen langen Nachschublinien als am besonders effizienten Widerstand der Habsburger. Unter Süleymāns Herrschaft gelang es den Osmanen überdies, den wichtigen Beylik-Staat der in Elbistān (Albistān) beheimateten Ḏū l-Qadr in Südost-Anatolien zu liquidieren. Die Ḏū l-Qadr waren für ihre Aufmüpfigkeit bekannt.[242]

238 Vgl. Kreiser und Neumann, *Kleine Geschichte der Türkei* 105–118; siehe auch Haywood, *Der neue Atlas der Weltgeschichte* 148 f.

239 Selim I. war der Vater Sulaymāns des Prächtigen (reg. 1520–1566).

240 Vgl. zu ihm Savory und Karamustafa, Esmāʿīl I Ṣafawī, in *EIr*; Savory und Gandjeï, Ismāʿīl I, in *EI²*.

241 Die Schlacht selbst fand am 23. August 1514 statt; vgl. dazu Özgüdenli, Ottoman-Persian relations: I. Under Sultan Selim I and Shah Esmāil I, in *EIr*; McCaffrey, Čālderān, in *EIr*; jeweils mit leicht abweichenden Datumsangaben. Siehe ausserdem Walsh, Čāldirān, in *EI²*.

242 Vgl. Bosworth, *New Islamic dynasties* 238 (Nr. 129); Mordtmann und Ménage, Dhu 'l-Ḳadr, in *EI²*. Bei den Ḏū l-Qadr (1337–1521) handelt es sich um eine weitere turkmenische Dynastie. Sie herrschten in der Gegend von Marʿaš und dem Hochland über der Ebene von Adana in Südostanatolien. Dieses Territorium hatte den Nachteil, zwischen den Gebieten der mächtigen Osmanen im Westen, den Mamluken im Süden und den Qara Quyunlu bzw. Aq Quyunlu im Osten eingeklemmt zu sein. Obwohl diese drei Mächte immer wieder versuchten, Elbistān, das Kernland der Ḏū l-Qadr, unter ihre Kontrolle zu bringen, gelang dies erst Sulṭān Selīm, als er im frühen 16. Jh. gegen die Mamluken in Syrien (Fall 1516) und Ägypten (Fall 1517) in den Krieg zog. Am Anfang der Herrschaft Sulṭān Süleymāns ging die Dynastie der Ḏū l-Qadr zu Ende.

Die Osmanen übten ihre Macht im Norden und Nordwesten ihres Reiches ausserdem aus, indem sie eine Reihe von Vasallenstaaten installierten. So herrschte die Dynastie der Zápolya als Vasallen in Siebenbürgen (Transsilvanien). Die Osmanen etablierten weitere derartige Vasallenstaaten in der Moldau und der Walachei, auf der Krim und ausserdem im Kaukasus und in Ostanatolien. In Nordafrika banden sie die im Hinterland lebenden Stämme auf dieselbe Art in ihr Reich ein.

Im Osten verloren die Safawiden im Nachgang der Schlacht von Čāldirān (1514) Tabriz, damals ihre Hauptstadt, vorübergehend an die Osmanen. Sie verlegten ihr Zentrum gerade auch wegen der osmanischen Bedrohung weiter ostwärts, zuerst nach Qazwin und später nach Isfahan.[243] Es ist bekannt, dass Selim I. in Anschluss an die Schlacht von Čāldirān ungehindert in Tabriz einmarschierte (7. September), dort aber nur eine Woche lang blieb (Abzug am 15. September). Er brachte 1000 Handwerker und Künstler aus Tabriz nach Istanbul zurück.[244] Auch E. Atıl macht darauf aufmerksam, dass im *Naqqāš-ḫāna* in Istanbul im 16. Jh. zahlreiche Spezialisten aus Iran tätig waren. In Istanbul hergestellte Manuskripte lassen sich oft nicht von jenen aus Herat oder Tabriz unterscheiden.[245] Überhaupt galt Persien im 16. und 17. Jh. im Osmanischen Reich als Leitkultur.[246]

Diese Auseinandersetzungen zwischen Osmanen und Safawiden setzten sich danach über mehrere Jahrzehnte fort. Dabei standen sich nicht mehr Selīm I. und Šāh Ismāʿīl gegenüber. Vielmehr übten jetzt ihre beiden Söhne Süleymān (reg. 1520–1566)[247] auf osmanischer Seite und Šāh Ṭahmāsp (reg. 1524–1576)[248] auf safawidischer Seite die Macht aus. Süleymān griff wiederholt selbst in die Kämpfe ein.[249]

Auf Anraten des abtrünnigen Ulāma aus dem turkmenischen Stamm der Tekke besetzten Süleymāns Truppen unter dem Befehl des Gross-Wesirs Ibrāhīm Pāšā Tabriz am 13. Juli 941/1534.[250] Die Osmanen übertrugen die Macht über Aserbaidschan in Anschluss daran Ulāma, der diese Stellung bereits unter Šāh Ṭahmāsp innegehabt hatte. Am 27. September 1534 erreichte Süleymān selbst Tabriz. Er unternahm einen Vorstoss bis nach Sulṭāniyya und besetzte Bagdad. Auf dem Rückweg verbrachte er vierzehn Tage in Tabriz und kümmerte sich um Verwaltungsangelegenheiten. Die Kälte zwang die Türken allerdings zum Rückzug. Die Safawiden rückten darauf bis nach Van vor. Im Jahr 955/28. Juli 1548 besetzte Sulṭān Süleymān Tabriz erneut, doch blieb er selbst nur fünf Tage in der Stadt. Nachschubprobleme und die schwierige

243 Tabriz blieb bis 1555 Hauptstadt der Safawiden (siehe Aube, Tabriz – Blue Mosque, in *EIr*). Šāh Ṭahmāsp verlegte die Hauptstadt 962/1555 nach Qazwin (siehe Lambton, Ḳazwīn, in *EI²*). Unter Šāh ʿAbbās wurde Isfahan Zentrum des Safawidenreichs (1005/1596–1597; vgl. Lambton, Iṣfahān, in *EI²*).

244 Minorsky und Bosworth, Tabrīz, in *EI²*, halten fest, dass sich die Osmanen nach der Schlacht in Čāldirān in Tabriz der Schätze der Perser bemächtigten und tausend begabte Handwerker (*skilled artisans*) nach Istanbul brachten. Identische Informationen bei Özgüdenli, Ottoman-Persian relations: I. Under Sultan Selim I and Shah Esmāil I, in *EIr*, der auch auf ein Dokument mit den Namen der damals deportierten Spezialisten aufmerksam macht (İsmail Hakki Uzunçarşılı, Osmanlı sarayında Ehl-i Hıref (sanatkarlar) defterleri, in *Belgeler* 11 (1986), 23–76, hier zitiert gemäss Özgüdenli in *EIr*). Vgl. zu dieser Frage auch der kurze Hinweis bei Kreiser und Neumann, *Kleine Geschichte der Türkei* 111.

245 Atıl, *Age of Sultan Süleyman* 66a–b, z. B.: „The development of the local [Ottoman] style of painting [in Istanbul] was overshadowed by the influx of artisans from Herat and Tabriz, who arrived in the *nakkaşhane* in 1514 as a result of the eastern campaigns of Selim I and were immediately put to work." Mit Präzisierungen danach.

246 Atıl, *op. cit.* 66a–b, macht darauf aufmerksam, dass im Zusammenhang mit dem Aufstieg der Safawiden verschiedene abgesetzte Herrscher aus Iran bei den Osmanen Zuflucht suchten. Sie seien mit ihrem Gefolge und ihren Schätzen nach Istanbul gekommen. Darunter hätten sich auch wertvolle Manuskripte befunden. Erwähnt wird Alwand, der letzte Sulṭān der Aq Quyunlu, und Badīʿ az-Zamān, der letzte Timuriden-Sultan, der nach Tabriz flüchtete, als die Usbeken 1507 Herat eroberten.

247 Vgl. Veinstein, Süleymān, in *EI²*.

248 Vgl. Mitchell, Ṭahmāsp I, in *EIr*.

249 Diese Angaben gemäss Minorsky und Bosworth, Tabrīz, in *EI²*.

250 Diese Angaben stützen sich auf Minorsky und Bosworth, Tabrīz, in *EI²*.

Trinkwassersituation vor Ort zwangen die Osmanen zum raschen Rückzug.[251]

Süleymān konnte einen wichtigen militärischen und politischen Erfolg verbuchen, als es ihm 1555 gelang, mit den Safawiden den Frieden von Amasya zu schliessen.[252] Dieser Vertrag legte die Grenze zwischen dem Osmanischen Reich und den Safawiden entlang jener Linien fest, die bis heute mehr oder weniger Bestand haben. Das Gebiet der turksprachigen Provinzen wurde den Safawiden zugewiesen und war deshalb fortan schiitisch geprägt. Mesopotamien mit einem von alters her bedeutenden Anteil an Schiiten und den Schreinstätten der Imame wurde aber dem Osmanischen Reich zugeschlagen.

Die Osmanen und Safawiden führten ihre Auseinandersetzungen auch besonders intensiv, da zahlreiche Anhänger des Derwischordens der Ṣafawiyya und danach der jungen Dynastie der Safawiden aus Ostanatolien stammten. Wie erinnerlich waren die Safawiden unter Šāh Ismāʿīl durch die tatkräftige Unterstützung der Qizilbāš an die Macht gekommen. Diese Qizilbāš brachten gerade auch Ismāʿīl selbst göttliche Verehrung entgegen und waren in ihrem Glaubenseifer und Fanatismus bereit, sich mit entblösster Brust für ihren Šayḫ ins Schlachtgetümmel zu stürzen. Die Qizilbāš rekrutierten sich hauptsächlich aus den Turkmenenstämmen und lebten genauso in Persien wie in Aserbaidschan, Ost- und Zentralanatolien.

Zahlreiche Qizilbāš hatten sich Šāh Ismāʿīl direkt angeschlossen. Andere waren in Ostanatolien geblieben, das im Lauf des 16. Jh. zunehmend unter osmanische Kontrolle geriet. Sie suchten aber das Heiligtum in Ardabil im Rahmen von Pilgerfahrten auf und verehrten dort ihren Šayḫ. Sie wurden in Ardabil auch in der Lehre der Ṣafawiyya unterwiesen. Ausserdem reisten zahlreiche *ḫalīfas* Šāh Ismāʿīls durch Ostanatolien und sorgten dafür, dass die dortigen Anhänger eng mit den Vorstehern des Ordens in Ardabil verbunden blieben. Diese *ḫalīfas* kümmerten sich auch um die weitere Verbreitung der safawidischen und damit schiitisch ausgerichteten Lehre.

Die Osmanen verfolgten diese Aktivitäten mit Argwohn. Die Safawiden sorgten auch für Unruhe, indem sie jene in Ostanatolien so oder so vorhandenen Spannungen anheizten, die ihren Hintergrund in den im Osmanischen Reich in Gang gekommenen sozio-politischen Veränderungen hatten. Das Osmanische Reich entwickelte sich zunehmend zu einem straff organisierten Staat mit einer urbanen Elite. Diese Transformationsprozesse gingen mit der Entmachtung der türkischen Stämme einher.[253] Bāyazīd II. (reg. 1481–1512) schien eine offene Konfrontation mit den Safawiden noch vermieden zu haben. Diese Zurückhaltung erwies sich aber spätestens von jenem Zeitpunkt an als verfehlt, da die Qizilbāš mit offenem Widerstand auf die staatliche Unterdrückung durch die Osmanen reagierten. Die Safawiden nutzten diese Spannungen ihrerseits aus, indem sie die Aufstände Šāhkulus (bzw. Šāhqulïs) in der Gegend von Antalya (1511) und Šayḫ Celāls (1519) unterstützten.[254]

Mit der Machtübernahme durch Selim I. (reg. 1512–1520) änderte sich die tolerante Haltung der Osmanen gegenüber den Turkmenen im Osten ihres Reichs grundlegend. Selim I. ging bereits am Anfang seiner Herrschaft gegen die aus sunnitischer Perspektive häretischen Anhänger der Safawiden auf osmanischem Territorium vor und verfolgte sie unerbittlich. Verschiedene Quellen hal-

251 Eine spezielle Episode in diesen Auseinandersetzungen, nämlich die Revolte des Alqās Mīrzā, könnte für die Kontextualisierung von CB 542, Fondation M. Bodmer, Cologny-Genève, eine Rolle spielen. Die Einzelheiten werden bei der Beschreibung von CB 542 im Rahmen eines Exkurses vorgestellt (vgl. Kapitel 5.2, bei Anm. 180–202).

252 Vgl. Kreiser und Neumann, *Kleine Geschichte der Türkei* 115. Zusätzliche Hinweise zum Frieden von Amasya bei Köhbach, Amasya, Peace of, in *EIr*.

253 Vgl. zu diesem Konflikt Yildirim, *Turkomans*.

254 Ausführlicher zum Aufstand Šāhqulïs siehe Sohrweide, *Ṣafaviden* 145–164 (6. Der Aufstand Šāhqulïs, 1511–1512). Zu den weiteren Aufständen in Anatolien im 16. Jh. siehe ebenda, 164–186 (7. Weitere Aufstände in Zentral- und Südanatolien in der ersten Hälfte des 16. Jh., unter anderem a. Der Ǧelālī-Aufstand, 1519–1520).

ten fest, dass diese Verfolgungen unter den Qizilbāš 40'000 Todesopfer forderten. Im einzelnen lässt sich dies allerdings nicht beweisen. Es ist aber gewiss, dass sich die Qizilbāš wegen dieser Verfolgungen durch die Osmanen im 16. Jh. zunehmend in entlegenere Gebiete in Anatolien zurückzogen.

Für die Auseinandersetzungen mit den Dokumenten in Rollenform relevant ist, dass es im Rahmen der Verfolgungen der Qizilbāš im Osmanischen Reich wiederholt zu Deportationen von Anhängern Šāh Ismāʿīls bzw. der Ṣafawiyya aus dem Umfeld der Qizilbāš nach Rumelien kam (der in Europa gelegene Teil des Osmanischen Reichs, v. a. auf dem Balkan). H. Sohrweide hält fest, dass die Qizilbāš im Osmanischen Reich im 16. Jh. – gerade unter Selim I. (reg. 1512–1520), aber auch später – heftig verfolgt wurden. Ihre *ḫalīfas*, also die Sendboten der Safawiden, seien zumeist hingerichtet worden. Da man aber davor zurückschreckte, ein allgemeines Blutbad anzurichten, habe man die breiten Massen ins Exil verbannt. Die Verbannten seien oft nach Zypern geschickt worden.[255] Auch die Peleponnes ist als Ziel dieser Deportationen bekannt.[256] Wieder andere Angehörige der Qizilbāš wurden nach Ungarn verschleppt.[257] Auch C.H. Imber unterstreicht die Bedeutung von Verbannungen nach Zypern und nach Ungarn im Rahmen der Qizilbāš-Verfolgungen.[258]

Diese Verbannungen erklären auch, dass sich die unter den Qizilbāš verbreiteten religiösen Auffassungen später in Bulgarien, Thrakien oder Rumänien nachweisen lassen, wie I. Mélikoff aufzeigte.[259] Die genauen Umstände dieser Deportationen sind allerdings bis heute schlecht erforscht. Es ist jedoch unbestritten, dass es zu derartigen Zwangsumsiedlungen gekommen ist. Dies findet indirekt ein Echo auf gewissen im 16. und 17. Jh. im Osmanischen Reich angefertigten Belegstücken in Rollenform. Darauf lassen sich Elemente feststellen, die sich nur vor dem Hintergrund von Auffassungen erklären lassen, die in heterodox orientierten Gruppierungen wie jener der Qizilbāš gepflegt wurden.

2.6 Zur Position der Schia in Iran im 16. Jh.

Šāh Ismāʿīl vereinigte in seiner Person die Qualitäten eines geistigen Vorstehers, eines militärischen Befehlshabers und eines Reformers, der auch den wirtschaftlichen Bedürfnissen seiner Anhänger Aufmerksamkeit schenkte.[260] Er setzte die grundlegenden Vorstellungen der Qizilbāš und anderer häretisch orientierter Gruppierungen aus jener Zeit in die Tat um, wie sich anhand von Sanutos *Diarii* aufzeigen lässt. Die Qizilbāš bringen ihrem *dede*, ihrem Vorsteher, ganz besondere Verehrung entgegen. Die Person des *dede* ist ihnen heilig. Auch alles, was der *dede* berührt hat, wird heilig. Der Staub des Weges, auf dem er oder sein Ross gekommen ist, hat heiligen Charakter. Ebenso der Staub auf seinem Grab.

255 Sohrweide, *Ṣafaviden* 127 und 141 f., macht darauf aufmerksam, dass die Machtübernahme durch Šāh Ismāʿīl (1501), das auf osmanischer Seite bereits feststellbare Unbehagen über die Qizilbāš-Bewegung in Anatolien verstärkt habe. Man habe deshalb alle Einwohner mit Sympathien für die Qizilbāš im Gesicht gezeichnet und zwangsweise in die europäische Türkei, v. a. nach Modoni und Koroni auf Morea (Peleponnes) in Griechenland, umgesiedelt.

256 Zu Zypern als Bestimmungsort für die Verbannten: Sohrweide, *Ṣafaviden* 193. Imber, Persecution 257, hält fest: „[In 1577 the Ottoman] government was determined to be rid of them [the *kızılbaş*] decreeing that they should be executed, but those whose crimes could not be 'proven according to the *sharīʿa*', should suffer exile to Cyprus." Siehe auch 259; 268: Exil in Hısinkeyf.

257 Sohrweide, *op. cit.* 192, zitiert aus einem Befehl an den Beglerbeg von Rūm vom August 1565. Demnach solle man jene Personen hinrichten, die mit Votivgaben auf dem Weg nach Persien abgefangen worden seien. Ihre Familien und Verwandten aber seien nach Ungarn zu verbannen. Vgl. zu Verbannungen von Qizilbāš nach Ungarn auch Imber, Persecution 254.

258 Imber, Persecution 272.

259 Vgl. Mélikoff, *Hadji Bektach: Un mythe et ses avatars* 53, 106, 141, 148 f., 209.

260 Die Ausführungen in diesem Abschnitt (2.6) stützen sich auf Amoretti, 12. Religion in the Timurid and Safavid Periods, in *CHI* VI, 634–643.

Šāh Ismāʿīl war grundsätzlich ein Sufi. Er nahm allerdings Funktionen wahr, die deutlich über die traditionelle Rolle eines Sufi-Šayḫs hinausgingen. Er verstand sich als Vermittler zwischen den Menschen und Gott, wobei er eine grössere Nähe zu Gott empfand als zu den Menschen, mit denen er direkten Umgang hatte. Insofern war er die lang ersehnte Führer- und Erlösergestalt. Seine beeindruckenden militärischen Erfolge galten als Beweis für seine übermenschlichen Fähigkeiten. Wie andere messianische Gestalten aus seiner Zeit verfolgte auch Šāh Ismāʿīl das Ziel, einen Staat aufzubauen, in dem er seine religiöse Ideologie realisieren konnte. Nachdem er an die Macht gekommen war, ging allerdings auch Šāh Ismāʿīl politische Kompromisse ein und stellte seine religiösen Überzeugungen teilweise hintan.

Ismāʿīl vertrat in mehrfacher Hinsicht häretische Positionen. Er identifizierte sich selbst mit ʿAlī oder Allāh. Ausserdem setzte er sich über *šarīʿa*-rechtliche Bestimmungen hinweg. Es ist bekannt, dass er Wein in grossen Mengen genoss. Dies trifft gerade auf die Zeit nach seiner Niederlage in Čāldirān zu. Er schenkte einerseits individuell geprägten religiösen Erfahrungen grosse Aufmerksamkeit. Anderseits versuchte er, diese individuellen Erlebnisse zugunsten des Gemeinwohls allgemein zugänglich zu machen. B.S. Amoretti versteht Ismāʿīl als typischen islamischen *condottiere*, als wahren Kalifen. Er verkörperte auf vollkommene Art jene Ideale, die im Lauf der islamischen Geschichte ʿAlī b. Abī Ṭālib zugeschrieben worden waren.

Westliche Quellen aus dem 16. Jh. erkennen in Ismāʿīl einen neuen Propheten, der sich in der Rolle eines Mahdī sah und eine reformerische Agenda verfolgte. Seine Anhänger zeichneten sich durch ihren Fanatismus aus und brachten Ismāʿīl militärisch-religiöse Verehrung entgegen. Diese westlichen Quellen beschreiben Ismāʿīl ausserdem als Freund der Christen. Sie unterscheiden ihn deutlich von den Osmanen, die mit dem christlichen Europa seit längerem in feindliche Auseinandersetzungen verwickelt waren.

Der Übergang Irans von der Sunna zur Schia fand nicht von einem Tag auf den andern statt. Er war vielmehr das Resultat eines längeren Prozesses im Lauf des 16. und teilweise des 17. Jh. Als sich Šāh Ismāʿīl 1501 in Tabriz zum Šāh krönte, war der Ort, wie die meisten andern städtischen Zentren Irans, sunnitisch geprägt. Die neuen Machthaber dürften auf der religiösen Ebene auch keine drastischen Massnahmen eingeleitet haben. Tabriz dürfte sich vielmehr nach und nach vom Šāfiʿismus zu einer strikteren Form des Ǧaʿfarismus, also zu schiitischen Positionen, entwickelt haben. Auch als Selim I. nach seinem Sieg in Čāldirān 1514 in Tabriz einmarschierte, muss ihm die Stadt noch einen klar sunnitischen Eindruck gemacht haben. Jedenfalls traf Selim I. keinerlei Massnahmen, um die Position der Sunniten zu stützen. Da er unmittelbar zuvor angeblich 40'000 Qizilbāš aus Anatolien hatte umbringen lassen, ist dies doch ein deutlicher Hinweis, dass Tabriz im Jahr 1514 noch weitgehend sunnitisch war. Die Entwicklungen in Tabriz während der nächsten zwanzig Jahre sind historisch nicht hinreichend dokumentiert.

Als Sulṭān Süleymān allerdings 1534 in Tabriz einzog, scheint sich die Situation grundlegend verändert zu haben. Die Stadt war inzwischen schiitisch geworden. Aus venetianischen Quellen geht hervor, dass zahlreiche Janitscharen von den Osmanen zu den Safawiden übergelaufen waren. Auch lehnten sich die breiten Massen in der Stadt gegen die Osmanen auf und lobpriesen den Safawiden Šāh Ṭahmāsp als Befreier. Dieses Verhalten der Bevölkerung unterstreicht, dass die Stadt inzwischen eindeutig schiitisch ausgerichtet war.

Šāh Ṭahmāsp stand am Anfang seiner Herrschaft klar unter dem Einfluss der Qizilbāš. Es lässt sich allerdings feststellen, dass die Qizilbāš ihre angesehene Stellung gerade unter ihm zunehmend einbüssten. Als die Qizilbāš noch geachtet und verehrt wurden, wurden den Sufis bedeutende Zugeständnisse gemacht. Ein Bissen ihrer Nahrung verlieh Fürsprache (*šafāʿa*) bei Gott. Die Qizilbāš werden mit der Zeit jedoch nur noch für niedrige

Dienste eingesetzt.[261] Ihr Abstieg erklärt sich mit dem Druck von Seiten jener Theologen, die in Iran den Positionen einer traditionalistisch orientierten Zwölfer-Schia zum Durchbruch verhelfen wollten. Diese Religionsgelehrten kritisierten die häretischen Auffassungen der Qizilbāš und waren darauf bedacht, sie zurückzudrängen.[262] Ismāʿīl selbst verliert im Lauf dieser Entwicklungen jene Vorrechte, die ihm die Qizilbāš zugeschrieben hatten. Unter dem Einfluss der Religionsgelehrten kommen diese Vorrechte wieder ausschliesslich den schiitischen Imamen zu.

Die Safawiden hatten an der Verehrung der zwölf Imame insofern noch Anteil, als sie jetzt als Nachkommen der *Ahl al-bayt* betrachtet wurden. Sie galten als *sayyids* und gingen über die Linie Ḥusayns auf den Propheten zurück. Die ersten Kontakte zwischen Šāh Ṭahmāsp und den schiitischen Religionsgelehrten scheinen in den 1530er-Jahren in Uskūya in der Nähe von Tabriz stattgefunden zu haben, wie sich Iskandar Munšīs Berichten entnehmen lässt.[263] Allerdings strömten auch weiterhin zahlreiche Qizilbāš aus Anatolien nach Iran. Es lässt sich belegen, dass allein in Qazwin zehntausend neue Zuwanderer lebten, als Ṭahmāsp starb (1576). Offensichtlich hatte Ismāʿīls Niederlage doch nicht dazu geführt, dass sich die Qizilbāš in Scharen von den Safawiden abgewandt hätten.[264]

Es scheint allerdings, dass Ṭahmāsps Bemühungen, in Iran das schiitische Bekenntnis durchzusetzen, nicht allseits auf Gegenliebe gestossen waren. Jedenfalls warf man ihm eine allzu klerikale und v. a. frömmlerische Haltung vor. Auch hatte sein Nachfolger Ismāʿīl II. (reg. 1576–1577) ernsthafte Anstrengungen unternommen, in Iran wieder sunnitische Auffassungen einzuführen. Die Schia hatte sich allerdings gerade in den Städten rasch durchsetzen können. Dort hatten die alteingesessenen Eliten längstens verstanden, dass es zur Wahrung ihrer eigenen Interessen klüger war, die Auffassungen der jeweiligen weltlichen Machthaber möglichst rasch zu übernehmen. Auf dem Land hingegen gewann die Schia nur mit Verzögerung an Bedeutung.

Ismāʿīl II. versuchte, eine Rückkehr zum Sunnismus und die Durchsetzung *šarīʿa*-rechtlicher Bestimmungen auch als Lösung der anstehenden wirtschaftlichen Probleme darzustellen. Seine Anstrengungen zielten darauf ab, die Machtstellung der schiitischen *ʿulamāʾ* zu untergraben und ein neues Gleichgewicht zwischen der iranischen Aristokratie und den Qizilbāš herzustellen. Aufgrund der Rivalitäten zwischen der Aristokratie und den Qizilbāš waren beide Kreise bereit, Ismāʿīls Position zu stützen. Ismāʿīls II. Haltung dürfte dabei v. a. antiklerikal motiviert gewesen sein. Nur wenig später schien Muḥammad Ḫudābanda (reg. 1578–1587) die Schia in Iran wieder gestärkt zu haben. Und unter ʿAbbās I. war Iran unübersehbar zu einem primär schiitischen Staat geworden.[265]

2.7 Die Entwicklungen im Osmanischen Reich im 17. Jh. bis zum Entsatz von Wien (1683)

Die Ausführungen in diesem Kapitel sind zwar in erster Linie historisch orientiert. Dennoch ist an dieser Stelle auch auf ausgewählte Aspekte der religiösen Entwicklungen hinzuweisen. Im frühmodernen Osmanischen Reich lässt sich die klare Tendenz feststellen, den Islam neu zu fassen und staatlich zu reglementieren. Im Gegensatz zum schiitischen Iran war der Islam im Osmanischen Reich sunnitisch ausgerichtet. Zugleich ist allerdings zu

261 Vgl. dazu Babayan, *Mystics, monarchs, and messiahs* 360–365, 375–387; siehe auch ihr Index *s. v.* „Qizilbash, waning of", 568.

262 Unter den anatolischen Qizilbāš liessen sich Sühnezeremonien beobachten, wie sie auch aus der Bektāšiyya bekannt sind. Bei diesen Zeremonien werden die Sufis mit einem Stock geschlagen. Vgl. dazu Morton, The Chūb-i tarīq and Qizilbāsh ritual in Safavid Persia. Siehe auch Babayan, *Mystics, monarchs, and messiahs* 232–233.

263 Amoretti, 12. Religion in the Timurid and Safavid Periods, in *CHI* VI, 642.

264 Vgl. Quellenverweis bei Amoretti, *op. cit.*, 642 (Anm. 3).

265 Amoretti, *op. cit.* 643.

erwähnen, dass im Osmanischen Reich allenthalben unterschiedliche Derwischorden aktiv waren, die zwar nicht grundsätzlich schiitisch waren, sich von der Schia aber weniger stark abgrenzten als die traditionalistische Sunna.[266]

Die meisten Städter, aber auch zahlreiche Bewohner auf dem Land, fühlten sich einem der verschiedenen Orden verbunden und waren in der einen oder andern Form im Rahmen einer Initiation in eine solche Gemeinschaft aufgenommen worden. Der Derwischkonvent (*tekke*, vgl. persisch: *ḫānaqāh*) spielte eine bedeutende Rolle auch für jene Angehörigen eines Ordens, die nicht selbst dort lebten. Konvente wichtiger Scheichs konnten bedeutende Dimensionen annehmen und das Stadtbild prägen.

In den gesellschaftlichen Debatten war heftig umstritten, inwiefern die einzelnen Orden noch als sunnitisch-rechtgläubig angesehen werden konnten. So wurde das Abhalten von *Samāʿ*-Veranstaltungen[267], wie sie auch in der Ḫalwatiyya gepflegt wurden, ungern gesehen. Ebenso schwer hatten es pantheistische Spekulationen, wie sie bereits von Ibn ʿArabī (gest. 1240) angestellt worden sind, sich später aber auch in der gerade in Bosnien aktiven Malāmiyya beobachten liessen. Derartige Praktiken wiesen oft heterodoxe Elemente auf und wurden nur geduldet, wenn sie nicht gerade in aller Öffentlichkeit stattfanden.[268] Die bereits erwähnten Qizilbāš und die aus ihnen hervorgegangenen Alawiten überlebten im Osmanischen Reich v. a. in ländlichen Regionen. Dieselben Feststellungen gelten in Bezug auf die Drusen oder Jesiden, die sich in Berggegenden zurückgezogen hatten und dort ihre religiösen Auffassungen praktizierten.[269]

Nach dem Ende der blutigen Qizilbāš-Verfolgungen im Rahmen der Auseinandersetzungen mit den Safawiden lassen sich im Osmanischen Reich aber auch Bestrebungen feststellen, jene Auffassungen institutionell zu integrieren, die mit einem traditionalistisch orientierten Islam nur noch schwer in Vereinbarung zu bringen waren. Als Auffangbecken für diese heterodoxen Strömungen diente wiederholt der Derwischorden der Bektāšiyya.[270] In diesem Orden fanden u. a. die verfolgten Anhänger der Ḥurūfiyya Schutz und Aufnahme.[271] Die Bektāšiyya ist im vorliegenden Kontext ausserdem von Bedeutung, da sie enge Beziehungen zu den Janitscharen, den osmanischen Elitetruppen, unterhielt. Die Janitscharen betrachteten Ḥāǧǧī Bektāš als ihren Schutzpatron. Auf diese Zusammenhänge ist im nächsten Kapitel ausführlicher zurückzukommen.[272]

Vorerst stehen aber die grossen Linien der historischen Entwicklungen im Vordergrund, insofern sie für die Auseinandersetzungen mit den hier untersuchten Dokumenten in Rollenform relevant sind:[273] Trotz verschiedener Rückschläge (z. B. Niederlage in der Seeschlacht von Lepanto gegen die Heilige Liga, 1571) stellte das Osmanische Reich im 17. Jh. weiterhin eine wichtige Grossmacht dar.[274] Es war fest etabliert und erwies sich als krisenresistent.

Zu den Krisen und Herausforderungen, mit denen sich das Osmanische Reich konfrontiert sah,

266 Vgl. Kreiser und Neumann, *Kleine Geschichte der Türkei* 147–149.

267 Zur Praxis des *samāʿ* vgl. unten Kapitel 3.4.2.

268 Vgl. Kreiser und Neumann, *op. cit.* 148 f.

269 *Loc. cit.* 148 f.

270 Zur Bektāšiyya vgl. Kapitel 3.1.3.

271 Zur Ḥurūfiyya vgl. auch Kapitel 3.1.3 bei Anm. 132–135. Begründer der Ḥurūfiyya ist Faḍlallāh Astarābādī (gest. 796/1394). Er entwickelte eine antinomistische Lehre, die das Missfallen Timurs erregte und ihn das Leben kostete. Seine Lehre weist den Buchstaben (*ḥurūf*) des persisch-arabischen Alphabets eine bedeutende Rolle zu. Astarābādī stellte auch den Versuch an, diese Buchstaben mit dem menschlichen Körper in Beziehung zu setzen. Zur Ḥurūfiyya vgl. Algar, Horufism, in *EIr*; ders., Astarābādī, Faẓlallāh, in *EIr*; Bashir, *Fazlallah Astarabadi*; Mir-Kasimov, *Words of power*.

272 Vgl. dazu unten Kapitel 3.1.3, bei Anm. 124–130.

273 Die folgende Darstellung stützt sich auf Kreiser und Neumann, *op. cit.* 187–241, hauptsächlich 187–191.

274 Die christlichen Mittelmeermächte hatten sich zur Heiligen Liga zusammengeschlossen, um gegen die Osmanen vorzugehen. In diesem Bündnis spielten Spanien und die Republik Venedig eine bedeutende Rolle. Die Heilige Liga errang 1571 am Eingang zum Golf von Patras den eher überraschenden, aber wichtigen Sieg gegen die Flotte der Osmanen.

zählten u. a. die sogenannten Celālī-Aufstände. Sie sorgten gerade im ländlichen Anatolien ab dem Ende des 16. und bis in die Mitte des 17. Jh. wiederholt für Unsicherheit. Sie hatten ihre Ursache im grundlegenden Konflikt zwischen Untertanen (*reāyā*) und den steuerbefreiten Angehörigen der Eliten (*askerī*). Zur Verschärfung dieses Gegensatzes trug bei, dass das Osmanische Heer inzwischen deutlich weniger Kriegsbeute machte. Auch wirkte sich die durch die Entdeckung des direkten Seewegs nach Indien und Amerika veränderte Ausgangslage negativ auf den Handel im Osmanischen Reich aus. Dies führte zu einem Rückgang der entsprechenden Einnahmen. Die früher wichtigen Verbindungen durch das Mittelmeer hatten für Europa an Bedeutung verloren. Ausserdem gelangte aus Südamerika viel Silber in die Alte Welt. Dies führte nicht nur im christlichen Europa, sondern auch im Osmanischen Reich zu einer deutlichen Entwertung der jeweiligen Silberwährungen. Dies machte sich im Osmanischen Reich ab dem Ende des 16. Jh. mit leichter Verzögerung gegenüber dem christlichen Westen bemerkbar.[275]

Das Osmanische Reich führte im 17. Jh. weiterhin zahlreiche Kriege gegen seine verschiedenen Kontrahenten. Diese Auseinandersetzungen dauerten jetzt länger als zuvor und waren deutlich kostspieliger. Die grundlegenden fiskalischen Probleme des Osmanischen Reichs verschärften sich in der zweiten Hälfte des 17. Jh. Die finanzielle Belastung durch den Unterhalt eines stehenden Heeres hatte dramatische Dimensionen angenommen.[276] Die Janitscharen, sie stellten lange die türkischen Elitetruppen, waren aufgrund ihrer grossen Macht in der Lage, ihre Ansprüche auch gewaltsam durchzusetzen. Sie erwarteten bei Thronwechseln vom neuen Machthaber hohe Zuschüsse zu ihrem Sold. Dies führte 1622, 1623 und 1640 zu ernsthaften Währungskrisen, musste die Verwaltung doch binnen kurzer Zeit beträchtliche Geldsummen zur Verfügung stellen. Es war jedenfalls mit hohen politischen Risiken verbunden, ausgerechnet die am besten ausgerüsteten Teile der osmanischen Streitkräfte nicht angemessen zu besolden. Trotz ihrer grossen Macht sahen sich die Janitscharen aber zunehmend gezwungen, einem zusätzlichen Broterwerb nachzugehen. Sie gingen dabei oft enge Verbindungen mit den in Zünften organisierten Handwerkern in den Städten ein.[277]

Die Zeit des grössten Einflusses der Janitscharen auf die osmanische Politik endet mit der Ermordung von Kösem Māhpeyker Sulṭān im Jahr 1651. Diese Frau war die Mutter der drei Sultane Murād IV. (reg. 1623–1640), Ibrāhīm (reg. 1640–1648) bzw. Grossmutter Meḥmeds IV. (reg. 1648–1687). Allerdings stellten die Janitscharen im Osmanischen Reich auch danach einen bedeutenden Machtfaktor dar und entwickelten sich zunehmend zu einer Landplage. Erst Sulṭān Maḥmūd II. (reg. 1808–1839) gelang es 1826, das Janitscharen-Korps aufzulösen. Er ging dabei mit äusserster Brutalität vor.[278]

Am Anfang des 17. Jh. hatten sich die beiden Mächte Habsburg-Österreich und die Osmanen weitgehend miteinander arrangiert. Sie hatten jedenfalls 1606 den Frieden von Zsitvatorok geschlossen und sich gegenseitig als gleichwertige Mächte anerkannt. Dieser Friede endete, als die Osmanen 1663 das etwa 100 km östlich von Wien gelegene Nové Zamky einnahmen.[279] Die österreichische Armee unter Montecuccoli konnte den Osmanen allerdings wenig später bei Szentgotthárd eine Niederlage zufügen. Den osmanischen Diplomaten gelang es bei den anschliessenden Verhandlungen aber dennoch, Nové Zamky zu halten.

Die Beziehungen zwischen Habsburg-Österreich und dem Osmanischen Reich nahmen eine dramatische Wende, als die Osmanen unter Qara Muṣṭafā 1683 nach 1529 zum zweiten Mal vor

275 Vgl. Kreiser und Neumann, *op. cit.* 194.

276 Vgl. *loc. cit.* 199.

277 Yi, *Guild dynamics*. Zu den Beziehungen zwischen den Janitscharen und den Zünften siehe auch Kafadar, *Yeniçeri-Esnaf relations* u. a. 101 f.

278 Vgl. dazu Kapitel 3.1.3 nach Anm. 129.

279 Vgl. Kreiser und Neumann, *op. cit.* 212.

Wien aufkreuzten und die Stadt belagerten.[280] Der Angriff der Osmanen auf Wien war primär durch ihre Machtansprüche in Ungarn motiviert. Das osmanische Heer belagerte die Stadt zwischen dem 13. Juli und 11. September während nahezu zweier Monaten. Es ist auch sehr wahrscheinlich, dass Wien in die Hände der Osmanen gefallen wäre, wäre nicht ein bedeutendes Entsatzheer der Stadt zu Hilfe geeilt. Es bestand neben habsburgischen Streitkräften aus Kontingenten, die von den deutschen Fürsten unter der Führung des polnischen Königs Jan III. Sobieski zur Verfügung gestellt worden waren. Diese Streitkräfte fügten den Osmanen in der Schlacht am Kahlenberg am 12. September 1683 eine vernichtende Niederlage bei.

Diese Niederlage hatte für die unterlegenen Osmanen schwerwiegende politische und militärische Konsequenzen und veränderte die Beziehungen mit dem christlichen Europa grundlegend. Meḥmed IV. machte Qara Muṣṭafā aus der Familie der Köprülü für die Niederlage verantwortlich und liess ihn schliesslich hinrichten. Er konnte so auch den Einfluss der inzwischen allzu mächtigen Familie der Köprülü zurückbinden. In Istanbul selbst kam es im Nachgang zu dieser Niederlage zu ernsthaften politischen Krisen und Machtkämpfen. Die Janitscharen wehrten sich dagegen, dass ihre Macht weiter beschnitten wurde. Die Niederlage vor Wien war aber nicht nur ein militärisches und menschliches Desaster. Sie hatte vielmehr auch schwerwiegende finanzielle Konsequenzen. Kriegsführung war ohnehin teuer. Der Verlust einer ganzen Armee war unter diesen Umständen kaum zu verkraften.

Auch verloren die Osmanen im Nachgang zur Schlacht um Wien weitere Territorien an ihre Widersacher. Diese hatten sich zur Heiligen Allianz zusammengeschlossen, der neben Habsburg, Polen und Venedig auch verschiedene deutsche Fürstentümer angehörten. Die Osmanen verloren 1686 Budapest an die Habsbruger und mussten in den Jahren danach weitere Niederlagen in Mohács (1687), Slankamen (1691) und Senta (1697) einstecken. Diese Auseinandersetzungen endeten somit mit einer schweren Niederlage der Osmanen, was Meḥmed IV. letztlich den Thron kostete. Ausserdem verlor das Osmanische Reich Ungarn, die Peleponnes, Serbien und später auch die Krim. Dieser Konflikt endete mit dem Frieden von Karlowitz (1699). Die Osmanen waren danach zwar nicht in militärische Bedeutungslosigkeit abgesunken. Es hatte sich allerdings gezeigt, dass die Zeit der militärischen Vormachtstellung der Osmanen im Landkrieg vorüber war. Habsburg, Polen und Russland hatten bewiesen, dass sie in der Lage waren, die Osmanen in die Schranken zu weisen. Die Osmanen galten jedoch weiterhin als militärische Grossmacht, mit der nicht zu spassen war.

Da das Osmanische Reich keinen Zugang zu den transozeanischen Handelswegen hatte, wurde es zunehmend von den weiteren Entwicklungen in der damaligen Welt abgeschnitten. Von Bedeutung ist überdies, dass sich der Buchdruck im Osmanischen Reich im Gegensatz zu Europa zu jener Zeit noch nicht hatte durchsetzen können. Der Austausch und Kontakt mit der Aussenwelt hatte unter diesen Voraussetzungen geringeres Gewicht als die inner-osmanischen Dynamiken. Das Osmanische Reich sah sich im Lauf des 17. Jh. jedenfalls mit unterschiedlichen Krisen konfrontiert.[281] Diese bildeten ideale Voraussetzungen, die das Auftreten von religiösen Bewegungen unterschiedlicher Ausrichtung begünstigten. Derwischorden spielten dabei weiterhin eine wichtige Rolle. Es machten sich aber auch Gruppierungen bemerkbar, die eindeutig heterodoxe Auffassungen vertraten. Dazu zählten die Malāmiyya, die Ḥurūfiyya oder atheistisch orientierte Strömungen.

Die Kādīzādeliler waren über diese Entwicklungen nicht erbaut und hatten sich um die Mitte des 17. Jh. als Bewegung konstituiert, die zumindest den schlimmsten Auswüchsen Einhalt zu bie-

280 Vgl. *loc. cit.* 188 und 212 f.

281 Vgl. *loc. cit.* 233–237.

ten versuchte. Diese Bewegung leitet ihren Namen von Kādīzāde Meḥmed Efendī (gest. 1635) ab, der als Prediger an der Fātiḥ- und der Hagia Sophia-Moschee wirkte. In dieses Umfeld gehören auch weitere frühere Prediger wie Üstüvānī Meḥmed (gest. 1661) oder Birgevī Meḥmed Efendī (gest. 1573). Sie beriefen sich auf die Lehren Ibn Taymiyyas (gest. 1328), der mystische Praktiken, Wallfahrten zu den Grabstätten heiligmässiger Männer oder das Beten an Gedächtnistagen (z. B. Geburtstag des Propheten) als unerlaubte Neuerungen (*bidʿa*) untersagt hatte. Die Kādīzādililer sprachen sich für eine Wiederherstellung jener Glaubenspraxis aus, die zu Lebzeiten des Propheten Gültigkeit besessen hatte. Sie vertraten rigorose Standpunkte und traten u. a. für ein Verbot von Kaffee und Tee ein. Sie verurteilten überdies all jene Gruppierungen, die sich in ihren Augen nicht an das religiöse Gesetz hielten. Gelegentlich kam es unter ihrer Führung auch zur Stürmung von Derwischkonventen. Davon war auch die an und für sich gemässigte und staatstragende Bruderschaft der Ḫalwatiyya betroffen, pflegten die Angehörigen dieses Ordens bei ihren Zusammenkünften doch auch Rituale mit tanzartigen Elementen.

Allerdings sahen sich die Kādīzādililer wiederholt mit Widerstand aus der breiten Bevölkerung konfrontiert. Die Stimmung im Volk kippte jeweils, wenn die Kādīzādililer für sich höhere Legitimität einforderten als sie dem Staat selbst zukam. Die Grenzen des religiös Erlaubten mussten bei diesen Auseinandersetzungen immer neu ausgehandelt werden. Die Kādizādililer unternahmen zwar mehrfach den Anlauf, die rituellen Tänze (*samāʿ*) der Mawlawiyya- oder der Ḫalwatiyya-Angehörigen zu unterbinden und den Weingenuss zu verbieten. Es zeigte sich jedoch, dass sowohl die Praxis des *samāʿ* als auch der Weinhandel auf die Dauer überlebten.

Innerhalb des tolerierten Rahmens bewegte sich mit Gewissheit auch der Derwischorden der Ǧalwatiyya (Celvetiyye), der im Lauf des 17. Jh. und am Anfang des 18. Jh. an Bedeutung gewann. Der Gründer dieses Ordens, ʿAzīz Maḥmūd Ḫüdāyī (1541–1628), oder Ismāʿīl Ḥakkı Brūsevī (1653–1725) vertrat zwar offen pantheistische Auffassungen, die eindeutig heterodox waren. Die wichtigen Celvetiyye-Šayḫs hatten allerdings ein enges Netzwerk von Unterstützern aufgebaut und konnten ihre Stellung in der Gesellschaft behaupten. Sie konnten dies auch tun, da sie die breiten Massen ihrer Anhänger zu einer strikten Einhaltung der *šarīʿa* anhielten. Nur Mitglieder mit höheren Initiationsgraden hatten Zugang zum Kern der Ordenslehre, die sich mit der allumfassenden Existenz Gottes befasst.[282]

Allgemein lässt sich jedoch aufzeigen, dass es heterodoxe Auffassungen im Osmanischen Reich zunehmend schwer hatten. Dies kommt gerade auch darin zum Ausdruck, dass die einst bedeutende Stellung der Bektāšiyya im Gefolge der Auflösung des Janitscharen-Korps (1826) beschnitten wurde. Ihre Konvente und weiteren Besitzungen gingen an mit den islamischen Dogmen kompatiblere Derwischorden, v. a. die Naqšbandiyya und die Ḫalwatiyya, über.[283] 1926 wurden die Orden in der Türkei sogar gänzlich aufgehoben. Dieses Verbot ist zumindest *de iure* auch noch heute in Kraft.

2.8 Iran nach dem Ende der Dynastie der Safawiden (1722)

Die folgenden Ausführungen werfen nochmals einen Blick auf Iran und machen auf die dortigen Entwicklungen nach dem Ende der Dynastie der Safawiden aufmerksam:[284]

Die Safawiden waren in der weiteren hier interessierenden Region aufgrund ihres Bekenntnisses zur Schia weitgehend isoliert. Alle andern in der Gegend massgeblichen Mächte waren der Sunna verpflichtet. Neben den bereits erwähnten Osmanen und Mogul-Indien ist an dieser Stelle auf die ebenso sunnitischen Usbeken in Zentralasien auf-

282 Vgl. *loc. cit.* 236 f.

283 Vgl. z. B. Birge, *The Bektashi order* 78; Öztürk, *The eye of the heart* 82.

284 Die weiteren Ausführungen stützen sich auf die sehr knappe Übersicht bei Gronke, *Geschichte Irans* 68–90.

merksam zu machen. Die Safawiden führten auch gegen sie mehrfach kriegerische Auseinandersetzungen.

Unter Šāh ʿAbbās I. (reg. 1587–1629) erreichte der Staat der Safawiden seine grösste Ausdehnung.[285] Es gelang ʿAbbās I., die meisten unter seinen Vorgängern infolge innerer Auseinandersetzungen verlorenen Gebiete zurückzuerobern. Er drängte die Usbeken in Khorasan zurück und integrierte diese Region in sein Reich (1598–1599). Im Westen verbuchte er Erfolge gegen die Osmanen und nahm ihnen Aserbaidschan (1603–1604) und bedeutende Teile im Iraq mit Bagdad und weiteren Gebieten in Südost-Anatolien ab (1623–1624). Den Mogul-Kaisern wiederum entriss er Kandahar in West-Afghanistan (1622). Nach ʿAbbās' Tod allerdings fielen grosse Teile im Westen wieder an die Osmanen zurück.[286] Bei all diesen Auseinandersetzungen spielten zwar die Gegensätze zwischen Sunna und Schia eine wichtige Rolle. Allerdings verfolgten die involvierten Mächte stets auch ganz handfeste politische und territoriale Ziele.

Auf ʿAbbās I. folgten – abgesehen von seinem Namensvetter ʿAbbās II. (reg. 1642–1666) – unfähige Herrscher. Der Machtverlust der Safawiden war am Ende des 17. Jh. unübersehbar. Das Reich kämpfte mit wirtschaftlichen Schwierigkeiten und sah sich mit religiös motivierten Unruhen konfrontiert. Diese innere Schwäche der Safawiden ermöglichte es dem afghanischen Stamm der Ġalzay, in Iran einzufallen.[287] Sie nahmen 1722 auch Isfahan ein und zwangen den letzten Safawiden-Herrscher (Sulṭān Ḥusayn, reg. 1694–1722) zum Rücktritt. In Isfahan war es auch zu bedeutenden Brandschatzungen gekommen, bei denen u. a. die allermeisten Archivbestände des Safawidenreichs vernichtet wurden.

Nādir Šāh (geb. 1688; reg. 1736–1747) aus dem Turkmenen-Stamm der Afšāren konnte die Invasion der Afghanen in Iran stoppen.[288] Die Afšāren lebten als Nomaden in Nord-Khorasan und gehörten zu den Qizilbāš. Nādir kann als militärischer Abenteurer betrachtet werden, der eigentlich während seines ganzen Lebens in Kampfhandlungen verstrickt war. Er war zuerst militärischer Befehlshaber im Dienst von Kronprätendenten aus der untergehenden Dynastie der Safawiden. Er liess sich aber 1736 in der Muġān-Steppe (NW-Iran) selbst zum Šāh krönen und verlegte die Hauptstadt des Reichs darauf von Isfahan nach Mashhad, wo sein Stamm beheimatet war. Er unternahm auch zahllose Eroberungszüge nach Afghanistan und entführte den Pfauenthron und den Kohinoor-Diamanten (Lichtberg; *kūh-i nūr*) aus Indien nach Iran (1739). Gegenüber den Osmanen beharrte er auf der Einhaltung des im Vertrag von Qaṣr-i Šīrīn (Zuhāb) festgelegten Grenzverlaufs. Seine unablässigen Kriegszüge waren allerdings mit horrenden Kosten verbunden, was Nādir Šāh den Hass weiter Teile der Bevölkerung eintrug. Nādir Šāh brachte mit seiner Religionspolitik ausserdem die Geistlichkeit gegen sich auf. Er versuchte nämlich, die Zwölferschia als gleichwertige fünfte Rechtsschule neben den vier andern sunnitischen *maḏhab* zu etablieren. Zahlreiche Mitglieder des Klerus verliessen darauf das Land und liessen sich in den heiligen Stätten der Schia im Iraq nieder. Angehörige aus den Stämmen der Afšāren und Qāǧāren ermordeten Nādir Šāh im Sommer 1747.

Nord- und Nordost-Iran glitten nach der Ermordung Nādir Šāhs ins Chaos ab, machten sich doch zahlreiche Militärführer Macht und Ländereien streitig. Südiran blieb von diesen Wirren weitgehend verschont. Hier konnte sich die Dynastie der Zand etablieren, unter der Shiraz und die Provinz Fārs eine Zeit von Frieden und Wohlstand erlebten. Diese Dynastie war aus einem im mittleren Zagros beheimateten Nomadenstamm hervorge-

285 *Loc. cit.* 68 f.

286 Der Friede von Qaṣr-i Šīrīn (Zuhāb) legte den Grenzverlauf zwischen den Reichen der Osmanen und Safawiden fest, wie er abgesehen von seinem nördlichen Teil bis heute auch für die jeweiligen Nachfolgestaaten Bestand hat. Mit diesem Vertrag verloren die Safawiden die Kontrolle über Iraq und die dort gelegenen Heiligen Stätten der Schia (ʿAtabāt-Städte).

287 Vgl. dazu Frye, Ghalzay, in *EI²*.

288 Gronke, *op. cit.* 82 f.

gangen. Ihr bedeutendster Vertreter war Muḥammad Karīm Beg. Er übte seine Macht zunächst als Vertreter (*wakīl*) des Safawiden-Prinzen Ismāʿīl III. aus (regierte nominell von 1750–1753).[289] Karīm Ḫān hielt Ismāʿīl allerdings eigentlich in ehrenvoller Gefangenschaft und setzte nach dessen Tod (1773) keinen weiteren Schattenkönig ein. Damit erloschen jegliche Hoffnungen auf eine Neuetablierung der Dynastie der Safawiden. Karīm Ḫān selbst liess sich in Shiraz nieder, wo er am Anfang der 1760er-Jahre seine Hauptstadt einrichtete.

Die Dynastie der Zand war zwar nur von 1751–1794 an der Macht. Gerade unter Karīm Ḫān Zand (reg. 1751–1779) selbst herrschte im Reich aber Ruhe. Es kam zu einem wirtschaftlichen Aufschwung. Karīm Ḫān liess sich nicht auf zwar prestigeträchtige, aber ruinöse Kriegszüge ein. Er versuchte vielmehr, sein durch die vorangehenden Wirren arg in Mitleidenschaft gezogenes Land zu stabilisieren. Er berücksichtigte dabei die schwierige wirtschaftliche Lage seiner Untertanen und erhob nur moderate Steuern. Jedenfalls erlebte Shiraz eine Zeit der Blüte und spielte auch eine wichtige Rolle als Handelsstadt. Karīm Ḫān errichtete in Shiraz überdies mehrere Bauten, die das Stadtbild bis heute prägen.

Nach Nādir Ḫāns Tod (1779) konnte sich keiner seiner vier Söhne durchsetzen. Sie sahen sich vielmehr mit den divergierenden Interessen ihrer erweiterten Verwandtschaft konfrontiert. Die meisten männlichen Angehörigen aus dieser Dynastie waren bis 1789 eines natürlichen Tods gestorben, in Kampfhandlungen umgekommen oder hingerichtet worden. Die Dynastie der Zand konnte sich daher nicht länger an der Macht halten. In kurzer Zeit ging das Land an die türkische Dynastie der Qāǧāren über, die danach von 1779–1925 über Iran herrschte.[290]

Unter den Qāǧāren sah sich Iran mit grossen Herausforderungen konfrontiert, sprang die Rückständigkeit des Landes als Folge des intensivierten Austauschs mit westlichen Staaten doch auf den ersten Blick ins Auge. Da diese Entwicklungen für die vorliegende Arbeit nur noch bedingt von Interesse sind, werden sie hier nicht eingehender erörtert.[291]

289 Vgl. Perry, Esmāʿīl II Ṣafawī, in *EIr*.

290 Vgl. dazu Bosworth, *New Islamic dynasties* 285.

291 Für einen knappen Überblick über die Qāǧāren vgl. Gronke, *op. cit.* 85–98.

KAPITEL 3

Sufismus und *Futuwwa*

Männerbünde und ihre sozialen und religiösen Bezüge

Die Untersuchungen von M. Gronke, Ch. Werner, E.S. Wolper und J. Pfeiffer machen übereinstimmend auf die politischen Instabilitäten im Städtedreieck zwischen Konya, Tabriz und Bagdad nach dem Einfall der Mongolen aufmerksam. Die breite Bevölkerung litt infolge der diffusen Machtverhältnisse ab der zweiten Hälfte des 13. Jh. unter vielfachen Unsicherheiten. Der Mongolensturm beschränkte sich aber nicht auf den Einfall von feindlichen Kriegern. Das Eindringen der Mongolen in den östlichen Teil der islamischen Welt löste vielmehr auch umfangreiche Migrationsbewegungen aus. Einerseits gelangten viele mongolischstämmige Turkvölker nach Iran und Ostanatolien. Die ortsansässigen Einwohner machten sich oft bereits auf die Flucht, bevor die Mongolen selbst in ihre frühere Heimat einfielen. In dieser gemeinhin als Khorasan bekannten Gegend lassen sich anderseits seit dem 12. und verstärkt dem 13. Jh. aber auch bedeutende religiöse Veränderungen beobachten. Davon ist in erster Linie die islamische Mystik (Sufismus) betroffen.

Es ist hier der inzwischen überholten Auffassung entgegenzutreten, dass es sich bei der islamischen Mystik (*taṣawwuf*) um eine ausschliesslich auf das jenseitige Wohlergehen des Menschen ausgerichtete Erscheinung handle. Der Sufi wird zwar gern als weltabgewandter Eremit verstanden, der unbehelligt von den Entwicklungen und Umwälzungen in seinem Umfeld seine spirituellen Ziele zu realisieren versucht. Es soll auch nicht in Abrede gestellt werden, dass es im islamischen Kulturraum derartige weltabgewandte Mystiker tatsächlich gegeben hat. Allerdings deuten zahlreiche Beobachtungen darauf hin, dass Weltabgewandtheit zwar ein wichtiger Aspekt des Sufi-Ideals darstellt.[1] Bereits ab dem 12. Jh. machen sich jedoch gerade im Osten der islamischen Welt Kräfte bemerkbar, die mystisches Erleben auch breiteren Kreisen der Bevölkerung zugänglich machen wollen und deren alltäglichen Sorgen Aufmerksamkeit schenken. In diesem Rahmen kommt es zur Bildung von mystischen Orden (*ṭarīqa*, Pl. *ṭuruq*).[2]

In der frühen islamischen Mystik (bis etwa ins 12. Jh.) haben sich immer wieder Einzelpersonen durch ihren ausserordentlichen Charakter und ihre ganz individuelle Gotteserfahrung hervorgetan. Diese für die Anfänge der islamischen Mystik typische Situation soll hier nur im Vorbeigehen mit dem Hinweis auf einige zentrale Figuren verdeutlicht werden. Den weiteren Ausführungen sei die Bemerkung vorausgeschickt, dass der zur Bezeichnung der islamischen Mystik verwendete Begriff Sufismus gern mit dem Ausdruck *ṣūf* (Wolle) in Zusammenhang gebracht wird. Die Sufis wären demnach jene Männer und Frauen, die wollene Kleidung tragen und dadurch die für ihre Lebenshaltung charakteristische Armut (*faqr*) und Weltentsagung (*zuhd*) zum Ausdruck bringen.[3]

Die spätere Sufi-Literatur identifizierte im nachhinein bereits im unmittelbaren Umfeld des Propheten Muḥammad verschiedene Persönlichkei-

1 Man beachte gerade auch die Praxis der vierzigtägigen Klausur (*čilla*); vgl. dazu unten Kapitel 3.4.2, nach Anm. 462.

2 Zum Prozess der Ordensbildung vgl. Trimingham *Sufi orders* 1–30, 1. The formation of schools of mysticism; Knysh, *Islamic mysticism* v.a. 169–179 (Kapitel 8: The rise of the *ṭarīqas*). Zu einer modernen Definition der islamischen Mystik (*taṣawwuf*) vgl. Green, *Sufism* u.a. 1–3.

3 Siehe dazu Knysh, *Islamic mysticism* 5, wo auch weitere Erklärungen des Ausdrucks Sufismus; Trimingham, *Sufi orders* 1.

© TOBIAS NÜNLIST, 2020 | DOI:10.1163/9789004429154_004
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY-NC-ND 4.0 license.

ten, die diesen Idealen nachlebten.[4] Sie wären sozusagen als Sufis *avant la lettre* zu bezeichnen. Dazu zählen Abū Ḏarr al-Ġifārī (gest. 32/652)[5], Abu d-Dardāʾ (gest. 32/652) und seine Frau Umm ad-Dardāʾ[6], Salmān al-Fārisī (gest. 35/655 oder 37/657)[7], Ḥuḏayfa b. al-Yaman (gest. 37/657)[8] und ʿImrān b. al-Ḥusayn al-Ḫuzāʿī (gest. 53/672 oder 54/673)[9].

Im frühen Sufismus (7.–9. Jh.) lässt sich ein auffälliges Nebeneinander von Gerichtsfurcht und Liebesmystik beobachten. In dieser ersten Entwicklungsphase nahm die asketische Haltung der Sufis einen zentralen Platz ein. Dies kommt u. a. im Leben Ḥasan al-Baṣrīs (gest. 110/728) zum Ausdruck, der sich gerade durch seine negative Einstellung gegenüber dem Diesseits hervortat.[10] Etwas später lebte Ḏū n-Nūn al-Miṣrī (gest. 859 oder 245/860).[11] Erwähnung verdient sodann Ǧunayd al-Baġdādī (gest. 298/910).[12] Gern wird bei der Aufzählung wichtiger Vertreter der frühen Mystik mit Rābiʿa al-ʿAdawiyya (ca. 95–185/714–801) auch auf eine Frau verwiesen. Für sie stellte die Liebe das zentrale Element in der Beziehung zwischen Gott und dem Menschen dar.[13] Unter den frühen Frommen verdient überdies Abū Yazīd al-Basṭāmī (810–261/875) Erwähnung,[14] auf den das Konzept des *fanāʾ*, des Entwerdens in Gott, zurückgehen dürfte.[15] Dieses Bestreben erklärt sich aus monistischen Vorstellungen, kann neben Gott doch nichts anderes bestehen. Auch Manṣūr al-Ḥallāǧ war von Basṭāmīs Auffassungen geprägt worden.[16] Er hat für seine besondere Art der Annäherung an Gott einen hohen Preis bezahlt, ist ihm doch gerade wegen seines Ausrufs *Anā l-ḥaqq* („Ich bin Gott.“) der Vorwurf der Ketzerei gemacht worden. Er wurde in Bagdad auf grausame Weise hingerichtet (309/922).

Obwohl Muḥammad einen Kult um seine Person ablehnte, lässt sich doch bereits in dieser frühen Phase (ab dem 8. Jh.) die Entwicklung einer Muḥammad-Mystik beobachten.[17] In Muḥammad hat sich das alles überstrahlende Licht Gottes manifestiert. Um die Person des Propheten entwickelte sich eine Lichtmystik, die um 900 voll ausgebildet war (*nūr muḥammadī*).[18] Aus dieser Verehrung des Propheten heraus – sie lässt sich auch in der breiten Bevölkerung beobachten – ging später das Konzept des vollkommenen Menschen (*insān kāmil*) hervor.

Während die spirituellen Erlebnisse individueller Gottsucher die Anfänge der islamischen Mystik prägen, lässt sich in einer zweiten Phase (ca. 10.–12. Jh.) eine Systematisierung dieser Erfahrungen beobachten.[19] Die Verfasser von systematisch angelegten Werken sind darum bemüht, den zunehmend heftigeren Anfeindungen aus dem Umfeld des traditionalistisch orientierten Islams entgegenzutreten und Wesen und Zielsetzungen des Sufismus zu erklären. Zu diesem Schrifttum zählt Abū Ṭālib al-Makkīs (gest. 386/996) *Qūt*

4 Vgl. Knysh, *loc. cit*.

5 Afsaruddin, Abū Ḏarr al-Ghifārī, in *EI*[3]; Robson, Abū Dharr, in *EI*[2]; Tayob, Abū Dharr al-Ghifārī, in *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World* 1, 23–24.

6 Vgl. Melchert, Abū l-Dardāʾ, in *EI*[3]; Jeffrey, Abu ʾl-Dardāʾ, in *EI*[2].

7 Levi Della Vida, Salmān al-Fārisī, in *EI*[2]; Knysh, *Islamic mysticism* 5; Renard, *Sufism* 209 f.; Schimmel, *Mystische Dimensionen* 52 f.

8 Ḥuḏayfa b. al-Yaman zählt zu den *Ahl aṣ-Ṣuffa*; vgl. Tottoli, Ahl al-Ṣuffa, in *EI*[3].

9 Knysh, *Islamic mysticism* 5 f.

10 Ritter, Ḥasan al-Baṣrī, in *EI*[2]; Schimmel, *Mystische Dimensionen* 54–56.

11 Vgl. Schimmel, *Mystische Dimensionen* 71–78, und ihr Index *s. v. Dhu ʾn-Nun*; Mojaddedi, Dhū l-Nūn Abū l-Fayḍ al-Miṣrī, in *EI*[3].

12 Vgl. Arberrry, Ḏjunayd, in *EI*[2]; Schimmel, *Mystische Dimensionen* 87–90, und ihr Index *s. v. Junaid*; Knysh, *Islamic mysticism* 52–56.

13 Zu ihr siehe Smith, *Rābiʿa*; Knysh, *Islamic mysticism* 26–32.

14 Vgl. Mojaddedi, al-Bisṭāmī, Abū Yazīd (Bāyazīd), in *EI*[3].

15 Vgl. Schimmel, *Mystische Dimensionen*, 207–213; Knysh, *Islamic mysticism* u. a. 69–72.

16 Vgl. Schimmel, *Mystische Dimensionen*, 100–120, und ihr Index *s. v. Hallaj*; Knysh, *Islamic mysticism* 72–82.

17 Schimmel, *Mystische Dimensionen* 305 f.

18 Vgl. Rubin, Nūr muḥammadī, in *EI*[2]; derselbe, Pre-existence and light.

19 Siehe Ernst, *Eternal garden* 9–13 (²2004); Creming, Sufismus 144 f.

al-qulūb.[20] Ebenso hierhin gehört Abū Naṣr as-Sarrāǧs *Kitāb al-luma'*, das die Aussagen bedeutender Vertreter der islamischen Mystik zusammenstellt.[21] Ähnliche Zielsetzungen verfolgen Sulamī (gest. 937/1021) in den *aṭ-Ṭabaqāt aṣ-ṣūfiyya*[22] und Qušayrī (gest. 465/1072) in seiner berühmten *Risāla*.[23] Huǧwīrī (gest. ca. 465/1072) wiederum stellt in seinem persischen *Kašf ul-maḥǧūb* die Lehren und Biographien wichtiger Sufis zusammen.[24] Ähnliche Feststellungen treffen auf 'Aṭṭārs (gest. ca. 618/1221) *Taḏkirat ul-awliyā'* zu.[25] 'Umar as-Suhrawardī (1145–1234) seinerseits hielt die Lehren und Übungen des Sufismus in einer konzisen Übersicht fest.[26]

Im Zusammenhang mit der Mystik sind in dieser zweiten Phase auch mehrere Autoren zu erwähnen, die zugleich als Philosophen tätig waren. Dazu zählt u. a. Ibn Sīnā (gest. 428/1037), der mehrere Schriften esoterischen Inhalts verfasst hatte.[27] Hierhin gehört sodann Abū Ḥāmid al-Ġazzālī (gest. 505/1111).[28] Er vertrat gemässigte Positionen und bemühte sich darum, die traditionalistisch orientierte Theologie und die islamische Mystik miteinander in Einklang zu bringen. Im Gegensatz zu andern Mystikern war Ġazzālī unter den Seldschuken (431–590/1040–1194) auch politisch aktiv. Sein Bruder Aḥmad-i Ġazzālī (gest. 520/1126) wiederum war Mystiker im engeren Sinn, wie sich anhand seiner Aphorismensammlug *Sawāniḥ* aufzeigen lässt.[29] Auch Ibn 'Arabīs (gest. 638/1240) Name darf in einer Aufzählung bedeutender Philosophen-Mystiker nicht fehlen.[30]

Die soeben angeführten Mystiker haben vor 1250 gelebt. Zwar gibt es selbstredend auch nach der Mitte des 13. Jh. immer wieder Einzelpersonen, deren Ruf auf ihrer ausserordentlichen Frömmigkeit beruht. Allerdings besteht die bedeutendste Entwicklung in der islamischen Mystik ab dem 13. Jh. doch darin, dass sie sich zunehmend für breitere Kreise der Bevölkerung öffnet. Damit ist auch eine grundlegende Veränderung ihrer Organisation und Strukturen verbunden. Es kommt ab dem 13. Jh. zur Ausbildung von Orden (*ṭarīqa*, Pl. *ṭuruq*). Diese Entwicklung geht mit einer Systematisierung des mystischen Erlebens selbst einher.[31]

Diese Prozesse waren bereits im 12. Jh. – und ansatzweise im 11. Jh. – in Gang gekommen, setzten sich aber in indirekter Abhängigkeit vom Mongolensturm nach 1250 mit erhöhter Intensität fort. Sie führen auf dem Gebiet der islamischen Mystik zur Ausbildung von Derwischorden und weiteren damit wesensverwandten Vereinigungen. Zu diesen Vereinigungen gehören die *Futuwwa*-Bünde (13. Jh.), die *Aḫī*-Bruderschaften (14. Jh.) und die Handwerksgilden (*ṣinf*; Pl. *aṣnāf*; 15.–16. Jh.).[32] Diese Männerbünde lassen sich oft kaum voneinander unterscheiden. Die vorangehenden historischen Ausführungen haben auch verdeutlicht, dass derartige aus Männerbünden entstandene Gruppierungen in die machtpolitischen Entwicklungen eingriffen. Die weiteren Ausführungen befassen sich aber nicht mit diesen machtpolitischen Aspekten, sondern gehen in erster Linie den weltanschaulichen Auffassungen und Zielen dieser Gruppierungen nach.

H.J. Kissling hat sich wiederholt mit den Eigenheiten des Derwischtums befasst und den Verhältnissen in Anatolien besondere Beachtung

20 Ohlander, Abū Ṭālib al-Makkī, in *EI*[3]; Knysh, *Islamic mysticism* 121 f.; al-Makkī, *Die Nahrung der Herzen*.

21 Lory, al-Sarrādj, in *EI*[2]; Knysh, *Islamic mysticism* 118–120; Sarrāǧ, *Schlaglichter*.

22 Böwering, al-Sulamī, in *EI*[2]; vgl. Schimmel, *Mystische Dimensionen* 130–133; Knysh, *Islamic mysticism* 125–127.

23 Vgl. Halm, al-Ḳushayrī, in *EI*[2]; Knysh, *Islamic mysticism* 130–132.

24 Hidayet und Massé, Hudjwīrī, in *EI*[2]; Knysh, *Islamic mysticism* 132–135.

25 Vgl. Omid, 'Aṭṭār, Farīd al-Dīn, in *EI*[3]; Ritter, *Meer der Seele*.

26 Knysh, *Islamic mysticism* 195–203 und 203–207.

27 Vgl. Mahdi *et al.*, Avicenna, in *EIr*.

28 Böwering *et al.*, Ġazālī, Abū Ḥāmed Moḥammad, in *EIr*.

29 Pourjavadi, Ġazālī, Majd-al-Dīn Abu'l-Fotūḥ Aḥmad, in *EIr*.

30 Chittick, Ebn al-'Arabī, in *EIr*; Knysh, *Islamic mysticism* 163–168.

31 Siehe Ernst, *Eternal garden* 14 f. (²2004); Green, *Sufism* 81 f.

32 Diese Gruppierungen werden später eingehender vorgestellt; vgl. Kapitel 3.2.

geschenkt.[33] Er versteht Derwischorden grundsätzlich als Männerbünde. Wegen ihrer eindeutig religiösen Ausrichtung sind Derwischorden gerade im Westen mit dem Mönchtum verglichen worden. Eine derartige Angleichung ist allerdings allein schon daher unstatthaft, da im Islam ein gesellschaftliches Gegenstück zur christlichen Kirche fehlt. Die christlichen Mönchsorden zeichnen sich in religiösen Fragen durch eine grosse Linientreue aus. Sie stellen wichtige Knotenpunkte im übergeordneten Kirchengefüge dar. Das Fehlen kirchlicher Strukturen im Islam verbietet aber eine derartige Funktion von Derwischorden. Diese Bemerkungen zeigen auch auf, dass es sich bei den Derwischorden und weiteren Männerbünden nicht um eine Vorausabteilung eines traditionalistisch orientierten Islams handelt.

Die Derwischorden sind nicht aus der von den Gelehrten (*ʿulamāʾ*) getragenen islamischen Orthodoxie heraus entstanden. Sie weisen vielmehr enge Bezüge zu den religiösen Auffassungen und hergebrachten Vorstellungen auf, wie sie aus der breiten Bevölkerung bekannt sind (Volksislam). In den Derwischorden lassen sich zahlreiche Auffassungen feststellen, die von grundlegenden Dogmen des Islams abweichen und eine grosse Nähe zu unter dem Oberbegriff Schia, gerade auch der *Ġulāt*-Schia, bekannten religiösen Strömungen aufweisen.[34]

Die Schia entwickelte sich früh zu einer eigentlichen Anti-Bewegung. Diese Feststellung trifft sowohl in politischer als auch religiöser Hinsicht zu. Die Schia fungiert unter diesen Voraussetzungen als Sammelbecken unterschiedlichster Kreise mit heterodoxen Auffassungen und auch unter sich selbst verfeindeter Gruppierungen. Im Lauf dieser Entwicklungen fanden auch nichtislamische Vorstellungen, gerade solche neoplatonischer Natur, Eingang in die Schia. Dies war mit der Ausbildung eigentlicher Häresien verbunden.

Die Spannweite der in der einstigen Partei ʿAlīs (*šīʿat ʿAlī*) vertretenen Auffassungen vergrösserte sich in kurzer Zeit. Sie umfasste die der Orthodoxie eng verbundene Fünfer-Schia (*Zaydiyya*). Die Siebner-Schia, auch als *Ismāʿīliyya* bekannt, spielte während der Kreuzzugszeit eine wichtige Rolle. Die Mongolen hatten dieser im Westen auch als Assassinen bekannten Gruppierung mit der Einnahme ihrer Festung Alamut (1256) einen herben Rückschlag versetzt. Zum grossen Gebilde der Schia gehört ebenso die Zwölfer-Schia, auch als *Imāmiyya* bekannt, die im Jahr 1501 in Iran zur Staatsreligion proklamiert wurde. Zur Schia zählen sodann unterschiedliche extremistisch ausgerichtete Gruppierungen (*Ġulāt*-Schia). Ihr Extremismus äussert sich primär darin, dass sie in Imam ʿAlī eine Verkörperung Gottes erkennen.[35]

Die vielfältigen Überbleibsel vorislamischer religiöser Vorstellungen fanden gerade unter dem Deckmantel der ʿAlī-Verehrung eine neue Heimat.[36] In diesen oft auch politisch motivierten Gruppierungen konnten neoplatonische Ideen und indisches Gedankengut ebenso gedeihen wie mystisch-pantheistische Auffassungen. Überdies gelangten im Gefolge des Mongolensturms religiöse Vorstellungen aus Zentralasien (z. B. Schamanismus) nach Westen.[37] All diesen Strömungen gemeinsam ist, dass sie oft nur oberflächlich ein islamisches Gepräge angenommen hatten. Zugleich machen sich in diesen Entwicklungen aus dem Sufismus bekannte Ideen bemerkbar. Einzelne Gruppierungen aus dem Umfeld der Schia und aus jenem des Sufitums näherten sich

33 Kissling, Derwischorden; derselbe, Dervish orders in the Ottoman Empire.

34 Kissling, Derwischorden 2 f.

35 Moosa, *Extremist Shiites* IX: „Members of these [Ghulāt] sects […] share common religious beliefs, the most fundamental being that the Imam Ali […] is God." Auch den weiteren schiitischen Imamen werden gern gottähnliche Züge zugeschrieben. Zur *Ġulāt*-Schia vgl. bereits Kapitel 2, vor Anm. 147 und bei Anm. 224–225; auch Kapitel 3.1.3, bei Anm. 115–118.

36 Kissling, Derwischorden 3.

37 Vgl. zu den Einflüssen aus dem Schamanismus oben Kapitel 2, bei Anm. 22–23 und Anm. 99; siehe auch einen Hinweis bei Eliade, *Shamanism* 402 f., auf Barāq Bābā. Man beachte überdies Köprülüzade, Influence du chamanisme 14–19.

einander an, da sie in der ʿAlī-Verehrung und im Imam- bzw. Mahdī-Kult wesentliche Gemeinsamkeiten zu erkennen glaubten. Zahlreiche Derwischorden weisen eine grosse Nähe zu ʿalidisch-schiitischen Auffassungen auf. Dies kommt auch darin zum Ausdruck, dass ihre *silsila* häufig auf ʿAlī b. Abī Ṭālib zurückgeht.[38] Dies ist selbst dann der Fall, wenn der betreffende Orden eigentlich zur Sunna gehört. Allerdings ist hier doch anzumerken, dass diese *silsilas* einer historisch-kritischen Überprüfung zumeist nicht standhalten.[39] Sie bringen jedoch die in diesen Gruppierungen herrschenden Grundhaltungen gut zum Ausdruck. Die älteren Glieder in dieser *silsila* sind den meisten Orden gemeinsam und werden als klassischer *isnād* bezeichnet.

H.J. Kissling charakterisiert dieses Nebeneinander von religiösen Vorstellungen unter der breiten Bevölkerung in der islamischen Welt, vornehmlich ausserhalb Arabiens, als „organisierte Mystik". Der Begriff „organisierte Vorhofreligion" charakterisiert das Wesen der Derwischbünde am besten. Die in diesem Umfeld vertretenen Auffassungen bilden den ideologischen Nährboden, auf dem die Derwischorden ab dem 12. und 13. Jh. gedeihen können. In Anatolien finden diese Orden erst im 14. und 15. Jh. ihre definitive Ausbildung.[40]

Die Ursprünge dieser Volksbewegung verlieren sich im Dunkeln. Man bringt ihren Aufstieg zumeist mit den grossen Migrationsströmen in Verbindung, die durch das Vordringen der Mongolen nach Westen ausgelöst worden sind. Dies führte zu einer Masseninvasion von Wanderderwischen aus Zentralasien und Khorasan (Nordost-Iran) nach Anatolien und letztlich bis nach Rumelien.[41]

Auch H. Sohrweide macht darauf aufmerksam,[42] dass im Verlauf dieser Invasionen, zuerst jener der Seldschuken, dann jener der Mongolen, zahlreiche türkische Scheiche (türkisch: *bābā, dede*) nach Westen gekommen seien. Im 13. Jh. habe es sich bei ihnen häufig um Qalandar- und Yasawiyya-Derwische gehandelt. Sie seien v. a. unter den türkischen und mongolischen Nomadenstämmen aktiv gewesen. Man konnte ihnen jedoch auch in den Städten und an den Fürstenhöfen begegnen. Sie hätten einen mystisch geprägten Islam mit ʿalidischem Hintergrund vertreten. Unter den Stämmen sei das althergebrachte Brauchtum aus Zentralasien leicht islamisiert weitergepflegt worden. Die Städter hätten in den Angehörigen dieser Nomadenstämme und ihren Scheichen jedoch Häretiker gesehen.

Bereits die Ausführungen zu den historischen Entwicklungen enthielten Hinweise auf den Aufbau von Derwischorden, wobei die Ṣafawiyya in Ardabil im Vordergrund stand.[43] Es ist dennoch angezeigt, hier nochmals auf allgemeine Merkmale dieser Gruppierungen hinzuweisen.[44] Bei der kleinsten Einheit, die sich noch als Bundesgebilde bezeichnen lässt, handelt es sich um die *zāwiya* (arabisch), den *ḫānaqāh* (persisch) bzw. die *tekke* (türkisch). Der Begriff wird gern mit „Derwischkloster" übersetzt, wobei der Ausdruck „Konvent" unverfänglicher ist. Hier lebt eine kleine Zahl von Ordensbrüdern zusammen. Die Quellen bezeichnen bereits Zentren mit 25–30 Derwischen als gross. Diese Derwische sind einem Vorsteher (arabisch: *šayḫ*; persisch: *pīr*; türkisch: *bābā, dede*) unterstellt und ihm zu bedingungslosem Gehorsam verpflichtet. Die Ordensbrüder nehmen in ihrem Konvent bestimmte Aufgaben wahr. Es soll hier besonders auf die als *murīd* bekannten Novizen hingewiesen werden. Sie werden nach einer mehrjährigen Ausbildung als Vollmitglieder in den Orden aufgenommen, was ihnen in einer *iǧāza*

38 Eine gewichtige Ausnahme ist die Naqšbandiyya, die auf Abū Bakr zurückgeht; zur Naqšbandiyya vgl. Knysh, *Islamic mysticism* 221–234, und sein Index *s. v.* „Naqshbandiyya" (345); Öztürk, *The eye of the heart* 107–109.

39 A. Kasrawī hat dies für die *Ṣafawiyya* exemplarisch aufgezeigt; vgl. Kapitel 2, Anm. 154.

40 Kissling, Derwischorden 4.

41 *Loc. cit.*

42 Sohrweide, *Ṣafaviden* 101 f.

43 Vgl. oben Kapitel 2.4.

44 Kissling, Derwischorden 4 f.

(Befähigungszeugnis) bestätigt wird.[45] Diese Konvente bieten übrigens Fremden ohne Rücksicht auf ihre Glaubensauffassungen gastliche Aufnahme an und unterstützen die Bedürftigen.

Ein Orden verfügt häufig über mehrere Nebenkonvente, deren Beziehungen zum Stammkonvent unterschiedlich stark ausgebildet sind. In straff organisierten Gruppierungen bleiben auch die Tochterkonvente eng mit dem Hauptzentrum des Ordens verbunden. Die Mawlawiyya mit ihrem Zentrum in Konya stellt ein gutes Beispiel für einen straff organisierten Orden dar. Weniger deutlich entwickelt sind die Bindungen im Fall der Bektāšiyya, deren Stammhaus im heute nach dem Ordensgründer Ḥācı Bektaş benannten Ort liegt.[46] Im Fall der Ḫalwatiyya lassen sich derartige Abhängigkeiten kaum noch feststellen. Sie stellt ein Konglomerat von Einzelzweigen dar, die je einen eigenen Namen haben und sich oft zu einem eigenständigen Orden entwickelt haben.

Die Zahl der tatsächlich in den Konventen lebenden Angehörigen eines Ordens ist verhältnismässig gering. Allerdings lässt sich um diesen innern Kreis der Ordensbrüder ein deutlich zahlreicherer äusserer Kreis feststellen.[47] Diese Mitglieder führen weiterhin ein weltliches und privates Leben, nehmen jedoch regelmässig an religiösen Übungen im lokalen Ordenszentrum teil. Ausserdem lässt sich um diese dem Orden enger verbundenen Mitglieder herum eine sehr grosse Zahl von Sympathisanten beobachten. Sie dominieren oft ganze Landstriche, wie sich dies im Fall der Bektāšiyya in späterer Zeit in Albanien beobachten lässt. In solchen Konstellationen kann aber nicht mehr von Männerbünden die Rede sein; es handelt sich vielmehr um Kongregationen oder sogar sektenähnliche Gebilde.

Die Entstehung dieser Derwischorden ist im einzelnen nicht geklärt. Es ist aber typisch, dass sie sich um einen heiligmässigen Vorsteher herum ausbilden, der sich durch sein persönliches Charisma auszeichnet.[48] Die Forschung hat wiederholt darauf hingewiesen, dass sich diese Entwicklungen anfänglich v. a. in Zentralasien, besonders in Khorasan, feststellen lassen.[49] Im Zentrum des Ordens steht dessen Stifter, wobei bei der Feststellung der eigentlichen historischen Verhältnisse grösste Vorsicht angebracht ist, haben diese Männerbünde doch die Tendenz, sich ein möglichst hohes Alter zuzuschreiben.

Die Angehörigen und Sympathisanten dieser Männerbünde stammen oft aus proletarischen Umfeldern und unterscheiden sich dadurch von den Religionsgelehrten des Hochislams (*ʿulamāʾ*).[50] Die Aufnahme in einen Derwischorden ist aber nicht an eine bestimmte gesellschaftliche Stellung oder intellektuelle Bildung gebunden. Häufig wird die Vermutung geäussert, dass „gelehrte Typen in den Derwischorden nicht einmal besonders erwünscht waren" (H.J. Kissling). Zwar lassen sich auch weibliche Derwische nachweisen. Sie stellen allerdings eher eine Begleiterscheinung dar, handelt es sich bei den Derwischorden von ihrer Natur her doch um Männerbünde.

Die traditionalistisch ausgerichtete islamische Theologie nahm an den in Derwischkreisen gepflegten religiösen Auffassungen und Bräuchen Anstoss, da sie ihr aus unterschiedlichen Gründen suspekt erschienen. Die oft übersteigerte Verehrung ʿAlīs war nicht einmal der hauptsächlichste Kritikpunkt, denn auch in sunnitischen Kreisen wurde und wird ʿAlī grosse Wertschätzung ent-

45 Für eine solche *iǧāza* aus der Rifāʿiyya vgl. Staatsbibliothek Berlin, Ms. or. fol. 1622.

46 Ḥācı Bektaş zwischen Ankara und Kayseri.

47 Kissling, Derwischorden 5.

48 Die Bezeichnung „heiligmässige Männer" wurde von H.J. Kissling geprägt; vgl. z. B. seinen Aufsatz Die islamischen Derwischorden 10. B.S. Amoretti nennt dieselben Personen Häresiarchen und rückt damit eine weitere, ebenso bedeutende Facette ihres Wirkens in den Vordergrund (Religion in the Timurid an Safavid Periods, in *CHI* VI, 611).

49 Vgl. Knysh, *Islamic mysticism* 169–244, Kapitel 8: Unity and diversity in Sufism: The rise of the *ṭarīqas*; beachte v. a. die Beispiele der Naqšbandiyya (218–234) und der Kubrāwiyya (234–239).

50 Kissling, Derwischorden 6 f.

gegengebracht.[51] Problematischer waren die oft kaum verhüllten pantheistischen Neigungen dieser Gruppierungen. Auch ist dem Umstand Beachtung zu schenken, dass in den Derwischorden das alte Glaubensgut und Brauchtum der erst frisch und nur oberflächlich zum Islam konvertierten, oft aus Zentralasien eingewanderten Stämme weitergepflegt wurde. Dies führte zur Ausbildung eines von synkretistischen Elementen geprägten Islams.

In ihrer ekstatischen Verfassung verfügen die Derwische über ausserordentliche Fähigkeiten. Sie sind in der Lage, Krankheiten zu heilen, können aber auch weitere Wunder wirken. Die Vorsteher der Derwischorden verfügen über diese Fähigkeiten in besonderer Weise. Das Volk schreibt ihnen deshalb heiligmässige Eigenschaften zu und verehrt sie wegen ihrer Segenskraft (*baraka*). Es liegt in der Natur der Sache, dass sich diese ausserordentlichen Fähigkeiten der Derwisch-Šayhs einer wissenschaftlichen Analyse *stricto sensu* entziehen. Jedenfalls rücken die Berichte über derartige Wunder die Derwische in bedrohliche Nähe zu den Zauberern (*sāḥir*), den Medizinmännern bei Naturvölkern oder medial veranlagten Personen, wie sie aus der Moderne bekannt sind. Gewiss ist auch, dass jeder Derwisch-Vorsteher von einem gewissen Format darauf bedacht war, seine Gottesnähe (*walāya*)[52] durch solche Huldwunder (*karāma*) unter Beweis zu stellen.

An diesem Punkt geht das Derwischtum in die Heiligenverehrung und ins Pilgerfahrtswesen über, die von traditionalistisch orientierten Theologen beide mit ebenso grossem Argwohn beobachtet wurden wie die Zauberei (*siḥr*).[53] Die Kritik der Orthodoxie erklärt sich damit, dass sie den Heiligenkult in seinem Kern als Polytheismus (*širk*) versteht. Allerdings war die Heiligenverehrung im Volk derart tief verwurzelt, dass der Schulislam sie stillschweigend dulden und einen *modus vivendi* damit finden musste. Gerade die Bektāšiyya liess sich an jenen Stätten nieder, wo bereits vor der Islamisierung Heilige, zumeist christliche Heilige, verehrt worden sind. Dieses Phänomen ist unter dem Begriff der „utraquistischen Heiligen" bekannt.[54] Diese Voraussetzungen haben synkretistische Entwicklungen selbstredend begünstigt.

Entscheidend ist nun, dass sich in der islamischen Welt auch immer wieder lebendige Heilige nachweisen liessen. Bei ihnen handelt es sich zumeist um Derwische, gerade um Derwisch-Šayḫs. Wenn den von Derwischen gewirkten Wundern auch viel Lug und Trug zugrunde liegen mag, beeindruckten die entsprechenden Fähigkeiten doch gerade das breite Volk. Diese ausserordentlichen Fähigkeiten erklären auch, dass die Derwischorden derart grosse Bedeutung erlangen konnten.

H.J. Kissling macht darauf aufmerksam, dass die Heiligen im Islam gemäss ihren Fähigkeiten in unterschiedliche Kategorien eingeteilt werden.[55] Jedenfalls müssen die an den Heiligen gerichteten Gebete erhört werden. Der wahre Heilige muss *mustağāb ad-duʿā'* sein.[56] Diese Heiligen sind in der Lage, durch ihre Fürbitte (*šafāʿa*) individuelle und kollektive Sorgen und Ängste zu beheben. Sie heilen Krankheiten oder verhindern Seuchen und Naturkatastrophen (z. B. Dürren, Überschwemmungen). Bedeutendere Heilige verfügen über die Fähigkeit der *firāsa* und können somit die Gedanken ihres Gegenübers lesen. Auch ist ihnen Kunde des Verborgenen (*ġayb*) zuteil geworden. Ganz besondere Verehrung geniesst, wer sich durch Ubiquität (*taṭawwur*) auszeichnet, also

51 ʿAlī b. Abī Ṭālib ist zwar der erste Imam der Schiiten. Er ist aber zugleich der vierte rechtgeleitete Kalif der Sunniten. Die ʿAlī-Verehrung war unter Sunniten im Nachgang des Mongolensturms gerade im 14. Jh. weit verbreitet (siehe dazu Kapitel 3.3).

52 Zur *wilāyat* vgl. Walker, Wilāya, 2. In Shiʿism, in *EI*².

53 Man vergleiche dazu u. a. Ibn Taymiyyas Angriffe auf den Heiligenkult: Olesen, *Culte des saints*.

54 Zum Phänomen der utraquistischen Heiligen siehe Kissling, Derwischorden 9.

55 Kissling, Derwischorden 9 f.; vgl. Arnakis, Futuwwa traditions 243 (mit Anm. 67).

56 Der Ausdruck *duʿā' mustağāb* lässt sich auf verschiedenen Dokumenten in Rollenform nachweisen; vgl. dazu Kapitel 4.1 (Anm. 40: *Yā muǧīb ad-daʿwāt*); Kapitel 4.8, bei Anm. 303–348. Zum Begriff *mustağāb ad-duʿā'* selbst vgl. Kissling, Derwischorden 9.

an mehreren Orten gleichzeitig auftreten kann.[57] Auch gibt es Heilige, die Tote wieder zum Leben erwecken können.

Die Derwischorden und mit ihnen eng verwandte weitere Gruppierungen vermittelten den breiten Massen der Bevölkerung in den Zeiten grosser Not nach dem Einfall der Mongolen spirituellen Halt. Ihre unbestrittenen Erfolge erklären sich auch damit, dass dem Hochislam eine Seelsorge im weitesten Sinn des Wortes fehlt. Indem die traditionalistisch ausgerichteten Theologen die Ratsuchenden in ihrer Not mit Koransprüchen abspeisen, werden sie ihnen in keiner Weise gerecht. Die Derwischorden, gerade ihre charismatischen Vorsteher, füllen diese Lücke mit Erfolg.

Dem Derwischwesen sind aber auch schwerwiegende Gefahren inhärent.[58] Dazu zählt der unbedingte Gehorsam, zu dem der Novize gegenüber seinem Šayḫ verpflichtet ist. Solange der Ordensvorsteher seinen Aufgaben moralisch-ethisch gewachsen ist, stellt dies zwar kein Problem dar. Andernfalls kann der vom *murīd* geforderte Kadavergehorsam zur moralischen Anarchie führen. In diesem Zusammenhang verdient auch Erwähnung, dass sich gewisse Derwische aufgrund ihres heiligmässigen Charakters nicht mehr zum Einhalten der *šarīʿa*-rechtlichen Bestimmungen verpflichtet fühlten. Sie lebten *bī-šarʿ* (gesetzlos) und unterschieden sich damit von jenen Ordensangehörigen, die *šarīʿa*-rechtliche Bestimmungen respektierten, und somit *bā-šarʿ* lebten.[59]

Gerade aus dem 14. Jh. sind Derwische in grösserer Zahl bekannt, die dem Einhalten der *šarīʿa* einen geringen Stellenwert zuweisen. Dazu gehören einerseits Einzelpersonen, z. B. Barāq Bābā (655–707/1257–1307)[60] oder Ṣarı Ṣalṭūq Dede (13. Jh.).[61] Anderseits gibt es Orden, deren Angehörige sich keinen Deut um das Einhalten der *šarīʿa*-rechtlichen Bestimmungen scherten. Dazu zählen die Qalandariyya[62] und Malāmatiyya[63]. Die in ihrem Kern häufig so oder so lockere Einstellung gegenüber *šarīʿa*-rechtlichen Regeln im Umfeld von Derwischorden kommt auch darin zum Ausdruck, dass es durchaus üblich geworden war, die ekstatischen Zustände durch unterschiedliche Stimulanzien herbeizuführen.[64] So wurde der Alkoholgenuss in gewissen Orden toleriert. Ausserdem ist der Gebrauch von Haschisch und weiteren Drogen belegt. In späterer Zeit waren Angehörige der Bektāšiyya als Schnapssäufer verschrieen. Im 17. Jh. breiteten sich Kaffee und Tabak im Osmanischen Reich gerade im Umfeld der Derwischbruderschaften aus.

Da die Aktivitäten der Derwischorden häufig politisch motiviert waren, sahen sie sich genötigt, im Untergrund zu agieren. Die Furcht der Angehörigen von Derwischorden und ihrer Sympathisanten vor Verfolgungen durch rechtgläubige Kreise waren durchaus berechtigt. Es kann auf das Schicksal Badr ad-Dīn b. Qāḍī Samāwnās hingewiesen werden. Er organisierte 1416 einen gewaltigen Derwischaufstand und wurde dafür hingerichtet.[65] Dieser Aufstand stellte eine tiefgreifende Krise im alten Osmanischen Reich dar und konnte nur mit einem massiven Truppenaufgebot niedergeworfen werden.

Ähnliche Verfolgungen sind auch aus späterer Zeit bekannt. Angesichts dieser unablässigen Bedrohungen nahmen die Angehörigen von Derwischorden Zuflucht zum Mittel des *kitmān* (persisch; arabisch: *taqiyya*).[66] Es gestattete ihnen, ihre eigentlichen Überzeugungen zu verbergen und sich so nicht in Lebensgefahr zu bringen. Diese

57 *Loc. cit.*

58 Kissling, Derwischorden 10.

59 Vgl. dazu Kissling, Zejnîje-Orden 323 (Anm. 41).

60 Vgl. zu ihm Algar, Barāq Bābā, in *EIr*; Karamustafa, Baraq Baba, in *EI*[3]; ders., *God's unruly friends* 1 f. und 62 f.

61 Vgl. zu ihm Leiser, Sarı Saltūk Dede, in *EI*[2]; Karamustafa, *God's unruly friends* 62.

62 Zur Qalandariyya siehe Knysh, *Islamic mysticism* 272–274; Karamustafa, *God's unruly friends* 52–63.

63 Zur Malāmatiyya siehe Knysh, *Islamic mysticism* 94–99 und 274–277; Karamustafa, *God's unruly friends* 30 f.; Imber, al-Malāmatiyya, in *EI*[2]; Toussulis, *Sufism and the way of blame*.

64 Kissling, Derwischorden 10.

65 Kissling, Das Menāqybnāme Scheich Bedr ed-Dīn's; siehe ausserdem Kissling, Derwischorden 15.

66 Strothmann und Djebli, Taḳiyya, in *EI*[2]; Kissling, Derwischorden 16.

Einstellung ist auch aus der Schia und von *Ġulāt*-Gruppierungen, z. B. den Alawiten (Nuṣayriern), bekannt.

Es darf allerdings nicht übersehen werden, dass es Derwischbewegungen wiederholt gelang, erfolgreich auf dem machtpolitischen Parkett mitzuspielen, wie dies gerade auf die Ṣafawiyya zutrifft. Im Osmanischen Reich präsentieren sich die Verhältnisse unter etwas andern Vorzeichen.[67] Vordergründig agierte der osmanische Sultan hier als Autokrat. Allerdings lässt sich nicht übersehen, dass auch er nicht im luftleeren Raum schalten und walten konnte, sondern immer wieder – oft auch unbewusst – von andern Kreisen abhängig war. N. Clayer zeigte auf, dass die osmanischen Sultane im 16. und 17. Jh. gerade auf dem Balkan gern auf den Derwischorden der Ḫalwatiyya zurückgriffen, um ihre Machtansprüche durchzusetzen.[68]

3.1 Hinweise auf ausgewählte Derwischorden

Die weiteren Ausführungen kommen auf die Wanderbewegungen der Turkvölker aus den Steppen Zentralasiens in Richtung Westen zurück.[69] Diese Turkvölker hatten sich im 10. und 11. Jh. in Transoxanien und Turkestan zumindest oberflächlich zum Islam bekehrt. Auch stiessen die turkstämmigen Oghusen unter der Führung des Seldschuken Alp Arslan damals nach Anatolien vor. Die Seldschuken entschieden den Kampf gegen Byzanz 1071 zu ihren Gunsten (Schlacht von Manzikert). Mit diesem Sieg setzte die Türkisierung und Islamisierung Anatoliens ein.[70]

Bei diesen Wanderungsbewegungen – v. a. auch während der zweiten Phase, also während des Mongolensturms – zogen zusammen mit den Volksmassen ebenso Vorsteher religiöser Gruppierungen nach Westen. Diese heiligmässigen Männer werden in den Hagiographien (*Menākib-nāme, Vilāyet-nāme*) als *Ḫurāsān erenleri* bezeichnet und genossen im Volk breiten Rückhalt. Sie haben bei der Entwicklung des Sufismus im 12. und 13. Jh. eine wichtige Rolle gespielt. Aus ihrer Bezeichnung geht hervor, dass sie einen unmittelbaren Bezug zu Khorasan aufweisen. Besser bekannt sind unter ihnen Bābā Ilyās Ḫurāsānī (gest. 638/1240)[71] und Ḥāǧǧī Bektāš (gest. ca. 669/1271).[72] Hierhin gehört im weitesten Sinn aber auch Ǧalāl ad-Dīn Rūmī (gest. 672/1273).[73]

Der Begriff *Ḫurāsān erenleri* verallgemeinerte sich mit der Zeit und diente als Ehrentitel für einen Vorsteher einer im Volk verankerten mystischen Gruppierung. Der Ausdruck *eren* bezeichnet einen initiierten Adepten, wobei die Präzisierung *Ḫurāsān erenleri* die geographische Herkunft der Angehörigen dieser Bewegungen unterstreicht.[74] Es gab aber auch die *Turkistān erenleri*. Es handelt sich um die Anhänger Aḥmad Yasawīs, die aus der Gegend von Samarkand stammen.[75] Eine dritte Gruppe ist als *Rūm erenleri* bekannt. Es sind jene Mystiker, die bereits fest in Anatolien (Rūm) niedergelassen waren und sich gegen die neu eindringenden *Ḫurāsān erenleri* zur Wehr setzten. Die weiteren Ausführungen machen auf bedeutende Gruppierungen aufmerksam, die sich um diese heiligmässigen Männer aus Khorasan ausgebildet hatten.

67 Kissling, Derwischorden 12.

68 Vgl. Clayer, *Mystiques, état et société* 90–111 und *passim*. N. Clayer hält fest (106): „De tous temps, les sultans ottomans ont été proches des *tarikat*, ou les ont utilisées selon leur propre penchant ou leur propre intérêt. Au cours des siècles, cet intérêt a naturellement évolué, de même qu'a varié la préférence pour telle ou telle confrérie. Or, à partir du règne du sultan Bayezid II, la préférence des sultans semble être allée très souvent vers des *şeyhs* halvetis."

69 Mélikoff, *Hadji Bektach: Un mythe et ses avatars* 1 f.

70 Vgl. dazu bereits oben Kapitel 2, bei Anm. 9–11, 46–48 und Anm. 63. Für eine ausführlichere Darstellung siehe auch Mélikoff, *Hadji Bektach: Un mythe et ses avatars* 25–29.

71 Vgl. zu ihm Ocak, Baba İlyas-i Horasani, in *EI*[3]; Algar, Bektāš, Ḥājī, in *EIr* (5. Abschnitt); Knysh, *Islamic mysticism*, 277; Renard, *Sufism* 43.

72 Vgl. dazu auch Cahen, Baba Ishaq, Baba Ilyas, Hadjdji Bektash et quelques autres. Zu Ḥāǧǧī Bektāš vgl. unten Kapitel 3.1.3.

73 Zu Ǧalāl ad-Dīn Rūmī vgl. unten Kapitel 3.1.2.

74 Mélikoff, *Hadji Bektach: Un mythe et ses avatars* 1 f.

75 Vgl. dazu unten Kapitel 3.1.1.

3.1.1 *Aḥmad Yasawī und die Yasawiyya*

Aḥmad Yasawī ist ein turkstämmiger Sufi und war in Zentralasien aktiv. Um sein Leben ranken sich zahllose Legenden.[76] Er soll als Sohn eines Šayḫ Ibrāhīm in der zweiten Hälfte des 11. Jh. in Sayrām (Isfiǧāb) in Turkestan geboren worden sein. Nach dem Tod des Vaters liess sich die Familie in Yasi nieder. Der Sohn war damals etwa sieben Jahre alt. Er soll seine Ausbildung bei Arslan Bābā in Yasi begonnen und später in Buḫārā bei Šayḫ Yūsuf Hamaḏānī[77] fortgesetzt haben. Yasawī wurde 534/1140 dessen Nachfolger und blieb danach bis zu seinem Tod im Jahr 562/1166 in Yasi ansässig. Hamaḏānīs Traditionskette ging auf Ḫaraqānī und Bāyazid-i Basṭāmī zurück. Er gilt als wichtiges Glied in der Überlieferungskette (*silsila*) der Yasawiyya und Bektāšiyya.[78]

Die Yasawiyya war hauptsächlich in Transoxanien und Turkestan aktiv und kann als Beispiel eines türkischen Ordens *par excellence* angeführt werden.[79] Yasawī ist der angebliche Verfasser einer Sammlung von Gedichten in umgangssprachlichem Türkisch; sie ist unter dem Namen *Dīwān-i Ḥikmet* bekannt.[80] Die Yasawīs sangen Passagen aus diesen Gedichten bei ihren religiösen Zusammenkünften. Sie führten dazu oft wilde Tänze auf und gerieten in Ekstase.[81] Aḥmad Yasawīs Schüler verbreiteten seine Lehre in der Gegend des Syr Daryā, an der Wolga und in Ḫwārazm. Unter ihnen spielten Ḥakīm Ata (gest. 582/1183)[82] und Saʿīd Ata (gest. 615/1218) eine wichtige Rolle. D. DeWeese zeigte auf, dass die Verbreitung der Yasawiyya und die Islamisierung der Bevölkerung in der Zentralasiatischen Steppe eng miteinander verknüpft sind.[83] Da der Mongolensturm im 13. Jh. weite Teile dieser Gegend in Mitleidenschaft zog, suchten zahlreiche Angehörige der Yasawiyya Zuflucht in Anatolien.

Bereits in Zentralasien und später in Anatolien kam es zu engen Kontakten zwischen der Yasawiyya und der Qalandariyya, in der sich antinomistisch ausgerichtete Derwische lose zusammengeschlossen hatten. Die Yasawiyya näherte sich in Anatolien jenem Zweig der Qalandariyya an, der als Ḥaydariyya bekannt war. Die Yasawiyya verlor ihren Einfluss in Zentralasien selbst ab dem 9./16. Jh. an die Naqšbandiyya.[84] Der Hauptzweig der Yasawiyya ist unter dem Namen ʿAzīziyya bekannt und geht auf Ǧamāl ad-Dīn ʿAzīzān (gest. 912/1507) zurück. Diese Gruppierung war in der Gegend von Samarkand aktiv und entbehrte einer klaren hierarchischen Struktur. Die Gräber von Vorstehern der Yasawiyya in Zentralasien (u. a. Kasachestan, Dašt-i Qipčak, Turkestan und Shymkent) dienten als wichtige Bezugspunkte dieser Bruderschaft.

Die Grabstätte Aḥmad Yasawīs stellt das bedeutendste Heiligtum der Yasawiyya dar. Es liegt in Yasi im Süden Kasachestans (ca. 220 km nordnordwest-

76 Siehe für die folgende Darstellung İz, Aḥmad Yasawī, in *EI²*; siehe ausserdem Knysh, *Islamic mysticism* 271 f.

77 Zu Šayḫ Yūsuf Hamaḏānī, siehe Schimmel, *Mystische Dimensionen* 514 f.; Knysh, *Islamic mysticism* 271 f. İz, Aḥmad Yasawī, in *EI²*, gibt 555/1160 als Todesjahr von Yūsuf al-Hamaḏānī an. Schimmel und Knysh nennen 1140.

78 Aḥmad Yasawī soll gemäss der Darstellung des *Wilāyetnāme* Ḥāǧǧī Bektāš nach Anatolien geschickt haben; vgl. dazu unten bei Anm. 114.

79 Zum Orden der Yasawiyya siehe Zarcone, Yasawiyya, in *EI²*; Öztürk, *The eye of the heart* 49–55 (Abschnitt: The Yesevis).

80 Der Begriff *ḥikmet* hat hier die Bedeutung „religiöses Gedicht". DeWeese, The Mashā'ikh-i Turk and the Khojagān 183 (mit Anm. 10), zeigte auf, dass diese Gedichte Yasawī zugeschrieben wurden und nicht authentisch sind.

81 Knysh, *Islamic mysticism* 272, mit Verweis auf Zarcone, Le Turkestan chinois 270.

82 Diese Angaben gemäss A. Knysh (vorangehende Anm.); abweichende Angaben bei Zarcone, Aḥmad Yasawī, in *EI²*: nämlich 582/1188. Alpay, Ḥakīm Ata, in *EI²*, erwähnt als Todesjahr 582/1186.

83 Knysh, *Islamic mysticism* 272, weist in diesem Zusammenhang hin auf DeWeese, *Islamization*.

84 Zur Naqšbandiyya siehe Knysh, *Islamic mysticism* 218–234. Die Naqšbandiyya war ursprünglich ebenso in Zentralasien beheimatet. Sie führt ihre *silsila* im Gegensatz zu den meisten andern Bruderschaften nicht auf ʿAlī sondern auf Abū Bakr zurück. Das Mausoleum des Ordensgründers Bahā' ad-Dīn Naqšband befindet sich in Bukhara und wird von seinen Anhängern als Pilgerort geschätzt (vgl. Knysh, 220); siehe dazu https://archnet.org/sites/2443/ (Stand 29. August 2017).

lich von Taschkent). Dieses Mausoleum entwickelte sich zu einer wichtigen Pilgerfahrtsstätte für die Turkvölker aus Zentralasien und der Wolgaregion. Dieser heute noch bestehende Schrein wurde auf Anordnung Tīmūrs zwischen 1389 und 1405 errichtet. Die Stätte ist im vorliegenden Zusammenhang von Interesse, da ihre reichen Dekorationen verschiedene Elemente enthalten, die sich ebenso auf bestimmten Dokumenten in Rollenform nachweisen lassen.[85]

3.1.2 *Ǧalāl ad-Dīn Rūmī und die Mawlawiyya*

Zu jenen heiligmässigen Männern, die mit den Migrationsbewegungen im Gefolge des Mongolensturms nach Westen gelangten, zählt im weiteren Sinn auch Ǧalāl ad-Dīn Rūmī (gest. 1273). Er ist der Begründer des nach seinem Ehrentitel Mawlānā („unser Herr“) benannten Derwischordens der Mawlawiyya. Diese Bruderschaft vertritt Standpunkte, die sich weniger weit von den Vorstellungen der traditionalistisch orientierten Theologie entfernen, als dies auf die Bektāšiyya zutrifft.[86] Allerdings war zumindest Ǧalāl ad-Dīn selbst von den heterodox ausgerichteten Standpunkten der Qalandariyya geprägt, die sich im 13. Jh. auch in Anatolien verbreitet hatten.[87]

Ǧalāl ad-Dīn Rūmī soll 604/1207 in Balḫ geboren worden sein und starb 672/1273 in Konya. Seine Familie verliess ihre Heimat in Zentralasien kurz vor dem Einfall der Mongolen in Richtung Westen. Sein Vater war in Balḫ ein beliebter Sufi-Prediger. Der Wegzug der Familie wird oft mit einer Auseinandersetzung mit dem Ḫwarazm Šāh ʿAlāʾ ad-Dīn Muḥammad und dessen Schützling Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 606/1209–1210)[88] in Zusammenhang gebracht. Vieles spricht allerdings dafür, dass die Familie erst später, wahrscheinlich 614/1217 oder kurz zuvor auswanderte. Aflākī jedenfalls datiert die Ankunft der Familie in Malatya ins Jahr 1217. Bahāʾ ad-Dīn hielt sich 616/1219 in Sivas auf; er lebte danach etwa vier Jahre in Akşehir in der Nähe von Erzincan. Ab 619/1222 lebte er wohl während sieben Jahren in Laranda. Die Übersiedlung nach Konya soll im Jahr 626/1228 auf Verlangen des Seldschuken-Prinzen ʿAlāʾ ad-Dīn Kayqubād erfolgt sein. Dort starb Bahāʾ ad-Dīn Walad 628/1231.

Ǧalāl ad-Dīn schloss sich in Konya als *murīd* Sayyid Burhān ad-Dīn Muḥaqqiq an. Dieser war ein ehemaliger Schüler Bahāʾ ad-Dīns und wollte diesen in Konya besuchen. Burhān ad-Dīn soll seinen neuen Anhänger Ǧalāl ad-Dīn darauf aufmerksam gemacht haben, dass sein Vater auch über esoterisches Wissen verfügt habe. Nachdem Burḫān ad-Dīn neun Jahre später (wohl 637/1239–1240) in Kayseri verstorben war, blieb Ǧalāl ad-Dīn während fünf Jahren allein.

Ǧalāl ad-Dīn Rūmīs Leben nahm 642/1244 mit der Ankunft des Wanderderwischs Šams ad-Dīn Muḥammad-i Tabrīzī in Konya eine entscheidende Wende. Rūmī verliebte sich in der Art der Derwi-

85 Zum Mausoleum Aḥmad Yasawīs und Abbildungsmaterial dazu siehe: http://archnet.org/sites/3057; http://whc.unesco.org/en/list/1103 (Stand 21. Juli 2016). Golombek und Wilber, *Timurid architecture* I, 145 f., Nr. 53 (284–288), und Bd. II, Abb. 123–129; Hillenbrand, *Islamic architecture* 297 und 301–305 (mit Skizzen 5.126–127 und Abb. 217–219); siehe ausserdem Grundriss (539, Nr. 5.125).

86 Für nähere Angaben zu Ǧalāl ad-Dīn Rūmī vgl. Ritter und Bausani, Djalāl al-Dīn Rūmī, in *EI²*; Schimmel, *Mystische Dimensionen* 438–462; Knysh, *Islamic mysticism* 156–161. Siehe ausserdem Zarcone, La Mevlevije, confrérie des derviches tourneurs 504–508.

87 Gemäss A. Gölpinarli, anfänglich selbst ein Mitglied dieses Ordens, betrachten die Mawlawīs ihren Orden nicht als Bruderschaft im engeren Sinn. A. Gölpinarli sieht auch Anzeichen dafür, dass die Mawlawiyya mit der Malāmatiyya aus Khorasan in Beziehung steht. H. Ritter meint ebenso, in den Predigten Bahāʾ ad-Dīn Walads, Ǧalāl ad-Dīn Rūmīs Vater, Anzeichen dafür zu erkennen, dass er der Qalandariyya nahestand. Die Qalandariyya unterhielt wiederum Verbindungen zur Malāmatiyya. Jedenfalls lassen sich in den erwähnten Predigten Hinweise auf eine Fröhlichkeit und innere Gelöstheit feststellen, die an die *ṭībat al-qulūb* in der Qalandariyya erinnern; vgl. Ritter und Bausani, Djalāl al-Dīn Rūmī, in *EI²*, wo dieser Standpunkt angeführt wird. Siehe ausserdem Ritter, *Oriens* 8.2 (1955), 359–361: Rezension zu Maʿārif. Macmūʿe-i mavāʿiẓ va suxunān-i Sulṭān al-ʿulamāʾ Bahāʾ ud-Dīn; darin 360. Siehe überdies Ritter, Philologika. XV. Farīduddīn ʿAṭṭār, III.7. „Der Dīwān“, in *Oriens* 12.1–2 (1959), 1–88; darin 15.

88 Zu Faḫr al-Dīn ar-Rāzī siehe Anawati, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, in *EI²*.

sche in ihn. Šams lehrte Rūmī die Liebe der Sufis. Er zeigte ihm auch auf, dass Wissen nicht allein aus Büchern erlernt werden kann. Ǧalāl ad-Dīn selbst war überdies von den heterodox ausgerichteten Standpunkten der Qalandariyya geprägt, die sich im 13. Jh. in Anatolien verbreitet hatte. Ekstatische Erfahrungen spielten dabei eine bedeutende Rolle. Für Rūmī waren ausserdem Musik und Tanz von grosser Wichtigkeit.

Gemäss Aflākī soll Ǧalāl ad-Dīn Tabrīzī bereits von einem Aufenthalt in Damaskus gekannt haben. Šams-i Tabrīzī galt als unberechenbarer Mann, der sich keinen Deut um die sozialen Konventionen scherte. Šams' Auffassungen provozierten das religiöse *establishment* in Konya.[89] Seine Vertreter schimpften ihn einen Weltenbummler und nahmen Anstoss daran, dass er weder Familie noch ein festes Daheim hatte. Šams' ruheloses Umherwandern war typisch für das Derwischwesen jener Zeit. Die Derwische werden gern als „die Reisigen" bezeichnet.[90] Im Fall von Šams war das Herumziehen derart ausgeprägt, dass es ihm den Übernamen *paranda* (der Fliegende) eintrug.

Ǧalāl ad-Dīn räumte seiner Beziehung zu Šams ein derart grosses Gewicht ein, dass sich seine Jünger übergangen fühlten. Jedenfalls sind Berichte dazu im Umlauf, dass sie Šams ad-Dīn nach dem Leben trachteten. Dies wiederum veranlasste Šams zur Flucht nach Damaskus (643/1246). Auf Rūmīs wiederholte Aufforderungen hin kehrte Šams schliesslich zu Fuss nach Konya zurück. Dies versetzte Rūmīs Anhänger erneut in Aufruhr. Die Angelegenheit spitzte sich zu, als auch die Stadtbewohner an Šams' Eskapaden und seinem verächtlichen Verhalten Anstoss nahmen. Am 5. Šaʿbān 645/5. Dezember 1247 wurde Šams, wohl unter Beteiligung von Sulṭān Walads Bruder ʿAlāʾ ad-Dīn ermordet. Seine Leiche wurde in einen Brunnen geworfen, wo sie Sulṭān Walad fand und insgeheim bestattete. Ǧalāl ad-Dīn Rūmī selbst erfuhr allerdings nichts von den genauen Umständen von Šams' Verschwinden und machte sich verzweifelt auf die Suche nach ihm. Die geschilderten Vorfälle stürzten Rūmī in eine tiefe Krise.

Es kam zu erneuten Spannungen zwischen Rūmī und seinen Anhängern, als dieser – gewissermassen als Ersatz für den verschwundenen Šams – Ṣalāh ad-Dīn Zarkūb (der Goldschmied) als seinen *ḫalīfa* (Stellvertreter) einsetzte. Seine Schüler störten sich an dessen niederen Herkunft und geistigen Schwerfälligkeit. Sie hielten Ṣalāḥ ad-Dīn Zarkūb jedenfalls für ungeeignet, einem Sufiorden vorzustehen. Diesmal war Rūmī gewarnt. Er kam einem Anschlag auf Ṣalāḥ ad-Dīn zuvor, indem er seinen Jüngern drohte, er würde Konya für immer verlassen. Jedenfalls war Ṣalāḥ ad-Dīn bis zu seinem Tod 657/1258 zehn Jahre lang als Rūmīs *ḫalīfa* aktiv. Auf ihn folgte Ḥusām ad-Dīn Ḥasan, dem Rūmī seinen *Maṯnawī* widmete. Ḥusām ad-Dīn übte sein Amt bis zu Rūmīs Tod (672/1273) aus und wollte sich dann zugunsten von dessen Sohn Sulṭān Walad zurückziehen. Dieser allerdings liess Ḥusām ad-Dīn den Vortritt und übernahm das Amt des *ḫalīfa* erst nach dessen Tod im Jahr 683/1284. Für die vorliegenden Belange von Interesse ist allenfalls, dass Ḥusām ad-Dīns Familie aus Urūmiya stammte. Ḥusām ad-Dīns Vater war der Vorsteher der *Aḫīs* in Konya und war in der Stadt unter dem Namen Aḫī Turk bekannt.[91]

Die eigentliche Geschichte des Mawlawiyya-Ordens beginnt unter Sulṭān Walad, der die Geschicke der Bruderschaft weise lenkte und erste Zweigniederlassungen gründete. Sulṭān Walad gab dem Orden klare Strukturen. Er fixierte die Zeremonien und stärkte die Stellung des *samāʿ*. Die Mawlawiyya ist im Westen als Orden der *Tanzenden Derwische* bekannt.[92] Sulṭān Walad rich-

89 Vgl. Knysh, *Islamic mysticism* 156 (mit Verweis auf Hodgson, *Venture of Islam* II, 245).

90 Vgl. Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 279. Auch Kissling bezeichnet diese Derwische in einem seiner Aufsätze als „die Reisigen"; die Stelle liess sich leider nicht mehr eruieren; vgl. ebenso Beldiceanu, Abdalan-ı Rum, historical, in *EI*[3] (darin *misafer/musāfir*). Siehe auch Wolper, *Cities and saints* 78a (*misāfir*).

91 Zu den *Aḫī*-Bruderschaften vgl. unten Kapitel 3.2.2.

92 Zu dieser Zeremonie vgl. Ritter, Reigen; siehe ausserdem Meier, Der Derwischtanz 42 und 47.

tete ausserdem einen effizienten Verwaltungsapparat ein. Er drängte die heterodoxen Elemente im Orden zurück. Die Bruderschaft rekrutierte ihre Mitglieder anfänglich v. a. unter den Handwerkern.[93] Sie richtete sich allerdings bald auf die Oberschicht aus und stand in Anatolien in hohem Ansehen. Wiederholt wird darauf hingewiesen, dass die Mawlawiyya gemässigte Positionen vertrat. Emotionale Aspekte nahmen in der Bruderschaft einen bedeutenden Platz ein. Sulṭān Walad übte die Aufgabe des Ordensvorstehers bis zu seinem Tod aus (712/1312). Die Leitung ging danach an Sulṭān Walads Nachkommen über.

Die Mawlawiyya ist einer der wenigen Orden, der eine zentrale Struktur aufbauen konnte, in der der Mutterkonvent in Konya bis heute eine bedeutende Stellung einnimmt. Die Nachfolger Ǧalāl ad-Dīns haben den Orden von hier aus kontrolliert, indem sie die Vorsteher der Nebenkonvente ernannten. Die Mawlawiyya teilte sich in zwei Zweige (*qul*) auf, ohne dass die Einheit des Ordens dadurch gefährdet worden wäre. Es handelt sich einerseits um die *Šamsīs* (in Anspielung auf Šams ad-Dīn-i Tabrīzī), die stärker heterodox ausgerichtet sind und *šarīʿa*-rechtlichen Bestimmungen eine geringere Bedeutung zumessen. Der zweite Zweig hingegen, die *Waladīs* (in Anspielung auf Sulṭān Walad) respektierte die *šarīʿa*. Die Mawlawiyya ist grundsätzlich aristokratisch und urban geprägt.[94] Sie war gegenüber der breiten Bevölkerung eher verschlossen. Am Anfang war der Orden allerdings eng mit der ländlichen Bevölkerung verbunden und unterhielt enge Beziehungen zur Qalandariyya.

Aus politischer Perspektive ist von Bedeutung, dass die Mawlawiyya enge Verbindungen mit dem Herrscherhaus der Osmanen unterhielt. Verschiedene Sultane sollen der Mawlawiyya angehört haben (Selim III. am Ende des 18. Jh., Meḥmed Reşād V., Anfang 20. Jh.). Der Vorsteher des Ordens, der Čelebī, hatte ab dem 17. Jh. das Recht, die Schwertgürtung vorzunehmen. Er und seine Nachfolger banden von nun an dem neuen Sultan das Schwert des Ahnherrn der Dynastie, ʿUṯmān Ġāzīs, um. Die Mawlawiyya verbreitete sich auf dem gesamten Gebiet des Osmanischen Reichs, vom Balkan bis nach Arabien.[95] Neben dem Mutterkonvent in Konya lassen sich bald Zweigkonvente in Karahisar, Kütahya, Amasya, Erzincan, Nigde oder Karaman nachweisen.[96] Im 16. und 17. Jh. verbreitete sich der Orden ausserdem im arabischen Teil des Reichs (Lattakia, Aleppo, Kairo, Damaskus, Bagdad, Jerusalem, Mossul und Mekka).

3.1.3 *Ḥāǧǧī Bektāš, die Bektāšiyya und ihre Bezüge zu den Janitscharen und der Ḥurūfiyya*

Zu den *Ḫurāsān erenleri* gehört auch Ḥāǧǧī Bektāš, der Namensgeber des heterodox geprägten Derwischordens der Bektāšiyya:[97] Biographische Angaben zu ihm lassen sich in erster Linie Werken hagiographischen Charakters entnehmen. Als Hauptquelle gilt Uzūn Firdawsīs *Wilāyet-nāme*, das wohl zwischen 886 und 907 (1481 und 1501) in osmanisch-türkischer Prosa verfasst worden ist. Die grosse zeitliche Distanz zwischen Lebenszeit von Ḥāǧǧī Bektāš (gest. wohl 669/1270–1271) und der Abfassung dieses Werks ist allerdings ein deutlicher Hinweis darauf, dass es nur mit Vorsicht als historische Quelle *stricto sensu* dienen kann. Zum Zeitpunkt seiner Entstehung hatte sich die Bektāšiyya zu einem Orden entwickelt, in den zahlreiche schiitisch beeinflusste Auffassungen Eingang gefunden hatten, wie sie damals in Anatolien in breiten Kreisen in Schwang waren. Immerhin

93 Zu den engen Beziehungen zwischen Sufi-Orden und Handwerkern vgl. die Ausführungen zu den *Futuwwa*- und *Aḫī*-Bruderschaften und dem Zunftwesen (Kapitel 3.2, bei Anm. 231 und 255–262; Kapitel 3.2.3).

94 Vgl. Zarcone, La Mevlevije, confrérie des derviches tourneurs 505.

95 Vgl. *op. cit.* 508.

96 Vgl. auch Pfeiffer, Mevlevi-Bektashi rivalries.

97 Zu Ḥāǧǧī Bektāš siehe Mélikoff, *Hadji Bektach: Un mythe et ses avatars*. Die folgenden Hinweise stützen sich auf die kürzeren Darstellungen von Algar, Bektāš, Ḥājī, in *EIr*, und Zarcone, Bektaş Hacı, in *EI*³.

ist festzuhalten, dass an der historischen Existenz von Ḥāǧǧī Bektāš inzwischen keine Zweifel mehr bestehen.[98]

Gemäss dieser hagiographischen Quelle wurde Ḥāǧǧī Bektāš in Nayšāpūr geboren. Dies lässt sich allerdings nicht verifizieren. Firdawsīs Text stellt Ḥāǧǧī Bektāš als Sohn eines Sayyid Muḥammad b. Mūsā vor. Er soll der Grossohn von Mūsā al-Kāẓim (gest. 183/799), dem 7. Imam der Schiiten, sein. Dies ist selbstredend unmöglich, lebte Ḥāǧǧī Bektāš doch erst im 13. Jh. Die Quelle stellt Ḥāǧǧī Bektāš ebenso als Vertreter (*ḫalīfa*) Aḥmad Yasawīs (gest. 562/1166–1167) vor.[99] Rein historisch betrachtet ist auch diese Abhängigkeit nicht haltbar. Die Angabe dürfte aber ein Echo davon sein, dass im Lauf der Zeit im schiitisch geprägten Umfeld in Anatolien zahlreiche frühere Anhänger der eigentlich sunnitisch ausgerichteten Yasawiyya Anschluss an die Bektāšiyya gesucht haben. Auch wird angegeben, dass Ḥāǧǧī Bektāš Schüler des Luqmān-i Paranda, eines Anhängers Aḥmad Yasawīs, gewesen sei.

Ḥāǧǧī Bektāš war unter den Turkmenenstämmen aktiv, die im Zusammenhang mit den Mongoleneinfällen aus Khorasan und Aserbaidschan nach Anatolien flohen.[100] Ḥāǧǧī Bektāš selbst dürfte über Naǧaf und Mekka nach Anatolien gelangt sein, wo er sich Bābā Ilyās Ḫurāsānī anschloss. Dieser Bābā Ilyās, auch bekannt als Bābā Rasūl, führte einen politisch motivierten Aufstand gegen die Seldschuken an, der allerdings gewaltsam niedergeschlagen wurde. Bābā Ilyās kam dabei ums Leben (638/1240).[101]

Ḥāǧǧī Bektāš hatte sich Bābā Rasūl in Sivas angeschlossen. Er beteiligte sich militärisch allerdings nie ebenso aktiv an dieser Widerstandsbewegung wie sein Bruder Menteş. Dies erklärt auch, dass Ḥāǧǧī Bektāš bei der Niederschlagung des Aufstands im Gegensatz zu seinem Bruder nicht ums Leben kam. Ḥāǧǧī Bektāš liess sich danach in Suluca-Karaöyük, einem Dorf in der Nähe von Kırşehir, nieder. Der Ort ist heute unter dem Namen Hacı Bektaş bekannt. Hier verbrachte Ḥāǧǧī Bektāš zusammen mit einer kleinen Schar von Anhängern den Rest seines Lebens. Er verbreitete unter den nomadischen und niedergelassenen Türken in Anatolien weiterhin seine Lehre, die Sufismus, Schiismus und türkischen Volksglauben miteinander verband.[102]

Er verwies jene Anhänger, die direkte spirituelle Unterweisung suchten, an eine Adoptivtochter, die unter dem Namen Ḫātūn Anā bekannt ist. Es ist umstritten, ob Ḥāǧǧī Bektāš auch Nachkommen im biologischen Sinn hatte. Gewisse Quellen halten fest, die genannte Qadıncık Anā habe ihm zwei Söhne geschenkt. Sie soll jedoch unter wundersamen Umständen schwanger geworden sein: Sie habe eine Mischung aus dem Blut des Heiligen und dem Wasser getrunken, mit dem er sich die Hände gewaschen habe. Einer seiner beiden Söhne, Ḫiḍr Lāla Čuwān, soll später die Leitung der *zāwiya* in Karaöyük übernommen haben. Ḥāǧǧī Bektāš ist mit grosser Wahrscheinlichkeit 669/1270–1271 gestorben. Sulṭān Murād I. (reg. 763–796/1362–1389) errichtete das erste Mausoleum für ihn (769/1367–1368).

Für die hier relevanten Zusammenhänge ist auch von Bedeutung, dass das *Wilāyet-nāme-i Ḥāci Bektāş-i Welī* auf die *Futuwwa*-Bewegung aufmerksam macht. Der Text weist überdies auf die Verbindungen zwischen Ḥāǧǧī Bektāš und Akhī Evren hin. Dieser Akhī Evren, der Heilige aus Kırşehir, lebte in der zweiten Hälfte des 13. Jh. und war der Schutzherr der Zunft der Gerber.[103]

98 Mélikoff, *Hadji Bektach: Un mythe et ses avatars* 51. Zur Ergänzung der folgenden Darstellung wird hier in allgemeiner Form auf I. Mélikoffs Ausführungen verwiesen. Sie teilt ihren Bericht über Ḥāǧǧī Bektāš ein in a. einen historischen Abriss (55–58), und b. einen Überblick über die Berichte in den Legenden (58–61).

99 Zur Yasawiyya vgl. Kapitel 3.1.1.

100 Vgl. Mélikoff, *Hadji Bektach. Un mythe et ses avatars* 53; *eadem*, L'ordre des Bektachis 3.

101 Zum Bābā'ī-Aufstand siehe Ocak, Baba İlyas-i Horasani, in *EI*[3]; ders., *La révolte de Baba Resul*.

102 Siehe dazu Mélikoff, L'ordre des Bektachis 4. Auch Knysh, *Islamic mysticism* 277, zur Bektāšiyya allgemein ebenda 277–280.

103 Die Bektāšiyya wiederum wird oft als eigentliche Erbin des in den *Aḫī-fityān*-Bünden gepflegten Brauchtums bezeichnet. Die synkretistische Ausrichtung der Bektā-

Aus den *Menākibu 'l-Kudsiyye* lässt sich ableiten, dass Sheykh Ede Bali zu den engen Gefährten des Ḥāǧǧī Bektāš zählte. Dieser Ede Bali wiederum wurde später ʿUṯmān Ġāzīs Schwiegervater.[104] Es ist weiter bekannt, dass ʿUṯmān Ġāzī (gest. 1326), der Begründer der Dynastie der Osmanen, Beziehungen zu den *Aḫīs* unterhielt. Es sind überdies Angaben dazu im Umlauf, dass Ḥāǧǧī Bektāš an ʿUṯmān Ġāzī die Schwertgürtung vornahm.[105] Angesichts dieser Abhängigkeiten kann nicht erstaunen, dass das Ritual der Bektāšiyya Elemente aus der *Futuwwa* und dem *Aḫītum* aufweist.

Der Derwischorden der Bektāšiyya erlangte seine charakteristische Ausrichtung erst deutlich nach dem Tod von Ḥāǧǧī Bektāš. Der spätere Orden zeichnet sich durch eine grosse Nähe zur volkstümlichen Schia sowie zur Ḥurūfiyya und durch Offenheit gegenüber dem Christentum aus.[106] I. Mélikoff betont, dass Ḥāǧǧī Bektāš anfänglich ein Heiliger der Turkmenen war und ihm lokale Bedeutung zukam. Sein Ruf habe nach und nach zugenommen. Mit der Zeit sei er als Nationalheiliger der Turkmenen verehrt worden.[107] Th. Zarcone wiederum hält fest, dass das *Wilāyet-nāme* („Buch der Freundschaft [mit Gott]") die drei folgenden, für die Auffassungen von Ḥāǧǧī Bektāš charakteristischen Aspekte hervorhebe: a. schiitisch motiviertes Missionieren, b. sufische Ausrichtung und c. schamanistischen Hintergrund:

a. Aufgrund seiner Tätigkeit als schiitisch motivierter Missionierer wird Ḥāǧǧī Bektāš als *sayyid* und Nachkomme der schiitischen Imame beschrieben. Er wird auch „Geheimnis ʿAlīs" genannt und soll die Liebe zu ʿAlī (*tawallā*) in Anatolien überhaupt bekannt gemacht haben. Ausserdem sollen Muḥammad und ʿAlī ihm auf wundersame Weise den Koran gelehrt haben. Während ihm Muḥammad dessen äusseren Sinn (*ẓāhir*) erschlossen habe, habe ihn ʿAlī in dessen inneren Bedeutung (*bāṭin*) unterwiesen.

b. Ḥāǧǧī Bektāš weist auch Bezüge zum Sufismus auf: er zählt zu den *Ḫurāsān erenleri* und soll von Aḥmad Yasawī abhängig sein. Zusätzlich kann auf seine Nähe zur Malāmatiyya hingewiesen werden. Die Entstehung dieses Sufiordens geht auf das 3./9. Jh. zurück. Seine Mitglieder missachten soziale Gepflogenheiten bewusst und ziehen die Verachtung (*malāma*) ihrer Mitmenschen auf sich. Innerlich allerdings zeichnen sie sich durch Aufrichtigkeit aus. Auch soll Ḥāǧǧī Bektāš der Vorsteher der *abdāl* gewesen sein, bei denen es sich um eine Gruppe antinomistischer Derwische aus Anatolien handelt.[108] Ḥāǧǧī Bektāš hegte ausserdem Sympathien für die Qalandariyya, in der sich unverheiratete antinomistische Wanderderwische zusammengeschlossen hatten.

Auch Ḥāǧǧī Bektāš zählt zu jenen heiligmässigen Männern, die sich durch das Wirken von Wundern (*karāma*: Huldwunder) auszeichneten: Er heilte Kranke, verhalf Frauen zur Schwangerschaft, vermehrte die Speisen oder auferweckte Tote. Er ermutigte auch zahlreiche Menschen dazu, sich zum Islam zu bekehren. Er erleichterte ihnen den Übertritt durch seine Offenheit gegenüber althergebrachtem Brauchtum. Die Aufgeschlossenheit der Bektāšiyya gegenüber andern Bekenntnissen fand in der synkretistischen Ausrichtung dieses Ordens ihren Niederschlag.[109] Ḥāǧǧī Bektāš pflegte überdies Umgang mit den weltlichen Machthabern oder mass sich mit den Vorstehern rivalisierender Derwischgruppierungen, indem er Wunder wirkte.

šiyya dürfte die Übernahme von unter den *aḫī-fityān* gepflegten Ritualen und Wertvorstellungen begünstigt haben. Der Vorsteher des Mutterklosters der Bektāšiyya in der Nähe von Kırşehir trägt ausserdem den Titel Aḫī Dede. Auch dies unterstreicht die Nähe der Bektāšiyya zum Aḫītum; zum Aḫītum vgl. ausführlich Kapitel 3.2.2.

104 Siehe dazu Mélikoff, L'ordre des Bektachis 6.

105 Diese Feststellung steht allerdings in Widerspruch zu Angaben beim Historiker Aşikpāşazāde; zitiert bei Mélikoff, *Hadji Bektach: Un mythe et ses avatars* 61.

106 Vgl. Algar, Bektāš, Ḥājī, in *EIr*.

107 Mélikoff, *Hadji Bektach: Un mythe et ses avatars* 61.

108 Mélikoff, *op. cit.* 74 f.

109 Zur Bektāšiyya im allgemeinen vgl. Birge, *The Bektashi order of dervishes*; die früheste bedeutende Studie stammt von Jacob, Die Bektaschijje; siehe auch Öztürk, *The eye of the heart* 59–83; Zarcone, Bektaşiyye (*Bektāshiyya*) und Bektaş Hacı, beide in *EI*[3]; Knysh, *Islamic mysticism* 277–280.

c. Ḥāǧǧī Bektāš werden letztlich auch Fähigkeiten zugeschrieben, die ebenso aus dem Schamanismus bekannt sind. Er oder seine Anhänger sollen die Gestalt von Tieren und Vögeln angenommen haben (z. B. Hirsch, Falke, Taube, Kranich). Ähnlich den Schamanen waren sie in der Lage, Kranke zu heilen und über die *ǧinn* zu gebieten. Es sind gerade auch Berichte aus dem *Wilāyet-nāme*, die auf die schamanistischen Fähigkeiten von Ḥāǧǧī Bektāš hinweisen. Diese Quelle weiss, dass Ḥāǧǧī Bektāš zur Eroberung der Bewohner von Baldaḫān aufbrach und die dortige Bevölkerung zum Islam bekehrt habe.[110] Er habe sie durch seine ausserordentlichen Fähigkeiten für den Islam gewonnen, sei er doch in der Lage gewesen, Naturkatastrophen zu bewirken. Die Rede geht von Überschwemmungen, Dürren, Hungersnöten und dem Verursachen von lang anhaltender Finsternis. Schliesslich habe er auch einen Drachen besiegt.

In diesem Kontext lässt sich ebenso erwähnen, dass Ḥāǧǧī Bektāš von Aḥmad Yasawī ins Land Rūm geschickt worden ist.[111] Gemäss dieser Darstellung war Yasawī ein Nachkomme von Muḥammad b. al-Ḥanafīyya.[112] Er sei von ʿAlī b. Mūsā ar-Riḍā, dem 8. Imām, in sein Amt eingesetzt worden, habe sich nach Turkestan begeben und sich dort im Ort Yasi niedergelassen und 99'000 Anhänger gehabt. Sie hätten in Aḥmad Yasawīs *Tekke* eine Reihe von heiligen Gegenständen entdeckt, nämlich: a. *Elifi tac* (Kopfbedeckung)[113]; b. *ḫirqa* (Flickenrock der Derwische); c. *çırağ* (Kerze); d. *sofra* (Decke zum Auslegen des Essens); e. *ʿalam* (Standarte); f. *sağğāda* (Gebetsteppich). Gemäss der Überlieferung hat Allāh diese Gegenstände dem Propheten Muḥammad überreicht, der sie an ʿAlī weiter gegeben habe. Sie seien schliesslich über die weiteren Imame an ʿAlī b. Mūsā ar-Riḍā gelangt. Dieser habe sie Aḥmad Yasawī übergeben. Seine *ḫalīfas* hätten ihn gebeten, diese Gegenstände an einen unter ihnen weiterzureichen und ihm so sein Amt zu übertragen. Yasawī habe ihnen allerdings entgegnet, dass jene Person, für die sie bestimmt seien, diese Gegenstände selbst abholen werde.

Ḥāǧǧī Bektāš erhielt durch Telepathie Kunde von diesem Geschehen, erhob sich in die Luft und sauste in einem Augenblick nach Turkestan, wo ihn Aḥmad Yasawī empfing, ihm nach dem Brauch das Haupthaar schnitt und ihm die heiligen Gegenstände übergab. Danach habe er ihn ins Land Rūm geschickt und ihm dort den Ort Soluca Karaöyük zugewiesen. Im Land Rūm würden viele Erleuchtete und Ekstatiker leben, er solle sich rasch zu ihnen begeben. An der Grenze zum Land Rūm habe er sich in eine Taube verwandelt und sich auf einem Felsen bei Soluca Karaöyük niedergelassen.[114]

Als die Derwische in Rūm (*Rūm erenleri*) von der Ankunft des Ḥāǧǧī Bektāš erfuhren, seien sie über die neue Konkurrenz beunruhigt gewesen. Einer ihrer *ḫalīfas*, Ḥāǧǧī Toğrul, habe sich in einen Falken verwandelt und wollte die Taube angreifen. Ḥāǧǧī Bektāš habe sich in diesem Moment allerdings wieder in einen Menschen verwandelt, habe den Falken gepackt und ihm die Kehle zugeschnürt. Ḥāǧǧī Toğrul habe sich deshalb geschlagen geben müssen. Jedenfalls habe ihm Ḥāǧǧī Bektāš zu bedenken gegeben, dass er in friedfertiger Absicht nach Rūm gekommen sei, sei die Taube doch ein sanftes Tier. Schliesslich erwiesen ihm die Derwische aus Rūm die Ehre und akzeptierten die Überlegenheit des ihnen von Aḥmad Yasawī geschickten Ḥāǧǧī Bektāš.

Diese Angaben lassen erahnen, dass Ḥāǧǧī Bektāš unkonventionelle Standpunkte vertrat. Die Bektāšiyya steht ebenso wie weitere religiöse Gruppierungen mit einem Bezug zum Städtedrei-

110 Vgl. Mélikoff, *op. cit.* 70; Mélikoff schreibt Baldahchan.

111 Vgl. Mélikoff, *op. cit.* 70–73.

112 Muḥammad b. al-Ḥanafiyya war ein Sohn ʿAlī b. Abī Ṭālibs; bei der Mutter handelt es sich aber nicht um Fāṭīma, sondern um Ḥawla aus dem Stamm der Banū Ḥanīfa (vgl. Mélikoff, *loc. cit.*, und Buhl, Muḥammad Ibn al-Ḥanafiyya, in *EI²*).

113 Die Bektāšīs kannten zwei Arten von Kopfbedeckungen. Beim *elifi tac* handelt es sich um eine konische Mütze aus weissem Filz. Sie diente später als Kopfbedeckung der Janitscharen (vgl. Mélikoff, *op. cit.* 70, Anm. 65); siehe Kapitel 2, bei Anm. 212–217.

114 Vgl. Mélikoff, *op. cit.* 71.

eck Konya, Tabriz und Bagdad für eine Form des Islams, die als *Ġulāt*-Schia bezeichnet wird.[115] Beim Begriff *ġulāt* handelt es sich morphologisch um ein Partizip aktiv (Plural; Singular: *ġālin*) zur arabischen Wurzel *ġ-l-w*, zu der das Verbalnomen (*maṣdar*) *ġuluww* gebildet wird. Die Grundbedeutung des Verbs (I. Stamm) lautet „das Mass, die gebührenden Grenzen überschreiten, zu weit gehen, übertreiben".[116] Der Begriff geht auf die schiitischen Häresiographen zurück.

Die bedeutendste Übertreibung der Angehörigen von der *Ġulāt*-Schia zuzuordnenden Gruppierungen besteht darin, dass sie den Status der Imame, allen voran jenen ʿAlī b. Abī Ṭālibs, des ersten Imams der Schiiten, in ungebührlicher Weise überhöhen und ihnen göttliche Qualitäten zuschreiben. Dies kommt in der Verehrung der Bektāšīs für ʿAlī und die weiteren Märtyrer aus seiner Familie zum Ausdruck. Gruppierungen aus dem Umfeld der *Ġulāt*-Schia werden deshalb auch als extremistische Schia bezeichnet. Neben der Bektāšiyya selbst sind in diesem Kontext auch die mit ihr eng verwandten Gruppierungen der Alawiten (bzw. Nuṣayrier), der Qizilbāš, der Ahl-i Ḥaqq oder der ʿAlī-Ilāhīs zu erwähnen.[117] Von Bedeutung ist überdies, dass die Bektāšīs an eine Trinität glauben, die von ʿAlī, Muḥammad und Allāh gebildet wird. Die Positionen der Bektāšiyya selbst gelten gegenüber jenen anderer heterodoxer Kreise, z. B. jenen der Ḥurūfiyya, als gemässigt. Sie unterscheiden sich allerdings dennoch deutlich von der Lehre eines traditionalistisch orientierten Islams.

Ḥāǧǧī Bektāš hat zwar jenem Orden den Namen gegeben, der sich um seine Person herum ab dem 14. Jh. ausbildete.[118] Allerdings war Bālim Sulṭān der eigentliche Begründer und Organisator der Bektāšiyya.[119] Er ist jener *pīr-i ṯānī* (zweiter Meister, Vorsteher), der sich in mystischen Orden oft nachweisen lässt und die Bruderschaften organisatorisch auf feste Beine stellt.[120] Der osmanische Sulṭān Bāyazīd II. hatte Bālim Sulṭān 907/1501 zum Vorsteher der Haupttekke der Bektāšiyya ernannt.[121]

Es war auch ungefähr zu jener Zeit, dass sich der Orden in zwei Gruppierungen aufspaltete. Die erste Gruppierung, die *Ṣūfiyān*, wurde mit den angeblichen Nachkommen des Ḥāǧǧī Bektāš, den Čelebīs, in Verbindung gebracht und war in der Haupttekke des Ordens in Ḥācı Bektāş beheimatet. Die zweite Gruppierung ist unter dem Namen Bābāgān bekannt. Ihr Vorsteher, der Dede-Bābā, wurde unter den wählbaren ledigen Bektāšī-Predigern ausgesucht. Die Angehörigen dieser zweiten Gruppierung führten ihre Abstammung auf Bālim Sulṭān zurück.[122] Die wiederholten Bemühungen der Osmanen im Lauf des 16. Jh., die Bektāšīs als Bruderschaft zu institutionalisieren, zielten auch darauf ab, sie unter die Kontrolle der Regierung zu stellen.

Der osmanische Verwaltungsapparat setzte sich in erster Linie mit der Gruppierung der Ṣūfiyān-Čelebīs auseinander, die die meisten *Tekkes* des Ordens kontrollierten.[123] Angaben zu den Bābāgān fehlen in den offiziellen Dokumenten weitgehend. Die Čelebīs waren hauptsächlich in den Provinzen aktiv, gerade auch in Albanien. Die meisten Konvente wurden von lokalen Čelebī-Familien verwaltet, die allerdings ihre Abhängigkeit von der Haupttekke der Bektāšiyya akzeptierten. Diese Funktion war eigentlich erblich, wobei die osmanischen Behörden und der Šayḫ in der Haupt-*Tekke* den Nachfolger jeweils im Amt

115 Vgl. für die weiteren Angaben Halm, Ḡolāt, in *EIr*. Siehe ausserdem Hodgson, Ghulāt, in *EI²*.

116 Gemäss Wehr, *Wörterbuch, s.v.*

117 Man vergleiche dazu u. a. die Untersuchungen von Moosa, *Extremist Shiits*. Auf diese Zusammenhänge wird später ausführlich zurückzukommen sein.

118 Vgl. Mélikoff, *Hadji Bektach: Un mythe et ses avatars* 51; siehe ausserdem Zarcone, Bektaşiyye, in *EI³*.

119 Zu Bālim Sulṭān vgl. Zarcone, Bektaşiyye, in *EI³*.

120 Zu Bālim Sulṭāns Rolle als *pīr-i ṯānī* vgl. Ziaee, Kapitel 1: „Sufism in Albania: Bektashism, Qadiri, Rufai, Khalqati, Saadi" 2.

121 Knysh, *Islamic mysticism* 277.

122 Vgl. dazu Birge, *The Bektashi order of dervishes* 56–58; Clayer, La Bektachiyya 468–469. Siehe ausserdem Knysh, *Islamic mysticism* 277–278.

123 Knysh, *Islamic mysticism* 278.

bestätigen mussten. Diese Kontrolle verhinderte, dass die Bektāšiyya-Konvente von lokalen Gruppierungen mit allzu stark heterodoxen Tendenzen unterwandert wurden. Diese Gefahr drohte gerade von Seiten der Qizilbāš und weiterer *Ġulāt*-Gruppierungen unablässig. Die soeben erwähnten Gruppierungen waren hauptsächlich auf dem Land aktiv.

Die politische Bedeutung der Bektāšiyya ergab sich ausserdem aus ihrer engen Verbindung mit den Janitscharen (*Yeniçeri*), den osmanischen Elitetruppen. Die Forschung machte wiederholt darauf aufmerksam, dass Angehörige der Bektāšiyya beim Aufstieg der Osmanen eine bedeutende Rolle spielten.[124] Dieser Orden konnte seinen Einfluss im Osmanischen Reich dank seiner engen Beziehungen zu den Janitscharen aber auch noch deutlich später geltend machen.[125] Die Janitscharen verehrten Ḥāǧǧī Bektāš als ihren Schutzheiligen.[126] Die Angehörigen dieser Eliteeinheiten wurden im Rahmen der Knabenlese (*devşirme*) in den christlichen Familien v. a. auf dem Balkan rekrutiert.[127] Die Janitscharentruppen wurden für die Osmanen jedoch zunehmend zur Hypothek, waren sie doch in zahllose Meutereien und Aufstände verwickelt. Sulṭān Maḥmūd II. setzte dieser Plage 1826 ein Ende, indem er diese Einheiten grausam vernichtete. Dabei wurde auch die Bektāšiyya in Mitleidenschaft gezogen. Zahlreiche Bektāšiyya-Konvente gingen an andere Bruderschaften über, u. a. an die Naqšbandiyya, die Saʿdiyya, die Mawlawiyya, die Šāḏiliyya und die Ḫalwatiyya.[128] Erst um die Mitte des 19. Jh. kam es unter Sulṭān ʿAbd al-Mağīd zu einer gewissen Erholung.[129] H.J. Kissling macht auf den innern Widerspruch aufmerksam, dass der Osmanische Staat zumindest seit Selim I. (reg. 1512–1520) klar sunnitisch ausgerichtet war. Zugleich stützte sich dieses Reich aber bis 1826 wesentlich auf eine Kampftruppe, deren spirituellen Betreuer der Bektāšiyya angehörten.

Die in der Bektāšiyya vertretenen Auffassungen können hier nicht *in extenso* vorgestellt werden. Die einzelnen Forscher rücken stets auch ganz unterschiedliche Aspekte in den Vordergrund.[130] Zentral ist jedenfalls der synkretistische Charakter dieses Ordens, in dem u. a. christliche Elemente eine Rolle spielen (Verteilen von Wein, Brot und Käse bei der Initiation; Bekennen der Sünden vor dem Šayḫ). Von Bedeutung sind ausserdem die Abhängigkeiten der Bektāšiyya von der Schia. Auch radikalere Gruppierungen unter den Qizilbāš-Turkmenen, die ihre Vorsteher vergöttlichen, weisen Verbindungen zur Bektāšiyya auf.[131] Gewiss ist, dass die Bektāšiyya zahlreiche ihrer Auffassungen aus den vorislamischen Riten und dem Brauchtum der Turkmenenstämme übernommen hat. Zum heterodoxen Charakter der Bektāšiyya trug auch bei, dass sie als Sammel-

124 Zarcone, Bektaşiyye, in *EI*[3] (Abschnitte 1, 2 und 4).

125 Kissling, Derwischorden 12 f.

126 Zu den Beziehungen zwischen Bektāšiyya und Janitscharen vgl. auch Karamustafa, *God's unruly friends* 83–84 und 95: „The reason for the success of the Bektāşīs was the firm connection with the Ottoman military system: the Janissaries, by long-standing tradition, paid allegiance to Ḥācī Bektāş, the patron saint of the Bektāşī group (84)". Siehe auch 133 (mit Anm. 71) bei A.T. Karamustafa.

Zu den Beziehungen zwischen der Bektāšiyya und den Janitscharen äussert sich ausserdem Mélikof, *Hadji Bektach: Un mythe et ses avatars* 101–102, 151–153, und ihr Index s. v. „Janissaires"; Mélikoff, Un ordre de derviches colonisateurs: les Bektaşis 118–123.

Vgl. überdies Feteke, Gül-Baba. L. Feteke hält u. a. fest (2): „Pečevī raconte que les ghazis de Buda ayant rapporté un grand bouc d'une de leurs entreprises militaires, l'ont remis au Gül-Baba-tekke pour être immolé – ce qui prouve que les tekke de Buda tout comme les bektāšī-tekke en général étaient en rapport étroit avec les Janissaires". 3: „En temps de guerre, [les derviches bektāšīs] partaient eux aussi en campagne avec les soldats pour stimuler leur zèle guerrier". Siehe auch 7 f.: Gül Bābā selbst soll an zahlreichen Feldzügen, auch an der Eroberung Budas, teilgenommen haben.

127 Vgl. Gábor, Janissaries, in *EI*[3]; zur *devşirme* siehe Kafadar, *Yeniçeri-esnaf relations* 14–28, und Kreiser, *Kleine Geschichte der Türkei* 158.

128 Kissling, Derwischorden 14.

129 Knysh, *Islamic mysticism* 279.

130 Vgl. auch die Hinweise bei Knysh, *Islamic mysticism* 279–280.

131 Vgl. dazu Mélikoff, L'ordre des Bektachis 4–5; ebenso Faroqhi, The Bektashis 17–20.

becken für Angehörige noch stärker umstrittener Gruppierungen diente. Dazu zählt v. a. die Ḥurūfiyya.

Die Ḥurūfiyya kam am Ende des 14. Jh. auf und geht auf Faḍl-Allāh Astarābādī (geb. 740/1340) zurück.[132] B.S. Amoretti charakterisiert ihn als *sayyid*, Mystiker von Kindsbeinen an, Traumdeuter und eifrigen Pilger. Er hielt *šarīʿa*-rechtliche Bestimmungen strikt ein, wozu er sich als Sohn eines *Qāḍī* verpflichtet fühlte. Faḍl-Allāh dachte oft über metaphysische Fragen nach. Er gewann seine ersten Anhänger, indem er ihre Träume deutete und ihre Gedanken las (*firāsa*).[133] Ausserdem verstand Faḍl-Allāh die Vogelsprache, wie dies auch von den Imamen bekannt ist. Faḍl-Allāhs Anhänger unterschieden sich nicht wesentlich von den Gefolgsleuten anderer Derwischgemeinschaften. Sie waren zumeist niederer Herkunft und gingen einer handwerklichen Tätigkeit nach. Sie übten sich in Bescheidenheit und Rechtschaffenheit. Dies sind Merkmale, wie sie auch von andern Gruppierungen, gerade auch von den Futuwwa- und Aḫī-Bünden, bekannt sind.

Faḍl-Allāh stand bereits in fortgeschrittenem Alter, als er theopathische Erlebnisse hatte (ca. 1386). Er erfasste die innere Bedeutung der prophetischen Offenbarung und die Würde des *Ṣāḥib az-zamān*. Er schrieb damals auch sein Hauptwerk, das *Ǧāwidān-nāma-i kabīr*. Er war oft zwischen Šīrwān und Isfahan unterwegs und lud die weltlichen Herrscher ein, sich ihm anzuschliessen. Allerdings war ihm gerade der mächtige Timur nicht wohlgesinnt. Es steht jedenfalls fest, dass ihn dessen Sohn Mīrān-Šāh gefangen setzte. Faḍl-Allāh wurde 1401 in Alinǧaq grausam umgebracht. ʿAlī l-Aʿlā, Faḍl-Allāhs erstem *ḫalīfa*, erging es nicht besser, als er versuchte, mit Qara Yūsuf in Kontakt zu treten.[134] ʿAlī l-Aʿlā spielte eine bedeutende Rolle bei der Verbreitung der *Ḥurūfī*-Lehre unter den Bektāšīs in Anatolien.

Die Ḥurūfiyya schreibt dem Menschen eine zentrale Stellung zu. Gottes Offenbarung in menschlicher Gestalt ist ein wichtiger Bezugspunkt ihrer Lehre. Die Fokussierung der Ḥurūfiyya auf den Menschen als Ort göttlicher Offenbarung bildet ihre wichtigste Gemeinsamkeit mit der Lehre der Ismāʿīliyya. Die Ḥurūfiyya unterscheidet sich von der *Ismāʿīliyya* allerdings insofern, als sich die göttliche Wirklichkeit (*ḥaqīqa*) gemäss ihrer Auffassung in den Buchstaben (*ḥurūf*, Sg. *ḥarf*) und nicht in der Person des Imams offenbarte. Diese zentrale Bedeutung der Buchstaben lässt auch einen Einfluss kabbalistischer Auffassungen vermuten. Die Ḥurūfiyya unterscheidet sich von schiitischen Auffassung *stricto sensu* am deutlichsten durch ihre Behauptung, sie besitze, den Schlüssel zur göttlichen Realität (*ḥaqīqa*). Dieser Standpunkt erklärt, dass sie keines Imams als Vermittler zwischen Menschen und Gott bedarf.

3.1.4 *Qalandariyya, Ḥāksār, Ḥaydariyya, Baraq Bābā*

Ins Umfeld dieser Derwischgruppierungen mit heterodoxen und antinomistischen Tendenzen zählen auch die als *qalandar*[135] bekannten und oft in Gruppen umherziehenden Wanderderwische. Sie prägten die religiöse Landschaft in Zentralasien und Anatolien bereits im 6.–7./12.–13. Jh. massgeblich.[136] Sie zeichneten sich durch ihr speziel-

132 Vgl. Amoretti, Religion in the Timurid and Safavid Periods, in *CHI* VI, 623–625. Beachte zur Ḥurūfiyya auch Mir-Kasimov, Ḥurūfiyya, in *EI*[3]; Bashir, *Fazlallah Astarabadi*; Mir-Kasimov, *Words of power*; Knysh, *Islamic mysticism* 275.

133 Zur *firāsa* vgl. Fahd, Firāsa, in *EI*[2].

134 Vgl. Bashir, *Fazlallah Astarabadi* 97–99.

135 Gemäss Baldick, Les Qalenderis 500, stammt der Ausdruck *qalandar* aus dem Perischen, ist aber letztlich unbekannten Ursprungs. Der Begriff ist auch mit dem persischen Wort *kalandar* in Verbindung gebracht worden, das a. einen „Klopfer aus Holz" und b. einen „Klotz, einen ungehobelten Mann" bezeichnet. Gemäss Mélikoff, *Hadji Bektach. Un mythe et ses avatars* 54, stammt der Begriff *qalandar* aus dem Persischen und bedeutet a. eine Person, die sich nicht an die Konventionen hält, und b. einen Bettel- bzw. Wanderderwisch. I. Mélikoff entnimmt diese Angaben Redhouse, *A Turkish and English Lexicon*. Siehe auch Dihḫudā, *Luġat-nāma, s.v.*

136 Vgl. für die weiteren Ausführungen Knysh, *Islamic mysticism* 272–274; Baldick Les Qalenderis 500–503. Vgl. auch die Überlegungen bei Mélikoff, *Hadji Bektach. Un mythe et ses avatars* 53–55.

les Äusseres aus.[137] Diese Bewegung ist gemeinhin als Qalandariyya bekannt. Sie unterscheidet sich von den weiteren hier vorgestellten Gruppierungen insofern, als sich die *Qalandar*-Derwische nicht in eigentlichen Orden organisierten. Sie verliessen sich für ihren Lebensunterhalt auf Gottes Fürsorge (*tawakkul*)[138] bzw. lagen der einheimischen Bevölkerung auf der Tasche – letztlich eine Frage der Perspektive. Sie mutierten damit zu einer weitherum gefürchteten Landplage. Sie beachteten eine Reihe von ungeschriebenen Regeln, die sie von den restlichen Sufis unterschieden. Die Qalandar-Derwische verschwanden im 10./16. Jh. in Anatolien.[139] Sie konnten sich aber in Zentralasien und Ost-Turkestan bis zum Beginn des 20. Jh. halten.

Die Qalandariyya hatte ihren Ursprung zwar im Osten der islamischen Welt und war auch v. a. dort verbreitet. Sie machte sich aber ebenso in zentraleren Teilen des islamischen Kulturraums bemerkbar. Qalandar-Derwische lassen sich am Anfang des 13. Jh. in Damaskus und Damietta (Ägypten) nachweisen. Der Perser Ǧamāl ad-Dīn Sāwī (gest. 630/1223) wird oft als Begründer der Bewegung angeführt. Sāwī war anfänglich ein gewöhnlicher Sufi und hielt seine Predigten in einem gut ausgestatteten Konvent im Iraq.[140] Er wurde dieses Lebens in Wohlstand allerdings überdrüssig und zog zusammen mit vierzig Anhängern umher. Er wandte sich in Übereinstimmung mit dem Prophetenwort موتوا قبل ان تموتوا von der Welt ab.[141] Er gab Besitz und soziale Stellung auf und verliess Frau und Freunde.

Sāwī predigte zwar ein Leben in Zurückgezogenheit und Weltentsagung. Seine Anhänger schlossen sich jedoch zu Gruppen von Wanderderwischen zusammen. Im Lauf der Entwicklung musste die Gemeinschaft Zugeständnisse an die allgemeinen sozialen Gepflogenheiten machen. Sāwī selbst hatte seine Anhänger dazu aufgefordert, sich von Gras und Wildfrüchten zu ernähren, nackt umherzuziehen und nur ihre Lenden zu bedecken. Später gestattete er ihnen allerdings, fromme Gaben anzunehmen und wollene Kleider zu tragen.

Sāwī wurde gegen Ende seines Lebens seiner zahllosen Verehrer überdrüssig und überliess seine Gemeinschaft ihrem Schicksal. Er selbst liess sich auf einem Friedhof bei Damietta nieder, wo zu seinen Ehren später eine *zāwiya* errichtet wurde.[142] Sāwīs Lehre wurde hauptsächlich mündlich überliefert. Gelehrtenwissen war ihm zuwider. Auch begegnete er weltlichen und religiösen Autoritäten mit Geringschätzung. Seine Anhänger vermieden Heuchelei und verachteten den Luxus. Sie erfreuten sich aber des Anblicks anmutiger Gesichter und verehrten darin die Manifestation der göttlichen Schönheit.

Auch die Qalandar-Derwische sahen sich angesichts der Bedrohung durch die Mongolen gezwungen, nach Anatolien und Indien auszuwandern.[143] Sie werden gerade in Anatolien heftig kritisiert, wirft man ihnen doch Unzucht vor. In Indien schlossen sich der Qalandariyya – zumindest vorübergehend – auch einige berühmte Sufi-Persönlichkeiten und Intellektuelle an und vertraten deren gegen das *establishment* gerichte-

137 Mélikoff, *Hadji Bektach: Un mythe et ses avatars* 54, macht auf das Aussehen dieser *Qalandar*-Derwische aufmerksam. Sie seien gerade in Zentralasien noch heute unterwegs, trügen Kappen mit Schwanenfedern, Gürtel mit Schellen und amulettwertigen Gegenständen und hätten einen Stock. Für Abbildungen solcher Wanderderwische siehe Öztürk, *The eye of the heart*, Illustrationen 1 (S. 5), 7 (S. 11); Karamustafa, *God's unruly friends*, Abb. 1–7 (nach S. 49).

138 Zum *Tawakkul*-Konzept vgl. Reinert, *Die Lehre vom* tawakkul.

139 In Anatolien waren Ǧamāl ad-Dīn Sāwīs Anhänger als *Ǧawlaqiyya* bekannt. Der Begriff bringt zum Ausdruck, dass die Angehörigen dieser Gruppierung Kleider aus Sacktuch (*ǧiwāliq*) trugen.

140 Knysh, *Islamic mysticism* 273, wo Verweis auf Karamustafa, *God's unruly friends* 40–44; siehe auch den Index bei Karamustafa, *s. v.* „Sāvī".

141 Die Übersetzung dieses angeblichen Prophetenworts lautet: „Sterbt, bevor ihr sterbt!"

142 Zu Ǧamāl ad-Dīn Sāwīs *zāwiya* in Damietta siehe Karamustafa, *God's unruly friends* 43 f. (mit Anm. 19, S. 118).

143 Vgl. Baldick, Les Qalenderis 501.

ten Standpunkte. Dazu gehören Faḫr ad-Dīn ʿIrāqī (gest. 686/1287) und Amīr Ḥusaynī (gest. 718/1318).

In Anatolien überwachten die Seldschuken die Qalandar-Derwische überall und zwangen sie zur Mitarbeit auf Feldern, in Weinbergen oder beim Errichten von Festungen. Ab 1240 schliessen sich die Qalandarīs den Rebellionen und den Volksbewegungen an. Die ersten osmanischen Sultane räumen ihnen zwar Privilegien ein, verjagen sie aber doch immer wieder aus ihrem Einflussbereich. Im Jahr 1416 beteiligen sich die Qalandarīs an der Revolte Badr ad-Dīns.[144] Unter Meḥmed II. (reg. 1444–1446 und 1451–1481) haben die Osmanen für die Qalandarīs Konvente errichtet und konnten sie so besser überwachen. 1492 beging ein Qalandar-Derwisch ein Attentat auf Bāyazīd II. Der Angreifer beanspruchte, der Mahdī zu sein. Dieses Attentat veranlasste den Sultan dazu, die Qalandarīs aus dem europäischen Teil seines Reichs zu verjagen.

Aus osmanischen und europäischen Quellen geht hervor, dass die Qalandarīs ʿAlī b. Abī Ṭālib verehrten. Sie verfluchen jedoch die drei ersten Kalifen, die die Rechte ʿAlīs auf die Nachfolge Muḥammads missachtet hatten.[145] Im Jahr 1527 beteiligen sich diese Wanderderwische an der Revolte Qalender Celebis, der über Tausende von Anhängern verfügte. Es sind die Qalandar-Truppen, die den Osmanen am längsten Widerstand leisten. Im Jahr 1579 verübt ein weiterer Qalandar-Derwisch bei einer Audienz ein Attentat auf den Wesir und verletzt ihn tödlich. Ab dem 17. Jh. gehen die Qalandarīs zunehmend in der Bektāšiyya auf, wie dies auch auf weitere heterodoxe Strömungen zutrifft. Allerdings gibt es in der Türkei weiterhin Wanderderwische. Sie werden erst in der zweiten Hälfte des 19. Jh. gänzlich verdrängt.

Im 20. Jh. lassen sich die Auffassungen der Qalandariyya in der Bruderschaft der Ḫāksār beobachten.[146] Riḍā Šāh (1925–1941) unterdrückte die Ḫāksār massiv. Die Ḫāksār-Derwische mussten ihr Wanderleben deshalb aufgeben und sich in ihre Konvente zurückziehen. Sie sind für ihren Opiumgenuss bekannt. In Zentralasien wiederum diente ihnen das Mausoleum Šayḫ Ṣafās in der Nähe von Samarkand als Zentrum.[147] Sie zeichnen sich durch Merkmale aus, die sowohl aus dem Derwischtum als auch dem Schamanismus bekannt sind. In Syrien hat die Qalandariyya bis nach 1950 in Aleppo einen Konvent besessen, ist danach aber verschwunden.

Die Ḥaydariyya erlebte ihre Blüte im 9.–10./15.–16. Jh. im Osmanischen Reich. Sie vertrat die Auffassungen der Qalandariyya in besonderes extremer Form. Die Mitglieder dieser Bruderschaft kleideten sich in Sacktuch, Filzstoff oder Schafhäute. Sie trugen Eisenringe am Ohr, um den Nacken, die Knöchel und an den Genitalien.[148] Auch sie begegneten den Positionen der offiziellen Religion mit Verachtung und scherten sich keinen Deut um die Regeln eines korrekten sozialen Verhaltens. Die osmanischen Gelehrten bezichtigten sie deshalb der Pädophilie, des Rauchens von Cannabis und des Alkoholgenusses.[149]

Nach der Machtübernahme durch die Safawiden lassen sich die Ḥaydarīs in Iran weiterhin nachweisen. Regelmässig kommt es in den grossen Städten zu Auseinandersetzungen zwischen den Ḥaydarīs und ihren Rivalen, den Niʿmatullāhīs. Die beiden Gruppierungen bewohnen je eigene Stadtteile. Bei diesen gewissermassen ritua-

144 Vgl. Baldick, Les Qalenderis 501. Zum Aufstand Badr ad-Dīns, vgl. Karatas, Badr al-Dīn b. Qāḍī Samāwnā, in *EI*[3]; siehe ausserdem: Balivet, *Vie du cheikh Bedreddin*.

145 Das rituelle Verfluchen der ersten drei Kalifen (*sabb wa laʿnat*) war unter den Safawiden weit verbreitet. Vgl. dazu Calmard, Tabarru', in *EI*[2].

146 Zu den Ḫāksār vgl. u. a. Gramlich, *Derwischorden Persiens. Erster Teil: Die Affiliationen* 70–88 und 92; ders., *Dritter Teil: Brauchtum und Riten* 17, 19, 44–48; Kapitel: Die Aufnahme bei den Ḫāksār (79–117). Siehe ausserdem Nūr ad-Dīn Mudarrisī Čahārdahī, *Ḫāksar wa ahl-i ḥaqq*.

147 Vgl. Zarcone, Islam: The Sufi orders of northern Central Asia. Auch Bennigsen und Enders Wimbush, *Mystics and commissars* 13.

148 Vgl. die Abbildungen bei Karamustafa, *God's unruly friends* Abb. 3 (nach S. 49).

149 Auch Mélikoff, *Hadji Bektach: un mythe et ses avatars* 54, macht im Zusammenhang mit der Qalandariyya auf derartige Missstände aufmerksam.

lisierten Kämpfen gibt es regelmässig Verletzte. Die Ḥaydarīs haben bedeutenden Einfluss auf die Handwerker ausgeübt. Dies hat wiederholt die *ʿulamāʾ* auf den Plan gerufen, in deren Augen dieser Einfluss der Produktivität der Handwerker abträglich war.

Bereits im 12. und vermehrt im 13. Jh. taten sich unter den Derwischen Einzelpersonen hervor, die sich sowohl durch ihr äusseres Erscheinungsbild als auch durch ihre weltanschaulichen Positionen von den Standpunkten eines traditionalistisch orientierten Islams abhoben. Unter ihnen erlangten drei Männer grössere Bekanntheit. Es handelt sich um Baraq Bābā (auch Barāq Bābā), Qayġusuz Abdāl und Sulṭān Şücāʿ.[150] Die weiteren Ausführungen weisen unter ihnen auf Baraq Bābā stellvertretend eingehender hin.[151]

H. Algar nennt Baraq Bābā (655–707/1257–1258 bis 1307–1308) einen krypto-schamanistischen turkmenischen Derwisch aus Anatolien, der über enge Beziehungen zu zwei Īlḫāniden-Herrschern verfügt habe. Viele Angaben zu ihm sind nicht gesichert. Er soll in einem Dorf in der Nähe von Tokat in Zentral-Anatolien geboren worden sein. Sein Vater ʿIzz ad-Dīn Kaykāʾūs (gest. 678/1279–1280) diente unter den Rūm-Seldschuken als Militärkommandant. Baraq Bābā soll als Kind getauft worden sein und später eine Ausbildung zum griechisch-orthodoxen Priester in Angriff genommen haben. Er soll allerdings durch Ṣarı Ṣalṭūq zum Islam zurückgefunden haben. Ṣarı Ṣalṭūq war ein halblegendärer Krieger-Heiliger, der zur Verbreitung des Islams auf der Krim und in der Dobrudja beigetragen hat.[152]

Baraq Bābā verliess Ṣarı Ṣalṭūq zu einem unbestimmten Zeitpunkt und begab sich an den Hof der Īlḫāniden in Tabriz. Sein *šayḫ* hatte zuvor vermutlich einen militärischen Rückschlag erlitten. Bei seiner Ankunft am Hof Ġāzāns (reg. 1295–1304) in Tabriz soll man seine okkulten Fähigkeiten auf die Probe gestellt haben, indem man einen Tiger (allenfalls einen Löwen) auf ihn loshetzte. Ein kurzer Schrei Baraq Bābās habe allerdings genügt, um das Raubtier zu stoppen. Jedenfalls scheint Baraq Bābā dadurch das Vertrauen Ġāzāns und von dessen Nachfolger Muḥammad Ḫudābanda Öl̆ǧäytü (reg. 1304–1316) gewonnen zu haben. Verschiedentlich wurden Baraq Bābā diplomatische Missionen bzw. Spionageaufträge anvertraut.

Seine Ankunft in Damaskus im Jahr 706/1306 hat vielfache Beachtung gefunden. Er zog dort mit dem Banner der Īlḫāniden und einem Ernennungsschreiben ein. Sein sonderbares Aussehen hat unter den Damaszenern sowohl Belustigung als auch Abscheu hervorgerufen. Er und seine Anhänger – die Rede ist von etwa hundert Derwischen – sollen weitgehend nackt gewesen sein und sich nur mit einem roten Lendenschurz bekleidet haben. Ihr Haar war ungepflegt und filzig. Auch soll Baraq Bābā einen mit Kuhhörnern versehenen Turban getragen haben. Seine Begleiter traten in gleicher Aufmachung auf. Sie machten Musik mit Gebeinen und Schellen, zu der Baraq Bābā tanzte. Da ihm die Einreise nach Ägypten verweigert wurde, zog Baraq Bābā mehrfach zwischen Damaskus und Jerusalem hin und her, bevor er nach Iran zurückkehrte. Im Jahr darauf wurde er nach Gilan gesandt, wo sich die Bevölkerung gegen die Herrschaft der Īlḫāniden auflehnte. Er sei allerdings als *Šayḫ* der Mongolen und Feind der Muslime beschimpft und umgebracht worden. Baraq Bābā wurde darauf in Sulṭāniyya bestattet.

Baraq Bābās Ruhm überdauerte ihn selbst in Sulṭāniyya und Anatolien. Öl̆ǧäytü errichtete für seine Anhänger in Sulṭāniyya einen *ḫānaqāh*. Der *šayḫ* scheint auch eine kurze *Risāla* auf Qipčaq-Türkisch verfasst zu haben, zu der ein persischer Kommentar von Quṭb ad-Dīn al-ʿAlawī existiert. Quṭb ad-Dīn interpretiert die ekstatischen Aussagen Baraq Bābās in Übereinstimmung mit der Lehre des klassischen Sufismus in Iran. H. Algar schliesst daraus, dass zu jener Zeit keine klare Trennlinie zwischen Baraq Bābās krypto-

150 Vgl. den Hinweis bei Karamustafa, *God's unruly friends* 62.

151 Die weiteren Ausführungen stützen sich auf Karamustafa, *God's unruly friends* 1f., 62f., siehe auch seinen Index *s. v.* Baraḳ Baba; Algar, Barāq Bābā, in *EIr*; Algar, Baraq Baba, in *EI*[3].

152 Vgl. zu ihm Leiser, Ṣarı̄ Ṣalṭūḳ Dede, in *EI*[2].

schamanistischen Auffassungen und den Vorstellungen der Angehörigen des besser etablierten traditionalistisch ausgerichtetem Sufismus bestand. Es kann sein, dass Baraq Bābā Ǧalāl ad-Dīn Rūmī getroffen hat. Auch später könnte es zu einem Austausch zwischen Gefolgsleuten Baraq Bābās und Vertretern der Mawlawiyya gekommen sein.

Auch Baraq Bābā soll an die göttliche Natur ʿAlīs geglaubt haben. ʿAlī seinerseits soll sich in der Person des Īlḫāniden-Herrschers Muḥammad Ḫudābanda manifestiert haben, der sich zur Schia bekannte.[153] Wenn dies zutrifft, lässt sich in Baraq Bābā ein früher Vertreter einer Entwicklung erkennen, die die Safawiden zwei Jahrhunderte später an die Macht brachte. Aus den soeben festgehaltenen Beobachtungen geht jedenfalls hervor, dass Baraq Bābā Standpunkte vertrat, in denen sich türkischer Schamanismus, Sufismus und *Ġulāt*-Schia miteinander vermischten.

A.T. Karamustafa tritt übrigens der zumeist vertretenen Auffassung entgegen, dass sich nur Ungebildete aus den breiten Massen antinomistischen Gruppierungen anschlossen. Diese übten vielmehr auch auf die *literati* im weitesten Sinn des Wortes ihre Anziehungskraft aus. Es lassen sich unter ihnen durchaus Dichter, Gelehrte und Schriftsteller feststellen. Der Vorwurf, es schlössen sich vornehmlich des Lesens Unkundige aus den breiten Massen diesen Bewegungen an, dürfte in erster Linie auf die Kritiker an diesen Gruppierungen im religiösen *establishment* zurückgehen.[154]

3.1.5 *Die Bayramiyya*

Neben der Qalandariyya ist aus dem Osmanischen Reich mit der Bayramiyya bzw. der Bayramiyya-Malāmatiyya auch ein weiterer Derwischorden mit antinomistischen Tendenzen bekannt.[155] Die Bayramiyya wurde im 9./15. Jh. von Ḥāǧǧī Bayram (gest. 833/1429) in Ankara gegründet.[156] Er gab sich gegenüber seinen Anhängern als geistiger Nachkomme und Erneuerer der Malāmatiyya-Bewegung aus Khorasan aus.[157] Er untersagte seinen Jüngern in Übereinstimmung mit der Lehre der ursprünglichen Malāmatiyya das öffentliche Abhalten von *Ḏikr*-Übungen. Seine Lehre übte zwar in Zentral-Anatolien durchaus einen gewissen Einfluss aus. Es gelang ihr allerdings nie, auch in der Hauptstadt des Osmanischen Reichs Fuss zu fassen. H. Sohrweide weist auf die engen Beziehungen zwischen der Ṣafawiyya und der Bayramiyya hin.[158] Mawlānā Šayḫ Ḥāmid b. Mūsā, der Lehrer von Ḥāǧǧī Bayram, habe die mystische Lehre von Ḫwāǧa ʿAlī (1392–1429), dem Grossohn Ṣafī ud-Dīns übernommen.

Nach Ḥāǧǧī Bayrams Tod kam es innerhalb des Ordens zu Spannungen. ʿUmar as-Sikkīnī (gest. 880/1476) zeigte sich nicht bereit, Āq Šams ad-Dīn als Ḥāǧǧī Bayrams Nachfolger anzuerkennen, und gründete seinen eigenen Orden, der als Malāmatiyya-Bayramiyya bekannt wurde. Die Abtrünnigen verzichteten auch auf das Tragen der hergebrachten Kleidung (*ḫirqa, tāǧ*).

Ansonsten ist wenig über die Hintergründe dieser Abspaltung bekannt, bei der Rivalitäten zwischen zwei Gruppen von Ḥāǧǧī Bayrams Anhängern eine wichtige Rolle gespielt haben dürften. Die Anhänger Āq Šams ad-Dīns vertraten Standpunkte, wie sie aus der Schia allgemein bekannt sind, und unterstrichen den radikalen Unterschied zwischen Gott und dem Menschen. Die Malāmatiyya hingegen neigte der Auffassung Ḥallāǧs zu, wonach Gott sich in einigen auserwählten Personen manifestieren kann; diese stehen Gott besonders nahe. Bei diesen vollkommenen Personen handelt es sich um die Vorsteher der Malāmatiyya-Gemeinschaft. Diese Auffassung wiederum hat die

153 Vgl. zur Bekehrung Muḥammad Ḫudābandas zur Schia den knappen Hinweis bei Morgan, Öldjeytü, in *EI*²; siehe aber v. a. Pfeiffer, Conversion versions.

154 Vgl. dazu Karamustafa, *God's unruly friends* 9 f. und 17–23 (Antinomianism).

155 Die weiteren Ausführungen stützen sich auf Knysh, *Islamic mysticism* 274–277.

156 Clayer *et al.* (Hg.), *Melâmis-Bayrâmis*; Yavuz, *The making of a Sufi order*; Kissling, Bajrâmijje.

157 Zur ursprünglichen Malāmatiyya in Khorasan siehe Knysh, *Islamic mysticism* 94–99.

158 Sohrweide, *Ṣafaviden* 116 f.; vgl. auch die Überlegungen bei Kissling, Bajrâmijje 196–203 [242–249].

sunnitischen *ʿulamāʾ* im Osmanischen Reich alarmiert, die darin einen Angriff auf die *šarīʿa* erkannten.

Gewisse Aussagen der Malāmatiyya-Gelehrten lassen auf eine Abhängigkeit von der Ḥurūfiyya schliessen. Aufgrund ihrer impliziten Nähe zur Ḥurūfiyya wurde auch die Malāmatiyya im Osmanischen Reich Opfer von Verfolgungen. Die Angehörigen dieses Ordens sahen sich deshalb gezwungen, in den Untergrund zu gehen und ihre Auffassungen vor uneingeweihten Kreisen geheimzuhalten.

Bis am Anfang des 10./16. Jh. beschränkte sich die Verbreitung der Malāmatiyya auf Zentralanatolien. Oğlān Šayḫ allerdings begann, diese Lehre auch in der Osmanischen Hauptstadt unter Soldaten und der Zivil-Bevölkerung zu verbreiten. Die *ʿulamāʾ* überprüften deshalb seine Glaubensauffassungen bei Befragungen und bezichtigten ihn der Häresie. Er wurde gestützt auf eine *fatwā* des osmanischen Gelehrten und Staatsmanns Kemāl Paşazāde (gest. 940/1545) hingerichtet. Später verbreitete Šayḫ Aḥmad, der Kameltreiber (gest. 952/1543), die Auffassungen der Malāmatiyya auf dem Balkan. Der Orden fasste v. a. in Bosnien Fuss, wo er durch seine regierungskritischen Aktivitäten auffiel. Šayḫ Aḥmad hinterfragte die Legitimität des herrschenden osmanischen Sultans. Aus dem Balkan stammt mit Šayḫ Ḥamza (gest. 968/1561) auch der nächste Märtyrer dieses Ordens. Er hatte ebenso versucht, die Lehre des Ordens in Istanbul zu verbreiten. Ḥamza genoss grosses Ansehen; die Gruppe seiner Anhänger war als Ḥamzawiyya bekannt.

Die Anstrengungen der Behörden, die Malāmatiyya in der Hauptstadt und in den Provinzen auszurotten, waren nur bedingt erfolgreich. Im Jahr 1073/1662 wurde der letzte Märtyrer der Malāmatiyya zusammen mit vierzig Gesinnungsgenossen hingerichtet. Zu diesem Zeitpunkt hatte die Malāmatiyya ihre radikaleren Auffassungen aufgegeben und den Primat der *šarīʿa* akzeptiert. Aufgrund dieser Mässigung fanden auch Mitglieder der herrschenden Eliten des Osmanischen Reichs Zugang zum Orden. Dies stellte einen wesentlichen Faktor in der Konsolidierung dieser Bruderschaft dar. Die Malāmatiyya erwachte später unter dem ägyptischen Sufi Muḥammad Nūr al-ʿArabī (gest. 1306/1888) zu neuem Leben.

3.1.6 *Die Kubrāwiyya*

Die bisherigen Ausführungen haben ausgewählte Derwischorden vorgestellt, die im Osmanischen Reich eine wichtige Rolle spielten (Mawlawiyya, Yasawiyya, Bektāšiyya, Qalandariyya, Bayrāmiyya-Malāmatiyya). Sie lassen sich zumindest indirekt zumeist mit den Wanderungsbewegungen der Turkvölker aus Zentralasien in Richtung Anatolien in Verbindung bringen. Im folgenden soll mit der Kubrāwiyya auf einen weiteren Derwischorden aus Zentralasien aufmerksam gemacht werden.[159]

Die Kubrāwiyya war der einflussreichste Sufi-Orden in Zentralasien und Persien zur Zeit der Mongolen.[160] Dieser Orden geht auf Naǧm ad-Dīn Kubrā (gest. 617/1220) zurück.[161] Er wurde 1145 (allenfalls 1155) in Ḫwārazm geboren. Naǧm ad-Dīn befasste sich anfänglich mit Theologie, doch im Alter von ca. 35 Jahren begann er, sich intensiver für spirituelle Fragen zu interessieren. Er reiste jedenfalls viel (Nīšāpūr, Hamadan, Isfahan, Mekka, Alexandrien, Kairo, Dezful). Er kehrte 1184 nach Zentralasien zurück. Vieles spricht dafür, dass Rūzbihān Miṣrī, ʿAmmār Yāsir Bidlīsī und Ismāʿīl Qaṣrī zu seinen wichtigsten Lehrern zählten. Gerade Bidlīsī spielte eine bedeutende Rolle für seinen spirituellen Werdegang. Da Naǧm ad-Dīn seine wichtigste *ḫirqa* von Bidlīsī erhielt, lässt sich auch auf Abhängigkeiten Naǧm ad-Dīns von der Suhrawar-

159 Ebenso aus Zentralasien stammt die Naqšbandiyya. Ihre Positionen weisen eine grosse Nähe zum traditionalistisch ausgerichteten sunnitischen Islam auf. Die Naqšbandiyya wird hier nicht näher vorgestellt; vgl. zu ihr Knysh, *Islamic mysticism* 218–234.

160 Vgl. zu Naǧm ad-Dīn Kubrā und der Kubrāwiyya: Algar, Kobrawiyya I. The Eponym, und Kobrawiyya II. The Order, beide in *EIr*; Knysh, *Islamic mysticism* 234–239; Naǧm ad-Dīn Kubrā, *Die Fawāʾiḥ al-ǧamāl wa-fawātiḥ al-ǧalāl*.

161 Er soll im Rahmen des Einfalls der Mongolen ums Leben gekommen sein.

diyya schliessen, der Bidlīsī angehörte. In Ḫwārazm (Kunya Urgench) befindet sich Naǧm ad-Dīn Kubrās Mausoleum, das immer wieder von Pilgern aufgesucht wurde. Die zu seiner Ausschmückung eingesetzten Gestaltungsmittel sind auch für die Untersuchung der Dokumente in Rollenform relevant.[162]

3.1.7 *Ausgewählte Sufi-Bruderschaften aus der arabischen Welt: Qādiriyya, Šāḏiliyya und Suhrawardiyya*

Obwohl Khorasan bei der Ausbildung der Sufi-Orden eine zentrale Rolle spielte, lässt sich das Phänomen der *Ṭarīqa*-Bildung im 6.–7./12.–13. Jh. auch ausserhalb Zentralasiens beobachten. Auf diese Zeit gehen die Anfänge der Qādiriyya (Bagdad), der Šāḏiliyya (Ägypten) und der Suhrawardiyya (Bagdad) zurück. Die weiteren Ausführungen befassen sich mit diesen Orden, die in weiten Teilen der islamischen Welt eine wichtige Rolle spielen sollten. Sie gehen v. a. auf die Suhrawardiyya ein, da sie – indirekt zumindest – mit der Reform der *Futuwwa*-Bewegung verbunden ist, die später vorgestellt wird.[163] Knapper fallen hingegen die Darstellungen zur Qādiriyya und der Šāḏiliyya aus, die jedoch vorangestellt werden:

Die Qādiriyya zählt zu den bedeutendsten Sufi-Orden in der islamischen Welt und geht auf ʿAbd al-Qādir al-Ǧīlānī (481–561/1088–1166) zurück.[164] Auch diese Gemeinschaft entwickelte sich erst nach dem Tod ihres Namensgebers zu einer eigentlichen Bruderschaft. ʿAbd al-Qādir al-Ǧīlānī war zu derselben Zeit aktiv wie der ältere Suhrawardī, auf den der Derwischorden der Suhrawardiyya zurückgeht.[165] Ǧīlānī war hanbalitischer Prediger und zog die Einwohner Bagdads in Scharen in seinen Bann. Er stammt aus der Provinz Gilan am Kaspischen Meer, wie sich aus seiner *nisba* ableiten lässt. Er kann als volkstümlichster Heiliger in der islamischen Welt betrachtet werden. Sein Ruf gründet in erster Linie auf unzähligen Legenden, während historische Fakten mit grossen Unsicherheiten verbunden sind. Diese Legenden passen nicht zum Bild des ernsten und nüchternen Predigers, der hanbalitisches Recht studiert hatte. Sein Mausoleum zieht heute zahllose Pilger aus dem Indischen Subkontinent an, wo sich die Qādiriyya im 15. Jh. etablierte.

ʿAbd al-Qādirs Ruf nahm rasch unglaubliche Ausmasse an. Er wird Muḥyī d-Dīn genannt, soll er doch den Glauben zu neuem Leben erweckt haben. Dieser Ehrentitel geht auf eine Begebenheit zurück, bei der Ǧīlānī einem alten, entkräfteten Mann am Wegrand wieder auf die Beine half. Dieser Mann gab sich gegenüber Ǧīlānī darauf als „Religion des Islams“ zu erkennen. Die Forschung konnte bis anhin die Frage nur bedingt klären, wie sich dieser strenge, in hanbalitischem Recht geschulte Prediger zum Vorbild des volksnahen, in der gesamten islamischen Welt verehrten Heiligen entwickelte.[166] Der Umstand, dass er nicht weniger

162 Vgl. http://www.karakalpak.com/ancnajam.html und https://archnet.org/sites/3956 (ohne Abbildungen; Stand beide 31. August 2017).

163 Zur *Futuwwa* vgl. Kapitel 3.2.1.

164 Zu ʿAbd al-Qādir al-Ǧīlānī und der Qādiriyya vgl. Schimmel, *Mystische Dimensionen* 350–352, und ihren Index *s. v.* ʿAbdul Qādir Gīlānī (gest. 1166; Eigennamen); Knysh, *Islamic mysticism* 179–183 und 184–192; Öztürk, *The eye of the heart* 103–106; Chabbi, ʿAbd al-Qādir al-Jīlānī, in *EI*[3].

165 Mit dem älteren Suhrawardī ist ʿAbd al-Qāhir Abū Naǧīb as-Suhrawardī (gest. 1168) gemeint, auf den die Suhrawardiyya letztlich zurückgeht. Noch einflussreicher, auch für den Orden, sollte aber sein Neffe ʿUmar as-Suhrawardī (1145–1234) sein, von dem noch die Rede gehen wird; vgl. zu ihm unten nach Anm. 172.

166 Zu Ǧīlānīs Ausbildung siehe Knysh, *Islamic mysticism* 179 f.: Ǧīlānī soll im Alter von 17 Jahren nach Bagdad gekommen sein, um hanbalitisches Recht und *Ḥadīṯ*-Wissenschaft zu studieren. Seine eigentliche Hinwendung zum Sufismus fand unter dem strengen Meister Abu l-Ḫayr ad-Dabbās (gest. 523/1131) statt. Dabbās verpflichtete Ǧīlānī zu eiserner Disziplin (nächtliche Gebete, langandauerndes Fasten, zahllose Rezitationen des Korans, Rückzug in die Wüste ohne Vorräte). Im Alter von fünfzig Jahren hatte Ǧīlānī allerdings einen Traum (521/1127). Er fühlte sich jetzt reif genug, in die Gesellschaft zurückzukehren und sein Wissen in seinen Predigten weiterzugeben. Seine Anhänger stammten aus dem gemeinen Volk und dem Königshaus; sie rekrutierten sich ebenso unter den reichen Händlern. Kurz vor seinem Tod hatte der hanbalitische Asket Muḥarrimī ʿAbd al-Qādir ausserdem mit der Leitung

als vier Frauen und 49 Söhne hatte, unterstreicht allerdings, dass er kein strenger Asket gewesen sein konnte. Sein Erfolg dürfte in erster Linie auf seinem unwiderstehlichen Charisma beruht haben.[167]

Während die Qādiriyya eher aus dem Osten der islamischen Welt stammt, ist die Šāḏiliyya in erster Linie in Ägypten und in Nordafrika beheimatet.[168] Der Orden geht auf Abu l-Ḥasan aš-Šāḏilī (ca. 593–656/ca. 1196–1258) zurück. Seine Person ist uns aufgrund der Berichte seiner Schüler bekannt; sie sind oft spät entstanden und haben hagiographischen Charakter. Diese Darstellungen thematisieren den Archetypen des *walī*. Šāḏilī soll um 583 oder auch erst zehn Jahre später geboren worden sein. Er stammt angeblich über die Linie Ḥasans vom Propheten ab. Er studierte die religiösen Disziplinen in Fes, gab diese Ausbildung aber zugunsten der Mystik auf. 615/1218 brach er in den Iraq auf, wo er bei Abu l-Fatḥ al-Wāsiṭī (gest. 632/1234), einem *ḫalīfa* Aḥmad Rifāʿīs, dem Namensgeber der Rifāʿīyya, lernte.[169] Einer seiner Lehrer legte ihm allerdings nahe, in den Maghreb zurückzukehren. Er lebte zuerst bei ʿAbd as-Salām b. Mašīš (gest. 625/1228), zog nach einigen Jahren aber ins Dorf Šāḏila, das auf halbem Weg zwischen Tunis und Kairouan (Qayrawān) gelegen ist. Von diesem Ort leitet sich auch seine *nisba* aš-Šāḏilī ab. Hier zog er die Pilger in Scharen an und soll zahlreiche Wunder gewirkt haben. Seine Lehre weckte allerdings den Widerstand der dortigen *ʿulamāʾ*. Er reiste deshalb 1244 oder 1252 nach Alexandrien weiter, wo er bald eine ebenso zahlreiche Anhängerschaft hatte. Šāḏilī schenkte den religiösen Pflichten grosse Aufmerksamkeit und unternahm mehrfach den *ḥaǧǧ*. Er starb 656/1258 (im Jahr der Eroberung Bagdads durch die Mongolen) unterwegs nach Mekka in al-Ḥumayṯira (Oberägypten).

Šāḏilī vertrat in seiner Lehre einen gemässigten Sufismus, der den materiellen Lebensbedingungen seiner Anhänger und den sozialen Aspekten grosse Aufmerksamkeit schenkte. Die Šāḏiliyya befolgt die Standpunkte der sunnitischen Lehre strikt und ist der *šarīʿa* verpflichtet. Zwar ermahnt Šāḏilī seine Anhänger zur Aufgabe irdischer Ziele und zum Kampf gegen die Triebseele (*nafs*). Er ermuntert sie aber nicht zu einem Leben in strenger Askese, sondern zu frommem Wandel in sozialer Verantwortlichkeit. Šāḏilī legte durchaus Wert darauf, sich elegant zu kleiden. Er verurteilte jedenfalls das Tragen besonderer Derwischkleidung. Er distanzierte sich ausserdem von spektakuläreren Formen von Zusammenkünften, wie sie aus der Rifāʿiyya bekannt sind. Berichte über die Rifāʿiyya wissen von Trancezuständen, in denen die Adepten auch ausserordentliche Handlungen vorgenommen haben (Gehen auf Feuerglut, Durchstechen des Körpers etc.).

Für Šāḏilī selbst standen vielmehr unablässiges Gottgedenken und Standhaftigkeit gegenüber den zahllosen Versuchungen im Alltag im Vordergrund. Von ihm sind keine Schriften zu Lehrfragen bekannt. Er soll v. a. Gebete (*duʿāʾ*, Pl. *adʿiya*) und Litaneien (*ḥizb*, Pl. *aḥzāb*) verfasst haben, die in entsprechenden Sammlungen zusammengestellt sind. Seine Litaneien sind sehr beliebt und weit verbreitet. Dazu zählen *der Ḥizb al-Baḥr* (der ihm direkt vom Propheten eingegeben worden sein soll) und der *Ḥizb kabīr* (auch *Ḥiǧāb šarīf* genannt). Šāḏilī werden ausserdem die folgenden Litaneien zugeschrieben: *Ḥizb al-Barr, Ḥizb an-Nūr, Ḥizb al-Fatḥ* und der *Ḥizb aš-Šayḫ Abi l-Ḥasan*.[170] Es sei bereits bei dieser Gelegenheit festgehalten, dass sich einzelne der soeben erwähn-

seiner *madrasa* in Bagdad beauftragt (vgl. Schimmel, *Mystische Dimensionen* 350). Bald wurde dieser Institution ein Hospiz (*ribāṭ*) hinzugefügt. Sein Erfolg war derart gross, dass in Bagdad ein besonderes Gebäude für die Zusammenkünfte errichtet werden musste.

167 Vgl. Knysh, *Islamic mysticism* 180 f.

168 Zur Šāḏiliyya und Abu l-Ḥasan aš-Šāḏilī vgl. Schimmel, *Mystische Dimensionen* 354–360; Knysh, *Islamic mysticism* 207–218; Lory, al-Shādhilī (ca. 593–656/ca. 1196–1258), in *EI*²; Lory, Shādhiliyya, in *EI*².

169 Zur Rifāʿiyya siehe Öztürk, *The eye of the heart* 110–113; Bosworth, Rifāʿiyya, in *EI*².

170 Diese Texte sind enthalten in ʿA. Ḥ. Maḥmūd, *al-Madrasa aš-šāḏiliyya al-ḥadīṯa wa-imāmu-hā Abu l-Ḥasan aš-Šāḏilī*. Sie gehen zurück auf Ibn aṣ-Ṣabbāġ und Ibn ʿIyād.

ten Texte auf den hier untersuchten Dokumenten in Rollenform nachweisen lassen.[171] Oft lässt sich nur unklar unterscheiden zwischen der Rezitation dieser Gebete im Rahmen der Liturgie und ihrer magischen und talismanischen Verwendung durch Šāḏilīs Anhänger. Šāḏilī selbst ist aber nicht für diese Entwicklungen im Rahmen des Heiligenkults verantwortlich. Er distanzierte sich jedenfalls deutlich von jeglicher Form der Götzenverehrung.

Šāḏilī dürfte zwar nie die Gründung einer Bruderschaft (*ṭarīqa*) beabsichtigt haben. Seine Lehre ordnet sich allerdings klar in die Entwicklung des Sufismus in eine in Bruderschaften organisierte Institution ein. Zwei seiner unmittelbaren Nachfolger, Abu l-ʿAbbās al-Mursī (gest. 686/1287) aus Murcia in Andalusien und der Ägypter Ibn ʿAṭāʾ Allāh (gest. 709/1309), trugen später massgeblich zur Verbreitung von Šāḏilīs Lehre bei. Sie kodifizierten das *Ḏikr*-Ritual und gründeten Konvente (*ḫānaqāh*). Auf die Entwicklung des Šāḏiliyya-Ordens selbst soll an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden. Es sei aber festgehalten, dass er sich gerade in Ägypten, Ifrīqiya, Marokko, Syrien und im Ḥiǧāz verbreitete.

Zu den drei wichtigen Orden, die um 1200 in der arabischen Welt entstanden, zählt auch die Suhrawardiyya.[172] Sie hat sich aus dem Zirkel der Anhänger von Šihāb ad-Dīn Abū Ḥafṣ ʿUmar as-Suhrawardī heraus gebildet, der von 539–632/1145–1234 lebte. Er darf nicht mit andern Personen mit derselben *nisba* verwechselt werden, insbesondere nicht mit seinem Zeitgenossen Šihāb ad-Dīn Yaḥyā as-Suhrawardī al-Maqtūl, der 587/1191 in Aleppo wegen seiner häretischen Auffassungen und politischen Einstellungen hingerichtet wurde.

Unser Suhrawardī gilt als einer der bedeutendsten Sufis. Er wurde 539/1145 in Suhraward geboren, das etwas westlich von Sulṭāniyya (Iran) liegt und später von den Mongolen zerstört wurde. Abū Ḥafṣ ʿUmar kam bereits in seiner Jugend nach Bagdad, wo ihn sein Onkel Abu n-Naǧīb mit den Grundlagen der religiösen Wissenschaften vertraut machte und ihn im Predigen unterwies. Abu n-Naǧīb selbst war ebenso ein berühmter Sufi. Der zweite bedeutende Lehrer Abū Ḥafṣ ʿUmars war ʿAbd al-Qādir al-Ǧīlānī (470 oder 481–561/1077 oder 1088–1166), von dem die bereits erwähnte Qādiriyya abstammt.[173] Die enge Beziehung zwischen dem noch jungen Schüler und dem in fortgeschrittenem Alter stehenden *šayḫ* sollte Suhrawardī gerade in religionsdogmatischen Fragen prägen. ʿAbd al-Qādir schien dem jungen Suhrawardī von einer vertieften Beschäftigung mit der *Kalām*-Wissenschaft abgeraten zu haben.

Nach dem Tod seines Onkels Abu n-Naǧīb (563/1168) folgte auch Abū Ḥafṣ ʿUmar as-Suhrawardī selbst dem Pfad der Zurückgezogenheit. Er betätigte sich als Prediger und leitete mystische Zusammenkünfte im *ribāṭ* seines Onkels. Sein Ruf als begnadeter Prediger verbreitete sich in der abbasidischen Hauptstadt Bagdad rasch. Bei seinen Veranstaltungen geriet das Publikum regelmässig in Ekstase.

Suhrawardī unterhielt freundschaftliche Beziehungen zu Muʿīn ad-Dīn al-Čištī (gest. 633/1236), dem Begründer der Čištiyya, die sich später hauptsächlich in Indien verbreitete.[174] Die Čištiyya orientierte sich in ihrer frühen Phase stark an Suhrawardīs Hauptwerk *ʿAwārif al-maʿārif*.[175] Suhrawardī fühlte sich überdies Naǧm ad-Dīn ar-Rāzī, genannt ad-Dāya (573–654/1177–1256), einem Schüler des Naǧm ad-Dīn al-Kubrā, verbunden.[176] Er traf Dāya 618/1221 in Malatya (Ost-Anatolien), als dieser auf dem Weg von Ḫwārazm nach Kleinasien war. Dāya legte Suhrawardī sein Werk *Mirṣād al-ʿibād* vor, das dieser wohlwollend aufnahm. Suhrawardī verfasste für Dāya ein Empfehlungs-

171 Der *Ḥizb al-Baḥr* ist enthalten auf Is 1626 (Chester Beatty Library, Dublin). Siehe dazu Kapitel 4.9, bei Anm. 509.

172 Vgl. für die weiteren Ausführungen Knysh, *Islamic mysticism* 191–207: Hartmann, al-Suhrawardī, in *EI²*; Sobieroj, Suhrawardiyya, in *EI²*.

173 Zu ʿAbd al-Qādir al-Ǧīlānī und der Qādiriyya vgl. Kapitel 3.1.7, bei Anm. 164–167.

174 Zur Čištiyya vgl. Auer, Chishtiyya, in *EI³*; Arya, Chishtiyya, in *Encyclopaedia Islamica*.

175 Das Werk wurde übersetzt von Gramlich: Suhrawardī, *Die Gaben der Erkenntnisse*.

176 Vgl. zu ihm Algar, Naǧm al-Dīn Rāzī Dāya, in *EI²*.

schreiben zuhanden des Rūm-Seldschuken ʿAlāʾ ad-Dīn Kayqubād I. in Konya.

Suhrawardī folgte in seiner Lehre zwar den Standpunkten der frommen Vorgänger (*as-salaf wa-l-ḫalaf*). Er ging allerdings gerade in der Mystik darüber hinaus und äusserte deutliche Sympathien für Ḥallāǧs Aussage „Anā l-ḥaqq". Suhrawardīs Offenheit ging jedoch nie derart weit, dass er sich weiteren „Freidenkern" aus seiner Zeit anschloss. Er richtete sich jedenfalls klar gegen den von Ibn al-ʿArabī (gest. 1240) vertretenen Pantheismus und kritisierte v. a. dessen Verbindung von mystischen Vorstellungen mit Auffassungen aus der griechischen Philosophie. Es soll in Bagdad angeblich auch zu einem Treffen zwischen Suhrawardī und dem um etwa zwanzig Jahre älteren Mystiker aus Andalusien gekommen sein. Die Berichte darüber enthalten allerdings zahlreiche legendenhafte Elemente.[177] Auch Darstellungen zu einer Zusammenkunft mit Rūzbihān al-Baqlī entbehren realer Grundlagen. Gesichert ist hingegen, dass Suhrawardī bei seiner letzten Pilgerfahrt (628/1231) den arabischen Mystiker und Dichter Ibn al-Fāriḍ (gest. 632/1235)[178] im Heiligen Bezirk in Mekka traf.

Für die vorliegenden Belange von besonderem Interesse sind die engen Beziehungen zwischen Suhrawardī und dem Abbasiden-Kalifen an-Nāṣir li-Dīn Allāh.[179] Der Abbasiden-Herrscher interessierte sich zunehmend für Suhrawardīs Zusammenkünfte und begegnete ihm mit grossem Wohlwollen. Der Kalif unterstützte u. a. die Gründung des Ribāṭ al-Marzubāniyya massgeblich, das ebenso unter dem Namen Ribāṭ al-Mustaǧadd bekannt war (599/1202–1203). Dies geschah zu einem Zeitpunkt, da an-Nāṣir li-Dīn Allāh begonnen hatte, die mystisch geprägte Ausrichtung der *Futuwwa* zu fördern und sie in den Dienst des Kalifats zu stellen. Diese *Futuwwa*-Bünde werden uns sogleich näher beschäftigen. Vorläufig ist festzuhalten, dass an-Nāṣir darum bemüht war, eine neue, dem Abbasiden-Kalifat verpflichtete *Futuwwa* zu etablieren. Dieses Anliegen lag auch Suhrawardī am Herzen. Der Kalif war darum bemüht, die *Futuwwa* zu einer Organisation zu entwickeln, die seine politische Handlungsfähigkeit stärkte.

Suhrawardī wies in seinen Werken auf die enge Abhängigkeiten zwischen *Futuwwa* und Sufismus hin. Er entwickelte eine Lehre, die die zentralen Aspekte von *futuwwa, taṣawwuf* und *ḫilāfa* in aufsteigender Reihenfolge miteinander in Beziehung setzte. Suhrawardī hält in seinem Werk *Idālat al-iʿyān ʿalā l-burhān* fest,[180] dass das Kalifat ein Buch (*daftar*) darstelle, in dem der *taṣawwuf* einen Abschnitt bilde. Die Lehre des *taṣawwuf* sei ihrerseits ein Buch (*daftar*); darin sei dann die *futuwwa* enthalten. Die zitierte Stelle charakterisiert die *Futuwwa* sodann als die reinen Moralvorstellungen (*al-aḫlāq az-zakiya*). Der *taṣawwuf* wiederum beinhalte die frommen Handlungen und Übungen (*awrād*). Und das Kalifat als oberste Instanz baue auf den mystischen Zuständen, den frommen Handlungen und den reinen Moralvorstellungen auf. Die soeben vorgestellte Hierarchisierung von *futuwwa–taṣawwuf–ḫilāfa* erinnert an die Dreiteilung von *šarīʿa–ṭarīqa–ḥaqīqa*.

Die gegenseitige Abhängigkeit, die gemäss Suhrawardī zwischen Sufismus und Kalifat besteht, erklärt letztlich auch, weshalb an-Nāṣir li-Dīn Allāh den *šayḫ* mehrfach als seinen Vertreter an die Höfe der benachbarten Herrscher sandte. Am besten bekannt ist Suhrawardīs diplomatische Mission an den Hof der Ayyubiden. Nāṣir hatte sich selbst als *qibla* für alle Angehörigen der *Futuwwa*-Bewegung (*fityān*) vorgestellt. Er hatte nun Suhrawardī mit der Aufgabe betraut, die Ayyubiden-Herrscher in Aleppo (al-Malik aẓ-Ẓāhir) und Kairo (al-Malik al-Kāmil) auf seine *Futuwwa* zu verpflichten. Nach seiner Rückkehr in den Iraq wurde

177 Vgl. dazu Addas, *Red Sulphur* 240–241.

178 Zu Ibn al-Fāriḍ vgl. Nicholson [Pedersen], Ibn al-Fāriḍ, in *EI*²; Homerin, Ibn al-Fāriḍ, in *EI*³.

179 Zu an-Nāṣir li-Dīn Allāh vgl. die ausführliche Studie von Hartmann, *An-Nāṣir li-Dīn Allāh*.

180 Hartmann, al-Suhrawardī, in *EI*²; das Werk *Idālat al-iʿyān* ist nur als Handschrift erhalten; vgl. Nr. 3 in der Aufzählung bei A. Hartmann (*EI*²); ebenso erwähnt bei Hartmann, *an-Nāṣir li-Dīn Allāh* 326 (Nr. 26).

Suhrawardī anfänglich mit grosser Ehre empfangen. Nāṣir nahm allerdings zunehmend Anstoss daran, dass Suhrawardī das bescheidene Auftreten eines Sufis abgelegt hatte. Er entzog ihm deshalb die Oberaufsicht über seinen *ribāṭ* und untersagte ihm das Predigen. Suhrawardīs aufrichtige Reue liess ihn in der Gunst des Kalifen aber bald wieder aufsteigen.

Nāṣir sandte Suhrawardī 614/1217–1218 nach Hamaḏān, als der Ḫwārazm Šāh ʿAlāʾ ad-Dīn Muḥammad II. die Stellung des Abbasiden-Kalifats hinterfragte. Der Ḫwārazm Šāh marschierte damals gegen Bagdad und empfing Suhrawardī ausgesprochen kühl. Der Ḫwārazm Šāh war nicht willens, an-Nāṣir als Kalifen zu akzeptieren. Er warf ihm insbesondere vor, Mitglieder des Herrscherhauses ungebührlich zu behandeln und seine eigene Macht zu mehren. Konkret ging es darum, dass an-Nāṣir seinen eigenen Sohn und dessen Familie gefangen gesetzt hatte. Der Ḫwārazm Šāh berief sich in seinem Widerstand auf ein Prophetenwort, wonach es unzulässig sei, die Nachkommen von al-ʿAbbās b. ʿAbd al-Muṭṭalib unehrenhaft zu behandeln. Suhrawardī konnte bei dieser Mission keine Einigung herbeiführen.

Er hatte aber 618/1221 deutlich mehr Erfolg, als er in an-Nāṣir li-Dīn Allāhs Auftrag an den Hof des Rūm-Seldschuken ʿAlāʾ-al-Dīn Kayqubād reiste. Suhrawardī überreichte ihm die Insignien eines Sultans und installierte ihn als Herrscher über die islamischen Gebiete Kleinasiens. Es gelang Suhrawardī bei dieser Mission ausserdem, zahlreiche Mitglieder für die *Futuwwa* des Kalifen zu gewinnen. Auch Kayqubād selbst und zahlreiche Beamte und Gelehrte schlossen sich in Konya der *Futuwwa* des Kalifen an. Suhrawardī leitete dabei die Initiationszeremonien. Ibn Bībī beschreibt in seiner Chronik der Seldschuken die freundliche Atmosphäre bei diesen Riten.

Seine häufigen Reisen im Auftrag des Kalifen zur Verbreitung der *Futuwwa* in ihrer erneuerten Form gestatteten es Suhrawardī zugleich, seine eigenen mystischen Auffassungen und seine theologische Weltsicht zu verbreiten. Er vertrat die Meinung, dass seine Lehre in Übereinstimmung mit der Weisheit des Propheten stehe. Gerade in Suhrawardīs späten Schriften finden sich allerdings Hinweise darauf, dass sich herkömmliche Auffassungen aus dem Sufismus mit heterogenen Elementen aus gnostischen und neoplatonischen Kontexten vermischen.

Es steht jedenfalls fest, dass Suhrawardī zahlreiche Anhänger hatte, die seine Lehre in Syrien, Kleinasien, Persien und Nordindien verbreiteten. Es waren denn auch seine Schüler, die den nach ihm benannten Suhrwardiyya-Orden gründeten.[181] Die Suhrawardiyya sollte später neben der Čištiyya, der Qalandariyya und der Naqšbandiyya in Indien eine wichtige Rolle spielen. Es waren v. a. Suhrawardīs Schüler ʿAlī b. Buzgūš (gest. 678/1279–1280 in Shiraz),[182] Bahāʾ ad-Dīn Zakariyyā (aktiv in Sind und Pandjab)[183] und Ǧalāl ad-Dīn Tabrīzī (gest. vielleicht 642/1244, aktiv in Bengalen)[184], die zur Verbreitung von Suhrawardīs Vorstellungen beitrugen.

Suhrawardī selbst starb 632/1234 im Alter von 90 Jahren in Bagdad, wo sein Grab ab dem 8./14. Jh. verehrt wurde. Nach der Eroberung Bagdads durch die Osmanen wurde Suhrawardīs Grab ebenso wie die Gräber Abū Ḥanīfas und ʿAbd al-Qādir al-Ǧīlānīs erneuert. Die Verbreitung der Suhrawardiyya in Iran erklärt, dass auch von dort Konvente dieses Ordens bekannt sind. Erst im Vorbeigehen sei hier auf eine bekannte Anlage der Suhrawardiyya in Natanz, nämlich auf das Mausoleum ʿAbd aṣ-Ṣamads, hingewiesen, das von Sh. Blair in ihrer Dissertation untersucht worden ist. Dieser Komplex wurde ganz am Anfang des 14. Jh. errichtet und wird uns später eingehender beschäftigen.[185]

Die vorangehenden Angaben haben auf unterschiedliche Sufiorden und Derwischbruderschaf-

181 Zum Orden der Suhrawardiyya vgl. Sobieroj, Suhrawardiyya, in *EI²*; Knysh, *Islamic mysticism* 192–195 und 203–207.

182 Vgl. zu ihm Shams, Buzghush Shīrāzī, in *Encyclopaedia Islamica*.

183 Vgl. Nizami, Bahāʾ al-Dīn Zakariyyā, in *EI²*.

184 Vgl. Sobieroj, Tabrīzī, Djalāl al-Dīn, in *EI²*.

185 Blair, *Natanz*; vgl. dazu ausführlicher Kapitel 3.4 bei Anm. 408–410.

ten aufmerksam gemacht, die ab dem 12. Jh. entstanden sind. Die Vielzahl dieser Bünde untersagt es, hier eine vollständige Übersicht einzufügen. Für unsere vorliegenden Belange ist insbesondere relevant, dass diese Derwischbruderschaften eine grosse Nähe zu weiteren Männerbünden aufweisen, die unter dem Oberbegriff *Futuwwa* bekannt sind. Auf diese Zusammenhänge ist soeben kurz hingewiesen worden. Diese *Futuwwa*-Bünde sollen im folgenden eingehender vorgestellt werden. Die in der *Futuwwa* vertretenen Auffassungen fanden verschiedentlich ein Echo auf den in dieser Studie untersuchten Dokumenten in Rollenform.

3.2 Das Bundeswesen im Islam

Die vorangehenden Hinweise zu den Derwischorden machten auch auf die Suhrawardiyya aufmerksam.[186] Diese Gemeinschaft geht auf ʿAbd al-Qāhir Abū Nağīb as-Suhrawardī (gest. 1168), einen Schüler Aḥmad Ġazzālīs (gest. 1126), zurück.[187] Der soeben erwähnte Suhrawardī ist der Verfasser eines bekannten Handbuchs über mystische Tugenden (*Ādāb al-murīdīn*). Sein Neffe, Abū Ḥafṣ ʿUmar as-Suhrawardī (1145–1234), beeinflusste die weitere Entwicklung dieses Ordens allerdings noch stärker. Er hat die Hauptaspekte der mystischen Lehre in einem Traktat mit dem Titel *ʿAwārif al-maʿārif* zusammengefasst.[188] Dieser Text gilt als Standardwerk der Mystik und wurde gerade in Indien vielfach gelehrt.

Abū Ḥafṣ ʿUmar war auch politisch aktiv. Unter dem Kalifen an-Nāṣir li-Dīn Allāh (gest. 1225) war er *Šayḫ aš-šuyūḫ* in Bagdad und somit der offizielle Sufimeister in der Hauptstadt des Abbasiden-Reichs. Die Abbasiden hatten um 1200 ihren früheren Glanz längstens eingebüsst. An-Nāṣir li-Dīn Allāh gilt allerdings als letzter Vertreter dieser Dynastie, der über einen gewissen politischen Handlungsspielraum verfügte. Er verfolgte das Ziel, das darbende geistige Leben in seinem Reich zu erneuern. Ausserdem war ihm bewusst, dass der islamischen Welt Gefahr durch die Mongolen drohte. Er versuchte deshalb, die muslimischen Herrscher für die gemeinsame Sache im Kampf gegen die Eindringlinge zu gewinnen.

Der Kalif schickte Abū Ḥafṣ ʿUmar as-Suhrawardī in diesem Sinn als Gesandten an die Höfe der Ayyubiden in Ägypten und Syrien. Suhrawardī reiste ausserdem nach Konya, wo die Rūm-Seldschuken gerade auf dem Höhepunkt ihrer Macht standen. Konya entwickelte sich nur wenige Jahre nach Suhrawardīs Besuch überdies zu einem bedeutenden Zentrum der islamischen Mystik. Die engen Beziehungen Suhrawardīs zu den weltlichen Machthabern charakterisierten auch die Einstellung seines Ordens gegenüber der herrschenden Klasse in den folgenden Jahrhunderten gerade in Indien. Die Suhrawardiyya zeigte gegenüber der Teilnahme am politischen Geschehen eine grössere Offenheit als dies auf andere Orden zutrifft.

Dieser Abū Ḥafṣ ʿUmar as-Suhrawardī spielte auch eine bedeutende Rolle bei an-Nāṣir li-Dīn Allāhs Vorhaben, die *Futuwwa*-Bewegung zu reformieren. Die *Futuwwa* geht in ihrem Kern auf den frühen Sufismus zurück. Im 13. und am Anfang des 14. Jh. hatten diese Bewegung und ihre Nachfolgeorganisationen (Aḫītum; Handwerksgilden: *ṣinf*) einen Charakter angenommen, der sie kaum mehr von jenem anderer mystisch ausgerichteter Männerbünde unterschied. Vereinfacht ausgedrückt lässt sich die *Futuwwa* als angewandte Form der Mystik, als Mystik für die breiten Massen, bezeichnen. Eine klare Strukturierung der geistigen Übungen zielte darauf ab, spirituelles Erleben auch für das Gros der Gläubigen zu öffnen und es nicht allein einer geistigen Elite vorzubehalten.

Bereits F. Taeschner zeigte auf, dass der Sufismus einen wichtigen Beitrag zur Ausbildung des *Futuwwa*-Ideals leistete.[189] Y.N. Öztürk machte ebenso auf die engen Beziehungen zwischen Sufi-

186 Vgl. Kapitel 3.1.7, bei Anm. 174–185.

187 Vgl. Schimmel, *Mystische Dimensionen* 347–350.

188 Vgl. die Übersetzung von Gramlich, *Die Gaben der Erkenntnisse* (*ʿAwārif al-maʿārif*).

189 Taeschner, Der Anteil des Sufismus an der Formung des Futuwwaideals.

Bruderschaften und *Futuwwa*-Bünden aufmerksam.[190] E.S. Wolper wiederum geht so weit, die Begriffe Sufi, Derwisch und *fatā* (Pl. *fityān*, Angehöriger der *Futuwwa*-Bewegung) bzw. *aḫī*[191] als Synonyme zu verwenden (14. Jh.).[192] Bei den soeben aufgeführten Organisationen handelt es sich grundsätzlich um Männerbünde. Der weiteren Darstellung sei die Bemerkung vorausgeschickt, dass in der *Futuwwa* zentrale Vorstellungen und Werte zum Teil auf den hier im Vordergrund stehenden Dokumenten in Rollenform ein Echo gefunden haben.[193]

3.2.1 *Die* Futuwwa-*Bünde*

F. Taeschner, weiterhin die Autorität in der *Futuwwa*-Forschung, macht darauf aufmerksam, dass das Bundeswesen im Mittelalter gerade in Vorderasien weit verbreitet war. Es ist mit dem Schlagwort *futuwwa* verbunden. Die Grundbedeutung dieses arabischen Begriffs lautet „Jugend, Jungmanntum, Burschentum". Er bezeichnet auch die „Jugendblüte" oder den „jugendlichen Leichtsinn". Dieses Abstraktum leitet sich vom Ausdruck *fatā* (Pl. *fityān*; „Bursche, Jungmann") ab. *Futuwwa* entspricht dabei dem lateinischen *iuventus*. Der *iuvenis* ist der bereits erwachsene junge Mann, der vom *adolescens* zu unterscheiden ist. Diese Grundbedeutung des Begriffs hat vielfache Erweiterungen erfahren, wobei für F. Taeschner dessen ethische und soziale Implikationen im Vordergrund stehen.[194]

Aus der ethischen Perspektive ist die *futuwwa* mit den Idealen Edelmut, Grossmut, Ritterlichkeit verbunden. Diese Qualitäten zeichnen den wahren *fatā* aus. Die soziale Dimension der *Futuwwa* wiederum äussert sich darin, dass sich diese jungen Männer (*fityān*) zu Bünden zusammenschlossen, die sich der Pflege der soeben angeführten Tugenden verschrieben. In diesem Sinn bezeichnet der Begriff *Futuwwa* den Burschenbund, die Korporation.[195]

F. Taeschner unterscheidet in Übereinstimmung mit den ethischen und den sozialen Implikationen der *Futuwwa* zwischen geistes- und sozialgeschichtlichen Aspekten in dieser Entwicklung. Diese beiden Linien laufen in der vom Abbasiden-Kalifen an-Nāṣir li-Dīn Allāh (reg. 1180–1225) angestrengten Reform des Bundeswesens zusammen und lassen sich danach nicht mehr voneinander trennen. Für unsere vorliegenden Belange sind gerade die Veränderungen im 13. und 14. Jh. relevant. Dennoch soll hier zuerst auf die Eckpunkte der Entwicklungen davor hingewiesen werden.

Jene Qualitäten, die den wahren *fatā* auszeichnen, lassen sich mit einem Blick auf die Verwendung des Begriffs in frühen arabischen Textzeugnissen, also im Koran und in der altarabischen Dichtung, erschliessen. In den soeben angeführten Quellen fehlt allerdings das Abstraktum *futuwwa*. Die folgende Darstellung stützt sich des-

190 Öztürk, *The eye of the heart* 56: „Every study of the *tariqats* of Anatolia and the Balkans should include a discussion of *futuwwat* and *akhi* brotherhoods, as these associations, like the *tariqats*, were institutional embodiments of ideas and values developed by sufis. The *akhi* brotherhoods preceded the *tariqats* in Anatolia and the Balkans, and played an important role in the social, economic, and spiritual lives of the Turks living there."

191 Von den *Aḫī*-Bewegung als Nachfolgerin der *Futuwwa* gerade in Ost-Anatolien wird sogleich die Rede sein (Kapitel 3.2.2).

192 Wolper, *Cities and saints* 77 f.

193 Es bestehen inzwischen zwar jüngere Studien zur Entwicklung der *Futuwwa*. Dennoch stützen sich die weiteren Ausführungen in erster Linie auf ältere Arbeiten, nämlich: Taeschner, Gemeinschaftsbildende Idee, und Breebaart, *Development*. Wichtig ist ausserdem Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften*.

Für jüngere Darstellungen beachte u. a.: Ridgeon, Morals and mysticism; British Journal of Middle Eastern Studies 44.1 (2013): Spezialband zur Futuwwa (Hg. L. Ridgeon); Gevorgyan, Full list: http://futuwwa.blogspot.ch/2012/11/full-list-of-literature-on-futuwwa.html (Stand 4. September 2017, enthält am Schluss eine Zusammenstellung aller Arbeiten F. Taeschners zum Thema); Maḥǧūb, Ā'īn-i ǧawānmardī; ders., Spiritual chivalry; ders., Ǧawānmardī wa ā'īn-i ān.

194 Taeschner, Gemeinschaftsbildende Idee 123.

195 Die vorliegenden Ausführungen schreiben *Futuwwa*, wenn der Begriff die Bewegung als Institution bezeichnet. Wenn hingegen von der *futuwwa* als Charaktereigenschaft die Rede ist, wird Kleinschreibung verwendet. Die Abgrenzung ist allerdings nicht immer klar.

halb auf die Verwendung des Ausdrucks *fatā* (bzw. Pl. *fityān*). Der Begriff bezeichnet im Koran eigentlich ausschliesslich einen Jüngling. So werden u. a. Ibrāhīm (Q 21:60), die Siebenschläfer (*Aṣḥāb al-kahf*; Q 18:10 und 18:13),[196] aber auch Yūsuf (Q 12:30) *fatā* bzw. *fityān* genannt. Auch Moses' im Koran namenloser Gehilfe wird als *fatā* bezeichnet (Q 18:60 und 62).[197] Die angeführten Stellen äussern sich alle zu Personen, die ethisch positiv gewertet werden. Mitglieder der *Futuwwa*-Bewegung haben diese Koranverse später aufgegriffen. Sie haben darin Belege dafür gesehen, dass Ibrāhīm, die Siebenschläfer, Yūsuf oder Moses' Gehilfe auch aus koranischer Perspektive Träger der *futuwwa* im Sinn der späteren Institution waren.

Gemäss F. Taeschner bezeichnet der Begriff *fatā* in der altarabischen Dichtung in erster Linie den edlen Vollmenschen, der den Arabern als Ideal vorschwebt.[198] Der *fatā* zeichnet sich gemäss diesen frühen Auffassungen einerseits durch seine Gastfreundschaft und Freigebigkeit, anderseits durch seine Tapferkeit aus. Auch in der eigentlichen *Futuwwa*-Bewegung stellten diese beiden Qualitäten die Haupttugenden des wahren *fatā* dar. Der richtige *fatā* nimmt in seiner Gastfreundschaft und Freigebigkeit keinerlei Rücksicht auf seine wirtschaftlichen Möglichkeiten. Diese Einstellung kann unter Umständen zu seinem finanziellen Ruin führen. Der altarabische Fürst Ḥātim aṭ-Ṭā'ī gilt wegen seiner ebenso sprichwörtlichen wie grenzenlosen Gastfreundschaft als Prototyp der Freigebigkeit.[199]

Während Ḥātim aṭ-Ṭā'ī für Gastfreundschaft und Freigebigkeit steht, hat die spätere *Futuwwa* in ʿAlī b. Abī Ṭālib (gest. 40/661), Muḥammads Cousin und Schwiegersohn, dem vierten Kalifen der Muslime und ersten Imam der Schiiten, ihr eigentliches Vorbild gefunden. ʿAlī nimmt in der *Futuwwa* eine zentrale Stellung ein. Er soll sein Leben mehrfach für den Propheten aufs Spiel gesetzt haben. Gemäss der Überlieferung hat die Stimme eines unsichtbaren Rufers (*hātif*)[200] ʿAlī als wahren *fatā* gepriesen und festgehalten, dass es kein anderes Schwert als das *Ḏū l-faqār*-Schwert und keinen andern Jungmann ausser ʿAlī gebe („Lā fatā illā ʿAlī, wa-lā sayfa illā Ḏū l-faqār.").[201] Diese Aussage kann als Leitspruch der *Futuwwa* bezeichnet werden und lässt sich auf den hier untersuchten Dokumenten in Rollenform wiederholt nachweisen.

196 Gemäss Ibn Ǧaʿdawayhī (aktiv im 11. Jh.) nannte Gott die Siebenschläfer wegen fünf Eigenschaften *fatā*: 1. der wahre *fatā* gibt dem Freund gegenüber dem Feind den Vorzug; 2. er meidet den Feind zugunsten des Freunds; 3. er bleibt seinem Bund mit dem Freund treu; 4. er verlässt sein Haus, um sich zum Freund zu begeben; 5. er enthält sich jeglicher Handlung, die dem Freund schaden könnte (vgl. *Mirʾāt al-muruwwa*, verfasst für Niẓām al-Mulk, 456–485/1062–1092); Darstellung hier nach Breebaart, *Development* 12–16.

Ibn Ǧāʿdawayhī erkennt im Erlebnis der Siebenschläfer die soeben angeführten Grundsätze: Die Siebenschläfer haben sich vom heidnischen König Dākiyānūs (dem römischen Kaiser Decius, reg. 249–251) abgewandt, hatten sie doch mit dem einen Gott einen Bund geschlossen. Da sie ihrer Freundschaft mit dem einen Gott treu blieben, verliessen sie ihr Zuhause. Sie enthielten sich aller Handlungen, die ihrem göttlichen Freund hätten schaden können. Ibn Ǧaʿdawayhī erkennt in dieser Einstellung das wahre Wesen der *futuwwa*.

In dieser Interpretation hat die *futuwwa* eindeutig mystische Qualitäten. Während die *futuwwa* zuvor einen moralischen Kodex darstellt und die Beziehungen unter den Menschen regelt, kommt ihr im Fall der *Aṣḥāb al-kahf* (Siebenschläfer) eine neue Dimension zu, beschreibt sie doch das ideale Verhalten zwischen dem Menschen und Gott. Aus Ibn Ǧaʿdawayhīs Ausführungen lässt sich auch ableiten, dass sich der wahre *fatā* durch unbedingten Gehorsam gegenüber Gott auszeichnet.

197 Für eine umfassendere Zusammenstellung siehe Breebaart, *Development* 5 f.

198 Taeschner, Gemeinschaftsbildende Idee 125.

199 Vgl. auch van Arendonk, Ḥātim al-Ṭāʾī, in *EI²*.

200 Zum *Hātif*-Konzept vgl. Nünlist, *Dämonenglaube* 326–334.

201 Vgl. zu diesem Prophetenwort u. a. Farès, *L'honneur* 26 ff.; Calmard, Ḏū 'l-Faqār, in *EIr*, weist diese Aussage nach bei Ṭabarī, 1.3 (S. 1359, 1402); Balʿamī (Ausgabe Rowšan) III, 169 (genaue Stellenangaben in *EIr*); siehe auch Dihḫudā, *Luġat-nāma*, s. v. *Ḏū l-faqār*; Dozy, *Supplément* II, s. v. *faqara*. Siehe neu auch Bellino, Dhū l-Faqār, in *EI³*.

Futuwwa drückt sich ausserdem durch Nachsicht und Toleranz gegenüber den Schwächen der Mitmenschen aus. Ibn Ǧa'dawayhī (11. Jh.) illustriert diesen Aspekt, indem er eine Aussage ʿAlī b. Abī Ṭālibs aufgreift. Demnach zeichnet sich der wahre *fatā* durch folgende Qualitäten aus: a. er ist demütig im Erfolg; b. vergibt, wenn er an der Macht ist bzw. Rache üben könnte; c. übt sich in Grosszügigkeit, ohne eine Gegenleistung zu erwarten; d. gibt selbst an jene gute Ratschläge, die ihm feindselig gesinnt sind; e. zeigt sich grosszügig, auch wenn er selbst Unterstützung bräuchte.[202]

Mit dem *Futuwwa*-Konzept eng verbunden ist die *muruwwa*. Dieser Begriff steht sachlich und etymologisch mit *mar', imra'* (Mann) in Verbindung. Die Vorstellung der *muruwwa* deckt sich weitgehend mit dem Begriff *virtus* im Lateinischen. Im Altarabischen beinhaltet die *muruwwa* jene Pflichten, die sich aus dem Schutz des Familienverbands und der Gastfreundschaft ergeben. Auch das Ausüben der Blutrache gehört letztlich hierhin. Die *muruwwa* kann als allgemeines Konzept verstanden werden, das die Ideale der *futuwwa* in sich schliesst, dem aber deren Bezüge zum Kriegsheldentum abgehen.

F. Taeschner vertritt die Auffassung, dass das altarabische Ideal des Edelmanns (*fatā*) mit den arabischen Eroberungen Eingang in die frisch für den Islam gewonnenen Gebiete, v. a. nach Khorasan, fand.[203] Es ist bekannt, dass sich die iranischen Adelskreise rasch an die Gepflogenheiten der Eroberer anpassten und unter den Abbasiden ihre früheren Privilegien und ihre Macht *de facto* zurückgewannen. In iranischen Kreisen waren dabei Vorstellungen bekannt, die sich von den soeben geschilderten Idealen der alten Araber nicht allzu stark unterschieden.[204] Während die Qualitäten des *fatā* im Arabischen unter dem Begriff *futuwwa* zusammengefasst werden, kennt das Persische dafür die Lehnübersetzung *ǧawān-mardī*, „Jungmanntum". Der Ausdruck lässt sich bereits in der Fürstenspiegel-Literatur aus dem 10. und 11. Jh. nachweisen.[205]

Es sind anfänglich die arabischen Glaubenskämpfer, die das *Fatā*-Ideal pflegten. Von ihnen haben es darauf die Sufis übernommen, passte ihre Mentalität doch gut zum Radikalismus der *Futuwwa*-Bewegung. Die Bedeutung und Tragweite der *Futuwwa*-Ideale veränderten sich im sufischen Umfeld allerdings. Die Sufis überhöhten diese Ideale und füllten sie ebenso wie die Vorstellung vom *ǧihād* mit modifizierten Inhalten.[206]

F. Taeschner macht auf die Darstellung in einer anonymen *Futuwwa*-Schrift aus Istanbul aufmerksam, wonach „die *Futuwwa* in allen ihren Tatäusserungen eine gewisse Gemeinsamkeit mit dem Sufismus" aufweise.[207] Allerdings unterscheide sich der Endzweck von Sufismus und *Futuwwa*. Das Ziel der noch nicht mystisch beeinflussten *fityān* bestehe darin, Lob von Seiten der Menschen auf sich zu ziehen. Der Sufi hingegen wolle Lob von Gott erfahren. Es ist wichtig, die Sufis gerade von niederen *fityān* zu unterscheiden.[208] F. Taeschner hält gestützt auf die ange-

202 Vgl. Breebaart, *Development* 12–16.

203 Taeschner, Gemeinschaftsbildende Idee 126 f.

204 Baldick stellt die Auffassung zur Diskussion, dass es sich bei der *Futuwwa* um ein ursprünglich iranisches Konzept handelt: „The Iranian origin of the futuwwa".

205 Vgl. dazu Kaykāwūs b. Iskandar b. Qābūs, *Qābūs-nāma*. Der Text wurde 1082 verfasst. Das 44. und letzte Kapitel darin handelt von der *ǧawān-mardī*. Vgl. dazu auch Breebaart, *Development* 9.

206 Zum *Ǧihād*-Konzept unter den Mystikern bzw. zum Kampf gegen die *nafs* (Triebseele) vgl. Schimmel, *Mystische Dimensionen* 166–172 und 272–274 und ihren Index *s. v.* „nafs" (S. 716); Cook, Islam in Iran, XI. Jihad in Islam, in *EIr* (v. a. am Schluss des Artikels); Heck, *Jihad* revisited, darin v. a. 99 f.

207 Taeschner, Gemeinschaftsbildende Idee 128 (mit Anm. 2), der aus Istanbul MS AS 2049, fol. 207^{r}, Z. 16 ff., zitiert. Auf diesen Text macht in Anschluss an F. Taeschner auch Breebaart, *Development*, aufmerksam (S. 27). Demnach hätten die Sufis das *Futuwwa*-Konzept übernommen, da die *futuwwa* in all ihren Aspekten Gemeinsamkeiten mit dem Sufismus aufweise. Allerdings bestehe ein Unterschied in Bezug auf das eigentliche Ziel: Der *fatā* ziele letztlich auf das Lob durch seine Mitmenschen ab, während der Sufi auf Anerkennung von Gott aus sei.

208 Die *Futuwwa*-Bewegung ist ausgesprochen vielschichtig. Die Abbasiden sahen sich verschiedentlich mit in Banden organisierten *fityān* konfrontiert, die ihre poli-

führte Handschrift fest, dass wahre *futuwwa* weder Lasterhaftigkeit noch Ausschweifung bedeute. Die *Futuwwa*-Tugend bestehe vielmehr darin, dem Mitmenschen eine Mahlzeit vorzusetzen, eine Gabe zu spenden und ihm mit einem freundlichen Antlitz zu begegnen. Überhaupt zeichne sich *futuwwa* durch Zurückhaltung und Scheu aus. Man solle sich davor hüten, seinem Mitmenschen Leid zuzufügen.[209]

Die Sufis modifizierten die *Futuwwa*-Tugenden dahingehend, dass sie einer altruistischen Grundhaltung (*īṯār*) einen zentralen Platz zuwiesen. Diese Einstellung (*īṯār*) besteht darin, dass der *fatā* seinen Mitmenschen in jeder Hinsicht in den Vordergrund rückt. Grundsätzlich ist der *fatā* jener, der stets gibt, aber nie nimmt. Er ist auch jener, der sogar noch seinem Feind gegenüber sich selbst den Vorzug gibt.[210] Innerhalb des Sufismus hat die Malāmatiyya das *Futuwwa*-Konzept des *īṯār* auf die Spitze getrieben. Sie geht davon aus, dass es zur ethischen Vollkommenheit gehört, durch sozial geächtetes Verhalten den Tadel seiner Mitmenschen auf sich zu ziehen. Die Sufis haben den *malāmatī* vielfach als das Modell des wahren *fatā* bezeichnet.

Das in der islamischen Mystik entwickelte Ideal der *futuwwa* geht jedenfalls weit über jene Tugenden hinaus, die in altarabischer Zeit den wahren *fatā* auszeichneten. F. Taeschner erkennt in der *futuwwa* sogar eine Art Zentralbegriff der sufischen Ethik. Im Vordergrund dieses auf den Mitmenschen ausgerichteten Zweigs des Sufismus stünden die Qualitäten Altruismus, Selbstverleugnung und praktische Nächstenliebe. Diese könne bis zur Selbstentäusserung gehen.

Angesichts der zentralen Bedeutung der *Futuwwa*-Tugenden im Sufismus erstaunt nicht, dass sich verschiedene als Verfasser mystischer Werke bekannte Autoren auch dazu äussern. Zu ihnen zählt Sulamī (gest. 412/1021), der das Thema in einem selbständigen Werk mit dem Titel *Kitāb al-Futuwwa* behandelt.[211] Qušayrī (gest. 465/1073), sein Schüler, wiederum befasst sich in einem besonderen Kapitel seiner *Risāla* mit diesem Konzept.[212] Später geht auch Ibn ʿArabī (gest.

tische Autorität ernsthaft in Frage stellten. Sie marodierten gerade auch in Bagdad bandenmässig und stellten ein ernsthaftes Sicherheitsproblem dar. Grundsätzlich lässt sich festhalten, dass *Futuwwa*-Bünde erstarken, wenn die Zentralmacht schwach ist. Vgl. zu dieser Problematik auch unten bei Anm. 218–219.

209 Vgl. Taeschner, Gemeinschaftsbildende Idee 128 (mit Anm. 3), der die Aussage auch bei Sulamī, *Futuwwa* § 95, nachweist. Sulamī schreibt diese Aussage Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq (gest. 148/765) zu. Vgl. ähnlich auch Sulamī, *Futuwah: traité de chevalerie soufie* 57 (bei Anm. 34).

210 Qušayrī, *Risāla* 122.30 (al-Qāhira, 1318) bzw. 103, Z. 4 v. u. (al-Qāhira 1367/1949), macht auf eine Aussage von al-Ḥāriṯ al-Muḥāsibī aufmerksam, wonach die *futuwwa* darin bestehe, „dass Du Gerechtigkeit gibst, aber keine beanspruchst, – dass du gibst, aber nicht nimmst." Hier zitiert gemäss Taeschner, *loc. cit.* 128 (Anm. 4).

211 Vgl. Taeschner, As-Sulamī's *Kitāb al-Futuwwa*. Für Übersetzungen des Texts beachte: Sulamī, *Futuwah: traité de chevalerie soufie*; Sulamī, *The book of Sufi chivalry*; Sulamī, *Der Sufi-Weg*.

Auch D.A. Breebaart weist auf Sulamīs Auffassungen zur *Futuwwa* hin (*Development* 16–21). Für Sulamī sind die folgenden Aspekte der *futuwwa* relevant: a. 14 Aussagen heben die Grosszügigkeit des *fatā* hervor; b. 8 Aussagen betonen seine Gastfreundschaft; c. 25 unterstreichen die Bedeutung von Freundschaft und Kameradschaft; d. 44 Belege äussern sich in allgemeiner Form zum Verhalten gegenüber Mitmenschen; e. 4 Aussagen heben die Wichtigkeit der Aufrichtigkeit in der Rede hervor; f. und 5 befassen sich mit der Aufrichtigkeit im Herzen. In Sulamīs *Futuwwa*-Verständnis kommt dem Altruismus (*īṯār*) grosse Bedeutung zu. Wichtig ist D.A. Breebaarts Hinweis, dass verschiedene Aussagen kaum auf jene Personen zurückgehen, denen sie von Sulamī in den Mund gelegt werden. Die jeweiligen Zuschreibungen zielen – ähnlich wie im Fall von Prophetenworten – vielmehr darauf ab, Autorität herzustellen.

212 Vgl. dazu Breebaart, *Development* 21–26: Auch Qušayrī macht auf den Propheten Ibrāhīm aufmerksam, der im Koran *fatā* genannt wird. Seine *futuwwa* habe darin bestanden, dass er die Götzenbilder zerstörte (vgl. Q 21:60). Ibrāhīm spielt auch in einer Anekdote eine zentrale Rolle, wonach ein Magier bei ihm vorbeigekommen sei und um seine Gastfreundschaft gebeten habe. Ibrāhīm allerdings schickte den Magier weg. Er war in seinen Augen ein Ungläubiger, der zuerst Reue zeigen und den wahren Glauben annehmen sollte. Erst dann sei er seiner Gastfreundschaft würdig. Nachdem der Magier weggegangen war, wies Gott allerdings Ibrāhīm zurecht. Dieser holte den Magier ein und ent-

638/1240) in den *al-Futūḥāt al-makkiyya* darauf ein und bezeichnet die *futuwwa* als einen *maqām*, eine Station. Diese Autoren setzen sich in erster Linie aus einer ethischen Perspektive mit der *Futuwwa* auseinander und befassen sich nicht mit den sozialen Implikationen dieser Organisationen. Für unsere vorliegenden Belange sind aber gerade diese zuletzt genannten Aspekte relevant.

Diese sozialen Implikationen des *Futuwwa*-Konzepts spielen v. a. in Gruppierungen eine Rolle, die als Männerbünde organisiert waren und sich in erster Linie in Städten feststellen lassen.[213] Das Phänomen lässt sich auch im iranischen Kulturraum feststellen.[214] In den Städten schlossen sich junge Männer in der Absicht zusammen, das altarabische *Futuwwa*-Ideal aufleben zu lassen. Allerdings schenkten diese *fityān* der Ausrichtung ihres Handelns zugunsten ihrer Mitmenschen vorerst nur geringe Beachtung und legten besonderen Wert auf ihr eigenes Wohlleben. Dazu gehörten gutes Essen und eine eher lockere Moral mit freizügiger Sexualität. Ausserdem beschränkte sich die Unterstützung gegenüber andern Menschen auf die Mitglieder des eigenen Bundes. Auch zeigte man seine Manneskraft primär, um mit seiner Körperstärke zu prahlen und seinen eigenen Ruhm zu steigern. Der selbstlose Held hat damit zum Raufbold oder – moderner formuliert – zum rauflustigen *hooligan* mutiert. Oft sicherten sich Mitglieder derartiger Organisationen den Lebensun-

schuldigte sich für sein Fehlverhalten. Nachdem Ibrāhīm dem Magier vom Eingreifen Gottes erzählt hatte, bekehrte sich dieser zum Islam; vgl. diese Anekdote bei Breebaart, *op. cit.*, 22 f.

Auch die Anekdote zu jenem Mann, der nach der Heirat entdeckt, dass das Gesicht seiner Frau durch Pockennarben entstellt ist und Blindheit simuliert, illustriert die in der *futuwwa* dominierende Grundhaltung. Nachdem seine Frau zwanzig Jahre später starb, öffnet er seine Augen wieder. Er erklärt seinen Freunden, er habe Blindheit vorgetäuscht, um seine Frau beim Anblick ihres entstellten Gesichts nicht zu verletzen (bei Breebaart 23 f.).

Der wahre *fatā* zeichnet sich ausserdem durch Keuschheit aus, wie eine Anekdote über Nūḥ al-ʿAyyār aus Nayšāpūr illustriert. Demnach wollte jemand Nūḥs Enthaltsamkeit auf die Probe stellen. Die fragliche Person verkaufte ihm eine Sklavin mit hellem Teint, die aber Männerkleider trug. Nūḥ al-ʿAyyār erstand sie im Glauben, es handle sich um einen Knaben. Einige Monate später wurde die Sklavin gefragt, ob ihr Besitzer inzwischen bemerkt habe, dass sie weiblichen Geschlechts sei. Sie verneinte jedoch; Nūḥ al-ʿAyyār habe sie noch nie berührt (bei Breebaart 24).

Auch die folgende Anekdote illustriert die Grundhaltung der *futuwwa*: Ein Mann hatte einige *fityān* zu sich nach Hause zum Essen eingeladen. Der Gastgeber bat seinen Diener, alles für die Bewirtung der Gäste vorzubereiten. Der Diener allerdings liess seinen Herrn über Gebühr warten. Als er zur Rede gestellt wurde, wies er ihn darauf hin, dass einige Ameisen über das für die Bewirtung der Gäste vorgesehene Tuch gekrochen seien. Es wäre seiner Auffassung nach mit der *futuwwa* unvereinbar gewesen, die Tiere einfach vom Tuch zu wischen. So habe er eben gewartet, bis die Ameisen weggegangen seien (bei Breebaart 25).

Vielfach wird in der *Futuwwa*-Literatur, und vorliegend auch bei Qušayrī, auf eine Anekdote hingewiesen, in der Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq (6. Imam der Schiiten, gest. 765) eine zentrale Rolle spielt. Demnach war Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq in den Strassen Medinas unterwegs, als ein Mann auf ihn zukam und ihn beschuldigte, seinen Geldbeutel gestohlen zu haben. Der Imam wies zwar jegliche Schuld von sich, erkundigte sich aber dennoch nach dem Betrag, der dem aufgebrachten Mann angeblich gestohlen worden war. Nachdem der Mann angegeben hatte, es handle sich um tausend Dinar, begaben sich die beiden zu Ǧaʿfar nach Hause. Der Imam übergab dem Mann dort die genannte Summe. Als der vermeintlich Bestohlene wieder in seine Wohnung zurückgekehrt war, entdeckte er seinen Geldbeutel doch wieder. Er kehrte darauf zu Ǧaʿfar zurück und wollte ihm die tausend Dinar zurückgeben. Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq aber nahm das Geld nicht zurück. Was er einmal gegeben habe, nehme er nicht mehr an sich (bei Breebaart 25 f.).

Qušayrī erläutert seine Vorstellung der *Futuwwa* anhand von derartigen Anekdoten und fügt nur einige wenige Definitionen ein. Vieles spricht dafür, dass es sich bei den *fityān* in seinem Text nicht um Sufis handelt. Allerdings reden seine Handlungsträger einem ethisch vorbildlichen Verhalten das Wort. Dennoch lässt sich auch bei Qušayrī beobachten, wie sufische Vorstellungen Aufnahme in das Umfeld der *Futuwwa* finden.

213 Taeschner, Gemeinschaftsbildende Idee 130.

214 Taeschner, Gemeinschaftsbildende Idee 130. Es ist überdies aus dem grundsätzlich christlichen Armenien bekannt; vgl. Anm. 301.

terhalt auch durch Wegelagerei.[215] In gehobeneren Zirkeln wiederum war der *fatā* zum feinen Herrn geworden, der das Leben genoss und seine männliche Kampfkraft in sportlichen Aktivitäten (z. B. Bogenschiessen) demonstrierte. Ein derartiges *Futuwwa*-Verständnis hatte natürlich nichts mehr mit den im Sufitum vorherrschenden Idealen zu tun.[216]

Unter den Abbasiden haben sich diese *fityān* wiederholt zu eigentlichen Kampfgruppen zusammengeschlossen, die politische oder religiöse Forderungen durchzusetzen versuchten. Sie verschrieben sich dem Kampf (*ǧihād*) für die Sache Gottes (*fī sabīl Allāh*). Gerade in Khorasan, aber auch in Transoxanien, lassen sich Kampfgruppen nachweisen, deren Anführer *ra'īs al-fityān* genannt wurde. Auch in dieser Hinsicht lassen sich gegenseitige Beeinflussungen der Vorstellungen der Glaubenskämpfer und der Werte der Sufis erkennen. Jedenfalls kamen die Glaubenskämpfer gerade in den *ribāṭ*, den militärischen Stützpunkten des Glaubenskampfs entlang der Grenzen der muslimischen Welt, mit den Derwischorden in Kontakt. Dies führte dazu, dass sufische Vorstellungen unter den *fityān* zu einem Zeitpunkt an Bedeutung gewannen, als auch die ersten mystischen Orden entstanden (5.–6./11.–12. Jh.). Im 6./13. Jh. weitet sich der Sufi-Einfluss eigentlich auf alle *Futuwwa*-Gruppierungen aus, wie sich anhand der *Futuwwa*-Literatur aus dem 12.–14. Jh. aufzeigen lässt. Die *Futuwwa*-Gruppierungen hatten also bereits vor an-Nāṣir li-Dīn Allāhs Reformbestrebungen zahlreiche Vorstellungen der Sufis aufgegriffen. Vieles spricht auch dafür, dass die *Futuwwa*-Bruderschaften gewisse aus den Sufi-Orden bekannte Strukturen übernommen hatten. Es lässt sich überdies aufzeigen, dass die Vorsteher von Derwischbünden oft zugleich in *Futuwwa*-Gruppierungen aktiv waren und gern auch deren Leitung übernahmen.[217] Überhaupt lässt sich beobachten, dass viele Personen mehreren Gruppierungen angehörten oder ihnen zumindest als Sympathisanten nahestanden. Jedenfalls lassen sich multiple Zugehörigkeiten im Umfeld dieser Männerbünde häufig beobachten.

Während diese Grenzkämpfer, die in erster Linie am Rand der islamischen Welt lebten und dort ihre Heimat verteidigten, stark von sufischem Gedankengut beeinflusst waren, verfolgte eine zweite Gruppe das Ziel, in den grossen Städten der islamischen Welt ohne Rücksicht auf die herrschende Ordnung wieder Gleichheit und Gerechtigkeit herzustellen. Sie achteten auf eine gleichmässige Verteilung des Besitzes und waren auch bereit, die staatliche Ordnung auszuhebeln. Ihre Einstellung trug ihnen scharfe Kritik von Seiten der *'ulamā'* ein. Wegen ihrer Geringschätzung der tatsächlichen Machtverhältnisse wurden sie *'ayyār*, „Räuber, Vagabunden" geschimpft. Dieser Ausdruck wird oft weitgehend synonym für *fityān* gebraucht.[218]

Gerade aus der Zeit von der Mitte des 9. bis ins 12. Jh. liegen Berichte über die Aktivitäten von derartigen *Fityān*-Verbünden in den Städten vor, wobei die Quellenlage zur Situation in Bag-

215 Vgl. zu diesen Aspekten auch Irwin, 'Futuwwa': Chivalry and gangsterism.

216 Es gibt Hinweise darauf, dass sportliche Aktivitäten in der *Futuwwa* einen gewichtigen Platz einnahmen. Der Kalif an-Nāṣir li-Dīn Allāh soll das Kugelschiessen mit der Armbrust (*ramy al-bunduq*) und das Züchten von Brieftauben (*ṭuyūr al-manāsib*) mit der Futuwwa in Verbindung gesetzt haben. Wer diese Sportarten betrieb, war verpflichtet, sich auf den Kalifen zu beziehen, der als bester Armbrustschütze seiner Zeit galt. Man gibt auch an, dass der Kalif sämtliche alten Brieftauben habe umbringen und junge Tiere habe verteilen lassen. Diese Massnahme habe sichergestellt, dass der gesamte Nachwuchs an Brieftauben aus der Hand des Kalifen stammte. F. Taeschner äussert die Vermutung, Nāṣir habe Sport und *Futuwwa* miteinander verbunden, um so weitere Fürsten zum Eintritt in die *Futuwwa* zu bewegen. Vgl. dazu Taeschner, Gemeinschaftsbildende Idee 141 f.; ders., *Zünfte und Bruderschaften*, Index *s. v.* „Brieftauben" (658). Zum Züchten von Brieftauben im Umfeld der *Futuwwa* siehe auch Breebaart, *Development* 53. Beachte ausserdem Frembgen und Rollier, *Wrestlers* 49–90; Hartmann, *an-Nāṣir li-Dīn Allāh* 96–98, 103, 210.

217 Taeschner, Gemeinschaftsbildende Idee 135 f.

218 Mit Quellenverweisen bei Taeschner, Gemeinschaftsbildende Idee 132 (Anm. 29).

dad besonders reich ist. Die *ʿayyār* konnten die Macht damals an sich reissen, da die Staatsmacht geschwächt war. Diese Männerbünde griffen oft auf terroristische Mittel zurück und schüchterten die Bevölkerung ein. Bei Ibn al-Aṯīr finden sich Hinweise, dass die *ʿAyyār*-Verbände in Bagdad in der Zeit von 1135–1145 ein Terrorregime ausübten. Die Quellen schweigen allerdings darüber, ob und gegebenenfalls welche politischen (anti-abbasidischen oder pro-fatimidischen) Zielsetzungen die *ʿAyyār*-Gruppierungen verfolgten. Es bleibt auch festzuhalten, dass sich heute kaum mehr beurteilen lässt, ob die Quellenberichte dazu glaubwürdig sind. Grundsätzlich lässt sich aber feststellen, dass *Futuwwa*-Bewegungen erstarken, wenn die Staatsmacht schwächelt.[219]

F. Taeschner macht auch darauf aufmerksam, dass wohl zumeist des Lesens und Schreibens unkundige Leute der bündischen *Futuwwa* angehörten. Dies erklärt für ihn auch, dass ihre Vorstellungen und ihr Brauchtum vor 1200 zumeist im Halbdunkeln verharren. Erst mit den von Nāṣir eingeleiteten Reformmassnahmen zeichnet sich ein klareres Bild dieser Vereinigungen ab. Unter ihm verbinden sich die geistes- und sozialgeschichtlichen Dimensionen der *Futuwwa*. Es kommt unter diesem Kalifen sozusagen zu einem Neubeginn.

Die von an-Nāṣir li-Dīn Allāh (1158–1225; reg. 575–622/1180–1225) geförderte Organisation der *Futuwwa* ist als höfische *Futuwwa* bekannt.[220] Verschiedene Quellen wissen, dass sich Nāṣir kurz nach seinem Regierungsantritt durch den Sufi-Scheich ʿAbd al-Ǧabbār b. Yūsuf b. Ṣāliḥ al-Baġdādī (gest. 583/1187) in die *Futuwwa* aufnehmen liess (578/1182–1183). Dieser sei zugleich der Vorsteher der *Futuwwa* (*šayḫ al-futuwwa wa-raʾīsu-hā*)[221] in Bagdad gewesen.[222] Ibn al-Aṯīr (gest. 630/1234), die Hauptquelle für die Entwicklungen unter den späten Abbasidenkalifen, hält fest, dass Nāṣir die *Futuwwa*-Bünde im allgemeinen abgeschafft habe. Er habe nur noch jene Gruppierungen toleriert, die sich ihm selbst angeschlossen hätten. Wer sich zur *Futuwwa* bekannte, musste sich zwangsläufig dem Kalifen unterordnen. Nāṣir versuchte, die auf ihn selbst ausgerichtete *Futuwwa* auch in andern Regionen der islamischen Welt durchzusetzen. Zahlreiche Fürsten im Einflussbereich des Abbasidenkalifats sahen sich gezwungen, von Nāṣir die „Hosen der Futuwwa" (*sarāwīl al-futuwwa*) anzunehmen und ihm zu Ehren aus dem Becher (*kaʾs*) der *Futuwwa* zu trinken. Es ist davon auszugehen, dass sich zusammen mit ihrem Vorsteher jeweils auch die ganze Anhängerschaft der lokalen Machthaber Nāṣirs *Futuwwa* anschloss.

Während die Verbindungen zwischen *Futuwwa*-Bünden und dem Sufismus bzw. dessen organisierte Ausbildung in den Derwischorden bis anhin eher am Rand existierten, verstärkte sich der sufische Einfluss auf die *Futuwwa*-Bruderschaften mit Nāṣirs Reformmassnahmen. Dieser verstärkte Einfluss kommt auch darin zum Ausdruck, dass ausgerechnet ein Sufi-Šayḫ Nāṣir in die *Futuwwa* aufnahm. Überdies spielte mit Šihāb ad-Dīn Abū Ḥafṣ ʿUmar as-Suhrawardī ein weiterer bedeutender Sufi aus jener Zeit im Rahmen der von an-Nāṣir li-Dīn Allāh eingeleiteten Reformbestrebungen eine massgebliche Rolle.[223] Suhrawardī war gewissermassen Nāṣirs Hoftheologe.[224]

Für die Entwicklung der *Futuwwa* von besonderer Bedeutung ist ein vom 9. Ṣafar 604/4. September 1207 datierender Erlass des Kalifen an-Nāṣir, der im Wortlaut erhalten geblieben ist.[225]

219 *Op. cit.* 135.

220 *Op. cit.* 136–141.

221 Dieser Hinweis aus aḏ-Ḏahabī, *Taʾrīḫ al-Islām* (Paris BNF, Ms. ar. 1582, fol. 11r), zitiert bei Cahen, Futuwwa d'an-Nāṣir, Hinweis S. 18. Vgl. auch F. Taeschner, folgende Anm.

222 Taeschner, Gemeinschaftsbildende Idee 137.

223 Taeschner, *op. cit.* 142. Vgl. zu Suhrawardī und seinen Ausführungen zur Futuwwa auch Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 229–236 und 242–262 (ebenso sein Index *s. v.* Suhrawardī, Šihāb ad-Dīn).

224 Von Suhrawardī (539–632/1145–1234) war bereits zuvor im Zusammenhang mit dem Derwischorden der Suhrawardiyya die Rede; vgl. Kapitel 3.1.7, bei Anm. 174–185.

225 Vgl. zu diesem Erlass auch Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 73–78. Der Bagdader Geschichtsschreiber Ibn as-Sāʿī, *al-Ǧāmiʿ al-muḫtaṣar* IX, 221ff., hat diesen

Da es zwischen den Mitgliedern verschiedener *Futuwwa*-Gruppierungen (*ḥizb*, Pl. *aḥzāb*) zu blutigen Auseinandersetzungen gekommen war, sah sich der Kalif zum Eingreifen gezwungen. Er setzte in seiner Funktion als Grossmeister der *Futuwwa* scharfe Massnahmen um, um derartige Konflikte in Zukunft zu verhindern.

Die von an-Nāṣir wiederbelebte *Futuwwa* ist als ordensartige Gemeinschaft organisiert. Sie umfasst verschiedene Zweige und lässt sich in unterschiedlichen Regionen der islamischen Welt nachweisen. Auch gehören ihr Mitglieder aus vielfältigen sozialen Umfeldern an. Dazu zählen abenteuerlustige Landstreicher, mächtige Fürsten, fromme Mystiker im Dienst ihrer Mitmenschen oder auch geckenhafte Lebemänner. Über ihnen allen jedoch steht der Kalif als Grossmeister. Die soeben erwähnten Mitglieder ordnen sich ihm unter und berufen sich auf ihn. F. Taeschner vermutet, dass Nāṣirs Ziel im Rahmen der *Futuwwa*-Reform darin bestand, ein Machtmittel in der Hand zu haben, um seine Autorität in den Ländern des Islams durchzusetzen. Seine Bestrebungen zielten zugleich darauf ab, sich die lokalen weltlichen Machthaber unterzuordnen.

Zumindest im Iraq dürfte die höfische *Futuwwa* den Einfall der Mongolen nicht überdauert haben.[226] Allerdings scheint die *Futuwwa* in Ägypten eine Zeit lang überlebt zu haben. Unter dem Mamluken-Sulṭān Baybars (reg. 658–676/1260–1277) war das Abbasidenkalifat nach Ägypten übertragen worden. Baybars und einige seiner Nachfolger sollen Mamluken-Fürsten und andere Emire mit dem Gewand der *Futuwwa* bekleidet und somit geehrt haben. Es sieht jedoch danach aus, dass die höfische *Futuwwa* in Ägypten im 14., spätestens jedoch im 15. Jh., erloschen ist.[227] Es ist jedenfalls bekannt, dass der hanbalitische Rechtsgelehrte Ibn Taymiyya (gest. 728/1328) Schriften gegen die *Futuwwa* verfasst hat.[228] Die *Futuwwa* musste somit zu Ibn Taymiyyas Lebzeiten noch existiert haben.

Wenn auch die höfische *Futuwwa* in den Wirren im Nachgang des Mongolensturms wesentlich an Bedeutung eingebüsst hat, gingen die in den *Futuwwa*-Bünden vertretenen Wertvorstellungen von Tapferkeit, Grosszügigkeit und Aufrichtigkeit im Glauben damals doch nicht verloren. Die *Futuwwa*-Ideale wurden allerdings in einem andern Rahmen weitergepflegt. Wir sind darüber u. a. dank der Berichte des maghrebinischen Weltreisenden Ibn Baṭṭūṭa (gest. 1368 oder 1377) über seinen Aufenthalt in Anatolien gut informiert, auf die sich die weiteren Ausführungen zum Aḫītum teilweise stützen.[229]

3.2.2 *Das Aḫītum*

Die *Futuwwa*-Bünde verbanden sich im Nachgang des Mongolensturms mit dem Handwerkertum.[230] Im seldschukischen Anatolien entwickelte sich dabei eine interessante Sonderform der *Futuwwa*-Bewegung; sie lässt sich unter der gewerbetreibenden Bevölkerung in den Städten nachweisen. Die Angehörigen dieser Bewegung werden als *aḫī* bezeichnet. Es hat sich eingebürgert, diese Organi-

Erlass im Wortlaut festgehalten; vgl. dazu die Quellenangaben bei Taeschner, Gemeinschaftsbildende Idee 139 (Anm. 3).

226 Zwar zog der Mongoleneinfall auch die *Futuwwa*-Bünde in Mitleidenschaft. Dennoch sind Werke erhalten geblieben, die noch zur Zeit an-Nāṣir li-Dīn Allāhs verfasst worden sind und einen Eindruck vom Bundeswesen in der ersten Hälfte des 13. Jh. vermitteln. Es handelt sich einerseits um Ibn al-Miʿmārs (gest. 642/1244) *Kitāb al-Futuwwa*, das eigentlich im Geist eines islamischen Rechtsbuchs abgefasst ist (vgl. Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 79–83 und 89–187). Anderseits hatte Aḥmad b. Ilyās an-Naqqāš al-Ḥartabirtī ein Werk namens *Tuḥfat al-waṣāyā* verfasst und darin die Beziehungen zwischen den *Futuwwa*-Bünden und dem Sufismus hervorgehoben (vgl. Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 84–87 und 189–216).

227 Taeschner, Gemeinschaftsbildende Idee 143 f.

228 Für Ibn Taymiyyas Äusserungen gegen die *Futuwwa* vgl. Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 225, mit den Quellenangaben in Anm. 12 (S. 613); ders., Die islamischen Futuwwabünde 40; Irwin, 'Futuwwa': Chivalry and gangsterism 165. Siehe auch Goshgarian, *Beyond the social and spiritual* 91.

229 Zu Ibn Baṭṭūṭa und seinen Darstellungen vgl. unten bei Anm. 255–262.

230 Vgl. für die weiteren Ausführungen Taeschner, Gemeinschaftsbildende Idee 144–151.

sation in Anatolien als Aḫītum zu bezeichnen.[231] Der Ausdruck wurde wiederholt mit dem arabischen *aḫī* („mein Bruder") in Verbindung gebracht. Dies ist zwar auf den ersten Blick naheliegend, letztlich aber nicht haltbar. Bereits der Turkologe J. Deny konnte aufzeigen, dass der Begriff auf den alttürkischen Ausdruck *aqĭ* („Freigebigkeit, Edelmut") zurückgeht.[232] F. Taeschner zieht die Möglichkeit in Betracht, dass sich das Aḫītum noch vor Anatolien in Iran nachweisen liess. Er verweist auf Aḫī Faraǧ Zinǧānī (gest. 457/1065), der in Iran verehrt wurde.[233] Wahrscheinlicher scheint allerdings, dass es sich bei ihm um einen Sufi-Šayḫ handelte, der sich durch seine Freigebigkeit und Gastfreundschaft auszeichnete.

Es ist der Geschichtsschreiber Ibn Bībī, dem wir präzisere Angaben dazu verdanken, unter welchen Umständen bereits die höfische *Futuwwa* in Anatolien Fuss fassen konnte.[234] Gemäss seiner Darstellung hatte Sulṭān Kaykāwūs I. von den Rūm-Seldschuken den Kalifen an-Nāṣir li-Dīn Allāh im Jahr 612/1215–1216 darum gebeten, ihm das Gewand der *Futuwwa* (*libās al-futuwwa*) zu schicken. Unter seinem Nachfolger ʿAlāʾ ad-Dīn Kayqubād I. (regierte 616–634/1219–1236) reiste Abū Ḥafṣ ʿUmar as-Suhrawardī, der uns bereits bekannte Hoftheologe Nāṣirs, als dessen Gesandter an den Hof in Konya. Bei diesem Empfang gaben auch die Qāḍīs, die Vornehmen sowie die Aḫīs und *fityān* aus Konya dem Gesandten des Kalifen die Ehre.[235]

Bereits Ibn Bībīs soeben angeführter Bericht weist darauf hin, dass bei Suhrawardīs Empfang in Konya auch *aḫīs* anwesend waren. Gemäss F. Taeschner legen weitere Darstellungen aus der Seldschukenzeit nahe, dass die *aḫīs* genannten Persönlichkeiten jeweils einer Gruppe junger Männer vorstanden, die als *rindān* bezeichnet wurden.[236] Diese Schar gestattete es ihrem Anführer auch, bei Bedarf die politischen Auseinandersetzungen in seiner Stadt zu seinen Gunsten zu beeinflussen. Es spricht Verschiedenes dafür, dass es sich bei diesen Gruppierungen um Parallelorganisationen zur *Futuwwa* in der arabischen Welt, gerade auch zu den *ʿayyār* in Bagdad, handelte.[237]

Aflākī[238] erwähnt in seinem Werk *Manāqib al-ʿĀrifīn* mehrere Aḫīs im engsten Umfeld Ǧalāl ad-Dīn Rūmīs (604–672/1207–1273), der bekanntlich in Konya lebte. Einige Aḫīs standen in direktem Kontakt mit Rūmī selbst. Dazu zählt Aḫī Ḥusām ad-Dīn, der Ǧalāl ad-Dīn als Vorsteher der Mawlawiyya in Konya nachfolgte.[239] Im Rahmen dieser Nachfolgeregelung war es allerdings zu Auseinandersetzungen unter den Anhängern Rūmīs gekommen. Ein gewisser Aḫī Aḥmad und seine Gefolgsleute lehnten sich gegen Aḫī Ḥusām ad-Dīn auf. Fragen rund um den *samāʿ* standen im Vordergrund dieser Auseinandersetzungen. Es gelang Aḫī Aḥmad jedenfalls, eine Anzahl von lokalen *rind* (Pl. *runūd*)[240] hinter sich zu scharen und seinem

231 Für neue Übersichten zum Aḫītum mit weiteren Quellenangaben vgl. Ocak, Ahi, in *EI*[3]; Dianat, Akhī, in *Encyclopaedia Islamica*.

232 Siehe Breebaart, *Development* 109 (mit Anm. 1), wo Verweis auf Deny, Futuvvet-nāme 182. Siehe ebenso Taeschner, Gemeinschaftsbildende Idee 145.

233 Siehe zu ihm Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 233; ders., Gemeinschaftsbildende Idee 145.

234 Vgl. zu den weiteren Ausführungen Taeschner, Gemeinschaftsbildende Idee 145 f.; siehe zum *Aḫītum* ebenso Breebaart, *Development* 109–144.

235 Vgl. zu diesem Empfang zu Ehren Abū Ḥafṣ ʿUmar as-Suhrawardīs Breebaart, *Development* 109. Mit Verweis auf Ibn Bībī, *Salǧuq-nāma*, übersetzt von Duda, *Die Seltschukengeschichte des Ibn Bībī* 102.

236 Zum Ausdruck *rind* vgl. de Bruijn, Rind, in *EI*[2].

237 F. Taeschner gibt auf die genaue Funktion dieser frühen *Aḫī*-Bünde in Anatolien keine Antworten und verweist stattdessen auf Cahen, Sur les traces des premiers *Akhis*.

238 Šams ad-Dīn Aḥmad Aflākī ʿĀrifī (gest. 761/1360) war ein persischer Sufi-Schriftsteller und Verfasser des Werks *Manāqib al-ʿārifīn* (*Feste der Gotteskenner*). Dieses Werk stellt die Vorsteher der Mawlawiyya vor, darunter auch Ǧalāl ad-Dīn Rūmī. Vgl. zu Aflākī Losensky, Aflākī, ʿĀrifī, in *EI*[3]; Mohammadi, Aflākī, in *Encyclopaedia Islamica*.

239 Vgl. Kapitel 3.1.2.

240 Der persische Ausdruck *rind* bezeichnet einen gerissenen, furchtlosen, mit allen Wassern gewaschenen Kerl. Es kann sich auch um einen *débauché* handeln. Gemäss H.W. Duda gehörten die *rind* zu den niederen Händlern und Handwerkern in den Städten. Es liegt nahe, sie mit

Protest gegen Ḥusām ad-Dīn als neuen Čelebī des Ordens der Mawlawiyya Nachdruck zu verleihen. Aḫī Ḥusām ad-Dīn konnte sich allerdings schliesslich dank der Unterstützung durch andere Aḫīs durchsetzen.

Im Umfeld der Mawlawiyya stand auch Aḫī Aḥmad-Šāh in hohem Ansehen. Gemäss Aflākī hatte er Tausende von *rind* um sich scharen können und wurde „König der *fityān*" genannt. Dieser Aḫī Aḥmad-Šāh gehörte zu den wohlhabenden Bewohnern Konyas und war durch Seidenhandel zu Vermögen gekommen. Er zeigte sich gegenüber Sulṭān Walad, Ǧalāl ad-Dīns Sohn und Nachfolger, ausgesprochen loyal. Dies trug ihm unter den Mawlawiyya-Angehörigen grossen Respekt ein. Aflākī preist ihn, da sein mutiges Vorgehen massgeblich zur Rettung Konyas vor dem mongolischen Prinzen Gayḫātū beigetragen hatte.[241]

Sowohl Aḫī Aḥmad als auch Aḫī Aḥmad-Šāh spielten eine wichtige Rolle in den inneren Angelegenheiten Konyas.[242] Sie organisierten den Widerstand der *rind* (Pl. *runūd*) und der *fityān* gegen die mongolischen Machthaber, wenn diese die lokale Bevölkerung drangsalierten. Ausserdem verteidigten sie die Stadt später gegen die Qaramaniden.[243] Das grosse Ansehen, das Aḫī Aḥmad-Šāh in Konya genoss, kommt überdies darin zum Ausdruck, dass 15'000 Bewohner der Stadt im Jahr 697/1297–1298 an seinem Begräbnis teilnahmen und die Läden während vierzig Tagen geschlossen blieben.[244]

Gegen das Ende der Herrschaft der Rūm-Seldschuken in Anatolien, d. h. um etwa 1300,[245] lassen sich klare Verbindungen zwischen Aḫītum und *Futuwwa* feststellen. Aus dieser Zeit stammen auch Handbücher, die von *Aḫīs* für ihre Mitbrüder verfasst worden sind. Diese Werke sind zumeist unter dem Begriff *Futuwwat-nāma* bekannt. Sie stellen die Gedankenwelt der *Futuwwa* in jener Form dar, wie sie ihre vom Sufismus beeinflussten Autoren herausgearbeitet haben. Sie beschreiben auch das zuweilen seltsame Brauchtum, das auf die *fityān* zurückgeht. F. Taeschner verweist bei dieser Gelegenheit einerseits auf das *Futuwwat-nāma* des anatolischen Dichters Nāṣirī (beendet 689/1290); es handelt sich um ein *Maṯnawī*-Gedicht mit 800 persischen Doppelversen.[246] Etwas später, um die Mitte des 8./14. Jh., entstand Yaḥyā b. Ḫalīl al-Burġāzīs *Futuvvet-nāme* in osmanischer Prosa.[247] Die beiden Werke dürften auf eine gemeinsame Vorlage zurückgehen, die sich bis anhin allerdings nicht identifizieren liess. Da Burġāzīs Text auch Abschnitte aus den im Umfeld des Kalifen an-Nāṣir li-Dīn Allāh entstandenen Schrifttum enthält, liegen auch aus diesem Grund Verbindungen zwischen *Aḫītum* und *Futuwwa* nahe.[248]

Diese Schriften über das *Aḫītum* zeigen auf, dass sich dieses in verschiedener Hinsicht von der höfischen *Futuwwa* unterscheidet. Dies kommt am deutlichsten in der zentralen Stellung des *aḫī* als Vorsteher einer Schar junger, unverheirateter Männer zum Ausdruck. Die *Aḫī-Futuwwa* umfasst drei Grade, nämlich jene des *yiğit*, des *aḫī* und des *šayḫ*.[249] Beim *yiğit* handelt es sich um den Novizen, der noch in Ausbildung steht. Die angeführten Texte äussern sich aber in erster Linie zur Stellung des *aḫī*, bei dem es sich um den Vorsteher des örtlichen *Aḫī*-Bunds handelt und der sich um die Ausbildung der jungen Bundesmitglieder kümmert. Die Ausführungen zur Stellung des *šayḫ* legen sodann nahe, dass er nicht wirklich zum Kreis der aktiven Bruderschaft gehört. Es

den aus Bagdad bekannten *ʿayyārūn-fityān* zu vergleichen; siehe Duda, *Die Seltschukengeschicke* 241 (mit Anm. a, S. 242).

241 Vgl. dazu Aflākī, *Manāqib al-ʿĀrifīn*, übersetzt von Huart, *Les Saints des derviches tourneurs* II, 238.

242 Breebaart, *Development* 111.

243 Vgl. Cahen, Sur les traces des premiers Akhīs 87.

244 Vgl. dazu Cahen, *op. cit.* 89.

245 Zu den Rūm-Seldschuken vgl. Bosworth, *New Islamic dynasties* 213 f. (Nr. 107).

246 Vgl. Taeschner, Der anatolische Dichter Nāṣirī; siehe ausserdem Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 307–313 und 394–401.

247 Siehe Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 302–307, 309–311, 319–393.

248 Vgl. zu diesem Schrifttum aus dem Umfeld des Kalifen an-Nāṣir li-Dīn Allāh Anm. 226.

249 Taeschner, Gemeinschaftsbildende Idee 147.

dürfte sich bei ihm vielmehr um einen bedeutenden Derwisch handeln, dem sich der jeweilige *Aḫī*-Verbund angeschlossen hatte. Dem *aḫī* steht ein Zeremonienmeister, *füke* genannt,[250] zur Seite. Er übernimmt jene Aufgabe, für die in der höfischen *Futuwwa* der *naqīb* verantwortlich ist.

Die Quellen enthalten zugleich Hinweise darauf, dass die Mitglieder von *Aḫī*-Bünden in zwei Klassen eingeteilt werden, nämlich in die *qawlīs* und die *sayfīs*.[251] Bei den *sayfīs* dürfte es sich um Vollmitglieder der Gemeinschaft handeln. Der Ausdruck leitet sich vom arabischen Begriff *sayf*, „Schwert", ab und bezeichnet sozusagen die Schwertbrüder. Die *qawlīs* hingegen, von arabisch *qawl*, „Wort, Rede", legen gewissermassen nur ein Lippenbekenntnis ab. Sie bilden den äusseren Kreis, der diesen Gruppierungen, ähnlich wie bei den Derwischen die *muḥibb*, als Sympathisanten verbunden ist. Eigentlich liegt die Vermutung nahe, dass die *sayfīs*, die Schwertbrüder, eine Art Kampfgemeinschaft bildeten und in den heiligen Krieg, den *ǧihād*, zogen. Allerdings fehlen in den Quellen Angaben, die diese Vermutung explizit bestätigen.

Bei dieser Gelegenheit soll ausserdem auf ein persisches *Futuwwat-nāma* von Naǧm ad-Dīn Zarkūb-i Tabrizī (14. Jh.)[252] hingewiesen werden. Diese Schrift ist wohl im Umfeld der *Aḫī*-Bünde entstanden.[253] Der Text fügt zwischen den *sayfīs* und den *qawlīs* mit den *šurbīs* (von arabisch *šariba*, Verbalnomen *šurb*, „trinken") eine dritte Klasse von Mitgliedern ein. Es handelt sich bei ihnen um jene Bundesgenossen, die den Initiationstrunk aus dem Becher der *Futuwwa* (*ka's al-futuwwa*) zu sich genommen haben. Die Klasse der *šurbīs* übrigens ist auch von den Zünften (*ṣinf*, Pl. *aṣnāf*) bekannt, von denen später noch die Rede gehen wird.[254]

Die *Aḫī*-Bünde in Anatolien sind auch dank den Darstellungen in Ibn Baṭṭūṭas (703–770 oder 779/1304–1368 oder 1377) Reiseberichten gut bekannt.[255] Dieser Weltreisende aus dem Maghreb hat Anatolien von Aleppo her kommend nach 730/1330 durchquert. Er lobt in seiner Darstellung die gastfreundliche Aufnahme in den höchsten Tönen, die er bei den *aḫīs* gefunden hatte. Diese Bünde hatten es sich zur Pflicht gemacht, Fremde zu empfangen. Auch Ibn Baṭṭūṭas Ausführungen lässt sich entnehmen, dass sich in diesen Gruppierungen junge, unverheiratete Männer aus dem Handwerkstand zusammenschlossen. Die Vorsteher dieser Gruppierungen wurden *aḫī* genannt und übten lokal oft bedeutenden Einfluss aus.

Ibn Baṭṭūṭa charakterisiert die *aḫīs* als edel gesinnt, selbstlos, mitleidvoll und einfühlsam. Er ist u. a. in Antalya, Konya, Niğde, Akseray, Sivas und Bursa in ihre *zāwiyas* eingeladen worden. In der Stadt Ladik kam es zwischen zwei *Aḫī*-Gruppierungen, nämlich jener des Aḫī Sinān und jener des Aḫī Ṭūmān sogar zu Auseinandersetzungen darüber, wer den berühmten Reisenden zuerst bewirten und beherbergen dürfe.[256] In Konya wiederum kam Ibn Baṭṭūṭa in der *zāwiya* des örtlichen *qāḍī* unter, der als *aḫī* bezeichnet wird und eine grosse Zahl von Anhängern hatte. Auch Ibn Baṭṭūṭa macht darauf aufmerksam, dass die *aḫīs* in gewissen Städten politische Macht ausübten.[257] Da in Akseray und Niğde kein Īlḫāniden-Prinz vor Ort

250 Der Ausdruck könnte sich gemäss F. Taeschner von arabisch *faqīḥ* ableiten (vgl. vorangehende Anm.).

251 Taeschner, Gemeinschaftsbildende Idee 147.

252 Die *nisba* Tabrīzī weist darauf hin, dass dieser Verfasser aus Tabriz und damit aus dem Städtedreieck stammt, auf das hier bereits mehrfach hingewiesen worden ist.

253 Zu Naǧm ad-Dīn Zarkūb-i Tabrīzī und seinem Werk siehe jetzt auch Ohlander, The *Futuwwat-nāma* of Najm al-Dīn Zarkūb of Tabriz.

254 Zu den Zünften vgl. Kapitel 3.2.3.

255 Zu Ibn Baṭṭūṭa vgl. Waines, Ibn Baṭṭūṭa, in *EI*³. Vgl. zu den weiteren Ausführungen auch Breebaart, *Development* 111 f.

Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 289–298, stellt die relevanten Passagen zusammen. Siehe auch Ibn Baṭṭūṭa, *Riḥla* 285–322 (= *The travels of Ibn Baṭṭuṭa*; Bayrūt, Dār Bayrūt, 1980); französische Übersetzung mit arabischem Text: Defrémery und Sanguinetti, *Voyages d'Ibn Batoutah* II, 254–354, englische Übersetzung von Gibb, *Ibn Battuta* 123–141.

256 Vgl. Defrémery und Sanguinetti, *Voyages d'Ibn Battūtah* II, 273.

257 Breebaart, *Development* 112.

war, kümmerten sich die *aḫīs* um die Verwaltung der lokalen Angelegenheiten und die Aufrechterhaltung eines geordneten Alltags. Gemäss Ibn Baṭṭūṭa verwaltete ein gewisser Aḫī Ǧārūq die Stadt Niğde.[258]

Der maghrebinische Weltreisende beschreibt ausserdem, dass die *aḫīs* in Anatolien jeweils einer Gruppe von Handwerkern und jungen, ledigen Männern vorstanden. Sie gingen bis zur Zeit des Nachmittagsgebets ihrem Tagwerk nach. Sie versammelten sich danach in ihrer *zāwiya*, wo sie ihre Tageseinkünfte ihrem *aḫī* übergaben.[259] Mit diesem Betrag wurden Lebensmittel gekauft und das gemeinsame Essen der *Aḫī*-Gruppierung zubereitet. Ibn Baṭṭūṭa hatte mehrfach die Gelegenheit, an diesen Mahlzeiten teilzunehmen. Nach dem Essen machten die *aḫīs* Musik, diskutierten miteinander oder praktizierten den *samāʿ*. Das Zusammensein zog sich oft bis weit in die Nacht hinein.[260]

Aus den schriftlichen Quellen geht überdies hervor, dass diese *zāwiyas* häufig mit Matten und Teppichen ausgelegt waren. Auch waren Öllampen zur Beleuchtung aufgestellt, um die sich besondere Diener kümmerten. Die *aḫī-fityān* trugen gemäss Ibn Baṭṭūṭa lange Kleidung und Stiefel. An ihrem Gurt hing ein Schwert oder ein grosses Messer. Ibn Baṭṭūṭa beschreibt auch ihre Kopfbedeckung, *qalansuwa* genannt. Sie trugen *Futuwwa*-Kleidung (*libās al-futuwwa*), wie Ibn Baṭṭūṭa festhält.[261]

Diese Beobachtungen Ibn Baṭṭūṭas werden durch die umfangreiche Literatur bestätigt, die im 7.–8./13.–14. Jh. im Umfeld der *Aḫī-fityān* entstand. Ibn Baṭṭūṭas Darstellung bedarf insofern einer Korrektur, als nur ein Teil der *aḫīs* auch wirklich ledig war. Die Quellen enthalten vielfach Hinweise auf eigentliche *Aḫī*-Familien, deren Angehörige über mehrere Generationen in die *libās al-futuwwa*, die *Futuwwa*-Kleidung, eingekleidet worden waren. Die *aḫīs* übten nicht ein bestimmtes Gewerbe oder eine bestimmte Handelstätigkeit aus. *Qāḍīs*, reiche Händler, Handwerker ebenso wie Emire, *Madrasa*-Lehrer und Mystiker waren in *Aḫī*-Bünden häufig vertreten. Sie sind die Vorsteher (*muqaddam*) der lokalen *fityān*, die sich zu einem grossen Teil unter den Handwerkern und den Kleinhändlern rekrutierten.[262]

Aus Ankara sind Beispiele von vornehmen *Aḫī*-Familien bekannt, die in diesen Männerbünden über mehrere Generationen eine führende Stellung innehatten. Anhand von *Waqf*-Dokumenten und Inschriften an Gebäuden und auf Gräbern lässt sich belegen, dass in Ankara unter den vornehmen *Aḫīs* die Familie des Aḫī Ḥusām ad-Dīn (gest. 695/1296) eine bedeutende Rolle spielte. Die ortsansässigen *aḫīs* hatten auch in Konya, Sivas, Tokat, Kayseri etc. eine wichtige Stellung als Stifter von Schulen (*madrasa*), Moscheen, Waisenhäuser und Spitälern inne.[263]

Ankara war am Anfang des 14. Jh. zwar formell Teil des Īlḫāniden-Reichs. Dies wird auch durch eine Inschrift bestätigt, die der Īlḫān Abū Saʿīd 1333 an der Burg von Ankara hatte anbringen lassen.

258 Vgl. Defrémery und Sanguinetti, *Voyages d'Ibn Battūtah* II, 287.

259 Die *Futuwwa*- und *Aḫī*-Gruppierungen legen grossen Wert darauf, dass ihre Mitglieder ihren Lebensunterhalt aus eigenen Anstrengungen bestreiten. Diese Bestimmung richtet sich implizit gegen die Angehörigen von Derwischbünden, die im Vertrauen auf Gott (*tawakkul ʿalā* [*A*]*llāh*) durch die islamischen Lande zogen. Diese Wanderderwische stellten eine Landplage dar, sassen sie doch einfach der arbeitenden Bevölkerung auf der Tasche. Vgl. Breebaart, *Development* 167; Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 288 (bei Ibn Baṭṭūṭa; auch bei Defrémery und Sanguinetti, *Voyages d'Ibn Battūtah* II, 261); Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 460–463, v. a. 460 (Abschnitt aus 'Alā' ud-Dīn ar-Raḍawīs *Miftāḥ ad-daqā'iq*: „5. Abschnitt. Berufsmoral des Handwerkers und Kaufmanns"; 460: „Geschichten über die Verdienstlichkeit des Lebenserwerbs aus dem Erlös von Arbeit der eigenen Hände").

260 Vgl. Defrémery und Sanguinetti, *Voyages d'Ibn Battūtah* II, 261 f.

261 Vgl. Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 290 (Stellen bei Ibn Baṭṭūṭa: vgl. Defrémery und Sanguinetti, *Voyages d'Ibn Battūtah* II, 263–265).

262 Breebaart, *Development* 114.

263 Vgl. Taeschner, Beiträge zur Geschichte der Akhīs in Anatolien 37. Siehe ausserdem Breebaart, *Development* 114.

Nach Abū Saʿīds Tod (1335)[264] ging Ankara zwar *de iure* an die Sultane von Sivas über. *De facto* aber war Ankara eigenständig. Eine *Aḫī*-Familie dürfte zu jener Zeit eine bedeutende Rolle im gesellschaftlichen Leben der Stadt gespielt und sozusagen eine fürstliche Stellung eingenommen haben. Diese *Aḫīs* von Ankara bezeichneten sich selbst als Gross-Aḫīs (*aḫī muʿaẓẓam*). Sie liessen in der Stadt u. a. die Arslanhane-Moschee errichten, wie sich anhand von Inschriften belegen lässt. Sie untermauerten dadurch ihre Stellung als reiche Herren in der Stadt.

Der osmanische Sulṭān Murād I. (gest. 791/1389) nahm Ankara nach seinem Sieg im Jahr 1361 aus den Händen der *Aḫīs* entgegen. F. Taeschner ging überdies Berichten nach, wonach sich Murād I. nach der Eroberung der Stadt von einem *aḫī* gürten liess. Eine Stiftungsurkunde aus dem Jahr 767/1366 legt sogar nahe, dass Murād I. nach der Eroberung Ankaras selbst Mitglied des dortigen *Aḫī*-Bunds geworden ist.[265] Murād soll danach seinerseits die Gürtung an Aḫī Mūsā vollzogen und dabei jenen Gürtel benutzt haben, der bei seiner eigenen Aufnahme in den *Aḫī*-Bund verwendet worden war.[266]

Unter Bāyazid Yildirim (gest. 804/1403) waren die Aḫīs in Ankara mit den lokalen osmanischen Machthabern derart unzufrieden, dass sie einen zwanzigtägigen Generalstreik organisierten und die Bevölkerung aufforderten, zu den Waffen zu greifen. Im Jahr 826/1423 wiederum rückte Muṣṭafā, der Sohn von Sulṭān Meḥmed, gegen seinen Bruder Murād II. vor, der sich in Bursa aufhielt. Die Bevölkerung der Stadt sandte zwei Aḫīs, nämlich Aḫī Yaʿqūb und Aḫī Qādim, zu Verhandlungen mit dem heranziehenden Muṣṭafā aus, um die drohende Belagerung der Stadt abzuwenden. Diese Bemühungen stellen allerdings das letzte Beispiel dar, anhand dem sich der Einfluss der Aḫīs auf das politische Geschehen illustrieren lässt.[267]

Ähnliche Entwicklungen lassen sich auch in Iran aufzeigen.[268] F. Taeschner jedenfalls macht auf einen Mann aufmerksam, der einfach Aḫiǧūq („Achilein“) geheissen wurde. Er konnte in Tabriz und in Aserbaidschan drei Jahre lang (758–760/1357–1359) die Herrschaft ausüben. Damals waren die Īlḫāniden in der Region nur noch nominell an der Macht und hatten eine effiziente Kontrolle über das Gebiet nach Abū Saʿīds Tod (1335) eingebüsst. Als der Ǧalāyiride Uways die Macht übernahm, büsste dieser Aḫiǧūq allerdings jeglichen Einfluss wieder ein.[269] *Aḫīs* hielten sich damals ausserdem in Ardabil auf, wo der Derwischorden der Ṣafawiyya im Aufstieg begriffen war.[270]

Das *Aḫītum* konnte sich in Anatolien gut entwickeln, solange das Reich der Rūm-Seldschuken in Konya vor sich hinserbelte. Als aber die Osmanen an Macht gewannen und die einstigen *Beylik*-Staaten in Kleinasien in ihr Reich integrierten, verloren die *Aḫīs* ihren Einfluss zunehmend.[271] Danach lassen sich nur noch vereinzelt Belege für eine wichtige Rolle der *Aḫīs* in Anatolien feststellen. Die Hintergründe für diesen Bedeutungsschwund sind nicht restlos geklärt. Vieles spricht aber dafür, dass im aufsteigenden Osmanenstaat mit seinem starken Verwaltungsapparat kaum noch Platz für männerbündlerisch organisierte Gruppierungen war, die immer wieder eigene Machtansprüche geltend machten.

264 Abū Saʿīd war der letzte Īlḫāniden-Herrscher.

265 Siehe auch Taeschner, Murad I.

266 Vgl. dazu Taeschner, Murād I. 23–28. Es gibt allerdings Hinweise, die die Authentizität der entsprechenden Dokumente in Frage stellen; siehe dazu Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 405 mit Anm. 3 (S. 632). Siehe auch Breebaart, *Development* 115.

267 Breebaart, *Development* 115.

268 Die folgenden Ausführungen stützen sich auf Taeschner, Gemeinschaftsbildende Idee 151. Zur Ergänzung sei darauf hingewiesen, dass sich auch J. Pfeiffer in jüngeren Untersuchungen mit derartigen Entwicklungen in Ost-Anatolien und Tabriz befasste; vgl. Pfeiffer, Confessional ambiguity vs. confessional polarization.

269 F. Taeschner behandelt diesen Aḫiǧūq ausführlicher in seinem Aufsatz: Der Achidschuk von Tebriz; vgl. auch Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 234.

270 Zur Präsenz von *Aḫīs* in Ardabil vgl. Gronke, *Derwische* 90 f.

271 Siehe dazu Taeschner, Gemeinschaftsbildende Idee 148 f.

Die *Futuwwa*- und *Aḫī*-Bewegungen und ihre Vorstellungen waren lange nur aufgrund der Berichte Ibn Baṭṭūṭas bekannt. Inzwischen ist dazu eine deutlich breitere Literatur greifbar, die hier jedoch nicht *in extenso* vorgestellt werden kann.[272] Diese Werke beschreiben die im Umfeld der *aḫī-fityān* in Anatolien gepflegten Rituale und Glaubensvorstellungen.[273]

Es kann einerseits auf ein mystisch-didaktisches Gedicht des Gülşehrī in osmanischer Sprache hingewiesen werden, das 717/1317 beendet wurde und in einem Kapitel auf die *Futuwwa* eingeht.[274] Die beiden bedeutendsten Werke zur *Aḫī-Futuwwa* sind jedoch erstens Yaḥyā b. Ḫalīl Çobans, auch Burġāzī genannt, *Futuvvet-nāme*.[275] Beim zweiten wichtigen Text handelt es sich um Nāṣirīs *Futuvvet-nāme*, das 689/1290 beendet wurde und in Ostanatolien entstanden sein dürfte.[276]

Nāṣirīs *Futuvvet-nāme* ist sufischen Wertvorstellungen verpflichtet.[277] Nāṣirī betrachtet die *šarīʿa* als Grundlage der *futuwwa*. Von der *šarīʿa* aus führen zwei Wege zum Thron Gottes, nämlich die *ṭarīqa* und die *ḥaqīqa*. *Šarīʿa, ṭarīqa* und *ḥaqīqa* stellen drei Etappen auf dem Weg zur Vereinigung mit Gott dar. In Nāṣirīs Aufzählung fehlt mit der *maʿrifa* das vierte Element, das üblicherweise die soeben aufgezählte Dreiheit ergänzt. Die *šarīʿa* stellt jene Stufe dar, auf der der *murīd* zum strikten Einhalten der rituellen und *šarīʿa*-rechtlichen Pflichten aufgefordert ist. Auf der *Ṭarīqa*-Stufe betritt der *murīd* den mystischen Pfad im eigentlichen Sinn. Er gibt äussere zugunsten innerer Frömmigkeit auf und erreicht die Stufe der *maʿrifa*. Auf dieser höchsten Stufen der *maʿrifa* (Gnosis) nimmt der Sufi Gott in allen erschaffenen Dingen wahr.

Nāṣirī integriert die *futuwwa* in die soeben aufgezählten Stufen von *šarīʿa, ṭarīqa, ḥaqīqa* und *maʿrifa*, indem er sie als Teil der *ṭarīqa* versteht.[278] Seine Sichtweise ist letztlich ein Echo von Suhrawardīs *Risālat al-Futuwwa*.[279] Auch gemäss Suhrawardīs Perspektive ist die *futuwwa* Teil der *ṭarīqa*.[280] Als Teil der *ṭarīqa* steht die *futuwwa* zwischen *šarīʿa* und *ḥaqīqa*. Die *futuwwa* stellt damit in Sufi-Kreisen ein Stadium dar, das auch für jene zugänglich ist, die für das Erreichen des eigentlichen Ziels, nämlich der mystischen Vereinigung mit Gott, zu schwach sind.

Neben organisatorischen Fragen gehen Nāṣirī und Burġāzī auf jene ethischen Grundregeln ein, die die Angehörigen eines *Aḫī*-Bunds zu befolgen haben.[281] Sie erwähnen, dass die *aḫīs* sechs Gebote einhalten. Sie bestehen darin, drei Dinge zu schliessen und drei zu öffnen. Der *aḫī* ist verpflichtet, sein Gesicht zu öffnen (als Zeichen für Freundlichkeit), seine Tür offen zu halten (Gastfreundschaft) und sein Tischtuch auszubreiten (Grosszügigkeit). Anderseits muss der *aḫī* drei Dinge geschlossen halten. Es sind dies a. seine Augen, damit er nichts Unerlaubtes sieht; b. seine Zunge, damit er niemanden beleidigt oder betrügt; und c. den Gürtel seiner Hosen (*šalwār*), damit er sich unmoralischer Handlungen enthält und keusch bleibt. Die soeben aufgezählten sechs Gebote werden in den meisten *Futuwwa*-Werken aufgezählt. Suhrawardī führt in seiner *Risālat al-Futuwwa* eine modifizierte Liste an, die sechs innere (*bāṭin*) und sechs äussere (*ẓāhir*) Prinzipien umfasst.[282]

272 Zur Sekundärliteratur über die *Futuwwa*- und *Aḫī*-Bünde vgl. bereits Anm. 193.

273 Breebaart, *Development* 116.

274 Siehe zu diesem Text Taeschner, Das Futuvvetkapitel in Gülšehris altosmanischer Bearbeitung von ʿAṭṭārs *Manṭiq uṭ-ṭayr*. Siehe dazu auch Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 286 f., 313–318, 402.

275 Zu Autor und Text vgl. Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 302–307, 309–311, 319–393. Siehe ausserdem Breebaart, *Development* 116 (Anm. 19).

276 Zu Autor und Text vgl. Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 307–313 und 394–401. Siehe ausserdem Breebaart, *Development* 116 (Anm. 20).

277 Breebaart, *Development* 117.

278 Breebaart, *Development* 118.

279 Vgl. zu Abū Ḥafṣ ʿUmar as-Suhrawardī bei Anm. 223 f. und 235 und Kapitel 3.1.7, bei Anm. 174–185.

280 Breebaart, *Development* 118; Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 245 f.

281 Breebaart, *Development* 120.

282 Vgl. die Übersicht bei Breebaart, *Development* 120 f.: a. bei den sechs innern Prinzipien handelt es sich um Grosszügigkeit, Demut, Grossherzigkeit, Bereitschaft zum Verzeihen, Widerstehen vor den sinnlichen Gelüsten und Erwachen aus der Trunkenheit der Illusionen.

Nāṣirī weist in seiner Aufzählung der Qualitäten der *aḫīs* auf die Bedeutung von Grosszügigkeit, Keuschheit, Kameradschaft und Zurückhaltung hin. Von besonderer Wichtigkeit ist, dass Nāṣirī die Angehörigen von *Aḫī*-Bünden auch verpflichtet, für ihren eigenen Lebensunterhalt aufzukommen und einem Broterwerb nachzugehen.[283] Burġāzī unterstreicht diese Verpflichtung ebenso. Er ergänzt sie um den Hinweis, dass ein *aḫī* nie mehr als achtzehn Dirham für sich selbst zurückbehalten darf. Er ist gehalten, den übersteigenden Betrag zugunsten von Bedürftigen auszugeben. Die *aḫīs* traten in der Tat als Wohltäter in ihrer Stadt in Erscheinung. Dies kam nicht zuletzt darin zum Ausdruck, dass sie zahlreiche gemeinnützige Stiftungen (*waqf*) errichteten.[284]

Die Verpflichtung des *aḫī*, einem Broterwerb nachzugehen, dürfte eine indirekte Reaktion auf die zu jener Zeit im Vertrauen auf Gott (*tawakkul ʿalā Allāh*) in grosser Zahl umherziehenden Wanderderwische sein.[285] Sie bringt eine Einstellung zum Ausdruck, die sich auch am Beispiel der Propheten orientiert. David verdiente seinen Lebensunterhalt als Waffenschmied. Sein Sohn Salomon wiederum war als Korbflechter tätig.[286] Aus dieser Verpflichtung ergibt sich ebenso, dass nicht Mitglied eines *Aḫī*-Bunds werden kann, wer keinen Beruf ausübt. Auch sind nicht alle Tätigkeiten akzeptiert. Grundsätzlich sind die Ungläubigen (*kāfir*) und die Heuchler (*munāfiq*) aus der *Futuwwa-ṭarīqa* ausgeschlossen.[287] Auch Wahrsager (*kāhin*), Säufer, Badangestellte, Marktschreier, Weber, Metzger, Chirurgen, Jäger, Steuereintreiber und Lebensmittel-Spekulanten sind nicht zur Aufnahme in die Gemeinschaft der *aḫīs* zugelassen.[288] Bei der Einordnung von Nāṣirīs Darstellung ist dem Umstand Rechnung zu tragen, dass er ein Idealbild der *Aḫī*-Bünde entwirft. Es kann somit nicht ausgeschlossen werden, dass die gelebte Realität anders aussah. Allerdings fehlen dazu bis anhin verlässliche Angaben. Aus Nāṣirīs Ausführungen lässt sich aber ableiten, dass die *futuwwa* im Fall eines ernsthaften Verstosses gegen die islamische Moral (Diebstahl, Ehebruch, Sodomie, Weintrinken etc.) verwirkt ist. Ein Ausschlussgrund besteht auch, wenn jemand gegen die erwähnten sechs *Futuwwa*-Pflichten verstösst.[289]

Die vorangehenden Ausführungen zeigten auf, dass das Aḫītum in Anatolien gerade im 14. Jh. seine Blüte erlebte. In Iran lassen sich zu derselben Zeit ähnliche Entwicklungen beobachten, wie F. Taeschner mit Verweis auf den persischen Sufi-Šayḫ und Heiligen Amīr Sayyid ʿAlī b. Šihāb ud-Dīn Hamadānī (714–786/1314–1384) aufzeigte, der eine *Risāla-i futūwatiyya* verfasst hat und auch

Bei den sechs äussern Prinzipien handelt es sich um sechs Dinge, die verschlossen sein sollen, nämlich: die Hosen (*šalwār*, als Zeichen der Keuschheit), der Bauch (Enthaltsamkeit von verbotenem Essen), die Zunge, die Hände und Füsse (um niemanden zu schlagen oder zu verletzen) und schliesslich das Tor des Geizes und weltlicher Ziele.

Vgl. für weitere Ausführungen Taeschner, *Gülschehris Methnevī auf Achi Evran* 73; siehe ebenso Breebaart, *Development* 121.

283 Breebaart, *Development* 122.

284 Vgl. zur Institution des *waqf*: Meier, Waḳf, in *EI²*.

285 Vgl. bereits Anm. 259 und Kapitel 3.1.4 (bei Anm. 138). Zum *tawakkul* vgl. Lewisohn, Tawakkul, in *EI²*; Reinert, *Die Lehre vom* tawakkul.

286 David und Salomon gelten im Islam als Propheten. Zur Tätigkeit Salomons als Korbflechter vgl. Nünlist, *Dämonenglaube* 433. Siehe auch Nāṣirī, *Futuvvet-nāme* 321–322, in *Iktisat Fakültesi Mecmuası*, Istanbul University, 11 (1949–1950).

287 Für die folgende Zusammenstellung der Ausschlussgründe vgl. Breebaart, *Development* 122. Siehe auch Nāṣirī, *Futuvvet-nāme* 316–317.

288 Ungläubige, Heuchler, Wahrsager und Säufer werden ausgeschlossen, da sie gegen fundamentale Bestimmungen des Islams verstossen. Badangestellte sind der Aufnahme in *Futuwwa*-Bünde unwürdig, da der *ḥammām* grundsätzlich als schmutzig gilt. Herolde wiederum wurden als nicht vertrauenswürdig angesehen. Metzger, Quacksalber und Jäger kamen bei ihrer Tätigkeit mit unreinem Blut in Kontakt und galten überhaupt als grausam. Zumindest Nāṣirī schliesst die Weber von der *futuwwa* aus und wirft ihnen Betrug vor. Weber hatten im Orient allgemein einen schlechten Ruf. Allerdings gibt es auch Beispiele dafür, dass Weber in die *Aḫī*-Bünde Aufnahme finden konnten; vgl. Breebaart, *Development* 123 (mit Anm. 29).

289 Vgl. oben bei Anm. 281–282.

einfach ʿAlī II. (ʿAlī-i duwwum) genannt wird.[290] Die Schrift ist wichtig, da sie *futuwwa* und *taṣawwuf* miteinander gleichsetzt und den *futuwwatdār*, den „Inhaber von *futuwwa*", als *aḫī* bezeichnet. Für die geographische Einordnung dieses Heiligen ist von Bedeutung, dass er angibt, Aḫī Ṭūṭī ʿAlīšāhī al-Ḫuttalānī sei sein Lehrmeister in der *Futuwwa* gewesen. Aufgrund seiner *nisba* lässt sich dieser *aḫī* mit der Region Ḫuttalān am oberen Amū Daryā in Verbindung bringen, die im äussersten Nordosten des persischen Sprachgebiets liegt. Dies war ʿAlī Hamadānīs Wahlheimat, wo er auch starb.

Burġāzī ergänzt Nāṣirīs Angaben, indem er den idealen *fatā* als grosszügigen und bescheidenen Mann beschreibt, der von seinem eigenen Erwerbseinkommen lebt. Er hält seine rituellen Pflichten ein und unterstützt die Armen, Schwachen und Bedürftigen. Es sind die Qualitäten Frömmigkeit, reine Gesinnung, Bescheidenheit und Treue, die den *aḫī* auszeichnen. Burġāzī warnt den *aḫī* auch davor, bei den mächtigen Herrschern vorzusprechen. Diese würden sich den Lebensfreuden hingeben und seien innerlich verdorben.[291] Burġāzī erwähnt ausserdem zahllose Anstandsregeln (*adab*, Pl. *ādāb*), die der *aḫī* einhalten muss und sein soziales und sittliches Verhalten bestimmen. Diese *ādāb* können sich z. B. auf das Essen beziehen und stellen eine Erweiterung der *šarīʿa*-rechtlichen Bestimmungen dar.[292] Man darf während des Essens weder spucken noch sich schneuzen. Niemand darf sich erheben, während andere noch am Essen sind. Auch ist es verpönt, zugleich zu essen und zu trinken. Das Essen selbst ist mit Respekt zu behandeln. Nach der Mahlzeit wiederum soll man seine Hände waschen. Dabei wird auch bestimmt, wie man den gereichten Wasserkrug zu halten hat. Ausserdem sind gemäss Burġāzī die *Fātiḥa* und Gebete auf ʿAlī b. Abī Ṭālib, Ḥasan, Ḥusayn, Abū Muslim,[293] den *pādišāh* und weitere Personen[294] zu rezitieren.[295]

Ebenso wie fürs Essen bestehen auch für zahlreiche weitere Alltagssituationen Verhaltensregeln (*ādāb*).[296] Sie beziehen sich z. B. aufs Reden. Es darf nicht zu laut sein, man soll nicht herumschauen, nicht gestikulieren und immer die Höflichkeitsform verwenden. Auch das Gehen auf der Strasse, das Betreten eines Hauses, der Handel im Bazar, das Ausziehen der Schuhe oder der Besuch von Kranken: all diese Tätigkeiten werden, oft bis ins kleinste Detail, durch *Adab*-Regeln vorgegeben. Gemäss Burġāzī gibt es insgesamt 124 *Adab*-Regeln. Diese Zahl lehnt sich an die 124'000 Propheten an. Der *aḫī* hat diese Bestimmungen strikt einzuhalten. Allerdings bestehen für den *šayḫ* noch zusätzliche Regeln, insgesamt 740. Burġāzī präzisiert sie allerdings nicht.

Die vorangehenden Ausführungen haben die grundlegenden Werte der *Aḫī*-Bünde anhand der Standpunkte Nāṣirīs und Burġāzīs vorgestellt. Bei dieser Gelegenheit soll darauf hingewiesen werden, dass F. Taeschner auch weitere Texte aus dem Umfeld der *Futuwwa*- und *Aḫī*-Bünde in deutscher Sprache zugänglich gemacht hat.[297] Es

290 Siehe dazu Taeschner, Gemeinschaftsbildende Idee 148 f.

291 Breebaart, *Development* 132 f.

292 Gemäss der *šarīʿa* muss die Nahrung rein sein. Auch verlangt die *sunna* das Aussprechen der Formel *bismillāh* vor und *al-ḥamdu li-llāh* nach dem Essen. Die *sunna* bestimmt zusätzlich, dass man nicht aus der Mitte der Schüssel, sondern vom Rand essen soll.

293 Für die zunehmende Bedeutung der Verehrung von Respektspersonen aus der Schia im Umfeld von *Futuwwa*- und *Aḫī*-Bünden siehe Yildirim, Shiʿitization; siehe zur Frage auch Kapitel 3.3 „Alid loyalty". Breebaart, *op. cit.* 135 (Anm. 42), hält allerdings fest, dass es sich bei Burġāzīs *Futuvvet-nāme* um einen Text handle, der noch klar sunnitisch ausgerichtet sei.

294 Breebaart, *Development* 135.

295 Die *Futuwwa*-Werke enthalten zumeist Angaben, die auch das korrekte Verhalten in weiteren Alltagssituationen regeln, wie ein Blick in die Inhaltsverzeichnisse dieser Texte aufzeigt; vgl. Kāšifī, *Futuwwat-nāma-i Sulṭāni* 205–272: Bāb-i panǧum: Dar ādāb-i ahl-i ṭarīqat.

296 Vgl. Breebaart, *Development* 135–137, die sich auf Burġāzī stützt.

297 Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften*.

sei hier aufmerksam gemacht auf Ḥusayn Wāʿiẓ Kāšifīs (gest. 1504) *Futuwwat-nāma-i sulṭānī* in persischer Sprache. Kāšifī hatte am Ende der Timuridenzeit in Herat gelebt.[298] H. Corbin und M. Sarraf haben zusätzliche *Futuwwa*-Texte in persischer Sprache erschlossen.[299] Ausserdem hat sich M.Ǧ. Maḥǧūb wiederholt mit der *Futuwwa*-Bewegung, gerade auch in iranischen Kontexten, befasst.[300] R. Goshgarian macht sodann darauf aufmerksam, dass Männerbünde von der Art der *Futuwwa*- und *Aḫī*-Bewegung im 14. und 15. Jh. ebenso im grundsätzlich christlichen Armenien bezeugt sind.[301]

Die *Aḫī*-Bünde büssten ihren Einfluss in Anatolien mit dem Aufstieg der zunehmend zentralistisch ausgerichteten Staatsgebilde der Osmanen und Safawiden ein.[302] Dies bedeutet allerdings nicht, dass ihre Wertvorstellungen sang- und klanglos verschwanden. Es kann an dieser Stelle auf Šāh Ismāʿīl I. hingewiesen werden, mit dem die Dynastie der Safawiden in Tabriz auch die weltliche Macht übernahm. Er hat unter dem *taḫalluṣ Ḫaṭāʾī* einen *Dīwān* in azeri-türkischer Sprache verfasst.[303] Šāh Ismāʿīl nennt darin wiederholt die *aḫīs*, die *ġāzīs* und die *abdāls* seine Parteigänger.[304] Es ist zwar nicht restlos geklärt, wer mit den soeben angeführten Personenkreisen genau gemeint ist. Gewiss ist aber, dass unter den Qizilbāš – auf sie konnten sich die Safawiden bei ihrer Übernahme der weltlichen Macht im wesentlichen stützen – ähnliche Wertvorstellungen in Schwang waren wie in den *Futuwwa*- und *Aḫī*-Bünden.

Das *Aḫītum* verliert in Anatolien ab dem späten 14. Jh. an Bedeutung.[305] Dabei spielten die vier folgenden Faktoren eine wichtige Rolle[306]:

a. Es lassen sich zunehmend Fälle nachweisen, in denen der *Aḫī*-Titel vom Vater an den Sohn vererbt wird. Der Neuling hat sich also nicht durch besondere Verdienste auszuweisen. Burġāzī lehnt diese Vererbbarkeit des *Aḫī*-Rangs ab. Wenn der *Aḫī*-Rang erblich ist, wird persönliches Bestreben hinfällig. Dies läuft grundlegenden Prinzipien jeglichen *Futuwwa*-Verständnisses entgegen.
b. Führende *aḫīs* waren im Lauf der Zeit zu Vermögen gekommen. Dies war nicht mit der asketischen Grundeinstellung der *Aḫī*-Bünde vereinbar. Die Anzahl der wirklich reichen *aḫīs* lässt sich allerdings kaum abschätzen. Nur im Fall von Ankara, Konya und Sivas lässt sich ihr Einfluss auf die Politik belegen.
c. Vieles spricht dafür, dass die *Aḫī*-Bünde mit dem Erstarken der osmanischen Verwaltung an Bedeutung verloren. Zugleich ist allerdings festzuhalten, dass die Osmanen die lokalen Körperschaften zumeist anerkannten und kaum in ihre innern Angelegenheiten eingriffen.[307]
d. Letztlich könnte auch der zunehmende Einfluss der Derwischorden, allen voran der Mawlawiyya und der Bektāšiyya, den Bedeutungsschwund der *Aḫī*-Bünde in Anatolien beschleunigt haben.

298 Vgl. Subtelny, Kāšefī, Kamāl-al-Dīn Ḥosayn Wāʿeẓ, in *EIr*; Ridgeon, *Morals and mysticism* 92–122. Kāšifīs *Futuwwa*-Text wurde ins Englische übersetzt: Kāšifī, *The royal book of spiritual chivalry = Futūwat nāmah-yi sulṭānī*.

299 Ṣarrāf, *Rasāʾil-i ǧawānmardān: muštamil bar haft Futuwwat-nāma*.

300 Maḥǧūb, *Āʾīn-i ǧawānmardī, yā Futuwwat*; ders., Spiritual chivalry and early Persian Sufism; ders. Ǧawānmardī wa āʾyīn-i ān; bereits zitiert in Anm. 193.

301 Vgl. dazu Goshgarian, *Futuwwa* in thirteenth century Rūm and Armenia.

302 Siehe dazu Taeschner, Gemeinschaftsbildende Idee 151.

303 Zu Šāh Ismāʿīls bzw. Ḫaṭāʾīs *Dīwān* vgl. Savory und Karamustafa, Esmāʿīl I Ṣafawī, II. His poetry, in *EIr*.

304 So gemäss Taeschner, Gemeinschaftsbildende Idee 151.

305 Vgl. Breebaart, *Development* 141 f.

306 Die folgende Zusammenstellung stützt sich auf Breebaart, *Development* 142 f. D.A. Breebaart hält allerdings fest, dass sie nur auf Faktoren aufmerksam machen kann, die in diesem Prozess möglicherweise eine Rolle spielten. Zur Klärung der eigentlichen Zusammenhänge wären weitere Studien erforderlich.

307 Vgl. Breebaart, *Development* 142.

3.2.3 *Das Zunftwesen*

Die *Aḫī*-Bewegung verschwindet um die Mitte des 15. Jh. aus nicht wirklich geklärten Gründen.[308] Die *aḫīs* suchten vor dem Hintergrund der geänderten sozio-politischen Konstellationen einerseits Anschluss an Derwischgruppierungen, gerade auch an den Bektāšiyya-Orden. Ihre Tradition lebte anderseits im Zunftwesen weiter, das unter dem Begriff *ṣinf* (Pl. *aṣnāf*) bekannt ist.[309] Gerade die Zunft der Gerber pflegte das Brauchtum der *aḫīs* in modifizierter Form weiter.[310] In dieser Zunft spielte Aḫī Nāṣir ed-Dīn Evran aus Kırşehir eine wichtige Rolle, wie sich anhand eines Lobgedichts Gülšehrīs aufzeigen lässt.[311] Um diesen Aḫī Evran ranken sich zahlreiche Legenden.

Das Hauptwerk der türkischen Gilden hält den Stellenwert des *Aḫī*-Brauchtums in den späteren Vereinigungen von Handwerkern fest. Es handelt sich um Seyyid Meḥemmed b. Seyyid ʿAlāʾ ad-Dīn al-Ḥusaynī r-Raḍawīs *Futuvvet-nāme-i kabīr* (verfasst 1524).[312] Die weiteren Entwicklungen des Gildenwesens im Osmanischen Reich während des 16. und 17. Jh. werden hier nicht im Einzelnen untersucht. Für die vorliegenden Belange genügt eine Darstellung der Ausgangssituation.[313]

Vieles spricht dafür, dass das Gewerbe im islamischen Orient anders organisiert war als im christlichen Abendland. In orientalischen Städten hatten sich einzelne Gewerbezweige in der Regel in einem bestimmten Viertel oder entlang einer Gasse niedergelassen, während sich diese örtliche Konzentration im Westen derart ausgeprägt kaum beobachten lässt. Es fehlen zwar Quellenangaben, die klare Hinweise auf die Organisation der Zünfte z. B. in Anatolien in der Vormoderne und ihren allfälligen Bezug zu den *Futuwwa*-Bünden enthalten. Erst verhältnismässig spät lassen sich eigentliche Zunftschriften nachweisen (frühestens im 9./15. Jh.). Zu jener Zeit entwickelte sich das Osmanische Reich von einer Grossmacht zur Weltmacht. Gildenartige Organisationsformen des Gewerbes und des Handwerks sind zwar auch aus andern Gebieten des islamischen Kulturraums, z. B. aus Iran oder Ägypten, bekannt. Da das Zunftwesen im Osmanischen Reich aber dank F. Taeschners Untersuchungen am besten erschlossen ist, stellen es die weiteren Ausführungen in erster Linie anhand von osmanisch-türkischen Quellen vor.

Trotz der soeben formulierten Vorbehalte lässt sich feststellen, dass es sich beim Zunftschrifttum letztlich um *Futuwwa*-Literatur handelt. Diese Schriften enthalten kaum Angaben zur ökonomischen Situation der einzelnen Gewerbezweige, sondern äussern sich im wesentlichen zu deren Funktionieren als Männerbünde. Diese Texte sind vielfach als Katechismen aufgebaut und stellen jene Fragen zusammen, die dem Lehrling bei seiner Aufnahme in eine bestimmte Handwerksgilde vorgelegt werden. Diese Kataloge drehen sich um das in der jeweiligen Gilde relevante Brauchtum. Es ist bereits bekannt, dass sich hauptsächlich Handwerker in den *Aḫī*-Bünden organisiert hatten. Daraus lässt sich ableiten, dass auch in den Zünften Gedankengut und Brauchtum aus der *Futuwwa* – in oft modifizierter Form – überlebt hatte. Allerdings dürften unterschiedliche weitere Aspekte auf die Ausbildung der im Zunftwesen gepflegten Moralvorstellungen eingewirkt haben.

F. Taeschner betrachtet das *Grosse Futuvvet-nāme* von Seyyid Meḥemmed b. Seyyid ʿAlāʾ ad-

308 Vgl. Breebaart, *Development* 143; Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 405–423, v. a. 405 f.

309 Zum Zunftwesen im islamischen Orient besteht inzwischen eine umfassende Literatur, auf die im Lauf der weiteren Ausführungen noch einzugehen ist. Die folgende Darstellung stützt sich im wesentlichen aber erneut auf Taeschner, Gemeinschaftsbildende Idee 151–156. Man beachte zusätzlich Breebaart, The Fütüvvet-nāme-i kebīr. A manual on Turkish guilds; Kafadar, *Yeniçeri-esnaf relations*; Yi, *Guild dynamics*; Floor, Aṣnāf, in *EIr*.

310 Yildirim, Shīʿitisation 57, mit weiteren Quellenhinweisen in Anm. 25.

311 Zu Aḫī Evran siehe Taeschner, *Gülschehris Mesnevi auf Akhi Evran*. Siehe auch die weiteren Literaturhinweise bei Taeschner, Gemeinschaftsbildende Idee 150 (Anm. 1).

312 Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 407–417 und 424–549.

313 Für weiterführende Literatur zur Bedeutung der Handwerksgilden im Osmanischen Reich siehe Breebaart, *Development*, Kapitel 6: „The organisation, ritual and ethical ideals of the Turkish futūwah guilds", 145–224.

Dīn als zentrale Schrift des Zunftwesens. Der Text ist 931/1524 entstanden; sein genauer Titel lautet *Miftāḥ ad-daqā'iq fī bayān al-futuwwa wa-l-ḥaqā'iq*.[314] Seyyid Meḥemmed beschreibt darin die *Futuwwa*-Vorstellungen der Zünfte bis ins Detail. Ihre *Futuwwa*-Tradition unterscheidet sich von jener der *Aḫī*-Bünde insofern, als diese jüngeren Gruppierungen jetzt nicht mehr bloss drei (*Aḫī*-Bünde), sondern neun Grade kennen: Bei den ersten drei Graden handelt es sich um jene des *nāzil*, des *nīm-ṭarīq* und des *meyān-beste*. Es dürfte sich um die bei den Handwerkern bekannte Einteilung in Lehrling (*terbiye* oder *čiraq*), Geselle (*kalfa*) und Meister (*usta*) handeln, wobei diese Nomenklatur im *Futuvvet-nāme* fehlt. Bei den Graden 4–6 handelt es sich um jene, die im Aḫītum jenen des *naqīb* (Zeremonienmeister) entsprechen, in den Zünften aber auf drei Untergrade verteilt sind (Grade 4–6: 4. *bīšrevīš*: Gehilfe des *naqīb*; 5. *naqīb*; 6. Ober-*Naqīb: naqīb un-nuqabā'*). Die Grade 7–9 wiederum entsprechen jenem des Šayḫ bei den *aḫīs*. Es lässt sich die folgende Unterteilung feststellen: 7. Stellvertreter (*ḫalīfa*) des *šayḫ* (auch *aḫī* genannt); 8. *šayḫ* und 9. Ober-Šayḫ (*šayḫ aš-šuyūḫ*). Das *Futuvvet-nāme* nimmt zugleich eine Einteilung in drei Klassen vor und unterscheidet sich damit vom Aḫītum, das bloss zwei Klassen kennt. Es handelt sich um die Aufteilung in *qawlī, šürbī* und *seyfī*.[315]

Aus den Schriften zur Zunft-*Futuwwa* geht überdies hervor, dass der Novize, hier jeweils *nāzil* genannt, nicht nur einen Meister, einen Wegvater (*yol atası*), wählt. Ihm stehen bei den wichtigen Etappen des Eintritts in den Bund vielmehr auch zwei Wegbrüder (*yol kardeşleri*) zur Seite, bei denen es sich um fortgeschrittene Lehrlinge handelt.

Bei der Durchsicht des *Grossen Futuvvet-nāme* fällt ausserdem auf, dass es häufig einen zwölferschiitischen Hintergrund aufweist. Da das Werk am Anfang des 16. Jh. entstanden ist, ist dies nicht weiter erstaunlich. Zu jener Zeit war die Zwölferschia gerade in Iran erstarkt und daran, unter den Safawiden zur Staatsreligion zu werden. Diese imamitischen Vorstellungen haben vor den Reichsgrenzen nicht Halt gemacht, sondern sind auch auf osmanisches Gebiet übergesprungen. Die als Qizilbāš bekannt gewordenen turkmenischen Anhänger der Safawiden hatten Šāh Ismā'īls Auffassungen mit grosser Begeisterung aufgenommen und ihrem Vorsteher göttliche Verehrung entgegengebracht. Nachdem Selim I. Šāh Ismā'īl I. 1514 in der Schlacht von Čāldirān eine schwere Niederlage zugefügt hatte, wurden die Qizilbāš auf osmanischem Gebiet zwar heftig verfolgt. Sie waren aber in Anatolien dennoch weiterhin aktiv.[316]

F. Taeschner weist zur Kontextualisierung der damaligen Entwicklungen ausserdem darauf hin, dass Bālim Sulṭān dem Orden der Bektāšiyya am Anfang des 16. Jh. eine straffere Organisationsform verpasste. Die Bektāšiyya ist für ihre schia-nahen Vorstellungen bekannt.[317] F. Taeschner glaubt in Seyyid Meḥemmeds *Grossem Futuvvet-nāme* Berührungspunkte mit der Bektāšiyya feststellen zu können. Jedenfalls finden sich unterschiedliche, *terǧümān* genannte und bei den Feierlichkeiten der Zünfte rezitierten Sprüche einerseits bei Seyyid Meḥemmed verzeichnet. Sie lassen sich anderseits zugleich im *Kitāb Mir'āt ul-maqāṣid fī def' il-mefāsid* nachweisen, das von Seyyid Aḥmed Rif'at verfasst worden ist und Zeremonien der Bektāšiyya beschreibt.[318] Aus diesen Beobachtungen lassen sich Berührungspunkte zwischen der Zunft-*Futuwwa* und der Bektāšiyya ableiten.

314 Siehe Taeschner, Gemeinschaftsbildende Idee 152f. (mit präziseren Angaben in Anm. 1); siehe ausserdem Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 407–417 und 424–550 (Zusammenfassung).

315 Zu dieser Dreiteilung vgl. bereits oben bei Anm. 253–254.

316 Čāldiran liegt heute in der Provinz Van (Ost-Anatolien, Türkei). Zu dieser Schlacht siehe Kapitel 2.5 (bei Anm. 240 und 243f.). Gerade R. Yildirim würdigt diese Entwicklungen aber auch im Zusammenhang mit einer weitherum zu beobachtenden Loyalität gegenüber ʿAlī und den Seinen; vgl. Kapitel 3.3: „ʿAlid Loyalty".

317 Siehe zur Reorganisation des Derwischordens der Bektāšiyya unter Bālim Sulṭān ausführlicher Mélikoff, *Hadji Bektach. Un mythe et ses avatars* 154–161.

318 Diese Hinweise aus Taeschner, Gemeinschaftsbildende Idee 153. Zu Seyyid Aḥmed Rif'at und seinem Werk siehe auch Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 414.

Seyyid Meḥemmeds *Grosses Futuvvet-nāme* ist nur in wenigen Handschriften erhalten geblieben.[319] Allerdings lassen sich in zahllosen Bibliotheken kleinere Schriften nachweisen, die im Umfeld der Zünfte entstanden sind und bei denen es sich zumeist um Auszüge aus dem *Grosssen Futuvvet-nāme* handelt. Es lässt sich daraus schliessen, dass viele Zünfte anhand des *Grossen Futuvvet-nāme* für sie selbst verbindliche Schriften zusammengestellt haben. Der schiitische Charakter der Vorlage tritt in diesen kleineren Traktaten allerdings oft in den Hintergrund. Dies lässt sich damit erklären, dass die Sunna nach Selims I. Sieg in Čāldirān im Osmanischen Reich die Oberhand über die Schia gewann. Diese Feststellung trifft zumindest auf die offizielle Religionspolitik zu. Die arabischen *Futuwwa*-Traktate, die H. Thorning seinen frühen Untersuchungen dieser Literatur zugrunde gelegt hatte, greifen ebenso auf Seyyid Meḥemmeds *Grosses Futuvvet-nāme* zurück und sind zumeist als arabische Übersetzungen von Auszügen daraus aufgebaut.[320]

Seyyid Meḥemmeds *Grosses Futuvvet-nāme* hält die meisten Aspekte des in den Zünften gepflegten Brauchtums fest. Es gibt im Umfeld der Zünfte allerdings auch Traditionen, die direkt auf das Aḫītum zurückgehen. Diese Feststellung trifft auf die Zunft der Gerber und andere lederverarbeitende Berufsgattungen, z. B. die Sattler und Schuhmacher, zu. Sie brachten dem bereits zuvor erwähnten Aḫī Evran, dem Ortsheiligen von Kırşehir in Anatolien, grosse Verehrung entgegen. Er soll selbst Gerber gewesen und danach als Vorsteher (*pīr*) der Gerberzunft verehrt worden sein. Die Zunft der Gerber stützt sich nicht auf Seyyid Meḥemmeds *Grosses Futuvvet-nāme*, sondern greift auf Yaḥyā b. Ḫalīl al-Burġāzīs *Futuvvet-nāme* zurück, das bereits den Aḫīs als Bundesschrift gedient hatte.[321] Die meisten Handschriften dieses Texts aus dem Umfeld der Gerberzünfte sind allerdings um einen Nachtrag erweitert, der auf die neueren, jetzt aus Seyyid Meḥemmeds *Grossem Futuvvet-nāme* bekannten, *termini* aufmerksam macht. F. Taeschner leitet aus dieser Beobachtung ab, dass die Übertragung der Vorstellungen aus Seyyid Meḥemmeds *Futuvvet-nāme* auf das Aḫī-Brauchtum im Umfeld der Gerber stattgefunden hat. Die *Aḫī*-Tradition der Gerber beeinflusste aber zugleich auch andere Zünfte.

Diese Beeinflussung wurde durch die Organisation der Gerber begünstigt. Diese Zunft verfügte am Grab ihres Vorstehers Aḫī Evran in Kırşehir über ein klares Zentrum. Hier befand sich auch eine Tekke, deren Vorsteher Aḫī Bābā genannt wurde.[322] Er wurde als Nachkomme Aḫī Evrans angesehen und als Vorstand der Gerberzünfte im gesamten Osmanischen Reich verehrt.[323] Diese Feststellung trifft jedenfalls auf den türkischen Teil des Reichs (Anatolien, Rumelien, Bosnien und die Krim) zu. Der Einfluss dieses Aḫī Bābā reichte jedoch nicht bis in die arabischen Provinzen.

Für unsere Belange von Interesse ist, dass sich dieser Aḫī Bābā oder einer seiner Vertreter auf den Weg in die Provinzen machte und dort die Lehrlinge durch ein Gürtungsritual (*kuşak kuşatmasi*: Gürtung mit einem Gürtel) in die Zunft aufnahm. Da die Kandidaten für dieses Ritual auch Gebühren entrichten mussten, kam gerade die Zunft der Gerber zu einem gewissen Vermögen. Es gelang den Aḫī Bābās sogar, sich zusätzlich das Privileg der Gürtung in anderen Zünften zu sichern. Damit stieg natürlich auch ihre Machtstellung unter den Handwerkern im Osmanischen Reich. Diese Ent-

319 Taeschner, Gemeinschaftsbildende Idee 154; siehe ausserdem Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 407–417 und 424–549.

320 H. Thorning leistete einen wesentlichen Beitrag zur Erforschung der *Futuwwa*. Die Ergebnisse seiner Auseinandersetzungen sind veröffentlicht in Thorning, *Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens: auf Grund von Basṭ Madad et-Taufiq*.

321 Taeschner, Gemeinschaftsbildende Idee 154.

322 Zur Tekke der Gerberzunft in Kırşehir siehe den knappen Hinweis bei Taeschner, Legendenbildung um Achi Evran; beachte darin S. 61 (Anm. 2), wo Verweis auf Gordlevskij, Les derviches tourneurs de l'ordre d'Akhi Evran; französisches Referat dazu von Vajda, Les corps de métiers en Turquie; Taeschner, *Gülschehris Mesnevi auf Achi Evran* 1.

323 Vgl. dazu Taeschner, Akhī Baba, in *EI*^{2}.

wicklung führte dazu, dass Aḫī Evran zum *pīr* des gesamten osmanischen Zunftwesens aufstieg.

Unter diesen weiteren Zünften ist vielleicht auf jene der Barbiere besonders hinzuweisen, bei deren Vorsteher es sich um Salmān al-Fārisī (gest. angeblich 35/655 oder 36/656) handelt.[324] Dieser Salmān-i Fārisī, ebenso als Salmān-i Pāk bekannt, nimmt neben ʿAlī b. Abī Ṭālib einen zentralen Platz in den Zünften ein. Er zählte zu den persönlichen Freunden des Propheten und war sein Barbier. Auf diesen Salmān gehen die meisten Gewährsketten (*silsila*) der *Futuwwa*-Leute zurück. Seine Grabstätte liegt bei Ktesiphon (al-Madāʾin) und wird von den Schiiten gern besucht.[325]

Salmān al-Fārisī soll die Gürtung an 55 Zunftpatronen vorgenommen haben.[326] Diese Gürtungen (*šadd*) durch Salmān haben allerdings eine längere Vorgeschichte. Demnach soll der Erzengel Gabriel Muḥammad bei dessen Himmelfahrt (*miʿrāǧ*) gegürtet haben. Als Muḥammad später seine Abschiedswallfahrt unternahm, soll er seinerseits beim Ort Ġadīr Ḫumm die Gürtung an ʿAlī b. Abī Ṭālib vorgenommen haben. Er soll dabei denselben Gürtel benutzt haben, mit dem er anlässlich seiner Himmelfahrt von Gabriel gegürtet worden ist. Alī band darauf die Lenden von insgesamt 17 Zunfpatronen, die bei F. Taeschner zusammen mit ihren Tätigkeiten namentlich erwähnt werden.[327] ʿAlī band als erstes die Lenden Salmān al-Fārisīs. ʿAlī forderte Salmān darauf auf, seinerseits 55 Zunftpatrone zu gürten. F. Taeschner stellte auch die Namen dieser 55 Zunftpatrone und ihre Tätigkeiten zusammen.[328]

Die Zünfte waren für die osmanischen Sultane ausserdem von Bedeutung, da sie sie für Versorgungsaufgaben im Kriegsfall heranzogen.[329] Die Zünfte waren verpflichtet, dem Heer einerseits die benötigten Waren zu liefern. Sie wurden anderseits auch zur Rekrutierung zusätzlicher Soldaten herangezogen. Es gab überdies Zünfte, die direkt zur Heeresfolge verpflichtet waren. Das Zunftwesen stellte in der frühen Zeit für das Osmanische Reich auch die einzige Möglichkeit dar, das Bürgertum zu erfassen.[330] Bei Evliyā Čelebī finden sich Beschreibungen von gelegentlichen Aufzügen der Zünfte unter Murād IV. im Jahr 1048/1638.[331]

Es versteht sich von selbst, dass sich die *ʿulamāʾ* wiederholt an diesen Verhältnissen im Umfeld der Zünfte störten. Sie nahmen einerseits Anstoss an den schiitischen Vorstellungen, die gerade in Seyyid Meḥemmeds *Grossem Futuvvet-nāme* zum Ausdruck kamen. Ausserdem war ihnen der Kult ein Dorn im Auge, der sich unter den Gerbern um die Person von Aḫī Evran entwickelt hatte. Es ist u. a. Münīrī (Ibrāhīm b. Iskender) Belġrādī, der dieses Missbehagen der traditionalistisch orientierten Gelehrten in einem Werk mit dem Titel *Niṣāb ul-intisāb wa-ādāb ul-iktisāb* thematisierte. Er beleuchtet in dieser Schrift das Handwerker-

324 Vgl. zu ihm Levi Della Vida, Salmān al-Fārisī, in *EI²*.

325 Salmān ist ausserdem eine wichtige Gewährsperson in den *silsilas* vieler Sufi-Orden. In der *Ġulāt*-Schia nimmt er in der Abfolge der göttlichen Emanationen den zweiten Platz direkt hinter ʿAlī ein. Bei den Nuṣayriern gilt er als drittes Glied jener Trinität, die durch die Buchstabenfolge *ʿayn–mīm-sīn* dargestellt wird (*ʿayn* für ʿAlī; *mīm* für Muḥammad; *sīn* für Salmān); Salmān stellt in dieser Trinität das Tor (*bāb*) dar. Salmān soll ausserordentlich alt geworden sein (200, 300, 350 oder sogar 553 Jahre; vgl. vorangehende Anm.).

326 Die folgenden Ausführungen stützen sich auf Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 432–444, der sich seinerseits auf ʿAlāʾ ud-Dīns (auch Seyyid Meḥemmed b. es-Seyyid ʿAlāʾ ad-Dīn al-Ḥuseynī r-Raḍawīs) *Grosses Futuvvet-nāme* beruft.

327 Taeschner, *op. cit.* 439–441.

328 Taeschner, *op. cit.* 441–445.

329 Vgl. zu dieser Funktion der Zünfte bzw. Gilden Kafadar, *Yeniçeri Esnaf relations* 65: „In a practice that can be dated as far back as the fourteenth century, and that was interestingly discontinued after the destruction of the Yeniçeris in 1826, the government required a number of guilds to send their members to military campaigns." Beachte auch Yi, *Guild dynamics* 132–160 und 192, auch über die engen Beziehungen der Gilden zu den Janitscharen.

330 Verdeutlichungen bei Taeschner, Gemeinschaftsbildende Idee 157.

331 Taeschner, Gemeinschaftsbildende Idee 155 (Anm. 3), macht aufmerksam auf Evliyā Čelebi, *Seyāḥatnāme* I, 506 ff. (Istanbul 1314 h. q.) und die Übersetzung dazu von Hammer-Purgstall, *Narrative of travels* I.2, 104 ff.

tum aus einer in seinen Augen korrekten sunnitischen Perspektive.[332] Es ist allerdings mehr als fraglich, ob seine Kritik ihre Adressaten überhaupt erreichte. Gewiss ist jedenfalls, dass sie kaum fruchtete.

Für unsere Belange ist die Feststellung relevant, dass das Zunftwesen auch in den europäischen Provinzen des Osmanischen Reichs, u. a. in Bosnien, an den soeben skizzierten Entwicklungen teilhatte.[333] Seyyid Meḥemmeds *Grosses Futuvvet-nāme* war aber, wie bereits angetönt, auch im arabischen Teil des Osmanenstaats als massgebliche Grundschrift der Zünfte bekannt. Auch die dortigen Handwerksgilden stellten sich anhand dieses Texts Auszüge zusammen, die auf ihre jeweiligen Bedürfnisse abgestimmt waren. H. Thorning hat sich in seiner Darstellung des islamischen Vereinswesens auf dieses Textmaterial gestützt.[334]

Vielfach wird in der Literatur auch auf eine Darstellung des Zunftwesens in Damaskus verwiesen, die 1883 von Elia Qoudsi vorgelegt worden ist.[335] Gemäss F. Taeschners Einschätzung stimmte das Zunftwesen in Damaskus damals noch weitgehend mit den Darstellungen in den früheren osmanischen Quellen überein.[336] Es zeigt sich allerdings, dass es im islamischen Orient im Lauf des 19. Jh. an Bedeutung verliert. Es leidet unter dem Import industriell produzierter Güter aus Europa und wird sozusagen von innen ausgehöhlt. Das Zunftwesen wurde im Osmanischen Reich unter dem Einfluss der Jungtürken abgeschafft (Gesetz vom 13. Februar 1325/26. Februar 1910). Im Jahr 1943 wurden in der Türkei die Handelskammern eingeführt.[337]

3.3 *Alid loyalty* oder die Schiitisierung der *Futuwwa*-Bewegung

Die Forschung hat wiederholt darauf hingewiesen, dass die ʿAlī-Verehrung in der islamischen Welt im 14. und 15. Jh. an Gewicht gewann. Diese Entwicklung war mit einer Stärkung schiitischer Positionen verbunden. Gerade im 14. Jh. kam es in diesem Kontext zu einem Schulterschluss zwischen Sunniten und Schiiten. Dieser äussert sich wiederholt in einer gleichzeitigen Verehrung von Personen, die grundsätzlich der Sunna bzw. der Schia zuzuordnen sind. M.G.S. Hodgson machte darauf aufmerksam, dass das 14. und 15. Jh. durch ein auffälliges Erstarken der Verehrung ʿAlīs und der Seinen (*ahl al-bayt*) auch ausserhalb der Schia selbst verpflichteter Kreise gekennzeichnet waren. Er spricht von einer bemerkenswerten Verbreitung einer *ʿAlid loyalty*. Sie lasse sich gerade auch in Derwischorden feststellen.[338]

Dieses Nebeneinander ist aber auch ein Charakteristikum von *Futuwwa*- und *Aḫī*-Bünden. Es lässt sich auf ausgewählten Dokumenten in Rollenform beobachten; dies trifft gerade auf Is 1624 aus der Chester Beatty Library zu (datiert 1362 und 1366; vgl. Kapitel 4.6). Auf weiteren Belegstücken wird ʿAlī speziell hervorgehoben (vgl. Kapitel 4.8: Rolle aus Basel). Die weiteren Ausführungen machen gestützt auf einen Aufsatz R. Yildirims auf diese Entwicklungen im Umfeld der *Futuwwa*-Bünde aufmerksam und tragen indirekt zur Einordnung einzelner Dokumente in Rollenform bei.[339] Wiederholungen von bereits bekann-

332 Zu Münīrī vgl. die kurze Bemerkung bei Taeschner, *Zünfte und Bruderschafte* 417 f.

333 Taeschner, Gemeinschaftsbildende Idee 156 (mit zusätzlichen Literaturangaben in Anm. 2).

334 Thorning, *Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens*.

335 Taeschner, Gemeinschaftsbildende Idee 156 (mit Anm. 4); *Notice sur les corporations de Damas*; ders., *Zünfte und Bruderschaften* 557–590. Deutsche Übersetzung von O. Rescher als Anhang II („Über die Zünfte in Damaskus"), in *Die „Nawādir"* 280–309.

336 Taeschner, Gemeinschaftsbildende Idee 156. Siehe ausserdem Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 557–590.

337 Taeschner, Gemeinschaftsbildende Idee 157 f.

338 Hodgson, *Venture of Islam* II, 186, 203–204, 214–216, 463, 465, 466, 470.

339 Yildirim, Shīʿitisation. Es wird auch auf die beiden folgenden Untersuchungen R. Yildirims hingewiesen: 1. *Turkomans between two Empires*; 2. Anadolu'da İslâmiyet.

ten Elementen liessen sich in der folgenden Darstellung nicht vermeiden. Die weiteren Ausführungen beleuchten die bereits bekannten Zusammenhänge allerdings aus einem andern Blickwinkel.

Bei den in der Sunna besonders verehrten Personen handelt es sich neben dem Propheten Muḥammad um die drei ersten rechtgeleiteten Kalifen Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṯmān. Für die Schia wiederum sind die drei ersten Imame (ʿAlī b. Abī Ṭālib[340], Ḥasan, Ḥusayn) und oft auch der 6. Imam, Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq, von besonderer Bedeutung. Die Schiiten waren am Anfang des Islams nichts anderes als die Parteigänger ʿAlīs (vgl. *šīʿat ʿAlī*: die Partei ʿAlīs). Die Sunniten hingegen übergingen nach dem unerwarteten Tod des Propheten die Ansprüche der Schiiten und brachten nacheinander Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṯmān an die Macht. ʿAlī wurde erst nach ʿUṯmāns Tod (656) vierter Kalif (reg. 656–661).

Dieser gerade im 14. Jh. zu beobachtende Schulterschluss lässt sich als Versuch verstehen, die Muslime wieder zu einen. Er stellte implizit auch die einzige Möglichkeit dar, die islamische Welt nach dem Einfall der Mongolen und dem Fall Bagdads (1258) im Kampf gegen den gemeinsamen äusseren Feind zu verteidigen. Es stellt ein anderes Problem dar, dass diese Verteidigung nicht immer erfolgreich war. L. Ridgeon zeigte auf, dass ʿAlī b. Abī Ṭālibs Stellung unter der Herrschaft der Mongolen (Īlḫāniden) an Bedeutung gewann. Denn mit dem Untergang der sunnitisch ausgerichteten Dynastie der Abbasiden fand auch die Unterdrückung der Schiiten durch die Sunniten ein Ende.[341]

R. Yildirim ist der ʿAlī-Verehrung in *Futuwwa*-Kreisen nachgegangen. Er bemängelt, dass die bisherige Forschung zu den *Futuwwa*-Bünden ihren oft stark schiitisch geprägten Auffassungen nicht die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt habe. Er beobachtet eine zunehmende Schiitisierung (*shīʿitisation*) der *Futuwwa* zwischen dem 11. und dem frühen 16. Jh. Sie erreiche im 15. Jh. einen Höhepunkt. Die bisherige Forschung habe die *Futuwwa*-Bewegungen dem sunnitischen Islam zugewiesen, jeweils aber schiitische Einschläge anerkannt. Diese Sichtweise schenke jedoch den Entwicklungen im 15. und 16. Jh. mit ihrer klar schiitisch geprägten *Futuwwa*-Literatur zu wenig Aufmerksamkeit und tue sie vorschnell als Resultat safawidischer Propaganda ab. R. Yildirim versteht die Schiitisierung der *Futuwwa*-Tradition im 15. Jh. nicht als Resultat safawidischer Propaganda, sondern erkennt darin den Ausdruck einer breiteren Entwicklung in der islamischen Welt („*Islamdom*“) jener Zeit.

R. Yildirim akzeptiert die grundsätzlich religiöse Ausrichtung der *Futuwwa*-Bewegung. Er spricht sich aber für ihre Situierung in der innerislamischen Entwicklung aus. Er fasst den Forschungsstand dahingehend zusammen, dass die Initiationslinie der *Futuwwa* auf ʿAlī b. Abī Ṭālib zurückgehe. Diese Linie dominiere auch die mythologisch geprägten Berichte und Erzählungen, die in den *Futuwwa*-Gruppierungen im Umlauf seien. Diese philo-ʿalidische Haltung gehe allerdings nicht über jene Auffassungen hinaus, die in der Sunna noch allgemein akzeptiert würden. Zugleich liessen sich aber historisch abgestützte Berichte über Gruppierungen von *fityān* mit klar schiitischer Haltung belegen. Die Grundüberzeugungen der *Futuwwa* liessen sich jedoch weder ausschliesslich der Sunna noch der Schia zuordnen.[342] Dies treffe sowohl auf Nāṣirs höfische *Futuwwa* als auch auf die *Aḫī-Futuwwa* zu. Die im späten 15. und frühen 16. Jh. entstandenen *Futuwwat-nāmas* würden allerdings einen klar schiitischen Charakter aufweisen. Für R. Yildirim sind F. Taeschners oder Cl. Cahens Versuche nicht

340 ʿAlī b. Abī Ṭālib kommt eine Doppelstellung zu: Er ist aus schiitischer Perspektive erster Imam. Die Sunniten verehren ihn dagegen als vierten rechtgeleiteten Kalifen.

341 Ridgeon, *Morals and mysticism* 75 f.; vgl. den Hinweis bei Yildirim, Shīʿitisation 57 (mit Anm. 24).

342 Yildirim, Shīʿitisation 53 f., mit umfassenden Literaturhinweisen in Anm. 2.

überzeugend, dies mit der safawidischen Propaganda und als vorübergehende Abweichung zu erklären.

F. Taeschner zeigt diese schiitische Ausrichtung der *Futuwwa*-Ideologie anhand von ʿAlāʾ ad-Dīn ar-Raḍawīs *Futuvvet-nāme-i kebīr* aus dem Jahr 1524 auf.[343] Er macht zugleich auf Balim Sulṭān aufmerksam, der die Bektāšiyya am Anfang des 16. Jh. straffer organisierte. F. Taeschner ordnet die Bektāšiyya deshalb der Schia zu, was R. Yildirim mit Blick auf unseren bescheidenen Kenntnisstand kritisiert. Wir wüssten schlicht zu wenig über allfällige Bezüge der Bektāšiyya zur Qizilbāš-Bewegung und deren schiitische Ausrichtung im frühen 16. Jh. Gemäss F. Taeschner hat die *Futuwwa* im frühen 16. Jh. zwischen der Sunna (Osmanen) und der Schia (Safawiden) laviert. Nach dem Sieg der Osmanen (Čāldirān, 1514) sei die *Futuwwa* im Osmanischen Reich allerdings zu ihren sunnitischen Wurzeln zurückgekehrt.[344]

R. Yildirim gesteht zwar ein, dass F. Taeschner die soeben vorgestellten Aussagen bloss im Vorbeigehen gemacht habe. Für ihn sind diese Einschätzungen oder jene A. Gölpınarlıs und L. Ridgeons aber doch vorschnell. R. Yildirim betont, dass innerhalb der *Futuwwa* im Lauf der Zeit divergierende Standpunkte vertreten wurden. Das 15. Jh. stelle eine Zeit des Umbruchs dar, der mit einer klaren Schiitisierung verbunden gewesen sei. Er verdeutlicht seinen Standpunkt, indem er auf die Ausrichtung der *Futuwwa* unter a. an-Nāṣir (höfische *Futuwwa*) einerseits und b. der *Aḫī-Futuwwa* anderseits eingeht:

a. Unsere Kenntnisse der religiös-dogmatischen Ausrichtung der *Futuwwa* vor Nāṣirs (reg. 1180–1225) Reform sind bescheiden. Erst mit den Reformbestrebungen des Kalifen wird die *Futuwwa*-Bewegung historisch klar greifbar. Nāṣir reformierte die *Futuwwa* mit dem Ziel, den sozialen Zusammenhalt in der islamischen Welt zu stärken.[345] Nāṣirs Aufnahme in die *Futuwwa* und seine Rolle als deren Vorsteher stellen eine radikale Neuorientierung dieser Organisation dar. Sie war damit verbunden, dass Nāṣir eine neue, auf ʿAlī b. Abī Ṭālib zurückgehende Initiationslinie propagierte.[346]

Das bekannte Reform-Edikt des Kalifen aus dem Jahr 604/1207 betont die zentrale Stellung ʿAlīs.[347] Es hält bereits am Anfang fest, dass ʿAlī b. Abī Ṭālib das Wesen, den Ursprung und die Quelle der *futuwwa* darstelle. ʿAlī habe die Regeln der *futuwwa* festgelegt. Wer in die *Futuwwa* aufgenommen werde, verpflichte sich letztlich gegenüber ihm. ʿAlī habe die *Futuwwa*-Tugenden in ihrer reinsten Form vorgelebt. Jeder *fatā* ist somit verpflichtet, seinem Beispiel nachzueifern. Es bestehen allerdings Hinweise, dass ʿAlī bereits zuvor eine wichtige Rolle in der *Futuwwa* spielte. Entsprechende Angaben finden sich bei Maybudī, der den Korankommentar *Kašf ul-asrār wa ʿuddat ul-abrār* verfasst hatte (beendet 520/1126). Auch in Qāniʿī Ṭūsīs *Kalīla wa Dimna* (verfasst Mitte 12. Jh.) finden sich Hinweise, dass ʿAlī als Schutzherr der *Futuwwa* verehrt wurde.[348] M.J. Mahjub ist überdies auf Hinweise gestossen, dass einzelne *Futuwwa*-Vorsteher Propaganda zugunsten der Fatimiden betrieben.[349] Allerdings lässt sich ebenso feststellen, dass in den *Futuwwa*-Schriften

343 Vgl. Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 407–417 und 424–549; siehe zu diesem Text bereits oben Kapitel 3.2 bei Anm. 312 f. und 319 f.

344 Vgl. Yildirim, *op. cit.* 54, der ausserdem auf Auffassungen A. Gölpınarlıs und L. Ridgeons zu ähnlichen Fragestellungen aufmerksam macht.

345 Cahen, *The formation of Turkey* 117; zitiert bei Yildirim, Shīʿitisation 55 (Anm. 9).

346 Vgl. Ohlander, *Sufism in an age of transition* 272; mit Hinweis bei Yildirim, Shīʿitisation 55 (Anm. 10).

347 Zu Nāṣirs Edikt zur Reform der *Futuwwa* aus dem Jahr 1207 siehe Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 73–78.

348 Vgl. die Hinweise bei Yildirim, Shīʿitisation 55 (Anm. 12), auf Mahjub, Chivalry 554–556.

349 Mahjub, Chivalry 578 f. Es gab auch sunnitisch ausgerichtete Kämpfergruppen, wie sich Ibn Ǧubayrs (gest. 614/1217) Reisebericht entnehmen lässt. Demnach soll eine *Futuwwa*-Korporation in Damaskus gegen ismailitische Kämpfer vorgegangen sein. Die Mitglieder dieses Bundes hätten sich selbst der *sunna* zugeordnet; vgl. Taeschner, Gemeinschaftsbildende Idee 132 (mit Anm. 1), wo Verweis auf Ibn Jubayr, *The travels of Ibn Jubayr* 280.10 ff. (1907).

Sulamīs und Qušayrīs Hinweise auf eine besondere Stellung ʿAlīs noch fehlen.[350]

Nāṣir li-Dīn Allāh verfolgte in seiner Reform der *Futuwwa*-Bewegung in erster Linie imperiale Ziele. Er stärkte einerseits seine Autorität als Kalif. Er unterstützte anderseits aber auch ökumenische Bestrebungen. Diese zielten darauf ab, die Spannungen zwischen Sunna und Schia zu entschärfen, die sich über mehrere Jahrhunderte sowohl auf dogmatischer als auch politischer Ebene bemerkbar gemacht hatten. Nāṣir war bestrebt, die ʿabbasidischen und ʿalidischen Ambitionen in seiner Person zu vereinen.[351] Er zeigte sich deshalb gegenüber moderaten Positionen der Zwölfer-Schia offen. Die spezifischen Zielsetzungen Nāṣirs sind zwar nicht bis ins letzte Detail geklärt. Allerdings gewinnt ʿAlī b. Abī Ṭālib durch seine Massnahmen in der *Futuwwa* an Bedeutung. Trotz dieser schiitischen Einschläge kann Nāṣirs *Futuwwa* aber nicht als schiitisch taxiert werden. Die deutlich wahrnehmbare schiitische Ausrichtung der *Futuwwa* bot schiitischen Kreisen jedoch ein sicheres Umfeld, um ihre Auffassungen innerhalb eines eigentlich sunnitischen Umfelds geltend zu machen.[352]

Die von Nāṣir geschaffene höfische *Futuwwa* verlor ihre Bedeutung im Nachgang des Mongolensturms und dem Untergang der Abbasiden rasch. Jetzt beginnt die nächste Phase der *Futuwwa*-Bewegung, die von nun an vor allem in Anatolien und den angrenzenden Regionen vertreten war. Die *Futuwwa*-Tradition wird hier in den *Aḫī*-Bünden weitergepflegt, in denen sich Handwerker und Gewerbetreibende zusammenschlossen. Diese neue Struktur der Anhängerschaft zeigt, dass die *Futuwwa*-Bewegung ihren höfischen Hintergrund und ihre Ausrichtung auf die Person des Kalifen eingebüsst hatte. Die *Aḫī*-Bünde sind letztlich halb-religiöse Vereinigungen, die sich ähnlich wie Derwischorden organisiert hatten.

b. Die Informationen über die *Aḫī-Futuwwa* lassen sich einigen wichtigen Quellen entnehmen, die teilweise schon vorgestellt worden sind. Dazu gehört einerseits Nāṣirīs 689/1290 auf Persisch verfasstes *Futuwwat-nāma*, anderseits das türkische *Futuvvet-nāme* des Yaḥyā b. Ḫalīl al-Burġāzī.[353] Zusätzlich ist auf die Darstellungen des maghrebinischen Weltreisenden Ibn Baṭṭūṭa (703–770 oder 779/1304–1368 oder 1377) zu verweisen. R. Yildirim erkennt in den *iǧāzat-nāmas* weitere wichtige Quellen; sie bestätigen ihrem Inhaber die Vollmitgliedschaft im *Aḫī*-Bund.[354] Erwähnung verdienen ausserdem die *Aḫī*-Stammbäume (*šaǧara*).[355]

R. Yildirim befragt die angeführten Quellen auf Hinweise auf eine besondere Stellung ʿAlīs und der Seinen. Die erwähnten Zeugnisse lassen es in seinen Augen nicht zu, die *Aḫī*-Bünde der Schia zuzuordnen. Die Verehrung ʿAlīs gibt diesen Bünden zwar ein schiitisches Gepräge. Allerdings betrachten sich die *aḫīs* selbst als Sunniten. Ibn Baṭṭūṭa nennt die Aḫīs Ḥanafiten. Sie sind somit Sunniten.[356] Auch weitere Quellen gestatten es nicht, die *Aḫī*-Bünde der Schia zuzuordnen.[357]

Die beiden *Futuwwa*-Bücher Nāṣirīs und Burġāzīs lassen sich gut mit Ibn Baṭṭūṭas Beschreibungen in Übereinstimmung bringen. Nāṣirīs *Futuwwat-nāma* jedenfalls weist sozusagen keine schiitischen Einflüsse auf, weder solche aus dem Umfeld der moderaten Zwölferschia noch solche aus der Rāfiḍiyya.[358] Auch Nāṣirī hält wiederholt fest, dass

350 Yildirim, Shīʿitisation 56 (Anm. 16); Suhrawardī allerdings betont die Vorrangstellung ʿAlīs in der *Futuwwa*.

351 Yildirim, Shīʿitisation 56, mit Verdeutlichungen und weiteren Quellenhinweisen in Anm. 19.

352 Yildirim, Shīʿitisation 56, mit Verdeutlichungen und weiteren Quellenhinweisen in Anm. 20–22.

353 Quellenangaben bei Yildirim, Shīʿitisation 57 (Anm. 26–28). Zu Nāṣirī vgl. Taeschner, *Der anatolische Dichter Nāṣirī* 1–4 und 5–80, mit Textausgabe; ders., *Zünfte und Bruderschaften* 307–313 und 394–401. Zu Burġāzī siehe Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 302–307 und 319–393.

354 Eine *iǧāza* berechtigt ihren Inhaber, selbst neue Mitglieder auszubilden und in den Bund aufzunehmen.

355 Yildirim, Shīʿitisation 57.

356 Yildirim, Shīʿitisation 57, verweist auf Ibn Baṭṭūṭa, *Riḥla* 283–284 (Ausgabe: Bayrūt, 1400/1980); auch II, 256 (Ausgabe Defrémery und Sanguinetti).

357 Vgl. für die Einzelheiten Yildirim, Shīʿitisation 57 f.

358 Zum Begriff *rāfiḍa* siehe Kohlberg, The term 'Rāfiḍa'.

ʿAlī der ideale *fatā* sei und stellt ihn als Vorsteher der *Futuwwa*-Bewegung vor. Die *Futuwwa*-Qualitäten wurden über die vorislamischen Propheten an Muḥammad und von diesem an ʿAlī übermittelt. Nāṣirī betont die engen Bande zwischen Muḥammad und ʿAlī. Sie kommen auch darin zum Ausdruck, dass Muḥammad seine Lieblingstochter Fāṭima ʿAlī zur Frau gab. Es ist für *Futuwwa*-Werke allerdings bezeichnend, dass sie trotz dieser philo-ʿalidischen Einstellung auch Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṯmān in einem positiven Licht darstellen. Diese Auffassungen lassen sich ebenso bei Nāṣirī feststellen.[359]

Burġāzī vertritt im *Futuvvet-nāme* (entstanden um die Mitte des 8./14. Jh.) weitgehend dieselben Standpunkte wie Nāṣirī.[360] Auch Burġāzī hebt die Bedeutung der ʿAlī-Verehrung hervor. Bei ihm lässt sich aber auch eine besondere Wertschätzung für Abū Bakr nachweisen. Burġāzī geht so weit, im spirituellen Stammbaum zwischen Muḥammad und ʿAlī die drei rechtgeleiteten Kalifen Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṯmān einzufügen.[361] Diese zuletzt angeführten Berichte dürften durch Burġāzī selbst eingeführte Neuerungen darstellen. Jedenfalls lassen sich in der früheren *Futuwwa*-Literatur keine Parallelen dazu feststellen. Es könnte allerdings auch sein, dass diese stark sunnitisch geprägten Zusätze von einem Kopisten eingefügt worden sind. Das älteste bekannte Manuskript von Burġāzīs Text datiert aus dem Jahr 913/1507–1508 und stammt somit aus einer Zeit, als die schiitischen Safawiden die sunnitischen Osmanen ernsthaft bedrohten.[362] Wichtig ist auch, dass sich Burġāzī auffällig häufig für ʿAlīs Nachkommen interessiert.[363] Der Text erwähnt die beiden Söhne ʿAlīs, Ḥasan und Ḥusayn, ebenso wie Zayn al-ʿĀbidīn, Ḥusayns Sohn, wiederholt als prominente Mitglieder der *Futuwwa*-Bewegung.[364]

Auch weitere Quellen aus dieser Zeit betonen die Bedeutung, die der Verehrung der Familie des Propheten (*ahl al-bayt*) im Rahmen von Initiationszeremonien zukommt. Dazu gehört einerseits Naǧm ad-Dīn Zarkūbs *Futuwwat-nāma*, das wohl im 14. Jh. verfasst worden ist.[365] In dieselbe Richtung weist anderseits ein anonymes *Futuwwat-nāma* aus der zweiten Hälfte des 13. Jh. Allerdings lässt sich anhand dieser Texte allein keine Schiitisierung der *Futuwwa*-Bewegung im 13. Jh. belegen. Denn bereits Ibn al-Miʿmārs früher entstandenes *Futuwwat-nāma* greift Überlieferungen auf, die auf Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq (6. Imām, gest. 765) und Zayn al-ʿĀbidīn (4. Imām, gest. 94/712 oder 95/713) zurückgehen.[366]

R. Yildirim hebt hervor, dass sich dieser allgemeine Trend der Verehrung der *Ahl al-bayt* auch anhand von bis anhin wenig benutzten weiteren

359 Yildirim, Shīʿitisation 58, mit Quellenverweisen in Anm. 35–38.

360 Burġāzīs Text enthält verschiedentlich Stellen, die eine Verehrung von ʿAlī b. Abī Ṭālib zum Ausdruck bringen. Der Verfasser hält den *aḫī* dazu an, nach dem Essen Gebete auf ʿAlī, Ḥasan und Husayn, also die drei ersten schiitischen Imāme, zu rezitieren. Sowohl F. Taeschner als auch A. Gölpinarli weisen allerdings darauf hin, dass Burġāzī ebenso die Namen der drei ersten rechtgeleiteten Kalifen, also von Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṯmān, aufführt und dem *yiğit* empfiehlt, deren Beispiel zu folgen. Burġāzī hält ausserdem fest, dass Muḥammad die *futuwwa* an Abū Bakr und nicht etwa an ʿAlī b. Abī Ṭālib weitergegeben habe. Auch Breebaart, *Development* 135 (Anm. 42), kommt bei der Gegenüberstellung von Burġāzīs Text mit Seyyid Meḥemmeds klar schiitischen Vorstellungen verpflichtetem *Futuvvet-nāme-i kebīr* zum Schluss, dass Burġāzīs Text in einem grundsätzlich sunnitischen Umfeld entstanden sein muss. Vgl. Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 409: „So ist es nicht verwunderlich, wenn das *Grosse Fütüvvetnāme* des [Seyyid Meḥemmed] Ibn ʿAlāʾ ud-Dīn […] unzweideutig schiitische Einstellung zeigt."

361 Yildirim, Shīʿitisation 58 (Anm. 43), mit Hinweis auf Burġāzī, *Futuvvet-nāme* 147, herausgegeben von Gölpınarlı, Burgâzî ve 'Fütüvvet-Nâme'si', in *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 15.1–4 (Ekim 1953–Temmuz 1954) 76–151.

362 Yildirim, Shīʿitisation 58 (unten).

363 Für die weiteren Ausführungen vgl. Yildirim, Shīʿitisation 59.

364 Yildirim, Shīʿitisation 59, verweist auf Burġāzī, *Futuvvet-nāme* 143 (Anm. 44).

365 Zu Naǧm ad-Dīn Zarkūb und seinem *Futuwwat-nāma* vgl. Ohlander, The Futuwwat-nāma of Najm al-Dīn Zarkūb of Tabriz.

366 Yildirim, Shīʿitisation 59 (mit Anm. 46), mit Verweis auf Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften*, 106 und 169.

Quellengattungen aus dem Umfeld der *Aḫī*-Bünde aufzeigen lässt. Es sind dies die bereits erwähnten *Šağara*-Dokumente und die *iğāzat-nāmas*. In dieselbe Richtung weisen überdies die hier zu untersuchenden Dokumente der Andacht in Rollenform. Die *Ahl al-bayt* und die zwölf Imame gewinnen im Umfeld der *Aḫī*-Bünde an Gewicht. In dieser Hinsicht lässt sich eine deutliche Veränderung gegenüber der Situation in Nāṣirs höfischer *Futuwwa* feststellen.[367]

Aus der *šağara* des Aḫī Šaraf ad-Dīn aus Ankara (gest. 1351) spricht gemäss R. Yildirim eine philo-ʿalidische Grundhaltung. Das Dokument erwähne am Anfang zwar die Namen der drei ersten rechtgeleiteten Kalifen, weise danach aber auch ʿAlī einen wichtigen Platz zu. Ausserdem preise es die zwölf Imame. Die Angehörigen von Aḫī Šaraf ad-Dīns Familie würden sich aber dennoch nicht als Schiiten verstehen.[368] Das Dokument ist auch insofern interessant, als sich darin spirituelle und genealogische Abstammung, *silsila* und *nasab*, vereinigen. Aḫī Šaraf ad-Dīn soll seine spirituelle Qualitäten von ʿAlī geerbt haben (*silsila*). Diese spirituelle Abhängigkeit geht einher mit einer genealogischen Abstammung von ʿAlī b. Mūsā ar-Riḍā (8. Imam).

Ein weiteres *iğāzat-nāma* aus dem Jahr 876/1471 im Museum von Kırşehir enthält vergleichbare Elemente. Es hält einerseits die genealogische Abstammung eines gewissen Sayyid Muṣṭafā fest, die über Mūsā al-Kāẓim (7. Imam) auf ʿAlī b. Abī Ṭālib zurückgeht. Es führt am Anfang die Namen der Frauen des Propheten, seiner Töchter, von zehn prominenten Prophetengenossen ebenso wie jene der zwölf Imame auf. ʿAlī wird darin als Vorsteher der *futuwwa* bezeichnet. Es führt ʿAlīs *walāya*[369] und die Prophetschaft (*nubuwwa*) Muḥammads als Pfeiler des Glaubens an. Das Dokument betont überdies, dass die Genealogie des *šayḫ* in seiner Funktion als Nachfolger ʿAlīs auf die Familie des Propheten (*ahl al-bayt*) zurückzugehen habe.

Die soeben angeführten Belege unterstreichen, dass die Verehrung der *ahl al-bayt* und der Kult der zwölf Imame unter den Aḫīs in Anatolien von grösserer Bedeutung war, als dies noch in der höfischen *Futuwwa* unter Nāṣir der Fall gewesen war. In der *Aḫī-Futuwwa* gewinnen ausserdem die Erinnerungen an Karbalāʾ und die Person Abū Muslims[370] an Bedeutung. Burġāzī erwähnt Abū Muslim zusammen mit ʿAlī, Ḥasan, Ḥusayn und Ḥamza; dies stellt eine bedeutende Neuerung dar.[371] Diese Beobachtungen deuten darauf hin, dass im 14. Jh. unter den Muslimen in Anatolien[372] Vorstellungen lebendig waren, die um Ḥusayns Martyrium in Karbalāʾ kreisen.[373] Auch F. Köprülü macht darauf aufmerksam, dass im kollektiven Gedächtnis der Muslime Anatoliens Geschichten über ʿAlīs legendenhafte Feldzüge und über Ḥusayns Märtyrertod in Karbalāʾ im 13. und 14. Jh. weit verbreitet waren. Dieselbe Feststellung trifft auf die Volksepen über Abū Muslim, Battāl Ġāzī, Dānišmend Ġāzī und Sarı Saltuk zu. Auch das Epos *Maqtal al-Ḥusayn* stammt aus dieser Zeit.[374]

Diese Epen wurden zumeist mündlich überliefert. Sie unterscheiden zwischen zwei Gruppierun-

367 Yildirim, Shīʿitisation 59 (mit Anm. 47), wo Belege für weitere Einzelheiten.

368 Yildirim, Shīʿitisation 59 (mit Anm. 51).

369 Yildirim, Shīʿitisation 60, versteht *walāya* als „Heiligkeit" („sainthood").

370 Vgl. dazu auch unten nach Anm. 377. Siehe zu Abū Muslim am ausführlichsten Mélikoff, *Abū Muslim*; Babayan, *Mystics, monarchs, and messiahs* 121–160 („5. Abu Muslim: Victim of the waning of the Qizilbash").

371 Yildirim, Shīʿitisation 60 (mit Anm. 56), wo Verweis auf Burġāzī 147 (vgl. Anm. 361).

372 Wozu auch die muslimische Bevölkerung in Thrakien und auf dem Balkan zu zählen ist.

373 Auch der Reisebericht Ibn Baṭṭūṭas betont die Bedeutung der Erinnerung an Karablāʾ im Umfeld der *aḫīs*. Als sich Ibn Baṭṭūṭa 1332 in Bursa aufhielt, war er in der *zāwiya* eines gewissen Aḫī Šams ad-Dīn untergekommen. Hier wurde er am 10. Muḥarram Zeuge von Feierlichkeiten in Gedenken an Ḥusayns Martyrium. Die Zeremonie war begleitet von Koranrezitationen, Predigten und rituellem Tanz (*samāʿ*). Die Derwische wehklagten ekstatisch; einige fielen sogar tot zu Boden. Vgl. Ibn Baṭṭūṭa, *Riḥla* II, 318 f. (Ausgabe Defrémery und Sanguinetti; Ausgabe Bayrūt 1400/1980: S. 307).

374 Yildirim, Shīʿitisation 60 (mit Anm. 57), wo Verweis auf Köprülü, Türkler, Edebiyat, in *IA* XII.2, 536.

gen: Es gibt einerseits diejenigen, die die Familie des Propheten (*ahl al-bayt*) lieben, wobei ʿAlī eine besonders wichtige Rolle spielt. Anderseits gibt es jene, die der Familie des Propheten feindlich gesinnt sind und negativ wahrgenommen werden. Die der Familie des Propheten gegenüber positiv eingestellten Kreise werden als *muḥibb ahl al-bayt, ʿAlawī* und *Turābī* bezeichnet.[375]

I. Mélikoff hat sich eingehend mit der Figur Abū Muslims und der *Maqtal*-Literatur befasst. Sie konnte aufzeigen, dass die *aḫīs* in Abū Muslim den idealen *fatā* erkannten.[376] Die Epen über Abū Muslim seien in den *Aḫī*-Zentren oft rezitiert worden.[377] Diese Literatur stellt Abū Muslims Aufstand gegen die Omeyyaden in Khorasan weitgehend als *Aḫī*-Unternehmung dar. Abū Muslims Parteigänger werden darin als die „Aḫīs aus Marw" vorgestellt. I. Mélikoff geht davon aus, dass es ein enges Netzwerk zwischen den zuvor aufgeführten Epen des Abū Muslim-Zyklus gebe, die mündlich überliefert wurden.[378]

R. Yildirim fasst seine Beobachtungen dahingehend zusammen, dass sich die in der *Aḫī-Futuwwa* vertretenen Überzeugungen nicht grundlegend von jenen Auffassungen unterscheiden, die in *Futuwwa*-Kreisen bereits zuvor im Vordergrund standen.[379] Die *Aḫī-Futuwwa* betont zwar in erster Linie die Bedeutung der Liebe für die *Ahl al-bayt*, wozu hier auch die zwölf Imame zu zählen sind. Auch Ḥusayns Schicksal hat besondere Bedeutung erhalten. ʿAlī selbst nimmt zwar immer noch einen bedeutenden Platz ein, ist aber etwas in den Hintergrund getreten. Während sich Nāṣirs *Futuwwa* in erster Linie an die herrschenden Kreise gerichtet hatte, verbreitete sich jetzt die Basis der potentiellen Mitglieder. Zunehmend schlossen sich auch gewöhnliche Stadtbewohner den *Aḫī*-Bünden an. Mit dieser Verbreiterung der Basis ging die Fokussierung auf die Person ʿAlīs zurück. Die ritterliche *Futuwwa* nahm eine *ṭarīqa*-artige Struktur an, die in *ḫānaqāhs* (*zāwiyas*) organisiert war und unter der Leitung eines spirituellen Vorstehers stand.[380] Es ist kaum möglich, die *Aḫī-Zāwiyas* bezüglich Funktion und Struktur von den *Ṣūfī-Zāwiyas* zu unterscheiden, die im 14. Jh. in Anatolien ebenso verbreitet waren.[381]

Ebenso wie die höfische *Futuwwa* Nāṣirs zuvor verlor im Lauf des 15. Jh. auch die *Aḫī-Futuwwa* an Bedeutung.[382] Diese Feststellung trifft allerdings nicht auf die Gilde der Gerber zu, in der gewisse Elemente aus der *Aḫī-Futuwwa* weiter gepflegt wurden. Die *Futuwwa*-Bewegung kann in diesem Umfeld ein weiteres Jahrhundert oder sogar länger überleben. Allgemein lässt sich feststellen, dass sich die *Futuwwa*-Ideale des *Aḫītums* trotz seines Niedergangs in den Handwerksgruppierungen halten konnten. Die Forschung redet in diesem Zusammenhang von einer Gilden-*Futuwwa*.[383]

R. Yildirim warnt allerdings davor, die Post-*Aḫī Futuwwa* als Ganzes dem Gildenwesen zuzuweisen, hätten sich gewisse dieser Bünde im 16. Jh. doch noch weiter entwickelt.[384] Er bezeichnet das 15. Jh. als wichtige Übergangszeit. Diese Bünde hätten sich damals verstärkt an schiitischen Vorstellungen orientiert. Damals sind auch die drei folgenden *Futuwwa*-Schriften entstanden: 1. Ibn Ġaybīs (aktiv unter Sulṭān Meḥmed II., reg. 1451–1481)

375 Die Begriffe bedeuten a. „Jene, die die *ahl al-bayt* lieben", b. „jene, die zu ʿAlī gehören"; c. „jene, die sich zu Turāb (= Beiname ʿAlīs) bekennen".

376 So auch Taeschner, Futuwwa: Post-Mongol period, in *EI²*.

377 Mélikoff, *Abū Muslim* 68–69.

378 Besonders eng sind die Verbindungen zwischen *Abū Muslim-nāma* und *Maqtal al-Ḥusayn*, die wohl auf denselben Verfasser, nämlich Šādī, zurückgehen (vgl. dazu Mélikoff, Le drame de Kerbela 134 f.). Auch die Epen über Battāl Ġāzī, Dānišmend Ġāzī und Sarı Saltuk sind in diesem Umfeld entstanden.

379 Yildirim, Shīʿitisation 62.

380 Ohlander, *Sufism in an age of transition* 271–291, weist Suhrawardī eine massgebliche Rolle bei diesen Veränderungen zu.

381 Vgl. Yildirim, Shīʿitisation 62 (mit Anm. 69). Wolper, *Cities and saints* 77 f., vertritt denselben Standpunkt in einem etwas andern Kontext.

382 Yildirim, Shīʿitisation 62–67.

383 Yildirim, Shīʿitisation 63; siehe auch Taeschner, Futuwwa: Post-Mongol period, in *EI²*; Breebaart, *Development* 145–224.

384 Yildirim, Shīʿitisation 63 (mit Anm. 72), wo Quellenverweise.

Futuvvet-nāme: Es ist das früheste *Futuvvet-nāme* mit klar schiitischem Einschlag und diente als Vorlage für spätere *Futuvvet-nāmes* in türkischer Sprache.[385] 2. Hierhin gehört auch ʿAlāʾ ad-Dīn ar-Raḍawīs *Futuvvet-nāme*. Es ist eine *Futuwwa*-Schrift *par excellence* und baut auf Ibn Ġaybīs Werk auf.[386] 3. Beim dritten wichtigen Text handelt es sich um Ḥusayn Wāʿiẓ Kāšifīs *Futuwwat-nāma-i sulṭānī*. Es ist zeitlich zwischen die Werke Ibn Ġaybīs und Raḍawīs einzuordnen und in Herat in spättimuridischer Zeit entstanden.[387] Gemäss R. Yildirim stellt Ibn Ġaybīs Schrift einen Wendepunkt in der Entwicklung der *Futuwwa*-Idee dar.

1. R. Yildirim hebt hervor, dass sich Ibn Ġaybīs Text zwar klar in die frühere *Futuwwa*-Literatur einfügt. Allerdings lassen sich in diesem Werk auch deutliche Abweichungen davon feststellen. Dazu zählen klare Hinweise auf eine neue Organisationsstruktur der *Futuwwa*-Bünde. Ausserdem zeichnen eindeutig schiitische Elemente diesen Text aus, der die folgenden Aspekte betont: a. ʿAlīs *walāya* und *waṣāya*; b. die Vorrangstellung der zwölf Imame in der Theologie; c. den Ġadīr Ḫumm-Vorfall[388]. Ibn Ġaybī beginnt sein Werk in Übereinstimmung mit weiteren *Futuwwa*-Schriften mit einem Bericht über den Ursprung dieser Idee. In Anlehnung an die Tradition stellt er den Propheten Ādam als ersten *fatā* vor und äussert sich zu seiner Gürtung (*šadd*). Von Ādam gelangte die *futuwwa* danach zu weiteren Propheten. Ibn Ġaybī schenkt Noah, Abraham und Joseph besondere Beachtung. Zuletzt wurde Muḥammad während seiner nächtlichen Himmelfahrt (*miʿrāǧ*) vom Erzengel Gabriel gegürtet.[389]

Ibn Ġaybīs Darstellung stimmt soweit mit der traditionellen Sichtweise überein. Sein Bericht unterscheidet sich davon allerdings bei der Beschreibung, wie Muḥammad ʿAlī in die *futuwwa* einführte. Gemäss Ibn Ġaybī fand die Gürtung (*šadd*) ʿAlīs bei der Rückkehr Muḥammads von der Abschiedswallfahrt in Ġadīr Ḫumm statt und stellt das zentrale Element der dortigen Ereignisse dar. Die *Futuwwa*-Rituale lassen sich als Reinszenierung dieses halb-mythischen Geschehens verstehen.

Ibn Ġaybīs Bericht lehnt sich eng an die schiitische Sichtweise an, gemäss der Muḥammad ʿAlī in Ġadīr Ḫumm als seinen *waṣī* und *walī* einsetzte. Muḥammad übertrug ʿAlī damals zugleich die Aufgaben eines Kalifen und Imams.[390] Muḥammad betont gegenüber ʿAlī auch, dass sie beide aus ein und derselben göttlichen Substanz erschaffen worden seien, und hebt dadurch die enge Beziehung zwischen ihnen beiden hervor. Wer Muḥammad als *mawlā* anerkenne, müsse auch ʿAlī als seinen *mawlā* akzeptieren. ʿAlīs Gürtung symbolisiert, dass Muḥammad ihn mit den Qualitäten der *waṣāya* und *imāma* betraut. Muḥammad hält nach der Gürtung fest, dass die Zeit der Prophetschaft zu Ende sei und soeben die Ära von *walāya* und *imāma* begonnen habe. Ebenso wie er, Muḥammad, der beste Prophet sei, sei ʿAlī der hervorragendste *walī*. Der Prophet fordert ʿAlī auf, seinerseits seine Vertreter bzw. Nachfolger zu gürten und derart in die *futuwwa* aufzunehmen. ʿAlī nimmt darauf die Gürtung von drei Personen vor: ʿAmr

385 Ibn Ġaybīs Text dürfte zwischen 1451 und 1481 entstanden sein; er wurde von A. Gölpınarlı veröffentlicht: „Seyyid Gaybî oğlu Seyyid Hüseyin'in Fütüvvetnâmesi", in *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 17.1–4 (1955–1956) 27–126. Siehe Yildirim, Shīʿitisation 63 (Anm. 74); Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 407 f. und 449 f.

386 Muḥammad b. Ḥusayn ar-Raḍawī verfasste dieses *Futuvvet-nāme* 931/1524 in Bursa. Siehe dazu Yildirim, Shīʿitisation 63 (Anm. 73), und Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 407–417 und 424–549; vgl. auch Kapitel 3.2.3 bei Anm. 312 f.

387 Ḥusayn Wāʿiẓ Kāšifī verfasste seinen Text kurz vor 1503 in Herat. Textausgabe: M.Ǧ. Maḥǧūb, Tihrān, 1350/1972; Übersetzung: J.R. Crook, *The Royal book of spiritual chivalry*. Siehe zum Werk ausserdem Ridgeon, *Morals and mysticism*, darin Kapitel 4: „Timurid *futuwwat*: the case of Ḥusayn Wāʿiẓ Kāshifī", 92–122.

388 Zum Ġadīr Ḫumm-Vorfall siehe Amir-Moëzzi, Ghadīr Khumm, in *EI*³. In früheren *Futuwwa*-Texten fehlen Hinweise auf dieses Ereignis gänzlich; bei Ibn Ġaybī aber handelt es sich sogar um ein Schlüsselelement.

389 Vgl. Ibn Ġaybī, *Futuvvet-nāme* 75–79; Hinweis bei Yildirim, Shīʿitisation 64 (Anm. 78).

390 Ibn Ġaybī verwendet in seinem Bericht beide Begriffe; vgl. Yildirim, *op. cit*. 64.

b. ʿUmayya, Bilāl al-Ḥabašī und Salmān al-Fārisī. Von grosser Bedeutung ist, dass Salmān al-Fārisī danach seinerseits die Gürtung an siebzehn weiteren Personen vornimmt.

Ibn Ġaybīs *Futuwwa*-Schrift zeichnet sich ausserdem dadurch aus, dass sie den zwölf schiitischen Imamen grosse Bedeutung zuschreibt. Sie stellen einen wesentlichen Bestandteil des Glaubens dar. Nur indem er ihrem Licht folgt, kann der Gläubige Erlösung finden. Zwar akzeptiert Ibn Ġaybī die wichtige Stellung der Prophetengenossen, hebt aber die Bedeutung ʿAlīs und seiner Nachfolger besonders hervor. Sie werden als sündlos (*maʿṣūm*) charakterisiert. Sie zeichnen sich ausserdem dadurch aus, dass sie in religiösen Angelegenheiten eigentlich über ebenso vollkommenes Wissen verfügen wie die Propheten.

Ibn Ġaybī stellt den von Muḥammad-ʿAlī vorgegebenen Pfad als Kern von Islam und *Futuwwa* dar. Die Liebe für die Angehörigen der *Ahl al-bayt* bildet einen zentralen Bestandteil der *Futuwwa*-Bewegung. Diese Grundeinstellung wird auch bei der Initiation thematisiert. Der Initiand bringt bei dieser Zeremonie a. seinen Glauben an ʿAlīs *walāya* und *waṣāya* zum Ausdruck und macht b. seine Liebe für die Angehörigen des Hauses des Propheten (*tawallā*) und c. seinen Hass auf deren Feinde (*tabarrā*) deutlich.[391] Die Initiationszeremonie wird durch eine *ḫuṭba* und das Anrufen der Namen der zwölf Imame abgeschlossen. Auch fällt auf, wie oft Ibn Ġaybīs Text die Aussage wiederholt, wonach ʿAlī Allāhs *walī* sei („ʿAlī walī Allāh").[392]

Ibn Ġaybīs Text vertritt zwar dezidiert zwölferschiitische Positionen. Allerdings erhebt der Autor keinen Anspruch auf eine Führerschaft der Imame auf der politischen Ebene. Er bringt ebenso seinen Respekt gegenüber den Prophetengenossen zum Ausdruck. Wenn er sie auch nicht namentlich aufführt, begegnet doch auch er den vier rechtgeleiteten Kalifen mit Wertschätzung und nennt sie die *čahār yār-i guzīn*.[393] In Ibn Ġaybīs Text fehlt ausserdem noch jeglicher Hinweis auf die aus der politischen Schia (*rafaḍa, rāfiḍ*)[394] bekannten Position, dass die drei ersten Kalifen das eigentlich ʿAlī zustehende Recht auf die Nachfolge des Propheten usurpiert hätten. Sein Text unterstreicht vielmehr die Überlegenheit ʿAlīs und seiner Nachkommen in Glaubensfragen. Aus diesen Auffassungen lässt sich schliessen, dass Ibn Ġaybī der Schia näher steht als der Sunna.

2. ʿAlāʾ ad-Dīn ar-Raḍawīs *Grosses Futuvvet-nāme* (auch bekannt als *Miftāḥ ad-daqāʾiq fī bayān al-futuwwa wa-l-ḥaqāʾiq*) lehnt sich in weiten Teilen an Ibn Ġaybīs Text an. Raḍawī fügt allerdings in drei Punkten wesentliche Ergänzungen hinzu: a. formelhafte Sätze und kurze Geschichten unterstreichen, dass für Raḍawī die *Futuwwa*-Tradition noch stärker auf die Organisationsform der *ṭarīqa* ausgerichtet ist als dies bei Ibn Ġaybī der Fall war; b. lange Passagen sind den Ritualen in bestimmten Handwerksgilden gewidmet; c. ausserdem wird dieses Brauchtum noch präziser als bei Ibn Ġaybī geschildert. Wenn auch sowohl Ibn Ġaybī als auch Raḍawī ʿAlī grosse Wertschätzung entgegenbringen, fällt doch auf, dass das bekannte Prophetenwort bei ihnen beiden noch fehlt, wonach es keinen andern *fatā* gebe ausser ʿAlī und kein anderes Schwert als das *Ḏū l-faqār*-Schwert.[395]

3. Diese Aussage lässt sich allerdings in Ḥusayn Wāʿiẓ Kāšifīs (gest. 910/1504) persischem *Futuwwat-nāma-i sulṭānī* feststellen. Diese *Futuwwa*-Schrift dürfte von Ibn Ġaybī weitgehend unabhängig sein, wurde sie doch in einem andern politischen und kulturellen Umfeld, nämlich in Herat am Ende der Timuridenzeit, verfasst. Ausserdem weicht ihr Aufbau stark von klassischen *Futuwwa*-Texten ab. Bei Kāšifīs Werk handelt es sich ebenso sehr um eine *Futuwwa*-Schrift als auch um einen Sufi-Text. Kāšifī betont die Nähe zwi-

391 Zu den beiden Prinzipien *tawallā* und *tabarrā* vgl. Calmard, Tabarru', in *EI²*.

392 Yildirim, Shīʿitisation 65 (mit Anm. 84).

393 Yildirim, Shīʿitisation 65 (mit Anm. 85), wo Verweis auf Ibn Ġaybī, *Futuvvet-nāme* 97. Ibn Ġaybī erwähnt ausserdem den Kalifen ʿUmar mit Respekt (115).

394 Vgl. Anm. 358.

395 Vgl. zu diesem Prophetenwort Bellino, Dhū l-Faqār, in *EI³*.

schen *Futuwwa* und Sufismus jedenfalls vielfach. Er äussert sich überdies eingehend zu den Verhaltensregeln (*adab*, Pl. *ādāb*) in unterschiedlichen Berufsgruppen. Er unterstreicht damit, dass sich *Futuwwa* und Handwerksgruppierungen zunehmend miteinander vermischen. Der Stil von Kāšifīs Text bringt überdies zum Ausdruck, dass es sich um die Schrift eines gebildeten Autors handelt. Kāšifī dürfte sich bei ihrer Abfassung auf eine ganze Reihe von Quellen gestützt haben. Auch Ibn Ġaybīs Text könnte dazu gehört haben. Dies lässt sich allerdings nicht mit Sicherheit feststellen.

Es fällt aber auf, dass Kāšifī in seinem Text klar schiitische Positionen vertritt, wie dies bereits Ibn Ġaybī und Raḍawī taten.[396] Auch Kāšifī beschreibt ʿAlī als *walī* Gottes und *waṣī* Muḥammads. Seine Schrift stellt ʿAlī einerseits als Schutzheiligen der *Futuwwa* dar, erkennt in ihm anderseits zugleich den Vorsteher einer *ṭarīqa*. Kāšifī hielt sich allerdings mit einer allzu starken Verehrung ʿAlīs doch auch wieder zurück. Gleichzeitig erfahren in seinem Text auch die weiteren schiitischen Imame grosse Wertschätzung. Kāšifīs Werk greift auffällig oft Aussagen der Imame, gerade von Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq (6. Imam, gest. 765) auf. Er führt überdies die Namen aller zwölf Imame in jenem Gebet auf, das während der Gürtungszeremonie rezitiert wird. Auch Kāšifī liegt die Verehrung der *Ahl al-bayt* und der Nachkommen ʿAlīs am Herzen; sie stellt einen Kernpunkt seiner *Futuwwa*-Idee dar. Er bringt jedoch zugleich seinen Respekt gegenüber den drei ersten rechtgeleiteten Kalifen zum Ausdruck und steht damit in Einklang mit Ibn Ġaybī und Raḍawī. Erwähnung verdient bei dieser Gelegenheit, dass Kāšifī zugleich der Verfasser der *Rawḍat aš-šuhadā'* ist. Dieser Text beklagt das Schicksal Ḥusayns und der Seinen in Karbalā'.[397]

R. Yildirim leitet aus seinen soeben stark gekürzt wiedergegebenen Beobachtungen ab, dass im Lauf des 15. Jh. entscheidende Entwicklungen stattgefunden hatten, die zu einer Schiitisierung der *Futuwwa*-Tradition führten.[398] Diese Schiitisierung komme in den beiden voneinander wohl weitgehend unabhängigen *Futuwwa*-Schriften Ibn Ġaybīs und Kāšifīs besonders deutlich zum Ausdruck. Ibn Ġaybīs Standpunkt dürfe dabei nicht als Randerscheinung aufgefasst werden, sondern stelle eine allgemein zu beobachtende Entwicklung der *Futuwwa* dar. Sie müsse zwischen 1451 und 1481 stattgefunden haben, habe Ibn Ġaybī seinen Text doch um diese Zeit verfasst.

R. Yildirim[399] kommt darauf auf seine Kritik an der Erklärung der Schiitisierung der *Futuwwa* im 15. Jh. aus der safawidischen Propaganda heraus zurück; sie lasse sich aus historischer Perspektive nicht beweisen. Jedenfalls lassen sich in den *Futuwwa*-Schriften Ibn Ġaybīs, Raḍawīs und Kāšifīs keinerlei Hinweise auf eine Verbindung zwischen den Safawiden und den Angehörigen der *Futuwwa*-Bünde feststellen. Die drei Texte verwenden auch das Wort *šāh* nicht, das unter den Qizilbāš damals weit verbreitet war. Diese Qizilbāš waren massgeblich für die militärischen Erfolge der Safawiden unter Šāh Ismāʿīl verantwortlich Auch fehlen weitere Quellen, die auf einen Einfluss der Safawiden auf die *Futuwwa* vor dem 16. Jh. schliessen lassen.

Gemäss R. Yildirim kann ein derartiger Einfluss nicht einmal erwartet werden. Die Forschung geht im allgemeinen davon aus, dass die Schiitisierung des anfänglich sunnitischen Derwischordens der Ṣafawiyya unter Šayḫ Ǧunayd um die Mitte des 15. Jh abgeschlossen war. Allerdings ist zu betonen, dass die schiitische Ausrichtung der Safawiden vor Šāh Ismāʿīl I. trotzdem noch nicht voll ausgebildet war. Es fällt jedenfalls auf, dass Faḍlullāh b. Rūzbihān Ḫunǧī, die früheste Quelle zur religiösen Hal-

396 Vgl. für die weiteren Ausführungen Yildirim, Shīʿitisation 66 f., mit Verweisen auf Kāšifī, *Futuwwat-nāma*, und Ridgeon, *Morals and mysticism*, in den Anmerkungen.

397 Zu Kāšifīs *Rawḍat aš-šuhadā'* und der Einordnung dieses Texts siehe Jacobs, *Sunni and Shii perceptions*.

398 Yildirim, Shīʿitisation 68–70.

399 Taeschner, İslam ortaçağında Fütüvva teşkilatı 21; Breebaart, The Fütüvvet-nāme-i kebīr 205; siehe auch Yildirim, Shīʿitisation 68 (mit Anm. 111).

tung der Qizilbāš unter Ǧunayd und Ḥaydar, diese nicht des Schiismus bezichtigt, sondern sie wegen ihrer ausgesprochen heterodoxen Haltungen kritisiert, ihnen also *Ġulāt*-Gesinnung vorwirft.[400]

Selbst wenn der Safawiden-Orden unter Šayḫ Ǧunayd schon klar schiitische Tendenzen aufwies, ist sodann zu bedenken, dass sich der militante schiitisch ausgerichtete Sufismus Šayḫ Ǧunayds vor der Machtübernahme durch Šāh Ismāʿīl im Jahr 1501 in den städtischen Zentren nicht hatte durchsetzen können. Somit ist auch nur schwer vorstellbar, dass die Mitglieder der primär in den Städten ansässigen *Futuwwa*-Bünde ein Publikum darstellten, das gegenüber der safawidischen Propaganda offen gewesen wäre. Der safawidisch geprägte Sufismus vertrat überdies zunehmend militante und messianische Positionen, die unter den tribal organisierten Turkmenen ein grösseres Echo fanden als unter den Mitgliedern der in den Städten verankerten *Futuwwa*-Bünde. So dürfte Ibn Ġaybī kaum von Auffassungen der Safawiden beeinflusst worden sein, deren Propaganda sich primär an die nomadisierenden Turkmenenstämme richtete.

R. Yildirim schätzt auch die Wahrscheinlichkeit als gering ein, dass Kāšifī (gest. 908/1504) von der safawidischer Propaganda beeinflusst worden war.[401] Gegen diese Möglichkeit spricht insbesondere, dass er die letzten Jahrzehnte seines Lebens unter Ḥusayn Bayqarā in Herat verbrachte, wo die Dynastie der Timuriden kurz vor ihrem Ende stand. Es ist nicht klar, zu welchem Zeitpunkt Kāšifī sein *Futuwwat-nāma* verfasste. Es ist aber gewiss, dass er vor der Einnahme Herats durch Šāh Ismāʿīl im Jahr 1510 starb. Es ist damit so gut wie ausgeschlossen, dass es zu direkten Kontakten zwischen Kāšifī und Šāh Ismāʿīl kam. Auch war Herat am Anfang des 16. Jh. gegenüber Tabriz kulturell weit überlegen. Dass Kāšifī nicht von der safawidischen Propaganda beeinflusst worden war, kommt ausserdem darin zum Ausdruck, dass die Safawiden im *Futuwwat-nāma-i sulṭānī* gar nicht erwähnt werden. Überdies fehlt im Abschnitt über die Kopfbedeckungen ein Hinweis auf die roten Kappen der Qizilbāš, die damals in Anatolien in aller Munde waren.

R. Yildirim schliesst aufgrund seiner Beobachtungen aus, dass die safawidische Propaganda zur Schiitisierung der *Futuwwa*-Ideologie beigetragen hat.[402] Auch er kann allerdings erst vage Vermutungen dazu äussern, welche Einflüsse bei diesem Prozess ausschlaggebend gewesen sein könnten. Er stellt fest, dass die Schia im 15. Jh. in breiten Teilen der islamischen Welt an Gewicht gewann. Auch hatte der Sunnismus seine frühere Hegemoniestellung schon während des Mongolensturms eingebüsst. Der zuvor lange unterdrückte schiitische Islam fand damit Entwicklungsmöglichkeiten, von denen er auch profitierte. Ausserdem zeigten sich die Īlḫāniden in Religionsangelegenheiten sehr offen. Dies trug zur Abschwächung der zuvor oft heftig geführten Auseinandersetzungen zwischen Sunniten und Schiiten bei. Die früher scharfen Abgrenzungen zwischen Sunna und Schia verwischten sich dadurch. Diese Entwicklungen begünstigten, dass unterschiedliche schiitische Vorstellungen in die sunnitische Ideologie eindringen konnten. Dies wiederum führte dazu, dass die anfänglich eigentlich sunnitischen Derwischorden zunehmend schiitisch beeinflusst wurden.[403]

Nach dem Mongolensturm fehlte vorerst auch ein staatliches Gebilde, das dogmatisch klar sunnitisch oder schiitisch ausgerichtet war. Die Auseinandersetzung zwischen den beiden Auffassungen verlor damit ihre politische Dimension. Dies trug zur beidseitigen Mässigung bei und erleichterte die Koexistenz von Schia und Sunna. Das allgemeine politische Klima begünstigte bis ins 15. Jh. eine Vermischung der beiden Auffassungen. Im Umfeld des Sufismus verlor der Gegensatz zwischen Sunna und Schia sogar seine Bedeutung.[404]

400 So gemäss Yildirim, Shīʿitisation 68.

401 Yildirim, *op. cit.* 69.

402 Yildirim, *op. cit.* 69 f.

403 Vgl. zu diesen allgemeinen Entwicklungen Amoretti, Religion in the Timurid and Safavid period, *CHI* VI, 634; Bausani, Religion under the Mongols, *CHI* V, 546.

404 Yildirim, Shīʿitisation 70.

R. Yildirim hebt hervor, dass das türkisch-mongolisch orientierte Gemeinwesen im Lauf des 15. Jh. zunehmend an Gewicht verlor. An seine Stelle trat das iranisch-islamisch geprägte Gemeinwesen, in dem Religion und Ideologie als Instrumente der Machtausübung einen bedeutend wichtigeren Stellenwert einnehmen. Zugleich verschlechterten sich die Bedingungen, die eine Koexistenz von Sunna und Schia begünstigten. Gemäss R. Yildirim neigte in diesem Umfeld auch die *Futuwwa*-Bewegung zunehmend der Schia zu.

R. Yildirim gesteht allerdings ein, dass er einstweilen nicht in der Lage sei, diese allgemein formulierte These umfassend zu belegen. Er hält im Sinn einer vorläufigen Schlussfolgerung jedoch fest, dass die Schiitisierung der *Futuwwa*-Bewegung in der zweiten Hälfte des 15. Jh. nicht auf die safawidische Propaganda zurückzuführen sei. Diese Beeinflussung habe eher in umgekehrter Richtung von der *Futuwwa* auf die Qizilbāš-Bewegung im Umfeld der Safawiden stattgefunden. Die Schiitisierung der *Futuwwa*-Bewegung, des Safawidenordens und weiterer Derwischbruderschaften im 14. und gerade im 15. Jh. sei deshalb in breitere Entwicklungen einzuordnen, die die islamische Welt damals prägten.

3.4 Ausgewählte Aspekte des Brauchtums im Umfeld von Männerbünden

Die vorangehenden Ausführungen haben im Vorbeigehen wiederholt auf den Reichtum des in den Männerbünden gepflegten Brauchtums hingewiesen. Die weitere Darstellung macht als Überleitung zur Auseinandersetzung mit den Dokumenten in Rollenform selbst auf drei ausgewählte Aspekte dieses Brauchtums aufmerksam.

1. Pilgerfahrten sind v. a. im Umfeld von Derwischorden relevant (3.4.1): Diese Praxis bringt einerseits die im Volk tief verwurzelte Frömmigkeit zum Ausdruck, die sich auch in der Verehrung heiligmässiger Männer äussert. Sie verdient anderseits Beachtung, da die in den einzelnen Pilgerfahrtszentren angebrachten textlichen und ornamentalen Elemente wiederholt ein Echo auf den untersuchten Rollen gefunden haben. Auf der visuellen Ebene lässt sich eine bemerkenswerte Affinität zwischen der Ausschmückung von Pilgerfahrtszentren und gewissen Zierelementen auf den Rollen feststellen.

2. Spirituelle Übungen und Techniken, die in den Männerbünden gepflegt werden (3.4.2): Die Angehörigen von Derwischorden ziehen sich zur Klausur (*ḫalwa*) gern während 40 Tagen zurück (*arbaʿīnīyya, čilla*). Anderseits versammeln sich die Angehörigen von Männerbünden zusätzlich zum Ritualgebet (*ṣalāt*) zu gemeinsamen Andachtsübungen (*ḏikr, samāʿ*) und Rezitationen von freien Gebeten (*wird, ḥizb, ḥiǧāb*). Diese Übungen vergegenwärtigen den Teilnehmenden die Glaubensinhalte auf auditiver Ebene. Die dabei rezitierten Textelemente lassen sich auffällig häufig auf den untersuchten Dokumenten in Rollenform nachweisen.

3. Initiationszeremonien haben in den Männerbünden einen zentralen Platz (3.4.3): Auch im Verlauf dieser Riten werden Gebetstexte rezitiert. Diese Zeremonien finden in einem besonders feierlichen Rahmen statt. Sie stellen in diesem Sinn eine Erweiterung der gewöhnlichen Zusammenkünfte der Angehörigen dieser Männerbünde dar. Spezielle Erwähnung verdient, dass im Rahmen dieser Riten am Novizen die Gürtung (*šadd*) vorgenommen wird. Dieser Brauch hat mutmasslich die Gestaltung ausgewählter Belegstücke in Rollenform aus dem 14. und 15. Jh. beeinflusst.

3.4.1 *Schreinbauten als Pilgerfahrtszentren*

Die Darstellungen der historischen Entwicklungen zwischen 1250 und 1500 haben dem Aufstieg der Safawiden grosse Aufmerksamkeit geschenkt. Diese Dynastie hat sich aus einem anfänglich sunnitisch orientierten Derwischorden heraus entwickelt, dessen Zentrum in Ardabil in Nordwest-Iran lag (Aserbaidschan). Aus dem Osten der islamischen Welt sind auch weitere religiöse Zentren bekannt, die im 13.–15. Jh. errichtet wurden. Sie weisen jeweils einen engen Bezug zu einem bestimmten Derwischorden oder zu damit ver-

wandten weiteren Männerbünden auf. Derartige Zentren entwickelten sich um einen Konvent oder die Grabstätte eines wichtigen Ordensmitglieds. Diese Konvente sind im iranischen Kulturraum unter dem Begriff *ḫānaqāh* bekannt.

Der Ausdruck *ḫānaqāh* lässt sich ebenso in der arabischen Welt nachweisen. In Kairo wurden unter den Mamluken eine Reihe von *ḫānaqāhs* errichtet. Es handelt sich in diesem Fall um staatlich geförderte Institutionen zur Unterbringung von Sufis, die gerade im 14. Jh. in grosser Zahl aus dem Osten (Zentralasien, Iran, Ostanatolien) nach Ägypten gelangten. Die Verwendung des persischen Begriffs lässt Rückschlüsse auf die Herkunft dieser Institution selbst zu.[405]

Der spezifisch arabische Ausdruck zur Bezeichnung derartiger Zentren lautet aber *zāwiya*. Diese Bezeichnung charakterisiert später gerade in Nordafrika die Wirkstätte eines einzelnen jener im Volk verehrten heiligmässigen Männer. Dieses Phänomen ist im Maghreb als Marabutismus bekannt. Im Osten allerdings bezeichnet der arabische Begriff *zāwiya* in erster Linie Bauten, deren Funktionen mit jenen des *ḫānaqāh* weitgehend identisch sind. Das Türkische nennt vergleichbare Institutionen *tekke*. Zumeist finanzierten die weltlichen Machthaber oder die mit ihnen eng zusammenarbeitenden weiteren Angehörigen der administrativen, politischen und militärischen Eliten Errichtung und Unterhalt dieser Bauten. Diese Stätten der Volksfrömmigkeit sind in der Regel als fromme Stiftung (*waqf*) konstituiert.[406]

Die folgenden Ausführungen machen in einem ersten Schritt auf ausgewählte Zentren und die Finanzierung durch ihre jeweiligen Stifter aufmerksam. Sie stellen anschliessend die Anlage in Ardabil eingehender vor. Diese Schreinbauten werden hier besonders erwähnt, da die bei ihrer Ausschmückung eingesetzten visuellen und textlichen Mittel zumeist eine grosse Nähe zum entsprechenden Vokabular auf den Dokumenten in Rollenform aufweisen. Die folgenden Ausführungen verweisen zur Illustration dieser gegenseitigen Abhängigkeiten in den Anmerkungen auf Abbildungsmaterial zu den einzelnen Heiligtümern.

In Yasi befindet sich das Heiligtum, das Timur zwischen 1389 und 1405 in Turkistan (Süd-Kasachestan) zu Ehren des Sufi-Heiligen Aḥmad Yasawī (starb im frühen 13. Jh.) hatte errichten lassen.[407] In Natanz (zwischen Isfahan und Kashan) wiederum steht das Heiligtum, das für den Suhrawardiyya-Šayḫ ʿAbd aṣ-Ṣamad errichtet worden ist und aus der Īlḫāniden-Zeit datiert. Sh. Blair hat sich in ihrer Dissertation eingehend mit dieser Anlage befasst.[408] Sie konnte aufzeigen, dass Zayn ad-Dīn Ḫalīfa b. Ḥusayn b. ʿAlī al-Mastarī die für die Errichtung dieses Derwischkonvents erforderlichen finanziellen Mittel zur Verfügung stellte.[409] Dieser Zayn ad-Dīn al-Mastarī war Statthalter (*nāʾib*) des Īlḫāniden-Wesirs Saʿd ad-Dīn Sīwaǧī. Saʿd ad-Dīn fiel allerdings bei den Īlḫāniden in Ungnade. Er wurde zusammen mit fünf seiner engsten Vertrauten am 10. Šawwāl 711/19. Februar 1312 in der Nähe von Bagdad enthauptet. Auch Zayn ad-Dīn al-Mastarī, der Stifter der Anlage in Natanz, wurde in diesem Zusammenhang hingerichtet.[410] In Gazurgāh (bei Herat, Afghanistan) befindet sich sodann der Schrein Ḫwāǧa ʿAbdullāh Anṣārīs (gest. 1089). Auch dieses Heiligtum war von den Timuriden gefördert worden.[411] In weiten Kreisen ist ausserdem der Schrein Niʿamatullāh Walīs in Māhān (östlich von Kerman, Iran) bekannt.[412] Šāh Niʿmatullāh Walī ist der Begründer

405 Vgl. u. a. Fernandes, *Khanqah*; Little, *Khānqāhs, ribāṭs, and zāwiyas*; Hofer, ‚Chief sufi'; ders., *Popularisation*, darin v. a. „Part One: State-sponsored sufism: The sufis of the *khānqāh* Saʿīd as-Suʿadāʾ", 1–102.

406 Zum *waqf* vgl. Meier, Waḳf, in *EI*[2].

407 Vgl. dazu https://archnet.org/sites/3057 (Stand 4. Juni 2017).

408 Blair, *Natanz*; und https://archnet.org/sites/1645 (Stand 6. September 2017); siehe auch Wilber, *Architecture* 133 f. (mit Abb. 52–57 und Plan 23).

409 Blair, *op. cit.* 6–12.

410 *Op. cit.* 7.

411 Rizvi, *Shrine* 3 (mit Anm. 3, S. 211). Siehe ausserdem: https://archnet.org/sites/3936 und https://archnet.org/sites/6410 (Stand 6. September 2017).

412 https://archnet.org/sites/1637 (Stand 6. September 2017).

des noch heute in Iran aktiven schiitischen Derwischordens der Niʿmatullāhiyya.

E.S. Wolper hat sich mit ähnlichen Bauten in Sivas, Tokat und Amasya in Ost-Anatolien befasst.[413] Ihre Errichtung wurde zumeist ebenso aus Mitteln der lokalen Eliten finanziert. Sie dienten den Angehörigen von Derwischorden und weiteren Männerbünden als Versammlungsstätten. Auch die osmanischen Sultane haben immer wieder Derwischschreine unterstützt.[414] Sultan Selīm I. (gest. 1520) z. B. hatte einen Konvent für den Ḫalwatiyya-Šayḫ Ibrāhīm Gülşenī (gest. 1534) errichten lassen.[415] Auch aus Indien sind bedeutende Zentren von Derwischbewegungen bekannt. Es kann u. a. auf den Schrein des Muʿīn ad-Dīn Čištī (gest. 1230) in Ajmer hingewiesen werden.[416]

Es ist bekannt, dass die weltlichen Machthaber diesen Schreinen regelmässig Unterstützungsleistungen zukommen liessen. So förderte die Moghul-Dynastie den soeben erwähnten Schrein in Ajmer.[417] Im Fall des Heiligtums der Ṣafawiyya in Ardabil ist belegt, dass Timur dieses Zentrum wiederholt unterstützte.[418] Auch die in Bursa im Aufstieg begriffenen Osmanen haben der Ṣafawiyya in Ardabil regelmässig Geschenke zukommen lassen.[419] Die Angehörigen der weltlichen Eliten unterstützen diese Derwischorden und ihre Schreinbauten zumeist nicht ausschliesslich aus Frömmigkeit. Sie suchen die Nähe zu den Vorstehern dieser Männerbünde in der Regel aus viel pragmatischeren machtpolitischen Überlegungen heraus. Es lässt sich jedenfalls feststellen, dass die Vorsteher von auf den ersten Blick religiös ausgerichteten Gruppierungen über bedeutende Macht verfügten. Sie konnten die ihnen oft blindlings ergebenen Anhänger für ihre eigenen Zwecke mobilisieren und ihren Ansprüchen dadurch Nachdruck verschaffen. Derartige Männerbünde stellten damit einen ernstzunehmenden Machtfaktor dar. Sie waren in der Lage, weltliche Machthaber in arge Bedrängnis zu bringen oder sogar zu stürzen. Die Stifter hatten damit – neben ihrer allfälligen Frömmigkeit – noch ganz handfestere Interessen, sich die Gunst der Derwisch-Šayḫs zu sichern.

Die Macht dieser Vorsteher von Männerbünden erklärt sich nicht zuletzt aus ihrer *baraka*. Es handelt sich um eine Kombination aus ihrem persönlichen Charisma und ihrer Gottesnähe (*walāya*). Die Anhänger eines bestimmten Derwischordens suchen ihren Šayḫ gern auch persönlich auf, erstatten ihm einen Besuch (*ziyāra*). Sie tun dies in der Hoffnung, direkt an seiner *baraka* teilzuhaben. Verschiedene Zentren von Derwischorden haben ihre Anhänger magnetisch angezogen und sind zum Ziel von eigentlichen Wallfahrten geworden. Diese Stätten haben wegen ihrer leichteren Erreichbarkeit oft eine Bedeutung erlangt, die jene des fernen Mekkas überstieg.

Unter diesen Zentren der Derwischorden wird der *ḫānaqāh* der Ṣafawiyya in Ardabil im folgenden näher vorgestellt.[420] Bereits Šayḫ Ṣafī ud-Dīn, der Ordensgründer, zog durch seinen frommen Lebenswandel zahllose Pilger an. Sie liessen sich in Ardabil in der Lehre des Ordens unterweisen, von der allerdings wenig bekannt ist.[421] Verschiedene Angaben beziffern die Zahl der Pilger aus Iraq und Anatolien bereits zu Lebzeiten Ṣafī ud-Dīns in nur drei Monaten auf 13'000 Personen.[422] Etwas später

413 Wolper, *Cities and saints* 42–72 („Part II: Dervish lodges and urban spaces: Sivas, Tokat, and Amasya").

414 Rizvi, *op. cit.* 7 (mit Anm. 16, S. 212), wo Verweis auf Necipoğlu, *The age of Sinan* 60 f.

415 Die Gülşeniyya ist aus der Ḫalwatiyya hervorgegangen; vgl. Knysh, *Islamic mysticism* 265; Yazici, Gulshānī [türkisch; Gülshenī], in *EI*².

416 Zu den Sufi-Schreinen in Indien vgl. Troll (Hg.), *Muslim shrines in India*.

417 Rizvi, *op. cit.* 7 (mit Anm. 15, S. 212), wo Verweis auf Tirmizi, Mughal documents relating to the Dargah of Khwaja Muʿīn al-Din Chishti.

418 Vgl. Kapitel 2, vor Anm. 162.

419 Vgl. die Hinweise bei Hinz, *Aufstieg* 14.

420 Hinz, *Aufstieg* 19–21. Zum Heiligtum in Ardabil vgl. jetzt insbesondere Rizvi, *Shrine*. Siehe auch die älteren Arbeiten von Morton, Ardabil shrine; Sarre, *Ardabil*. Man beachte auch http://whc.unesco.org/en/list/1345 und http://whc.unesco.org/uploads/nominations/1345.pdf (Stand 6. September 2017).

421 Hinz, *Aufstieg* 16 f.

422 Hinz, *Aufstieg* 14, mit Quellenangaben in Anm. 3.

liessen sich Anhänger der Ṣafawiyya auch in den Städten Balkh und Bukhara weiter im Osten nachweisen.

Auch um die Grabmoschee von Šayḫ Ṣafī ud-Dīn in Ardabil hat sich im Lauf der Jahrhunderte ein Heiligtum entwickelt, das Ziel von Wallfahrten wurde. Hier strömten die Angehörigen des Ordens zusammen, um dem von ihnen verehrten aktuellen Šayḫ und dessen Vorfahren, allen voran Ṣafī ud-Dīn, zu huldigen.[423] Ab der zweiten Hälfte des 15. Jh. wurde Ardabil zu einem wichtigen Bezugspunkt der Qizilbāš. Die Anlage in Ardabil wurde im Lauf der Jahrhunderte mehrfach ausgebaut. Diese Erweiterungen wurden durch die Erfordernisse diktiert, die sich aus dem wachsenden Strom von Anhängern ergaben, die die von ihnen verehrten Šayḫs in Ardabil aufsuchten. Es galt, Strukturen zu schaffen, um diese frommen Besucher zu empfangen, zu verpflegen und ihnen allenfalls auch Unterkunft anzubieten.

Es ist bekannt, dass in Ardabil bereits zur Zeit von Šayḫ Ṣafī ud-Dīn Armenspeisungen stattfanden.[424] Ein Sayyid namens Ǧamāl ud-Dīn aus Isfahan soll damals für diese Speisungen verantwortlich gewesen sein. Er habe an einem einzigen Tag dafür tausend Schafe benötigt. Derartige Speisungen fanden in Ardabil auch noch statt, als die Safawiden in Iran seit langem die politische Macht übernommen hatten. W. Hinz jedenfalls weist auf die immensen Mengen an Lebensmitteln hin, die die Küchen am Anfang des 17. Jh. unter ʿAbbās I. (reg. 1587–1629) zur Verköstigung der Besucher benötigten. Gemäss seinen Berechnungen handelt es sich u. a. um 142'500 kg Reis, 57'000 kg Fleisch und 8550 kg Salz.[425]

Das Heiligtum in Ardabil ist in den letzten Jahrzehnten zunehmend besser erfasst worden.[426] Auch Forscher aus dem Westen haben sich wiederholt damit auseinandergesetzt. F. Sarre hat die Bauten im Jahr 1897 photographisch dokumentiert und vermittelt einen ausgezeichneten Einblick in den Zustand der Anlage zu jener Zeit.[427] Von Jacques de Morgan stammt weiteres Abbildungsmaterial. Es zeigt das Heiligtum vor den um die Mitte des 20. Jh. unternommenen Renovationsarbeiten.[428] In jüngerer Vergangenheit haben sich A.H. Morton[429] und K. Rizvi mit der Anlage befasst.[430] Diese Vorarbeiten erleichtern die Auseinandersetzung mit den textlichen und gestalterischen Mitteln, die bei der Ausschmückung dieses Schreins eingesetzt worden sind.[431] Zwar sind viele dieser Verzierungen und Inschriften im Lauf der Zeit repariert oder ersetzt worden. Dennoch bleibt eine beachtliche Anzahl von Stellen übrig, die auf die Zeit der Errichtung der jeweiligen Gebäude selbst zurückgeht.[432]

Den weiteren Ausführungen ist die Bemerkung vorauszuschicken, dass Schreine zwar durchaus als Zentren eines traditionalistisch orientierten Islams dienen konnten. Sie fungierten aber in erster Linie als Orientierungspunkte für Kreise, deren Glaubensauffassungen sich von der normativen Lehre unterscheiden. Dazu zählen die Anhänger

423 Für die folgenden Ausführungen vgl. den Plan der Anlage bei Hinz, *Aufstieg*, zwischen S. 18 und 19 eingefügt; siehe ausserdem die Pläne bei Rizvi, *op. cit*. Fig. 1 (S. 29) und Fig. 7 (S. 47).

424 Hinz, *Aufstieg* 19 mit Anm. 1, wo Verweis auf Šayḫ Ḥusayn b. Šayḫ Abdāl Pīrzāda Zāhidī, *Silsilat un-nasab-i Ṣafawiyya* 36–38.

425 Hinz, *Aufstieg* 18 mit Anm. 3, wo Verweis auf Šayḫ Ḥusayn b. Šayḫ Abdāl Pīrzāda Zāhidī, *Silsilat un-nasab-i Ṣafawiyya* 111.

426 Rizvi, *op. cit*. 16 (mit Anm. 36, S. 213). Erneute Aufmerksamkeit hat der Schrein seitens der iranischen Behörden bei der Vorbereitung von dessen Aufnahme ins Unesco-Weltkulturerbe erfahren (siehe Anm. 420).

427 Die Resultate dieser Erfassungen wurde 1910 und 1924 publiziert. Sie enthalten wichtiges Abbildungsmaterial, das den Zustand des Heiligtums am Ende des 19. Jh. dokumentiert; vgl. die Quellenangaben in Anm. 420.

428 de Morgan, *Mission scientifique* I, 338–345 (und Index, *s. v.* „Ardébil", S. 406); Tafeln LI–LIV.

429 Vgl. die Quellenangaben in Anm. 420.

430 Rizvi, *op. cit*.

431 Rizvi, *op. cit*. 16 (mit Anm. 37, S. 214, mit Literaturangaben). Für das Entziffern der im Innern und auf den Fassaden des Heiligtums ausgeführten Inschriften kann ausserdem auf die Veröffentlichungen von Sayyid Ǧamāl Turābī-Ṭabtabā'ī hingewiesen werden (Quellenangaben bei Rizvi, *loc. cit*.).

432 Rizvi, *op. cit*. 16.

von Derwischorden. Bei den der Propagierung des normativen Islams dienenden Stätten handelt es sich vornehmlich um Moscheen und Madrasen. Sie sind mit dem Studium der islamischen Theologie in Verbindung zu bringen.

K. Rizvi vertritt die Auffassung, dass die Architektur in derartigen Zentren zwar den Zielen ihres aus der Elite stammenden Stifters verpflichtet ist.[433] Es zeigt sich aber auch, dass die in diesen Stätten von den breiten Massen praktizierten Rituale mit den Glaubensvorstellungen des normativen Islams in mehrfacher Hinsicht in Widerspruch standen. Es lassen sich in derartigen Konventen immer wieder Gegensätze zwischen der formellen und informellen Inszenierung des Glaubens feststellen. K. Rizvi spricht von der Spannung zwischen *doxis* und *praxis*, zwischen institutionalisiertem Glauben und dessen öffentlichen Inszenierung. Bei der formellen Inszenierung kann es sich z. B. um den Widmungstext handeln, der im Bauwerk angebracht worden ist. Im Heiligtum selbst können aber durchaus auch antinomistische Rituale praktiziert werden.[434]

In Ardabil fallen die folgenden Bauten besonders auf: Noch aus Ṣafī ud-Dīns Lebzeit stammt das als *Ḥaram-ḫāna* bekannte Grab Muḥiyy ud-Dīns, des ältesten, vorverstorbenen Sohns von Šayḫ Ṣafī ud-Dīn.[435] Vieles spricht dafür, dass der Šayḫ selbst diesen Bau ganz am Anfang des 14. Jh. veranlasst hat.[436] Im Innern läuft ein Schriftband mit Q 57:26–27 und Angaben zum hier bestatteten Muḥiyy ud-Dīn der Basis der Kuppel entlang.[437] Muḥiyy ud-Dīns Grab selbst befindet sich heute nicht mehr in dieser Anlage. Neben weiteren Gräbern sollen sich aber in diesem Bau anfänglich noch jene von Bībī Fāṭima, der Ehefrau des Šayḫs, und von ihrer gemeinsamen Tochter befunden haben.

Es war Ṣadr ud-Dīn (Ordensvorsteher: 1334–1392), der die Errichtung des Grabturms zu Ehren seines verstorbenen Vaters in dessen Konvent selbst in Auftrag gegeben hatte.[438] Šayḫ Ṣadr ordnete auch die Erweiterung des Schreins an und gab die Biographie seines Vaters in Auftrag. Sie wurde von Ibn al-Bazzāz im Jahr 1358 beendet und ist unter dem Titel *Ṣafwat uṣ-Ṣafā* bekannt.[439] Ṣafī ud-Dīn hatte zwar andere Wünsche bezüglich seiner Grabstätte geäussert. Ṣadr ud-Dīn entschloss sich nach Rücksprache mit Geistlichen und den Ordensältesten aber dazu, seinen Vater in dessen ehemaligem *Ḫalwat-ḫāna* zu bestatten. Es war bereits zu Lebzeiten des Ordensgründers der Fokus des Heiligtums und blieb dies trotz seiner modifizierten Funktion auch nach seinem Tod.

Der Beschreibung bei Ibn al-Bazzāz lässt sich entnehmen, dass das Grab mit einer Kuppel versehen war. Gemäss einer späten Quelle aus dem 18. Jh. soll Ṣadr ud-Dīn das Grab zwischen 1335 und 1345 errichtet haben.[440] Überdies soll sich Ṣadr ud-Dīn um die Beleuchtung im Heiligtum gekümmert und das *Ḫalwat-ḫāna* neu errichtet haben. Er habe Koranrezitatoren angestellt, die auch für das Abhalten der täglichen Gebete im Heiligtum verantwortlich waren. Ṣadr ud-Dīn stellte überdies Diener an, die sich um den Unterhalt des Schreins kümmerten.

Auf der südwestlichen Seite wird Šayḫ Ṣafī ud-Dīns Grabturm durch einen Nebentrakt[441] mit der *Dār ul-ḥuffāẓ* verbunden. Grabturm und *Ḥaram-ḫāna* werden von einem grossen Friedhof umgeben, der unter dem Namen *Šahīdgāh* bekannt ist.

433 *Op. cit.* 6.

434 *Op. cit.* 6 (mit Anm. 12, S. 212), wo Verweis auf Karamustafa, *God's unruly friends*. Auch Bashir, Shah Isma'il and the Qizilbash cannibalism.

435 Rizvi, *op. cit.* 42–46 (mit Fig. 4–6).

436 Einzelne Verzierungen an diesem Grabturm lassen sich mit solchen im Schrein von Nūr ad-Dīn 'Abd aṣ-Ṣamad in Natanz vergleichen; siehe bei Anm. 408–410.

437 Rizvi, *op. cit.* 42–46 (mit Anm. 68), wo Verweis auf Morton, Ardabil shrine.

438 Rizvi, *op. cit.* 46, und Fig. 7: mit Übersicht über das Heiligtum um 1350.

439 Zu Ibn al-Bazzāz' *Ṣafwat uṣ-Ṣafā* siehe Savory, Ebn Bazzāz, in *EIr*.

440 Rizvi, *op. cit.* 46 (mit Anm. 72), wo Verweis auf Šayḫ Ḥusayn b. Šayḫ Abdāl Pīrzāda Zāhidī, *Silsilat un-nasab-i Ṣafawiyya* 39.

441 Dieser Trakt ist heute als *Šāhnišīn* (königliche *loggia*) bekannt; vgl. Rizvi, *op. cit.* 46.

Der Grabturm wurde aus Backsteinen errichtet und erreicht eine Höhe von 17.5 m.[442] Der Turm ist mit neutralen und türkisfarbenen Backsteinen belegt, die in geometrisierendem Kūfī in grosser Schrift den Namen *Allāh* bilden. Der Ausdruck *Allāh* ist jeweils ca. 1 m lang und konnte auch aus der Ferne erkannt werden.[443] Er wurde am Turm insgesamt 132 Mal angebracht.[444]

Zusätzlich lassen sich am Bau weitere Textstellen erkennen. Unterhalb des Übergangs des zylindrischen Körpers des Turms zur Kuppel befindet sich ein breites Band mit einer Inschrift in weissem *Ṯuluṯ* auf einem Hintergrund mit einem Rankenmuster.[445] Ein schmales Band aus blauen, weissen und braunen Fliesen fasst das *Qibla*-Tor des Grabturms ein.[446] In diesen Rahmen sind eine Reihe von sechseckigen Zierelementen mit Text eingepasst. Am *Qibla*-Tor fällt zusätzlich das Schriftband auf, das den Eingang mit grossem, weissem Text in *Ṯuluṯ* (innen) und schmalem Kūfī (aussen) einfasst. Diese Textbänder enthalten Verse aus dem Koran, die die Grundaspekte des islamischen Glaubens thematisieren. Es handelt sich um Hinweise auf die Einheit und Einzigartigkeit Gottes und die Vergänglichkeit des Lebens im Diesseits.[447]

Auch im Innern des Grabturms lassen sich Textstellen nachweisen. Zuerst ist allerdings auf den achteckigen Grundriss dieses Baus hinzuweisen.[448] An der Basis des Übergangs zur Kuppel befindet sich im Innern ein Schriftband, auf dem die ganze Sure 48 (*Sūrat al-Fatḥ*, „Der Sieg") in Schachbrettkufi kopiert worden ist.[449] Zuoberst in der Kuppel wurde ein Strahlenmedaillon wohl direkt auf weissem Grund angebracht. Šayḫ Ṣafi ud-Dīns Sarg befand sich früher zusammen mit zwei weiteren Särgen im Innern des Turms.[450]

Der Besuch von Ṣafī ud-Dīns Grab stellte den Höhepunkt jeder Pilgerfahrt nach Ardabil dar und wurde als ritueller Akt verstanden. Der Anblick des Gebäudes veranlasste die Besucher unwillkürlich, Šayḫ Ṣafī ud-Dīns zu gedenken und ihre innere Kraft auf ihn auszurichten. Sowohl das Errichten als auch das Besuchen einer Stätte, wo einer heiligmässigen Person gedacht wird, stellten einen Akt der Frömmigkeit dar. Schreine wichtiger heiligmässiger Personen wie jener von Šayḫ Ṣafī ud-Dīn wurden gern mit der Kaʿba in Mekka gleichgesetzt. Die Pilgerfahrt dorthin, im vorliegenden Fall also nach Ardabil, galt als rituelle Pflicht.[451] Die Pilger konnten hier das Grab des Ṣafawiyya-Šayḫs umschreiten (*ṭawāf*), wie ihnen das auch im Fall des *ḥaǧǧ* in Mekka vorgeschrieben war.[452]

442 Siehe https://archnet.org/sites/1595/media_contents/40811 (Stand 6. September 2017).

443 Für eine Abbildung vgl. Rizvi, *Shrine* 47 (Fig. 8), S. 198. Gemäss einem Medaillon auf der Aussenwand des Turms wurde der Bau von ʿIwaḍ b. Muḥammad al-Marāġī errichtet (K. Rizvi liest ʿAwḍ anstelle von ʿIwaḍ).

444 Safavi, Hermeneutic approach 4 und 10 (mit Abb. 1, 3 und 5).

445 Rizvi, *op. cit.* 48, mit Fig. 8 und 12. Siehe ausserdem http://archnet.org/sites/1595/media_contents/62951.

446 Safavi, Hermeneutic approach, Abb. 5 und 6.

447 Für eine Übersicht dieser Inschriften vgl. Rizvi, *op. cit.*, Anhang B, 198–209. Siehe auch Safavi, Hermeneutic approach 6. Bei den Stellen in weissem *Ṯuluṯ* handelt es sich um Q 6, Verse 79 und 162–163, sowie Q 17:80. In blauem *Kūfī* wurde die folgende Stelle kopiert: Q 4:95 (vgl. Abb. 6 bei H. Safavi).

448 Dieser Gebetsraum war ursprünglich mit einer Kuppel versehen. Neben der Kanzel dieser Moschee war eine angeblich von der Prophetentochter Fāṭima angefertigte Fahne zur Schau gestellt worden, die Ṣadr ud-Dīn um 1380 aus Medina zurückgebracht hatte. Teil der Anlage ist sodann eine mit einer Kuppel versehene Grabstätte, die als *Gunbad-i ḫaram* bekannt ist. Hier ist Bībī Fāṭima, die Gattin Šayḫ Ṣafī ud-Dīns und Tochter von dessen Lehrer Šayḫ Zāhid-i Gīlānī, bestattet. Sie war 1324, also zehn Jahre vor Šayḫ Ṣafī ud-Dīn selbst, gestorben. Direkt neben den beiden Grabtürmen des Ordensgründers Šayḫ Ṣafī ud-Dīn und seiner Gattin Bībī Fāṭima wurde später auch der Grabturm des 1524 verstorbenen Šāh Ismāʿīl errichtet. So gemäss Sarre, *Ardabil* 16.

449 Rizvi, *op. cit.* 48, mit Tafel 5 und Anhang B, 199.

450 *Loc. cit.* 48 (mit Fig. 9–10).

451 *Op. cit.* 51 (mit Anm. 78, S. 219), wo Verweis auf ein Gedicht Qāḍī Aḥmads, der den Schrein Ṣafī ud-Dīns als Kaʿba und Ort des *ṭawāf* bezeichnet (KT 617).

452 Rizvi, *op. cit.* 48. Hinweise auf den Besuch (*ziyāra*) von Heiligengräbern finden sich bei Taylor, *In the vicinity of the righteous* 72–79 (Chapter 2: „The *ziyāra*"), und Ernst, Sufi shrine pilgrimage 43–67 (ganzer Artikel).

C.H. Imber macht darauf aufmerksam, dass Ardabil als *qibla* der Safawiden galt.[453]

In unmittelbarer Nachbarschaft von Ṣafī ud-Dīns Grab steht die *Dār ul-ḥuffāẓ*, das Haus der Koranrezitatoren. Eine Stelle in Ibn al-Bazzāz' *Ṣafwat uṣ-Ṣafā* legt nahe, dass Ṣadr ud-Dīn dieses Gebäude einige Jahre nach dem Grabturm für seinen Vater errichtet und so zusätzlichen Platz für Koranrezitatoren und Pilger geschaffen hat.[454] Auch dieses Gebäude ist reich mit Inschriften versehen.[455] Die hier kopierten Textstellen weisen u. a. auf die Funktion des Gebäudes hin, das in Übereinstimmung mit seiner Bezeichnung als Ort für Koranrezitationen diente.[456] Der Saal in der *Dār ul-ḥuffāẓ* diente als Vorraum zum Grab Šayḫ Ṣafī ud-Dīns. Seine Architektur und aufwendige Gestaltung beeindruckten die Pilger bei ihrem Zugang zum Grabturm. Zitate einiger Inschriften sollen einen Eindruck vom frommen Inhalt der kopierten Stellen vermitteln:[457]

> [The Dār ul-ḥuffāẓ] was set up as meeting place (*majlis*) for his exaltation, the saint, and planted as a tree of goodness whose roots are firm and its branches [reach] in the sky. It is for the recitation of the Qur'an and is surrounded by God's angels.
>
> Oh Lord! Revive us by the Qur'an and perish us by the Qur'an, and resurrect us by the Qur'an and permit us [on] the path by the Qur'an and [allow] our entrance into Paradise by the Qur'an and [let there be] no separation between us and between the Qur'an. Oh Lord! Bless our recitations from your book toward the spirit of our fathers and our mothers and toward the spirits of the inhabitants of the graves, [by the] intervention of the Prophet of God.

Die weiteren auf dem Gebäude angebrachten Textstellen sind ebenso frommen Inhalts. Es wird hier ausführlicher auf diese Inschriften hingewiesen, da die Dokumente in Rollenform zahlreiche ähnliche Texte enthalten. In diesem Zusammenhang wird daran erinnert, dass *Ḏikr*- und *Samāʿ*-Übungen in Sufi-Orden eine wichtige Rolle spielen; darauf ist sogleich näher einzugehen. Zusammenkünfte, bei denen Texte des soeben angeführten oder ähnlichen Inhalts rezitiert werden, prägen das spirituelle und intellektuelle Leben der Sufis.[458]

Der Vollständigkeit halber und mehr im Vorbeigehen sei hier noch festgehalten, dass der bedeutendste Ausbau des Ardabiler Heiligtums erst relativ spät, unter Šāh Ṭahmāsp (reg. 1524–1566), stattfand. Šāh Ṭahmāsp errichtete im rechten Winkel zur *Dār ul-ḥuffāẓ* zwei weitere Gebäude, nämlich eine *Dār ul-ḥadīṯ* und den *Ǧannat-Sarā* (Paradiespalast). Da man das *Čilla-ḫāna* mit Šayḫ Ṣafī ud-Dīn selbst in Verbindung brachte, wurde es von späteren Bauherren stets respektiert. Aus textlichen Quellen ist bekannt, dass um den Schrein herum selbst auch Küchen, Bäckereien, eine *madrasa* errichtet und öffentliche Gärten angelegt wurden. Diese Nebengebäude sind allerdings nicht erhalten geblieben. Bereits damals lag der ganze Komplex inmitten von Wohnvierteln im Herzen der Stadt Ardabil.[459]

3.4.2 *Spirituelle Übungen und Techniken*

In diesen Männerbünden wurden während der Zusammenkünfte oft spezifische Techniken und spirituelle Übungen gepflegt. Sie zielten darauf ab, den Adepten das Erfahren mystischer Erlebnisse zu erleichtern. Diese Praktiken können hier nicht *in extenso* vorgestellt werden; dies geschieht in den Handbüchern der einzelnen Orden. Es ist hingegen angezeigt, in allgemeiner Form auf drei

453 Imber, Persecution 247; siehe auch Eberhard, *Osmanische Polemik* 101–104.

454 Zur *Dār ul-ḥuffāẓ* vgl. Rizvi, *op. cit.* 52–55 (mit Fig. 11–12); siehe auch Anm. 81 (S. 219), wo Verweis auf Ibn al-Bazzāz' *Ṣafwat uṣ-Ṣafā* 989.

455 Vgl. Rizvi, *op. cit.*, Anhang B, 200–203, hat die Übersetzungen dieser Inschriften zusammengestellt. Neben frommen Aussagen finden sich darunter auch zahlreiche Koranstellen.

456 Rizvi, *op. cit.* 53 und Tafel 6.

457 *Op. cit.* 53.

458 Rizvi, *op. cit.* 53; siehe zur Frage auch Kapitel 3.4.2.

459 Rizvi, *op. cit.* 13.

Methoden sufischer Selbstdisziplin ausführlicher einzugehen, nämlich auf a. die *ḫalwa*, b. den *ḏikr* und c. den *samāʿ*.

a. Beim Ausdruck *ḫalwa* handelt es sich um einen *terminus technicus*.[460] Er leitet sich vom Verb *ḫalā*, „allein sein", ab und bedeutet „Rückzug, Zurückgezogenheit". Er bezeichnet den Rückzug in eine Zelle, wo der Mystiker spirituelle Übungen ausführt. Dieser Rückzug stellt ein wesentliches Element der Askese (*zuhd*) dar und ist unter den Sufis weitherum bekannt. Bei der Entwicklung dieser Technik spielten möglicherweise ähnliche Erfahrungen aus dem Christentum eine Rolle. Gewiss ist jedenfalls, dass bereits frühe Mystiker, darunter Ḏū n-Nūn al-Miṣrī (gest. 245/860), die Vorzüge der *ḫalwa* erkannt hatten. Auch der Sufi Abū Bakr aš-Šiblī (gest. 334/945) äussert sich positiv dazu. Berichte bei Qušayrī (*Risāla*) lassen allerdings darauf schliessen, dass bereits frühe Sufis der Pflege der Gemeinschaft neben einem Leben in Zurückgezogenheit (*ʿuzla*) ebenso grosse Bedeutung zuschrieben. Vieles spricht jedenfalls dafür, dass der Rückzug vorübergehend war und in der Realität keine ständige Isolation geübt wurde. Überhaupt scheint das Leben in der Gemeinschaft mit der Zeit für die grosse Mehrzahl der Mystiker an Bedeutung gewonnen zu haben.

Im nachklassischen Sufismus ist die Situation weitgehend dieselbe, wie sich anhand der Darstellung in Abū Ḥafṣ ʿUmar as-Suhrawardīs (gest. 632/1234) *ʿAwārif al-maʿārif* aufzeigen lässt.[461] Demnach soll das Leben in der Gemeinschaft den Sufi vom Asketen unterscheiden. Das Leben in Gemeinschaft sei vorzuziehen, laufe man aufgrund der Beobachtung durch die Mitbrüder doch weniger Gefahr, allfälligen Versuchungen zu erliegen. Allerdings rät Suhrawardī den Sufis auch in der Gemeinschaft dazu, sich im Konvent (*ribāṭ*) in Zurückgezogenheit zu üben. Dabei diente dem Sufi sein Gebetsteppich als Rückzugsort. In den Konventen existierten aber auch Zellen für den individuellen Rückzug. Suhrawardī beschreibt dies in den *ʿAwārif al-maʿārif* in drei Kapiteln. Neben der Suhrawardiyya weisen auch weitere Sufiorden der *ḫalwā* einen hohen Stellenwert zu. Dazu zählen die Kubrāwiyya, die Šāḏiliyya, die Qādiriyya und die Ḫalwatiyya, die ihren Namen von dieser Technik ableitet.

Bei der *ḫalwa* übt sich der Mystiker im Grossen Heiligen Krieg (*ǧihād kabīr*). Er bleibt nachts wach, fastet lange und verrichtet *Ḏikr*-Übungen. Beim Betreten der *ḫalwa* soll man rituell rein sein. Auch erinnere das Betreten der *ḫalwa* an das Eingehen ins Grab. Die Zelle soll dunkel sein, damit man seine inneren Sinne aktiviere und sich von den äusseren Wahrnehmungen zurückziehe. Allerdings wird wiederholt auch davor gewarnt, diesen inneren Wahrnehmungen einen zu hohen Stellenwert zuzuweisen. Das eigentliche Ziel der *ḫalwa* bestehe im Erleben des *ḏikr* der göttlichen Wesenheit im Rahmen einer konsubstantiellen Erfahrung.[462]

Die institutionalisierte Form dieses Rückzugs ist als *arbaʿīniyya* (arabisch) bzw. *čilla* (von *čihil*, persisch) bekannt und dauert vierzig Tage. Die *ḫalwa* soll jeweils nur für das gemeinsame Ritualgebet unterbrochen und alljährlich wiederholt werden. Sie erinnert den Mystiker an die Erfahrung des Propheten Muḥammad, der sich in einer Höhle auf dem Berg Ḥirāʾ bei Mekka zurückgezogen hatte, bevor ihm die ersten Teile des Korans offenbart wurden.

b. Während seines Rückzugs übt sich der Mystiker gern in der Praxis des *ḏikr*. Der Ausdruck *ḏikr*[463] bedeutet grundsätzlich „Erwähnung", wobei damit die Erwähnung des Namens bzw. der Beinamen Gottes[464] gemeint ist. Die Teilnehmer füh-

460 Vgl. Landolt, Khalwa, in *EI*²; siehe ausserdem Knysh, *Islamic mysticism* 314–317, der sich weitgehend auf H. Landolt stützt.

461 Es handelt sich um das Hauptwerk des soeben vorgestellten Suhrawardī, auf den die Suhrawardiyya letztlich zurückgeht.

462 Vgl. dazu die Übersetzung bei Gramlich, *Die Gaben der Erkenntnisse* 193–210; arabische Ausgabe Beirut 1966: 207–227.

463 Vgl. Meier, Der Derwischtanz; During, Musique et rite: le samâ'; Lewisohn, The sacred music of Islam.

464 Sie sind als die *Schönsten Namen Gottes* (*al-asmā al-ḥusnā*) bekannt; siehe zu diesem Konzept Anawati, Le

ren diese Übungen in der Form von Litaneien aus und tun dies oft bis zu einem Zustand der Erschöpfung oder Verzückung.

Das Konzept des *ḏikr* geht auf den Koran zurück.[465] In der späteren Sufitradition stellten *Ḏikr*-Rezitationen einen rituellen Akt dar. Er zielte darauf ab, den Menschen an Gottes Gegenwart in dieser Welt zu erinnern. Oft praktizierten die Mystiker den *ḏikr* für sich allein. Es ist aber auch bekannt, dass eigentliche *Ḏikr*-Veranstaltungen (*maǧlis aḏ-ḏikr*) organisiert wurden. Gerade im zweiten Fall nahmen diese Rezitationen die Form von Litaneien an, die im Rahmen von speziellen Riten und verbunden mit bestimmten Körperbewegungen gesungen wurden. Diese Riten konnten auch tanzähnlichen Charakter haben (vgl. Mawlawiyya). Die Forschung hat wiederholt auf ähnliche Übungen in andern religiösen Bekenntnissen aufmerksam gemacht.[466]

Die technischen Einzelheiten dieser *Ḏikr*-Übungen unterscheiden sich von Orden zu Orden. Muḥammad as-Sanūsī, der Begründer der Sanūsiyya (gest. 1276/1859), stellte in seinem Werk *as-Salsabīl al-muʿīn fī ṭ-ṭarāʾiq al-arbaʿīn* die wesentlichen Aspekte der *Ḏikr*-Übungen von vierzig verschiedenen Bruderschaften zusammen.[467] Er gibt an, dass die Sanūsiyya die Nachfolgerin all dieser vierzig früheren Orden sei und die zentralen Elemente aus deren jeweiligem *ḏikr* in ihre eigenen Übungen integriert habe.

Grundsätzlich lässt sich zwischen dem lauten *ḏikr* (*ḏikr ǧalī*) und dem leisen *ḏikr* (*ḏikr ḫafī*) unterscheiden. Der laute *ḏikr* wurde in der Regel gemeinsam ausgeübt. Der leise *ḏikr* hingegen wurde hauptsächlich vom einzelnen Mystiker im Rahmen seiner Übungen und zur Selbstdisziplinierung praktiziert. Verschiedene Bruderschaften betonen die Bedeutung des leisen *ḏikr* (z. B. die Šāḏiliyya, Ḫalwatiyya und die Darqāwiyya); dies sei die *Ḏikr*-Form der Eliten (*ḏikr al-ḫawāṣṣ*).

Kollektive *Ḏikr*-Veranstaltungen haben oft einen ritualisierten, liturgie-ähnlichen Charakter. Am Anfang von derartigen Zusammenkünften werden zumeist Koranverse oder Gebete rezitiert, die der Ordensgründer verfasst hatte. Solche Rezitationen werden in der Regel *ḥizb* (Pl. *aḥzāb*) oder *wird* (Pl. *awrād*) genannt. Zu den allgemeinen Voraussetzungen für das Abhalten des *ḏikr* gehört, dass man der Welt entsagt und sich für einen asketischen Lebensstil entschieden hat. Dies ist wiederum an die Bedingung geknüpft, dass man zuvor seine aufrichtige Absicht (*niyya*) formuliert hat. Beim Ausüben des individuellen *ḏikr* ist der Sufi gehalten, sich gänzlich von seiner Umgebung zu lösen und sich das Bild seines *šayḫs* vor seinem inneren Auge zu vergegenwärtigen.

Die beim *ḏikr* rezitierten Formeln unterscheiden sich nicht nur von Orden zu Orden. Sie sind ebenso vom individuellen Stadium abhängig, das der einzelne Sufi erreicht hat. Der *ḏikr* beginnt zumeist mit einem Bekenntnis der Einheit und Einzigartigkeit Gottes (erster Teil der *šahāda: Lā ilāha illā Allāh*). Die Šāḏiliyya empfiehlt, die Rezitation auf der linken Seite der Brust zu beginnen. Diese Körperseite wird als jene Nische beschrieben, in der sich die Lampe des Herzens und das geistige Licht befinden. Der Adept soll die Formel beim Rezitieren aus dem unteren Teil der Brust nach oben ziehen und sie danach zur Ausgangsstellung zurückführen. Die *Ḏikr*-Formel beschreibt also einen Kreis in der Brust des Adepten.

Die *Ḏikr*-Übung baut gern auf dem Begriff *Allāh* auf.[468] Dies ist eigentlich die häufigste *Ḏikr*-

nom suprême de Dieu. Zu den *Schönen Namen Gottes* siehe auch Canaan, Decipherment 135–136; Bain, *The late Ottoman Enʿam-ı Şerif* 59–61. Die *Schönen Namen Gottes* spielen auch bei Būnī (gest. 1225 oder 1232) eine wichtige Rolle; vgl. el-Gawhary, *Die Gottesnamen*.

465 Vgl. Q 18:24 und Q 33:41. Zur Bedeutung des *ḏikr* in der islamischen Mystik siehe ausserdem Anawati und Gardet, *Mystique musulmane* 187–194. Beachte für die folgenden Ausführungen v. a. auch Knysh, *Islamic mysticism* 317–322.

466 Knysh, *Islamic mysticism* 317 f., macht im Vorbeigehen aufmerksam auf das Jesus-Gebet der Mönche im Sinai-Kloster und auf dem Berg Athos. Ähnliche Rituale sind aus Indien (*japa-yoga*) und Japan (*nembutsu*) bekannt.

467 Anawati und Gardet, *Mystique musulmane* 202 f.

468 Gardet und Anawati, *Mystique musulmane* 200–203.

Formel. Das Aussprechen des Namen Gottes wird von zwei Bewegungen begleitet. Beim Aussprechen soll man zuerst das Kinn auf die Brust senken. Danach soll man den Namen *Allāh* in zwei Teilen aussprechen, also zuerst die Silbe *a* (bzw. das *ḥamza*). Darauf soll man den zweiten Teil des Namens (*llāh*) aussprechen. Der Adept ist gehalten, den Kopf bis zum Nabel zu senken und wieder hochzuheben. Seine Bewegungen sollen einem Rhythmus folgen.

Verbreitet ist sodann jene Form des *ḏikr*, die auf Ḥallāǧ und seine Anhänger zurückgeht. Sie besteht darin, das *al* in *Allāh* wegzulassen, was den *Ḏikr*-Ruf auf *lāha, lāhi, lāhu* reduziert. Sanūsī allerdings rät zu Zurückhaltung beim Rezitieren dieser Spielart. Man müsse sich allfälliger negativer Konsequenzen dieses *ḏikr* bewusst sein. Viele *Ḏikr*-Formeln bauen auch auf einem der *Schönen Namen Gottes* (*al-asmāʾ al-ḥusnā*) auf, z. B. *al-Ḥaqq, al-Ḥayy, al-Qayyūm, al-Qahhār*, oder einfach auf dem Ausdruck *huwa*.

Die Dauer der *Ḏikr*-Übung kann vom *šayḫ* bestimmt werden, der die Veranstaltung leitet. Beim individuellen *ḏikr* obliegt es dem einzelnen Sufi, die Dauer festzulegen; er kann beim Rezitieren einen Rosenkranz (*subḥa*) benutzen. Die Anzahl der Wiederholungen der *Ḏikr*-Formel variiert; es kann sich um 300, 3'000, 6'000, 12'000 oder sogar 70'000 Wiederholungen handeln. Wenn der Adept die Übersicht über die bereits rezitierten Einheiten verliert, redet man von einem endlosen oder auch spontanen *ḏikr*.

Ibn ʿAṭāʾ Allāh, der dritte bedeutende Šāḏiliyya-Meister (gest. 709/1309 in Kairo),[469] geht in seinem Werk *Miftāḥ al-falāḥ* auf die bedeutenden Aspekte des individuellen *ḏikr* ein, indem er sich auf Aussagen früherer Mystiker beruft.[470] Gemäss Ibn ʿAṭāʾ Allāhs Ausführungen unterscheiden die meisten Mystiker beim *ḏikr* drei Phasen. Beim ersten Stadium handelt es sich um den *ḏikr* der Zunge, der mit aufrichtiger Gesinnung rezitiert werden soll. Während dieser Phase bemüht sich der Adept darum, dem Einen, also Gott, einen Sitz in seinem Herzen zu geben. Er respektiert jene Vorgaben, die ihm sein *šayḫ* auferlegt hat. Im Idealfall geht die Rezitation in ein spontanes und anhaltendes Rezitieren über. Während dieser Phase lassen sich allerdings immer noch drei Aspekte unterscheiden. Es handelt sich einerseits um den rezitierenden Adepten (*ḏākir*), der sich seines individuellen Handelns bewusst ist. Anderseits bildet der Akt des Rezitierens (*ḏikr*) Teil der Erfahrung. Und drittens lässt sich der Eine unterscheiden, der bei der Übung erwähnt wird (*maḏkūr*).

Auf den *ḏikr* der Zunge folgt als zweiter Teil der *ḏikr* des Herzens. Gemäss Ġazzālī hat der Mystiker in dieser zweiten Phase einen Punkt erreicht, an dem nicht mehr die Zunge, sondern das Herz die *Ḏikr*-Formel rezitiert. Dieses Stadium lässt sich seinerseits in zwei Unterabschnitte einteilen. Der Adept muss anfänglich noch viel Aufmerksamkeit auf das Aussprechen der Formel verwenden. Er kann in seinem Herzen auch einen physischen Schmerz wahrnehmen. Die Rezitation sollte jedoch bald ohne Anstrengung gelingen, nachdem die Formel Teil des natürlichen Herzschlags geworden ist. Der Name Gottes pulsiert jetzt im Einklang mit dem Herzschlag und dem Fliessen des Blutes durch den Körper. Er lässt sich weder als Wort noch innerlich wahrnehmen.

Dieser Zustand stellt zugleich den Ausgangspunkt für den dritten Abschnitt der *Ḏikr*-Rezitation dar. Er ist als *ḏikr as-sirr*, als *ḏikr* des innersten Herzens, bekannt. In dieser Verfassung erreicht der Mystiker den Zustand der direkten Schau Gottes und erlebt die Vereinigung (*tawḥīd*) mit Gott. Dabei wird jegliche Dualität überwunden.

Die Sufi-Autoren weisen dem Ausüben des *ḏikr* unterschiedliche Bedeutungen zu. Ḥallāǧ (gest. 309/922) und Kalābāḏī (gest. 380/990 oder 384/994) verstehen den *ḏikr* in erster Linie als Methode, bei der sich der Adept an Gott erinnert und sich auf ein Leben in Gottes Gegenwart ausrichtet. Für Ġazzālī (gest. 505/1111) wiederum öffnet der *ḏikr* den Sufi für das Empfangen von Got-

469 Makdisi, Ibn ʿAṭāʾ Allāh, in *EI*².

470 Vgl. für die weiteren Ausführungen Knysh, *Islamic mysticism* 320 f.; Anawati und Gardet, *Mystique musulmane* 195 f.

tes Barmherzigkeit. Ibn ʿAṭāʾ Allāh (gest. 709/1309) seinerseits erkennt im *ḏikr* nicht einfach eine Vorstufe auf dem mystischen Pfad. Er betrachtet den *ḏikr* vielmehr als Technik, die direkten Zugang zum Bereich der göttlichen Geheimnisse (*lāhūt*) verschafft. Spätere Autoren befassen sich in erster Linie mit technischen Aspekten des *ḏikr*. Sie äussern sich u. a. zur Stimmlage, zu Atemtechniken oder den Körperstellungen.

Psychologisch betrachtet zielt das Ausüben des *ḏikr* darauf ab, dass der Praktizierende seine gesamte Konzentration und seine Absichten auf das Objekt der Erinnerung ausrichtet.[471] Der Suchende kann auf diese Art eine direkte Begegnung mit Gott verwirklichen und erkennt die Geheimnisse des Daseins. Randgruppierungen haben gelegentlich Drogen benutzt, um derartige Zustände herbeizuführen. Solche Praktiken trugen der Sufibewegung Kritik ein. Sie stammte gerade aus dem Lager der traditionalistisch ausgerichteten Theologen.[472]

c. Erwähnung verdient mit dem *samāʿ* ausserdem eine weitere Technik, die den Adepten ebenso wie der *ḏikr* für eine Begegnung mit dem Göttlichen öffnet.[473] Beim Ausdruck *samāʿ* handelt es sich morphologisch um ein Verbalnomen (*maṣdar*) zum Verb *samiʿa*. Der Ausdruck bedeutet „das Hören", kann sekundär aber auch „das Gehörte", z. B. Musik, bezeichnen.

F. Meier unterscheidet zwar *ḏikr* und *samāʿ* – zumindest theoretisch – voneinander.[474] Gemäss seiner Darstellung ruft der Ausübende beim *ḏikr* seine eigenen Kräfte auf. Beim *samāʿ* hingegen erwarte er den Anstoss zum Erlebnis von aussen. Während er beim *ḏikr* aktiv spreche, höre er beim *samāʿ* einfach zu. Das Ausüben des *ḏikr* ist zu jeder Tages- und Nachtzeit erlaubt. Gerade als Konzentrationsformel bildet es in der Klausur einen zentralen Baustein im Lehrgang des Sufis. Der *samāʿ* dagegen sei beinahe immer einfach eine Ermächtigung (*ruḫṣa*) gewesen und habe oft Unterhaltungscharakter gehabt. Allerdings lassen sich auch Konvergenzen zwischen den beiden Übungen feststellen, zielen sie doch beide auf die Befreiung von der Last des Körpers ab. Jedenfalls lassen sich bei beiden Methoden unter den Beteiligten ekstaseähnliche Zustände beobachten.

F. Meier gesteht allerdings ein, dass die beiden Elemente *ḏikr* und *samāʿ* beim Derwischtanz – unter diesem Oberbegriff behandelt er die beiden Praktiken – gegebenenfalls miteinander verbunden werden.[475] Er unterscheidet dabei einen ersten Typ, bei dem der *ḏikr* (Gottgedenken), dem *samāʿ* (Musikhören), ein- oder vorgebaut, jedenfalls aber untergeordnet ist. Beim zweiten Typ jedoch ist der *samāʿ* dem *ḏikr* ein- und untergeordnet.

F. Meier verdeutlicht die erste Spielform,[476] indem er auf Aussagen Aḥmad Ġazzālīs (gest. 520/1126) hinweist. Demnach seien *Samāʿ*-Veranstaltungen häufig in Anschluss an das rituelle Gebet abgehalten worden. Man habe aber ohne weiteres auch Koran- und *Ḏikr*-Rezitationen einschieben dürfen. Der *samāʿ* habe nach Abschluss dieser zusätzlichen Andachtsübungen begonnen. Aḥmad Ġazzālī hält fest, dass die Rezitation des *ḏikr* und von Koranstellen den Abschluss des Ritualgebets darstellten. Sie waren jedenfalls nicht als Einleitung zum *samāʿ* gedacht. Um 1100 dürfte noch klar zwischen *ḏikr* und *samāʿ* unterschieden worden sein.

Vieles spricht dafür, dass sich in dieser Hinsicht im 13. Jh. Veränderungen ergaben. F. Meier macht auf Auszüge aus einer Abhandlung des Yaḥyā b. Sayf ud-Dīn al-Bāḫarzī (gest. 1260 in Bukhara) aufmerksam. Gemäss dieser Darstellung wollte sich bei einer *Samāʿ*-Veranstaltung bei niemandem ein *Ḏawq*-Erlebnis einstellen. Bāḫarzī habe zur Steigerung der Emotionen unter den Beteiligten zum

471 Knysh, *Islamic mysticism* 322.

472 Man beachte zum *ḏikr* ausserdem Meier, Derwischtanz.

473 Für die weiteren Ausführungen vgl. During, Samāʿ, in *EI*²; ders., Musique et rite: le samâ'; Meier, Derwischtanz; siehe auch Knysh, *Islamic mysticism*, 322–325.

474 Meier, Derwischtanz 126.

475 *Op. cit.* 128–132.

476 Meier, *op. cit.* 128–130, verdeutlicht diese Kombination von *ḏikr* und *samāʿ*.

Einfügen einer gemeinsamen *Ḏikr*-Übung geraten. Zwar sind *ḏikr* und *samāʿ* auch in diesem Beispiel voneinander getrennt. Und die Verbindung ist hier nur für den einen konkreten Fall belegt. Dennoch ist damit der Grundstein dafür gelegt, dass die beiden Methoden miteinander verknüpft werden. Jedenfalls wird die *Ḏikr*-Rezitation in diesem Beispiel in den Dienst des *Samāʿ*-Erlebnisses gestellt. Bāḫarzī fügt erläuternd hinzu, dass die *Ḏikr*-Übung innere Blockaden lösen könne, die dem Eintreten der Ekstase im Weg stehen.

In einem weiteren Stadium der Entwicklung wird das Gottgedenken (*ḏikr*) sozusagen selbstverständlich dem *samāʿ* vorangestellt. Ibn Baṭṭūṭa berichtet jedenfalls von der Kombination dieser beiden Elemente im Rahmen einer Rifāʿiyya-Veranstaltung, an der er während seines Aufenthalts in Wāsiṭ (Mesopotamien) teilgenommen habe.

Beim zweiten Typ jedoch ist der *samāʿ* dem *ḏikr* ein- und untergeordnet.[477] F. Meier bezeichnet diesen Typ als *ḏikr*, nicht als *samāʿ*. Er stellt diese Spielform dar, indem er auf eine von F. Köprülü beschriebene *Ḏikr*-Veranstaltung der Yasawiyya aus dem 16. Jh. zurückgreift. Demnach hocken die Angehörigen des Ordens beisammen und halten bis um Mitternacht mit grosser Ehrfurcht *Ḏikr*-Übungen ab. Diese Übungen werden durch das Singen von als *ḥikmet* („Weisheit") bekannten geistlichen Liedern unterbrochen. Diese *Samāʿ*-Teile sollen die Derwische anregen und ihnen ein mystisches Erlebnis ermöglichen. Damit wird also der *samāʿ* Mittel zur Steigerung der Wirkung des *ḏikr*.

Die *Samāʿ*-Partien sind hier zu Ruhepausen geworden, bei denen sich die Teilnehmenden erholen. Danach folgen erneute Rezitationen von *Ḏikr*-Formeln. Sie bilden die Grundierung, sozusagen den *basso ostinato*. Später schliessen sich weitere *Samāʿ*-Teile an. Bei dieser Form allerdings hat der *samāʿ* das Tanzelement eingebüsst und ist zu einem eigentlichen Zuhören reduziert worden. Der *ḏikr* selbst hat jedoch an Intensität gewonnen und ist um Bewegungselemente erweitert worden. F. Meier illustriert diese Spielform des *ḏikr*, indem er eine Veranstaltung der Ḍayfīs in Alexandrien beschreibt, die er 1948 beobachten konnte.[478]

F. Meier unterscheidet in seinen Überlegungen zum Derwischtanz zusammenfassend die folgenden Spielformen:[479]

1. den reinen *ḏikr* (das Gottgedenken im grossen Rahmen einer Veranstaltung in der Gemeinschaft)
2. den *samāʿ* (das Musikhören mit Tanz) und
3. die Mischformen von *ḏikr* und *samāʿ* mit den beiden folgenden Spielarten: a. der *ḏikr* ist dem *samāʿ* untergeordnet und b. der *samāʿ* ist dem *ḏikr* untergeordnet.

Gemäss F. Meier ist der *samāʿ* als solcher auch aus dem profanen Leben bekannt.[480] Auch beim mystischen *samāʿ* hörte man Lieder, die von einem Sänger vorgetragen wurden und von Instrumenten begleitet werden konnten. Die theoretischen Abhandlungen der Sufis enthalten klare Angaben dazu, welche Instrumente zugelassen sind, welchen Anforderungen die Sänger genügen müssen und welche Art von Gesängen im Rahmen eines mystischen *samāʿ* überhaupt vorgetragen werden durften. Diese Bestimmungen stellten sicher, dass sich der mystische vom profanen *samāʿ* abgrenzen liess. Sie garantierten anderseits auch, dass *Samāʿ*-Veranstaltungen die *šarīʿa*-rechtlichen Bestimmungen respektierten.[481]

F. Meier bezeichnet den *samāʿ* als künstliche, domestizierte Form des Hinhörens. Sie ziele auch

477 Meier, *op. cit.* 130–132.

478 Bei den Ḍayfīs handelt es sich um einen Zweig der Ḫalwatiyya; vgl. die Beschreibung bei Meier, Derwischtanz 132 f.

479 Meier, *op. cit.* 135. Die Übersicht führt jene Form des *ḏikr* nicht auf, die der einzelne Sufi in der Klausur praktiziert.

480 *Op. cit.* 122.

481 Traditionalistisch orientierte Gelehrte haben die *Samāʿ*-Veranstaltungen dennoch vielfach kritisiert. Auf diese Debatten soll hier nicht im Detail eingegangen werden. Für zusätzliche Informationen dazu wird auf die Literaturangaben in Anm. 465 verwiesen.

darauf ab, Emotionen zu wecken, und lenke sie in bestimmte Bahnen. Die Entzückungen der Ausübenden werden häufig im Tanz aufgefangen. Es ist dies auch der Grund dafür, dass F. Meier den *samāʿ* als Derwischtanz bezeichnet. Das bekannteste Beispiel dafür stellen zweifellos die Tänze der Mawlawiyya dar.[482] Es ist allerdings festzuhalten, dass auch die Angehörigen der aus Nordafrika und Ägypten bekannten ʿĪsāwiyya letztlich tanzende Derwische sind. Auch bei ihnen zielt der Tanz darauf ab, die Ekstase zu erzeugen.[483]

Die theoretischen Schriften legen den Beteiligten allerdings nahe, sich solange als möglich gegen diese Bewegungen zu sperren. Man soll dem inneren Drang erst nachgeben, wenn er einen einfach überkomme. Der Tanz ist damit also Folge des Verlusts der Selbstkontrolle. Es zeigt sich auch, dass die Beteiligten die Selbstkontrolle zu ganz unterschiedlichen Zeitpunkten und in unterschiedlichem Ausmass verlieren. Dies kann zu einem ungeordneten Aufstehen und Sich-Hinsetzen der Adepten führen. F. Meier macht auf die Aussage eines Mystikers aus Bagdad aufmerksam, der die Sufis beim *samāʿ* mit einer Herde von Schafen vergleicht, in die soeben ein Wolf eingefallen sei. Der Tanz wurde vielfach auch von lautmalerischen Ausrufen (*ʿāw, ʿūy*) begleitet.[484] Im Lauf der soeben erwähnten Übungen erreichen die Teilnehmenden *idealiter* einen Zustand der Entrückung, in dem sie eine grosse Nähe zu Gott erfahren.

3.4.3 *Initiationszeremonien*

In den hier vorgestellten Männerbünden werden zumeist auch Initiationszeremonien praktiziert. Dies trifft sowohl auf die Derwischorden als auch auf die *Futuwwa-* und *Aḫī*-Bünde zu. Derartige Riten sind ebenso aus den Handwerksgilden bekannt. Sie spielen in modifizierter Form auch in den meisten Gruppierungen aus dem Umfeld der *Ġulāt*-Schia eine Rolle. Diese Zeremonien stellen einen Höhepunkt im Leben des Adepten dar. Da dabei auch geheimes Wissen weitergegeben wird, ist der genaue Ablauf dieser Veranstaltungen oft nicht gesichert. Die weiteren Ausführungen vermitteln einen Eindruck von diesen Riten, wie sie wohl in *Futuwwa-* und *Aḫī*-Kreisen praktiziert worden sind. Sie stützen sich in einem ersten Schritt auf Darstellungen bei Nāṣirī.[485] Diese Initiationsriten und die dabei rezitierten Texte sind für die Untersuchung der Dokumente in Rollenform unmittelbar relevant.

Nāṣirī teilt die Angehörigen der *Futuwwa-Ṭarīqa* in zwei Gruppen ein, nämlich in Novizen (*terbiye*) und Vollmitglieder (*aḫī*). Es ist die Aufgabe des *aḫī*, den Novizen in die Regeln, das Brauchtum und die Pflichten der *fityān* einzuführen.[486] Der *aḫī* figuriert also als Mentor und leitet den Novizen zu moralischer und ethischer Vollkommenheit an. Der Novize ist seinem Mentor absoluten Gehorsam schuldig. Auch ist er gehalten, die *šarīʿa*-rechtlichen Bestimmungen einzuhalten. Von besonderer Bedeutung ist, dass der Novize zu Dienstbereitschaft angehalten ist. Er soll sich seinem Mitmenschen gegenüber unabhängig von dessen sozialer Stellung dienstbereit zeigen. Dies stellt eine Grundvoraussetzung der *futuwwa* dar.

482 Meier, *op. cit.* 127, macht darauf aufmerksam, dass dem Tanz in der Mawlawiyya das unmittelbare Moment fehle. Er entwickelte sich hier vielmehr zum obligaten Mittel, um die Ekstase zu erzeugen. Damit veränderte sich auch der Charakter des Tanzes, der zu einem eingeübten Reigen mutiert. Bei dieser Form des Tanzes sind die Körperbewegungen und die Gesten klar vorgeschrieben. Die Musik bestimmt Anfang und Ende. In diesem Fall ist die Ekstase nicht mehr die Ursache, sondern der Zweck des Tanzes. Auch Ritter, Der Reigen 38–40, nennt das Herbeiführen der Ekstase als den eigentlichen Zweck des Tanzes. Der Tanz dürfte im Mawlawiyya-Orden auf die Anfänge der Bruderschaft zurückgehen und wohl von Sulṭān Walad (Ordensvorsteher von 1284–1312) eingeführt worden sein.

483 Meier, *op. cit.* 131 (Anm. 63), warnt vor der Annahme, dass der Derwischtanz von schamanistischen Türken oder allenfalls unter ihrem Einfluss in den Sufismus eingeführt worden sei. Auch allfällige morphologische Abhängigkeiten könnten nicht über diesen Befund hinwegtäuschen.

484 Meier, Derwischtanz 125.

485 Breebaart, *Development* 124 f.

486 *Loc. cit.* 125.

Wer in einen solchen Bund aufgenommen werden will, muss diese Regeln kennen und einhalten.[487]

Sowohl Nāṣirī als auch Burġāzī kennen unterschiedliche Grade der Zugehörigkeit zum *Futuwwa*- bzw. *Aḫī*-Bund. Demnach gibt es die *qawlī-fityān* und die *sayfī-fityān*.[488] Die Bedeutung dieser Einteilung ist nicht restlos geklärt. Es ist anzunehmen, dass sich die *qawlī-fityān* (von arabisch *qawl*: Rede) mündlich zur *futuwwa* und ihren Regeln bekennen. Letztlich aber handelt es sich bei ihnen um Mitglieder ohne eigentliche Initiation. Sie leisten wohl einen Eid und bringen damit ihre Zugehörigkeit zum Ausdruck, gelten aber nicht als Vollmitglieder des Bundes. Die *sayfī-fityān* (von arabisch *sayf*: Schwert) haben sich jedoch zum Einhalten aller *Futuwwa*-Regeln verpflichtet und sind im Rahmen einer Initiationszeremonie als Vollmitglieder in den Bund aufgenommen worden.[489]

D.A. Breebaart betrachtet die *sayfī-fityān* als die aktiven Mitglieder der *Futuwwa*-Bünde.[490] Diese Klasse geht möglicherweise auf die als *ġāzīs* bekannten Glaubenskämpfer zurück, die sich noch den altarabischen *Futuwwa*-Idealen von Kampfmut und Galanterie verpflichtet fühlten. Es kann auch sein, dass die *sayfī-fityān* sozusagen ein Echo der aus Bagdad und andern Städten des Abbasidenreichs bekannten *ʿayyārūn-fityān* sind. Hier wurde jeweils unterschieden zwischen den in eine eigentliche Frontorganisation eingebundenen Kämpfern und der grossen Zahl von Sympathisanten, die sich ihnen bei Bedarf anschlossen. Von Bedeutung ist sodann, dass Nāṣirī im *Futuvvet-nāme* die *sayfī-fityān* als jene bezeichnet, die sich im Heiligen Krieg (*ǧihād*) üben. Nāṣirī ist zwar typisch sufischem Gedankengut verpflichtet und unterscheidet sogleich zwischen innerem (grossem) und äusserem (kleinem) *ǧihād*. Während sich der innere *ǧihād* gegen die Triebseele (*nafs*) richtet und für den Mystiker im Vordergrund steht, richtet sich der äussere, also kleine, *ǧihād* gegen die Ungläubigen an den Grenzen der islamischen Welt (*dār al-islām*).[491]

Aus Nāṣirīs *Futuvvet-nāme* geht hervor,[492] dass die Initiation der *sayfī-fityān* acht Stufen umfasst:[493] a. Nachdem der *naqīb* als Sprecher des *terbiye*, dessen Wunsch formuliert hat, in den *Aḫī*-Bund aufgenommen zu werden, bringt der *terbiye* seine Bereitschaft zum Ausdruck, sich mit Körper und Seele dem *aḫī* zu unterwerfen; b. Der *terbiye* steht darauf während einer geschlagenen Stunde kerzengerade vor der Versammlung (*qiyām*). Er bringt dadurch seine Dienstbarkeit und seinen Respekt gegenüber dem *aḫī* zum Ausdruck; c. Darauf schliesst sich das Trinken des Salzwassers an;[494] d. Es folgt als zentrales Element der Zeremonie die Gürtung (*šadd*) des *terbiye* durch den *aḫī* oder den *naqīb*.[495] Der Akt der Gürtung bindet den Novizen an seinen *aḫī* wie einen Sklaven an seinen Meister.[496] Nach Ablauf einer Probezeit (e.), deren Länge nicht fixiert ist, f. löst der *aḫī* oder der *naqīb* den Gürtel des Novizen

487 *Loc. cit.* 125; mit Verweis auf Nāṣirī, *Futuvvet-nāme* 319, in *Iktisat Fakültesi Mecmuası*, Istanbul University, 11 (1949–1950).

488 Vgl. bereits oben Kapitel 3.2 bei Anm. 251.

489 Gelegentlich findet sich ein Hinweis auf eine dritte Gruppierung, nämlich die *šurbīs* (von *šariba*, Verbalnomen *šurb*: Trinken). Sie dürften einfach das Salzwasser getrunken haben, das bei Initiationsriten den Anwesenden allgemein gereicht wird; vgl. dazu oben Kapitel 3.2 bei Anm. 253–254 und 315.

490 Breebaart, *Development* 126.

491 *Loc. cit.*, 126; mit Verweis auf Nāṣirī, *Futuvvet-nāme* 333, in *Iktisat Fakültesi Mecmuası*, Istanbul University, 11 (1949–1950).

492 Die folgende Darstellung stützt sich auf Breebaart, *op. cit.* 127 f. Vgl. aber auch Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 395 f.

493 Für die *qawlī-fityān* werden keine derartigen Riten abgehalten. Sie müssten sich allenfalls für die Aufnahme als Vollmitglied des Bundes entschliessen. Dann würden auch sie unter die *sayfī-fityān* aufgenommen.

494 Breebaart, *Development* 127; mit Verweis auf Nāṣirī, *Futuvvet-nāme* 333, in *Iktisat Fakültesi Mecmuası*, Istanbul University, 11 (1949–1950).

495 Gemäss Nāṣirī bringt die Gürtung (*šadd, šedd*) die Läuterung des Novizen von allen vergangenen Fehlern und Sünden zum Ausdruck. Ausserdem steht die Gürtung auch für Dienstbereitschaft, Edelmut und ausgezeichnete Qualitäten.

496 Bei Nāṣirī fehlt die Erwähnung von Schwert oder Messer, das dem Novizen gemäss Ibn Baṭṭūṭas Beobachtungen bei diesen Zeremonien umgelegt wird; vgl. Kapitel 3.2 vor Anm. 261.

wieder; g. Der Novize erhält jetzt auch die *iǧāza* bzw. den *dastūr*. Dieses Schriftstück legitimiert ihn, von nun an selbst Schüler anzunehmen;[497] h. Zuletzt bekleidet der *naqīb* den Initianden mit der *libās al-futuwwa* (*Futuwwa*-Kleidung). Sie besteht aus Hosen, die als *šalwār* bzw. *sarāwīl al-futuwwa* bekannt sind. Auch Ibn al-Miʿmār beschreibt diesen letzten Teil der Zeremonie. Demnach zieht der *kabīr*, wie Ibn al-Miʿmār den *naqīb* nennt, die Hosen zuerst selbst an und übergibt sie danach dem neuen Mitglied.[498]

Neben Nāṣirīs soeben vorgestelltem *Futuvvetnāme* sind weitere *Futuwwa*-Schriften bekannt, die jeweils andere Aspekte der Zeremonien in den Vordergrund rücken, jedoch kein gänzlich anderes Bild von den *Aḫī*-Bünden und dem in diesen Gruppierungen gepflegten Brauchtum entwerfen. Ergänzend sei vielleicht darauf hingewiesen, dass im Rahmen des Initiationsrituals die Haare des Novizen geschoren wurden (*tirāš*), was z. B. aus dem persischen Sufismus bekannt ist. Ausserdem wurde dem Novizen bei dieser Zeremonie die charakteristische Mütze aufgesetzt.[499] Die Gürtung (*šadd*) ist insofern von besonderem Interesse, als das Layout gerade früher Dokumente in Rollenform (14. Jh.) als Anspielung auf diese Zeremonie verstanden werden könnte. Auf diesen frühen Dokumenten dominieren Medaillons bzw. Knoten, die als Reminiszenz an diese Gürtungszeremonien gedeutet werden können.[500]

497 Für eine solche *iǧāza* aus der Rifāʿiyya vgl. Berlin, Staatsbibliothek, Ms. or. fol. 1622 (Dokument in Rollenform).

498 Vgl. zur Darstellung dieser Zeremonie bei Ibn al-Miʿmār: Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 137 (!), auch 139, 142 und 156.

499 Zur Bedeutung der Kopfbedeckung für die Zugehörigkeit zu einem Derwischorden vgl. bereits Kapitel 2 (mit Anm. 213), mit Verweisen auf Th. Menzel, J.W. Fremgen und Müstaḳīmzāde, *Traktat über die Derwischmützen*.

500 Vgl. ausführlicher Nünlist, Devotion and protection: Amuletic scrolls dating from the 14th century 507–512.

TEIL 2

Beschreibungen

∵

Einleitung zum Teil 2

Die Ausführungen in Teil 1 (Kapitel 1–3) zielten darauf ab, jenen Rahmen abzustecken, in dem die in der vorliegenden Arbeit untersuchten Dokumente mutmasslich angefertigt worden sind. Dabei standen in einem ersten Schritt (Kapitel 1) allgemeine Überlegungen zum Gegenstand dieser Arbeit im Vordergrund (Abgrenzung der Forschungsfrage, kodikologische Charakterisierung der untersuchten Dokumente, allgemeine thematische Zuordnung). Kapitel 2 beleuchtete sodann die historischen Entwicklungen zwischen etwa 1250 und 1800, wobei gerade die Zeit zwischen 1250 und 1500 und die Gegebenheiten im Städtedreieck zwischen Konya, Tabriz und Bagdad interessierten. Besondere Aufmerksamkeit wurde sodann (Kapitel 3) den sozio-politischen Verhältnissen in den betroffenen Regionen geschenkt. Im Zentrum der Aufmerksamkeit standen Männerbünde unterschiedlichster Art (Derwischorden, *Futuwwa*- und *Aḫī*-Bünde, Handwerksgilden). Auch in der *Ġulāt*-Schia vertretene Standpunkte wurden wiederholt beleuchtet.

Dieser Teil 2 (v. a. Kapitel 4–5, aber auch Kapitel 6 und 7) stellt nun die bedeutendsten Dokumente in Rollenform vor, die zwischen dem 14. und 19. Jh. entstanden sind. Im Rahmen des vorliegenden Forschungsprojekts war es gelungen ca. 120 Dokumente in Rollenform zu identifizieren. Diese können hier allerdings nicht alle ausführlich vorgestellt werden. Es wurden vielmehr etwa zwei Dutzend besonders repräsentative Exemplare ausgewählt und eingehend vorgestellt (Kapitel 4–6):

Kapitel 4 befasst sich in erster Linie mit Dokumenten aus dem 14. und frühen 15. Jh., die im Städtedreieck zwischen Konya, Tabriz und Bagdad entstanden sein dürften. In einzelnen Fällen dürfte eine Entstehung in Zentralasien im Vordergrund stehen.

Kapitel 5 greift Exemplare auf, die in Iran selbst oder durch Handwerker mit einem iranischen Hintergrund angefertigt worden sind. Sie dürften zumeist aus dem 16.–18. Jh. stammen.

Diese beiden Kapitel (4 und 5) beschreiben die berücksichtigten Exemplare im Rahmen ausführlicher Katalogisate. Sie schenken einerseits ihrer Gestaltung, anderseits ihren textlichen Elementen ausführlich Beachtung. Da die Rollen jeweils sehr individuell gestaltet sind, war es nicht möglich, bei der Beschreibung stets nach demselben Schema vorzugehen. Die an der Herstellung beteiligten Kunsthandwerker und Kopisten haben immer wieder andere Muster gewählt. In andern Fällen stimmt das Layout der einzelnen Rollen zwar weitgehend überein. Da aber die Kopisten beim Ausfüllen der Textbänder und weiterer Figuren auf den jeweiligen Dokumenten wiederum gänzlich anders vorgingen, war auch in diesen Fällen ein völlig unterschiedliches Vorgehen bei der Beschreibung erforderlich.

Die einzige Konstante bei der Beschreibung der Rollen ist wohl die Unterscheidung zwischen Textbändern und Mittelstreifen; diese beiden Elemente lassen sich auf den meisten Belegstücken feststellen. Der Mittelstreifen ist dabei jener Teil der Rolle, der von den beiden seitlichen Schriftbändern, diese sind oft mehrteilig, eingefasst wird.

Kapitel 6 wiederum ist abweichend aufgebaut und umfasst keine eigentlichen Katalogisate. Dies liegt daran, dass in diesem Abschnitt sieben Dokumente aus osmanischen Kontexten (v. a. 17. Jh.) behandelt werden, die bereits in einem frühen Stadium der Untersuchungen als eigenständige Gruppe identifiziert werden konnten. Dies gestattete eine in sich geschlossene Erklärung dieser Belegstücke. Es schien nicht sinnvoll, diese in sich kohärente Argumentation wieder aufzubrechen.

Kapitel 7 bildet den Abschluss dieser Arbeit. Es stellt die späten Entwicklungen in der Tradition der Herstellung derartiger Dokumente in Rollenform vor. Im Vordergrund stehen Belegstücke aus dem 18. und 19. Jh. Sie dürften oft in Indien entstanden sein. Aber auch in Iran wurden während der Qāǧāren-Zeit (1786–1925) weiterhin derartige Dokumente angefertigt. Das jüngste bekannte

© TOBIAS NÜNLIST, 2020 | DOI:10.1163/9789004429154_005
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY-NC-ND 4.0 license.

Exemplar dürfte um 1970 in Syrien hergestellt worden sein (Berlin, Staatsbibliothek, Ms. or. 14101).[1]

Es scheint angezeigt, an dieser Stelle noch einige Punkte speziell festzuhalten: In diesem zweiten Teil mit den Katalogisaten kommen mehrfach Wiederholungen vor. Es wurde bewusst darauf verzichtet, diese Wiederholungen zu beseitigen, dürften doch viele Benutzer gerade im Katalogteil nur einzelne Kapitel konsultieren. Ihnen würden die allenfalls gestrichenen Zusatzinformationen in den Wiederholungen fehlen.

Wichtig scheint auch der Hinweis, dass die Erfassung der auf den Rollen enthaltenen Texte den Erfordernissen kritischer Editionen in keiner Weise genügt. Das Erstellen entsprechender Katalogisate hätte das im Rahmen dieses Projekts Möglichen in zeitlicher und finanzieller Hinsicht gesprengt. Es ist auch klar, dass diese Abschnitte mit den Textstellen auf Arabisch oder Persisch immer noch Fehler enthalten. Es mögen auch zu viele Fehler sein. Allerdings stellt diese Arbeit meines Wissens den ersten Versuch dar, den Inhalt dieser Rollen derart genau vorzustellen. Dies war gerade angesichts des oft schlechten Erhaltungszustands und der vielen verderbten Textstellen kein leichtes Unterfangen. Auch waren oft Schreiber am Werk, deren Kenntnisse des Arabischen bei weitem nicht über alle Zweifel erhaben sind. Die Katalogisate halten die Textstellen grundsätzlich so fest, wie sie auf der Rolle stehen. Dies ist auch dann der Fall, wenn dem Schreiber ganz offensichtlich ein Fehler unterlief. Ein besonderer Dank geht hier an Dr. Edward Badeen (Zürich, Basel), der sich immer wieder Zeit nahm, knifflige Stellen nochmals anzuschauen. Aber dennoch musste vieles offen bleiben.

Es war überhaupt nur Dank modernen technischen Hilfsmitteln möglich, die Dokumente so genau zu erfassen. In vielen Fällen standen von den untersuchten Belegstücken professionell erstellte Digitalisate zur Verfügung. Gerade im Fall der sehr wichtigen Exemplare aus der Chester Beatty Library (Dublin) wurden die Beschreibungen aber anhand von eigenen Aufnahmen erstellt, die professionellen Standards in keiner Weise genügen. Die Chester Beatty Library begann mit der Digitalisierung ihrer Rollen erst, als das vorliegende Projekt kurz vor Abschluss stand.

Bei der Identifikation der auf den Rollen kopierten Texte waren die Suchmöglichkeiten des Internets unerlässlich. Hier fanden sich oft erste Hinweise, die eine Bestimmung der einzelnen Texte überhaupt erst ermöglichten. Sehr oft waren es Einträge auf Facebook oder Twitter, in denen sich Gebete desselben Inhalts nachweisen liessen, wie sie bereits auf den Rollen aus dem 14. oder 15. Jh. enthalten sind. Wo immer möglich wurde versucht, diese Texte in Druckausgaben nachzuweisen. Dies ist oft, aber nicht immer gelungen. Die kopierten Texte liessen sich oft in Gebetssammlungen belegen.

Die in dieser Arbeit zitierten Internetquellen werden oft von Gruppierungen unterschiedlichster religiöser Obedienz betrieben. Der Verweis darauf ist mit keinerlei ideologischen Überzeugungen meinerseites verbunden. Auch bin ich mir bewusst, dass Internetquellen vergänglich sind. Ich betone einfach, dass ich die in dieser Arbeit zitierten Quellen nicht erfunden habe. Bedauerlich ist insbesondere, dass die sehr umfassende Quelle www.knozalasrar.com (für *kunūz al-asrār*) bereits im Herbst 2017 gänzlich versiegt war.

Die Koranzitate wurden aus der Quelle http://www.holyquran.net übernommen. Der Wortlaut der gemäss dieser Quelle zitierten Koranstellen stimmt dabei zumeist nicht in allen Details mit der Fassung des Texts überein, wie er auf den einzelnen Rollen steht. Auch wurden die in der angeführten Quelle enthaltene vollständige Vokalisation des Texts belassen; dies bedeutet aber nicht, dass die Stellen auf der Rolle ebenso vokalisiert und mit weiteren Hilfszeichen (*šadda, sukūn* etc.) versehen sind. Auch hier bestand das eigentliche Ziel darin, aufzuzeigen, dass es sich beim Text auf den Rollen oft um Zitate aus dem Koran handelt. Sie wurden wo immer möglich identifiziert. Aufgrund der häufigen Verwendung der als *Ġubār*

1 Vgl. Kapitel 7.2, bei Anm. 43 f.

bekannten mikroskopischen Schrift war dies kein leichtes Unterfangen.

Wiederholt wird in den Anmerkungen auch auf Einträge auf *Wikipedia* verwiesen. Dies trägt mir in *Peer review*-Verfahren regelmässig sarkastische Bemerkungen und die ultimative Aufforderung ein, wissenschaftlich glaubwürdigere Quellen beizubringen. Diesen Aufforderungen bin ich nicht immer nachgekommen. Es ist festzuhalten, dass auch die Einträge auf *Wikipedia* heute zumeist einen hohen wissenschaftlichen Standard aufweisen; die aktuelle Situation lässt sich jedenfalls nicht mehr mit jener vor 15 oder 20 Jahren vergleichen. Es kann durchaus sein, dass *Wikipedia*-Artikel informativer sind als jene in den einschlägigen islamwissenschaftlichen Referenzwerken. Ausserdem ist hier auf das von Prof. Dr. Patrick Franke (Bamberg) initiierte Projekt hinzuweisen, das darauf abzielt, die Einträge auf *Wikipedia* zum Islam und zur islamischen Welt in deutscher Sprache fachlich auf den aktuellen Stand der Forschung zu bringen.[2]

Es mag auch sein, dass viele Katalogisate überaus präzis daherkommen und gelegentlich pedantisch wirken. Ich nehme diesen Vorwurf zur Kenntnis. Allerdings ist doch auch dem Umstand Rechenschaft geschuldet, dass vor dieser Untersuchung oft nicht wirklich klar war, was auf diesen Rollen überhaupt steht. Es mag im Nachhinein offensichtlich sein, dass es sich bei den kopierten Texten um Stellen aus dem Koran oder um Gebete handelt. Allerdings war dies nicht von Anfang an selbstverständlich. Nur im Rahmen einer genauen Erfassung war es möglich, die Textstellen zu identifizieren. Es schien mir nicht sinnvoll, die gewonnen Informationen nachträglich wieder zu tilgen.

Es sind hier noch wichtige Hinweise auf die folgenden Punkte anzufügen:

Verwendung einer mikroskopischen Schrift (*ġubār*)*:* Die untersuchten Exemplare enthalten oft Stellen mit Text in mikroskopischer Schrift, auf Arabisch *ġubār* (eigentlich „Staub") genannt.[3] Darunter versteht man eine Schrift, deren Höhe zwischen 1–3 mm beträgt. In der Regel handelt es sich um *Nasḫ*; grundsätzlich kann aber auch jeder andere Schrifttyp als *Ġubār* ausgeführt werden. Diese mikroskopische Schrift ist für die meisten Menschen von blossem Auge nicht zu entziffern. Allerdings darf diese Feststellung nicht darüber hinwegtäuschen, dass es Menschen gibt, die in der Lage sind, Texte in derart kleiner Schrift nicht nur zu lesen, sondern auch zu schreiben. Die vorliegenden Rollen sind dafür Beweis genug.[4] Derart kleine Schrift wurde oft auch in der Brieftaubenpost eingesetzt, erlaubt sie es doch, möglichst viele Informationen auf geringem Raum unterzubringen. Dokumente aus der Brieftaubenpost aus der islamischen Welt sind allerdings nicht erhalten geblieben.

Bei der Bestimmung der Schrifttypen waren die entsprechenden Übersichten bei N.F. Safwat, D. James und Ḥ.A. Faḍā'ilī immer wieder dienlich.[5]

Bei der Beschreibung geometrischer Figuren wurden runde, mit Text oder Verzierungen ausgefüllte Formen zumeist als Medaillon bezeichnet. Dies geschah in Anlehnung an F. Déroche (1983) sowie R. Würsch, G. Schubert und G. Schoeler.[6] Es ist allerdings darauf hinzuweisen, dass F. Déroche derartige Figuren in seinen jüngeren Publikationen nicht mehr Medaillons nennt. Der Ausdruck fehlt soweit ersichtlich in seinem

2 Vgl. https://www.uni-bamberg.de/islamwissenschaft/bie/biefaqs/ (Stand 26. Januar 2018).

3 Siehe Gacek, *Arabic manuscripts* 113; Blair, *Islamic calligraphy* 259–260 (und ihr Index *s. v. ghubar*); Safwat, *Art of the pen* 184–192; Vernay-Nouri, Marges 117–131. Auch Sourdel-Thomine *et al.*, Khaṭṭ, in *EI*[2].

4 Auch der Schweizer Schriftsteller Robert Walser (1878–1956) hat als Mikrogramme bekannte Texte verfasst, die im Rahmen eines Forschungsprojekts neu erschlossen und ediert werden. Beachte: Walser, *Mikrogramme 1924–25*; Walser *Mikrogramme*; nach der Transkription von B. Echte und W. Morlang.

5 Safwat, *Art of the pen* 228–234; James, *Qur'āns of the Mamlūks* 16–21 („Scripts"); Faḍā'ilī, *Aṭlas-i ḫaṭṭ*; siehe auch http://www.reed.edu/persian-calligraphy/en/ (Stand 12. Januar 2018).

6 Déroche, *Manuscrits du Coran* Tafel XXIII und S. 29. Schubert und Würsch, *Handschriften* 243 f. (M III 173; Nr. 101).

Manuel de codicologie en écriture arabe.[7] Auch A. Gacek verwendet den Ausdruck nicht.[8] M. Weisweiler bezeichnet teilweise vergleichbare Figuren auf Bucheinbänden als „Kreise mit Bogenumrahmung".[9] Da solche Umschreibungen aber allzu komplex erschienen, wurde hier der leichteren Verständlichkeit halber zur Bezeichnung runder, mit Text oder Verzierungen ausgefüllter Figuren der Begriff Medaillon gewählt.

Die **Verweise auf das Abbildungsmaterial** sind wie folgt zu verstehen: Die Abkürzung **ABB. (in Grossbuchstaben)** verweist auf die in dieser Untersuchung enthaltenen Abbildungen. Die Abkürzung Abb. hingegen wird beim Verweis auf alle andern Illustrationen verwendet; sie stammen zumeist aus Drittquellen (Internetseiten, Bildmaterial aus andern Publikationen etc.). Es ist darauf aufmerksam zu machen, dass sich hochauflösliche Digitalisate der wichtigen Rollen aus der Chester Beatty Library, Dublin, erst beschaffen liessen, als diese Untersuchung weitgehend abgeschlossen war. Die Beschreibung der Belegstücke aus Dublin stützt sich deshalb oft auf eigenes Abbildungsmaterial.[10]

Um die Einordnung der einzelnen Belegstücke zu erleichtern, wurden die wichtigsten Erkenntnisse jeweils am Ende der einzelnen Katalogisate in einem Abschnitt mit der Überschrift **Schlussfolgerungen** zusammengefasst.

7 Déroche, *Abbasid tradition* 25 (Tafel 1), bezeichnet runde Verzierungen zur Einteilung von Koranhandschriften zu Gruppen von zehn Versen als „ornamental devices".

8 Gacek, *Arabic manuscripts. A vademecum for readers*.

9 Weisweiler, *Bucheinband* 52; vgl. Déroche, *Manuel de codicologie* 312–314 (Tafeln 88–90).

10 Es handelt sich um die folgenden Dokumente aus der Chester Beatty Library, Dublin: Is 1624 (Kapitel 4.6); Is 1625 (Kapitel 4.7); Is 1626 (Kapitel 4.9); Is 1623 (Kapitel 5.3); Is 1622 und 1621 (Kapitel 5.5).

KAPITEL 4

Der Städtedreieck-Typ

4.1 Michigan, Isl. Ms. 220

Isl. Ms. 220 besteht aus zwei Teilen:[1] Teil I (Masse: 10.4–10.7 × 89.5 cm) ist deutlich jünger als Teil II (Masse: 11.1 × 353.0 cm). Teil I dürfte aus dem 18. oder 19. Jh. stammen. Dieser jüngere Teil wurde dem alten Abschnitt (datiert 727/1327?) als Ergänzung bzw. neuer Anfang vorangestellt. Obwohl Teil I aufgrund seiner Gestaltung nicht zu den hier behandelten Dokumenten zählt, wird er der Vollständigkeit halber doch zusammen mit dem Rest der Rolle an dieser Stelle beschrieben. Das Dokument wurde in einem metallenen Behältnis aufbewahrt.[2]

Teil I (ABB. 1):[3] Auch dieser jüngere Teil ist am Anfang inzwischen nur noch fragmentarisch erhalten. Diese spätere Ergänzung des alten Dokuments zeigt, dass derartige Rollen über Generationen in Gebrauch waren. Auch aus Form und Inhalt dieser jüngeren Ergänzung ergeben sich wichtige Hinweise zur Kontextualisierung des gesamten Dokuments.

Ein **Schriftband** (Breite: 1.2 cm) mit Text in Rollenrichtung fasst den jüngeren Teil auf beiden Seiten ein.[4] Im Mittelstreifen (Breite ca. 4.8 cm) wurde der Text zumeist auf horizontalen Linien notiert. Dies trifft insbesondere auf die drei Querbalken mit den Überschriften zu den einzelnen Abschnitten zu.

Der Kopist hat im **linken und rechten Seitenband**[5] Auszüge aus jenen Koranversen zusammengefasst, die den Begriff *fatḥ* oder von dieser Wurzel abgeleitete Ausdrücke enthalten.[6] Die Wurzel *fataḥa* bringt die Grundideen von „Öffnung, Eroberung, Sieg" zum Ausdruck. Der Begriff *fatḥ* bezeichnet auch jene Phase in der Geschichte der jungen muslimischen Gemeinde, die durch die nach Norden gerichteten Eroberungen gekennzeichnet ist. Allāh öffnete damals die neuen Gebiete für die Muslime.[7]

Im **Mittelstreifen** lassen sich in drei Querbalken die folgenden Überschriften erkennen:

I.A: Siegel des Propheten (صورة مهر نبوت حضرت رسالتپناهی). Diese Figur selbst ist in ein Feld von ca. 4.8 × 8.2 cm eingefügt worden. Eine feine rote Linie bildet einen oben spitz zulaufenden Tropfen. Im unteren Teil des Tropfens zweiteilige, hastenartige Verzierungen in schwarzer Tinte. Im oberen, spitzen Teil des Tropfens stehen folgende Einzelbuchstaben ohne unmittelbar ersichtlichen Sinn (rechts): ر و ر ر سا ط. Im Tropfen selbst stehen die Ausdrücke: صلعلححح \ طلحلححح \ طعين \ نبوت.[8] Dieser Tropfen wird von drei Begriffen in unpunktier-

1 Diese Beschreibung stützt sich ausschliesslich auf digitales Abbildungsmaterial; das Dokument wurde nicht am Original untersucht. Der Aufwand einer Reise in die USA hätte wohl nur wenig zusätzliche Erkenntnisse gebracht; vgl. https://catalog.hathitrust.org/Record/006795778 (Stand: 26. Juni 2017).

2 Vgl. Abb. 1–3 unter https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015079126218;view=1up;seq=1.

3 Vgl. Abb. 6–7 (link in Anm. 2).

4 Vokalisiertes *Nasḫ* von ca. 6–7 mm Höhe (*alif*). Dieses Schriftband wird von zwei feinen roten Linien eingefasst.

5 Linkes Schriftband: Text vorwärtslaufend; rechtes Schriftband: Text rückwärtslaufend.

6 Auf diesen seitlichen Schriftbändern liessen sich Auszüge aus folgenden Koranversen identifizieren: 1. Links, vorwärtslaufend: Q 2:76 (Anfang fehlt); 5:52; 4:141; 6:44; 6:59; 7:40; 7:89; 7:96; 8:19; 12:65; 2. Rechts, rückwärtslaufend (der Übergang erfolgt in Q 12:65; somit ist das Dokument hier vollständig); 15:14; 14:15; 21:96; 23:77; 26:118; 32:28–29; 34:26; 35:2 (Text bricht ab, da der Anfang des Dokuments fehlt).

7 Zum *Fatḥ*-Konzept im Sinn von „Eroberung" vgl. Auer Futūḥ, in *EI*³. Es ist allerdings zu beachten, dass auch die Vorstellung des Öffnens bei der Interpretation dieser Koranstellen eine wichtige Rolle spielen dürfte; vgl. dazu Nünlist, Devotion and protection: Amuletic scrolls dating from the 14th century, 508–511.

8 Entzifferung nicht gänzlich gesichert. Die Folge ححح am Schluss der beiden letzten Begriffe wurde absteigend notiert.

© TOBIAS NÜNLIST, 2020 | DOI:10.1163/9789004429154_006
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY-NC-ND 4.0 license.

ter Schrift eingerahmt, deren Entzifferung nicht gesichert ist: rechts: (؟) صححملح; unterhalb: فعفى; links: فعرور. Die Bedeutung dieser Ausdrücke liess sich nicht erschliessen.

I.B: Die Überschrift **im zweiten Querbalken** lautet نود و نه نام باري تعالى („Die 99 Namen Gottes, des Erhabenen").[9] Nach einer Einleitung in den vier ersten Zellen (هو الله / الذى / لا اله / الا هو) folgen in einem Gitter (5×20 Zellen) Epitheta, die aus Listen der *Schönen Namen Gottes* bekannt sind. Im vorliegenden Abschnitt können demnach aber nur noch 96 Namen enthalten sein.[10]

I.C: Der dritte Querbalken enthält die folgende Überschrift: دعا[ي] بازوبند حضرت شاه ولا يتپناه („Am Oberarm getragenes Gebet des erhabenen Königs und Schutzherrn über die *wilāyat*"). Der Ausdruck „Ḥaḍrat-i Šāh-i wilāyat-panāh" spielt auf ʿAlī, den ersten Imam der Schiiten, an. Dieser jüngere Zusatz des Dokuments muss also in einem Umfeld entstanden sein, in dem ʿAlī verehrt wird. Von Interesse ist sodann, dass dieses Gebet am Oberarm getragen wurde (*bāzū-band*).[11] Im Mittelstreifen dieses Abschnitts wurden zwei Gebete kopiert. Gebet 1 (Zeilen 1–8) appelliert im wesentlichen an den Schutz durch Gott. Gebet 2 (Zeilen 9–26) appelliert ebenso an den Schutz durch Gott. Es enthält wiederholt Anrufungen Gottes.[12] Diese beiden Gebete sind auf arabisch abgefasst, was bei einem Text frommen Inhalts aus dem islamischen Kulturraum nicht erstaunt. Die Überschriften zu den einzelnen Abschnitten in diesem ersten Teil sind aber persisch. Dieser erste Teil des Dokuments dürfte somit aus dem persischen Kulturraum stammen.

II. Teil (ABB. 2):[13] Diese Beobachtung ruft den Kolophon zum zweiten, älteren Teil der Rolle in Erinnerung.[14] Der Schreiber des ursprünglichen Dokuments erwähnt hier auch seinen Namen: al-ʿAbd Ḥusayn [b.] Ibrāhīm b. Muḥammad al-Ḥusaynī al-Ḫurāsānī. Dieser Schreiber liess sich anderweitig nicht belegen. Aus der *nisba* al-Ḫurāsānī geht allerdings hervor, dass er einen Bezug zu Nordostiran bzw. zum daran angrenzenden Zentralasien aufweist. Es ist davon auszugehen, dass der Schreiber seine Heimat verlassen hat, macht es doch keinen Sinn einen Bewohner Khorasans als Ḫurāsāni zu identifizieren. Eine solche Charakterisierung ist nur ausserhalb der engeren Heimat des Schreibers sinnvoll. Die *nisba* al-Ḫurāsānī lässt somit keine gesicherten Rückschlüsse darauf zu, wo das Dokument angefertigt wurde. Es dürfte allerdings nicht abwegig sein, auf diesem älteren Teil des Dokuments textliche und gestalterische Elemente zu erwarten, die sich

9 Zu den *Schönen Namen Gottes* vgl. Kapitel 3.4, Anm. 464.

10 Beim Lesen verläuft der Text wie folgt: 1. Zeile: rechts nach links; 2. Zeile: links nach rechts; 3. Zeile: rechts nach links.

11 Vgl. dazu Dihḫudā, *Luġat-nāma*, s. v. „bāzūband".

12 Die beiden Gebete liessen sich als Ganzes anderweitig nicht nachweisen. Wiederholt liessen sich aber Ausschnitte daraus in andern Gebeten identifizieren:
Gebet 1:

١ بسم الله الرحمن الرحيم / تحصنت بذي الملك والملكوت واعتصمت بذي / العزة والجلال والجبروت وتوكلت على / الحي الذي لا ينام ولا يموت دخلت في حرز الله / ٥ وفي حفظ الله وفي امان الله من شر كل بلية / اجمعين وبحق كهيعص وبحق حمعسق / لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وصلى الله / على سيدنا محمد وآله اجمعين يا حفيظ.

Gebet 2:

٩ بسم الله الرحمن الرحيم / ١٠ اللهم يا ذا العرش الكريم والملك / القديم والعطاء العظيم والصراط المستقيم / يا مرسل الرياح يا فالق الاصباح ويا باعث / الارواح ويا ذا الجود والسماح يا الله / يا الله يا الله يا رحمن يا رحمن يا رحيم / ١٥ يا رحيم يا رحيم يا احد يا صمد يا فرد يا وتر / يا حي يا قيوم يا ذا الجلال والاكرام / ارحم ذلي وفقري وفاقتي وانفرادي / وخضوعي بين يديك واعتمادي عليك / وتضرعي اليك ربي سهل على كل / ٢٠ عسير وامنع عني شر كل ظالم و / حاسد وعاهة وافة ومرض وشدة / ووباء وزلزلة وعلى كل علة يا / سبوح يا قدوس يا رب الملائكة / والروح وصلى الله على سيدنا ونبينا / ٢٥ محمد وآله اجمعين الطيبين / الطاهرين برحمتك يا ارحم الراحمين.

13 Vgl. Abb. 8–12 der Rolle (link in Anm. 2).

14 Vgl. Abb. 12 der Rolle (link in Anm. 2). Der Kolophon wird unten, II.C, nach Anm. 87, vollständig erfasst.

im Osten der islamischen Welt auch anderweitig feststellen lassen. Es könnte auch sein, dass der Kopist im Rahmen der Wanderungsbewegungen im Nachgang des Mongolensturms nach Westen gelangt ist. Vielleicht hat er sich in Tabriz niedergelassen.

Der erhaltene Abschnitt des zweiten, älteren Teils misst 11.0–11.2 × 353.0 cm.[15] Er gliedert sich in zwei grössere Abschnitte (II.A. und II.B.) und einen Schlussteil mit dem Kolophon (II.C). Unmittelbar vor Teil II.A lassen sich die spärlichen Überreste eines Achtecks erkennen.[16]

II.A (Schriftbänder, formal):[17] Der erste Abschnitt ist etwa 79.5 cm lang; er weist die Form eines an beiden Enden abgerundeten Rechtecks auf. Am Anfang lässt sich ein Titelfeld (Höhe ca. 3 cm)[18] und eine auffällig gestaltete *Basmala* in schwarzem Zierkufi (Höhe ca. 7 cm) erkennen. Die Höhe der Buchstaben *alif* und *lām* ist gegenüber jener von *bā, sīn* oder *mīm* stark überproportioniert ausgefallen (Verhältnis ca. 5 : 1). Die Oberlängen von *alif* und *lām* sind als Hasten ausgebildet und mehrfach ineinander verschlungen. Sie verbreitern sich oben und werden durch eine feine weisse Linie voneinander getrennt. In ihrer unteren Hälfte sind die Zwischenräume zwischen den Oberlängen zur Verzierung durch ein *mašrabiyya*-ähnliches Gitterwerk miteinander verbunden.[19]

Das oben und unten abgerundete Rechteck wird von zwei Schriftbändern eingefasst. Die Breite des innern Schriftbands beträgt ca. 2.3 cm. Es enthält einerseits längliche Kartuschen mit Text in goldener Schrift, der in der Rollenrichtung verläuft (rechts: vorwärts; links: rückwärts). Je zwei längliche Kartuschen werden von einem Kreis (Durchmesser: ca. 2.3 cm) voneinander getrennt. In diesen Kreisen wurde Text in *Ġubār*-Schrift in goldener (bzw. goldbrauner; vereinzelt silberner) Tinte kopiert. Dieser mikroskopische Text lässt sich nur noch schwer entziffern. Ganz am Anfang des Rechtecks lassen sich in diesem Schriftband zur Linken und zur Rechten zwei Kreise mit Text in schwarzer Schrift erkennen. Diese beiden Kreise (Durchmesser ca. 2.3 cm) enthalten Text auf 11 (links) bzw. 12 (rechts) Zeilen. Das ganze Rechteck wird aussen von einem zweiten Schriftband (Breite ca. 0.8 cm) mit Text in rotem *Nasḫ* eingefasst. Diese beiden Schriftbänder rahmen einen Mittelstreifen ein, der ca. 4.2 cm breit ist.

II.A (Schriftbänder, inhaltlich): Unmittelbar oberhalb des Titelfelds im Mittelstreifen lässt sich ein Halbkreis erkennen. Darin steht in schwarzer Schrift in verhältnismässig grossem *Nasḫ* die Formel صدق الله العظيم وصدق رسوله [الكريم]. Diese Formel markiert in der Regel den Abschluss einer Rezitation von Stellen aus dem Koran.[20] Der erwähnte Halbkreis fasst ein Medaillon ein, das in roter Schrift zwei Anrufungen Gottes enthält, die an zwei seiner bekannten Eigenschaften appellieren.[21] Die aufgrund der *Ṣadaqa*-Formel zu erwartenden Zitate von Stellen aus dem Koran sind in den Seitenbändern kopiert worden.

Dieses Koranzitat beginnt im roten Aussenband, wo sich oben ungefähr in der Mitte Q 6:135b erkennen lässt (Text nach rechts vorwärtslaufend).[22] Kurz vor dem Ende dieses abgerundeten Rechtecks, wo das vorwärtslaufende Schriftband in den Bogen einmündet, der zum rückwärtslaufenden Teil überleitet, steht Q 6:141. Zurück am Anfang steht im roten Aussenband der Beginn von

15 Diese Massangaben werden übernommen aus der Beschreibung unter: https://catalog.hathitrust.org/Record/006795778 (Stand 9. September 2017). Bei den weiteren Massangaben handelt es sich um Annäherungen. Sie wurden anhand der Scans ermittelt und nicht am Original nachgemessen.

16 Allenfalls war es ein Sechseck; ein achteckiges Zierelement erscheint aber als wahrscheinlicher.

17 Vgl. Abb 8 der Rolle (link in Anm. 2).

18 Mit dem Text: *Asmā Allāh taʿālā*.

19 Im Abschnitt II.B lässt sich die *basmala* drei Mal in weitgehend ähnlicher Gestaltung nachweisen. Siehe dazu unten nach Anm. 42.

20 Zu dieser Formel vgl. Melchert und Afsaruddin, Reciters of the Qurʾān, in *EQ*; Gade, Recitation of the Qurʾān, in *EQ*. Das abschliessende „al-karīm" fehlt, da dafür kein Platz mehr vorhanden war.

21 „Yā ḥayy, yā qayyūm" – „O Lebendiger, o Beständiger".

22 Q 6:135b:

مَن تَكُونُ لَهُ عَاقِبَةُ الدَّارِ إِنَّهُ لاَ يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ.

Q 6:146.[23] Der Schreiber springt dann ins innere Schriftband, wo sich in der ersten horizontalen Kartusche in goldener Tinte die unmittelbare Fortsetzung von Q 6:146 erkennen lässt.[24] Die Fortsetzung des Verses schliesst sich im Kreis unmittelbar rechts davon in schwarzer *Ġubār*-Schrift an. Der Kopist setzt die Abschrift von Q 6 danach fort.[25] In der letzten länglichen Kartusche – sie mündet bereits in den Bogen ein, der dieses Rechteck unten abschliesst, steht Q 6:158 (Schluss).[26] Q 6:159 steht vermutlich im anschliessenden Kreis zuunterst. Die Stelle lässt sich aber nur noch ansatzweise entziffern (*Ġubār*-Schrift, Text in goldfarbener Schrift). Gewiss ist, dass in der nächsten länglichen Kartusche (jetzt rückwärtslaufend bzw. aufsteigend)

وَمَا يَعْبُدُونَ إِلاَّ اللَّهَ فَأْوُوا إِلَى

aus Q 18:16 steht. Die an dieser Stelle eigentlich erwartete Fortsetzung (Q 6:160) steht erst ganz am Anfang dieses ersten Abschnitts auf der linken Seite im obersten Kreis mit Text in schwarzer *Ġubār*-Schrift.[27] Die Schlussverse von Q 6 (vv. 162–165) wurden erneut in *Ġubār*-Schrift in den drei anschliessenden Kreisen kopiert. Q 6 endet mit Vers 165 im zweiten Kreis mit Text im breiten Schriftband auf der linken Seite auf der Höhe des Titelfelds.[28]

Auf der Höhe der *Basmala* in grossem Zierkufi im Mittelstreifen folgt im linken seitlichen Schriftband ein Kreis mit Text in goldfarbenem *Ġubār*, der weitgehend unleserlich ist. Der Text in den länglichen Kartuschen in diesem breiten Teil des Seitenbands hingegen ist klar zu entziffern. In der ersten Kartusche zur Linken auf der Höhe der *Basmala* lässt sich der Ausdruck *aṣ-ṣāliḥāt* aus Q 18:2 erkennen. In den weiteren Kartuschen stehen folgende Stellen: 18:5b / 18:7b / 18:10 / 18:12 (Mitte) / 18:16a[29]. Die Kreise mit den Stellen in *Ġubār*-Schrift dazwischen müssen jeweils die restlichen Teile des Anfangs von Q 18 enthalten. Die Abschrift von Q 18 wird übrigens im nächsten Abschnitt fortgesetzt (II.B).[30] Der Schreiber hat den Text von Q 18:1–16a grundsätzlich in der Rollenrichtung absteigend (vorwärtslaufend) kopiert. In den länglichen Kartuschen allerdings steht der Text aufsteigend (rückwärtslaufend). Das Vorgehen zwingt den Leser dazu, jeweils nach den Kreisen, ans untere Ende der Kartuschen zu springen und die Fortsetzung rückwärts zu lesen. Danach springt der Schreiber in den nächsten Kreis etc. Der Kopist wählte dieses Vorgehen offensichtlich, damit die Oberlängen des Texts in grosser Schrift im innern und äussern Seitenband nach innen gerichtet sind und dessen Grundlinien jeweils am Rand des Dokuments zu liegen kommen.

II.A (Mittelstreifen, formal; ABB. 2):[31] Der Mittelstreifen dieses ersten Abschnitts ist ca. 4.2 cm breit. Er enthält Text in *Ġubār*-Schrift in schwar-

23 Q 6:146 lautet:

وَعَلَى الَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلاَّ مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوِ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُم بِبَغْيِهِمْ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ.

24 Die Begriffe كُلَّ ذِي ظُفُرٍ stehen in dieser Kartusche in goldener Schrift auf dem Kopf.

25 Der Text wurde am Anfang in *Ġubār*-Schrift in silber- und goldfarbener Tinte kopiert. Auf der Höhe der *Basmala* im Mittelstreifen ändert die Gestaltung: Auf eine längliche Kartusche mit goldbraunem Text in grosser Schrift folgt ein Kreis mit Text in *Ġubār*-Schrift in goldbrauner Tinte.

26 Erkennen lassen sich hier die fünf letzten Wörter von Q 6:158:

هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن تَأْتِيَهُمُ الْمَلآئِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لاَ يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا قُلِ انتَظِرُواْ إِنَّا مُنتَظِرُونَ.

27 Dieser Kreis enthält Q 6:160–161:

مَن جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَن جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلاَ يُجْزَى إِلاَّ مِثْلَهَا وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَ. قُلْ إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ.

28 Nach dem Abschluss von Q 6:165 folgt die Formel: صدق الله العظيم وصدق رسوله الكريم.

29 Dies in der letzten Kartusche am unteren Ende des ersten Abschnitts.

30 Siehe dazu bei Teil II.B, vor Anm. 44.

31 Vgl. Abb. 8 der Rolle (link in Anm. 2).

zer Tinte. Der Text wurde auf den neutralen Hintergrund des Dokuments geschrieben und ist derart angeordnet, dass ein Rankenmuster entsteht.[32] Beim Betrachten fallen sechs rosettenartige Zierelemente auf. Im Zentrum der Rosette befindet sich ein golden umrandeter Kreis mit Text in roter Tinte (normale Schriftgrösse). Oberhalb, unterhalb, links und rechts von diesem Hauptkreis befindet sich je ein weiterer Kreis mit Text in *Ġubār*-Schrift in schwarzer Tinte. Zwischen diesen in der Vertikalen und Horizontalen ausgerichteten Kreisen lassen sich vier zusätzliche, etwas kleinere Kreise erkennen, die ebenso Text in *Ġubār*-Schrift enthalten. Diese Rosette könnte auch als Blüte betrachtet werden. Die erste und sechste Rosette befindet sich am oberen bzw. am unteren Ende des Mittelstreifens. Die vier weiteren Rosetten sind gleichmässig dazwischen verteilt; es entstehen somit fünf Abschnitte. Beim Betrachten lässt sich ein Rankenmuster erkennen, das von unten nach oben steigt. Aus den Ranken geht zur Linken drei Mal und zur Rechten zwei Mal ein Blatt hervor, das Ähnlichkeiten mit einem Rebenblatt aufweist. Ranken und Blätter werden durch Textstellen in *Ġubār*-Schrift gebildet.

11.A (Mittelstreifen, inhaltlich): Der Mittelstreifen wird durch die sechs achtblättrigen Rosetten in fünf etwa gleich lange Abschnitte aufgeteilt. Der Kreis im Zentrum dieser Rosetten enthält Text in grosser roter Schrift. Es handelt sich um Anrufungen Gottes mit seinen Beinamen *yā ḥayy, yā qayyūm*.[33] Die beiden Begriffe stehen einerseits aufrecht, anderseits auf dem Kopf. Die gegenläufig notierten Wörter sind ineinander verzahnt.

Der restliche Text in diesem Mittelstreifen wurde in *Ġubār*-Schrift kopiert; er liess sich nicht restlos entziffern. Die Schrift ist ausserordentlich klein und erreicht eine Höhe von ca. 1 mm.[34] Der Kopist ging bei der Abschrift an die äussersten Grenzen des Machbaren. Vokalisationszeichen fehlen in diesem Abschnitt zumeist; die Buchstaben sind vielfach unpunktiert. Der *Ġubār*-Text wurde hier ausschliesslich auf horizontalen Zeilen kopiert. Auf andern Belegstücken lässt sich beobachten, dass die Stellen in *Ġubār*-Schrift den Figuren entlang kopiert worden sind, in denen sie enthalten sind. Dies führt dazu, dass die *Ġubār*-Stellen auf geschwungenen Zeilen, im Kreis etc. stehen. Auf dem vorliegenden Belegstück ist dies aber nicht der Fall.

Die vollständige Entzifferung der hier kopierten Texte in *Ġubār* wäre mit einem unverhältnismässig hohen Zeitaufwand verbunden. Die weitere Darstellung hält die entsprechenden Passagen deshalb nicht vollständig fest. Sie beschränkt sich auf eine Identifikation der fraglichen Textstellen.

Die verderbte Überschrift dieses Abschnitts lautet *Asmāʾ Allāh taʿālā* („Die Namen Allāhs, erhaben ist er"). Der Text danach enthält in der Tat Anrufungen Allahs, die von den Eigenschaften Gottes gut bekannt sind. Das im vorliegenden Abschnitt enthaltene Gebet ist allerdings üblicherweise unter dem Titel *Duʿāʾ al-Ǧawšan al-kabīr* („Das grosse Gebet des Brustpanzers" bzw. „Das Gebet des grossen Brustpanzers") bekannt.[35] Es

32 Es muss offen bleiben, ob die entstehende Figur als Baum interpretiert werden kann, Siehe zu dieser Vermutung: Nünlist, Rollen der Andacht aus dem Umfeld von Derwischorden 129 f.

33 „O Lebendiger, o Beständiger".

34 Eine Nachmessung im obersten Kreis in der ersten Rosette ergab folgende Werte: Durchmesser ca. 1.0 cm, darin Text auf 10 Zeilen. Es ist also kaum noch Platz für Abstände zwischen den Zeilen vorhanden. Die Zeilen sind wiederholt ineinander verzahnt.

35 Der Text lässt sich nachweisen unter http://www.rafed.net/ramadan/aamal/02.html (Stand 12. Oktober 2016). Es lassen sich allerdings wiederholt Abweichungen feststellen (z. B. geänderte Abfolge der einzelnen Anrufungen Gottes; modifizierter Wortlaut). Derartige Abweichungen sind in handschriftlichen Dokumenten allerdings üblich.

Das Gebet wird abgedruckt in al-Kafʿamī, *Miṣbāḥ* 247 f. (http://lib.eshia.ir/71570/1/247, Stand 21. Februar 2018); Ibrāhīm b. ʿAlī al-Kafʿamī, *Kitāb al-Miṣbāḥ*. Qum, Dār ar-Riḍā (Zāhidī), 1405 h. q.;

ملاحظات: این کتاب با خط میرزا عبد الله حائری تهرانی در سال 1321 است و در مدرسه نخریه تهران این کتاب ضمن مجلد سوم از مجموعه مصنفات شیخ مفید – رحمه الله به چاپ رسیده است و نسخه موجود از روی همین طبع حجری افست شده است.

soll über as-Saǧǧād[36] auf den Propheten Muḥammad zurückgehen.[37] Gemäss der Überlieferung hat es Gabriel dem Propheten übermittelt, als dieser auf einem Beutezug war. Er trug dabei einen schweren Brustpanzer, der ihn schmerzte. Gabriel forderte Muḥammad auf, den Brustpanzer abzulegen und stattdessen dieses Gebet zu rezitieren. Es biete ihm und seiner Nation (*umma*) ausreichenden Schutz. Er bedürfe also seines Panzers nicht. Überhaupt seien mit dem Gebet zahlreiche positive Eigenschaften verbunden, die in der breiten islamischen Überlieferung zu diesem Text auch erörtert werden.[38] Die hundert Abschnitte des Gebets fassen jeweils zehn Anrufungen Gottes bei seinen Beinamen zu Gruppen zusammen. Da das vorliegende Gebet auf den Namen Gottes aufbaut, ist auch nachvollziehbar, dass es mit der Überschrift *Asmāʾ Allāh taʿālā* versehen ist. Am Schluss jedes Abschnitts folgt als Refrain folgende Anrufung Gottes:

سُبْحانَكَ يا لا اِلهَ إلاّ اَنْتَ الْغَوْثَ الْغَوْثَ الْغَوْثَ خَلِّصْنا مِنَ النّارِ يا رَبِّ.[39]

Die Textstellen werden auf dem Dokument nicht im einzelnen lokalisiert. Es sei hier aber festgehalten, dass das Gebet in der ersten Rosette im obersten Kreis beginnt. Im grossen Kreis zur Rechten in der ersten Rosette lässt sich der zweite Abschnitt des Gebets *al-Ǧawšan al-kabīr* erkennen.[40] Es lässt sich nicht abschliessend beurteilen, ob das Gebet auf dem vorliegenden Belegstück als Ganzes kopiert worden ist. Gewiss ist, dass der Refrain auch in den Kreisen der letzten Rosette zu erkennen ist.

II.B (formal):[41] Die Länge des zweiten Abschnitts beträgt ca. 252 cm. Es handelt sich auch dabei um ein Rechteck. Die beiden Teile II.A und II.B stossen zwar direkt aufeinander, ihre Schriftbänder sind aber nicht miteinander verbunden, wie sich dies auf andern Dokumenten aus dem 14. Jh. beobachten lässt. Während dieses zweite Rechteck oben abgerundet ist, ist sein Abschluss unten eckig. Danach schliesst sich der Schlussteil mit dem Kolophon an (siehe II.C).

In diesem zweiten Rechteck fallen drei Stellen mit *Basmala* und vorangehendem Titelfeld auf. Die Gestaltung der *Basmala* stimmt mit jener im ersten Rechteck überein (II.A).[42] Diese drei *Basmalas* leiten jeweils ein Gebet ein, das im Mittelstreifen kopiert worden ist. Die Längenverhältnisse der drei Abschnitte betragen grob 1 (1. Gebet) : 1 (2. Gebet) : 2 (3. Gebet).

Auch dieses zweite Rechteck wird auf seiner gesamten Länge von einem doppelten Schriftband eingefasst. Es wurde gegenüber jenem um das erste Rechteck (II.A) abweichend gestaltet. Die Breite des innern und äussern Bands ist in diesem Abschnitt nahezu identisch (je ca. 1.6 cm). Die Gestaltung dieser beiden Schriftbänder lehnt sich an jene des inneren (breiteren) Schriftbands im

Siehe auch Mağlisī, *Biḥār al-anwār*, Bd. 94, S. 384 ff. (lib.eshia.ir/11008/94/384/) und Bd. 91, S. 384 ff. (lib.eshia.ir/71860/91/384/); Mu'assasat al-Wafā', 2. Aufl.; 1403 (ohne Ort). Stand Internetquellen: 21. Februar 2018.

36 As-Saǧǧād ist der Beiname von ʿAlī b. Husayn Zayn al-ʿĀbidīn (658–713), dem vierten Imam der Schiiten.

37 Diese Angaben sind der in Anm. 35 zitierten Internetquelle entnommen: http://www.rafed.net/ramadan/aamal/02.html (Stand 12. Oktober 2016).

38 Vgl. dazu z. B. die Einleitung zum Gebet auf http://www.rafed.net/ramadan/aamal/02.html (Stand 21. Februar 2018).

39 „Gepriesen seist Du, o jener, ausser dem es keinen Gott gibt. [Gewähr uns] Hilfe! [Gewähr uns] Hilfe! [Gewähr uns] Hilfe! Errette uns vor dem Höllenfeuer, oh mein Herr." Der Text auf dem hier diskutierten Belegstück aus Michigan ersetzt den Begriff *al-ġawṯ* („Hilfe, Beistand") durch das weitgehend synonyme *al-amān* („Schutz, Sicherheit").

40 Jeweils mit Abweichungen im Wortlaut und Umstellungen in der Abfolge der einzelnen Anrufungen. Die Stelle lautet gemäss der Vorlage:

يا سَيِّدَ السّاداتِ يا مُجيبَ الدَّعَواتِ يا رافِعَ الدَّرَجاتِ يا وَلِيَّ الْحَسَناتِ يا غافِرَ الْخَطيئاتِ يا مُعْطِيَ الْمَسْأَلاتِ يا قابِلَ التَّوْباتِ يا سامِعَ الأَصْواتِ يا عالِمَ الْخَفِيّاتِ يا دافِعَ الْبَلِيّاتِ.

41 Vgl. Abb. 9–12 der Rolle (link in Anm. 2).

42 Vgl. die Beschreibung unter II.A (vor Anm. 19).

ersten Rechteck an. Sie unterscheidet sich davon aber durch die häufige Verwendung von roter Tinte.

Der Mittelstreifen des zweiten Rechtecks wird durch geometrische Figuren gegliedert; er unterscheidet sich deutlich von jenem mit dem Rankenmuster in Abschnitt II.A. Die folgende inhaltliche Beschreibung erfasst zuerst den Text in den Schriftbändern und anschliessend den Inhalt des Mittelstreifens.

II.B Schriftbänder (inhaltlich): Im innern Schriftband lässt sich zuoberst verhältnismässig grosser Text in schwarzer Schrift erkennen, der auf dem Kopf steht. Unmittelbar darunter befinden sich zwei Zierelemente mit Text in silbergrauer *Ġubār*-Schrift. Es handelt sich um ein Zitat von Q 9:128–129,[43] das am Schluss durch die Formel صدق الله العظيم وصدق رسوله الكريم abgeschlossen wird.

Unmittelbar darüber lässt sich im Aussenband ein Kreis mit Text in schwarzer *Ġubār*-Schrift erkennen. Es handelt sich um Q 18:16 (Mitte). Dieser Text setzt also Q 18:16a aus dem vorangehenden Abschnitt (II.A) unmittelbar fort. Die Fortsetzung von Q 18 (*Sūrat al-Kahf*) wurde danach auf dem vorwärtslaufenden äusseren Schriftband auf der rechten Seite des Dokuments kopiert. Der Schluss von Q 18 (Q 18:110) steht am Ende dieses Schriftbands unmittelbar vor dem Kolophon.[44]

Direkt über dem Kolophon befindet sich ein Streifen mit den Schlussversen von Q 19 (Q 19:96–98).[45] Im letzten Kreis (ganz auf der linken Seite) folgt eine Formel, die mutmasslich den Abschluss der Rezitation von Stellen aus dem Koran markiert.[46]

Im linken äussern Schriftband wurde Q 35:1–45 (*Sūrat Fāṭir*, vollständig) kopiert.[47] Die Abschrift beginnt bereits am Anfang von Teil II.B direkt oberhalb des Titelfelds mit der Überschrift *Nawad wa nuh nām min asmā' Allāh-i taʿālā*. Hier lässt sich auf dem Aussenband in einem Kreis in silbergrauer *Ġubār*-Schrift Q 35:1 erkennen. In diesem Aussenband ist es zu Textverlust gekommen; das Dokument ist später repariert worden. Auf der deutlich erkennbaren Fehlstelle wurde zwischen Q 35:10 und 35:12 irrtümlich Q 3:126b ergänzt.[48] Die Abschrift von Q 35 endet auf der Höhe der *Basmala* unterhalb des Titelfelds mit der Überschrift *Asmā' al-arbaʿūn* (*sic*) in silber-grauer Schrift (*Ġubār*).[49]

Auf der Höhe der *Basmala* unterhalb des Titelfelds mit dem Eintrag *Asmā' al-arbaʿūn* (*sic*) beginnt im linken Aussenband die Abschrift von Q 34 (*Sūrat Saba'*). Die *Basmala* dazu wurde in roter Tinte notiert.[50] Die Abschrift beginnt parallel zu Q 67:1 im Innenband und endet vor dem Kolophon mit Q 34:31 (*mawqūfūna*, aus Q 34:31 Mitte). Q 34:32–54 fehlen auf dem Dokument.

Im Innenband beginnt unterhalb des Titelfelds mit dem Text *Nawad wa nuh nām min Asmā Allāh* und der ersten horizontal ausgerichteten *Basmala* in Zierkufi ein Gebet in goldener Schrift. Die-

43 Q 9:128–129 (Schlussverse):
(١٢٨) لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ (١٢٩) فَإِن تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لا إِلَٰهَ إِلاَّ هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ.

44 Deutlich erkennbar ist فمن كان يرجو aus Q 18:110. Die letzten Wörter aus Q 18:110 in weitgehend unleserlichem goldenem *Ġubār*.

45 Der Schluss jetzt unleserlich in goldenem *Ġubār*.

46 Ein Ausdruck (bzw. eine Zeile) unleserlich: رسوله \ الكريم و \ نحن على ذلك \ من الشاهد \ ين الشاكرين [...] \ صدق الله.

47 Vgl. Abb. 9 der Rolle (link in Anm. 2).

48 Q 3:126b lautet
وَمَا النَّصْرُ إِلاَّ مِنْ عِندِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ [يا فتاح]
und spielt damit auf Gottes Eigenschaft als Verleiher von Sieg (bzw. Öffnung) an.

49 Man beachte die leichte Abweichung im Wortlaut gegenüber der Kairiner Ausgabe, in der der Begriff *ḫabīran* fehlt:
فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِعِبَادِهِ [خبيزاً] بَصِيرًا.
Es schliesst sich die übliche Formel zur Markierung des Abschlusses eines Koranzitats an:
وصدق الله العظيم وصدق رسوله الكريم [...؟].

50 Vgl. Abb. 11 der Rolle (link in Anm. 2).

ses Gebet umfährt den gesamten Abschnitt II.B.1 (Abb. 9–10).[51] Beim hier kopierten Text handelt sich um das Gebet der Tasse (*Duʿāʾ al-Qadaḥ*). Es lässt sich nachweisen bei Ibn Ṭāwūs (1193–1266), *Muhağ ad-Daʿwāt wa-manhağ al-ʿibādāt*.[52] Eine Variante des Gebets lässt sich auch aufrufen unter http://mawdoo3.com/دعاء_القدح (Stand 22. Februar 2018). Der Text in den zum Vergleich beigezogenen Quellen und jener auf der Rolle stimmen nicht in allen Einzelheiten überein. Die Parallelen sind aber zu zahlreich, als dass die Identifikation des Gebets nicht als gesichert gelten könnte. Der Text auf der Rolle liess sich anhand des Abbildungsmaterials auch nicht lückenlos entziffern.[53] Anas b. Mālik soll dieses Gebet vom Propheten gehört haben, der es von Gabriel erhalten hat.

Unterhalb der zweiten horizontal ausgerichteten *Basmala* in Zierkufi beginnt im inneren Schriftband auf der rechten Seite Q 36 (*Sūrat Yāsīn*) mit der *Basmala*.[54] Auf dem innern Schriftband (rechts) lassen sich bis zum nächsten Titelfeld (und der *Basmala* darunter) vorwärtslaufend Q 36:1–28 erkennen. Der Kopist springt hier ins Innenband auf der gegenüberliegenden Seite und kopiert Q 36:29–49a aufsteigend, bis er erneut die *Basmala* zum ersten Teil (II.B.1) erreicht. Der Kopist setzt jetzt zu einem Sprung an: Q 36:49 steht erneut nach der Überschrift zu Abschnitt II.B.2[55] in roter Tinte auf dem rechten Innenband.[56] Der Schreiber setzt die Abschrift danach im Innenband bis an den Schluss der Rolle fort. In der vorletzten länglichen Kartusche mit Text in roter Schrift steht Q 36:82. Im letzten Zierelement steht mutmasslich Q 36:83 (Schlussvers) in goldenem *Ġubār*. Der Text ist hier allerdings nicht mehr zu erkennen.[57]

Unterhalb der zweiten horizontal ausgerichteten *Basmala* beginnt im inneren Schriftband auf der linken Seite Q 67 (*al-Mulk*) mit der *Basmala*. (Abschrift: rot).[58] Dieser Text endet vor dem Kolophon, wo sich in der länglichen Kartusche in roter Schrift der Beginn von Q 67:18 erkennen lässt.[59] Der Text in goldener *Ġubār*-Schrift im anschliessenden Zierelement lässt sich nicht mehr entziffern. Die restlichen Verse von Q 67 (Q 67:19–30) scheinen auf dem Dokument zu fehlen.[60] Ausserdem ist eine Unregelmässigkeit in der Abschrift von Q 67 zu vermerken: Der Text zwischen Q 67:12 und 67:13 in den beiden länglichen Kartuschen auf dem innern Schriftband zur Linken dürfte nicht aus Q 67 stammen. Die längliche Kartusche mit Text in roter Schrift dazwischen stammt wahrscheinlich aus Q 36:12.[61] Die Unregelmässigkeit beginnt bereits am Ende von Q 67:12. Die Gründe für diese Abweichungen vom Text der koranischen Offenbarung liessen sich nicht klären.

51 Vgl. Abb. 9 der Rolle (link in Anm. 2).

52 Ibn Ṭāwūs, *Muhağ ad-Daʿwāt wa-manhağ al-ʿibādāt* 89–90 (vgl. http://lib.eshia.ir/71561/1/89/ und http://lib.eshia.ir/71561/1/90/; Stand 22. Februar 2018). Qum, Dār aḍ-Ḍahāʾir, 1411 h. q. Beachte die Bemerkung zu dieser Ausgabe am Anfang des Texts (http://lib.eshia.ir/71561/1/1; Stand 22. Februar 2018):

ملاحظات: این نسخه با طبع حجری بسال 1323 ه ق در زمان مظفر الدین شاه قاجار می باشد و آقا محمد مهدی تاجر با خط محمد حسن کرمانی اقدام به نشر آن نموده است و این نسخه با کتاب "المجتنی من الدعاء المجتبی" به چاپ رسیده است.

53 Dies trifft gerade auf die Stellen in mikroskopischer goldener Schrift zu.

54 Vgl. Abb. 10 der Rolle (link in Anm. 2).

55 Überschrift: „Asmāʾ al-arbaʿūn (*sic*)".

56 Vgl. Abb. 11 der Rolle (link in Anm. 2). Der Anfang von Q 36:49 wird wiederholt; der Vers lautet:

(٤٩) مَا يَنظُرُونَ إِلاَّ صَيْحَةً وَاحِدَةً تَأْخُذُهُمْ وَهُمْ يَخِصِّمُونَ.

57 Vgl. Abb. 12 der Rolle (link in Anm. 2).

58 Vgl. Abb. 11 der Rolle (link in Anm. 2).

59 Vgl. Abb. 12 der Rolle (link in Anm. 2).

60 Unmittelbar vor dem Beginn von Q 67:18 lässt sich eine Unregelmässigkeit feststellen: Der Kopist hat hier offensichtlich Q 67:5–6 wiederholt (von Mitte zweitletzter bis Mitte letzter der beiden länglichen Kartuschen mit roter Schrift).

61 Der Text lautet:

وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي.

Dies gerade oberhalb des Quadrats mit dem Ausdruck *al-ʿadl* in grosser schwarzer Schrift im Mittelstreifen.

Die weitere Beschreibung befasst sich mit dem Mittelstreifen, der sich in drei Abschnitte einteilen lässt:

Mittelstreifen II.B.1 (formal):[62] Der Mittelstreifen (Breite: ca. 2.8 cm) mit dem ersten Gebet (bzw. der Aufzählung der *Schönen Namen Gottes*) enthält acht Rechtecke von etwa identischer Länge. Ausserdem lassen sich drei Quadrate mit Text in schwarzem *Ṯuluṯ* erkennen. In zwei Rechtecken ist die *Basmala* aufgeführt worden, deren Gestaltung Elemente aus den Überschriften zu den einzelnen Gebeten übernimmt. Die *Basmala* ist vorwärtslaufend (rechts) bzw. rückwärtslaufend (links) notiert worden, wobei die Oberlängen von *alif* und *lām* ineinander verzahnt sind. Die restlichen sechs Rechtecke sind als Gitter gestaltet. Die Gitterstäbe werden durch die Aufzählung der Beinamen Gottes gebildet, die in *Ġubār*-Schrift in schwarzer Tinte notiert worden sind. Die Begriffe verlaufen in den diagonal angeordneten Stäben einerseits von rechts oben nach links unten und anderseits von rechts unten nach links oben. In den Zwischenräumen des Gitters lassen sich rote Verzierungen erkennen. Sie erinnern auf den ersten Blick an Buchstaben; es handelt sich aber einfach um Zierelemente (Striche, Winkel, Punkte).

II.B.1 (inhaltlich): Wie bereits erörtert lautet die Überschrift des ersten Abschnitts des alten Teils der Rolle (II.A) *Asmāʾ Allāh taʿālā*. Dieser Titel ist insofern gerechtfertigt, als das dort angeführte Gebet tatsächliche zahllose Eigenschaften Gottes aufzählt (100 Abschnitte mit der Erwähnung von je 10 Attributen Allahs). Das angeführte Gebet ist zumeist aber unter dem Namen *Duʿāʾ al-Ǧawšan al-kabīr* bekannt.

Aufzählungen der Eigenschaften Gottes enthalten nämlich zumeist 99 Attribute. Sie sind unter dem Begriff der *Schönen Namen Gottes* („al-asmāʾ al-ḥusnā", eigentlich „die Schönsten Namen Gottes") bekannt.[63] Derartige Listen umfassen gemäss der muslimischen Tradition 99 Beinamen. Auf den untersuchten Rollen sind aber in den mit *al-Asmāʾ al-ḥusnā* überschriebenen Abschnitten oft deutlich mehr Qualitäten aufgezählt. Auch das vorliegende Belegstück enthält einen Abschnitt, der das Konzept der 99 Beinamen aufgreift (ABB. 3). Er ist mit der Überschrift *Nawad wa nuh nām min asmāʾ Allāh-i taʿālā* („99 Namen von den *Schönen Namen Gottes*") versehen. Der erste Teil dieser Überschrift (*Nawad wa nuh nām*) ist persisch, was die bereits aufgrund der *nisba* des Kopisten (al-Ḫurāsānī)[64] geäusserte Vermutung stützt, dass der Schreiber ursprünglich aus dem persischen Kulturraum stammt.

Beim Betrachten fallen in diesem Abschnitt des Mittelstreifens auch drei quadratische Felder (Masse: ca. 2.4 × 2.4 cm) mit Begriffen in grossem, schwarzem *Ṯuluṯ* auf. Der Text lautet hier: 1. *La-hū al-asmāʾ al-ḥusnā* („Ihm (Gott) sind die *Schönsten Namen*"); 2. *al-awwal al-muʾaḫḫar*: („Der Erste, der Letzte"); 3. *Illā Allāh* („[Es gibt keinen Gott] ausser Allāh"). Diese Hervorhebungen betonen die wichtigsten Aussagen des vorliegenden Abschnitts. Diese hervorgehobenen Ausdrücke in schwarzem *Ṯuluṯ* sind zugleich Bestandteil der weiteren Aufzählungen in diesem Abschnitt, die in *Ġubār*-Schrift notiert wurden.

Die in den sechs gitterartig gestalteten Abschnitten aufgeführten Eigenschaften Gottes werden hier nicht im einzelnen aufgeführt. Es sei aber festgehalten, dass diese Eigenschaften oft in kürzere Einheiten zusammengefasst werden. Das erste Gitterfeld hält einleitend drei Mal fest: هو الله الذى لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة (؟) هو الرحمن الرحيم. In den Aufzählungen der Eigenschaften selbst lassen sich häufig Wiederholungen feststellen. Besondere Beachtung verdient das letzte Gitterfeld unmittelbar nach dem Quadrat mit dem Text *illā Allāh*. Hier beginnt auf der letzten Zeile des vorangehenden Gitterfelds die *šahāda*. Das letzte Gitterfeld enthält danach eine Abschrift von Q 112 (*Sūrat al-Iḫlāṣ*[65]);

62 Vgl. Abb. 9 der Rolle (link in Anm. 2).

63 Zu den *Schönen Namen Gottes* vgl. Kapitel 3.4, Anm. 464.

64 Siehe zum Kolophon nach Anm. 87.

65 Q 112 betont die Einheit und Beständigkeit Allāhs; sie wird auf den hier untersuchten Belegstücken auffällig häufig kopiert.

am Schluss folgt eine Eulogie auf Muḥammad und seine Familie.

II.B.2 (formal; ABB. 4):[66] Der Mittelstreifen des zweiten Gebets enthält acht Rechtecke. Sie werden von sieben annähernd quadratischen Vierecken voneinander getrennt. Im Zentrum der Rechtecke befindet sich ein Kreis; in jeder Ecke des Rechtecks befindet sich je ein deutlich kleinerer Kreis. Diese Kreise werden durch Text in *Ġubār*-Schrift gebildet. Der grosse Kreis im ersten Rechteck enthält Text auf 19 Zeilen (Durchmesser des Kreises ca. 2.1 cm; dies entspricht einer Zeilenhöhe von etwas über 1 mm). Der Text in den sieben Quadraten hingegen ist in grossem *Ṯuluṯ* notiert worden. Er verläuft im zweiten Quadrat in horizontaler Richtung; er ist also so ausgerichtet wie der Text in den Titelfeldern der Rolle; in allen andern Quadraten verläuft er in der Richtung der Rolle selbst. Der gesamte Text in diesem Abschnitt wurde in schwarzer Tinte kopiert.

II.B.2 (inhaltlich): An den Abschnitt mit den 99 Namen Gottes schliesst direkt das nächste Titelfeld an. Es enthält in gold-gelben, schwarz umrandeten Buchstaben (*Ṯuluṯ*) die Überschrift *Hāḏā Duʿā' Ḥirz al-*[*a*]*mānī*[67] („Dies ist das *Ḥirz al-amānī-Gebet*"[68]). Am oberen Rand des Titelfelds befindet sich in der Mitte ein Zierelement. Es handelt sich um ein auf der Spitze stehendes Quadrat. Zwei Striche kreuzen sich in der Mitte des Quadrats. Die beiden Striche beginnen bzw. enden ausserhalb des Quadrats und unterfahren oder überfahren dessen Ränder. Alle Teile dieses Zierelements werden von Strichen gebildet, die den Buchstaben in der Überschrift gleichen. Es ist anzunehmen, dass mit diesem Zierelement bestimmte Bedeutungen verbunden sind, die sich allerdings nicht klären liessen. Das Element könnte einen Knoten darstellen.[69]

Das Gebet ist zumeist in *Ġubār*-Schrift notiert worden, was seine Entzifferung erheblich erschwert. Sieben Stellen aus dem fortlaufenden Gebetstext werden allerdings in grosser Schrift hervorgehoben. Dies erleichtert die Orientierung innerhalb des Gebetstexts und ermöglicht die Identifizierung der Stellen in *Ġubār*-Schrift. Der vorliegende Text liess sich im Internet nachweisen. Er ist mit Abweichungen im Detail unter dem Titel *Ḥizb al-Munāǧāh* bekannt[70] und wird Aḥmad ar-Rifāʿī (gest. 578/1182), dem Begründer des Derwischordens der Rifāʿiyya zugeschrieben.[71]

II.B.3 (formal; ABB. 5):[72] Der dritte Abschnitt enthält ein weiteres Gebet; er ist etwa doppelt so

66 Vgl. Abb. 9 (wo am Schluss Titelfeld) und Abb. 10 der Rolle (link in Anm. 2).

67 Der Schreiber notierte wohl irrtümlich *al-mānī*.

68 Der Ausdruck *umniyya*, Pl. *amānin*, bedeutet „Wunsch, Begehren, Verlangen".

69 Vgl. zu dieser Vermutung ausführlicher Kapitel 3.4 (vor Anm. 500) und Nünlist, Devotion and protection: Amuletic scrolls dating from the 14th century, 507–512.

70 Vgl. http://aldoaa.7olm.org/t78-topic (zum Vergleich herangezogene Version); im Schlussteil des Gebets sind die Abweichungen beträchtlich. Zuvor allerdings stimmen die beiden Texte (Vorlage und Text auf der Rolle) weitgehend überein. Das vorliegende Gebet lässt sich, oft mit Abweichungen im Detail, auch in folgenden Quellen belegen: http://www.knozalasrar.com/threads/1854-حزب-المناجاة-للشيخ-احمد-الرفاعي-الكبير; https://alrefaee.wordpress.com/about/ (unter *Ḥizb al-Munāǧāt*; Stand beide 14. Oktober 2016). Siehe ausserdem http://blackmagic-cure.com/topics/ara/ahzab.htm und http://torjman.yoo7.com/t7-topic (Stand beide 23. Februar 2018).

Aḥmad b. ʿAbd ar-Raḥīm aṣ-Ṣayādī (gest. 1271), *Kitāb al-maʿārif al-Muḥammadiyya fī l-waẓā'if al-Aḥmadiyya*; für derartige Gebete siehe darin S. 99–112 (der Text auf der vorliegenden Rolle liess sich in dieser Form darin aber nicht nachweisen). ʿIzz ad-Dīn Aḥmad aṣ-Ṣayyād ar-Rifāʿī al-Ḥusaynī, [al-Qāhira], Maṭbaʿat Muḥammad Afandī Muṣṭafā al-Bahiyya, 1305 h. q./1888 (Universitätsbibliothek Basel, Meier I 186).

Auf der Website http://www.knozalasrar.com/archive/index.php/f-38.html findet sich eine Zusammenstellung von 121 in mystischen Orden wichtigen Gebeten (Stand 14. Oktober 2016). Man beachte auch: http://www.knozalasrar.com/archive/index.php und unbedingt http://www.knozalasrar.com (siehe zu dieser Website aber Kapitel 4 (Einleitung), zwischen Anm. 1 und 2; diese Website ist seit Herbst 2017 nicht mehr zugänglich).

71 Zu Aḥmad ar-Rifāʿī (1106–1182) siehe Margoliouth, al-Rifāʿī, in *EI*[2]; siehe ausserdem Bosworth, Rifāʿīyya, in *EI*[2].

72 Vgl. Abb. 10 (wo am Schluss Titelfeld) und Abb. 11–12 der Rolle (link in Anm. 2).

lang wie die soeben beschriebenen Abschnitte B.1 und B.2. Das nahezu quadratische Titelfeld enthält die Überschrift *Asmāʾ al-arbaʿūn* (*sic*) auf einem grünlich-goldenen[73] Hintergrund. Danach schliesst sich als Einleitung zum Gebet die bereits zuvor beschriebene *Basmala* in Zierkufi an.[74] Der Gebetstext wurde in schwarzer Tinte in eine Abfolge von Rechtecken und Quadraten notiert, die sich vierzehn Mal wiederholt. In den Rechtecken wurde der Text in kleinem *Nasḫ* notiert, das aufgrund seiner Grösse (Höhe des *alif* ca. 3.5 mm) gerade nicht mehr als *Ġubār* eingeordnet werden kann.[75] Auf jedes Rechteck (Masse: ca. 2.3 × 4.6 cm) folgt ein Quadrat (Masse: ca. 2.3 × 2.3 cm) mit Text in verhältnismässig grossem *Ṯuluṯ*.[76] Der Text in den Quadraten wird durch seine Grösse zwar optisch hervorgehoben. Allerdings handelt es sich bei diesen hervorgehobenen Begriffen einfach um Stellen aus dem fortlaufenden Gebet. Der Schreiber stellt sie aufgrund der gestalterischen Vorgaben gross dar.

II.B.3 (inhaltlich): Der Titel dieses letzten Gebets lautet *Asmāʾ al-arbaʿūn* (*sic*). Der Text ist punktiert und oft auch vokalisiert. Dieses Gebet ist üblicherweise unter den Titeln *al-Asmāʾ al-arbaʿūn, Duʿāʾ Ḥaḍrat Idrīs, Čihil Ism-i Idrīs* oder ähnlich bekannt.[77] Ibn Ṭāwūs, bei dem es sich nachweisen lässt, äussert sich in einleitenden Bemerkungen dazu, wie das Gebet bekannt geworden ist.[78] Seine Ausführungen stützen sich auf den bekannten Mystiker al-Ḥasan al-Baṣrī (21–110/642–728).[79] Demnach habe Allāh Idrīs dieses Gebet gelehrt, als er ihn zu seinem Volk sandte. Als Idrīs das Gebet für sich (*sirran*) rezitiert habe, habe Gott ihn an einen hohen Platz emporgehoben. Allāh habe diese Namen danach ebenso Moses und Muḥammad gelehrt. Muḥammad habe dieses Gebet rezitiert, als er von den Qurayš und ihren Verbündeten beim Grabenkrieg (hier: *Ġazwat al-aḥzāb*) angegriffen worden sei. Auch al-Ḥasan al-Baṣrī war dieses Gebet nützlich. Er habe es rezitiert, als er vom Omeyyaden al-Ḥaǧǧāg b. Yūsūf (661–714) verfolgt worden sei. Gott habe ihn deshalb vor den Blicken Ḥaǧǧāgs und der Seinen verborgen. Al-Baṣrī hält abschliessend fest, man solle dieses Gebet rezitieren, wenn man um Vergebung für seine Sünden bitte. Es sei auch nützlich, wenn man Gott um die Erfüllung von diesseitigen und jenseitigen Wünschen ersuche. In Übereinstimmung mit dem Titel handelt es sich beim Gebet um Anrufungen Gottes in vierzig kurzen Abschnitten. Die Zahl 40 entspreche den vierzig Tagen der Reue (*ayyām at-tawba*). Das Gebet soll inhaltlich nicht im Detail erörtert werden. Beachtenswert scheint allerdings die Anrufung Allāhs mit *Yā ilāha al-āliha*, „O Gott der Götter". Sie stellt Allāh als Vorsteher eines Götterpantheons vor – eine sehr unislamische Vorstellung![80]

Das *Idrīs-Gebet* endet im dritten Rechteck vor dem Kolophon mit einem Lob auf Gott, seinen Propheten Muḥammad und dessen Angehörige. Es

73 Die grünliche Farbe könnte als Folge von Oxydationsprozessen entstanden sein.

74 Vgl. die Beschreibung oben vor Anm. 19.

75 Als *Ġubār* gilt eine Schrift, deren Höhe zwischen 1 und 3 mm beträgt. Da sich auf diesem Belegstück in unmittelbarer Nachbarschaft zu diesen Rechtecken auf den Seitenbändern Medaillons mit deutlich kleinerer Schrift befinden, kann die Schrift in den Rechtecken nicht mehr dem *Ġubār*-Typ zugeordnet werden. Es handelt sich einfach um kleines *Nasḫ*.

76 Der Text ist in diesen Quadraten zumeist auf zwei Zeilen angeordnet; die Wörter auf der unteren und oberen Zeile greifen oft ineinander.

77 Vgl. für den Text (Stand jeweils 14. Oktober 2016): http://lib.eshia.ir/71561/1/304; der Text ist gedruckt nachweisbar in Ibn Ṭāwūs, *Muhaǧ ad-daʿwāt wa-manhaǧ al-ʿibādāt* 365–366: Ausgabe Ḥusayn al-Aʿlamī, Bayrūt, Muʾassasat al-Aʿlamī li-l-Maṭbūʿāt, 1414/1994. Siehe auch http://gheib.blogsky.com/tag/دعوت-اسماء-ادریسی und http://www.duas.org/idreesmafzaee.htm (mit Zugang zur Rezitation des Gebets).

Zu Ibn Ṭāwūs (1193–1266) siehe Kohlberg, Ebn Ṭāwūs, Raẓī-al-Dīn ʿAlī, in *EIr*.

78 Auch im Fall des vorliegenden Gebets stimmt der Wortlaut der Abschrift auf der Rolle weitgehend, aber nicht gänzlich mit jenem in den soeben aufgeführten Quellen überein.

79 Vgl. zu ihm Mourad, al-Ḥasan al-Baṣrī, in *EI*^{3}.

80 So im ersten Rechteck dieses Gebets direkt unterhalb von Titelfeld und *Basmala*, Zeile 3–4. Diese Anrufung Gottes ist auch in den in Anm. 77 angeführten Quellen enthalten. Vgl. ebenso das Belegstück Ms. or. oct. 146 (Berlin): Kapitel 5.1, bei Anm. 22.

schliesst sich danach ein kurzes letztes Gebet an, das die beiden letzten Rechtecke und Quadrate in diesem Mittelstreifen ausfüllt. Es wird im quadratischen Titelfeld davor mit *Tāǧ-nāma-i Sulaymān* überschrieben und lautet:[81]

تاج نامه سليمان:[82] / بسم الله الرحمن الرحيم / شهد الله انه لا اله / الا هو والملايكة / واولوا العلم لا اله / الا هو العزيز الحكيم / لله نور وحكمة وحول وقوة وبرهان / وقدرة وسلطان / وهيبة يا من لا ينام / لا اله الا الله آدم صفى الله //[83] لا اله الا الله و[84] // نوح نجى الله لا اله / الا الله ابرهيم / خليل الله لا اله الا / الله موسى كليم / الله لا اله الا الله / عيسى روح الله لا / اله الا الله محمد / رسول الله لا اله الا / الله على ولى الله[85] / وصلـ[ـى] الله على سيدنا / ونبينا وشفيع ذنوبنا // محمد وآله[86].

11.C (Kolophon, formal):[87] Die Höhe des Kolophons beträgt ca. 21 cm. Er besteht aus sieben horizontalen Zeilen bzw. Streifen. Der mittlere Streifen ist am breitesten (Höhe ca. 3.8 cm). Die andern Streifen sind je ca. 2.5 cm hoch und enthalten Text in *Ṯuluṯ* in schwarzer (1., 3., 5. und 7. Streifen) bzw. roter Tinte (2. und 6. Streifen). Der Text im 4. (breiteren) Streifen wurde in goldenen Buchstaben notiert, die von haarfeinen schwarzen Linien eingefasst werden. Dieser Teil musste Angaben zum Besitzer des Dokuments enthalten haben. Diese lassen sich aber kaum mehr ermitteln, da die Stelle stark verderbt ist.

11.C (Kolophon, inhaltlich; ABB. 6):

(سطر ١) اللهم ابد وخلد دوله الامير الاعدل والاعظم
(سطر ٢) الاعلم الاشجع الاكرم سلطان الامراء فى العالم
(سطر ٣) انک همه دولت از دولت او می‌طلبند (؟)
(سطر ۴) [...][88]
(سطر ۵) خلد الله تعالى ملكه ودولته الى يوم الدين
(سطر ۶) كتبه العبد حسين [بن] ابراهيم ابن محمد الحسينى الخراسانى
(سطر ٧) فى ذى الحجة سنه سبع وعشرين وسبعمائة[89]

Rückseite (Schluss):[90] Auf der Rückseite des Dokuments befindet sich ganz am Schluss ein zusätzlicher Eintrag. Er stammt mit grosser Wahrscheinlichkeit von der Hand des Kopisten der jüngeren Ergänzung am Anfang der Rolle (Teil 1). Der Eintrag umfasst vier Zeilen, wobei die erste Zeile weitgehend unleserlich ist. Am Schluss von Zeile 1 steht wohl der Namensteil *Salār-zāda*.[91] Die nächsten drei Zeilen sind gut zu lesen: على فتح المهمات وعلى دفع البليات وعلى شر \ الساحر والساحرة وعلى شر جميع الخلايق

81 Vgl. Abb. 12 der Rolle (link in Anm. 2). Die ebenso in Betracht gezogene Lesung *Salmān* wurde verworfen.

82 Auch Rasūl Ǧa'fariyān liest *Sulaymān* anstelle von *Salmān*.; vgl. http://www.khabaronline.ir/detail/344807/weblog/jafarian (Stand: 14. Oktober 2016).

83 In grosser Schrift.

84 In grosser Schrift.

85 Es wird hier auf die Erwähnung ʿAlīs aufmerksam gemacht. Daraus lässt sich nicht notwendig ein Schia-Bezug des Dokuments ableiten. Es fällt jedenfalls auf, dass ʿAlī in der *Šahāda* am Ende des Gitters mit den 99 Namen Gottes (*Nawad wa nuh nām*) nicht erwähnt wird. Vgl. zur Frage allgemein Kapitel 3.3 „Alid loyalty".

86 In grosser Schrift. Wahrscheinlich findet sich der Abschluss der Eulogie in den Kartuschen im Rahmen, der den Mittelstreifen unten abschliesst. Der Text im Kreis in der Mitte ist in goldenem *Ġubār* notiert und lässt sich kaum noch entziffern. Rechts und links davon steht in grosser roter Schrift *wa-l-ḥamd li-*[*A*]*llāh* bzw. *li-l-ʿālamīn*.

87 Vgl. Abb. 12 der Rolle (link in Anm. 2).

88 Die vorliegende Zeile muss den Namen jenes Machthabers angeführt haben, für den dieses Belegstück hergestellt worden ist. Diese Zeile ist allerdings derart stark verderbt, dass sie sich kaum mehr lesen lässt. Ob die Stelle absichtlich oder zufällig beschädigt worden ist, muss offen bleiben. R. Ǧa'fariyān äussert die Vermutung, die Rolle könnte dem Īlḫāniden-Herrscher Abū Saʿīd (gest. 1335) gewidmet gewesen sein, gesteht allerdings ein, dass sich die Stelle kaum noch lesen lässt (vgl. http://www.khabaronline.ir/detail/344807/weblog/jafarian; Stand: 14. Oktober 2016).

89 Die Entzifferung dieser Zeile ist nicht gänzlich gesichert.

90 Vgl. Abb. 13 der Rolle (link in Anm. 2).

91 Mit Sicherheit lässt sich nur der Begriff *zāda* lesen; vor *Salār-zāda* allenfalls „zā'ida" (?).

بحق \ هذا الاسماء العظام.[92] Demnach verheissen die auf dem Dokument erwähnten Namen Erfolg in wichtigen Angelegenheiten (*muhimmāt*) und wenden Heimsuchungen ab. Das Belegstück neutralisiert ausserdem die üblen Machenschaften jedes Zauberers und jeder Zauberin (*sāḥir, sāḥira*) ebenso wie jene aller weiteren Geschöpfe. Es schliesst sich danach eine Unterschrift an. Deutlich erkennen lässt sich *Ṣāḥibī* (*?*) *wa-mālik Yūsuf*. Es folgt ein unklarer Begriff; in einer *tuġra*-ähnlichen Marke steht wohl der Name *Muṣṭafā*. Rechts davon wurde ein Eintrag verwischt.

Schlussfolgerungen: Sollte die Datierung des vorliegenden Exemplars korrekt sein (Ḏū l-Ḥiǧǧa 727/Beginn 18. Oktober 1327)[93] wäre dessen alter Teil das älteste Dokument, auf das ich im Rahmen der vorliegenden Untersuchung gestossen bin. Es lassen sich verschiedene Hinweise darauf erkennen, dass das Belegstück im iranischen Kulturraum entstanden ist (*nisba* des Kopisten: al-Ḫurāsānī; mehrfach persische Elemente im Text). Es kann sein, dass das Exemplar für den Īlḫānid-Herrscher Abū Saʿīd (gest. 1335) angefertigt worden ist. Diese von R. Ǧaʿfariyān ins Spiel gebrachte Hypothese lässt sich allerdings nicht beweisen, da die entsprechende Stelle im Kolophon zu stark verderbt ist. Aus den im Kolophon verwendeten Formeln geht aber hervor, dass dieses Belegstück für einen Angehörigen der herrschenden Eliten angefertigt worden ist.

92 Die Fehler, gerade das بحق \ هذا الاسماء العظام, weisen darauf hin, dass der Zusatz nicht von einer im Arabischen sattelfesten Person verfasst wurde. Der Verfasser dürfte aus dem Osmanischen Reich stammen, wie auch aus der *tuġra*-ähnlichen Unterschrift hervorgeht.

93 Die Zehner (*ʿišrīn?*) lassen sich nicht mit Sicherheit entziffern.



ABB. 1

Michigan, Isl. Ms. 220 (vgl. bei Anm. 3): Beginn der Rolle; dieser Teil I ist deutlich jünger als Teil II. Teil I dürfte aus dem 18. oder 19. Jh. stammen und wurde dem alten Dokument hinzugefügt, da dessen Anfang verloren gegangen war.

ISL. MS. 220, UNIVERSITY OF MICHIGAN LIBRARY (SPECIAL COLLECTIONS RESEARCH CENTER), ANN ARBOR



ABB. 2
Michigan, Isl. Ms. 220 (vgl. bei Anm. 13, 31): Schluss der jungen Ergänzung und Anfang des erhaltenen alten Teils der Rolle; der alte Teil stammt mutmasslich aus dem Jahr 727/1327. Die verderbte Überschrift im Mittelstreifen lautet *Asmā Allāh ta'ā*[*lā*]. Der Text im Mittelstreifen wurde in die Formen von pflanzlichen Elementen eingepasst. Man beachte die auffällige Gestaltung der *Basmala*.
ISL. MS. 220, UNIVERSITY OF MICHIGAN LIBRARY (SPECIAL COLLECTIONS RESEARCH CENTER), ANN ARBOR



ABB. 3

Michigan, Isl. Ms. 220 (vgl. bei Anm. 41 und 63 f.): Beginn der Aufzählung der *99* [*Schönen*] *Namen Gottes* (*Nawad wa nuh nām min asmā' Allāh ta'ālā*). Die Namen Gottes werden im Mittelstreifen aufgeführt und sind in ein Gitter eingefügt.

ISL. MS. 220, UNIVERSITY OF MICHIGAN LIBRARY (SPECIAL COLLECTIONS RESEARCH CENTER), ANN ARBOR



ABB. 4
Michigan, Isl. Ms. 220 (vgl. bei Anm. 66): Anfang des Gebets *Ḥirz al-*[*a*]*mānī*. Unter dem Titelfeld erneut die auffällig gestaltete *Basmala*.
ISL. MS. 220, UNIVERSITY OF MICHIGAN LIBRARY (SPECIAL COLLECTIONS RESEARCH CENTER), ANN ARBOR



ABB. 5
Michigan, Isl. Ms. 220 (vgl. bei Anm. 72): Beginn des nächsten Gebets auf der Rolle; es ist unter den Namen *al-Asmāʾ al-arbaʿūn, Duʿāʾ Ḥaḍrat Idrīs, Čihil Ism-i Idrīs* oder ähnlich bekannt.
ISL. MS. 220, UNIVERSITY OF MICHIGAN LIBRARY (SPECIAL COLLECTIONS RESEARCH CENTER), ANN ARBOR



ABB. 6
Michigan, Isl. Ms. 220 (vgl. bei Anm. 87): Der Kolophon, dessen 4. Zeile wohl absichtlich beschädigt worden ist. Man beachte ausserdem die getilgten Einträge auf dem rechten und linken Rand.
ISL. MS. 220, UNIVERSITY OF MICHIGAN LIBRARY (SPECIAL COLLECTIONS RESEARCH CENTER), ANN ARBOR

4.2 Kopenhagen, David Collection, 37–1996

David Collection, Kopenhagen, Nr. 37–1996.[1] Masse: ca. 10 × 755 cm. Das Dokument dürfte vollständig oder nahezu vollständig erhalten sein, ist allerdings am Anfang beschädigt. Es ist zwar unwahrscheinlich, dass am Anfang ein oder mehrere Papierstreifen verloren gingen. Dies kann aber nicht gänzlich ausgeschlossen werden. Das Belegstück ist auf grünen Stoff aufgezogen. Es ist nicht datiert. Die David Collection bringt es mit Iraq oder Syrien in Verbindung und datiert es in die 1. Hälfte des 14. Jh. Diese Einordnung ist aufgrund von kunsthistorischen Vergleichen nachvollziehbar und dürfte sich mangels expliziter Einträge auf dem Dokument nicht weiter präzisieren lassen.

Formaler Aufbau: Das Dokument lässt sich in zwei Teile von ungleicher Länge gliedern.[2] Teil I ist ca. 43 cm lang; er beeindruckt durch seine aufwendige Gestaltung. Teil II umfasst den Rest des Dokuments und misst etwa 712 cm.

Teil I (Beschreibung; ABB. 7):[3] Teil I lässt sich in drei Abschnitte gliedern. Am Anfang des Dokuments befindet sich ein Medaillon, das in ein Rechteck von etwa 10 × 7.5 cm Seitenlänge eingepasst ist (I.A.1). Es schliesst sich ein Rechteck von ca. 26 cm Länge an (I.A.2). Darauf folgt ein Zierfeld (Masse: ca. 10 × 9 cm), in das ein Medaillon mit einem sechsstrahligen Stern eingefügt worden ist (I.A.3).

I.A.1 (Beschreibung): Medaillon (Durchmesser ca. 5 cm) in einem Rechteck von etwa 10 × 7.5 cm (Breite × Höhe). Es ist im oberen Teil beschädigt (reparierter Riss, Verlust von Verzierungen). Weitere Beschädigungen (Kupferfrass?) im unteren Teil des Rechtecks. Während die Verzierungen auf dem rechteckigen Hintergrund schlecht erhalten sind, hat das Medaillon weniger gelitten. Es wird von einem blauen Band (Breite ca. 0.5 cm) mit einem Rankenmuster eingefasst. Im Medaillon selbst dominiert ein Rankenmuster auf bläulichem Hintergrund. Diese Ranken sind schwarz eingefasst und waren ursprünglich golden.[4] Im Zentrum des Medaillons befindet sich eine achtteilige Blüte mit rötlichen, anfänglich golden eingefassten Blättern. Diese Blüte befindet sich zugleich in der Mitte eines auf der Spitze stehenden Quadrats, dessen Seitenlinien von Ranken gebildet werden. Zusätzliche Ranken schmücken den weiteren Hintergrund des Medaillons. **I.A.1 (Inhalt):** Dieser Abschnitt weist keine textlichen Elemente auf.

I.A.2 (Beschreibung): Rechteck von ca. 26 cm Länge. Im Innern Kartusche (Breite ca. 3.6 cm) mit Text; sie wird rundherum durch ein reich verziertes Band (Breite ca. 2.3 cm) eingefasst. Der Hintergrund dieses Rahmens war ursprünglich blau, wie sich am Schluss des Abschnitts deutlich erkennen lässt. Die Farbpigmente haben sich aber oft vom Beschreibstoff gelöst. Die vier Ecken des Rechtecks werden durch eine kelchförmige Blüte mit vier blauen und vier roten Blättern markiert. Auf den beiden Seitenbändern des Rechtecks lassen

1 Vgl. dazu von Folsach, *Art from the world of Islam* 60 (Abb. 9). Man beachte auch die summarische Beschreibung und einige Abbildungen des Dokuments unter: https://www.davidmus.dk/en/collections/islamic/materials/calligraphy/art/37-1996?image_index=3 (Stand: 27. September 2016).

Das Belegstück wird in der Dauerausstellung gezeigt (Besuch Juni 2015). Es befindet sich in einem gläsernen Schaukasten; eine Untersuchung am Original war daher nicht möglich. Die weiteren Ausführungen stützen sich auf Scans der gesamten Rolle, die die David Collection für das vorliegende Projekt anfertigte und zur Verfügung stellte.

2 Die Massangaben in der folgenden Beschreibung wurden anhand des Photomaterials ermittelt, auf dem auch ein Massstab abgebildet ist.

3 Vgl. die Abb. I.1–22 der David Collection. Diese Zahlenangaben haben folgende Bedeutung: Römische Ziffern (I–VIII) verweisen auf die Ziffern auf den blauen Schildchen auf den von der David Collection 2016 vorbereiteten Scans; diese Schildchen enthalten die Längenangaben in Metern; bei Schildchen VI beginnt also der 6. Meter der Rolle. Die arabischen Zahlen 1–209 verweisen auf die einzelnen Scans.

4 Reste der goldenen Farbe lassen sich in diesen Ranken oft noch erkennen. Die Farbpigmente lösten sich aber zumeist vom Beschreibstoff, sodass jetzt einfach das neutrale Papier zum Vorschein kommt.

sich fünf Mal zwei rote Doppelblätter erkennen, die aus goldenen Ranken hervorgehen. Das zentrale gestalterische Element auf diesem Seitenband besteht aber aus einem Zierband mit einem Flechtmuster von ca. 3 mm Breite. Es fasst den Rahmen des Rechtecks innen und aussen ein. Es wechselt in regelmässigen Abständen von der innern auf die äussere Seite des Rahmens. Auf den beiden Längsseiten des Rechtecks bildet dieses Zierband je sechs kuppelförmige Figuren mit nach aussen gerichteter Spitze. Das Rechteck wird oben und unten durch je eine identisch ausgeführte dreistufige Kuppel abgeschlossen (insgesamt 14 dreistufige Kuppeln um das Rechteck herum). Diese Zierbänder sind übrigens golden eingefasst. Auch die weiteren rankenförmigen Verzierungen waren ursprünglich golden (Farbe jetzt oft verloren).

Im zentralen Mittelfeld des Rechtecks (Breite: ca. 3.6 cm) dominiert Text in grossem schwarzem *Nasḫ* mit Tendenz zu *Ṯuluṯ*. Der Hintergrund wird durch ein engmaschiges rotes Gitter ausgefüllt. Auf der Höhe der sechs dreistufigen Kuppeln im Aussenband lassen sich im Innern des Rechtecks sechs wirbelförmige, ineinander übergehende Figuren erkennen, aus deren Ranken vereinzelt rote oder blaue Blätter oder Blüten hervorspriessen.

I.A.2 (Inhalt): Der Text lautet: هو الاول والآخر والظاهر والباطن.[5] Die Aussage bezieht sich auf Gott und hält fest, dass Allāh der Erste und der Letzte, der Sichtbare und der Verborgene sei. Die angeführten Eigenschaften sind auch von den *Schönen Namen Gottes* bekannt.

I.A.3 (Beschreibung): Am Schluss ein Zierelement mit einem sechsstrahligen Stern.[6] Dieser Stern ist in einen Kreis von ca. 6.6 cm Durchmesser eingepasst. Kreis und Stern werden durch ein dreiteiliges Band gebildet. Es ist aussen und innen golden und jeweils schwarz eingefasst. Der Mittelstreifen dieses Bands ist neutral belassen worden. Die Bänder über- bzw. unterfahren sich an den Schnittstellen gegenseitig. Die sechs Strahlen des Sterns sind durch nach innen geschwungene Bögen derart miteinander verbunden, dass die beiden einander jeweils gegenüberliegenden Spitzen miteinander verknüpft sind. Die Segmente zwischen Kreis und Stern sind mit einem engmaschigen roten Gitter ausgefüllt. Darüber ein goldenes Rankenmuster mit einer dreiteiligen blauen Spitze. Der Hintergrund der sechs Strahlen des Sterns ist blau und mit einem goldenen Rankenmuster versehen. Im Zentrum des Sterns eine blütenartige Verzierung mit je drei roten bzw. blauen v-förmigen Blättern. Identische Zierelemente in den vier Ecken des Rechtecks, in dem sich dieser Stern befindet. Der Kreis wird übrigens von einem blauen Kranz (Breite ca. 8 mm) mit einem goldenen Rankenmuster eingefasst.

Teil II (Beschreibung): Teil II reicht bis ans Ende der Rolle. Er wird links, rechts und oben von einem Schriftband eingefasst, das ca. 1.6 cm breit ist. Ganz am Schluss der Rolle ein Kreis von ca. 8 cm Durchmesser. Das Schriftband umfährt diesen Kreis und wechselt dabei von der linken auf die rechte Seite der Rolle. Teil II bildet formal einerseits eine Einheit. Dies wird durch das Schriftband hervorgehoben, das den ganzen Teil II einfasst. Der Inhalt dieses Schriftbands wird im Abschnitt Teil II (Schriftband, Inhalt) dokumentiert. Anderseits lässt sich der von diesem Schriftband eingefasste Mittelstreifen in drei Abschnitte unterteilen (vgl. dazu Teil II.A–C, Mittelstreifen).

Teil II.A (Mittelstreifen, Beschreibung):[7] In diesem ersten Abschnitt (Länge: ca. 16 cm) dominiert eine Kartusche (Länge ca. 9 cm), die oben und unten abgerundet ist (aussen) bzw. spitz zuläuft (innen). Diese Kartusche wird von einem ca. 9 mm breiten Band eingefasst, auf dem sich wellenförmige Verzierungen erkennen lassen. Dieses Band ist jetzt nahezu schwarz bzw. dunkelgrau. Es dürfte ursprünglich aber silbrig gewesen sein. Im Innern

5 Aus Q 57:3:
هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ [وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ].

6 Zur Verwendung und Bedeutung dieses Ziermotivs (sechsstrahliger Stern) vgl. Baer, *Metalwork* 126–132, Abb. 107–110; Winkler, *Siegel und Charaktere* 127–133; Canaan, Decipherment v. a. 170, und Index dort, *s. v.* „hexagram".

7 Vgl. die Abb. I.22–26.

ist der Hintergrund der Kartusche blau und mit einem goldenen Rankenmuster ausgefüllt. Sie ist mit einem Text von ca. 3 cm Höhe versehen, der in der Rollenrichtung verläuft. Oberhalb und unterhalb der Kartusche befindet sich je ein ca. 2.5 cm breiter rechteckiger und horizontal ausgerichteter Balken. Die beiden Balken sind ähnlich gestaltet wie der Mittelteil der Kartusche. Auch in diesen beiden Balken ist Text vorhanden; er ist hier allerdings horizontal, also in der Rollenbreite kopiert worden.

Teil II.A (Mittelstreifen, Inhalt):[8] Der Text lautet: (١) قال النبي (٢) عليه السلام حامل القران (٣) حامل راية الاسلام. Diese dreiteilige Überschrift hält also fest: „(1) Es sprach der Prophet, / (2) Gruss über ihn, der Träger des Korans / (3) und der Träger des Banners des Islams." Sie dient offensichtlich als Einleitung zur Abschrift des Korans, die unmittelbar unterhalb dieses Abschnitts beginnt.

Teil II.B (Mittelstreifen, Beschreibung und Inhalt):[9] Dieser Teil misst etwa 650 cm und bildet mit Abstand den längsten Abschnitt der Rolle. Er enthält eine wohl vollständige Abschrift des Korans. Die Abschrift wird durch 30 horizontal ausgerichtete Titelbalken unterteilt; sie markieren die Einteilung der islamischen Offenbarung in 30 Teile (*ǧuz'*). Die Abschrift jedes einzelnen *ǧuz'* weist eine Höhe von ca. 21–22 cm auf. Die Titelbalken messen 5.5 × 2.1 cm (Breite × Höhe) und sind stets identisch gestaltet. Der Hintergrund dieser Titelbalken wird von einem Gitter aus roten Stäben ausgefüllt. Das Gitter ist hier nicht ebenso engmaschig wie jenes am Anfang der Rolle im Zierfeld mit dem Text هو الاول والآخر والظاهر والباطن.[10] In diesen 30 Titelfeldern lässt sich zusätzlich ein silbergraues Rankenmuster erkennen; es ist in zwei Wirbeln angeordnet.[11] Auf diesem Hintergrund hat der Kopist in grossem, schwarzem *Ṯuluṯ* die Einteilung des Korans in 30 *ǧuz'* festgehalten. Titelfeld 2 lautet *al-ǧuzw* (*sic*) *aṯ-ṯānī*; danach zählt der Kopist weiter bis zu *al-ǧuzw aṯ-ṯalāṯūn*. Die Überschrift zum ersten *ǧuzw* lautet allerdings *Sūrat al-Fātiḥa*, die selbstredend auch die Abschrift des Korans eröffnet. Q 2 (*Sūrat al-Baqara*) schliesst sich unmittelbar an Q 1 (Sure 1) an. Ihr Titel und die Anzahl ihrer Verse sind in roter Tinte festgehalten.[12] Die Verse werden durch rote Trennzeichen (Punkte) voneinander getrennt. Die Abschrift des Korans wurde in schwarzer *Ġubār*-Schrift (Höhe des *alif* ca. 1.25 mm) auf horizontal ausgerichteten Zeilen ausgeführt (7–8 Zeilen auf 1 cm Höhe). Der Text ist oft punktiert und teilweise vokalisiert.

Teil II.C (Mittelstreifen, Beschreibung und Inhalt; ABB. 8):[13] Die Rolle endet nicht mit der Abschrift des Korans. Auf Q 114 folgt vielmehr ein weiteres horizontal ausgerichtetes Titelfeld, das ähnlich gestaltet ist wie die Überschriften zu den einzelnen *ǧuz'*. Im Titelfeld lässt sich die Überschrift *Asmā* (*sic*) *Allāh taʿālā* („Die Namen Allāhs, erhaben ist er") erkennen. Die Höhe dieses Abschnitts beträgt ca. 35 cm (inkl. Titelfeld). Die Textelemente in diesem Abschnitt sind in Kreisen notiert worden, die auf 29 Zeilen verteilt sind. Die Zeilen 1–6 enthalten auf den ungeraden Linien 4 Kreise; auf den geraden Linien sind es 2 Kreise. Auf den Zeilen 7–29 sind 4 (ungerade) bzw. 3 (gerade) Kreise (Durchmesser ca. 1.2 cm) angeordnet worden. Der Abschnitt enthält insgesamt 99 Kreise. Die Zwischenräume zwischen den Kreisen wurden auf Zeilen 1–6 zur Verzierung mit stilisierten Blüten[14] ausgefüllt. Ähnliche Verzierungen las-

8 Vgl. die Abb. I.22–26.

9 Vgl. die Abb. I.26–VIII.190.

10 Vgl. bei Anm. 5 (Abschnitt I.A.2; Beschreibung bzw. Inhalt).

11 Dieses Rankenmuster wird später durch einfachere silbrig-graue Zierelemente ersetzt. Wahrscheinlich sind diese Titelfelder nach der Abschrift des Korantexts ausgeführt worden. Beim Titelbalken zum 30. *Ǧuz'* deckt jedenfalls eine schwarze Linie des Titelfelds die letzte Zeile der Abschrift von Q 77 zu.

12 Der Titel von Q 2 ist klar erkenntlich. Wahrscheinlich wurde er zu einem späteren Zeitpunkt neu geschrieben. Es fällt auf, dass andere Surentitel verblasst und zum Teil nicht mehr erkennbar sind. An anderen Stellen wiederum ist nur der Begriff *Sūra* klar lesbar; gerade am Schluss der Abschrift aber sind die Surentitel in rot wieder klar zu erkennen. Auch die roten Verstrenner sind stark verblasst; sie fehlen später.

13 Vgl. die Abb. VIII.190–200.

14 Farben: rot, golden, vereinzelt blau.

sen sich in diesem Abschnitt zusätzlich zwischen den Kreisen dem Rand entlang erkennen. Ab Zeile 7 sind die Zwischenräume zwischen den Kreisen im Innern aber nur noch mit kleinen Kreisen mit einem farbigen Punkt (zumeist rot) in der Mitte ausgefüllt. Der Text in diesen Kreisen ist in grossem, punktiertem und vokalisiertem *Nasḫ* notiert worden.

Diese Kreise enthalten – wie aufgrund der Überschrift zu erwarten ist – eine Aufzählung der *Schönen Namen Gottes*.[15] Der Abschnitt umfasst 99 Kreise. In den ersten sieben Kreisen steht zur Einleitung بسم الله الرحمن الرحيم هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة.[16] Danach beginnt die Aufzählung der Eigenschaften Allahs mit zumeist einem Beinamen pro Kreis. In der viertletzten bis zweitletzten Zeilen stehen zumeist zwei Eigenschaften pro Kreis. Der Abschnitt schliesst in den sechs letzten Kreisen mit der Schlussformel الذى ليس كمثله شئ هو السميع البصير نعم المولى ونعم النصير.[17] Ob die Aufzählung – wie üblich – exakt 99 Namen enthält wurde nicht überprüft. Es ist bekannt, dass solche Aufzählungen durchaus deutlich mehr, aber auch weniger Beinamen enthalten können.[18]

Ganz am Schluss des Dokuments befindet sich ein Kreis, der vom Schriftband umfahren wird. In diesem Kreis befindet sich ein **Stempel**, der von M. Bayani analysiert worden ist.[19] Sie datiert ihn ins Ende des 16. Jh (1[0]01/1592–1593). Da die Rolle selbst aber bereits in der ersten Hälfte des 14. Jh. entstanden sein dürfte, muss dieser Stempel nachträglich angebracht worden sein. Er dürfte einen älteren Eintrag verdecken. Dieser Stempel steht auch nicht exakt im Zentrum des Kreises.

15 Auch auf einem Belegstück aus der Sabancı Collection, Istanbul, werden die *Schönen Namen Gottes* in Kreisen aufgeführt. Die Gestaltung darauf weicht gegenüber dem vorliegenden Beispiel allerdings ab. Siehe die Abbildung in *Sakıp Sabancı Museum Collection of the Arts of the book and calligraphy* 153 (Nr. 60).

16 Q 59:22.

17 Vgl. Q 42:11.

18 Siehe Kapitel 3.4, Anm. 464.

19 Der Inhalt des Stempels ist auf dem Abbildungsmaterial nur schlecht erkennbar. Die folgenden Angaben stützen sich auf eine unveröffentlichte Untersuchung dazu durch M. Bayani aus dem Jahr 1999, die dem Verfasser durch die David Collection zugänglich gemacht wurde. Demnach befindet sich am Ende des Dokuments der Abdruck eines grossen Siegels mit Text in *Nasta'liq*. Im Zentrum des Siegels lässt sich allenfalls der Name *Mūsā* erkennen. Der Text dem Rand entlang ist in vier Kartuschen angeordnet, die je einen persischen Vers enthalten. M. Bayani schlägt folgende Entzifferung vor: „[Āy bar] ḫudā ba-ḥaqq hastī / [šiš] čīz ma-rā madad firistī / 'ilm wa 'amal wa [faraḫ-dast]ī / [īmān wa amān wa tandurustī]" – „Oh God, by the truth of existence / would you send me six things as assistance / knowledge, and action, and open-handedness / faith, security, and health."

In den Kartuschen erkennt M. Bayani in einem schmalen Textband Anrufungen Gottes: „Yā mannān, yā dayyān […]" – „Oh the Ever-bestowing One! / Oh the Ever-requiting One! […]." Spuren von zusätzlichen Textstellen lassen sich ebenso zwischen den Kartuschen erkennen; es handelt sich wahrscheinlich ebenso um Anrufungen Gottes.

M. Bayani macht zur Ergänzung auf Parallelen zu diesem Stempel aufmerksam: Bei Inv. Nr. 4988 (Topkapi Saray Museum) handelt es sich wahrscheinlich um das Privatsiegel eines staatlichen Würdenträgers oder Wesirs. Abbildungen des Siegels fehlen. Die von M. Bayani konsultierte Quelle beschreibt es aber als „seal-ring, with silver handle. Engraved on a cornelian in *taliq* script. In the middle, *Abduhu Feyzullah*, and around that an identical quatrain in Persian. The date ist given as: [1]101/1689." In den Ecken dieses Vergleichsstücks befinden sich Anrufungen Gottes: „Yā ḥannān / yā mannān / yā subḥān / yā dayyān". Dieses Siegel muss einen Vierzeiler enthalten, dessen Text mit jenem auf dem hier diskutierten Belegstück aus der David Collection identisch ist. M. Bayani vermutet allerdings, dass das Siegel aus dem Topkapı Saray früher anzusetzen ist und schlägt die Entzifferung 1[0]01/1592–1593, anstelle von [1]101/1689, vor. Vgl. dazu İ.H. Uzunçarşılı, *Guide Book of the Seals Section of Topkapu Saray Museum* 44 (englisch).

Ein undatiertes, längliches Siegel befindet sich sodann in der BNF, Paris. Es enthält denselben Vierzeiler und den Namen Muṣṭafā im Zentrum; vgl. dazu Kalus, *Catalogue des cachets, bulles et talismans* 45 (Nr. 2.2.19). Ein weiteres, undatiertes Siegel von ähnlicher Gestalt auch im Ashmolean Museum, Oxford. Es enthält denselben persischen Vierzeiler und den Namen „Ḥasan" in der Mitte; vgl. Kalus, *Catalogue of Islamic seals and talismans* 24 (Nr. 2.2.18). Die beiden Belegstücke aus Paris und Oxford sind aber von anderer Gestalt und Qualität als der Stempel auf der Rolle. Gemäss M. Bayani dürfte es sich um eine Wiederaufnahme einer Tradition aus dem 16. Jh. handeln.

Dies ist ein zusätzlicher Hinweis, dass es sich um eine spätere Hinzufügung handelt.[20]

Teil II (Schriftband, aussen, Inhalt): Teil II bildet formal aber auch eine Einheit, wie sich anhand des Schriftbands aufzeigen lässt. Es umfährt den ganzen Teil II und enthält Text in grossem, etwa 1.3 cm hohem *Ṯuluṯ*. Die Schrift ist golden; sämtliche Buchstaben werden von haarfeinen schwarzen Linien eingefasst und sind gut zu lesen. Der Text ist punktiert und wiederholt auch vokalisiert. Das Schriftband beginnt ganz am Anfang von Teil II, wo sich horizontal die *Basmala* erkennen lässt. Auf dem Schriftband lassen sich noch zwei zusätzliche *Basmalas* nachweisen. Aus diesem Aufbau lässt sich schliessen, dass das Schriftband drei Textelemente enthält. Die drei *Basmalas* befinden sich an folgenden Stellen:

1. I.22 (links, Text vorwärtslaufend).[21]
2. VII.169 (links, Text zuerst vorwärtslaufend, dann rückwärtslaufend).
3. VI.141 (rechts, Text rückwärtslaufend).

Bei diesen Textelementen handelt es sich um drei Gebete, die sich teilweise auch anderweitig nachweisen liessen. Die Texte auf der Rolle stimmen nicht vollständig mit den Parallelen überein. Die Abweichungen betreffen v. a. die Abfolge der einzelnen Textelemente. Auch lassen sich wiederholt Ergänzungen feststellen.

1. Gebet (Teil I.22–VII.169; links, vorwärtslaufend): Dieses erste Gebet weist zahlreiche Übereinstimmungen mit einem Gebet auf, das in unterschiedlichen Quellen unter dem Namen *Duʿāʾ Nūr al-anwār al-kabīr* verzeichnet ist.[22] Es liess sich bis anhin in keiner gedruckten Gebetssammlung nachweisen.[23] Der Text des Gebets auf der Rolle aus der David Collection lautet:

I.22–26: بسم الله الرحمن الرحيم اللهم يا نور النور تنورت بالنور والنور فى نورك يا نور. I.26–29: يا عزيز تعززت بالعزة والعزة فى عزة عزتك يا عزيز. I.29–32: يا جليل تجللت بالجلال والجلال فى جلال جلالك يا جليل. I.32/34–II.40: يا واحد توحدت بالوحدانية والوحدانية فى وحدانية وحدانيتك يا واحد. II.42–46: يا فرد تفردت بالفردانية والفردانية فى فردانية فردانيتك يا فرد. II.46–49: يا جميل تجملت بالجمال والجمال فى جمال جمالك يا جميل. II.49–52: يا كريم تكرمت بالكرم والكرم فى كرم كرمك يا كريم. II.52–57: يا عظيم تعظمت بالعظمة والعظمة فى عظمة عظمتك يا عظيم. II.57–III.61: يا جبار تجبرت بالجبروت والجبروت فى جبروت جبروتك يا جبار. III.61–66: يا كبير تكبرت بالكبرياء والكبرياء فى كبرياء كبريايك يا كبير. III.66–68:[24] يا قدير تقدرت بالقدرة والقدرة فى قدرة قدرتك يا قدير. III.71–73: يا قهار تقهرت بالقهرة والقهرة فى قهرة قهرتك يا قهار. III.74–77: يا مالك تملكت بالملكوت والملكوت فى ملكوت ملكوتك يا مالك. III.77–81: يا

20 Beim Besuch in der David Collection befand sich die Rolle im Schaukasten (wie bereits erwähnt). Der Schlussteil mit dem Stempel war nicht sichtbar. Anhand des Abbildungsmaterials lässt sich nicht beurteilen, ob hier allenfalls ein älterer Eintrag überklebt wurde. Dies ist aber wahrscheinlich.

21 In den folgenden Transkriptionen haben die Zahlenangaben weiterhin folgende Bedeutung: Römische Ziffern (I–VIII) verweisen auf die Ziffern auf den blauen Schildchen auf den von der David Collection 2016 vorbereiteten Scans; diese Schildchen enthalten die Längenangaben in Metern; bei Schildchen 6 beginnt also der sechste Meter der Rolle. Die arabischen Zahlen 1–209 verweisen auf die einzelnen Scans.

22 Vgl. dazu u. a. (alle Stand 18. Oktober 2016):
1. http://www.knozalasrar.com/threads/600-دعاء-نور-الانوار-الكبير (Website nicht zugänglich am 31. Dezember 2017);
2. http://www.niksalehi.com/din-andishe/archives/216807.php;
3. http://hamsafareasmani.blogfa.com/post/2;
4. https://ar-ar.facebook.com/Mahmoud.Essa.Rohany/posts/480569368652074;
5. https://venuspell.blogspot.ch/2012/10/blog-post_7.html.

23 Eine Handschrift mit einem Gebet dieses Namens befindet sich in der Universitätsbibliothek Leipzig (Signatur B. or. 315–02; 7 Bl.; vgl. IslamHSBook_islamhs_00010842.pdf; Fleischer, *Catalogus* 444, 2).

24 Hier wurden beim Photographieren mutmasslich wenige Zentimeter ausgelassen.

وسلم عبدك ورسولك لا اله الا انت 156–VI.151:[29] تحصنت بذى الملك والملكوت واعتصمت بذى القدرة والجبروت VII.169–VI.157: وتوكلت على الحى الذى لا يموت وصل اللهم على محمد وآله اجمعين برحمتك يا ارحم الراحمين.

Danach beginnt das nächste Gebet (Gebet 2) mit der *Basmala*:

2. Gebet 2a (VII.169–VI.142): Der Text beginnt nach einem kleinen Zwischenraum direkt in Anschluss an das Gebet *Du'ā' Nūr al-anwār al-kabīr* auf der Höhe des Titelfelds für den 27. *ǧuz'*.[30] Im Lauf dieses Gebets umfährt das Schriftband das Medaillon ganz am Rollenende und wechselt dabei die Seite. Das Band fährt danach auf der gegenüberliegenden Seite zum Rollenanfang zurück. Dieses Gebet enthält eine Zusammenstellung weit verbreiteter Anrufungen und Lobpreisungen Gottes; es liess sich in dieser Abfolge anderweitig nicht identifizieren:

VII.169–173: Gebet, links, vorwärtslaufend: بسم الله الرحمن الرحيم لا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم VII.175–182: يا قدير يا فرد يا وتر يا احد يا صمد يا رحيم يا حى يا قيوم يا ذا الجلال والاكرام 186–VII.182:[31] يا نور السموات والارض وما بينهما ورب العرش العظيم VIII.189–VII.186:[32] يا من لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد 192–VIII.189:[33] يا كهيعص يا حم عسق يا كافى يا قدوس تقدست بالقدوس والقدوس فى قدوس قدوسك يا قدوس. IV.87–III.81: يا رب تربيت بالربوبية والربوبية فى ربوبية ربوبيتك يا رب. 91–IV. 87: يا رحيم ترحمت بالرحمت والرحمت فى رحمت رحمتك يا رحيم. 95–IV.92: يا وهاب توهبت بالهيبة والهيبة فى هيبة هيبتك يا وهاب. 99–IV.96: يا منان تمنيت بالمنة والمنة فى منة منتك يا منان. 103–IV.100: يا حكيم تحكمت بالحكمة والحكمة فى حكمة حكمتك يا حكيم. 108–IV.103:[25] يا مجيد تمجدت بالمجد والمجد فى مجد مجدك يا مجيد. IV.108–V.112: يا لا اله الا انت عليك توكلت واليك المصير. V.112–115: بسم الله وبالله ومن الله وبرب ابرهيم. V.115–118: ورب اسمعيل واسحق وجبرئيل ومكائل واسرفيل. V.119–122: وبحق التورية والانجيل والزبور والفرقان العظيم. V.123–128: وبحق كهيعص وبحق حم عسق ويس والقران الحكيم 130–V.128: ان تيسر لنا امورنا وترزقنا خير الرازقين VI.133–V.131: وخير الدنيا والآخرة برحمتك باسرع [كذا[26] الحاسبين 143–VI.136:[27] اللهم انى اسلمت نفسى اليك وفوضت امرى اليك والجأت ظهرى اليك لا ملجا ولا منجا منك الا اليك 146–VI.144:[28] آمنت بكتابك انزلت [كذا] وبنبيك الذى ارسلت 151–VI.147: وبمحمد صلى الله عليه

25 Nach dieser Anrufung ändert die Struktur des Gebets. Die Fortsetzung dürfte aber nicht eigenständig sein; sie liess sich als Ganzes in dieser Abfolge sonst nicht nachweisen. Die Anrufungen Gottes sind sehr gängig und lassen eine Identifizierung kaum zu.

26 *Recte*: يا سريع الحاسبين.

27 Dieser Text liess sich nachweisen bei Buḫārī, *Ṣaḥīḥ, Ḥadīṯ* Nr. 5952. Auf dem Belegstück aus Kopenhagen leicht gekürzt. Gemäss Buḫārī soll der Gläubige diese Stelle rezitieren, bevor er sich schlafen legt bzw. wenn er die rituelle Waschung vollzieht. Vgl. http://www.al-islam.com/Page.aspx?pageid=695&BookID=24&PID=6052&SubjectID=24435; http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?flag=1&bk_no=0&ID=245 (Stand 18. Oktober 2016).

28 Auch dies gehört noch zum Auszug aus dem in Anm. 27 angegebenen Prophetenwort.

29 Diese Stelle (und die erste Zeile im folgenden Abschnitt VI.157–169) lässt sich leicht modifiziert auch am Schluss eines Gebets nachweisen, das unter dem Titel *Ḥizb aṯ-Ṯulṯ al-layl al-aḫīr* bekannt ist und auf Ǧīlānī zurückgeht. Die Aussage wird auch ʿAlī b. Abī Ṭālib zugeschrieben. Vgl. https://www.msobieh.com/akhtaa/viewtopic.php?f=4&t=10658 (Stand: 19. Oktober 2016).

30 In diesem Titelfeld ist das *sīn* von *sābiʿ* mit drei Punkten unterhalb der Zeile versehen. Diese Schreibweise des *sīn* lässt sich auf dieser Rolle auch sonst häufig feststellen.

31 Das *sīn* in *samawāt* weist keine Punktierung unterhalb der Zeile auf.

32 Der folgende Auszug spielt auf Q 112:3–4 an.

33 Hier beginnt im Mittelstreifen der Abschnitt mit den *Schönen Namen Gottes*.

جبار من فى السموات وجبار من فى الارض لا جبار فيهما غيرك يا رب VII.177–171:[35] وانت ملك من فى السموات وملك من فى الارض لا ملك فيهما غيرك VII.170–165: اسالك باسمك الكبير ووجهك المنير انك على كل شئ قدير VII.165–VI.152:[36] وان تصلى على محمد وعلى آل محمد وان تقضى حاجتى من حوايج الدنيا والآخرة برحمتك يا ارحم الراحمين VI.152–142:[37] اللهم العالم بسرايرنا فاصلحنا وانت العالم بقضا حوايجنا فاقض لنا حوايج الدنيا والآخرة برحمتك يا ارحم الراحمين ويا احكم الحاكمين.

3. Das dritte Gebet (ab Abb. VI.141, rückwärtslaufend) liess sich – erneut mit Abweichungen, Auslassungen und Ergänzungen – in mehreren Quellen nachweisen.[38] Es ist auch in der von هادى يا عالم يا صادق VIII.196–193: يا رب الارباب يا سيد السادات يا مجيب الدعوات, Gebet: VIII.198–196, Umfahrung des Medaillons am Schluss der Rolle: يا مالك يوم الدين يا مالك الملوك يا ولى الدنيا والآخرة يا قاضى الحاجات يا مقيل العثرات, Gebet: VIII.198–193, rechts, rückwärtslaufend: يا ولى الحسنات يا كاشف الكروب -Gebet, rechts, rückwärts: VIII.193–190 laufend: يا غافر الذنوب يا ساتر العيوب يا عالم الغيوب.

Gebet 2b beginnt nach einem deutlichen Abstand (ca. 1.2 cm). Die Stelle befindet sich auf der Höhe der Aufzählung der *Schönen Namen Gottes* im Mittelstreifen (Text rechts, rückwärtslaufend):

اللهم انت اله من فى السموات واله من فى الارض لا اله فيهما غيرك يا رب VIII.189–VII.184:[34] وانت

34 Bei Ibn ʿAsākir, *Taʾrīḫ Madīnat Dimašq*, liess sich dazu (Abb. 184–165) folgende Belegstelle nachweisen (mit leicht modifiziertem Wortlaut). Es soll sich bei diesem Text um ein Gebet handeln, mit dem Jesus Kranke, v. a. chronisch Kranke, heilte. Auch Blinde und Wahnsinnige werden besonders erwähnt.

رقم الحديث: 51083

(حديث مقطوع) أَخْبَرَنَا أَبُو الْقَاسِمِ عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، أَنْبَأَنَا أَبُو الْحَسَنِ الْمُقْرِئُ، أَنْبَأَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ الْمِصْرِيُّ، أَنْبَأَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَرْوَانَ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُسْلِمِ بْنِ قُتَيْبَةَ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ ابْنُ أَخِي الأَصْمَعِيِّ، عَنْ عَبْدِ الْمُنْعِمِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ وَهْبِ بْنِ مُنَبِّهٍ، قَالَ: كَانَ دُعَاءُ عِيسَى الَّذِي يَدْعُو بِهِ لِلْمَرْضَى وَالزَّمْنَى وَالْعُمْيَانِ وَالْمَجَانِينِ: "اللَّهُمَّ أَنْتَ إِلَهُ مَنْ فِي السَّمَاءِ، وَإِلَهُ مَنْ فِي الأَرْضِ، لا إِلَهَ فِيهِمَا غَيْرُكَ، وَأَنْتَ جَبَّارُ مَنْ فِي السَّمَاءِ، وَجَبَّارُ مَنْ فِي الأَرْضِ، لا جَبَّارَ فِيهِمَا غَيْرُكَ، وَأَنْتَ مَلِكُ مَنْ فِي السَّمَاءِ وَمَلِكُ مَنْ فِي الأَرْضِ لا مَلِكَ فِيهِمَا غَيْرُكَ، قُدْرَتُكَ فِي الأَرْضِ كَقُدْرَتِكَ فِي السَّمَاءِ، وَسُلْطَانُكَ فِي الأَرْضِ كَسُلْطَانِكَ فِي السَّمَاءِ، أَسْأَلُكَ بِاسْمِكَ الْكَرِيمِ، وَوَجْهِكَ الْمُنِيرِ، وَمُلْكِكَ الْقَدِيمِ، إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ". قَالَ وَهْبٌ: هَذَا لِلْفَزِعِ وَالْمَجْنُونِ، يُقْرَأُ عَلَيْهِ وَيُكْتَبُ لَهُ وَيُسْقَى مَاءَهُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ.

Siehe dazu: http://library.islamweb.net/hadith/display_hbook.phpbk_no=798&pid=388345&hid=51083. Zu Ibn ʿAsākir, *Taʾrīḫ Madīnat Dimašq* vgl. http://library.islamweb.net/hadith/display_hbook.php?bk_no=798&pid=375877 (Stand 10. September 2017).

35 Nach diesem Abschnitt erneut deutlicher Abstand (ca. 1.5 cm).

36 Hier endet die Übereinstimmung mit der in Anm. 34 angeführten Stellen aus Ibn ʿAsākir.

37 Nach dieser Stelle erneut ein grösserer Abstand, bevor das nächste Gebet mit der *Basmala* beginnt.

38 Man beachte die folgenden Internetquellen (Stand alle 18. Oktober 2016); Hinweise auf Druckausgabe in der übernächsten Anm.

1. http://www.mezan.net/mawsouat/ali/monajat/monajat.html;
2. http://www.ansarh.com/maaref_details_2351_2350_مناجاة_أمير_المؤمنين_عليه_السلام.html;
3. http://www.mowswoat-suhofe-alltyybeyyn.org/SohfoModaoanh/AlAsmaalhosniAlalihea/AdaetAlAsmaAlhosna/MolayYaMolayAnt.htm;
4. https://www.sibtayn.com/dua/index.php?option=com_content&view=article&id=683&catid=20&Itemid=61;
5. https://duas.mobi/munajat/masjidkufa: mit englischer Übersetzung;
6. https://www.al-islam.org/articles/reflections-munajat-imam-ali-mosque-kufa-mohammad-ali-shomali;
7. https://www.youtube.com/watch?v=8z2l1GoUTz0.

al-Kafʿamī (gest. 905/1499–1500)[39] zusammengestellten Gebetssammlung *al-Balad al-amīn wa-d-dirʿ al-ḥaṣīn* verzeichnet.[40] Das Gebet wird ʿAlī b. Abī Ṭālib zugeschrieben.[41] Damit weisen mehrere Faktoren darauf hin, dass dieses Gebet unter Schiiten beliebt war: a. ʿAlī ist der erste Imam der Schiiten; b. Kafʿamī, der Kompilator der Gebetssammlung *al-Balad al-amīn* aus dem 15. Jh., hat einen schiitischen Hintergrund; c. ausserdem fällt auf, dass die soeben angeführten Internetquellen nahezu ausschliesslich einen schiitischen Hintergrund haben.[42] Das Gebet dürfte allerdings durchaus auch unter Sunniten im Umlauf gewesen sein.

Das Gebet umfasst zwei Hauptteile: ein erster Abschnitt enthält Anrufungen Gottes, die mit der Wendung beginnen اللهم إني أسألك الامان الامان يوم. An das *yawm* („Tag des Jüngsten Gerichts") schliesst sich eine Aussage aus dem Koran zu gewissen Personen an, die an jenem Tag ihre früheren Handlungen bereuen. An die letzte dieser Anrufungen (Q 70:11 mit modifiziertem Wortlaut) schliesst sich die Feststellung aus Q 70:15–16 an

(١٥) كَلاَّ إِنَّهَا لَظَى (١٦) نَزَّاعَةً لِّلشَّوَى

– „O nein! Sie ist das ‚Flammenmeer', die Haut abziehend." Danach beginnt der zweite Teil des Gebets, in dem sich der Rezitierende mit stets identisch aufgebauten Anrufungen an Allah wendet. Sie sind nach folgendem Muster aufgebaut:

مَوْلايَ مَوْلايَ اَنْتَ الْمَوْلى وَاَنَا الْعَبْدُ وَهَلْ يَرْحَمُ الْعَبْدَ اِلاَّ الْمَوْلى.

Die einzelnen Fassungen des Gebets variieren in Abhängigkeit von der Anzahl der Eigenschaften Gottes, die darin thematisiert werden.

Das Gebet *Munāǧāt Amīr al-muʾminīn* (VI.141–I.22; alle auf dem rückwärtslaufenden Schriftband):

VI.141–V.130: بسم الله الرحمن الرحيم اللهم انى اسالك الامان يوم[43] لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم V.130–122: واسالك الامان الامان يوم[44] لا ينفع الظالمين معذرتهم ولهم اللعنت ولهم سوء الدار V.121–115: واسالك الامان الامان يوم[45] لا يجزى والد

39 „Taqī aḍ-Dīn Ibrāhīm b. ʿAlī al-ʿĀmilī aḷ-Kafʿamī (Arabic: تقى الدّين إبراهيم بن علي العاملي الكفعمي) (b. 840/1436–d. 905/1499) was among Shiʿa scholars of 9th/15th century. He lived in Jabal ʿĀmil, Lebanon, and his lineage reached Ḥārith al-Hamdānī. Due to his expertise in different sciences of his time, al-Kafʿamī had miscellaneous works, and biographers have spoken highly of him. *Al-Miṣbāḥ* and *al-Balad al-amīn* are among his famous works in *ziyāra* and supplications." Zitiert aus http://en.wikishia.net/view/Ibrahim_b._%27Ali_al-Kaf%27ami (Stand 31. Dezember 2017; daselbst weitere Angaben zu Kafʿamī).

40 Siehe al-Kafʿamī, *al-Balad al-amīn wa-d-dirʿ al-ḥaṣīn* 319; Ausgabe Muʾassasat al-Aʿlamī li-l-Maṭbūʿāt, Bayrūt, 1418/1997 (Nachdruck, der sich an einer Lithographie orientiert). Das Gebet liess sich in der elektronischen Fassung des Textes nachweisen: http://lib.eshia.ir/71752/1/319 (Stand 18. Oktober 2016). Es fehlt wahrscheinlich im Exemplar des Texts in der Bibliothek der Abteilung Islamwissenschaft, Universität Zürich, mit der Signatur PB II a 14. Dieses Zürcher Exemplar wurde ebenso im Jahr 1418 h. q./1997 bei al-Aʿlamī in Bayrūt gedruckt. Die Inhaltsverzeichnisse und die Seitenzahlen in der Druckausgabe und der elektronischen Fassung auf eshia.ir weichen jedoch deutlich voneinander ab (Druck: 734 S./elektronisch: 432 S.). Die Druckausgabe gibt Kafʿamīs Todesjahr mit 900 h. q. an; lib.eshia.ir nennt 905 h. q. Diese Abweichungen liessen sich nicht klären.

41 Man beachte das Inhaltsverzeichnis auf http://lib.eshia.ir/71752/1/434; es verzeichnet die ʿAlī zugeschriebenen Gebete ab S. 311 (مناجات مولانا أمير المؤمنين ع) und fügt S. 319 das vorliegende Gebet auf (مناجات أخرى له ع).

42 Vgl. Anm. 38.

43 Vgl. dazu Koran, Q 26:88–89 (*Sūrat aš-Šuʿarāʾ*):
(٨٨) يوم لا يَنفَعُ مَالٌ وَلا بَنُونَ (٨٩) إِلاَّ مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ.

44 Vgl. dazu Koran, Q 40:52 (*Sūrat Ġāfir*):
(٥٢) يَوْمَ لا يَنفَعُ الظَّالِمِينَ مَعْذِرَتُهُمْ وَلَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ.

45 Vgl. dazu Koran, Q 31:33 (*Sūrat Luqmān*):
يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمْ وَٱخْشَوْاْ يَوْمًا لَّا يَجْزِى وَالِدٌ عَن وَلَدِهِۦ وَلَا

مولاي [مولاي[52]] انت الرازق وانا المرزوق وهل يرحم الا الرازق [كذا] II.56–III.61: مولاي مولاي انت القوى وانا الضعيف وهل يرحم الضعيفَ الا القويُّ II.56–51: مولاي مولاي انت العزيز وانا الذليل وهل يرحم الذليلَ الا العزيزُ II.50–46: مولاي مولاي انت الهادى وانا الضال وهل يرحم الضال الا الهادى II.46–40: مولاي مولاي انت الغنى وانا الفقير وهل يرحم الفقير الا الغنىُّ II.39–I.32: مولاي مولاي انت الباقى وانا الفانى وهل يرحم الفانى الا الباقى I.32–28: مولاي مولاي انت الرحمن وانا المرحوم وهل يرحم المرحومَ الا الرحمنُ I.27–23: مولاي مولاي ارحمنى برحمتك وبكرمك يا ذا الجلال والاكرام.[53]

عن ولده ولا مول[ـود عن وا][46] لده شيا ان وعد الله حق IV.107–V.115: واسالك الامان الامان يوم[47] يعض الظالم على يديه يقول يا ليتنى اتخذت مع الرسول سبيلا IV.107–199: واسالك الامان الامان يوم[48] تعرف [كذا] المجرمون بسيماهم فيوخذ بالنواص[ـى] والاقدام IV.99–91: اسالك الامان الامان يوم[49] يفر المرء من اخيه وامه وابيه وصاحبته وبنيه لكل امرء منهم يوميذ شان يغنيه IV.90–III.82: اسالك الامان الامان يوم[50] لا تملك نفس لنفس شيأ والامر يوميذ لله III.82–78:[51] مولاي مولاي انت المولى وانا العبد وهل يرحم العبدَ الا المولى III.78–74: مولاي مولاي انت المالك وانا المملوك وهل يرحم المملوكَ الا المالك III.73–67: مولاي مولاي انت الخالق وانا المخلوق وهل يرحم المخلوقَ الا الخالق III.67–61:

مَوۡلُودٌ هُوَ جَازٍ عَن وَالِدِهِۦ شَيۡـٔٗاۖ إِنَّ وَعۡدَ ٱللَّهِ حَقّٞۖ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِٱللَّهِ ٱلۡغَرُورُ (٣٣).

46 Hier Auslassung auf dem Photomaterial; der Text wurde anhand der zitierten Quellen (vgl. Anm. 27 und 29) ergänzt; er dürfte auf dem Original vorhanden sein.

47 Vgl. dazu Koran, Q 25:27 (*Sūrat al-Furqān*):

وَيَوۡمَ يَعَضُّ ٱلظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيۡهِ يَقُولُ يَٰلَيۡتَنِي ٱتَّخَذۡتُ مَعَ ٱلرَّسُولِ سَبِيلٗا (٢٧).

48 Vgl. dazu Q 55:41 (*Sūrat ar-Raḥmān*):

يُعۡرَفُ ٱلۡمُجۡرِمُونَ بِسِيمَٰهُمۡ فَيُؤۡخَذُ بِٱلنَّوَٰصِي وَٱلۡأَقۡدَامِ (٤١).

49 Vgl. dazu Q 80:34 (*Sūrat ʿAbasa*):

يَوۡمَ يَفِرُّ ٱلۡمَرۡءُ مِنۡ أَخِيهِ (٣٤) وَأُمِّهِۦ وَأَبِيهِ (٣٥) وَصَٰحِبَتِهِۦ وَبَنِيهِ (٣٦) لِكُلِّ ٱمۡرِيٕٖ مِّنۡهُمۡ يَوۡمَئِذٖ شَأۡنٞ يُغۡنِيهِ (٣٧).

50 Vgl. dazu Q 82:19 (*Sūrat al-Infiṭār*):

يَوۡمَ لَا تَمۡلِكُ نَفۡسٞ لِّنَفۡسٖ شَيۡـٔٗاۖ وَٱلۡأَمۡرُ يَوۡمَئِذٖ لِّلَّهِ.

51 Hier beginnt der zweite Teil des Gebets mit den Anrufungen Gottes mit „Mawlāya, mawlāya!“

52 Hier Auslassung auf dem Photomaterial; der Text wurde anhand der zitierten Quellen (vgl. Anm. 27 und 29) ergänzt; er dürfte auf dem Original vorhanden sein.

53 Zurück am Anfang.



ABB. 7
Kopenhagen, David Collection, 37–1996 (vgl. bei Anm. 3–10): Die beiden Abbildungen zeigen den Anfang der Rolle. Nach den Kartuschen mit Text in grosser Schrift (Abb. links) beginnt der zweite Teil der Rolle. Im breiten Seitenband wurden Gebete kopiert. Im Mittelstreifen wurde auf horizontalen Zeilen der Koran in *Ġubār*-Schrift notiert (Abb. rechts).
PHOTOGRAPH BY PERNILLE KLEMP AND ANNE-MARIE KEBLOW BERNSTED



ABB. 8
Kopenhagen, David Collection, 37–1996 (vgl. bei Anm. 13–20): Beginn eines Abschnitts von ca. 35 cm Länge am Rollenende. Er ist mit der Überschrift *Asmā* (*sic*) *Allāh ta'ālā* versehen und zählt die *Schönen Namen Gottes* auf. Diese Namen Gottes sind in Kreisen angeordnet.
PHOTOGRAPH BY PERNILLE KLEMP AND ANNE-MARIE KEBLOW BERNSTED



ABB. 9
Kopenhagen, David Collection, 37–1996: Die Rolle aus der David Collection im Überblick; sie wird in einem Glaskasten ausgestellt.
PHOTOGRAPH BY PERNILLE KLEMP AND ANNE-MARIE KEBLOW BERNSTED

4.3 Berlin, Staatsbibliothek, Ms. or. oct. 218

Masse: 11 × 846 cm; kopiert auf eher starkes Papier, das auf weisse Leinwand aufgezogen ist.[1] Papier am Schluss auf ein Rollholz von 2 cm Durchmesser geklebt. Die Abschrift datiert gemäss den Angaben im Kolophon vom Monat Rabīʿ I 775 (beginnt am 21. August 1373). Hier nennt der Schreiber auch seinen Namen: Muḥammad b. Muḥammad b. al-Bayṭār aš-Šāfiʿī. Dieser Kopist liess sich anderweitig nicht belegen. Seinem Namen lässt sich einerseits entnehmen, dass er dem šāfiʿitischen Ritus folgte. Anderseits muss er als *bayṭār* tätig gewesen sein; ein *bayṭār* pflegte die Tiere, kümmerte sich um erkranktes Vieh und war als Hufschmied tätig.[2] Angaben zum Entstehungsort fehlen auf dem Dokument. Es könnte aber gut in Syrien oder Iraq angefertigt worden sein.

Das Dokument ist am Schluss vollständig erhalten; am Anfang ging allerdings ein bedeutender Teil verloren. Das Exemplar enthält ausschliesslich Korantext; dies geht auch aus dem Kolophon hervor, der das Belegstück als *al-muṣḥaf al-karīm* bezeichnet.[3] Der Schreiber soll den Korantext diesen Angaben zufolge 184 Mal als Ganzes rezitiert haben (*ḫatma*).[4]

Die weiteren Ausführungen weisen in einem ersten Schritt auf die Makrostruktur der Rolle hin; sie gehen danach auf ihren Aufbau im Kleinen ein.

Formaler Aufbau (Makrostruktur und Geometrie): Das Dokument lässt sich in acht Abschnitte von ungleicher Länge gliedern (Abschnitte I–VIII).[5] Abschnitte I–V weisen ähnliche Dimensionen und eine weitgehend identische Makrostruktur auf. Der Aufbau der Abschnitte VI–VII lehnt sich an jene der Abschnitte I–V an; diese beiden Abschnitte sind aber deutlich länger. Abschnitt VIII bildet den Abschluss der Rolle und ist einfach gestaltet.

Ein fünfteiliges Schriftband spielt bei der Gestaltung dieses Belegstücks eine zentrale Rolle. Es fasst die Abschnitte I–VII ein. Dieses Schriftband umfährt die Medaillons, die am Anfang der Abschnitte I–VII platziert sind. Es wechselt dabei von der rechten auf die linke Seite der Rolle bzw. *vice versa*. Die Textstellen in diesem fünfteiligen Schriftband laufen abwechselnd auf der einen Seite vorwärts (zum Rollenende) bzw. rückwärts (zum Rollenanfang). Die Schriftrichtung in den fünf nebeneinanderliegenden Bändern ist stets identisch.

Die vom fünfteiligen Schriftband eingefassten kreisrunden Medaillons lassen sich auch als Knoten verstehen. Dieses Vorgehen wiederholt sich am Anfang jedes neuen Abschnitts und

1 Dieses Dokument ist beschrieben in Ahlwardt, *Verzeichniss der arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin* I, Nr. 369. Die Verweise auf Abbildungen mit den Zahlenangaben beziehen sich auf die von der Staatsbibliothek angefertigten scans (1–8). Abbildungen der gesamten Rolle sind aufrufbar unter http://orient-digital.staatsbibliothek-berlin.de/receive/SBBMSBook_islamhs_00004031 (Stand 28. September 2016).

Die Rolle wird in einem Lederköfferchen aufbewahrt; darin Zettel mit folgenden Angaben: „Auszüge aus dem Koran: Papierrolle in verschiedenen Richtungen sehr klein beschrieben und reich verziert. Abschrift vom Jahr 1373." Dazu Lederköfferchen vom Anfang des 19. Jh. mit Widmung „Dem Könige der Preußen." Es folgt Text desselben Inhalts auf Französisch; danach Eintrag: „Bibliothèque d'Etat / Marburg sur Lahn". Auf der Rückseite des Zettels: Emblem (Adler der Bundesrepublik Deutschland) „Avec les compliments de l'Ambassade de la République Fédérale d'Allemagne / Rabat."

2 Der Kolophon wurde in Anm. 74 erfasst. Zur Tätigkeit eines *bayṭār* siehe Kazimirski, *Dictionnaire, s. v.*: „médecin des animaux, artiste vétérinaire"; Lane, *Lexicon, s. v.*, „A farrier; one who practices the veterinary art; one who treats beasts, or horses and the like, medically, or curatively."

3 Vgl. Abb. 8 der Rolle; zweitletzte Zeile; siehe auch Abschrift des Kolophons in Anm. 74.

4 Bei der *ḫatma* handelt es sich um die Rezitation des gesamte Korantexts (als frommer Akt oder für einen Verstorbenen). Die Praxis war verbreitet, aber umstritten. Siehe Kazimirski, *Dictionnaire, s. v.*; Buhl, Khatma, Khitma, in *EI*²; Denny, Tadjwīd, in *EI*²; Melchert und Afsaruddin, Reciters of the Qurʾān (Abschnitt: „Devotional recitation"), in *EQ*.

5 Diese Gliederung in 8 Abschnitte (numeriert mit den römischen Ziffern I–VIII) stimmt nicht mit dem Inhalt der 8 Abbildungen (1–8) der Rolle in der in Anm. 1 genannten Internetquelle überein.

kommt auf dem Dokument insgesamt sieben Mal vor. Am Ende von Abschnitt VII wechselt das Schriftband in einem Bogen einfach auf die gegenüberliegende Seite und läuft zum Anfang des Dokuments zurück. Beim Übergang zu Abschnitt VIII fehlt ein weiteres Medaillon. Abschnitt VIII ist einfacher gestaltet als der Rest der Rolle; hier fehlen die seitlichen Schriftbänder. Dieser letzte Abschnitt (VIII) wird nur von einem einfachen Zierband eingefasst.[6]

Die Abschnitte I–VII davor hingegen werden vom bereits erwähnten fünfteiligen Schriftband umrahmt. Es weist eine Breite von insgesamt ca. 2.8 cm auf.

Das Mittelband ist am breitesten. Es wird innen und aussen von einem goldenen, von je zwei haarfeinen schwarzen Linien eingefassten Streifen umrahmt. Die Breite dieser goldenen Streifen beträgt ca. 1 mm. Die Pigmente der goldenen Farbe sind oft verloren gegangen. Die Breite des Mittelbands (inkl. der beiden goldenen Streifen) beträgt ca. 9 mm. Dieses Mittelband enthält Text in goldener Schrift (*Nasḫ*), deren Höhe etwa 7 mm beträgt und somit gut lesbar ist. Sämtliche Buchstaben werden von haarfeinen schwarzen Linien eingefasst. Der Text ist punktiert und häufig vokalisiert.

Das breite Mittelband wird seinerseits innen und aussen durch zwei schmale Textbänder eingerahmt. Auch sie werden innen und aussen von einem goldenen, von je zwei haarfeinen schwarzen Linien eingefassten Streifen umrahmt.[7] Die Breite dieser beiden schmalen Textbänder (inkl. den beiden goldenen Streifen) beträgt je ca. 2.5 mm; die Breite des Schriftbands selbst beträgt etwa die Hälfte davon, also knapp mehr als 1 mm. Der Kopist notierte den Text in diesen beiden Bändern mit schwarzer Tinte in *Ġubār* (Höhe knapp 1 mm). Die Buchstaben sind oft unpunktiert; Vokalisationszeichen fehlen weitgehend.

Das breite Mittelband und die beiden schmalen Seitenbänder werden ihrerseits innen und aussen von je einem Band mit Text in roter Schrift eingerahmt. Auch sie werden von einem schmalen goldenen Streifen eingefasst. Die Breite dieser beiden roten Textbänder misst ca. 6 mm (inkl. den beiden goldenen Streifen). Das Textband selbst erreicht eine Breite von etwa 4 mm. Der Text wurde in rotem *Nasḫ* kopiert und lässt sich gut lesen. Er ist zumeist punktiert und häufig vokalisiert.

Schriftbänder (Inhalt; ABB. 10): Die weiteren Ausführungen weisen auf den Inhalt der fünfteiligen Schriftbänder hin, die nahezu das gesamte Dokument einfassen (ohne Abschnitt VIII). Sie äussern sich zuerst zum rechten Schriftband mit vorwärtslaufendem Text ganz am Anfang:[8]

Im breiten goldenen Band (in der Mitte) lässt sich Q 6:129 erkennen.[9] Ebenso aus Q 6 stammt die Stelle im äusseren roten Schriftband (Q 6:12).[10] Im innern roten Schriftband steht sodann Q 5:32.[11] Im äusseren schwarzen Schriftband steht in mikroskopischer Schrift (*Ġubār*) Q 2:196.[12]

6 Siehe die Beschreibung dazu unten nach Anm. 73.

7 Dieser innere Streifen ist zugleich der äussere Streifen des breiten Mittelbands.

8 Vgl. Abb. 1 (link in Anm. 1).

9 Q 6:129:

[وَ كَذَلِكَ] نُوَلِّي بَعْضَ الظَّالِمِينَ بَعْضًا بِمَا كَانُواْ يَكْسِبُونَ.

10 Q 6:12:

[قُل لِّمَن مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ قُل لِلَّهِ كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لاَ رَيْبَ فِيهِ الَّذِينَ خَسِرُواْ أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ.

11 Q 5:32 (mit goldenem Verstrenner an falscher Stelle [·]):

[مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا] قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا [·] وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَلِكَ فِي الأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ.

12 Q 2:196 (häufig stark verderbt, man beachte den Verstrenner beim Übergang des Bands ins Rechteck darunter, wo Q 2:197 beginnt):

(١٩٦) [أَتِمُّواْ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلاَ تَحْلِقُواْ رُؤُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا

Auf dem innern schwarzen Schriftband steht Q 3:161.[13]

Die Stellen im linken, rückwärtslaufenden Schriftband auf der gegenüberliegenden Seite lassen sich wie folgt identifizieren: Auf dem breiten Band mit goldenem Text in der Mitte steht der Anfang von Q 7:31.[14] Auf dem äusseren roten Schriftband steht Q 6:114.[15] Auf dem innern roten Schriftband steht nach dem goldenen Verstrenner der Anfang von Q 5:114.[16] Auf dem äussern schwarzen Schriftband steht der Übergang Q 3:117–118.[17] Auf dem innern schwarzen Schriftband endet in *Ġubār* Q 4:176 (Schlussvers).[18] Der Übergang zwischen Q 3 (Vers 200) und Q 4:1 befindet sich am Ende des vierten Rechtecks; es handelt sich um jenes mit dem mandelförmigen Muster, wo sich auf der linken Seite im vorwärtslaufenden Schriftband in roter Schrift der Titel *Sūrat an-Nisāʾ* (Q 4) erkennen lässt.[19]

Aus dieser Zusammenstellung geht hervor, dass am Anfang Q 1 ganz und Q 2 teilweise (Verse 1–195) fehlen. Ausserdem fehlt am Anfang u. a. die Stelle zwischen Q 7:31[20] und Q 8:20[21]. Beide Stellen nehmen in der Druckausgabe etwa 34 Seiten ein. Ausserdem fehlt der Abschnitt zwischen Q 3:117 und 3:161; diese Stelle umfasst gedruckt ca. 8 Seiten. Auch diese Beobachtungen zeigen auf, dass am Anfang der Rolle ein bedeutender Teil verloren ging. Aufbau und Gestaltung des Beginns dieses Belegstücks lassen sich nicht mit Sicherheit rekonstruieren. Es lässt sich aber vermuten, dass das Dokument ursprünglich über 10 m gemessen hat.

Das vorwärts- und das rückwärtslaufende Schriftband sind am Ende von Abschnitt VII durch einen Bogen miteinander verbunden.[22] Hier im Rolleninnern blieb der Text besser erhalten als am Anfang. Es lassen sich folgende Textstellen erken-

أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن] صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَا أَمِنتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاتَّقُواْ اللَّهَ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (١٩٧) الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلاَ رَفَثَ وَلاَ فُسُوقَ وَلاَ جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفْعَلُواْ مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ وَتَزَوَّدُواْ فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى وَاتَّقُونِ يَا أُولِي الأَلْبَابِ.

13 Q 3:161:

[وَمَا كَانَ] لِنَبِيٍّ أَن يَغُلَّ وَمَن يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَ.

14 Davor der Schluss von Q 7:30:

(٣٠) فَرِيقًا هَدَى وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلالَةُ إِنَّهُمُ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاء مِن دُونِ اللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُم مُّهْتَدُونَ (٣١) يَا بَنِي آدَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُواْ وَاشْرَبُواْ وَلاَ تُسْرِفُواْ إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ].

15 Die Stelle ist verderbt und weist Textverlust auf; Q 6:114:

أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلاً وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ [يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ فَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ].

16 Q 5:114:

قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنزِلْ عَلَيْنَا [مَائِدَةً مِّنَ السَّمَاء تَكُونُ لَنَا عِيداً لِّأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِّنكَ وَارْزُقْنَا وَأَنتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ].

17 Q 3:117 lautet (der Beginn von Q 3:118 ist stark verderbt, mit Textverlust):

مَثَلُ مَا يُنفِقُونَ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُواْ أَنفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتْهُ وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ.

18 Q 4:176 lautet (es fehlen die beiden Schlusswörter):

يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلالَةِ إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ فَإِن كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِن كَانُواْ إِخْوَةً رِّجَالاً وَنِسَاء فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّواْ وَاللَّهُ بِكُلِّ [شَيْءٍ عَلِيمٌ].

19 Abb. Nr. 3.

20 Vgl. oben bei Anm. 14.

21 Q 8:20 steht im Innern des ersten Medaillons auf einer horizontalen Zeile in schwarzem *Ġubār*.

22 Vgl. Abb. 8 (link in Anm. 1).

nen: Im breiten Textband mit goldener Schrift steht Q 6:156 (ABB 16).[23] Auf dem äussern roten Band: Übergang Q 5:71–72.[24] Auf dem innern roten Band: Q 6:68.[25] Im äusseren schwarzen Band in *Ġubār*: Q 4:73–74.[26] Im innern schwarzen Band steht sodann Q 2:282.[27] Der Kopist setzte die Abschrift von Q 2 danach fort bis zum Schlussvers (Vers 286). Der Titel von Q 3 (*Sūrat Āl ʿImrān*) wurde in roter Tinte notiert.[28]

Die weiteren Beschreibungen gehen auf die **Gestaltung des Mittelstreifens** ein, der sich in 8 Abschnitte einteilen lässt. Am Anfang jedes Abschnitts befindet sich ein zumeist rundes Element, das als Knoten interpretiert werden kann.[29] Am Anfang von Abschnitt IV handelt es sich um eine mandelförmige Figur, auf die ein oben und unten abgerundetes Rechteck folgt.

Abschnitt I (ABB. 11):[30] Masse ca. 10.5 × 63 cm. Dieser Abschnitt beginnt mit einem kreisförmigen Medaillon, das die gesamte Rollenbreite ausfüllt (Durchmesser ca. 10.5 cm).[31] Danach schliesst sich ein Rechteck an, das oben und unten abgerundet ist (Länge ca. 53 cm).

Der Innendurchmesser des Medaillons beträgt ca. 5.3 cm. Der Kopist hat hier auf 21 Zeilen Text in schwarzem *Ġubār* kopiert. Zuoberst im Medaillon: der Schluss von Q 8:20; deutlich erkennbar sind danach Q 8:21 ff. Der Text ist zumeist punktiert und oft auch vokalisiert. Die einzelnen Verse werden durch gelb-braune (goldene) Verstrenner voneinander getrennt. Ganz zuunterst im Medaillon steht der Beginn von Q 8:33 (*wa-mā kāna Allāh*). Der Kopist springt darauf in den Mittelstreifen im Rechteck darunter und setzt dort Q 8:33 fort (schwarzes *Ġubār*).

Der Mittelstreifen in diesem Rechteck ist komplex gestaltet. Auf den ersten Blick fällt seine farbliche Gestaltung auf: Während der Text in der mittleren Textspalte in schwarzem *Ġubār* kopiert wurde, ist er in den beiden Spalten zur Linken und Rechten in roter Tinte notiert worden. In diesem Mittelstreifen wiederholt sich ein komplexes Zierelement insgesamt zehn Mal. Es wird durch goldene (bzw. gelb-braune), schwarz eingefasste Linien gebildet, die teils gerade, teils geschwungen sind. Sie sind derart kombiniert, dass je nach Blickwinkel unterschiedliche Figuren entstehen (unvollständig eingefasste Kreise; Sterne bzw. Drei-

23 Q 6:156 lautet:

أَن تَقُولُواْ إِنَّمَا أُنزِلَ الْكِتَابُ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِن قَبْلِنَا وَإِن كُنَّا عَن دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ.

24 Q 5:71–72 lautet:

(٧١) وَحَسِبُواْ أَلاَّ تَكُونَ فِتْنَةٌ فَعَمُواْ وَصَمُّواْ ثُمَّ تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ ثُمَّ عَمُواْ وَصَمُّواْ كَثِيرٌ مِّنْهُمْ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ (٧٢) لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُواْ اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ.

25 Q 6:68 lautet:

وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُواْ فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلاَ تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ.

26 Q 4:73–74 lautet (der Übergang zwischen den beiden Versen wird durch einen goldenen Punkt markiert):

(٧٣) وَلَئِنْ أَصَابَكُمْ فَضْلٌ مِّنَ اللَّهِ لَيَقُولَنَّ كَأَن لَّمْ تَكُن بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ مَوَدَّةٌ يَا لَيْتَنِي كُنتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا (٧٤) فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالآخِرَةِ وَمَن يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلْ أَو يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا.

27 Q 2:282 (Auszug):

وَاسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاء أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَى.

28 Rückwärtslaufendes Schriftband, inneres Band in *Ġubār*-Schrift, Titel rot, dann *Basmala*; vgl. Abb. 7 (link in Anm. 1).

29 Zu einer Interpretation dieser Knoten vgl. Kapitel 3.4, vor Anm. 500.

30 Vgl. Abb. 1 (link in Anm. 1).

31 Dieses Medaillon ist ganz am Anfang und auf der linken Seite verderbt (verbunden mit Textverlust).

ecke; Sechsecke mit nach innen geschwungenen Seitenlinien; auch Fünfecke; in der Mitte der Kreise kreuzen sich diagonale Linien, die ihrerseits unterbrochen sind). Am linken und rechten Rand lassen sich auf einem schmalen Streifen Zierelemente (goldene Blätter) auf blauem Hintergrund erkennen. Hier auch weitere Textelemente.

In dieses Muster ist Text verteilt worden. In der Mittelspalte (schwarz) hat der Kopist den Rest von Q 8 (8:20–75) notiert. Jedenfalls lässt sich vor dem zweitletzten Kreiselement in roter Schrift der Titel von Q 9 (*Sūrat Barāʾa*) und davor der Schlussvers von Q 8 erkennen.[32] Der Schlussvers von Q 9 (9:129) steht in diesem Rechteck ganz zuunterst links in roter Tinte (*wa-huwa rabb al-ʿarš al-ʿaẓīm*). Daran schliesst sich in schwarzer Tinte die Überschrift von Q 10 (*Sūrat Yūnus*) an. Zuoberst im Medaillon des nächsten Abschnitts (II.) steht Q 10:38. Diese Beobachtung legt nahe, dass Q 9 (ganz) und Q 10:1–37 im ersten Rechteck verteilt sind. In der Mittelspalte des Mittelstreifens lässt sich zuunterst (schwarzes *Ġubār*) in der Tat der Schluss von Q 9:11 erkennen.[33] Der Kopist steigt danach in den im schmalen Zierband mit den goldenen Verzierungen auf blauem Hintergrund eingestreuten Textfeldern wieder nach oben (also in Richtung Rollenanfang; Text in schwarzem *Ġubār*, rechte Seite der Rolle).[34] Zuoberst im Rechteck angekommen wechselt der Schreiber in den Streifen mit rotem *Ġubār* (rechts) und setzt die Abschrift fort, indem er in dieser Spalte wieder nach unten steigt. Der Text ist häufig diagonal (von rechts oben nach links unten) angeordnet. Im untersten Feld lässt sich in diesem Streifen Q 9:128 (Schluss) und Q 9:129 (Anfang) erkennen. Der Schluss von Q 9 (Vers 129) und der Titel von Q 10 folgen danach – wie bereits erwähnt – auf der gegenüberliegenden Seite (links). Hier setzt der Kopist die Abschrift des Korans fort, indem er in der roten Aussenspalte (links) Feld um Feld nach oben steigt. Der Text steht auf dem Kopf und verläuft von rechts unten nach links oben. In dieser Spalte (links) steht zuoberst Q 10:29.[35] Der Schreiber setzt den Text nun fort, indem er in den Textfeldern auf dem schmalen Band mit blauem Hintergrund wieder nach unten steigt, dem Rollenende entgegen (links). Wie ersichtlich hat auf diesem Dokument alles seine Logik: Auf dem schmalen Band mit den Zierelementen zuunterst angekommen springt der Schreiber einfach ins anschliessende Medaillon, das am Anfang von Abschnitt II steht.

Abschnitt II:[36] Der zweite Abschnitt ist wesentlich einfacher gestaltet. Seine Länge misst etwa 59.5 cm. Am Anfang befindet sich ein Medaillon (bzw. ein Knoten). Danach folgt ein Rechteck, das oben und unten durch das Schriftband abgerundet wird. Auf der Höhe des Medaillons lassen sich auf der rechten Seite goldene Verzierungen (Pflanzen, Blüten) mit blauen Einsprengseln erkennen.[37] Der Text im Mittelstreifen ist in *Ġubār* auf horizontalen Linien kopiert worden und mit goldenen (bzw. gelb-braunen) Verstrennern versehen.

Im Medaillon steht zuoberst Q 10:38 als direkte Fortsetzung des Abschlusses von Abschnitt I.[38] Im Rechteck darunter lässt sich der Titel von Q 11 (*Sūrat Hūd*) identifizieren. Er wurde golden

32 Vgl. Abb. 1 (scan) der Rolle.

33 Q 9:11 (Schluss):

وَنُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ.

34 Im drittobersten Feld in diesem schmalen Zierband lässt sich Q 9:17–18 erkennen.

35 Dieses oberste Feld beginnt mit Q 10:29:

[فَكَفَى] بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ إِن كُنَّا عَنْ عِبَادَتِكُمْ لَغَافِلِينَ.

Kafā im vorangehenden Feld unmittelbar darüber.

36 Vgl. Abb. 1 der Rolle (link in Anm. 1).

37 Man beachte auf der linken Seite ein Fragment aus dem Schriftband, das bei einer Restaurierung fälschlicherweise hier aufgeklebt wurde (Länge ca. 2 cm). Dieses Fragment befindet sich direkt unterhalb des Medaillons am Anfang von Abschnitt II (vgl. Abb. 1; link in Anm. 1).

38 Q 10:38 lautet:

أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ.

notiert.[39] Kurz vor dem Ende des Rechtecks steht der Titel zu Q 12 (*Sūrat Yūsuf*, in goldener bzw. gelbbrauner Schrift).[40] Q 12 folgt im wesentlichen in Abschnitt III.

Abschnitt III (ABB. 12–13):[41] Länge ca. 51 cm. Am Anfang erneut ein rundes Medaillon mit Text in schwarzem *Ġubār*. Es füllt die gesamte Breite des Dokuments aus. Zwischen Medaillon und Rollenrand Verzierungen, wie sie unter Abschnitt II beschrieben wurden.[42] Das Rechteck darunter enthält 8 Kreise; der unterste Kreis ist etwas kleiner als die sieben andern. Der Hintergrund dieses Rechtecks ist blau; er ist mit einem Muster mit Blüten und Ranken verziert.[43] Die sieben grossen Kreise haben einen Durchmesser von ca. 5 cm (aussen) bzw. 3.8 cm (innen). Ein dreiteiliger Ring fasst jeden Kreis ein. Zuäusserst lässt sich ein schmaler goldener Ring erkennen, innen befindet sich ein breiter goldener Ring.[44] Diese beiden Ringe rahmen ein Schriftband von knapp 5 mm Breite ein. Der Text im Schriftband wurde in flüssigem *Nasḫ* notiert. Im obersten Kreis verläuft der Text einerseits nach links. Anderseits lässt sich Text erkennen, der auf dem Kopf steht und nach rechts verläuft.

Inhaltlich ist in diesem Abschnitt eine Abschrift von Q 12 zu erwarten, deren Titel bereits am Schluss von Teil II erwähnt worden war. Im Medaillon steht zuunterst in der Tat Q 12:20. Auch in den Zeilen davor wurde Text aus Q 12 kopiert. Zuunterst im Medaillon angekommen springt der Kopist in den Aussenring des ersten Kreises. Er setzt die Abschrift von Q 12:20–21 hier nach links absteigend fort. Zuunterst im Ring angekommen springt er wieder nach oben. Er setzt dort die Abschrift von Q 12:21 im Aussenband fort; die Schrift steht anfänglich auf dem Kopf. Der Schreiber umfährt dann den ersten Kreis im Uhrzeigersinn und wechselt mit dem Schriftband am Anfang des zweiten Kreises auf die linke Seite und umfährt auch ihn, bis er zuunterst ankommt (jetzt im Gegenuhrzeigersinn). Der Kopist springt dort erneut an den Anfang des zweiten Kreises und umfährt auch ihn zuerst rechts; er wechselt dann mit dem Schriftband beim Übergang zum dritten Kreis auf die linke Seite. Und zuunterst im dritten Kreis springt er erneut nach oben. Im untersten Kreis umfährt das Schriftband den Kreis ganz. Im Aussenband des untersten Kreises lässt sich oben der Übergang Q 12:31–32 erkennen.[45] Nachdem der Schreiber den untersten Kreis im Aussenband vollständig umfahren hat, springt er nach innen und setzt die Abschrift in roter Tinte fort, indem er den Kreis innen umfährt.[46] Das Textband in roter Tinte (*Ġubār*) umfährt jetzt jeden dieser Kreise im Gegenuhrzeigersinn. Nachdem der Kopist den untersten Kreis derart umfahren hat und wieder an dessen oberen Ende angekommen ist, springt er in den zweituntersten Kreis. Er umfährt dann auch diesen Kreis im roten Schriftband. Der Schreiber setzt die Abschrift fort, indem er in diesem roten Text Kreis um Kreis wieder nach oben steigt. Im obersten Kreis lässt sich zuunterst im roten Schriftband eine Stelle aus Q 12:50 erkennen. Danach springt der Schreiber zuoberst ins Innere des Kreises und setzt dort die Abschrift von Q 12:50 auf den horizontalen Zeilen in schwarzem *Ġubār* fort, indem er Kreis um Kreis nach unten steigt.[47] Die Abschrift von Q 12 endet im

39 Mit Hinweis auf die Verszahl dieser Sure.

40 Vgl. Abb. 2 (link in Anm. 1).

41 Vgl. Abb. 2 (link in Anm. 1).

42 Vgl. bei Anm. 36.

43 V. a. oben, am Anfang des Rechtecks; aber auch in den Zwischenräumen zwischen den Kreisen und dem Rechteck.

44 Beide Ringe werden durch haarfeine schwarze Linien eingefasst.

45 Der Beginn von Q 12:32 lautet:

قَالَتْ فَذَٰلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ.

46 Beim Übergang des Textes vom Aussenring ins innere rote Schriftband lässt sich deutlich Josephs Aussage erkennen (Q 12:33):

قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ.

47 Übergang Q 12:49–50:

(٤٩) ثُمَّ يَأْتِي مِن بَعْدِ ذَٰلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ
(٥٠) وَقَالَ [...] الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ فَلَمَّا جَاءَهُ الرَّسُولُ قَالَ ارْجِعْ إِلَىٰ

zweituntersten Kreis (Vers 111), wo sich die Überschrift zu Q 13 (*Sūrat ar-Raʿd*) deutlich erkennen lässt.[48]

Abschnitt IV (ABB. 14):[49] Länge ca. 53 cm. Fortsetzung der Abschrift von Q 13; im Mittelstreifen lässt sich in schwarzem *Ġubār* die Fortsetzung von Vers 7 und 8 erkennen.[50]

Die Gestaltung von Abschnitt IV ist besonders komplex ausgefallen. Im Gegensatz zu den andern Abschnitten befindet sich am Anfang dieses Teils kein Medaillon. Das fünfteilige Schriftband umfährt hier vielmehr eine mandelförmige Figur.[51] Darunter folgt ein Rechteck, das am unteren Ende durch einen Bogen abgeschlossen wird. In diesem Rechteck lassen sich in der Vertikalen (Rollenrichtung) sieben sich überschneidende mandelförmige Figuren erkennen. Im Zentrum dieser mandelförmigen Figuren befindet sich ein Zierfeld, das von Kreissegmenten gebildet wird. Die sieben Zierfelder sind golden ausgefüllt und waren mit einer blauen Verzierung versehen (jetzt stark verblasst). Der Abschnitt lässt sich auch aus einem andern Blickwinkel betrachten. Gemäss dieser zweiten Betrachtungsweise bilden sieben Halbkreise[52] und ein zusätzlicher Viertelkreis am Anfang und am Schluss mandelförmige Figuren. Diese Halbkreise sind entlang den beiden vertikalen Seitenlinien des Rechtecks angeordnet. Sie erreichen jeweils auf der Höhe der golden ausgefüllten Zierfelder die gegenüberliegende Seite des Rechtecks und steigen danach wieder ab. Vis-à-vis des Kulminationspunkts des ersten Halbkreises beginnt in gleicher Weise der zweite Halbkreis etc. Die sich überschneidenden Halbkreise lassen ein komplexes Muster entstehen, das von mandelförmigen Figuren dominiert wird. Die soeben beschriebene Figur lässt sich auch als komplexe Anordnung ineinander verknoteter Stricke verstehen. Entlang den Figuren selbst, aber auch in ihren Zwischenräumen, ist Text in *Ġubār* kopiert worden. In den Linien der Figuren ist der Text rot; in den Zwischenräumen ist er schwarz. Abgesehen von den sieben goldenen Zierfeldern ist das ganze Rechteck mit Text ausgefüllt.[53]

Die bisherigen Beobachtungen lassen vermuten, dass der Schreiber im Mittelstreifen dieses Abschnitts mit der Abschrift des Korans fortfuhr. In der grossen mandelförmigen Figur vor dem Rechteck lässt sich zuunterst Q 13:25 (Schluss) erkennen.[54] Die nächste Stelle aus Q 13 befindet sich im anschliessenden Rechteck am rechten Rand. Hier entstehen zwischen dem fünfgliedrigen Schriftband und den geschwungenen Linien der mandelförmigen Figur kleine Freiräume. Darin steht der Beginn von Q 13:37.[55] Gerade davor steht

رَبِّكَ فَاسْأَلْهُ مَا بَالُ النِّسْوَةِ اللَّاتِي قَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ إِنَّ رَبِّي بِكَيْدِهِنَّ عَلِيمٌ.

Der Text springt nach *qāla* zuunterst im obersten Kreis (rot) in die horizontalen Zeilen in schwarzem *Ġubār* im Kreisinnern. Im obersten Kreis (Durchmesser innen ca. 3.6 cm): 21 Zeilen, Text in schwarzem *Ġubār*, goldene Verstrennner, Schrifthöhe also etwa 1.7 mm. Text oft punktiert, aber nicht vokalisiert.

48 Im untersten, kleineren Kreis am Schluss Q 13:7.

49 Vgl. Abb. 2–3 der Rolle (link in Anm. 1).

50 3. Zeile in der mandelförmigen Figur, Beginn von Q 13:8:

اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنثَى.

51 Höhe der mandelförmigen Figur ca. 14.3 cm (gemessen zwischen rotem Aussenband oben bzw. unten).

52 Es handelt sich nur annähernd um Halbkreise. Die imaginäre Grundlinie der Halbkreise läge im seitlichen Schriftband.

53 Der Vollständigkeit halber sei hier auf eine Unregelmässigkeit hingewiesen: Im Rahmen des Rechtecks, der vom fünfteiligen Schriftband gebildet wird, findet sich oben rechts eine Abweichung vom üblichen Vorgehen. Im oberen rechten Winkel des Rechtecks wurde der Text im mittleren Teil des Schriftbands nicht in grosser goldener Schrift kopiert. Hier steht Text in kleiner roter Schrift (Q 7:22, Schluss).

54 Q 13:25 (Schluss):

وَيُفْسِدُونَ فِي الأَرْضِ أُوْلَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ.

55 Q 13:37 lautet:

وَكَذَلِكَ أَنزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءهُم بَعْدَ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلاَ وَاقٍ.

das Ende von Q 13:30.[56] Die fehlenden Verse liessen sich nicht lokalisieren. Der Kopist setzt die Abschrift von Q 13 danach in diesem Aussenstreifen fort. Q 13 endet auf der Höhe des fünften goldenen Zierfelds. Zwischen dem 5. und 6. goldenen Zierfeld schliesst sich in rotem *Ġubār* der Titel von Q 14 (*Sūrat Ibrāhīm*) an, danach folgt der Text von Q 14. Im letzten Aussenfeld steht der Beginn von Q 14:2; die Fortsetzung des Verses 2 und die Verse 14:3–6 (und Anfang Vers 7) stehen in der Mitte über dem Bogen, der das Rechteck unten abschliesst. In der Fortsetzung der Abschrift steigt der Kopist nun in den Zwischenräumen auf der Gegenseite (links) wieder nach oben. Auf der Höhe des untersten goldenen Zierfelds steht *Waqāla Mūsā* (Anfang von Q 14:8). Zuoberst in diesem Rechteck steht dann in diesem Aussenfeld der Übergang Q 14:12–13.

Jetzt kommt es zum entscheidenden Übergang.[57] Nachdem er das oberste Aussenfeld ausgefüllt hat (Text in schwarzem *Ġubār*), springt der Kopist in den Bogen der obersten mandelförmigen Figur, die hier auf der linken Seite beginnt, und setzt die Abschrift von Q 14.13 in rotem *Ġubār* fort; der Text steht vorerst auf dem Kopf. Die Fortsetzung der Abschrift folgt danach einfach den vorgegebenen geschwungenen Bögen, sodass sporadische Überprüfungen des Textverlaufs ausreichen. Zuunterst im Rechteck ist im letzten Bogen, der auf der Höhe des letzten goldenen Zierfelds auf der rechten Seite beginnt und dann auf der linken Seite der Rolle endet, eine weitere Stelle aus Q 14 zu erwarten. Hier steht dann in der Tat auch Q 14:22. Im letzten Bogen zuunterst links angekommen, setzt der Schreiber die Abschrift nach einer Spitzkehre in jenem Bogen fort, der nach oben aufsteigt.[58] Der Kopist folgt beim Aufsteigen erneut dem vorgegebenen Muster und setzt die Abschrift nach oben Bogen um Bogen fort, wobei er zwischen linker und rechter Seite hin- und herpendelt. Am oberen Ende des Rechtecks befindet sich im Bogen auf der linken Seite Q 14:31. Der Schreiber springt jetzt auf die rechte Seite und setzt die Abschrift von Q 14:31 auf dem Kopf im Bogenabschnitt fort, der nach wenigen Wörtern den rechten Rand des Rechtecks erreicht. Dort macht der Schreiber eine Spitzkehre und setzt die Abschrift im hier beginnenden absteigenden Bogen fort.[59] Danach folgt der Text erneut der durch die mandelförmigen Figuren vorgegebenen Logik und steigt in den geschwungenen Bögen nach unten. Zuletzt befindet er sich rechts unten und macht eine Spitzkehre, um erneut nach oben aufzusteigen. An dieser Übergangsstelle steht Q 14:39–40.[60] Zuoberst im Rechteck lässt sich im letzten Bogen, der von der linken Rollenseite auf die rechte Seite wechselt, vor der senkrechten Mittellinie im Rechteck in der Tat Q 14.49–50 erkennen.[61] Der Abschluss von Q 14 (Verse 51–52) steht sodann oben auf horizon-

56 Der Schluss von Q 13:30 lautet (nicht alles klar erkenntlich):

لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابِ.

57 Die Übergangsstelle Q 14:13–14 lautet:

(١٣) وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُواْ لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُم مِّنْ أَرْضِنَا أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَنُهْلِكَنَّ الظَّالِمِينَ (١٤) وَلَنُسْكِنَنَّكُمُ الأَرْضَ مِن بَعْدِهِمْ ذَلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِي وَخَافَ وَعِيدِ.

58 Der Beginn von Q 14:22 (die Wendestelle) lautet:

وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَوَعَدتُّكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ إِلاَّ أَن دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي.

59 Q 14:31 lautet:

قُل لِّعِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُواْ يُقِيمُواْ الصَّلاةَ وَيُنفِقُواْ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلاَنِيَةً مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لاَّ بَيْعٌ فِيهِ وَلاَ خِلاَلٌ.

60 Q 14:39–40 lautet:

(٣٩) الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاء (٤٠) رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلاةِ وَمِن ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاء.

61 Q 14:49–50 lautet (von Vers 50 nur noch das erste Wort im Bogen):

(٤٩) تَرَى الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ مُّقَرَّنِينَ فِي الأَصْفَادِ (٥٠) سَرَابِيلُهُم مِّن قَطِرَانٍ وَتَغْشَى وُجُوهَهُمْ النَّارُ.

talen Zeilen in schwarzem *Ġubār*. Danach schliesst sich in roter Tinte der Titel von Q 15 (*Sūrat al-Ḥiǧr*) an.

Diese Überschrift lässt vermuten, dass im letztlich dreispaltigen Mittelstreifen zuerst Q 15 kopiert worden ist. Diese Vermutung findet darin ihre Bestätigung, dass unmittelbar oberhalb des fünften goldenen Zierfelds in diesem Abschnitt (links) der Titel von Q 16 (*Sūrat an-Naḥl*) in roter Tinte (*Ġubār*) festgehalten wurde. Q 15 beginnt am Anfang dieses Abschnitts mit mandelförmigen Figuren direkt nach dem Titel.[62] Vers 1 (Ende: *mubīn*) und Vers 2 stehen im Zipfel zur Rechten. Der Kopist setzt die Abschrift darauf im Zipfel zur Linken fort (Verse 3–4). In der Spitze der vertikal ausgerichteten Mandel im Mittelstreifen ist deutlich Q 15:5 erkennbar.[63] Die Schrift ist im Mittelteil der Figuren zuerst horizontal ausgerichtet; nach dem vierten goldenen Zierfeld verläuft die Schrift aber von rechts oben nach links unten. In den Feldern links und rechts davon ist der Text unterschiedlich angeordnet worden (teils horizontal, teils den Kreislinien entlang, teils senkrecht). Q 16 ordnet sich in gleicher Weise in die mandelförmigen Figuren ein. Zuunterst im Teil mit diesen Figuren angekommen springt der Kopist ins nächste Medaillon.[64] Im untersten Flügel der mandelförmigen Figur zur Linken lässt sich die Abschrift von Q 16:43–44a erkenne. Q 16:44b folgt auf der obersten Zeile des Medaillons am Anfang des nächsten Abschnitts.[65]

Abschnitt v:[66] Länge ca. 57 cm. Der Abschnitt ist deutlich einfacher gestaltet als die vier vorangehenden Teile. Der Kopist setzt die Abschrift von Q 16 im Mittelstreifen in schwarzem *Ġubār* fort. Die Verse werden durch goldene (bzw. gelbbraune) Trennzeichen voneinander getrennt. Nach dem kreisrunden Medaillon folgt auch in diesem Abschnitt ein Rechteck, das am oberen und unteren Ende abgerundet ist. Dieses Rechteck weist im Gegensatz zu den vorangehenden Abschnitten kein besonderes Muster auf. Der Surentext wurde in *Ġubār*-Schrift auf horizontalen Zeilen notiert. Das *kāf* ist hier oft stark gedehnt. In diesem Abschnitt stehen auch die Überschriften zu Q 17 (*Sūrat al-Isrā'*) und Q 18 (*Sūrat al-Kahf*). Beide Stellen enthalten Angaben zur Verszahl in der jeweiligen Sure. Diese Titel in grossem *Nasḫ* in goldener Schrift.

Die beiden nächsten Abschnitte der Rolle fallen auf, da sie ausgesprochen lang sind; Abschnitt VI ist deutlich länger als Abschnitt VII.

Abschnitt VI (ABB. 15):[67] Länge nahezu 308 cm; es handelt sich um den längsten Abschnitt auf der Rolle. Er wird beidseits vom fünfteiligen Schriftband eingefasst. Im Mittelstreifen wurde der Text im wesentlichen auf horizontalen Zeilen in schwarzer *Ġubār*-Schrift notiert. Am Anfang ein Abschnitt von ca. 55 cm Länge mit einem Gittermuster. Dieses Gitter wird durch diagonal angeordnete Stäbe gebildet. Sie sind golden eingefasst und werden von einer haarfeinen schwarzen Linie eingerahmt. In den Stäben selbst Text in rotem *Ġubār*, der in unterschiedlichen Richtungen verläuft. Die Maschen dieses Gitters bzw. die Stäbe bilden auf der Spitze stehende Quadrate (abwech-

62 Die Stelle ist verderbt und schlecht lesbar.

63 Q 15:5 lautet:

مَّا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ.

64 Es versteht sich von selbst, dass die Abschrift des Koran-texts auf dieser Rolle nicht Wort für Wort überprüft wurde. Es sei aber festgehalten, dass die in Q 13 zwischen den Versen 25 und 37 festgestellte Fehlstelle auf diesem Rollenabschnitt an keiner andern Stelle nachgewiesen werden konnte. Kopistenfehler lassen sich auf diesen Dokumenten immer wieder feststellen.

Die Unstimmigkeiten lassen sich am oberen Ende des Rechtecks (rechts) gut erkennen. Hier wurde – gänzlich entgegen den Regeln – in rotem *Ġubār* ein Teil von Q 13:25 eingefügt. Q 13:37 dann in den Randstellen auf der rechten Seite des Rechtecks.

65 Q 16:43–44 lautet:

(٤٣) وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلاَّ رِجَالاً نُّوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ (٤٤) بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ.

66 Vgl. Abb. 3 der Rolle (link in Anm. 1).

67 Vgl. Abb. 3–6 der Rolle (link in Anm. 1).

selnd zwei bzw. drei Quadrate). Am Anfang und Ende dieses Rechtecks sind die auf der Spitze stehenden Quadrate gänzlich mit Text in schwarzem *Ġubār* ausgefüllt. Dazwischen allerdings lassen sich im Zentrum der Quadrate goldene (bzw. gelb-braune) Zierpunkte erkennen. Darum herum Text in schwarzem *Ġubār*.

In diesem Abschnitt ist die Fortsetzung der Abschrift des Korans (Rest von Q 18 und Fortsetzung) zu erwarten. Etwa in der Mitte des Abschnitts mit dem Gittermuster steht denn auch der Titel von Q 19 (*Sūrat Maryam*). Er wurde in einem Gitterstab in schwarzer Tinte von rechts unten nach links oben notiert. Kurz vor dem Ende des Gitters steht im Mittelstreifen in goldener (bzw. gelb-brauner) Tinte der Titel von Q 20 (*Sūrat Ṭā-hā*).

Die bisherigen Beobachtungen lassen vermuten, dass das Layout dieses Abschnitts (Gitter) die Anordnung des Textes beeinflusst hat. Im Schriftfeld im Bogen, der dieses Rechteck oben abschliesst, steht auf der untersten Zeile Q 18:48. Der Schreiber springt jetzt in das Gitter darunter. Er setzt die Abschrift von Q 18:48 links von der Mitte an der Spitze des obersten vollständigen Quadrats fort. Er steigt in der Diagonalen zuerst links nach unten; am linken Rand des Rechtecks angekommen folgt er der durch die Gitterstäbe vorgegebenen Richtung. Er steigt weiter nach unten, wobei er stets von der einen auf die andere Seite des Rechtecks wechselt. Zuunterst steigt er wieder nach oben. Er verteilt so den Rest von Q 18 (Verse 48b–110) in rotem *Ġubār* in diesen Gitterstäben. Er erreicht zuletzt – etwa in der Mitte dieses Gitters die Stelle mit dem Titel von Q 19 (*Sūrat Maryam*; in schwarzer Tinte). Er erreicht am Schluss das obere Ende des Rechtecks und befindet sich an der Spitze des obersten vollständigen, auf der Spitze stehenden Quadrats rechts von der Mitte (Q 19:7a). Der Kopist setzt die Abschrift jetzt fort, indem er in die drei auf der Spitze stehenden Dreiecke am oberen Rand des Rechtecks wechselt. Darin lassen sich Q 19:7b–9a erkennen. Danach steigt der Schreiber in den auf der Spitze stehenden Quadraten nach und nach abwärts und erreicht zuletzt die Stelle mit dem Titel *Sūrat Ṭā-hā* (Q 20), den er golden hervorhebt. *Basmala* und Q 20:1–2 lassen sich in schwarzem *Ġubār* in den beiden seitlichen Dreiecken auf der Höhe des Titels erkennen. Darunter erreicht der Schreiber Quadrate mit einem goldenen Punkt im Zentrum. Der Text umfährt diese Punkte im Gegenuhrzeigersinn. Auf den horizontalen Linien unmittelbar unterhalb des Gitters steht zuletzt Q 20:35. Der Text umfährt darauf das horizontale Rechteck darunter im Gegenuhrzeigersinn und wechselt danach ins Rechteck selbst. Der Text wurde darin in rotem *Ġubār* kopiert.[68] Ab hier ordnet der Schreiber den Korantext nur noch vereinzelt in geometrischen Figuren an. Auf dem Rest von Abschnitt VI fallen neun horizontal angeordnete Rechtecke auf, die in regelmässigen Abständen die Abschrift auflockern. Die Höhe dieser Rechtecke beträgt ca. 3 cm.

Ausserhalb der Rechtecke setzt der Kopist die Abschrift des Korans auf horizontalen Linien in schwarzem *Ġubār* fort. Die Verse werden durch goldene Punkte voneinander getrennt. Die Surentitel werden golden hervorgehoben. Im dritten Rechteck hob der Kopist jene Stelle in goldener Schrift besonders hervor, die Gottes Qualität als Verleiher des Lebensunterhalts (*rizq*) thematisiert.[69] Ansonsten setzt der Schreiber den Text Sure um Sure fort. Zuunterst steht in diesem Abschnitt Q 37:93.

Abschnitt VII:[70] Länge ca. 195 cm. Der Abschnitt beginnt mit dem letzten Wort von Q 37:93; danach folgt Q 37:94. Am Anfang des Abschnitts befindet sich erneut ein Medaillon, das vom fünfgliedrigen Schriftband umfahren wird. Der Schreiber

68 Q 20:34–36 lautet:

(٣٤) نَذْكُرَكَ كَثِيرًا (٣٥) إِنَّكَ كُنتَ بِنَا بَصِيرًا (٣٦) قَالَ قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَا مُوسَى.

69 Q 22:58b lautet:

لَيَرْزُقَنَّهُمُ اللَّهُ رِزْقًا حَسَنًا وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ.

70 Vgl. Abb. 6–8 der Rolle (link in Anm. 1).

setzt die Abschrift im Mittelstreifen fort (schwarzes *Ġubār*, goldene Verstrenner, hervorgehobene Surentitel). Verzierungen in den vier Spickeln um das Medaillon herum. Es handelt sich um eine zur Rollenmitte hin geöffnete weisse Blüte auf blauem Hintergrund. Zwei weisse, schwarz eingefasste Blätter verlaufen dem Rollenrand entlang nach oben bzw. unten. Nach dem Medaillon beginnt erneut der nach oben abgerundete Mittelstreifen. Beim Übergang vom Medaillon zum Rechteck steht Q 37:146.[71] Wenig darunter folgt in goldener (bzw. gold-brauner) Schrift der Titel von Q 38 (*Sūrat Ṣād*). Es schliesst sich die Abschrift der weiteren Suren an. Zuunterst steht der Titel von Q 68. Das *nūn* (Q 68:1) ist rot hervorgehoben (*nūn wa-l-qalam*).[72] Kurz nach der Überschrift von Q 68 erreicht der Kopist das Ende jenes Teils der Rolle, der vom fünfgliedrigen Schriftband eingefasst wird (ABB. 16).

Abschnitt VIII (ABB. 16–17):[73] Der letzte Teil der Rolle misst etwa 60.5 cm. Er wird den Rändern entlang von zwei goldenen, von haarfeinen schwarzen Linien eingefassten Bändern eingerahmt. Zwischen diesen zwei Goldbändern verläuft ein Streifen mit einfachen, aus schwarzen Linien bestehenden Verzierungen. Eine stark verblasste blaue Linie fasst diesen Rahmen aussen ein.

Der Schreiber setzt hier die Abschrift des Korans in der bekannten Art fort (schwarzes *Ġubār*). Da die Suren am Ende der islamischen Offenbarung kürzer sind, folgen sich die Überschriften in immer geringeren Abständen. Auch scheint die Schrift etwas grösser zu werden und ist oft punktiert und teilweise vokalisiert. Der Abschnitt mit Q 93–98 wurde in roter Tinte kopiert. Bei Q 99 wechselt der Schreiber wieder zu schwarzer Schrift. Die Rolle endet mit der Abschrift von Q 114 (*Sūrat an-Nās*), wie es sich für einen Koran gehört. Auf den letzten drei Zeilen folgt **der Kolophon (ABB. 17)**.[74]

71 Q 37:146 lautet:

وَأَنۢبَتْنَا عَلَيْهِ شَجَرَةً مِّن يَقْطِينٍ.

72 Dieser Abschnitt wurde eingehender überprüft, da auf derartigen Rollen Q 48 häufig eine Sonderstellung zukommt. Hier allerdings ist dies nicht der Fall. Q 48 (*Sūrat al-Fatḥ*) wurde hier ganz normal wie alle andern Suren kopiert.

73 Vgl. Abb. 8 der Rolle (link in Anm. 1).

74 Der Kolophon lautet (vgl. auch vor Anm. 2):

صدق الله العظيم وبلغ رسوله الكريم \ وافق الفراغ من كتابة هذا المصحف الكريم على (؟) ش[ـهر] ربيع الاول سنة خمس وسبعين وسبعماية \ كتبه محمد بن محمد بن البيطار الشافعي وهو يتمه (؟) ماية واربعة وثمانين ختمة شريفة.



ABB. 10
Staatsbibliothek zu Berlin, Ms. or. oct. 218 (vgl. bei Anm. 8): Anfang des erhaltenen Teils der Rolle. Die Textstellen in den Schriftbändern liessen sich identifizieren; siehe für die Einzelheiten die Beschreibung nach Anm. 8.
STAATSBIBLIOTHEK ZU BERLIN–PREUSSISCHER KULTURBESITZ–ORIENTABTEILUNG, MS. OR. OCT. 218



ABB. 11

Staatsbibliothek zu Berlin, Ms. or. oct. 218 (vgl. bei Anm. 30–36): Beginn Abschnitt 1 der Rolle. Das fünfteilige Schriftband umfährt hier ein Rechteck von ca. 63 cm Länge; es ist oben und unten abgerundet. Man beachte die komplexe Anordnung des Texts im Mittelstreifen; er wurde in roter und schwarzer Tinte in *Ġubār*-Schrift kopiert.

STAATSBIBLIOTHEK ZU BERLIN–PREUSSISCHER KULTURBESITZ–ORIENTABTEILUNG, MS. OR. OCT. 218



ABB. 12–13 Staatsbibliothek zu Berlin, Ms. or. oct. 218 (vgl. bei Anm. 41–48): Abschnitt mit der Abschrift von Q 12 im Mittelstreifen. Die Überschrift von Q 12 (*Sūrat Yūsuf*) steht bereits am Ende des vorangehenden, unten abgerundeten Rechtecks. Die Abschrift wird im Medaillon in schwarzem *Ġubār* auf horizontalen Zeilen fortgesetzt. Danach setzt der Schreiber den Text in 8 Kreisen im Rechteck darunter fort. ABB. 13 zeigt einen Ausschnitt aus dem Rechteck mit den 8 Kreisen. Im obersten Kreis lässt sich Q 12:21 erkennen. Der Text steigt im Ring zuerst nach links ab. Zuunterst im Ring angelangt springt der Schreiber nach oben und setzt die Abschrift im Ring rechts absteigend fort.

STAATSBIBLIOTHEK ZU BERLIN–PREUSSISCHER KULTURBESITZ–ORIENTABTEILUNG, MS. OR. OCT. 218



ABB. 14
Staatsbibliothek zu Berlin, Ms. or. oct. 218 (vgl. bei Anm. 49–65): Anfang des Abschnitts mit den mandelförmigen Figuren, in denen der Text besonders komplex angeordnet ist. Die Beschreibung hält das Vorgehen des Kopisten in diesem Abschnitt im einzelnen fest. Davor Schluss des Abschnitts mit der Abschrift von Q 12 (siehe ABB. 12–13).
STAATSBIBLIOTHEK ZU BERLIN–PREUSSISCHER KULTURBESITZ–ORIENTABTEILUNG, MS. OR. OCT. 218



ABB. 15
Staatsbibliothek zu Berlin, Ms. or. oct. 218 (vgl. bei Anm. 67–69): Die Abbildung zeigt das fünfteilige Schriftband, das unter Umfahrung von Medaillons von der linken auf die rechte Seite der Rolle bzw. *vice versa* wechselt. Im Mittelstreifen des oberen Rechtecks (unten abgerundet) lässt sich die Überschrift von Q 18 (*Sūrat al-Kahf*) erkennen. Im Rechteck darunter ordnete der Schreiber den Text in einem Gitter an.
STAATSBIBLIOTHEK ZU BERLIN–PREUSSISCHER KULTURBESITZ–ORIENTABTEILUNG, MS. OR. OCT. 218



ABB. 16–17 Staatsbibliothek zu Berlin, Ms. or. oct. 218 (vgl. bei Anm. 70–74): Das fünfteilige Schriftband umfährt den Schluss der Rolle nicht. Im breiten mittleren Schriftband steht zuunterst Q 6:156 (ABB. 16; vgl. bei Anm. 23).

STAATSBIBLIOTHEK ZU BERLIN–PREUSSISCHER KULTURBESITZ–ORIENTABTEILUNG, MS. OR. OCT. 218

4.4 Kopenhagen, The Royal Library, Cod. Arab. 53

Masse: 12.5 × 813 cm;[1] datiert: 11. Ramaḍān 803/25. April 1401; Schreiber: ʿAlī b. Aḥmad b. Muḥammad al-Maḥallī. Das Belegstück ist am Anfang unvollständig erhalten, wie sich anhand kodikologischer[2] und inhaltlicher[3] Kriterien feststellen lässt. Sehr gut geglättetes Papier. Rolle zusammengesetzt aus insgesamt 22 Papierstreifen von je ca. 37 cm Länge.[4] Das vorliegende Exemplar enthält Angaben, die zumindest indirekt auf die Gegend hinweisen, wo es hergestellt worden ist.[5] Zusammen mit den Angaben zum Kopisten und zum Zeitpunkt seiner Herstellung erlaubt dies eine recht präzise Einordnung dieses und vergleichbarer Belegstücke.

Zu diesem Exemplar sind zwei Parallelstücke aus der Dār al-Āṯār al-Islāmiyya (Kuwait) bekannt, die von Y. Alsaleh vorgestellt worden sind.[6] Ausserdem ist auf ein fragmentarisch erhaltenes viertes Exemplar hinzuweisen, das 1988 in einer Ausstellung in Genf gezeigt wurde.[7] Die weiteren Ausführungen befassen sich in erster Linie mit Cod. Arab. 53 aus Kopenhagen, das am Original untersucht werden konnte. Es unterscheidet sich von den meisten in diesem 4. Kapitel untersuchten Belegstücken, da es keine Stellen in *Ġubār*-Schrift enthält. Die Textstellen lassen sich somit leichter lesen.

Das Exemplar umfasst grundsätzlich zwei Teile, die als **Abschnitt I bzw. II** bezeichnet werden. Beide Abschnitte lassen sich weiter unterteilen. **Abschnitt III** enthält gemäss dieser Zusammenstellung sozusagen als Zusatz den Kolophon.

Abschnitt I (formal; ABB. 18): Die Länge des ersten Abschnitts misst ca. 156 cm. Darauf lässt sich eine Abfolge von runden Medaillons und Rechtecken erkennen. Letztere sind am Anfang und Ende abgerundet.[8] Sämtliche Figuren im ersten Abschnitt werden von einem dreiteiligen Schriftband eingefasst. Die sieben Figuren in diesem Abschnitt werden aussen zusätzlich von einem Band ohne Einträge umrahmt. Sie sind nicht miteinander verbunden. Das Schriftband umfährt jede Figur einzeln. Die Zwickel zwischen den abgerundeten Figuren und dem Rollenrand wurden golden ausgefüllt und werden von einer feinen blauen Linie eingefasst. Rechts und links befindet sich ein braun umrandetes Dreieck mit einer blütenförmigen Verzierung.

Abschnitt I (Mittelstreifen, inhaltlich; ABB. 18):[9] Am Anfang der Rolle lässt sich drei Mal die Abfolge Medaillon–abgerundetes Rechteck feststellen. Diese Abfolge wird von einem weiteren Medaillon abgeschlossen. Das dritte abgerundete Rechteck ist am längsten und enthält eine Aufzählung der *Schönen Namen Gottes*, wie noch aufzuzeigen ist.[10] Die restlichen Figuren am Rollenanfang enthalten im Mittelstreifen aber Text, der eine Einheit bildet. Es handelt sich um Auszüge

1 Dieses Exemplar wird beschrieben in Perho, *Catalogue* I, 159–161 (mit Abbildung). Die Bibliothek hat zu diesem Belegstück scans hergestellt, auf die bei der Beschreibung verwiesen wird.

2 Am Anfang des Dokuments lässt sich erkennen, dass es nachträglich zwei Mal auf anderes Papier aufgezogen worden ist.

3 Im ersten Medaillon lässt sich auf dem äussersten roten Schriftband Q 6:27–31 erkennen; das innere rote Schriftband führt Q 6:31–32 (Teile) auf. Das grosse schwarze Schriftband enthält Stellen aus Q 36:12–13. Daraus lässt sich schliessen, dass am Anfang jetzt verlorene Stellen vorhanden gewesen sein mussten.

4 Der erste Streifen misst 36.2 cm; danach folgen Abschnitte, die stets ca. 37 cm messen.

5 Vgl. dazu unten bei Anm. 74–81 und 216.

6 Kuwait, Dār al-Āṯār al-Islāmiyya, LNS 12 MS und LNS 25 MS. Vgl. dazu Alsaleh, *Licit Magic* 240–259 (LNS 12 MS, mit Abb. 19–33) und 260–287 (LNS 25 MS, mit Abb. 34–51); siehe auch 122–178.

7 Vgl. dazu den Ausstellungskatalog *Calligraphie islamique: Textes sacrés et profanes* 98 f. (Nr. 22).

8 Die Form dieser abgerundeten Rechtecke erinnert an die im islamischen Kulturraum verbreiteten Federkästen; Alsaleh, *op. cit.* 351, spricht von einem *pencase motif* bzw. einem *oblong medallion*.

9 Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf Abb. 1–9 der Rolle (Royal Library).

10 Vgl. sogleich anschliessend bei Anm. 14.

aus Q 3:18–19[11] und Q 3:26; sie wurden im Mittelstreifen (Breite ca. 4.8 cm) in der Rollenrichtung in grosser Zierschrift notiert (ABB. 19). Es ist davon auszugehen, dass der Beginn von Vers 3.18 auf dem verlorenen Anfang der Rolle gestanden hatte. Dieser erste Auszug aus dem Koran weist auf Allahs Stellung als der eine und einzige Gott hin. Die Passage betont in der Fortsetzung ausserdem, dass der Islam die wahre Religion Gottes sei.

Der Auszug aus Q 3:26 schliesst sich direkt an das vorangehende Zitat an. Er ist über den Rest des ersten abgerundeten Rechtecks, das nächste runde Medaillon, das Rechteck mit dem blauen Hintergrund und das anschliessende Medaillon verteilt. Das Zitat überspringt dann das Rechteck mit den *Schönen Namen Gottes* und endet im Medaillon unmittelbar danach.[12] Dieser Auszug preist Gott, der über alles herrscht. Er verleihe Herrschaft, wem er wolle, und entziehe sie, wem er wolle. Allah sei ausserdem jener, der stärke, wen er wolle. Die Fortsetzung des Verses mit der Feststellung, dass Gott erniedrige, wen er wolle, fehlt aber in diesem Auszug.

Bei der Gestaltung dieser Zierfelder wurde ein grosser Aufwand betrieben. Sämtliche Medaillons und abgerundeten Rechtecke (Durchmesser bzw. Breite ca. 4.8 cm) weisen im Innern einen goldenen Ring auf (Breite ca. 6 mm). Aussen werden diese Figuren von einem dreiteiligen Schriftband eingefasst, auf dessen Aufbau und Inhalt noch einzugehen sein wird.

Die drei ersten Zierfelder sind verderbt. Der Text wurde auf einem goldenen, mit einem Rankenmotiv versehenen Hintergrund notiert. Die Buchstaben werden von feinen schwarzen Linien eingefasst. Sie dürften ursprünglich braun ausgefüllt gewesen sein; die Farbpigmente in den Buchstaben gingen allerdings oft verloren; viele Buchstaben sind jetzt einfach weiss. Das zweite, an beiden Enden abgerundete Rechteck dürfte allerdings weitgehend in seinem ursprünglichen Zustand erhalten geblieben sein. Es weist einen dunkelblauen Hintergrund auf, der mit goldenen Ranken verziert ist. Die Buchstaben selbst sind schwarz eingefasst und braun (bzw. bräunlich) ausgefüllt;[13] sie werden aussen golden umrandet.

Das dritte abgerundete Rechteck ist abweichend gestaltet und enthält keinen Text aus Q 3:18 oder 3:26. Dieser Abschnitt enthält vielmehr eine Aufzählung der *Schönen Namen Gottes*, wie aus der Über- bzw. Unterschrift dazu hervorgeht.[14] Die einzelnen Beinamen Gottes sind in ein Gitter von 4×25 Zellen eingefügt, die durch zwei feine rote Linien voneinander getrennt werden. An den Kreuzpunkten dieser Gitterlinien wurden abwechselnd zwei (auf den beiden äusseren Vertikalen) bzw. eine (auf der Vertikalen in der Mitte) goldene blütenförmige Verzierung angebracht. Die Beinamen Gottes wurden in schwarzem *Nasḫ* in den einzelnen Kästchen kopiert. Die Schrift verläuft abwechselnd von rechts oben nach links unten bzw. von rechts unten nach links oben. Da das erste Kästchen die Aufzählung der Namen Gottes mit der Wendung *Huwa Allāh* einleitet, enthält dieses Gitter danach 99 Namen.

Das dreiteilige Schriftband: Das Schriftband um die Rolle herum und der Mittelstreifen der

11 Q 3:18–19 lautet:

[(١٨) شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلاَئِكَةُ وَأُوْلُواْ الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لاَ إِلَهَ إِلاَّ] هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (١٩) إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الإِسْلاَمُ [وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ إِلاَّ مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَن يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ].

Der Text in eckigen Klammern fehlt auf der Rolle.

12 Q 3:26 lautet:

(٢٦) قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَن تَشَاء وَتَنزِعُ الْمُلْكَ مِمَّن تَشَاء وَتُعِزُّ مَن تَشَاء [وَتُذِلُّ مَن تَشَاء بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ].

13 Am Anfang dieses Zierfelds gingen die braunen Pigmente zumeist verloren.

14 Vgl. die Abb. 6–8 der Rolle, die von der Royal Library angefertigt worden sind. Die Überschrift lautet *Wa-li-*[*A*]*llāh al-asmā*; in der Unterschrift folgt als Fortsetzung dazu: *al-ḥusnā* und wahrscheinlich die Eulogie *ʿazza Allāh*.

vom Schriftband eingefassten Figuren enthalten Text. Die Textelemente im Schriftband um die Rollen herum und jene im Mittelstreifen gehören zusammen. Das Schriftband in der Mitte ist am breitesten (ca. 1.8 cm). Es enthält Text in grosser, schwarzer Schrift (zu *Ṯuluṯ* tendierendes *Nasḫ*). Der Text ist punktiert und zumeist vokalisiert. Dieses breite Band mit schwarzem Text wird innen und aussen von je einem schmalen Band[15] mit Text in roter Schrift (*Nasḫ*, punktiert und vokalisiert) eingefasst. Aussen fasst eine blaue Linie diese Figuren ein.

Inhaltlich gehören der schwarze Text im breiten Mittelband und der rote Text in den beiden Seitenbändern zusammen. In der obersten Figur steht im breiten Schriftband Q 36:12–13 (*Sūrat Yā-sīn*) im Gegenuhrzeigersinn.[16] Die Verse werden von vierteiligen, golden ausgefüllten Verstrennern getrennt. Nachdem der Kopist den ersten Kreis umfahren hat, befindet er sich wieder an dessen obersten Stelle. Er springt jetzt in die Figur darunter (abgerundetes Rechteck) und setzt die Abschrift von Q 36 im schwarzen Mittelband fort. In dieser zweiten Figur steht Q 36:14–17 (im Gegenuhrzeigersinn). Der Schreiber fährt mit der Abschrift von Q 36 auf diese Weise fort. Im schwarzen Schriftband um das Rechteck mit den *Schönen Namen Gottes* herum steht Q 36:24 (*mubīn*) bis 36:31 (im Gegenuhrzeigersinn). Am Anfang von Abschnitt 11 (langes Rechteck, das bis ans Ende der Rolle reicht) steht Q 36:33b.[17] Der Schreiber setzt jetzt die Abschrift von Q 36 im linken, vorwärtslaufenden Schriftband fort. Im Bogen ganz am Ende des Dokuments, wo das vorwärtslaufende unter Wechseln der Rollenseite ins rückwärtslaufende Schriftband übergeht, steht Q 36:77–78.[18] Die Abschrift von Q 36 endet auf dem rechten, rückwärtslaufenden Schriftband auf der Höhe des Abschnitts mit der Überschrift *Liṭaʿn ar-rumḥ* im Mittelstreifen.[19] Unmittelbar nach dem Ende von Q 36 beginnt Q 67 (*Sūrat al-Mulk*) mit der *Basmala*. Der Kopist beendet die Abschrift von Q 67 wenig unterhalb des Anfangs dieses langen Rechtecks (Abschnitt 11).[20] Er befindet sich schliesslich wenige Zentimeter unterhalb des Anfangs des langen Rechtecks und füllt die letzten Zentimeter mit einer kurzen Lobpreisung Allahs.[21]

Aus diesen Beobachtungen ergibt sich, dass im breiten schwarzen Schriftband Q 36:12b–83 und Q 67:1–30 kopiert worden sind. Während Q 67 damit auf dem Schriftband vollständig enthalten ist, fehlt von Q 36 der Anfang (Verse 1–12a). Neben dem fragmentarisch erhaltenen Zitat von Q 3:18 im Mittelstreifen zeigt auch der fehlende Beginn von Q 36, dass der ursprüngliche Anfang der Rolle fehlt.[22]

15 Breite ca. 6–7 mm. Zwei haarfeine rote Linien umfahren diese beiden schmalen Schriftbänder innen und aussen. Beim innern Schriftband allerdings sind die beiden innern Trennlinien schwarz.

16 Q 36:12–13 lautet (Text auf einem goldenen, mit einem Rankenmotiv versehenen Hintergrund):

(١٢) [إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَى وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا] وَآثَارَهُمْ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ (١٣) وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلاً أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ.

17 Q 36:33 lautet:

(٣٣) [آيَةٌ لَّهُمُ الأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا] وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ.

Der Text in eckigen Klammern ist bereits im kreisrunden Medaillon davor enthalten; vgl. Abb. 9–10 (Royal Library).

18 Q 36:77–78 lautet (vgl. Abb. 40, Royal Library):

(٧٧) أَوَلَمْ يَرَ الإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ.
(٧٨) وَضَرَبَ لَنَا مَثَلا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ.

19 Vgl. Abb. 36 (Royal Library).

20 Q 67:30 (letzter Vers der Sure) lautet:

قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَن يَأْتِيكُم بِمَاءٍ مَّعِينٍ.

21 Vgl. Abb. 10 (Royal Library). Die Ergänzung zum Ausfüllen des Freiraums lautet:

اللهُ ربُّ العَلَمين (كذا) \ الحمد لله رَبِّ العَالَمين.

22 Die Länge des fehlenden Abschnitts lässt sich nicht bestimmen, da nicht klar ist, ob Q 36 direkt am Anfang der Rolle begann.

Auch der rote Text in den beiden schmalen Schriftbändern, die das Mittelband mit schwarzem Text flankieren, beginnt nicht am Anfang einer Sure.[23] Hier lässt sich im äussern Schriftband oben in der Mitte Q 6:27 erkennen. Der Schreiber umfährt dann das oberste Medaillon im Gegenuhrzeigersinn, bis er erneut den Ausgangspunkt erreicht (Stelle aus Q 6:30). Er springt jetzt in das innere Schriftband mit rotem Text und umfährt auch hier das Medaillon im Gegenuhrzeigersinn. Er springt danach in die nächste Figur darunter, das erste an beiden Enden abgerundete Rechteck, und setzt dort die Abschrift von Q 6:32 im Aussenband fort. Zurück am Anfang erreicht der Schreiber Q 6:37 und springt ins innere rote Schriftband,[24] wo er die Abschrift von Q 6 fortsetzt. In diesem innern roten Schriftband stehen Q 6:37b–41. Der Schreiber setzt Q 6 in derselben Art fort. Im Abschnitt mit den *Schönen Namen Gottes* steht im roten Aussenband Q 6:61 (Schluss)[25]–Q 6:70. Im roten Innenband folgt mit Q 6:71–78 (Anfang) die unmittelbare Fortsetzung.

Der Schreiber fährt mit der Abschrift im langen Rechteck in Abschnitt II auf dem roten Aussenband auf dieselbe Art fort. Zuunterst, wo das vorwärtslaufende Schriftband in einem Bogen von der linken auf die rechte Seite der Rolle wechselt und danach rückwärts läuft, lässt sich nach einem kleinen Abstand Q 6:135 erkennen.[26] Die Abschrift von Q 6 endet mit deren letztem Vers auf der Höhe der Vierpässe im langen Rechteck (Abschnitt II).[27]

Danach beginnt nach einem kleinen Zwischenraum Q 48 (*Sūrat al-Fatḥ*, „Der Sieg“) ohne *Basmala*.[28] Der Schreiber setzt die Abschrift in der bekannten Manier fort. Der Text erreicht am Anfang (oberes Ende) des langen Rechtecks in Abschnitt II Q 48.11 und springt in diesem Vers ins rote Innenband.[29] Der Text von Q 48 steigt danach auf dem linken roten Innenband wieder nach unten. Die Abschrift dieser Sure endet mit dem Schlussvers (Q 48:29) auf der Höhe eines Titelbalkens im Mittelstreifen, der mit der Inschrift *Li-l-ḫawf wa-l-fazaʿ* („Gegen Furcht und Schrecken“[30]) versehen ist.[31] Kurz vor dem Schluss dieser Sure ist dem Kopisten beim Abschreiben von Q 48:29 ein Fehler unterlaufen. Mitten im Vers 48:29 beginnt ein Auszug aus Q 57:20, den der Kopist allerdings sogleich wieder durchgestrichen hat.[32] Diese Fehlstelle dürfte darauf hindeuten, dass der Schreiber den Text auswendig kopierte.

23 Vgl. Abb. 1 (Royal Library).

24 Q 6:37 lautet:

وَقَالُواْ لَوْلاَ نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِّن رَّبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ [Sprung ins Innenband] عَلَى أَن يُنَزِّلَ آيَةً وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ.

25 Der Übergang Q 6:61–62 lautet (vgl. Abb. 6 der Rolle, Royal Library):

[(٦١) وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُم حَفَظَةً حَتَّىَ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ] لاَ يُفَرِّطُونَ (٦٢) ثُمَّ رُدُّواْ إِلَى اللَّهِ مَوْلاهُمُ الْحَقِّ أَلاَ لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ.

26 Q 6:135 lautet (vgl. Abb. 40, Royal Library):

قُلْ يَا قَوْمِ اعْمَلُواْ عَلَى مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَن تَكُونُ لَهُ عَاقِبَةُ الدَّارِ إِنَّهُ لاَ يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ.

27 Vgl. Abb. 15 der Rolle (Royal Library).

28 Q 48:1 lautet:

إِنَّ فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا.

29 Vgl. Abb. 10 der Rolle (Royal Library). Q 48:11 lautet:

سَيَقُولُ لَكَ الْمُخَلَّفُونَ مِنَ الأَعْرَابِ شَغَلَتْنَا أَمْوَالُنَا وَأَهْلُونَا فَاسْتَغْفِرْ لَنَا [Sprung ins rote Innenband] يَقُولُونَ بِأَلْسِنَتِهِم مَّا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ قُلْ فَمَن يَمْلِكُ لَكُم مِّنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ بِكُمْ ضَرًّا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ نَفْعًا بَلْ كَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا.

30 Vgl. zu diesem Abschnitt unten II.C.2 (bei Anm. 99).

31 Vgl. Abb. 27 der Rolle (Royal Library).

32 Vgl. Abb. 26 der Rolle (Royal Library). Q 57:20 lautet:

[(٢٠) اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الأَمْوَالِ وَالأَوْلادِ] ~~كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ مَتَاعُ الْغُرُورِ~~].

Der Text in eckigen Klammern fehlt auf der vorliegenden Rolle.

Nach dem Abschluss von Q 48 beginnt auf der Höhe des Balkens mit der Überschrift *Li-l-ḫawf wa-l-fazaʿ* nach einem kurzen Zwischenraum Q 76 (*Sūrat al-Insān*) mit der *Basmala*.[33] Der Text folgt weiterhin der vom Layout vorgegebenen Richtung und verläuft im roten Innenband. Die Abschrift endet mit dem letzten Vers der Sure (Q 76:31) auf der Höhe des Abschnitts mit der Darstellung von Moses' Stab im Mittelstreifen.[34] Unmittelbar anschliessend beginnt die kurze Q 99 (*Sūrat az-Zalzala*) mit der *Basmala*.[35] Wenig danach beginnt auf der Höhe des Abschnitts mit der Abbildung einer Hand[36] Q 102 (*Sūrat at-Takāṯur*).[37] Es schliesst sich darauf im roten Innenband des Bogens Q 109 (*Sūrat al-Kāfirūn*) an.[38] Darauf beginnt im innern roten, rückwärtslaufenden Schriftband die Abschrift von Q 112 (*Sūrat al-Iḫlāṣ*).[39] Q 112 wird besonders geschätzt, da sie die für den Islam bedeutende Ewigkeit, Einheit und Einzigartigkeit Allahs hervorhebt. Q 112 wird auf diesem roten innern Schriftband insgesamt 53 Mal wiederholt. Diese Wiederholungen hören erst auf, kurz bevor das rote Innenband das obere Ende von Abschnitt II erreicht.[40] Auf dem hier noch verbleibenden Platz stehen mit Q 113 und Q 114 die beiden letzten Suren des Korans; sie sind auch unter dem Begriff *al-Muʿawwiḏatān* (die beiden Zufluchtgebenden) bekannt.[41]

Damit ist der Inhalt sämtlicher Stellen auf dem dreiteiligen Schriftband bestimmt worden, das sowohl Abschnitt I als auch Abschnitt II einfasst. Es enthält ausschliesslich Stellen aus der islamischen Offenbarung.

Abschnitt II (Mittelstreifen, formal und inhaltlich): Die weiteren Ausführungen stellen Aufbau und Inhalt des Mittelstreifens im zweiten Teil der Rolle vor. Er besteht aus einem sehr langen Rechteck, das an beiden Enden abgerundet ist. Daran schliesst sich, sozusagen als Abschnitt III, der Kolophon am Schluss der Rolle an. Die Länge des soeben erwähnten Rechtecks beträgt ca. 653 cm. Abschnitt II lässt sich seinerseits in mehrere Unterabschnitte aufteilen:

II.A Vierpassgebet (formal; ABB. 20):[42] Die Länge dieses Abschnitts misst etwa 195 cm.[43] Die Breite beträgt ca. 3.5 cm. Der Abschnitt beginnt mit einem Medaillon, danach folgen 38 Vierpässe unmittelbar aufeinander. Nach jeweils vier Vierpässen sind die zwischen den beiden Schriftbändern zur Linken und Rechten und den Lappen der Vierpässe entstehenden Zwickel golden umrandet und blau ausgefüllt. Auf diesem Hintergrund lässt sich eine goldene, blattförmige Verzierung mit einer Blüte erkennen. Diese Verzierungen mit blauem Hintergrund sind gut erhalten. Auch die Zwickel bei den andern Vierpässen enthielten eine blattförmige Verzierung mit Blüte auf einem wohl ursprünglich bräunlichen Hintergrund. Bei all diesen Zwickeln sind die Konturen der Verzierungen verwischt und teilweise kaum noch erkenntlich. Die Vierpässe selbst werden von zwei feinen schwarzen Linien umrahmt. In ihrem Zen-

33 Q 76:1 lautet:

هَلْ أَتَى عَلَى الإِنسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا.

34 Vgl. Abb. 36–37 der Rolle (Royal Library) mit dem Titelfeld *ʿAṣāt Mūsā*.

35 Q 99:1 lautet:

إِذَا زُلْزِلَتِ الأَرْضُ زِلْزَالَهَا.

36 Vgl. dazu unten II.D.6 (vor Anm. 203).

37 Q 100 und Q 101 fehlen demnach.

38 Vgl. Abb. 40 der Rolle (Royal Library). Diese kurzen Suren wurden jeweils vollständig notiert. Q 109 lautet:

(١) قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ (٢) لا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ (٣) وَلا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ (٤) وَلا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ (٥) وَلا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ (٦) لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ.

39 Q 112 lautet (vollständig):

بسم الله الرحمن الرحيم (١) قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (٢) اللَّهُ الصَّمَدُ (٣) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (٤) وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ.

40 Vgl. Abb. 12–10 der Rolle (Royal Library).

41 Siehe al-Muʿawwiḏatān, in *EI*[2]; Canaan, Decipherment 131.

42 Vgl. Abb. 9–19 der Rolle (Royal Library).

43 Diese Längenangabe wurde nicht am Original ermittelt, sondern anhand der Digitalisate berechnet. Sie dürfte aber auf einige Zentimeter mehr oder weniger korrekt sein.

trum befindet sich eine golden ausgefüllte fünf- oder sechsblättrige Blüte. Die Vierpässe enthalten Text in schwarzem *Nasḫ*, der zumeist auf acht Zeilen angeordnet wurde. Der Text ist punktiert und oft vokalisiert. Die Höhe des *Alif* erreicht ca. 3 mm; der Abstand zwischen den Zeilen wird gut eingehalten.[44]

Beim ersten Zierelement in diesem Abschnitt handelt es sich nicht um einen Vierpass, sondern um ein Medaillon, das horizontal in zwei Halbkreise aufgeteilt wird. In der oberen Hälfte befindet sich ein Titelfeld; es ist golden eingefasst und hat einen blauen Hintergrund. Darin steht ein Titel in brauner Schrift, die golden hinterlegt ist. In der unteren Hälfte des Medaillons beginnt Text in schwarzem *Nasḫ*.

11.A Vierpassgebet (inhaltlich; ABB. 20):[45] Der im ersten Medaillon und den anschliessenden 38 Vierpässen kopierte Text wird im Titelfeld als *Duʿā[ʾ] as-Sayfī* (*sic*) bezeichnet. Er lässt sich in unterschiedlichen Quellen nachweisen. Das Gebet ist ebenso unter dem Titel *Duʿāʾ al-Yamānī* bekannt. Ibn Ṭāwūs (gest. 1266)[46] führt es in seiner Gebetssammlung *Muhaǧ ad-daʿwāt wa-manhaǧ al-ʿibādāt* auf.[47] Es lässt sich mit kleineren oder grösseren Abweichungen auch im Internet belegen.[48]

Die identifizierten Internetquellen stammen zumeist aus einem schiitischen Umfeld. Es ist auch bekannt, dass Ibn Ṭāwūs eindeutig der Schia zuzuordnen ist. Dies bedeutet allerdings nicht notwendigerweise, dass die hier diskutierte Rolle aus einem schiitischen Umfeld im engeren Sinn stammt. Im Vordergrund steht vielmehr eine Zuordnung zu mystischen Kontexten im allgemeinen. Gerade die Internetseite www.knozalasrar.com (für *kunūz al-asrār*) führt Gebete auf, die unter mystisch orientierten Gruppierungen beliebt waren.[49] Diese Quelle hält fest, dass die *ad-Duʿāʾ as-Sayfī* eines der bedeutendsten Gebete der Qādiriyya sei. Diese Bruderschaft geht auf ʿAbd al-Qādir al-Ǧīlānī (470–561/1077–1166)

44 Als *Ġubār* wird eine Schrift bezeichnet, deren Höhe zwischen 1–3 mm beträgt. Vorliegend handelt es sich also um einen Grenzfall.

45 Vgl. die Abb. 9–19 der Rolle (Royal Library).

46 Vgl. zu ihm und seinem Werk Kapitel 4.1, Anm. 77.

47 Siehe dazu die anschliessend angeführten Quellen (Der Text des Gebets folgt am Schluss dieses Abschnitts nach Anm. 218). Der folgenden Zusammenstellung ist die Bemerkung vorauszuschicken, dass der Wortlaut des Gebetstexts auf der Rolle und jener in den identifizierten Quellen nicht völlig identisch ist. Auch weichen die angeführten Quellen untereinander ab. Dies allerdings ist ein Problem der Textedition. Trotz dieser Abweichungen steht fest, dass es sich beim vorliegenden Gebet um die *Duʿāʾ al-Yamānī* bzw. *ad-Duʿāʾ as-sayfī* [*al-kabīr*] handelt. Siehe dazu:

Ibn Ṭāwūs, *Muhaǧ ad-daʿwāt wa-manhaǧ al-ʿibādāt* 137–143; Überschrift: *Wa-min ḏālika Duʿāʾ li-Mawlānā Amīr al-muʾminīn ʿAlī* (*ʿalay-hi s-salām*) *al-maʿrūf bi-duʿāʾ al-yamānī*. Bayrūt, Muʾassasat al-Aʿlamī li-l-Maṭbūʿāt, 1414/1994. Diese Textausgabe enthält auch zahlreiche Berichte über die Umstände, unter denen ein bestimmtes Gebet offenbart bzw. bekannt geworden ist. Diese Hintergrundberichte wurden in der folgenden Ausgabe aus Qum häufig weggelassen: Ibn Ṭāwūs, *Muhaǧ ad-Daʿwāt wa-manhaǧ al-ʿibādāt* 114–119; Überschrift: *Duʿāʾ al-Yamānī bi-riwāya uḫrā*. Qum, Dār aḍ-Ḍaḫāʾir, 1411 h. q. (das Exemplar stimmt mit der Lithographie überein, die 1323 h. q. unter Nāṣir ad-Dīn Šāh angefertigt wurde). Dieses Exemplar ist im Internet zugänglich unter http://lib.eshia.ir/71561/1/1 (a. 71561: Signatur des Buchs, b. 1: Band 1; c. 1: Seite 1, in lib.eshia.ir; Stand 1. November 2016).

48 Ausserdem lässt sich das Gebet in zahlreichen Quellen im Internet nachweisen, hier eine Zusammenstellung (Stand alle: 1. November 2016):

1. http://www.knozalasrar.com/threads/15-الحزب-السيفي-للإمام-علي-بن-أبي-طالب-كرم-الله-وجهه. Titel: *al-Ḥizb as-sayfī*. Der Zugriff ist auch ohne den Adressteil in arabischer Schrift möglich.

2. http://www.knozalasrar.com/threads/4429-دعاء-اليماني-للنجاة-و-الخلاص-من-الظلمة-و-الأعداء. Titel: *Duʿāʾ al-Yamānī*.

3. https://al-3abbas.com/vb/showthread.php?t=113250. Titel: *ad-Duʿāʾ as-Sayfī al-kabīr* (*al-Yamānī*); dieses Gebet soll rezitiert werden nach *ad-Duʿāʾ as-Sayfī aṣ-ṣaġīr* (*al-Qāmūs*).

4. http://www.ghadeer.org/Book/92/14396 (Nr. 15): Titel: *Duʿā-i Yamānī* (aus Ibn Ṭāwūs, *Niyāyiš-hā az suwaydā-i dil*, http://www.ghadeer.org/Book/92/1).

49 Siehe dazu Nr. 1 und 2 in der vorangehenden Zusammenstellung.. Die Website www.knozalasrar.com enthält sehr wertvolle Zusammenstellungen dieser Gebete. Sie war im Dezember 2017 und Januar 2018 nicht zugänglich.

zurück.[50] Diese Quelle nennt das Gebet einen *ḥizb* (*al-Ḥizb as-sayfī*); auch diese Bezeichnung deutet darauf hin, dass es in einem mystisch ausgerichteten Umfeld beliebt war.[51]

Die angeführten Quellen beschränken sich nicht darauf, den Wortlaut des Gebets wiederzugeben, sondern halten auch die Umstände von dessen Bekanntwerden bzw. Offenbarung fest. A. Aydınlı zeigte im Fall des Gebets *al-Ǧawšan al-kabīr* zwar auf, dass diese Erklärungen zumeist jeglicher historischer Plausibilität entbehren und unhaltbare Übertreibungen enthalten.[52] Diese Berichte werden hier nicht im Detail erörtert; sie vermitteln im allgemeinen aber einen wichtigen Einblick in das Umfeld, in dem derartige erbauliche Erzählungen im Umlauf waren. Die weiteren Ausführungen stützen sich auf die bei Ibn Ṭāwūs (*Muhaǧ*, Bayrūt 1414/1994) enthaltenen Angaben:[53]

Das Gebet wird in der Druckausgabe durch einen *isnād* eingeleitet, der dem Text historische Glaubwürdigkeit verleihen soll. Er wurde nicht auf seine Plausibilität überprüft. Ibn Ṭāwūs gibt darin an, dass ihm ein gewisser Abū ʿAbdallāh al-Ḥusayn b. Ibrāhīm b. ʿAlī *al-Fatā*, bekannt als Ibn al-Ḫayāṭṭ, das Gebet und die dazugehörende Überlieferungsberichte übermittelt habe. Dieser Ibn al-Ḫayāṭṭ („Sohn des Schneiders"), liess sich nicht identifizieren. Er muss aber zur Zeit Ibn Ṭāwūs' gelebt haben, gibt dieser doch an, den Bericht von ihm gehört zu haben (*aḫbara-nā*). Der *isnād* bezeichnet diesen Ibn al-Ḫayāṭṭ als *fatā*, also als Angehörigen der *Futuwwa*. Da Ibn Ṭāwūs beinahe sein ganzes Leben im Iraq verbrachte und zuletzt unter dem Īlḫāniden Hülegü in Bagdad aktiv war, liegen Abhängigkeiten von der dortigen *Futuwwa*-Bewegung nahe. Diese Bezüge würden auch durch die Angabe gestützt, dass der Vater dieses Garanten Schneider war (Ibn al-Ḫayāṭṭ). Angehörige von *Futuwwa*-Bünden waren verpflichtet einem Broterwerb nachzugehen.[54]

Das älteste Glied in diesem *isnād* ist ʿAlī b. Abī Ṭālib, der einerseits als *mawlāna*, anderseits als *amīr al-muʿminīn* bezeichnet wird.[55] Gemäss dem anschliessenden Bericht habe Ḥasan seinen Vater ʿAlī eines Tages wissen lassen, dass ein Fremder ihn zu sprechen wünsche. Ein angenehmer Moschusduft gehe von ihm aus, sein Aussehen erheische Respekt, er spreche gepflegt und trage das Gewand von Königen. Dieser Mann gibt gegenüber ʿAlī an, er komme aus dem fernsten Teil des Jemens und gehöre zu den vornehmen (*šarīf*, Pl. *āsrāf*) Arabern. Auch leitet er seine Abstammung – ohne präzisere Angaben dazu – von ʿAlī ab (*intasaba ilā*). Er habe eine gewaltiges Königreich zurückgelassen und lebe in Wohlstand. Allerdings werde er von einem Feind heimgesucht, dessen er sich kaum erwehren könne. Eines Nachts habe ihn eine Stimme aufgefordert, aufzustehen und sich zu ʿAlī zu begeben. Er solle ʿAlī darum bitten, ihn jenes Gebet zu lehren, das er von Muḥammad erfahren habe. Dieses Gebet enthalte den [grössten] Namen Gottes. Er solle dieses Gebet dann gegen seine Feinde im Jemen rezitieren. ʿAlī habe darauf eingewilligt, dem Bittsteller das fragliche Gedicht mitzuteilen. Er habe nach Tinte und Papier verlangt und es aufgeschrieben. Nach dieser Einleitung schliesst sich das Gebet an, das sich mit Abweichungen im Detail auf der Rolle aus Kopenhagen nachweisen lässt. Der Mann sei darauf in den Jemen zurückgekehrt und habe dort das Gedicht gegen seine Widersacher rezitiert. Er habe seine Feinde danach in der Tat besiegt. Es wird auch angegeben, dass die Berge in Bewegung versetzen oder über das Meer gehen könne, wer dieses Gebet mit aufrichtiger Gesinnung und demütigen Her-

50 Zu ʿAbd al-Qādir al-Ǧīlānī (al-Ǧīlī) siehe oben Kapitel 3.1.7 bei Anm. 166–167; vgl. Chabbi, ʿAbd al-Qādir al-Jīlānī, in *EI*[3].

51 Zu den *Ḥizb*-Gebeten siehe Kapitel 3.4, zwischen Anm. 467 und 468; siehe ausserdem Padwick, *Muslim devotions* 12 und 23–25; für einzelne *Ḥizb*-Gebete siehe ihr Index *s. v. ḥizb*, 307, auch 299 f.

52 Vgl. zum Gebet *al-Ǧawšan al-kabīr*, Kapitel 4.1, bei Anm. 35–40.

53 Vgl. dazu Anm. 47.

54 Vgl. zum Grundsatz des *kasb ḥalāl* oben Kapitel 3.2, bei Anm. 284–287.

55 Ibn Ṭāwūs, *op. cit.* 138.5.

zens rezitiere. Nach vierzig Tage sei ein Schreiben aus dem Jemen bei ʿAlī eingetroffen, in dem sich der Bittsteller für die Unterstützung bedankte. Er habe seinen Feind gänzlich vernichten können. Der Wortlaut des Gebets auf der Rolle wird ganz am Schluss dieses Abschnitts wiedergegeben.[56]

11.B *Haykal*-Gebet (formal):[57] Die Länge des nächsten Abschnitts misst etwa 137 cm.[58] Er ist in sieben Teile von ungefähr gleicher Länge gegliedert. Jedem Abschnitt ist ein Titelbalken mit einem goldenen Rahmen vorangestellt. Der Hintergrund von Titelbalken 1 und 5 ist blau. In diesen Balken wurde die Überschrift zu den einzelnen Abschnitten notiert. Die einzelnen Abschnitte heissen stets *al-Haykal* und werden danach durchnumeriert; also *al-Haykal al-awwal, aṯ-ṯānī, aṯ-ṯāliṯ, ar-rābiʿ, al-ḫāmis, as-sādis* und zuletzt *al-Haykal as-sābiʿ*. Die einzelnen Abschnitte enthalten im Mittelstreifen nach dem Titel jeweils Text in gut lesbarem schwarzem *Nasḫ*, das punktiert und zumeist vokalisiert ist. Jeder Abschnitt bildet ein Rechteck von ca. 20 cm Länge. Zur Verzierung wurden in diesem Rechteck in den beiden oberen und unteren Ecken je eine sechsblättrige goldene Blüte angebracht. Eine fünfte, identisch gestaltete Blüte lässt sich jeweils in der Mitte dieser Rechtecke erkennen.

11.B *Haykal*-Gebet (inhaltlich): Den weiteren Ausführungen ist die Bemerkung vorauszuschicken, dass nicht allein das vorliegende Belegstück aus der Royal Library ein siebenteiliges Gebet enthält, dessen einzelne Abschnitte als *haykal* bezeichnet werden. Siebenteilige *Haykal*-Gebete lassen sich auch auf folgenden weiteren Belegstücken feststellen: Basel M III 173,[59] Dublin, Isl 1624,[60] Sabancı Collection,[61] Christie's, Eretna,[62] und Dār al-Āṯār al-Islāmiyya (zwei Belegstücke).[63] Die siebenteiligen *Haykal*-Gebete auf den soeben angeführten Belegstücken stimmen miteinander nicht überein. Allerdings weisen sie abgesehen von ihrer siebenteiligen Struktur auch weitere Gemeinsamkeiten auf. Dazu zählt insbesondere, dass die Abschnitte 2–7 nach der *Basmala* mit der Formel *uʿīḏū nafsī bi-*[*A*]*llāh* oder ähnlich beginnen.[64] Aus dieser Einleitung geht hervor, dass es sich um ein Schutzgebet handelt.

Auch C. Padwick erwähnt den Begriff *haykal* in ihrer Untersuchung von Gebeten. Ihre Arbeit stützt sich auf Gebetshandbücher, die sie auf Märkten oder in Buchhandlungen zusammengetragen hat.[65] Sie ist v. a. in Gebetshandbüchern auf Persisch oder Urdu auf *Haykal*-Gebete gestossen und ordnet sie den Schutzgebeten zu. Der Betende flehe darin Allah um Schutz vor allem Dämonischen an. Auch das persische Wörterbuch von Dihḫudā führt unter dem Eintrag *haykal* die Bedeutung „Schutzgebet" an; es feie besonders vor dem Bösen Blick.[66]

Die auf den beigezogenen Belegstücken enthaltenen siebenteiligen *Haykal*-Gebete unterschei-

56 Vgl. für das Gebet selbst: Ibn Ṭāwūs, *op. cit.*, 139–143 (siehe Anm. 47, Ausgabe 1414/1994; auch Anm. 48). Der Text des Gebets folgt am Schluss dieses Abschnitts nach Anm. 218.

57 Vgl. Abb. 19–26.

58 Dieser Wert wurde anhand des zur Verfügung stehenden Abbildungsmaterials der Rolle rekonstruiert und soll nur zur allgemeinen Orientierung dienen.

59 Vgl. Kapitel 4.8.

60 Vgl. Kapitel 4.6.

61 Inventar Nr. SSM 102–0396: *Sakıp Sabancı Museum Collection of the arts of the book and calligraphy* 150–153 (Nr. 60).

62 Vgl. Auktion bei Christie's, London: lot 127, October 5 2010. Der Besitzer zog das Exemplar vor der Auktion zurück. Siehe hier Kapitel 4.10.

63 Vgl. die Quellenangaben in Anm. 6.

64 *Uʿīḏu nafsī*: „ich nehme Zuflucht bei". Auf dem Exemplar aus Kopenhagen steht jeweils: اعیذ نفسی وحامل کتابی هذا بالله الذي الی آخره.

65 Padwick, *Muslim devotions* 86.

66 Vgl. *Luġat-nāma-i Dihḫudā*, s. v. *haykal*: تعویذ. حرز. دعا که به بازو بندند چشم زخم را.

Bedeutung *haykal*, aus Dihḫudā, s. v. *haft haykal*: هفت هیکل: || تعویذها و بازوبندها را نیز گویند (برهان). || هفت دعاست که در هر روز هفته یک دعا از او خوانند که موجب امن و سلامت باشد (غیاث).

Man beachte den Hinweis, dass ein *Haykal*-Gebet gern am Oberarm festgebunden werde. Ähnlich auch *Farhang-i Fārsī-i ʿAmīd*: ۴. تعویذی [قدیمی]: که به بازو یا عضوی از بدن می بستند.

den sich untereinander. Dies lässt es als unwahrscheinlich erscheinen, das Gebet auf dem Belegstück aus Kopenhagen *tel quel* in Gebetshandbüchern nachweisen zu können. Al-Kafʿamī[67] allerdings führt in seiner Gebetssammlung *al-Miṣbāḥ* ein siebenteiliges *Haykal*-Gebet auf, das mehr als nur vereinzelte Übereinstimmungen mit der Version auf dem Exemplar aus Kopenhagen aufweist. Die Parallelen fallen gerade im ersten *Haykal* (*al-Haykal al-awwal*) auf; mehrere Passagen haben denselben Wortlaut.[68]

Der erste *Haykal* (الهيكل الاول) lautet auf dem Exemplar aus Kopenhagen (ABB. 21):[69]

بسم الله الرحمن الرحيم \ الحمد لله الذى لا ينسى \ من ذكره ولا يخيب من دعاه والحمد لله الذى \ من توكل عليه كفاه ومن ساله اعطاه \ ٥ ومن لم يسئله لم ينساه الحمد لله \ الذى قدر الارزاق والاقوات \ والموت والحياه والحمد لله الذى يجزى \ بالاحسان احسانا وبالسيات عفوا \ وغفرانا والحمد لله الذى اعطانا من \ ١٠ فضله واولانا من نعمه وارضانا \ والحمد لله الذى *[70] لم يتخذ ولداً \ ولم يكن له شريك فى الملك ولم يكن له \ ولي من الذل وكبره تكبيراً الله \ اكبر كبيراً واحمد كثيراً وسبحان الله \ ١٥ بكرة واصيلا سبحان الله والحمد لله \ ولا اله الا الله والله اكبر ولا حول ولا \ قوة الا بالله العلى العظيم استغفر الله \ الذى لا اله الا هو الحى القيوم واتوب \ اليه واسئله التوبه والمغفره والعفو \ ٢٠ والعافيه والمعافاة لدايمه فى \ الدين والدنيا والآخرة \ وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم.

Die weiteren *Haykal*-Abschnitte auf der Rolle aus Kopenhagen werden hier nicht im Detail erörtert. Es wird bei dieser Gelegenheit aber festgehalten, dass der 2. *Haykal* den Thronvers (Q 2:255) aufgreift.[71] Auch in den andern Abschnitten des *Haykal*-Gebets lassen sich wiederholt wörtliche Übereinstimmungen mit der gedruckten Version bei Kafʿamī feststellen; allerdings sind auch vielfach Abweichungen zu erkennen. So spielt der 6. *Haykal* auf der Rolle auf Gottes Aufforderung an die Erde und die Himmel an, sich bei ihm freiwillig oder unter Zwang einzustellen (vgl. Q 41:11). In der gedruckten Fassung findet sich diese Anspielung bereits im 4. *Haykal*.[72] Die gedruckte Fassung zählt die Muḥammad vorangegangen Propheten sodann im 6. *Haykal* auf. Auf der Rolle folgt diese Zusammenstellung erst im 7. *Haykal*. Die Rolle schliesst im 7. *Haykal* mit denselben Lobpreisungen Gottes, die sich auch in der Druckausgabe an die Erwähnung der Propheten anschliessen.[73]

Von besonderer Bedeutung für die geographische Einordnung der vorliegenden Rolle ist der 6. *Haykal*, der hier deshalb ausführlicher vorgestellt wird (ABB. 22–23):[74]

الهيكل السادس \ بسم الله الرحمن الرحيم \ اعيذ نفسى وحامل هذا \ الكتّاب بالله الذى قال للسموات \ والارض ايتينا طوعاً او كرهاً[75] \ ٥ قالتا آتينا طايعين فقضاهن \ سبع سموات فى يومين واوحى فى \ كل سماء امرها وزينا

67 Zu al-Kafʿamī (gest. 905 h.q.) vgl. Kapitel 4.2, Anm. 39. Al-Kafʿamī lebte zwar erst im 15. Jh.; es ist aber klar, dass er als Kompilator tätig war und in seinen Gebetssammlungen Material aus älteren Quellen zusammentrug.

68 Vgl. dazu al-Kafʿamī, *al-Miṣbāh*, Qum, Dār ar-Riḍā (Zāhidī), 1405 h.q.; http://lib.eshia.ir/71570/1/1; darin S. 224–227: http://lib.eshia.ir/71570/1/224. Siehe auch al-Kafʿamī, *al-Miṣbāh* 260–263; Bayrūt, Mu'assasat an-Nuʿmān, 1412/1992.

69 Vgl. Abb. 20 der Rolle (Royal Library). Querstriche (\) kennzeichnen die Zeilenumbrüche.

70 Blüte zur Verzierung im Text.

71 In der Fassung auf lib.eshia.ir (vgl. Anm. 68) folgt der Thronvers im 3. *Haykal* (S. 225).

72 Vgl. den 4. *Haykal* in der Fassung auf lib.eshia.ir (Anm. 68): S. 226.

73 Vgl. den 6. und 7. *Haykal* in der Fassung auf lib.eshia.ir (Anm. 68): S. 227. Der 7. *Haykal* schliesst in der Druckfassung mit dem Lichtvers (Q 24:35); dieser fehlt auf der Rolle.

74 Vgl. Abb. 24–25, der von der Royal Library angefertigten Abbildungen.

75 Vgl. Q 41:11.

السماء / الدنيا بمصابيح وحفظاً ذلك تقدير \ العزيز العليم[76]
من شر طوارق الجن \ ١٠ والانس ومن * شر العرب
والعجم \ والتُرك والقفجق والرومیه
وسواحل \ البحر والتتر والارمن[77]
ومن شر \ عباد الله كلهم من ذكر وانثى \ وحر وعبد ومملوك
ومالك \ ١٥ ومن شر كل دابهٍ انت آخذ \ بناصيتها آن [كذا؛
إنَّ؟] ربی علی صراط مستقيم \ وهو علی كل شی قدير وصلی \
الله علی سيدنا محمد واله وصحبه وسلم \ حسبنا الله ونعم الوكيل.

Teile aus diesem *Haykal* lassen sich ebenso in den zum Vergleich beigezogenen Druckausgaben nachweisen. Dies trifft gerade auf die Anspielung auf Q 41:11 zu. Allerdings scheinen Erwähnungen jener Völker in den konsultierten Druckversionen des *Haykal*-Gebets zu fehlen, die in der vorliegenden Fassung folgen. Der Betende ersucht hier Gott um Schutz vor allerhand Übel. Er will sich insbesondere schützen vor dem Übel der Araber und Perser (*al-ʿaǧam*),[78] dem Übel der Türken und der Kiptschaken, der Byzantiner und der Bewohner der Meeresufer,[79] ebenso wie vor dem Übel der Tataren[80] und der Armenier. Der Betende fährt anschliessend mit der Aufzählung einiger weiterer Übel fort, vor denen er geschützt werden möchte (z. B. vor dem Übel jeglicher Männer und Frauen, von Dienern und Dienstherren etc.).

Diese weiteren Aufzählungen sind für die vorliegenden Belange nicht besonders relevant. Von grossem Interesse sind hingegen die Volksgruppen, vor denen der Betende Gott um Schutz ersucht. Sie unterstreichen, dass die Rolle für einen Träger aus einem bestimmten geographischen Kontext angefertigt wurde. Es fällt jedenfalls auf, dass die auf der Rolle angeführten Völker nahezu ausschliesslich im Norden der islamischen Welt beheimatet sind und die *Dār al-Islām* dort bedrohen. Diese Angaben erlauben Rückschlüsse auf die Gegend, wo das untersuchte Dokument hergestellt worden sein dürfte, nämlich mit grosser Wahrscheinlichkeit in Nordsyrien oder Nordiraq.[81]

Auf eine Herkunft aus Nordsyrien oder Nordiraq könnte, indirekt zumindest, auch der Begriff *haykal* hinweisen. Dieser Ausdruck bezeichnet in erster Linie ein Gebet, wie C. Padwick festgehalten hat.[82] Es ist allerdings so, dass aus Ḥarrān (heute in Südostanatolien, Türkei, gelegen) auch die *Aṣḥāb al-Hayākil*, „die Leute der Tempel", bekannt sind.[83] Šahrastānī (gest. 548/1153) verwendet diesen Ausdruck zur Bezeichnung einer Untergruppe der Sabäer von Ḥarrān.[84] Bei der Erwähnung der Sabäer von Ḥarrān selbst hält er

76 Q 41:12:
فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ.

77 Diese Angaben sind zentral für die geographische Einordnung; vgl. bei Anm. 78 f.

78 Der Begriff *ʿaǧam* bezeichnet die Nichtaraber, also die Barbaren, im allgemeinen. Er dient besonders häufig zur Bezeichnung der Perser.

79 Allenfalls ist damit die Gegend am Schwarzen Meer (Nordostanatolien) gemeint.

80 Gemäss Kohlberg, *Ibn Ṭāwūs* 81, handelt es sich bei den Tataren um die Mongolen.

81 Würde das Dokument aus Ägypten stammen, würde man auch die Aufzählung von Völkern erwarten, die das Reich der Mamluken von Afrika aus bedrohen. Auch fehlen hier Bedrohungen durch Volksgruppen aus Indien. Dies gestattet ebenso Rückschlüsse auf den Entstehungsort dieses Dokuments.

82 Vgl. dazu bei Anm. 65–66.

83 Die weiteren Ausführungen machen allein auf den im arabischen Schrifttum mehrfach belegbaren Ausdruck der *Aṣḥāb al-hayākil* bzw. ihres *haykals* (Pl. *hayākil*) aufmerksam. Sie zielen nicht darauf ab, die Frage nach der Identität der Sabäer von Ḥarrān und den von ihnen vertretenen Auffassungen im einzelnen zu klären. Siehe zu den Sabäern von Ḥarrān die ersten Hinweise bei Dodge, *Fihrist of al-Nadīm* II, 922, Eintrag *Ṣābians* (*3*), mit Hinweisen auf folgende weiterführende Literatur: Chvol'son (Chwolsohn), *Ssabier* (mit einer Übersicht über ihre Hauptquellen in Bd. 2, S. I–XXXIII; danach Hinweise auf Quellen: Šahrastānī, Masʿūdī, Dimašqī, Bīrūnī); de Goeje, Mémoire posthume de M. Dozy. Siehe ausserdem Ibn an-Nadīm, *The Fihrsit of Ibn an-Nadīm* [B. Dodge] II, 745–772.

84 Šahrastānī, *Kitāb al-Milal wa-n-niḥal* II, 49: اصحاب الهيا كل والاشخاص: وهؤلاء من فرق الصابئة. Vgl. Shahrastani, *Livre des religions et des sectes* [Jolivet et Monnot (Hg.)], II.159–172.

fest, dass sie den sieben Planeten geweihte Tempel (*haykal*) errichtet hätten.[85] Auch Ibn al-Ǧawzī (1116–1201) geht auf diese *Aṣḥāb al-hayākil* und ihre Auffassungen ein.[86] Für unsere Belange von besonderem Interesse ist, dass Masʿūdī (895–957) die Sabäer und ihre Tempel (*haykal*, Pl. *hayākil*) ebenso ausführlich erwähnt.[87] Ausserdem weiss Dimašqī (gest. 727/1327) von ihnen und ihren Tempeln zu berichten.[88] Es ist nicht das Ziel, den Kult dieser Sabäer aus Ḥarrān hier im einzelnen zu beleuchten. Aus den vorangehenden Angaben lässt sich aber ableiten, dass die Sabäer in ihren Tempeln (*ḥaykal*, Pl. *hayākil*) auch die sieben Planeten anbeteten. Diese Ausführungen bedeuten zwar nicht, dass dem Schreiber der vorliegenden Rolle dieser allfällige Bezug zu den Sabäern von Ḥarrān und ihrem Sternenkult aktiv bewusst war. Aber die Verwendung des Begriffs *haykal* auf der Rolle dürfte indirekt auf die Sabäer von Ḥarrān anspielen. Auch sie dürfte Rückschlüsse darauf zulassen, dass diese Rolle in Südostanatolien, Nordsyrien oder Nordiraq hergestellt worden sein könnte, wo Ḥarrān liegt.

II.C Abschnitte mit Gebeten für bestimmte Situationen (formal): Der nächste Abschnitt des Dokuments ist ca. 170 cm lang[89] und in 9 Abschnitte von ungefähr identischer Länge eingeteilt. Die Gestaltung dieser neun Abschnitte stimmt weitgehend mit jener überein, die vom *Haykal*-Gebet bekannt ist. Alle Abschnitte sind mit einem Titelbalken mit goldenem Rahmen versehen. Der Hintergrund des Titelbalkens ist bei Abschnitt 2 und 6 blau; in den andern Fällen lassen sich Reste von Verzierungen auf ursprünglich wohl goldenem Hintergrund erkennen. Zumeist sind diese Verzierungen aber kaum noch erkenntlich.

II.C Abschnitte mit Gebeten bzw. Bitten für bestimmte Situationen **(inhaltlich):**

II.C.1 (Abb. 26–27; ABB. 24): Der erste Abschnitt ist mit der Überschrift *Maḥabba wa-ʿatf* ([Für] Liebe und Zuneigung) versehen und enthält in erster Linie Auszüge aus dem Koran, die dem Träger der Rolle die Sympathie seiner Mitmenschen garantieren sollen. Der Text lautet:[90]

بسم الله الرحمن الرحيم \ *[91] يحبونهم كحب الله * \ والذين آمنوا اشد حباً لله[92] لو انفقت \ ما فى الارض جميعا ما الّفت بين قلوبهم \ (٥) ولكن الله اللف (كذا) بينهم انه عزيز حكيم[93] \ اللهم اللف بين حامل كتابى هذا \ وبين الخلق والبشر كما اللفت بين المَلَك \ الذى نصفه نار ونصفه ثلج فلا \ الثلج يطفى النار ولا النار تديب (كذا) \ (١٠) الثلج[94] وهو

85 Šahrastānī, *Kitāb al-Milal wa-n-niḥal* II, 54–57, v.a. 57; Übersetzung [Jolivet et Monnot (Hg.)] II, 167–172, v.a. 171f.: „Voici maintenant les temples [*hayākil*] que les sabéens ont construits sous les noms des substances intellectuelles et spirituelles, et selon les formes des astres du ciel:

Le temple de la Cause première et, en dessous d'elle, le temple de l'Intellect, le temple du Gouvernement, le temple de la Nécessité et le temple de l'Ame, qui sont de forme circulaire;

le temple de Saturne, hexagonal; le temple de Jupiter, triangulaire; le temple de Mars, rectangulaire; le temple du Soleil, carré; le temple de Vénus, un triangle dans un carré; le temple de Mercure, un triangle contenant un rectangle; le temple de la lune, octagonal." Der Ausdruck Tempel hier stets *haykal*.

86 Ibn al-Ǧawzī, *Talbīs Iblīs* 50–52.

87 Maçoudi [Masʿūdī], *Prairies d'or*. Texte et traduction par Barbier de Meynard, IV.61–71. Auf diese Stelle macht sodann ausführlich aufmerksam Corbin, *Temple et contemplation* 143–149 (Kapitel: „Temple sabéen et ismaélisme").

88 Vgl. Dunlop, Dimashḳī, in *EI*[2]; Textausgabe: *Kitāb nuḫbat al-dahr fī ʿaǧā'ib al-barr wa-l-baḥr*; darin 39–45.

89 Die Länge wurde anhand des Abbildungsmaterials ermittelt.

90 Vgl. Abb. 26 der Rolle (Royal Library).

91 Blütenförmige Verzierung.

92 Aus Q 2:165:

[وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا] يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ [وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرَوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ].

93 Aus Q 8:63:

[وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ] لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ.

94 Muḥammad soll bei seiner nächtlichen Himmelfahrt

11.C.2 (Abb. 27–28): Der zweite Abschnitt ist mit der Überschrift *Li-l-ḫawf wa-l-fazaʿ* („Gegen Furcht und Schrecken“) versehen.[99] Er baut in erster Linie auf Koranzitaten auf, die gegen Furcht und Schrecken wirksam sein sollen:

للخوف والفزع \\ بسم الله الرحمن الرحيم \ اقبل ولا تخف \ انك من الامينين[100] لا تخف نجوت من \ القوم الظالمين[101] لا تخاف دَرَكاً[102] \ (٥) ولا تخف انك انت الاعلى[103] لا تخافا انني معكما اسمع وارى[104] لا تخف اني لا يخاف لدى المرسلون[105] \ الا من ظلم ثم بدل حسناً بعد سوءٍ \ فاني غفور

* ينادي يا قدار \ اللف بين عبادك الابرار \ مرج البحرين يلتقيان[95] كذلك يلتقى \ محبه حامل كتابى فى قلوب ساير \ البشر هل اتى على الانسان حين من الدهر \ (١٥) لم يكن شيا مذكوراً انا خلقنا الانسان \ من نطفهٍ امشاجٍ نبتليه[96] كذلك ينيلوا (؟) \ الخلق بمحبه حامل كتابى هذا والقيت \ عليك محبه منى[97] فلما راينه اكبرنه \ وقطعن ايديهن وقلن حاش لله ما هذا \ بشراً ان هذا الا ملك \ كريم[98] وصلى الله على سيدنا محمد واله وسلم.

Aus den Anmerkungen zu diesem Ausschnitt geht hervor, dass er nahezu ausschliesslich aus Auszügen aus dem Koran besteht, die auf die eine oder andere Art die Liebe thematisieren. Der Kopist ergänzt diese Auszüge mit dem Ersuchen an Gott, im Fall des Trägers der Rolle ebenso zu handeln, wie dies in den zitierten Koranversen der Fall ist. Der Abschnitt greift mit Q 12:31 auch einen Vers aus der Josefsgeschichte auf. Einzig der Bericht über den Engel, der je zur Hälfte aus Schnee bzw. Feuer besteht, fehlt im Koran.

99 Text in einem Titelbalken mit blauem Hintergrund.

100 Aus Q 28:31 (Gott spricht zu Moses bei seiner Begegnung mit ihm):

[وَأَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَى] أَقْبِلْ وَلا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الآمِنِينَ.

101 Aus Q 28:25 (Moses hütet das Vieh zweier Frauen; ihr Vater bedankt sich bei Moses und spricht ihn an):

[فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا فَلَمَّا جَاءَهُ وَقَصَّ عَلَيْهِ الْقَصَصَ قَالَ] لا تَخَفْ نَجَوْتَ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ.

102 Aus Q 20:77 (Gott richtet die Rede an Moses, er solle sich nicht vor Verfolgung durch Pharao und die Seinen fürchten):

[وَلَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا] لّا تَخَافُ دَرَكًا [وَلا تَخْشَى].

103 Q 20:68 (Gott richtet sich an Moses, als dieser von zwei Zauberern auf die Probe gestellt wird):

[قُلْنَا] لا تَخَفْ إِنَّكَ أَنتَ الأَعْلَى.

104 Aus Q 20:46 (Allah schickt Moses und seinen Bruder Aaron zu Pharao, um diesen auf die Probe zu stellen):

[قَالَ] لا تَخَافَا إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى.

105 Aus Q 27:10 (Moses soll seinen Stab zu Boden werfen, der sich in eine Schlange (*ǧānn*) verwandelt; Gott fordert Moses auf, sich nicht zu fürchten):

[وَأَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَى] لا تَخَفْ إِنِّي لا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ.

auf einen Engel gestossen sein, dessen eine Hälfte aus Schnee, die andere aus Feuer bestand. Beide Hälften hätten ungehindert weiter bestanden. Für eine Abbildung dieses Engels siehe Séguy, *Muhammeds wunderbare Reise* Abb. 10 (S. 51 und 53); http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8427195m/f28.image (Stand 14. September 2017).

95 Q 55:19.

96 Aus Q 76:1–2:

(١) هَلْ أَتَى عَلَى الإِنسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا (٢) إِنَّا خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ [نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا].

97 Aus Q 20:39:

[أَنِ اقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِّي وَعَدُوٌّ لَّهُ] وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي.

98 Aus Q 12:31:

[فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَأً وَآتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتِ اخْرُجْ عَلَيْهِنَّ] فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلاَّ مَلَكٌ كَرِيمٌ.

رحيم[106] اللهم يا حامل \ (١٠) العرش عن حملة العرش عن حملة (كذا) \ العرش يا شديد * البطش يا \ حابس الوحش احبس عن حامل \ كتابى هذا من يظلمه واغلب له من \ يغلبه[107] يا غالباً غير مغلوب \ (١٥) وقاهراً غير مقهور وجابر المكسور \ فالله خير حفظاً وهو الرحيم الرحمن \ له معقبات من بين يديه ومن خلفه \ يحفظونه من امر الله[108] والله من ورايهم \ محيط بل هو قرآن مجيد فى لوح \ (٢٠) محفوظ[109] وصلى الله على \ سيدنا محمد واله وصحبه وسلامه.

11.C.3 (Abb. 28–29):

عقد لسان[110] \\ بسم الله الرحمن الرحيم \ *[111] عُقِدَت السنه الخلق \ والبشر عن حامل كتابى هذا \ بحول الله وقوته وعظمته وكبريايه \ (٥) وسلطانه وجبروته ومجده وعلوه \ وكرمه وامتنانه (؟) وعطايه يحوسَم \ سوسَم سوسِم يحسَوسَم[112] ياهيا \ شَراهيا ادُنای اصباوتٍ \ ال شَدايِ[113] الله الرحمن وبه المستعان[114] \ (١٠) وحامل كتابى هذا فى حرز الله وكنف \ الله وجوار الله * فى الليل والنهار \ والنوم والقرار والظعن[115] والاسفار \[116] Zeile mit Zeichen \ توجه حيث شيت فانت المنصور[117] \ (١٥) Zeile mit Zeichen \ وسمطكسلططما[118] \ والله من ورايهم محيط بل هو \ قران مجيد فى لوح محفوظ[119] \ ولا حول ولا قوه الا بالله العلى العظيم \ (٢٠) ولا حول ولا قوه الا بالله \ وصلى الله على محمد واله وصحبه وسلم.

106 Q 27:11:

إِلاَّ مَن ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْناً بَعْدَ سُوءٍ فَإِنِّي غَفُورٌ رَّحِيمٌ.

107 Ein Gebet dieses Inhalts lässt sich im Internet mehrfach belegen; es wird mit geringen Abweichungen im Wortlaut ar-Rifāʿī zugeschrieben und als *Ḥizb al-ḥiṣn* bezeichnet; siehe http://www.sufi4.com/?app=article.show.53 (Stand: 3 November 2016; nicht zugänglich am 3. Januar 2018). Derartige Anrufungen sind häufig; eine Quelle mit exakter Übereinstimmung im Wortlaut liess sich nicht feststellen.

108 Vgl. Q 13:11 (die Rede ist von Engeln, die den Menschen auf Geheiss Gottes von vorn und hinten beschützen):

لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِّن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ [إِنَّ اللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلاَ مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِ مِن وَالٍ].

109 Q 85:20–22 (Schlussverse), die ebenso auf den Schutz durch Gott anspielen:

(٢٠) وَاللَّهُ مِن وَرَائِهِم مُّحِيطٌ (٢١) بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ (٢٢) فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ.

110 Man beachte, dass diese Überschrift halbwegs persisch daherkommt: *ʿaqd-i lisān*; auf arabisch würde man *ʿaqd al-lisān* erwarten.

111 Blütenförmige Verzierung.

112 Der Text ist vokalisiert; die exakte Entzifferung ist nicht gänzlich gesichert.

113 Vgl. zu dieser Formel Canaan, Decipherment 146 f. „In most books on magic, as in several talismans we find [this formula in one or another version]. It is clearly taken from the Hebrew (*Exodus* 3.14).“ Mit Verweis auf Goldziher, Hebräische Elemente in muhammedanischen Zaubersprüchen 359. Auch Winkler, *Siegel und Charaktere* 20, 31–37, 78; Dorpmüller, *Religiöse Magie* 172 (Anm. 34). Siehe auch Kapitel 4.8 bei Anm. 475.

114 „Und bei ihm ist der Ort, wo man um Zuflucht bittet“, passives Partizip in der Funktion eines *ism makān*.

115 *Ẓaʿn* bedeutet „Aufbruch, Reise (besonders der Karawane)“, vgl. Wehr, *Wörterbuch, s.v.*

116 Bei den hier kopierten Zeichen handelt es sich um eine Abfolge von Charakteren, die Buchstaben bzw. Ziffern darstellen bzw. ähneln.

117 „Geh, wohin du willst, dir wird der Sieg verliehen.“ Vgl. dazu http://lib.eshia.ir/15192/1/404/توجه. Al-ʿAllāma aṭ-Ṭabāṭabāʾī *Sunan an-nabī* I, 404, erwähnt diese Aussage. Qum Muʾassasat an-Našr al-Islāmī, Qum, 1416 h. q.

118 Vgl. zu dieser Art Zeichen Winkler, *Siegel und Charaktere* 150–167 („Brillenbuchstaben“) und 114–119 („Die Formen der sieben Siegel“); Canaan, Decipherment 167–170.

119 Q 85:20–22 (Schlussverse), die ebenso auf den Schutz durch Gott anspielen:

(٢٠) وَاللَّهُ مِن وَرَائِهِم مُّحِيطٌ (٢١) بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ (٢٢) فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ.

Diese Stelle bereits am Schluss des vorangehenden Abschnitts (*Li-l-ḥawf wa-l-fazaʿ*), vgl. oben bei Anm. 109.

II.C.4 (Abb. 29):

لدخول الملوك[120] \\ بسم الله الرحمن الرحيم \ *[121] قال رجلان * \ من الذين يخافون انعم الله عليهما ادخلوا \ عليهم الباب فاذا دخلتموه فانكم \ (٥) غالبون وعلى الله فتوكلوا ان كنتم \ مؤمنين[122] اللهم لا سهل الا ما جعلته \ سهلا وانت اذا شيت تجعل الحزن[123] \ سهلا[124] ياهيا شراهيا ادونای \ اصباُوتٍ * ال شدای[125] \ (١٠) الله الرحمن وبه المستعان الذی \ خلقنی فهو یهدین والذی هو یطعمنی \ ویسقین واذا مرضت فهو یشفین و\ اذا قرات القران جعلنا بینك وبین \ الذین لا یومنون بالاخرة حجاباً \ (١٥) مستوراً وجعلنا علی قلوبهم اکنه ان \ یفقهوه وفی اذانهم وقراً واذا ذکرت \ ربك فی القران وحده ولوا علی ادبارهم \ نفوراً[126] والله من ورایهم محیط \ وهو قران مجید فی لوح محفوظ.[127]

120 Für das Notieren der Überschriften in den Titelbalken dürfte ein Illuminator verantwortlich gewesen sein, der im klassischen Arabischen nicht ganz sattelfest war. Die Überschrift würde korrekt lauten: *Li-d-duḫūl ʿalā l-mulūk*.

121 Blütenförmige Verzierung.

122 Q 5:23:

قَالَ رَجُلاَنِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا ادْخُلُوْا عَلَيْهِمُ الْبَابَ فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ غَالِبُونَ وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوْا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ.

123 In der Handschrift wahrscheinlich *al-ḥazn*.

124 Ein angebliches Prophetenwort. Es ist u.a. belegt bei Abū Nuʿaym al-Iṣfahānī, *Ḏikr aḫbār Iṣfahān* II, 305 (Leiden, Brill, 1934; http://lib.eshia.ir/22015/2/305); weitere Quellen unter http://lib.eshia.ir/search/"لا_سهل_إلا_ما_جعلته" (Stand beide 3. Januar 2018); vgl. http://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=5919 (Stand 3. November 2016).

125 Vgl. zu dieser Formel Anm. 113.

126 Vgl. Q 17:46:

وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَّوْا عَلَى أَدْبَارِهِمْ نُفُورًا.

127 Q 85:20–22 (Schlussverse), die ebenso auf den Schutz durch Gott anspielen:

(٢٠) وَاللَّهُ مِن وَرَائِهِم مُّحِيطٌ (٢١) بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ (٢٢) فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ.

Diese Stelle bereits am Schluss der beiden vorangehenden Abschnitte (*Li-l-ḫawf wa-l-faza*ʿ und *ʿAqd-i lisān*), vgl. oben bei Anm. 109 und 119.

128 Blütenförmige Verzierung.

129 Aus Q 10:81:

[فَلَمَّا أَلْقَوْا] قَالَ مُوسَى مَا جِئْتُم بِهِ السِّحْرُ إِنَّ اللَّهَ سَيُبْطِلُهُ إِنَّ اللَّهَ لاَ يُصْلِحُ عَمَلَ الْمُفْسِدِينَ.

Beachte die Kritik an der Magie (*siḥr*) in diesem Koranzitat; siehe zur Frage auch Kapitel 1.2 (bei Anm. 86).

130 Aus Q 23:115:

أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لا [تُرْجَعُونَ].

131 Aus Q 2:18:

صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لاَ [يَرْجِعُونَ].

Die Verse werden hier nicht abgeschlossen; es werden nur Auszüge kopiert. Auch die Sinneinheiten scheinen nicht berücksichtigt zu werden. Die angeführten Auszüge brechen drei Mal mit der Verneinung *lā* ab.

132 Q 55:33:

يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالإِنسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ فَانفُذُوا لا [تَنفُذُونَ إِلاَّ بِسُلْطَانٍ].

II.C.5 (Abb. 30): Gemäss seiner Überschrift (*Li-ibṭāl as-siḥr*) soll dieser Abschnitt gegen Magie (*siḥr*) wirksam sein. Der Abschnitt besteht eigentlich ausschliesslich aus Koranzitaten. Die angeführten Verse werden oft nur zum Teil zitiert. Die drei ersten Auszüge enden einfach mit der Verneinung *lā*; die Fortsetzung der Verse fehlt.

لابطال السحر \\ بسم الله الرحمن الرحيم \ *[128] قال موسى ما جئتم * \ به السحر ان الله سيبطله ان الله لا يصلح \ عمل المفسدين[129] افحسبتم انما خلقناكم \ (٥) عبثا وانكم الينا لا[130] صم بكم عمی \ فهم لا[131] یا معشر الجن والانس ان \ استطعتم ان تنقذوا من اقطار السمو[ا]ت \ والارض فانقذوا لا[132]

لوجع العينين[138] \\ بسم الله الرحمن الرحيم \ *[139] \ الله نور السموات \ والارض مثل نوره كمشكوة \ فيها مصباح المصباح فى زجاجه \ (٥) الزجاجه كانها كوكب دريئ \ توقد من شجرة مباركة زيتونة \ ولا شرقية ولا غربية يكاد \ زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار \ نور على نور نور على نور نور \ (١٠) على نور يهدى * الله لنوره من \ يشا[140] فكشفنا عنك غطا[ء]ك فبصرك \ اليوم حديد[141] يا شا[فى] يا كافى يا \ هادى اشف حامل كتابى هذا \ بحق هذه الاسما كلها \ (١٥) Folge von Buchstaben und Zahlen \ Folge von Folge von Buchstaben \Buchstaben und Zahlen und Zahlen ولا حول \ ولا قوه الا بالله العلى العظيم والحمد لله رب العالمين.

II.C.7 (Abb. 31–32): Dieser Abschnitt schützt gegen unterschiedliche Formen der Hitze, nämlich *ḥummā*[142] und *ḥumra*.[143] Der Abschnitt wiederholt Q 21:69; die Stelle hält fest, dass Abraham von Nimrod ins Feuer geworfen wurde, Allah es aber für ihn angenehm und kühl gemacht habe.[144]

الله اذن لكم \ ام على الله تفترون[133] واذ صرفنا \ (١٠) اليك نفراً من * الجن يستمعون \ القران فلما حضروه قالوا انصتوا فلما \ قضى ولوا الى قومهم منذرين[134] فالله \ خير حفظاً وهو ارحم الراحمين \ له معقبات من بين يديه ومن خلفه \ (١٥) يحفظونه من امر الله[135] والله من ورايهم \ محيط بل هو قران مجيد فى لوح \ محفوظ[136] ولا حول ولا قوه الا بالله \ العلى العظيم \ صلى الله على سيدنا محمد واله.

II.C.6 (Abb. 30–31): Aus der Überschrift dieses Abschnitts lässt sich ableiten, dass er bei Augenschmerzen hilft. Der Abschnitt enthält einerseits ein Zitat des Lichtverses (Q 24:35). Anderseits zitiert er Q 50:22, der die scharfe Sehkraft thematisiert. Gott solle dem Träger des vorliegenden Schriftstücks ebenso einen scharfen Blick verleihen. Dieser Abschnitt enthält ausserdem drei Zeilen mit einer Abfolge von Buchstaben und Ziffern.[137]

138 Diese Überschrift in einem Titelbalken mit blauem Hintergrund.

139 Blütenförmige Verzierung.

140 Aus Q 24:35 (Lichtvers):

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لاَّ شَرْقِيَّةٍ وَلا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاء وَيَضْرِبُ اللَّهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.

141 Aus Q 50:22:

[لَقَدْ كُنتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا] فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ.

142 Zu *ḥummā*, Pl. *ḥummayāt*, vgl. Kazimirski, *Dictionnaire, s.v.* „Fièvre".

143 Zu *ḥumra* (?) vgl. Nünlist, *Dämonenglaube* 145 (Anm. 289: *riḥ aḥmar*: eine Erkrankung von Magen und Darm).

144 Siehe zu diesem Vorfall auch Bocian, *Lexikon der bibli-*

133 Aus Q 10:59:

[قُلْ أَرَأَيْتُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلالاً قُلْ] آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ.

134 Q 46:29 (ganz):

وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنصِتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَى قَوْمِهِم مُّنذِرِينَ.

135 Aus Q 13:11:

لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِّن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ [إِنَّ اللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلاَ مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِ مِن وَالٍ].

136 Q 85:20–22; diese Verse wurden bereits zuvor mehrfach zitiert (vgl. Anm. 109, 119, 127):

(٢٠) وَاللَّهُ مِن وَرَائِهِم مُّحِيطٌ (٢١) بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ (٢٢) فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ.

137 Zu derartigen Abfolgen von Buchstaben und Ziffern vgl. Winkler, *Siegel und Charaktere* 77; Canaan, Decipherment 152–166.

والنهار وهو السميع العليم[152] \ (٥) وهو الذى مد الظل ولو شاء لجعله \ ساكناً[153] بسم الله الشافى بسم الله الكافى \ بسم الله المعافى ويشف صدور \ قوم مؤمنين[154] وشفا لما فى الصدور \ ويخرج من بطونها شراب مختلف الوانه \ (١٠) فيه شفا للناس[155] * وينزل من القران \ ما هو شفا ورحمه للمومنين واذا \ مرضت فهو شافين قل هو للذين امنوا \ هدىً وشفا رب الناس \ اذهب الباس رب الناس اذهب \ (١٥) الباس رب الناس اذهب الباس \ لا شفا الا شفاوك اشفه وعافه \ حامل كتابى هذا شفا لا يغادره \ سقما وصلى الله على سيدنا محمد \ واله وصحبه وسلم \ (٢٠) الحمد لله رب العلى.

11.C.9 (Abb. 33–34): Gemäss seiner Überschrift enthält dieser letzte thematisch ausgerichtete Abschnitt Aussagen aus dem Koran zum Thema *fatḥ* (Öffnung, Sieg).[156] Der vorliegende Abschnitt

للحما والحمره \\ بسم الله الرحمن الرحيم *[145] \ اوكد اوكد هرير \ هرير سرير سرير هو هو \ بطيح يطيخ فنلنال[146] قلنا يا نار \ (٥) كونى برداً وسلاماً على ابرهيم[147] \ اوكد اوكد هرير هرير سرير \ سرير هو هو يطيخ يطيخ\ فتلتال[148] قلنا يا نار كونى برداً \ وسلاماً على ا * برهيم \ (١٠) اوكد هرير هرير سرير سرير \ هو هو يطيخ يطيح فتلنال \ قلنا يا نار كونى برداً وسلاماً \ على ابراهيم يزيل ولا يزال يزيل \ الزوال وهو الذى يمسك السما ان تقع \ (١٥) على الارض الا باذنه ولا حول ولا قوه \ الا بالله العلى العظيم وصلى الله على محمد \ واله وصحبه وسلم \ والحمد لله رب العالمين.

11.C.8 (Abb. 32–33): Dieser Abschnitt nützt gemäss der Überschrift bei Kopfschmerzen. Es fällt allerdings auf, dass der Abschnitt zuerst zwar Abhilfe bei heftigen Kopfschmerzen (*ḍārib*) in Aussicht stellt. Bald allerdings soll der Abschnitt auch allerhand andere Krankheiten heilen.[149]

لوجع الراس \\ بسم الله الرحمن الرحيم *[150] \ اسكن ايها الضارب[151] \ كما سكن عرش الرحمن وله ما سكن فى \ الليل

الدعاء "اسكن ايها الضارب بألف ألف لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم" وتستخدم ايضا في تسكين العارض الهائج.

Siehe http://www.roqyahsh.com/vb/archive/index.php/t-46705.html (Stand 21. Februar 2018).

152 Q 6:13:

وَلَهُ مَا سَكَنَ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ.

153 Auszug aus Q 25:45:

[أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ] مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاء لَجَعَلَهُ سَاكِنًا [ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلا].

154 Auszug aus Q 9:14:

[قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ] وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ.

155 Auszug aus Q 16:69:

[ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلاً] يَخْرُجُ مِن بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاء لِلنَّاسِ [إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ].

156 Die Grundbedeutung der arabischen Wurzel *fataḥa* bedeutet „öffnen". Allāh öffnete (*fataḥa*) bei der Expansion des noch jungen Islams im 7. Jh. die nicht islamisierten Länder für die arabischen Erobe-

---

schen Personen 18; Busse, Abraham, in *EI*^{3} (v. a. „1. Abraham in Ur"). Im Koran selbst wird Nimrod nicht als Widersacher Ibrāhīms genannt. In den Korankommentaren ist dies aber der Fall. Siehe auch Schützinger, *Abraham-Nimrod-Legende*.

145 Blütenförmige Verzierung.

146 Zeilen 2–4: immer wieder unpunktiert; genaue Lesung daher nicht gesichert.

147 Q 21:69:

قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ.

148 Immer wieder unpunktiert; genaue Lesung nicht gesichert.

149 Canaan, Decipherment 131 (mit Anm.), macht auf die *āyāt aš-šifā'* (Verse mit heilender Wirkung) aufmerksam. Sie enthalten stets einen Ausdruck, der sich vom Verb *šafā*, „heilen", ableitet. Es handelt sich um Q 9:14, 10:57, 16:69, 17:82, 26:80 und 41:44.

150 Blütenförmige Verzierung.

151 Zu *aḍ-ḍārib*: eine starke Form von Kopfschmerzen:

آيات التسكين: يستخدمها الرقاه في تسكين الصداع ويقال معها

lässt sich als Überleitung zum Teil II.D verstehen, der u. a. Abbildungen von Waffen enthält. Militärische Implikationen dürften damit im Vordergrund stehen.

باب الفتح \\ بسم الله الرحمن الرحيم *[157] ربنا افتح بيننا وبين \ قومنا بالحق وانت خير الفاتحين[158] \ ان ينصركم الله فلا غالب لكم وان \ (٥) يخذلكم فمن ذا الذى ينصركم من بعده \ وعلى الله فليتوكل المومنون[159] وما \ النصر الا من عند الله العزيز الحكيم[160] \ وما النصر الا من عند الله ان لله عزيز \ حكيم[161] رب انصرنى على القوم المفسدين[162] \ (١٠) انا فتحنا لك فتحاً * مبيناً ليغفر \ لك الله ما تقدم من ذنبك وما \ تاخر ويتم نعمته عليك ويهديك \ صراطا مستقيماً[163] وينصرك الله نصراً \ عزيزاً[164] لقد نصركم الله فى مواطن \ (١٥) كثيرة ويوم حنين[165] والله يعصمك \ من الناس[166] ويمكرون ويمكر الله والله \ خير الماكرين[167] وصلى الله على سيدنا \ محمد واله وصحبه وسلم \ الحمد لله رب العالمين.

II.D Gebete mit Abbildungen von Gegenständen: Dieser nächste längere Teil der Rolle misst ca. 140 cm und umfasst acht Abschnitte von ähnlicher Länge. Sie sind – ähnlich wie bei den vorangehenden Beispielen – mit golden umrahmten Titelbalken versehen.[168] Die einzelnen Abschnitte enthalten Text in schwarzem *Nasḫ* in normaler Grösse. Sie sind mit Abbildungen von Gegenständen (1–7) bzw. einem *ǧadwal* (Abschnitt 8) versehen. Abschnitte 1–3 und allenfalls 4 enthalten Abbildungen von Waffen (Schwert, Pfeilbogen, Lanze, Stab). Dies könnte eine Fortsetzung

rer, indem er ihnen den Sieg (*fatḥ*) verlieh. Für weitere Implikationen des *Fatḥ*-Konzepts siehe Nünlist, Devotion and protection: Amuletic scrolls dating from the 14th century 508–512.

157 Blütenförmige Verzierung.

158 Aus Q 7:89:

[قَدِ افْتَرَيْنَا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُم بَعْدَ إِذْ نَجَّانَا اللَّهُ مِنْهَا وَمَا يَكُونُ لَنَا أَن نَّعُودَ فِيهَا إِلاَّ أَن يَشَاء اللَّهُ رَبُّنَا وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا] رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ.

159 Vgl. Q 3:160:

إِن يَنصُرْكُمُ اللَّهُ فَلاَ غَالِبَ لَكُمْ وَإِن يَخْذُلْكُمْ فَمَن ذَا الَّذِي يَنصُرُكُم مِّن بَعْدِهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ.

160 Auszug aus Q 3:126 (Schluss):

[وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلاَّ بُشْرَى لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُم بِهِ] وَمَا النَّصْرُ إِلاَّ مِنْ عِندِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ.

161 Auszug aus Q 8:10 (Schluss; die Stelle ist mit dem vorangehenden Zitat nicht gänzlich identisch):

[وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلاَّ بُشْرَى وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ] وَمَا النَّصْرُ إِلاَّ مِنْ عِندِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ.

162 Auszug aus Q 29:30:

[قَالَ] رَبِّ انصُرْنِي عَلَى الْقَوْمِ الْمُفْسِدِينَ.

163 Q 48:1–3:

(١) إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا (٢) لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيَكَ صِرَاطًا مُّسْتَقِيمًا (٣) وَيَنصُرَكَ اللَّهُ نَصْرًا عَزِيزًا.

164 Wiederholung Q 48:3.

165 Q 9:25 (Anfang):

لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ [إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ].

166 Auszug aus Q 5:67:

[يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ] وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ [إِنَّ اللَّهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ].

167 Auszug aus Q 8:30:

[وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُواْ لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ] وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ.

168 Der Hintergrund der Titelbalken 1 und 5 in diesem Teil der Rolle ist tiefblau.

des *Fatḥ*-Konzepts am Schluss des vorangehenden Abschnitts darstellen.

II.D.1 (Abb. 34–35; ABB. 25): In diesem Abschnitt ist ein Schwert abgebildet. Es weist nur eine Klinge auf.[169] Es ist golden und wird von zwei feinen schwarzen Linien eingefasst.[170] Gemäss der Überschrift (*Li-ḍarb as-sayf*) verleiht dieser Abschnitt Erfolg, wenn man im Kampf das Schwert zückt. Darauf weisen auch die Koranzitate hin, die diese Abbildung begleiten. Sie unterstreichen, dass Gott jene bestraft, die sich Ihm und seinem Gesandten im verborgenen verschliessen. Der Gläubige siege auch, wenn seine Feinde in der Überzahl seien.

لضرب السيف[171] \\ بسم الله الرحمن الرحيم *[172] \ انزلنا الحديد فيه * \ باسٌ شديدٌ ومنافع للناس وليعلم \ الله من ينصره ورسله بالغيب \ (٥) ان الله قوى عزيز[173] فاضربوا فوق \ الاعناق وا ||[174] ضربوا منهم \ كل بنانٍ || ذلك بانهم \ شاقوا الله ورسوله || ومن شاقق \ الله ورسوله فان || الله شديد \ (١٠) العقاب[175]* الان خفف الله \ عنكم وان يكن || منكم مايه \ صابره يغلبوا مئتين وان يكن منكم \ الف يغلبوا الفين باذن الله والله \ مع الصابرين[176] له معقبات \ (١٥) من بين يديه ومن خلفه يحفظونه \ من امر الله[177] والله من ورايهم \ محيط بل هو قران مجيد فى لوح محفوظ.[178]

II.D.2 (Abb. 35; ABB. 26): Die Überschrift dieses Abschnitts lautet *Li-ramy an-nušŝāb*. In Übereinstimmung mit dem Titel enthält der Abschnitt die Abbildung von drei Pfeilen und ausserdem von einem Bogen (zumeist golden, vereinzelt blau). Zwischen Pfeilen und Bogen lassen sich Einzelbuchstaben erkennen. Es handelt sich um Text aus Q 8:60; die Stellen aus diesem Vers ausserhalb der Abbildung wurden in normal verbundener Schrift notiert. Dieser Vers fordert den Gläubigen auf, sich zum Kampf gegen seine Feinde und die Feinde Gottes zu rüsten. Allah werde ihm seine Ausgaben vergüten. Ausserdem enthält der Abschnitt einen Auszug aus Q 8:17, wonach Allah der eigentliche Schütze im Kampf sei. Dieser Vers schreibt dem Schützen einerseits Unterstützung im Kampf zu; er entledigt ihn aber zugleich jeglicher Verantwortung für die Konsequenzen seines Handelns, wozu Verletzungen und Todesfälle zählen.

169 Zur Abbildung von zweiklingigen Schwertern auf Rollen vgl. Nünlist, Rollen der Andacht 127–129 und Abb. 3b; siehe auch München, BSB, Cod. arab. 204 und Cod. turc. 41.

170 Dieses Schwert läuft nicht spitz zu, sondern endet breit.

171 Diese Überschrift in einem golden umrahmten Titelfeld mit blauem Hintergrund; bräunliche Schrift mit goldener Umrahmung.

172 Blütenförmige Verzierung.

173 Auszug aus Q 57:25:

[لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ] وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ.

174 Beginn der Abbildung des Schwerts.

175 Q 8:12–13:

(١٢) [إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا سَأُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ] فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ (١٣) ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَمَن يُشَاقِقِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ.

176 Vgl. Q 8:66:

الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنكُمْ [وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا] فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِئَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ.

177 Auszug aus Q 13:11:

لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِّن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ [إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِ مِن وَالٍ].

178 Q 85:20–21:

(٢٠) وَاللَّهُ مِن وَرَائِهِم مُّحِيطٌ (٢١) بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ (٢٢) فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ.

11.D.3 (Abb. 36): Die Überschrift dieses Abschnitts lautet *Li-ṭaʿn ar-rumḥ* (Für das Durchbohren mit dem Speer). In Übereinstimmung mit diesem Titel enthält der Abschnitt die Abbildung eines Speers (golden und schwarz umrandet, mit grüner Spitze). Die angeführten Koranverse thematisieren einerseits das korrekte Verhalten, wenn man ein Beutetier (*ṣayd*) erlegt. Wer sich nicht korrekt verhalte, werde schwer bestraft (Q 5:94). Der Text fordert anderseits dazu auf, die Ungläubigen zu bekämpfen (Q 9:12). Ausserdem ruft der Kopist dem Träger der Rolle Muḥammads Erfolg in der Schlacht von Badr in Erinnerung (Q 3:123).[186] Auch werde Allah die Gottesfürchtigen durch das Herabsenden von Engeln unterstützen.

لطعن الرمح \\ * بسم الله الرحمن الرحيم *[187] \ يا [ا]يها الذين امنوا ليبلونكم \ الله بشيي من الصيد تناله ايديكم ورما-حكم ليعلم الله من يخافه بالغيب \ (٥) فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب اليم[188] \ وطعنوا فى دينكم || فقاتلوا ايمة \ الكفر انهم لا || ايمان لهم لعلهم \ ينتهون[189] \ ولقد || نصركم الله ببدر \ وانتم اذلة فاتقوا الله لعلكم (١٠) تشكرون[190] ان تصبروا وتتقوا وياتوكم من فورهم هذا يمددكم || ربكم بخمسه الافٍ \ من

لرمى النشاب \\ * بسم الله الرحمن الرحيم *[179] \ وما رميتَ اذ رميت ولكن الله \ رمى[180] وما رميت اذ رميت ولكن الله \ رمى وما رميت اذ رميت ولكن الله \ (٥) رمى واعدوا لهم ما استطعتم من قوة \ ومن رباط الخيل ترهبون به[181] عدوَ الله[182] وعدوكم \ وآخرين من \ دونهم لا تعل \ مونهم الله يعلمهم وما \ تنققوا من شى[183] فى سبيل \ الله يوف اليكم وانتم لا تظلمون[184] \ قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم ويخزهم \ وينصركم عليهم ويشف صدور قوم \ (١٥) مؤمنين ويذهب غيظ قلوبهم[185] \ ونصرك الله وهو خير \ الناصرين والحمد لله وصلوة (؟).

179 Blütenförmige Verzierung.

180 Auszug aus Q 8:17, hier drei Mal wiederholt:

[فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ] وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى [وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاء حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ].

181 Q 8:60:

وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لاَ تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنفِقُواْ مِن شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لاَ تُظْلَمُونَ.

182 Hier beginnt die Abbildung von Pfeil und Bogen; die Begriffe aus Q 8:60 werden in der Fortsetzung zumeist in Einzelbuchstaben zwischen die drei Pfeile und den Bogen verteilt. Q 8:60 ist hier vollständig notiert worden.

Gerade im Umfeld der Magie wird darauf aufmerksam gemacht, dass das Notieren von Wörtern oder Sätzen in Einzelbuchstaben die Schutzwirkung der entsprechenden Stelle bzw. Koranpassage erhöhe (vgl. Canaan, Decipherment 152). Es sieht aber ganz danach aus, dass im vorliegenden Fall in erster Linie das Layout den Kopisten dazu veranlasst hatte, die Fortsetzung des Verses in Einzelbuchstaben zu notieren.

183 Ab hier werden die Begriffe aus Q 8:60 wieder als ganze Wörter geschrieben.

184 Ende von Q 8:60; Beginn von Q 9:14.

185 Auszug aus Q 9:14–15:

(١٤) قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ (١٥) وَيُذْهِبْ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ [وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَى مَن يَشَاء وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ].

186 Die Schlacht von Badr fand 2/624 statt. Vgl. Athamina, Badr, in *EI*[3].

187 Blütenförmige Verzierung.

188 Q 5:94:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لَيَبْلُوَنَّكُمُ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِّنَ الصَّيْدِ تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ.

189 Auszug aus Q 9:12:

[وَإِن نَّكَثُواْ أَيْمَانَهُم مِّن بَعْدِ عَهْدِهِمْ] وَطَعَنُواْ فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُواْ أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لاَ أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنتَهُونَ.

190 Dieser letzte Ausdruck wurde teilweise in Einzelbuchstaben zwischen Verzierungen und der Abbildung des Speers verteilt. Es handelt sich beim Zitat um Q 3:123:

وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنتُمْ أَذِلَّةٌ فَاتَّقُواْ اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ.

عصاة موسى \\ * بسم الله الرحمن الرحيم *[195] \ وما تلك بيمينك يا \ موسى قال هى عصايَ اتوكأُ \ عليها واهش بها على غنمى ولى فيها مارب \ (٥) اخري قال القها يا موسى فالقاها \ فاذا هى حيه تسعى || قال \ خذها ولا تخف || سنعيدها \ سيرتها الاولى || واضمم يدك الي \ جناحك تخرج بيضا || من غير سوء اية \ (١٠) اخري لنريك من || اياتنا الكبرى \ اذهب || الى فرعون \ انه طغى قال رب || اشرح لى صدري \ ويسر لى امرى || واحلل عقده من \ لسانى يفقهوا || قولى واجعل لى \ (١٥) وزيراً من اهلى[196] || عالم الغيب والشهادة \ سبحانه وتعالي || عما يشركون ياهيا \ شراهيا ادونای اصباوت ال شدای \ الله الرحمن وبه المستعان وصلى الله \ على سيدنا محمد واله \ (٢٠) وصحبه والحمد لله رب العـ[ـا]لمين.

II.D.5 (Abb. 37–38): Die Überschrift dieses Abschnitts lautet *Li-š-šams wa-l-qamar* (Für Sonne und Mond). In Übereinstimmung mit dieser Überschrift finden sich in diesem Abschnitt zwei Scheiben. Die obere Scheibe stellt die Sonne dar; sie ist golden. Dem Rand der Scheibe entlang verläuft ein goldener Ring. Im Innern der Scheibe lässt sich ein blütenförmiges Zierelement mit vier lanzettenförmigen Blättern erkennen. Im Zentrum befinden sich vier blaue Punkte. Darunter folgt die zweite Scheibe; sie stellt den Mond dar. Im unteren Teil der Scheibe lässt sich eine Sichel mit blauem Hin-

195 Blütenförmige Verzierung.

196 Aus Q 20:17–29:

(١٧) وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى (١٨) قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى (١٩) قَالَ أَلْقِهَا يَا مُوسَى (٢٠) فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى (٢١) قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَى (٢٢) وَاضْمُمْ يَدَكَ إِلَى جَنَاحِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ آيَةً أُخْرَى (٢٣) لِنُرِيَكَ مِنْ آيَاتِنَا الْكُبْرَى (٢٤) اذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى (٢٥) قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي (٢٦) وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي (٢٧) وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي (٢٨) يَفْقَهُوا قَوْلِي (٢٩) وَاجْعَل لِّي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي.

الملايكة || مسومين وما \ (١٥) جعله الله الا بشرى [لكم][191] || ولتطمين قلوبهم به \ وما النصر الا من عند الله العزيز \ الحكيم[192] Es folgen zwei Zeilen mit Ziffern und Buchstaben[193] \ الله الرحمن المستعان وعليه التكلان | ولا حول ولا قوة الا \ (٢٠) بالله العلى العظيم.

II.D.4 (Abb. 36–37): Die Überschrift lautet *ʿAṣāt Mūsā* (Moses' Stab). Moses' Stab wird in diesem Abschnitt golden dargestellt und ist an seinem untern Ende blau. Oben hat er einen Aufsatz, der an eine mehrblättrige Blüte erinnert. Dieser Aufsatz lässt sich allerdings auch als Kopf bzw. Mund einer Schlange interpretieren. Dies legt jedenfalls die blaue Zunge nahe, die aus dem goldenen Mund lugt. Auch könnte der kleine Kreis das Auge der Schlange darstellen (von der Seite betrachtet). Beim Begleittext handelt es sich um Q 20:17–29. Diese Stelle beschreibt Vorfälle aus Moses' Leben und schliesst sich an einen Hinweis auf Moses' Begegnung mit Gott im Ṭuwā-Tal an (Q 20:12). Gott verwandelt den Stab in eine Schlange, die Moses allerdings problemlos anfassen kann. Gott verwandelt sie nämlich zurück. Die Stelle spielt ausserdem auf das Wunder mit der Hand an, die weiss bleibt.[194] Als Gott Moses zu Pharao schickt, bittet er seinen Herrn, ihm die Zunge zu lösen, damit er Pharao und die Seinen warnen könne und dabei auch verstanden werde.

191 *La-kum*: Dieser Ausdruck fehlt; er dürfte durch den Speer verdeckt sein.

192 Vgl. Q 3:125–126:

(١٢٥) [بَلَى] إِن تَصْبِرُواْ وَتَتَّقُواْ وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُم بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ (١٢٦) وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلاَّ بُشْرَى لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُم بِهِ وَمَا النَّصْرُ إِلاَّ مِنْ عِندِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ.

193 Es handelt sich wohl um eine Stelle aus dem Koran; die Ziffer ٣ dürfte als س zu lesen sein. Die Stelle liess sich bis anhin aber nicht identifizieren.

194 Der Koran schildert diesen Vorfall in Q 7:108, 20:22, 26:33, 27:12, 28:32. Vgl. auch Heller und Macdonald, Mūsā, in *EI*[2] (2. Abschnitt).

tergrund und goldenen Verzierungen erkennen. In diese Scheibe ist ein Kreis integriert, der von einem goldenen Ring eingefasst wird. Die Zitate aus dem Koran in diesem Abschnitt unterstreichen die Bedeutung von Sonne und Mond für den Fortbestand der Schöpfung.

للشمس والقمر \\ * بسم الله الرحمن الرحيم *[197] \ والشمس تجرى لمستقر \ لها ذلك تقدير العزير العليم \ والقمر قدرناه منازل حتى عاد (٥) كالعرجون القديم لا الشمس \ ينبغى لها ان * تدرك القمر \ ولا الليل سابق النهار وكل فى \ فلك يسبحون[198] [199] Es folgen Buchstaben und Ziffern من \ كل ما خلق (؟) || فيهما وهو \ الذى ينزل الغيث من بعد ما قنطوا \ وينشر || رحمته \ وهو || الولى \ الحميد[200] والله خير حفظاً \ (١٥) وهو ارحم الراحمين[201]

197 Blütenförmige Verzierung.

198 Q 36:38–40:

(٣٨) وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ (٣٩) وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ (٤٠) لَا الشَّمْسُ يَنبَغِي لَهَا أَن تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ.

199 Es ist davon auszugehen, dass es sich letztlich um eine Stelle aus dem Koran handelt; sie liess sich allerdings nicht identifizieren. Die Buchstaben wurden hier unverbunden geschrieben. Die Ziffer ٣ dürfte für ein س bzw. ش stehen. Die Ziffer ٢ steht mit grosser Wahrscheinlichkeit für das Buchstabenelement ب. Je nach Punktierung kann es sich um die Buchstaben ب, ت, ث, ن, ي, handeln. Das *Abǧad*-System dürfte bei der Erklärung dieser Zeichenfolge keine Rolle spielen.

200 Q 42:28:

وَهُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ الْغَيْثَ مِن بَعْدِ مَا قَنَطُوا وَيَنشُرُ رَحْمَتَهُ وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ.

201 Vgl. Q 12:64 (Schluss):

[قَالَ هَلْ آمَنُكُمْ عَلَيْهِ إِلاَّ كَمَا أَمِنتُكُمْ عَلَى أَخِيهِ مِن قَبْلُ] فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ.

ولكن لا تفقهون \ تسبيحهم انه كان حليماً \ غفوراً[202] والحمد لله وحده.

II.D.6 (Abb. 38–39): Die Überschrift dieses Abschnitts lautet *Li-ǧalb ar-rizq*; dieser Abschnitt soll dem Träger der Rolle den Lebensunterhalt sichern. Darauf weist gerade das Zitat von Q 3:27 hin. Gott ist sogar in der Lage, dem Gläubigen ausserordentliche Dinge zu verschaffen, wie das Zitat von Q 27:40 unterstreicht. In diesem Vers erklärt Āṣaf b. Barḫiyā Salomon, dass er in der Lage sei, den Thron der Königin von Saba herbeizuschaffen. Allerdings kann Glück rasch in Unglück umschlagen, wenn sich der Gläubige nicht um die Unterstützung durch Gott bemüht und zu ihm betet (Q 94:5–8). Dieser Abschnitt enthält die Abbildung einer goldenen Hand mit fünf Fingern. In der Handfläche lässt sich ein goldener Kreis erkennen. Es dürfte sich um die Hand der Fāṭima handeln. Sie steht auch für die fünf Angehörigen des Hauses des Propheten (*ahl al-bayt*: Muḥammad, ʿAlī, Fāṭima, Ḥasan, Ḥusayn) und wird als Schutzmittel geschätzt.[203] Der vorliegende Abschnitt enthält überdies ein Gebet um Lebensunterhalt, das auf Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq, den 6. Imām der Schiiten, zurückgeführt wird. Anhand dieser Elemente lässt sich aber nicht notwendigerweise auf einen schiitischen Hintergrund dieses Belegstücks schliessen.

لجلب الرزق \\ * بسم الله الرحمن الرحيم *[204] \ وكفلها زكريا كلما \ دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها \ رزقاً قال يا مريم انى لك هذا \ (٥) قالت هو من عند الله ان الله يرزق \ من يشا بغير حساب[205] \ اللهم ان كان رزق صاحب \ هذا

202 Auszug aus Q 17:44:

[تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ] وَلَكِن لاَّ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا.

203 Zur Hand der Fāṭima vgl. Kriss und Kriss-Heinrich, *Amulette* 2 f. und 5, Abb. 1–11.

204 Blütenförmige Verzierung.

205 Aus Q 3:37:

II.D.7 (Abb. 39; ABB. 27): Die Überschrift dieses Abschnitts lautet *Li-l-ḥaya wa-l-ʿaqrab* (Gegen Schlange und Skorpion). Der Abschnitt enthält in Übereinstimmung mit seinem Titel die Abbildungen einer Schlange und eines Skorpions. Beide Tiere sind golden und weisen schwarze Konturen auf. Vereinzelte Teile werden durch rote Striche hervorgehoben.

للحية والعقرب \ * بسم الله الرحمن الرحيم *[209] \ الم ترا الى الذين خرجوا \ من ديارهم وهم الوف \ حذر الموت فقال لهم الله موتوا \ (٥) ثم احياهم[210] موتوا موتوا \ رب اوزعنى ان \ اشكر نعمتك التى \ انعمت علي وعلى والدي[211] \ ولا حول ولا قوة الا بالله العلى \ العظيم والحمد لله رب العالمين.

II.D.8 (Abb. 40): Dieser letzte Abschnitt trägt die Überschrift *Li-ʿusr al-wilāda* (Gegen schwere Geburt). Er greift zwei Koranstellen auf. Die erste Stelle (Q 84:1–4) thematisiert, wie sich am [Jüngsten Tag] der Himmel spaltet und sich die Erde öffnet. Der Text weicht danach vom Wortlaut im Koran ab und nimmt Bezug auf die Situation einer schwangeren Frau. Sie solle ebenso wie die Erde das Kind aus ihrem Innern herauswerfen. Es werde, so Gott will, gesund und muslimischen Glaubens sein. Die zweite Stelle thematisiert,

209 Blütenförmige Verzierung.

210 Auszug aus Q 2:234:

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُواْ مِن دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُواْ ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَشْكُرُونَ].

211 Vgl. Q 27:19 (hier zitiert, siehe auch Q 46:15):

[فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِّن قَوْلِهَا وَقَالَ] رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ [وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ].

Die Stelle berichtet von Salomons Begegnung mit der Ameise; vgl. Nünlist, *Dämonenglaube* 448 f.

الكتاب فى السما فانزله الى الارض \ وان كان قريباً فيسره وان كان بعيداً \ (١٠) فقربه وان || كان عسيراً \ فيسره[206] قال || الذى عنده \ علم من الكتاب || انا اتيك \ به قبل ان || يرتد اليك \ طرفك فلما راه مستقراً عنده قال \ (١٥) هذا من فضل ربى ليبلونى [ا]شكر ام \ اكفر ومن شكر فانما شكر لنفسه ومن \ كفر فان ربى غنى كريم[207] فان مع العسر يسراً \ ان مع العسر يسراً فاذا فرغت فانصب \ والى ربك فارغب[208] وصلى الله على سيدنا \ (٢٠) محمد واله وصحبه وسلم \ الحمد لله رب العالمين.

[فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا] وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَاء بِغَيْرِ حِسَابٍ.

Der Vers spielt darauf an, dass Zakariyyāʾ Maryam nach der Geburt in den Tempel gebracht hatte. Wenn er sie dort jeweils besuchte, fand er bei ihr reichlichen Lebensunterhalt (*rizq*). Maryam antwortet ihm auf seine Frage, Gott gewähre ausreichenden Lebensunterhalt, wem auch immer er wolle, und tue dies unbesehen.

206 Es handelt sich um ein Gebet um Lebensunterhalt (*rizq*). Es lässt sich in modifizierter Form mehrfach nachweisen, siehe u. a.: Mağlisī, *Miftāḥ al-ǧinān* 562, Bayrūt, Muʾassasat al-Aʿlamī li-l-Maṭbūʿāt, 1423 (vgl. http://lib.eshia.ir/71431/1/562); Mağlisī, *Biḥār al-anwār* 95, 295, *s. l.*, Muʾassasat al-Wafāʾ, 1403 (ṭabʿa 2, vgl. http://lib.eshia.ir/11008/95/295; Stand 7. November 2016). Diese zweite Quelle führt das Gebet auf Ǧāʿfar aṣ-Ṣādiq, den 6. Imam der Schiiten, zurück.

207 Vgl. Q 27:40:

قَالَ الَّذِي عِندَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِندَهُ قَالَ هَذَا مِن فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَن شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ.

208 Q 94:5–8:

(٥) فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا (٦) إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا (٧) فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ (٨) وَإِلَى رَبِّكَ فَارْغَبْ.

wie Allah die Himmelstore öffnet und es heftig regnen lässt. Auch sprudle Wasser aus zahlreichen Quellen.

لعسر الولادة \ * بسم الله الرحمن الرحيم *[212] \ اذا السما انشقت واذنت \ لربها وحقت واذا الارض مدت \ والقت[213] الحامل ما فى بطنها من الولد \ (٥) سالماً مسلماً * باذن الله تعالى \ ففتحنا ابواب السماء بما[ء] منهمر وفجرنا \ الارض عيوناً فالتقى الما[ء] على [امر] قد قدر وحملناه \ على ذات الواح ودسر تجرى باعيننا[214] \ وصلى الله على سيدنا محمد \ (١٠) واله وصحبه وسلم.

Dieser Abschnitt wird mit einem Quadrat mit 3×3 Zellen abgeschlossen. In diese Zellen sind Buchstaben eingefügt, nämlich: 1. Linie (von links nach rechts): *dāl–ṭā'–bā'*; 2. *ǧīm–hā'–nūn*; 3. Linie von links nach rechts: *ḥā'–alif–wāw*. Ganz am Schluss steht: تم الهيكل المبارك \ والحمد لله وحده.

Abschnitt III (Kolophon; Abb. 40–41; ABB. 28): Vor Kolophon (im Abschluss des abgerundeten Rechtecks): تم الهيكل المبارك \ والحمد لله وحده.

Kolophon:

وافق فراغ الهيكل المبارك فى يوم الاثنين المبارك
من شهر رمضان المعظم قدره[215] حادى عشرة سنه ثلث
وثمان ماية
احسن الله تعالى تقضيتها على يد اقل عبيد الله المسلمين
على بن احمد بن محمد المحلى اللهم اغفر لمن يدع له بالمغفره
ونظر نظرا (؟) اليه
والى جميع احبابه [...] لرحمتي (؟) فى الدنيا والآخرة وصلى
الله على محمد وسلم (؟)

Datierung: Montag, den 11. Ramaḍān 803/25. April 1401; Schreiber: ʿAlī b. Aḥmad b. Muḥammad al-Maḥallī. Die Entzifferung der beiden letzten Zeilen des Kolophons ist nicht gesichert (Stelle teilweise verderbt).

Schlussfolgerungen: Dieses Dokument ist von grosser Bedeutung, da es klar datiert ist (803/1401). Aus der Aufzählung der Feinde im 6. Abschnitt des *Haykal*-Gebets (Araber, Perser, Türken, Kiptschaken, Byzantiner, Tataren [Mongolen], Armenier) lässt sich schliessen, dass dieses Dokument einen Bezug zu Südostanatolien, Nordsyrien oder Nordirak aufweist.[216] In dieselbe Richtung könnte auch der Begriff *haykal* weisen. Er spielt indirekt auf die Sabäer von Ḥarrān an; unter ihnen gibt es eine Gruppierung, die als *Aṣḥāb al-hayākil* bekannt ist.[217]

Zur besseren Übersicht werden hier die Schutzgebete auf der Rolle nochmals zusammengestellt:

Abb. 26	*Maḥabba wa-ʿaṭf*	Liebe und Zuneigung
Abb. 27	*Li-l-ḫawf wa-l-fazaʿ*	Gegen Angst und Schrecken
Abb. 28	*ʿAqd lisān*	[Für] das Verknoten der Zunge
Abb. 29	*Li-duḫūl al-mulūk*	Für das Eintreten bei Königen
Abb. 30	*Li-ibṭāl as-siḥr*	Gegen Zauberei
Abb. 30 f.	*Li-waǧaʿ al-ʿaynayn*	Gegen Augenschmerzen
Abb. 31 f.	*Li-l-ḥummā wa-l-ḥumra*	Gegen Fieber und Hautrötungen
Abb. 32	*Li-waǧaʿ ar-raʾs*	Gegen Kopfschmerzen
Abb. 33	*Bāb al-fatḥ*	Für den Sieg
Abb. 34	*Li-ḍarb as-sayf*	Für Schwerthiebe
Abb. 35	*Li-ramy an-nuššāb*	Für das Schiessen mit Pfeilen
Abb. 36	*Li-ṭāʿn ar-rumḥ*	Für das Durchbohren mit Lanzen

212 Blütenförmige Verzierung.

213 Vgl. Q 84:1–5, mit Anpassungen in der Fortsetzung an die Situation einer schwangeren Frau bei der Geburt:
(١) إِذَا السَّمَاء انشَقَّتْ (٢) وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ (٣) وَإِذَا الأَرْضُ مُدَّتْ (٤) وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ (٥) وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ.

214 Q 54:1–14:
(١١) فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاء بِمَاء مُّنْهَمِرٍ (١٢) وَفَجَّرْنَا الأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاء عَلَى أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ (١٣) وَحَمَلْنَاهُ عَلَى ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسُرٍ (١٤) تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا [جَزَاء لِّمَن كَانَ كُفِرَ].

215 Feste Wendung zum Preisen des Monats Ramaḍān.

216 Vgl. oben bei Anm. 74–81.

217 Vgl. oben bei Anm. 82–89.

Abb. 38 f.	*Li-ǧalb ar-rizq*	Für den Lebensunterhalt (Sold)
Abb. 39	*Li-l-ḥayya wa-l-ʿaqrab*	Gegen Schlangen und Skorpione
Abb. 40	*Li-ʿusr al-wilāda*	Für eine leichte Geburt

Als **Anhang** wird hier ausserdem das ***Duʿāʾ as-Sayfī*-Gebet** aufgenommen (ABB. 20):[218]

دعا السيف / السيفى

1. Medaillon (mit Titel und 3 Zeilen Text; Abb. 10)

دعا السيفى (؟) \ بسم الله الرحمن الرحيم \ اللهم انت الملك الحق الذى \ لا اله الا انت

2. Vierpass

انت ربى وانا \ عبدك عملتُ \ سوأً وظلمت نفسى فاغفر لى \ ذنوبى فانه لا * يغفر[219] الذنوب \ الا انت يا غفور يا شكور يا حليم \ يا رحيم اللهم \ انى احمدك

3. Vierpass

وانت للحمد اهل \ على ما اختصصتنى به \ من مواهب الرغايب واوصلت[220] \ الىَّ من فضايل * الصنايع واو \ ليتنى به من احسانك وبوا \ تنى به من مظنة \ الصدق

4. Vierpass (Abb. 10–11)

وانلتنى \ من مننك الواصله (؟) \ الي واحسنتَ الى \ من الدفاع البلية عنى والتوفيق لى \ والاجابة لدعا * يي حين اناديك \ داعيا واناجيك راغباً وادعوك مضارعاً \ مصافياً وحين ارجوك \ فاجدك فى

5. Vierpass (Abb. 11)

المواطن كلها \ لى حاضراً خفياً \ مارّاً وفى الامور ناصراً \ وناظراً (؟) وللخطايا * والذنوب غافراً \ وللعيوب ساتراً لم اعدم عونك \ وبرك وخيرك لى طرفه \ عين مذ انزلتنى \ دار

6. Vierpass (Abb. 11)

الاختبار \ لتنظر ما اقدم \ لدار القرار فانا عتيقك \ يا مولاي من جميع * المضارّ والمضالّ \ والمعايب واللوازب واللوازم \ والهموم التى قد ساورتنى \ فيها الغموم (؟) بمعا \ ريض

7. Vierpass (Abb. 11)

اصناف \ البلا وضروب \ جهد القضاء لا اذكر منك \ الا الجميل ولم ار منك الا التفضيل خيرك \ لى شامل وصنعك * بى كامل ولطفك \ لى كافل وفضلک على متواتر \ ونعمك عندى متصله \ لم تحقر جوارى (؟)

8. Vierpass (Abb. 11)

وصدقت \ جواري وصاحبت \ اسفاري واكرمت \ احضارى وشفيت امراضي وعافيت \ منقلبي ومثواي * ولم تشمت بى اعدايى \ ورميت من رمانى وكفيتنى شر من \ عاداني فحمدي لك \ واصب وثنايي \ لك متواتر

9. Vierpass (Abb. 12)

دايم من الدهر \ الى الدهر بالوان انواع \ التسبيح خالصاً لذكرك \ بناصع التوحيد ومحاض التفريد واخلاص \ التفريد ومحاض * التمجيد بطول التعبد \ والتعديد لم تعن فى قدرتك ولم تشارك \ في الهيبتك ولم يعلم لك ماهية فتكون \ للاشيا المختله مجانسا (؟) \ ولم تعاين اذ

218 Vgl. dazu oben bei Anm. 45–56 (Vierpassgebet).

219 Siehe mit Abweichungen im Detail: http://lib.eshia.ir/71561/1/126 (unten; Stand 20. Februar 2018).

220 Siehe mit Abweichungen im Detail: http://lib.eshia.ir/71561/1/127 (Stand 20. Februar 2018).

10. Vierpass (Abb. 12)

حبست الاشيا \ على العزايم المختلفات \ ولا خرقت الاوهام \ حجب (؟) الغيوب اليك فاعتقد منك \ محدوداً فى عظمتك * ولا يبلغك بعد \ الهمم ولا ينالك غوص الفطن ولا ينتهى \ اليك بصر ناظر فى مجد \ جبروتك ارتفعت \ عن صفه

11. Vierpass (Abb. 12)

المخلوقين \ صفات قدرتك \ وعلا عن ذكر الذاكرين \ كبريا عظمتك ولا ينتقص ما اردت \ ان يزداد ولا يزدا * د ما اردت ان \ ينتقص (؟) ولا ضد حضرك حين فطرت الخلق \ ولا ند حضرك حين برات النفوس كلت \ الالسن عن

12. Vierpass (Abb. 13)

تفسير عظمتك \ وانحسرت العقول \ عن كنه معرفتك \ وكيف يوصف كنه صفتك \ يا رب وانت الله * الذى لا اله الا انت \ الملك الجبار القدوس فى نور القدس \ الذى لم تزل ازليا ابدياً سرمدياً \ دايماً فى الغيوب \ وحدك لا شريك لك

13. Vierpass (Abb. 13)

ليس فيها احد \ غيرك ولم يكن اله \ سواك حارت فى \ ملكوتك عميقات مذاهب التفكير \ وتواضعت الملوك * لهيبتك وعنت \ الوجوه بذلة الاستكانه لعزتك وايقاد (انقاد؟) \ كل شى لعظمتك \ واستسلم كل شى \ لقدرتك

14. Vierpass (Abb. 13)

وخضعت لك \ الرقاب وكل ذلك \ تحبير اللغات وضل هنالك التدبير فى تصاريف الصفات \ فمن تفكر فى ذلك * رجع طرفه اليه \ حسيراً وعقله مبهوتا وطرفه متحيراً اللهم \ لك الحمد حمدا متواليا \ متواتراً كثيراً متسعاً \ متسقاً مستوسقاً (مستوثقاً؟)

15. Vierpass (Abb. 13)

يدوم ولا يبيد (؟) \ غير مفقود فى الملكوت \ ولا مطموس فى المعالم ولا \ منتقص فى العرفان فلك الحمد على مكارمك \ التى لا تحصى فى الليل * اذ ادبر والصبح اذا \ اسفر وفى البر والبحار والغدو والاصال \ والعشى والابكار والظه[يـ]رة والاسحار وفى كل جزو (؟)

16. Vierpass (Abb. 14)

من اجزاء الليل \ والنهار اللهم بتوفيقك قد احضرتنى النجاة وجعلتنى \ منك فى ولاية العصمة فلم ابرح منك فى سبوغ \ نعمايك وتوابع الآ * يك محروساً لك فى الرد والامتناع (؟) محفوظاً لك في المنعه والدفاع \ ولم تكلفنى فوق \ طاقتى ولم ترض منى \ [الا] طاعتى

17. Vierpass (Abb. 14)

فانك انت الله \ الذى لا اله الا انت \ لم تغب ولا تغيب عنك غايبه \ ولا تخفى عليك خافيه ولن تضل عنك (؟) فى \ ظلم [الخفيات] ضاله * انما امرك اذا اردت \ شيا ان تقول له كن فيكون اللهم لك الحمد \ مثل ما حمدت به نفسك \ وحمدك به الحامدون \ ومجدك به

18. Vierpass (Abb. 14)

الممجدون \ وكبرك به المكبرون \ وهللك به المهللون \ وعظمك به المعظمون حتى يكون لک منى وحدى \ فى كل طرفه عين * واقل من ذلك مثل \ حمد جميع الحامدين وتوحيد اصناف الموحدين \ وتقديس اجناس العارفين \ وثنا جميع المهللين المصلين \ والمسبحين

19. Vierpass (Abb. 14)

ومثل ما انت \ به عالم وهو محمود \ ومحبوب ومحجوب من جميع \ خلقك كلهم من الحيوانات وارغب اليك \ فى بركه

24. Vierpass (Abb. 16)

الواحد \ الاحد الفرد الصمد \ المبدئ الرفيع السميع (؟) \ العليم ليس لامرك مدفع ولا لقضايك \ ممتنع واشهد انك * ربي ورب كل شى \ فاطر السموات والارض عالم الغيب \ والشهادة العلى \ الكبير المتعال

25. Vierpass (Abb. 15)

اللهم اني اسالك \ الثبات فى الامر والعزيمه \ علي الرشد والشكر على نعمك \ واعوذ بك من جور * كل جاير وبغى \ كل باغٍ وحسد كل حاسد ومكر كل \ ماكر وظلم كل ظالم \ وسحر كل ساحر \ وشماته

26. Vierpass (Abb. 16)

كل كاشح \ بک اصول على الاعداء \ واياك ارجو(ا) ولايه الاحبا \ والقرنا لك الحمد على ما لا استطيع \ احصاه ولا تعديده من عواند (؟) فضلك \ وعوارف رزقك والوان ما \ اوليتنى به من ارفادك \ فانك انت الله

27. Vierpass (Abb. 16)

الذى لا اله الا \ انت الفاشى فى الخلق \ حمدك والباسط بالجود يدك \ لا تضاد فى حكمك * ولا تنازع فى سلطانك \ وملكك ولا * تشارك في [...] \ ولا تزاحم فى خليفتك وامرك تملك \ من الانام ما تشا ولا يملكون \ منك الا ما تريد اللهم \ انت المنعم

28. Vierpass (Abb. 17)

القادر \ القاهر المقتدر \ القدوس فى نور القدس \ ترديت بالمجد والعز والعلا وتأزرت \ بالعظمه والكبريا * وتغشيت بالنور \ والضيا وتجللت بالمهابه والبهاء \ لك المن القديم والسلطان \ الشامخ والملك البادخ \ والجود الواسع

ما انطقتنى * به من حمدك \ فما ايسر ما كلفتنى من حقك واعظم ما \ وعدتنى به على شكرك \ من ابتدايى (؟) بالنعم فضلاً \ وطولاً

20. Vierpass (Abb. 15)

وامرتنى بالشكر \ حقاً وعدلاً [ووعدتنى] \ عليه اضعافاً ومزيداً \ واعطيتنى من رزقك واسعاً \ واعتباراً ورضىً (؟) * سالتنى منه \ شكراً يسيراً صغيراً اذ نجيتنى وعافيتنى \ من جهد البلا ولم تسلمنى \ بسوء (؟) فضايك \ وبلايك وجعلت

21. Vierpass (Abb. 14)

ملبسي العافيه \ واوليتنى البسطة والرخا \ وسوغت ايسر القصد \ وضاعفت لى شرف الفضل مع ما وعدتنى \ به من المحجة الشريفه * وبشرتنى به من \ الدرجة الرفيعة واصطفيتنى باعظم النبيين \ دعوهً وافضلهم شفاعةً \ واوضحهم حجهً محمد صلى الله عليه وسلم

22. Vierpass (Abb. 14)

وعلى اله وعلى \ جميع الانبيا والمرسلين \ اللهم اغفر لى ما لا يسعه \ الا مغفرتك ولا يحقه الا عفوك \ ولا يكفره الا تجاوزك وفضلك \ وهب[221] لى فى يومى هذا وليلتى هذه \ وشهرى هذا وسنتى \ هذه يقيناً صادقاً

23. Vierpass (Abb. 14)

يهون علي مصايب الدنيا \ والاخره واحزانهما \ ويشوقنى اليك ويرغبنى رغبه فيما عندك \ واكتب لى عندك * المغفرة وبلغنى \ الكرامه من عندك واوزعنى (؟) شكر \ ما انعمت به علىَّ \ فانك انت الله

221 Ab hier siehe http://lib.eshia.ir/71561/1/131 (Stand 20. Februar 2018).

29. Vierpass (Abb. 17)

والحكمه البالغه \ والقدره الكامله \ ولك الحمد على ما جعلتنى من \ امه محمد صلى الله عليه وعلى اله وسلم وهو \ افضل بنى آدم * الذين كرمتهم وجمعتهم \ فى البر والبحر ورزقتهم (؟) من الطيبات \ وفضلتهم على كثير ممن خلقت \ تفضيلاً وخلقتنى سميعاً \ بصيراً صحيحاً

30. Vierpass (Abb. 17)

سوياً سالماً \ معافاً ولم تُعِلّني \ بنقصان فى بدنى \ ولم تمنعنى كرامتك اياى وحسن \ صنيعك عندى * وفضل متاعك \ لديَّ ونعمايك عليَّ انت الذى اوسعت \ على فى الدنيا والآخرة وفضلتنى \ على كثير ممن خلقت \ تفضيلا

31. Vierpass (Abb. 17)

وجعلت لى سمعا \ يسمع اياتك وبصراً \ يرى قدرتك وعقلا يفهم ايمانك وفوادا يعرف عظمتك \ وقلباً يعتقد توحيدك فانى لفضلك \ عليَّ حامد ولك نفسى شاكره وبحقك شاهده \ فانك[222] حي قبل كل حي \ وحى بعد كل حى وحى \ بعد كل

32. Vierpass (Abb. 18)

ميت وحى \ وحى لم يرث الحياة \ ولم تقطع خيرك عنى فى \ كل وقت ولم تنزل بى عقوبات \ النقم ولم تمنع عنى دقايق العصم \ ولم تعنق على وثايق النقم (؟) ولو لم اذكر من \ احسانك الا عفوك \ عنى والتفيق

33. Vierpass (Abb. 18)

والاجابه لدعايَ \ حين رقعت صوتى \ بتوحيدك وتمجيدك \ والا فى تقديرك خلقى حين صورتنى \ فاحسنت صورتى والا فى قسمة الارزاق \ حين قدرتها لى لكان فى ذلك ما \ يُشْغِلُ شكرى عن \ جهدى فكيف \ اذا (؟)

34. Vierpass (Abb. 18)

فكرت فى النعم \ العظام التى انقلب \ فيها ولا ابلغ شكري \ منها فلك الحمد عن عدد ما ما حفظه علمك \ وعدد ما وسعته * رحمتك وعدد ما \ احاطت به قدرتك واضعاف ما تستوجبه (؟) \ من خلقك اللهم فتمم احسانك اليَّ فيما \ بقي من

35. Vierpass (Abb. 18)

عمرى كما احسنت \ اليَّ فيما مضى منه \ اللهم انى اسالك واتوسل \ اليك بتوحيدك وتمجيدك \ وتحميدك و تهليلك وتكبيرك (؟) * وكبريايك وكمالك \ وبعظيمك ونورك ورأفتك (؟) ورحمتك \ وعلوك ووقارك ومنّك \ وبهايك وجمالك \ وجلالك

36. Vierpass (Abb. 19)

وسلطانك \ وقدرتك واحسانك \ وامتالك (؟) ونبيك وعترته \ الطاهرين الا * تحرمنى رفدك \ وفضلك وعوايد كراماتك وانه لا \ يعتريك لكثيرة ما قد بشرت \ من العطايا عوابق \ البخل ولا

37. Vierpass (Abb. 19)

ينقض جودك \ التقصير فى شكر \ نعمتك ولا يُخاف \ ضيم املاق فشكوي (؟) ولا يلحقك \ خوف عدم * فينقص من جودك \ فيض فضلك اللهم ارزقنى قلباً \ خاشعاً ضارعاً وبدناً \ صابراً ويقيناً \ صادقاً

222 Vgl. ab hier http://lib.eshia.ir/71561/1/132 (Stand 20. Februar 2018); die Abweichungen zwischen dem Text auf lib.eshia.ir und jenem auf der Rolle sind hier aber beträchtlich.

38. Vierpass (Abb. 19)

ولساناً ذاكراً \ وحامداً ورزقاً \ واسعاً وعلماً نافعاً \ وولداً صالحاً * وسناً طويلاً \ وعملا صالحاً واسالك رزقاً حلالاً طيباً \ ولا امنى (يأتني؟) مكرك ولا تنسنى ذكرك \ ولا تكشف عنى سترك \ ولا بعطنى (تقطعني؟) من

39. Vierpass (Abb. 19)

رحمتك ولا \ تبعدنى من كرمك وجوارك \ واعذنى من سخطك وعقابك \ ولا توئسنى (؟) من رحمتك وروحك وكن \ لى انيساً من كل روعة * ووحشة وغربة \ واعصمنى من كل هلكة، نجني من كل بلية وآفة \ وغصة ومحنة وشدة فى الدارين انك \ لا تخلف الميعاد وصلى الله \ على سيدنا محمد واله وسلم \ الحمد لله رب العلمين.



ABB. 18 Kopenhagen, The Royal Library, Cod. Arab. 53 (vgl. bei Anm. 8–9): Anfang des erhaltenen Teils der Rolle. Die Medaillons und abgerundeten Rechtecke werden von einem dreiteiligen Schriftband mit Text aus dem Koran umfahren. Diese Figuren sind untereinander nicht verbunden.



ABB. 19 Kopenhagen, The Royal Library, Cod. Arab. 53 (vgl. nach Anm. 11): Langes, an beiden Enden abgerundetes Rechteck. Auf dem blauen Hintergrund wurde in grosser, golden eingerahmter Zierschrift Q 3:26 kopiert.



ABB. 20
Kopenhagen, The Royal Library, Cod. Arab. 53 (vgl. bei Anm. 42, 45–56, nach 218): Beginn des Vierpassgebets; es ist in 38 Vierpässen angeordnet und ist ca. 195 cm lang.



ABB. 21
Kopenhagen, The Royal Library, Cod. Arab. 53 (vgl. bei Anm. 69–71): Schluss des Vierpassgebets (vgl. ABB. 20) und Anfang des siebenteiligen *Haykal*-Gebets. Hier *al-Haykal al-awwal* (Überschrift auf blauem Hintergrund) und der Anfang des 2. *Haykal* (*al-haykal aṯ-ṯānī*; Titel auf goldenem Hintergrund).



ABB. 22–23 Kopenhagen, The Royal Library, Cod. Arab. 53 (vgl. bei Anm. 74–81): Der 6. *Haykal* (*al-Haykal as-sādis*). Der Text zählt jene Völker auf, gegen die dieses Gebet im Krieg schützt.



ABB. 24
Kopenhagen, The Royal Library, Cod. Arab. 53 (vgl. bei Anm. 90–99): Ein Gebet, das dem Träger der Rolle gemäss der Überschrift (*Maḥabba wa-ʿatf*) die Liebe und Zuneigung der Menschen garantieren soll.



ABB. 25
Kopenhagen, The Royal Library, Cod. Arab. 53 (vgl. bei Anm. 169–178): Die Rolle enthält auch Abschnitte mit Abbildungen von Waffen; hier gezeigt der Abschnitt mit einem Schwert. Die Überschrift lautet *Li-ḍarb as-sayf*.



ABB. 26
Kopenhagen, The Royal Library, Cod. Arab. 53 (vgl. bei Anm. 178–185): Abschnitt mit der Abbildung von Pfeilen und Bogen; die Überschrift lautet *Li-ramy an-nuššāb*.



ABB. 27
Kopenhagen, The Royal Library, Cod. Arab. 53 (vgl. bei Anm. 208–211): Abschnitt der Rolle zum Schutz gegen Schlangen und Skorpione; die beiden Tiere werden hier auch abgebildet.



ABB. 28
Kopenhagen, The Royal Library, Cod. Arab. 53 (vgl. bei Anm. 215): Der Schluss der Rolle mit dem Kolophon auf den letzten vier Zeilen.

4.5 Paris, Bibliothèque Nationale de France, Arabe 6088

Das Dokument ist fragmentarisch erhalten;[1] der Anfang fehlt.[2] Es misst jetzt 10.0–10.3 × 912 cm (9.12 m). Keine Datierung vorhanden. F. Déroche vermutet eine Entstehung um 1400. Das Dokument ist wahrscheinlich etwas älter (2. Hälfte 14. Jh.?). Es dürfte in Syrien oder Nordirak entstanden sein. Eine Anfertigung in Ägypten, wie von F. Déroche vermutet, lässt sich aber nicht ausschliessen. Aufgrund der Verzierungen ist ein mamlukischer Hintergrund wahrscheinlich. Diese Verzierungen wurden sehr sorgfältig ausgeführt. Das Dokument enthält eine Abschrift des Korans, dessen Text auf dem Belegstück ursprünglich vollständig enthalten gewesen sein muss. Gemäss Angaben der BNF messen die einzelnen Streifen zwischen 330 und 340 mm.[3] Das ursprüngliche Papier lässt sich nur noch im zweiten Teil des Dokuments untersuchen.[4] Wasserzeichen fehlen. Im ersten Teil wurde das Dokument später auf ein zweites Papier aufgezogen.

Zum Aufbau der Rolle: Das Dokument besteht aus zwei Hauptteilen. Teil I[5] weist neben Textelementen aufwendig ausgeführte Verzierungen auf. Seine Länge beträgt ca. 267.5 cm. Der Aufbau von Teil II[6] unterscheidet sich deutlich vom Rollenanfang (Länge ca. 644.5 cm). Er wird durch ein dreiteiliges Knotenband dominiert, das den ganzen zweiten Teil einfasst. Beide Abschnitte lassen sich weiter aufteilen.

Teil I.1 (formal, ABB. 29):[7] Dieser Abschnitt misst 56 cm. Es handelt sich um ein Rechteck, dessen Rahmen durch zwei Schriftbänder gebildet wird. Das äussere Band ist breiter (ca. 1.1 cm) als das innere (ca. 0.6 cm). Das breite Schriftband wird innen und aussen von einem goldenen Streifen eingefasst. Um das ganze Rechteck herum verläuft eine blaue Doppellinie. Das innere Schriftband wird gegen innen ebenso von einem goldenen Streifen eingefasst. Im Aussenband wurde der Text in roter und schwarzer Schrift kopiert. Die Stellen in roter Schrift überwiegen jene in schwarzer Schrift leicht. Der Text im Innenband wurde ausschliesslich in schwarzer Tinte notiert. Punktierter und vokalisierter Text. Schrifttyp: *Nasḫ* mit einer Tendenz zu *Ṯuluṯ*. Es fällt auf, dass die Unterlängen der Buchstaben in diesen beiden Aussenbändern stark nach links ausholen. Das *sīn* wurde mit drei Punkten unterhalb des Buchstabens versehen, das *šīn* weist drei Punkte darüber auf.[8]

In Hinblick auf die zeitliche Einordnung ist ein Vergleich zwischen dem Text in der ersten Kartusche mit blauem Hintergrund auf Arabe 6088 und Or. MS 848 aus der British Library hilfreich.[9] Der Schaft des *kāf* weist in beiden Fällen deutlich nach rechts. Der oberste Teil des *kāf* holt danach auffällig stark nach links aus und verbreitet sich dabei leicht. Bei BL Or. MS 848 handelt es sich um eine für Faraǧ b. Barqūq[10] um 1400 angefertigte Koran-

1 Vgl. dazu Déroche, *Les manuscrits du Coran du Maghreb à l'Insulinde* 61–62 (Nr. 359); Blochet, *Enluminures* 138–139 (mit Tafel XCVIII); *Les arts de l'Iran, l'ancienne Perse et Bagdad* 172 (Nr. 105); *Trésors d'Orient* 65 (Nr. 174).

Abbildungen des gesamten Dokuments sind aufrufbar unter: http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8419234m (Stand: 30 September 2016).

2 Das Dokument beginnt mit Q 2:83 (*aṣ-ṣalāt*) in der Mitte des horizontalen Schriftbands (rote Tinte). Q 1 und Q 2:1–82 (und Beginn 2:83) fehlen damit; sie müssen auf einem zusätzlichen Papierstreifen gestanden haben, der nicht mehr vorhanden ist. Im breiten Schriftband um die erste Kartusche steht Q 2:83–90 (in roter und schwarzer Tinte).

3 Aus konservatorischen Gründen wurde auf eigene Erhebungen verzichtet.

4 V. a. nach der Fehlstelle in Abschnitt II.e (mit Auslassung von Q 3:122–129 bzw. 3:75–78 in den beiden Seitenstreifen).

5 Teil I umfasst die Abbildungen 1–10 (vgl. link. in Anm. 1).

6 Teil II umfasst die Abbildungen 11–34 (vgl. link. in Anm. 1).

7 Vgl. Abb. 1–2 der Rolle (link in Anm. 1).

8 Man beachte das absteigende breite Schriftband links.

9 Für die folgenden Vergleiche beachte das Titelfeld auf Fol. 2a; vgl. die Abbildungen dazu unter imagesonline.bl.uk (https://imagesonline.bl.uk/?service=search&action=do_quick_search&language=en&q=848; Stand 24. September 2017).

10 Zum Mamluken-Sultan al-Malik an-Nāṣir Faraǧ b. Barqūq (geb. 1389; ermordet 1412 in Damaskus; reg. 1399–1412,

handschrift. Auch der Buchstaben *fā'* wurde auf beiden Dokumenten ähnlich ausgeführt. In beiden Fällen ruht der Kreis des *fā'* auf einem Stiel. Auch das *ġayn* wurde auf beiden Dokumenten ähnlich gestaltet. Da sich BLB Or. MS 848 chronologisch mit grösserer Sicherheit einordnen lässt, könnte dies Rückschlüsse auf die Datierung von Arabe 6088 aus der BNF gestatten.

Der Mittelstreifen im Rechteck ist hier besonders aufwendig gestaltet. Sein Hintergrund ist golden. Am Anfang, in der Mitte und am Ende lässt sich jeweils ein achtstrahliger Stern erkennen, der die Breite des Mittelstreifens ausfüllt.[11] Dazwischen befinden sich zwei Rechtecke, die an beiden Enden von einem unvollständigen achtstrahligen Stern abgeschlossen werden. Diese Figuren auf dem Mittelstreifen werden von einem einfachen Zierband eingefasst. Der Hintergrund der angeführten Figuren ist blau und mit einem floralen Rankenmuster in goldener Farbe versehen. In diesen Figuren wurde Text in Zierkufi kopiert. In den drei achtstrahligen Sternen ist die Schrift golden. In den Rechtecken ist die Schrift jetzt weiss. In einzelnen Buchstaben lassen sich Reste von silberner (?) Farbe (jetzt oxydiert) erkennen.[12]

Teil 1.1 (inhaltlich, ABB. 29): Der eigentliche Anfang der Rolle fehlt; bei der ersten Textstelle handelt es sich um Q 2:83b. Q 1 und Q 2:1–83a sind nicht mehr vorhanden.[13] Es ist ausgeschlossen, dass eine Abschrift des Korans auf einem Dokument von derart hoher Qualität anfänglich nicht vollständig war. Der Aufbau der fehlenden Papierstreifen lässt sich nicht rekonstruieren.[14]

Auf dem breiten äusseren Schriftband wurde um das Rechteck herum Q 2:83b–90 kopiert. Q 2:90 steht wieder oben im horizontalen Band; hier springt der Text in Vers 90 ins innere Schriftband und umfährt das Rechteck im Gegenuhrzeigersinn.[15] Das innere Schriftband enthält Q 2:90–102.[16]

Im Mittelstreifen selbst wurde Q 48:1–2 in Zierkufi notiert.[17] Die prominente Platzierung dieser beiden Verse eher am Anfang des Dokuments dürfte Rückschlüsse auf dessen ideologische Einordnung zulassen.[18]

Teil 1.2 (formal):[19] Der nächste Abschnitt (Länge ca. 78 cm) beeindruckt durch seine aufwendige Gestaltung und die Verwendung von goldener und blauer Farbe. Es lässt sich eine Abfolge von acht Zierelementen erkennen; sie sind durch eine feine blaue Linie entlang der Zentralachse untereinander verbunden. Zwischen den einzelnen Zierelementen besteht jeweils ein Abstand von ca. 2–3 cm.

mit einem Unterbruch von 70 Tagen im Jahr 1405) vgl. Wansbrough, Faradj, al-Malik al-Nāṣir, in *EI²*.

11 James, *Qur'āns of the Mamlūks* 22 (Fig. 6b), bezeichnet solche Figuren als achtstrahlige Sterne. Sie werden in islamischen Kontexten auch *Rubʿ al-ḥizb* genannt. Diese Figur besteht aus zwei Vierecken, die sich überlagern und gegeneinander um 45° versetzt sind; vgl. dazu http://www.wikiwand.com/en/Rub_el_Hizb (Stand 8. November 2016).

12 Jetzt dunkel verfärbt.

13 Der Text beginnt in der Mitte des horizontalen Aussenbands mit Q 2:83b mit dem Begriff *aṣ-ṣalāt*:

[وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لاَ تَعْبُدُونَ إِلاَّ اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ وَآتُواْ الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلاَّ قَلِيلاً مِّنكُمْ وَأَنتُم مُّعْرِضُونَ.

14 Es dürften 2 oder 3 Papierstreifen fehlen (ca. 67 bzw. 100 cm).

15 Der Übergang erfolgt in Q 2:90 (beachte die Markierung ||):

بِئْسَمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ أَن يَكْفُرُواْ بِمَا أَنزَلَ || اللَّهُ بَغْيًا أَن يُنَزِّلُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ عَلَى مَن يَشَاء مِنْ عِبَادِهِ فَبَاؤُوا بِغَضَبٍ عَلَى غَضَبٍ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُّهِينٌ.

16 Die Fortsetzung von Q 2:102 folgt im nächsten Medaillon mit schwarzem Schriftband (vgl. Abb. 3 der Rolle, link in Anm. 1).

17 Q 48:1–2 lautet:

(١) إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا (٢) لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيَكَ صِرَاطًا مُّسْتَقِيمًا.

18 Vgl. zur Bedeutung von Q 48:1–2 bei Initiationszeremonien Nünlist, Devotion and protection: Amuletic scrolls dating from the 14th century, 508–512.

19 Beachte die Abbildungen 3–5 der Rolle.

I.2.a: Zuoberst ein kleines Medaillon (Durchmesser 2.8 cm), das von zwei blauen Kreisen und danach einem goldenen Ring eingefasst wird. Im Innern eine florale Verzierung in goldener Farbe auf blauem Grund. Zuinnerst eine achtblättrige Blüte.

I.2.b: Medaillon, das nahezu die gesamte Breite der Rolle (10.0 cm) einnimmt. Um das Medaillon läuft ein blauer Hastenkranz. Der Kreis im Innern (Durchmesser ca. 4.8 cm) ist golden ausgefüllt. Es lassen sich Reste einer floralen Verzierung erkennen, die durch feine schwarze Linien strukturiert wird. Zwischen Hastenkranz und golden ausgefülltem Kreisinnern zwei weitere Bänder. Das äussere Band enthält auf blauem Hintergrund rankenartige Verzierungen, die zu den Hasten hin blattförmig zulaufen. Beim innern Kranz handelt es sich um ein Schriftband mit Text in schwarzer Schrift.[20]

I.2.c: Quer ausgerichtete Kartusche mit Zierband (Breite ca. 0.6 cm), dessen lappenförmige Grundelemente eng aneinandergereiht um die Kartusche herumlaufen. Gegen innen schliesst sich ein rotes Schriftband an (Breite ca. 0.3 cm).[21] Zuinnerst ein Schriftfeld (Höhe ca. 2.5 cm) mit goldenem Rankenmuster auf blauem Hintergrund. Die hier enthaltenen beiden Begriffe wurden in Zierkufi notiert; die Buchstaben sind jetzt weiss.

I.2.d: Medaillon mit grossen Ähnlichkeiten mit jenem in Abschnitt I.2.b. Die Verzierungen auf dem äusseren Kranz[22] mit blauem Hintergrund unterscheiden sich allerdings von jenem im vorangehenden Medaillon. Das Schriftband (Breite ca. 0.8 cm) ist schmaler; es enthält Text in schwarzer Schrift. Das golden ausgefüllte Kreisinnere ist wie jenes im vorangehenden Medaillon gestaltet (vgl. I.2.b).

I.2.e (ABB. 30): Achtlappiges Medaillon, aussen von zwei blauen Linie (schmal–breit) eingefasst. Gegen innen schliesst sich ein rotes Schriftband (Breite ca. 0.3 cm) an, das innen und aussen von einem schmalen goldenen Streifen eingefasst wird. Im Innern des Medaillons eine komplex aufgebaute Verzierung. Zuinnerst ein achtstrahliger Stern mit blauem Hintergrund und einer Verzierung mit goldenen Blättern und einer weissen Blüte. Die Verlängerungen der Strahlen dieses innern kleinen Sterns bilden einen zweiten grösseren Stern, der genau senkrecht ausgerichtet ist und dessen acht Strahlen golden ausgefüllt sind. Die Linien, die diese Strahlen bilden, sind über deren Spitze hinaus verlängert. Sie gehen in die Seitenlinien von zwei Quadraten über, die zusammen einen achtstrahligen Stern bilden. Dieser Stern füllt das Medaillon im Innern aus. Die weiteren Leerräume innerhalb des horizontal liegenden Quadrats weisen einen blauen Hintergrund auf und sind mit einem goldenen Blütenornament ausgefüllt. Zwei gegeneinander versetzte Vierpässe greifen die Rundungen des achtlappigen Medaillons auf und füllen den Raum zwischen Vierecken und Medaillonrand aus. Die Zwischenräume sind golden ausgefüllt.

I.2.f: Ein weiteres Medaillon; seine Gestaltung lehnt sich weitgehend an jenes an, das unter I.2.d beschrieben wurde.

I.2.g: Eine zweite horizontal ausgerichtete Kartusche (Federkastenform); ihre Gestaltung ist mit jener Kartusche identisch, die unter I.2.c beschrieben wurde.

I.2.h: Ein weiteres Medaillon; seine Gestaltung lehnt sich weitgehend an jenes an, das unter I.2.d beschrieben wurde (vgl. auch I.2.f).

Teil I.2 (inhaltlich): Einzelne der soeben beschriebenen Figuren enthalten Textelemente.[23]

I.2.b: Der Text im Schriftband beginnt oben etwas rechts von der Mitte mit dem Begriff *Sulaymān* aus Q 2:102. Der Anfang von Q 2:102 stand im innern schwarzen Schriftband am oberen Ende des rechteckigen Zierelements am Anfang des erhaltenen Teils der Rolle (Teil I.1).[24] Jetzt folgt die direkte

20 Breite dieses Bands ca. 0.8 cm; der Text ist punktiert und vokalisiert.

21 Bei der Schrift handelt es sich um *Ġubār*; der Text ist punktiert und teilweise vokalisiert.

22 Goldene Ranken mit Blättern und Blüten; mehrfach lassen sich Reste grüner Farbe erkennen.

23 Die Figuren ohne Text werden in der Folge einfach ausgelassen.

24 Vgl. bei Anm. 16.

Fortsetzung von Q 2:102. Der Text umfährt den Kreis im Gegenuhrzeigersinn und endet mit den Begriffen *mā yufarriqūna* aus Q 2:102.[25] Q 2:102 gilt als *locus classicus* zur Stellung der Magie (*siḥr*) im Islam.[26]

I.2.c: Die Fortsetzung von Q 2:102 schliesst sich im roten Schriftband in der nächsten Figur oben in der Mitte an (*bi-hī min al-mar'*). Die Stelle endet mit den Ausdrücken *min ʿindi* aus Q 2:103.[27]

Auf dem blauen Hintergrund im Innern der Kartusche steht Text in Zierkufi. Der Text ist zusammen mit seiner Fortsetzung in der identisch gestalteten Kartusche (I.2.g) zu lesen und lautet: *wa-la-hū al-asmā / al-ḥusnā*. Diese Stelle weist also auf das Konzept der *Schönen Namen Gottes* hin.[28]

I.2.d: Fortsetzung der Abschrift von Q 2:103 oben in der Mitte (erster Begriff: *Allāh*; letzter Begriff: *min rabbi-kum* aus Q 2:105b).

I.2.e (ABB. 30): In Übereinstimmung mit dem bereits beobachteten Prinzip folgt hier der weitere Text aus Q 2:105b im roten Schriftband: *wa-Allāhu yaḫtaṣṣu*; der Text endet mit Q 2:109: *law yaruddūna-kum min baʿdi*.

I.2.f: Der Text im Schriftband beginnt mit *īmānikum* (Q 2:109) und endet mit *bi-mā taʿlamūna* (Q 2:110).

I.2.g: Der letzte Ausdruck aus Q 2:110 (*baṣīr*) folgt in der horizontalen Kartusche. Das rote Schriftband endet mit Q 2:113 (*laysat al-Yahūd ʿalā šay'in wa-hum*).

In der Kartusche im Innern dieser Figur steht in weissem Zierkufi der Begriff *al-ḥusnā* als Fortsetzung zu *wa-lahū al-asmā* aus Figur I.2.c.

I.2.h: Es folgt die Fortsetzung (Q 2:113: *yatlūna al-kitāb*). Das Zitat in dieser Figur endet mit Q 2:114 (*mā kāna la-hum ʾan yadḫulū-hā*).

Anmerkung zum Innern der Figuren I.2.b, d, f, h: Diese Medaillons sind im Innern golden ausgefüllt; auf diesem goldenen Hintergrund lassen sich Reste einer schwarzen Verzierung (Rankenmuster mit Blüten) erkennen. Wahrscheinlich war im Innern dieser Medaillons kein Text enthalten.

I.3 (formal, ABB. 31):[29] Die Länge des nächsten Abschnitts beträgt ca. 48 cm (ohne Verbindungshasten). Oben und unten durch einen Bogen abgerundetes Rechteck (Federkasten). Eine feine blaue Linie verbindet dieses Rechteck mit der vorangehenden bzw. folgenden Figur. Das Rechteck selbst wird aussen von einer feinen und anschliessend einer breiteren blauen Linie eingefasst. Gegen innen folgt ein goldener Streifen. Die ganze Figur wird danach von zwei Schriftbändern eingefasst. Das äussere Schriftband ist breiter (ca. 1 cm) und enthält Text in roter und schwarzer Schrift (punktiert und vokalisiert). Das innere Schriftband ist schmaler (ca. 0.35 cm) und enthält Text in schwarzer Tinte.

Der Mittelstreifen im Innern ist oben und unten golden ausgefüllt. Auf diesem Hintergrund sind Reste eines schwarzen Rankenmusters erkennbar. Ausserdem steht in diesen beiden goldenen Bögen Text in weisser Schrift. Im Rechteck im Innern befinden sich kleine Sechsecke, die durch goldene, beidseits schwarz eingefasste Stäbe voneinander getrennt sind. Sie sind in drei Spalten angeordnet. Zwischen diesen kleinen Sechsecken entstehen kleine Dreiecke, die mit blattförmigen Zierelementen in blauer Farbe ausgefüllt sind. In den kleinen Sechsecken Text in *Ġubār*, der von

25 Q 2:102 lautet (der Text in eckigen Klammern ist in diesem Medaillon nicht enthalten; er stand bereits zuvor bzw. folgt in der nächsten Figur):

[وَاتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ] وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولاَ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلاَ تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ [بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُم بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلاَ يَنفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُواْ لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلاَقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْاْ بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ].

26 Vgl. dazu Bürgel, *Allmacht und Mächtigkeit* 199.

27 Q 2:103 lautet:

وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُواْ وَاتَّقَوْاْ لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِندِ [اللَّهِ خَيْرٌ لَّوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ].

28 Vgl. auch unten vor Anm. 33.

29 Vgl. Abb. 6–7 der Rolle (link in Anm. 1).

rechts unten nach links oben verläuft. Die Gestaltung lässt sich auch dahingehend erklären, dass jeweils sechs kleine Sechsecke (mit Text in roter Tinte) um ein kleines Sechseck (Text in schwarzer Tinte) angeordnet wurden. Die Figur enthält insgesamt acht grosse Sechsecke. Die zwei kleinen Sechsecke zur Linken und Rechten zwischen zwei grossen Sechsecken enthalten Text in roter Farbe.

1.3 (inhaltlich; ABB. 31): Fortsetzung der Abschrift des Korans. Im roten Aussenband lässt sich die Fortsetzung von Q 2:114 (*illā ḫā'ifīn*) erkennen. Im Aussenband steht zuletzt Q 2:122. Der Kopist springt in diesem Vers ins schwarze Innenband und setzt die Abschrift oben in der Mitte fort.[30] Der Text folgt dem schwarzem Schriftband; am Schluss Q 2:133. Der Kopist springt jetzt in den Mittelstreifen und setzt die Abschrift oben rechts fort.[31] Zuunterst lässt sich im letzten Feld der Schluss von Q 2:196 und das erste Wort von Q 2:197 (*al-ḥağğ*) erkennen.[32] Die Sechsecke enthalten Text in *Ġubār* auf fünf oder sechs Linien.

Der in diesen Sechsecken kopierte Text überrascht insofern, als die weisse Überschrift bzw. Unterschrift auf goldenem Hintergrund in diesem Abschnitt lautet *wa-li-*[*A*]*llāh al-asmā // al-ḥusnā*. Dies liesse eine Aufzählung der Namen Gottes erwarten, die dann allerdings nicht folgt. Der Kopist begnügte sich offensichtlich mit einer Anspielung auf das Konzept der *Schönen Namen Gottes*, das er ja bereits zuvor (1.2.c und g) aufgegriffen hatte.

1.4 (formal):[33] Länge ca. 85.5 cm. Abschnitt mit sieben ausgesprochen sorgfältig gestalteten Figuren (a-g). Zwischen den einzelnen Figuren ein Abstand von 2–3 cm; die Figuren sind allerdings durch eine feine blaue Linie entlang der Zentralachse miteinander verbunden:

1.4.a: Ein Medaillon, das nahezu die ganze Breite der Rolle ausfüllt. Seine Gestaltung erinnert an jene der vier Medaillons in Abschnitt 1.2 (b, d, f, h).

1.4.b. Medaillon mit ausgesprochen komplexem Aufbau; keinerlei Textelemente. Im Zentrum ein sechsstrahliger Stern. Zwei seiner Spitzen kommen exakt in die Horizontale zu liegen. Die vier weiteren Strahlen des Sterns befinden sich dementsprechend links bzw. rechts der Zentralachse. Zwischen den Strahlen dieses Sterns und dem Medaillonrand sechs kleine Sechsecke. Sie markieren die Eckpunkte eines grossen Sechsecks, dessen Seitenlinien nicht vollständig ausgeführt worden sind. Die Eckpunkte dieses grossen Sechsecks sind durch nach innen gewölbte Doppelbögen miteinander verbunden; es entstehen sechs Doppel- bzw. zwölf Einzelbögen. Die sechs Spitzen des Sterns im Innern werden durch zwei Dreipässe miteinander verbunden, die gegeneinander verschoben sind und sich überlagern. Ganz zuinnerst ein blütenförmiges Ornament mit zwölf Spitzen. Ausserdem treffen sechs nach innen gewölbte Kreisbögen vom Medaillonrand her auf die sechs Strahlen des Sterns im Zentrum. Die Linien, die dieses Muster bilden, sind mit schwarzen Strichen und Punkten ausgefüllt. Abgesehen vom Zentrum der Figur, das einen neutralen Hintergrund aufweist, wurden die Flächen hier golden und blau ausgefüllt. In den Flächen dem Rand entlang: goldenes Rankenmuster auf blauem Hintergrund.

30 Q 2:122 lautet (die Markierung || zeigt die Übergangsstelle an):

يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُواْ نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ || وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ.

31 Q 2:133 lautet (die Markierung || zeigt die Übergangsstelle an):

أَمْ كُنتُمْ شُهَدَاء إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِن بَعْدِي قَالُواْ نَعْبُدُ إِلَهَكَ || وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ.

32 Die Übergangsstelle lautet (Q 2:196–197):

وَاتَّقُواْ اللّهَ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (١٩٧) الْحَجُّ || أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلاَ رَفَثَ وَلاَ فُسُوقَ وَلاَ جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفْعَلُواْ مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللّهُ وَتَزَوَّدُواْ فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى وَاتَّقُونِ يَا أُولِي الأَلْبَابِ.

33 Beachte die Abb. 8–10 der Rolle (link in Anm. 1).

I.4.c (ABB. 32): Die dritte Figur baut auf drei Kreiselementen auf, die sich gegenseitig überschneiden. Der mittlere Kreis ist am grössten und weist im Zentrum ein goldenes Ziermuster (v.a. Ranken) auf blauem Hintergrund auf. Auch das Zentrum des oberen und unteren Kreises ist blau und mit einer sechsteiligen goldenen Verzierung versehen. Der restliche Hintergrund der Kreise ist jetzt zumeist goldig; es lassen sich aber Reste eines schwarzen Ziermusters, teilweise auf blauem Grund, erkennen. In diese dreiteilige Figur sind zwei Schriftbänder (Knotenbänder) von identischer Breite eingepasst.

I.4.d: vgl. dazu I.4.a.

I.4.e (ABB. 33): Erneut eine komplex aufgebaute Figur. Blau eingefasstes Achteck; seine Seitenlinien sind mit kurzen Hasten verziert. Im Zentrum ein grosser Stern, dessen acht Strahlen auf die Ecken des Achtecks ausgerichtet sind. Im Innern dieses grossen Sterns ein kleinerer Stern mit blauem Hintergrund und einer blütenförmigen Verzierung. Die Strahlen dieses kleinen Sterns sind gegenüber jenen seines grossen Gegenstücks versetzt. Zwischen die Strahlen des grossen Sterns wurden gegen aussen acht Sechsecke eingepasst, an deren Spitze sich jeweils ein kleines Viereck befindet. Zwischen jeweils zwei Sechsecke wurde eine Figur eingefügt (goldenes Blatt auf blauem Grund), deren Spitzen auf die Ecken des grossen Achtecks hinweisen. In der Mitte der Seitenlinien lässt sich die Grundlinie einer Figur erkennen, von der aus in der Form eines Doppelbogens eine Verbindung ins Innere der Sechsecke startet. Dieses Band erreicht an der übernächsten Seitenlinie jeweils wieder den Rand des Achtecks. Alternierend starten auf den dazwischenliegenden Seiten Linien, die identische Figuren bilden. Die Wendepunkte dieser Linien im Innern lassen sich fiktiv derart miteinander verbinden, dass zwei gegeneinander versetzte Vierecke entstehen (bzw. ein achtstrahliger Stern). Die soeben beschriebenen Figuren werden durch Linien gebildet, die Text in *Ġubār*-Schrift enthalten. Der Text wurde entweder in roter oder schwarzer Tinte kopiert.

I.4.f: vgl. dazu I.4.a und d.

I.4.g: Eine horizontal ausgerichtete Kartusche, die von zwei blauen Linien eingefasst wird. Im Innern drei grosse, sich überschneidende Kreise. Zu beiden Seiten ist ein kleinerer Kreis hinzugefügt worden. Diese Kreise weisen goldene Ränder und einen blauen Hintergrund auf. Auf dem blauen Hintergrund ein goldenes Rankenmuster. Teilweise sind die Kreise golden ausgefüllt. Der schmale Zwischenraum zwischen diesen Kreisen und dem äussern Rand der Figur ist mit feinem weissem Blattwerk auf schwarzem Hintergrund verziert. Diese Figur enthält keinerlei textliche Elemente.

I.4 (inhaltlich):[34] Einzelne der soeben beschriebenen Figuren enthalten Textelemente.[35]

I.4.a: Im schwarzen Schriftband schliesst sich die unmittelbare Fortsetzung von Q 2:197 an; der erste Begriff (*al-ḥaǧǧ*) stand bereits in der vorangehenden Figur mit Text. Der Text beginnt oben in der Mitte. Die Abschrift von Q 2:197 wird in dieser Figur abgeschlossen.[36]

I.4.c (ABB. 32): Figur mit zwei Knotenbändern mit schwarzem bzw. rotem Text (Breite der Bänder: ca. 0.6 cm). Im schwarzen Knotenband beginnt oben in der Mitte Q 2:198 (erster Begriff: *laysa*). Der Text läuft dem Band entlang, bis er wieder oben ankommt (Q 2:201; vorletztes Wort: *ʿaḏāb*). Hier springt der Kopist ins rote Knotenband und setzt die Abschrift fort (erster Begriff: *an-nār*; letztes Wort in Q 2:201). Der Schreiber erreicht zuletzt Q 2:205 (*li-yufsida fī-hā*).[37]

34 Beachte die Abb. 8–10 der Rolle (link in Anm. 1).

35 Die Figuren ohne Text werden in der Folge einfach ausgelassen.

36 Vgl. dazu oben bei Anm. 32. Q 2:197 lautet:

[الْحَجُّ] أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلاَ رَفَثَ وَلاَ فُسُوقَ وَلاَ جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفْعَلُواْ مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللّهُ وَتَزَوَّدُواْ فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى وَاتَّقُونِ يَا أُوْلِي الأَلْبَابِ.

37 Q 2:205 lautet:

وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا [وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللّهُ لاَ يُحِبُّ الْفَسَادَ].

I.4.d: Direkte Fortsetzung von Q 2:205. Dieses Schriftband endet mit Q 2:207 (*Allāh raʾūfun bi-l-ʿibād*).

I.4.e (ABB. 33): Diese Figur enthält Q 2:208–224. Der Text beginnt im schwarzen Schriftband zuoberst in der Mitte und läuft nach links. Wenn der Leser der Struktur des Labyrinths folgt (schwarze Schrift), gelangt er am Schluss wieder an die oberste Ecke des Achtecks, wo sich die Ausdrücke *al-ḥarām wa-iḫrāǧu ahli-hī* aus Q 2:217 erkennen lassen. Im Vers 217 wechselt der Schreiber ins rote Schriftband, wo oben in der Mitte die unmittelbare Fortsetzung des Verses steht; der Text steigt, immer der roten Schrift folgend, zuerst nach links unten.[38] Der Schreiber erreicht zuletzt erneut die oberste Ecke des Achtecks. Hier steht am Schluss *al-muṣliḥ wa-law šāʾa Allāh* aus Q 2:220. Da die nächste Figur aber mit Vers 2.225 beginnt, muss in der vorliegenden Figur noch der Rest von Q 2:220 und Q 2:221–224 enthalten sein. Dies ist in der Tat der Fall: Der Schreiber springt jetzt nämlich nach links zur zweiten Ecke des Achtecks und setzt dort die Abschrift von Q 2:220 fort.[39] Die rote Schrift ist häufig verblasst. Wenn man aber der Schriftrichtung genügend Aufmerksamkeit schenkt, findet man den Weg durch das Labyrinth und erreicht zuletzt wieder die zweite linke Ecke des Achtecks. Hier steht im roten, aus dem Innern der Figur kommenden Schriftband *wa-tuṣliḥū bayna an-nās wa-Allāhu samīʿ ʿalīm* (die letzten Wörter aus Q 2:224).[40]

I.4.f: Das Schriftband beginnt mit dem ersten Wort aus Q 2:225.[41] Es endet in der Mitte von Q 2:227.[42]

Teil II (formal, ABB. 34):[43] Der zweite Teil der Pariser Rolle unterscheidet sich deutlich vom Anfang. Beim zentralen Gestaltungselement dieses zweiten Abschnitts handelt es sich um ein dreiteiliges Knotenband mit Text. Auch im Mittelstreifen[44] zwischen dem vorwärts- und rückwärtslaufenden Knotenband wurde Text, und zwar in mikroskopischer Schrift (*Ġubār*), kopiert. Das dreiteilige Knoten- bzw. Schriftband umfährt den gesamten zweiten Abschnitt und wechselt bei den Knoten jeweils von der einen auf die andere Seite der Rolle. Diese Knoten werden durch Medaillons gebildet, die die gesamte Breite der Rolle ausfüllen. Zwischen jeweils zwei Knoten entstehen längere Rechtecke, die an beiden Enden abgerundet sind. Auch am Anfang und Ende dieses zweiten Abschnitts befindet sich je ein Medaillon. Insgesamt lassen sich auf diesem Teil der Rolle neun solche rechteckigen Abschnitte von ähnlicher Länge erkennen.[45] Das erste und letzte Medaillon weisen einen goldenen Hintergrund auf. Ansonsten lässt sich eine Abfolge goldenes Medaillon–

38 Q 2:217 lautet:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ || مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ.

39 Q 2:220 lautet (die Übergangsstelle ist durch || markiert):

فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ || لَأَعْنَتَكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ.

40 Q 2:224 lautet:

وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَانِكُمْ أَن تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ.

41 Q 2:225 lautet:

لَّا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ.

42 Q 2:227 lautet:

إِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ [اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ].

43 Beachte die Abb. 11–34 der Rolle (link in Anm. 1).

44 Mittelstreifen: die Stellen in den abgerundeten Rechtecken selbst.

45 Die Länge dieser einzelnen Rechtecke ist allerdings nicht identisch. Sie misst jeweils ca. 60–65 cm.

Rechteck–blaues Medaillon[46] erkennen. Bei den Abschnitten 5 und 6 folgen allerdings zwei goldene Medaillons aufeinander. Diese formale Unregelmässigkeit legt nahe, dass das Dokument auch an dieser Stelle unvollständig erhalten ist. Überprüfungen des Inhalts bestätigten diese Vermutung.[47] An dieser Stelle muss ein Abschnitt verloren gegangen sein, der mindestens ein ganzes Rechteck enthielt. Ausserdem sprechen kodikologische Anhaltspunkte (Unregelmässigkeiten im Schriftbild) dafür, dass es an dieser Stelle zu Verlusten gekommen ist. Somit dürfte dieser zweite Abschnitt der Rolle ursprünglich mindestens zehn, allenfalls auch elf, Rechtecke enthalten haben.

Es ist müssig über den Inhalt des jetzt fehlenden Teils zu spekulieren. Es könnte aber durchaus sein, dass dieser Abschnitt bewusst entfernt wurde, um Angaben missliebigen Charakters verschwinden zu lassen. Der jetzt fehlende Abschnitt war vielleicht deutlich anders gestaltet als die neun noch vorhandenen Rechtecke. Die weiteren Ausführungen stellen die einzelnen Abschnitte eingehender vor.

Vorerst ist allerdings auf **das dreiteilige Schriftband** (ABB. 34) zurückzukommen, das den gesamten zweiten Abschnitt der Rolle umfährt. Das mittlere Schriftband ist am breitesten (ca. 1.2 cm). Es enthält grossen Text, der in schwarzer Tinte kopiert wurde und punktiert und vokalisiert ist (*Nasḫ* mit Tendenz zu *Rayḥānī*). Dieses mittlere Schriftband wird innen und aussen von je einem schmaleren Band mit rotem Text flankiert (Breite je ca. 0.6 cm). Auch dieser rote Text ist punktiert und zumeist vokalisiert. Dieses dreiteilige Schriftband läuft auf der einen Seite der Rolle vorwärts. Bei den Knoten umfährt es jeweils das Medaillon und verläuft auf der andern Rollenseite weiter. Am Ende der Rolle umfährt es das letzte Medaillon und läuft danach zum Rollenanfang zurück. Am Anfang des zweiten Abschnitts trifft es auf das erste Medaillon bzw. den ersten Knoten.

Das Innere der Medaillons bzw. Knoten[48] ist auf zwei Arten gestaltet. Auf ein Medaillon mit goldenem folgt jeweils eines mit blauem Hintergrund.[49] Auch das Medaillon am Anfang von Teil II weist einen goldenen Hintergrund auf. Darauf lassen sich schwarze Linien erkennen, die ein Blüten- und Rankenmuster bilden. Ausserdem lassen sich Überreste von blauen Verzierungen feststellen. Die blaue Farbe ist jedoch zumeist verloren gegangen.

Auf ein Medaillon mit goldenem folgt jeweils ein solches mit blauem Hintergrund. Darauf lässt sich ein Blüten- und Rankenmuster in goldener Farbe erkennen, das achsialsymmetrisch angeordnet ist. In der Mitte befindet sich eine grosse Blütenknospe, um die Ranken angeordnet sind. Diese Zierelemente werden von feinen schwarzen Linien eingefasst.

Teil II (inhaltlich, ABB. 34): Den weiteren Ausführungen sei vorausgeschickt, dass auch dieser zweite Teil der Rolle ausschliesslich Korantext enthält. Die Abschrift ist dabei derart aufgebaut, dass der Text zunächst im dreiteiligen Schriftband kopiert wurde, das diesen gesamten zweiten Teil einfasst. Erst danach geht der Kopist in den Mittelstreifen über und setzt die Abschrift dort fort. Die weitere Beschreibung folgt diesem Aufbau der Rolle:

Dreiteiliges Schriftband (inhaltlich, ABB. 34): Der Kopist erreichte im letzten Medaillon von Teil I (I.f) Q 2:227.[50] Dies lässt erwarten, dass der Schluss von Q 2:227 am Anfang des zweiten Teils der Rolle folgt. Der Schluss von Q 2:227 und Q 2:228 lassen sich hier tatsächlich in der Mitte des roten Innenbands des ersten Medaillons feststellen.[51]

46 Blaues Medaillon bedeutet hier, dass es einen blauen Hintergrund hat.

47 Vgl. dazu unten bei Anm. 70–78 bzw. II.e–f (inhaltlich).

48 Durchmesser ca. 5 cm.

49 Auf die Unregelmässigkeiten zwischen den Rechtecken 5 und 6 ist bereits hingewiesen worden.

50 Vgl. dazu oben bei Anm. 42 (I.4.f).

51 Q 2:227–228 lautet:

(٢٢٧) [وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ] اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (٢٢٨) وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ

Der Kopist folgt danach dem von der Geometrie vorgegebenen Verlauf dieses Bandes, das im ersten Rechteck links aussen weitergeht.[52] Im letzten Medaillon ganz am Schluss der Rolle steht auf dem roten Innenband Q 2:272.[53] Q 2 endet mit Vers 286 auf Abb. 26 der Rolle im roten Aussenband rechts. Unmittelbar darauf folgt die *basmala* zu Q 3. Kurz vor dem ersten Medaillon beginnt auf dem rechten Aussenband im Rechteck darunter Q 3:49. Im Medaillon setzt sich dieses rote Aussenband als Innenband fort. Der Kopist erreicht dann die Mitte des roten Innenbands im obersten Medaillon, wo bereits Q 2:227 (Schluss) steht. Er springt deshalb in den breiten Mittelstreifen und setzt dort die Abschrift von Q 3:49 in grosser schwarzer Schrift fort.[54] Auch hier folgt der Kopist stets dem Verlauf des schwarzen Schriftbands. Im letzten Medaillon am Ende der Rolle steht im schwarzen Mittelband Q 3:101.[55] Die Geometrie führt den Schreiber an den Anfang des Abschnitts zurück, wo im schwarzen Mittelstreifen Q 3:153 steht. In diesem Vers springt der Text vom schwarzen Mittelband ins rote Aussenband.[56] Q 3:200 (Schlussvers) endet beim Medaillon vor dem sechsten Rechteck (rotes Aussenband, rechts). Unmittelbar darauf beginnt Q 4 mit der *Basmala*.[57] Im letzten Medaillon lässt sich auf dem roten Aussenband der Schluss von Q 4:23 erkennen.[58] Der Schreiber setzt die Abschrift des Texts fort und nähert sich dann wieder dem Rollenanfang. Dort lässt sich am oberen Ende des Rechtecks auf dem roten Innenband rechts der Schluss von Q 4:86 erkennen. Im Medaillon selbst folgt auf dem roten Aussenband links Q 4:87–88, womit der Kopist wieder zuoberst in der Mitte des äusseren roten Schriftbands angekommen ist.[59] Damit ist das dreiteilige Schriftband um den zweiten Teil der Rolle herum vollständig ausgefüllt.

فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُواْ إِصْلاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ.

52 Vgl. dazu Abb. 11 der Rolle (link in Anm. 1).

53 Q 2:272 lautet (Vers beginnt auf dem Dokument auf der rechten Seite des Medaillons):

لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاء وَمَا تُنفِقُواْ مِنْ خَيْرٍ فَلأنفُسِكُمْ وَمَا تُنفِقُونَ إِلاَّ ابْتِغَاء وَجْهِ اللّهِ وَمَا تُنفِقُواْ مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لاَ تُظْلَمُونَ.

54 Q 3:49 lautet:

وَرَسُولاً إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُم بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ || لَكُم مِّنَ الطِّينِ (Übergang ins Medaillon, rotes Innenband) كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللّهِ وَأُبْرِئُ الأَكْمَهَ وَالأَبْرَصَ || (Übergang ins schwarze Schriftband) وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللّهِ وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ.

55 Q 3:101 beginnt im untersten Medaillon ziemlich genau in der Mitte:

وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنتُمْ تُتْلَى عَلَيْكُمْ آيَاتُ اللّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُ وَمَن يَعْتَصِم بِاللّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ.

56 Q 3:153 lautet:

إِذْ تُصْعِدُونَ وَلاَ تَلْوُونَ عَلَى أَحَدٍ وَالرَّسُولُ || (Sprung ins rote Aussenband) يَدْعُوكُمْ فِي أُخْرَاكُمْ فَأَثَابَكُمْ غَمًّا بِغَمٍّ لِّكَيْلاَ تَحْزَنُواْ عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلاَ مَا أَصَابَكُمْ وَاللّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ.

57 Vgl. dazu Abb. 24 der Rolle (link in Anm. 1).

58 Q 4:23 lautet (Vers 23 endet auf der linken Seite gerade bevor das Schriftband wieder ins vorangehende Rechteck wechselt; vgl. Abb. 34 der Rolle, link in Anm. 1):

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالاتُكُمْ وَبَنَاتُ الأَخِ وَبَنَاتُ الأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ || (Beginn letztes Medaillon) وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُواْ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلاَئِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلاَبِكُمْ وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ الأُخْتَيْنِ إِلاَّ مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا (Medaillon Ende).

59 Q 4:86–88 lautet (vgl. Abb. 11, link in Anm. 1):

(٨٦) وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّواْ بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ || (Übergang Rechteck–Medaillon) حَسِيبًا (٨٧) اللّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لاَ رَيْبَ فِيهِ

Der Schreiber springt jetzt in den Mittelstreifen im Innern der einzelnen **Rechtecke von Teil II** der Rolle. Zuerst wird die Gestaltung dieser Rechtecke beschrieben; anschliessend wird ihr Inhalt erfasst: Während das erste Rechteck (II.a) eine komplexe Gliederung aufweist, sind die acht weiteren Rechtecke (II.b–i) einfach aufgebaut und wurden identisch ausgeführt.

II.a (ABB. 34):[60] Der Mittelstreifen im ersten Rechteck weist im Gegensatz zu den acht weiteren Rechtecken eine komplexe Gestaltung auf. Es lassen sich ineinander verknotete Schriftbänder in schwarzer und roter Farbe erkennen. Am Anfang und am Schluss befindet sich ein Kreis, der durch ein rotes Schriftband (Breite ca. 0.4 cm) gebildet wird. Er wird von einem blauen Ring mit weissen Verzierungen (Blätter und Blüten) eingefasst. In diesem Rechteck folgen drei weitere solche Kreise mit einem blauen Ring in exakt kalkulierten Abständen (insgesamt fünf Kreise mit blauem Ring). Dieses rote Schriftband verläuft unter Bildung komplexer Figuren durch den gesamten Abschnitt hindurch und erreicht am Schluss wieder den Anfang. Das Schriftband geht nach dem ersten Kreis in eine mandelförmige Figur über und wechselt die Seite der Rolle. Auf die mandelförmige Figur folgt eine Serie von drei Kreisen, die durch das rote Schriftband gebildet werden (kleiner–grosser–kleiner Kreis). An den letzten kleinen Kreis in dieser Abfolge schliesst sich erneut eine mandelförmige Figur an. Danach folgt der nächste Kreis mit rotem Schriftband und blauem Ring. Ab hier wiederholt sich das soeben beschriebene Muster des roten Schriftbands noch drei Mal.

Zugleich lässt sich auf diesem Abschnitt ein schwarzes Schriftband (Breite ca. 0.4 cm) erkennen. Es bildet vier an beiden Enden abgerundete Rechtecke, die zwischen den soeben beschriebenen Kreisen mit rotem Schriftband und blauem Ring eingepasst worden sind. Dieses schwarze Schriftband umfährt die Kreise mit blauem Ring und wechselt dort von der einen auf die andere Seite der Rolle. In diese durch das schwarze Schriftband gebildeten Rechtecke ist übrigens die Abfolge aus kleinem–grossem–kleinem Kreis eingepasst, die durch das rote Schriftband gebildet wird. Auf der Höhe des mittleren grossen roten Kreises holt das schwarze Schriftband gegen innen aus und überschneidet sich mit dem roten Schriftband. Überhaupt lässt sich feststellen, dass sich rotes und schwarzes Schriftband auf diesem Abschnitt mehrfach derart überschneiden, dass ein komplex aufgebautes Knotenmuster entsteht.

Der Text auf dem roten und schwarzen Schriftband folgt stets dem durch die soeben beschriebenen Figuren vorgegebenen Muster. Bei der Schrift in diesen Bändern handelt es sich um kleines *Nasḫ*; es kann aber nicht als *Ġubār* charakterisiert werden. Auch im Innern der durch die Schriftbänder gebildeten Figuren ist übrigens Text in schwarzer Schrift kopiert worden. Dieser Text (*Ġubār*) wurde auf horizontalen Linien angeordnet.

II.b–i:[61] Die Rechtecke 2–8 sind identisch gestaltet. Hier wurde Text in sehr kleinem *Ġubār* in schwarzer Tinte auf horizontalen Zeilen kopiert (Schrifthöhe *alif*: ca. 1 mm, oft punktiert, vereinzelt vokalisiert).[62] Beim kopierten Text handelt es sich weiterhin um eine Abschrift des Korans. Die goldenen (bzw. gelb-braunen) Punkte stellen die Verstrenner dar. Die Surentitel in goldener Schrift. Nach dem Titel wird jeweils die Anzahl Verse der Sure aufgeführt. Häufig folgen Angaben zum Offenbarungsort. Da die Suren am Ende des Korans kurz sind, folgen sich die Titel am Ende der Rolle dementsprechend in kurzen Abständen.

وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا (٨٨) فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِئَتَيْنِ ||
وَاللَّهُ أَرْكَسَهُم بِمَا كَسَبُوا (Sprung ins Innere des Rechtecks)
أَتُرِيدُونَ أَن تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُ سَبِيلاً.

60 Vgl. die Abb. 11–13 der Rolle (link in Anm. 1).

61 Vgl. die Abb. 13–34 der Rolle (link in Anm. 1).

62 Wiederholt lässt sich feststellen, dass die schwarze Schrift in gewissen Passagen eine höheren Sättigungsgrad aufweist als an andern Stellen. Die Gründe dafür liessen sich nicht ermitteln (Ersetzen der Feder; Wechsel zu anderer Tinte?). Eher unwahrscheinlich dürfte ein Kopistenwechsel sein (vgl. zur Frage z. B. Abb. 18 unten, link in Anm. 1).

Teil II Mittelstreifen (inhaltlich): II.a (Mittelstreifen, ABB. 34): Auf dem dreiteiligen Schriftband (zuoberst, rot, aussen) stand als letzte Stelle Q 4:87–88. Da der Kopist auf diesem Belegstück die islamische Offenbarung als Ganzes kopieren wollte, muss er seine Abschrift im Rechteck II.a also mit dem Schluss von Q 4:88 fortsetzen. Diese Stelle lässt sich im Mittelstreifen im schwarzen Schriftband zuoberst in der Mitte erkennen und verläuft von dort immer diesem schwarzen Schriftband entlang nach rechts unten. Dieses absteigende schwarze Schriftband trifft auf der rechten Seite wenig später auf ein aufsteigendes schwarzes Schriftband. Es unterfährt dieses, holt unmittelbar anschliessend in einem Bogen gegen innen aus und kommt nach aussen zurück. Beim zweiten Kreis mit blauem Ring wechselt es auf die linke Seite des Mittelstreifens. Der Kopist folgt in seiner Abschrift stets der Geometrie des schwarzen Bands. Er erreicht im aufsteigenden schwarzen Schriftband Q 4:94 und wechselt auf die linke Seite des Mittelstreifens. Im äusseren schwarzen Schriftband, das den obersten Kreis mit blauem Ring umfährt lässt sich Q 4:95 erkennen. Hier trifft der Kopist wieder auf die Stelle mit Q 4:88. Der Schreiber macht an dieser Stelle einen Sprung und setzt die Abschrift auf der rechten Seite im schwarzen Schriftband fort, das dort die oberste mandelförmige Figur durchquert und auf die linke Seite des Mittelstreifens wechselt.[63] Der Kopist folgt danach erneut dem Schriftband. Er erreicht zuletzt Q 4:103 im aufsteigenden schwarzen Schriftband auf der linken Seite und springt an dieser Stelle ins rote Schriftband. Er setzt dort zuoberst in der Mitte des ersten Kreises die Abschrift von Q 4:103 fort.[64] Auch hier gibt der Verlauf des roten Schriftbands dem Kopisten die Schreibrichtung vor. Er erreicht im obersten Kreis im roten Schriftband links zuletzt Q 4:125 und springt in diesem Vers ins Kreisinnere.[65]

Jetzt fährt der Schreiber auf den horizontalen Zeilen mit der Abschrift in schwarzer *Ġubār*-Schrift fort. Er erreicht am Ende dieses obersten Rechtecks (II.a) im Innern des letzten grossen Kreises mit rotem Schriftband den Schluss von Q 4 (Vers 176). Die *Basmala* von Q 5 lässt sich danach deutlich erkennen.

II.b (Mittelstreifen):[66] Am Schluss des ersten Rechtecks springt der Schreiber ins nächste Rechteck und setzt die Abschrift von Q 5 auf den horizontalen Zeilen in schwarzer *Ġubār*-Schrift fort.[67] In diesem zweiten Rechteck lassen sich auch die Titel von Q 6 und 7 erkennen.

II.c (Mittelstreifen):[68] In diesem Abschnitt stehen die Überschriften von Q 8 und 9 und der dazugehörende Korantext. Der Schreiber setzt die Abschrift in sehr kleinem *Ġubār* fort.

63 Q 4:95 beginnt in der Mitte der obersten mandelförmigen Figur im Mittelstreifen und steigt dann auf; der Vers lautet:

لاَّ يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ

(zuoberst in der Mitte, dann Sprung ins absteigende schwarze Schriftband links, das durch die mandelförmige Figur hindurchfährt und auf die linke Seite wechselt)

وَأَنفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلاًّ وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا.

64 Q 4:103 lautet:

فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلاةَ فَاذْكُرُواْ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِكُمْ ||

(rotes Schriftband, zuoberst in der Mitte, absteigend)

فَإِذَا اطْمَأْنَنتُمْ فَأَقِيمُواْ الصَّلاةَ إِنَّ الصَّلاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا.

65 Q 4:125 lautet:

وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ || (Sprung ins Innere)

مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللَّهُ (des obersten Kreises)

إِبْرَاهِيمَ خَلِيلاً.

66 Vgl. die Abb. 13–15 der Rolle (link in Anm. 1).

67 Der Wechsel erfolgt in Q 5:3.

68 Abb. 16–18 (link in Anm. 1).

11.d (Mittelstreifen):[69] Am Anfang des vierten Rechtecks folgt der Titel von Q 10 (*Yūnus*). Es schliessen sich Überschriften und Text von Q 11–14 an.

11.e (Mittelstreifen):[70] Dieses Rechteck enthält als erste Überschrift den Titel von Q 15 (*Sūrat al-Ḥiǧr*); zuletzt folgt Q 25 (*Sūrat al-Furqān*). Allerdings ist es in diesem Abschnitt zu grösseren Verlusten gekommen. Die Titel von Q 17–22 und der dazugehörende Text fehlen. Dieser Verlust eines ganzen Abschnitts lässt sich auch im Seitenband nachweisen. Im aufsteigenden schwarzen Textband steht an der auch auf der Abbildung erkennbaren Bruchstelle[71] zuletzt Q 3:122;[72] der Text fährt erst mit Q 3:129[73] weiter.[74] Auf der Gegenseite fehlen im breiten Schriftband Q 3:74 (letztes Wort)[75] bis Q 3:78 (letzter Teil des Verses wieder vorhanden).[76] Selbstverständlich lassen sich auch in den schmalen roten Schriftbändern entsprechende Fehlstellen nachweisen.

Es fällt auf, dass die beiden Stellen 3.122–129 und 3.75–78 eher kurz sind, im Mittelstreifen aber doch mehrere Suren (Q 17–22) gänzlich fehlen.[77] Die Gestaltung dieser Stelle lässt sich zwar nicht rekonstruieren. Vieles spricht aber dafür, dass der jetzt fehlende Abschnitt bewusst entfernt wurde. Es könnte sein, dass diese Stelle Elemente enthielt, die einem späteren Besitzer nicht mehr opportun erschienen. Immerhin spielt Q 17:1 auf Muḥammads Himmelfahrt (*miʿrāǧ*) an. Q 18 thematisiert das Erlebnis der Siebenschläfer (*Ahl al-Kahf*). Es handelt sich in beiden Fällen um Erfahrungen, die auch in mystischen Kreisen Beachtung gefunden haben. Mutmassungen über Aufbau und Inhalt des jetzt fehlenden Abschnitts wären aber reine Spekulation.

11.f (Mittelstreifen):[78] Hier setzt der Schreiber die Abschrift des Korans auf horizontalen Zeilen in schwarzer *Ġubār*-Schrift fort. Der Abschnitt enthält die Überschriften und den Text von Q 26–33.

11.g (Mittelstreifen):[79] Der Abschnitt enthält den Rest von Q 33. Es folgen die Überschriften und der Text von Q 34–42 (Anfang).

11.h (Mittelstreifen):[80] Der Abschnitt enthält den Rest von Q 42. Es folgen die Überschriften und der Text von Q 43–58 (Anfang).

11.i (Mittelstreifen):[81] Der Abschnitt enthält den Rest von Q 58. Es folgen die Überschriften und der Text von Q 59–114.

Schlussfolgerung: Diese Zusammenstellung legt die Annahme nahe, dass die islamische Offenbarung auf diesem Belegstück ursprünglich vollständig enthalten war. Die jetzt fehlenden Stellen am Anfang des Dokuments und im Abschnitt 11.e hätten wahrscheinlich Hinweise enthalten, die eine präzisere ideologische Einordnung gestattet hätten. Ebenso fehlt ein Kolophon, der allenfalls weitere hilfreiche Angaben enthalten hatte. Ob er ursprünglich vorhanden gewesen war, muss dahingestellt bleiben. Diese Möglichkeit lässt sich jedoch nicht *a priori* ausschliessen. Am Schluss könnte ein Papierstreifen verloren gegangen sein.

69 Abb. 18–21.

70 Abb. 21–23.

71 Die Stelle ist auf der Rückseite mit einem jüngeren Papier geklebt worden.

72 Q 3:122 lautet:

إِذْ هَمَّت طَّائِفَتَانِ مِنكُمْ [(fehlt)] أَن تَفْشَلاَ وَاللَّهُ وَلِيُّهُمَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ].

73 Q 3:129 lautet:

[وَلِلَّهِ مَا فِي] السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاء وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاء وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ.

74 Abb. 22–23 (link in Anm. 1).

75 Q 3:74 lautet:

يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَن يَشَاء وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْ[عَظِيمِ].

76 Q 3:78 lautet:

(٧٨) وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ] اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ.

77 Ca. 80 Seiten in Druckausgaben des Korans.

78 Abb. 24–26 (link in Anm. 1).

79 Abb. 27–29.

80 Abb. 29–31.

81 Abb. 32–34.

Beachtung verdient, dass C. Hamès in einem Aufsatz Medaillons mit den aus dem indischen Kulturraum bekannten Mandalas vergleicht. Er macht dabei gerade auch auf Darstellungen aus dem *Kitāb ad-Diryāq* aufmerksam.[82] Seine Perspektive könnte auch bei der Auseinandersetzung mit der vorliegenden Rolle (Arabe 6088) von Interesse sein.[83] Arabe 6088 enthält mehrfach Medaillons, die an Mandalas erinnern.[84]

82 Vgl. v. a. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8422960m/f42.image (Stand 16. Februar 2018). Es handelt sich um die Handschrift Arabe 2964 (BNF Paris), *Traité de la thériaque*; datiert 1198.

83 Hamès, Mandalas et sceaux talismaniques musulmans.

84 Vgl. die Abb. 3–5 und 8–10 der Rolle (link in Anm. 1).



ABB. 29
Paris, Bibliothèque Nationale de France, Arabe 6088 (vgl. bei Anm. 7 f. und 13–18): Anfang des erhaltenen Teils der Rolle. Im Aussenband lässt sich in der Mitte der Begriff *aṣ-ṣalāt* aus Sure 2.83 erkennen. Im breiten Mittelstreifen steht auf blauem Hintergrund Sure 48.1.

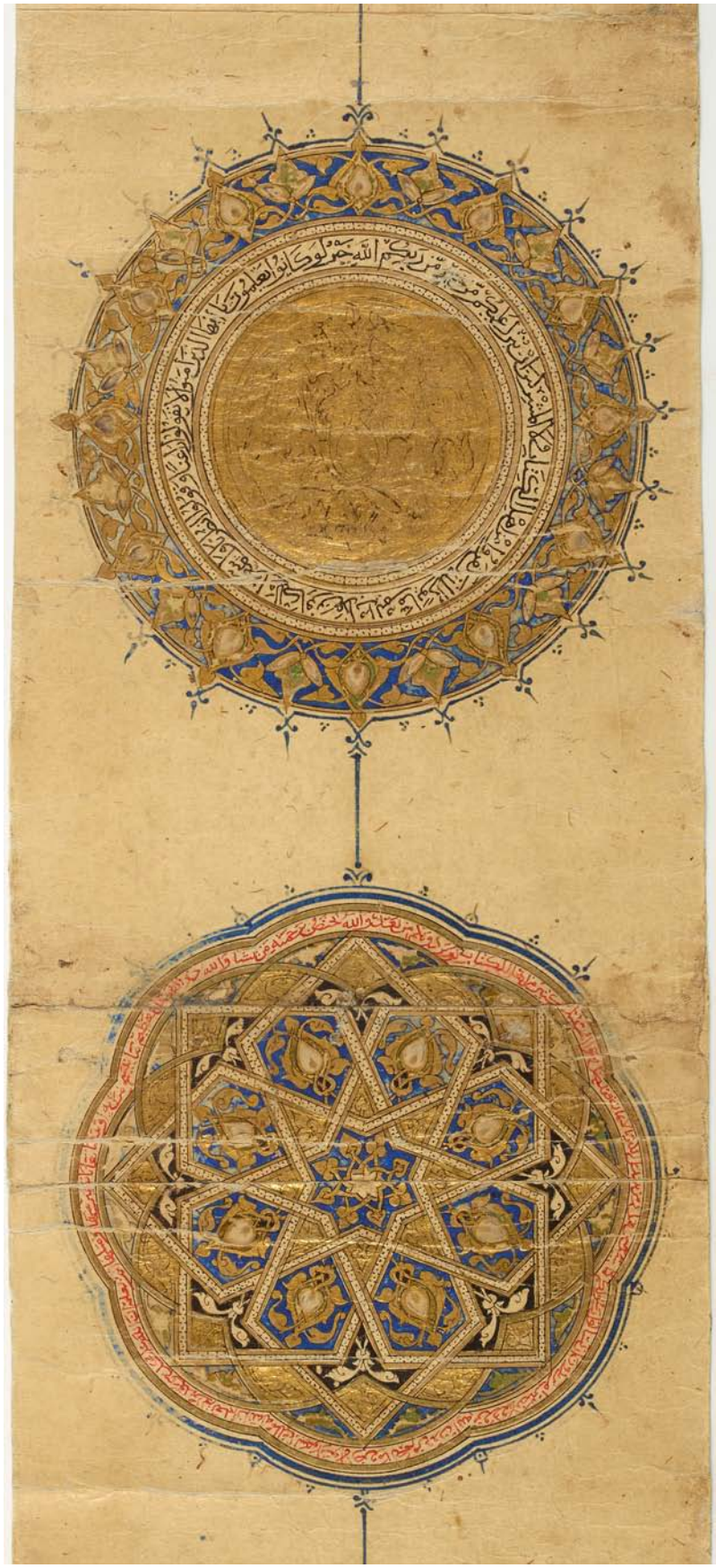


ABB. 30
Paris, Bibliothèque Nationale de France, Arabe 6088 (vgl. nach Anm. 22 und 28): Zuerst rundes und darunter achtlappiges Medaillon. Beim Text in roter Tinte handelt es sich um Q 2:105b–109.



ABB. 31
Paris, Bibliothèque Nationale de France, Arabe 6088 (vgl. bei Anm. 29–32): Anfang eines Abschnitts in Federkastenform (oben und unten abgerundetes Rechteck von ca. 48 cm Länge). Im breiten Aussenband steht Q 2:114b–122; in Q 2:122 springt der Schreiber ins schwarze Innenband. Auch in den Sechsecken im Mittelstreifen steht Text aus dem Koran. Als Überschrift steht oben in weisser Tinte auf goldenem Hintergrund *wa-li-*[*A*]*llāh al-asmā'*; am Schluss dieses Abschnitt folgt als Unterschrift *al-ḥusnā* („Und Gott sind die Schönsten Namen").



ABB. 32
Paris, Bibliothèque Nationale de France, Arabe 6088 (vgl. zwischen Anm. 32 und 33 und nach Anm. 36): Abschnitt mit Kreiselementen, die sich gegenseitig überschneiden. Im schwarzen Textband steht oben in der Mitte *laysa* aus Q 2:198. In Q 2:202 springt der Schreiber vom schwarzen Band ins Band mit rotem Text (erster Begriff: *an-nār*).



ABB. 33 Paris, Bibliothèque Nationale de France, Arabe 6088 (vgl. zwischen Anm. 32 und 33 und bei Anm. 38–40): Komplex aufgebaute achteckige Figur. In den Schriftbändern steht Q 2:208–224 (für die Einzelheiten beachte die Beschreibung).

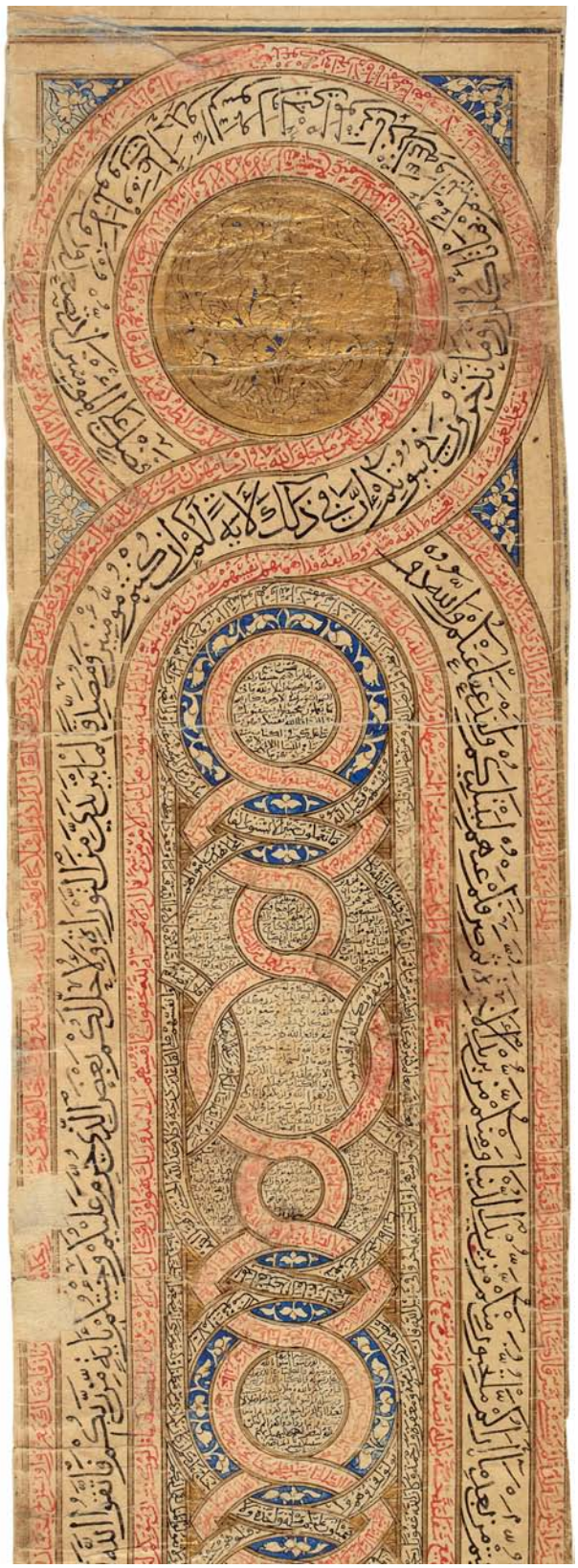


ABB. 34
Paris, Bibliothèque Nationale de France, Arabe 6088 (vgl. bei Anm. 43–59): Beginn von Teil II der Rolle, wo ein dreiteiliges Textband den Mittelstreifen umfährt. Die kopierten Textstellen werden in der Beschreibung bestimmt.

4.6 Dublin, Chester Beatty Library, Is 1624

Das Dokument ist fragmentarisch erhalten (Anfang fehlt):[1] Masse: 11.5×1126 cm (11.26 m; Bibliotheksmessung). Verhältnismässig starkes Papier, das auf blauen und grünen Stoff aufgezogen ist.[2] Die Rolle ist am Original untersucht worden. Die vorliegende Beschreibung stützt sich in erster Linie auf Abbildungsmaterial, das die Chester Beatty Library im Januar 2014 angefertigt hat (insgesamt 23 Photos, jeweils zwei pro Meter).[3] Es stand zusätzlich eigenes Abbildungsmaterial zur Verfügung, sodass die Rolle lückenlos dokumentiert ist.[4]

Der Schreiber hat die Rolle in zwei Durchgängen angefertigt, wie aus zwei Kolophonen hervorgeht. Diese Feststellung bezieht sich allerdings nur auf den Inhalt des Mittelstreifens. Grundsätzlich musste der Aufbau des Dokuments bereits am Anfang der Arbeit daran festgestanden haben. Der Schreiber hat bereits beim ersten Durchgang das dreiteilige Textband (Knotenband) entworfen und beschrieben, das die gesamte Rolle einfasst. Ein nicht fertiggestelltes Dokument aus dem Osmanischen Reich in der Universitätsbibliothek Leipzig (B. or. 322) legt dieses Vorgehen nahe. Auf diesem Vergleichsstück aus dem 16. oder 17. Jh. ist die Grundstruktur mit den Schriftbändern bereits vorgezeichnet.[5] Während der Text auf den seitlichen Schriftbändern schon kopiert worden ist, ist der Mittelstreifen auf B. or. 322 noch weitgehend leer. Beim Anfertigen derartiger Dokumente dürfte also zuerst der Rahmen ausgeführt worden sein; erst danach wurde auch der Mittelstreifen beschrieben.

Die beiden Kolophone auf Is 1624 befinden sich an folgenden Stellen: Kolophon 1: Abb. 18, also zwischen Meter 8.5 und 9;[6] Kolophon 2: ganz am Schluss des Dokuments, also nach Meter 11.[7]

1. Kolophon (nach Ende der Abschrift von Q 114; ABB. 46):[8] Datierung: Beginn der Abschrift am Anfang des Monats Ǧumādā I 763 (beginnt am 26. Februar 1362); Ende der Abschrift am Samstag, den 27. Ǧumādā l-āḫira (23. April 1362);[9] Ort der Abschrift: al-Qāhira l-maḥrūsa; Schreiber: Muḥammad b. Manṣūr ʿAlī al-Ḥanafī al-Ḥusaynī al-Kaḫtāwī.

اللهم صل على سيدنا محمد وعلى آل محمد كما صليت
على ابراهيم فى العالمين انك حميد مجيد + + وافق الفراغ

1 Kurze Beschreibung in Arberry, *Koran illuminated* 29 (Nr. 97). Vgl. auch Nünlist, Devotion and protection: Amuletic scrolls dating from the 14th century.

Das Dokument wird in einem mit hellbraunem Leder überzogenen Behältnis mit Goldprägungen aufbewahrt; ähnlich gestaltetes Lederstück zum Schutz am Anfang der Rolle. Dieses Lederstück und das Behältnis sind jüngeren Datums (20. Jh.).

2 Vgl. Abb. 0.3 und 0.4 (beachte die Erklärungen in den beiden folgenden Anm.).

3 Abbildungsmaterial der Chester Beatty Library: Photos 1 und 2: 0–1 Meter; Photos 3 und 4: 1–2 m; Photos 5 und 6: 2–3 m; Photos 7 und 8: 3–4 m; Photos 9 und 10: 4–5 m; Photos 10 und 11: 5–6 m; Photos 13 und 14: 6–7 m; Photos 15 und 16: 7–8 m; Photos 17 und 18; 8–9 m; Photos 19 und 20: 9–10 m; Photos 21 und 22: 10–11 m; Photo 23: Schluss (die letzten 26 cm nach 11 Metern).

4 Die Verweise auf dieses zusätzliche Abbildungsmaterial sind wie folgt aufgebaut: 10.3 bezeichnet eine zusätzliche Abbildung nach der Aufnahme 10 der Chester Beatty Library. Sie befindet sich also in der ersten Hälfte des Abschnitts von Meter 9–10.

N.B.: Die Chester Beatty Library erstellte die im Abbildungsteil verwendeten Digitalisate der vollständigen Rolle erst 2019, als die vorliegende Untersuchung abgeschlossen war. Die hier in den Anmerkungen aufgeführten Stellenverweise beziehen sich auf im Lauf der Arbeit an diesem Belegstück in den Jahren 2014–2015 gemachte Aufnahmen; sie genügen professionellen Ansprüchen nicht (vgl. auch Einleitung zu Teil II, bei und mit Anm. 10).

5 Vgl. https://www.islamic-manuscripts.net/receive/IslamHSBook_islamhs_00011060 (Stand: 10. Juli 2017); Fleischer, *Catalogus* 552 (CCCLVI).

6 Abb. Is 1624.18 der Chester Beatty Library: ganz oben.

7 Abb. Is 1624.23 der Chester Beatty Library.

8 Abb. Is 1624.17.11–13 (eigene Aufnahmen).

9 Dieser Hinweis erlaubt einen Rückschluss darauf, wie lange die Abschrift eines solchen Dokuments dauerte (knapp zwei Monate). Die Angabe muss sich auf die Erstellung der Schriftbänder um die ganze Rolle und das Ausfüllen des Mittelstreifens im ersten Teil beziehen (bis Kolophon 1). Kolophon 1 befindet sich zwischen Meter 8–9 der Rolle.

من كتابته على يد العبد الفقير الغريب
محمد بن منصور بن على الحنفى الحسينى الكختاوى
غفر الله لهم ولجميع المسلمين اجمعين برحمتك
برحمتك (كذا) يا ارحم وكان الابتداء لكتابة فى اوايل شهر
جمادى الاولى من شهور سنة
ثلاثة وستين وسبعماية بالقاهرة المحروسة وكان الفراغ من
كتابته نهار السبت
السابع والعشرين من شهر جمادى الاخره من شهور سنة
تاريخه والحمد لله على توفيقه
للتمامه ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم.

2. Kolophon (am Schluss der Rolle, auf die beiden letzten horizontal ausgerichteten mandelförmigen Figuren verteilt; ABB. 50):[10] Abschluss der Abschrift am Sonntag (zur Mittagszeit), den 15. Ḏū l-Ḥiǧǧa 767/23. August 1366; Ort der Abschrift: Madīnat al-Qāhira l-maḥrūsa; Schreiber: erneut Muḥammad b. Manṣūr b. ʿAlī b. Muḥammad al-Ḥanafī aš-Šarīf al-Ḥusaynī al-Kaḫtāwī.

وافق الفراغ بحول الله
وقوته وتوفيقه من ايصاله ورسمه
وكتابته وتذهيبه ونقشه على يد اضعف
خلق الله واحوجهم الى رحمته محمد منصور
ابن على بن محمد الحنفى

الشريف الحسينى الكختاوى
بمدينة القاهرة المحروسة فى نهار الاحد وقت
الظهر الخامس عشر من شهر ذى الحجة الحرام من
سنة سبعة وستين وسبعماية والحمد لله رب
العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم.

10 Aufnahme Chester Beatty: Is 1624.23; eigene Aufnahmen: Is 1624.22.2–3 und 8–11.

Beim Lesen das unklar notierte *ʿašr* nach *al-ḫāmis* beachten; nur der 15. Tag dieses Monats ist ein Sonntag. Der 5. Ḏū l-Ḥiǧǧa entspräche einem Donnerstag. Zeile 2: wohl *īṣāl*: Der zweite Rollenteil wurde vier Jahre später hinzugefügt.

Obwohl diese Angaben klar festhalten, dass die Abschrift in Kairo (al-Qāhira l-maḥrūsa) entstanden ist, wird auch dieses Belegstück mit einer Tradition in Verbindung gebracht, die in Ostanatolien, Nordmesopotamien und Nordwest-Iran gepflegt wurde. Ausschlaggebend für diese Zuordnung ist die Erwähnung der *nisba* al-Kaḫtāwī. Aus ihr lässt sich ableiten, dass der Schreiber einen Bezug zu Kaḫtā aufweist. Es handelt sich um eine zur Zeit der Mamluken wichtige Festung in Südost-Anatolien, ca. 80 km südlich von Malatya.[11]

Das Layout wird von einem Schriftband dominiert, das die ganze Rolle umfährt. Es ist zumeist dreiteilig. Es lassen sich aber auch Abschnitte feststellen, auf denen es nur ein- oder zweiteilig ist. Inhaltliche Überprüfungen legen nahe, dass nur ein einziger Teil des Schriftbands vom Anfang bis an den Schluss der Rolle durchläuft und wieder an deren Beginn zurückkehrt. Die weitere Beschreibung befasst sich in einem ersten Schritt mit diesem seitlichen **Schriftband**.

Am Anfang lässt sich im schmalen Band rechts aussen Text aus Q 2:76 erkennen (absteigend).[12] Auf der linken Seite steht zuoberst im mittleren Band aufsteigend Q 2:127. Der Text umfährt das oberste Medaillon und steigt im mittleren Schriftband wieder ab. Auf der Höhe des obersten abgerundeten Rechtecks steht auf der rechten Seite Q 2:144. Text aus Q 2 steht auch ganz am Ende der Rolle im Bogen, der das letzte oben und unten abgerundete Rechteck umfährt.[13] Im schmalen Innenband steht zuunterst der Schluss von Q 2:235.[14] Direkt danach beginnt im schmalen Innenband auf der rechten Seite Q 2:236 (auf-

11 Vgl. zu dieser Zuordnung ausführlich bei Anm. 323–329.

12 Abb. Is 1624.1 und Is 1624.1.2.

13 Abb. Is 1624.22.3 und Is 1624.23.

14 Der Schluss von Q 2:235 lautet:
أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ.

steigend). Q 2 endet mit Vers 286 im schmalen rechten Aussenband aufsteigend auf der Höhe des Rechtecks mit der Überschrift *Sūrat al-Anfāl* (Q 8) in einem goldenen Titelbalken. Unmittelbar danach beginnt Q 3 (*Sūrat Āl ʿImrān*) mit der *basmala*.[15]

Bei der weiteren Beschreibung des Belegstücks drängt sich aufgrund seines komplexen Aufbaus ein abschnittsweises Vorgehen auf. Auf diesem Dokument dominieren Knoten. Sie werden durch Medaillons gebildet; es handelt sich wiederholt um eine Abfolge von mehreren Medaillons. Diese Knoten spielen bei der Einteilung in Abschnitte eine wichtige Rolle. Das bzw. die Schriftbänder umfahren diese Medaillons und wechseln dabei von der einen auf die andere Seite der Rolle. Die Haupteinteilung des Dokuments in **Teil I**[16] und **Teil II**[17] wird durch die zwei Kolophone definiert. Die weitere Darstellung beschreibt den formalen Aufbau und den Inhalt der einzelnen Abschnitte weitgehend getrennt.

Teil I.1 (Grundstruktur):[18] Dieser erste Abschnitt misst ca. 163 cm.[19] Noch vor dem ersten Medaillon lässt sich ein Querbalken mit Text und Resten einer Verzierung erkennen. Zwischen den beiden Medaillons am Anfang und Ende dieses Teils wurden zwei Rechtecke eingefügt, die beide am Anfang und Ende abgerundet sind. Sie werden vom dreigliedrigen Schriftband eingefasst. Zwischen Rechteck 1 und 2 befindet sich kein Medaillon. Rechteck 1 ist deutlich länger als Rechteck 2 (Verhältnis ca. 2 : 1). Beim Übergang vom ersten zum zweiten Rechteck wechselt das Seitenband vom rechten zum linken Rand des Dokuments bzw. *vice versa*. Im Mittelstreifen der beiden Rechtecke wurde Text in schwarzer Schrift (*Ġubār*) auf horizontalen Zeilen kopiert. Die weiteren Ausführungen stellen Rechteck 1 (Teil I.1a) und Rechteck 2 (Teil I.1b) vor.

I.1a (detaillierter Aufbau und Inhalt; ABB. 35):[20] Unmittelbar vor dem ersten Medaillon lässt sich ein Zierbalken (Höhe ca. 3.5 cm) mit Text erkennen. Die Verzierungen darin sind jetzt verderbt. Es lassen sich Überreste von blauer und goldener Farbe feststellen. In diesem Textbalken steht stark beschädigter Text in grossen Buchstaben. Die Stelle lässt sich entziffern als *ʿalayka* [...[21]] *ṣirāṭan mustaqīman*. Der weitere Inhalt des Dokuments legt nahe, dass es sich um eine Stelle aus dem Koran handelt. Die soeben aufgeführte Abfolge von Ausdrücken kommt im Koran ein einziges Mal vor, nämlich am Ende von Q 48:2. Es ist zu vermuten, dass auf dem nicht mehr vorhandenen Teil der Rolle unmittelbar davor auch Q 48:1–2 gestanden hat.[22]

Direkt unterhalb dieses Textbalkens folgt das erste grosse Medaillon. Zwischen dieses grosse Medaillon und das erste abgerundete Rechteck wurde ein kleines Medaillon (Aussendurchmesser 6.5 cm) eingefügt. Im grossen Medaillon lässt sich in der oberen Hälfte Text auf blauem und goldenem Hintergrund erkennen. Die untere Hälfte wurde mit einem goldenen Rankenmuster mit Blüten auf blauem Hintergrund verziert. Dieser Kern des Medaillons wird von einem Zierband eingefasst, dessen Struktur kaum noch zu erkennen ist. Darum herum führt ein Schriftband von ca. 1 cm Breite mit Text in schwarzer Tinte. Dieses breite Schriftband läuft als innerstes Schriftband bis ans Ende des ersten Rechtecks durch und kehrt wieder zum obersten Medaillon zurück. Das erste Medaillon selbst wird zuäusserst von einem dreigliedrigen Band eingefasst. Dazwischen befindet sich ein

15 Abb. Is 1624.6 und Is 1624.6.4.

16 Teil I endet mit dem Kolophon 1; vgl. Abb. Is 1624.18.

17 Teil II beginnt direkt nach dem Kolophon von Teil I und endet am Schluss der Rolle (Abb. Is 1624.18–23).

18 Vgl. die Abb. Is 1624.1–3; Abb. Is 1624.4 gehört bereits zum Anfang von Teil I.2.

19 Eingeschlossen in diese Längenangabe sind: Medaillon am Anfang, die beiden abgerundeten Rechtecke und das Medaillon am Ende dieses ersten Abschnitts.

20 Vgl. Abb. Is 1624.1–2 und Is 1624.1.2–2.5.

21 Ein Ausdruck unleserlich.

22 Q 48:1–2 lautet (die auf der Rolle noch erkennbaren Ausdrücke am Schluss fett):

(١) [إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا (٢) لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ] **عَلَيْكَ** [وَيَهْدِيَكَ] **صِرَاطًا مُّسْتَقِيمًا**.

breites Zierband (Breite ca. 0.7 cm; goldene Dreiecke auf blauem Grund). Es wird innen und aussen von einem schmalen Schriftband flankiert (Breite je ca. 0.4 cm).

Der Text auf dem äussersten schmalen Schriftband ist am Anfang nicht mehr erkenntlich. Auf der Höhe des ersten Medaillons lässt sich darin aber auf der rechten Seite ein Teil von Q 2:76 erkennen; die Fortsetzung schliesst sich absteigend unmittelbar an.[23] Aus dem Aufbau des Dokuments lässt sich ableiten, dass dieses Schriftband den Textbalken mit dem Schluss von Q 48:2 auf der linken Seite umfuhr. Text ist hier allerdings nur noch der Spur nach erkenntlich. Absteigend lässt sich der Text auf dem äussersten schmalen Schriftband trotz *Ġubār*-Schrift aber verfolgen. Am unteren Ende des ersten Rechtecks steht aussen der Übergang Q 2:85–86.[24] Beim Übergang zum zweiten Rechteck wechselt das Band auf die linke Seite; der Schreiber setzt dort die Abschrift auf dem schmalen Innenband fort. Entlang des zweiten Rechtecks enthält dieses schmale Innenband (links) Q 2:87[25] bis Q 2:92.[26] Auf den seitlichen Schriftbändern dieses Teils 1 lassen sich weitere Stellen aus Q 2 nachweisen. Ihre Identifizierung folgt später.

Die weiteren Ausführungen befassen sich mit dem Inhalt des Mittelstreifens zwischen den beiden Schriftbändern.[27] In der oberen Hälfte des ersten Medaillons steht die Überschrift *Min Āl ʿImrān* (Titel von Q 3, *Sūrat Āl ʿImrān*). Dies lässt vermuten, dass auf dem diskutierten Abschnitt Stellen aus Q 3 enthalten sind. Auf der linken Seite lässt sich im schmalen Aussenband auf der Höhe des Rechtecks zuoberst der Schluss von Q 3:37[28] und der Beginn von Q 3:38 erkennen.[29] Der Text von Q 3:38 steigt dem Schriftband entlang weiter nach oben und ist immer schlechter erkennbar. Auf dem schmalen Aussenband links dürfte zuletzt Q 3:40 gestanden haben.[30]

Auch im ersten Rechteck steht im Mittelstreifen auf horizontalen Linien Text aus Q 3. Vor dessen inhaltlicher Erfassung ist allerdings auf den Aufbau des Mittelstreifens in diesem Abschnitt (1.1a) hinzuweisen. Der Text ist hier in *Ġubār* kopiert worden. Auf diesem „*ġubār*-farbenen" Hintergrund wurde an zwei Stellen Freiraum derart ausgespart, dass übergeordneter Text entsteht. Oben steht *Li-llāh al-wā-ḥid*; es folgt *al-qahhār*. Diese Aussage weist auf zwei Eigenschaften Gottes (*al-wāḥid*: der Einzige; *al-qahhār*: der Siegreiche) hin.

Am Anfang und Schluss dieses Abschnitts fällt je eine Figur auf, die aus mehreren Teilen besteht, die sich sanduhrförmig ausdehnen und wieder verjüngen. Auf halber Länge dieses Mittelstreifens

23 Q 2:76–78 lautet (die beiden ersten Wörter in Vers 76 jetzt nicht mehr erkenntlich):

(٧٦) وَ[إِذَا لَقُوا] الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَا بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُم بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُم بِهِ عِندَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (٧٧) أَوَلَا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ (٧٨)

[Vers beginnt im äussersten Schriftband links auf der Höhe des ersten Rechtecks]

وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ.

24 Stark verblasst, aber erkenntlich.

25 Q 2:87 (Beginn klar ersichtlich) lautet:

وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ [...].

26 Q 2:92 (Schluss gerade vor dem Übergang ins Medaillon, das Teil 1.1 abschliesst) lautet:

وَلَقَدْ جَاءَكُم مُّوسَى بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِن بَعْدِهِ وَأَنتُمْ ظَالِمُونَ.

27 Der Hintergrund dieses inneren Rechtecks wurde zumeist golden ausgefüllt. Darauf lassen sich Reste eines Blüten- und Rankenmusters erkennen, das mit schwarzer Tinte gezeichnet worden ist. Am oberen und unteren Ende zur Linken und Rechten jeweils ein Zierfeld mit blauem Hintergrund; darauf ein goldenes Blüten- und Rankenmuster.

28 Deutlich erkennbar ist der Schluss von Q 3:37:

إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ.

29 Q 3:38 lautet:

هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِن لَّدُنكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ.

30 Der Text ist hier gänzlich verblasst.

lässt sich eine Abfolge von Kreis–mandelförmiger Figur–Kreis erkennen. Davor und danach befindet sich je ein Rechteck. Sämtliche Figuren sind mit Text in schwarzem *Ġubār* auf horizontalen Zeilen ausgefüllt. Zugleich werden sie links durch absteigenden und rechts durch aufsteigenden Text in *Ġubār*-Schrift in vertikaler Richtung eingefasst.

Da die Rolle am Anfang unvollständig erhalten ist, ist Q 3 hier nicht ganz vorhanden. Auf dem erhaltenen Teil des Dokuments lässt sich als nächste Stelle aus Q 3 erst wieder Q 3:154 erkennen; der Vers steht im Mittelstreifen auf der linken Seite senkrecht absteigend.[31] Der Schreiber setzt die Abschrift entlang der linken Seite der Figuren im Mittelstreifen fort. Am Ende dieses ersten Rechtecks wechselt er auf die rechte Seite und steigt dort entlang der Figuren wieder nach oben. In der Mitte der obersten Ausbuchtung beginnt Q 3:179. Der Schreiber erreicht in diesem Vers das obere Ende des Rechtecks und springt jetzt auf die horizontalen Zeilen. Er setzt die Abschrift hier fort und steigt Zeile um Zeile nach unten.[32] Q 4 (*Sūrat an-Nisāʾ*) beginnt in diesem Mittelstreifen kurz nach dem Ausdruck *al-wāḥid* (weisse Stelle auf Hintergrund in *Ġubār*). Am Schluss dieses ersten Rechtecks steht im Mittelstreifen Q 4:104; im nächsten Rechteck folgt im Mittelstreifen in der obersten horizontal ausgerichteten mandelförmigen Figur Q 4:105.[33]

Aus diesen Ausführungen geht hervor, dass Q 3:40–153 auf der Rolle fehlt. Ausserdem lässt sich auf dem schmalen Aussenband rechts auf der Höhe des ersten Medaillons der Beginn von Q 2:76 erkennen.[34] Auf dem erhaltenen Teil der Rolle fehlen somit auch Q 1 (*Sūrat al-Fātiḥa*, ganz) und Q 2:1–75. Diese Stellen nehmen in Druckausgaben 9 (Q 1:1–2:75) bzw. 18 Seiten (Q 3:40–153) ein. Es lässt sich nicht mehr feststellen, wie der verlorene Beginn der Rolle gestaltet war. Es kann aber davon ausgegangen werden, dass am Anfang des Dokuments 2–3 m verloren gingen.

1.1a: Interessant ist in diesem ersten Teil der Rolle aber v. a. **der Text im breiten Schriftband**, das die beiden Medaillons und das erste Rechteck umfährt. Es handelt sich im Gegensatz zu den restlichen Textelementen am Anfang nicht um Stellen aus dem Koran, sondern um ein Gebet. Es geht auf ein Prophetenwort (*ḥadīṯ*) zurück, das bereits bei Tirmiḏī (*Ǧāmiʿ*) verzeichnet ist.[35] Anfang und Schluss dieses Gebets befinden sich im grossen Medaillon. Die Stelle ist hier stark verwischt.

Dieses Gebet ist von grosser Bedeutung, da der Schreiber darin erwähnt, er habe diese *ḫatma šarīfa*, diese erhabene Abschrift des Korans,[36] für

31 Q 3:154 lautet (die 6 ersten Wörter des Verses fehlen an dieser Stelle):

ثُمَّ أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّن بَعْدِ الْغَمِّ أَمَنَةً نُّعَاسًا يَغْشَى طَائِفَةً مِّنكُمْ وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ الْأَمْرِ مِن شَيْءٍ قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ يُخْفُونَ فِي أَنفُسِهِم مَّا لَا يُبْدُونَ لَكَ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَّا قُتِلْنَا هَاهُنَا قُل لَّوْ كُنتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ وَلِيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ.

32 Q 3:179 lautet:

مَّا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى مَا أَنتُمْ عَلَيْهِ حَتَّى يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي

|| (Sprung auf die horizontalen Zeilen; fette Begriffe werden wiederholt)

مِن رُّسُلِهِ مَن يَشَاءُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَإِن تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ.

33 Abb. Is 1624.2.7.

34 Q 2:76 lautet:

وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَا بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُم بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُم بِهِ عِندَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ.

35 Vgl. http://library.islamweb.net/hadith/display_hbook.php?bk_no=195&hid=3365&pid (Stand 23. November 2016). Weitere Fassungen finden sich in 18 zusätzlichen Quellen; eine Übersicht dazu findet sich in der angeführten Internetquelle unter dem Reiter *Taḫrīǧ*.

36 Der Ausdruck *ḫatma* lässt sich auch am Ende von Teil 1, unmittelbar in Anschluss an den Kolophon, nachweisen

einen gewissen Yalbuġā[37] hergestellt (ABB. 36). Er wünscht diesem Yalbuġā Sieg und Erfolg und ein glückseliges Leben, indem er die entsprechenden Wünsche aus dem *ḥadīṯ* konkret auf ihn überträgt. Im folgenden wird das Prophetenwort gemäss dem Wortlaut der in Anm. 35 angegebenen Quelle wiedergegeben. Beginn und Ende der auf der Rolle enthaltenen Stelle werden hervorgehoben:

رقم الحديث: 3365 (حديث مرفوع) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عِمْرَانَ بْنِ أَبِي لَيْلَى، حَدَّثَنِي أَبِي، حَدَّثَنِي ابْنُ أَبِي لَيْلَى، عَنْ دَاوُدَ بْنِ عَلِيٍّ هُوَ ابْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: سَمِعْتُ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ لَيْلَةً حِينَ فَرَغَ مِنْ صَلَاتِهِ:

اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِكَ تَهْدِي بِهَا قَلْبِي وَتَجْمَعُ بِهَا أَمْرِي وَتَلُمُّ بِهَا شَعَثِي وَتُصْلِحُ بِهَا غَائِبِي وَتَرْفَعُ بِهَا شَاهِدِي وَتُزَكِّي بِهَا عَمَلِي وَتُلْهِمُنِي بِهَا رُشْدِي وَتَرُدُّ بِهَا أُلْفَتِ

Ab hier ist der Text auf der Rolle klar erkenntlich:

وَتَعْصِمُنِي بِهَا مِنْ كُلِّ سُوءٍ، اللَّهُمَّ[38] أَعْطِنِي إِيمَانًا[39] وَيَقِينًا لَيْسَ بَعْدَهُ كُفْرٌ[40] وَرَحْمَةً أَنَالُ بِهَا شَرَفَ [شَرَفَ كَرَامَتِكَ[41]] فِي الدُّنْيَا[42] وَالْآخِرَةِ

اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ الْفَوْزَ عِنْدَ الْقَضَا [فِي الْعَطَاءِ وَيُرْوَى فِي الْقَضَاءِ[43]] وَنُزُلَ الشُّهَدَاءِ وَعَيْشَ السُّعَدَاءِ وَمُرَافَقَةَ الْأَنْبِيَاءِ[44] وَالنَّصْرَ عَلَى الْأَعْدَاءِ[45] وَلِحَامِلِ هذه الخَتْمَةِ الشَرِيفَة يَلْبُغَا[46]

اللَّهُمَّ إِنِّي أُنْزِلُ بِكَ[47] حَاجَتِي وَإِنْ قَصُرَ رَأْيِي وَضَعُفَ عَمَلِي افْتَقَرْتُ إِلَى رَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَاحِمِينَ،[48] فَأَسْأَلُكَ[49] يَا قَاضِيَ الْأُمُورِ وَيَا شَافِيَ الصُّدُورِ كَمَا تُمْزِجُ[50] الْبُحُورَ [تُجِيرُ

(vgl. Abb. Is.1624.17.13). Hier steht in einem Zierfeld als Abschluss zu Teil 1 *tammat al-ḫatma al-karīma*. Der Begriff *ḫatma* bezeichnet eine vollständige Rezitation des Korans.

37 Dieser Yalbuġā (siehe auch direkt hiernach bei Anm. 46) wird auf der Rolle ein zweites Mal erwähnt (siehe Abschnitt 1.5, Anm. 111). Beide Stellen enthalten keine Namenszusätze, die eine eindeutige Identifizierung zulassen. Da es sich bei dieser Rolle aber um ein sehr wertvolles Exemplar handelt, muss es sich bei ihm um eine Person aus dem Umfeld der herrschenden Eliten handeln. Diese Rolle wurde wahrscheinlich für Yalbuġā al-ʿUmarī (jetzt zumeist als Yalbuġā al-Ḫāṣṣakī bezeichnet) angefertigt, der in Kairo zwischen ca. 1358 und 1366 die Fäden der Macht in den Fingern hielt, da die Vertreter aus dem Herrscherhaus der Mamluken noch zu jung waren. Yalbuġā fiel im Dezember 1366 einem Attentat zum Opfer. Kaḥtāwī hatte die Arbeit am zweiten Durchgang des vorliegenden Dokuments am 23. August desselben Jahres abgeschlossen; vgl. zu den relevanten Zusammenhängen ausführlich unten bei Anm. 332–335 (Schlussfolgerungen).

38 Dieses *Allāhumma* steht im breiten Schriftband rechts, wo das kleine Medaillon unterhalb des grossen Medaillons beginnt. Der Text verläuft im Schriftband weiter.

39 Auf der Rolle hier zusätzlich:

صادقاً.

40 Text hier stark verblasst.

41 Auf der Rolle steht nur *šarafan*. Text in eckigen Klammern: Wortlaut bei Tirmiḏī.

42 Text ab hier wieder klar erkenntlich.

43 So nur bei Tirmiḏī.

44 *Murāfaqat al-anbiyā'* nur auf der Rolle.

45 *ʿAlā l-aʿdā'*: so bei Tirmiḏī. Auf der Rolle steht hier ein anderer Ausdruck, der verblasst ist. Die Fortsetzung gerade anschliessend nur auf der Rolle, nicht aber bei Tirmiḏī.

46 Der Kopist erweitert hier den *Ḥadīṯ* aus der Sammlung Tirmiḏīs. Im *Ḥadīṯ* selbst bittet Muḥammad Gott um Gewinn am Tag des Jüngsten Gerichts (*al-fawz ʿinda l-qaḍā'*), um den Rang von Märtyrern (*nuzul aš-šuhadā'*), um ein Leben unter den Glückseligen (*ʿayš as-suʿadā'*), freundschaftlichen Umgang mit den Propheten (*murāfaqat al-anbiyā'*), Sieg über die Feinde (*annaṣr ʿalā l-aʿdā'*). Der Schreiber bezieht hier alle diese Wünsche auf Yalbuġā; er wird auch als Träger dieser edlen Abschrift des Korans (*al-ḫatma aš-šarīfa*) bezeichnet.

47 So gemäss Tirmiḏī; auf der Rolle verderbt.

48 *Yā arḥama ar-rāḥimīn* nur auf der Rolle.

49 Vgl. Abb. Is 1624.2.3.

50 Vokalisation unsicher.

اللَّهُمَّ[58] ذَا الْحَبْلِ الشَّدِيدِ وَالأَمْرِ الرَّشِيدِ أَسْأَلُكَ الأَمْنَ يَوْمَ الْوَعِيدِ وَالْجَنَّةَ يَوْمَ الْمَوْعُودِ مَعَ الْمُقَرَّبِينَ الشُّهُودِ الرُّكَّعِ السُّجُودِ الْمُوفِينَ بِالْعُهُودِ[59] إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ اَنْتَ تَفْعَلُ مَا تُرِيدُ

سُبْحَانَ[60] الَّذِي تَعَطَّفَ بالْعِزِّ وَقَالَ بِهِ [وَ]سُبْحَانَ مَنْ لَبِسَ الْمَجْدَ وَتَكَرَّمَ بِهِ سُبْحَانَ الَّذِي لَا يَنْبَغِي التَّسْبِيحُ إِلَّا لَهُ[61] سُبْحَانَ ذِي الْفَضْلِ وَالنِّعَمِ سُبْحَانَ ذِي الْقُدْرَةِ وَالْكَرَمِ اللَّهُمَّ اجْعَلْ فِي قَلْبِي نُورًا وفِي قَبْرِي وَنُورًا.[62]

Der Schreiber nähert sich jetzt wieder dem Medaillon ganz am Anfang des erhaltenen Teils der Rolle, wo der Text zunehmend verblasst. Die folgende Fortsetzung findet sich nur bei Tirmiḏī; zumindest ein Teil davon musste auf der Rolle aber noch vorhanden gewesen sein:

وَمِنْ بَيْنِ يَدَيَّ وَنُورًا مِنْ خَلْفِي وَنُورًا عَنْ يَمِينِي وَنُورًا عَنْ شِمَالِي وَنُورًا مِنْ فَوْقِي وَنُورًا مِنْ تَحْتِي وَنُورًا فِي سَمْعِي وَنُورًا فِي بَصَرِي وَنُورًا فِي شَعْرِي وَنُورًا فِي بَشَرِي وَنُورًا فِي لَحْمِي وَنُورًا فِي دَمِي وَنُورًا فِي عِظَامِي،

58 Die folgende Stelle fehlt in der Fassung bei Tirmiḏī; sie lässt sich mit Abweichungen im Wortlaut aber belegen bei Ṭabarānī, *al-Muʿǧam al-awsaṭ, Ḥadīṯ* Nr. 3821:

اللَّهُمَّ يَا ذَا الْحَبْلِ الشَّدِيدِ وَالأَمْرِ الرَّشِيدِ أَسْأَلُكَ الأَمْنَ يَوْمَ الْوَعِيدِ وَالْجَنَّةَ يَوْمَ الْخُلُودِ مَعَ الْمُقَرَّبِينَ الشُّهُودِ الرُّكَّعِ السُّجُودِ الْمُوفِينَ بِالْعُهُودِ إِنَّكَ رَحِيمٌ وَدُودٌ وَإِنَّكَ تَفْعَلُ مَا تُرِيدُ.

Vgl. http://library.islamweb.net/hadith/display_hbook.php?bk_no=475&hid=3821&pid=280641 (Stand 22. November 2016); Sulaymān b. Aḥmad b. Ayyūb al-Laḫmī aṭ-Ṭabarānī, *al-Muʿǧam al-awsaṭ*. Qism at-taḥqīq bi Dār al-ḥaramayn, Abū Maʿāḏ Ṭāriq b. ʿAwaḍallāh b. Muḥammad. Al-Qāhira, Dār al ḥaramayn, 1415–1416 h. q./1995.

59 Vgl. Abb. Is 1624.2.2.

60 Diese Fortsetzung schliesst sich bei Ṭabarānī mit Abweichungen direkt an (vgl. Anm. 58); sie folgt bei Tirmiḏī mit grösserer Übereinstimmung im Wortlaut wenig später.

61 Vgl. Abb. Is 1624.1.4.

62 Ab hier lässt sich der Text nur noch der Spur nach entziffern. Das Schriftband geht jetzt ins kleine und danach ins grosse Medaillon über.

بَيْنَ الْبُحُورِ[51] أَنْ تُجِيرَنِي مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ وَمِنْ دَعْوَةِ الثُّبُورِ وَمِنْ فِتْنَةِ الْقُبُورِ

اللَّهُمَّ[52] مَا قَصَّرَ عَنْهُ رَأْيِي وَضَعُفَ عَنْهُ عَمَلِي وَلَمْ يَبْلُغْهُ (كذا) نِيَتِي مِنْ خَيْرٍ وَعَدْتَهُ أَحَدًا مِنْ عِبادِكَ اَوْ خَيْرٍ أَنْتَ مُعْطِيهِ أَحَدًا مِنْ خَلْقِكَ فَإِنِّي أَرْغَبُ إِلَيْكَ فِيهِ وَأَسْأَلُكَهُ [بِرَحْمَتِكَ[53]] رَبَّ الْعَالَمِينَ[54]

اللَّهُمَّ[55] اجْعَلْنَا هُداةً مُهْتَدِينَ غَيْرَ ضَالِّينَ وَلَا مُضِلِّينَ حَرْباً لِأَعْدَائِكَ سِلْمًا لِأَوْلِيَائِكَ نُحِبُّ بِحُبِّكَ الناسَ وَنُعَادِي بِعَدَاوَتِكَ مَنْ خَالَفَكَ

اللَّهُمَّ[56] هَذَا الدُّعَاءُ وَعَلَيْكَ الإِجابةُ وهَذَا الْجُهْدُ وَعَلَيْكَ[57] التُّكْلَانُ وَلا حَوْلَ وَلا قُوَّةَ الا بِاللهِ العَلِيِّ العَظِيمِ

51 In eckigen Klammern: Wortlaut bei Tirmidī.

52 Vgl. Abb. Is 1624.2.5. Die Vorlage bei Tirmiḏī lautet hier:

اللَّهُمَّ مَا قَصَّرَ عَنْهُ رَأْيِي وَلَمْ تَبْلُغْهُ نِيَّتِي وَلَمْ تَبْلُغْهُ مَسْأَلَتِي مِنْ خَيْرٍ وَعَدْتَهُ أَحَدًا مِنْ خَلْقِكَ أَوْ خَيْرٍ أَنْتَ مُعْطِيهِ أَحَدًا مِنْ عِبَادِكَ، فَإِنِّي أَرْغَبُ إِلَيْكَ فِيهِ وَأَسْأَلُكَهُ بِرَحْمَتِكَ رَبَّ الْعَالَمِينَ.

53 Fehlt auf der Rolle.

54 Hier befindet sich der Schreiber zuunterst im Bogen des Rechtecks; der Text läuft jetzt auf der rechten Seite der Rolle zurück zum Anfang. Bei Tirmiḏī folgt ein Abschnitt, der auf der Rolle fehlt:

اللَّهُمَّ ذَا الْحَبْلِ الشَّدِيدِ، وَالْأَمْرِ الرَّشِيدِ أَسْأَلُكَ الْأَمْنَ يَوْمَ الْوَعِيدِ، وَالْجَنَّةَ يَوْمَ الْخُلُودِ مَعَ الْمُقَرَّبِينَ الشُّهُودِ، الرُّكَّعِ السُّجُودِ، الْمُوفِينَ بِالْعُهُودِ، إِنَّكَ رَحِيمٌ وَدُودٌ وَأَنْتَ تَفْعَلُ مَا تُرِيدُ.

55 Wortlaut bei Tirmiḏī teilweise abweichend:

اللَّهُمَّ اجْعَلْنَا هُداةً مُهْتَدِينَ غَيْرَ ضَالِّينَ وَلَا مُضِلِّينَ، سِلْمًا لِأَوْلِيَائِكَ وَعَدُوًّا لِأَعْدَائِكَ، نُحِبُّ بِحُبِّكَ مَنْ أَحَبَّكَ وَنُعَادِي بِعَدَاوَتِكَ مَنْ خَالَفَكَ.

56 Wortlaut bei Tirmiḏī teilweise abweichend:

اللَّهُمَّ هَذَا الدُّعَاءُ وَعَلَيْكَ الْاسْتِجَابَةُ، وَهَذَا الْجُهْدُ وَعَلَيْكَ التُّكْلَانُ.

57 Vgl. Abb. Is 1624.2.3.

اللَّهُمَّ أَعْظِمْ لِي نُورًا وَأَعْطِنِي نُورًا وَاجْعَلْ لِي نُورًا، سُبْحَانَ الَّذِي تَعَطَّفَ الْعِزَّ وَقَالَ بِهِ، سُبْحَانَ الَّذِي لَبِسَ الْمَجْدَ وَتَكَرَّمَ بِهِ، سُبْحَانَ الَّذِي لَا يَنْبَغِي التَّسْبِيحُ إِلَّا لَهُ، سُبْحَانَ ذِي الْفَضْلِ وَالنِّعَمِ، سُبْحَانَ ذِي الْمَجْدِ وَالْكَرَمِ، سُبْحَانَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ.

قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ، لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ حَدِيثِ ابْنِ أَبِي لَيْلَى مِنْ هَذَا الْوَجْهِ، وَقَدْ رَوَى شُعْبَةُ، وَسُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ، عَنْ سَلَمَةَ بْنِ كُهَيْلٍ، عَنْ كُرَيْبٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعْضَ هَذَا الْحَدِيثِ، وَلَمْ يَذْكُرْهُ بِطُولِهِ.

I.1b (ABB. 37):[63] Die weiteren Ausführungen beschreiben das zweite an beiden Enden abgerundete Rechteck (Länge: 56.0 cm). Die beiden Bögen oben und unten sind golden ausgefüllt. Im oberen Bogen lässt sich noch gut ein mit schwarzer Feder gezeichnetes Ziermuster (Blätter und Blüten) erkennen. Auch dieses zweite Rechteck wird auf der ganzen Länge von einem dreigliedrigen Band eingefasst. Die beiden äussern Bänder sind schmal und enthalten Text in *Ġubār*-Schrift (Stellen aus dem Koran).[64] Sie fassen ein breiteres Zierband ein. Sein Hintergrund ist blau; darauf lässt sich eine goldene Zickzacklinie erkennen. Im Innern des Rechtecks lässt sich ein goldenes, schwarz strukturiertes Doppelband erkennen, das in regelmässigen Abständen Doppel- oder Dreifachknoten bildet.

Im Mittelstreifen dieses Rechtecks wurde Text in *Ġubār*-Schrift auf horizontalen Zeilen kopiert. Er ist in folgende Figuren eingefügt worden: Zuerst lässt sich eine Abfolge von fünf horizontal ausgerichteten mandelförmigen Figuren erkennen, die sich teilweise überschneiden. Nach der fünften Mandorla geht die Figur flaschenhalsartig in ein Rechteck über. Dieses Rechteck verjüngt sich unten erneut und geht in fünf weitere horizontal ausgerichtete mandelförmige Figuren über. In diesen Figuren wurde fortlaufender Text aus dem Koran kopiert. In der obersten Mandorla lässt sich der Schluss von Q 4:105 und der Beginn von Q 4:106 erkennen.[65] In der untersten Mandorla folgt der Schlussvers von Q 4 (4:176). Die letzten drei Zeilen der Mandorla werden nach der Abschlussformel für die Rezitation einer Stelle aus dem Koran[66] durch Eulogien ausgefüllt. In diesem Abschnitt ist auf einen goldenen *Ḥizb*-Vermerk in der zweiten Mandorla und einen ebenso goldenen *Ǧuz'*-Vermerk im Rechteck in der Mitte hinzuweisen.

Abschnitt I.2 (ABB. 38):[67] Die folgenden Ausführungen befassen sich mit einem Abschnitt von ca. 100 cm Länge, an dessen Anfang und Ende sich zwei auffällig gestaltete Medaillons befinden. Beide Medaillons füllen nahezu die ganze Breite (ca. 10 cm) der Rolle aus. Zwischen diesen beiden Medaillons befinden sich zwei Rechtecke.

I.2a: Das erste Medaillon lässt sich je nach Blickwinkel unterschiedlich beschreiben. Es weist im Zentrum (Durchmesser ca. 7.0 cm) goldene Verzierungen auf, deren Konturen durch schwarze Linien hervorgehoben werden. Grundsätzlich lässt sich ein Sechspass erkennen, dessen Lappen aussen einen blauen, mit goldenem Blattwerk versehenen

63 Abb. Is 1624.3.1–3.3.

64 Beim Übergang vom 1. zum 2. Rechteck steht im schmalen Aussenband rechts (absteigend) der Übergang Q 2:85–86 (Fortsetzung als schmales Innenband links im 2. Rechteck). Ganz am Ende des 2. Rechtecks steht im schmalen Innenband Q 2:92 (Schluss, absteigend). Auf der Höhe der fünf Mandorlen am Ende des 2. Rechtecks steht Q 3:21–22 (schmales Innenband, rechts, aufsteigend).

65 Q 4:105–106 lautet:

(١٠٥) [إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ] وَلَا تَكُن لِّلْخَائِنِينَ خَصِيمًا (١٠٦) وَاسْتَغْفِرِ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا.

66 صدق الله العظيم وصدق رسوله الكريم ونحن على ذلك من الشاهدين المؤمنين.

67 Diese Ausführungen beziehen sich auf die Abb. Is 1624.4.1–5.4.

Hintergrund aufweisen. Die Kreislinien des Sechspasses laufen in der Mitte des Medaillons zusammen und bilden das Zentrum einer sechsblättrigen goldenen Blüte.

Ein dreigliedriges Band umfährt dieses Zentrum des Medaillons. Das mittlere Band ist breit und weist einen blauen Hintergrund auf, auf dem durch eine goldene Zickzacklinie Dreiecke entstehen. Dieses breite Zierband wird innen und aussen von je einem schmalen Schriftband mit Text in *Ġubār* eingefasst. Es handelt sich um fortlaufenden Text aus dem Koran. Beim Übergang vom soeben beschriebenen Medaillon zum darunterliegenden abgerundeten Rechteck lassen sich folgende Stellen erkennen:

Absteigender Text: a. Am unteren Ende des Medaillons, Schriftband, rechts aussen: Beginn von Q 2:94; die Fortsetzung folgt im Rechteck darunter im Innenband links. b. Medaillon, Schriftband, rechts innen: Q 2:162 (Schluss); die Fortsetzung folgt im Rechteck darunter im Aussenband links.[68]

Aufsteigender Text: a. Am oberen Ende des Rechtecks steht auf dem Innenband Q 2:105 (Schluss) und der Anfang von Q 2:106. Beim Medaillon folgen auf dem linken Aussenband Q 2:107 und der Beginn von Q 2:108. b. Am oberen Ende des Rechtecks lässt sich auf dem Aussenband am unteren Ende des Medaillons der Übergang Q 3:19–20[69] erkennen.

Beim Übergang zwischen Medaillon und Rechteck darüber lassen sich folgende Stellen erkennen: a. Im Aussenband links steht Q 2:108; dieser Vers wird auf dem rechten Aussenband beim Rechteck darüber fortgesetzt. b. In Übereinstimmung damit wechselt der Text im linken Innenband beim Medaillon ins rechte Innenband beim Rechteck darüber (Übergang Q 3:20–21).

Nach dem soeben beschriebenen Medaillon folgt darunter ein an beiden Enden abgerundetes Rechteck. Das Innere des oberen und unteren Bogens diente dem Schreiber als Titelfeld. Im oberen Bogen lässt sich auf goldenem, mit durch schwarze Linien gebildeten Blüten verziertem Hintergrund in grosser weisser Schrift der Ausdruck *Sūra*[70] erkennen. Im unteren Bogen steht auf blauem, mit einem goldenen Blatt- und Blütenmuster verziertem Hintergrund *al-Mā'ida*. Sure *al-Mā'ida* (Q 5) wurde im Innern dieses Rechtecks auf horizontalen Zeilen auch tatsächlich kopiert (*Ġubār*). Am Anfang lässt sich die *Basmala* und der Beginn von Q 5 erkennen. Der Abschnitt schliesst mit Q 5:120 (Schlussvers).[71]

In der Mitte dieses Rechtecks befindet sich eine horizontal ausgerichtete mandelförmige Figur. Darunter folgen drei sechsstrahlige Sterne. Über der mandelförmigen Figur lassen sich ebenso zwei solche Sterne erkennen. Zuoberst steht ein halber Stern, der unten einen bauchförmigen Abschluss aufweist. Diese oberste Figur ruft ähnliche Formen auf einer Liturgierolle aus christlichen Kontexten in Erinnerung, die aus dem Nahen Osten stammt und aus der zweiten Hälfte des 11. Jh. datiert.[72] Die Zwischenräume zwischen die-

68 Deutlich erkennbar ist der Beginn von Q 2:163:

وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ.

69 Der Schluss von Vers 3.19 lautet:

فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ.

70 Verderbt.

71 Es wurde nicht überprüft, ob der Schreiber die ganze Sure kopierte oder einzelne Verse ausliess. Auslassungen von mehreren Versen lassen sich auf solchen Rollen wiederholt beobachten (vgl. auch Kapitel 4.8, vor Anm. 26 und bei Anm. 53–56; Rolle aus Basel).

72 Man vergleiche diese Figur, gerade auch ihre Bauchform, mit dem Frontispiz von Hagios Stavros 109 (Jerusalem, Bibliothek des Griechisch-orthodoxen Patriarchats); Abbildung in Bokotopulos, *Byzantine illuminated manuscripts* 96–123, v. a. 98 f. (Fig. 44), 102 (Fig. 47). Abbildung auch in Maniaci und Orofino, Les 'rouleaux d'*Exultet*' 78 (Abb. 9); Grabar, Un rouleau liturgique constantinopolitain.

Die ähnliche Gestaltung dieser Figur auf Is 1624 und der beigebrachten Parallele auf Hagios Stavros mag auf den ersten Blick vernachlässigbar scheinen. Die Existenz von Dokumenten in Rollenform aus christlichen Kontexten verdient aber durchaus eingehendere Aufmerksamkeit. Diese Rollen waren in der christlichen Liturgie in Gebrauch. Es wird daran erinnert, dass auch die hier vorgestellten Dokumente aus dem islamischen Kulturraum viele Texte, gerade auch Gebete, enthalten. Sie wurden wahrscheinlich bei den frommen Zusammenkünf-

sen Figuren und dem Rand des Mittelstreifens auf Is 1624 weisen zumeist einen blauen Hintergrund auf; er ist mit einem goldenen Blatt- und Blütenmuster verziert worden. Bei den Sternen sind diese Zwischenräume zumeist golden ausgefüllt und mit einem Muster versehen, das durch schwarze Linien gebildet wird.

1.2b (ABB. 39): Darunter schliesst sich das zweite Rechteck an (Länge ca. 32 cm; mit Über- und Unterschrift); es wird auf seiner gesamten Länge von einem schmalen Textband in *Ġubār*-Schrift eingefasst.[73] Dieses Schriftband ist hier nur einteilig, was speziell hervorzuheben ist. Am oberen und unteren Ende des Rechtecks lässt sich je ein halbes sechslappiges Medaillon erkennen (jeweils drei Lappen). Sein Hintergrund ist blau und mit vereinzelten goldenen Blättern und Blüten hinterlegt. Golden hinterlegt lässt sich auf diese beiden Felder verteilt in weisser Schrift der Titel von Q 6 erkennen (*Sūrat al-Anʿām*).[74] Q 6 wurde in diesem Rechteck in *Ġubār*-Schrift auch tatsächlich kopiert. Die Zeilen sind in der Längsrichtung des Rechtecks und somit der Rolle ausgerichtet. Es lassen sich 33 Zeilen erkennen; die Breite des Rechtecks misst an dieser Stelle 7.2 cm. Die Höhe einer Zeile beträgt damit etwas mehr als 2 mm. Oben rechts steht die *Basmala* und der Beginn von Q 6. Unten links folgt Q 6:111.[75]

Der Kopist hat in diesem Abschnitt Freiraum derart ausgespart, dass ein übergeordneter Text entsteht. Es handelt sich um die *šahāda* (*Lā ilāha illā Allāh Muḥammad rasūl Allāh*). Diese Technik lässt sich später auf Belegstücken aus dem iranischen Kulturraum mehrfach beobachten und wurde darauf noch viel raffinierter ausgeführt.[76] Diese formale Kontinuität über mehrere Jahrhunderte hinweg sei hier hervorgehoben. Sie lässt sich auch dahingehend erklären, dass sich die hier untersuchten Rollen in eine Tradition einordnen lassen, die sich über mehrere Jahrhunderte hinweg fortsetzte und – wenn auch nicht auf identische – so doch auf ähnliche Grundhaltungen der jeweiligen Hersteller schliessen lässt.

Am Ende dieses Rechtecks ist die Abschrift von Q 6 mit Vers 111 nicht abgeschlossen. Die Fortsetzung der Abschrift (Q 6:111) folgt im Medaillon unmittelbar darunter, das die ganze Breite des Schriftspiegels ausfüllt. Es wurde als sechsteiliger Sonnenwirbel gestaltet (ABB. 40).[77] Die einzelnen Teile des Wirbels werden durch blau-goldene Bänder gebildet. Im Innern dieser sechs Teile wurde Text in *Ġubār*-Schrift kopiert, wobei auf einen Abschnitt in schwarzer ein solcher in roter Tinte folgt. Im schwarzen Teil oben in der Mitte lässt sich die Fortsetzung von Q 6:111 und auch Q 6:114 erkennen. Der Kopist setzt die Abschrift von Q 6 in den einzelnen Abschnitten des Sonnenwirbels im Gegenuhrzeigersinn fort.[78] Am Schluss erreicht er den sechsten Abschnitt des Wirbels (rote Tinte). Hier lässt sich zuinnerst Q 6:165 erkennen, wobei die letzten Wörter aus Platzmangel weggelassen wurden.[79] Dieses Medaillon mit dem Sonnenwirbel wird übrigens vom schmalen

ten von den Mitgliedern von Männerbünden rezitiert. Vgl. zu diesen Liturgierollen u. a.: Maniaci, The liturgical scroll between Orient and Occident; Gerstel, Liturgical scrolls in the Byzantine Sanctuary.

73 Es handelt sich um Stellen aus dem Koran; am Ende des Rechtecks stehen die beiden folgenden Stellen: Schriftband rechts absteigend: Q 2:171; Schriftband links aufsteigend: Q 3:11 (Abb. Is 1624.5.1).

74 Vgl. Abb. Is 1624.4.5 und 5.4.

75 Die Fortsetzung von Q 6:111 im Medaillon darunter. Es wurde nicht überprüft, ob der Text von Q 6:1–111 lückenlos kopiert wurde.

76 Man beachte dazu u. a. folgende Vergleichstücke: Chester Beatty Library, Is 1623 (Kapitel 5.3); Paris, BNF, Arabe 5102 (Kapitel 5.4). Siehe auch hier unten bei Anm. 142–144.

77 Man vergleiche damit einen zwölf-fächrigen Wirbel in der Kuppel des Heiligtums von Šāh Niʿmatullāh Walī in Māhān (bei Kerman, Iran); siehe: http://archnet.org/sites/1637/media_contents/42355 (Stand 22. November 2016).

78 Es wurde nicht überprüft, ob die Abschrift lückenlos ist.

79 Q 6:165 lautet (Schluss in eckigen Klammern fehlt):

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ[.]

Schriftband (auch hier nur einteilig) eingefasst, das die Abschrift von Stellen aus dem Koran in diesem Aussenband fortsetzt.[80]

Abschnitt 1.3:[81] Die folgenden Ausführungen befassen sich mit dem Abschnitt zwischen dem vorangehenden sechs-fächrigen Sonnenwirbel[82] und einem zwölflappigen Medaillon mit Text in *Ġubār*.[83] Zwischen diesen beiden Figuren befindet sich ein an beiden Enden abgerundetes Rechteck von ca. 65 cm Länge. Von besonderem Interesse ist in diesem Abschnitt der Inhalt des breiten Textbands, das dieses Rechteck umfährt. Ausserdem umfährt ein schmales Textband diesen Abschnitt auf beiden Seiten entlang des Rollenrands. Dieses schmale Textband ist Teil jener Einfassung, die die gesamte Rolle umfährt. Im unteren Teil dieses Rechtecks lässt sich etwas unterhalb des horizontalen goldenen Balkens mit dem Titel von Q 8 (*Sūrat al-Anfāl*) auf dem linken schmalen Aussenband (Text aufsteigend) der Schluss von Q 2 (Vers 286) und der Anfang von Q 3 (*Sūrat Āl ʿImrān*) erkennen. Ihr Titel ist golden hervorgehoben; danach steht die *Basmala*. Auf der gegenüberliegenden Seite steht im schmalen Schriftband (rechts, absteigend) auf dieser Höhe Q 2:177.[84]

Der Mittelstreifen wird im Innern auf seiner gesamten Länge von einem goldenen Flechtband eingefasst, dessen Konturen mit schwarzer Feder hervorgehoben werden. Vereinzelt wurden kleine blaue Zierfelder in dieses Flechtband eingestreut. Der Mittelstreifen selbst weist eine Breite von ca. 5.0 cm auf. Er wird auf halber Länge durch ein sechslappiges Medaillon in zwei ähnlich lange, aber unterschiedlich gestaltete Abschnitte aufgeteilt.

Im oberen Bogen des abgerundeten Rechtecks lässt sich ein Titelfeld mit blauem Hintergrund und vereinzelten goldenen Zierelementen (Blätter) erkennen. Golden hinterlegt steht hier in grosser weisser Schrift *Sūrat al-Aʿrāf* (Q 7).[85] Abschnitt a. weist im Mittelstreifen eine dreiteilige Gliederung auf. Das Schriftfeld nimmt am oberen und unteren Ende die ganze Breite des Mittelstreifens ein. Es verjüngt sich zur Mitte hin zu einem schmalen Hals, dehnt sich aber sogleich wieder aus. Die entstehende Figur erinnert an eine dreiteilige Sanduhr. Die seitlichen Felder weisen zuerst einen goldenen Hintergrund auf und sind mit einem Muster mit Blättern und Blüten versehen (ausgeführt mit schwarzer Feder). Die beiden nächsten Seitenfelder haben einen blauen Hintergrund und weisen goldene Verzierungen auf (Blätter und Blüten). Dieser Abschnitt wird unten durch ein halbes sechslappiges Medaillon (3 Lappen) abgeschlossen. Er ist mit goldenen Verzierungen versehen; sein Muster (Blätter und Blüten) wurde mit schwarzer Feder gezeichnet. b. Es schliesst sich darauf ein sechslappiges Medaillon an, das golden eingefasst ist und im Innern Text in *Ġubār*-Schrift enthält. Die seitlichen Freiräume weisen einen blauen Hintergrund auf und sind mit goldenen Verzierungen (Blüte und Blätter) versehen. Danach folgt Abschnitt c., der auf horizontalen Zeilen Text in *Ġubār*-Schrift enthält. Er wird oben durch einen dreiteiligen Bogen abgeschlossen und erinnert somit an einen *Miḥrāb*. Dieser Abschnitt

80 Im vorwärtslaufenden Schriftband steht links (absteigend) Q 2:172 (Übergang zum Medaillon markiert):

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُلُواْ مِن || (Medaillon) طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُواْ لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ.

Im aufsteigenden Schriftband lässt sich auf der rechten Seite des Medaillons der Beginn von Q 3:8 erkennen; Q 3:8 lautet:

رَبَّنَا لاَ تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ.

81 Abb. Is 1624.5.5–6.5.

82 Abb. Is 1624.5.4.

83 Abb. Is 1624.6.5. Dieses zwölflappige Medaillon wird erst in Abschnitt 1.4 beschrieben (nach Anm. 95).

84 Die Abschrift von Q 2 weist danach eine Lücke auf. Klar erkenntlich ist in diesem schmalen Seitenband gegen den Schluss des Rechtecks wieder Vers 2:183.

85 Q 7 beginnt unmittelbar darunter im Mittelstreifen in *Ġubār*-Schrift.

wird durch einen goldenen Titelbalken unterbrochen. Darauf steht in weisser Schrift *Sūrat al-Anfāl* (Q 8).[86]

Vorliegend interessiert aber v.a. der Text im breiten Schriftband, das dieses Rechteck auf seiner gesamten Länge einfasst; er beginnt oben in der Mitte mit der *Basmala*. Es handelt sich um ein Gebet mit Anrufungen Gottes. Ganz am Schluss steht eine Eulogie, die mit einer Lobpreisung Muḥammads beginnt.

بسم[87] الله الرحمن الرحيم اللهم انا نسالك الهدى والتقى والعفاف والغنى يا الله يا ودود يا الله يا ذا العرش المجيد فعال لما يريد[88] اسألك بنور وجهك الذي ملاء اركان عرشك وبقدرتك التي قدرت بها على خلقك وبرحمتك التي وسعت كل شيء لا اله الا انت يا مغيث اغثني[89] يا ارحم الراحمين سبحان الحي القيوم سبحان الدايم القايم سبحان الملك القدوس رب الملائكة ||[90] والروح سبحان العلي الاعلى سبحانه وتعالى سبحان الله العلى العظيم وبحمده سبحان العلي الاعلى سبحان من هو عالم بكل شيء سبحان الغني الحميد سبحان الخالق الباري سبحان الحسن[91] الجميل[92] سبحان الرؤف الرحيم يا اول الاولين واخر الاخرين ويا خالق السموات والارضين رب لا تذرنى فرداً وانت خير الوارثين[93] توفني مسلماً والحقني بالصالحين برحمتك يا ارحم الراحمين وصلى الله على سيدنا [محمد وآله وصحبه اجمعين].[94]

Abschnitt 1.4 (ABB. 41):[95] Am Anfang dieses Abschnitts befindet sich ein zwölflappiges Medaillon; es wird von einem einteiligen schmalen Schriftband umfahren. Im Innern dieses Medaillons wurde Text in *Ġubār* auf horizontalen Zeilen notiert. Nach einem an beiden Enden abgerundeten Rechteck (Länge 58 cm) folgt das nächste Medaillon mit Text auf horizontalen Zeilen in schwarzem *Ġubār*. Auch es wird von einem einteiligen schmalen Schriftband umfahren.

Die folgende Übersicht beschreibt das Rechteck und seine einzelnen Teile näher: Das an beiden Enden abgerundete Rechteck wird zusätzlich von einem breiten Schriftband umfahren. Im oberen Bogen des Rechtecks befindet sich ein Zierfeld mit goldenem Hintergrund und einem mit schwarzer Feder gezeichneten Muster (Blätter und Blüten); hier auch Reste einer blauen Verzierung. In diesem Bogen steht der Titel von Q 9 (*Sūrat at-Tawba*)[96] in grossen weissen Buchstaben. Nach etwas mehr als der Hälfte dieses Rechtecks folgt im Mittelstreifen ein horizontaler Titelbalken mit blauem Hintergrund und goldenen Blättern. Darin Titel in weisser Schrift, die golden hinterlegt ist (*Sūrat Yūnus*: Q 10). Der Bogen am Schluss des Rechtecks weist einen blauen Hintergrund auf und wurde mit goldenen Verzierungen (Blätter, Blüten) versehen. Darin in weisser Schrift (golden hinterlegt) der Titel *Sūrat Hūd* (Q 11).

Im Mittelstreifen dieses Rechtecks wurde der Text des Korans auf horizontalen Linien in *Ġubār*-Schrift kopiert. Das Rechteck wird durch den blauen Titelbalken von Q 10 (*Sūrat Yūnus*) in zwei Abschnitte aufgeteilt. Im ersten Abschnitt lassen sich sechs auf der Spitze stehende Quadrate erkennen, die durch goldene Linien gebildet werden und untereinander verbunden sind. Zusätzlich wurden drei horizontal ausgerichtete mandelförmige Figuren eingefügt, die ebenso durch goldene Linien gebildet werden. Die gesamte Breite des Mittelstreifens (ca. 5.5 cm) ist mit Text ausgefüllt (fortlau-

86 Q 8 beginnt unmittelbar darunter im Mittelstreifen in *Ġubār*-Schrift.

87 Abb. Is 1624.5.5.

88 Abb. Is 1624.6.1.

89 Abb. Is 1624.6.4.

90 Übergang in den Bogen am Ende des abgerundeten Rechtecks; danach Text auf der rechten Seite rückwärtslaufend aufsteigend.

91 Oder الحسن (Entzifferung wahrscheinlich).

92 Abb. Is 1624.6.1.

93 Abb. Is 1624.5.5.

94 Mit grosser Wahrscheinlichkeit stand hier die in eckigen Klammern angefügte Eulogie; sie lässt sich mit Mühe erkennen.

95 Abb. Is 1624.6.5–8.1.

96 *Sūrat at-Tawba*; sie beginnt im Mittelstreifen unmittelbar darunter.

fender Korantext). Nach dem blauen Titelbalken folgen drei weitere auf der Spitze stehende Quadrate und zuletzt ein halbes Quadrat. In den zum Rand des Mittelstreifens hin entstehenden Dreiecken lassen sich Verzierungen erkennen. Der Hintergrund von Dreieck 1 und 3 (jeweils links und rechts) ist golden. Darauf lassen sich die Reste von mit schwarzer Feder ausgeführten Verzierungen erkennen (Blüten und Blätter). Der Hintergrund von Dreieck 2 (links und rechts) ist blau und weist eine goldene Verzierung auf (Blüte und Blätter).

Auch in diesem Abschnitt wurde im breiten Schriftband ein Gebet notiert; es thematisiert in erster Linie das bedingungslose Vertrauen in Gott (*tawakkul*):[97]

بسم[98] الله الرحمن الرحيم فاذا عزمتَ فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين[99] فمن ذا الذي ينصركم من بعده[100] وعلى الله فليتوكل المؤمنين (كذا)[101] وسع ربنا كل شي علماً[102] على الله توكلنا ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق ||[103] وانت خير الوارثين[104] واذا توليت عليهم آياته زادتهم ايماناً وعلى ربهم يتوكلون[105] ومن يتوكل على الله فان الله عزيز حكيم[106] وتوكل على الله فان الله سميع عليم[107] فان تولوا فقل حسبي الله لا اله الا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم.[108]

Abschnitt 1.5:[109] Der nächste Abschnitt wird von einem breiten Schriftband eingerahmt. Es fasst zwei Rechtecke ein und umfährt zuletzt ein Medaillon. Auch am Anfang dieses Abschnitts befindet sich ein Medaillon; es enthält Text in schwarzem *Ġubār* auf horizontalen Zeilen. Auf der Höhe dieses oberen Medaillons lässt sich im schmalen Aussenband rechts Q 2:282 erkennen.[110]

1.5a: Die Länge des ersten an beiden Enden abgerundeten Rechtecks misst ca. 38 cm. Es enthält im Innern 11 horizontal ausgerichtete mandelförmige Figuren mit Text aus dem Koran in *Ġubār*-Schrift. Zwischen dem breiten Schriftband aussen und den mandelförmigen Figuren verläuft ein goldenes Flechtband, dessen Muster schwarz strukturiert ist. Im Bogen am oberen Ende des Rechtecks befindet sich ein Titelfeld mit blauem Hintergrund und golden hinterlegten Stellen in grosser, weisser Schrift (*Sūrat Yūsuf*: Q 12). Am Ende dieses ersten Rechtecks wechselt das Schriftband die Seite und geht

[1.5b] in ein zweites an beiden Enden abgerundetes Rechteck (Länge ca. 38 cm) darunter über. Es weist im Bogen am Anfang und am Schluss ein Titelfeld mit goldenem Hintergrund auf. Darauf steht in grosser, weisser Schrift a. *Sūrat ar-Raʿd* (Q 13) und b. *Sūrat an-Naḥl* (Q 16). Der Mittelstreifen in diesem zweiten Rechteck wird durch drei senkrecht stehende mandelförmige Figuren von gleicher Höhe dominiert (mit Text aus dem Koran in *Ġubār*-Schrift). Die mandelförmigen Figuren sind untereinander durch horizontal ausgerichtete Zwickel mit Text in *Ġubār* verbunden. Diese Figuren (Mandorlen und Zwickel) werden durch schmale, goldene Bänder eingefasst. Der Hintergrund des Felds mit der obersten und untersten mandelförmigen Figur ist blau; er wurde mit einem Muster aus goldenen Blättern und Blüten verziert. Der Hintergrund der mittleren mandelförmigen Figur ist golden. Es lassen sich Reste einer mit schwarzer Feder ausgeführten Verzierung (Blüten und Blätter) und vereinzelte blaue Farbtupfer erkennen.

97 Zum Konzept des *tawakkul* vgl. Kapitel 3.1 (bei Anm. 138) und Kapitel 3.2 (Anm. 259 und bei Anm. 285).
98 Is 1624.7.2: Die *basmala* steht in der Mitte; Text danach im Schriftband links, absteigend.
99 Vgl. Q 3:159 (Schluss).
100 Abb. Is 1624.7.4.
101 Q 3:160a.
102 Abb. Is 1624.7.5.
103 Übergang in den Bogen am Ende des Rechtecks.
104 Vgl. Q 7:89, wo letztes Wort *al-fātiḥīn*.
105 Vgl. Q 8:2.
106 Abb. Is 1624.7.4: Schriftband rechts, rückwärtslaufend; vgl. Q 8:49 (Schluss).
107 Abb. Is 1624.7.2; vgl. Q 8:61.
108 Vgl. Q 9:129.
109 Abb. Is 1624.8.2–9.5.
110 Abb. Is 1624.8.1.

Zuunterst folgt ein Medaillon, das nahezu die gesamte Breite der Rolle einnimmt (Durchmesser ca. 10 cm). Das breite Schriftband umfährt dieses Medaillon und geht dabei vom vorwärtslaufenden ins rückwärtslaufende Schriftband über. Die folgende Übersicht befasst sich mit dem Inhalt des breiten Schriftbands, das beide Rechtecke zusammen umfährt. Die Länge dieses Abschnitts misst insgesamt etwa 84 cm. Beim Text in diesem Abschnitt handelt es sich um ein weiteres Gebet. Der Text ist von besonderer Bedeutung, da der Schreiber hier den Namen des bereits bekannten Yalbuġā ein zweites Mal erwähnt.[111] Dieser Name befindet sich im breiten Schriftband (links), das das Medaillon am Schluss dieses Abschnitts umfährt.

بسم[112] الله الرحمن الرحيم اللهم انفعنا وارفعنا بالقرآن العظيم وَتُبْ علينا به انك انت التواب الرحيم يا جواد يا حليم اللهم اجعل القران ربيعا لقلوبنا وجلاء احزاننا وذهاب همومنا وغمومنا ||[113] وسعةً فى ارزاقنا ونوراً لابصارنا[114] وسلامة لدیننا ودنیانا وتُؤنس به لوحشتنا وترحم به لغربتنا فاءذا توفیتنا الى یوم القیامة اللهم اجعل ثواب ما كتبته من كلامك العظیم في صحیفة عبدك وفقیرك یلبغا ||[115] اللهم اجعله في امنك وحرزك وحفظك یا خیر الحافظین وانصره على من یعادیه یا خیر الناصرین ||[116] اللهم یا الله یا رباه یا سیداه یا مولاه ||[117] یا غایة رغبتاه اسالك بنبیك محمد وآله ان تحفظه[118] بعینك التي لا تَنامْ واكنفه بكنفك التي لا یُرَام من بلاء [الدنیا] والآخرة ربّ (؟) لا تذره فرداً وانت خیر الوارثین ||[119] اللهم من اراد كَیْدَهُ فكده ومن اراد غلبته فاغلبه اللهم اغفر لنا ولوالدینا ومن علمنا ولجمیع المسلمین والمسلمات الاحیاء منهم والاموات انك قریب مجیب الدعوات برحمتك یا ارحم الراحمین وصلى الله على سیدنا محمد وآله اجمعین.

Abschnitt 1.6: Die weiteren Ausführungen befassen sich mit Aufbau und Inhalt eines Abschnitts von ca. 180 cm Länge. Dieser Abschnitt weist kein breites Textband mit Gebetstext auf, wie dies auf dem vorliegenden Dokument sonst häufig der Fall ist.[120] Vielmehr wird dieser Teil, zumindest in seinem Hauptabschnitt, seitlich nur je von einem schmalen Textband eingefasst. Dieser Teil der Rolle lässt sich in drei Abschnitte gliedern:

A. Zuerst lässt sich ein Abschnitt mit vier zwölflappigen Medaillons erkennen (Länge ca. 39 cm; ABB. 42). Dieser Abschnitt hängt im Mittelstreifen noch mit dem vorangehenden runden Medaillon zusammen, wo die Abschrift von Q 16 beginnt (mit dem Titelfeld unmittelbar darüber: *Sūrat an-Naḥl*).
B. Es folgt ein langer Abschnitt mit Text in *Ġubār*, der in der Rollenrichtung verläuft (ABB. 43). Auf diesem Hintergrund in mikroskopischer Schrift sind Freiräume derart ausgespart, dass ein übergeordneter Text entsteht. Die Länge dieses Abschnitts beträgt ca. 120 cm (inkl. den beiden fünflappigen Zierfeldern mit Über- bzw. Unterschrift).

111 Zu ihm bereits oben Teil 1.1a bei Anm. 37 und 46. Zu seiner Einordnung siehe v.a. unten bei Anm. 332–335 (Schlussfolgerungen).

112 Abb. Is 1624.8.2–8.5. Beginn in der Mitte des breiten Schriftbands; Fortsetzung auf der linken Seite absteigend.

113 Hier stossen das erste und das zweite Rechteck aufeinander; das Schriftband wechselt auf die rechte Seite der Rolle.

114 Abb. Is 1624.9.2: Schriftband rechts, vorwärtslaufend.

115 Abb. Is 1624.9.5: ab hier umfährt das Schriftband das Medaillon und geht in den rückwärtslaufenden Abschnitt über.

116 Abb. Is 1624.9.5: ab hier Übergang in das rückwärtslaufende Schriftband auf der linken Seite.

117 Abb. Is 1624.9.2: Band links, rückwärtslaufend.

118 Text liest: تحفطه.

119 Abb. Is 1624.9.2 und 8.4: Übergangsstelle, wo die beiden abgerundeten Rechtecke aufeinandertreffen; das Schriftband wechselt von der linken auf die rechte Seite der Rolle (rückwärtslaufend).

120 Dies war im Abschnitt davor der Fall (vgl. Abb. Is 1624.8.2–9.5: Band breit) und wird auch wieder im unmittelbar anschliessenden Abschnitt so sein (vgl. Abb. Is 1624.13.3–14.2: Band breit).

C. Dieser Teil der Rolle wird durch zwei weitere zwölflappige Medaillons abgeschlossen (Länge ca. 19.5 cm, mit den Verzierungen vor und nach den beiden Medaillons).

A. Die Länge dieses ersten Abschnitts misst ca. 39 cm (ABB. 42).[121] Inhaltlich ist der Text in *Ġubār*-Schrift auf den horizontalen Zeilen im Mittelstreifen noch mit dem vorangehenden Teil der Rolle verknüpft. Dort befand sich ein letztes rundes Medaillon, das von einem breiten Textband umfahren wird. Unmittelbar darüber steht im unteren Bogen eines an beiden Enden abgerundeten Rechtecks auf goldenem Hintergrund in weissen Buchstaben *Sūrat an-Naḥl* (Q 16). Die Abschrift von Q 16 beginnt mit der *Basmala* im runden Medaillon mit dem breiten Schriftband. Sie wird in den beiden zwölflappigen Medaillons darunter fortgesetzt. Die weiteren Ausführungen stellen die Gestaltung dieses Abschnitts mit den vier zwölflappigen Medaillons vor:

Die drei unteren Medaillons sind identisch gestaltet. Das oberste Medaillon ist abweichend aufgebaut. Auch es weist aber zwölf Lappen auf. Die Lappen des ersten Medaillons werden innen jedoch nicht von einem Kreis abgeschlossen. Vielmehr verlaufen hier zwölf nach innen gewölbte Kreisbögen, die gegenüber den zwölf äusseren Lappen versetzt sind. Das zwischen den Abgrenzungen der zwölf Lappen aussen und den zwölf Bögen innen entstehende Band weist zwölf Spitzen auf und ist zumeist golden ausgefüllt. Auf dem goldenen Hintergrund lassen sich schwarze Striche erkennen, die Blätter und Blüten darstellen. Im Zentrum von zehn Lappen lässt sich wenig blaue Farbe erkennen. Die beiden Lappen rechts und links sind mit einer goldenen Blüte auf blauem Hintergrund verziert.

Die drei anschliessenden Medaillons werden innen einfach durch einen Ring abgeschlossen, der das Textfeld einfasst. In diesen drei Medaillons wurden zehn Lappen golden ausgefüllt. Sie weisen ein mit schwarzer Feder gezeichnetes Blütenmuster mit wenigen blauen Einsprengseln auf. Auch in diesen drei Medaillons weisen die Lappen am linken und rechten Rand jeweils einen blauen Hintergrund auf und sind mit einer goldenen Verzierung (Blatt, Blüte) versehen.

Die Leerräume zwischen Schriftspiegel und den vier Medaillons sind auf diesem Abschnitt der Rolle blau ausgefüllt und mit goldenen Verzierungen (Blätter, Blüten) versehen.

Beachtung verlangen auf diesem Abschnitt ausserdem die in der Rollenrichtung verlaufenden schmalen Schriftbänder. In einem ersten Schritt stehen jene beiden Schriftbänder im Vordergrund, die eine Fortsetzung der beiden seitlichen Bänder auf den Abschnitten davor und danach darstellen. Auf der Höhe des goldenen Felds mit dem Titel von Q 16 (*Sūrat an-Naḥl*) befindet sich auf der linken Seite ein schmales, absteigendes Schriftband. Auf der Höhe des erwähnten Titelfeldes endet Q 2:196 und beginnt Q 2:197.[122] Der Schreiber umfährt das obere runde Medaillon und setzt beim Übergang zum ersten zwölflappigen Medaillon die Abschrift fort, wobei er von der rechten Seite auf die linke Seite der Rolle wechselt. Er folgt dabei immer der Logik des Layouts der Rolle. Auf der Höhe des nächsten Abschnitts (mit Text in *Ġubār* in Rollenrichtung) steht ein goldenes Titelfeld mit dem Text *Sūrat al-Kahf* (Q 18). Unmittelbar davor umfährt der Schreiber im schmalen Textband das letzte zwölflappige Medaillon. Er wechselt dabei von der rechten Seite der Rolle auf die linke. Er erreicht auf der Höhe des erwähnten Titelfelds beim Übergang ins schmale Band am linken Rand der Rolle Q 2:207.[123]

Auch auf der gegenüberliegenden Seite, also am rechten Rand der Rolle, ist ein schmales Textband

121 Abb. Is 1624.9.5 und 10.1–4.

122 Die Übergangsstelle Q 2:196–197 ist klar erkenntlich und lautet:
(Schluss ١٩٦) أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (١٩٧) الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ [...].

123 Q 2:206–207 lautet:
(٢٠٦) إِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالإِثْمِ فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ

vorhanden. Der Text darin verläuft aufsteigend. In diesem seitlichen Schriftband stehen auf der Höhe des Titelfeldes zu *Sūrat al-Kahf* Stellen aus Q 2:266. Der Schreiber folgt auch hier dem Verlauf dieses Bandes und kopiert den Text aufsteigend. Auf der Höhe des untersten Medaillons geht dieses aufsteigende Schriftband ins Rolleninnere über und umfährt die Lappen des untersten Medaillons; es wechselt dabei auf die linke Seite der Rolle und ins zweitunterste Medaillon. Beim Übergang ins Rolleninnere steht auf der rechten Seite der Schluss von Q 2:266 und der Beginn von 2:267.[124] Der Kopist folgt danach weiterhin dem Verlauf dieses schmalen Bands. Er umfährt zuletzt von links kommend das oberste zwölflappige Medaillon, erreicht den rechten Rollenrand und setzt die Abschrift nach innen fort. Unmittelbar vor dem Übergang zum darüberliegende Medaillon mit dem breiten Textband lassen sich der Schluss von Q 2:271 und der Anfang von Q 2:272 erkennen.[125]

Aus dieser Übersicht geht hervor, dass die Abschrift von Teilen von Q 2 im absteigenden bzw. aufsteigenden Schriftband diesen Abschnitt umfährt. Zur Verwirrung trägt nun bei, dass sich auf dem diskutierten Abschnitt zwei weitere schmale Bänder beobachten lassen, die beide Text in absteigender Richtung enthalten. Ein Schriftband beginnt als Aussenband auf der Höhe des obersten zwölflappigen Medaillons am rechten Rollenrand. Das zweite Schriftband beginnt auf der linken Seite der Rolle und umfährt die Lappen des obersten bzw. des zweitobersten Medaillons und wechselt dabei vom linken zum rechten Rollenrand. Auch diese beiden Schriftbänder mit absteigendem Text werden fortgesetzt; sie enden auf der Höhe des Feldes mit dem Titel von Q 18 (*Sūrat al-Kahf*). Die einzelnen Schriftbänder überschneiden sich mehrfach. Der Kopist respektiert aber den Verlauf der Textbänder stets strikt. Er wiederholt in diesen beiden zusätzlichen Bändern in absteigender Richtung übrigens einfach Q 112 (*Sūrat al-Iḫlāṣ*).[126]

Nach diesen Hinweisen zu Aufbau und Inhalt der schmalen Textbänder bleibt in diesem Abschnitt noch der Inhalt des in den vier zwölflappigen Medaillons kopierten Texts in *Ġubār*-Schrift zu bestimmen. Noch vor dem eigentlichen Beginn dieses Abschnitts steht in einem goldenen Feld der Titel von Q 16 (*Sūrat an-Naḥl*). Sie beginnt im Medaillon, das von einem breiten Schriftband umfahren wird. Der Schreiber springt am Ende dieses Medaillons ins oberste zwölflappige Medaillon und setzt die Abschrift von Q 16 auf horizontalen Zeilen fort. Im zweiten zwölflappigen Medaillon lässt sich eine mandelförmige Figur mit hellblauem Hintergrund und Text in goldener Farbe erkennen. Hier steht der Titel von Q 17 (*Sūrat al-Isrā'*) und der Beginn dieser Sure. Am Schluss die-

وَلَبِئْسَ الْمِهَادُ (٢٠٧) وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاء مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ.

Q 2:206 beginnt im schmalen Band über dem Titelfeld von Q 18 (*Sūrat al-Kahf*). Der Übergang zu Q 2:207 steht an der Stelle, wo das Schriftband den linken Rand der Rolle erreicht.

124 Die Übergangsstelle lautet:

كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ (Schluss ٢٦٦)

unterstes Medaillon, Schriftband wechselt auf der ٢٦٧)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ الأَرْضِ وَلاَ تَيَمَّمُواْ الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ وَلَسْتُم بِآخِذِيهِ إِلاَّ أَن تُغْمِضُواْ فِيهِ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ (٢٦٨) الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم (rechten Seite nach innen Schreiber) ||

erreicht auf der Höhe des zweituntersten Medaillons

بِالْفَحْشَاء وَاللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضْلاً وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ. (im schmalen Textband die linke Seite

125 Diese Übergangsstelle lautet (Q 2:271 Schluss und Q 2:272 Anfang):

فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَيُكَفِّرُ عَنكُم مِّن سَيِّئَاتِكُمْ وَاللَّهُ (٢٧١ Schluss)

بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ (٢٧٢: Anfang kurz vor Beginn des

لَّيْسَ عَلَيْكَ (Medaillons mit dem breiten Schriftband

هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاء وَمَا تُنفِقُواْ مِنْ خَيْرٍ.

126 Vergleiche für Wiederholungen von Q 112 im schmalen Textband auch bei Anm. 221, 307–311, 337.

ses Medaillons steht Q 17:6 (Ende) und das erste Wort aus Q 17:7.

Im nächsten Medaillon wurde der Text nicht auf horizontalen Zeilen kopiert. Der Kopist springt hier vielmehr in die Mitte des Kreises und setzt dort die Abschrift fort, indem er nach und nach nach aussen vordringt. Der Text ist im Zentrum des Kreises derart stark verderbt, dass er sich nicht mehr erkennen lässt. Auf den äusseren Zeilen ist der Text aber noch klar lesbar. Während hier eigentlich sämtliche Linien schwarz sind, ist die drittäusserste Zeile rot. Am Schluss erreicht der Schreiber zuäusserst Q 17:42. Der Kopist hat hier einen letzten Teil der äussersten Zeile nicht mit Text gefüllt. Er springt vielmehr in Vers 17.42 ins nächste Medaillon und setzt die Abschrift von Q 17:42 dort auf den horizontalen Zeilen fort.[127] Zuunterst in diesem letzten zwölflappigen Medaillon wechselt der Kopist von den horizontalen Zeilen auf eine Zeile, die das Medaillon innen im Uhrzeigersinn umfährt (zuunterst steht Q 17:110). Die Abschrift von Q 17 endet oben nach dem zweiten[128] Lappen des Medaillons. Der Kopist hat den verbleibenden Platz auf dieser Kreiszeile mutmasslich mit Anrufungen Gottes ausgefüllt; sie lassen sich nicht mehr lückenlos erkennen. Es wurde nicht überprüft, ob der Schreiber den Text von 17:43–110 vollständig kopiert oder allenfalls Stellen übersprungen hat.

B. Nach diesen vier zwölflappigen Medaillons beginnt der Hauptabschnitt dieses Teils der Rolle (ABB. 43).[129] Er ist ca. 120 cm lang und enthält Text in *Ġubār*-Schrift, der auf parallel zur Rollenrichtung ausgerichteten Zeilen angeordnet ist. Die Breite des Schriftspiegels misst ca. 7.5 cm. Der Kopist hat auf diese Breite 35 Zeilen Text verteilt.[130] Dieses lange Rechteck wird durch ein goldenes Band mit einem schwarz strukturierten Flechtmuster eingefasst (Breite ca. 1 cm). Auf diesem goldenen Band lassen sich in regelmässigen Abständen Vierecke mit blauem Hintergrund und einer goldenen Verzierung (Blatt, Blüte) feststellen. Diesem langen Rechteck ist je ein halbes zehnlappiges Medaillon vor- bzw. nachgestellt (je fünf Lappen). Der Hintergrund des halben Medaillons am Anfang ist golden. Darauf lassen sich Reste einer schwarzen Verzierung und blauer Farbe (Blätter?) erkennen. Hier steht als Überschrift (weiss) *Min Sūrat al-Kahf*. Am andern Ende des Rechtecks[131] folgt als Gegenstück dazu das zweite halbe zehnlappige Medaillon (blauer Hintergrund, goldene Verzierungen in der Form von Blättern und Blüten). Darin steht in weissen Buchstaben als Unterschrift *ilā l-Qāf*. Diese Über- bzw. Unterschriften lassen erwarten, dass im Rechteck selbst der Text von Q 18 (*al-Kahf*)[132] bis Q 50 (*al-Qāf*) kopiert worden ist. Eine Überprüfung ergibt, dass in diesem Rechteck auf der ersten Zeile in der Tat Q 18:1 steht.[133] Am Ende dieses Rechtecks[134] lässt sich auf der obersten Zeile Q 18:83 f. erkennen.[135] Der Schreiber schliesst die Abschrift von Q 18 auf der zweitobersten Zeile ca. 19 cm vor dem Ende des Rechtecks ab. Hier steht in grösseren goldenen, schwarz eingefassten Buchstaben die Überschrift *Sūrat Maryam* (Q 19). Die Überschriften der weiteren Suren in diesem Rechteck wurden identisch ausgeführt. Sie fallen jedenfalls bei einem genaueren Blick auf diesen Abschnitt auf. Bei einer Überprüfung ergab sich, dass dieses Rechteck Q 18–

127 Q 17:42 lautet (die Übergangsstelle vom 3. zum 4. Medaillon ist mit || markiert):

(Text in der äussersten Zeile; er steht auf dem Kopf ٤٢)
قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لاَّبْتَغَوْا إِلَى ذِي || الْعَرْشِ سَبِيلاً
(٤٣) سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا.

128 Vom obersten Lappen in der Vertikalen des Medaillons aus gezählt.

129 Abb. Is 1624.10.4–12.4.

130 Gezählt zwischen *alif* und *lām* des Artikels von *as-samawāt* am Anfang dieses Feldes: إن في خلق السموات.

131 Abb. Is 1624.13.1.

132 Q 18: *Die Siebenschläfer*.

133 Abb. Is 1624.11.3.

134 Abb. Is 1624.11.10 und 13.1.

135 Q 18:83–84 lauten (Vers 83 ist klar erkenntlich, ab Beginn von Vers 84 ist der Text stark verblasst):

(٨٣) وَيَسْأَلُونَكَ عَن ذِي الْقَرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُم مِّنْهُ ذِكْرًا (٨٤)
إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِن كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا.

49 enthält. Es wurde nicht kontrolliert, ob die Abschrift lückenlos ist. Der Text von Q 50 (*Sūrat Qāf*) folgt erst im anschliessenden Medaillon und ist nicht im Rechteck selbst enthalten.[136] Abgesehen vom Titel von Q 46 (*Sūrat al-Aḥqāf*) sind aber sämtliche weiteren Titel zwischen Q 19 und 49 nachweisbar. Der Titel von Q 46 fehlt, da er unmittelbar unterhalb des Titels von Q 41 (*Fuṣṣilat*) zu liegen gekommen wäre, was der Kopist offensichtlich aus ästhetischen Gründen vermeiden wollte. Der Text von Q 46 aber ist vorhanden.[137] Der Schreiber hat jedoch Q 49 nicht gänzlich abgeschlossen. Das Ende von Q 49 steht unterhalb des grossen Ausdrucks *yatafakkarūna*.[138]

Nach diesem modifizierten Abschluss von Q 49 beginnt ein Gebet mit *Allāhumma*.[139] Es verläuft auf der zweituntersten Zeile bis beinahe ans Ende des Rechtecks. Diese zweituntersten Zeile wird kurz vor dem Ende des Rechtecks zur untersten Zeile. Sie endet mit einer Folge von Zeichen, die in ähnlicher Form von den Sieben Siegeln Salomons bekannt sind.[140] Der Gebetstext und dieser Text auf der zusätzlich eingeschobenen untersten Zeile liessen sich nicht mit Sicherheit entziffern. Es handelt sich um sehr kleines *Ġubār* (Höhe etwas mehr als 1 mm).[141] Es stehen hier aber oft Anrufungen Gottes und Ausschnitte aus Q 112.

In diesem Rechteck ist jedoch ein weiteres Element mühelos erkennbar: Der Kopist hat hier bei der Abschrift von Q 18–49 Stellen derart ausgespart, dass auf dem „*ġubār*-farbenen" Hintergrund ein übergeordneter Text entsteht. Es handelt sich um Q 3:190–191.[142] Dieses Vorgehen liess sich auf keinem weiteren Belegstück aus dem 14. Jh. feststellen. Es lässt sich aber gerade auf Dokumenten belegen, die im 18. und im 19. Jh. in Iran entstanden sind.[143] Es lässt sich ausserdem auf Is 1623 nachweisen (datiert 1578).[144] Unter den aus dem 14. Jh. erhaltenen Belegstücken allerdings ist diese Gestaltung isoliert.

C. Unmittelbar nach dem soeben diskutierten Rechteck folgen als Abschluss dieses bzw. als Überleitung zum nächsten Teil der Rolle zwei weitere zwölflappige Medaillons.[145] Die Leerräume zwischen diesen Medaillons und dem Schriftspiegel sind golden ausgefüllt und weisen ein schwarzes Muster auf (Blätter, Blüten); vereinzelt sind Stellen mit blauer Farbe erhalten geblieben. Der Hintergrund der zwölf Lappen der beiden Medaillons ist blau; darauf wurden erneut goldene Verzierungen (Blätter, Blüten) angebracht. In den Medaillons selbst wurde Text (Koran) auf horizontalen Zeilen kopiert.[146] Im ersten Medaillon steht Q 50 (*Sūrat Qāf*). Ihr Titel steht bereits im halben Medaillon (fünf Lappen), das das vorangehende Rechteck unten abschliesst. In diesem ersten Medaillon selbst beginnt Q 51 (*Sūrat aḏ-Ḏāriyāt*), deren Titel golden hervorgehoben ist. In der unteren Hälfte des nächsten Medaillons folgen der Titel und der Text von Q 52 (*aṭ-Ṭūr*). Der Schreiber setzt die Abschrift im nächsten Medaillon fort, das eigentlich bereits zum folgenden Abschnitt der Rolle zählt.[147]

136 Vgl. bei Anm. 146.

137 Abb. Is 1624.11.3: am Anfang des Rechtecks, *Ġubār*-Text, vierte Zeile von unten.

138 Hier lässt sich auf der zweituntersten Zeile Q 49:15 erkennen, danach der modifizierte Schlussvers von Q 49 (Vers 18); Verse 16–17 fehlen.

139 Abb. Is 1624.11.8.

140 Abb. Is 1624.11.10.

141 Abb. Is 1624.11.6–10.

142 Abb. Is 1624.11.3 und 12.2–4; Q 3:190–191 lautet (Text in eckigen Klammern fehlt auf dem Dokument):

(١٩٠) إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الأَلْبَابِ (١٩١) الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىَ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ [رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ].

143 Vgl. dazu Kapitel 5.3 (Is 1623, Chester Beatty Library); Kapitel 5.4 (Arabe 5102, Paris, BNF); Kapitel 5.5 (Is 1621 und 1622, Chester Beatty Library).

144 Vgl. die Beschreibung in Kapitel 5.3. Vgl. aber auch hier bei Anm. 76.

145 Abb. Is 1624.13.1–3.

146 Die Schriftrichtung verläuft hier also nicht mehr parallel zur Rollenrichtung, sondern ist um 90° gedreht worden.

147 Vgl. dazu nach Anm. 151.

Dieser nächste Abschnitt wird mit einem Titelfeld eingeleitet; darin steht auf blauem Hintergrund *Sūrat an-Naǧm* (Q 53). Sie beginnt allerdings erst auf der sechsten Zeile des darunter liegenden Medaillons, wo sich die *basmala* erkennen lässt. Da beim Betrachten der Eindruck entstand, dass die einzelnen Suren nicht vollständig kopiert worden sind, wurde dies bei Q 53 genauer überprüft. Es liess sich feststellen, dass Q 53:1–26 vorhanden ist. Der Kopist liess dann aber die Verse 27–58 aus und setzte die Abschrift erst wieder mit den letzten Versen dieser Sure (Q 53:59–62) fort. Es ist zu vermuten, dass der Schreiber auch bei andern Gelegenheiten immer wieder Korantext wegliess. Für ihn war das Respektieren der Form wichtiger als das getreue Abschreiben der islamischen Offenbarung. Aus naheliegenden Gründen konnte aber nicht überall überprüft werden, ob die Abschrift der einzelnen Suren lückenlos ist. Der Kopist setzt die Abschrift des Korans im Mittelstreifen ab hier fort, bis er den ersten Kolophon erreicht. Davor lässt sich am Schluss Q 114 erkennen; davor stehen die weiteren Suren am Ende des Korans.[148]

Nach diesen Ausführungen zur Gestaltung des Mittelstreifens sind einige Bemerkungen zu den schmalen Textbändern hinzuzufügen, die auch hier dem Rollenrand entlang verlaufen bzw. die soeben beschriebenen Medaillons in Abschnitt C umfahren. Diese schmalen Seitenbänder enthalten zumeist Text aus Q 2. Es lassen sich in der Regel zwei solche schmalen Bänder feststellen; eines auf der linken, das andere auf der rechten Seite.

Auf mehreren Abschnitten sind aber plötzlich vier schmale Bänder vorhanden. Dies trifft auch auf den soeben vorgestellten Abschnitt C zu. Beim Titelfeld von Q 53 (*an-Naǧm*)[149] beginnt auf der rechten Seite der Rolle ein schmales Band, das aufsteigend Q 112 (*al-Iḫlāṣ*) wiederholt. Dieses Band endet auf der linken Seite auf der Höhe des Titelfelds mit dem Text *Sūrat al-Qāf*. Beim Titelfeld von Q 53 beginnt auf der linken Seite zugleich ein weiteres aufsteigendes Schriftband mit Q 2:260. Dieses Schriftband umfährt aufsteigend die Medaillons und setzt sich im darüberliegenden Abschnitt als rechtes Aussenband fort. Dort steht der Beginn von Q 2:263. Ausserdem steigt auf der Höhe des Titels von Q 53 auf der rechten Seite ein schmales Schriftband mit Q 2:274–277 empor. Es bricht auf der Höhe des Titelfelds von *Sūrat al-Qāf* auf der rechten Seite ohne Fortsetzung ab.[150] Zugleich steigt auf der Höhe des Titels *Sūrat al-Qāf* auf der linken Seite ein schmales Band ab, das dann die darunterliegenden Medaillons umfährt und erneut die linke Seite der Rolle erreicht. Es setzt sich dort als schmales Band auf der linken Seite fort. Dieses absteigende Band enthält in diesem Abschnitt Q 2:212–215.

Der Kopist dürfte beabsichtigt haben, in diesen schmalen Schriftbändern den beiden Längsseiten der Rolle entlang Q 2 als Ganzes zu kopieren. Der Aufbau dieses schmalen Seitenbands mit der Abschrift von Q 2 liess sich aber gerade im vorliegenden Abschnitt nicht abschliessend rekonstruieren; sein Aufbau ist hier ausgesprochen komplex. Auch ist der Text in diesen Aussenbändern oft verderbt, was seine Entzifferung erschwert. Wer aber genügend Zeit hat, dürfte grundsätzlich in der Lage sein, den Verlauf dieser schmalen Aussenbänder auch in diesem Abschnitt nachzuvollziehen.

Abschnitt 1.7: Dieser Abschnitt besteht aus einem Rechteck (Länge ca. 60 cm, inkl. Über- und Unterschrift), das von einem breiten Textband umfahren wird.[151] Entlang der beiden Längsseiten der Rolle zusätzlich ein schmales Band mit Text aus Q 2.[152] Im Innern des Rechtecks lassen sich folgende Figuren erkennen: 2 Kreise – ein oben und unten abgerundetes Rechteck – drei Kreise. Diese Figuren sind alle mit Text in *Ġubār* auf horizontalen Zeilen ausgefüllt und enthalten Korantext. Vor diesem Rechteck selbst lässt sich ein hal-

148 Abb. Is 1624.17.10.

149 Abb. Is 1624.13.3.

150 Wobei ganz am Schluss ein Auszug aus Q 2:274 steht.

151 Abb. Is 1624.13.3–14.3.

152 Am Ende dieses Rechtecks steht im schmalen Textband auf der linken Seite Q 2:217b (absteigend). Auf der gegenüberliegenden Seite lässt sich Q 2:268 erkennen (schmales Textband, rechts, aufsteigend).

bes Medaillon (mit fünf Lappen)[153] mit der Überschrift *Sūrat Wa-n-naǧm* (Q 53[154]) erkennen. In den soeben erwähnten Figuren im Rechteck selbst wurden die Überschriften der einzelnen Suren golden hervorgehoben. Es lassen sich die Überschriften und der Text von Q 54 (oberster Kreis) bis Q 66 (*Sūrat at-Taḥrīm*; letzter Kreis) erkennen. Der Abschnitt mit dem Rechteck wird unten von einem halben Medaillon (mit fünf Lappen) abgeschlossen.

Die weitere Übersicht stellt den Text im breiten Schriftband vor, das das Rechteck umfährt:

بسم[155] الله الرحمن الرحيم لا حول ولا قوة الا ||[156] بالله العلي العظيم اللهم اياك نعبد واياك نستعين[157] اللهم كف باس الذين كفروا اشد باسا واشد تنكيلا[158] اللَّهُمَّ مُنْزِلَ الْكِتَابِ وَمُجْرِيَ السَّحَابِ وَهَازِمَ الْأَحْزَابِ اهْزِمْ[هُمْ] وَانْصُرْنَا عَلَيْهِمْ[159] اللهم[160] انت ربنا وربهم وهم عبيدك ونحن عبيدك ونواصينا ونواصيهم بيدك فاهزمهم وانصرنا عليهم الله اكبر الله ||[161] الله (كذا) اكبر واعز من خلقه جميعاً والله اكبر مما اخاف ||[162] واحذر واعوذ بالله الذى لا اله الا هو الممسك السموات السبع أن يقعن على الأرض إلا بإذنه ومن شر عبيدك وجنودهم وأشياعهم واتباعهم من الجن والأنس اللهم انا نعوذ بك[163] ان يفرط علينا احد من خلقك وان يطغى اللهم كن لي جاراً من شرهم جل ثناؤك وعز جارك وتبارك اسمك ولا إله غيرك يا الله.[164]

Abschnitt 1.8: In diesem Abschnitt fällt ein Rechteck auf (Länge ca. 55 cm, inkl. Über- und Unterschrift; ABB. 44),[165] in dessen Innern Text in *Ġubār*-Schrift entlang eines Gitters kopiert wurde.[166] Vor diesem Rechteck befindet sich ein zwölflappiges Medaillon, das die gesamte Rollenbreite einfasst.[167] Nach dem Rechteck mit dem Gitter schliessen sich 3 weitere zwölflappige Medaillons an. In all diesen Figuren wurde der fortlaufende Korantext in *Ġubār* kopiert.

Die folgenden Bemerkungen beschreiben den Aufbau des Rechtecks, um das ein breites und ein schmales Textband herumführen. In diesem Rechteck wurde Text aus dem Koran in *Ġubār*-Schrift entlang eines Gitters notiert. Vor bzw. nach diesem Rechteck befindet sich je ein halbes Medaillon (fünf Lappen) mit golden ausgefülltem Hintergrund. Darauf lassen sich Reste einer mit schwarzer Feder ausgeführten Verzierung erkennen. Auf diese zwei Figuren verteilt steht in gros-

153 Dieses halbe Medaillon (vgl. Abb. Is 1624.13.3) weist einen blauen Hintergrund auf. In den Ausbuchtungen der fünf Bögen lassen sich golden ausgeführte Blätter und Blüten erkennen. Darunter steht auf goldenem Hintergrund in grossen, weissen Buchstaben *Sūrat Wa-n-Naǧm*.

154 Der Text von Q 53 beginnt erst auf der 6. Zeile im Medaillon darunter; für die Einzelheiten siehe zwischen Anm. 147–148.

155 Waagrechtes Schriftband unterhalb des Titelfeldes mit der Überschrift *Sūrat Wa-n-Naǧm*.

156 Übergang ins absteigende Schriftband auf der linken Seite.

157 Vgl. dazu Q 1:5.

158 Anspielung auf Q 4:84; wo Wortlaut allerdings abweichend:

[فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لاَ تُكَلَّفُ إِلاَّ نَفْسَكَ وَحَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَسَى اللَّهُ أَن] يَكُفَّ بَأْسَ الَّذِينَ كَفَرُواْ وَاللَّهُ أَشَدُّ بَأْسًا وَأَشَدُّ تَنكِيلاً.

159 Offensichtlich aus einer *Ḥadīṯ*-Sammlung übernommen; vgl. http://majles.alukah.net/t25248/ (Stand 24. Oktober 2017):

اللَّهُمَّ مُنْزِلَ الْكِتَابِ وَمُجْرِيَ السَّحَابِ وَهَازِمَ الْأَحْزَابِ اهْزِمْهُمْ وَانْصُرْنَا عَلَيْهِمْ.

160 Abb. Is 1624.14.3.

161 Übergang in das waagrechte Schriftband unten.

162 Übergang in das aufsteigende Schriftband am rechten Rand. Der Text ab hier liess sich nachweisen unter http://www.islamguiden.com/hisnulmuslim/037.htm (Stand 12. Juli 2017); als Quellenverweis wird dort angegeben: البخاري في الأدب المفرد برقم 708 وصححه الألباني وفي صحيح الأدب المفرد برقم 546.

163 *Bi-ka*: Ausdruck über der Zeile nachträglich ergänzt.

164 Der Text kehrt damit an den Anfang des Schriftbands in diesem Abschnitt zurück.

165 Abb. Is 1624.15.1–16.2.

166 Abb. Is 1624.15.4–5.

167 Abb. Is 1624.15.1.

sen weissen Buchstaben als Über- bzw. Unterschrift zum Rechteck من سورة الحاقة || الى النبأ (von Sure 69 bis Sure 78). Der Text dieser Suren ist entlang des Gitters kopiert worden, wobei sich allerdings verschiedentlich Auslassungen feststellen lassen.[168]

Ein Schriftband (Breite ca. 0.9 cm) mit Text in schwarzer Tinte führt im Gegenuhrzeigersinn um dieses Rechteck herum. Der Inhalt dieses Schriftbands lautet:

بسم[169] الله الرحمن الرحيم يا عماد من لا عماد ||[170] له ويا ذخر من لا ذخر له ويا سند من لا سند له ويا حرز من لا حرز له يا عز الضعفاء ويا كنز الفقرا يا عظيم الرجا يا منقذ الغرقا يا منجي الهلكى يا مُنْعِمُ يا مُفْضِلُ يا مُمْجِدُ يا الله يا الله يا الله يا الله يا رحمن يا رحيم انت الذي سجد لك سواد الليل وضوء النهار وحفيف ||[171] الشجر ودوى الماء وشعاع الشمس و خفقان الطير يا الله يا الله يا الله انت الذي لا اله الا انت وحدك لا شريك لك اغثني يا غياث المستغيثين اسالك ان تعطينا من كل خير سألك سائلٌ وان تُجِيرَنا وتنجينا من كل سوء وما استجارك مستجير وان تغفر لنا وترحمنا فانّا الى رحمتك فقرا يا ارحم الراحمين.[172]

Nāṣir Makārim Šīrāzī führt einen Text weitgehend identischen Inhalts in seiner Zusammenstellung von Gebeten auf, die unter dem Titel *al-Mafātīḥ al-ǧadīda* veröffentlicht worden ist. Er führt dieses Gebet auf ʿAlī b. Abī Ṭālib zurück. Wer es rezitiere, dessen Sorgen lasse Allāh abnehmen.[173] Der Anfang des Gebets lässt sich auch in *al-Ǧawšan al-kabīr* nachweisen.[174] Kafʿamī erwähnt es modifiziert überdies in den *Mafātīḥ al-ǧinān*.[175] Es lässt sich, mit gelegentlichen Abweichungen im Wortlaut, ausserdem im Internet nachweisen und wird als *Duʿā' al-faǧr* [*baʿd aš-šidda*] bezeichnet.[176]

Abschnitt I.9 (ABB. 45): Die folgenden Ausführungen stellen in einem ersten Schritt den Inhalt des Mittelstreifens vor, der Teil I der Rolle abschliesst und mit Kolophon 1 endet. Sie machen bereits bei dieser Gelegenheit auf das breite Band mit Gebetstext aufmerksam, das hier noch im Teil I beginnt und nahezu bis ans Ende der Rolle (also Teil II) hindurchläuft und von dort wieder bis zum letzten Medaillon in Teil I emporsteigt, wo es begonnen hatte. Anhand dieses Textbands, das sich über Teil I und II erstreckt, lässt sich aufzeigen, dass der Schreiber auch den Text in diesem breiten Band und im schmalen Band unmittelbar daneben bereits im ersten Durchgang geschrieben hat. Er hat nur den Inhalt im Mittelstreifen von Teil II (Beginn nach Kolophon 1) im zweiten Durchgang ergänzt.

Am Ende von Teil I steht im Mittelstreifen selbst der Schluss der Abschrift des Korans.[177] Am Anfang der zu diskutierenden Stelle befindet sich hier ein Medaillon, das vom breiten Textband umfahren wird. Darunter schliessen sich zwei an beiden Enden abgerundete Rechtecke an. Sie werden von einem Medaillon mit blauem Hintergrund voneinander getrennt. Diese beiden Rechtecke enthalten in schwarzem *Ġubār* auf horizonta-

168 Vgl. die Abb. Is 1624.15.4–5.

169 Text waagrecht.

170 Beginn absteigendes Schriftband links.

171 Übergang ins waagrechte Schriftband am unteren Ende des Rechtecks.

172 Übergang ins aufsteigende Schriftband rechts.

173 Nāṣir Makārim Šīrāzī, *al-Mafātīḥ al-ǧadīda* 774. Qum, Dār an-Našr al-Imām ʿAlī b. Abī Ṭālib; vgl. http://lib.eshia.ir/10279/1/774 (Stand 19. November 2016). Šīrāzī (geb. 1926) ist ein schiitischer Ayatollah.

174 Vgl. al-Kafʿamī, *al-Balad al-amīn* 402–411; hier relevant S. 404 unten; vgl. http://lib.eshia.ir/71565/1/404 (Stand 24. Oktober 2017). Siehe auch al-Kafʿamī, *al-Balad al-amīn*. Qaddama la-hū wa-ʿallaqa ʿalay-hi ʿAlā' ad-Dīn al-Aʿlamī. Bayrūt, Muʾassasat al-Aʿlamī li-l-Maṭbūʿāt, 1418/1997. Darin S. 547 (Abschnitt 28).

175 Vgl. dazu die Angabe unter http://ahlolbait.com/doa/11669/دعای-حضرت-امیرالمومنین-ع-بلدالامین; http://ahlolbait.com/doa/1451/ دعای-حضرت-امیرالمومنین-ع-مفاتیح الجنان- (Stand 19. November 2016).

176 Vgl. z. B. http://islam.ahram.org.eg/NewsQ/2035.aspx; http://mchkae.com/vb/showthread.php?t=108; http://forum.kooora.com/f.aspx?t=9455261 (Stand 19. November 2016).

177 Vgl. Abb. Is 1624.17.1–10.

len Zeilen den Schluss der Abschrift des Korans. Im oberen Bogen des ersten Rechtecks steht auf goldenem Hintergrund in weisser Schrift der Titel zu Q 84 (*Sūrat al-Inšiqāq*). Im Rechteck selbst werden auch die weiteren Surentitel hervorgehoben. Im Medaillon mit blauem Hintergrund zwischen den beiden Rechtecken steht der Titel von Q 90 (*Sūrat al-Balad*). Im Rechteck danach folgt der restliche Korantext bis Q 114. Da die Suren am Schluss der islamischen Offenbarung kurz sind, folgen hier auch die Überschriften immer rascher aufeinander. Am Schluss steht im Mittelstreifen Kolophon 1.[178] Der Mittelstreifen wird hier mit einem Halbbogen abgeschlossen, in dem auf blauem Hintergrund steht: *Tammat al-ḫatma al-karīma* (ABB. 46).[179]

Die weiteren Ausführungen befassen sich mit dem Text (Gebet) im breiten seitlichen Schriftband (Breite ca. 1.1 cm), das einen bedeutenden Teil am Ende der Rolle umfährt.[180] Dieses breite Schriftband wird innen und aussen von je einem schmalen Schriftband (Breite je ca. 0.4 cm) mit Text aus dem Koran flankiert. Der Text im breiten Schriftband beginnt auf der rechten Seite des bereits erwähnten Medaillons am Ende von Teil 1 (ca. 71 cm vor Kolophon 1).[181] Das breite Schriftband läuft nahezu bis ans Ende des Dokuments durch. Kurz vor dem Schluss der Rolle umfährt es ein zweites Medaillon und wechselt dabei die Seite der Rolle. Am Schluss folgt ein kürzeres Rechteck, das an beiden Enden abgerundet ist (Länge ca. 26 cm). Das breite Schriftband umfährt auch dieses Rechteck und steigt dann auf der Gegenseite wieder in Richtung Rollenanfang nach oben. Es wechselt in diesem Abschnitt ausserdem ein Mal ohne Umfahren eines Medaillons die Seite der Rolle. Dies geschieht auf der Höhe eines Medaillons im Mittelstreifen der Rolle. Darin lässt sich auf goldenem Hintergrund in weisser Schrift der Text erkennen: *Li-l imām al-Ġazzālī raḥma*.[182]

Der Text im breiten Schriftband ist frommen Inhalts. Es handelt sich um Auszüge aus unterschiedlichen Gebeten.[183] Der Text appelliert im ersten Abschnitt an frühere Propheten (ABB. 45):[184]

بسم الله الرحمن الرحيم اللهم اني اسالك يا الله يا رحمن يا رحيم باءسمك العظيم وبنور وجهك الكريم يا الله يا حي يا قيوم يا ذا الجلالة والاكرام ||[185] وبحق اسمك الذى دعاك به آدم عليه السلام فغفرت له زلته وبحق اسمك الذي دعاك به يونس عليه السلام فنجيته من بطن الحوت ||[186] واسالك باسمك الذى صيرت به النار على ابراهيم برداً وسلاماً واسالك باسمك الذي فلقت البحر لموسى بن عمران وقومه واسالك باسمك الذي دعاك به موسى وهارون على فرعون وقومه فاستجبت لهما ||[187] واسالك باسمك الذي خلقت به عيسى ابن مريم وايدته بروح القُدس واسالك باسمك الذي ملّكت [و]سخّرت لسليمان ابن داود عليهما السلام الريح والجن والانس والطير فهم يُوزَعُونَ

178 Siehe dazu bereits oben nach Anm. 9.

179 Siehe dazu bei Anm. 211–214.

180 Die Ausführungen beziehen sich auf die Stellen zwischen Abb. Is 1624.16–23, die von der Chester Beatty Library vom Dokument angefertigt worden sind. Zusätzliches eigenes Abbildungsmaterial dokumentiert den Schlussteil des Dokuments lückenlos.

181 Dieses erste Medaillon (nach Abb. Is 1624.17) weist goldene Verzierungen auf. Es handelt sich um Blätter oder Blüten auf blauem Hintergrund. Sie sind untereinander durch schwarz eingefasste goldene Linien verbunden, die in der Mitte ein auf der Spitze stehendes Viereck mit neun Zellen bilden.

182 „Für den Imām al-Ġazzālī Erbarmen". Die Stelle befindet sich nach Abb. Is 1624.19.

183 Abb. Is 1624.17.2; die weiteren Ausführungen stützen sich auf zusätzliches Abbildungsmaterial des Dokuments im Besitz des Verfassers; die Stelle im breiten Schriftband ist somit lückenlos dokumentiert. Der Text beginnt mit der *basmala* beim Medaillon auf der rechten Seite im breiten Schriftband.

184 Die Namen der folgenden Propheten werden erwähnt: Ādam, Yūnus, Ibrāhīm, Mūsā, Hārūn, ʿĪsā, Sulaymān.

185 Übergang ins langgezogene Rechteck; breites Schriftband rechts, Text vorwärtslaufend; Abb. Is 1624.17.

186 Abb. Is 1624.17.8 und 17.10.

187 Abb. Is 1624.18 und 18.2.

|| واسالك[188] بما فى صحف ابراهيم وزبور داود وتورية موسى وانجيل عيسى وفرقان محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه اجمعين وبحق الايات السبع والسبع المثانى والقران العظيم وبحرمة العيدين ويوم عرفة ويوم || الاثنين ويوم الخميس ||[189] والجمعة وبحرمة شهر رمضان الذي انزل فيه القران وبحرمة ليلة القدر التي هي خير من الف شهر

وبحرمة جبريل وميكئيل واسرافيل وعزرايل صلوات ||[190] الله عليهم اجمعين وبحرمة حملة العرش الذين يسبحون حول العرش وبحرمة الكروبين وبحرمة آدم وشيث وادريس ونوح وابراهيم واسمعيل واسحق ||[191] ويعقوب ويوسف وموسى وهارون وداود وسليمان واليسع وذى الكفل وعزير وصالح وهود والياس وطالوت ||[192] وذى النون وايوب وزكريا ويحيى ولقمان ودانيال والخضر وجرجيس ||[193] واشمويل وعيسى بن مريم ومحمد صلى الله عليهم اجمعين

وباسم الذي وضعت على ||[194] عين الشمس فاطمانت وباسمك الذي كَتَبْتَ على عين القمر فبزغ وباسمك الذي وضعت على الكواكب ||[195] فربخت وعلى العيون ففجرت وباسمك الذي دعاك به آصف ابن برخيا فاجبته في امر العرش قبل ان يرتد اليك طرفك وباسمك يا الله يا الله يا الله يا رحمن يا رحمن يا رحمن يا رحيم ||[196]

(Übergang ins rückwärtslaufende Schriftband)

يا [جبار يا منان يا ديان يا امان[197]] يا غفران يا سبحان يا سلطان يا مستعان يا بديع السموات والارض يا عالم الغيب والشهادة يا ذا الجلال والاكرام ||[198] يا جبار السموات والارض

انت الرب وانا العبد انت المالك وانا المملوك انت العزيز وانا ذليل انت الغني وانا الفقير انت الحي وانا الميت انت الباقي وانا الفاني انت المحسن وانا المسي[ء] ||[199] انت الغفور وانا المذنب انت الرحيم وانا الخاطي انت الخالق وانا المخلوق انت القوي وانا الضعيف ||[200] انت المعطي وانا السائل انت الرازق وانا المرزوق

كم من مذنب قد غفرته وكم من مسيئ قد تجاوزت عنه ||[201] وكم من فاسد قد اصلحته وكم من ضال قد هديته وكم من وضيع قد شرفته ||[202] وكم من سايل قد عطيته وكم من داع قد اجبته

انا العبد الضعيف الخاطي المذنب ||[203] الجاني وانت الهي واله ابائي في الدنيا والآخرة اغفر لي وارحمني واغفر لابائي وامهاتي واصحابي واخواني ولحامل هذه الختمه الكريمه يا الله يا الله يا الله يا حى يا قيوم يا ذا الجلال والاكرام يا حليم يا عظيم يا عزيز يا حكيم ||[204] رب لا تذرنى فردا وانت خير

188 Abb. Is 1624.19 und 19.3.

189 Hier wechselt das vorwärtslaufende Schriftband von der rechten auf die linke Seite der Rolle. Im Mittelstreifen befindet sich das Medaillon mit dem goldenen Hintergrund; darin steht in weisser Schrift *Li-l-imām al-Ġazzālī raḥma* (vgl. Anm. 182). Für den weiteren Text vgl. Abb. Is 1624.20.3 (sowie Abb. 20 und 21).

190 Abb. Is 1624.20.8 (und Abb. 20).

191 Abb. Is 1624.21.2 (und Abb. 21).

192 Abb. Is 1624.21.8.

193 Abb. Is 1624.21.10.

194 Abb. Is 1624.21.11.

195 Abb. Is 1624.22, 22.2 und 22.6; hier umfährt der Text das nächste Medaillon und geht danach ins kurze Rechteck am Ende der Rolle über, das an beiden Enden abgerundet ist. Die Länge des Rechtecks misst ca. 26 cm.

196 Der Schreiber befindet sich jetzt zuunterst im abgerundeten Rechteck. Das Schriftband wechselt hier von der linken auf die rechte Seite der Rolle und läuft aufsteigend zurück. Im Schlussbogen des Rechtecks sind einige Ausdrücke (ca. fünf Wörter) kaum mehr zu erkennen.

197 Diese Übergangsstelle ganz am Schluss ist stark verderbt; Entzifferung nicht gesichert.

198 Das Schriftband umfährt hier das Medaillon; vgl. Abb. Is 1624.22 und die Fortsetzung auf Abb. 21.11.

199 Abb. Is 1624.21.10 (Schriftband rückwärtslaufend).

200 Abb. Is 1624.21.8 (Schriftband rückwärtslaufend).

201 Abb. Is 1624.21.2 und 21 (Schriftband rückwärtslaufend).

202 Abb. Is 1624.20.8 (Schriftband rückwärtslaufend).

203 Abb. Is 1624.20 und 20.3 (Schriftband rückwärtslaufend).

204 Abb. Is 1624.19, sowie Abb. 19.3 und 19.4. Hier wechselt das rückwärtslaufende Schriftband von der rechten auf

الوارثين ان كنت اعطيت السلامة احدا من هذه الامة في الدين والدنيا والآخرة فاعطينها ولحاملها وللناظر فيها

اشهد ان الذين قالوا اتخذ الله ولدا كفروا وكذبوا واشهد ان الذين قالوا اتخذ الرحمن ولدا كفروا وكذبوا واشهد انك احد صمد لم ||[205] يلد ولم يولد ولم يكن لك كفواً احد لا اله الا انت ربنا والهنا من دعا معك الها آخر فقد قال شططا ||[206]

سبحان الذي في السماء عرشه سبحان الذي في الارض قدرته سبحان الذي في البر والبحر سبيله سبحان الذي في النار سلطانه سبحان الذي في الجنة رحمته سبحان الذي لا مقرَّ ولا ||[207] ملجاء الا اليه ||[208]

اللهم اني برحمتك استغيث فاغثني برحمتك يا ارحم الراحمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه اجمعين يا لطيف.

Teil II der Rolle (Länge: 237 cm; Beginn der Messung direkt nach Kolophon 1):

Der Kopist hat die vorliegende Rolle – wie bereits aufgezeigt – in zwei Durchgängen in den Jahren 1362 und 1366 angefertigt. Dies geht aus den beiden Kolophonen eindeutig hervor.[209] Der Schreiber dürfte aber das Grundmuster bereits im Jahr 1362 bis an den Schluss der Rolle entworfen haben. Das Gebet im breiten Schriftband[210] beginnt bereits in Teil I der Rolle und umfährt dann eigentlich den gesamten im zweiten Durchgang angefertigten Abschnitt. Der Schreiber hat diesen Gebetstext im breiten Schriftband wohl schon im Jahr 1362 niedergeschrieben. Er hätte demnach im Jahr 1366 im zweiten Durchgang nur noch den Mittelstreifen ausgefüllt.

Auch inhaltliche Argumente sprechen für diese Sichtweise. Im ersten Teil der Rolle stehen in jenen Teilen des Mittelstreifens mit Text ausschliesslich Stellen aus dem Koran in *Ġubār*. Am Ende von Teil I stehen im Mittelstreifen die letzten Suren aus dem Koran. Auch steht im Bogen unmittelbar unterhalb des Kolophons zum ersten Teil *Tammat al-ḫatma al-karīma*.[211] Dies weist darauf hin, dass die Abschrift des Korans abgeschlossen ist.[212] Im Mittelstreifen des zweiten Teils der Rolle werden keine weiteren Suren mehr kopiert (ABB. 46).

Die weiteren Ausführungen stellen Aufbau und Inhalt dieses Mittelstreifens in Teil II der Rolle vor.[213] Er lässt sich in drei grössere Abschnitte einteilen (II.1–3).

Abschnitt II.1 (ABB. 47):[214] Unmittelbar nach dem Vermerk *Tammat al-ḫatma al-karīma* beginnt der erste Abschnitt von Teil II. Er ist ca. 70.5 cm lang. Am Schluss befindet sich ein Medaillon, in dem in grosser weisser Schrift auf goldenem Hintergrund steht *Li-l-Imām al-Ġazzālī raḥma*. Davor lassen sich sieben Zellenquadrate erkennen, die alle von einem goldenen Flechtband umrahmt werden. Diesen Quadraten ist ein Titelbalken mit blauem Hintergrund und vereinzelten goldenen Verzierungen vorangestellt. In den Einträgen werden die sieben Quadrate als *wafq* bezeichnet und mit den sieben Planeten in Verbindung gebracht:[215] a. *Wafq aš-šams*: 6×6 Zellen,

die linke Seite der Rolle; hier ist aber kein Medaillon vorhanden.

Man beachte, dass der Schreiber an dieser Stelle zwei Mal auf den Träger (*ḥāmil*) der Rolle aufmerksam macht und auf jene Personen, die sich diese Rollen bzw. diese Abschrift des Korans anschauen (*an-nāẓir fī-hā*). Er bittet Gott um Vergebung für sie. Auch möge Gott ihnen Wohlergehen (*salāma*) schenken.

205 Abb. Is 1624.18, sowie Abb. 18.1 und 18.2 (Schriftband rückwärtslaufend). Hier Anspielungen auf Q 112.

206 Abb. Is 1624.17.10 (Schriftband rückwärtslaufend).

207 Abb. Is 1624.17.8 (Schriftband rückwärtslaufend).

208 Abb. Is 1624.17 sowie Abb. 17.2 und 17.3 (Schriftband rückwärtslaufend).

209 Vgl. zu diesen beiden Kolphonen nach Anm. 9 bzw. 10.

210 Vgl. dazu bei Anm. 180–208.

211 Abb. Is 1624.18.1.

212 Als *ḫatma* wird eine vollständige Rezitation der islamischen Offenbarung bezeichnet; vgl. Melchert und Afsaruddin, Reciters of the Qurʾān, in *EQ*. Darin wird der Begriff *ḫatma* kurz erwähnt. Anzumerken ist, dass die Abschrift des Korans auf der vorliegenden Rolle nicht vollständig ist.

213 Abb. Is 1624.18–23.

214 Abb. Is 1624.18.1–19.4.

215 Bei einem *wafq* handelt es sich um ein Zellenquadrat;

nicht magisch; dieses Zellenquadrat ist der Sonne (*šams*) zugeordnet;[216] b. *Li-z-zuḥal*: 7×7 Zellen, nicht magisch; es ist dem Saturn (*zuḥal*) zugeordnet; c. *Li-l-mirrīḫ*: 7×7 Zellen, nicht magisch; es ist dem Mars (*mirrīḫ*) zugeordnet; d. *Li-z-zuhara*:[217] 7×7 Zellen; die ersten beiden Zeilen sind teilweise verderbt, es lassen sich nicht mehr alle Ziffern erkennen. Dieses Quadrat ist der Venus (*zuhara*) zugeordnet; e. *Li-l-ʿuṭārid*: 4×4 Zellen, magisch, die Summe beträgt 34; dieses Quadrat ist dem Merkur (*ʿuṭārid*) zugewiesen; f. *Qamar*:[218] 4×4 Zellen, magisch, die Summe beträgt 34; dieses Quadrat ist dem Mond (*qamar*) zugewiesen; g. *Li-l-muštarī*: Buchstabenquadrat (6×6 Zellen); dieses Quadrat ist dem Jupiter (*muštarī*) zugewiesen.[219] Dieser Abschnitt wird durch eine Unterschrift (*tammat al-awfāq*) abgeschlossen. Darauf folgt das bereits erwähnte Medaillon mit der Inschrift *Li-l-Imām Ġazzālī raḥma* (ABB. 48).

Beim soeben angeführten Medaillon mit der Erwähnung Ġazzālīs (gest. 1111)[220] beginnt ein schmales Schriftband. Es umfährt dieses Medaillon im Gegenuhrzeigersinn und wird am rechten Rollenrand als Aussenband fortgesetzt. Der Text darin folgt dem Verlauf dieses schmalen Bands und umfährt ganz am Schluss des Dokuments ein zwölflappiges Medaillon; danach steigt der Schreiber wieder nach oben und erreicht im linken Aussenband erneut das Medaillon mit der Erwähnung Ġazzālīs. In diesem Schriftband, es erstreckt sich über eine Länge von ca. 172 cm zu beiden Seiten der Rolle, wird unablässig Q 112 in mikroskopischer Schrift wiederholt. Die kurze Q 112 (*Sūrat al-Iḫlāṣ*) betont die Einheit und Einzigartigkeit Allāhs; sie hält ausserdem fest, dass Gott weder gezeugt hat noch gezeugt worden ist. Dies wird gemeinhin als Kritik am Christentum interpretiert. Diese Sure fasst somit gewissermassen die Quintessenz des islamischen Glaubens zusammen.[221] Diese unablässige Wiederholung eines einzelnen Texts erinnert an die in der islamischen Mystik gepflegten *Ḏikr*-Übungen.[222]

Unmittelbar unterhalb des Ġazzālī-Medaillons wechselt ausserdem ein weiteres, zuvor auf der rechten Seite der Rolle absteigendes schmales Schriftband ins Innere des nächsten Abschnitts (II.2) und wird dort auf der linken Seite fortgesetzt. An dieser Übergangsstelle lässt sich absteigend Q 2:228 erkennen.[223] Die Abschrift von Q 2 folgt dann diesem Schriftband bis an den Schluss des Dokuments (ohne Umfahrung des zwölflappigen Medaillons). Zurück beim *Ġazzālī*-Medaillon steht auf der gegenüberliegenden Seite Q 2:249 (*Lā ṭāqata la-nā al-yawm bi-Ǧālūt wa-ǧunūdi-hī*).

Abschnitt II.2:[224] Nach dem *Wafq*-Teil schliesst sich ein nächster Abschnitt von ca. 122 cm Länge an. Dieser Abschnitt ist in ein Rechteck eingepasst, das oben und unten abgerundet ist. Die folgende Beschreibung befasst sich mit Aufbau und Inhalt

es kann ein Zahlen- oder Buchstabenquadrat sein. Es gibt auch magische Quadrate; darin ist die Summe der Zahlen in allen Horizontalen, Vertikalen und den beiden Hauptdiagonalen identisch; siehe Sesiano, Wafḳ, in *EI²*.

216 Abb. Is 1624.18.2.

217 Abb. Is 1624.19.2.

218 Abb. Is 1624.19.3.

219 Die Buchstaben stehen hier allenfalls für Zahlen (*Abǧad*-System); siehe dazu Canaan, Decipherment 147 f.

220 Wohl Abū Ḥāmid al-Ġazzālī, der Religionsgelehrte, der sich aber auch gemässigten Formen der Mystik gegenüber offen zeigte. Siehe zu ihm Knysh, *Islamic mysticism* 140–149: „The maturity of Sufi science: al-Ghazālī". Es ist eher unwahrscheinlich, dass hier sein Bruder Aḥmad-i Ġazzālī (gest. 1126) gemeint ist.

221 Q 112 lautet:

(١) قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (٢) اللَّهُ الصَّمَدُ (٣) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (٤) وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ.

222 Zur Bedeutung der Repetition bestimmter Texte bei den *Ḏikr*-Übungen vgl. Kapitel 3.4.2.

223 Q 2:227–228 lautet:

(٢٢٧) وَإِنْ عَزَمُواْ الطَّلاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (٢٢٨) وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ وَلاَ يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ || (Über-gang) مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُواْ إِصْلاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ.

224 Abb. Is 1624.19.3–22.1.

des Mittelstreifens. In der Mitte dieses Abschnitts lässt sich ein kleineres an beiden Enden abgerundetes Rechteck (Länge ca. 16 cm) erkennen, in dem Text steht. Davor und danach befinden sich je sieben Kreise mit Text in schwarzer Schrift. Diese 15 Abschnitte werden durch einen Titelbalken bzw. einen Balken mit einer Unterschrift voneinander getrennt. Sämtliche Titelbalken enthalten den Begriff *ḥiǧāb* und bringen damit zum Ausdruck, dass es sich beim folgenden Text um ein Schutzgebet handelt.[225] Die einzelnen Abschnitte sind dem Propheten Muḥammad, den vier rechtgeleiteten Kalifen (darunter auch ʿAlī, der 1. Imam der Schiiten) und danach Ḥasan (2. Imam der Schiiten), Ḥusayn (3. Imam der Schiiten) und Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq (6. Imam der Schiiten) gewidmet. Im einzelnen handelt es sich um folgende Teile:

II.2.1 (ABB. 48):[226] Muḥammad: *Ḥiǧāb an-nabiyy / ṣallā Allāhu ʿalayhi* [*wa-sallam*].[227] Danach schliesst sich im Kreis folgender Text in normal grosser Schrift an (Höhe der Zeilen ca. 0.7 cm):

بسم الله الرحمن الرحيم \\[228] الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم \\ مالك يوم الدين اياك نعبد واياك نستعين اهدنا \\ الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب \\ عليهم ولا الضالين[229] امين امين امين بسم الله الذي \\ لا يضر مع اسمه شي في الارض ولا في السماء وهو السميع العليم[230] فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ.[231]

Fortsetzung nach blauem Balken mit Eulogie auf Muḥammad im nächsten Medaillon:

حسبي الله لا اله الا هو عليه \\ توكلت وهو رب العرش العظيم \\ اعوذ بكلمات الله التامات كلها من شر \\ ما خلق وذراء وبراء ومن شر كل دابه انت \\ آخذ بناصيتها إن ربي على صراط مستقيم[232] ولا \\ حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم \\ ولا حول ولا قوة الا بالله العلي \\ العظيم.

225 Unter einem *ḥiǧāb* versteht man im vorliegenden Kontext ein Schutzgebet. Beachte dazu u.a. Kazimirski, *Dictionnaire*, s.v. *ḥiǧāb*: „10. Charme, talisman, moyen d'enchantement (du nombre de ceux que la religion ne condamme pas, comme p. ex. le Coran regardé comme le moyen le plus puissant pour détourner le mal)." Lane, *Lexicon*, s.v. *ḥiǧāb* (II, 516a): „A thing that veils, conceals, hides, covers, or protects […] – Hence, in the present day, † A written charm or amulett; generally worn in a case (called *bayt ḥiǧāb*) suspended, on the right side, by a string passing over the left shoulder, or on some other part of the person." Der Begriff *ḥiǧāb* in dieser Bedeutung ist nicht verzeichnet bei Padwick, *Muslim devotions*. Index. Siehe ausserdem Eintrag „تفاوت حرز و تعویذ و حجاب" unter http://wikiporsesh.ir/تفاوت_حرز_و_تعویذ_و_حجاب (Stand 10. November 2017):

تعریف حجاب: حجاب نیز که به معنای پوشش است، به چیزی گفته می‌شود که بین دو چیز حائل می‌شود و مانع برخورد آن دو با هم می‌شود. از این رو، به حرز یا دعایی که برای دفع آفت یا چشم زخم بر خود آویزند نیز حجاب گفته می‌شود. هرچند که این چند کلمه (حرز، تعویذ، حجاب) در اصل معنا با یکدیگر تفاوت دارند ولی در معنای اصطلاحی تقریبا به یک معنا ومترادف با هم هستند؛ یعنی حرز، تعویذ و حجاب، در منابع روایی و در کتب ادعیه، به دعاهایی اطلاق می‌شود که برای دفع شر و مصون ماندن از آفات و بلاها و امراض و ... خوانده می‌شود و یا نوشته شده و شخص آن را با خود حمل می‌کند.

226 Abb. Is 1624.19.7 und 20.3.

227 Dies als Über- bzw. Unterschrift vor bzw. nach dem ersten Kreis.

228 Die Markierung // zeigt den Zeilenwechsel an.

229 Der Text bis hier: *Sūrat al-Fātiḥa* (Q 1).

230 Dieser Abschnitt lässt sich auf lib.e-shia.ir in 98 Werken nachweisen. Darunter auch in Ibn ʿAsākir, *Taʾrīḫ Madīnat Dimašq* VI, 149 (دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع; vgl. http://lib.eshia.ir/22014/6/149, Stand 23. November 2016). Diese Stelle stammt nicht aus dem Koran. Der Text lässt sich überdies bei Maǧlisī, *Biḥār al-anwār*, nachweisen (http://lib.eshia.ir/11008/95/8).

231 Aus Q 2:137.

232 Eine Anspielung auf Q 11:56, die Stelle lautet:

إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُم مَّا مِن دَابَّةٍ إِلاَّ هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ.

Man vergleiche aber auch: Muslim, *Ṣaḥīḥ, Ḥadīṯ* Nr. 4888 (http://library.islamweb.net/hadith/display_hboo

II.2.2:[233] Abū Bakr (1. rechtgeleiteter Kalif; starb 13/634):[234] Es folgen zwei Kreise mit folgender Überschrift und Eulogie, die auf zwei Titelbalken mit blauem Hintergrund verteilt sind: *Ḥiǧāb Abī Bakr / raḍiya Allāhu ʿan-hū*. Der obere Kreis (Durchmesser ca. 5.5 cm) enthält auf zehn Zeilen ausschliesslich Wiederholungen der *basmala*. Es schliesst sich ein zweites Medaillon an:

إِن يَنصُرْكُمُ اللَّهُ فَلاَ غَالِبَ ١١ لَكُمْ وَإِن يَخْذُلْكُمْ فَمَن ذَا الَّذِي ١١ يَنصُرُكُم مِّن بَعْدِهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ[235] أَقْبِلْ وَلا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الآمِنِينَ أَقْبِلْ وَلا تَخَفْ[236] ١١ نَجَوْتَ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ[237] إِنَّكَ أَنتَ ١١ الأَعْلَى[238] قَالَ رَجُلانِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا ١١ ادْخُلُواْ عَلَيْهِمُ الْبَابَ فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ ١١ غَالِبُونَ وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُواْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ[239] ١١ [وصلى الله على سيدنا محمد وسلم].[240]

II.2.3:[241] ʿUmar (gest. 23/644):[242] Titelbalken mit goldenem Hintergrund und weissem Eintrag auf einer einzigen Zeile: *Ḥiǧāb ʿUmar raḍiya Allāhu ʿan-hū*:

بسم الله الرحمن الرحيم ١١ قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك ١١ انت العليم الحكيم[243] سبحانه بل له ما فى السموات ١١ والارض كل له قانتون[244] اللهم لا تقتلنا بغضبك ١١

---

k.php?bk_no=158&hid=4888&pid=108355; Stand 23. November 2016):

رقم الحديث: 4888 (حديث مرفوع) وحَدَّثَنَا هَارُونُ بْنُ مَعْرُوفٍ، وَأَبُو الطَّاهِرِ كِلاَهُمَا، عَنْ ابْنِ وَهْبٍ وَاللَّفْظُ لِهَارُونَ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَهْبٍ، قَالَ: وَأَخْبَرَنَا عَمْرٌو وَهُوَ ابْنُ الْحَارِثِ، أَنَّ يَزِيدَ بْنَ أَبِي حَبِيبٍ، وَالْحَارِثَ بْنَ يَعْقُوبَ حَدَّثَاهُ، عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْأَشَجِّ، عَنْ بُسْرِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ، عَنْ خَوْلَةَ بِنْتِ حَكِيمٍ السُّلَمِيَّةِ أَنَّهَا سَمِعَتْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَقُولُ: **إِذَا نَزَلَ أَحَدُكُمْ مَنْزِلًا، فَلْيَقُلْ أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللَّهِ التَّامَّاتِ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ**، فَإِنَّهُ لَا يَضُرُّهُ شَيْءٌ حَتَّى يَرْتَحِلَ مِنْهُ.

Siehe ausserdem Ibn Māğa, *Ṣaḥīḥ, Ḥadīṯ* Nr. 3871 (http://library.islamweb.net/hadith/display_hbook.php?bk_no=173&hid=3871&pid=111967; Stand 23. November 2016):

رقم الحديث: 3871 (حديث مرفوع) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ أَبِي الشَّوَارِبِ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ الْمُخْتَارِ، حَدَّثَنَا سُهَيْلٌ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ إِذَا أَوَى إِلَى فِرَاشِهِ: اللَّهُمَّ رَبَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ، وَرَبَّ كُلِّ شَيْءٍ، فَالِقَ الْحَبِّ وَالنَّوَى، مُنْزِلَ التَّوْرَاةِ، وَالْإِنْجِيلِ، وَالْقُرْآنِ الْعَظِيمِ، **أَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّ كُلِّ دَابَّةٍ أَنْتَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا**، أَنْتَ الْأَوَّلُ فَلَيْسَ قَبْلَكَ شَيْءٌ، وَأَنْتَ الْآخِرُ فَلَيْسَ بَعْدَكَ شَيْءٌ، وَأَنْتَ الظَّاهِرُ فَلَيْسَ فَوْقَكَ شَيْءٌ، وَأَنْتَ الْبَاطِنُ فَلَيْسَ دُونَكَ شَيْءٌ، اقْضِ عَنِّي الدَّيْنَ، وَأَغْنِنِي مِنَ الْفَقْرِ.

Für weitere Belege beachte lib.eshia.ir.

233 Abb. Is 1624.20.3.

234 Vgl. zu ihm Athamina, Abū Bakr, in *EI*[3].

235 Q 3:160; Zeilen 1–3 im Medaillon bzw. Kreis.

236 Aus Q 28:31 (Schluss, mit Wiederholung):

[وَأَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَى] أَقْبِلْ وَلا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الآمِنِينَ.

237 Aus Q 28:25 (Schluss):

[فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاء قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا فَلَمَّا جَاءَهُ وَقَصَّ عَلَيْهِ الْقَصَصَ قَالَ] لا تَخَفْ نَجَوْتَ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ.

238 Aus Q 20:68; auch diese Stelle richtet sich an Moses:

قُلْنَا لا تَخَفْ إِنَّكَ أَنتَ الأَعْلَى.

239 Q 5:23.

240 Diese Eulogie lässt sich nur noch schwer entziffern.

241 Abb. Is 1624.20.6–8.

242 Zu ʿUmar, dem zweiten rechtgeleiteten Kalifen, vgl. Levi della Vida und Bonner, ʿUmar (1) b. Al-Khaṭṭāb, in *EI*[2].

243 Q 2:32:

قَالُواْ سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ.

244 Aus Q 2:116. Der hier fehlende Anfang hält fest, dass sich Gott einen Sohn genommen habe; allerdings würden sich Gott alle unterwerfen (*qānitūn*):

والصادقين \\ ووَالْقَانِتِينَ وَالْمُنفِقِينَ وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالأَسْحَارِ[251] \\فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَن يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ وَلَمْ \\ ولم [كذا] يُصِرُّوا عَلَى مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ[252] فاعف عنهم \\ واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت \\ فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين[253] \\ ولو انهم اذ ظلموا انفسهم \\\[254] جاءوك فاستغفروا الله \\ واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله \\ توابا رحيما[255] قلنا يا نار كوني برداً وسلاماً على ابراهيم[256] \\ وارادوا به كيدا فجعلناهم الاخسرين[257] الآن خفف \\ الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا[258] الله نور السموات

ولا تهلكنا بعذابك[245] ربنا اتنا فى الدنيا حسنة وفى \\ الآخرة حسنة وقنا عذاب النار[246] اللهم عليك توكلنا \\ واليك أَنَبْنا واليك المصير[247] ولا حول ولا قوة الا با \\ لله العلي العظيم وصلى الله على الله (كذا) على \\ سيدنا محمد وآله وصحبه اجمعين.

II.2.4:[248] ʿUṯmān (starb 35/655):[249] Zwei Balken mit goldenem Hintergrund und folgenden Einträgen in weisser Schrift: *Ḥiǧāb ʿUṯmān // raḍiya Allāh ʿan-hū.*

بسم الله الرحمن الرحيم \\ ثم افيضوا من حيث افاض الناس واستغفروا \\ الله ان الله غفور رحيم[250] الصابرين

251 Q 3:17:

الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالْقَانِتِينَ وَالْمُنفِقِينَ وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالأَسْحَارِ.

252 Q 3:135:

[وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُواْ فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُواْ أَنفُسَهُمْ ذَكَرُواْ اللّهَ] فَاسْتَغْفَرُواْ لِذُنُوبِهِمْ وَمَن يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلاَّ اللّهُ وَلَمْ يُصِرُّواْ عَلَى مَا فَعَلُواْ وَهُمْ يَعْلَمُونَ.

253 Q 3:159, zweiter Teil:

[فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ] فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّهِ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ.

254 Hier Übergang in den nächsten Kreis. Bei der Stelle handelt es sich um ein Zitat aus Q 4:64:

[وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللّهِ] وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُواْ أَنفُسَهُمْ جَاؤُوكَ فَاسْتَغْفَرُواْ اللّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُواْ اللّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا.

255 Schluss von Q 4:64.

256 Q 21:69. Anspielung auf Ibrāhīm, der von Nimrod ins Feuer geworfen wurde; Gott liess es für ihn kühl sein; vgl dazu Bocian, *Lexikon der biblischen Personen* 18; Busse, Abraham, in *EI*[3]; Schützinger, *Abraham-Nimrod-Legende*.

257 Q 21:70.

258 Beginn von Q 8:66:

الآنَ خَفَّفَ اللّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا [فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُواْ مِئَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُواْ أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللّهِ وَاللّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ].

[وَقَالُواْ اتَّخَذَ اللّهُ وَلَدًا] سُبْحَانَهُ بَل لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ كُلٌّ لَّهُ قَانِتُونَ.

245 Vgl. dazu das Prophetenwort bei Tirmiḏī, *Ǧāmiʿ, Ḥadīṯ* Nr. 3396 (http://library.islamweb.net/hadith/display_hbook.php?bk_no=195&hid=3396&pid=> und die Parallelstellen unter dem Reiter *Taḫrīg*. Stand 27. September 2017):

رقم الحديث: 3396 (حديث مرفوع) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ بْنُ زِيَادٍ، عَنْ حَجَّاجِ بْنِ أَرْطَاةَ، عَنْ أَبِي مَطَرٍ، عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، عَنْ أَبِيهِ، أَنّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كَانَ إِذَا سَمِعَ صَوْتَ الرَّعْدِ وَالصَّوَاعِقِ، قَالَ: **اللَّهُمَّ لَا تَقْتُلْنَا بِغَضَبِكَ، وَلَا تُهْلِكْنَا بِعَذَابِكَ وَعَافِنَا قَبْلَ ذَلِكَ.** قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ، لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ.

246 Q 2:201:

[وَمِنْهُم مَّن يَقُولُ] رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ.

247 Schluss von Q 60:4.

248 Abb. Is 1624.20.8; dieser Abschnitt umfasst zwei Kreise.

249 Zu ʿUṯmān b. ʿAffān, dem dritten rechtgeleiteten Kalifen, vgl. Levi della Vida und Khoury, ʿUthmān b. ʿAffān, in *EI*[2].

250 Q 2:199.

الرجيم والسلطان العظيم المجبر على \\ المساكين واسالك العون على هذه النفس الامارة \\ بالسوء والاستغال (؟) بما يقربني اليك يا كريم[264] اللهم \\ صل على سيدنا محمد وال محمد كما صليت على ابراهيم \\ انك حميد مجيد اللهم اني اشهدك واشهد ملايكتك \\ ١٠ وانبيايك ورسلك وجميع خلقك بانك انت الله الواحد \\ الفرد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد \\ اللهم اني اسالك بجلالك وجمالك وعظمة قدرتك ان تكن (؟)[265] لي \\ معينا وناصرا وانيساً (؟) يا الله يا الله يا الله يا الله \\ يا الله \\ يا الله يا الله يا الله يا غياث المستغيثين يا \\ ١٥ جار المستجيرين يا حي يا قيوم يا ذا الجلال اللهم صن لي \\ اجر طاعتك ولا تذلني بذل معصيتك واقضنى حوايجي \\ فى الدنيا والآخرة برحمتك يا ارحم ولو ان قرانا (؟) سيرت \\ به الجبال او قطعت به الارض او كلم به الموتى بل لله الامر \\ جميعا[266] الله لا اله الا هو الحي القيوم لا تاخذه سنة ولا

264 Es handelt sich um ein Gebet um Segen und Schutz, das zum Jahresanfang rezitiert wird (*sana ǧadīda*). Ein ähnliches Gebet liess sich nachweisen bei Muḥammad Kibrīt Ḥusaynī Madanī (gest. 1070 h. q.), *al-Ǧawāhir aṭ-ṭamīna fī maḥāsin al-madaniyya* 184. Bayrūt, Dār al-Kutub al-ʿilmiyya, ohne Jahr.

شهر المحرم و هو أول السنه القمريه، أقسم الله تعالى به فى خطابه و افتتح به سوره من كتابه فقال والفجر و ليال عشر قبل الفجر هو المحرم لأنه فجر العام و ليال عشر هي لياليه بل لآليه و من أدعيته اللهم إنک أنت الأبدي القديم و هذه سنه جديده أسألک فيها العصمه من الشيطان و أوليائه و العون على هذه النفس الأماره بالسوء و الاشتغال بما يقربني إليک زلفي يا ذا الجلال و الإكرام.

265 Auf der Rolle eigentlich يكن.

266 Aus Q 13:31:

وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ الْمَوْتَى بَل لِّلَّهِ الأَمْرُ جَمِيعًا [أَفَلَمْ يَيْأَسِ الَّذِينَ آمَنُواْ أَن لَّوْ يَشَاء اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا وَلاَ يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُواْ تُصِيبُهُم بِمَا صَنَعُواْ قَارِعَةٌ أَوْ تَحُلُّ قَرِيبًا مِّن دَارِهِمْ حَتَّى يَأْتِيَ وَعْدُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لاَ يُخْلِفُ الْمِيعَادَ].

والارض \\ مثل نوره كمسكاة فيها مصباح[259] حسبي الله لا اله الا هو \\ عليه توكلت وهو رب العرش العظيم ولا \\ حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم \\ وصلى الله على سيدنا محمد واله اجمعين.

II.2.5 (ABB. 49):[260] ʿAlī:[261] *Ḥiǧāb ʿAlī // raḍiya Allāh ʿan-hū*. Dieser Abschnitt befindet sich in der Mitte des hier diskutierten Teils der Rolle (II.2) und nimmt darin eine dominierende Stellung ein. Sie dürfte die grosse Verehrung für ʿAlī zum Ausdruck bringen. Diese Hervorhebung ʿAlīs wäre auch für die Bestimmung jener Umfelder relevant, in denen diese Rolle entstanden ist. ʿAlī nimmt in diesem Abschnitt eine Scharnierstellung zwischen den drei ersten rechtgeleiteten Kalifen der Muslime und den schiitischen Imamen ein, von denen danach ebenso drei Vertreter, nämlich Ḥasan, Ḥusayn und Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq,[262] angeführt werden. ʿAlī selbst zählt dabei zu beiden Gruppen, nämlich zu den vier rechtgeleiteten Kalifen, deren letzter er ist. Er ist aber zugleich der erste Imam der Schiiten.

Der ʿAlī gewidmete Abschnitt setzt sich aus zwei Teilen zusammen. Es handelt sich um a. ein an beiden Enden abgerundetes Rechteck (Länge ca. 18 cm, inkl. Titelbalken) und b. einen Kreis (Länge ca. 6.5 cm, inkl. Titelbalken). Vor dem Rechteck und dem Kreis befindet sich jeweils ein goldener Titelbalken mit Text in weisser Schrift (*Ḥiǧāb ʿAlī // raḍiya Allāh ʿan-hū*). Dieser Abschnitt misst insgesamt ca. 25 cm.

١[263] بسم الله الرحمن الرحيم \\ اللهم يا رب لك الحمد ولك الشكر \\ اذ هديتنى وقويتنى على اداء الفريضة \\ وانت القديم وهذه سنة جديده اسالك فيها العصمة \\ ٥ من الشيطان

259 Aus Q 24:35 (Lichtvers).

260 Abb. 1624.20.5 und 21.3.

261 ʿAlī ist der vierte rechtgeleitete Kalif der Muslime und der erste Imam der Schiiten; er starb 40/661; vgl. zu ihm Gleave, ʿAlī b. Abī Ṭālib, in *EI*[3].

262 2., 3. und 6. Imam der Schiiten; vgl. zu ihnen unten bei der Diskussion der ihnen gewidmeten Abschnitte.

263 Die Zeilen werden hier in Fünferschritten numeriert.

كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ \\ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئاً وَهُوَ حَسِيرٌ[273] وَإِن يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ \\ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ[274] وَمَا هُوَ إِلاَّ \\ ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ[275] حسبي الله لا اله الا هو عليه توكلت وهو \\ رب العرش العظيم حسبي الله لا اله الا هو عليه توكلت \\ وهو رب العرش العظيم فصلى الله على \\ سيدنا محمد وآله وصحبه اجمعين (؟).[276]

11.2.6:[277] Ḥasan:[278] Hier gehören erneut zwei Kreise zusammen. Ihnen geht jeweils ein goldener Balken mit folgendem Text in weisser Schrift voraus: *Ḥiǧāb al-Ḥasan // raḍiya Allāhu ʿan-hū*:

بسم الله الرحمن الرحيم \\ يا لطيف لطفاً باهل السموات والارض \\ الطف بنا في قضايك وبلايك سبحان بك[279] الابدي \\ الابد سبحان الواحد الاحد سبحان الذي رفع السموات \\ بغير عمد[280] المتفرد [ما له] صاحبة ولا ولد سبحان الذي \\ لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد[281] سبحان الله ملء (؟)[282] \\ الميزان ومنتهى لعلم وزنة العرش ومبلغ \\ الرضى ألم نشرح لك صدرك ووضعنا \\ عنك وزرك

\\ ٢٠ نوم له ما وفي السموات وما في الارض من ذا الذى يشفع \\ عنده الا باذنه يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم ولا يحيطون \\ بشيء من علمه الا بما شاء وسع كرسيه السموات والارض \\ ولا يؤده حفظهما فهو العلي العظيم[267] لاَ إِكْرَاهَ فِي \\ الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن \\ ٢٥ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لاَ انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ[268] ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم. \\ وصلى الله على Es schliessen sich Zeichen an[269] سيدنا محمد واله وصحبه اجمعين.[270] Es folgt eine Zeile mit Zeichen.[271]

Hier folgt nach dem Balken mit goldenem Hintergrund und dem Text *raḍiya Allāh ʿan-hū* der Übergang in den Kreis darunter: Hier zuerst vier Zeilen mit Einzelbuchstaben; Entzifferung nicht gänzlich gesichert:

ن ن ن ن ن \\ ن ن ن ن ل ل ل ل ل ل ل \\ و و و و و و و و و د د د[272] \\ د د د د د د د د ک ک ه ه ه ه \\ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِن فُطُورٍ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ

273 Vgl. Q 67:3–4 (Auszug):

(٣) [الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ] فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِن فُطُورٍ (٤) ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئاً وَهُوَ حَسِيرٌ.

274 Beginn von Q 68:52.

275 Q 68:51–52 (die beiden Schlussverse ganz).

276 Die letzten Wörter dicht gedrängt geschrieben und nur noch zu erraten.

277 Abb. Is 1624.21.8.

278 Ḥasan: der zweite Imam der Schiiten, ʿAlīs Sohn; vgl. zu ihm Veccia Vaglieri, (al-) Ḥasan b. ʿAlī b. Abī Ṭālib, in *EI²*.

279 *Bi-ka*: durchgestrichen.

280 Anspielung auf Q 13:2:

[اللَّهُ] الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ [تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الأَمْرَ يُفَصِّلُ الآيَاتِ لَعَلَّكُم بِلِقَاء رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ].

281 Aus Q 1.

282 Dieser Ausdruck ist stark verderbt.

267 Q 2:255 (Thronvers):

اللَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِندَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاء وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَلاَ يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ.

268 Q 2:256.

269 Siehe Abb. Is 1624.21.2 (am Ende des abgerundeten Rechtecks). Siehe dazu Canaan, Decipherment 169f. (mit Fig. 30a); Winkler, *Siegel und Charaktere* 114–119.

270 Die letzten beiden Ausdrücke sind verschnörkelt geschrieben; sie passen gut zur Abfolge von Zeichen davor und danach.

271 Siehe dazu Abb. Is 1624.21.2: ن ن ||||||||.

272 Dies auf einer Zeile; bis etwa zum 10. Zeichen handelt es sich klar um den Buchstaben *wāw*, dann fliessender Übergang zu *dāl*. Bei den vier letzten Zeichen handelt es sich um ein *dāl*.

نبيك \\ في واقض حاجتي بفضلك ورأفتك ورحمتك يا ارحم \\ الراحمين فانه لا حول ولا قوة لنا الا بك يا الله \\ يا الله يا الله يا الله يا الله يا الله[291]

يا قاضي الحاجات يا مجيب \\ الدعوات ويا رفيع الدرجات يا غياث \\ المستغيثين ويا جار المستجيرين عز جارك وجل \\ ثناوك وتقدست اسماؤك اللهم ربنا وانت الهنا \\ وانت مصورنا وانت مالكنا وانت سلطاننا فانه \\ لا حول ولا قوة لنا الا بك كن لى في شدتي صاحبا وفي \\ لحدي في وحدتي انيسا يا لا اله الا انت سبحانك اني \\ كنتُ من الظالمين حسبي الله لا اله الا هو عليه \\ توكلت وهو رب العرش العظيم.

II.2.8:[292] Ǧa'far aṣ-Ṣādiq (starb 148/765):[293] Es folgt der *Ḥiǧāb Ǧa'far // aṣ-Ṣādiq // raḍiya Allāh ʿan-hū*. Dieses *Ḥiǧāb*-Gebet ist auf zwei Kreise verteilt. Titel und Eulogie sind auf zwei goldene Balken und auf den Bogen am Ende des Rechtecks verteilt. Das Gebet besteht aus einer Auswahl von Versen aus Q 6.[294]

بسم الله الرحمن الرحيم \\ الحمد لله الذي خلق السموات والارض وجعل \\ الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم

الذي أنقض ظهرك[283] ورفعنا[284] لك ذكرك فان مع \\ العسر يسرا ان مع العسر يسرا فاذا \\ فرغت فانصب والى ربك فارغب[285] [... هم][286] يا \\ الله يا بديع السموات والارض كن لي ناصرا ومعينا \\ في جميع الشدايد واحفظنى من بليات الدنياوية \\ والاخروية انك [على] كل شي قدير فسيكفيكهم الله وهو \\ السميع العليم[287] \\\\\\\\\ ولا حول ولا قوة \\ الا بالله العلي العظيم وصلى الله على سيدنا محمد واله \\ وصحبه اجمعين.

II.2.7:[288] Ḥusayn (starb 61/680):[289] Es folgt der *Ḥiǧāb Ḥusayn*, dessen Text auf zwei Kreise verteilt ist. Vor beiden Kreisen ein goldener Titelbalken mit dem Titel in weisser Schrift: *Ḥiǧāb al-Ḥusayn // raḍiya Allāh ʿan-hū*.

بسم الله الرحمن الرحيم \\ اللهم اني اسالك واتوجه اليك \ عليك[290] بنبيك \\ وحبيبك محمد صلى الله عليه وسلم بنبى الرحمة ورسول \\ الكرامة يا رسول الله اني استشفع بك الى ربي \\ في قضاء حاجتي هذه اللهم شفعني في نفسي وشفع

283 Zuletzt Q 94:1–3:

(١) أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ (٢) وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ (٣) الَّذِي أَنقَضَ ظَهْرَكَ.

284 Ab diesem Ausdruck: zweiter Kreis dieses *Ḥiǧāb*-Gebets; es handelt sich um die restlichen Verse von Q 94, also 94:4–8 (vgl. vorangehende Anm.):

(٤) وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ (٥) فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا (٦) إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا (٧) فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ (٨) وَإِلَى رَبِّكَ فَارْغَبْ.

285 Schluss von Q 94:8.

286 Ein Ausdruck unleserlich.

287 Aus Q 2:137:

[فَإِنْ آمَنُواْ بِمِثْلِ مَا آمَنتُم بِهِ فَقَدِ اهْتَدَواْ وَّإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ] فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ.

288 Abb. Is 1624.21.10.

289 Ḥusayn ist der dritte Imam der Schiiten; vgl. zu ihm Haider, al-Ḥusayn b. ʿAlī b. Abī Ṭālib, in *EI*³.

290 Korrektur im Original.

291 Hier folgt der Übergang zum nächsten Kreis; zuvor der Balken mit dem Text *raḍiya Allāhu ʿan-hū*.

292 Abb. Is 1624.21.11.

293 Bei Ǧa'far aṣ-Ṣādiq handelt es sich um den 6. Imam der Schiiten; vgl. zu ihm Hodgson, Dja'far aṣ-Ṣādiḳ, in *EI*².

294 Q 6:1–5: lautet:

(١) الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِم يَعْدِلُونَ (٢) هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن طِينٍ ثُمَّ قَضَى أَجَلاً وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُ ثُمَّ أَنتُمْ تَمْتَرُونَ (٣) وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ (٤) وَمَا تَأْتِيهِم مِّنْ آيَةٍ مِّنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلاَّ كَانُواْ عَنْهَا مُعْرِضِينَ (٥) فَقَدْ كَذَّبُواْ بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ فَسَوْفَ يَأْتِيهِمْ أَنبَاء مَا كَانُواْ بِهِ يَسْتَهْزِؤُونَ.

يعدلون[295] \\ هو الذي خلقكم من طين ثم قضى اجلا واجل \\ مسمى عنده ثم انتم تمترون[296] وهو الله في السموات \\ في السموات (كذا) وفي الارض يعلم سركم وجهركم \\ ويعلم ما تكسبون[297] وما تاتيهم من اية \\ من آيات \\\[298]

ربهم الا كانوا عنها معرضين[299] \\ فقد كذبوا بالحق لما جاءهم فسوف \\ ياتيهم انباء ما كانوا به يستهزءون[300] قل سيروا في الارض \\ ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين[301] اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بك \\ بِنُورِ قُدْسِكَ وَعَظَمَةِ طَهَارَتِكَ وَبَرَكَةِ جَلَالِكَ مِنْ كُلِّ \\ آفَةٍ[302] ومن كل سوء وعاهة ومن طوارق الليل والنهار \\ الا طارقاً يطرق منك بخير يا رحمن الدنيا ورحيم \\ المؤمنين فى الآخرة [...][303] سيكفيكهم الله \\ هو السميع العليم.[304]

Abschnitt 11.3 (ABB. 50):[305] Nach dem Muḥammad, den vier rechtgeleiteten Kalifen und den Imamen Ḥasan, Ḥusayn und Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq gewidmeten Abschnitt folgt auf der Rolle ein letztes, an beiden Enden abgerundetes Rechteck von ca. 25 cm Länge. Ihm geht ein Medaillon voraus, das im Innern üppige goldene Verzierungen aufweist (Blüten- und Blattwerk). Sie füllen das Medaillon nahezu vollständig aus; sein blauer Hintergrund ist nur noch an wenigen Stellen sichtbar. Sowohl das Medaillon als auch das anschliessende Rechteck werden vom dreiteiligen Schriftband umfahren. Sein Mittelstreifen ist am breitesten; darin lässt sich das bereits zuvor erfasste Gebet erkennen (es beginnt noch am Schluss von Teil 1).[306] Auf dem schmalen Aussenband wurde – wie bereits erwähnt – Q 112 zahllose Male kopiert.[307] Der Kopist benötigte auf diesem schmalen Band ca. 6 cm, um die *Sūrat al-Iḫlāṣ* einmal zu kopieren.[308] In diesem letzten Rechteck steht zuunterst auf dem schmalen Innenband Q 2; deren Abschrift bereits am Anfang der Rolle begonnen hatte.[309] Der Kopist steigt auf der linken Seite nach unten, geht in den Bogen über und steigt auf der rechten Seite wieder nach oben. Die Schrift ist zuunterst stark verblasst; es lassen sich aber Stellen aus Q 2:235 erkennen.[310] Es ist bei dieser Gelegenheit zu ergänzen, dass das Aussenband mit Q 112 ganz am Schluss der Rolle noch ein letztes zwöfllappiges Medaillon umfährt, das später beschrieben wird.[311]

Die weiteren Ausführungen befassen sich mit Aufbau und Inhalt des Mittelstreifens dieses letzten Abschnitts (Rechteck). Hier lassen sich neun horizontal ausgerichtete mandelförmige Figuren erkennen. Die fünfte Mandorla in der Mitte ist etwas kleiner als jene vier davor und danach.

295 Q 6:1.
296 Q 6:2.
297 Q 6:3.
298 Hier Übergang zum zweiten Kreis; im Balken steht *aṣ-Ṣādiq*.
299 Q 6:4.
300 Q 6:5.
301 Q 6:11:

قُلْ سِيرُواْ فِي الأَرْضِ ثُمَّ انظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ.

302 Die Stelle lässt sich nachweisen in einem *ḥadīṯ*, der bei Bayhaqī verzeichnet ist: http://library.islamweb.net/hadith/display_hbook.php?bk_no=679&hid=105&pid= (Stand 27. September 2017); mit Parallelstellen unter dem Reiter *Taḥrīǧ*. Vgl. dazu die Druckausgabe: al-Bayhaqī, Aḥmad b. Al-Ḥusayn (994–1066), *Bayān ḫaṭaʾ man aḫṭaʾa ʿalā š-Šāfiʿī*. Bayrūt, Muʾassasat ar-Risāla, 1983. Diese Druckausgabe ist in Genf (Bibliothèque de Genève) vorhanden; sie wurde nicht eingesehen.
303 Ein Wort unleserlich.
304 Schluss von Q 2:137.
305 Abb. Is 1624.22.1–23.1.
306 Vgl. zu diesem Gebet bei Anm. 180–208.
307 Vgl. dazu bereits oben bei Anm. 220–222.
308 Dieses schmale Aussenband setzt sich nach oben fort und erstreckt sich über einen Abschnitt am Ende der Rolle, der ca. 172 cm misst. Da das Band mit Q 112 wieder ans Ende der Rolle zurückkommt, wurde diese Sure auf einer Länge von ca. 344 cm kopiert. Dieses Band folgt dem vorgegebenen Layout und wechselt somit auch nach innen; vgl. auch bei Anm. 220–222.
309 Vgl. dazu oben bei Anm. 12–15.
310 Q 2:235 beginnt im linken Innenband auf der Höhe der dritten Mandorla im Mittelstreifen; sie endet unmittelbar nach dem Bogen, wo der Text wieder parallel zum Rollenrand verläuft (zwischen unterster und zweitunterster Mandorla). Q 2:236 endet auf der Höhe der dritten Mandorla von oben.
311 Vgl. 11.4 (nach Anm. 320).

Die vier grösseren Mandorlen oben und unten werden paarweise in drei sich überschneidende Kreise zusammengefasst. Die Freiräume zwischen den Mandorlen und dem Rand des Rechtecks sind entweder golden ausgefüllt[312] oder weisen einen blauen Hintergrund mit goldenem Blattwerk auf.[313] Die weitere Übersicht befasst sich mit dem Inhalt dieses Abschnitts:

II.3.1 (oberste Mandorla):[314]

بسم الله الرحمن الرحيم قل هو الله \\ احد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد[315] \\ قل اعوذ برب الفلق من شر ما خلق ومن شر غاسق \\ اذا وقب ومن شر النفاثات فى العقد ومن شر \\ حاسد اذا حسد[316] سبحان

II.3.2. (2. Mandorla):

الذي يُسبّحُ الرعدُ بحمدهِ \\ والملائكةُ من خِيفتهِ[317] اللهم سلم سلم سلم \\ سلم سلم سلم سلم سلم سلم سلم \\ سلم سلم سلم سلم سلم سلم \\ سلم سلم سلم

II.3.3. (3. Mandorla):

يا سالم يا مؤمن يا مهيمن \\ يا عزيز يا جبار يا متكبر يا خالق يا باري \\ يا مصور[318] يا الله يا الله يا الله يا الله يا لا اله \\ الا انت اني كنت من الظالمين ع ع \\ ف ف ف ف[319]

II.3.4 (4. Mandorla):

ه | ه | ه | ه | ه | ه | ه | ه | ه \\ | ن | ن | ه | ح | ح | ح يا هيا شراهيا (؟) \\ ادونا اصباووت ال شداى (؟) الوهيم اللهم با-رك \\ لنا فيما اعطيتنا وفيما رزقتنا خيرا منها ووفقنا لشكره ويسر

II.3.5 (5. Mandorla):

علينا حسابنا (؟) الله اني \\ لا اشرك به شيأً (؟) الله الله الله اي (؟) لا شريك \\ لك بالله نومن وبالله نعوذ (؟) وبالله العظيم \\ نتوكل وبالله القهار (؟)

II.3.6 (6. Mandorla):

القوي نستعين اللهم اياك \\ نعبد واياك نستعين ربي اشرخ لي صدري \\ ويسر لي امري اللهم اني اني [كذا] وتوكلت عليك والجأت ظهري اليك وفوضت تدبر (؟) اموري \\ [اليك] واربطني (؟) في لطفك ورحمتك

II.3.7 (7. Mandorla):

وكرمك خيرا [فمن ذا الذي] \\ يحيها اللهم صل على سيدنا محمد وعلى (؟) ال \\ محمد كما صليت وسلمت على ابراهيم انك حميد \\ مجيد ولا حول ولا قوة الا بالله العلي \\ العظيم.

II.3.8–9 (8. und 9. Mandorla): In diesen beiden Mandorlen folgt der zweite Kolophon, der bereits separat erfasst worden ist.[320]

Abschnitt II.4 (ABB. 51): Ganz am Schluss der Rolle befindet sich ein letztes Medaillon. Es weist zwölf Lappen auf und wird vom Schriftband mit der Abschrift von Q 112 umfahren. Die Lappen selbst sind golden ausgefüllt und wurden mit einem Muster (Blätter, Blüten) in schwarzer Tinte verziert; vereinzelt lassen sich Reste blauer Farbe erkennen. Unmittelbar nach den zwölf Lappen folgt nach innen ein Ring von ca. 0.9 cm Breite.

312 Es lassen sich Reste einer mit schwarzer Feder ausgeführten Verzierung (Blüten, Blätter) erkennen; diese Gestaltung zwischen den Mandorlen 1–2, 3–4, 6–7, 8–9.

313 So in den restlichen Zwischenräumen.

314 Abb. Is 1624.22.1 und 22.3.

315 Dies ist Q 112 (*al-Iḫlāṣ*).

316 Dies ist Q 113 (*al-Falaq*).

317 Anfang von Q 13:13 (*Sūrat ar-Raʿd*):

وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ وَالْمَلَائِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ [وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَن يَشَاءُ وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ].

Dieser Versteil lässt sich in Gebeten vielfach belegen.

318 Es handelt sich hier also um Anrufungen Gottes bei ausgewählten seiner *Schönen Namen*.

319 Allenfalls handelt es sich um ein *nūn*. Die Bedeutung dieser Buchstaben liess sich nicht klären.

320 Vgl. dazu nach Anm. 10.

Er war ursprünglich blau und mit einer goldenen Zickzacklinie verziert, durch die Dreiecke entstanden. Die blaue Farbe fehlt jetzt zumeist. Die Fläche im Innern des Medaillons (Durchmesser ca. 5.5 cm) ist golden ausgefüllt. Darauf steht Text in weisser Schrift auf vier (?) Zeilen. Die Stelle ist allerdings derart stark verderbt, dass sie sich nicht sinnvoll entschlüsseln liess. Man meint, am Schluss links *ʿizz Allāh* zu erkennen.

Schlussfolgerung: Is 1624 ist in mehrfacher Hinsicht von besonderem Interesse. Es lässt sich dank zwei Kolophonen klar datieren und muss in zwei Durchgängen 1362 und 1366 entstanden sein.[321] Kolophon 1 hält zusätzlich fest, dass der Schreiber zwischen Anfang des Monats Ǧumādā I 763 (beginnt am 26. Februar 1362) und dem Samstag, den 27. Ǧumādā II 763 (23. April 1362), mit den Arbeiten am ersten Durchgang des Dokuments beschäftigt war.[322] Das Erstellen des ersten Teils der Rolle nahm somit knapp zwei Monate in Anspruch.

Beide Kolophone halten auch unmissverständlich fest, dass das Dokument in Kairo (al-Qāhira l-maḥrūsa) entstanden ist. Dieser Hinweis auf den Entstehungsort des Belegstücks soll hier auch in keiner Weise hinterfragt werden. Dennoch wird auch diese Rolle mit einer Tradition in Verbindung gebracht, die in erster Linie aus dem Städtedreieck mit den Eckpunkten Konya–Tabriz–Bagdad bekannt ist. Diese regionale Zuweisung stützt sich auf den Namen des Kopisten, insbesondere seine *nisba* al-Kaḫtāwī. Dieser Name wird in den beiden Kolophonen aufgeführt und lautet Muḥammad b. Manṣūr b. ʿAlī al-Ḥanafī al-Ḥusaynī al-Kaḫtāwī. Dem Namen lässt sich entnehmen, dass diese Person dem hanafitischen Ritus angehörte und eine Abstammung von Ḥusayn beanspruchte. Eine Person exakt dieses Namens liess sich anderweitig bis anhin nicht belegen.

Aus der *nisba* al-Kaḫtāwī lässt sich ableiten, dass der Schreiber aus Kaḫtā stammt oder sich über längere Zeit dort aufgehalten hatte. Kaḫtā befindet sich etwa 80 km südlich von Malatya in Südostanatolien.[323] Hier befand sich eine Festung, die den Mamluken am Ende des 13. Jh. als wichtiger Stützpunkt im Kampf gegen die Mongolen diente. Später wechselte Kaḫtā (modern Kahta) wiederholt zwischen den Mamluken und den Āq Quyunlū hin und her. Der Ort verlor seine Bedeutung mit der Ausdehnung des Osmanischen Reichs in Richtung Osten. Auch G. Le Strange macht gestützt auf Abu l-Fidāʾ auf den Ort aufmerksam.[324]

Die Ruinen dieser einst bedeutenden Festung sind bis heute erhalten und befinden sich in der Nähe des Dorfs Kocahisar (Eski Kahta) nördlich des modernen Orts Kahta (Provinz Adiyaman).[325] Diese Festung ist heute als Yeni Kale („Neue Festung") bekannt. Man unterscheidet sie von der Eski Kale („Alte Festung") in Arsameia am Nymphäus auf der gegenüberliegenden Flussseite gerade in der Nähe, wo sich eine als *hierothesion* bekannte Kultstätte befindet.[326] Wir befinden uns in der in der Antike als Kommagene bekannten Region am Oberlauf des Euphrats, deren Landschaft sich seit dem Bau des Atatürk-Stausees in den 1990er-Jahren stark verändert hat.[327] Bei der Hauptstadt dieser Region handelt es sich um Samosata, das bei

321 Ende der Arbeit am zweiten Durchgang: 5. Ḏū l-Ḥiǧǧa 767 (Sonntag, den 23. Aug. 1366).

322 Vgl. dazu die Erfassung der Kolophone oben bei Anm. 9 und 10.

323 Vgl. Cahen, Kaḫtā, in *EI*²; Raphael, *Muslim fortresses* 113 und 115.

324 Le Strange, *Palestine under the Moslems* 475: „This place [Kaḫtā], in the extreme north of Syria, is a very high-built castle, and quite impregnable. It has gardens and a river, and lies 2 days east of Malatyah. It is one of the fortresses of Islam, of the north frontier, and lies about a march north, and somewhat west of Hisn Mansûr."

325 Die weiteren Ausführungen stützen sich auf Wagner, *Gottkönige am Euphrat*; Brijder, *Nemrud Dağı*; Artikel „Arsameia", in *Wikipedia*: https://en.wikipedia.org/wiki/Arsameia und http://turkisharchaeonews.net/object/yeni-kale-fortress-eski-kahta (Stand beide 25. Januar 2018).

326 Siehe den Situationsplan bei Brijder, *Nemrud Dağı* 133 (Fig. 155).

327 Für einen Überblick siehe Wagner, *Gottkönige am Euphrat* 8 f. (Abb. 1) und 45 (Abb. 30); Brijder, *Nemrud Dağı* 38–51 („I.1: Commagene: Some topography").

der Eröffnung des Stausees überflutet wurde. Ganz in der Nähe liegt sodann auch der Berg Nemrud (Nemrud Dağı), wo sich ein eindrückliches weiteres Grabheiligtum (*hierothesion*) befindet. Diese Anlage geht auf Antiochus I. Theos zurück, der sich dort offensichtlich als Gottheit verehren liess. Dieser Antiochus I. (reg. 69 bis ca. 36. v. Chr.) war der bedeutendste Herrscher aus der Dynastie der Orontiden im späthellenistischen Königreich Kommagene, das sich damals an der Grenze zwischen dem sich rasch nach Osten ausdehnenden Römischen Reich und dem Reich der Parther befand.

In der für unsere Belange wichtigen Festung Yeni Kale liessen sich Inschriften nachweisen, die Sulṭān Qalāwūn (regierte 1279–1290), al-Ašraf Ḫalīl (1290–1293) und an-Nāṣir Muḥammad (1293–1341) erwähnen.[328] Es liess sich allerdings aufzeigen, dass Qarā Sunqur, der Gouverneur von Aleppo, eine ältere Festung hier bereits 1286 einnehmen konnte. Unser Kaḫtāwī dürfte diese Gegend und ihre verschiedenen vorislamischen und islamischen Stätten gut gekannt haben.

In der Mamluken-Festung gab es auch einen Taubenschlag. Offensichtlich benutzte Sulṭān Qalāwūn im Vorfeld der Schlacht von Homs gern auch Brieftauben zur Kommunikation, um die Truppenbewegungen der feindlichen Mongolen zu verfolgen.[329] In der Brieftaubenpost übrigens wurde oft die *Ġubār*-Schrift verwendet, galt es doch, möglichst viel Informationen auf geringem Raum unterzubringen. F. Taeschner zeigte nun auf, dass das Züchten von Brieftauben in den *Futuwwa*-Kreisen eine besonders beliebte Beschäftigung war.[330] An-Nāṣir li-Dīn Allāh habe auch angeordnet, dass sämtliche Brieftauben in seinem Reich umgebracht und durch Tiere aus seiner eigenen Zucht ersetzt würden.[331] Der Kalif versuchte wohl auch mit dieser Massnahme, sich die *Futuwwa*-Bünde gefügig zu machen. Es ist übrigens auch sehr gut möglich, dass die Herrscher in ihrem Gefolge Spezialisten hatten, die in der Lage waren, die in der Brieftaubenpost gebräuchliche *Ġubār*-Schrift nicht nur zu schreiben, sondern auch wieder zu entziffern. Derartige Spezialisten dürften oft im Umfeld von *Futuwwa*-Bünden oder mystischen Bruderschaften rekrutiert worden sein. Sie dürften ihre besonderen Fähigkeiten also im Sinn einer *l'art pour l'art* einerseits bei der Herstellung von Rollen von der hier untersuchten Art eingesetzt haben. Sie stellten ihr ausserordentliches Können den Machthabern anderseits aber auch für viel praktischere Belange im Nachrichtendienst und in der Spionage zur Verfügung.

Diese Yeni Kale diente also den Mamluken als wichtiger Stützpunkt, um die Grenze ihres Reichs gegen Einfälle aus dem Norden zu schützen. Diese Angaben legen nahe, dass der Kopist neben seinen mutmasslichen Affiliationen in Mystik oder *Futuwwa* – sie kommen gerade auch in den zahlreichen Gebeten auf der Rolle zum Ausdruck – in irgendeiner Form mit kriegerischen Auseinandersetzungen in Verbindung gestanden hatte.

Dieser Bezug zur Festung Kaḫtā ruft eine Bemerkung auf dem Belegstück aus Kopenhagen in Erinnerung (Cod. Arab. 53, hier Kapitel 4.4). Sie hält fest, dass die Rolle aus Kopenhagen ihren Träger im Kampf gegen Araber, Perser, Türken, Kiptschaken, Tataren (also Mongolen), Byzanti-

328 Für Abbildungen der Yeni Kale siehe Brijder, *Nemrud Dağı* 48 (Fig. 26), ebenso 265, 297; beachte auch http://turkisharchaeonews.net/object/yeni-kale-fortress-eski-kahta (Stand 25. Januar 2018).

329 Artikel „Arsameia", in *Wikipedia*: https://en.wikipedia.org/wiki/Arsameia (Stand 25. Januar 2018).

330 Siehe dazu auch Frembgen und Rollier, *Wrestlers, pigeon fanciers, and kite flyers* 49–90 (Kapitel „The everyday pleasures of flying pigeons").

331 Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 66 (siehe auch Index bei F. Taeschner, *s. v.* „Brieftauben", S. 658): „In diesem Jahr (590/1194) vergoss der Kalif das Blut der Brieftauben; er liess sie erdrosseln und löschte ihre Spuren aus. Dann hielt er sich an die Jungen, deren Eltern man erdrosselt hatte, und liess sie aufziehen und an die Wallfahrtsstätte (*mašhad*) senden, um sie nach Baghdad (zurück)fliegen zu lassen. Er übertrug ihre Leitung dem Ober-Kadi Ibn an-Naǧǧārī und dem Jūsuf al-ʿUqāb, dem Oberhaupt der *fitjān*. Er teilte sie in zwölf Klassen nach dem Namen der Imame." (S. 66; aus Sibṭ b. al-Ǧawzī, *Mirʾāt az-zamān*). Siehe ausserdem Kapitel 3.2, Anm. 216.

ner und Armenier schütze. Eine wichtige Aufgabe von Angehörigen der *Futuwwa*-Bünde bestand darin, die islamische Welt vor dem Eindringen von Ungläubigen zu bewahren. Dies ist gemeinhin als *ǧihād*, als heiliger Krieg, bekannt. Die bisherigen Beobachtungen legen nahe, dass derartige Rollen von Angehörigen dieser mystisch orientierten *Futuwwa*-Bünde als Schutzmittel geschätzt wurden. Sie dürften sie bei ihren Kampfeinsätzen mitgeführt haben. Aufgrund der hohen Qualität der beigezogenen Belegstücke, müssen wir sie mit gesellschaftlichen Eliten in Verbindung bringen. Diese Angaben legen nahe, dass der Kopist von Is 1624 in irgendeiner Form mit kriegerischen Auseinandersetzungen in Verbindung gestanden hat. Es kann auch gut sein, dass er die Arbeiten an seiner Rolle erst vier Jahre später abschliessen konnte, da er von Kairo erneut nach Kaḫtā oder an einen andern Ort an der Nordgrenze des Mamlukenreichs gesandt worden war, bedrohten doch immer wieder Angreifer aus dem Norden die islamische Welt.

Is 1624 ist nun auch von besonderem Interesse, da diese Rolle mehrere Gebete enthält. An zwei Stellen integriert der Schreiber den Namen des Trägers, für den die Rolle bestimmt war, in den fortlaufenden Gebetstext. Der Kopist erwähnt darin einen gewissen Yalbuġā und bezeichnet ihn als Träger dieser edlen Abschrift des Korans („liḥāmili hāḏihi al-ḥatma aš-šarīfa Yalbuġā“ bzw. „Allāhumma aǧ'al ṯawāba mā katabtu-hū min kalāmi-ka al-'aẓīm fī ṣaḥīfati 'abdi-ka wa-faqīri-ka Yalbuġā“).[332] Der Name dieses Yalbuġā – er tönt so gar nicht arabisch – wird an beiden Stellen nicht näher präzisiert.

Bei diesem Yalbuġā könnte es sich um Yalbuġā al-Ḫāṣṣakī handeln.[333] Dieser Yalbuġā war zwar nicht selbst ein Mamluken-Sultan. Er war allerdings jene Person, die zwischen ca. 1358 und 1366 in Kairo die Fäden der Macht in den Fingern hielt. Dieser Yalbuġā sprang bei der Durchsetzung seiner Interessen mit seinen Gegnern nicht immer zimperlich um. Er war an die Macht gekommen, nachdem er Sulṭān Ḥasan 763/1362 umgebracht und dessen Herrschaft ein Ende gesetzt hatte.[334] Yal-

332 Vgl. dazu oben Abschnitt 1.1a bei Anm. 37, 46 und Anm. 111.

333 Yalbuġā wird hier bis zum Beweis des Gegenteils mit Yalbuġā al-Ḫāṣṣakī identifiziert. Zur Kontextualisierung dieses Yalbuġā wird hier auf zwei Aufsätze von J. van Steenbergen verwiesen: van Steenbergen, The Amir Yalbughā al-Khāṣṣaki, und ders., On the brink of a new era? Die weiteren Ausführungen stützen sich aber v. a. auf verschiedene Einträge in der *Encyclopaedia of Islam* (*EI*²): Holt, Sha'bān, 2. al-Malik al-Ashraf, in *EI*²: „Owing to Sha'bān's youth (he was born in 754/1353–1354), a series of high Mamlūk amīrs held power in the early years of his reign. *Yalbughā* al-'Umarī [now usually referred to as al-Khāṣṣakī] and Ṭaybughā al-Ṭawīl, originally Mamlūks of al-Nāṣir Ḥasan [q. v.], at first shared the regency, until Ṭaybughā was ousted in Djumādā II 767/March 1366, when *Yalbughā* assumed sole power. In the meantime, a Crusading expedition under King Peter I of Cyprus briefly occupied Alexandria (Muḥarram 767/October 1365), but withdrew as *Yalbughā* and the sultan advanced to relieve the city."

Für Quellenangaben verweist Holt auf Ibn Ḥaǧar al-'Asḳalānī, *ad-Durar al-kāmina*, 2. Aufl., Ḥaydarābād 1972–1976: Einträge zu Ša'bān, II.342–343 (Nr. 1936); Ṭaybuġā al-Ṭawīl, II.395–396 (Nr. 259); Yalbuġā al-'Umarī, VI.208–210 (Nr. 2565).

334 Vgl. dazu Wansbrough, Ḥasan, al-Malik al-Nāṣir Nāṣir al-Dīn Abu 'l-Ma'alī, 19th Mamlūk Sultan of Egypt, in the line known to contemporary chroniclers as *Dawlat al-Turk*, in *EI*²: „Finally Ḥasan's second and last reign was brought to an end by one of his own ambitious mamlūks, *Yalbughā*, who murdered the Sultan in the Citadel while he, having got word of the conspiracy, was arranging an escape to Syria in bedouin dress, on 12 Djumādā I 763/9 March 1362."

Siehe überdies Holt, al-Nāṣir, 3. al-Nāṣir Ḥasan (748–752/1347–1351, 755–762/1354–1361), in *EI*²: „Growing resentment between the sultan and his own Mamlūk, *Yalbughā* al-'Umarī [al-Khāṣṣakī], led to an armed clash in which Ḥasan was defeated. He was captured and put to death on 9 Djumādā I 762/17 March 1361 by *Yalbughā*, who installed Ḥādjdjī's son, al-Manṣūr Muḥammad. Al-Nāṣir Ḥasan left as his chief memorial his beautiful *madrasa-mosque* in Cairo."

Siehe auch Holt, Mamlūks, d. The ascendancy of the magnates (Schluss), in *EI*²: „The one sultan in this period who showed some promise of repeating the success of his father, al-Nāṣir Muḥammad, was al-Nāṣir Ḥasan. Eleven years old when he was first raised to the throne after the killing of his brother and predecessor (Ramaḍān 748/December 1347), he was deposed in favour of another brother in Djumādā II

buġā wurde wegen seines rücksichtslosen Strebens nach Macht allerdings einige Jahre später auch selbst gestürzt (Ermordung: Dezember 1366).[335] Kaḫtāwī hatte die Arbeit am zweiten Durchgang des Dokuments am 23. August desselben Jahres abgeschlossen. So blieben Yalbuġā doch noch drei Monate Zeit, um sich des Anblicks der fertigen Rolle zu erfreuen.

Es fällt auch auf, dass Kaḫtāwīs Ergänzung des Dokuments aus dem Jahr 1366 (2. Durchgang) einen viel individuelleren Charakter aufweist als Teil 1. In diesem zweiten Abschnitt lassen sich die acht *Ḥiǧāb*-Gebete nachweisen, die Muḥammad, den drei ersten rechtgeleiteten Kalifen (Abū Bakr, ʿUmar, ʿUṯmān), ʿAlī b. Abī Ṭālib (4. rechtgeleiteter Kalif und 1. Imam der Schiiten), Ḥasan, Ḥusayn und Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq (2., 3. und 6. Imam der Schiiten) gewidmet sind. Diese Zusammenstellung kombiniert aus der Sunna bzw. aus der Schia bekannte Personen mit einer Selbstverständlichkeit, wie sie zu jener Zeit in *Futuwwa*-Kreisen oder mystisch orientierten Gruppierungen weit verbreitet war. Sie steht auch für jenes Phänomen, das M.G.S. Hodgson als *Alid loyalty* bezeichnet hatte und im 14. Jh. in der islamischen Welt weit verbreitet war.[336]

Bezüge zu mystisch orientierten Gruppierungen (*ṭarīqa, futuwwa*), werden bei diesem Exemplar auch in Betracht gezogen, da es an zwei Stellen auffällig lange Wiederholungen von Q 112 (*Sūrat al-Iḫlāṣ*) enthält. Diese Wiederholungen rufen die von Mystikern gepflegten *Ḏikr*-Übungen in Erinnerung.[337] Auch sei daran erinnert, dass der erste Teil der Rolle eine zwar nicht vollständige, aber doch sehr umfassende Abschrift von Stellen aus dem Koran enthält und am Schluss als *ḫatma* bezeich-

752/August 1351. Restored in Shawwāl 755/October 1354, he succeeded in ridding himself of the kingmaker and regent, Ṣarghatmush al-Nāṣirī, in Ramaḍān 759/August 1358. He then promoted his own mamlūks, chief among them being *Yalbughā* al-ʿUmarī [al-Khāṣṣakī], and tried to create a power-base of a new kind by conferring high amīrates and provincial governorships on *awlād al-nās* [q. v.], i. e. descendants of the mamlūks, a socially privileged group who nevertheless did not normally form part of the military and ruling establishment. This experiment inevitably aroused the mistrust of the mamlūks, and an opposition faction appeared, headed (against the traditions of mamlūk loyalty to the founder of the household) by *Yalbughā* al-ʿUmarī [al-Khāṣṣakī]. The sultan was defeated, captured, and put to death (Djumādā I 762/March 1361). *Yalbughā* acted as regent until his own overthrow and death in Rabīʿ II 768/December 1366. Sixteen years later, Barḳūḳ b. Anaṣ [q. v.], a Circassian nurtured in his military household, the Yalbughāwiyya, deposed the last Ḳalāwūnid and usurped the sultanate."

Beachte ausserdem Haarmann, Miṣr, 5. The Mamlūk period 1250–1517, in *EI*²: „The key positions in the realm were in non-Mamlūk hands. Yet sultan Ḥasan thus jeopardised the whole Mamlūk system. It should be seen in this context that *Yalbughā* al-ʿUmarī [al-Khāṣṣakī], one of Ḥasan's favourites, killed his own master, breaking a hitherto carefully-protected taboo. Under *Yalbughā's* effective rule (his regency lasted until 768/1366, when sultan al-Ashraf Shaʿbān, with the support of discontented Mamlūks, took a vigorous hand in politics himself) the (re-) Mamlūkisation of state and military was to make rapid progress. Ḥasan is best known for the magnificent *madrasa* beneath the Cairo citadel, one of the most lavish monuments of Mamluk architecture."

335 Siehe nochmals Holt, Shaʿbān, in *EI*²: „2. al-Malik al-Ashraf, Mamlūk sultan (grandson of al-Nāṣir Muḥammad b. Ḳalāwūn [q. v.]), who succeeded his cousin, al-Manṣūr Muḥammad, when the latter was deposed on 15 Shaʿbān 764/30 May 1363. Owing to Shaʿbān's youth (he was born in 754/1353–1354), a series of high Mamlūk amīrs held power in the early years of his reign. *Yalbughā* al-ʿUmarī [al-Ḵhāṣṣakī] and Ṭaybughā al-Ṭawīl, originally Mamlūks of al-Nāṣir Ḥasan [q. v.], at first shared the regency, until Ṭaybughā was ousted in Djumādā II 767/March 1366, when *Yalbughā* assumed sole power. In the meantime, a Crusading expedition under King Peter I of Cyprus briefly occupied Alexandria (Muḥarram 767 / October 1365), but withdrew as *Yalbughā* and the sultan advanced to relieve the city. The regent thereupon set on foot the construction of a war-fleet for, he asserted, a counter-offensive. An appeal from the king of Dongola [q. v.] for aid against his usurping nephew led to the organisation of an expeditionary force (Rabīʿ I 767/December 1365), and action against Arab tribesmen who were ravaging the Aswān frontier-region. In Rabīʿ II 768/December 1366 Shaʿbān, resenting *Yalbughā's* domination, colluded with the regent's mutinous Mamlūks to overthrow him."

336 Vgl. Kapitel 3.3: „Alid loyalty".

337 Vgl. dazu Kapitel 3.4.2.

net wird.[338] Der Begriff *ḫatma* dient zur Bezeichnung einer in der Regel vollständigen Rezitation des Korans. Er unterstreicht die auditive Dimension dieser Dokumente in Rollenform. Er erinnert an jene Gesänge frommer Texte, die die Angehörigen von Männerbünden mutmasslich bei ihren Zusammenkünften gepflegt hatten.

In diesem zweiten Abschnitt der Rolle fallen sodann die sieben Zellenquadrate (*wafq*) auf, die den einzelnen Planeten gewidmet sind. Man ist versucht, darin eine Reminiszenz an eine früher gerade auch im Nahen Osten gepflegte Verehrung der Planetengottheiten zu sehen. Auch die Sabäer von Ḥarrān verehrten diese Planeten in ihrem Kult. Šahrastānī bezeichnet eine Untergruppe dieser Sabäer von Ḥarrān als *Aṣḥāb al-Hayākil*, „die Leute der Tempel". Diese Bezeichnung ruft zwei weitere Belegstücke aus jener Zeit in Erinnerung (Kopenhagen Cod. Arab. 53, Basel M III 173),[339] auf denen sich ebenso ein siebenteiliges Gebet nachweisen lässt. Seine einzelnen Abschnitte werden als *haykal* bezeichnet. Auf dem vorliegenden Belegstück (Is 1624) werden diese sieben den Planeten gewidmeten Abschnitte allerdings nicht als *haykal*, sondern als *wafq* (Zellenquadrate) bezeichnet. Diese Quadrate enthalten auch Zahlen und keinen Gebetstext, wie dies auf den beiden soeben angeführten Parallelstücken der Fall ist. Dennoch lassen sich innere Abhängigkeiten zwischen den angeführten Exemplaren nicht in Abrede stellen.

Von Bedeutung ist auch, dass sich bereits auf dem vorliegenden Belegstück eine Technik beobachten lässt, die später – ab dem 16. Jh. – in persischen und persisch beeinflussten Kontexten zur Vollendung gebracht wird. Es handelt sich darum, auf dem Hintergrund in *Ġubār*-Schrift Stellen derart auszusparen, dass ein übergeordneter Text entsteht. Die Tatsache, dass sich dieselbe Technik 200 oder 300 Jahre später weiterhin, allerdings besser ausgebildet, nachweisen lässt, unterstreicht, dass sich die vorliegend untersuchten Dokumente in eine längerfristige Entwicklung einordnen lassen. Die verschiedenen Exemplare dürften auch in Umfeldern entstanden sein, in denen ähnliche Grundauffassungen geteilt wurden.

Auf diesem Dokument lassen sich ganz vereinzelt auch Elemente feststellen, wie sie auch aus der islamischen Magie im engeren Sinn bekannt sind.[340] Sie nehmen allerdings eine derart untergeordnete Stellung ein, dass es nicht angezeigt ist, das Belegstück Is 1624 als Ganzes aus der islamischen Magie heraus zu erklären. Auch fällt auf, dass der Schreiber im zweiten Durchgang, also gut versteckt am Schluss bzw. im Innern der Rolle, mehrfach Elemente kopiert hat, die seine individuelle Haltung zum Ausdruck bringen. Im ersten Teil des Dokuments dominierte jedoch die Abschrift des Korans (*ḫatma*), die durch einige Gebete ergänzt wurde. Der Schreiber entfernt sich am Schluss des Dokuments in seinem persönlich geprägten Nachtrag deutlicher von Positionen, die sich problemlos mit dem normativen Islam in Verbindung bringen lassen. In diesem Schlussteil lässt sich mehrfach eine heterodox gefärbte Einstellung des Kopisten erkennen.

338 Vgl. bei Anm. 212.

339 Vgl. Kapitel 4.4 (bei und mit Anm. 82–89) und Kapitel 4.8 (bei Anm. 471–472).

340 Vgl. dazu bei Anm. 140 und Abschnitt II.3.4 (4. Mandorla), nach Anm. 319 (arabischer Text).



ABB. 35 Dublin, Chester Beatty Library, Is 1624 (vgl. bei Anm. 20–31): Beginn des erhaltenen Teils der Rolle. Im horizontalen Textbalken am Anfang lassen sich Teile von Q 48:1–2 erkennen. Im breiten Textband um die Figuren herum steht ein Gebet (vgl. nach Anm. 35). In den beiden schmalen Textbändern steht Text aus dem Koran. Dies ist ebenso in der Figur mit Text in *Ġubār*-Schrift auf horizontalen Zeilen der Fall, wo am Anfang Text aus Q 3:179 steht.

© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)



ABB. 36 Dublin, Chester Beatty Library, Is 1624 (vgl. bei Anm. 37): Im breiten Textband links lässt sich der Name Yalbuġā erkennen. Es ist der Name des ersten Besitzers der Rolle.

© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)



ABB. 37
Dublin, Chester Beatty Library, Is 1624 (vgl. bei Anm. 63): Beginn eines an beiden Enden abgerundeten Rechtecks (Länge ca. 56.0 cm). Am Anfang lässt sich eine Abfolge von fünf horizontal ausgerichteten, mandelförmigen Figuren erkennen. Auf der ersten Zeile steht der Übergang Q 4:105–106.
© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)



ABB. 38
Dublin, Chester Beatty Library, Is 1624 (vgl. bei Anm. 67): Beginn eines Abschnitts von ca. 100 cm Länge. Am Anfang ein Medaillon, das die ganze Breite der Rolle ausfüllt. Darunter beginnt ein an beiden Enden abgerundetes Rechteck. In der ersten Figur im Mittelstreifen steht in *Ġubār*-Schrift der Beginn von Q 5. Der Titel im Zierfeld darüber ist jetzt stark verderbt (*al-Mā'ida*). Man beachte auch die Ausführungen zu den Figuren in diesem Mittelstreifen in und bei Anm. 72.
© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)



ABB. 39
Dublin, Chester Beatty Library, Is 1624 (vgl. bei Anm. 73–76): Rechteck von ca. 32 cm Länge. Im Rechteck steht in *Ġubār*-Schrift Q 6:1–111. Der Text wurde auf 33 Zeilen in Rollenrichtung kopiert (Breite des Rechtecks: 7.2 cm). Der Schreiber hat auf diesem *ġubār*-farbenen Hintergrund Freiräume derart ausgespart, dass die *šahāda* entsteht (*Lā ilāha illā Allāh, Muḥammad rasūl Allāh*).
© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)



ABB. 40
Dublin, Chester Beatty Library, Is 1624 (vgl. bei Anm. 77): Sechsfächriger Sonnenwirbel mit der Fortsetzung von Q 6 (Verse 111–165). Eine ähnliche Verzierung lässt sich im Schrein von Šāh Niʿmatullāh in Māhān (bei Kirman, Iran) nachweisen.
© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)



ABB. 41
Dublin, Chester Beatty Library, Is 1624 (vgl. bei Anm. 95–108): Beginn eines Abschnitts mit einem zwölflappigen Medaillon und einem an beiden Enden abgerundeten Rechteck. Im Mittelstreifen des Rechtecks wurden Q 9–11 kopiert. Ganz am Anfang steht in *Ġubār*-Schrift Q 9:1. Im Titelfeld darüber steht in weisser Schrift auf weissem Grund: *Min Sūrat at-Tawba* [*ilā Sūrat Hūd*, dies als Unterschrift]. Im breiten Textband steht ein Gebet, das das Konzept des *tawakkul* thematisiert.
© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)



ABB. 42
Dublin, Chester Beatty Library, Is 1624 (vgl. nach Anm. 120, Buchstaben A und nach Anm. 121): Abschnitt mit fünf Medaillons
© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)



ABB. 43
Dublin, Chester Beatty Library, Is 1624 (vgl. nach Anm. 120, Buchstaben B und nach Anm. 129): Abschnitt von ca. 120 cm Länge. Der Text in *Ġubār*-Schrift wurde in Rollenrichtung auf 35 Zeilen kopiert (Breite des Schriftspiegels: ca. 7.5 cm). Der Schreiber kopierte hier in *Ġubār*-Schrift Q 18–49. Auf diesem *ġubār*-farbenen Hintergrund entsteht durch das Aussparen von enstprechenden Freiräumen der Text von Q 3:190–191.
© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)



ABB. 44
Dublin, Chester Beatty Library, Is 1624 (vgl. nach Anm. 165): Abschnitt mit einem Rechteck von ca. 55 cm Länge, in dem Korantext in *Ġubār*-Schrift entlang den Stäben eines Gitters kopiert worden ist. Gemäss Über- bzw. Unterschrift (weisse Schrift auf goldenem Hintergrund) wurden hier Q 69–78 kopiert. Überprüfungen ergaben, dass der Schreiber verschiedentlich Stellen ausliess. Im breiten Schriftband steht ein Gebet.
© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)



ABB. 45
Dublin, Chester Beatty Library, Is 1624 (vgl. nach Anm. 176 und 183): Beginn des letzten Abschnitts, in dessen Mittelstreifen Korantext kopiert worden ist (Q 84–114). Im breiten Textband steht ein Gebet (vgl. bei Anm. 183).
© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)



ABB. 46 Dublin, Chester Beatty Library, Is 1624 (vgl. bei Anm. 9, 179 und 211): Abschluss von Teil I bzw. Beginn von Teil II der Rolle (links). Am Ende von Teil I steht auch der Kolophon dazu (rechts).
© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)



ABB. 47
Dublin, Chester Beatty Library, Is 1624 (vgl. nach Anm. 214): Teil II der Rolle enthält individuellere Elemente. Hier beginnt ein Abschnitt mit insgesamt 7 Zellenquadraten, die den einzelnen Planeten zugeordnet werden.
© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)



ABB. 48

Dublin, Chester Beatty Library, Is 1624: Schluss des Abschnitts mit den Zellenquadraten, die den sieben Planeten zugeordnet sind. Im goldenen Medaillon steht *Li-l-imām al-Ġazzālī raḥma* (vgl. bei Anm. 182 und 214–222). Danach folgt im Mittelstreifen ein Abschnitt mit einem Schutzgebet, das an den Propheten Muḥammad appelliert (*Ḥiǧāb an-nabī*; vgl. nach Anm. 226). Beim Text in grosser Schrift im Seitenband handelt es sich um ein Gebet.

© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)

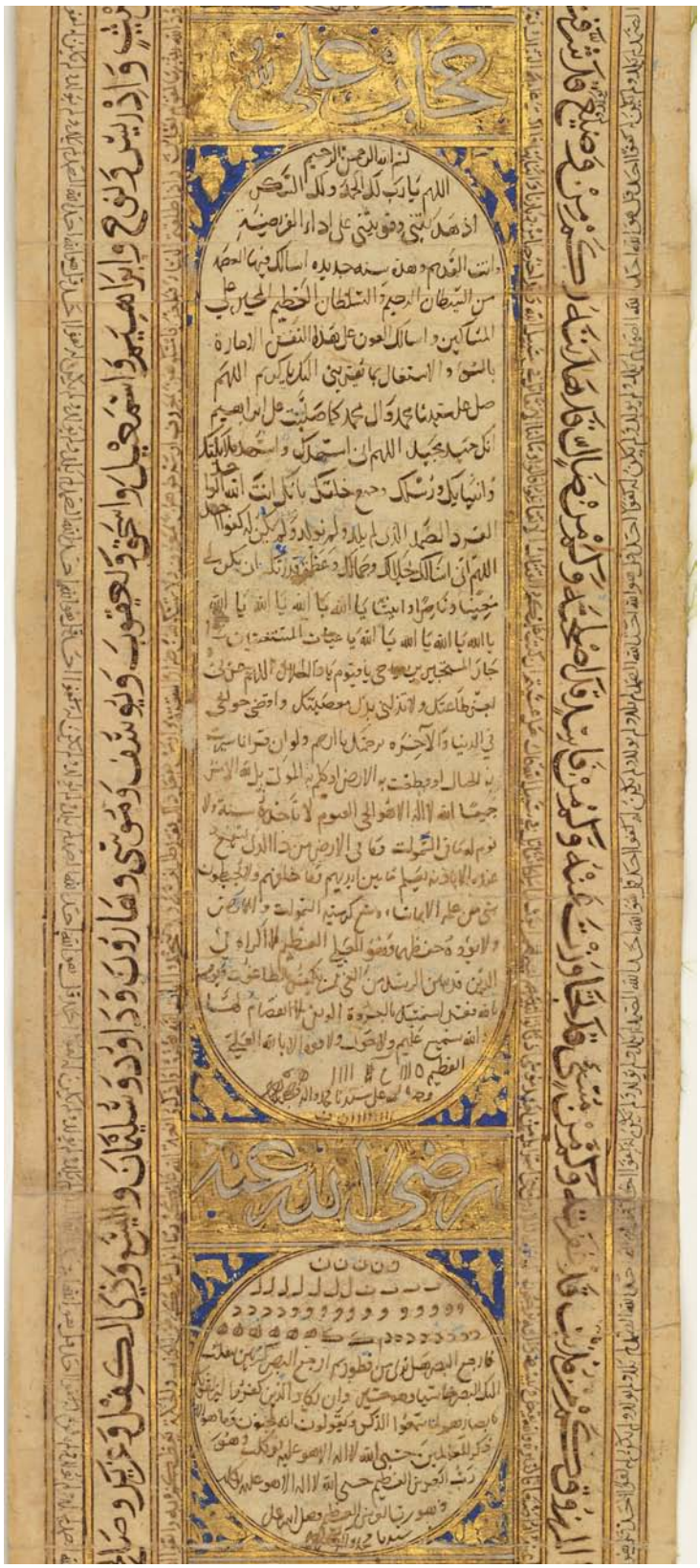


ABB. 49
Dublin, Chester Beatty Library, Is 1624 (vgl. nach Anm. 260): Abschnitt mit einem Schutzgebet, das an ʿAlī b. Abī Ṭālib appelliert (*Ḥiǧāb ʿAlī*). Man beachte die Abfolge von Zeichen am Ende des abgerundeten Rechtecks.
© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)



ABB. 50
Dublin, Chester Beatty Library, Is 1624 (vgl. nach Anm. 305): Das letzte an beiden Enden abgerundete Rechteck auf der Rolle. In den beiden letzten horizontal ausgerichteten Figuren am Schluss steht der Kolophon zu Teil II der Rolle. Beim Text im breiten Schriftband handelt es sich um das Gebet, das schon in Teil I beginnt. Im äussersten Schriftband wiederholt der Schreiber Q 112 in *Ġubār*-Schrift.
© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)



ABB. 51
Dublin, Chester Beatty Library, Is 1624 (vgl. bei Anm. 10 und nach Anm. 320): Letztes Medaillon ganz am Schluss der Rolle. Es wird vom Schriftband umfahren, in dem der Schreiber Q 112 (*Sūrat al-Iḫlāṣ*) wiederholt. Im Innern des Medaillons Text in weisser Schrift auf goldenem Hintergrund. Dieser Text ist derart stark verderbt, dass er sich nicht sinnvoll entschlüsseln liess. Oberhalb dieses Medaillons zwei mandelförmige Elemente, die den Kolophon zu Teil II enthalten.
© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)

4.7 Dublin, Chester Beatty Library, Is 1625

Masse 10.5 × 1128 cm (11.28 m; Bibliotheksmessung).[1] Das Dokument ist fragmentarisch erhalten; Anfang fehlt: Q 1 und ein grosser Teil von Q 2 sind nicht mehr vorhanden. Am Anfang wurde ausserdem ein Teil (Länge: 9.0 cm) abgetrennt; er enthält den Text unmittelbar vor dem Rest der Rolle. Ausserdem fehlt auf dem Dokument Q 48.[2] Auch bei Q 37 lassen sich Unregelmässigkeiten feststellen.[3] Abschrift des Korans mit zahlreichen Stellen in unterschiedlichen Zierschriften.

Im Gegensatz zu den weiteren, in diesem Kapitel untersuchten Rollen weist das vorliegende Belegstück keine Medaillons oder Knoten auf, die von einem Schriftband umfahren werden. Auch dieses Dokument wird aber auf seiner gesamten Länge von einem Schriftband eingefasst; seine Breite beträgt knapp 1.5 cm. Auch am Schluss wird die Rolle durch dieses Schriftband abgeschlossen. Da der ursprüngliche Anfang des Belegstücks fehlt, muss dessen Gestaltung offen bleiben. Beim Beschreibstoff handelt es sich um starkes Papier, das auf ein grünes textiles Gewebe aufgezogen worden ist.

Das vorliegende Belegstück ist nicht datiert; es dürfte mit grosser Wahrscheinlichkeit aus dem 14. Jh. (Ende) stammen. Die von A.J. Arberry mit der Beschreibung des Dokuments im Abschnitt mit den mamlukischen Dokumenten zumindest suggerierte Einordnung in diesen zeitlichen und geographischen Kontext wird hier nicht übernommen.[4] Auf diesem Exemplar lassen sich mehrfach Gestaltungsmittel feststellen, die ansonsten aus Zentralasien bekannt sind. Diese geographische Zuordnung stützt sich u. a. auf Abschnitte in Zierschrift, auf denen die Buchstaben durch mehrere parallele Linien gebildet werden (ABB. 53, 57, 62 und 64). Ein vergleichbares Vorgehen lässt sich auf der Innenseite des Eingangs zum Āq Sarāy-Palast in Šahr-i Sabz (Usbekistan) beobachten, dessen Bau von Timur (reg. 1370–1405) 1380 angeordnet worden war.[5] Auch lassen sich einzelne Stellen in geometrisierendem Kūfī feststellen.[6] Die Gestaltung ganzer Gebäudefassaden in Schachbrett-Kūfī ist im 14. Jh. gerade in Zentralasien und Iran gut belegt.[7]

1 Dieses Belegstück wurde am Original untersucht. Für die Beschreibung des Dokuments stand Abbildungsmaterial zur Verfügung, das von der Chester Beatty Library 2014 angefertigt worden ist. Es ist aber unvollständig. Zusätzliche eigene Photos füllen die entsprechenden Lücken; die Rolle war somit vollständig dokumentiert. Die Chester Beatty Library erstellte jeweils zwei Abbildungen pro Meter; die eigenen Photos ordnen sich in diese Zählung ergänzend ein. Die folgenden Angaben gestatten eine grobe Zuordnung der einzelnen Photos zu den entsprechenden Stellen auf dem Dokument. Bei den Angaben werden die Photos mit Dezimalstellen numeriert (z. B. 6.1, 6.2, 6.3); diese Aufnahmen beziehen sich auf den 6. (sechsten) Meter der Rolle. 6.1 bezeichnet die von der Chester Beatty angefertigten Abbildungen; 6.2–x bezieht sich auf eigenes Abbildungsmaterial. Folgende Übersicht gestattet eine Zuordnung zu den einzelnen Abschnitten der Rolle: 0–1 Meter: Photos 1 und 2; 1–2 Meter: Photos 3 und 4; 2–3 Meter: Photos 5 und 6; 3–4 Meter: Photos 7 und 8; 4–5 Meter: Photos 9 und 10; 5–6 Meter: Photos 11 und 12; 6–7 Meter: Photos 13 und 14; 7–8 Meter: Photos 15 und 16; 8–9 Meter: Photos 17 und 18; 9–10 Meter: Photos 19 und 20; 10–11 Meter: Photos 21 und 22; am Schluss 28 cm: Photo 23.

N.B.: Die Chester Beatty Library erstellte die im Abbildungsteil verwendeten Digitalisate der vollständigen Rolle erst 2019, als die vorliegende Untersuchung abgeschlossen war. Die hier in den Anmerkungen aufgeführten Stellenverweise beziehen sich auf im Lauf der Arbeit an diesem Belegstück in den Jahren 2014–2015 gemachte Aufnahmen; sie genügen professionellen Ansprüchen nicht (vgl. auch Einleitung zu Teil II, bei und mit Anm. 10).

2 Vgl. dazu unten bei Anm. 105–108.

3 Vgl. dazu ausführlicher unten bei Anm. 94–97.

4 Vgl. die kurze Beschreibung in Arberry, *Koran illuminated* 30 (Nr. 98, mit Abb. auf Tafel 42).

5 Beachte dazu Abb. 1.1, 6.1 und 12.4 der Rolle. Man vergleiche dies mit den Abbildungen vom Āq Sarāy-Palast in Šahr-i Sabz unter http://archnet.org/sites/2481/media_contents/1573 (Stand 29. September 2016). Vgl. zu diesen kunsthistorischen Vergleichen auch Anm. 14 und bei Anm. 61.

6 Vgl. Abb. 13.1.

7 Vgl. 1. Qāḍīzāda-Rūmī-Mausoleum in Samarkand (errichtet um 1425): https://archnet.org/sites/2911 und https://archnet.org/sites/2911/media_contents/1490 (Stand 29. September 2017). 2. Mīr Čāqmāq-Moschee in Yazd: Golombek und Wilber, *Timurid architecture* I, 421–423 (Nr. 226A, R. Holod) und II, Abb. 450–460, v. a. Abb. 450, Pläne 145–147; 3. Ardabil, Grabturm Šayḫ Ṣafī ud-Dīns

Auf den beiden **Schriftbändern (ABB. 52)** auf der linken und rechten Seite des Dokuments wird Q 112 (*Sūrat al-Iḫlāṣ*) wiederholt. Der Text wurde auf beiden Seiten in absteigender Richtung kopiert. Die Abschriften von Q 112 verlaufen dabei links und rechts nur am Anfang nahezu parallel zueinander. Je weiter sich der Kopist vom Anfang der Rolle entfernt, desto grösser werden die Abweichungen.[8] Diese beiden Bänder sind je ca. 1.5 cm breit. Der Text von Q 112 wurde in grossem goldenem *Nasḫ* kopiert. Die Leerräume zwischen den Wörtern und den Rändern des Schriftbands wurden mit goldenen Bändern ausgefüllt. Die Abschrift von Q 112 ist jeweils etwa 25 cm lang; danach wird der Text einfach wiederholt. Tropfenförmige, golden eingefasste Trennzeichen mit blauem Hintergrund und einem Punkt in der Mitte markieren Anfang und Ende der einzelnen Einheiten.

Diese beiden seitlichen Schriftbänder mit Q 112 fassen einen **Mittelstreifen** ein, dessen Breite ca. 7.3 cm beträgt. Darin ist auf horizontalen Linien[9] der Text des Korans in zumeist schwarzem *Ġubār* kopiert worden. Horizontal angeordnete Titelbalken enthalten die Überschriften der einzelnen Suren. Auf dem Hintergrund mit dem mikroskopischen Text sind einzelne Sätze in unterschiedlichen Zierschriften notiert worden. Sie werden in den weiteren Ausführungen vorgestellt.

Im ersten Titelbalken (ABB. 52–53)[10] (Höhe 3 cm) lässt sich in goldener Schrift (stilisiertes *Kūfī*) in einer blauen, mit vereinzelten Blüten ausgefüllten federkastenförmigen[11] Kartusche der Titel von Q 3 (*Sūrat Āl ʿImrān*) erkennen. Q 3 beginnt unmittelbar darunter in *Ġubār*-Schrift mit der *Basmala*. Darüber steht der Schlussvers von Q 2 (Q 2:286). Auf dem Fragment davor lässt sich absteigend in grosser goldener Schrift der Begriff [*ar*]-*Raḥīm* erkennen.[12] Q 3 scheint vollständig kopiert worden zu sein; jedenfalls steht auf der letzten Zeile vor dem Titelbalken von Q 4 Q 3:200 (Schlussvers). Der Abschnitt mit Q 3 ist 42 cm lang (inkl. vorangestellter Titelbalken) und mit Text in kleinem *Ġubār* ausgefüllt (5 Zeilen auf ca. 1 cm).

Die Besonderheit dieses Belegstücks besteht darin, dass auf seinem Mittelstreifen mit dem Korantext ausgewählte Texte in unterschiedlichen, oft nur schwer zu entziffernden Zierschriften notiert worden sind. Die an der Herstellung beteiligten Kopisten waren darauf erpicht, möglichst komplexe Darstellungen zu ersinnen. Der Betrachter sieht sich beim Entziffern oft mit eigentlichen Rätseln konfrontiert. Diese Stellen in Zierschrift dürften bei der Anfertigung zuerst ausgeführt worden sein; erst danach wurde der Hintergrund mit dem fortlaufenden Text aus dem Koran in *Ġubār* ergänzt.

Im Abschnitt mit Q 3 wurde als übergeordneter Text auf dem Hintergrund in *Ġubār* Q 56:77–79 kopiert.[13] Dabei kamen zwei verschiedene Gestaltungsarten zum Einsatz: a. Der Abschnitt *Innahū la-Qurān karīm fī* erscheint als Leerraum auf dem Hintergrund in *Ġubār*-Schrift und füllt in

(errichtet 1345, also vor den Timuriden): https://archnet.org/sites/1595/media_contents/40812 (Stand 29. September 2017). Siehe dazu auch Kapitel 4.9 (Anm. 6).

8 Zuletzt (Abb. 23.1) umfährt das rechts absteigende Schriftband das Ende der Rolle und steigt links wieder nach oben. Dort stossen die Schlussbegriffe von Q 112 auf das links absteigende Schriftband.

9 Diese Linien verlaufen also nicht in Rollenrichtung, sondern sind dazu um 90° gedreht.

10 Abb. 1.3.

11 Federkastenförmig: Die Figur lässt sich auch als ein auf beiden Seiten abgerundetes Rechteck beschreiben.

12 Unmittelbar oberhalb des Titelbalkens steht Q 2:286 (Schlussvers von Q 2). Das jetzt abgetrennte Stück muss sich unmittelbar davor angeschlossen haben, wie sich anhand der horizontal liegenden, tropfenförmigen Verzierung feststellen lässt. Da die Schrift hier sehr klein und stark verderbt ist, liess sich nicht ermitteln, mit welcher Koranstelle dieses Fragment einsetzt.

13 Q 56:77–79 lautet:

(٧٧) إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ (٧٨) فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ (٧٩) لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ.

Vgl. Abb. 1.3 und 1.1 (in dieser Reihenfolge); auch Abb. 1.1–2.2.

absteigender Richtung die ganze Breite des Mittelstreifens aus. Vokalisation und Punktierung wurden in Form von goldenen Zeichen hinzugefügt. In diesem Abschnitt werden die grossen Buchstaben durch Text in roter *Ġubār*-Schrift hervorgehoben. Diese rote Schrift ist allerdings derart stark verblasst, dass sie sich kaum noch entziffern lässt. Der Künstler ändert danach sein Vorgehen für die Abschrift der Fortsetzung *Kitāb maknūn lā yamussu-hū illā l-muṭahharūn*. In dieser Stelle werden die Buchstaben durch drei parallel zueinander verlaufende rote Striche gebildet. Auch hier lassen sich goldene Vokalisationszeichen und Punktierungen erkennen; sie werden zum Teil rot hervorgehoben. Der Begriff *maknūn* und das *nūn* in *al-muṭahharūn* stehen auf dem Kopf und verlaufen nicht in der Schriftrichtung des restlichen Texts des Zitats von Q 56:77–79.

Es sind diese Stellen mit Zierschrift, deren Buchstaben durch drei Striche gebildet werden, die eine Zuordnung dieses Dokuments in zentralasiatische Kontexte nahelegen. Ein vergleichbares Vorgehen lässt sich u. a. auf der Innenseite des Eingangs zum Āq Sarāy-Palast in Šahr-i Sabz (Usbekistan) nachweisen.[14]

Direkt in Anschluss an Q 3 folgt der **zweite Titelbalken** mit der Überschrift von Q 4 (*an-Nisā'*; goldene Schrift auf blauem Grund).[15] Länge dieses Abschnitts ca. 35 cm.[16] Der Text von Q 4 ist auf horizontalen Zeilen in schwarzer *Ġubār*-Schrift notiert.[17] Auf diesem Hintergrund aus schwarzer *Ġubār*-Schrift lassen sich Stellen in rotem *Ġubār* erkennen. Diese Stellen in roter Schrift enthalten im ersten Teil des Abschnitts Q 56:80:[18]

تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ.

Auch hier Punktierungen und Vokalisationen in goldener Farbe. Auf den letzten zwei Fünfteln dieses Abschnitts bilden diese Stellen in rotem *Ġubār* keinen Text mehr, sondern eine Figur. Es muss offen bleiben, ob diese Figur eine besondere Bedeutung hat oder ihr einfach Zierfunktion zukommt.[19] Im Gegensatz zu den Stellen in schwarzem *Ġubār*, die auf horizontalen Linien angeordnet sind, orientiert sich der Text in rotem *Ġubār* an der Ausrichtung der Begriffe in Q 56:80 oder den Figuren in den letzten beiden Fünfteln dieses Abschnitts. Der Text in rotem *Ġubār* ist somit gegenüber dem schwarzen Text zumeist um 90° versetzt bzw. folgt den Ausrichtungen der Figuren. Es war bis anhin nicht möglich, diesen Text in rotem *Ġubār* selbst zu entziffern, ist er doch oft verblasst.[20] Am Schluss dieses Abschnitts folgt zur Verzierung eine horizontal ausgerichtete tropfenförmige Figur.

3. Querbalken mit der Überschrift *Sūrat al-Mā'ida* (Q 5) in goldener Schrift auf blauem Hintergrund.[21] Länge dieses Abschnitts: 30.5 cm. Zuerst lässt sich ein Abschnitt mit 15 horizontalen Zeilen in *Ġubār*-Schrift erkennen.[22] Es handelt sich um Q 5:1–8.[23] Danach folgt ein Abschnitt (Länge ca. 12.5 cm) mit 8×14 goldenen Punkten. In diesem Abschnitt steht Text in rotem und schwarzem *Ġubār*, der sich anhand des Abbildungsmaterials allerdings kaum noch entziffern lässt. Die gol-

14 Vgl. dazu bereits oben bei Anm. 5; beachte auch Abb. 1.1, 6.1 und 12.4 der Rolle. Man vergleiche dies mit den Abbildungen vom Āq Sarāy-Palast in Šahr-i Sabz unter http://archnet.org/sites/2481/media_contents/1573 (Stand 29. September 2016). Diese kunsthistorischen Vergleiche werden später präzisiert; vgl. unten bei Anm. 61.

15 Vgl. Abb. 2.2.

16 Diese Längenangaben umfassen jeweils den Querbalken mit dem Surentitel und das anschliessende Rechteck mit der Abschrift der jeweiligen Sure.

17 Der Text beginnt mit der *basmala* von Q 4; auf der letzten Zeile dieses Abschnitts lassen sich die letzten Wörter aus Q 4 (Schlussvers 176) erkennen.

18 Abb. 2.2.

19 Interpretationen dieser Figur sind einstweilen gescheitert. Es ist nicht auszuschliessen, dass der Künstler ganz konkrete Vorstellungen umzusetzen versuchte.

20 Eine Entzifferung dürfte anhand von *scans* mit einer höheren Auflösung als die zur Verfügung stehenden grundsätzlich machbar sein.

21 Abb. 2.5–6.

22 Hier 16 Zeilen auf eine Höhe von ca. 3.5 cm; dies ergibt inkl. Zeilenabstand eine Höhe von ca. 2 mm pro Zeile.

23 15 Zeilen schwarz, letzte Zeile rot. Übergang Q 15:7–8 am Schluss der letzen (15.) schwarzen Zeile.

denen Punkte werden jeweils durch je eine horizontal bzw. vertikal verlaufende Zeile mit Text in rotem *Ġubār* voneinander getrennt. Sie bilden ein Gitter mit 8×14 Zellen. In jeder Zelle befindet sich der bereits erwähnte goldene Punkt. Diese goldenen Punkte werden von schwarzem Text eingefasst. Der Kopist dürfte diese Punkte jeweils auf einer im Zickzack verlaufenden Zeile zuerst oberhalb und dann unterhalb umfahren haben. Soweit ersichtlich enthält der soeben beschriebene Abschnitt einfach Stellen aus Q 5, die sich an Q 5:8 anschliessen. Jedenfalls folgen nach dem Gitter erneut horizontale Zeilen. Hier lassen sich am Anfang Q 5:67–69 erkennen (Text in schwarzem *Ġubār*). Auf jeweils 6 Zeilen in schwarzer Schrift folgen zwei Zeilen in roter Schrift (an zwei Stellen stark verblasst). Goldene Punkte trennen die einzelnen Verse voneinander. Am Ende dieses Abschnitts steht der Schlussvers von Q 5 (Vers 120). Es wurde nicht überprüft, ob der Text lückenlos kopiert wurde; dies liegt allerdings nahe.

4. Querbalken (ABB. 54):[24] *Sūrat al-Anʿām* (Q 6). Länge dieses Abschnitts: ca. 30 cm. Der Titel steht in ursprünglich wohl goldenem, jetzt grünlich verfärbtem *Kūfī* in einem Titelbalken mit blauem Hintergrund. Ein dritter Ausdruck im Balken ist stark verderbt. Es handelt sich wohl um den Vermerk *makkiyya*; er weist somit auf Mekka als Offenbarungsort dieser Sure hin. Q 6 beginnt im Mittelstreifen unmittelbar darunter mit der *basmala* in schwarzem *Ġubār*. Am Ende dieses Abschnitts steht in schwarzem *Ġubār* Q 7:24. Q 6:165 (Schlussvers) steht bereits acht Zeilen vor dem Schluss dieses Rechtecks.

Beim Betrachten fällt aber v. a. der in grosser Zierschrift in Rollenrichtung angebrachte Text auf. Es handelt sich um einen Auszug aus Q 6:73; er lautet:

قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ.[25]

Dieser Text erscheint als Leerraum auf dem „*ġubār*-farbenen" Hintergrund. Die Buchstaben werden ausserdem durch Text in dunkelrotem *Ġubār* eingefasst und somit hervorgehoben. Dieser dunkelrote Text folgt der Ausrichtung der grossen Buchstaben. Er kann durchaus auf dem Kopf stehen. Es lassen sich ausserdem goldene Punktierungen und Vokalsiationszeichen feststellen; sie gehören zum grossen Text. Zusätzlich Verzierungen (Blattranken?); sie sind durch Text in hellrotem *Ġubār* ausgefüllt, der aber häufig stark verblasst ist und sich kaum noch entziffern lässt. Dieser Text in hellrotem *Ġubār* wurde in diesen Verzierungen zumeist in Rollenrichtung angebracht.

5. Querbalken (ABB. 55):[26] *al-Aʿrāf makkiyya* (Q 7). Länge dieses Rechtecks: ca. 28 cm. Der Titel steht in Zierkūfī in einem Titelbalken mit blauem Hintergrund und vereinzelten roten Zierelementen. Im Rechteck selbst wurde der Text von Q 7 in schwarzem *Ġubār* auf horizontalen Zeilen kopiert. Zuunterst steht Q 7:206 (Schlussvers). In diesem Abschnitt fallen ausserdem weitere Zierelemente auf:

a. Am Anfang des Abschnitts: ein horizontal liegender, golden eingefasster Ziertropfen mit blauem Hintergrund und einem goldenen Blatt im Innern.
b. Im Zentrum dieses Abschnitts steht erneut Text in grosser Zierschrift. Die Buchstaben entstehen durch Aussparungen auf dem Hintergrund in schwarzem *Ġubār*. Diese grossen Buchstaben sind mehrfach ineinander verschlungen und ihrerseits mit Text in rotem *Ġubār* ausgefüllt, das aber oft stark verblasst ist. In Übereinstimmung mit dem Vorgehen des Schreibers auf den andern Abschnitten dieser Rolle ist zu erwarten, dass es sich beim grossen Text um eine Stelle aus Q 7 handelt. Im Vordergrund steht ein Auszug aus Q 7:40.[27] Der

24 Abb. 3.1–2.

25 Übersetzung Bobzin *Koran*: „Sein Wort ist die Wahrheit. Sein ist die Herrschaft."

26 Abb. 4.1–2.

27 Q 7:40 lautet:

إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ

Begriff *ḥattā* lässt sich auf diesem Abschnitt klar erkennen. Die Verbindung zwischen *ḥā'* und *tā'* bildet eine horizontale Linie, die die ganze Figur durchmisst. Am Ende der Figur steht das *tā'*; das *šadda* und die beiden Punkte des *tā'* bereits am Anfang der Figur (golden). Das *alif maqṣūra* am Schluss von *ḥattā* holt dann deutlich nach rechts aus. Identifizieren lässt sich überdies der Begriff *al-ḥiyāṭ*; er steht links oben (Buchstaben zumeist rot ausgefüllt). Links oben wahrscheinlich auch die Präposition *fī*. Auch der Ausdruck *al-ǧamal* (Kamel) lässt sich in diesem Vexierbild erkennen, ebenso das Verb *yaliǧ*.

c. Im untersten Drittel dieses Abschnitts befindet sich ein Zierkreis mit mehreren konzentrisch angeordneten Ringen. In der Mitte dieses Medaillons ein Kreis mit blauem Hintergrund und einem goldenen Zierelement. Nach aussen hin folgen zwei weitere goldene Ringe, die durch einen Leerraum voneinander getrennt werden. Zuäusserst umfahren drei konzentrisch angeordnete Zeilen mit Text in *Ġubār* (rot–schwarz–rot) diese Figur. Der Text liess sich bis anhin nicht entziffern.[28]

6. Querbalken:[29] *Sūrat al-Anfāl makkiyya* (*sic*, gemäss Ausgabe D. Masson: *madaniyya*). Es handelt sich also um Q 8. Diese Überschrift steht in weissem *Kūfī* auf einem blauen Hintergrund, der mit goldenen Verzierungen versehen ist. Länge dieses Abschnitts: ca. 15.8 cm. Der Surentext wurde auf horizontalen Linien in gut leserlichem schwarzem *Ġubār* kopiert; goldene Verstrenner. Im Zentrum dieses Abschnitts steht ein horizontal ausgerichteter Ziertropfen, in dessen Innern sich ein kleinerer Tropfen mit goldener Verzierung und einem blauen Innenfeld befindet. Dieser Tropfen ist mit Text in rotem *Ġubār* weitgehend ausgefüllt. Zwei Zeilen in hellrotem, oft stark verblasstem *Ġubār* greifen die Tropfenform auf und grenzen eine im Innern liegende Fläche ab, die mit Text in dunkelrotem *Ġubār* ausgefüllt ist. Auf diesem dunkelroten *Ġubār*-Hintergrund sparte der Schreiber Leerräume aus. Sie bilden zusammen Text (Schluss von Q 8:49, wo das Gottvertrauen thematisiert wird).[30]

7. Querbalken (ABB. 56):[31] *Sūrat Barāt* (Q 9; üblicher Titel: *Sūrat at-Tawba*). Diese Überschrift in goldenem *Kūfī* in einem Titelbalken mit blauem Hintergrund. Länge dieses Abschnitts: ca. 40 cm. Der Abschnitt weist grundsätzlich einen Hintergrund in roter *Ġubār*-Schrift auf. Dieser Text in mikroskopischer Schrift auf horizontalen Zeilen. Q 9 ist die einzige Sure, die ohne *basmala* beginnt. Die ersten Wörter dieser Sure hätten wohl besonders gestaltet werden sollen. Allerdings sieht es danach aus, dass die Arbeit an dieser Stelle nicht abgeschlossen wurde. Die Begriffe *Barā'atun min Allāh wa-rasūli-hī* wurden in ähnlicher Schrift ausgeführt wie Q 112 auf den Seitenbändern. Allerdings dürfte hier die Vergoldung vergessen worden sein; allenfalls wurde ein Fehler in der Abschrift zu einem späteren Zeitpunkt ausgebessert. Ganz am Schluss dieses Abschnitts der Schlussvers von Q 9 (Vers 129) in rotem *Ġubār*.

In diesem Abschnitt fallen aber v. a. Text und Verzierungen in blauer Farbe auf. Beim Text in blauem Zierkufi handelt es sich um den Schlussteil von Q 9:129 (Schlussvers von Q 9). Der Text wurde vorwärtslaufend und rückwärtslaufend kopiert. Die Oberlängen der Buchstaben (v. a. von *alif* und *lām*) sind ineinander verschlungen.[32] In diesem Abschnitt fallen zusätzliche blaue Verzierungen

وَلاَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ] حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ [وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ].

Die Stellen in eckigen Klammern fehlen in diesem grossen Text.

28 Abb. 4.4.

29 Abb. 4.5.

30 Q 8:49 lautet (der Text in eckigen Klammern fehlt im Tropfen):

[إِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ غَرَّ هَؤُلاء دِينُهُمْ] وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ.

31 Abb. 5.1–3.

32 Q 9:129 lautet (die Stelle mit dem Wechsel von der vorwärtslaufenden auf die rückwärtslaufende Zeile ist durch || markiert):

auf (eine blaue tropfenförmige Verzierung am Schluss und blaue Blätter und Ranken). Ausserdem lassen sich goldene *šaddas* und Vokalisationszeichen feststellen.

8. Querbalken (ABB. 57):[33] *Sūrat Yūnus* (Q 10): Dieser Abschnitt misst ca. 41 cm. Am Anfang ein Titelbalken mit blauem Hintergrund; darauf steht in goldenem *Kūfī Sūrat Yūnus*. Der Surentext wurde in diesem Abschnitt wahrscheinlich vollständig in schwarzem *Ġubār* kopiert und bildet dessen Hintergrund. Jedenfalls lässt sich am Anfang der Beginn der Sure und am Ende deren Schlussvers (10.109) erkennen.[34] Mutmasslich hat der Schreiber aber bei der Anfertigung des Dokuments zuerst den grossen Text kopiert, dessen Buchstaben durch 2–5 parallel zueinander verlaufende rote Striche gebildet werden. Bei dieser hervorgehobenen Stelle handelt es sich um Q 10:62.[35] Gerade im mittleren Drittel dieses Abschnitts hat der Künstler zusätzliche Zierelemente in zumeist blauer Farbe hinzugefügt (Blüten, Blätter, Vokalisations- und weitere Hilfszeichen). Diese Zierelemente sind wiederholt golden eingefasst oder weisen golden ausgefüllte Stellen auf.

9. Querbalken:[36] *Sūrat Hūd* (Q 11). Länge: ca. 32.3 cm. Goldener Titelbalken mit einem Flechtband, das in der Mitte eine Kartusche mit blauem Hintergrund und dem Titel in weissem *Kūfī* einfasst. Auf der rechten und linken Seite der Kartusche bildet das Flechtband unter Umfahrung eins Kreises gewissermassen einen Knoten. Q 11 wurde in rotem *Ġubār* auf horizontal ausgerichteten Zeilen kopiert. Am Ende des Abschnitts lässt sich in roter Schrift Q 11:123 (Schlussvers) erkennen. Auch auf diesem Abschnitt wurde ein Vers durch besondere Gestaltung hervorgehoben (Schluss von Q 11:88).[37] Abgesehen von den beiden letzten Begriffen (*wa-ilay-hi unību*) entsteht der Auszug aus diesem Vers durch Buchstaben, in denen weiterer Text in schwarzem *Ġubār* kopiert worden ist. Während der Anfang des gross kopierten Ausschnitts aus Q 11:88 in grossem *Nasḫ* vorwärts läuft, hat der Schreiber die beiden letzten Begriffe in goldenem, unpunktiertem Zierkufi rückwärtslaufend notiert. Diese beiden Begriffe stehen also auf dem Kopf.

Der Text in schwarzem *Ġubār* liess sich nicht mit hinreichender Sicherheit entziffern. Grundsätzlich ist auch hier Text aus Q 11 selbst zu erwarten. Es lässt sich jedoch nicht ausschliessen, dass es sich allenfalls um Gebetstext handelt. Die Zeilen mit Text in schwarzem *Ġubār* folgen dem Verlauf der grossen Buchstaben; ihre Richtung ändert sich dementsprechend mehrfach.

Auch in diesem Abschnitt lassen sich wiederholt Verzierungen feststellen. Bei den zumeist golden eingefassten Zeichen in roter Farbe handelt es sich um Punktierungen, Vokalisationen und weitere Hilfszeichen (*šadda*). Zudem lockern blaue, oft golden eingefasste Zierelemente (Blätter, Blüten) diesen Abschnitt auf.

10. Querbalken (ABB. 58):[38] *Yūsuf* (Q 12). Länge 30.6 cm. Titel in einer Kartusche mit blauem Hintergrund in goldenem *Kūfī*. Auch hier bildet eine Abschrift von Q 12 in schwarzem *Ġubār* den Hintergrund des Abschnitts. Am Anfang sind der Beginn von Q 12 und am Ende deren Schlussvers (Q 12:111) festzustellen. Es ist nicht ausgeschlossen, dass auf diesem Abschnitt Q 12 vollständig kopiert ist, allerdings wurde die Abschrift nicht auf ihre Lückenlosigkeit hin überprüft.

[فَإِن تَوَلَّوْا فَقُلْ] حَسْبِيَ اللَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ || وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ.

33 Abb. 6.1–3.

34 Keine Überprüfung der Abschrift auf ihre Vollständigkeit hin.

35 Q 106:2 lautet:

أَلا إِنَّ أَوْلِيَاء اللَّهِ لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ.

Der Vers ist also der im Hintergrund kopierten Sure entnommen.

36 Abb. 6.5–7.

37 Q 11:88 lautet:

وَمَا تَوْفِيقِي إِلاَّ بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ || وَإِلَيْهِ أُنِيبُ.

38 Abb. 7.1–2.

Bei den beiden Stellen in grosser roter, als *Kūfī* einzustufender Schrift handelt es sich um Hervorhebungen aus Q 12 selbst. Bei der in der Rollenrichtung verlaufenden ersten Stelle handelt es sich um den Schluss von Q 12:64.[39] Am Ende dieses Abschnitts steht auf einer horizontal ausgerichteten Zeile in etwas kleinerem roten *Kūfī* der Schluss von Q 12:76.[40] Abgesehen von diesen beiden Stellen in rotem *Kūfī* tragen weitere Elemente zur Verzierung dieses Abschnitts bei. Die Zeichen für Punktierungen und Vokalisationen wurden hier zumeist blau ausgeführt und golden eingefasst. Ausserdem fällt die Gestaltung des *alif* im Begriff *arḥam* auf, weist es doch auf etwa halber Höhe zu beiden Seiten je einen Halbkreis auf, in dessen Zentrum sich ein Punkt befindet. Darüber wurden links und rechts zwei blaue Kreuze (?) mit einer goldenen Blüte in der Mitte angebracht.

11. Querbalken:[41] *Sūrat ar-Raʿd* (Q 13); eher kurzer Abschnitt (14.2 cm). Die Überschrift wurde in rotem, golden eingefasstem *Kūfī* auf blauem, mit weissen Bändern verziertem Hintergrund kopiert. Auch in diesem Abschnitt lassen sich Stellen in schwarzem und rotem *Ġubār* erkennen. Der schwarze Text auf horizontalen Linien. Am Anfang steht der Beginn und am Ende der Schlussvers von *Sūrat ar-Raʿd* (Q 13:43). Auf der Höhe der fünftobersten Zeile beginnt ein Rechteck, das durch eine Zeile in rotem *Ġubār* gebildet wird. In seinen Ecken je eine goldene Blüte. Ausserdem verlaufen in diesem Rechteck weitere Zeilen mit Text in rotem *Ġubār* in geschwungenen Bögen.[42] Im Zentrum steht ein Vierpass, dessen vertikale Lappen grösser sind als die beiden horizontalen Lappen. Im Zentrum des Rechtecks laufen von der linken bzw. rechten Seite zwei Kreisbögen aufeinander zu. Oben und unten wurden in golden eingefasster, jetzt grüner Schrift zwei Ausdrücke in grösserem *Kūfī* notiert. In oranger Schrift stehen zwei weitere Begriffe auf der linken und rechten Seite dieses Rechtecks. Die Entzifferung ist mit Schwierigkeiten verbunden. Im Vordergrund stehen Auszüge aus Q 13:2.[43] Mit Sicherheit erkennen lässt sich allerdings nur der Ausdruck *wa-l-qamar* (orange, links). Zuoberst (grün) dürfte *Allāh* zu lesen sein. Rechts (orange) stünde *al-ʿarš*. Der untere Begriff (grün) ist verderbt; es könnte sich um das Verb *istawā* handeln.

12. Querbalken (ABB. 59):[44] *Sūrat Ibrāhīm makkiyya* (Q 14). Länge dieses Abschnitts: ca. 19.0 cm. Der Titel der Sure wurde auf blauem Hintergrund in ursprünglich wohl goldenem, jetzt aber weissem *Kūfī* notiert. Im Abschnitt mit dem Korantext selbst wurde Q 14 in rotem *Ġubār* auf horizontalen Zeilen notiert. Am Anfang steht Q 14:1, am Ende des Abschnitts lässt sich Q 14:52 erkennen. Ins Auge sticht auf diesem Abschnitt aber v. a. grosser Text in Zierkufi, dessen Buchstaben zumeist durch schwarze Doppellinien gebildet werden. Beim kopierten Text handelt es sich um den Schluss von Q 14:12. Der Text verläuft zuerst absteigend. Der letzte Begriff (*al-mutawwakilūn*) jedoch verläuft auf der gegenüberliegenden Seite aufsteigend. Gerade die Buchstaben mit Oberlängen sind

39 Der kopierte Text lautet:

فَاللَّهُ خَيْرٌ حَ[ا]فِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ.

Der Schreiber dürfte das *alif* in *ḥāfiẓan* bewusst ausgelassen haben, da es die Gestaltung an dieser Stelle gestört hätte.

40 Der kopierte Ausschnitt aus Q 12:76 lautet:

وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ.

41 Abb. 7.2.

42 Soweit ersichtlich handelt es sich auch bei diesem Text in rotem *Ġubār* um eine Abschrift aus Q 13. Jedenfalls lässt sich in der auf der rechten Seite des Rechtecks aufsteigenden Linie am Schluss Q 13:20 (nach dem goldenen Verstrenner) und davor Q 13:19 erkennen; Q 13:20 lautet:

الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلاَ يَنقُضُونَ الْمِيثَاقَ.

43 Q 13:2 lautet:

اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الأَمْرَ يُفَصِّلُ الآيَاتِ لَعَلَّكُم بِلِقَاء رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ.

44 Abb. 8.2.

ineinander verzahnt.[45] In diesem Abschnitt fallen ausserdem verschiedene Zierelemente auf. Dazu zählt eine Blüte mit blauen und goldenen Blättern sowie roten und orangen Stellen.

13. Querbalken:[46] *Sūrat al-Ḥiǧr makkiyya* (Q 15). Die Überschrift wurde in goldener Schrift auf blauem Hintergrund notiert. Länge dieses Abschnitts: ca. 15 cm. Auch hier Text in schwarzem *Ġubār* auf horizontalen Zeilen (4 Zeilen auf eine Höhe von knapp 1 cm). In diesem Abschnitt lässt sich ein Rechteck erkennen, in dem geschwungene Zierlinien Bögen bilden. Sie lassen ein geometrisches Muster erkennen, das mit jenem im Abschnitt mit Q 13 (*ar-Raʿd*) übereinstimmt.[47] Im oberen und unteren Zierfeld mit blauem Hintergrund steht Text in jetzt weissem Zierkufi. Im oberen Feld steht وَاعْبُدْ رَبَّكَ (Q 15:99, Anfang). Im unteren Feld steht der zweite Teil dieses Verses حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ.[48]

14. Querbalken:[49] *Sūrat an-Naḥl* (Q 16). Länge: 24.3 cm. Die Überschrift der Sure steht in jetzt weissem *Kūfī* auf einem blauen, mit goldenem Rankenmuster versehenen Hintergrund. In diesem Abschnitt ist Text in schwarzem *Ġubār* auf horizontalen Zeilen notiert worden. Am Anfang des Abschnitts steht Q 16:1; am Schluss lässt sich Q 16:128 (Schlussvers) erkennen. Der Kopist dürfte zuerst den grossen Text in roten Buchstaben geschrieben haben. Die Buchstaben werden durch zwei parallel zueinander verlaufende Striche gebildet. Dieses Vorgehen ähnelt der Gestaltung, die sich bereits in den Abschnitten mit Q 3 und 8 beobachten liess.[50] Eine lange rote Doppellinie (stark verlängerte Schlusslänge des *alif maqṣūra* am Schluss von *ʿalā*) trennt hier zwei gegenläufige Linien mit grossem rotem Text. Bei der kopierten Stelle handelt es sich um eine vollständige Abschrift von Q 16:42.[51] Dieser Text war mit ursprünglich blauen und golden umrahmten Punktierungen und Vokalisationszeichen versehen.

15. Querbalken (ABB. 60):[52] *Sūrat Subḥāna* (Q 17; üblicherweise unter dem Namen *al-Isrāʾ* bekannt). Länge: ca. 16.2 cm. Die Überschrift steht in weissem, golden eingefasstem *Kūfī* auf blauem Hintergrund. Im anschliessenden Textfeld wurde als Hintergrund Q 17 auf horizontalen Linien in rotem *Ġubār* kopiert. Q 17 ist auf diesem Abschnitt wohl vollständig enthalten. Die beiden letzten Zeilen sind dicht ineinander gedrängt und kaum mehr zu lesen. Am Schluss der drittletzten Zeile in rotem *Ġubār* steht Q 17:103. In diesem Abschnitt sticht v. a. die Abschrift der ersten Hälfte von Q 17:84 hervor.[53] Diese Stelle ist in goldener Schrift kopiert worden. Die Stelle steht einmal absteigend und dann gegenläufig aufsteigend in diesem Rechteck. Die Oberlängen von *alif* und *lām* der beiden gegenläufigen Zeilen sind miteinander verbunden. Der grosse Text ist mit goldenen Markierungen punktiert und vokalisiert. Auf der vertikalen Mittelachse lassen sich zudem sieben goldene Blüten mit blauen Zierpunkten erkennen.

16. Querbalken:[54] *Sūrat al-Kahf* (Q 18). Länge: 29.5 cm. Der Titel steht in weissen, golden hinterlegten Buchstaben (*Kūfī*) in einem Querbal-

45 Q 14:12 (Schluss) lautet:

وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ.

46 Abb. 8.1.

47 Vgl. nach Anm. 41.

48 Q 15:99 lautet:

وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ.

Der Text im oberen Feld ist klar lesbar. Im unteren Feld steht der Begriff *ḥattā* auf der unteren Zeile; unmittelbar danach folgt *yaʾ*-[*tiya-ka*]*; tiya-ka* allerdings erst in der Zeile darüber. Auf der oberen Zeile am Schluss *al-yaqīn* (gestaucht).

49 Abb. 8.3–5.

50 Vgl. dazu nach Anm. 13 und 29.

51 Q 16:42 lautet (die Markierung || kennzeichnet den Richtungswechsel):

الَّذِينَ صَبَرُواْ وَعَلَى رَبِّهِمْ || يَتَوَكَّلُونَ.

52 Abb. 9.1–2.

53 Q 17:84 lautet:

قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ [فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلاً].

Der Text in eckigen Klammern wurde nicht kopiert.

54 Abb. 9.3.

ken mit blauem Hintergrund. Der Text von Q 18 selbst ist hier erneut in schwarzem *Ġubār* auf horizontalen Zeilen kopiert worden. Am Anfang dieses Abschnitts steht Q 18:1, am Schluss Q 18:110 (Schlussvers). Es wurde nicht überprüft, ob diese Abschrift lückenlos ist. Auf dem „*ġubār*-farbenen" Hintergrund sind Leerräume derart ausgespart, dass übergeordneter Text entsteht. Es handelt sich um einen Auszug aus Q 18:38.[55] Goldene Elemente dienen als Punktierungen, Vokalisierungen und Verzierungen. Das goldene *Tanwīn*-Zeichen von *aḥadan* ganz am Schluss fällt besonders auf. Ausserdem fallen zwei blaue, golden eingefasste Zierelemente am Anfang und am Schluss dieses Rechtecks auf.

17. Querbalken (ABB. 61):[56] *Sūrat Maryam* (Q 19). Länge: 19.3 cm. Im Titelfeld in einer Kartusche die Überschrift *Maryam* und ursprünglich wohl goldene Verzierungen. Die Stelle ist durch Kupferfrass verderbt. In diesem Rechteck selbst steht der Text von Q 19 auf horizontalen Zeilen in rotem *Ġubār*. Am Anfang Q 19:1, am Ende des Rechtecks Q 19:97–98 (letzter Vers allenfalls gekürzt).[57] In diesem Abschnitt fällt v. a. der grosse Text in goldenem Zierkufi auf: Buchstabenfolge *Kāf-hāʾ-yāʾ-ʿayn-ṣād* aus Q 19:1. Derartige Abfolgen von Buchstaben stehen am Anfang bestimmter Suren; ihre Bedeutung ist nicht wirklich geklärt.[58] Besonders auffällig ist die Gestaltung des *kāf* mit seiner stark nach rechts ausholenden Oberlänge. Die Leerräume in den Buchstaben *hāʾ, ʿayn* und *ṣād* sind blau ausgefüllt. Alle Buchstaben weisen einen weissen Kern auf. Im Hintergrund: goldene Girlanden mit farbigen (roten, blauen) Verzierungen; sie bilden zwei Wirbel. Derartige Girlanden lassen sich auf Bauten aus der Timuridenzeit nachweisen,[59] sind aber teilweise auch aus Ägypten bekannt.[60]

Es sei jedoch daran erinnert, dass die weiteren Gestaltungsmittel auf diesem Belegstück eine Zuschreibung zu einem spät-ilkhanidischen oder früh-timuridischen Kontext nahelegen. Dazu gehört die Art der Abschrift von Q 112 auf den beiden Seitenbändern. Die Bildung von Buchstaben durch mehrere, parallel zueinander verlaufende Linien lässt sich – wie erwähnt – ansatzweise ebenso am Āq Sarāy-Palast in Šahr-i sabz beobachten, dessen Bau von Timur 1380 angeordnet worden ist.[61]

18. Querbalken (ABB. 62):[62] *Sūrat Ṭāʾ-hāʾ makkiyya* (Q 20). Länge: 22.4 cm. Der Titel der Sure in rotem, golden eingefasstem *Kūfī* in einem Titelfeld mit blauem Hintergrund. Hier auch ein jetzt weisses Zierband. Der Surentext selbst in schwarzer *Ġubār*-Schrift auf horizontalen Zeilen. Die Abschrift beginnt mit Vers 1 und endet mit dem Schlussvers (Vers 135). Es wurde nicht überprüft, ob der Text lückenlos kopiert wurde. In diesem Abschnitt sticht in erster Linie der Text in grosser Schrift hervor. Es handelt sich um Q 20:1–2.[63]

55 Q 18:38 lautet:

[لَّٰكِنَّا۠ هُوَ] اللَّهُ رَبِّي وَلا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا.

56 Abb. 10.1.

57 Der Text wurde in sehr kleinem *Ġubār* notiert und lässt sich nur noch schlecht entziffern.

58 Vgl. dazu u. a. Michot, Ibn Taymiyya on astrology 316 (Anm. 126).

59 Vgl. dazu z. B. Eingangsportal zum Gūr-i Amīr-Komplex (Samarkand, ca. 1400–1404), abgebildet in Lentz und Lowry, *Timur and the princely vision* 154; auch Abb. 76 (S. 213: Abb. der Fassade eines Mausoleums für eine Schwester Timurs, Samarkand, ca. 1400). Siehe ebenso das Frontispiz zu einer Koranhandschrift aus Iran (ca. 1400–1450) in Lentz und Lowry, *Timur and the princely vision* 76 f. (Abb. 19).

60 Für ein Beispiel aus dem mamlukischen Ägypten siehe Behrens-Abouseif, *Islamic architecture in Cairo* 127 (Abb. 90): aus der Sulṭān Ḥasan-Moschee (erbaut 1356–1361; S. 122–128); und S. 148 (Abb. 108): aus der Moschee des Qāḍī Abū Bakr b. Muzhir, erbaut 1479–1480. Siehe auch Meinecke, *Mamlukische Architektur*, Bd. I, Tafel 82c: Kairo, Madrasa des an-Nāṣir Ḥasan (mit Bd. II, Nr. 19B/13).

61 Vgl. dazu http://archnet.org/sites/2481/media_contents/1575 (Stand 6. Dezember 2016); Lentz und Lowry, *Timur and the princely vision* 43 (Abb. 12). Siehe für diese Gestaltung auch die direkt anschliessende Sure.

62 Abb. 10.2.

63 Q 20:1–2 lautet:

طه مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى.

Der erste Begriff besteht aus den beiden Buchstaben *ṭā'-hā'* (Q 20:1). Diese beiden Buchstaben sind blau ausgefüllt und golden eingefasst; sie sind mit einzelnen blauen Blatt- und Blütenelementen verziert. Die Abschrift von Q 20:2 wurde abweichend ausgeführt: die Buchstaben werden durch drei parallel zueinander verlaufende rote Linien gebildet. Punktierungen als rote Doppelkreise; v. a. unterhalb dieses zweiten Verses: blaue Blätter und Blüten zur Verzierung.

19. Querbalken:[64] *al-Anbiyā' Sūra makkiyya* (*sic*; Q 21); Länge: 18 cm. Überschrift in goldenem *Kūfī* auf blauem, mit einem weissen Zierband versehenem Hintergrund. Im Rechteck darunter Q 21 in roter *Ġubār*-Schrift auf horizontalen Zeilen. Am Anfang Vers 1; am Schluss lassen sich Teile von Q 21:112 erkennen (Schlussvers). Es wurde nicht überprüft, ob der Surentext lückenlos kopiert ist. Auch hier stellt der hervorgehobene Text das wichtige Gestaltungselement dar. Er entsteht durch Aussparungen auf dem *ġubār*-farbenen, hier roten, Hintergrund. Diese grossen Buchstaben erinnern z. T. an kufische Schrift. Dieser grosse Text (Q 21:107[65]) wurde gegenläufig kopiert; die beiden auf- bzw. absteigenden Zeilen sind durch die Oberlängen von *alif* und *lām* ineinander verzahnt.

20. Querbalken:[66] *Sūrat al-Ḥaǧǧ* (Q 22). Länge: 16 cm. Überschrift in weissem *Kūfī* auf blauem Hintergrund, der zusätzlich mit goldenen Ranken verziert ist. Im Rechteck darunter der Text von Q 22 in schwarzem *Ġubār* auf horizontalen Zeilen. Im schwarzen *Ġubār*-Text steht am Anfang Q 22:1, auf der letzten Zeile Q 22:78 (Schlussvers). Es wurde nicht überprüft, ob die Abschrift des Surentexts lückenlos ist. Auf diesem Hintergrund in schwarzem *Ġubār* lassen sich zwei Zierelemente erkennen: a. ein Rankenmuster, das durch zwei Kreise bzw. Wirbel gebildet wird. Die Linien dieses Rankenmusters werden durch Text in orangem *Ġubār*[67] gebildet. Die Stellen sind häufig verblasst; die Auflösung des zur Verfügung stehenden Abbildungsmaterials lässt eine Entzifferung kaum noch zu. In dieses wirbelförmige Rankenmuster wurden blaue Sprenkel mit goldenem Innern eingestreut. b. Am Schluss des Rechtecks steht in grösserer Schrift (*Nasḫ*) eine Textstelle, die sich am Ende von Q 22:40 und 22:74 nachweisen lässt.[68] Dieser Text wird aus einer Abschrift von Stellen in orangem *Ġubār* gebildet. Es fallen einzelne blaue Hilfszeichen (Vokalisierung, Punktierung) auf.

21. Querbalken (ABB. 63):[69] *Sūrat al-Mu'minūn* (Q 23). Länge: ca. 16.0 cm. Der Titel in jetzt weissem *Kūfī* im Titelbalken mit blauem Hintergrund und einem goldenen Rankenmuster. Im Rechteck darunter auf horizontalen Zeilen Text in weinrotem und orangem *Ġubār*. Am Anfang der Beginn von Q 23:1 in weinroter Schrift; am Ende des Abschnitts liess sich der Text nicht mit Sicherheit entziffern. Am Schluss der siebtuntersten Zeile lässt sich das Ende von Q 23:107 (*aẓ-ẓālimūn*) erkennen. Ganz am Ende des Abschnitts steht aber Text, der nicht aus Q 23 selbst stammen dürfte.[70]

In diesem Abschnitt fällt insbesondere ein schwarzes Rechteck auf, in das ebenso schwarze Linien eingepasst worden sind. Diese Linien bilden einen Text in geometrisierendem *Kūfī*. Man meint, in diesem Rechteck u. a. den Begriff *al-mu'minūn* zu erkennen, der als Titel dieser Sure dient und auch in Vers 1 vorkommt. Allerdings ist die Entzifferung dieser Stelle in geometrisierendem *Kūfī* nicht gesichert. Auch in den Leerräumen zwischen diesen schwarzen Linien wurde Text aus Q 23 auf horizontalen Zeilen in oranger *Ġubār*-Schrift kopiert.

64 Abb. 10.3.

65 Q 21:107 lautet:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ || إِلاَّ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ.

Die Markierung || kennzeichnet den Übergang vom vorwärts- in den rückwärtslaufenden Text.

66 Abb. 10.4.

67 Die Farbe des Textes unterscheidet sich vom weinroten *Ġubār* im Abschnitt mit Q 21 davor.

68 Der zitierte Text lautet (vgl. Q 22:40 und 74, Schluss):

إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ.

69 Abb. 11.1–2.

70 Q 23 hat 118 Verse.

22. Querbalken:[71] *Sūrat an-Nūr* (der Begriff *nūr* weitgehend unleserlich; Q 24). Der Titel in goldenem *Kūfī* in einem Balken mit blauem Hintergrund. Länge: ca. 12.6 cm. In diesem Abschnitt fehlt ein übergeordneter Text. Der Schreiber hat hier den Text auf horizontalen Zeilen abwechselnd in orangem und schwarzem *Ġubār* kopiert. Die Stellen in gleicher Farbe bilden jeweils Quadrate. Das Rechteck enthält 6×9[72] solche Quadrate; zuunterst eine Zeile in schwarzem *Ġubār*. Der Kopist scheint beim Schreiben Quadrat um Quadrat auf der gleichen Höhe im Rechteck ausgefüllt zu haben. Die einzelnen Quadrate messen ca. 1×1 cm und enthalten Text auf jeweils sechs Zeilen. Auf der letzten Zeile in schwarzem *Ġubār*: Q 24:64 (Schlussvers). Goldene Punkte als Verstrenner.

23. Querbalken:[73] *Sūrat al-Furqān* (Q 25). Länge: 20.2 cm. Der Titel in weissem, golden eingefasstem *Kūfī* auf blauem Hintergrund im Querbalken. Am Anfang des Rechtecks: Vers 1; am Ende: Vers 77 (Schlussvers). Es wurde nicht überprüft, ob der Text dieser Sure lückenlos kopiert worden ist. Der Text der Sure auf horizontalen Zeilen in weinrotem *Ġubār*. Dieser Abschnitt wird aber v. a. durch grossen Text in schwarzer Schrift auf diesem Hintergrund in weinrotem *Ġubār* dominiert. Es handelt sich um den Schluss von Q 25:2.[74] Der Text beginnt auf der unteren Zeile in schwarzem *Nasḫ*. Die Buchstaben werden im Grund durch drei parallel zueinander verlaufende schwarze Linien gebildet. Es lässt sich in den Buchstaben aber auch ein schwarzes Flechtmuster feststellen. Beim Sprung auf die obere Zeile wechselt der Schreiber von *Nasḫ* zu *Kūfī*. Die Buchstaben werden hier durch schwarze Doppellinien gebildet. In diesem Abschnitt fallen ausserdem blaue Zierelemente auf: Blüten sowie Vokalisierungen und Punktierungen zum grossen Text.

24. Querbalken:[75] *Sūrat aš-Šuʿarāʾ* (Q 26). Länge: 15.6 cm. Titel in weissem, schwarz eingefasstem *Kūfī* auf goldenem Hintergrund, vereinzelt blaue Blätter zur Verzierung. Im Rechteck darunter hat der Schreiber einen grossen Teil des Texts der Sure in schwarzem *Ġubār* auf horizontalen Zeilen notiert. Am Anfang des Rechtecks Vers 1; am Ende Vers 227 (Schlussvers). Auf der letzten Zeile: Leerraum abwechselnd mit blauen und goldenen Punkten ausgefüllt. Am Anfang des Rechtecks steht die Buchstabenfolge *Ṭāʾ-sīn-mīm* (Q 26:1). Im Rechteck selbst fallen Stellen in orangem *Ġubār* und weinrotem *Kūfī* auf. Diese beiden Stellen bilden übergeordneten Text; es handelt sich um eine Abschrift von Q 26:217–218.[76] Q 26:217 wird durch Stellen in orangem *Ġubār* gebildet, die übergeordnete Buchstaben entstehen lassen. Der in diesen Buchstaben kopierte *Ġubār*-Text folgt dem Verlauf der grossen Buchstaben. Nach dem Begriff *ʿalā* aus Vers 217 wechselt der Schreiber die Richtung. Der zuerst vorwärtlaufende Text steigt jetzt auf der gegenüberliegenden Seite wieder nach oben. Die Oberlängen der Buchstaben sind ineinander verstrickt. Der danach anschliessende Vers Q 26:218 wurde in weinrotem *Kūfī* kopiert. Die Buchstaben werden zumeist durch weinrote, parallel zueinander verlaufende Doppellinien gebildet.

25. Querbalken (ABB. 64):[77] *Sūrat an-Naml* (Q 27). Länge: 24.0 cm. Titel in goldenem *Kūfī* in einer Kartusche mit blauem Hintergrund. Diese Kartusche wird durch ein punktiertes Zierband eingefasst. Im Rechteck darunter folgt der Text der Sure in rotem *Ġubār* auf horizontalen Zeilen. Am Anfang des Abschnitts: Q 27:1. Die Buch-

71 Abb. 12.2.

72 Breite × Höhe.

73 Abb. 12.1.

74 Der grosse Text aus Q 25:2 lautet:

وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ || فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا.

Die Markierung || kennzeichnet den Zeilenumbruch.

75 Abb. 12.3.

76 Q 26:217–218 lautet:

وَتَوَكَّلْ عَلَى || الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ \\ الَّذِي يَرَا || كَ حِينَ تَقُومُ.

Die Markierung \\ kennzeichnet den Wechsel von *Nasḫ* (Stellen in orangem *Ġubār*) zu weinrotem *Kūfī*. Die Markierung || steht für den Übergang vom vorwärts- in den rückwärtslaufenden Text.

77 Abb. 12.4.

stabenfolge *Ṭā'-sīn* wurde in grossen goldenen Buchstaben hervorgehoben. Auf der letzten Zeile steht Q 27:93 (Schlussvers). Auf diesem Hintergrund in rotem *Ġubār* fallen v.a. weinrote Verzierungen auf, die einen übergeordneten Text in Zierkufi bilden; es handelt sich um die *Basmala* (*Bismi* [*A*]*llāhi r-raḥmān ar-raḥīm*). Die Buchstaben werden durch drei parallel zueinander verlaufende Linien gebildet. Die einzelnen Begriffe der *Basmala* sind zusammenhängend notiert worden. Beachtenswert ist die stilisierte Gestaltung der beiden Begriffe *ar-raḥmān* und *ar-raḥīm* am Schluss der Zeile. Unterhalb dieser Zeile ein Zierband mit blauen und goldenen Ranken. Über dem Begriff *bism* ein Tropfenmedaillon, das golden umrandet, weinrot eingefasst und im Innern blau und golden ausgefüllt ist. Von diesem Tropfen führen mehrere blaue, oft golden eingefasste Verzierungen weg. Ob dieses Element in Anlehnung an den Titel der Sure (*an-Naml*: Die Ameise) eine Ameise darstellt, lässt sich zwar nicht beweisen, ist aber naheliegend. Über den beiden Begriffen *ar-Raḥmān* und *ar-Raḥīm* zwei weitere blau-goldene Zierelemente.

26. Querbalken (ABB. 65):[78] *Sūrat al-Qiṣaṣ* (Q 28). Länge: 21 cm. Titel in braun-rotem, golden umrahmtem *Kūfī* auf blauem Hintergrund, der zudem mit weissen Zierbändern versehen ist. Im Rechteck selbst steht der Surentext in schwarzem *Ġubār* auf horizontalen Zeilen. Am Anfang Vers 1; am Ende des Rechtecks steht Q 28:88 (Schlussvers). Auf diesem Abschnitt fallen zwei rote Verzierungen auf, die wohl Text in geometrisierendem *Kūfī* enthalten. Die Buchstaben des oberen Zierelements sind breiter und rot. Im unteren Zierelement sind die Buchstaben schmaler. Zwischen diesen beiden Zierelementen befindet sich eine goldene Blüte, die mit blauen und braunroten Punkten versehen worden ist. Diese beiden Stellen konnten bis anhin nicht entschlüsselt werden. Sie müssen mit grosser Wahrscheinlichkeit Text aus Q 28 enthalten, handhabt der Kopist dies doch auf den meisten andern Feldern auch so.

78 Abb. 13.1–2.

Da die Suren im Koran zumeist nach ihrer absteigenden Länge angeordnet sind, werden die einzelnen Abschnitte zunehmend kürzer. Der Kopist verzichtet deshalb mehr und mehr darauf, in die einzelnen Textfelder auch weiterhin grossen Text in Zierschrift einzufügen. Ab hier deshalb zunehmend kein grosser Text.

27. Querbalken:[79] *Sūrat al-ʿAnkabūt* (Q 29, hier goldener Hintergrund). Länge: 10.8 cm. Der Titel in weissem *Kūfī* auf goldenem Hintergrund mit vereinzelten blauen Zierpunkten. In diesem Abschnitt fehlt grosser Text. Der Schreiber hat einfach den Text von Q 29 in schwarzem *Ġubār* auf horizontalen Zeilen kopiert. Am Anfang steht Q 29:1; am Ende ist Q 29:69 (Schlussvers) zu erkennen. Es wurde nicht überprüft, ob die Abschrift lückenlos ist.

28. Querbalken:[80] *Sūrat ar-Rūm* (Q 30). Länge: 9.5 cm. Der Titel in jetzt weissem *Kūfī* auf blauem Hintergrund, der vereinzelt mit goldenen Bändern versehen ist. Im Textfeld darunter folgt Q 30:1–60 (60: Schlussvers) in weinrotem *Ġubār* auf horizontalen Zeilen. Am Schluss allerdings steht der Text in abwechselnd weinrotem und orangem *Ġubār* in 6×3 Quadraten. Ganz zuunterst steht Q 30:60. Kein grosser Text in diesem Abschnitt.

29. Querbalken:[81] [*Luqmān*]; Q 31. In diesem Abschnitt von ca. 7.5 cm Länge wurde in schwarzem *Ġubār* auf horizontalen Zeilen der Text von Q 31:1–34 (34: Schlussvers) kopiert. Der Titel in weissem *Kūfī* auf blauem, mit goldenen Verzierungen versehenem Hintergrund lautet allerdings *al-ʿAnkabūt* (Titel von Q 29). Q 31 ist jedoch zumeist unter dem Titel *Luqmān* bekannt. Die Entzifferung des jetzigen Titels ist derart klar, dass hier ein Fehler des Kopisten vorliegen muss.

30. Querbalken:[82] *Sūrat as-Sağda* (Q 32). In diesem Abschnitt (Länge ca. 6.9 cm) wurde Q 32:1–30 (Schlussvers) in weinrotem *Ġubār* auf horizontalen Zeilen kopiert. Der Titel in weissem Zierkufi im

79 Abb. 13.1.
80 Abb. 13.3.
81 Abb. 13.3.
82 Abb. 13.3 und 14.1.

Querbalken. Goldene Verstrenner. Auf der Mittelachse eine golden umrandete Scheibe mit blauem Hintergrund und goldenem Blattmuster. Ein übergeordneter grosser Ziertext fehlt.

31. Querbalken:[83] *al-Aḥzāb* (Q 33). Länge: 25.2 cm. Die Überschrift in goldenem *Kūfī* auf blauem Hintergrund mit roten Einsprengseln; sie ist jetzt nicht mehr eindeutig lesbar. Der Text wurde in schwarzem *Ġubār* auf horizontalen Zeilen kopiert. Er ist auf der ersten Zeile stark verblasst. Am Ende dieses Abschnitts lässt sich Q 33:73 (Schlussvers) erkennen. Auf diesem Abschnitt fällt aber v. a. übergeordneter Text auf, der durch Aussparungen auf dem „*ġubār*-farbenen" Hintergrund entsteht. Bei diesem grossen Text handelt es sich um Q 33:45.[84] Der Vers wurde anfänglich vorwärtslaufend kopiert; die Fortsetzung verläuft aber in der Gegenrichtung aufsteigend (rückwärts). Die Oberlängen der beiden gegenläufigen Zeilen sind ineinander verstrickt. Der Schlussausdruck *wanaḏīran* ganz im Innern wurde aufsteigend kopiert. Die Buchstabenfolge *naḏ* ist durch einen goldenen Balken im Innern gekennzeichnet. Neben goldenen Punktierungen lassen sich wiederholt florale Verlängerungen der Buchstaben erkennen.

32. Querbalken:[85] *Sūrat Saba' makkiyya* (Q 34). Länge: ca. 9.2 cm. Der Text von Q 112 auf dem rechten Seitenband ist hier nur in gekürzter Form kopiert worden.[86] Überschrift in goldenem *Kūfī* auf blauem Hintergrund. Der Text von Q 34 wurde auch in diesem Abschnitt in *Ġubār*-Schrift kopiert (weinrote, orange und schwarze Tinte). Stellen in gleicher Farbe wurden jeweils in der From von Quadraten und Rechtecken angeordnet. Im Zentrum dieses Abschnitts befindet sich ein Quadrat mit Text in weinrotem *Ġubār*. Auffällig ist an dieser Stelle ein blaues Element, das an die klecksartigen Figuren erinnert, wie sie aus dem Rorschach-Test bekannt sind. Es dürfte sich um ein Wort handeln. Es steht jedenfalls fest, dass es sich bei den goldenen Elementen in kufischer Schrift in den vier Ecken dieses Abschnitts um einen Auszug aus Q 34:21 handelt.[87] Beim klecksartigen blauen Element im Zentrum muss es sich um den Begriff *ḥafīẓ* am Schluss dieses Verses handeln. Zwischen diesen Elementen in kufischer Schrift befindet sich je ein kleines goldenes Quadrat mit einem blauen Tupfer oder Quadrat mit weissem Punkt in der Mitte. Die zuvor erwähnten Stellen in *Ġubār*-Schrift in unterschiedlichen Farben werden auch durch leere Balken voneinander getrennt. Bei den Stellen in *Ġubār*-Schrift dürfte es sich stets um Text aus Q 34 handeln.[88] Der Schreiber hat den Text hier nicht ausschliesslich auf horizontalen Zeilen kopiert. Wiederholt lassen sich Zeilen erkennen, auf denen der Text vertikal notiert ist. Vereinzelt steht der Text auf dem Kopf. Rechts oben steht unterhalb der *Basmala* Q 34.1. In der linken unteren Ecke steht zuletzt Text in weinrotem *Ġubār*. Hier steht auf der drittuntersten Zeile der Beginn von Q 34.53. Die beiden letzten Begriffe dieses Verses stehen am Schluss der viertuntersten Zeile; der Kopist springt hier also nach oben.[89] Der letzte Vers der Q (34.54) liess sich noch nicht mit Sicherheit identifizieren. Es ist aber davon auszugehen, dass auch dieser Vers hier kopiert worden ist.

83 Abb. 14.4–5.

84 Q 33:45 lautet:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ || شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا.

Die Markierung || kennzeichnet den Übergang vom vorwärts- zum rückwärtslaufenden Text.

85 Abb. 15.2.

86 Es steht hier nur Q 112:1–2; Verse 3–4 fehlen.

87 Q 34:21 lautet:

[وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِم مِّن سُلْطَانٍ إِلاَّ لِنَعْلَمَ مَن يُؤْمِنُ بِالآخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْهَا فِي شَكٍّ] وَرَبُّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ.

Der Text in eckigen Klammern hier nicht in grossem Kufi hervorgehoben.

88 Die zur Verfügung stehenden scans sind zwar von sehr guter Qualität. Für das sichere Bestimmen der hier kopierten Stellen in besonders kleinem *Ġubār* wären aber professionell erstellte Digitalisate mit einer noch höheren Auflösung erforderlich.

89 Q 34:53 lautet:

قَدْ كَفَرُوا بِهِ مِن قَبْلُ وَيَقْذِفُونَ بِالْغَيْبِ مِن || مَّكَانٍ بَعِيدٍ.

Die Markierung || kennzeichnet die Stelle, wo der Kopist am Schluss der drittuntersten Zeile ans Ende der viertuntersten Zeile springt.

33. Querbalken:[90] *Sūrat Fāṭir* (Q 35). Länge: ca. 11.8 cm. Überschrift in goldenem *Kūfī* auf blauem Hintergrund mit roten Einsprengseln.[91] In diesem Abschnitt wurde Text mit schwarzer Tinte in *Ġubār*-Schrift kopiert und derart angeordnet, dass ein übergeordneter Text in Schachbrett-Kūfī entsteht. Im Zentrum ein schmaler, senkrecht ausgerichteter Balken mit schwarzem Hintergrund, auf dem sich goldene und jetzt hellblaue Querstriche erkennen lassen. Es liess sich nicht klären ob diese Elemente einen Text bilden. Um diesen senkrechten Balken herum führen 3 (oben 4) Zeilen mit Text in schwarzem *Ġubār*. Aussen zusätzliche Stellen in *Ġubār*-Schrift, die einen übergeordneten Text bilden. Beim Entziffern ist wohl unten zu beginnen, wo sich horizontal der Begriff *al-ḥamd* erkennen lässt. Links aufsteigend steht mit grosser Wahrscheinlichkeit *li-*[*A*]*llāh*. Oben horizontal dürfte *allaḏī* zu lesen sein.[92] Diese Abfolge stünde in Q 35:1, wo sich dann *fāṭir* anschliesst. Es ist nicht ausgeschlossen, diesen Begriff im rechts absteigenden Ausdruck zu erkennen. Allerdings kann die Entzifferung dieses letzten Begriffs nicht restlos überzeugen. Der Text in *Ġubār*-Schrift in diesen grossen Begriffen in Schachtbrett-Kūfī dürfte eine Abschrift von Q 35 enthalten. Der Schreiber ändert in den einzelnen Buchstaben immer wieder die Richtung. Einzelne Stellen sind horizontal ausgerichtet, andere senkrecht. Der Text steht auch mehrfach auf dem Kopf; er verläuft ausserdem sowohl aufsteigend als auch absteigend. Es konnte nicht restlos geklärt werden, von welchen Grundsätzen sich der Kopist bei der Abschrift leiten liess. So liess sich z. B. die *Basmala* dieser Sure nicht nachweisen; auch sie dürfte aber in diesem Abschnitt enthalten sein.

34. Querbalken (ABB. 66):[93] *Sūrat Yā-sīn* (Q 36). Länge: 9.8 cm. Der Titel von Sure *Yā-sīn* steht in roter, golden umrahmter Schrift auf blauem Hintergrund. Der Hintergrund dieses Abschnitts wird durch Text in weinrotem *Ġubār* gebildet, der auf zumeist horizontalen Linien angeordnet ist. Wahrscheinlich ist der Text von Q 36 hier nur zum Teil kopiert worden, stehen die Länge der Sure und jene des vorliegenden Abschnitts doch in keinem vernünftigen Verhältnis. In diesem Abschnitt dominiert eine aufwendig ausgeführte Verzierung. Es handelt sich um die Buchstabenfolge *Yā-sīn*, die dieser Sure den Namen gibt und sie auch eröffnet (vgl. Q 36:1). Dieser Ausdruck steht senkrecht ausgerichtet in grossen goldenen Buchstaben in diesem Abschnitt; die Buchstaben werden durch schmale weisse Linien im Innern strukturiert. Um diese Buchstabenfolge herum zusätzliche Verzierungen in blauer, goldener und vereinzelt roter Farbe (Blätter, Blüten, vereinzelt Ranken). Unten ein horizontal ausgerichtetes Medaillon in Tropfenform.

35. Querbalken:[94] *aṣ-Ṣāfāt* (Q 37). Länge: 9.8 cm. Der Titel von Q 37 (*aṣ-Ṣāfāt*) lässt sich in weinrotem, golden eingefasstem *Kūfī* auf blauem, mit vereinzelten weissen Ranken versehenen Titelbalken klar erkennen. Im Mittelstreifen darunter folgen 8 horizontale Zeilen mit Text in schwarzem *Ġubār*. Danach ändert die Gestaltung unerwartet: Es schliesst sich ein Abschnitt an, in dem diagonale Linien mit Text in schwarzem *Ġubār* ein Gitter bilden. Die Maschen dieses Gitters wurden mit Text in weinrotem *Ġubār* auf horizontalen Zeilen ausgefüllt.

Da der Text im Mittelstreifen in nur schwer zu entzifferndem *Ġubār* notiert worden ist, fällt die Unregelmässigkeit nicht bereits im ersten Moment auf. Ein Kontrollblick auf die beiden Seitenbänder macht aber deutlich, dass hier etwas nicht stimmt. Der Text lautet hier:[95] قل هه [؟] كفوا احد. قل هو حد الله الصمد. [كذا ...] An dieser Stelle ist ein bedeutender Abschnitt der Rolle verloren gegangen. Es wurde offensichtlich der Versuch unternommen, diesen Verlust zu vertuschen, indem man die verbliebe-

90 Abb. 15.2.

91 Im Titel fällt die Gestaltung des Buchstabens *ṭā'* in *Fāṭir* auf; sie erinnert stark an ein *kāf*.

92 *Alif-lām* wären dabei wider Erwarten miteinander verbunden.

93 Abb. 15.1.

94 Abb. 15.1–3.

95 Unmittelbar zuvor geht eine Einheit mit der Abschrift von Q 112 zu Ende.

nen Teile wieder sorgfältig zusammenfügte. Auch ein Blick auf den nächsten Querbalken bestätigt dies. Dort steht nämlich *Sūrat Fuṣṣilat*, der Titel von Q 41. Unmittelbar über diesem Querbalken lässt sich eine weitere Bruchstelle erkennen: Der goldene Streifen zur Abgrenzung des Seitenbands ist gerade auf der rechten Seite klar unterbrochen.

Am Anfang dieses Abschnitts stehen unterhalb des Querbalkens mit dem Titel die Anfangsverse von Q 37 (*aṣ-Ṣāfāt*).[96] Bei den Stellen, die im anschliessenden Abschnitt mit dem Gittermuster kopiert worden sind, handelt es sich soweit ersichtlich jedoch um Passagen aus Q 40. Auch diese Beobachtungen bestätigen, dass hier ein bedeutender Abschnitt der Rolle verloren gegangen ist. Der Verlust betrifft Q 38 und 39 (jeweils ganz), Q 37 (zu grossen Teilen) und Q 40 (teilweise). Allfällige Erklärungen für diesen Verlust folgen später.[97]

36. Querbalken:[98] *Sūrat Fuṣṣilat* (Q 41). Länge: 9.5 cm. Nach diesen Unregelmässigkeiten folgt der Abschnitt mit Q 41. Der Titel in goldenem *Kūfī* auf blauem Hintergrund mit roten Einsprengseln. Im Abschnitt darunter der Text von Q 41 in schwarzem *Ġubār* auf horizontalen Zeilen. Am Anfang die *Basmala*; unmittelbar darunter steht in grosser goldener Schrift die Buchstabenfolge *ḥā'-mīm* (Q 41:1). Zuunterst links steht Q 41:54 (Schlussvers). Der Schreiber hat in diesem Abschnitt Stellen leer gelassen, die jetzt winkelförmige Figuren bilden. Auf den ersten Blick erinnert diese Gestaltung an Stellen in Schachbrett-Kūfī. Die gewählte Gestaltung dient hier aber wohl ausschliesslich der Verzierung. Ein Text liess sich darin nicht erkennen.

37. Querbalken:[99] *Sūrat aš-Šūrā* (Q 42). Länge: 7.8 cm. Titel in goldenem, jetzt stark verderbtem *Kūfī* auf blauem Hintergrund. Am Anfang steht in grosser, goldener Schrift die Buchstabenfolge *Ḥā'-mīm-ʿayn-sīn-qāf* (Q 42:1–2). Die Abschrift der Sure beginnt mit der *Basmala*; sie endet unten links in rotem *Ġubār* mit Q 42:48. Der Schluss (Q 42:49–53) fehlt. Der Schreiber kopierte den Text in rotem und schwarzem *Ġubār*. Während der Wechsel der Farben oben und unten ein Winkelmuster entstehen lässt, lässt sich in einem Mittelband eine bogenförmige Anordnung erkennen. Diese Gestaltung dürfte ausschliesslich zur Verzierung dienen und bildet wohl keinen Text.

38. Querbalken:[100] *Sūrat az-Zuḫruf* (Q 43). Länge: 8.2 cm. Titel in jetzt weissem Zierkūfī im Querbalken mit blauem Hintergrund und goldenen Ranken. Im Abschnitt darunter Q 43 in schwarzem und weinrotem *Ġubār*. Unterhalb der *Basmala* steht in grosser goldener Schrift die Buchstabenfolge *Ḥā'-mīm* (Q 43:1). Der Schluss der Sure liess sich aufgrund des sehr kleinen *Ġubār* nicht mit Sicherheit lokalisieren. Der Schreiber hat den Text zumeist in abwechselnd schwarzen und weinroten Rechtecken angeordnet, die zwei oder drei Zeilen umfassen. Dadurch entsteht ein Rastermuster. Durch Aussparungen entstehen v. a. auf der linken Seite mit einem goldenen Punkt verzierte Quadrätchen.

39. Querbalken:[101] *Sūrat ad-Duḫān* (Q 44). Länge: 6.0 cm. Titel in weissem *Kūfī* auf einem jetzt schwarzen, mit goldenen Ranken verzierten Hintergrund. Im Rechteck darunter wurde der Surentext in rotem *Ġubār* kopiert. Am Anfang in grosser goldener Schrift die Buchstabenfolge *Ḥā'-mīm* (übereinander angeordnet) aus Q 44:1. In der untersten Zeile steht Q 44:57. Beim Ausdruck ganz am Schluss dürfte es sich um *yataḏakkarūna* (letztes Wort Q 44:58) handeln. Der Schlussvers (44.59) liess sich nicht lokalisieren. Der Schreiber hat in diesem Abschnitt Leerraum derart ausgespart, dass übergeordneter Text entsteht. Es handelt sich um Q 44:49.[102]

40. Querbalken:[103] *Sūrat al-Ǧāṯiya* (Q 45). Länge: 5.8 cm (links); 6.5 cm (rechts). Titel in gol-

96 Da die Stelle verderbt ist, lassen sich die Einzelheiten nur noch schwer erkennen.

97 Vgl. unten bei Anm. 107–108.

98 Abb. 15.3.

99 Abb. 15.4.

100 Abb. 15.4.

101 Abb. 16.1–2.

102 Q 44:49 lautet:

[ذُقْ] إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ.

103 Abb. 16.1–2.

dener Schrift auf schwarzem Hintergrund, der zur Verzierung mit weissen Ranken versehen ist. Im Abschnitt darunter folgt der Text von Q 45 in schwarzem *Ġubār* auf horizontalen Zeilen. Unterhalb der *Basmala* wurde die Buchstabenfolge *Ḥā'-mīm* (Q 45:1) in grosser goldener Schrift hervorgehoben. Goldene Punkte als Verstrenner. Links unten steht Q 45:37 (Schlussvers). In diesem Abschnitt lassen sich Hinweise auf leichte Beschädigungen feststellen, wie sich anhand von Bruchstellen in den Zierleisten rechts (oben) und links (unten) erkennen lässt; dies erklärt auch die abweichenden Längen des Abschnitts auf der linken bzw. rechten Seite. Der Text im Mittelstreifen ist durch diese Beschädigung leicht gestaucht, dürfte aber vollständig sein.

41. Querbalken:[104] *Sūrat al-Aḥqāf* (Q 46). Länge: ca. 7.7 cm. Titel in goldenem, jetzt häufig grün verfärbtem *Kūfī* auf einem blauen Hintergrund mit roten Einsprengseln. Im Abschnitt darunter der Surentext in weinrotem *Ġubār* auf horizontalen Zeilen. Unterhalb der *Basmala* wurde die Buchstabenfolge *Ḥā'-mīm* (Q 46:1) in grosser goldener Schrift hervorgehoben. Am Schluss lässt sich unten links Q 46:35 (Schlussvers) erkennen.

42. Querbalken (ABB. 67):[105] *Sūrat Muḥammad* (hier der alternative Titel *al-Qitāl*, Q 47). Diese Überschrift in weissem *Kūfī* auf blauem, mit goldenen Ranken verziertem Hintergrund. Die Länge dieses Abschnitts bis zum nächsten Querbalken beträgt ca. 9.7 cm.

In diesem Abschnitt lassen sich Unregelmässigkeiten feststellen. Dies geht aus den Bruchstellen im Text im Mittelstreifen und in den Zierleisten der Seitenbänder auf der linken und rechten Seite hervor. Im Mittelstreifen selbst wurde durchgehend Text in schwarzem *Ġubār* kopiert. Die Schrift im unteren Drittel unterscheidet sich allerdings deutlich von jener darüber. Der Wechsel stimmt mit den Bruchstellen in den beiden Seitenbändern überein. Eine Überprüfung ergab, dass im oberen Teil Q 47:1–37/38[106] kopiert worden ist. Q 47 steht somit vollständig auf der Rolle.

Unmittelbar darunter ändert die Schrift. Am Anfang lässt sich rechts eine *Basmala* erkennen. Der sonst übliche Titelbalken davor fehlt jedoch.[107] Überprüfungen ergaben, dass danach der Text von Q 49 (Q 49:1–18) vollständig kopiert worden ist.

Aus diesen Beobachtungen geht hervor, dass auf dieser Rolle Q 48 (*al-Fatḥ*) ganz fehlt. Der Umstand, dass Q 47 und 49 davor und danach aber auf der Rolle vollständig enthalten sind, weist darauf hin, dass Q 48 an dieser Stelle bewusst herausgeschnitten worden ist. Indem man auch das Titelfeld von Q 49 heraustrennte, versuchte man wohl, diese Unregelmässigkeit derart zu vertuschen, dass sie nicht auf den ersten Blick erkenntlich ist. Es sei darauf hingewiesen, dass Q 48 (*al-Fatḥ*) bei Initiationszeremonien in mystisch orientierten Gruppierungen (Sufi-Orden, *Futuwwa*- und *Aḫī*-Gruppierungen) eine besondere Rolle spielt. Es stellt sich damit die Frage, ob der jetzt fehlende Abschnitt mit Q 48 und ihren im Rahmen von Initiationszermemonien besonders wichtigen Versen am Anfang (Q 48:1–3) allenfalls Hinweise auf jene Person enthalten hatte, für die die Rolle bestimmt war.[108]

43. Querbalken:[109] *Sūrat* [*al-Qāf*] *makkiyya* (Q 50): Länge: ca. 5.5 cm. Titel in goldenem *Kūfī* in einem Querbalken mit blauem Hintergrund. Der Name der Sure ist hier nicht mehr erkenntlich. Der Buchstaben *qāf* steht aber gross und blau eingefasst im Abschnitt darunter. Der Surentext selbst in weinrotem *Ġubār* auf horizontalen Zeilen. Der Abschnitt ist rechts oben verderbt. Text aber ab Q 50:2b klar erkennbar. Auf der letzten Zeile steht unten links Q 50:45 (Schlussvers). In einer blau und golden umrahmten Figur in der

104 Abb. 16.1–2.

105 Abb. 16.3.

106 Die letzte Zeile ist verderbt.

107 Der Titel von Q 49 lautet *al-Ḥuǧurāt*.

108 Zu diesen Initiationszeremonien vgl. Kapitel 3.4.3. Zur Fragen siehe auch Nünlist, Devotion and protection: Amuletic scrolls dating from the 14th century, 505–510.

109 Abb. 16.3.

Mitte des Abschnitts wurde Text in schwarzem *Ġubār* kopiert. Dieser Text liess sich nicht mit Gewissheit bestimmen. Es dürfte sich aber um Korantext handeln.

44. Querbalken:[110] *Sūrat aḏ-Ḏāriyāt* (Q 51). Länge: 5.1 cm. Titel in goldenem *Kūfī* im Querbalken mit blauem Hintergrund. Im dazugehörenden Abschnitt darunter wurde der Text von Q 51:1–60 in schwarzem *Ġubār* auf horizontalen Zeilen wohl vollständig kopiert.[111] Goldene Punkte als Verstrenner.

45. Querbalken:[112] *Sūrat aṭ-Ṭūr* (Q 52). Länge: 5.3 cm. Titel in weisser Schrift in einem Querbalken mit goldenem Hintergrund und blauen Einsprengseln; er lässt sich kaum erkennen. Allerdings steht im Abschnitt klar leserlich der Text von Q 52:1–49. Es wurde nicht überprüft, ob die Abschrift lückenlos ist.

46. Querbalken:[113] *Sūrat wa-n-Naǧm* (Q 53). Länge: 7.7 cm. Titel in goldenem *Kūfī* auf blauem Hintergrund mit weissen Ranken. Im Abschnitt darunter wurde der Surentext (Q 53:1–62)[114] in rotem *Ġubār* auf horizontalen Zeilen kopiert. Goldene Punkte als Verstrenner. In diesem Abschnitt fällt ein Medaillon auf, das durch zwei voneinander getrennte goldene Ringe eingefasst wird. Im Innern auf blauem, mit vereinzelten goldenen Verzierungen versehenem Hintergrund in weissem *Kūfī: Wa-n-naǧm* (Q 53:1).

47. Querbalken:[115] *Sūrat al-Qamar* (Q 54): Länge: 5.5 cm. Titel in rotem, golden eingefasstem *Kūfī* im Querbalken mit blauem Hintergrund, der zur Verzierung mit goldenen Ranken versehen ist. Im Abschnitt darunter Q 54:1–55[116] in schwarzem *Ġubār* auf horizontalen Zeilen. Goldene Punkte als Verstrenner. Der Text ist verschiedentlich verderbt. Kein übergeordneter Text in diesem Abschnitt.

48. Querbalken:[117] *Sūrat ar-Raḥmān* (Q 55). Länge: 8.2 cm. Titel der Sure in goldenem *Kūfī* auf blauem Hintergrund im Querbalken. Der Surentext selbst im Abschnitt darunter in weinrotem *Ġubār* auf horizontalen Zeilen. Am Anfang lässt sich Q 55:1 und auf der letzten Zeile Q 55:78 (Schlussvers) erkennen.[118] Auf diesem Hintergrund dominiert in grosser blauer, golden eingefasster Schrift der Ausdruck *ar-Raḥmān*. Ausserdem fallen goldene Ranken auf. In der linken Ecke ein zusätzliches Zierelement.

49. Querbalken:[119] *Sūrat al-Wāqiʿa* (Q 56): Länge: 6.4 cm. Überschrift in weissem *Kūfī* auf blauem, mit goldenen Ranken versehenem Hintergrund. Der Surentext (Q 56:1–96)[120] im dazugehörenden Abschnitt darunter in schwarzem *Ġubār* auf horizontalen Zeilen. Goldene Punkte als Verstrenner. Kein übergeordneter Text in diesem Abschnitt.

50. Querbalken:[121] *Sūrat al-Ḥadīd* (Q 57): Länge: 47.2 cm. Titel in weissem *Kūfī* auf blauem, mit goldenen Ranken versehenem Hintergrund. Ausgebesserte Beschädigung im linken Seitenband. In diesem Abschnitt wurde als Hintergrund Text in weinrotem *Ġubār* kopiert. Dieser Text, es handelt sich wohl um eine Abschrift von Q 57, ist oft aber nur noch schlecht erkenntlich. Er ist gerade am Anfang stark verblasst. Auf der letzten Zeile lässt sich aber der Beginn von Q 57:29 (Schlussvers) erkennen. Ob der Text von Q 57 in rotem *Ġubār* hier vollständig kopiert wurde, wurde im einzelnen nicht überprüft; dies ist allerdings zu vermuten.

Der *Ġubār*-Text wird in diesem Abschnitt vielfach durch übergeordneten grossen Text und zusätzliche Zierelemente unterbrochen. Diese

110 Abb. 16.3–4.
111 Die Abschrift wurde nicht auf ihre Vollständigkeit hin überprüft.
112 Abb. 16.4.
113 Abb. 16.4.
114 Die Abschrift wurde nicht auf ihre Vollständigkeit hin überprüft.
115 Abb. 16.4.
116 Die Abschrift wurde nicht auf ihre Vollständigkeit hin überprüft.
117 Abb. 17.1–2.
118 Die Abschrift wurde nicht auf ihre Vollständigkeit hin überprüft.
119 Abb. 17.2.
120 Die Abschrift wurde nicht auf ihre Vollständigkeit hin überprüft.
121 Abb. 17.2–18.3.

zusätzlichen Zierelemente füllen die meisten Leerstellen in diesem Abschnitt aus und erinnern an das aus der klassischen Antike bekannte Prinzip, jeglichen freien Raum auszufüllen (*horror vacui*).

Der übergeordnete Text wurde in grossen goldenen Buchstaben kopiert und verläuft in der Rollenrichtung absteigend. Er lässt sich nicht an sämtlichen Stellen zweifelsfrei entziffern. Es handelt sich aber soweit ersichtlich um eine Abschrift von Q 57:3:

هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.

Bei einem Blick auf diesen Abschnitt fallen ausserdem die zahlreichen blauen und auch roten Zierelemente auf, die sich als Blätter und Blüten interpretieren lassen. Dieser Abschnitt hinterlässt beim Betrachten einen komplexen Eindruck. Es ist, als ob man einen Dschungel oder Urwald vor sich hätte. Die Oberlängen der Buchstaben würden dabei die Stämme der Bäume und die blauen und roten Verzierungen deren Blätter und Blüten darstellen.

Nach dem vorangehenden Abschnitt mit der Abschrift von Q 57:3 als grosser Text folgen die weiteren Suren (Q 58–66). Dieser Abschnitt misst insgesamt 41.2 cm. Die Gestaltung dieser Abschnitte ist weitgehend identisch. Ein grosser Text fehlt. Der Titel der jeweiligen Sure wird in kufischer Schrift in einem Querbalken notiert. Der Text der einzelnen Suren wurde danach in *Ġubār*-Schrift auf horizontalen Zeilen kopiert (zumeist schwarz, vereinzelt rot). **Dieser Abschnitt wird hier nur summarisch vorgestellt:**

51. Querbalken:[122] *Sūrat al-Muǧādala* (Q 58). Schwarzes *Ġubār*. 52. Querbalken:[123] *Sūrat al-Ḥašr* (in goldenem *Kūfī* auf blauem Hintergrund; Q 59), schwarzes *Ġubār*. 53. Querbalken:[124] *Sūrat al-Mumtaḥina* (Q 60). Surentext in rotem *Ġubār*. 54. Querbalken:[125] *Sūrat aṣ-Ṣaff* (Q 61, Titelbalken mit rotem Hintergrund). Surentext in schwarzem *Ġubār*. 55. Querbalken:[126] *Sūrat al-Ǧumʿa* (Q 62), Surentext in schwarzem *Ġubār*. 56. Querbalken:[127] Überschrift *Sūrat at-Taġābun*. Dies ist der Titel von Q 64. Beim anschliessend in schwarzem *Ġubār* kopierten Text handelt es sich aber um Q 63, die ja eigentlich hierhin gehört. 57. Querbalken:[128] Überschrift *Sūrat al-Munāfiqūn* (Q 63). Beim anschliessend in schwarzem und rotem *Ġubār* kopierten Text handelt es sich aber um jenen von Q 64, der hier auch zu erwarten ist. Diese erneuten Unregelmässigkeiten in den Titelbalken dürften darauf hinweisen, dass die Überschriften durch eine andere Person angefertigt wurden als die Abschrift des Surentexts in *Ġubār*. Man beachte, dass bereits der Titel *al-ʿAnkabūt* irrtümlich an zwei Stellen steht.[129] 58. Querbalken:[130] *Sūrat aṭ-Ṭalāq makkiyya* (Q 65); Abschrift in rotem und schwarzem *Ġubār* auf horizontalen Zeilen. 59. Querbalken:[131] *Sūrat at-Taḥrīm makkiyya* (Q 66).

60. Querbalken (ABB. 68):[132] *Sūrat al-Mulk* (Q 67). Der Abschnitt mit Q 67 weist wieder eine besondere Gestaltung auf. Seine Länge beträgt 9.4 cm. Titel in goldenem, jetzt teilweise grün verfärbtem *Kūfī* auf blauem Hintergrund mit goldenen, weiss eingefassten Einsprengseln. Im dazugehörenden Abschnitt darunter wurde der Surentext in rotem *Ġubār* auf horizontalen Zeilen kopiert. Am Ende des Abschnitts Q 67:30 (Schlussvers). Auf der ersten horizontalen Zeile steht am Anfang die *Basmala* und danach Q 67:1b. Der Anfang dieses Verses (Q 67:1a) fehlt zwar auf dieser ersten Zeile, er wurde in diesem Abschnitt aber dennoch kopiert. Er steht prominent in vertikaler, zuerst absteigender, dann aufsteigender Richtung, in grossen, an *Kūfī* erinnernden Zierbuchstaben. Dieser Anfang von Q 67:1 lautet:

122 Abb. 18.4.
123 Abb. 18.4.
124 Abb. 18.4.
125 Abb. 18.4.
126 Abb. 18.5.
127 Abb. 18.5.
128 Abb. 18.5.
129 Vgl. dazu oben nach Anm. 79.
130 Abb. 18.5.
131 Abb. 18.6 und 19.1.
132 Abb. 19.1–2.

تَبَارَكَ الَّذِي || بِيَدِهِ الْمُلْكُ.[133]

Die Ausführung in gegenläufiger, zuerst ab-, dann aufsteigender Schriftrichtung, führt dazu, dass die Oberlängen der Buchstaben ineinander verzahnt sind. Dies trifft gerade auf die beiden Begriffe *ALLaḍī* und *AL-mulk* zu. *Alif* und *lām* werden hier als drei parallel zueinander verlaufende goldene Balken dargestellt. In der oberen Hälfte dieses Abschnitts wurden die Buchstaben rot eingefasst und erscheinen in kufischer Schrift als Aussparungen auf dem Hintergrund in *Ġubār*. Am Schluss des Abschnitts lässt sich horizontal ausgerichtet ein Vogel (?) erkennen (goldener Schnabel, goldenes Auge, goldener Flügel). Das Wechselspiel zwischen Aussparungen und Stellen in *Ġubār*-Schrift akzentuiert diese Figur. Sie scheint zugleich den Buchstaben *yā'* im Ausdruck *allaḍī* darzustellen. Verschiedene goldene Punkte in diesem Abschnitt dienen einerseits der Verzierung, anderseits als Punktierungen der Buchstaben.

Es fällt auf, dass der Betrachter beim Auflösen der Stellen in grosser Schrift auf diesem Belegstück oft vor einer Art Vexierbild steht. Erst nach und nach wird deutlich, auf welche Art der Hersteller des Dokuments vorging. Verschiedentlich liessen sich diese Stellen in Vexierschrift nicht auflösen. Im vorliegenden Abschnitt liess sich bis anhin nicht klären, was es mit der Darstellung des Vogels auf sich hat. Es könnte sich um eine Anspielung auf Q 67:19 handeln, wo der Begriff *aṭ-ṭayr* (Vogel, auch Kollektivum) vorkommt.[134] Der Vers spielt auf die Allmacht Gottes (*al-mulk*, vgl. den Titel der vorliegenden Sure) an, der die Vögel beim Fliegen in der Luft hält, ohne sie abstürzen zu lassen. Es kann aber gut sein, dass sich mit dieser Abbildung eines Vogels zusätzliche Vorstellungen verbinden, die sich nicht klären liessen. In einem islamischen Kontext, zumal auf einer Abschrift des Korans, verdient die Abbildung eines Lebewesens aber Beachtung. Die islamische Dogmatik kritisiert das Darstellen von Lebewesen bekanntlich, sei der Künstler doch nicht in der Lage, diesen Tieren auch Leben einzuhauchen. Dies sei das ausschliessliche Privileg des Schöpfergottes Allāh.[135] Immerhin hat der Künstler den Vogel im vorliegenden Bild gut versteckt. Auf Belegstücken aus dem 18. oder 19. Jh. und dem iranischen Kulturraum werden Vögel (Pfauen) viel deutlicher dargestellt.[136]

Die Anordnung der Suren nach absteigender Länge führt dazu, dass die Abschnitte des Korans gegen den Schluss kürzer werden. Dies lässt sich auch auf dem vorliegenden Belegstück feststellen. Die kurzen Abschnitte eignen sich nur noch schlecht, um darin übergeordneten Text unterzubringen. Die Rolle wird damit eintöniger, wurde der Text in der Folge doch einfach in schwarzem oder vereinzelt rotem *Ġubār* auf horizontalen Zeilen kopiert. Der Hersteller des vorliegenden Belegstücks wirkt einer allfälligen Eintönigkeit allerdings entgegen, indem er die Titelbalken aufwendiger gestaltet. Sie sind jetzt tendentiell aufmerksamer ausgeführt als am Anfang der Rolle. Die weitere Beschreibung beschränkt sich auf das Hervorheben der wichtigsten Eckpunkte. Die Art der Abschrift ist von Q 68 bis und mit Q 96 weitgehend identisch; sie ändert erst wieder mit Q 97. Die Länge des Abschnitts mit den Q 68–96 beträgt ca. 96 cm:

61. Querbalken:[137] *Sūrat Nūn* (Q 68; die Sure ist üblicherweise unter dem Titel *Sūrat al-Qalām* bekannt). Der Buchstaben *nūn* steht einerseits im Titelfeld; er wird aber auch auf der ersten Zeile des Texts golden hervorgehoben. Auf der letzten Zeile

133 Die Markierung || kennzeichnet die Stelle, wo der vorwärtslaufende in den rückwärtslaufenden Text übergeht.

134 Q 67:19 lautet:
أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَافَّاتٍ وَيَقْبِضْنَ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلاَّ الرَّحْمَنُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ.

135 Vgl. zu dieser Debatte: Naef, *Bilder und Bilderverbot* 11–32 (zur Ausgangslage: „Die heiligen Schriften und ihre klassischen Interpretationen").

136 Eine Rolle mit der Darstellung von Vögeln befindet sich im Privatbesitz von Prof. Dr. J.W. Frembgen (München), der das Exemplar dem Verfasser bei einem Treffen im Mai 2014 in Basel gezeigt hatte.

137 Abb. 19.2.

des Abschnitts wurde der Buchstaben *kāf* (im Begriff *ḏikr* aus dem Schlussvers, Q 68:52) derart stark gedehnt, dass er einen grossen Teil der Zeile ausfüllt. 62. Querbalken:[138] *Sūrat al-Ḥāqa* (Q 69). 63. Querbalken:[139] *Sūrat Sā'il (?)* (Q 70). Die Sure ist üblicherweise unter dem Titel *al-Miʿrāǧ* bekannt; der anschliessend kopierte Text entspricht jenem von Q 70. 64. Querbalken:[140] *Sūrat Nūḥ* (Q 71), rote Tinte auf blauem Grund. 65. Querbalken:[141] *Sūrat al-Ǧinn* (Q 72). 66. Querbalken:[142] *Sūrat al-Muzammil* (Q 73). Q 73:1–2 wurde hier in grosser goldener Schrift notiert:

(١) يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ (٢) قُمِ اللَّيْلَ [إِلاَّ قَلِيلا].

Der restliche Text der Sure in rotem *Ġubār* auf horizontalen Zeilen (goldene Verstrenner). 67. Querbalken:[143] *Sūrat al-Mudaṯṯir* (Q 74, Querbalken mit rotem Hintergrund). 68. Querbalken:[144] *Sūrat al-Qiyāma* (Q 75). 69. Querbalken:[145] *Sūrat al-Insān* (Q 76). 70. Querbalken:[146] *Sūrat al-Mursalāt* (Q 77). 71. Querbalken:[147] Titel unklar, da verderbt; übliche Benennung: *Sūrat an-Naba'* (Q 78). Der Text stimmt mit Q 78 überein. 72. Querbalken:[148] *Sūrat an-Nāziʿāt* (Q 79). 73. Querbalken:[149] Q 80; Titel verderbt (Schrift auf goldenem Hintergrund). Er müsste lauten: *Sūrat ʿAbasa*. Der Text stimmt mit Q 80 überein; stellenweise verderbt. 74. Querbalken:[150] *Takwīr* (Q 81, Rand des Querbalkens abweichend gestaltet). 75. Querbalken:[151] *Sūrat al-Infiṭār* (Q 82). 76. Querbalken:[152] *Sūrat al-Muṭaffifīn* (Q 83). 77. Querbalken:[153] *Sūrat al-Inšiqāq* (Q 84, Titel teilweise unleserlich, verderbt, Textverlust). 78. Querbalken:[154] *Sūrat al-Burūǧ* (Q 85; rotes *Ġubār*; Schlussverse in grossem goldenem *Nasḫ*: 85:20–22):

(٢٠) اللَّهُ مِن وَرَائِهِم مُّحِيطٌ (٢١) بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ (٢٢) فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ.

79. Querbalken:[155] *Sūrat aṭ-Ṭāriq* (Q 86). 80. Querbalken:[156] *Sūrat Sabbiḥ* (Q 87: üblicherweise *Sūrat al-Aʿlā*; Titel rot auf blauem Grund). 81. Querbalken:[157] *Sūrat al-Ġāšiya* (Q 88). 82. Querbalken:[158] *Sūrat al-Faǧr* (Q 89). 83. Querbalken:[159] *Sūrat al-Balad makkiyya* (Q 90). 84. Querbalken:[160] *Sūrat aš-Šams wa-ḍuḥā-hā* (Q 91). 85. Querbalken:[161] *Sūrat wa-l-Layl* (Q 92). 86. Querbalken:[162] *Sūrat aḍ-Ḍuḥā makkiyya* (Q 93). 87. Querbalken:[163] *Sūrat Alam našraḥ* (Q 94; Titel in weisser Schrift auf goldenem Hintergrund). 88. Querbalken:[164] *Sūrat Wat-Tīn makkiyya* (Q 95). 89. Querbalken:[165] *Sūrat al-ʿAlaq* (Q 96).

Hier endet der Abschnitt mit Q 68–96, deren Abschrift stets ähnlich gestaltet wurde. Die Länge des folgenden Abschnitts mit Q 97–99 beträgt 15.3 cm.

90. Querbalken (ABB. 69):[166] *Sūrat al-Qadr* (Q 97; Text in grossen goldenen Buchstaben kopiert; *Nasḫ*). 91. Querbalken:[167] *Sūrat Lam yakun* (Q 98, im allgemeinen als *al-Bayyina* bekannt).

138 Abb. 19.2 und 20.2.
139 Abb. 20.2.
140 Abb. 20.1–2.
141 Abb. 20.2.
142 Abb. 20.2.
143 Abb. 20.2.
144 Abb. 20.1 und 3.
145 Abb. 20.3.
146 Abb. 20.3.
147 Abb. 20.3.
148 Abb. 20.3.
149 Abb. 20.3.
150 Abb. 20.3 (Titel) und 21.2 (Surentext).
151 Abb. 21.2.
152 Abb. 21.2.
153 Abb. 21.2.
154 Abb. 21.2.
155 Abb. 21.2.
156 Abb. 21.2.
157 Abb. 21.2.
158 Abb. 21.2 (Titel) und 21.1 (Titel und Text zusammen).
159 Abb. 21.1 (*sic*).
160 Abb. 21.1.
161 Abb. 21.1.
162 Abb. 21.1.
163 Abb. 21.1.
164 Abb. 21.1.
165 Abb. 21.1 und 22.2 (Text der Sure nicht vollständig photographiert).
166 Abb. 22.2.
167 Abb. 22.2.

Der Text hier wieder in schwarzem *Ġubār* auf horizontalen Zeilen. 92. Querbalken:[168] *Sūrat az-Zalzala* (Q 99). Text in grossen goldenen Buchstaben (*Nasḫ, Basmala* aber in rotem *Ġubār* oben in der Mitte).

Ab Q 100 oder auch bereits zuvor sind die einzelnen Abschnitte des Korans aufgrund von deren Anordnung gemäss abnehmender Länge nun derart kurz, dass sie bei einer Abschrift in *Ġubār* nur noch eine, höchstens zwei Zeilen beanspruchen würden. Der Schreiber hat Q 99 deshalb in grossen goldenen Buchstaben kopiert. Danach aber folgt ein Abschnitt mit vier Querbalken (also **Querbalken 93–96**), in dem die Suren in 3 Spalten angeordnet worden sind (ABB. 69).[169] Die Länge dieses Abschnitts beträgt 19 cm. Die dreiteiligen Querbalken und die anschliessende Abschrift der einzelnen Suren bilden jeweils Quadrate von nahezu identischer Grösse. Dieser Abschnitt umfasst also 3×8 Quadrate. In den dreiteiligen Querbalken wurden die Titel der einzelnen Suren in ähnlicher Gestaltung wie zuvor angeführt. Für die einzelnen Suren steht jetzt einfach nur noch ein Drittel der Breite des Mittelstreifens zur Verfügung. Der Surentext wurde in den jeweils dazugehörenden Quadraten darunter in *Ġubār*-Schrift kopiert, wobei der Text in den beiden äusseren Spalten rot, in der Mittelspalte aber schwarz ist. Auf der untersten Ebene steht der Text in den beiden Aussenspalten teils in grosser goldener Schrift und teils in rotem *Ġubār*. Der Abschnitt enthält im einzelnen die folgenden Suren:

93. Querbalken (dreiteilig): a. Q 100: *al-ʿĀdiyāt*, Titel in weissem *Kūfī* in Medaillon mit goldenem Hintergrund; b. Q 101: *al-Qāriʿya*; c. Q 102: *Alhākum* (üblicher Name: *at-Takāṯur*). 94. Querbalken (dreiteilig): a. Q 103: *al-ʿAṣr*; b. Q 103: *al-ʿAṣr*, die hier somit wiederholt wird (Spalte a: rotes *Ġubār*; Spalte b: schwarzes *Ġubār*); c. Q 104: *al-Humaza*. 95. Querbalken (dreiteilig): a. Q 105: *al-Fīl*; b. Q 106: *Qurayš*; c. Q 107: [*al-Māʿūn?*].[170] 96. Querbalken (dreiteilig): a. Q 108: *al-Kawṯar*; der Text wurde hier abwechselnd auf einer Zeile in grosser Schrift (golden) und kleiner Schrift (rotes *Ġubār*) kopiert, insgesamt sechs Zeilen; Q 109: *al-Kāfirūn*, Abschrift in schwarzem *Ġubār* auf sechs Zeilen; c. Q 110: *an-Naṣr*, Abschrift auf fünf Zeilen: zuerst drei Zeilen grosse goldene Schrift, danach zwei Zeilen rotes *Ġubār*.

Nach diesem Abschnitt kehrt der Schreiber wieder zur vorherigen Gestaltung zurück. Nach einem Querbalken folgt jeweils die Abschrift der entsprechenden Sure. Die Länge dieses nächsten Abschnitts beträgt 18.3 cm (Q 111–114): 97. Querbalken:[171] *Sūrat al-Masad* (Q 111), Titel hier *Sūrat Lahab* in goldener Schrift. Abschrift der Sure auf drei horizontalen Zeilen in rotem *Ġubār*, erste Zeile *Basmala*. 98. Querbalken:[172] Q 112, Titel jetzt verloren; Text der Sure auf zwei Zeilen in grossem goldenem *Nasḫ*, darüber *Basmala* in rotem *Ġubār*. 99. Querbalken:[173] *Sūrat al-Falaq* (Q 113). Text auf drei Zeilen in grossem goldenem *Nasḫ*. Darüber *Basmala* in rotem *Ġubār*. 100. Querbalken: Q 114 (*Sūrat an-Nās makkiyya*). Text auf vier Zeilen in grossem goldenem *Nasḫ*. Darüber *Basmala* in rotem *Ġubār*. Rote Schraffierungen zum Ausfüllen der Leerräume zwischen den Zeilen

101. Querbalken (ABB. 70):[174] Überschrift: dunkelrote Tinte auf blauem Grund: *Awfāq*; der Abschnitt mit diesen *awfāq* schliesst sich sogleich an. Länge: 19.8 cm. Der Abschnitt enthält 20×50 Zellen, die durch feine rote Doppellinien voneinander getrennt werden. Die Schnittstellen der Linien wurden zum Teil mit goldenen Punkten markiert. Die anfängliche Vermutung, dass diese goldenen Punkte Text bilden, liess sich nicht erhärten. Im Zellenrechteck selbst sind bei weitem nicht

168 Abb. 22.2.

169 Abb. 22.1, 3 und 4.

170 Hier alternativer Titel, der sich nicht entziffern liess; beim kopierten Text handelt es sich aber um jenen von Q 107.

171 Abb. 22.5.

172 Abb. 22.5.

173 Abb. 22.5.

174 Abb. 23.1–3.

alle Zellen beschrieben. In den beschriebenen Zellen sind die Zeichen oft stark verblasst. An drei Stellen lassen sich Zeichen erkennen, die zu einem späteren Zeitpunkt mit schwarzer Tinte nachgeschrieben worden sind. In diesem Rechteck lassen sich acht verschiedene Einheiten mit Zeichen erkennen:

a. Zuoberst lässt sich eine Stelle feststellen, deren mit jeweils einem Buchstaben in schwarzer Tinte beschriebene Zellen ein Dreieck bilden, dessen Spitze nach unten weist.[175] Die Buchstaben in diesen Zellen sind oft verderbt oder verblichen.

b. und c. Auf der linken und rechten Seite lassen sich danach zwei Zahlenquadrate erkennen; sie werden durch 4×4 Zellen gebildet, die mit Ziffern beschrieben sind. Es handelt sich nicht um magische Quadrate.[176] Diese Quadrate entstehen durch die beschriebenen Zellen; sie weisen keinen Rahmen auf.

d. Unterhalb der beiden Zahlenquadrate schliesst sich ein Abschnitt mit 11×14 Zellen an. In diesem Abschnitt selbst befindet sich unten ein Quadrat mit 5×5 Zellen, die mit schwarzen Buchstaben und Ziffern beschrieben sind. Links davon schliesst sich eine Spalte mit Zellen an, die jeweils drei schwarze Punkte enthalten. Diese Einheit mit den schwarz beschriebenen Zellen befindet sich im Rechteck mit den 11×14 Zellen; diese restlichen Zellen sind mit jeweils einem Buchstaben in roter Tinte beschrieben. Es liess sich nicht bestimmen, ob diese Einzelbuchstaben einen Text bilden. Es könnte auch sein, dass die Buchstaben für Ziffern stehen, wie dies aus dem *Abǧad*-System bekannt ist.[177] Ihr Sinn liess sich nicht ermitteln.

e. In der unteren Hälfte dieses Rechtecks folgt ein Abschnitt mit 12×8 Zellen, die zumeist Einzelbuchstaben in schwarzer Schrift enthalten. Es ist zu vermuten, dass sie einen Text bilden, der sich aber nicht bestimmen liess. Die oberste Zeile ist durch Verlust des Beschreibstoffs teilweise verderbt.

f. und g.[179] Links und rechts schliessen sich hier zwei weitere Quadrate mit 4×4 Zellen an. Viele Ziffern scheinen zu einem späteren Zeitpunkt mit schwarzer Tinte neu geschrieben worden zu sein.

h. Zuunterst scheint sich ein letztes Quadrat mit 4×4 Zellen befunden zu haben, die mit Ziffern beschrieben waren. Die Stelle ist jetzt stark verderbt.

Die Interpretation dieses Abschnitts mit den beschriebenen Zellen muss offen bleiben. Es kann darauf hingewiesen werden, dass Zellenquadrate (*wafq*) aus der magischen Literatur bekannt sind. Ein Abschnitt mit *wafq* befindet sich auch auf Is 1624 (Chester Beatty Library).[180]

102. Querbalken:[181] Die Rolle wird von einem Zierbalken (goldene Bänder auf blauem Hintergrund) abgeschlossen, der keinen Text enthält. Ein Kolophon scheint auf der Rolle zu fehlen. Ganz zuunterst wird das Dokument vom Rahmen abgeschlossen, in dem Q 112 wiederholt wird.

Schlussbemerkungen: Wie einleitend erwähnt dürfte das vorliegende Belegstück um 1400 (Ende 14. Jh., Anfang 15. Jh.) in zentralasiatischen Kontexten entstanden sein. Diese zeitliche und geographische Zuordnung stützt sich in erster Linie auf jene Stellen in Zierschrift, in denen die Buchstaben durch mehrere, parallel zueinander verlaufende Linien gebildet werden. Dieses Vorgehen lässt sich in modifizierter Form am Āq Sarāy-Palast in Šahr-i

175 Unten schliessen sich 3×3 Zellen an, die wohl ebenso beschrieben waren, jetzt aber stark verderbt sind.

176 Die Summe in den einzelnen Spalten ergibt zwar häufig, aber nicht immer, 20. In magischen Quadraten müsste diese Summe stets identisch sein. Es fällt auf, dass die Zellen in der Hauptdiagonalen von rechts oben nach links unten stets die Ziffer 2 enthalten. Dies trifft auch auf die weiteren Zahlenquadrate in diesem Abschnitt zu (vgl. unten Buchstaben f. und g.).

177 Vgl. zum *Abǧad*-System Canaan, Decipherment 147 f.; Weil und Colin, Abd̲jad, in *EI*².

179 Siehe auch Anm. 175 f., Zahlenquadrat magisch.

180 Vgl. dazu Kapitel 4.6 bei Anm. 215.

181 Abb. 23.1–3.

Sabz (Usbekistan) beobachten, dessen Bau 1380 von Timur in Auftrag gegeben worden ist.[182]

Auf diesem Belegstück fallen zwei Gestaltungsmittel auf: Es handelt sich einerseits um den Einsatz von winzigem *Ġubār* bei der Abschrift des Korans. Sie verlangte dem Kopisten bei seiner Arbeit höchste Konzentration ab. Dies ruft die in mystischen Kreisen gepflegten *Ḏikr*-Übungen in Erinnerung, bei denen der Ausübende seine Gedanken ausschliesslich auf Gott ausrichtet. Anderseits enthält das vorliegende Dokument zahlreiche Abschnitte, in denen auf dem „*ġubār*-farbenen" Hintergrund ausgewählte Passagen aus dem Koran in komplexen und immer wieder andern Zierschriften angeordnet worden sind. Die Gestaltung dieser Abschnitte ruft oft Vexierbilder in Erinnerung, die der Betrachter nur nach langem Rätseln entziffern kann. Es ist in vielen Fällen gelungen, diese Stellen aufzulösen. Andere Abschnitte harren weiterhin ihrer Klärung; dies trifft gerade auf die Stellen mit Text in geometrisierendem *Kūfī* zu. Dieses Dokument verlangt also auch vom Betrachter einen hohen Grad an Konzentration, wie er aus den bereits angeführten *Ḏikr*-Übungen („Gottgedenken") in mystischen Kontexten bekannt ist.

182 Vgl. dazu oben bei Anm. 5, 14 und 61.



ABB. 52–53 Dublin, Chester Beatty Library, Is 1625 (vgl. bei Anm. 5, 7–14): Anfang des erhaltenen Teils der Rolle. Auf den beiden Seitenleisten wurde Q 112 (*Sūrat al-Iḫlāṣ*) kopiert; der Schreiber hält dies bis zum Ende des Dokuments durch. Auf dem *„ġubār*-farbenen" Hintergrund lässt sich in grosser Schrift Q 56:77–79 erkennen. Beim als Hintergrund kopierten Text handelt es sich um Q 3 (*Sūrat Āl ʿImrān*; im Titelbalken notiert).

© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)

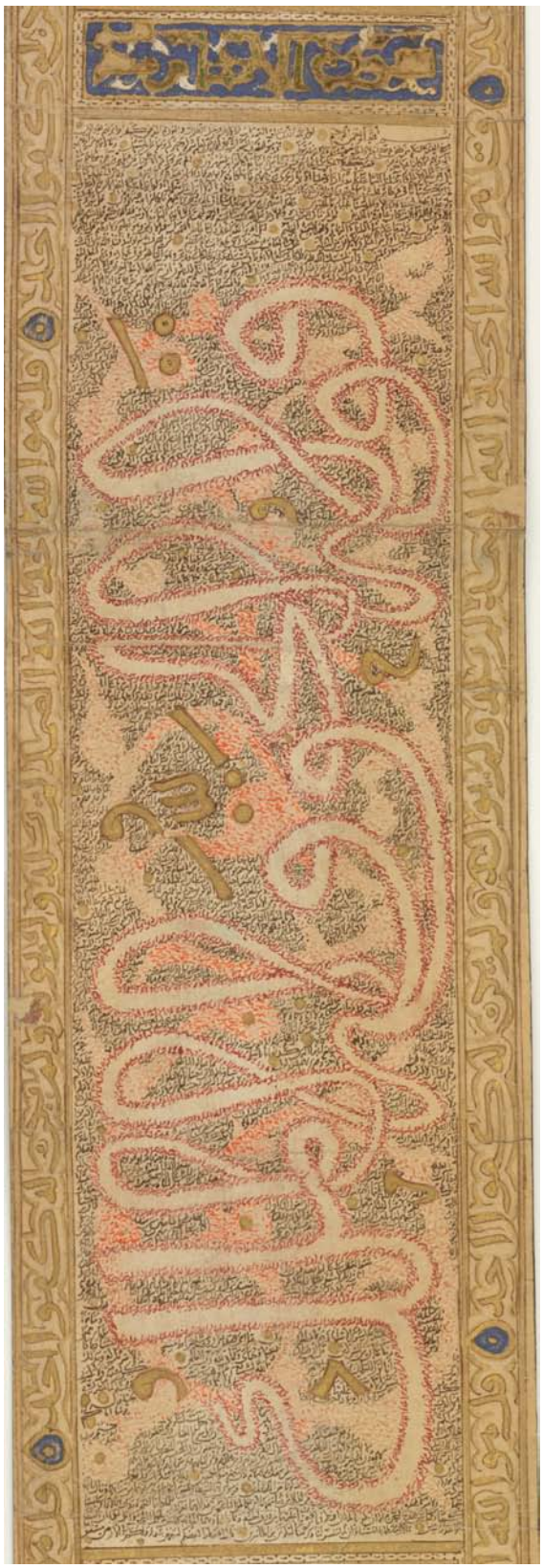


ABB. 54
Dublin, Chester Beatty Library, Is 1625 (vgl. bei Anm. 24): Auf dem „*ġubār*-farbenen" Hintergrund steht Q 6 (*Sūrat al-Anām*, Überschrift im Titelbalken). Beim grossen Text handelt es sich um einen Auszug aus Q 6:73 (*Qawlu-hū al-ḥaqq, wa-lahū al-mulk*).
© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)

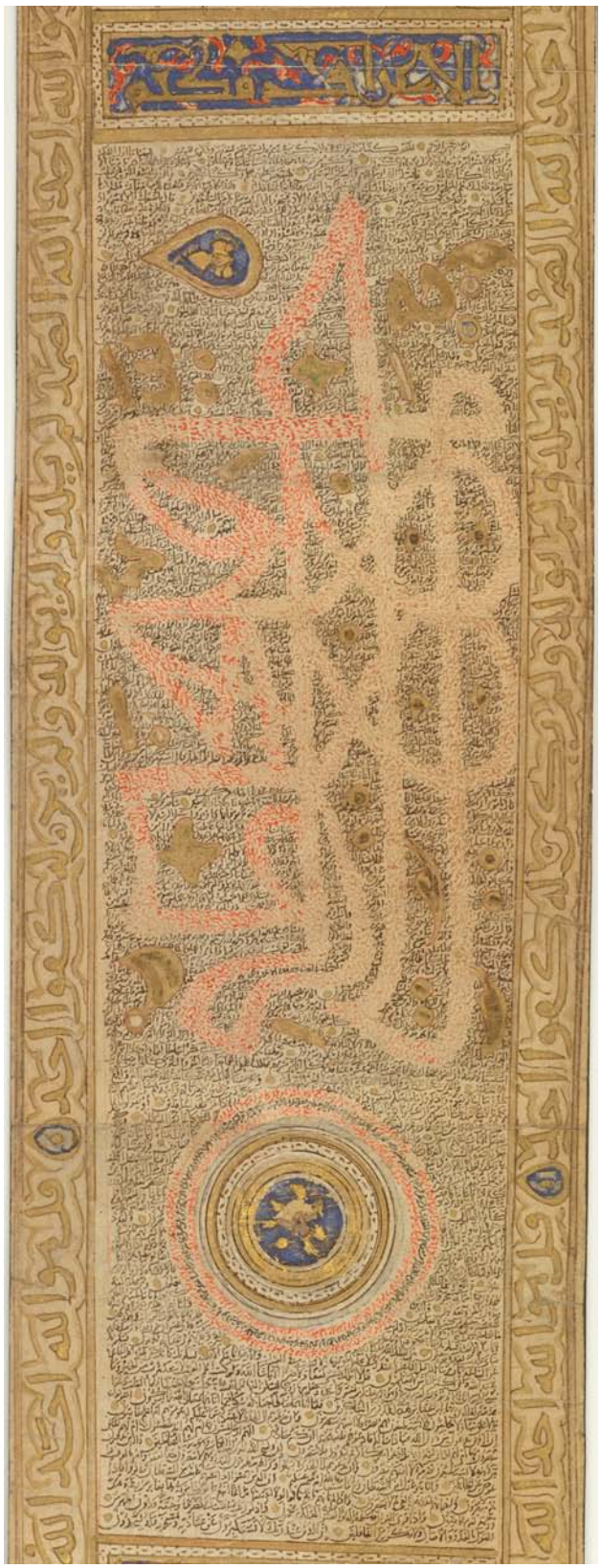


ABB. 55
Dublin, Chester Beatty Library, Is 1625 (vgl. bei Anm. 26): Abschnitt mit der Abschrift von Q 7 (*al-Aʿrāf*). Die Entzifferung des grossen Texts auf dem „*ġubār*-farbenen" Hintergrund ist nicht gänzlich gesichert. Es dürfte sich um einen Auszug aus Q 7:40 handeln (für die Einzelheiten siehe die Beschreibung bei Anm. 27).
© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)



ABB. 56

Dublin, Chester Beatty Library, Is 1625 (vgl. bei Anm. 31): Abschnitt von ca. 40 cm Länge. Q 9 wurde hier auf dem „*ġubār*-farbenen" Hintergrund in roter Tinte kopiert; Überschrift von Q 9 auch im Titelbalken. In grosser blauer Schrift notierte der Schreiber Q 9:129 (Auszug: [فَإِن تَوَلَّوْا فَقُلْ] حَسْبِيَ اللَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ). Der Vers läuft zuerst vorwärts. Der Kopist wechselt die Schriftrichtung zwischen *tawakkaltu* und *wa-huwa*.

© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)



ABB. 57
Dublin, Chester Beatty Library, Is 1625 (vgl. bei Anm. 33): Abschnitt von ca. 41 cm Länge mit der Abschrift von Q 10 (*Sūrat Yūnus*) in *Ġubār*-Schrift. Beim Text in grosser roter Schrift handelt es sich um Q 10:62 (أَلا إِنَّ أَوْلِيَاء اللَّهِ لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ).
© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)

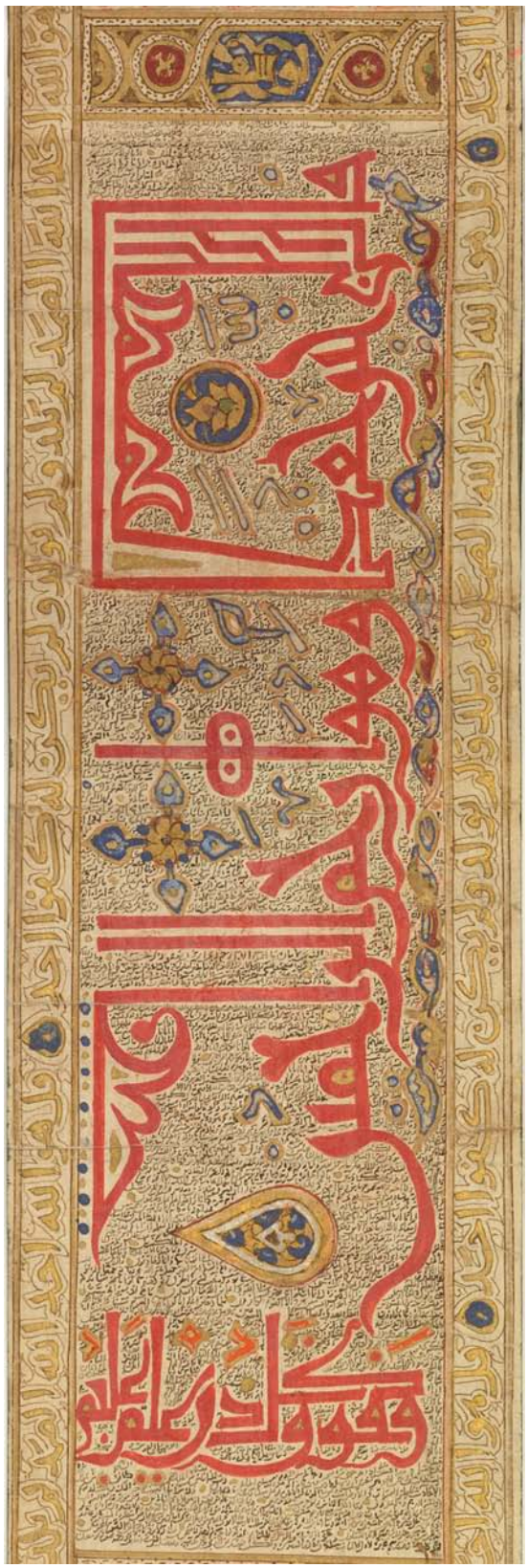


ABB. 58
Dublin, Chester Beatty Library, Is 1625 (vgl. bei Anm. 38): Abschnitt von 30.6 cm Länge. Abschrift von Q 12 (*Sūrat Yūsuf*) auf dem „*ġubār*-farbenen" Hintergrund. In grosser roter Schrift Q 12:64: *Fa-Allāhu ḫayrun ḥ[ā]fiẓan wa-huwa arḥam ar-rāḥimīn*. In horizontaler Ausrichtung am Schluss in roter Tinte Q 12:76 (Auszug): *Wa-fawqa kulli ḏī ʿilmin ʿalīm*.
© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)



ABB. 59 Dublin, Chester Beatty Library, Is 1625 (vgl. bei Anm. 44): Abschnitt von ca. 19.0 cm Länge mit der Abschrift von Q 14 (*Sūrat Ibrāhīm*) in rotem *Ġubār*. In grosser schwarzer Zierschrift hervorgehoben wurde Q 14:12 (Schluss): *Wa-ʿalā [A]llāh fa-l-yatawakkali l-mutawakkilūna*.

© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)



ABB. 60 Dublin, Chester Beatty Library, Is 1625 (vgl. bei Anm. 52): Abschnitt von ca. 16.2 cm Länge mit der Abschrift von Q 17 (hier *Sūrat Subḥāna*). In grosser goldener Schrift wurde Q 17:84 (erste Hälfte) hervorgehoben. Der Text verläuft zuerst absteigend, dann auf der Gegenseite aufsteigend: *Qul kullun yaʿmalu ʿalā šākilati-hī* (identischer Text absteigend und aufsteigend).

© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)



ABB. 61
Dublin, Chester Beatty Library, Is 1625 (vgl. bei Anm. 56): Abschnitt mit Q 19 (*Sūrat Maryam*). Die Länge des Abschnitts misst ca. 19.3 cm. Golden hervorgehoben wurde die Buchstabenfolge *Kāf-hā'-yā'-ʿayn-ṣād* aus Q 19:1.
© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)



ABB. 62
Dublin, Chester Beatty Library, Is 1625 (vgl. bei Anm. 62): Abschnitt von ca. 22.4 cm Länge mit der Abschrift von Q 20 (*Sūrat Ṭā-hā*) in *Ġubār*-Schrift. In grosser Schrift hervorgehoben wurde Q 20:1–2: *Ṭāhā* (danach rot), *mā anzalnā ʿalay-ka al-Qurāna li-tašqā*.
© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)



ABB. 63 Dublin, Chester Beatty Library, Is 1625 (vgl. bei Anm. 69): Abschnitt von ca. 16.0 cm Länge. Im Hintergrund wurde Q 23 (*Sūrat al-Mu'minūn*) in rotem *Ġubār* notiert. Beim schwarzen „Gitter" muss es sich um Text handeln; er liess sich nicht mit Sicherheit entziffern.

© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)



ABB. 64
Dublin, Chester Beatty Library, Is 1625 (vgl. bei Anm. 77): Abschnitt von ca. 24.0 cm Länge. Im Hintergrund wurde Q 27 (*Sūrat an-Naml*, Die Ameise) kopiert. Allenfalls stellt das blaue Zierelement (Tropfen mit nach links weisender Spitze) eine Ameise dar. In grosser roter Schrift wurde die *Basmala* notiert.
© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)



ABB. 65
Dublin, Chester Beatty Library, Is 1625 (vgl. bei Anm. 78): Abschnitt von 21 cm Länge mit der Abschrift von Q 28 (*Sūrat al-Qiṣaṣ*). Die grosse rote Figur enthält wohl Text, der sich aber nicht bestimmen liess. In *Ġubār*-Schrift folgt darauf Q 29.
© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)



ABB. 66
Dublin, Chester Beatty Library, Is 1625 (vgl. bei Anm. 93): Abschnitt von 9.8 cm Länge mit Q 36 (*Sūrat Yā-sīn*). Ihr Titel wird auch in einer aufwendigen Verzierung hervorgehoben. Da der Abschnitt relativ kurz ist, ist Q 36 auf dem roten „*ġubār*-farbenen" Hintergrund wohl nur teilweise kopiert worden. Es schliesst sich darauf Q 37 an. In den beiden Seitenleisten mit der Abschrift von Q 112 lässt sich gut erkennen, dass hier zu einem späteren Zeitpunkt ein Abschnitt der Rolle entfernt wurde (vgl. bei Anm. 94–97).
© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)



ABB. 67
Dublin, Chester Beatty Library, Is 1625 (vgl. bei Anm. 105–108): Fehlstelle bei Q 47–49. Hier wurde zu einem späteren Zeitpunkt ein längerer Abschnitt der Rolle mit der Abschrift von Q 48 (*al-Fatḥ*) wohl absichtlich entfernt. Für die Einzelheiten vgl. die Beschreibung.
© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)

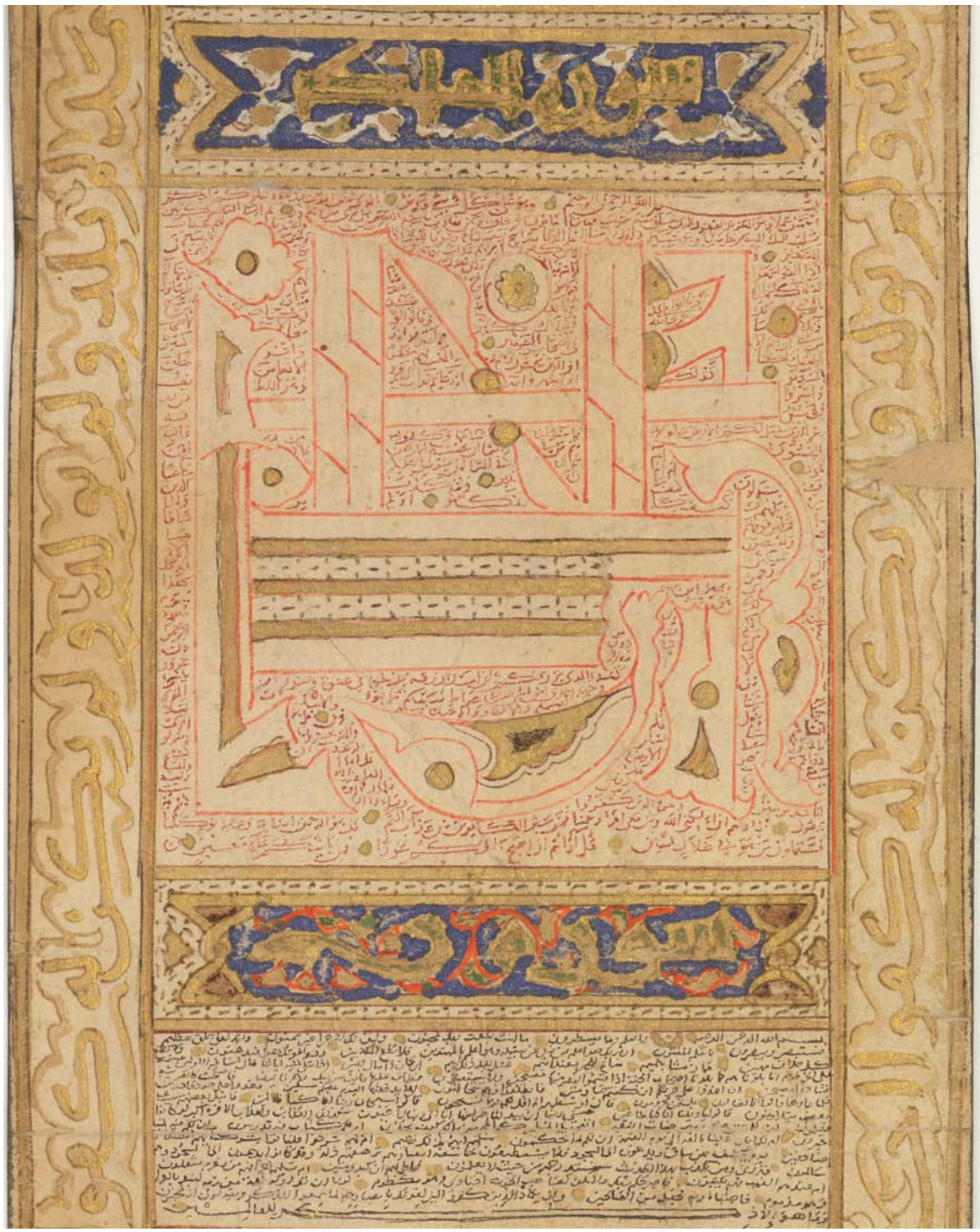


ABB. 68 Dublin, Chester Beatty Library, Is 1625 (vgl. bei Anm. 132–136): Abschrift von Q 67 (*Sūrat al-Mulk*); Abschnitt von ca. 9.4 cm Länge. Hervorgehoben wurde *Tabāraka allaḏī bi-yadi-hī al-mulk* (Anfang von Q 67:1). Man meint, in dieser Stelle auch die Abbildung eines Vogels zu erkennen (unten, horizontal ausgerichtet, für die Einzelheiten siehe die Beschreibung).
© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)



ABB. 69
Dublin, Chester Beatty Library, Is 1625 (vgl. nach Anm. 166): Da die Suren gegen das Ende des Korans immer kürzer werden, ändert der Schreiber sein Vorgehen. Hier werden Q 100–110 in drei Spalten notiert (siehe für die Einzelheiten die Beschreibung). Davor Q 99 (*Sūrat az-Zalzala*) in grossen goldenen Buchstaben. Danach Q 111 (*Sūrat al-Masad*).
© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)

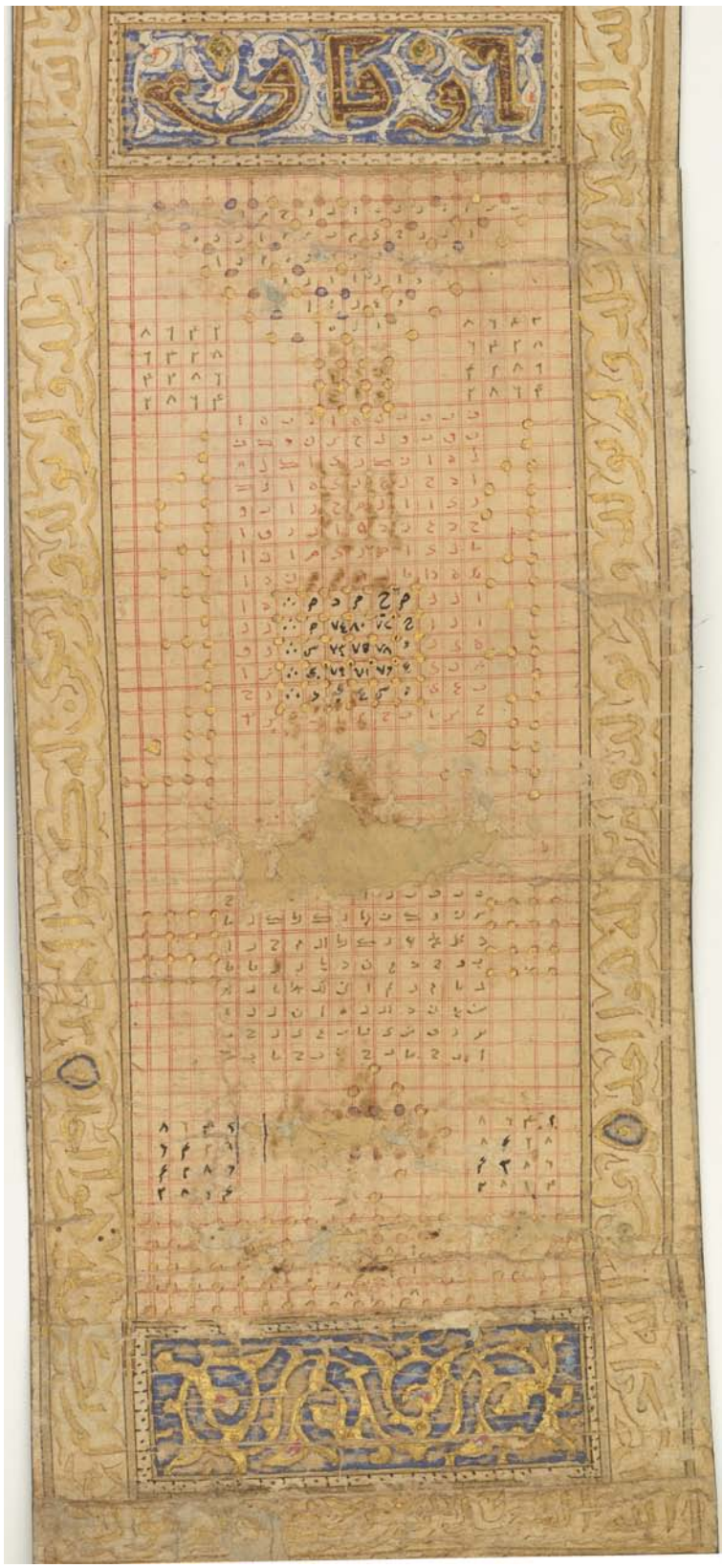


ABB. 70
Dublin, Chester Beatty Library, Is 1625 (vgl. bei Anm. 174–180): Abschluss der Rolle; Abschnitt von ca. 19.8 cm Länge. In Übereinstimmung mit seiner Überschrift enthält der Abschnitt Zellenquadrate. Siehe für die Einzelheiten die Beschreibung.
© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)

4.8 Basel, Universitätsbibliothek, M III 173

Universitätsbibliothek Basel, M III 173:[1] 12.5 × 890 cm, unvollständig erhalten; Anfang und Ende fehlen. Die ursprüngliche Länge der Rolle kann ohne weiteres 12 m betragen haben. Aus dem Vorbesitz von Prof. Dr. Fritz Meier, die näheren Umstände ihres Erwerbs sind nicht geklärt.[2]

Das Belegstück dürfte um 1400[3] in einem mamlukisch beeinflussten Umfeld entstanden sein. Es könnte in Syrien, Westiran oder Ostanatolien von einem Schreiber mit iranischem Hintergrund angefertigt worden sein, wie sich aufgrund der Schrift vermuten lässt. Eine präzisere Einordnung ist wegen der hohen Mobilität der Schreiber und der fertigen Rollen vorläufig nicht möglich. Da das Dokument fragmentarisch erhalten ist, fehlt ein Kolophon mit allenfalls klärenden Angaben. Die zeitliche und geographische Einordnung ergibt sich deshalb v. a. aufgrund von kodikologischen und kunsthistorischen Vergleichen.

Dieses Belegstück stellt das komplexeste Dokument im Korpus dar, das dieser Arbeit zugrundeliegt. Der Schreiber kopierte zahlreiche Passagen in einem besonders kleinen *Ġubār* und ordnete diese Stellen in unterschiedlichen geometrischen Figuren an. Die kopierten Stellen weisen oft vom Kopisten beabsichtigte Brüche in der Wortfolge innerhalb eines Satzes auf.[4] Der arabische Text weist häufig Fehler auf. Dies lässt darauf schliessen, dass der Schreiber nicht arabischer Muttersprache war; er dürfte aus Iran stammen. Die folgende Übersicht ist als Anfang zu verstehen, der zur weiteren Auseinandersetzung mit diesem Exemplar anregen soll. Es ist vorläufig nicht möglich, dieses Dokument abschliessend zu erklären.

Das vorliegende Belegstück ist dem Knotentyp zuzuweisen und vertritt diesen in besonders ausgeprägter Weise. Es wird auf seiner gesamten Länge von einem dreiteiligen Schriftband eingefasst (Breite insgesamt ca. 3.0 cm), das auf der einen Seite der Rolle vorwärts, auf der andern Seite rückwärts läuft. Das Mittelband ist am breitesten (ca. 1.7 cm) und enthält Text in zumeist grosser Schrift (*Nasḫ*). Die Seitenbänder zur Linken und Rechten sind deutlich schmaler (ca. 0.65 cm). Der Schreiber wechselt aber wiederholt auch im breiten Mittelband zu *Ġubār*. Er ordnet den Text dabei in unterschiedlichen geometrischen Figuren an (Tropfen, mandelförmige Figuren, Vierecke etc.). Auch in den beiden schmalen seitlichen Schriftbändern (innen und aussen) wurde der Text in *Ġubār* kopiert. Die Schriftrichtung in den jeweils zusammengehörenden drei Bändern ist identisch. In diesem dreiteiligen Schriftband wurde soweit ersichtlich ausschliesslich Text aus dem Koran kopiert.

Dieses dreiteilige Schriftband umfährt unter Bildung von Knoten unterschiedliche geometrische Figuren. Am häufigsten lässt sich an diesen Stellen mit Knoten die Abfolge kleines–grosses–kleines Medaillon beobachten. Das grosse Medaillon in der Mitte füllt die gesamte Breite des Schriftspiegels aus.[5] An diese Abfolge schliesst sich jeweils ein Viereck an, das ebenso vom dreiteiligen Schriftband eingefasst wird. Bei diesen Vierecken han-

1 Vgl. die kodikologische Beschreibung von Schubert und Würsch, *Arabische Handschriften* 243–246 (Nr. 101). Die Rolle ist zur Restaurierung vorgesehen. Abbildungsmaterial der gesamten Rolle ist zugänglich unter: http://dx.doi.org/10.7891/e-manuscripta-16628 (Stand 28. September 2016); siehe auch: http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837968 (Stand 17. Dezember 2016; die weiteren Verweise auf diese Quelle jeweils ohne Datumsangabe).

Man vergleiche mit diesem Belegstück unbedingt SHM 11998-Y.40 aus dem Sadberk Hanım Museum; beschrieben in Tanındı, *Harmony* I, 200–203 (Nr. 39; Katalog erschienen während der Drucklegung der vorliegenden Studie).

2 Mündliche Information von Dr. G. Schubert (Universitätsbibliothek Basel), die F. Meiers Nachlass am besten kennt.

3 Die Datierung ins 11.–12. Jh./17.–18. Jh. durch Schubert und Würsch, *Arabische Handschriften* 244, wird nicht übernommen.

4 So springt der Schreiber beim Kopieren wiederholt zwischen einzelnen Zeilen hin und her; er beginnt die Abschrift beispielsweise auf der unteren Zeile, springt für den nächsten Ausdruck nach oben, fährt auf der unteren Zeile weiter etc.

5 Die Rolle weist auf beiden Seiten einen schmalen Streifen (Breite je ca. 0.4 cm) auf, der leer ist.

delt es sich zumeist um Rechtecke. Sie sind oft an beiden Enden abgerundet und somit federkastenförmig. Am Anfang der Rolle handelt es sich bei diesen Vierecken aber wiederholt um Quadrate. An diesen Stellen tritt das Knotenmuster des Dokuments besonders ausgeprägt in Erscheinung. Am Schluss des erhaltenen Teils der Rolle befindet sich ein langes Rechteck; es ist am oberen Ende abgerundet. Diese geometrischen Figuren fassen einen Mittelstreifen ein, der einerseits Verzierungen, anderseits Textelemente enthält. Diese Textelemente sind oft derart angeordnet, dass auch sie zur Verzierung des Dokuments beitragen.

Die Inhalte der Texte in den dreiteiligen Seitenbändern und jener im Mittelstreifen sind voneinander unabhängig. Diese Unabhängigkeit kommt auch darin zum Ausdruck, dass der Text in den dreiteiligen Schriftbändern in der Rollenrichtung, also sozusagen vertikal, kopiert worden ist.[6] Die Textelemente im Mittelstreifen allerdings sind grundsätzlich auf horizontalen Linien notiert worden, sofern sie nicht in besonderen Figuren angeordnet sind. Diese inhaltliche Unabhängigkeit der Texte in den dreiteiligen Seitenbändern bzw. im Mittelstreifen erfordert auch bei der Auseinandersetzung mit dem vorliegenden Belegstück einen doppelten Zugang:

I. Die weiteren Ausführungen befassen sich in einem ersten Schritt mit Inhalt und Gestaltung der Seitenbänder mit Text aus dem Koran. Die Abschrift ist in der Regel fortlaufend; es lassen sich allerdings wiederholt Auslassungen feststellen.
II. Gestaltung und Inhalt des zwischen den beiden dreiteiligen Schriftbändern eingeschlossenen Mittelstreifens werden in einem zweiten Teil erfasst. Auch hier lassen sich vielfach Stellen aus dem Koran nachweisen. Allerdings dominieren hier Texte aus weiteren Quellengattungen, v. a. aus Gebetssammlungen. Dieser zweite Teil trägt wegen seiner oft aufwendigen Gestaltung massgeblich zur ästhetischen Wirkung und dem individuellen Charakter des Dokuments bei. Er erlaubt auch Rückschlüsse auf die ideologischen Auffassungen, denen sich sein Hersteller und seine Träger verpflichtet fühlten.

6 Auf der einen Seite vor-, auf der andern rückwärtslaufend.

I. Inhalt und Gestaltung der dreiteiligen Schriftbänder

Am Anfang der Rolle enthalten nur die dreiteiligen Schriftbänder Textelemente; im Innern der Medaillons befinden sich ausschliesslich Verzierungen. Bei den kopierten Textstellen (in schwarzer Tinte) handelt es sich um Stellen aus dem Koran. Da das Dokument am Anfang fragmentarisch erhalten ist, beginnen sie mitten im jeweiligen Vers (ABB. 71).

Im vorwärtslaufenden dreiteiligen Textband lassen sich oben rechts folgende Stellen erkennen:[7] a. (Mittelstreifen, grosse Schrift): Q 2:34.[8] b. im schmalen Schriftband rechts aussen steht Q 44:41.[9] c. im schmalen Textband rechts innen steht Q 32:11.[10] Auf der gegenüberliegenden linken Seite bricht das rückwärtslaufende Schriftband ab. Hier bzw. im aufsteigenden Band auf der rechten Seite unmittelbar darunter lassen sich folgende Koranstellen identifizieren: a. Mittelstreifen, grosse Schrift: Q 23:28, Vers beginnt auf der linken Seite des unteren kleinen Medaillons.[11]

7 Abb. 2 der Rolle unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837969.

8 Q 2:34 lautet:

[وَإِذْ قـ]ـلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُواْ لآدَمَ فَسَجَدُواْ إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ.

9 Q 44:41 lautet:

يَوْمَ لا يُغْنِي مَوْلًى عَن مَّوْلًى شَيْئًا وَلا هُمْ يُنصَرُونَ.

Danach Verstrenner (golden).

10 Q 32:11. lautet:

[قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ] الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ.

Danach Verstrenner (golden).

11 Q 23:28 lautet:

b. Schmales aufsteigendes Schriftband links aussen bzw. im vorangehenden Abschnitt dieses Bandes: Q 104:9 (Schlussvers).[12] Unmittelbar danach müsste nach einem Leerraum Q 105 beginnen; diese Sure fehlt aber, da das Dokument am Anfang fragmentarisch erhalten ist. c. Auf der linken Seite endet das aufsteigende schmale Schriftband innen mit Q 43:49; der Vers beginnt nach einem Trennzeichen auf der rechten Seite des grossen Medaillons darunter.[13]

Bei der ersten nachweisbaren Stelle handelt es sich um Q 2:34, bei der letzten um Q 104:9. Somit fehlen auf dem Dokument die ganze Sure 1 (Q 1) und Q 2:1–33. Auch fehlt der Schluss der islamischen Offenbarung (Q 105–114). Bei den andern Textbändern ist ebenso Surentext verloren gegangen. Es lässt sich nicht abschätzen, wie lange der verlorene Teil gewesen war. Es könnte sich ohne weiteres um 2–3 m handeln.

Die beiden dreiteiligen Schriftbänder laufen unter Umfahrung von unterschiedlichen geometrischen Figuren bis ganz an den Schluss des Dokuments durch. Am Ende lassen sich in den einzelnen Teilen der beiden Schriftbänder die folgenden Koranstellen erkennen:[14]

فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى الْفُلْكِ فَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّـذِي نَجَّانَا مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ].

12 Q 104 beginnt im schmalen äusseren Textband auf der linken Seite des unteren kleinen Medaillons mit der *Basmala*. Sie endet mit Vers 104.9 (Schlussvers) im schmalen Innenband am oberen Ende des grossen Medaillons. Q 104 lautet:

(١) وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ (٢) الَّذِي جَمَعَ مَالا وَعَدَّدَهُ (٣) يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ (٤) كَلاَّ لَيُنبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ (٥) وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحُطَمَةُ (٦) نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ (٧) الَّتِي تَطَّلِـعُ عَلَى الأَفْئِدَةِ (٨) إِنَّهَا عَلَيْهِم مُّؤْصَدَةٌ (٩) فِي عَمَدٍ مُّمَدَّدَةٍ.

13 Q 43:49 lautet:

وَقَالُوا يَا أَيُّهَا السَّاحِرُ ادْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِندَكَ [إِنَّنَا لَمُهْتَدُونَ].

14 Abb. 12 der Rolle unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837979.

Linkes Schriftband, absteigend: a. Im breiten Schriftband steht links am Schluss Q 2:245.[15] b. Im schmalen Schriftband links aussen steht zuletzt Q 40:30.[16] c. Im schmalen Textband links innen steht am Schluss Q 55:70–71.[17] Auf der rechten Seite lassen sich am Schluss im aufsteigenden Schriftband folgende Stellen erkennen (jeweils aufsteigend): a. Im breiten Schriftband steht Q 6:20.[18] b. Im schmalen Schriftband rechts aussen steht Q 40:82.[19] c. Im schmalen Schriftband innen steht am Schluss Q 68:51.[20]

Aus dem allgemeinen Aufbau der Rolle ist zu schliessen, dass das vorwärts- und das rückwärtslaufende dreiteilige Schriftband am Schluss miteinander verbunden waren. Die Gestaltung dieses Übergangs lässt sich allerdings nicht rekonstruieren. Es fällt auf, dass es sich bei der letzten Stelle

15 Q 2:245 lautet:

مَّن ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْـهِ تُرْجَعُونَ].

16 Q 40:29–30 lautet:

(٢٩) يَا قَوْمِ لَكُمُ الْمُلْكُ الْيَوْمَ ظَاهِرِينَ فِي الأَرْضِ فَمَن يَنصُرُنَا مِن بَأْسِ اللَّهِ إِنْ جَاءَنَا قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلاَّ مَا أَرَى وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلاَّ سَبِيلَ الرَّشَادِ · (٣٠) وَقَالَ الَّذِي آمَنَ يَا قَوْمِ [إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُم مِّثْلَ يَوْمِ الأَحْزَابِ].

17 Q 55:70–71 lautet:

(٧٠) فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ (٧١) فَبِأَيِّ آلاء رَبِّكُمَا [تُكَذِّبَانِ].

18 Q 6:20 lautet:

[الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَـ]ـعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمُ الَّذِينَ خَسِرُواْ أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ.

19 Q 40:82 lautet:

[أَفَلَمْ] يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْهُمْ وَأَشَدَّ قُوَّةً وَآثَارًا فِي الأَرْضِ فَمَا أَغْنَى عَنْهُم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ.

20 Q 68:51–52 (Schlussvers) lautet:

(٥١) [وَإِن] يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ (٥٢) وَمَا هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ.

im breiten Schriftband links absteigend um Q 2:245 handelt. Im aufsteigenden Schriftband rechts steht als erste Stelle Q 6:20. Ebenso miteinander verbunden gewesen sein mussten die beiden Aussenbänder, die beide Stellen aus Q 40 enthalten (links absteigend: Q 40:30; rechts aufsteigend: Q 40:82).

Diese Beobachtungen lassen darauf schliessen, dass Q 40:31–81 auf dem jetzt fehlenden Schlussteil vollständig kopiert worden war. Aufgrund der beträchtlichen Länge des Abschnitts zwischen Q 2:245 und Q 6:20 ist aber auszuschliessen, dass auch der fehlende Abschnitt zwischen Q 2:245 und Q 6:20 auf dem Dokument enthalten war. Wahrscheinlicher ist, dass der Kopist Q 3–5 hier ganz ausliess. Nur der Rest von Q 2 (Verse 246–286) und der Anfang von Q 6 (Verse 1–19) dürften in diesem verlorenen Teil des breiten Schriftbands gestanden haben. Auch im schmalen Innenband dürfte der Kopist einen bedeutenden Teil zwischen Q 55:70 und Q 68:51 ausgelassen haben.

Nach diesen Hinweisen zum Inhalt der beiden dreiteiligen Schriftbänder am Anfang und Schluss gehen die weiteren Ausführungen diesen Seitenbändern anhand von ausgewählten Details ausführlicher nach. Die folgende Darstellung beginnt am Anfang des Dokuments:

Der Kopist hat zwischen den einzelnen Suren stets einen Abstand eingehalten. Dies lässt sich am Anfang gut aufzeigen (ABB. 72).[21] Neben dem Titelfeld für den 2. *Haykal* (*al-Haykal aṯ-ṯānī*)[22] endet auf der rechten Seite im schmalen Schriftband innen Q 103. Q 104 beginnt erst nach einem Zwischenraum im schmalen Schriftband links aussen neben dem kleinen Medaillon. Auch am unteren Ende dieses Rechtecks mit den beiden mandelförmigen Figuren lassen sich in den beiden schmalen Schriftbändern (ab- bzw. aufsteigend) die Übergänge zwischen Ende und Anfang von zwei Suren erkennen. Das Vorgehen des Kopisten lässt sich ebenso anhand der Stelle beim Anfang der Abschrift des 3. *Haykal* bzw. in der Abfolge von drei Medaillons unmittelbar davor aufzeigen.[23] Hier lässt sich im schmalen Schriftband (rechts innen) am Rand des grossen Medaillons der Übergang zwischen Q 99:8 und Q 100:1 erkennen; Q 100 beginnt nach einem Freiraum mit der *Basmala*.

Der Surentext im breiten Schriftband wurde nicht durchgehend in grossem *Nasḫ* notiert. Vor dem Beginn des Abschnitts mit dem 3. *Haykal* (ABB. 74) befindet sich eine Abfolge von drei untereinander verbundenen Medaillons (kleines–grosses–kleines Medaillon). Der Schreiber hat hier den Text in *Ġubār*-Schrift kopiert und diesen auf zwei Zeilen in Tropfenform angeordnet. Diese Tropfen laufen oben spitz zu. Beim kopierten Text handelt es sich weiterhin um Abschriften der entsprechenden Auszüge aus dem Koran. Der Surentext ist in diesen Tropfen oft versetzt angeordnet. Der Schreiber notiert die Sätze nicht fortlaufend auf der jeweiligen Zeile, sondern springt wiederholt zwischen der inneren und äusseren Zeile hin und her.

Direkt neben dem Titelbalken mit der Überschrift für den 3. *Haykal* lässt sich ein Tropfen erkennen, der aus nur einer Zeile Text in *Ġubār* gebildet wird.[24] Er enthält den Beginn von Q 23 (Q 23:1–3). Der Schreiber setzt die Abschrift von Q 23 im aufsteigenden breiten Schriftband fort; er notiert den Surentext weiterhin in *Ġubār* in Tropfen. Er wechselt erst wieder an jener Stelle zu grossem *Nasḫ*, wo er den Abschnitt mit dem neunzelligen goldenen Quadrat erreicht. Hier steht im aufsteigenden breiten Schriftband der Übergang Q 23:25–26.[25] Die Stelle verdient besondere Erwähnung, da vor dem einzeiligen Tropfen mit dem Beginn von Q 23 (direkt rechts neben dem Titelfeld für den Abschnitt *al-Haykal aṯ-ṯāliṯ*) nicht etwa der

21 Abb. 2 der Rolle unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837969.

22 Abschnitt mit den beiden senkrecht übereinander angeordneten mandelförmigen Figuren.

23 Abb. 3 der Rolle unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837970.

24 Abb. 3 der Rolle unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837970.

25 Q 23:25–26 lautet:

(ab hier) إِنْ هُوَ إِلاَّ رَجُلٌ بِهِ جِنَّةٌ فَتَرَبَّصُوا بِهِ (im Tropfen) (٢٥)
حَتَّى حِينٍ (٢٦) قَالَ رَبِّ انصُرْنِي بِمَا كَذَّبُونِ. (grosses *Nasḫ*

Schluss von Q 22 steht (ABB. 74). Im Tropfen darunter steht vielmehr der Schluss von Q 18 (Verse 109c–110). Im dritten Tropfen darunter steht im breiten Band rechts Q 18:107–109. Zweierlei ist dabei zu beachten: a. In den beiden Tropfen mit dem Schluss von Q 18 notiert der Schreiber den Korantext nicht fortlaufend auf einer Zeile; er springt vielmehr unablässig zwischen innerer und äusserer Zeile hin und her. Beim Entziffern ist die korrekte Textfolge richtiggehend zu rekonstruieren. b. Anderseits fällt auf, dass Q 19–22 an dieser Stelle fehlen. Dies ist ein weiterer Hinweis darauf, dass der Koran auf dieser Rolle nicht vollständig enthalten ist. Eine weitere Lücke liess sich bereits am Schluss des Dokuments feststellen, wo der Kopist mutmasslich Q 3–5 gänzlich ausgelassen hatte.[26]

Der Kopist kehrt nach dem Abschluss des 3. *Haykal* bei der Abschrift des Korans von der *Ġubār*-Schrift in den Tropfen auch im breiten Mittelband wieder zu grossem *Nasḫ* zurück. Unmittelbar oberhalb des Medaillons mit der Inschrift *al-Mulk li-*[*A*]*llāh* befindet sich allerdings ein Quadrat. Hier notiert der Schreiber den Korantext im breiten Mittelband erneut in *Ġubār*-Schrift. Er ordnet ihn hier aber auf vier diagonal ausgerichteten Zeilen in auf der Spitze stehenden Quadraten an.[27]

Auf der Höhe des Medaillons mit der Inschrift *al-Mulk li-*[*A*]*llāh* (ABB. 75) lassen sich im dreiteiligen Schriftband u. a. die folgenden Stellen erkennen:[28] a. breites Band rechts, aufsteigend: Q 18:60;[29] schmales Schriftband, rechts innen: Q 96:1 (Beginn mit *Basmala* nach einem Zwischenraum); c. Im breiten Schriftband, absteigend steht sodann Q 2:83.[30] Unterhalb des grossen Medaillons mit der Inschrift *al-Mulk li-*[*A*]*llāh* steht im breiten Schriftband (aufsteigend) Q 18:59; der Schreiber wechselt hier von *Ġubār*-Schrift im Text, der in kleinen Quadraten angeordnet ist, zu grossem *Nasḫ*.[31] Zugleich lässt sich auf dem äussersten Schriftband rechts im Rahmen des Abschnitts mit der Überschrift *al-Haykal ar-rābiʿ* der Übergang zwischen Q 42:53 (Schlussvers) und Q 43:1 erkennen. Q 43 beginnt im schmalen aufsteigenden Schriftband innen direkt neben dem kleinen Medaillon oberhalb des Balkens mit dem Titel *al-Haykal ar-rābiʿ*.[32]

Im Abschnitt mit dem goldenen Gitter (ABB. 76), der mutmasslich ursprünglich die *Schönen Namen Gottes* enthalten hatte,[33] lassen sich u. a. die folgenden Koranstellen erkennen:[34] a. Im absteigenden breiten Schriftband steht Q 2:106 f.;[35] b. im aufsteigenden breiten Schriftband steht am oberen Ende des Rechtecks mit dem goldenen Gitter der Beginn von Q 18:29;[36] c. in der rechten oberen Ecke des goldenen Gitters lässt sich

26 Vgl. dazu oben zwischen Anm. 20 und 21.

27 Abb. 3 (Ende) der Rolle unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837970.

28 Abb. 3 der Rolle unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837970.

29 Q 18:60 lautet:

وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لاَ (Übergang zu *Ġubār* in den Quadraten)
أَبْرَحُ حَتَّى أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا.

30 Diese Übersicht zeigt auf, dass im breiten absteigenden Schriftband Q 2 kopiert wurde; enthalten sind die Verse Q 2:34–245. Der hier kopierte Vers (Q 2:83) lautet:

وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ (Übergang zu grossem *Nasḫ*)
لاَ تَعْبُدُونَ إِلاَّ اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى
وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ وَآتُواْ الزَّكَاةَ ثُمَّ
تَوَلَّيْتُمْ إِلاَّ قَلِيلاً مِّنكُمْ وَأَنتُم مُّعْرِضُونَ.

31 Q 18:59 lautet:

وَتِلْكَ الْقُرَى أَهْلَكْنَاهُمْ (ab hier in grossem *Nasḫ*) لَمَّا ظَلَمُوا
وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِم مَّوْعِدًا.

32 Abb. 3 der Rolle (Schluss) unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837970.

33 Vgl. zu diesem Abschnitt unten nach Anm. 203.

34 Abb. 5 der Rolle (Anfang) unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837972.

35 Q 2:106 f. lautet:

(١٠٦) مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ
اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (١٠٧) أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ
وَالأَرْضِ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلاَ نَصِيرٍ.

36 Q 18:29 lautet:

وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا

im schmalen aufsteigenden Schriftband (innen) der Übergang zwischen zwei Suren erkennen. Es handelt sich um den Schluss von Q 91[37] und den Anfang von Q 92.[38]

Oberhalb des Abschnitts mit dem 5. *Haykal* befindet sich ein Medaillon mit dem Text *Subḥāna Allāh* (ABB. 77).[39] Im breiten Textband, das dieses Medaillon umfährt, hat der Schreiber den Text in grossem *Nasḫ* kopiert. Beim Übergang zum Abschnitt mit dem 5. *Haykal* wechselt er zu *Ġubār*-Schrift und ordnet den Text in Rauten an, die durch zwei Zeilen Text gebildet werden. Sie sind innen mit einem goldenen Zierpunkt versehen. Auf der Höhe des Medaillons mit der Inschrift *Subḥāna Allāh* bzw. etwas darunter lassen sich u. a. die folgenden Stellen identifizieren:[40] a. Breites Textband, absteigend: Q 2:109;[41] b. breites Textband aufsteigend: Q 18:28.[42]

Beim Beginn des Abschnitts mit dem 6. *Haykal* (ABB. 79) lassen sich in den seitlichen Schriftbändern u. a. folgende Stellen erkennen:[43] a. Breites Schriftband, absteigend: Q 2:126;[44] im breiten aufsteigenden Schriftband steht Q 18:5.[45]

Vor dem Beginn des Abschnitts mit dem 7. *Haykal* befindet sich eine Abfolge von drei Medaillons (kleines–grosses–kleines Medaillon).[46] Der Schreiber hat den Text in den breiten Textbändern um diese Medaillons herum erneut in *Ġubār*-Schrift notiert und den Text in Tropfen angeordnet. Im Rechteck darüber steht der Text im breiten Mittelband wieder in grossem *Nasḫ*. Hier lassen sich u. a. folgende Stellen erkennen: a. breites Schriftband absteigend (zuerst grosses *Nasḫ*: Q 2:129);[47] b. breites Textband aufsteigend: hier beginnt Q 18 (*al-Kahf*) mit der *Basmala*; c. Parallel zum Beginn von Q 18 lässt sich auf dem schmalen Schriftband

للظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِن يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاء كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا.

37 Q 91:13–15 lautet:

(١٣) فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا (١٤) فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا فَدَمْدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُم بِذَنبِهِمْ فَسَوَّاهَا (١٥) وَلا يَخَافُ عُقْبَاهَا.

38 Q 92:1 lautet (im äussern schmalen Schriftband, aufsteigend, links neben dem kleinen Medaillon):

بسم الله الرحمن الرحيم (١) وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى.

39 Abb. 5 der Rolle unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837972; vgl. zu diesem Medaillon unten bei Anm. 205.

40 Abb. 5 der Rolle (Anfang) unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837972.

41 Q 2:109 lautet:

وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ (Übergang zu den Rauten mit *Ġubār*-Schrift) يَرُدُّونَكُم مِّن بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّاراً حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُواْ وَاصْفَحُواْ حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.

42 Q 18:28 lautet:

وَاصْبِرْ (Beginn Text in grossem *Nasḫ*) نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا.

43 Abb. 6 der Rolle (Anfang) unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837973.

44 Q 2:126 lautet:

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُم بِاللَّهِ [الهيكل السادس] وَالْيَوْمِ الآخِرِ قَالَ وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلاً ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَى عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ.

45 Q 18:5 lautet:

مَّا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلا لِآبَائِهِمْ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِن يَقُولُونَ إِلاَّ كَذِبًا.

46 Abb. 7 der Rolle (Anfang) unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837974.

47 Q 2:129 lautet:

رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ (Übergang zu Text in *Ġubār*) وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ.

rechts innen der Schluss von Q 87[48] erkennen. Nach einer kurzen Lücke beginnt darüber Q 88 mit der *Basmala*.[49] Die Stelle vor Q 18 im breiten Schriftband aufsteigend soll im folgenden näher untersucht werden:

Im Tropfen unmittelbar vor der *Basmala* von Q 18 würde man grundsätzlich den Schluss von Q 17 erwarten. In der Tat steht hier allerdings der Schluss von Q 6. Beim Zurückverfolgen des Schriftbands lässt sich vor dem Beginn von Q 18 (mit der *Basmala*) ein grosses Medaillon mit Verzierung erkennen.[50] Auf der Höhe dieses grossen Medaillons lassen sich im breiten Schriftband rechts drei Tropfen mit nach oben gerichteter Spitze feststellen; sie enthalten Text in *Ġubār*. Im untersten dieser drei Tropfen stehen am Schluss der inneren Zeile aufsteigend die drei ersten Wörter aus Q 6:161.[51] Der Kopist setzt die Abschrift dieses Verses im nächsten Tropfen darüber auf der äusseren Zeile an der Spitze fort; er umfährt diesen Tropfen im Gegenuhrzeigersinn. Zurück an der Spitze dieses Tropfens springt er von der äusseren auf die innere Zeile des Tropfens. Darauf springt der Kopist erneut in den nächsten Tropfen unmittelbar darüber und setzt die Abschrift des Schlusses von Q 6 darin fort, indem er erneut an der Spitze des Tropfens auf der äusseren Zeile beginnt. Im Tropfen unmittelbar vor der *Basmala* zu Q 18 steht dann Q 6:165 (Schlussvers).[52] Der Schreiber beginnt auch hier an der Spitze des Tropfens und notiert den Text absteigend. Er vervollständigt diesen Tropfen durch die Abschrift von Q 112. Danach folgt die *Basmala* zu Q 18 in grosser Schrift. Die Abschrift des Textes der Schlussverse von Q 6 erfolgt jeweils fortlaufend zuerst auf der äusseren, dann auf der inneren Zeile der einzelnen Tropfen.

Die soeben vorgenommene Beschreibung zeigt auf, dass auf den Schluss von Q 6, nach dem Einschub von Q 112, Q 18 folgt. Die Suren 7–17 fehlen an dieser Stelle. Der Einschub von Q 112 erklärt sich einzig damit, dass der Kopist Q 18 nicht mitten in diesem letzten Tropfen beginnen wollte. Er zog es vor, diese Sure in grosser Schrift neu zu beginnen. Die kurze Q 112 schien ihm offensichtlich am geeignetsten, den Tropfen davor abzuschliessen. Dieser Tropfen wird übrigens aus nur einer Zeile gebildet. Der Kopist springt am Schluss von Q 112 im Innern von der Spitze des Tropfens an dessen unteres Ende.

Die vorangehenden Ausführungen zeigen auf, dass in den seitlichen Schriftbändern auf der vorliegenden Rolle nicht der gesamte Korantext kopiert worden ist. Die Lücke zwischen Q 6 und 18 ist beträchtlich. Auch ist bereits auf die Lücken mit den fehlenden Q 3–5 und Q 19–22 hingewiesen worden.[53] Eine nächste Lücke lässt sich auf der Rolle nur wenig später feststellen: Vor dem Abschnitt mit der *Du'ā' mubārak* befindet sich eine Abfolge von drei Medaillons (ABB. 80); das mittlere davon (gross) weist eine aufwendig gestal-

48 Der Schluss von Q 87 lautet:
(١٨) إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الأُولَى (١٩) صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى.

49 Der Beginn von Q 88 lautet:
بسم الله الرحمن الرحيم (١) هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ (٢) وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ.

50 Vgl. die Beschreibung dieses Medaillons unten nach Anm. 248.

51 Q 6:161 lautet:
Sprung an die Spitze des nächsten Tropfens) قُلْ إِنَّنِي هَدَانِي
darüber; Fortsetzung an der Spitze auf der äusseren (Zeile رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ.

52 Q 6:165 lautet:
وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ
letzter Tropfen vor Q 18, Fortsetzung an) دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ
der Spitze, absteigend) فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ
وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ.

53 Vgl. oben zwischen Anm. 20 und 21 und vor Anm. 26.

tete Verzierung auf.[54] Direkt oberhalb dieses grossen Medaillons lässt sich im schmalen Schriftband rechts aussen absteigend ein Leerraum erkennen. Vor diesem Leerraum steht Q 46:35 (Schlussvers).[55] Nach dem Leerraum beginnt Q 48 mit der *Basmala*.[56] Die eigentlich zu erwartende Q 47 fehlt an dieser Stelle. Es lässt sich natürlich nicht ausschliessen, dass Q 47 an einer andern Stelle auf der Rolle doch enthalten ist. Dies ist allerdings eher unwahrscheinlich. Der Text in diesen Schriftbändern wurde jedoch nicht auf seiner gesamten Länge überprüft, wäre dies doch mit einem unverhältnismässigen Aufwand verbunden gewesen.

Am Ende des Abschnitts mit der *Du'ā' mubārak* schliesst sich erneut eine Serie von drei Medaillons an. Das mittlere davon enthält einen sechsstrahligen Stern.[57] a. Vor diesem Stern steht im breiten absteigenden Schriftband Q 2:169.[58] b. Im breiten Band aufsteigend steht Q 6:129.[59] c. Im schmalen aufsteigenden Schriftband lässt sich rechts aussen der Beginn von Q 42 erkennen (mit *Basmala*).[60] Davor endet Q 41:54 (Schlussvers).[61]

Entlang des Abschnitts mit der *Du'ā' Ibrāhīm b. Adham* hat der Kopist den Text aus dem Koran in den breiten Teilen der Schriftbänder weiterhin in grossem *Nasḫ* notiert.[62] Er ändert dieses Vorgehen aber beim Übergang zur nächsten Abfolge von drei untereinander verbundenen Medaillons und behält es bis zum Abschnitt mit der Überschrift *Faḍl Āyat* (*sic*) *al-Ḥars* bei.[63] Er notiert den Text im breiten Mittelband hier in *Ġubār*; die Abschrift ist in mandelförmigen Figuren angeordnet, die durch Text auf zwei Zeilen gebildet werden. Beim Übergang zwischen dem Text in grossem *Nasḫ* zu den mandelförmigen Figuren lässt sich im breiten absteigenden Schriftband Q 2:171–172 erkennen.[64] Im breiten aufsteigenden Schriftband steht Q 6:128.[65]

54 Abb. 7 der Rolle unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837974; vgl. die Beschreibung dieses Medaillons unten nach Anm. 267.

55 Q 46:35 lautet:

فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُوْلُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ وَلا تَسْتَعْجِل لَّهُمْ كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَ مَا يُوعَدُونَ لَمْ يَلْبَثُوا إِلاَّ سَاعَةً مِّن نَّهَارٍ بَلاغٌ فَهَلْ يُهْلَكُ إِلاَّ الْقَوْمُ الْفَاسِقُونَ.

56 Q 48:1–2 lautet:

بسم الله الرحمن الرحيم (١) إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا (٢) لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيَكَ صِرَاطًا مُّسْتَقِيمًا.

57 Abb. 8 der Rolle (Anfang) unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837975; vgl. die Beschreibung dieses sechsstrahligen Sterns unten nach Anm. 279.

58 Q 2:169 lautet:

إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاء وَأَن تَقُولُواْ عَلَى اللّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ.

59 Q 6:129 lautet:

وَكَذَلِكَ نُوَلِّي بَعْضَ الظَّالِمِينَ بَعْضًا بِمَا كَانُواْ يَكْسِبُونَ.

60 Q 42:1–3 lautet:

بسم الله الرحمن الرحيم (١) حم (٢) عسق (٣) كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ.

61 Q 41:54 lautet:

أَلا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِّن لِّقَاء رَبِّهِمْ أَلا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ.

62 Abb. 8 der Rolle unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837975; Beginn nach dem Medaillon mit dem sechsstrahligen Stern.

63 Abb. 8 der Rolle (Schluss) unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837975 und Abb. 9 (Anfang) unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837976; vgl. die Beschreibung der *Du'ā' Ibrāhīm b. Adham* unten nach Anm. 284.

64 Q 2:171–172 lautet (Der Kopist notiert den Text in der ersten Mandel zuerst auf der äussern Zeile fortlaufend; danach wechselt er auf die innere Zeile):

(١٧١) وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لاَ يَسْمَعُ إِلاَّ دُعَاء وَنِدَاء (Übergang zu *Ġubār*-Schrift) صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ (١٧٢) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُلُواْ مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُواْ لِلّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ.

65 Q 6:128 lautet:

وَيَوْمَ (Beginn grosses *Nasḫ*) يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ قَدِ اسْتَكْثَرْتُم مِّنَ الإِنسِ وَقَالَ أَوْلِيَاؤُهُم مِّنَ الإِنسِ رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا

Es lohnt sich, an dieser Stelle einen Blick auf das Vorgehen des Kopisten in der mandelförmigen Figur mit Text in *Ġubār* unmittelbar vor dem Übergang zu grossem *Nasḫ* zu werfen (vor Q 6:128). Es handelt sich um die mandelförmige Figur im breiten Schriftband rechts neben dem grossen Medaillon[66] mit der Verzierung auf blauem Hintergrund bzw. in der Figur unmittelbar davor:[67] Der Kopist notiert die vier ersten Wörter von Q 6:125 in dieser unteren Figur auf der inneren Zeile links absteigend. Er springt dann in die obere mandelförmige Figur und setzt die Abschrift von Q 6:125 auf der äusseren Zeile aufsteigend fort. An der oberen Spitze der mandelförmigen Figur angekommen springt er wieder zurück nach unten. Er kopiert den Rest von Q 6:125 auf der innern aufsteigenden Zeile der mandelförmigen Figur. Q 6:125 endet an der oberen Spitze dieser Figur.[68] Q 6:126 folgt auf der äusseren Zeile der mandelförmigen Figur links absteigend.[69] Die beiden letzten Wörter auf dieser Zeile (*La-hum dār*) gehören bereits zu Q 6:127; dieser Vers wird auf der innern Zeile der mandelförmigen Figur links absteigend fortgesetzt.[70] Das letzte Wort auf dieser innern absteigenden Zeile der mandelförmigen Figur gehört schon zu Q 6:128; nach dessen ersten Begriff (*wa-yawma*) setzt der Kopist die Abschrift in grossem *Nasḫ* fort.[71] Die Gestaltung dieser mandelförmigen Figuren ist von Interesse, da sie aufzeigt, dass der Schreiber beim Ausfüllen derartiger Elemente mit Stellen in *Ġubār*-Schrift den Text immer wieder nach andern Kriterien anordnete.[72]

Am Schluss des Abschnitts mit der *Du'ā' Ibrāhīm b. Adham*[73] lässt sich im schmalen, aufsteigenden Schriftband rechts innen der Beginn von Q 74 (mit *Basmala*) erkennen.[74] Unmittelbar davor endet vor einem Leerraum Q 73.[75]

بِبَعْضٍ وَبَلَغْنَا أَجَلَنَا الَّذِي أَجَّلْتَ لَنَا قَالَ النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلاَّ مَا شَاء اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ.

66 Bzw. rechts oberhalb des Medaillons.

67 Abb. 8 der Rolle (Schluss) unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837975.

68 Q 6:125 lautet:

(untere Mandel, innere Zeile links absteigend, Schluss) فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ (obere Mandel, äussere Zeile, rechts,) يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلاَمِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ (aufsteigend صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا (obere Mandel, innere Zeile rechts,) كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاء كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ (aufsteigend Ende obere Mandel, innere Zeile,) عَلَى الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ (rechts, aufsteigend).

69 Q 6:126 lautet:

وَهَذَا صِرَاطُ رَبِّكَ مُسْتَقِيمًا قَدْ فَصَّلْنَا الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ.

70 Q 6:127 lautet:

لَهُمْ دَارُ (Übergang äussere–innere Zeile) السَّلاَمِ عِندَ رَبِّهِمْ وَهُوَ وَلِيُّهُم بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ.

71 Q 6:128 lautet:

وَيَوْمَ (ab hier grosses *Nasḫ*) يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ قَدِ اسْتَكْثَرْتُم مِّنَ الإِنسِ وَقَالَ أَوْلِيَاؤُهُم مِّنَ الإِنسِ رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَغْنَا أَجَلَنَا الَّذِي أَجَّلْتَ لَنَا قَالَ النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلاَّ مَا شَاء اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ.

72 Man beachte zum Vorgehen des Kopisten in diesen Stellen auch die Ausführungen im Abschnitt zwischen Anm. 23 und 24.

73 Abb. 8 der Rolle unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837975.

74 Q 74:1–3 lautet:

بسم الله الرحمن الرحيم (١) يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ (٢) قُمْ فَأَنذِرْ (٣) وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ.

75 Q 73:20 (Schlussvers) lautet:

إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَى مِن ثُلُثَيِ اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ وَطَائِفَةٌ مِّنَ الَّذِينَ مَعَكَ وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ عَلِمَ أَن لَّن تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِمَ أَن سَيَكُونُ مِنكُم مَّرْضَى وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ اللَّهِ وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَاقْرَؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ وَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا وَمَا تُقَدِّمُوا لأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ اللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ.

Beim Beginn des Abschnitts mit der Überschrift *Faḍl Āyat* (*sic*) *al-Ḥars* wechselt der Schreiber im breiten Mittelband wieder von der Anordnung des Texts in mandelförmigen Figuren zu grossem *Nasḫ* bzw. *vice versa* in aufsteigender Richtung.[76] Hier lassen sich die beiden folgenden Stellen erkennen: Im absteigenden Schriftband steht in grossem *Nasḫ* Q 2:207.[77] Im aufsteigenden breiten Schriftband steht Q 6:82–83.[78]

Kurz vor dem Beginn des Abschnitts mit der Überschrift *Li-Ǧalb ar-rizq* ändert der Kopist sein Vorgehen bei der Gestaltung des breiten Teils des Schriftbands erneut:[79] Er wechselt von grossem *Nasḫ* zu *Ġubār* (bzw. *vice versa*) und ordnet den Text in langgestreckten Sechsecken an, die aus zwei Zeilen Text in *Ġubār* gebildet werden. Diese Figuren sind innen leer.[80] Beim Übergang zu den Stellen in *Ġubār* lassen sich im breiten Schriftband die folgenden Stellen erkennen: a. Links absteigend: Übergang Q 2:211–212;[81] b. rechts aufsteigend: Q 6:79;[82] c. Auf der Höhe des Titelfelds mit der Überschrift *Li-Ǧalb ar-rizq* (ABB. 83) lässt sich im schmalen Innenband der Beginn von Q 55 erkennen.[83] Unmittelbar davor endet Q 48:29 (Schlussvers).[84] Hier liess der Kopist also erneut mehrere Suren (Q 49–54) aus.[85]

Kurz vor dem Anfang des Abschnitts mit dem Titel *Li-ramy an-nuššāb*[86] ändert der Schreiber sein Vorgehen im breiten Mittelband erneut (ABB. 84). Es handelt sich um die Stelle, wo sich im Mittelstreifen zwei Bögen mit Pfeilen erkennen lassen.[87] Hier wechselt der Schreiber von der Anordnung des Texts in *Ġubār* in langgestreckten Sechsecken zu einer solchen in kleinen, auf der Spitze stehenden Quadraten. Die Zeilen in diesen Quadraten verlaufen diagonal. Im absteigenden Schriftband (hier links) steht beim Übergang von den langgestreckten Sechsecken zu den Quadraten Q 2:222–223. Q 2:222 steht im letzten langgestreckten Sechseck. Der Kopist hat die Abfolge der Wörter bei der Abschrift mehrfach aufgebrochen und komplex angeordnet. Im ersten Quadrat darunter steht Q 2:223.[88] Auf der gegenüber-

76 Abb. 9 der Rolle unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837976.

77 Q 2:207 lautet:

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاء (Übergang zu grossem *Nasḫ*) مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ.

78 Q 6:82–83 lautet:

(٨٢) الَّذِينَ آمَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُواْ إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَئِكَ لَهُمُ الأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ (٨٣) وَتِلْكَ حُجَّتُنَا (Übergang zur Mandel, *Ġubār*-Schrift) آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّن نَّشَاء إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ.

79 Abb. 11 der Rolle (Anfang) unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837978.

80 Die oberste Figur ist ganz mit Text in *Ġubār*-Schrift ausgefüllt.

81 Q 2:211–212 lautet:

(٢١١) سَلْ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَمْ آتَيْنَاهُم مِّنْ آيَةٍ بَيِّنَةٍ وَمَن يُبَدِّلْ نِعْمَةَ اللَّهِ مِن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (٢١٢) زُيِّنَ لِلَّذِينَ (wieder-Übergang zum langgestreckten Sechseck; لِلَّذِينَ holt) كَفَرُواْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُواْ وَالَّذِينَ اتَّقَواْ فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَن يَشَاء بِغَيْرِ حِسَابٍ.

82 Q 6:79 lautet:

إِنِّي (Text zuinnerst im langgestreckten Sechseck) وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ (Beginn gross-ser Text) حَنِيفًا وَمَا أَنَاْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ.

83 Q 55:1–3 lautet:

بسم الله الرحمن الرحيم (١) الرَّحْمَنُ (٢) عَلَّمَ الْقُرْآنَ (٣) خَلَقَ الإِنسَانَ.

84 Das Ende des langen Schlussverses von Q 48:29 lautet:

وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا.

85 Diese Suren liessen sich an keiner andern Stelle auf der Rolle nachweisen.

86 Vgl. immer noch Abb. 11. Siehe die Beschreibung dieses Abschnitts unten nach Anm. 400.

87 Abb. 11 der Rolle (Anfang) unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837978.

88 Q 2:223 lautet (die letzten beiden Wörter dieses Verses stehen im nächsten Quadrat darunter):

liegenden Seite (rechts aufsteigend) befindet sich der Übergang Q 6:58–59.[89] Ausserdem lässt sich an dieser Stelle im schmalen Schriftband, rechts innen, direkt oberhalb des Titelbalkens mit der Überschrift *Li-Ramy an-nuššāb* der Beginn von Q 70 erkennen.[90] Davor endet Q 69.[91] Der Schreiber ordnet den Text im breiten Textband 14 Mal in auf der Spitze stehenden Quadraten an; dann wechselt er wieder zu den langgestreckten Sechsecken.

Kurz unterhalb des Titelbalkens mit der Überschrift *Duʿāʾ li-kull šayʾ*[92] wechselt der Kopist im breiten Seitenband nach den langgestreckten Sechsecken zurück zur Abschrift in grossem *Nasḫ*. Hier steht links absteigend Q 2:242–243.[93] Auf der gegenüberliegenden Seite steht im rechten Schriftband aufsteigend Q 6:24–25.[94]

Im Rahmen dieser Übersicht über Inhalt und Gestaltung der dreiteiligen Seitenbänder gilt es auf eine letzte Auffälligkeit hinzuweisen: Auf der Höhe des Titelbalkens mit der Überschrift *Tahlīl al-Qurʾān wa-l-ism al-aʿẓam*[95] lässt sich am rechten Rand der Rolle ausserhalb des Schriftspiegels eine Bemerkung erkennen, die sich nicht entziffern liess. Hier steht im schmalen Aussenband rechts (aufsteigend) der Beginn von Q 41.[96] Davor endet Q 40.[97] Die Stellen in den beiden dreiteiligen Schriftbändern ganz am Schluss dieses Belegstücks wurden bereits oben zusammengestellt.[98]

نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُواْ حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُواْ لأَنفُسِكُمْ وَاتَّقُواْ اللّهَ وَاعْلَمُواْ أَنَّكُم مُّلاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ.

89 Q 6:58–59 lautet (Der Schreiber hat den Text in den Quadraten sozusagen auf dem Kopf kopiert):

Schluss des zweiten Quadrats vor dem langge-) (٥٨) قُل لَّوْ أَنَّ عِندِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ (Über- streckten Sechseck) بِهِ لَقُضِيَ الأَمْرُ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ (gang zum nächsten Quadrat وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالظَّالِمِينَ (٥٩) وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا (Über- إِلاَّ هُوَ وَيَعْلَمُ مَا (gang zum langgestreckten Sechseck فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلاَّ يَعْلَمُهَا وَلاَ حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الأَرْضِ وَلاَ رَطْبٍ وَلاَ يَابِسٍ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ.

90 Q 70:1–3 lautet:

بسم الله الرحمن الرحيم (١) سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ (٢) لِّلْكَافِرِينَ لَيْسَ لَهُ دَافِعٌ (٣) مِّنَ اللَّهِ ذِي الْمَعَارِجِ.

91 Q 69:51–52 (Schlussvers) lautet:

(٥١) وَإِنَّهُ لَحَقُّ الْيَقِينِ (٥٢) فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ.

92 Immer noch auf Abb. 11; vgl. http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837978; vgl. die Beschreibung dazu unten bei Anm. 441.

93 Q 2:242–243 lautet (das erste Wort von Vers 242 in *Ġubār*-Schrift im langgestreckten Sechseck davor):

(٢٤٢) كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (٢٤٣) أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُواْ مِن دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُواْ ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَشْكُرُونَ.

94 Q 6:24–25 lautet:

(٢٤) انظُرْ كَيْفَ كَذَبُواْ عَلَى أَنفُسِهِمْ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُواْ يَفْتَرُونَ (Übergang zum langgestreckten Sechseck;) (٢٥) وَمِنْهُم مَّن (Text in kleinem *Ġubār*) يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِن يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لاَّ يُؤْمِنُواْ بِهَا حَتَّى إِذَا جَاؤُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُواْ إِنْ هَذَا إِلاَّ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ.

95 Abb. 12 der Rolle unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837979; vgl. die Beschreibung zu diesem Abschnitt unten bei Anm. 466.

96 Q 41:1–3 lautet:

بسم الله الرحمن الرحيم (١) حم (٢) تَنزِيلٌ مِّنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (٣) كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ.

97 Q 40:85 (Schlussvers) lautet:

فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّتَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ.

98 Vgl. dazu oben bei Anm. 14.

II. Inhalt und Gestaltung des Mittelstreifens[99]

1. Abfolge von drei Medaillons (ABB. 71):[100] Der erhaltene Teil der Rolle beginnt mit einer Abfolge von drei Medaillons (klein–gross–klein), wobei vom obersten kleinen Medaillon nur der untere Teil erhalten geblieben ist. Das grosse Medaillon in der Mitte und das kleine Medaillon darunter sind vollständig vorhanden. Diese Medaillons werden vom dreiteiligen Schriftband umfahren. Darunter schliesst sich das erste Rechteck an; auch es wird vom dreiteiligen Schriftband eingefasst.

Die Medaillons sind mit Verzierungen ausgefüllt, bei denen grosszügig goldene Farbe eingesetzt wurde. Sie weisen im Innern keinerlei textliche Elemente auf. Die Verzierungen werden durch feine schwarze Linien strukturiert. Im unteren (kleinen) Medaillon lässt sich als zentrales Motiv ein Muster mit Blättern und einer Blüte erkennen.[101] Im mittleren (grossen) Medaillon dominieren goldene Verzierungen. An vier Stellen wurden sie auf rotem Hintergrund angebracht. Es lassen sich auch spärliche Reste blauer Farbe erkennen. Dieses mittlere Medaillon enthält ebenso pflanzliche Ornamente, die durch schwarze Linien hervorgehoben werden. Sie wurden in unterschiedliche geometrische Figuren eingepasst. Es lassen sich vier dreilappige Figuren erkennen, die vertikal und horizontal ausgerichtet sind. Ihre Spitzen sind innen durch geschwungene Doppelbögen miteinander verbunden. Sie lassen im Zentrum ein Achteck mit nach innen geschwungenen Seitenlinien entstehen.

Auch die Überschrift zum ersten Rechteck unmittelbar nach diesen Medaillons macht deutlich, dass es am Anfang des Dokuments zu Verlusten gekommen ist. Sie lautet *al-Haykal aṯ-ṯānī*, also der „Zweite *Haykal*".[102] Aus dieser Bezeichnung geht hervor, dass auf dem jetzt verlorenen Abschnitt ein erster *Haykal* gestanden haben muss. Es folgen weitere Abschnitte mit der Überschrift *Haykal*. Beim letzten handelt es sich um den Siebten *Haykal*.[103] Diese *Haykal*-Abschnitte enthalten Schutzgebete, wie noch aufzuzeigen ist.[104]

Der Abschnitt mit der Überschrift ***al-Haykal aṯ-ṯānī*** weist eine auffällige Gestaltung auf (ABB. 72). Es handelt sich grundsätzlich um ein Rechteck von ca. 28 cm Länge, das zwischen zwei Abfolgen von drei Medaillons (kleines–grosses–kleines Medaillon) eingepasst worden ist. Das Rechteck wird vom vorwärts- bzw. rückwärtslaufenden dreiteiligen Schriftband mit Korantext eingefasst.[105] Die Überschrift selbst steht in weisser, von schwarzen Linien eingefasster Schrift auf goldenem Hintergrund. Darunter beginnt der Text in steilem *Nasḫ* (schwarze Tinte); am Anfang und am Schluss des Rechtecks steht der Text in normaler Schriftgrösse auf drei bzw. vier horizontalen Zeilen (mit goldenen Trennpunkten). Dazwischen befinden sich zwei in der Vertikalen ausgerichtete mandelförmige Figuren. Sie werden durch Text in *Ġubār*-Schrift gebildet (jeweils fünf Zeilen) und weisen

99 Die folgende Darstellung macht hier in knappen Hinweisen erneut auch auf den Inhalt der Seitenbänder aufmerksam; diese Wiederholungen sollen das Identifizieren der entsprechenden Stellen erleichtern.

100 Abb. 2 unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837969.

101 Das obere kleine Medaillon dürfte identisch ausgefüllt gewesen sein, ist jetzt aber verloren.

102 Abb. 3 der Rolle unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837969.

103 Abb. 8 der Rolle unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837974.

104 Zu weiteren Bedeutungen des Begriffs *Haykal* beachte die Ausführungen bei Anm. 471–472 und Kapitel 4.4 (bei und mit Anm. 82–89).

105 In diesen Schriftbändern wurde jeweils der vorangehende bzw. anschliessende Text jener Stellen aus dem Koran kopiert, die auf den entsprechenden Bändern ganz am Anfang der Rolle identifiziert worden sind. Es fällt auf, dass der Schreiber zwischen den einzelnen Suren jeweils einen Abstand einfügt und die nächste Sure erst danach mit der *Basmala* einleitet. So lässt sich im schmalen inneren Textband rechts (aufsteigend) zuerst Q 102 erkennen; danach folgt Q 103 (mit *Basmala*). Im breiten Schriftband (absteigend) steht oberhalb des Titelfelds zum 2. *Haykal* der Beginn von Q 2:35:

وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ [...].

Im schmalen Innenband links (absteigend) lässt sich sodann der Übergang von Q 44 zu Q 45 erkennen.

im Innern einen Leerraum mit einem Zierelement auf. An der Stelle, wo die beiden Mandeln aufeinanderstossen, lässt sich links und rechts ein tropfenförmiges Zierelement erkennen. Es wird durch jeweils drei Zeilen Text in *Ġubār*-Schrift gebildet. Die zur Linken und Rechten der beiden mandelförmigen Figuren verbleibenden Freiräume werden durch Verzierungen (goldene Ranken bzw. Girlanden mit blauen Blüten) ausgefüllt.

a. Der Text dieses *al-Haykal aṭ-ṭānī* ist zuerst in normal grossem *Nasḫ* kopiert worden; er lautet:[106]

بسم الله الرحمن الرحيم · اعيذ نفسى من شر الشيطان
والجان[107]
بالله الذي لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيّ الْقَيُّوم · لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ
لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ ·
وَمَا فِي الأَرْضِ مَن ذَا الَّذِي · يَشْفَعُ عِندَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا
بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ[108]

b. Jetzt springt der Schreiber in die obere mandelförmige Figur und setzt die Abschrift auf der linken äusseren Zeile (absteigend) in *Ġubār* fort:

وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاء وَسِعَ كُرْسِيُّهُ
السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَلاَ يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ
الْعَظِيمُ[109]
اعيذ نفسي بالله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة هو
الرحمن الرحيم واعيذ نفسي بالله الذي لا |||[110]

الله الا هو الملك القدوس السلام المومن المهيمن سبحان الله
عما يشركون واعيذ نفسي بلله الذي لا اله الا هو الخالق
الباري المصور له الاسما (كذا) الحسنى |||[111]
فسبح له (؟) ما في السموات والارض وهو العزيز الحكيم
واعيذ نفسي بالله الاحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم
يكن له كفوا[112] احد[113] واعيذ نفسي بالله من شر ما خلق
ومن شر غاسق اذا ||[114]
وقب ومن شر النفاثات في العقد ومن شر حاسد اذا
[حـ]سد[115] واعيذ نفسي بالله من شر الوسواس الخناس
الذي يوسوس في صدور الناس من الجنة والناس[116]
واعيذ نفسي بالله مالك الملك |||[117]
تُؤْتِي الْمُلْكَ مَن تَشَاء وَتَنزِعُ الْمُلْكَ مِمَّن تَشَاء وَتُعِزُّ مَن تَشَاء
وَتُذِلُّ مَن تَشَاء بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ[118]
تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُولِجُ[119] النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ
مِنَ الْمَيِّتِ |||[120] وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَتَرْزُقُ مَن

106 Abb. 3 der Rolle unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837969.

107 Bei den *Haykal*-Gebeten handelt es sich um Schutzgebete. Sie beginnen zumeist mit der Aussage *Uʿīḏu nafsī min* (Ich nehme Zuflucht vor).

108 Q 2:255a (Thronvers).

109 Q 2:255b (Fortsetzung, Schluss). Die letzten Wörter des Verses auf der zweitäussersten Zeile.

110 Hier endet die äusserste Zeile (absteigend) der oberen mandelförmigen Figur. Der Schreiber setzt den Satz auf der äussersten Zeile auf der gegenüberliegenden Seite (aufsteigend) fort.

111 Hier erreicht der Schreiber die obere Spitze der oberen mandelförmigen Figur. Er setzt die Abschrift auf der gegenüberliegenden Seite auf der zweiten Zeile von aussen (absteigend) fort.

112 Beschädigung im Papier; Ausdruck verderbt.

113 Aus Q 112 (Beginn angepasst an die Einleitung *uʿīḏu*).

114 Hier erreicht der Schreiber auf der zweitäussersten Zeile (absteigend) die untere Spitze der oberen mandelförmigen Figur. Er setzt die Abschrift auf der gegenüberliegenden Seite auf der zweitäussersten Zeile (aufsteigend) fort.

115 Q 113 (Beginn angepasst an die Einleitung *uʿīḏu*).

116 Q 114 (Beginn angepasst an die Einleitung *uʿīḏu*).

117 Hier erreicht der Schreiber auf der zweitäussersten Zeile (aufsteigend) die obere Spitze der oberen mandelförmigen Figur. Er setzt die Abschrift auf der gegenüberliegenden Seite auf der drittäussersten Zeile (absteigend) fort.

118 Q 3:26 (Beginn angepasst an die Einleitung *uʿīḏu*).

119 Verderbt; Bruch im Papier.

120 Hier erreicht der Schreiber auf der drittäussersten Zeile (absteigend) die untere Spitze der oberen mandelförmigen Figur. Er setzt die Abschrift auf der gegenüberliegenden Seite auf der drittäussersten Zeile (aufsteigend) fort.

وهو مواسينا (؟) ومولانا وهو حسبنا ونعم الوكيل لا شريك
له ولا معز لمن اذل ولا مذل لمن اعز وهو الواحد القهار
ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم حسبنا الله
ب.[130] ونعم الوكيل وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه
وسلم[131] بسم الله الرحمن الرحيم (١) قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (٢)
اللَّهُ الصَّمَدُ (٣) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (٤) وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا
أَحَدٌ.

Der Schreiber füllt danach diese zweite mandelförmige Figur mit weiteren Abschriften von Q 112 aus.[132] Zwischen den beiden soeben erfassten Figuren befinden sich zwei tropfenförmige Verzierungen, die aus Stellen in *Ġubār*-Schrift gebildet werden. Sie sind im Innern mit einem goldenen Zierpunkt versehen. Der darin enthaltene Text liess sich nicht vollständig entziffern.

c. Unterhalb der zweiten mandelförmigen Figur folgt wieder Text in normaler Grösse; er schliesst dieses Rechteck ab:

يولد[133] ولم يكن له كفواً احد · بسم الله الرحمن الرحيم · قُلْ
أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ مِن شَرِّ مَا خَلَقَ
وَمِن شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ وَمِن شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ وَمِن
شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ[134] و[135] من شر من ||
يسرق السمع والابصار بالله الواحد القهار بالف لا حول
ولا قوة الا

تَشَاء بِغَيْرِ حِسَابٍ[121] لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ
يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاء وَيَقْدِرُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ[122]
اعيذ نفسي بالله العلي (؟) |||[123] العظيم وباسمايه الرحيم
الكريم[124]
واعيذ نفسي بالله الذي يُمْسِكُ |||[125] السَّمَاء أَن تَقَعَ عَلَى
الأَرْضِ إِلاَّ بِإِذْنِهِ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَؤُوفٌ رَّحِيمٌ وبنور
وجهه [...][126]

Es schliesst sich darauf die zweite mandelförmige Figur an. Der Text beginnt erneut links aussen, absteigend. Er ist dann Zeile um Zeil nach innen fortschreitend zu lesen.

ا.[127] [...] وبالاسم الذي اصلح (؟) به امور الاولين
والآخرين من المسلمين نار [...][128] واحرسني من شر كل
جبار عنيد وشيطان مريد الله حرزنا وحارسنا وناصرنا
وكافينا[129]

121 Q 3:27 (ganz, hier fertig).
122 Q 42:12.
123 Hier erreicht der Schreiber auf der drittäussersten Zeile (aufsteigend) die obere Spitze der oberen mandelförmigen Figur. Er setzt die Abschrift auf der gegenüberliegenden Seite auf der vierten Zeile von aussen bzw. der zweiten von innen (absteigend) fort.
124 Der Text auf dieser vierten Zeile liess sich nicht restlos entziffern. Diese Zeile (ab- und aufsteigend) enthält aber zumeist Anrufungen Gottes bei seinen *Schönen Namen* und auch beim *Umm al-Kitāb*.
125 Ab hier auf der innersten Zeile, absteigend. Es handelt sich um Q 22:78b:
[أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ وَالْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَ] يُمْسِكُ السَّمَاء أَن تَقَعَ عَلَى الأَرْضِ إِلاَّ بِإِذْنِهِ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَؤُوفٌ رَّحِيمٌ.
126 Hier Bruch im Papier, der das Entziffern erschwert.
127 Erste Zeile von aussen, nach links absteigend.
128 Ein Begriff kaum leserlich.
129 Der Text erreicht hier die untere Spitze der mandelförmigen Figur; er verläuft danach auf der gegenüberliegenden Seite rechts aussen aufsteigend.
130 Hier beginnt an der oberen Spitze der mandelförmigen Figur die zweite Zeile von aussen, links absteigend.
131 Q 112. Ab hier füllt der Schreiber den Rest der mandelförmigen Figur mit Abschriften von Q 112 aus (stets mit *Basmala*). Die letzte Abschrift zuinnerst ist nicht vollständig (Abbruch nach Vers 3a), der Vers wird aber im Text in grossem *Nasḫ* auf der obersten horizontalen Zeile am Schluss fortgesetzt (vgl. übernächste Anm.).
132 Vgl. vorangehende Anm.
133 Dies der Schluss von Q 112; der Anfang steht in der zweiten mandelförmigen Figur auf der innersten Zeile, links absteigend.
134 Q 113.
135 Diese Erweiterung zu Q 113 fehlt in der Kairiner Fassung des Korans.

بالله العلى العظيم · الحمد لله رب العالمين · وصلى الله على
سيدنا محمد واله وسلم.

Hier endet der Abschnitt mit dem 2. *Haykal*. Es ist darauf hinzuweisen, dass die beiden mandelförmigen Figuren darin beim Betrachten den Anschein erwecken, es handle sich um ein Augenpaar. Dies ist zumindest der Fall, wenn man die Rolle quer hinlegt. Dieses Augenpaar legt unterschiedliche Assoziationen nahe:

a. Es könnte einerseits als Schutz vor dem Bösen Blick (*al-ʿAyn*) verstanden werden. Der (neidische) Blick des Fremden wird in der gesamten islamischen Welt gefürchtet.[136] Schutzmittel gegen den Bösen Blick aber enthalten zumeist nur die Abbildung eines einzelnen Auges.[137] Es kann aber dennoch nicht gänzlich ausgeschlossen werden, dass auch dieses Augenpaar gegen den Bösen Blick schützen soll. Eine allenfalls als Abbildung eines einzelnen Auges zu interpretierende Verzierung findet sich auf einem Belegstück, das in der vorliegenden Arbeit nicht näher untersucht wird, da dazu keine lückenlose Dokumentation vorliegt.[138]

b. Nicht *a priori* von der Hand zu weisen ist allerdings eine zweite Interpretation dieses Abschnitts. F. Taeschner und H. Thorning haben in ihren Untersuchungen zum Schrifttum der *Futuwwa*- und *Aḫī*-Bünde wiederholt auf die Bedeutung des Blicks des Vorstehers einer solchen Vereinigung junger Männer hingewiesen. Der Vorsteher dieser Gruppierungen habe das Verhalten der ihm unterstellten Jünglinge stets mit strengem Blick kontrolliert und ihr Fehlverhalten sanktioniert.[139] Wenn die beiden mandelförmigen Figuren im vorliegenden Abschnitt tatsächlich ein Augenpaar darstellen sollten, lässt sich diese zweite Interpretation des Abschnitts nicht *a priori* von der Hand weisen.

Die beiden soeben vorgeschlagenen Interpretationen kranken allerdings daran, dass der in diesem Abschnitt kopierte Text weder die eine noch die andere Sichtweise stützt. Allerdings dürften es die Hersteller derartiger Dokumente durchaus begrüsst, und wohl auch beabsichtigt, haben, dass deren Betrachter mit ihnen ganz unterschiedliche Vorstellungen in Verbindung brachten.

Die vorliegende Rolle muss ursprünglich sieben als *Haykal* bezeichnete Abschnitte enthalten haben; deren erster jetzt aber verloren ist. Zwischen dem 2. und 3. *Haykal* folgt ein **Übergangsteil**. Erst danach schliesst sich der 3. *Haykal* an.[140] Der Übergang besteht aus folgenden Figuren, die alle vom dreiteiligen Schriftband eingefasst werden. Die Länge der folgenden drei Teile zusammen misst ca. 34 cm:[141] A. Abfolge von drei Medaillons (kleines–grosses–kleines Medaillon). B. Quadrat, das im Innern mit einer Verzierung versehen ist. C. Abfolge von drei Medaillons (kleines–grosses–kleines Medaillon).

A. Um die ersten drei Medaillons herum steht weiterhin Text aus dem Koran. Im Gegensatz zu andern Abschnitten der Rolle[142] wurde der Text im

136 Zum Bösen Blick (arabisch: *al-ʿayn*; persisch: *čašm-i bad, čašm-zaḫm*) besteht sowohl aus allgemeiner als auch aus islamwissenschaftlicher Perspektive eine breite Literatur: Šakūrzāda und Omidsalar, Cašmzaḵm, in *EIr*; Marçais, al-ʿAyn, in *EI*²; Elworthy, *The evil eye*; Maloney, *The evil eye*; Seligmann, *Der böse Blick*. Auf einem jüdischen Amulett lässt sich ein weitgehend identisch gestaltetes Auge nachweisen (siehe die Abbildung in Vukosavović, *Angels and demons* 57).

137 Für entsprechende Abbildungen vgl. z. B. Kriss und Kriss-Heinrich, *Amulette, Zauberformeln und Beschwörungen* 10–12 (mit Tafel 14), auch ihr Index *s. v.* „Auge, Augen-Amulett" (235).

138 Vgl. dazu die Abbildung in *Islamic calligraphy – Calligraphie Islamique* 98 f. (Nr. 22; Katalog zur Ausstellung im Musée d'Art et d'Histoire, Genève, 1988); siehe ebenso Alsaleh, *Licit magic* 349 (Figur 34: Anfang der Rolle LNS 25 MS aus der Dār al-Āṯār al-Islāmiyya, Kuwait).

139 Thorning, *Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens* 241 (Nr. 37): die Seele des Lehrlings, auf der der Blick des Meisters ruht; auch 246 (Nr. 52): „[Frage:] Und wenn man zu Dir sagt: Nachdem Du Deinem Lehrmeister im Meidân der Ichtijârîja, den 'Ahl el-Futuwwa, genaht bist, was hat er Dir gegeben? – Antwort: Er hat mir das fehlerlose Gebet gegeben und mich mit seinem unwiderstehlichen Blick umfangen."

140 Abb. 2 der Rolle unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837969.

141 Inkl. den beiden dreiteiligen Schriftbändern am Anfang und am Schluss.

142 Vgl. z. B. gerade anschliessend bei C. (nach Anm. 146).

breiten Mittelband hier weiterhin in grossem *Nasḫ* kopiert. Die beiden kleinen Medaillons oben und unten werden von einem goldenen Ring eingefasst und enthalten im Innern eine Verzierung (oben: floral). Wichtig ist das mittlere, grosse Medaillon in dieser Abfolge:

Es[143] enthält im Innern Stellen in *Ġubār*, die bei genauem Hinsehen drei Mal den Namen *ʿAlī* darstellen (ABB. 73). Die einzelnen Namenszüge sind in der Mitte miteinander verbunden. An der Stelle, wo die drei einzelnen Namenszüge in der Mitte aufeinandertreffen steht drei Mal der Ausdruck *Allāh*. So betrachtet würde die Figur implizit die Aussage enthalten *ʿAlī Allāh*. Dies lässt sich als Nominalsatz verstehen, der bedeuten würde „ʿAlī ist Allāh".[144] Ein weiteres derartiges dreifaches *ʿAlī* folgt vor dem Abschnitt mit dem 3. *Haykal*.[145]

Die einzelnen Teile dieses dreifachen *ʿAlīs* setzen sich aus Abschriften von Q 2:255 und Q 112 bzw. aus Teilen davon zusammen. Im ersten dieser beiden Medaillons enthält der Begriff *ʿAlī* rechts oben zuerst Q 2:255 (vollständig); im unteren Teil davon wurde Q 2:255 (Thronvers) unvollständig kopiert. Der Ausdruck *ʿAlī* links oben besteht aus mehrfachen Abschriften von Q 112 (teils vollständig, teils unvollständig kopiert). Auch das dritte *ʿAlī* unten in diesem Medaillon besteht aus Stellen aus Q 112. Einmal lässt sich der Text in der üblichen Wortfolge identifizieren. Ansonsten werden in diesem dritten Begriff *ʿAlī* wiederholt Elemente aus Q 112 aufgegriffen; sie füllen den Namen aus.

B. Nach der soeben beschriebenen ersten Abfolge von drei untereinander verbundenen Medaillons schliesst sich ein Quadrat an, das vom dreifachen Schriftband eingefasst wird. Dieses Quadrat hat eine Seitenlänge von ca. 11.7 cm (aussen; inkl. Schriftbänder) bzw. 6 cm (innen). Es hat innen einen goldenen Rahmen und wird senkrecht und waagrecht durch je zwei dreifach geknickte goldene Linien in 3×3 Zellen aufgeteilt. Der Hintergrund der Zelle in der Mitte ist golden. Die vier Zellen in den Ecken weisen einen blauen Hintergrund auf.[146] Der Hintergrund der vier restlichen Zellen ist bräunlich-rot. Alle Zellen weisen eine goldene pflanzliche Verzierung auf, die schwarz konturiert ist.

C. Auf dieses Quadrat folgt eine nächste Serie von drei untereinander durch das dreiteilige Schriftband verbundenen Medaillons. Während der Text im breiten Mittelteil des Schriftbands bis anhin in grossem *Nasḫ* kopiert worden war, wechselt der Schreiber jetzt zu *Ġubār*-Schrift und ordnet den Text in Tropfen mit nach oben gerichteter Spitze an. Diese Tropfen werden aus zwei Zeilen Text in *Ġubār* gebildet. Im Innern enthalten sie einen goldenen Zierpunkt. Beim kopierten Text handelt es sich weiterhin um eine Abschrift des Korans.

Auch in dieser zweiten Abfolge von drei Medaillons wurde im grössten Element der Name *ʿAlī* drei Mal auf einem Hintergrund in *Ġubār* kopiert.[147] Bei den *Ġubār*-Stellen handelt es sich erneut um Abschriften von Q 112 und Q 2:255. Der Text ist hier wiederholt versetzt, also nicht auf fortlaufenden Zeilen, kopiert worden. Der Schreiber bemühte sich offensichtlich darum, die durch die drei Ausdrücke *ʿAlī* vorgegebenen Formen lückenlos auszufüllen. Es war für ihn nicht relevant, dass die Abschriften von Q 112 und Q 2:255 stets vollständig sind und der Text die Wortfolge im Koran respektiert.

Nach dem soeben vorgestellten Übergangsstück schliesst sich der 3. *Haykal* an. Auch er wird vom dreiteiligen Schriftband eingefasst.

***al-Haykal aṯ-ṯāliṯ* (ABB. 74):**[148] Erst jetzt folgt der Titelbalken mit der Überschrift *al-Haykal al-ṯāliṯ*:

143 Abb. 2 der Rolle unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837969.

144 Vgl. zu diesen Zusammenhängen unten bei Anm. 479–484 (Schlussfolgerungen); auch Kapitel 3.1, Abschnitt mit Anm. 117, und Kapitel 6, bei Anm. 150–153.

145 Siehe unten bei Anm. 147.

146 Jetzt teilweise nicht mehr deutlich erkenntlich.

147 Abb. 2 der Rolle unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837969.

148 Diese Überschrift in weisser, schwarz eingefasster Schrift auf einem goldenen Titelbalken; vgl. Abb. 3 der Rolle unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837970.

ومن اذا ذكر الله الذى لا اله الا هو ذاب كما يذوب
الرصاص والحديد
واعيذ نفسى برب جبرايل وميكايل واسرافيل
وعزرايل وحمله العرش والكرسى
والملايكه المقربين الذين يسبحون حول العرش لرب
العالمين[155] · واعيذه (؟) بالله
الذى اعطى التوريه لموسى بن عمران بطور سينا ومن
علمه باخيه هارون عليهما
السلام وطرق له البحر وكان كل فرق كالطود
العظيم[156] · واظفره على فرعون
وجنوده واعيذه بالله الذي نجا باسمه الخليل عليه
السلام وبما انعم على
آل يعقوب عليه السلام وبالله العظيم المنان الذى سخر
لداوود الجبال و
لسليمان الجن والانس والريح غدوها شهر ورواحها شهر
واسلنا
له عين القطر ومن الجن[157] والانس (كذا) انه من
سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم

155 Vgl. dazu Q 39:75 (Schlussvers), der lautet:
وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَقِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.

156 Vgl. dazu Q 26:63:
فَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنِ اضْرِب بِّعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ.

157 Q 34:12 lautet:
وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ غُدُوُّهَا شَهْرٌ وَرَوَاحُهَا شَهْرٌ وَأَسَلْنَا لَهُ عَيْنَ الْقِطْرِ وَمِنَ الْجِنِّ مَن يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَمَن يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ.

Wohl Fehler des Kopisten am Schluss bei *wa-min al-ǧinn wa-l-ins*.

١[149] بسم الله الرحمن الرحيم · اعيذ نفسى من شر ما هو كاين
بالليل والنهار
بالله الذى خلق السموات العلى · الرحمن على العرش
استوى[150] · له ما فى السموات
والارض وما بينهما وما تحت الثرى[151]، وَإِن تَجْهَرْ
بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى[152]
الله لا اله الا هو له الاسما الحسنى[153] · واعيذ نفسى بالله
الملك القدوس ·
السلام المومن المهيمن العزيز الجبار المتكبر سبحان الله
عما يشركون هو الله
الخالق البارى المصور له الاسما الحسنى يسبح له ما فى
السموات والارض[154] ·
وهو العزيز الحكيم · واعيذ نفسى بالله العظيم من كل
شيطان مريد
وجبار عنيد · ومن شر كل ذى شر وكل ذى مخلب
وباسط (؟) [...]
بالوصيد · ومن شر كل ذى ساحر وساحره · وساكن
وساكنه
فى البر والبحر والآكام والآجام ومن يولع بالفراش
والمهود · ومن
شر كل انسى ناقض العهود · ومن شر كل جنى وجنية
ومن شر من تعرض
الاجساد · ومن شر من يسرق السمع والابصار
ويوسوس فى الصدور

149 Bei den Ziffern am Zeilenanfang handelt es sich um die Zeilenzählung.

150 Q 20:5.

151 Q 20:6.

152 Q 20:7.

153 Q 20:8.

154 Q 59:24 (Schlussvers) lautet:
هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الأَسْمَاء الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ.

الا تعلوا علی واتونی مسلمین[158] · كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ
قَوِيٌّ عَزِيزٌ[159] · لاَ يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ[160] مُحِيطٌ[161] · واعيذ
نفسی بالله من شر فسقة العرب والعجم ومن توكل علی الله فهو حسبه ان الله بالغ امره
قد جعل الله لكل شی قدرا · والله من ورائهم محيط بل هو قرآن مجيد
فی لوح محفوظ[162]· توكلت علی الله والجات امری الی الله فوضت امري[163]

An dieser Stelle endet das Rechteck mit dem 3. *Haykal*. Es schliesst sich **ein längerer Abschnitt** an (Länge ca. 77 cm), der im folgenden vorgestellt wird. Nach diesem Abschnitt folgt das Rechteck mit der Überschrift *al-Haykal ar-rābiʿ* (4. *Haykal*).[164] Der Abschnitt nach dem Rechteck mit dem 3. *Haykal* enthält die fünf folgenden Teile:[165]

A. Am Anfang befindet sich eine Abfolge von drei durch das dreiteilige Schriftband beidseitig eingefassten Medaillons (kleines–grosses–kleines Medaillon). Der Text im breiten Mittelband ist hier weiterhin in Tropfen notiert und in *Ġubār* kopiert. Die beiden kleinen Medaillons oben und unten weisen eine einfache Verzierung auf; das grosse Medaillon ist hingegen aufwendig gestaltet: Im Zentrum des Medaillons treffen zwei Gruppen von Zierelementen aufeinander und bilden eine Art sechsblättrige Blüte. Die erste Gruppe von Zierelementen ist weiss eingefasst und besteht aus drei Einzelteilen, die im Winkel von 120° angeordnet sind. Sie weisen im Innern eine goldene Verzierung auf und sind schwarz ausgefüllt. Sie laufen gegen aussen spitz zu. Zwischen diesen drei Verzierungen wurde die zweite Gruppe von drei Zierelementen eingefügt. Sie werden golden eingefasst, sind rot ausgefüllt und im Innern mit einem grünen Blatt (?) versehen. Das oberste Element ist vertikal ausgerichtet; die beiden andern sind in einem Winkel von jeweils 120° zur Linken bzw. Rechten angeordnet.

B. Es schliesst sich ein erstes Quadrat an, das vom dreiteiligen Schriftband eingefasst wird. Der Schreiber wechselt hier im Mittelband wieder von den Tropfen in *Ġubār*-Schrift zu grossem *Nasḫ*. Im Innern dieses Rechtecks ist Text in Figuren angeordnet, die durch Stellen in *Ġubār* gebildet werden. Einerseits lässt sich eine ellipsenartige, nahezu kreisrunde Figur erkennen. Darin befindet sich eine x-förmige Figur.

Beim im Quadrat kopierten Text handelt es sich um Abschriften von Q 2:255 und Q 112 bzw. teilweise Auszügen daraus.[166] Dem Text lässt sich am Anfang gut folgen. Der Schreiber beginnt auf der äussersten Zeile oben in der Mitte und steigt nach links ab. Zuunterst angekommen wechselt er auf die äusserste Zeile rechts und steigt nach oben: Es handelt sich um Q 2:255. Danach schliesst sich auf halber Höhe im aufsteigenden Ellipsenbogen Q 112 an; die Sure endet an der oberen Spitze auf der äussersten Zeile. Auch bei den weiteren in diesem Quadrat kopierten Stellen handelt es sich um Abschriften von Q 112 und Q 2:255. Die Wortfolgen in diesen weiteren Abschriften sind aber mehrfach versetzt und stehen nicht einfach auf einer regelmässig angeordneten Zeile. Auch die Textstellen in der x-förmigen Figur in der Mitte des Quadrats bestehen aus Abschriften von Q 112 und Q 2:255.

C. Nach diesem Quadrat schliesst sich eine weitere Abfolge von drei Medaillons an (gross–

158 Q 27:30–31.
159 Q 58:21.
160 Auf der Rolle an dieser Stelle تعملون.
161 Aus Q 3:120:
[إِن تَمْسَسْكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِن تُصِبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُواْ بِهَا وَإِن تَصْبِرُواْ وَتَتَّقُواْ] لاَ يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ.
162 Q 85:20–22.
163 Der Kopist setzt die Abschrift dieses Texts unten bei Buchstaben D fort (vgl. bei Anm. 168).
164 Vgl. dazu unten bei Anm. 180.
165 Abb. 3 der Rolle unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837970.
166 Abb. 3 der Rolle unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837970.

klein–gross). Die Verzierung im grossen Medaillon in der Mitte ist am aufwendigsten ausgeführt. Das Medaillon wird innen von zwei goldenen Ringen eingefasst. Der Hintergrund zuinnerst ist blau. Darauf lässt sich eine stilisierte Blüte erkennen (zumeist golden). Der Text aus dem Koran im breiten Teil des Mittelbands um diese Abfolge von Medaillons herum wurde weiterhin in grossem *Nasḫ* kopiert. Der Schreiber ändert sein Vorgehen erst beim Übergang zum direkt anschliessenden Quadrat.

D. Hier kopiert der Schreiber den Text aus dem Koran auch im breiten Teil des Mittelbands erneut in *Ġubār*-Schrift. Er ordnet den Text in Gruppen zu vier kurzen Zeilen an, die zusammen ein Quadrat bilden. Diese kurzen Zeilen sind gegenüber der Rolle um 45° geneigt. Das grosse Quadrat selbst weist im Innern eine Gestaltung auf, die mit jener in Abschnitt B übereinstimmt. Die Figuren darin werden durch Stellen in *Ġubār*-Schrift gebildet. Die folgende Zusammenstellung erfasst den darin kopierten Text. Festzuhalten ist, dass hier der Schluss des 3. *Ḥaykals* folgt:[167]

ا.[168] امري امري الى الله وما يغفر ذنبي الا بالله[169] (٣١) يَا
قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ
وَيُجِرْكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ (٣٢) وَمَن لَّا يُجِبْ دَاعِيَ اللَّهِ
فَلَيْسَ بِمُعْجِزٍ فِي الْأَرْضِ ||| وَلَيْسَ لَهُ مِن دُونِهِ أَوْلِيَاء
أُوْلَئِكَ فِي ضَلالٍ[170] مُّبِينٍ[171] (٢٦) كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ
(٢٧) وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالإِكْرَامِ (٢٨)
فَبِأَيِّ آلاء رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ[172] (٣١) سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَا
الثَّقَلانِ (٣٢) فَبِأَيِّ آلاء رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ[173]
ب.[174] (٣٣) يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالإِنسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُوا
مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ فَانفُذُوا لا تَنفُذُونَ إِلاَّ
بِسُلْطَانٍ (٣٤) فَبِأَيِّ آلاء رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (٣٤) فَبِأَيِّ آلاء
رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (كذا).[175]

Der bedeutendste Abschnitt im von links oben absteigenden Ast der X-Figur besteht aus einer Abschrift von Q 2:255 (Thronvers). Die Wortfolge wurde mehrfach aufgebrochen. In diesem Ast liessen sich ausserdem die folgenden Stellen erkennen; die Wörter sind darin oft versetzt kopiert worden:

[وَاللَّهُ وَلِيُّهُمَا] وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ[176] \\ انا عليه توكلنا
واليه انبْنا واليه المصير \\ وهو حسبنا ونعم [الوكيل] \\ ولا
حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم.

Auf dem rechts oben beginnenden Ast der X-Figur steht erneut Q 2:255. Der Text verläuft zuerst auf zwei Zeilen über die gesamte Länge dieses Asts der

167 Abb. 3 der Rolle unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837970.

168 Dies ist die Fortsetzung des Textes aus dem Rechteck mit der Überschrift *al-Haykal aṭ-ṭāliṭ* (vgl. oben nach Anm. 163). Der Text beginnt oben in der Mitte in der ellipsenartigen Figur und steigt darin auf der äussersten Zeile nach links unten ab. Zuunterst springt der Schreiber auf die rechte Seite und steigt dort auf der äussersten Zeile wieder empor.

169 So auf der Rolle.

170 Auf der Rolle ظلال.

171 Q 46:31–32; die Markierung ||| kennzeichnet den Übergang auf die rechte Seite. Danach beginnt Q 55:26.

172 Auf der Rolle fehlen die Verse 29–30:
[(٢٩) يَسْأَلُهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ
(٣٠) فَبِأَيِّ آلاء رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ].

173 Der Kopist erreicht hier auf der rechten Seite auf der äussersten Zeile wieder den oberen Rahmen des Quadrats. Bei der kopierten Stelle handelt es sich um Q 55:26–32. Die Stelle ist teilweise stark verwischt; Verse 29–30 fehlen auf der Rolle. Auf der zweiten Zeile von aussen beginnt auf der linken Seite (absteigend) die Fortsetzung (Q 55:33).

174 Die Stelle beginnt auf der linken Seite auf der zweiten Zeile von aussen, absteigend; es handelt sich um Q 55:33–34 (mit Wiederholung von Vers 34). Der Text wird hier auf ganz kurzen Zeilen innen notiert und schreitet im Gegenuhrzeigersinn voran.

175 Die Stelle auf dem linken Ast der Ellipse liess sich nicht mit Sicherheit entziffern und identifizieren. Offen ist einstweilen ebenso ein bedeutender Teil des aufsteigenden Texts auf dem rechten Ast der Ellipse.

176 Aussage, im Koran mehrfach verzeichnet, z. B. Q 3:122.

X-Figur;[177] der Schluss des Verses dann nur in der oberen Hälfte dieses Asts. Der Rest des Asts der X-Figur unten links enthält Q 112 (zuerst vollständig, dann Auszug). Wenn sich auch nicht sämtliche Stellen in diesem Quadrat identifizieren liessen, zeigt sich doch erneut, dass der Schreiber in erster Linie Stellen aus dem Koran auswählte.

E. Nach dem soeben beschriebenen Viereck schliesst sich eine weitere Serie von drei untereinander verbundenen Medaillons an.[178] Der Text im breiten Teil des dreiteiligen Textbands wurde in diesem Abschnitt erneut in grossem *Nasḫ* notiert. Der Schreiber kehrt am Anfang des Abschnitts mit dem 4. *Haykal* zur Gestaltung in geneigten Quadraten mit Text in *Ġubār* zurück. Auch hier wurde wieder das Innere des grossen Medaillons in der Mitte besonders aufwendig gestaltet (blauer Hintergrund mit kreisförmig angeordnetem Rankenmuster). Im Medaillon ausserdem eine Figur, deren vier horizontal bzw. vertikal angeordneten Seitenlinien durch drei Kreissegmente gebildet werden. Im Innern dieses Medaillons steht in goldenem Zierkufi der Text ***al-Mulk li-*[*A*]*llāh* (ABB. 75)**.[179] Danach folgt der Abschnitt mit dem 4. *Haykal*.

4. *Haykal:* *al-Haykal ar-rābiʿ* in weisser Schrift in einem goldenen Titelbalken mit teilweise blauem Hintergrund. Im Rechteck darunter steht der folgende Gebetstext:[180]

١ بسم الله الرحمن الرحيم · اعيذ نفسى من كل سو وبلا بالله
الذى لا اله الا هو عالم الغيب والشهاده هو الرحمن الرحيم · واعيذ نفسى
بالله العظيم الذى تجلى للجبل وجعله دكاً وخر موسى صعقا[181] · من شر كل
غول وغوله · ومن شر كل ساحر وساحره · وماكر وماكره
٥ وجنى وجنيه · ومن شر ابليس واتباعه واشياعه ومن شر كل جبار عنيد
وسحار عليم · ومن شر الشيطان ومن شر كل دابه انت آخذ بناصيتها ان ربى
على سراط مستقيم[182] · واعيذه بالله الكبير المتعال · رب الملايكه الثمانية
والعرش الذى لا يتحرك وبالاسم الاعظم الذى هو مكتوب على سرادق العظمه
وباسمك الاعظم الاعظم (كذا) الاعلى وباسمايك الحسنى **وبحق آهيا شراهيا [ادوناي؟**[183]**]**
١٠ **اصباوت** · وبما انزل على محمد صلى الله عليه وسلم ومن شر الشيطان الرجيم
ومن اولاتهم وهمزاتهم وخيلهم ورحلهم وشرورهم واماتهم واستفرازهم[184]

177 Der Schreiber überspringt am Kreuzpunkt der beiden Äste den von links oben absteigenden Ast.

178 Abb. 3 der Rolle unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837970 (direkt beim Beginn des 4. *Haykal*).

179 „Die Macht ist Gottes."

180 Abb. 4 der Rolle unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837971. Ein Text mit weitgehend demselben Wortlaut liess sich nachweisen unter https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=1455540211363543&id=1419617271622504 (Stand 18. Oktober 2018). Auch bei diesem Text handelt es sich um *al-Haykal ar-rābiʿ*; er ist für den Mittwoch (*al-yawm ar-rābiʿ*) bestimmt.

181 Vgl. Q 7:143 (2. Hälfte); der Vers lautet:
وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ.

182 Vgl. Q 11:56; der Vers lautet:
إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُم مَّا مِن دَابَّةٍ إِلاَّ هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ.

183 Dieser Ausdruck stark verderbt.

184 Entzifferung und Verständnis dieser Zeile sind nicht gesichert.

واجزلها واسرعها بالاجابة وبالاسم المخزون المكنون
الاعز الاجل
العلى الاعظم الذى تحبه وترضى عمن دعاك به وبكل
اسم فى التورية
والانجيل والزبور والفرقان العظيم · وبكل اسم دعاك
به حمله العرش ·

وغرورهم وفردهم وجمعهم وريحهم ونفحهم ونفثهم
ومن شر كل ساكن
فى الهواء والسهل والجبل ومن هو فى ظلمات البر والبحر
وعبده النيران والعيون
والمياه ومن شر من يمشى فى الاسواق ومن شر من
يكون مع الوحوش
والدواب والسباع ومن شر ساكن الخراب والعمران
والآكام والآجام
ومن يوسوس فى صدور الناس من الجنة والناس
ويعمل الخطايا بسم الله
الكريم الاكرم · بسم الله الكبير الاكبر · بسم الله العلى
الاعظم الذى
هو مكتوب على سرادق عرشه القايم الرفيع الذى
كلف[185] به ملايكه غلاظاً
شداداً لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون ·
وكلف
به الجنة والنار · وكلف به الليل والنهار · واعيذه بالاسم
الذى يميت
به الاحيا[ء] ويحى به الموتى وبالاسم الذى اشرقت به
السما واستقرت به الارض
وكشفت به الطلام (الظلام) · وبالاسم الذى هو قايم
به العرش الذى لا يتحرك
والكرسى الذى لا يزول وبالاسم الذى لا يضيع حفظه
ولا يغلق باب
رحمته · وبالاسما العظام · وبالعز[186] الذي لا يرام
وبالاسماى (؟)
العليا · وبالنعما (؟) الذى لا تحصى · وباكرم الاسما
الحسنى واوخمها

Hier endet das Rechteck mit dem Abschnitt *al-Haykal ar-rābiʿ*. Die Abschrift des vierten *Haykal*-Gebets ist allerdings noch nicht abgeschlossen. Dies zeigt ein Blick auf die angeführte Internetquelle.[187] Die Stelle mit der Fortsetzung des Texts soll allerdings erst später ermittelt werden. Vorerst ist ein Blick auf den weiteren Aufbau der Rolle erforderlich:

Auf dem Dokument lassen sich vor dem nächsten **Rechteck**[188] folgende Elemente erkennen, die jeweils beidseits von den beiden vorwärts- bzw. rückwärtslaufenden dreiteiligen Schriftbändern umfahren werden: A. Abfolge kleines–grosses–kleines Medaillon; B. Quadrat; C. Abfolge kleines–grosses–kleines Medaillon. In den vier kleinen Medaillons dominiert die Farbe Gold; es lässt sich darin jeweils eine mit schwarzer Tinte gezeichnete Blatt- und Blütenform erkennen. Die Aussenkanten des Quadrats (B.) messen 12 cm; im Innern messen die Kanten ca. 6.3 cm. Im Quadrat (B.) lassen sich mehrere Figuren erkennen, die durch schwarze Doppellinien auf einem goldenen Streifen gebildet werden. Es handelt sich einerseits um einen Vierpass; anderseits lassen sich vier leicht nach innen geknickte Doppellinien erkennen, die in der Mitte eine Figur mit vier nach aussen und vier nach innen gerichteten Spitzen entstehen lassen. Die einzelnen Felder in dieser Figur sind mit unterschiedlichen Ornamenten ausgefüllt.

185 Lesevorschlag Dr. E. Badeen; auf der Rolle steht خلق.

186 Die Parallelstelle auf Facebook hat hier *al-ʿarš*.

187 Vgl. Anm. 180 bzw. https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=1455540211363543&id=1419617271622504 (Stand 22. Dezember 2016).

188 Es enthält ein goldenes Gitter; vgl. dazu bei Anm. 203.

Für die Fortsetzung des Textes relevant sind allerdings die beiden grossen Medaillons vor (A.) bzw. nach (C.) dem soeben beschriebenen Quadrat. Ihr Innendurchmesser beträgt ca. 6.0 cm. In diesen Medaillons lassen sich sechs mandelförmige Figuren erkennen, deren Spitzen in der Mitte aufeinander stossen. Zwei mandelförmige Figuren sind vertikal ausgerichtet, die andern vier links bzw. rechts davon regelmässig verteilt. Diese Figuren bilden eine sechsblättrige Blüte. Sie enthalten Text in *Ġubār*-Schrift (zumeist vier Zeilen). Die sechs Zwischenräume zwischen den Figuren sind mit Verzierungen ausgefüllt, die Blätter nachahmen.

Bei den in den einzelnen mandelförmigen Figuren im oberen grossen Medaillon kopierten Stellen handelt es sich um die Fortsetzung des Texts des 4. *Haykal*.[189] Der Text beginnt an der Spitze der oberen vertikal ausgerichteten mandelförmigen Figur auf der äussersten Zeile links (absteigend):

1. Mandelförmige Figur:

وملائكة عرشك في ارضك وسمائك وأصفيائك من خلقك من نبي ||[190] أو صديق أو شهيد [و]بحقهم عليك وبحق السائلين عليك والراغبين ||[191] اليك أن تحفظني وتحرسني من شر كل جبار عنيد ||[192] وشيطان مريد وعدو شديد (؟) قائم أو ||[193]

2. Mandelförmige Figur (im Gegenuhrzeigersinn betrachtet):

قاعد بناء [أ]و (؟) غواص وزوج وفرد[194] وذكر وأنثى وما يخفى وما يظهر وما دارت عليه الشمس والقمر سبوح قدوس رب الملائكة [والروح أحرزت بلله اللطيف الخبير الذي لا يأتي الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد بلله أحرزته لا سلطان لهم عليه ولا قوة إلا بلله العلي العظيم ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ألا إن حزب الله هم الغالبون الله حافظه وناصره ووليه وحسبنا الله ونعم الوكيل عليه توكلت وهو رب العرش العظيم]

3. Mandelförmige Figur (im Gegenuhrzeigersinn): Die Entzifferung ist offen.

4. Mandelförmige Figur (im Gegenuhrzeigersinn; von innen nach aussen gelesen; es hat wiederholt Brüche in der Textfolge); der Anfang zuinnerst ist noch unklar.

لا خوف عليهم ولا هم يحزنون | هم المفلحون | الله ناصري وحافظي هو خير (؟) ولي | لا شريك له عليه توكلت.

5. Mandelförmige Figur (im Gegenuhrzeigersinn; der Text beginnt an der äusseren Spitze und verläuft dann auf geneigten kurzen Zeilen nach innen; vereinzelt lassen sich Abweichungen von diesem Grundsatz feststellen):

هو رب العرش العظيم ولا حول ولا قوة الا بالله الا بالله العلي العظيم بسم الله الرحمن الرحيم قل هو الله احد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد.[195]

189 Abb. 4 der Rolle unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837971. Im schmalen inneren Textband, das dieses Medaillon links umfährt lässt sich der Beginn von Q 46 erkennen (mit *Basmala*). Davor ist ein kurzer Abschnitt des Innenbands nicht beschrieben; bei der zuletzt kopierten Stelle davor handelt es sich um Q 45:37 (Schlussvers).

190 Die äusserste Zeile links (absteigend) erreicht hier das Zentrum der Rosette; die Fortsetzung des Texts folgt auf der äussersten Zeile rechts (aufsteigend).

191 Die äusserste Zeile rechts (aufsteigend) erreicht hier die Spitze der Rosette; die Fortsetzung des Texts folgt auf der innern Zeile rechts (absteigend).

192 Die innere Zeile rechts (absteigend) erreicht hier das Zentrum der Rosette; die Fortsetzung des Texts folgt auf der innern Zeile links (aufsteigend).

193 Die erste mandelförmige Figur in *Ġubār*-Schrift ist jetzt vollständig; der Schreiber springt in die nächste Figur links und setzt die Abschrift fort (Beginn an der äussern Spitze, äusserste Zeile links, zum Zentrum hin verlaufend).

194 Hier Abweichungen gegenüber Vorlage auf Facebook (vgl. Anm. 180); der Text in eckigen Klammern liess sich auf der Rolle nicht feststellen und stammt aus der angeführten Quelle.

195 Der Schreiber erreicht hier die innere Spitze der 5.

6. Mandelförmige Figur (im Gegenuhrzeigersinn): Der Text beginnt an der innern Spitze der mandelförmigen Figur mit der *Basmala*. Nach aussen hin schliesst sich auf kurzen Zeilen der Text von Q 112 an. Da Q 112 die Figur nicht ganz ausfüllt, wird zuäusserst folgende Ergänzung hinzugefügt:[196]

برحمتك [؟] الرحيم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم.[197]

Nach dieser ersten Abfolge von drei Medaillons (A.[198]) schliesst sich das bereits beschriebene Viereck mit integriertem Vierpass an (Buchstaben B. oben[199]). Während im Innern dieses Vierecks kein Text enthalten ist, wurde in den dreiteiligen Schriftbändern darum herum weiterhin Korantext kopiert. Der Schreiber notierte auch den Text im breiten Schriftband um das Viereck herum in *Ġubār*.

Jetzt schliesst sich die zweite Abfolge von drei Medaillons an **(C.)**.[200] Das grosse Medaillon enthält auch hier sechs mandelförmige Figuren mit Stellen in *Ġubār*.[201] Es handelt sich um den folgenden Text (die Figuren sind im Gegenuhrzeigersinn zu lesen).[202]

1. Mandelförmige Figur (in der Mitte oben): Zuoberst absteigend Q 112. Danach schliesst sich Q 2:255a an. 2. Mandelförmige Figur: Vers 255b; die Begriffe *al-ʿalī al-ʿaẓīm* am Versende werden wiederholt (in der Spitze der Figur). 3. Mandelförmige Figur: Im Zentrum beginnt Q 112. Auch im unteren Teil dieser Figur steht Q 112. 4. Mandelförmige Figur: Im Zentrum Q 112. Auch auf dem äussern Teil dieser Figur steht Q 112. Die beiden Abschriften werden durch eine zusätzliche *Basmala* voneinander getrennt. Eine weitere *Basmala* von der unteren Spitze her senkrecht aufsteigend. 5. Mandelförmige Figur: zwei Abschriften von Q 112. Ausserdem wurde die *Basmala* hinzugefügt, um die Figur auszufüllen. 6. Mandelförmige Figur: Abschrift von Q 2:255 (Teil).

Goldenes Gitter [mit den *Schönen Namen Gottes*][203] (ABB. 76): Der nächste Abschnitt springt wegen der üppigen Verwendung von goldener Farbe ins Auge. Es handelt sich um ein Rechteck, das vom dreiteiligen Schriftband beidseits eingefasst wird. Es wird auch oben und unten von diesem dreiteiligen Schriftband umrahmt. In diesem Rechteck (Länge: ca. 37 cm) lässt sich ein Gitter erkennen, das durch diagonal verlaufende, ursprünglich wohl weisse Linien gebildet wird. Die Maschen dieses Gitters haben nahezu Vierpassform und sind golden ausgefüllt. Es lassen sich 3 × 21 ganze Gittermaschen erkennen (horizontal × vertikal). Die Maschen zur Linken und Rechten, sowie oben und unten sind angeschnitten. Die angeschnittenen Maschen unten weisen einen roten Hintergrund auf und sind mit goldenen Blättern verziert. Zwischen diesen 3 × 21 grossen Maschen wurde jeweils eine Reihe mit vier kleineren Maschen eingefügt. In der obersten Reihe weisen diese vier kleineren Maschen einen roten Hintergrund auf und sind mit einer goldenen Verzierung (Blatt) versehen. Der Hintergrund der vier kleinen Maschen auf der nächsten Reihe ist blau; sie sind mit einer blattförmigen goldenen Verzierung versehen. Danach wechseln sich die Reihen von Maschen mit rotem bzw. blauem Hintergrund ab.

Beim Betrachten dieses Abschnitts entsteht der Eindruck, er stelle ein Gitter dar. Derartige Gitter

mandelförmigen Figur. Nach einer Einleitung besteht der Text aus einer Abschrift von Q 112.

196 Der Text ist teilweise verderbt.

197 Die Textfolge weist wiederholt Brüche auf und die Schriftrichtung wechselt; aber der Text ist vorhanden.

198 Vgl. bei Anm. 189.

199 Vgl. nach Anm. 188.

200 Vgl. vor Anm. 189.

201 Vgl. dazu die oben zusammengestellten Stellen in den mandelförmigen Figuren im Medaillon von Abschnitt A. (nach Anm. 189).

202 Abb. 4 der Rolle unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837971: mandelförmige Figur vor dem Gitter mit goldenem Hintergrund.

203 Abb. 4 der Rolle unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837971: Das Gitter befindet sich ganz am Schluss dieser Aufnahme.

sind von Dokumenten in Rollenform aus andern zeitlichen und geographischen Kontexten bekannt und enthalten dort die *Schönen Namen Gottes*.[204] Es ist davon auszugehen, dass ursprünglich auch das vorliegende Gitter die *Schönen Namen Gottes* enthielt. Dafür spricht einerseits die ähnliche Gestaltung. Anderseits lassen sich bei genauem Betrachten in verschiedenen Zellen (bzw. Gittermaschen) Überreste von textlichen Elementen erkennen. Am deutlichsten ist dies in der untersten Zelle der äussersten Spalte rechts der Fall. Hier lassen sich noch Spuren weisser Farbe erkennen, die zu Buchstaben gehören dürften. Auch in den beiden äussersten Zellen in der fünften Reihe von unten lassen sich, in diesem Fall bräunliche, Reste von Buchstaben erkennen.

Diese Beobachtungen legen nahe, dass auch in den restlichen Zellen ursprünglich Ausdrücke gestanden haben, bei denen es sich um einzelne der *Schönen Namen Gottes* handelt. Es ist bekannt, dass weisse Schrift auf goldenem Hintergrund nicht nur schwer zu entziffern ist. Vielmehr haften die Pigmente der weissen Farbe auf dem goldenen Hintergrund auch schlecht. Dies dürfte im vorliegenden Fall im Lauf der Jahrhunderte zu einem nahezu vollständigen Verlust der Textelemente in weisser Schrift geführt haben.

Medaillon *Subḥāna Allāh* (ABB. 77):[205] Nach dem Rechteck mit dem goldenen Gitter schliesst sich eine weitere Abfolge von drei Medaillons an (Länge ca. 21 cm). Das mittlere Medaillon ist am aufwendigsten gestaltet; es enthält die Inschrift *Subḥāna Allāh* in goldenem Zierkufi. Der Begriff *Al-lāh* ist spiegelsymmetrisch angeordnet. Die Mittelachse wird durch eine senkrecht aufsteigende dreiteilige Verzierung markiert.

5. *Haykal:* *al-Haykal al-ḫāmis*:[206] Der allgemeine Aufbau der Rolle fusst auf dem Grundsatz, dass auf eine Abfolge von drei Medaillons erneut ein längerer Abschnitt folgt. Hier schliesst sich nach den Medaillons ein oben und unten abgerundetes Rechteck an (Länge ca. 40.8 cm, inkl. Textbänder). Am oberen Ende dieses Abschnitts lässt sich beim Übergang nach dem kleinen Medaillon gut erkennen, dass für die Herstellung dieser Figuren eine Schablone benutzt wurde (Bruchstelle). Auf der Höhe des vorangehenden Medaillons mit dem Eintrag *Subḥāna Allāh* lässt sich in der Mitte des breiten Schriftbands links der Beginn von Q 2:109 erkennen. Beim Übergang zum Abschnitt mit dem 5. *Haykal* setzt der Kopist die Abschrift auch im breiten Mittelband in *Ġubār*-Schrift fort. Der Text ist hier in im Innern mit einem goldenen Zierpunkt versehenen Rauten auf zwei Zeilen angeordnet.[207]

In diesem Abschnitt fallen die folgenden gestalterischen Elemente auf: a. Im oberen Bogen steht die Überschrift *al-Haykal al-ḫāmis*. Zierelemente b., d. und f.: In diesem Abschnitt fallen drei mit einem goldenen Ring versehene Kreise auf; auf ihrem rötlich-braunen Hintergrund lassen sich goldene pflanzliche Verzierungen (Rispen mit Blättern) erkennen. c. und e. Auffälliger sind jedoch zwei aufrecht stehende Achtpässe zwischen den soeben beschriebenen drei Kreisen. In diesen beiden Achtpässen lassen sich zur Verzierung angebrachte Blätter erkennen, deren Ausführung an die *Sīyāh-Qalam*-Technik erinnert. Sie enthalten je einen Ausdruck in goldenem Zierkufi. Im oberen Achtpass (c.) steht der Ausdruck *al-ʿaẓīm*; es handelt sich um einen der *Schönen*

204 Vgl. u. a. folgende Parallelstücke: Zentralbibliothek, Zürich, Ms. or. 20; Badische Landesbibliothek, Karlsruhe, RA 204. Beachte zur Frage auch Kapitel 6, bei Anm. 87–90 und 90–92.

205 Abb. 5 der Rolle unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837972: Das Medaillon befindet sich nach dem goldenen Gitter.

206 Abb. 5 der Rolle unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837972: Das Medaillon befindet sich nach dem goldenen Gitter.

207 Q 2:109 lautet (die Markierung ||| kennzeichnet den Übergang zu den Rauten mit Text in *Ġubār*-Schrift):

وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ ||| يَرُدُّونَكُم مِّن بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّاراً حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُواْ وَاصْفَحُواْ حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

Namen Gottes. e. Im unteren Achtpass steht in identischer Ausführung der Begriff *al-karīm*. Die auffällige Gestaltung des Buchstabens *kāf* lässt eine Entstehung dieser Rolle am Ende des 14. oder am Anfang des 15. Jh. vermuten.[208] g. Im unteren Bogen lässt sich sodann die obere Hälfte eines Zehnpasses mit blauem Hintergrund erkennen.

Die Leerräume um die soeben beschriebenen Zierelemente (a.–g.) sind mit Text in *Ġubār*-Schrift ausgefüllt. Die Zierelemente geben häufig den Verlauf des Texts vor. Jedenfalls ist dieser Text oft nicht fortlaufend auf den Zeilen notiert worden. Die Wortfolge ist oft versetzt. Der kopierte Text dürfte dem Schreiber sehr geläufig gewesen sein. Er konnte daher die einzelnen Begriffe auf die leere Fläche in oft unregelmässiger Abfolge hinstreuen oder sozusagen hinspicken. Man muss sich wohl einen Schreiber in einem Zustand mystischer Entrückung (*ḥāl*) vorstellen, der einen ihm bestens vertrauten Text von sich gibt und die Wörter nach Belieben in die Leerräume hineinstreut. Die Anordnung des Textes hat etwas Zufälliges an sich. Sie erschwert oder verunmöglicht es für Aussenstehende, den Text an dieser Stelle zu rekonstruieren. Eine Rekonstruktion würde voraussetzen, dass es aufgrund von vereinzelten Hinweisen vorgängig gelänge, den Text zu identifizieren und darauf anhand der Vorlage die Begriffe im Teppich aus Wörtern in *Ġubār*-Schrift zu lokalisieren. Diese Identifikation war im vorliegenden Abschnitt vereinzelt möglich.

Es liessen sich folgende textliche Elemente lokalisieren: a. Zwischen dem Bogen mit der Überschrift *al-Haykal al-ḥāmis* und einer noch nicht erwähnten Verzierung (Blatt, dessen Ausführung ähnlich aus der *Siyāh-Qalam*-Technik bekannt ist) steht in grossem *Nasḫ*: بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله. b. Oberhalb des ersten Zierelements (Kreis mit goldenem Ring, rötlich-braunem Hintergrund und goldenen Blättern zur Verzierung) steht der Beginn des Gebets, das hier *al-Haykal al-ḥāmis* genannt wird. Der Text beginnt rechts aussen unterhalb des *Bism* aus der *Basmala* in grossem *Nasḫ* und lautet (ABB. 78):[209]

اعيذ[210] نفسي بالله الذي [لا اله الا هو][211] الذي قامت السموات والارض بحكمه واهتدت[212] النجوم بامره وسيرت الجبال بامره[213] يسجد له من[214] في السموات والارض طوعا وكرها وظلالهم بالغدو والاصال و [اعيذه][215] من شر [ما خلق وذرا وبرا من] طارق الليل والنهار الا طارقاً يطرق بخير [يا رحمن][216] واذا قرات القران جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالاخرة حجابا مستورا.

Der Text wurde auch in diesen einzelnen, farbig markierten Abschnitten nicht fortlaufend kopiert, sondern mehrfach versetzt angeordnet. Unterhalb des kurzen, diagonal verlaufenden Zierbalkens lässt sich auf der rechten Seite folgender, aus einer andern Quelle stammender Text erkennen:[217] ومن شر كل دابة أنت آخذ بناصيتها إن ربي على صراط مستقيم.[218]

208 Auffällig ist die stark nach links ausholende Oberlänge des *kāfs*. Eine ähnliche Gestaltung des *kāfs* fällt in den Anfangskartuschen mit blauem Hintergrund auf Arabe 6088 (BNF Paris) auf (vgl. Kapitel 4.5, bei Anm. 9–10). Arabe 6088 wurde aufgrund dieser auffälligen Gestaltung des *kāfs* ins späte 14. Jh. datiert.

209 Die Textfolge ist mehrfach unterbrochen. Sie liess sich aufgrund folgender Internetquelle rekonstruieren: https://ar-ar.facebook.com/KtabAlshryfHamdAlzrqany/posts/2662537268354 88 (Stand 3. Januar 2017).

210 Text orange markiert.

211 Text in eckigen Klammern fehlt auf der Rolle.

212 In der Internetquelle steht: وزهرت.

213 Text ab hier gelb markiert.

214 In der Internetquelle steht: ولله يسجد من.

215 Text ab hier grün markiert.

216 Text ab hier blau markiert.

217 Text rosarot markiert.

218 Es könnte sein, dass der Text einen Auszug aus folgender Quelle ist:

اللهم أنت ربي لا إله إلا أنت عليك توكلت وأنت رب العرش الكريم، ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، أعلم أن الله على كل شيء قدير، وأن الله أحاط بكل شيء علماً، اللهم إني أعوذ بك من شر نفسي ومن شر كل دابة أنت آخذ بناصيتها إن ربي على صراط مستقيم، من قالها

Diese Übersicht vermittelt einen Eindruck von der Komplexität des Aufbaus dieses Abschnitts. Wer den erheblichen Zeitaufwand zur Entzifferung nicht scheut, dürfte grundsätzlich in der Lage sein, auch zusätzliche Textelemente zu identifizieren. Es wird hier einfach festgehalten, dass es sich beim kopierten Text zumeist um Auszüge aus Gebeten und andern Texten frommen Inhalts handeln dürfte. Vielleicht sei noch auf ausgewählte Eigenheiten der Gestaltungen in diesem Abschnitt hingewiesen. Beim Achtpass mit dem Ausdruck ***al-ʿaẓīm*** (c.) umfährt der *Ġubār*-Text die Figur in konzentrischen Kreisen. Beim zweiten Achtpass mit dem Begriff ***al-karīm*** (e.) ist der *Ġubār*-Text auf kurzen horizontal ausgerichteten Linien notiert worden.

Von diesem zweiten Achtpass (e.) an abwärts besteht der Text in *Ġubār*-Schrift übrigens aus mehrfachen Abschriften von Q 112[219] und Q 2:255 (Thronvers).[220] Auch hier lässt sich aufzeigen, dass sich die Texte identifizieren lassen, wenn sie hinreichend bekannt sind. Es ist davon auszugehen, dass dem Kopisten des vorliegenden Belegstücks stets klar war, was er tat.

6. ***Haykal:*** *al-Ḥaykal as-sādis*:[221] Überschrift in weisser Schrift in einem Titelfeld am oberen Ende eines an beiden Enden abgerundeten Rechtecks mit Gebetstext. Dieses Rechteck wird beidseits vom üblichen dreiteiligen Schriftband eingefasst. Vor diesem Abschnitt eine Abfolge von drei Medaillons, die vom dreiteiligen Schriftband umfahren werden. Alle drei Medaillons weisen einen roten Hintergrund auf und werden innen von einem goldenen Ring eingefasst. Auf dem roten Hintergrund wurden goldene pflanzliche Verzierungen angebracht; im mittleren Medaillon lässt sich eine Art Strauss in goldener Farbe erkennen. Der Text des 6. *Haykal* lautet:

١ بسم الله الرحمن الرحيم · اعيذ نفسى بالله الذى لا اله
الا هو وبكلماته التامات المنجيات الذى قامت (كذا)
السموات والارض اِئْتِيَا
طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ[222] من شر ما يكون
بالليل والنهار وتعقد
عليه القلوب وتراه الاعين قُلْ مَن يَكْلَؤُكُم بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ
مِنَ الرَّحْمَنِ
٥ بَلْ هُمْ عَن ذِكْرِ رَبِّهِم مُّعْرِضُونَ[223] من شر الجن
والانس قل هو الله
الواحد القهار · قُلْ أَفَاتَّخَذْتُم مِّن دُونِهِ أَوْلِيَاء لاَ يَمْلِكُونَ
لِأَنفُسِهِمْ نَفْعًا وَلاَ ضَرًّا · قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الأَعْمَى
وَالْبَصِيرُ
أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ · أَمْ جَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَاء
(الجن[224])
خَلَقُواْ كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ
شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ
١٠ الْقَهَّارُ[225] · مَن يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي[226] · وَمَن
يُضْلِلْ

في أول النهار لم تصبه مصيبة حتى يمسي، ومن قالها آخر النهار لم تصبه مصيبة حتى يصبح.

Vgl. http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=104155 (Stand 3. Januar 2017; vgl. auch Q 11:56).

219 Grün und orange markiert: Die Abschriften sind teilweise versetzt; auch steht der Text häufig auf dem Kopf.

220 Auf ABB. 78B (unten) gelb markiert.

221 Abb. 6 der Rolle unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837973.

222 Q 41:11b.

223 Q 21:42.

224 Dieser Ausdruck nicht im Koran.

225 Aus Q 13:16:

قُلْ مَن رَّبُّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ قُلِ اللَّهُ قُلْ أَفَاتَّخَذْتُم مِّن دُونِهِ أَوْلِيَاء لاَ يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ نَفْعًا وَلاَ ضَرًّا قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَاء خَلَقُواْ كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ.

226 Leichte Abweichung im Text.

ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ[234] · بسم الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر

اعتصمت بالله · وتوكلت على الله وما توفيقى الا بالله ·

وما النصر الا من عند الله · وما توفيقى الا بالله · ولا يصرف

السو الا الله فما بكم من نعمة فمن الله · وان الامر كله لله وَاللَّهُ

٣٠ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ[235] · والله لا

يهدى كيد الخاينين. · إِذْ هَمَّ قَوْمٌ أَن يَبْسُطُواْ إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ

فَكَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنكُمْ وَاتَّقُواْ اللّهَ وَعَلَى اللّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ[236]

[قُلْنَا] يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ

الأَخْسَرِينَ[237] · لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِّن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ

مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ[238]

فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ[227] · لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ

لَّرَأَيْتَهُ (كذا) خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا

لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ[228] · بسم الله الرحمن الرحيم قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ

لا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ · وَلا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ وَلا أَنَا

١٥ عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ · وَلا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ

دِينِ[229] · بسم الله الرحمن الرحيم · قُلْ هُوَ اللَّهُ

أَحَدٌ · اللَّهُ الصَّمَدُ · لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا

أَحَدٌ[230] · بسم الله الرحمن الرحيم قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ

مِن شَرِّ مَا خَلَقَ · وَمِن شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ · وَمِن شَرِّ النَّفَّاثَاتِ

٢٠ فِي الْعُقَدِ · وَمِن شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ[231] · بسم الله الرحمن الرحيم

قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ · مَلِكِ النَّاسِ · إِلَهِ النَّاسِ · مِن شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ · الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ

مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ[232] · إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا وَأَكِيدُ كَيْدًا

فَمَهِّلِ الْكَافِرِينَ أَمْهِلْهُمْ رُوَيْدًا[233] · وَإِن يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ

٢٥ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ وَمَا هُوَ إِلاَّ

An dieser Stelle endet das an beiden Enden abgerundete Rechteck; es schliesst sich die auf diesem Dokument übliche Abfolge von drei Medaillons an, die vom dreigliedrigen Schriftband umfahren wird. Dieses Schriftband enthält weiterhin Abschriften des Korantexts. Die beiden kleinen

234 Q 68:51–52.

235 Q 5:67b; der ganze Vers lautet:
[يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ] وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ.

236 Q 5:11b.

237 21:69–70.

238 Q 13:11a (Fortsetzung im Mittelband darunter).

227 Q 7:178.

228 Q 59:21.

229 Q 109 (ganz).

230 Q 112 (ganz).

231 Q 113 (ganz).

232 Q 114 (ganz).

233 Q 88:15–17.

Medaillons oben und unten weisen im Zentrum eine einfache pflanzliche Verzierung (golden) auf. Das Innere des grossen Medaillons in der Mitte ist aufwendiger verziert. Die Verzierung ist spiegelsymmetrisch aufgebaut.

Der Text des 6. *Haykals* war am Ende des vorangehenden Rechtecks nicht abgeschlossen. Seine Fortsetzung folgt vielmehr im nächsten, ebenso oben und unten abgerundeten Rechteck (Länge inkl. den dreiteiligen Schriftbändern ca. 33.0 cm; ABB. 79). Der Text des *Haykal*-Gebets steht hier allerdings nicht mehr in grosser Schrift auf horizontalen Zeilen. Der Schreiber wechselt jetzt vielmehr zu *Ġubār* und fügt den Text in speziell angeordnete Schriftbänder ein. Im folgenden wird versucht, den Text zumindest teilweise zu rekonstruieren.[239]

1. Der Schreiber setzt die Abschrift zuerst auf den horizontalen Zeilen in der Mitte fort (Stelle gelb markiert):

ارادَ[240] اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلاَ مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِ مِن وَالٍ
[وَقُل] رَّبِّ
أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ وَاجْعَل لِّي
مِن لَّدُنكَ سُلْطَانًا [نَّصِيرًا][241]
(٨١) وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا
(٨٢) وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ
شِفَاء وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ[242]

2. Orange markierte Stelle: Q 19:96:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا.

3a. Grün markierte Stelle: Q 112. 3b. Grün markierte Stelle: Q 112; die Sure dürfte ganz kopiert sein; man beachte die unterschiedlichen Textrichtungen und die Brüche darin.

4. Blau markierte Stelle: Q 2:255 (Thronvers): a. (Stelle 1, oben rechts): man beachte die unterschiedlichen Textrichtungen. b. (Stelle 2, Text aufsteigend) beginnt unterhalb der obersten blau-goldenen Verzierung in der Zentralachse; endet oberhalb dieses Zierelements. Der Schreiber macht dazwischen einen Sprung zur Stelle mit der Fortsetzung. c. (Stelle 3, Text absteigend) beginnt auf der rechten Seite des Mittelstreifens und verläuft diagonal nach innen bis in die Mitte des Streifens.

5. Rosarot markierte Stelle: Q 16:108:

أُوْلَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ[على][243] سَمْعِهِمْ
وَأَبْصَارِهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ.

6. Violett markierte Stelle:[244]

[أعيذ نفسى وحامل]ـه بكل إسم سميت به نفسك أو إستأثرت
به فى علم الغيب عندك أن تحفظنى من آفات الدنيا والآخرة
عز جارك وجل ثناؤك ولا إله غيرك [وتقدست].[245]

7. Grau markierte Stelle (Q 39:61):

وَيُنَجِّي [اللَّهُ] الَّذِينَ اتَّقَوا بِمَفَازَتِهِمْ لا يَمَسُّهُمُ السُّوءُ وَلا هُمْ
يَحْزَنُونَ.

8. Die rot markierte Stelle (Q 2:250b[246]) liess sich auf der Rolle nicht vollständig entziffern:

239 Abb. 6 der Rolle unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837973.

240 Dies gewissermassen als Reklamant; das Verb *arāda* stand bereits am Ende des vorangehenden Rechtecks.

241 Q 17:80 (die beiden Wörter am Anfang und Schluss des Verses fehlen auf der Rolle). Es schliessen sich danach die weiteren Verse nach Q 17:80 an.

242 Der Schluss von Q 17:82 fehlt auf der Rolle: [وَلاَ يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلاَّ خَسَارًا].

243 *ʿAlā* auf der Rolle hier zusätzlich eingefügt.

244 Eine Stelle mit ähnlichem Wortlaut lässt sich nachweisen unter http://www.alfahl.net/Default.aspx?tabid=121&ctl=ReadODefault&mid=448&ArticleId=655 (Stand 23. Dezember 2016). Davor drei Zeilen nicht entziffert.

245 Die beiden Stellen in eckigen Klammern fehlen auf der Rolle.

246 Q 2:250, ganzer Vers, lautet:

رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا [...] وحسبنا الله ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم.

Nach dem Ende dieses oben und unten abgerundeten Rechtecks schliesst sich eine weitere Abfolge von drei untereinander verbundenen Medaillons an.[247] Danach folgt der Abschnitt mit dem 7. *Haykal* (*al-Haykal as-sābiʿ*).[248] Die Länge dieses Abschnitts mit den drei aufeinanderfolgenden Medaillons beträgt ca. 20.8 cm (inkl. den beiden dreiteiligen Schriftbändern oben und unten). Die beiden kleinen Medaillons sind einfach gestaltet. Das grosse Medaillon in der Mitte ist komplexer aufgebaut, weist allerdings keinerlei textliche Elemente auf. Im Zentrum lässt sich eine sechseckige Figur mit dunkelblauem Hintergrund erkennen. Die Ecken dieser Figur sind untereinander durch nach innen gewölbte Linien verbunden; sie führen zugleich an beiden Enden über die erwähnten Eckpunkte hinaus. Im Zentrum des Medaillons eine Verzierung mit goldenen Blättern und Ranken. Das Zentrum ist rot ausgefüllt.

Der Text im breiten Mittelband um diese Medaillons herum ist hier nicht, wie sonst üblich, in grossem *Nasḫ* notiert worden. Er wurde ab hier vielmehr in Tropfen mit nach oben weisender Spitze eingefügt; sie werden durch Text in *Ġubār* gebildet, der zumeist auf zwei Zeilen steht. Diese Gestaltung des Texts im breiten Mittelband als Tropfen wird entlang des ganzen Abschnitts mit dem 7. *Haykal* und der daran anschliessenden Abfolge von drei weiteren Medaillons beibehalten. Erst beim Übergang zum Abschnitt mit der Überschrift *Duʿāʾ mubārak* wechselt der Schreiber auch im Mittelband wieder zu grossem *Nasḫ*. Der Text in den beiden schmalen Seitenbändern aber wurde stets in kleiner Schrift notiert.[249]

Beim Text in diesen Seitenbändern handelt es sich weiterhin um die Abschrift des Korans. Vor dem soeben beschriebenen grossen Medaillon in der Mitte, das um die Figur mit sechs untereinander verbundenen konkaven Linien aufgebaut ist, lassen sich u. a. folgende Stellen erkennen: Im breiten Schriftband links absteigend steht Q 2:129. Danach geht der Text in Q 2:129 in diesem Schriftband in die Tropfen über; die Stelle ist wie folgt angeordnet:

(١٢٩) رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ

(Übergang zum 1. Tropfen, rechts neben dem oberen kleinen Medaillon)

وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (١٣٠) وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلاَّ مَن سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدِ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ (١٣١) إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ (١٣٢) وَوَصَّى

(Übergang zum 2. Tropfen mit nach rechts weisender Spitze)

بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلاَ تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ.

Im aufsteigenden Schriftband steht auf der Höhe des kleinen Medaillons der Beginn von Q 18 (*Sūrat al-Kahf; Basmala* klar erkenntlich). Im Tropfen unmittelbar darunter steht Q 6:165 (Schlussvers dieser Sure) und zum Ausfüllen Q 112. Q 7–17 fehlen an dieser Stelle.[250] Im schmalen Band, das das obere Medaillon hier links aussen aufsteigend umfährt und dann ins darüberliegende Rechteck übergeht, lässt sich der Schluss von Q 87

[وَلَمَّا بَرَزُواْ لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالُواْ] رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا [وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ].

247 Abb. 7 der Rolle unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837975.

248 Siehe dazu gerade anschliessend bei Anm. 253.

249 Zur *Duʿāʾ mubārak* siehe bei Anm. 271.

250 Zu dieser Lücke siehe bereits oben Abschnitt nach Anm. 52.

erkennen.[251] Es schliesst sich danach ein kleiner Abschnitt ohne Text an; darauf beginnt Q 88 mit der *Basmala*.[252]

7. ***Haykal:*** *al-Haykal as-sābi'*; dieser Titel in weisser Schrift auf goldenem Hintergrund im oberen Bogen, der das Rechteck mit dem folgenden Text abschliesst:[253]

بسم الله الرحمن الرحيم · اعيذ نفسى بالله الحى القيوم ذى الجلال
والاكرام · ذى البطش الحديد · والسلطان الرفيع · والقدره
القاهره · والعزه الغالبه · له الجود والربا والرفعه والسناء
الواحد الاحد · المتفرد بالوحدانيه · واعيذ نفسى بالله العزيز الجبار
المتكبر له الاسما الحسنى يسبح له ما فى السموات والارض وهو العزيز الحكيم
من شر كل عين ناظره · والسن ناطقه · واذان سامعه وايد
باطشه · وارجل ماشيه · وقلوب واعيه · وصدور خاويه
فمن يستمع الآن نجد[254] له شهابا رصدا · واعيذه بالله الرحمن الرحيم

أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ[255] · تبارك الله آخر الحاكمين (؟) من
شر كل جبار عنيد · وشيطان مريد · قايم وقاعد · حاسد
وعاند · ونايم ويقظان · ادعوا ربكم تضرعا وخفية إنه لا يحب
المعتدين[256] · وَلاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا
وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ[257] اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ[258] · واعيذ نفسى برب عيسى عابس
و شهاب قابس · وما[ء] قارس · رددت العين الى العين فى كبده
وكليته عظم دقيق · وجلد رقيق · ودم وسيق بما يليق[259]
فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِن فُطُورٍ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئاً
وَهُوَ حَسِيرٌ[260] · بسم الله وبالله ولا حول · ولا قوة الا بالله ما
شا الله كان · وما لم يشا لم يكن اشهد ان الله على كل شى قدير · وان الله
قد احاط بكل شى علماً واحصى كل شى عدداً · وان الله يبعث من فى

251 Schluss von Q 87 (Verse 15–19; die Stelle beginnt im schmalen Schriftband links aussen aufsteigend auf der Höhe des oberen kleinen Medaillons):
(١٥) وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى (١٦) بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا (١٧) وَالآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى (١٨) إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الأُولَى (١٩) صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى.

252 Der Beginn von Q 88 (Verse 1–2) lautet:
(١) هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ (٢) وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ.

253 Abb. 7 der Rolle unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837974.

254 Hier wohl *nağid la-hū* (1. Pers. Pl.). Die Stelle stammt aus Q 72:9; dort steht *yağid la-hū* (3. Pers. Sg.):
[وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ] فَمَن يَسْتَمِعِ الآنَ يَجِدْ لَهُ شِهَابًا رَّصَدًا.

255 Ende Q 7:54.

256 Q 7:55.

257 So in den Druckausgaben des Korans; die Rolle liest hier رحمة.

258 Q 7:56.

259 Vgl. dazu https://ar-ar.facebook.com/AldktwrAlsydlanyAlrwhanyZyadAlly/posts/154277741439355 (Stand 22. Dezember 2016).

260 Q 67:3b–4.

توكلت · واليه انبت · عقدت السن اعدايه · بسم الله الذى لا يغلبه
غالب · والله اعز من كل شى ظهرت قدرته · وتبين سلطان الله
ويبقى وجه الله · واذا جا[ء] وعد ربي جعله دكاً وكان وعد ربي حقاً[264]
وانزلنا من السما ماء ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان وليربط[265]
على قلوبهم ويثبت الاقدام اذ يوحى ربك الى الملايكه انى معكم فثبتوا الذين آمنوا سالقى.[266]

القبور · بسم الله الخالق البارى الواحد القهار الوهاب الفتاح العليم
العظيم · اللهم اصرف عنى وعن صاحب هذه الهياكل السبعه شر كل ذى
شر · وسحر كل ساحر ومكر كل ماكر · وكيد كل كايد · وشر الجن
والانس والشيطان الرجيم · واصرف عنى وعنه كل داءٍ وبليهٍ وحمر وصداع
ووجع وفزع · واكشف عنى كل هم وغم ووسواس وجنون انما صنعوا
كيد ساحر ولا يفلح الساحر حيث اتى[261] · ويمكرون ومكر الله والله خير الماكرين[262]
والله خير حافظاً وهو ارحم الراحمين · والله خير وابقى عزمت عليكم
بما عزم به سليمان بن داوود عليهم (كذا) السلام · وبما عزم به موسى بن عمران عليه السلام
بطور سينا على سحره فرعون · وباسما الله الجليلة المباركة العظيمة وبالاسم
الذى احيا به عيسى ابن مريم عليه السلام الموتى · وابرأ الاكمه والابرص
وبالاسم الذي خضعت به الجبابره (كذا) واستحلف الاخرين ان لا[263] يقربوه ولا يفزعوه
ولا يضروه من اليوم الى الدهر صاحب هذه الهياكل السبعة في حرز الله
وامان الله وحفظ الله · وجوار الله تعالى · بالله استعنت وعليه

Nach diesem Text und vor dem Beginn des Abschnitts mit der Überschrift *Du'ā' mubārak* wird eine weitere Serie von untereinander verbundenen Medaillons eingeschoben.[267] Die Länge dieser **Abfolge von drei Medaillons** misst ca. 21 cm. Auch hier weisen die beiden kleinen Medaillons oben und unten eine einfache Verzierung auf. Das grosse Medaillon in der Mitte weist einen dunkelblauen Hintergrund auf. Seine Verzierungen erinnern an Blüten und sind achsialsymmetrisch angeordnet. Im Zentrum ein goldener Punkt. In der Senkrechten und der Waagrechten gehen aus diesem Zentrum heraus beidseits je eine innen blaue und

261 Vgl. Q 20:69b:
[وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفْ مَا صَنَعُوا] إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدُ سَاحِرٍ وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى.

262 Vgl. Q 8:30 (Schluss).

263 *Lā*: über der Zeile hinzugefügt.

264 Vgl. Q 18:98:
[قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِّن رَّبِّي] فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا.

265 Vgl. Q 8:11:
إِذْ يُغَشِّيكُمُ النُّعَاسَ أَمَنَةً مِّنْهُ وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّن السَّمَاء مَاء لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ وَيُذْهِبَ عَنكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ وَلِيَرْبِطَ عَلَى قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ الأَقْدَامَ.

266 Vgl. Q 8:12a:
إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبِّتُواْ الَّذِينَ آمَنُواْ سَأُلْقِي.

267 Abb. 7 der Rolle unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837974.

aussen rote, golden umrahmte Verzierung hervor. Zwischen diesen blau-roten Zierelementen wurde auf jeder Seite eine jetzt innen weisse golden umrahmte Figur hinzugefügt, die gegen aussen in einen Spitz mündet. In der Vertikalen und der Horizontalen zusätzlich vier identische, an Blüten erinnernde Verzierungen. Sie sind weiss umrahmt; ihr Hintergrund ist weinrot. Zwischen diesen vier weinroten Zierelementen lässt sich jeweils eine Figur erkennen, die aus goldenen Bögen bzw. Ranken besteht.

Der Text aus dem Koran im breiten Abschnitt des dreiteiligen Textbands ist hier weiterhin in Tropfen angeordnet. Sie werden durch zwei nebeneinander angeordnete Zeilen Text in *Ġubār*-Schrift gebildet. Unmittelbar unterhalb des oberen kleinen Medaillons lässt sich im schmalen Innenband rechts ein Leerraum erkennen.[268] Hier endet von oben absteigend Q 46 (Schlussvers: 46:35).[269] Nach einem kleinen Abstand beginnt Q 48 (*al-Fatḥ*).[270] Es liess sich nicht klären, ob die an dieser Stelle zu erwartende Q 47 an einer andern Stelle auf der Rolle kopiert worden ist.

***Du'ā' mubārak* (ABB. 80):**[271] Dieses Gebet („Gesegnetes Gebet") befindet sich in einem am oberen und unteren Ende abgerundeten Rechteck, das vom dreiteiligen Schriftband eingefasst wird. Der Text im breiten Mittelband wechselt hier von den in Tropfen angeordneten Stellen in *Ġubār* wieder zu grossem *Nasḫ* (absteigendes Schriftband).[272] Im aufsteigenden Schriftband folgt der Übergang von grossem *Nasḫ* zu Stellen in *Ġubār*-Schrift, die in Tropfen angeordnet sind.[273]

Die Länge dieses Rechtecks misst ca. 34 cm (inkl. dreiteiligem Schriftband oben und unten). Überschrift in weisser, schwarz eingefasster Schrift im oberen Bogen dieses Abschnitts. Der Text in diesem Abschnitt selbst wurde zuoberst und zuunterst auf je zwei horizontalen Zeilen in normal grossem *Nasḫ* notiert (a. und c.). Dazwischen (b.) wurde der Text in *Ġubār* notiert und in W-Formen eingepasst. Die oberste, mittlere und unterste W-Formen enthalten je eine Zeile Text in grosser Schrift; der restliche Text in *Ġubār*. Zwischen den einzelnen W-Formen ist jeweils ein schmaler Streifen nicht beschrieben. Zuunterst lassen sich zur Linken und Rechten der letzten W-Form je ein Zwickel mit blauem Hintergrund und einer pflanzlichen Verzierung erkennen (Blüte: rot; Stiel, Blätter: golden). Die Leerräume zwischen den Hälsen der W-Formen sind oben mit zwei und unten mit einer angeschnittenen Raute ausgefüllt. Auch diese drei Figuren entstehen durch Text in *Ġubār*-Schrift.

268 Also im oberen Medaillon der dreiteiligen Serie (kleines–grosses–kleines Medaillon) vor dem Abschnitt mit der Überschrift *Du'ā' mubārak*, das in W-Formen angeordnet ist; vgl. Abb. 7 der Rolle unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837974.

269 Der Schluss von Q 46 (Vers 46:35) lautet:

فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُوْلُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ وَلا تَسْتَعْجِل لَّهُمْ كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَ مَا يُوعَدُونَ لَمْ يَلْبَثُوا إِلاَّ سَاعَةً مِّن نَّهَارٍ بَلاغٌ فَهَلْ يُهْلَكُ إِلاَّ الْقَوْمُ الْفَاسِقُونَ.

270 Q 48:1–2 lautet:

(١) إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا (٢) لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيَكَ صِرَاطًا مُّسْتَقِيمًا.

271 Abb. 7 der Rolle unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837974.

272 Im breiten Teil des nach links absteigenden Schriftbands steht am Anfang Q 2:167–168 (der Anfang von Vers 167 im Tropfen davor, nur die beiden Schlusswörter gross; Übergang durch die Markierung ||| gekennzeichnet):

(١٦٧) وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُواْ لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّؤُواْ مِنَّا كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُم بِخَارِجِينَ ||| مِنَ النَّارِ (١٦٨) يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِي الأَرْضِ حَلالاً طَيِّبًا وَلا تَتَّبِعُواْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ.

273 Hier lässt sich rechts aufsteigend Q 6:130 erkennen (Beginn am unteren Ende des Abschnitts mit den W-Formen); der Übergang zur Stelle in Tropfenform ist durch die Markierung ||| gekennzeichnet:

(١٣٠) يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاء يَوْمِكُمْ ||| هَذَا قَالُواْ شَهِدْنَا عَلَى أَنفُسِنَا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَشَهِدُواْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُواْ كَافِرِينَ.

Inhalt a:

بسم الله الرحمن الرحيم · بسم الله باسمه المبتدا (كذا) رب ‖ الارض والسما · رب الآخرة والاولى · لا غاية له ولا منتهى

Inhalt b: In diesem Abschnitt sind drei Zeilen in grosser Schrift notiert worden; sie lassen sich entziffern. Der restliche Text in *Ġubār* liess sich nicht durchgehend entschlüsseln. Die Stellen in grosser Schrift lauten (der Text folgt jeweils der W-Form):

b.1:

لا مشبه له ولا شبيه له ولا حد له ولا حدود له ولا صاحبه له ولا ولد له ولا شريك له في الملك ولا وزير له.

b.2:[274]

(١٩٣) رَبَّنَا إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلإِيمَانِ ||| أَنْ آمِنُواْ بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ الأَبْرَارِ (١٩٤) رَبَّنَا وَآتِنَا مَا وَعَدتَّنَا عَلَى رُسُلِكَ وَلاَ تُخْزِنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّكَ لاَ تُخْلِفُ الْمِيعَادَ.

In dieser mittleren W-Form mit dem Zitat von Q 3:193–194 wurde eine Reihe weiterer Koranverse zusammengestellt, die mit der Anrufung Gottes mit *rabba-nā* beginnen. Die jeweiligen Verse wurden nicht ganz zitiert; sie beginnen erst mit *rabbanā*. Folgende mit *rabba-nā* beginnenden Koranstellen liessen sich belegen (Aufzählung nicht vollständig): 2:250; 2:285; 2:286; 3:9; 3:147; 3:193; 3:194; 3:53; 3:147; 3:191; 3:193; 3:194;[275] 7:126; 10:85; 25:65–66. Die Stelle zeigt exemplarisch die Schwierigkeit auf, den Inhalt dieser Rolle vollständig zu erfassen. Das Entziffern und Identifizieren der einzelnen Stellen erfordert sehr viel Zeit.

274 Q 3:193–194. Die Stelle beginnt links aussen in *Ġubār*-Schrift oberhalb der Zeile in grosser Schrift. Der Wechsel zur Stelle in grosser Schrift ist durch ||| markiert.

275 Q 3:193–194 vollständig.

b.3:

خلافا للجاهلين وتكذيبا للملحدين وتصديقا للمرسلين واخلاصا لله رب العالمين الحمد لله خالق الخلق ورازقه ومصور العباد وصايغه ومعز الخلق |||[276] ومذله.

Zwischen den beiden Schenkeln der untersten W-Form lässt sich ein weiteres Element erkennen, das durch Text in *Ġubār*-Schrift gebildet wird und dessen Form an die Spitze einer Lanze erinnert (nach oben gerichtet). Goldener Zierpunkt im Innern der Figur.[277] Abschrift des Thronverses; er beginnt mit vorangestellter *Basmala* an der Spitze und verläuft im Gegenuhrzeigersinn links absteigend. Nach Abschluss des ersten Durchgangs beginnt eine zweite Abschrift des Thronverses.

Inhalt c:

إِلاَّ بِمَا شَاء وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَلاَ يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ[278] ‖ الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد واله وسلم تسليما كثيرا.

An diesen Abschnitt mit dem in W-Formen integrierten Text schliesst sich eine weitere Abfolge von drei Medaillons an (Länge ca. 21 cm).[279] Das grosse Medaillon enthält einen vertikal ausgerichteten, sechsstrahligen Stern. Er wird durch weissliche, golden eingefasste Linien gebildet. Die Schnittpunkte der beiden Dreiecke wurden durch jetzt goldene Kreise markiert,[280] die im Innern durch sechs blattartige Figuren in roter Farbe verziert werden. Auch das Innere dieses Sterns und

276 Hier endet die Stelle in grosser Schrift; Ausdruck *muḍill* in *Ġubār* auf der nächsten Zeile rechts.

277 Am oberen Ende dieses Abschnitts mit den W-Formen lassen sich zwei weitere identische Figuren erkennen, deren Spitzen allerdings nach unten weisen.

278 Schluss des Thronverses (Q 2:255). Der Anfang wohl in einer der W-Formen davor.

279 Abb. 8 der Rolle unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837975.

280 Vereinzelte Überreste von dunkelblauer bzw. schwarzer Farbe.

die Leerräume am Rand weisen einen rötlichbraunen Hintergrund auf und sind mit pflanzlichen Motiven (Blättern) in goldener Farbe verziert.

Sechsstrahlige Sterne spielen im islamischen Kulturraum häufig auf Salomon an. Auf dem vorliegenden Belegstück fehlt ein textliches Element (z. B. Überschrift), das diesen Bezug verdeutlichen würde.[281] Auf andern Exemplaren, die später anzusetzen sind und aus osmanischen Kontexten stammen, wird dieser Bezug aber explizit hergestellt.[282] Auf dem vorliegenden Belegstück dürfte der sechsstrahlige Stern implizit einen Bezug zu Salomon herstellen. Salomon gilt in der gesamten islamischen Welt als Beschützer wider alles Dämonische. Aus dieser Perspektive betrachtet würde die vorliegende Figur also an Salomons Schutzmächtigkeit appellieren und die allzeit drohenden Angriffe der *ǧinn* neutralisieren.[283]

Du'ā' Ibrāhīm b. Aḍham:[284] Titel in weisser, golden eingefasster Schrift auf rotem Hintergrund im Bogen, der das Rechteck mit dem unten angeführten Gebetstext oben abschliesst. Das Gebet wird gemäss seiner Überschrift Ibrāhīm b. Aḍham[285] zugeschrieben. Text in normal grossem *Nasḫ* auf 39 horizontalen Zeilen:[286]

دعا ابراهيم ابن ادهم[287]

١ بسم الله الرحمن الرحيم · بسم الله الحميد المجيد (؟) · الرفيع الودود
الفعال في خلقه ما يريد · اصبحت بالله مومناً · وبلقايه مصدقاً ·
وبحجته معترفاً ومن ذنبي مستغفراً · ولربوبيه الله خاضعاً
ولسوى الله في الاليه جاحداً · والى الله فقيراً · وعلى الله متوكلا
٥ والى الله منيباً · اشهد الله واشهد ملائكته وانبياوه (كذا) ورسله
وحمله عرشه ومن خلق ومن هو خالقه · بانه هو الله الذي لا اله الا
هو وحده لا شريك له وان محمداً عبده ورسوله صلى الله عليه وسلم
تسليماً · وان الجنة حق [وان النار حق[288]] والحوض حق والشفاعة حق ومنكراً
ونكيراً حق ولقاوك (كذا) حق[289] ووعدك حق والساعة آتيه لا ريب فيها
١٠ وان الله يبعث من في القبور · [و]على ذلك احيا وعليه اموت · وعليه
ابعث ان شاء الله · اللهم انت ربي لا رب لي الا انت[290] خلقتني وانا عبدك وانا
على عهدك ووعدك ما استطعت · اعوذ بك اللهم من شر ما صنعت[291]

281 Vgl. dazu Winkler, *Siegel und Charaktere* 127–132; Canaan, Decipherment v. a. 170; Baer, *Metalwork* 126–132 (Fig. 107–109). Siehe auch Meinecke, *Restaurierung der Madrasa* Tafel 15c. Die Madrasa des Amīr al-Ānūkī entstand wohl gegen 770/1368–1369 (*op. cit.* 29).

282 Vgl. dazu Zentralbibliothek Zürich, Ms. or. 20; München, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. arab. 207.

283 Zu Salomons Rolle als Beschützer vor allem Dämonischen vgl. Nünlist, *Dämonenglaube* 405–522 (Kapitel 10: Salomon: Kämpfer wider alles Dämonische).

284 Abb. 8 der Rolle unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837975.

285 Zu Ibrāhīm b. Aḍham (Mystiker aus Khorasan, gest. 160/777) vgl. Knysh, *Islamic mysticism* 18–21; 32–34; Schimmel, *Mystische Dimensionen* 63–65 (Todesjahr hier 776 oder 790); Renard, *Dictionnary of Sufism* 117.

286 Abb. 8 der Rolle unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837975.

287 *Aḍham: ḍāl* ist auf der Rolle nicht punktiert.

288 Text in eckiger Klammer nur unter https://hawa.univanet.com/tag/الجمعة/ (Stand 22. Dezember 2016).

289 ولقاوك (كذا) حق: Dieser Text nur auf der Rolle.

290 Diese Stelle lautet in der als Parallele beigezogenen Internetquelle (https://hawa.univanet.com/tag/الجمعة/ Stand 22. Dezember 2016): اللهم انت ربي لا اله الا انت.

291 Auf der Höhe dieser Zeile Knick im Papier (mit Text-

له الجبال باصواتها · [و]سبحان من سبحت له البحار
باموا‌جها ·[296] [و]سبحان من سبحت
له الحيتان بلغاتها · [و]سبحان من سبحت له النجوم في
السماء بابراقها[297] · [و]سبحان
من سبحت له الشجر[298] باصولها ونضارتها [و]سبحان
من سبحت له السموات السبع
والارضون السبع ومن فيهن ومن عليهن[299] سبحانك
سبحانك يا حي يا حليم سبحانك
لا اله الا انت وحدك · اللهم صل على محمد وعلى ال
محمد صلاه تكون
لك رضا ولحقه آدا · واعطه الوسيله والمقام المحمود ·
واجزه عنا ما هو اهله · واجزه افضل ما جازيت نبياً
عن امته
وصلى الله على جميع اخوانه من المومنين والنبيين
والصالحين يا ارحم الراحمين
اللهم اجعل فضايل صلواتك · وشرايف زكوتك
(كذا) · ونوامي بركاتك
ورافتك ورحمتك وتحيتك على سيد المرسلين · وخاتم
النبيين وامام المتقين
ورسول العالمين · قايد الخير وفاتح البر ونبي الرحمه وسيد
الازمنه

296 In der Internetquelle folgt hier: وسبحان من سبحت له الجبال باصدائها.

297 In der Internetquelle steht hier: بابراجها.

298 In der Internetquelle steht hier: الاشجار.

299 Ab hier weicht der Text auf der Rolle zunehmend von jenem in der Internetquelle ab. Der Schluss lautet in der Internetquelle:

سبحان من سبح له كل شيء من مخلوقاته تباركت وتعاليت سبحانك، سبحانك يا حي يا قيوم يا عليم يا حليم، سبحانك لا اله الا انت وحدك لا شريك لك، تحيي وتميت، وانت حي لا تموت، بيدك الخير وانت على كل شيء قدير اتمنى اني ما كنت طولت عليكم.

و(اعوذ بك اللهم)[292] من شر كل ذي شر · اللهم اني
ظلمت نفسي فاغفر لي ذنوبي فانه
لا يغفر الذنوب الا انت واصرف عني سيئها فانه لا
يصرف سيئها الا انت
لبيك وسعديك والخير كله بيديك · وانا لك واليك
استغفرك
واتوب اليك · امنت اللهم بما ارسلت من رسول ·
وامنت اللهم بما
انزلت من كتاب وصلى الله على [سيدنا[293]] محمد [النبي
الامي] و[على] اله وسلم [تسليما] كثيراً · خاتم
كلامي
ومفتاحه · وعلى انبيائه ورسله اجمعين [امين يا رب
العالمين] · اللهم اوردنا حوضه[294]
واسقنا بكأسه مشربا رويا · سائغا هنيا · لا نظمأ بعده
ابدا
واحشرنا في زمرته غير خزايا ولا ناكثين [للعهد] ولا
مرتابين ولا مفتونين ولا مغضوب
علينا ولا ضالين · اللهم اعصمني من فتن الدنيا ووفقني
لما تحب وترضى
واصلح لي شأني كله وثبتني بالقول الثابت في الحياة
الدنيا وفي الاخرة
ولا تضلني وان كنت ظالما · سبحانك (سبحانك) يا
علي يا عظيم يا بار[ئ] يا رحيم
يا عزيز يا جبار · سبحان من سبحت له الجبال
باكنافها[295] · سبحان من سبحت

verlust); Rekonstruktion des Texts aber dank Internetquelle gesichert (vgl. vorangehende Anm.).

292 Text in runden Klammern nur auf der Rolle.

293 Ausdrücke in eckigen Klammern nur in der Internetquelle.

294 Die Stelle lautet in der Internetquelle: اللهم اوردنا حوض محمد صلى الله عليه وسلم.

295 Die Stelle lautet in der Internetquelle: سبحان من سبحت له السموات باكنافها.

اللهم اعطه مقاماً محموداً تزلف به وتقر به عينه
يغبطه[300] به الاولون
والآخرون برحمتك يا ارحم الراحمين · وصلى الله على
محمد وآله اجمعين
وسلم تسليماً كثيراً الى يوم الدين ولا حول ولا قوة
الا بالله العظيم الحمد لله رب العلمين ·

An dieses Gebet schliesst sich eine weitere Abfolge von drei unter einander verbundenen Medaillons an.[301] Hier geht der Text in grossem *Nasḫ* im breiten Mittelband des dreiteiligen Schriftbands in *Ġubār* über, das in mandelförmigen Figuren angeordnet ist. Erst beim Abschnitt mit der Überschrift *Faḍl Āyat* (*sic*) *al-ḥars* kehrt der Schreiber im Mittelband wieder zu grossem *Nasḫ* zurück.[302] Die beiden kleinen Medaillons oben und unten sind auch hier einfach gestaltet. Das grosse Medaillon dazwischen ist komplexer aufgebaut. Im Zentrum lässt sich auf weinrotem, von weissen Linien eingefasstem Hintergrund ein fünfteiliges grünes Blatt erkennen, dessen Ränder ausfransen und golden hinterlegt sind. Zwischen Medaillonrand und der weinroten, von weissen Linien eingefassten Figur ist der Hintergrund blau und mit einem goldenen Blatt und Rankenmuster ausgefüllt. Vereinzelte Blätter sind rot. Danach schliesst sich die *Du'ā' mubārak mustaǧāb* an:

***Du'ā' mubārak mustaǧāb* (ABB. 81):**[303] Überschrift im oberen Bogen eines an beiden Enden abgerundeten Rechtecks (Federkastenform; Länge ca. 34 cm). Der Titel dieses Gebets bedeutet „Gesegnetes Gebet, das erhört wird (*mustaǧāb*)".[304] Das Rechteck lässt sich in drei Abschnitte unterteilen: a. zuoberst stehen drei Zeilen Text in normal grossem *Nasḫ*; sie sind horizontal ausgerichtet; b. im langen Teil in der Mitte wurde der Text in *Ġubār* kopiert und ist in Figuren angeordnet. Es lassen sich drei ganze Spalten und zur Linken und Rechten je eine angeschnittene Spalte erkennen. In den ganzen Spalten ist der Text zumeist in Sechsecken angeordnet; ihre Ecken sind oft abgerundet. Es lassen sich aber auch sechsstrahlige Sterne erkennen. Diese Figuren werden aus drei Zeilen Text in *Ġubār* gebildet. Die Leerräume in der Mitte der Figuren sind mit unterschiedlichen Zierelementen versehen (z. B. sechsblättrige goldene Blüten mit einem Punkt in der Mitte; oder goldene Zierpunkte mit einem roten Punkt im Zentrum). Seltener sind die golden eingefassten Kreise mit blauem Hintergrund. Sie fallen allerdings auf. Die beiden obersten Kreise mit blauem Hintergrund sind innen mit fünf Kreisen verziert (vier Kreise, die um einen fünften Kreis im Zentrum angeordnet sind). Die weiteren Kreise sind ebenso golden eingefasst und mit einem blauen Hintergrund versehen; darauf befindet sich ein golden eingefasstes Dreiblatt. Von dieser zweiten Art Kreise lassen sich insgesamt 9 Stück erkennen, die in Dreiergruppen angeordnet sind. Ebenso wie die beiden andern Kreise mit blauem Hintergrund verzieren auch sie jene Figuren aus *Ġubār*-Schrift, die als sechsstrahlige Sterne ausgebildet sind. c. Vor dem Abschluss dieses auch unten abgerundeten Rechtecks folgen nochmals acht Zeilen Text in normal grossem *Nasḫ*.

Inhalt a:

بسم الله الرحمن الرحيم · الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم
\\ مالك يوم الدين · اياك نعبد واياك نستعين · اهدنا صراط
المستقيم صراط \\ الذين انعمت عليهم غير المغضوب وعليهم
ولضالين[305] آمين (كذا) بسم الله الرحمن الرحيم.

300 Auf der Rolle steht يغطبه.

301 Abb. 8 der Rolle unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837975.

302 Abb. 9 der Rolle unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837976.

303 Abb. 9 der Rolle unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837976.

304 Der Ausdruck *mustaǧāb* erinnert daran, dass gerade erfolgreiche Vorsteher von Derwischorden als *mustaǧāb ad-du'ā'* bezeichnet werden. Ihre Gebete zugunsten der Ratsuchenden werden von Gott erhört. Zum Konzept *mustaǧāb ad-du'ā'* vgl. Kissling, Die islamischen Derwischorden 9; Schimmel, *Mystische Dimensionen* 230.

305 Es handelt sich um die *Fātiḥa* (Q 1). Überraschend ist angesichts der Bekanntheit dieser Sure, die spezielle

Inhalt b.: Der Text wurde in *Ġubār* notiert und ist oft komplex angeordnet. Er liess sich deshalb nicht vollständig entziffern. Allerdings liessen sich doch wichtige Feststellungen machen: In der oberen Hälfte lassen sich vier Texteinheiten mit drei parallelen, im Zickzack verlaufenden und grundsätzlich horizontal ausgerichteten Zeilen erkennen. Die erste Einheit mit drei Zickzack-Zeilen befindet sich unmittelbar oberhalb der beiden obersten blauen Zierelemente (b.1).[306] Darunter folgt die nächste Gruppe von drei im Zickzack verlaufenden Zeilen (b.2). Die dritte Gruppe von drei Zickzacklinien verläuft oberhalb der nächsten beiden blauen Zierpunkte (b.3). Es folgt eine letzte Gruppe von drei parallel verlaufenden Zickzacklinien (b.4).

In der oberen Hälfte dieses Abschnitts ist der restliche Text unabhängig von diesen horizontal ausgerichteten Gruppen mit Zickzacklinien angeordnet. In der unteren Hälfte folgen keine weiteren Gruppen mit Zickzacklinien. Der Text ist hier vielmehr um die weiteren Zierelemente herum gruppiert worden und verläuft in unterschiedlichen Richtungen. Dies erschwert das Bestimmen des Inhalts. Es war möglich, gerade den Text in den Gruppen mit drei parallelen Zeilen zu bestimmen: b.1 (ABB. 81):

(١) قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ (٢) مِن شَرِّ مَا خَلَقَ (٣) وَمِن شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ (٤) وَمِن شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ (٥) وَمِن شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ[307] بسم الله الرحمن الرحيم (١) قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ[308]

(٢) مَلِكِ النَّاسِ (٣) إِلَهِ النَّاسِ (٤) مِن شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ (٥) الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ (٦) مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ[309] بسم الله الرحمن الرحيم (١) قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (٢) اللَّهُ الصَّمَدُ (٣) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ[310]

(٤) وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ[311] بسم الله الرحمن الرحيم (١) الم (٢) ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ (٣) الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ (٤) وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ.[312]

Hier endet die erste Gruppe mit drei zueinander gehörenden Zickzacklinien. Der Text von Q 2:4 wird in der nächsten Gruppe von Zickzacklinien fortgesetzt (b.2). Es ist gelungen, einzelne Textelemente in *Ġubār*-Schrift oberhalb dieser ersten Gruppe mit drei Zickzacklinien zu identifizieren:

Rechts aussen steht hier auf dem Kopf geschrieben (auf ABB. 81B violett markiert):[313] الله لا اله الا [314]||| لا شريك لك ولا ضد لك ولا ند لك ولا انت وحدك.[315]

Links aussen liess sich oberhalb der obersten Gruppe von drei Zickzacklinien weiterer Text identifizieren. Die Stelle (Q 17:50–51) beginnt innen, steht zumindest am Anfang auf dem Kopf und steigt unter Änderung der Ausrichtung der Zeilen nach oben (auf ABB. 81B rosarot markiert):[316]

(٥٠) [قُل كُونُواْ][317] حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا (٥١) أَوْ خَلْقًا مِّمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ

Schreibweise gerade der beiden letzten Wörter (der Text steht so auf der Rolle). Dies legt nahe, dass der Kopist nicht arabischer Muttersprache war.

306 Die beiden unteren Spitzen der dreifachen Zickzacklinie berühren die beiden obersten blauen Zierelemente von oben.

307 Q 113 (ganz, aber ohne *Basmala*); auf ABB. 81B orange markiert.

308 Hier Zeilenumbruch; Fortsetzung auf der nächsten Zickzacklinie rechts.

309 Q 114 ganz (auf ABB. 81B grün markiert); der Schluss befindet sich gerade nach der Spitze in der Mitte dieser Zickzacklinie.

310 Zeilenumbruch; Fortsetzung auf der nächsten Zickzacklinie rechts.

311 Q 112 (vollständig); auf ABB. 81B gelb markiert.

312 Q 2:1–4a (auf ABB. 81B blau markiert).

313 Der identifizierte Text beginnt rechts aussen bereits unterhalb der obersten Gruppe von drei Zickzacklinien.

314 Hier Sprung und Fortsetzung oberhalb der Gruppe von drei Zickzacklinien.

315 Der Text ist hier noch nicht zu Ende; er liess sich allerdings nicht mit Sicherheit entziffern.

316 Q 17:50–51.

317 Diese beiden Wörter liessen sich nicht lokalisieren.

أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُؤُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَى أَن يَكُونَ قَرِيبًا.

Nach dem Auszug aus Q17 (Verse 50–51) schliesst sich oberhalb der obersten Gruppe von drei Zeilen mit Text in Zickzack ganz links aussen absteigend folgende Koranstelle an. Einzelne Textteile werden beim Übergang in den zweiten, unterhalb der Zickzacklinie kopierten Abschnitt wiederholt:[318]

إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُم مَّا مِن دَابَّةٍ إِلاَّ هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ.

Der weitere Text unterhalb der obersten Gruppe von drei Zickzacklinien liess sich nicht mit Gewissheit identifizieren, da dessen Ausrichtung immer wieder ändert.

b.2: Nächste Gruppe von drei Zickzack-Zeilen: Hier folgt die Fortsetzung von Q 2:4; die erste Hälfte dieses Verses stand bereits in der ersten Gruppe von drei Zeilen, die im Zickzack verläuft:[319]

مِن قَبْلِكَ وَبِالآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ (٥) أُوْلَئِكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (٦) إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ (٧) خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ[320]

وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (٨) وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ (٩) يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلاَّ أَنفُسَهُم وَمَا يَشْعُرُونَ[321]

(١٠) فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضاً وَلَهُم عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ[322] اللَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ.[323]

Zwischen den beiden Gruppen von drei Zickzacklinien b.2 und b.3 liessen sich weitere Textstellen identifizieren. Zur Linken des blauen Zierelements in der Mitte steht Q 36:65–67a (diagonal absteigend nach links aussen verlaufend; auf ABB. 81B orange markiert):

(٦٥) [الْيَوْمَ نَخْتِمُ][324] عَلَى أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (٦٦) وَلَوْ نَشَاء لَطَمَسْنَا عَلَى أَعْيُنِهِمْ فَاسْتَبَقُوا الصِّرَاطَ فَأَنَّى يُبْصِرُونَ (٦٧) وَلَوْ نَشَاء لَمَسَخْنَاهُمْ عَلَى [مَكَانَتِهِمْ فَمَا اسْتَطَاعُوا مُضِيًّا وَلا يَرْجِعُونَ].[325]

Links oberhalb dieses Auszugs aus Q 36 steht: لا حول ولا قوة الا بالله [326...].[327]

Links neben dem einzelnen blauen Zierelement steht ausserdem Q 5:23 (Auszug; auf ABB. 81B grün markiert):

[قَالَ رَجُلانِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا][328] ادْخُلُواْ عَلَيْهِمُ الْبَابَ فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ غَالِبُونَ وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُواْ[329] إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ.

318 Q 11:56; erster Teil oberhalb, zweiter Teil unterhalb der Zickzacklinie; auf ABB. 81B türkisfarben markiert.

319 Vgl. zu diesem ersten Teil oben, nach Anm. 311: b.1; beim im folgenden kopierten Text handelt es sich um Q 2:4b–10 (auf ABB. 81B blau markiert).

320 Zeilenumbruch; Fortsetzung auf der nächsten Zickzacklinie rechts.

321 Zeilenumbruch; Fortsetzung auf der nächsten Zickzacklinie rechts.

322 Hier endet das Zitat mit Q 2:10. Es schliesst sich auf dieser Zeile direkt Q 2:255 an (Thronvers; auf ABB. 81B rot markiert).

323 Hier endet die zweite Gruppe von drei im Zickzack verlaufenden Zeilen; Q 2:255 (auf ABB. 81B rot markiert) wird in der dritten Gruppe von Zickzacklinien fortgesetzt (vgl. b.3).

324 Diese beiden Ausdrücke liessen sich nicht lokalisieren.

325 Der Schluss von Q 36:67 liess sich nicht lokalisieren.

326 Drei Begriffe davor nicht entziffert.

327 Aufrecht stehend. Es schliessen sich zwei Zeilen an, die auf dem Kopf stehen; nicht entziffert.

328 Der Anfang von Q 5:23 liess sich nicht lokalisieren.

329 Die drei anschliessenden Begriffe unterhalb der drei folgenden Zickzack-Zeilen.

b.3: In der dritten Gruppe von drei Zickzacklinien steht folgender Text:

يَشْفَعُ[330] عِندَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاء وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَلاَ يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ[331] (٢٨٤) لِّلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ[332]

وَمَا فِي الأَرْضِ وَإِن تُبْدُواْ مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاء وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاء وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (٢٨٥) آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ[333]

بِاللَّهِ وَمَلاَئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ وَقَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ (٢٨٦) لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ[334]

b.4:

رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلاَ تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنتَ مَوْلاَنَا فَانصُرْنَا[335]

عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ[336] آمين آمين اصباوت اصباوت ياهيا شراهيا.[337]

Der weitere Text (*Ġubār*) im zweiten Teil dieses Abschnitts verläuft in unterschiedlichen Richtungen; er ist um die einzelnen Zierelemente herum angeordnet. Mehrere Textelemente liessen sich identifizieren. Die folgenden Farbangaben beziehen sich auf die Markierungen auf ABB. 81B.

Gelbe Markierung (unterhalb der einzelnen Verzierung mit blauem Hintergrund in der Mitte): Q 112 (ohne *Basmala*), auf kurzen vertikalen Zeilen von rechts nach links kopiert; die letzten beiden Begriffe dann nach einem Sprung zurück auf der Zeile rechts aussen (ABB. 81).

Graue Markierung: die Stelle befindet sich links aussen, unterhalb der zweituntersten Gruppe von zwei blauen Verzierungen; der Text verläuft diagonal nach links absteigend: Q 59:23.[338]

Violette Markierung: die Stelle befindet sich auf derselben Höhe wie die zuvor identifizierte Passage aus Q 59:23 mit der grauen Markierung; sie beginnt unterhalb des rechten Zierelements mit blauem Hintergrund: Q 61:14 (Schluss; violette Markierung).[339]

330 Fortsetzung der Abschrift von Q 2:255 (auf ABB. 81B rot markiert); der Begriff *yašfa'u* wird wiederholt.

331 Ende Q 2:255 (auf ABB. 81B rot markiert); der Text steht ganz links aussen auf der obersten Zeile dieser dritten Gruppe von Zickzacklinien. Unmittelbar danach schliesst sich eine Abschrift von Q 2:284–286 an (auf ABB. 81B rosarot markiert).

332 Zeilenumbruch; Fortsetzung auf der nächsten Zickzacklinie rechts.

333 Zeilenumbruch; Fortsetzung auf der nächsten Zickzacklinie rechts.

334 Die Abschrift von Q 2:286 (auf ABB. 81B rosarot markiert) wird in der vierten Gruppe von drei Zickzacklinien fortgesetzt (vgl. gerade anschliessend bei b.4, bei Anm. 335).

335 Hier Zeilenumbruch; Fortsetzung auf der nächsten Zickzacklinie rechts.

336 Hier endet Q 2:286.

337 Der Schluss dieser Stelle liess sich nicht entziffern.

338 Q 59:23 lautet (Begriffe in runden Klammern auf der Rolle hinzugefügt):

هُوَ اللَّهُ الَّذِي لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ (الرحمن الرحيم) الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ.

339 Q 61:14 lautet (auf der Rolle liess sich nur der Schluss lokalisieren):

[يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا أَنصَارَ اللَّهِ كَمَا قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ لِلْحَوَارِيِّينَ مَنْ أَنصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنصَارُ اللَّهِ فَآمَنَت طَّائِفَةٌ مِّن بَنِي إِسْرَائِيلَ وَكَفَرَت طَّائِفَةٌ] فَأَيَّدْنَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَى عَدُوِّهِمْ فَأَصْبَحُوا ظَاهِرِينَ.

Gelbe Markierung (die Stelle schliesst direkt an den Auszug aus Q 61:14 an): Q 2:250 (Schluss) und Q 3:147 (Schluss).[340]

Türkisfarbene Markierung, in der Mitte, gerade unterhalb der letzten einzelnen Verzierung mit blauem Hintergrund: Q 11:55 (Schluss)–11:56.[341]

Braune Markierung (die Stelle beginnt auf derselben Höhe wie Q 11:55–56, blau markiert, ganz rechts aussen; sie verläuft diagonal nach links unten); folgender Text liess sich entziffern: ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم اعز حامل كتابي هذا واهله وولده وماله [...][342] حسبي[343] الله لا اله الا هو عليه يتوكل [المتوكلون][344] وهو رب العرش العظيم. Diese Stelle ist insofern relevant, als sie Gott bittet, den Träger dieses Schriftstücks, seine Familienangehörigen, Kinder und seinen Besitz zu erhöhen. Der Name des Trägers der Rolle wird hier allerdings nicht aufgeführt.

Dunkelblaue Markierung (Stelle direkt unterhalb der untersten blauen Verzierung, links): Q 68:1.[345]

Dunkelgrüne Markierung (Stelle in der Fortsetzung der Diagonalen links aussen): Q 53:1.[346]

Es war zwar möglich, in diesem Abschnitt zahlreiche weitere Stellen zu entziffern. Die unregelmässige Anordnung dieser Textelemente in *Ġubār* stellt aber eine grosse Herausforderung dar. Dem Kopisten dürfte aber stets klar gewesen sein, welche Stellen er kopierte. Bei den identifizierten Stellen handelt es sich häufig um Auszüge aus dem Koran; die Zitate beschränken sich zumeist auf ganz kurze Passagen. Auch sind immer wieder Anrufungen Gottes eingestreut. Ausserdem lassen sich weitere Elemente frommen Inhalts feststellen. Diese Übersicht legt nahe, dass der Kopist ein Netz oder einen Teppich anfertigte, der sich aus Passagen frommen Inhalts zusammensetzt. Wenn diese einzelnen Passagen auch keinen zusammenhängenden Text bilden, tragen sie doch zur Gestaltung und Schutzwirkung dieses Abschnitts bei. Das Einhalten der gestalterischen Erfordernisse, also das Ausfüllen des vorgegebenen Musters, ist in diesem Abschnitt, gegenüber einer inhaltlichen Stringenz von höherer Bedeutung. Diese Prävalenz gestalterischer gegenüber inhaltlichen Aspekten lässt sich auf den untersuchten Dokumenten in Rollenform immer wieder beobachten und wird deshalb hervorgehoben.

c. Der Text auf diesem Abschnitt mit der Überschrift *Du'ā' mubārak mustağāb* lässt sich erst wieder ganz am Schluss mit Leichtigkeit lesen. Diese sieben Zeilen wurden in normal grossem *Nasḫ* kopiert:

بسم الله الرحمن الرحيم اللَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لاَ
تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ
لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِندَهُ
إِلاَّ بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ
أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا
[شَاء][347] وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَلاَ
وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى.

340 Q 2:250 (Schluss) und 3:147 (Schluss; Anfang gegenüber Q 2:250 abweichend) lautet:
[وَلَمَّا بَرَزُواْ لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالُواْ رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا] وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ.

341 Q 11:55–56 lautet:
(٥٥) [مِن دُونِهِ فَكِيدُونِي] جَمِيعًا ثُمَّ لاَ تُنظِرُونِ (٥٦) إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُم مَّا مِن دَابَّةٍ إِلاَّ هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ.

342 Fortsetzung bzw. Übergang zur nächsten Texteinheit unklar.

343 Dieser zweite Teil nach einem unklaren Übergang direkt zwischen den beiden untersten Verzierungen mit Blatt auf blauem Hintergrund.

344 Ausdruck fehlt auf der Rolle.

345 Q 68:1 lautet:
ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ.
Direkt anschliessend allenfalls: والقران المجيد والطور (Entzifferung offen).

346 Q 53:1 lautet:

Davor eine kurze Zeile nicht mit Sicherheit lesbar.

347 Ausdruck fehlt auf der Rolle.

يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ[348] · اللهم ان حامل كتاب هذا فلان لا يعبد

احد[ا] سواك ولا يستعين الا بك وكفى بالله معينا اللهم من اعدايك واعداه (كذا) باسمك انت لا حول · ولا قوة الا بالله العلي العظيم · الحمد لله رب العالمين.

Faḍl Āyat* (*sic*) *al-ḥars[349] („Vorzüge der Schutzverse“).[350] Titel in weisser Schrift im oberen Bogen eines an beiden Enden abgerundeten Rechtecks (Länge ca. 35.6 cm; inkl. dreiteiliges Schriftband; unten der Titelbalken des nächsten Abschnitts). Im Rechteck lassen sich vier Abschnitte unterscheiden. Zumeist dominieren darin Figuren mit Stellen in *Ġubār*:

a. Zuoberst steht eine horizontale Zeile mit Text in normal grossem *Nasḫ*: · بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد. Darauf schliessen sich die drei geometrisch angeordneten Abschnitte mit Stellen in *Ġubār*-Schrift an:
b. Ein Quadrat (Seitenlänge ca. 5.8 cm), in dessen Ecken je eine nach der Ecke hin geöffnete Sichel eingepasst ist. Im Leerraum der Sichel eine sechsblättrige goldene Blüte. Die Leerräume zwischen den einzelnen Sicheln sind mit Text in *Ġubār* ausgefüllt. Die Zeilen verlaufen hier parallel zu den jeweiligen Seitenlinien des Quadrats. Der Text verläuft links und rechts somit vertikal (ab- bzw. aufsteigend); unten steht er auf dem Kopf. Nur oben ist der Text normal ausgerichtet.
c. Langer Abschnitt (ca. 19.8 cm) mit 4×13 auf der Spitze stehenden Quadraten, die durch jeweils fünf Zeilen Text in *Ġubār* gebildet werden. In der Spalte rechts aussen sind die Zeilen in den Quadraten von rechts oben nach links unten ausgerichtet. In den drei weiteren Spalten verläuft der Text von rechts unten nach links oben. Die Dreiecke entlang den Aussenkanten sind mit goldenen Zierpunkten mit einem roten Tupfer versehen. In den leeren Quadraten im Innern des Abschnitts: sechsblättrige goldene Blüte mit rotem Zierpunkt. Vor dem folgenden Abschnitt ein schmaler Zierbalken mit zwei Blattpaaren, deren Gestaltung an die *Siyāh-Qalam*-Technik erinnert.
d. Dieser Abschnitt ist wie b. gestaltet. Schrift etwas weniger sorgfältig als im Abschnitt b.

Zum Inhalt a: vgl. oben.[351] Inhalt b: In diesem Quadrat mit den Sicheln wurden Q 2:255 (Thronvers) und Q 112 (*Sūrat al-Iḫlāṣ*) mehrfach kopiert. Zwischen den beiden oberen Sicheln steht Q 2:255; im Zentrum zwischen den vier Sicheln schliesst sich Q 112 an. Auf der rechten Seite steht zwischen den beiden Sicheln Q 2:255 (Auszug). Zwischen den beiden unteren Sicheln und den beiden Sicheln auf der linken Seite stehen, jeweils von innen nach aussen geschrieben, Q 112 und Q 2:255 (Teil). Der restliche Text im Zentrum zwischen den vier Sicheln stammt aus Q 2:255 und ist mehrfach versetzt angeordnet.

Auch beim Text in den vier Sicheln selbst handelt es sich um Abschriften von Q 2:255 und Q 112. In der Sichel rechts oben beginnt Q 2:255 mit vorangestellter *Basmala* rechts oben; der Text fährt der äussern Linie entlang und endet auf der zweiten Linie von aussen. Danach schliesst sich Q 112 an. Es folgt den Linien der Sichel entlang eine weitere Abschrift von Q 2:255. In den drei weiteren Sicheln stehen dieselben Texte. Die zweite Stelle mit Q 2:255 im Innern der Sicheln ist hier allerdings mehrfach versetzt angeordnet und folgt zumeist nicht dem Verlauf der Zeilen.

Inhalt d: Das zweite Quadrat am Schluss dieses Rechtecks ist identisch aufgebaut wie sein Pendant am Anfang des Abschnitts (b). Auch hier wurden Q 2:255 und Q 112 kopiert. Zwischen den beiden oberen Sicheln steht in der Mitte absteigend Q 2:255. Zwischen den beiden unteren Sicheln

348 Q 2.255 (Thronvers).

349 Abb. 9 der Rolle unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837976.

350 Zu den *Āyāt al-ḥars* [*wa-l-ḥarz*] siehe Canaan, Decipherment 131 (mit Anm. 39). Der Ausdruck *āya* steht auf der Rolle im Singular; es sind allerdings mehrere Schutzverse bekannt, die bei T. Canaan auch zusammengestellt sind.

351 Nach Anm. 350.

steht in der Mitte aufsteigend ebenso Q 2:255; der Text steht auf dem Kopf. Eine weitere Abschrift von Q 2:255 beginnt zwischen den beiden Sicheln auf der linken Seite und führt nach innen. Ganz in der Mitte steht die *Basmala*. Danach wird die Abschrift von Q 2:255 fortgesetzt. Auf der rechten Seite folgt Q 112 und am Schluss die *Basmala*. Auch in den vier Sicheln wurde Q 2:255 kopiert. Der Text folgt aussen den Zeilen entlang der Sichelform. Im Innern sind die Wörter jedoch mehrfach versetzt. Der Schreiber arbeitete hier weniger sorgfältig als im Quadrat am Anfang dieses Rechtecks (b).

Inhalt c: Auch im Abschnitt mit den 4×13 auf den Spitzen stehenden Quadraten wurde Q 2:255 und Q 112 kopiert. Der Schreiber beginnt in der äussersten Spalte rechts oben mit Q 2:255 (mit vorangestellter *Basmala*) und steigt in dieser Spalte Quadrat um Quadrat nach unten. Auf Q 2:255 folgt jeweils eine Abschrift von Q 112. In dieser Spalte steht im untersten Quadrat Q 112. Der Kopist springt danach in die oberste Reihe dieser Quadrate und setzt die Abschrift in der zweiten Spalte von rechts fort. Er notiert den Text hier auf den horizontalen Reihen, springt also von der zweiten in die dritte und dann in die vierte Spalte. Danach setzt er die Abschrift in der zweiten Reihe in der zweiten Spalte von rechts fort und steigt Reihe um Reihe nach unten. Auf eine Abschrift von Q 2:255 folgt jeweils Q 112. In der dritten und vierten Reihe von unten fehlt Q 112 jeweils zwischen zwei Stellen mit Q 2:255. Der Kopist schliesst mit zwei Abschriften von Q 112.

Duʿāʾ Kunūz al-ʿarš al-ʿaẓīm („Gebet bei den Schätzen des gewaltigen Throns [Gottes"]):[352] Titel in weisser Schrift in einem Balken mit goldenem und blauem Hintergrund. Text in normal grosser Schrift auf 47 horizontalen Zeilen:

دعا كنوز العرش العظيم

١ بسم الله الرحمن الرحيم · روى عن النبى صلى الله عليه

وسلم انه كان قاعداً بعد الضحر[353] اذ نزل عليه جبريل
عليه السلام فقال يرسول[354] الله
ربك يقريك (؟) السلام وقد اهدى اليك هديه من
الفردوس الاعلى ثم ان جبريل
قرا هذا الدعا وقال · يرسول[355] الله هذا دعا عظيم
واسمه
٥ كنوز العرش ما نزل على نبى قبلك ولا يعلم احد ثواب
هذا الدعا الا الله فقال
ولو كان جميع البحار مداداً والاشجار اقلاماً والملايكة
والانس
والجن كتابا من اليوم الى يوم تقوم الساعه لعجزوا
ويموتوا وما يفرغ ثواب
· هذا الدعا ومن قرا هذا الدعا فى عمره مره يقوم من
قبره يوم القيمه ووجهه
مثل البدر ويتحيرون الخلايق من نور وجهه ويقولون
فهذا اى نبى
١٠ من الانبيا فينادون الملايكه ما هذا نبى انما هو عبد من
عباد الله
تعالى قرا دعا كنوز العرش فحصل له بهذه المنزله
وينادى المنادى تفتح
له ابواب الجنه يدخل من اى باب شا · يرسول[356] ·
الله
من قرا هذا الدعا يكون يوم القيمه تحت ظل العرش ·
ويسهل الله عز وجل
عليه الحساب · ويعطيه كتابه بيمينه (؟) ويطهره من
الذنوب والخطايا ثم يغفر

352 Abb. 10 der Rolle unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837977.

353 Wohl zu korrigieren in بعد الظهر.
354 Für يا رسول الله.
355 Siehe vorangehende Anm.
356 Hier klar *ya-rasūl Allāh*; siehe vorangehende Anm.

الجنه فان الله تعالى يقضيها ببركه هذا الدعا يا محمد من قراه فى عمره مره
واحده فان الله ينصره فى الجهاد والسفر والحظر ويحفظه من كل بلاء
وان فزع من الشيطان · ومن علق عليه هذا الدعا ثم دخل الحرب
اعطاه الله تعالى قوه سبعين رجلا وظفره الله تعالى باعدايه · ومن
وقع فى يد ظالم او يكون محبوسا يقرا هذا الدعا خاصه خلصه الله تعالى
ومن كان به صرعا علق عليه بها يبرا باذن الله تعالى · وان كان مريضا
او سقيما شفاه الله تعالى ببركه هذا الدعا · وان كان غايبا رجع
الى وطنه سالماً وان شا الله تعالى طوّل عمره ومن لم يعرف قدر هذا
الدعا فهو زنديق ويبرى الله تعالى عنه واا (؟) وجميع ملايكته وقال ·
امير المومنين على ابن ابى طالب كرم الله وجهه كنت اقرا هذا الدعا فينصرنى
الله تعالى على اعدائي وقال · النبى صلى الله عليه وسلم ما نزل
دعا قبل هدا الدعا وقال سفيان الثوري[358] ويل لمن لا يعرف قدر هذا
الدعا لان اسم الله تعالى الاعظم مكتوب فيه وقال جبريل عليه السلام

من اهل بيته واقاربه سبعين نفراً · ويعبر على الصراط مثل البرق الخاطف[357]
يا محمد من قرا هذا الدعا فرّج الله غمه وان كان مريضاً عافاه الله تعالى
وان كان عليه دين قضاه الله تعالى وان طل (ضل) عن طريق فى سفره هداه
الله الى الطريق · ومن قرا هذا الدعا بنيه صافيه صالحه فان الله
يقضى له كل حاجه فى الدنيا والآخره ومن لا يعرف · يقر المنية (؟)
ويعلّقه ومن يكون له حاجه دنياويه او اخرويه يصلى اربع ركعات بنيه صافيه
ويقرا فى الركعه الاولى سوره الفاتحه مره · وقل يا ايها الكافرون
ثلث مرات وقل هو الله احد والمعوذتين ثلث مرات وبعد السلام يقرا
هذا الدعا باخلاص ونام ويوضع الدعا على مخدته (؟) قضى الله تعالى حاجته
يرسول الله ومن قرا هذا الدعا بنيه صافيه كتب الله تعالى له ثواب اربعاً (كذا) من
الانبيا واربع من الملايكه فاولهم من الانبيا انت يا محمد وموسى وعيسى
وابرهيم عليهم السلام ومن الملايكه انا يرسول الله وميكايل واسرافيل وعزرايل
ومن قرا هذا الدعا غفر الله ما تقدم من ذنبه وما تاخر يا رسول ·
الله لا نعلم (كذا، يعلّم) هذا الدعا للمنافقين فانهم اذا قراوه وطلبوا من لله حاجه ودخول

357 Auf der Rolle soweit ersichtlich *al-ḥāṭif*.

358 Sufyān aṯ-Ṯawrī, ein prominenter Gelehrter auf den Gebieten des Rechts, der *sunna* und des *tafsīrs*, lebte 97–161/716–778; siehe zu ihm Raddatz, Sufyān ath-Thawrī, in *EI*^{2}.

اذا اصاب احد من مصيبه من الجن يكتبه بمسك
وزعفران ويغسله ويشرب ماءه
يبرأ باذن الله تعالى ومن ابتلي بالجذام يعلق عليه هذا
الدعا يبرا باذن الله تعالى
يا محمد من قرا هذا الدعا فى السنه مره واحده او فى شهر
مره واحده غفر الله
٤٥ تعالى له ذنوبه وقضى حوايجه ولو كانت مثل زبد البحر
وعدد النجوم وقطر
الامطار · ونبات الارض ولا يخرج من الجنه حتى
يرى مكانه فى الجنه
واذا دخل الجنه يكون تحت ظل العرش وهو
هذا الدعا

Nach Zeile 47 endet das Rechteck mit der Überschrift *Hāḍa d-Duʿā' Kunūz al-ʿarš al-ʿaẓīm*. Der soeben transkribierte Text enthält Hinweise zu den Umständen unter welchen das Gebet offenbart worden ist und gegen welche Schwierigkeiten es nützlich ist. Am Schluss dieses Rechtecks findet sich die Überleitung zum Gebet selbst mit dem Satz وهو هذا الدعا. Die beiden Begriffe *Hāḍa d-duʿā* in weisser Schrift sind golden eingefasst und befinden sich in einem Balken, der teilweise einen roten Hintergrund aufweist. Aus dieser Überleitung geht hervor, dass der Text des Gebets erst im Abschnitt danach folgt (Länge ca. 35 cm).

Dieses Gebet (ABB. 82), es soll den Grössten Namen Gottes enthalten, wurde in *Ġubār* notiert. Der Text wurde in eine Figur eingepasst, die durch ineinander verschlungene Textbahnen entsteht. Man kann darin auch zwei Serien von je fünf gegeneinander versetzten mandelförmigen Figuren erkennen. Die erste Serie von fünf Figuren wird durch die zweite Serie unterteilt. Der Hintergrund der Leerräume ist zumeist blau und mit pflanzlichen Verzierungen in goldener Farbe versehen. In den beiden Leerräumen zuoberst und zuunterst eine einfache Verzierung (Blätter), die an die *Siyāh-Qalam*-Technik erinnert. Dies trifft ebenso auf den Leerraum in der Mitte dieser Abfolge von sich überschneidenden mandelförmigen Figuren zu. Die *Siyāh-Qalam*-Technik wird mit dem 14. und 15. Jh. in Verbindung gebracht.[359] Der Hintergrund der Leerräume zwischen dem rechteckigen Rahmen und den Schriftbändern im Innern ist blau. Darin pflanzliche Verzierungen, deren Stiele und Blätter goldig und deren Blüten rot sind (vereinzelt umgekehrt). Rote Farbe stellenweise verloren.

In diesen schlangenförmig angeordneten bzw. mandelförmigen Figuren bildenden Schriftbändern wurde der Gebetstext in *Ġubār*-Schrift angeordnet. Der Verlauf der Bänder gibt die Leserichtung vor. Innerhalb der Bänder ist der Text quer zu deren Verlauf auf kurzen Zeilen angeordnet. Nicht restlich klären liess sich die Frage, wo das Gebet beginnt. Gewiss ist, dass sich in der oberen rechten Ecke des Rechtecks eine Abweichung vom allgemeinen Vorgehen des Kopisten auf diesem Abschnitt feststellen lässt. Hier steht dem äussern Rand der obersten mandelförmigen Figur entlang absteigend Q 112; am Schluss der Stelle wird die *Basmala* wiederholt. Zur Linken des obersten Elements mit einer Verzierung in einer Art *Siyāh Qalam*-Technik lässt sich absteigend folgender Text erkennen: بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين.[360] Der Text des Gebets beginnt mutmasslich in der linken oberen Ecke und steigt dort zur Linken der Verzierung in einer *Siyāh Qalam*-ähnlichen Technik nach unten. Die erste Stelle lautet:

اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعْلَمُ سِرِّي وَعَلَانِيَتِي وَمَا فِي نَفْسِي فَاقْبَلْ مَعْذِرَتِي وَتَعْلَمُ حَاجَتِي فَأَعْطِنِي سُؤْلِي وَاغْفِرْ لِي ذُنُوبِي إِنَّهُ لَا يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا أَنْتَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ.[361]

359 Zur *Siyāh-Qalam*-Technik siehe O'Kane, Siyah-Qalam, in *EIr*; vgl. auch vor Anm. 208 und 209.

360 Der Text dieses Gebets lässt sich mit Abweichungen nachweisen bei al-Kafʿamī *al-Balad al-amīn wa-d-dirʿ al-ḥaṣīn*; Druckausgabe: al-Kafʿamī, *al-Balad al-amīn w-ad-dirʿ al-ḥaṣīn* 489–494 (Ausgabe Bayrūt, Muʾassasat al-Aʿlamī li-l-Maṭbūʿāt, 1418/1997; Zürich, Abteilung Islamwissenschaft, PA II a 14). Siehe auch: http://lib.eshia.ir/71565/1/356 (S. 356–361; Stand 27. Dezember 2016).

361 Vgl. dazu http://lib.eshia.ir/71565/1/357 (Stand 27. De-

Sie schliesst sich unmittelbar an den auf der rechten Seite von unten aufsteigenden Text an, der auf dem Kopf steht. Es ist festzuhalten, dass der Gebetstext auf der Rolle mit jenem auf den beigebrachten Parallelstellen nicht gänzlich übereinstimmt. Das absteigende Schriftband dreht sich danach langsam nach rechts. Etwas unterhalb jener Stelle, wo ein weiteres, die oberste mandelförmige Figur durchschneidendes Schriftband von rechts oben absteigt, beginnt der Kopist, Allāh kraft des Inhalts der einzelnen Suren anzurufen. Die Stelle befindet sich knapp unterhalb eines Knicks im Papier und lautet:

واسألك بحق بسم الله الرحمن الرحيم عليك \\ عليك (كذا)
يا رب واسألك بحق فاتحه الكتاب \\ عليك يا رب واسألك
بحق سوره البقره عليك [يا رب]

Danach ruft der Schreiber Allāh der Reihe nach bei allen weiteren Suren an und steigt dem Schriftband folgend nach und nach hinab. Er ist mit der Aufzählung der einzelnen Suren zuunterst allerdings nicht fertig. Er umfährt deshalb im Schriftband die unterste Verzierung, die an die *Siyāh-Qalam*-Technik erinnert. Der Text steigt danach auf dem Kopf wieder nach oben. Die Aufzählung der einzelnen Suren endet zwischen den beiden goldenen Verzierungen mit blauem Hintergrund beim oberen Abschluss der untersten mandelförmigen Figur; hier lässt sich zuletzt folgender Text erkennen:

واسألك بحق سورة الفلق عليك يا رب
واسألك بسورة قل اعوذ برب الناس
عليك يا رب واسألك بحق كل آية
من القران عليك يا رب واسألك
بحق سورة يونس[362]

يا رب[363] واسألك بحق زبور داوود
عليك يا رب واسألك بحق فرقان محمد
صلى الله عليه وسلم وعليهم اجمعين
واسألك بحق صحف ابراهيم عليك يا رب
واسألك بحق موسى عليك يا رب واسألك
بحق مايه الف نبي توارثوا قوى العرش
اولهم آدم واخرهم محمد صلى الله عليه
وسلم عليك يا رب واسألك بحق جبريل
عليك يا رب واسألك بحق ميكاييل عليك
يا رب واسألك بحق اسرافيل عليك
يا رب واسألك بحق عزراييل عليك يا
رب واسألك بحق حمله العرش عليك
يا رب واسألك بحق الكروب عليك يا رب
واسألك بحق العرش عليك يا رب [...]

Die hier auszugsweise festgehaltenen Passagen des Gebets zeigen, dass der Text rund um die Wendung واسألك بحق فلان عليك يا رب aufgebaut ist, die unablässig wiederholt wird. Es folgen später auch Abschnitte, in denen das Gebet Gott kraft jener Namen anruft, mit denen sich die vorislamischen Propheten an Allāh gewandt hatten. In diesem Abschnitt lässt sich immer wieder die Wendung واسالك بحق الاسم الذي دعاك به فلان erkennen. Dies ruft die Angabe in der Einleitung zu diesem Gebet in Erinnerung, wonach der Text auch den grössten Namen Gottes enthalten soll. Da der Text hier in mikroskopischer Schrift kopiert worden ist, ist eine lückenlose Entzifferung des Gebets mit erheblichen Schwierigkeiten verbunden. Bei einem Vergleich mit Druckausgaben des vorliegenden Gebets zeigt sich aber, dass sich auch der weitere Text auf der Rolle eng an die anderweitig belegten Fassungen hält. Der Vollständigkeit

zember 2016) und Druckausgabe Bayrūt 1418/1997, S. 489 (Zeilen 17–19).

362 Der Rest dieser Zeile liess sich nicht entziffern. Der Kopist überspringt das absteigende Schriftband und fährt danach weiterhin aufsteigend fort.

363 Diese Entzifferung ist wahrscheinlich, aber nicht gesichert.

halber soll hier eine weitere Stelle näher vorgestellt werden:[364]

اسالك بحق الاسم الذي دعاك به عيسى
عليه السلام والخبر من الكتاب عليك يا رب
واسالك بحق الاسم الذي دعاك به محمد صلى الله عليه
وسلم حين رفع قاب قوسين عليك يا رب
واسالك بحق الاسما الذي (كذا) دعوك بها
الانبيا عليهم السلام عليك يا رب اسالك
بحق الاسم الذي دعاك [به] جميع الانبيا
والمرسلين عليك يا رب واسالك بحق
الاسم الذي يرقيه (؟) السما بالاعماد يا رب
واسالك بحق الاسم الذي خضع الارض
عليك يا رب[365]

Der Text kehrt am Schluss, immer dem Schriftband folgend, zurück zur Stelle, wo das Gebet unmittelbar unterhalb des Titelfelds auch beginnt. Der aufsteigende Text steht weiterhin auf dem Kopf.

Kurz vor dem Schluss lässt sich in der Spitze der obersten mandelförmigen Figur deutlich folgende Stelle erkennen:

وَأَسْأَلُكَ بِحَقِّ الْبَيْتِ الْحَرَامِ عَلَيْكَ يَا رَبِّ.

Die drei letzten Zeilen sind ineinander verschachtelt und liessen sich nicht mit Gewissheit entziffern. Der Schreiber beendet aber die Abschrift mit einer senkrecht absteigenden Zeile zur Linken der obersten Verzierung in einer Art *Siyāh-Qalam*-Technik; sie lautet: بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين.

Das lückenlose Entziffern dieses Gebets war mit grossen Schwierigkeiten verbunden. Beim Betrachten und Entziffern dieser ineinander verschlungenen Schlangenlinien entsteht der Eindruck, dass man ein Gebet ohne Anfang und Ende vor sich hat, das man endlos weiterlesen kann. Dies ruft in Erinnerung, dass bei frommen Zusammenkünften Gebete oft bis zur Erschöpfung rezitiert werden (vgl. die *Ḏikr*-Rezitationen[366]).

Nach der *Duʿāʾ Kunūz al-ʿarš al-ʿaẓīm* folgen **sieben weitere Abschnitte**. Vier davon (I, II, III und VII in der anschliessenden Übersicht) versprechen dem Träger Nutzen in ganz spezifischen Situationen. Die drei weiteren Abschnitte (IV, V, VI) sollen offensichtlich allgemeiner von Nutzen sein, wie sich aus ihren Überschriften ableiten lässt:[367] I. *Li-Ǧalb ar-rizq*; II. *Li-ramy an-nuššāb*; III. *Li-d-duḫūl ʿalā s-Sulṭān*; IV. *Duʿāʾ li-kull šayʾ*; V. *Duʿāʾ-i Muhr-i nubuwwat*; VI. *Tahlīl al-Qurʾān wa-l-Ism al-aʿẓam*; VII. *Duʿāʾ as-safar*.

Auf der Rolle aus Kopenhagen (Cod. Arab. 53) lassen sich ebenso Abschnitte feststellen, die dem Träger der Rolle in ganz spezifischen Situationen Hilfe und Unterstützung versprechen.[368] Es ist vorstellbar, dass gerade die Abschnitte für die spezifischen Situationen auf der Basler Rolle (Nr. I, II, III und VII in der Übersicht) die bisherige Zuordnung solcher Dokumente ins Umfeld der Magie begünstigt haben. In den Werken Būnīs oder Tilimsānīs finden sich jedenfalls Gebete und Anweisungen zur Herstellung von Schutzmitteln, die gerade für die zuvor angeführten Situationen von Nutzen sein sollen.[369] Allerdings wird die detaillierte Analyse auch im Fall dieser sieben Abschnitte aufzeigen, dass sie zwar vereinzelt aus der islamischen Magie im engeren Sinn bekannte Elemente aufweisen. Zumeist handelt es sich aber auch beim Inhalt dieser sieben Abschnitte um Textelemente

364 Diese Stelle steht auf dem Kopf; sie befindet sich in der obersten mandelförmigen Figur im aufsteigenden Schriftband rechts aussen. Vgl. Abb. 10 der Rolle unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837977.

365 An dieser Stelle Knick im Papier; es bleibt noch ein halber Bogen bis zum Anfang dieses Abschnitts.

366 Zu den *Ḏikr*-Übungen vgl. Kapitel 3.4.2 bei Anm. 463–484.

367 Abb. 11 f. der Rolle unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837978.

368 Vgl. Kapitel 4.4.

369 Vgl. z. B. Pielow, *Quellen der Weisheit* 144–149 und 160–166.

frommen Inhalts (v. a. Koranzitate). Diese Beobachtung legt nahe, dass auch in diesen Fällen eine Erklärung aus der Magie heraus nicht im Vordergrund stehen darf. Die weiteren Ausführungen befassen sich mit den einzelnen Abschnitten:

1. ***Li-Ǧalb ar-rizq*** **(ABB. 83):**[370] Titel in weisser Schrift in einem goldenen Balken; Länge dieses Rechtecks: knapp 24 cm (inkl. Titelbalken). Dieser Abschnitt dient der Sicherung des Lebensunterhalts, wie sich aus der Überschrift ableiten lässt. Im Abschnitt selbst lassen sich einerseits textliche Elemente erkennen. Anderseits fällt auf, dass diese Textstellen in unterschiedliche Figuren eingepasst worden sind. Sie werden häufig aus Textstellen in mikroskopischer Schrift gebildet. Bogen und Pfeil ganz am Schluss dieses Abschnitts gehören thematisch zum nächsten Teil der Rolle und werden erst dort behandelt. Der Abschnitt enthält die folgenden Hauptelemente:

a. Zuoberst: zwei horizontale Zeilen mit Text in normal grosser Schrift.
b. Eine erste auf der Spitze stehende Raute, die von fünf Zeilen Text eingefasst wird. Im Innern: eine achsialsymmetrisch aufgebaute pflanzliche Verzierung, deren Ausführung ähnlich aus der *Siyāh Qalam*-Technik bekannt ist; ihr Hintergrund ist rot schraffiert.
c. Zur Rechten und Linken dieser obersten Raute befinden sich zwei Tropfen mit nach innen gewandter Spitze; sie enthalten Text in *Ġubār*-Schrift auf zwei Zeilen (goldener Zierpunkt mit rotem Tupfer). Oberhalb der beiden Tropfen eine goldene, sechsblättrige Blüte; darunter zwei Blüten mit sechs blauen Blättern, die von zusätzlichen goldenen Blättern voneinander getrennt werden.
d. Unterhalb der oberen Raute folgt eine zweite Raute (vgl. Beschreibung unter b.).
e. Die seitlichen Leerräume zwischen oberer und unterer Raute werden durch Textstellen in *Ġubār* ausgefüllt. Sie bilden zwei achsialsymmetrisch angeordnete Figuren, die an die Form der Schnäuze erinnern, wie sie von Männern aus dem Bektāšiyya-Orden getragen werden.[371]
f. Auch zuunterst in diesem Rechteck lassen sich zur Linken und Rechten zwei achsialsymmetrisch angeordnete Figuren erkennen, die durch Stellen in *Ġubār* gebildet werden. Es könnte sein, dass diese Figuren den Namenszug *ʿAlī* gespiegelt enthalten.

Die weiteren Ausführungen stellen die Textelemente in diesen Verzierungen vor:

a. Zuoberst steht auf zwei horizontalen Zeilen nach der *Basmala* der Beginn des Thronverses (Q 2:255). Nach *illā bi-iḏni-hī* setzt der Kopist die Abschrift in der oberen Raute fort:

بسم الله الرحمن الرحيم · اللَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لاَ تَأْخُذُهُ
١١ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ مَن ذَا
الَّذِي يَشْفَعُ عِندَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ.

b. Obere Raute: 1. Zeile: Auf der äussersten, nach links absteigenden Zeile steht die Fortsetzung von Q 2:255. Der Text endet nach der ersten Ecke zur Linken mit den Ausdrücken *huwa al-ʿalī al-ʿaẓīm*:

ا. يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ
مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا [شاء][372] وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ
وَالأَرْضَ وَلاَ يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا
ب. وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ[373] إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ
وَالأَرْضَ أَن تَزُولا وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ
أَحَدٍ مِّن

370 Abb. 11 der Rolle unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837977.

371 Vgl. dazu de Jong, Iconography, Plates 9, 12; aufrufbar unter http://www.islamicmanuscripts.info/reference/articles/Jong-1989-Iconography-MME4.PDF (Stand 19. Oktober 2017); vgl. auch bei Anm. 432.

372 Ausdruck fehlt auf der Rolle.

373 Ende Q 2:255 (Thronvers); danach Beginn Q 35:41.

ج. بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا[374] وَأَذِّن فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ

د. [...] لهم وجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا[375] وَعُرِضُوا عَلَى رَبِّكَ صَفًّا لَّقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ[376] وَحَشَرْنَاهُمْ[377]

2. Zeile von aussen:

ا. فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا[378] وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الإِنسِ وَالْجِنِّ[379] وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ[380] يَرْجُونَ

ب. تِجَارَةً لَّن تَبُورَ[381] [382]. لِيُوَفِّيَهُمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدَهُم مِّن فَضْلِهِ إِنَّهُ غَفُورٌ شَكُورٌ[383] [384]. قَالَ

ج. فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا

د. وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ[385] [386]. والله خير الرازقين وصلى الله على محمد المختار[387]

3. Zeile (grössere Schrift):

ا. يقرأ على اذنه يقوم من ساعته بقدره الله

ب. بسم الله الرحمن الرحيم المصير بالله بطحبط

ج. مططشا اجماخمشما للمربوط[388] يشوي بيضتين

د. ويُقشّرهم (؟) ويكتب على الواحدة [...؟]

Die 4. und 5. (innerste) Zeile von aussen in dieser oberen Raute werden hier nicht erfasst.

Zu c.: vgl. nach Buchstaben d.: Bemerkungen zu c., e. und f.[389]

d. Die untere Raute enthält folgenden Text: 1. Zeile von aussen (Beginn oben, Text nach links absteigend):

ا. اللهم احبس منطقتهم و[فدّ]انهم عن حامل كتابي هذا اللهم انا نخاف ان يُفْرِطَ علينا وان يَطْغَى

ب. لا اله غيرك جل شَأْوك (؟) [...] حدك (؟) لا اله غيرك ولا احد سواك اعزني عليكم ايها الجن والشياطين

ج. [...] الله [...] بحق هذه الاسما بسوسم[390] · حوسم · كوسم (؟) ·ذوسم (؟) · راسم (؟) · [...][391] · اسم جد (؟)

374 Schluss Q 35:41; danach Beginn Q 22:27.

375 Aus Q 18:99: جمعناهم جمعا; danach folgt Q 18:48.

376 Schluss des Zitats aus Q 18:48; der eigentliche Schluss des Verses fehlt auf der Rolle:

وَعُرِضُوا عَلَى رَبِّكَ صَفًّا لَّقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ [بَلْ زَعَمْتُمْ أَلَّن نَّجْعَلَ لَكُم مَّوْعِداً].

Auf der Rolle schliesst sich hier der Schluss von Q 18.47 (*sic*) an.

377 Q 18:47b; der Rest des Verses folgt auf der 2. Zeile von aussen, nach links absteigend.

378 Schluss Q 18:47b; es folgt Q 27:17.

379 Abweichung gegenüber Kairiner Ausgabe; vgl. folgende Anm.

380 Schluss Q 27:17; der Korantext liest:

وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ.

381 Dies der Schluss von Q 35:29; der ganze Vers lautet:

[إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلانِيَةً] يَرْجُونَ تِجَارَةً لَّن تَبُورَ.

382 Drei rote Zierpunkte; danach Beginn Q 35:30.

383 Schluss Q 35:30.

384 Drei rote Zierpunkte; danach Beginn Q 35.30; darauf ein Auszug aus Q 2:260b.

385 Q 2:260 lautet:

[وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي] قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ.

386 Drei rote Zierpunkte; danach Beginn Q 35:30; darauf ein Auszug aus Q 2.260b.

387 Dieser Ausdruck in roter Schrift; er lässt sich nur schwer entziffern.

388 Dieser Ausdruck in roter Schrift.

389 Abschnitt vor Anm. 400.

390 Nach dem Namen: ein roter Punkt.

391 Unleserlich, da Knick im Papier.

د. وَكَانَ اللَّهُ قَوِيًّا عَزِيزًا[398] قُلْ مُوتُوا بِغَيْظِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ[399]

5. Zeile von aussen (innerste Zeile):

ا. الصدور وينصرك الله نصرا عزيزا ان ينصركم الله
ب. فلا غالب لكم [ويلقاهم؟] الله وهو السميع العليم
ج. لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم الحمد لله رب
د. العالمين وصلى الله على سيدنا محمد واله وسلم كثيرا.

Bemerkungen zu c., e. und f.: Die restlichen Figuren mit Stellen in *Ġubār* enthalten Wiederholungen von Q 112: Die beiden Tropfen zuoberst: je vier Abschriften von Q 112; das erste Mal mit, danach ohne *Basmala*. Wiederholungen von Q 112 ebenfalls in den beiden spiegelsymmetrisch angeordneten Figuren zur Linken und Rechten zwischen den beiden Rauten. Auch die beiden Figuren zur Linken und Rechten gerade unterhalb der zweiten Raute bestehen aus Wiederholungen von Q 112.

11. Gemäss der Überschrift ***Li-ramy an-nuššāb*** **(ABB. 84)**[400] enthält der nächste Abschnitt Elemente, die Erfolg beim Schiessen mit Pfeil und Bogen verheissen. Oberhalb und unterhalb dieses Titelbalkens befindet sich je eine Abbildung von Pfeil und Bogen, in die Textelemente und Buchstaben integriert sind. Die beiden Bögen sind unterschiedlich ausgerichtet; sie zielen nach oben bzw. unten. Der obere Bogen ist in das Rechteck integriert, das zum Abschnitt mit der Überschrift *Li-Ğalb ar-rizq* gehört. Diese doppelte Ausrichtung könnte bedeuten, dass der Abschnitt dem Träger Schutz nach allen Richtungen verleiht.

398 Q 33:25 mit Abänderung von *kafarū* in *āmanū* (Kopistenfehler?); der Vers lautet in der Kairiner Ausgabe:
وَرَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِغَيْظِهِمْ لَمْ يَنَالُوا خَيْرًا وَكَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ وَكَانَ اللَّهُ قَوِيًّا عَزِيزًا.

399 Q 3:119 (Schluss).

400 Abb. 11 der Rolle (Mitte) unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837978.

د. بجلب (؟) كاهن ابن كاهن يوكل [...] بعزه الله وقوته وجلاله يعقد السنتهم [...]

2. Zeile von aussen:

ا. [... ؟]
ب. اللهم اعيذ حامل [كتابي] هذا من كل شر وانصره على من عاداه وناوأه اللهم من اراد به كيداً فكده [...]
ج. [...] وانصره عليهم نصرا عزيزا ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم للدخول[392]
د. على الجائر بسم الله الرحمن الرحيم والنجم كل ما ردّ بقدرته وبركته وخضع كل ذي سطوة

3. Zeile von aussen (grössere Schrift):

ا. مكين وتلاشت مكايد الجن اجمعين باسما الله
ب. رب العالمين[393] الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ
ج. قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَ
د. قَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ[394] فَانقَلَبُوا

4. Zeile von aussen:

ا. بِنِعْمَةٍ[395] مِّنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ لَّمْ يَمْسَسْهُمْ سُوءٌ وَاتَّبَعُوا رِضْوَانَ اللَّهِ وَاللَّهُ ذُو
ب. فَضْلٍ عَظِيمٍ[396] أَقْبِلْ وَلا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الآمِنِينَ[397] وَرَدَّ اللَّهُ
ج. الَّذِينَ آمَنُوا (كذا) بِغَيْظِهِمْ لَمْ يَنَالُوا خَيْرًا وَكَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ

392 Dieser Ausdruck in roter Tinte.

393 Danach Beginn von Q 3:173 und später Q 3:174.

394 Schluss Q 3:173, Anfang Q 3:174.

395 Fortsetzung Q 3:174.

396 Schluss Q 3:174.

397 Schluss von Q 28:31:
[وَأَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَى] أَقْبِلْ وَلا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الآمِنِينَ.

1. Die folgenden Ausführungen gehen in einem ersten Schritt auf die im Bogen enthaltenen Elemente ein; sie tun dies anhand des unteren Bogens, der sorgfältiger gestaltet wurde:

1.1 Zeile mit Einzelbuchstaben, unverbunden;[401] sie sind entlang der Sehne des Bogens angeordnet: Auszug aus Q 8:17;[402] die Stelle schreibt die Verantwortung für das Handeln des Schützen Allāh zu. Allāh allein ist für den Erfolg des Schützen verantwortlich. Der Vers entlastet den Schützen aber zugleich, wenn er durch sein Handeln Menschen tötet oder schwer verletzt.
Es schliesst sich eine Buchstabenfolge an (teilweise mit Trennpunkten zwischen den Buchstaben): ع ط ط. م. ع ط ط. م. Die Bedeutung dieser Zeichen liess sich nicht ermitteln. Eine ähnliche Abfolge von Einzelbuchstaben zur Rechten und Linken des Pfeils (vgl. Ziffer 1.4 gerade anschliessend).

1.2 Dem Bogen entlang Auszug aus Q 17:1.[403]

1.3 Im Bogeninnern steht unterhalb der Sehne (horizontal): ولا حول ولا قوة || الا بالله العلى العظيم.

1.4 Im Bogeninnern steht zur Linken und Rechten des Pfeils (senkrecht) die Buchstabenfolge: ع م ط ط ه ص د ر (؟).

1.5 Zur Rechten und Linken des Pfeils, nahezu an dessen Spitze, stehen die beiden Buchstaben *ʿayn* und *mīm*. Der rote Strich des Pfeils dazwischen könnte als *alif* interpretiert werden. Diese Buchstaben könnten für Muḥammad (*mīm*), ʿAlī (*ʿayn*) und Allāh (*alif*) stehen.[404]

2. Unterhalb dieser Abbildung von Pfeil und Bogen lässt sich links und rechts ein identisches, aus Text in *Ġubār*-Schrift aufgebautes Zierelement erkennen. Beim Betrachten meint man wiederholt, dass diese Figuren einen konkreten Gegenstand darstellen: a. Die Figuren erinnern einerseits an die Standarten, die auch heute noch bei den ʿĀšūrā-Prozessionen mitgetragen werden; b. In der unteren Hälfte meint man, den Namen *ʿAlī* zu erkennen, der spiegelsymmetrisch angebracht worden wäre.[405] Diese Interpretationen sind einstweilen nicht gesichert.

Gewiss ist aber, dass diese beiden Figuren aus Abschriften von Q 112 (*Sūrat al-Iḫlāṣ*, mit und ohne *Basmala*) in *Ġubār*-Schrift zusammengesetzt sind. Soweit ersichtlich ist der Text in der Figur rechts 14 Mal enthalten.

3. Obere Raute: Der Text beginnt mit den beiden roten Ausdrücken an der Spitze; er verläuft dann im Gegenuhrzeigersinn zuerst auf der äussersten Zeile. Zurück an der Spitze springt der Kopist auf die nächste Zeile nach innen:

(3.) 1. Zeile von aussen (Beginn mit den beiden roten Ausdrücken):

401 Zur Verwendung von unverbundenen Buchstaben vgl. Canaan, Decipherment 152. Das Notieren von Text in unverbundenen Buchstaben soll den Schutzcharakter eines Talismans erhöhen.

402 Q 8:17 lautet (der Text in eckigen Klammern fehlt auf der Rolle):
[فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ] وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى [وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاء حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ].

403 Q 17:1 lautet:
سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ.

404 Vgl. zu dieser Interpretation Karamustafa, *Extremist Shiites* IXf.: „Transcending this multi-denominalism is [the] common belief [of the members of these *Ghulat* sects] in the apotheosis of Ali (d. A.D. 661) and in a trinity of God [Allah (T.N.)], Muhammad, and Ali (or, as among the Nusayris of Ali, Muhammad, and Salman al-Farisi)." Diese *Ġulāt*-Gruppierungen werden S. IX unmittelbar vor der zitierten Stelle präzisiert. Es handelt sich um die Ahl-i Ḥaqq (bzw. ʿAlī-Ilāhīs aus Iran). Im Iraq sind diese Kreise als Šabak, Bāǧwān, Ṣārliyya, Kākā'iyya und Ibrāhimiyya bekannt. In Syrien wiederum handelt es sich um die Nuṣayrier (Alawiten). Und in der Türkei sind es die Bektāšīs, Qizilbāš (Alawiten), Taḫtaǧīs und Çepnīs. Siehe zu den Implikationen dieser Auffassungen v. a. unten Abschnitt mit Anm. 481–483 („Schlussfolgerungen").

405 Vgl. de Jong, Iconography, Plates 8, 12; aufrufbar unter http://www.islamicmanuscripts.info/reference/articles/Jong-1989-Iconography-MME4.PDF (Stand 19. Oktober 2017).

(3.) 3. Zeile von aussen:

ا. وما فى الارض وهو العليم الحليم[413] اجِرْ حامل
ب. كتابي هذا من كل شرور (؟) انك على كل
ج. شى قدير بفضل بسم الله الرحمن الرحيم ولا
د. حول ولا ولا قوه الا بالله العلى العظيم

(3.) 4. Zeile von aussen (am Anfang ein Begriff rot):

ا. للهارب[414] يكتب على ورقة وبخط يجب حمله بنفسك (؟)
ب. له [...] ويرجع باذن الله تعالى[415] بسم الله الرحمن الرحيم (١) أَلْهَاكُمُ
ج. التَّكَاثُرُ (٢) حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ (٣) كَلاَّ سَوْفَ تَعْلَمُونَ (٤) ثُمَّ كَلاَّ
د. سَوْفَ تَعْلَمُونَ (٥) كَلاَّ لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ (٦) لَتَرَوُنَّ[416]

(3.) 5. Zeile von aussen, also innerste Zeile:

ا. الْجَحِيمَ (٧) ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ (٨) ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ
ب. النَّعِيمِ[417] أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ
ج. مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ
د. إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ [اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ][418]

وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلاَّ يَعْلَمُهَا وَلاَ حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الأَرْضِ وَلاَ رَطْبٍ وَلاَ يَابِسٍ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ.

413 Allenfalls *al-ḥakīm*.
414 Dieser Ausdruck in roter Tinte.
415 Es folgt eine vollständige Abschrift von Q 102.
416 Die Fortsetzung von Q 102 folgt auf der innersten Zeile.
417 Schluss von Q 102; danach beginnt eine Abschrift von Q 24:40.
418 Q 24:40; die letzten Begriffe (in eckigen Klammern)

ا. قبول رحمت[406] بسم الله الرحمن الرحيم الملك القدوس السلام المومن المهيمن العزيز الجبار المتكبر سبحان الله عما يشركون
ب. اللهم احبس عنى كيد كل ذى كيد[407] وشر كل ذى شر وكل قلب قاسٍ لينه لى واعطفه كما اعطفت
ج. قلب موسى على اخيه هرون الذى قال يا ابْنَ أُمَّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضْعَفُونِي وَكَادُواْ
د. يَقْتُلُونَنِي فَلاَ تُشْمِتْ بِيَ الأَعْدَاء وَلاَ تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ[408] وسيكفى حامل كتابى هذا وهو السميع العليم.[409]

(3.) 2. Zeile von aussen:

ا. العليم اهى[410] اهى اهى اهى هوه هوه هوه هوه هوه هوه
ب. هوه هوه هوه هوه هوه بلح[411] بلح بلح بلح بلح بلح بلح بلح شفا شفا
ج. شفا شفا شفا كم كم كم كم كم كم كم كم كم كم
د. كم كم كم يا من بيده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو[412] ويعلم ما فى السموات

406 Man beachte die persische Syntax: *Qawl-i raḥmat*.
407 Bruch im Papier.
408 Aus Q 7:150:

[وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِي مِن بَعْدِي أَعَجِلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ وَأَلْقَى الأَلْوَاحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ] قَالَ ابْنَ أُمَّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضْعَفُونِي وَكَادُواْ يَقْتُلُونَنِي فَلاَ تُشْمِتْ بِيَ الأَعْدَاء وَلاَ تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ.

409 Letzter Ausdruck *al-ʿalīm* bereits auf der nächsten Zeile nach innen.
410 Die Entzifferung dieses Elements ist nicht gesichert.
411 Es folgt hier ein speziell geschriebener Begriff, der acht Mal wiederholt wird; die Buchstaben hängen darin sozusagen übereinander.
412 Anlehnung an Q 6:59:

4. Untere Raute: Äusserste Zeile; Beginn in der oberen Spitze; der Text ist wiederholt unpunktiert:

(4.) 1. Zeile (äusserste Zeile):

ا. اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ[419] وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم تَخَيُّر الغائب[420] يكتب في رق

ب. غزال ويدفنه (؟) في موضع كامن [...] وهو اللهم ان السما سماوك و[الارض ارضـ][421]ـك والسهل سهلك

ج. والامر امرك وكل شي هو لك اللهم ضيق وسد[د؟] على فلان بن فلانه جمع الطرق والمسالك (؟)

د. والبر والبحر والسهل والجبل (؟) وحيث ما توجه حتى يرجع الى اهله اللهم ضيق عليه الارض وسد (؟)

(4.) 2. Zeile von aussen, Beginn in der oberen Spitze:

ا. وجهه حتى لا يقدر [...] يطلب الا اهله يا اكبر (؟) المُوَكّلين [...] صاغراً ذليلاً

ب. ويضيقون عليك بجميع (؟) الطرق والمسالك وَجَعَلْنَا مِن بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا[422]

ج. وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لاَ يُبْصِرُونَ[423] أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ[424]

د. [...] والذي يريدها (؟) مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ فَوْقَهَا[425] فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا[426]

(4.) 3. Zeile (grössere Schrift):

ا. لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا[427] كذلك يظلم ويُسَدُّ على

ب. فلان بن فلانه الف لا حول ولا قوه

ج. الا بالله العلي العظيم والحمد لله رب

د. العالمين وصلى الله على محمد واله وسلم كثيرا

(4.) 4. Zeile:[428]

ا. بسم الله الرحمن الرحيم اللَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لاَ تَأْخُذُهُ

ب. سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ مَن ذَا الَّذِي

ج. يَشْفَعُ عِندَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلاَ

د. يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاء وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ

(4.) 5. Zeile (innerste Zeile):

ا. وَلاَ يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ[429] بسم[430] الله الرحمن

ب. الرحيم (١) قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (٢) اللَّهُ الصَّمَدُ (٣) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ

ج. يُولَدْ (٤) وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ بسم[431] الله الرحمن الرحيم

---

stehen erst in der nächsten Raute auf der äussersten Linie; siehe sogleich anschliessend bei Anm. 419.

419 Schluss Q 24:40 (Anfang in der oberen Raute, am Ende des innersten Umgangs).

420 Diese beiden Begriffe in roter Tinte.

421 Durch braunen Klecks nahezu gänzlich verdeckt.

422 Durch braunen Klecks nahezu gänzlich verdeckt.

423 Q 36:9 (ganz); der Vers lautet:

وَجَعَلْنَا مِن بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا.

424 Q 24:40 (Anfang; der Schluss dieses Verses steht bereits an der Spitze dieser Raute auf der äussersten Zeile); der ganze Vers lautete:

أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ [مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ].

425 Weiterer Auszug aus Q 24:40; für den korrekten Wortlaut des Verses vgl. vorangehende Anm.

426 Abschluss auf der nächsten Zeile nach innen.

427 Abschluss des Auszuges aus Q 24:40.

428 Q 2:255 (Thronvers).

429 Ende Q 2:255.

430 Beginn Q 112, erste Abschrift.

431 Beginn Q 112, zweite Abschrift.

د. (١) قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (٢) اللَّهُ الصَّمَدُ (٣) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (٤) وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا [أَحَدٌ].

5. Zwischen den beiden Rauten befinden sich auch hier zu beiden Seiten Verzierungen, die aus Textstellen in *Ġubār*-Schrift zusammengesetzt sind. Ihre Gestaltung erinnert an die Schnäuze, wie sie von Bektāšīs gern getragen werden. Diese Interpretation ist allerdings offen.[432] Fest steht aber, dass auch diese Figuren aus Abschriften von Q 112 (*Sūrat al-Iḫlāṣ*) in *Ġubār*-Schrift zusammengesetzt sind.

6. Unterhalb der zweiten Raute lassen sich zur Linken und Rechten zwei weitere Zierelemente erkennen, die durch Stellen in *Ġubār* gebildet werden. Es handelt sich um zwei tropfenförmige Figuren, deren Spitzen sich nach unten neigen und nach innen gerichtet sind. Auch hier wurde Q 112 mehrfach kopiert; in diesen beiden Figuren zumeist mit der *Basmala*.

7. Vor dem nächsten Abschnitt folgt eine Zeile mit sieben Zeichen. Sie erinnern an Brillenbuchstaben, wie sie aus der Magie bekannt sind.[433]

III. *Li-d-duḫūl ʿalā s-Sulṭān* (ABB. 85):[434] Titel in weisser Schrift in goldenem Titelbalken mit Überresten einer schwarz konturierten pflanzlichen Verzierung. Länge des Rechtecks etwa 17 cm (inkl. Titelbalken). Dieser Abschnitt ist bei der Begegnung mit bzw. beim Eintreten bei einem Machthaber hilfreich (*Li-d-duḫūl ʿalā s-Sulṭān*). Im Abschnitt lassen sich einerseits textliche Elemente erkennen. Anderseits fallen Folgen von Ziffern und Buchstaben, Brillenbuchstaben sowie an Buchstaben erinnernde Zeichen auf. Die folgenden Ausführungen sollen den Inhalt dieses Abschnitts möglichst genau festhalten. Die Leerräume in diesem Abschnitt sind mehrfach mit sechsblättrigen goldenen Blüten ausgefüllt:

تكتب (؟) هذه الاسما العظام وشرحها بطول · وهذا صورتها تكتبه ان شا الله تعالى[435]

Es folgen fünf schwarze Linien; sie werden in der Mitte durch eine Blüte voneinander getrennt.

Die Zeilen 2 und 3 enthalten Ziffern und vereinzelt unverbundene Buchstaben[436]

قبول رحمت[437]

بسم الله الرحمن الرحيم حه (؟) Zeichen

Zeichen, die an Brillenbuchstaben erinnern.

2 Zeilen mit Ziffern und Buchstaben (unterstrichen)[438]

3 Zeilen (ohne unmittelbar ersichtlichen Sinn)

2 Zeilen (teilweise lesbar)[439]

Rechteck mit Zeichen[440]

ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم وحسبنا الله ونعم الوكيل

IV. *Duʿā' li-kull šay'*:[441] Überschrift in weisser, schwarz eingefasster und golden umrahmter Schrift in einem Titelbalken mit rotem Hintergrund. Länge des Rechtecks danach: etwa 27.5 cm (inkl. Titelbalken). Aus der Überschrift lässt sich schliessen, dass dieser Abschnitt ein Gebet enthält, das für jegliche Angelegenheiten nützlich ist. Der Text ist zuerst auf acht horizontalen Zeilen in normal grosser Schrift kopiert (a.). Der Schreiber wechselt darauf zu mikroskopischer Schrift und notiert den Text in 15 mandelförmigen Figuren, die in drei Spalten angeordnet sind (3×5 Mandeln).

432 Vgl. dazu bereits oben Anm. 371.

433 Vgl. dazu Canaan, Decipherment 169 (Fig. 29); Winkler, *Siegel und Charaktere* 150–167 („Die Brillenbuchstaben", mit Abbildungen teils ähnlicher Figuren auf S. 151–158).

434 Abb. 11 der Rolle unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837978.

435 Es wird versucht, den oft unpunktierten Text möglichst unverändert zu übernehmen.

436 Zeilen 1, 4 und 5 (rechts) und Zeilen 1 und 4 (links, hier keine 5. Zeile) ohne Zeichen.

437 In roter Schrift; zur Rechten und Linken dieses Texts je eine Blüte.

438 Rechts und links davon je eine sechsblättrige goldene Blüte.

439 Am Anfang allenfalls *ʿAlī Šāh*: علی شاه ص بسم علی یا (؟) حجتي. Diese Entzifferung ist ungesichert; es finden sich zusätzlich Zeichen, die sich nicht erklären lassen (z. T. Brillenbuchstaben); vgl. Abb. 11 der Rolle (link in Anm. 441).

440 Rechts und links davon eine sechsblättrige goldene Blüte.

441 Abb. 11 (Schluss) der Rolle: http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837978.

Die Zwischenräume zwischen den mandelförmigen Figuren im Mittelstreifen werden durch insgesamt acht Rauten ausgefüllt, die ihrerseits Text in mikroskopischer Schrift enthalten. Die mandelförmigen Figuren in den vier Ecken des Rechtecks sind gänzlich mit Text ausgefüllt. Die restlichen mandelförmigen Figuren werden durch drei Zeilen Text in *Ġubār*-Schrift gebildet und sind im Innern mit einem goldenen Zierpunkt (z.T. mit rotem Tupfer) ausgefüllt. Die Zwischenräume zwischen den mandelförmigen Figuren dem linken und rechten Rand des Rechtecks entlang sind mit goldenen, sechsblättrigen Blüten ausgefüllt (b.). Die weitere Darstellung hält den Inhalt dieses Abschnitts möglichst genau fest:

a. Beginn des Gebets auf acht horizontalen Zeilen in normal grosser Schrift:

دعا لكل شى

١ بسم الله الرحمن الرحيم · وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ
وَجَعَلْنَا عَلَى
قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِن يَرَوْا كُلَّ
آيَةٍ لاَّ يُؤْمِنُواْ بِهَا
حَتَّى إِذَا جَاؤُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ · الَّذِينَ كَفَرُواْ إِنْ هَذَا
إِلاَّ
أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ[442] · وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْأَوْنَ عَنْهُ وَإِن
يُهْلِكُونَ إِلاَّ
٥ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ[443] · لَهُمْ قُلُوبٌ لاَّ يَفْقَهُونَ بِهَا ·
وَلَهُمْ أَعْيُنٌ
لاَّ يُبْصِرُونَ بِهَا · وَلَهُمْ آذَانٌ لاَّ يَسْمَعُونَ بِهَا أُوْلَئِكَ
كَالأَنْعَامِ
بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ[444] · إِنْ هُمْ إِلاَّ
كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ
أَضَلُّ سَبِيلا[445] · مَا كَانُواْ يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُواْ
يُبْصِرُونَ.[446]

b. Danach folgt der *Ġubār*-Teil, in dem der Text zumeist in mandelförmigen Figuren angeordnet ist. Zwischen den beiden obersten Figuren befinden sich zwei Dreiecke mit nach unten gerichteter Spitze. Sie enthalten Q 16:108–109 in *Ġubār*.[447] Im zweiten Dreieck steht am Anfang der zweiten Zeile Q 26:212.[448] Am Schluss der zweiten Zeile beginnt Q 72:9b.[449] Es lassen sich in den mandelförmigen Figuren auch Zitate zahlreicher weiterer Auszüge aus dem Koran erkennen; sie wurden nicht vollständig identifiziert. Erkennen lassen sich u. a.:

1. mandelförmige Figur, rechts aussen, ganz mit Text ausgefüllt: An der Spitze beginnt auf der äussersten Zeile nach links absteigend Q 10:42; es schliesst sich 10.43 an.[450] Danach folgt

442 Q 6:25.
443 Q 6:26.
444 Aus Q 7:179.
445 Aus Q 25:44.
446 Aus Q 11:20.
447 Schluss am Ende der obersten Zeile im linken Rechteck; Q 16:108–109 lautet:
(١٠٨) أُوْلَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ (١٠٩) لاَ جَرَمَ أَنَّهُمْ فِي الآخِرَةِ هُمُ الْخَاسِرُونَ.
448 Q 26:212 lautet:
إِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمَعْزُولُونَ.
449 Der Text endet am Schluss dieses zweiten Dreiecks; Q 72.9 lautet:
[وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ] فَمَن يَسْتَمِعِ الآنَ يَجِدْ لَهُ شِهَابًا رَّصَدًا.
450 Q 10:42–43 lautet:
(٤٢) [وَمِنْهُم] مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُواْ لاَ يَعْقِلُونَ (٤٣) وَمِنْهُم مَّن يَنظُرُ إِلَيْكَ أَفَأَنتَ تَهْدِي (ab hier) الْعُمْيَ وَلَوْ كَانُواْ لاَ يَنْظُرُونَ (letzter) (rechts aufsteigend Begriff in Kairiner Ausgabe: يُبْصِرُونَ).

Q 8:22–23; Vers 23 beginnt auf der zweiten absteigenden Zeile (links) an der oberen Spitze der mandelförmigen Figur.[451] Am Übergang der beiden äusseren Zeilen an der unteren Spitze der mandelförmigen Figur steht Q 74:50–51.[452] Es schliesst sich auf der zweiten Zeile (rechts aufsteigend) Q 18:11 an; diese Stelle endet kurz vor der oberen Spitze der mandelförmigen Figur.[453] Dort beginnt ganz am Schluss der zweiten Zeile (aussen rechts) Q 6:46; der Vers wird dann hauptsächlich auf der dritten Zeile kopiert (zuerst absteigend, dann aufsteigend).[454] Zuinnerst ein Auszug aus Q 46:26.[455]

2. mandelförmige Figur, Mitte, im Innern mit einem goldenen Zierpunkt versehen: Auf der äussersten Zeile (rechts, aufsteigend) steht, an der unteren Spitze der mandelförmigen Figur beginnend, Q 63:3 (Auszug).[456] In der Mitte der zweiten Zeile (rechts, aufsteigend) beginnt das Zitat von Q 9:93b–94.[457] Auf der zweiten Zeile (links, absteigend) steht danach Q 2:7.[458] Auf der innersten Zeile (rechts, aufsteigend) schliesst sich 7.101 (Schluss) an.[459] Anschliessend steht auf der innersten Zeile an der Spitze der mandelförmigen Figur Q 30:59 (zuerst auf-, dann absteigend).[460] Ganz am Schluss schliesst sich zuinnerst mutmasslich ein Auszug aus Q 4:155 an.[461]

Die vorangehende Übersicht vermittelt einen Überblick über den Inhalt dieser Stellen in *Ġubār*-Schrift. Es ist grundsätzlich möglich, diese Stellen zu lesen. Gerade wenn es sich um Zitate aus dem Koran handelt, lassen sie sich auch identifizieren.

451 Q 8:22–23 lautet:

(٢٢) إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لاَ يَعْقِلُونَ (٢٣) وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ [لَ]تَوَلَّوْا وَّهُم مُّعْرِضُونَ.

452 Q 74:50–51 lautet:

(٥٠) كَأَنَّهُمْ حُمُرٌ مُّسْتَنفِرَةٌ (٥١) فَرَّتْ مِن قَسْوَرَةٍ.

453 Q 18:11 lautet:

فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا.

454 Q 6:46 lautet:

قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ وَخَتَمَ عَلَى قُلُوبِكُم مَّنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُم بِهِ انظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الآيَاتِ ثُمَّ هُمْ يَصْدِفُونَ.

455 Q 46:26 lautet:

[وَلَقَدْ مَكَّنَّاهُمْ فِيمَا إِن مَّكَّنَّاكُمْ فِيهِ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً] فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَارُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُم مِّن شَيْءٍ إِذْ (auf der Rolle steht wohl: بل) كَانُوا يَجْحَدُونَ [بِآيَاتِ اللَّهِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِؤُون].

456 Ein Wort ganz zuunterst muss zu einer andern Stelle gehören; Q 63:3 lautet:

[ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا] فَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لا يَفْقَهُونَ.

457 Q 9:93–94 lautet:

(٩٣) [إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ وَهُمْ أَغْنِيَاء رَضُواْ بِأَن يَكُونُواْ مَعَ الْخَوَالِفِ] وَطَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ (٩٤) يَعْتَذِرُونَ (Zeile links absteigend) إِلَيْكُمْ إِذَا رَجَعْتُمْ إِلَيْهِمْ قُل لاَّ تَعْتَذِرُواْ لَن نُّؤْمِنَ لَكُمْ قَدْ نَبَّأَنَا اللَّهُ مِنْ أَخْبَارِكُمْ وَسَيَرَى

(untere Spitze der Mandel, Übergang auf zweite Zeile,)

اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ (rechts, aufsteigend) الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ.

458 Q 2:7 lautet:

خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ.

459 Q 7:101 lautet:

[تِلْكَ الْقُرَى نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنبَائِهَا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانُواْ لِيُؤْمِنُواْ بِمَا كَذَّبُواْ مِن قَبْلُ] كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الْكَافِرِينَ.

460 Q 30:59 lautet:

كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ.

461 Die Stelle ist am Schluss schlecht lesbar; Q 4:155 lautet:

[فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَاقَهُمْ وَكُفْرِهِم بِآيَاتِ اللّهِ وَقَتْلِهِمُ الأَنبِيَاء بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ] بَلْ طَبَعَ اللّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ [فَلاَ يُؤْمِنُونَ إِلاَّ قَلِيلاً].

Allerdings ist das Bestimmen dieser Stellen mit einem erheblichen Zeitaufwand verbunden; dies verbietet es, diese Abschnitte durchgehend aufzuschlüsseln.

In diesem Abschnitt fällt zweierlei auf: a. Der Kopist ändert die Anordnung der kopierten Textpassagen innerhalb der verschiedenen mandelförmigen Figuren immer wieder. In der dritten mandelförmigen Figur auf der obersten Reihe wurde der Text dann auf der äussersten Zeile rechts absteigend kopiert; er steigt auf der linken Zeile aussen wieder nach oben. b. Anderseits werden die beiden analysierten mandelförmigen Figuren mit kurzen Zitaten aus dem Koran (zumeist 1–2 Verse) gefüllt, die inhaltlich zusammengehören. In der zweiten Figur stehen Verse im Vordergrund, die die Vorstellung enthalten, dass Gott die Herzen gewisser Menschen verschlossen habe; die Stellen enthalten immer wieder die Wendung: طبع الله على.

v. ***Du'ā'-i Muhr-i nubuwwat:***[462] Der Titel wurde hier ohne Artikel notiert und ist gemäss persischer Grammatik mit *iḍāfa* zu lesen. Dies ist ein weiterer Hinweis auf den mutmasslich persischen Hintergrund des vorliegenden Dokuments. Der Titel bedeutet „Gebet des Siegels der Prophetschaft". Diese Überschrift steht in ursprünglich wohl weisser Schrift in einem goldenen Titelbalken. Er ist mit einem schwarz konturierten goldenen Rankenmuster versehen. Gerade im oberen Teil des Titelbalkens lassen sich Reste von blauer Farbe erkennen. Die Länge des zum Titel gehörenden Rechtecks beträgt etwa 33.7 cm (inkl. Titelbalken). Der Text ist zuerst auf fünf horizontalen Zeilen in normaler Grösse notiert (a.). Auch am Schluss dieses Abschnitts steht Text auf vier horizontalen Zeilen in normaler Grösse (c.).

Der Text dazwischen wurde in *Ġubār*-Schrift notiert und bildet ein Muster (b.): Zuoberst lässt sich eine Zeile in *Ġubār*-Schrift erkennen, die sich über die gesamte Breite des Mittelstreifens erstreckt. Darunter bildet der Text vier Dreiecke, deren Spitzen nach unten weisen. Der Text danach greift die Zickzackbewegung der Dreiecke auf; die Zeilen verlaufen hier in der Regel parallel zu den Seitenlinien der Dreiecke. Es schliesst sich darauf ein Zierstreifen an, der ebenso im Zickzack verläuft. Er weist goldene Seitenlinien auf. Der Hintergrund der Felder in den nach oben und unten weisenden Spitzen ist blau und mit einer goldenen Verzierung versehen, die innen rot ausgefüllt ist. Die Felder in der Mitte dieses Zickzackbands weisen einen rötlichen Hintergrund auf und sind mit dunkelroten Zierpunkten versehen. Es folgt ein weiteres Zickzackband mit Text und darauf ein Zierband, das ebenso gestaltet ist wie das soeben beschriebene. Danach ein Abschnitt, in dem der Text in *Ġubār*-Schrift in unterschiedlicher Richtung in Rauten angeordnet ist. Die Zwischenräume zwischen den Rauten bilden ein Gitter. Oberhalb und unterhalb dieses Gitters ist der Text in *Ġubār*-Schrift in Zickzackbändern notiert. Gegen unten schliesst sich ein Zierstreifen an, der je vier nach oben und unten angeordnete grün ausgefüllte und golden umrandete Zierelemente in Blattform enthält. Die einzelnen Blätter sind untereinander durch goldene Linien verbunden. Bevor dieser Abschnitt mit Text auf horizontalen Zeilen endet, schliesst sich eine doppelte Abfolge von einem Zickzackband mit Text in *Ġubār* und einem Zierband mit Spitzen mit blauem Hintergrund an. Der Abschnitt endet mit zwei Zeilen in *Ġubār*, die sich über die gesamte Breite des Mittelstreifens erstrecken. Zuletzt schliessen sich die vier Zeilen mit Text in normaler Grösse an (c.). Inhalt dieses Abschnitts; a.:

١ · بسم الله الرحمن الرحيم · االْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ
السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَجَعَلَ
الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِم يَعْدِلُونَ[463] · لا
اله الا الله كذب

462 Abb. 12 der Rolle unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837979.

463 Q 6:1.

النار والمظالم وآتنا اجمعين في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة
وقنا بفضل رحمتك عذاب
القبر وعذاب الفقر · وعذاب النار · وشر الخلايق اجمعين ·
اللهم كف عنا ايدي الظالمين
وايدي المنافقين (؟) · برحمتك يا ارحم الراحمين · ولا حول
ولا قوة الا بالله العلي العظيم

VI. ***Tahlīl al-Qur'ān wa-l-Ism al-aʿẓam:***[466] Überschrift in weissen, schwarz eingefassten und golden hinterlegten Buchstaben in einem Titelbalken mit rotem Hintergrund. Länge dieses Rechtecks: ca. 24.6 cm (inkl. Titelbalken). Auf der Höhe des Titelbalkens befindet sich am rechten Rand ausserhalb des Schriftspiegels ein handschriftlicher Eintrag, der sich nicht entziffern liess.

Auch in diesem Abschnitt lassen sich im Mittelstreifen drei Teile erkennen. Der Text ist am Anfang und am Schluss auf jeweils drei horizontalen Zeilen in normal grossem *Nasḫ* kopiert (a. und c.). Dazwischen (b.) wurde Text in Ġubār-Schrift in komplexen Figuren angeordnet. Der Text folgt dem Verlauf der Figuren. Es lassen sich drei annähernd quadratische Abschnitte mit identischem Aufbau erkennen. Im Zentrum befindet sich ein goldener Zierpunkt. Den vier Seiten der einzelnen Quadrate entlang verlaufen Wirbellinien, die ineinander verschlungen sind, sich aber nie berühren. Sie lassen in den einzelnen Vierteln des Quadrats Kreisfiguren entstehen. Diese Wirbellinien werden durch Text in *Ġubār*-Schrift gebildet. Zwischen den drei Quadraten lässt sich in der Mitte jeweils ein Dreieck mit Text in *Ġubār* erkennen. Im folgenden wird der Versuch angestellt, diesen Text zu entziffern:

Inhalt: a. Drei horizontale Zeilen in normal grosser Schrift: Q 2:255 (Thronvers, mit der *Basmala* als Einleitung):

بسم الله الرحمن الرحيم · اللَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لاَ
تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ ·

العادلون بالله وضلّوا ضلالاً[464] بعيداً · وخسروا
خسراناً مبيناً واستوجبو[ا]
من الله عذابا اليما · هذا كتاب من الله السيد الصمد
الابد المحصي البمبدي المعيد لما انفد · الوارث الآمد ·
الخالق لما في الكبد

b. Der Schreiber wechselt hier nach einem kleinen Zwischenraum zu *Ġubār*-Schrift. Die Verwendung der mikroskopischen Schrift erschwert die vollständige Entzifferung dieses Abschnitts. Soweit ersichtlich handelt es sich bei den kopierten Stellen um Auszüge aus unterschiedlichen Gebeten. Der Schreiber ändert auch in in diesem Abschnitt in mikroskopischer Schrift die Schriftrichtung immer wieder. Die Ausrichtung der Figuren gibt den Verlauf der Zeilen vor. Zuerst steht eine Zeile mit waagrechtem Text; sie nimmt die gesamte Breite des Mittelstreifens ein und setzt den grossen Text unmittelbar davor fort (a.):

الطاهر (الظاهر؟) من الولد المجري (؟) لما وعد العزيز بلا عدد
القوي بلا مدد الذي يسبح له (؟) السموات السبع والارضون
السبع وهو رب ||[465] العرش العظيم ولا حول ولا قوة || الا
بالله

Im Abschnitt unterhalb des letzten Zierbands und vor den abschliessenden Zeilen mit horizontalem Text im Zickzackband und den Dreiecken darunter wurde Q 112 vielfach kopiert. Bevor der Kopist mit c. wieder zu grossem *Nasḫ* übergeht, notierte er zwei Zeilen Text horizontal in kleinerer Schrift, die hier nicht erfasst werden.

c. Am Schluss des Abschnitts vier horizontale Zeilen Text in grosser Schrift:

اللهم صل على سيدنا محمد اولاً واخيرا ظاهراً وباطنا · اعتق
رقابنا ورقاب ابائنا من ·

464 Auf der Rolle steht: طلالا.

465 Der Text steigt ab hier im ersten Dreieck rechts aussen Zeile um Zeile nach unten.

466 Abb. 12 der Rolle unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837979.

لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِندَهُ
إِلاَّ بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ
وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاء وَسِعَ كُرْسِيُّهُ
السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَلاَ يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ
الْعَظِيمُ.

b. Abschnitt in *Ġubār*-Schrift mit den Quadraten b.1–3: Entzifferung offen.

c. Drei horizontal ausgerichtete Zeilen in normal grosser Schrift:

يا واحد يا احد يا واحد يا احد يا واحد يا احد يا واحد يا
احد يا واحد يا احد
يا جواد انصرني على من عاداني واجعل ثأري على من
ظلمني واكفني ما أهمني من أمر الدنيا
والآخرة انك على كل شي قدير وآخر دعوانا (؟) الحمد لله
رب العالمين.

VII. *Du'ā' as-safar*:[467] Überschrift in weissen, schwarz eingefassten Buchstaben in einem Titelbalken mit goldenem Rankenmuster auf blauem Hintergrund. Der Titel bedeutet „Reisegebet". Von diesem Gebet sind nur noch ca. 10 cm erhalten. Die Rolle bricht danach ab. Am Anfang dieses Abschnitts fünf Zeilen Text in normal grossem *Nasḫ*; sie sind horizontal ausgerichtet (a.). Danach folgt eine Stelle in *Ġubār* (b.); davon sind nur noch etwa 3 cm erhalten. Der Text ist darin in schmalen Bändern angeordnet, die sich gegenseitig überschneiden. Die Leerräume zwischen den Textbändern sind mit einfachen Verzierungen (einzelne Blätter) ausgefüllt. Teilweise sind sie in einer Technik ausgeführt, die an den *Siyāh Qalam*-Stil erinnert.

Inhalt a.:[468]

بسم الله الرحمن الرحيم · بسم الله العزيز · اللهم اسعدنا بهذه
الحركه · وامدنا باليمن والبركة · واكفنا شر العدو · واعذنا من
عناء
السفر · وانزلنا خير المنازل · واعنا على طى المراحل · و قرب
لنا البعيد ·
والنو[ا]هي (؟) · ويسر علينا السير والسرى · واحلنا فى ضمان
السلامة (؟) · بلغنا فى امان
العافية · ادفع عنا طوارق الليل وطوارق النهار الا طارقاً
يطرق بخير.

Inhalt b.: Es wird kein Versuch angestellt, diese Stelle zu entziffern. Soweit ersichtlich handelt es um eine Stelle frommen Inhalts.

Schlussfolgerungen: Die Einordnung dieses äusserst komplexen Belegstücks ist nach wie vor mit grossen Unsicherheiten verbunden. Im Vordergrund steht eine Entstehung in NW-Iran oder Nord-Mesopotamien (Nord-Irak, Nord-Syrien). Das Dokument dürfte um 1400 angefertigt worden sein. Auch auf diesem Belegstück lassen sich neben umfangreichen Stellen aus dem Koran zahlreiche Gebete nachweisen. Zumindest eines davon, die *Du'ā'-i Ibrāhīm b. Aḏham* wird mit einem bekannten Mystiker in Verbindung gebracht.[469] Auf allfällige Bezüge zur Mystik könnte sodann die Wiederholung von *Hū*-Rufen an einer Stelle auf der Rolle hinweisen.[470] Derartige Rufe sind von den in gewissen Derwischorden gepflegten *Ḏikr*-Übungen bekannt. Im Vordergrund stünde hier ein Bezug zur Rifā'iyya, wobei sich dies nicht beweisen lässt.

467 Abb. 12 der Rolle unter http://www.e-manuscripta.ch/bau/content/pageview/837979.

468 Siehe dazu http://www.haydarya.com/maktaba_moktasah/07/book_61/part6/11.htm (Stand 29. Dezember 2016): ومن دعاء له عليه السلام يقرأ في السفر كل يوم \ حكي عن حاشية جنة الأمان للكفعمي (ره) أنه وجد هذا الدعاء منقولا عن أمير المؤمنين عليه السلام وانه يقرأ في السفر كل يوم مرة: اللهم اسعدنا بهذه الحركة، وامددنا باليمن والبركة، وقنا سوء القدر، واكفنا مهمات السفر وقرب لنا البعد والنأي، وسهل علينا السير والسرى ووفقنا لطي المراحل، وأنزلنا خير المنازل، واحفظ مخلفينا، واجمع بيننا وبينهم بأحسن آمالنا وأمانينا (1)، سالمين غانمين تائبين، برحمتك يا أرحم الراحمين، وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.

469 Vgl. bei Anm. 284 f.

470 Vgl. bei Anm. 410–411.

Ausserdem muss dieses Belegstück ursprünglich eine vollständige Abfolge des siebenteiligen *Haykal*-Gebets enthalten haben.[471] Die Benennung dieses Gebets könnte implizit an die Sabäer von Ḥarrān erinnern. Die Stadt Ḥarrān liegt in SO-Anatolien, östlich von Gaziantep, hart an der Grenze zu Syrien. Eine Untergruppe dieser Sabäer von Ḥarrān ist in der islamischen Welt als *Aṣḥāb al-hayākil*, als „die Leute der Tempel" bekannt; sie verehrten in ihren Tempeln (*haykal*, Pl. *hayākil*) u. a. die sieben Planetengottheiten.[472]

Dieses Belegstück ist sodann interessant, da es mehrfach Hinweise darauf enthält, dass es seinen Besitzer (*ṣāḥib*) vor allen Übeln schützen soll.[473] An einer weiteren Stelle formuliert der Schreiber den Wunsch, dass Gott den Träger (*ḥāmil*) dieses Schriftstücks und seine Angehörigen im Besitz erhöhen möge.[474] Auch lassen sich auf diesem Dokument besonders viele Elemente nachweisen, die aus der islamischen Magie (*siḥr*) im engeren Sinn bekannt sind. So findet sich im 4. *Haykal* eine Anrufung Gottes mit „bi-ḥaqqi Āhiyā Šarāhiyā Adūnāy (?) Aṣbā'ūt".[475] Dieselbe Anrufung figuriert später nochmals modifiziert auf der Rolle.[476] Ausserdem enthält dieses Dokument mehrere Gebete für Situationen, für die sich auch in den Werken Būnīs und Tilimsānīs Schutzmittel nachweisen lassen. Gerade im Abschnitt *Li-d-duḫūl ʿalā s-Sulṭān* findet sich eine ganze Reihe von Elementen, die ebenso aus der Magie bekannt sind (Brillenbuchstaben, Buchstaben- und Zahlenfolgen etc.).[477] Aber selbst auf dem vorliegenden Belegstück spielen all diese Elemente eine untergeordnete Rolle[478] und dürfen nicht dazu verleiten, das Belegstück als Ganzes aus der Magie heraus erklären zu wollen.

Für die Kontextualisierung dieses Dokuments dürften vielmehr andere Bezüge relevant sein als jene zur Magie. So fallen am Anfang des erhaltenen Teils dieser Rolle zwei Medaillons auf, in denen der Name *ʿAlī* dreifach notiert worden ist.[479] Dieses dreifache *ʿAlī* entsteht durch Abschriften von Q 112 und Q 2:255 in *Ġubār*. Im ersten Medaillon steht im Zentrum, wo die drei Begriffe *ʿAlī* aufeinandertreffen, drei Mal der Name *Allāh*. Die Figur könnte allenfalls als Nominalsatz „Alī Allāh" gelesen werden. Dies würde bedeuten „ʿAlī ist Allāh". Die Vergöttlichung ʿAlīs in *Ġulāt*-Gruppierungen ist allgemein bekannt.[480] Diese Vergöttlichung des ersten Imams der Schiiten hat den aus Iran bekannten *ʿAlī-Ilāhīs* den Namen gegeben.

Eine ähnliche Interpretation könnten auch die beiden Buchstaben *ʿayn* und *mīm* nahelegen, die zur Linken und Rechten eines Pfeils angebracht worden sind. Es handelt sich um den Abschnitt mit der Abbildung von zwei schussbereiten Bögen.[481] Der Pfeil selbst könnte allenfalls als *alif* verstanden werden und würde damit auf Allāh anspielen. M. Moosa macht darauf aufmerksam,[482] dass die Verehrung einer aus Allāh (*alif*), Muḥammad (*mīm*) und ʿAlī (*ʿayn*) bestehenden Trinität ein zentrales Merkmal von *Ġulāt*-Gruppierungen ist. Unter den Nuṣayriern spielt ausserdem Salmān al-Fārisī eine wichtige Rolle. Es sei üblich, dass die

471 Vgl. bei Anm. 102 f. und die weiteren Bemerkungen zu den einzelnen Abschnitten des eigentlich siebenteiligen Gebets (auf der Rolle fehlt der erste *Haykal*).

472 Vgl. zu diesen impliziten Bezügen zu den *Aṣḥāb al-hayākil* ausführlich Kapitel 4.4 (bei und mit Anm. 82–89).

473 Vgl. nach Anm. 260 (Zeile 21 des 7. *Haykal*) und nach Anm. 263 (Zeile 31 f. des 7. *Haykal*).

474 Vgl. bei Anm. 342 f.

475 Vgl. bei Anm. 183 und 337; siehe auch Kapitel 4.4, bei Anm. 113. Siehe zu dieser Formel Canaan, Decipherment 146 f.: „In most books on magic, as in several talismans we find [this formula in one or another version]. It is clearly taken from the Hebrew (*Exodus* 3.14)." Mit Verweis auf Goldziher, Hebräische Elemente 359. Auch Winkler, *Siegel und Charaktere* 20, 31–37, 78; Dorpmüller, *Religiöse Magie* 172 (Anm. 34).

476 Vgl. bei Anm. 337.

477 Vgl. bei Anm. 367–370 und 433–440.

478 Sie lassen sich vielleicht auf 1–1,5 % der Länge des Dokuments feststellen.

479 Vgl. bei Anm. 143–146.

480 Vgl. dazu Moosa, *Extremist Shiites* IX, „Members of these [*Ghulāt*] sects […] share common religious beliefs, the most fundamental being that the Imam Ali […] is God."

481 Vgl. bei Anm. 404.

482 Moosa, *Extremist Shiites* 50–65: „5. The Ghulat's 'Trinity'".

Buchstaben *alif* (Allāh), *mīm* (Muḥammad) und *ʿayn* (*ʿAlī*) auf diese Trinität anspielen.[483]

Diese hier ins Auge gefassten Bezüge würden zusätzlich auf ikonographischer Ebene eine Bestätigung finden. Es lassen sich auf diesem Belegstück mehrfach Verzierungen feststellen, die sich in späterer Zeit in modifizierter Form wiederholt auf Dokumenten aus dem Umfeld der Bektāšiyya nachweisen lassen.[484] Auch in der Bektāšiyya wird ʿAlī göttliche Verehrung zuteil.

Im Umfeld dieser *Ġulāt*-Gruppierungen sind überdies Initiationszeremonien weit verbreitet, bei denen der Novize gegürtet wird. Es könnte gut sein, dass die Knoten auf der Basler Rolle indirekt auf jene Knoten anspielen, die der Meister bei diesen Riten in den Gürtel des Novizen bindet. Diese Knoten entstehen auf der Rolle an jenen Stellen, wo das dreiteilige Schriftband unter Umfahrung einer Abfolge von drei Medaillons (klein–gross–klein) von der linken auf die rechte Seite des Dokuments bzw. *vice versa* wechselt. Es könnte gut sein, dass der Meister bei diesen Zeremonien dem Novizen auch ausgewählte Aussagen vorsagt, die auf einzelnen dieser Medaillons enthalten sind, z. B. „al-mulk li-[A]llāh“[485] oder „Subḥāna Allāh“.[486] Und vielleicht spielt das Augenpaar am Anfang der Rolle auf den unwiderstehlichen Blick an, mit dem der Pir seine Novizen kontrolliert.[487]

Die soeben angestellten Überlegungen machen allerdings erst auf Möglichkeiten aufmerksam, die bei der Interpretation dieses komplexen Dokuments allenfalls zu berücksichtigen wären. Seine abschliessende Erklärung ist aber einstweilen offen.

483 Breebaart, *Development* 208 (mit Anm. 38) weist zusätzlich auf die Bedeutung der Buchstabenfolge *ʿayn* (ʿAlī), *mīm* (Muḥammad), *lām* (Ǧibrāʾīl, letzter Buchstabe) und *alif* (Allāh) hin.

484 Vgl. dazu oben bei Anm. 371 und 432.

485 Vgl. bei Anm. 179.

486 Vgl. bei Anm. 205.

487 Vgl. bei Anm. 139.



ABB. 71
Basel Universitätsbibliothek, M III 173 (vgl. bei Anm. 7–14 und 100–104): Anfang des erhaltenen Teils der Rolle, wo in den Schriftbändern unterschiedliche Stellen aus dem Koran beginnen (für die Einzelheiten siehe die Beschreibungen). Nach der Abfolge der drei Medaillons folgt ein Titelbalken mit der Überschrift *al-Haykal aṯ-ṯānī*.



ABB. 72
Basel Universitätsbibliothek, M III 173 (vgl. bei Anm. 21–22 und 104–140): Abschnitt mit dem 2. *Haykal* (*al-Haykal aṯ-ṯānī*), der ein Gebet enthält. Der Text ist zuerst in grosser Schrift auf drei horizontalen Linien angeordnet. Danach wechselt der Schreiber zu *Ġubār* und setzt die Abschrift in den senkrecht ausgerichteten mandelförmigen Figuren darunter fort. Wenn man den Abschnitt horizontal hinlegt, könnten die beiden Figuren ein Augenpaar darstellen.



ABB. 73
Basel Universitätsbibliothek, M III 173 (vgl. bei Anm. 143–148): Auf der Rolle lassen sich zwei Medaillons feststellen, in denen Text in *Ġubār*-Schrift kopiert wurde. Diese Stellen sind derart angeordnet, dass als grosser Text ein dreifaches *ʿAlī* entsteht. Beim mikroskopischen Text in den beiden Medaillons handelt es sich um Abschriften von Q 2:255 (Thronvers) und Q 112 (*Sūrat al-Iḫlāṣ*).



ABB. 74
Basel Universitätsbibliothek, M III 173 (vgl. bei Anm. 25–26 und 148–164): Abschnitt mit dem Anfang des 3. *Haykal*-Gebets (*al-Haykal aṯ-ṯāliṯ*). Im innern Textstreifen (senkrecht) lässt sich auf der Höhe der 6. Zeile des *Haykal*-Gebets ein Zwischenraum erkennen. Davor endet Q 98 (*Sūrat al-Bayyina*); danach beginnt Q 99 (*Sūrat az-Zalzala*) mit der *Basmala*.

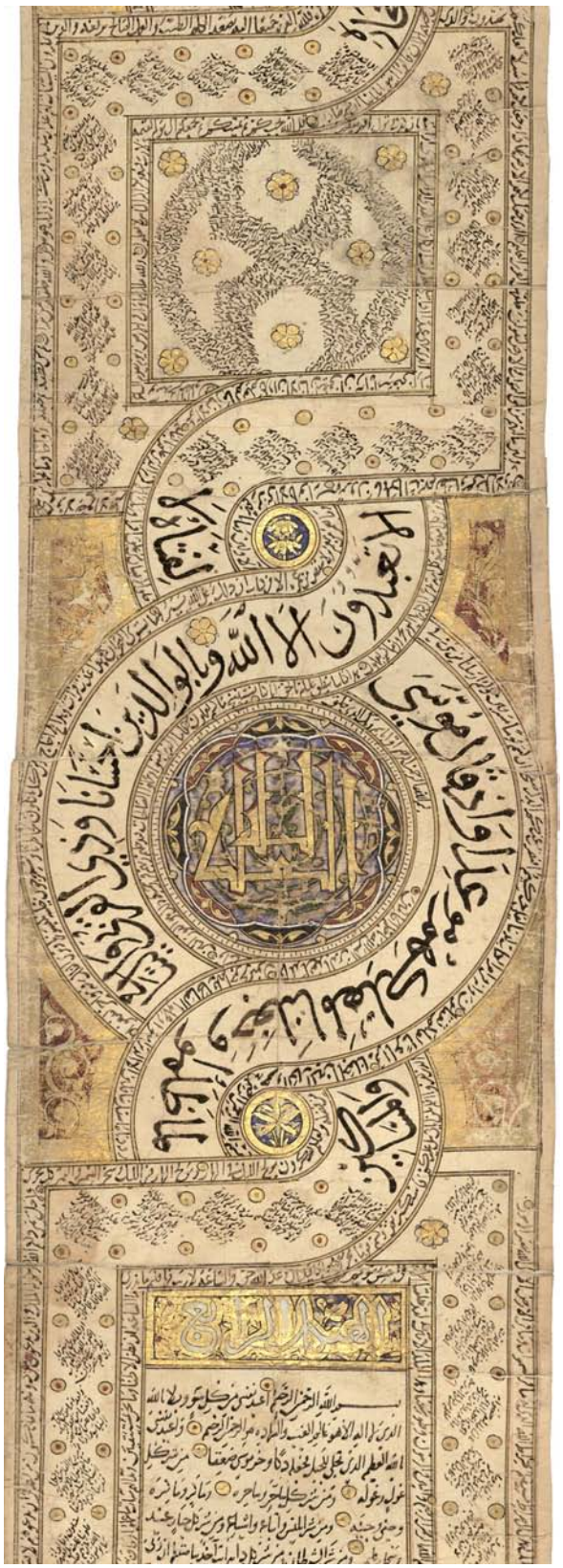


ABB. 75

Basel Universitätsbibliothek, M III 173 (vgl. bei Anm. 28–32 und 179): Medaillon mit der Aussage *al-Mulk li-*[*A*]*llāh* („Die Macht ist Gottes“) in Zierkufi. Darunter beginnt nach einem Titelbalken der 4. *Haykal*. In den Schriftbändern um diese Figuren herum steht Korantext.



ABB. 76
Basel Universitätsbibliothek, M III 173 (vgl. bei Anm. 33–38 und 203–205): Goldenes Gitter von ca. 37 cm Länge. Es wird vermutet, dass in den einzelnen Zellen dieses Gitters ursprünglich die *Schönen Namen Gottes* standen. Man meint, am Ende dieses Abschnitts Reste von Buchstaben zu erkennen.

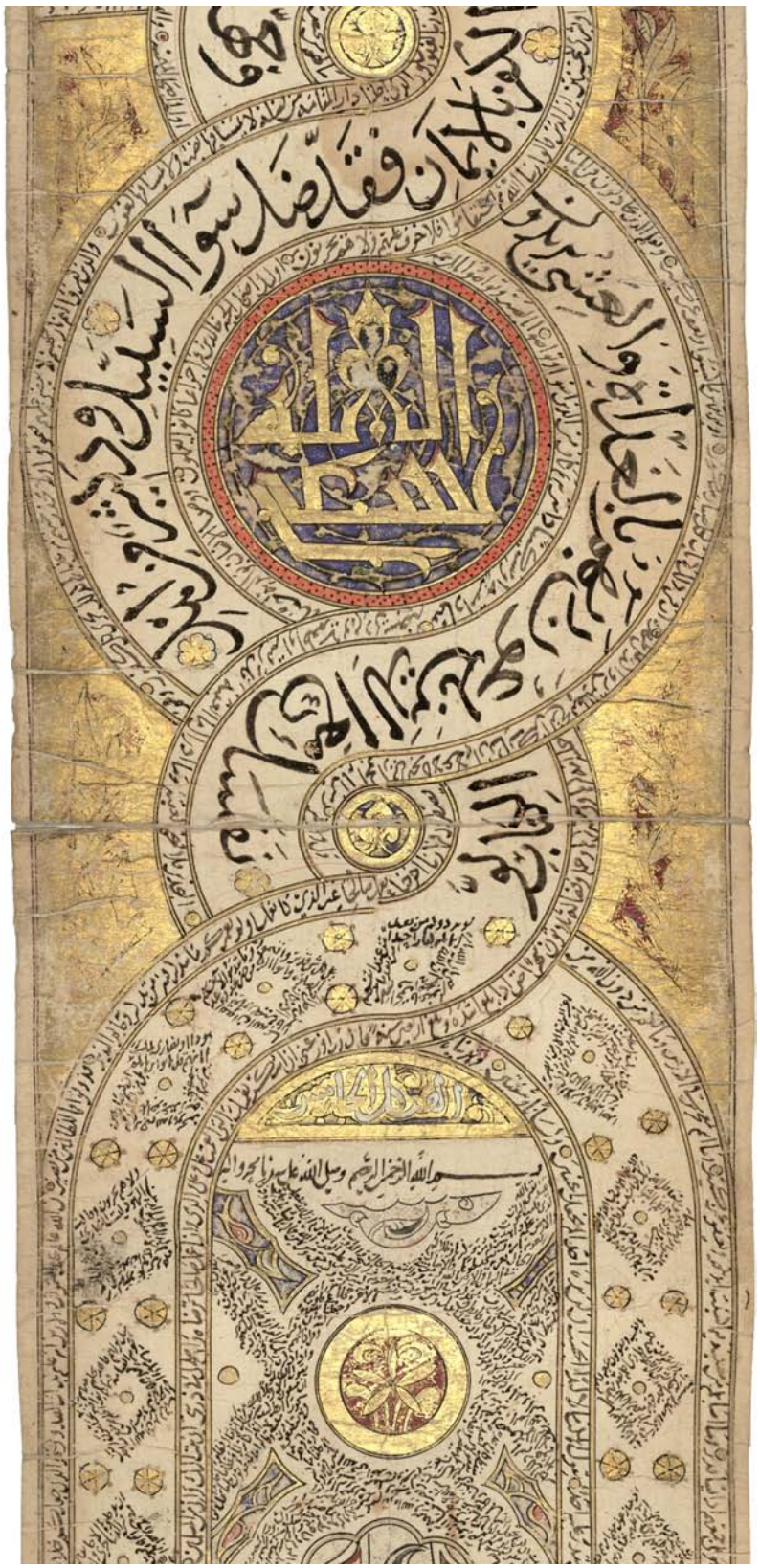


ABB. 77
Basel Universitätsbibliothek, M III 173 (vgl. bei Anm. 39 und 205): Medaillon mit der Anrufung Gottes mit *Subḥāna Allāh* in goldenem Zierkufi auf blauem Hintergrund. Im nächsten Rechteck darunter (Federkastenform) steht der 5. *Haykal*.



ABB. 78A–B
Basel Universitätsbibliothek, M III 173 (vgl. bei Anm. 209–216): Beginn des 5. *Haykals*. Der Gebetstext wurde hier in *Ġubār*-Schrift notiert. Er besteht aus unterschiedlichen Textelementen, die sich teilweise identifizieren liessen. Der Text ist in diesem Abschnitt vertrackt angeordnet.



ABB. 79A–B Basel Universitätsbibliothek, M III 173 (vgl. bei Anm. 43–45 und 239–246): Auch in diesem Abschnitt aus dem 6. *Haykal* ordnete der Schreiber den Text komplex an. Unterschiedliche Stellen liessen sich lokalisieren und identifizieren.



ABB. 80

Basel Universitätsbibliothek, M III 173 (vgl. bei Anm. 53–61 und 271–279): Abschnitt mi einem weiteren Gebet, dessen Überschrift *Du'ā' mubārak* lautet. Der Gebetstext wurde hier in W-Form angeordnet und oft in *Ġubār* notiert.

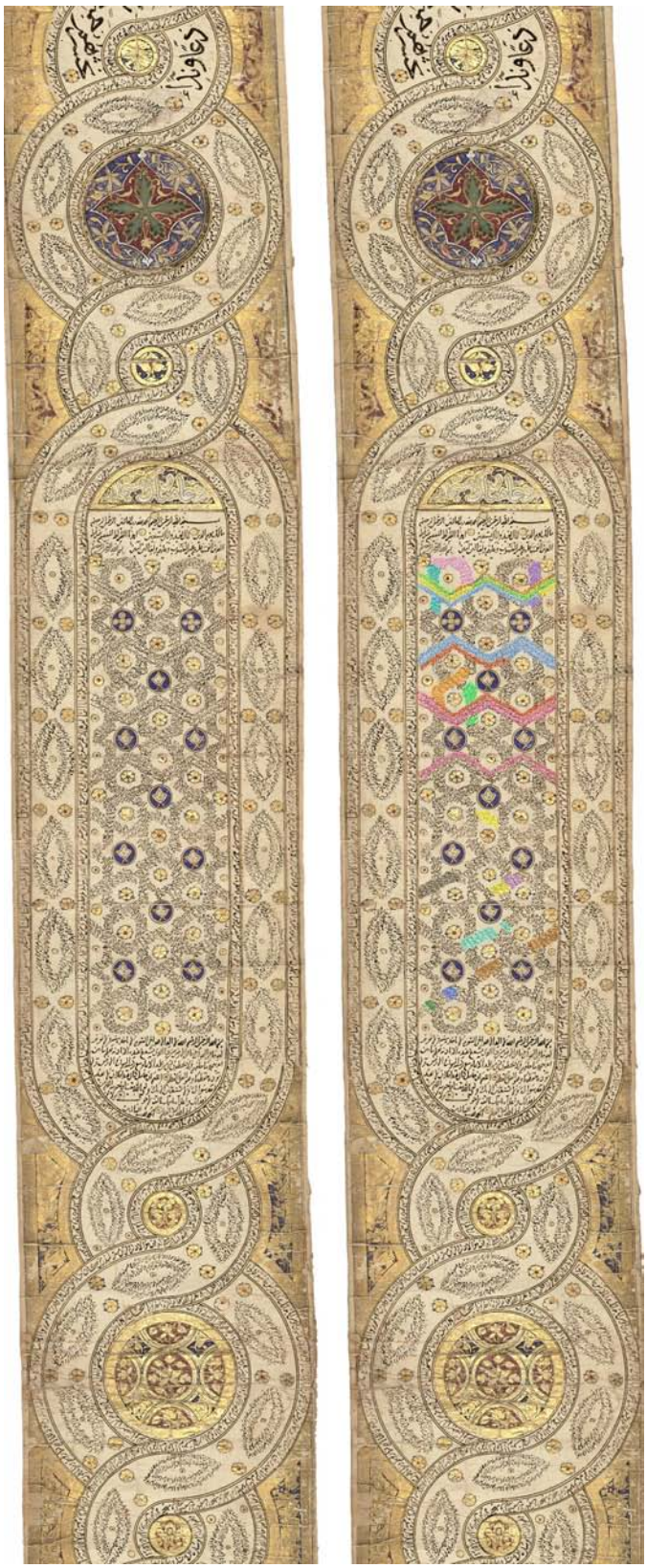


ABB. 81A–B
Basel Universitätsbibliothek, M III 173 (vgl. bei Anm. 303–349): Abschnitt von ca. 34 cm Länge mit der Überschrift *Du'ā' mubārak mustaǧāb*. In diesem Abschnitt liessen sich zahlreiche Stellen aus dem Koran (einzelne Verse bzw. Auszüge daraus) lokalisieren und identifizieren.



ABB. 82
Basel Universitätsbibliothek, M III 173 (vgl. bei Anm. 358–366): Abschnitt mit Text in *Ġubār*-Schrift, der in ineinander verschlungenen Textbahnen angeordnet ist. Im Text lassen sich u. a. Stellen erkennen, in denen der Betende Gott bei den Namen der einzelnen Suren anruft. Auch wendet er sich an Gott, indem er die Namen der Propheten vor Muḥammad anführt.



ABB. 83
Basel Universitätsbibliothek, M III 173 (vgl. bei Anm. 83–85 und 370–400): Abschnitt von ca. 34 cm Länge. Aus der Überschrift *Li-Ğalb ar-rizq* lässt sich schliessen, dass er dem Träger der Rolle einen gesicherten Lebensunterhalt garantieren soll.



ABB. 84
Basel Universitätsbibliothek, M III 173 (vgl. nach Anm. 86 und bei Anm. 400–433): Abschnitt mit der Abbildung von zwei schussbereiten Bögen, die in entgegengesetzten Richtungen weisen. Aus der Überschrift *Li-Ramy an-nuššāb* lässt sich schliessen, dass dieser Abschnitt dem Besitzer der Rolle Erfolg beim Schiessen garantieren soll. Man beachte die beiden Buchstaben *ʿayn* und *mīm* auf der rechten bzw. linken Seite des Pfeils.



ABB. 85 Basel Universitätsbibliothek, M III 173 (vgl. bei Anm. 434–440): Abschnitt von ca. 17 cm Länge mit der Überschrift *Li-Duḫūl ʿalā s-Sulṭān*. Er soll also Schutz verleihen, wenn man bei einer mächtigen Person eintritt. Man beachte, dass gerade dieser Abschnitt eine Reihe von Elementen enthält, die sonst aus der Magie bekannt sind: Brillenbuchstaben, Abfolge von Ziffern und Buchstaben etc.

4.9 Dublin, Chester Beatty Library, Is 1626

Vollständig erhalten;[1] Masse: 8.7 × 744 cm (7.44 m; Bibliotheksmessung).[2] Starkes Papier, das am Anfang auf grünen Stoff aufgezogen ist.

Das Belegstück wird am Anfang gegen aussen durch ein Lederstück (dunkelbraun) geschützt (Länge: 34.2 cm). Es weist Verzierungen in Goldprägung auf: Wellenband dem Rand entlang; Zierelemente mit sieben goldenen Punkten (ein Punkt in der Mitte, sechs „Blätter" darum herum, in drei Spalten angeordnet; dem Rand entlang jeweils drei Punkte zusammen; dazwischen zusätzlich einzelne Punkte). Ganz am Anfang ein grüner Stoffbändel (Länge: 69.3 cm, Breite: 1.5 cm) zum Zubinden der Rolle.

Das Dokument weist keinen Kolophon auf, der eine zweifelsfreie geographische und chronologische Einordnung gestatten würde (ABB. 92). Ganz am Schluss des Dokuments lassen sich zwar auf den goldenen Zierbändern zur Linken und Rechten Reste von Einträgen in weisser Schrift erkennen. Diese liessen sich allerdings nicht entziffern. Verschiedene Gestaltungselemente auf Is 1626 legen jedoch nahe, dass es in einem spättimuridischen, allenfalls früh-safawidischen Kontext entstanden sein könnte. Folgende Aspekte fielen bei der Untersuchung auf und könnten zu seiner geographischen und chronologischen Kontextualisierung beitragen:

a. Das Schutzstück aus Leder am Anfang des Dokuments weist grosse Ähnlichkeiten mit jenem von Ms. or. oct. 146 (Staatsbibliothek zu Berlin) auf.[3] Dieses Vergleichsstück lässt sich der zweiten Hälfte des 16. Jh. zuordnen.[4] Es ist unwahrscheinlich, dass Is 1626 und Ms. or. oct. 146 aus gänzlich verschiedenen Kontexten stammen. Diese Feststellung allerdings unter der Voraussetzung, dass das Schutzteil am Anfang von Is 1626 original ist.
b. Auch die breiten Goldbänder auf Is 1626 (Dublin) und Ms. or. oct. 146 (Berlin) bilden eine auffällige Gemeinsamkeit. Is 1626 dürfte tendentiell älter sein als Ms. or. oct. 146.
c. Für eine Zuordnung zu einem timuridischen Kontext spricht die grosse Bedeutung von Schriftstellen in Schachbrett-*Kūfī* auf diesem Dokument (ABB. 86–89).[5] Stellen in Schach-

1 Kurze Beschreibung in Arberry, *The Koran illuminated* 52 (Nr. 171).

2 Die Chester Beatty Library erstellte von der vorliegenden Rolle jeweils zwei Aufnahmen pro Meter. Die folgende Beschreibung stützt sich auf zusätzliche eigene Aufnahmen, die die restlichen Teile der Rolle abdecken. Diese zusätzlichen Aufnahmen wurden im Januar 2015 angefertigt. Bei den Verweisen auf Abbildungen zu diesem Belegstück wurde folgendes Vorgehen gewählt: Verweise mit den Ziffern 1 und 2 nach dem Punkt beziehen sich auf die von der Chester Beatty erstellten Abbildungen. Bei den Aufnahmen mit den Ziffern 3 und höher nach dem Punkt handelt es sich um eigenes Abbildungsmaterial. Folgende Übersicht erleichtert die Lokalisierung der einzelnen Aufnahmen auf dem Belegstück: Abb. 0.1 ff. (Schutzstück aus Leder): keine Bibliotheksaufnahmen; Abb. 1.1 ff.: 0–1 m: Bibliotheksphotos 1 und 2 (Verweis hier als 1.1–2); Abb. 2.1 ff.: 1–2 m: Bibliotheksphotos 3 und 4 (Verweis hier als 2.1–2); Abb. 3.1 ff.: 2–3 m: Bibliotheksphotos 5 und 6 (Verweis hier als 3.1–3.2); Abb. 4.1 ff.: 3–4 m: Bibliotheksphotos 7 und 8 (Verweis hier als 4.1–4.2); Abb. 5.1 ff.: 4–5 m: Bibliotheksphotos 9 und 10 (Verweis hier als 5.1–2); Abb. 6.1 ff.: 5–6 m: Bibliotheksphotos 11 und 12 (Verweis hier als 6.1–2); Abb. 7.1 ff.: 6–7 m: Bibliotheksphotos 13 und 14 (Verweis hier als 7.1–2); Abb. 8.1 ff.: 7–8 m: Bibliotheksphotos 15 und 16 (Verweis hier als 8.1–2).

N.B.: Die Chester Beatty Library erstellte die im Abbildungsteil verwendeten Digitalisate der vollständigen Rolle erst 2019, als die vorliegende Untersuchung abgeschlossen war. Die hier in den Anmerkungen aufgeführten Stellenverweise beziehen sich auf im Lauf der Arbeit an diesem Belegstück in den Jahren 2014–2015 gemachte Aufnahmen; sie genügen professionellen Ansprüchen nicht (vgl. auch Einleitung zu Teil II, bei und mit Anm. 10).

3 Dieser Hinweis setzt allerdings voraus, dass dieses lederne Schutzstück bereist bei der Anfertigung der Rolle selbst dazu gehörte. Es liesse sich ohne weiteres vorstellen, dass die Rolle Is 1626 ursprünglich nicht mit einem Schutzstück versehen war und dieses erst zu einem späteren Zeitpunkt hinzugefügt wurde.

4 Vgl. zu Ms. or. oct. 146 und dessen chronologischen Einordnung Kapitel 5.1, bei Anm. 1 und 89–92. Das für die Herstellung des Schutzstücks Ms. or. oct. 146 (Berlin) verwendete Leder ist rötlich gefärbt: jenes von Is 1626 ist braun.

5 Vgl. dazu die Beschreibungen Teil I, Figuren I.1–12 (ab Anm. 24) und bei Anm. 16–18.

brett-*Kūfī* sind zur Verzierunge von Bauwerken aus der Timuriden-Zeit gut bekannt.[6]

d. Zur Einordnung kann auch das Anfangszierfeld (Höhe 5 cm) unmittelbar vor dem Beginn der Abschrift des Korans herangezogen werden (ABB. 90).[7] Das florale Muster auf blauem Hintergrund lässt sich in sorgfältigerer Ausführung in Handschriften aus timuridischen und safawidischen Kontexten mehrfach belegen.[8]

e. Auffällig ist sodann die Verzierung durch ein pflanzliches Rankenmuster[9] als Hintergrund im ersten Abschnitt der Rolle (Länge: 66.2 cm) vor dem Beginn der Abschrift des Korans im Mittelstreifen. Derartige Verzierungen lassen sich auch in Handschriften aus der späten Timuriden- und der Safawiden-Zeit in ähnlicher Ausführung belegen.[10]

Den soeben angestellten Überlegungen ist hinzuzufügen, dass sich der Aufbau dieses Belegstücks deutlich von den meisten zuvor untersuchten Dokumenten unterscheidet. Zwar lässt sich auch auf diesem Belegstück ein Schriftband, im vorliegenden Fall ist es zweiteilig, feststellen, das einen Mittelstreifen einfasst. Allerdings beginnt es erst mit der Abschrift des Korans in Teil II der Rolle. Auf Teil I fehlt ein derartiges Schriftband. Die beiden seitlichen Schriftbänder sind ausserdem erst am Ende des Dokuments miteinander verbunden. Sie wechseln nicht bereits zuvor von der einen auf die andere Seite der Rolle, wie sich dies auf unterschiedlichen Dokumenten aus dem 14. Jh. beobachten liess. Das Vorgehen des Herstellers des vorliegenden Dokuments ruft am ehesten jenes des Kopisten in Erinnerung, der für die Anfertigung des Belegstücks aus der David Collection (Kopenhagen) verantwortlich war.[11]

Die zuvor festgehaltenen Beobachtungen legen eine Entstehung des vorliegenden Dokuments am Ende des 15. Jh. oder im Lauf des 16. Jh. nahe. Vieles spricht für eine Zuordnung in einen iranischen Kontext. Eine Anfertigung in Tabriz lässt sich nicht *a priori* ausschliessen. Angesichts der hohen Mobilität von Schreibern, Kunsthandwerkern und Derwischen – letztere werden von J. Kissling gern als „die Reisigen" bezeichnet[12] – ist vor einer abschliessenden geographischen Zuordnung allerdings Vorsicht angezeigt.

Das Belegstück lässt sich in zwei Teile von ungleicher Länge einteilen (Teil I und II):

Teil I:[13] Die Länge von Teil I beträgt ca. 66.2 cm.[14] Auf diesem Teil lassen sich unterschiedliche Elemente feststellen, die den Charakter des Dokuments prägen. Sie werden in der detaillierten Beschreibung festgehalten.

6 Vgl. u. a. die folgenden Bauwerke (siehe bereits Kapitel 4.7, Anm. 7): 1. Qāḍīzāda-Rūmī-Mausoleum in Samarkand (errichtet um 1425): https://archnet.org/sites/2911 und https://archnet.org/sites/2911/media_contents/1490 (Stand 29. September2017). 2. Mīr Čāqmāq-Moschee in Yazd: Golombek und Wilber, *Timurid architecture* I, 421–423 (Nr. 226A, R. Holod) und II, Abb. 450–460, v. a. Abb. 450, Pläne 145–147; 3. Ardabil, Grabturm Šayḫ Ṣafī ud-Dīns errichtet 1345 (also vor den Timuriden): https://archnet.org/sites/1595/media_contents/40812 (Stand 29. September 2017).

7 Vgl. die Abb. 1.2 und 1.18; zu einer ausführlicheren Beschreibung vgl. unten, Teil II, vor Anm. 60.

8 James, *After Timur*: Beachte u. a. die Frontispize mit dem Rankenmuster auf blauem Hintergrund: 150 (Nr. 39: Koran, einbändig: Shiraz, 952/1545–1546); 158 f. (Nr. 40: Koran, einbändig; Shiraz, 1525–1550); 164 f. (Nr. 41: Koran, einbändig; Shiraz, 1525–1550).

9 Vereinzelt lassen sich hier auch blaue Blätter erkennen.

10 Vgl. Lentz und Lowry, *Timur and the princely vision* 76 f. (cat. no. 19: Frontispiz aus einem Koran, Iran, ca. 1400–1450); 82 f. (cat. no. 11: Frontispiz aus der *Kalīla wa-Dimna*-Handschrift des Niẓām ud-Dīn Abu l-Maʿālī Naṣrullāh, Herat, datiert Muḥarram 833/Oktober 1429).

11 Vgl. dazu oben, Kapitel 4.2.

12 So auch Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 279. Die entsprechende Stelle bei H.J. Kissling liess sich leider nicht mehr eruieren (vgl. Kapitel 3.1, Anm. 90).

13 Vgl. Abb. 1.1–18.

14 In dieser Längenangabe ist das blaue Zierfeld eingeschlossen, das unmittelbar vor dem Beginn der Abschrift des Korans im Mittelstreifen eingefügt worden ist und somit eigentlich zu Teil II der Rolle gehört.

Teil II:[15] Dieser Teil umfasst den Rest der Rolle. Hier wurde im Mittelstreifen (Breite 4.2 cm) die islamische Offenbarung auf horizontalen Zeilen in *Ġubār*-Schrift kopiert. Dieser Mittelstreifen wird zur Rechten und Linken auf seiner gesamten Länge von einem schmalen Textband eingefasst (Breite ca. 0.35 cm), das Text in kleinem *Nasḫ* (Höhe ca. 3 mm) enthält.[16] Dieser Text wurde in der Rollenrichtung kopiert. Gegen aussen schliesst sich auf beiden Seiten ein breiteres Schriftband (ca. 0.6 cm) mit Text in schwarzem Schachbrett-*Kūfī* an. Der Text in Schachbrett-*Kūfī* verläuft in Rollenrichtung, einerseits vorwärts und anderseits rückwärts. Die Oberlängen der Buchstaben in den beiden Textrichtungen sind ineinander verzahnt.[17]

Ergänzend ist darauf hinzuweisen, dass ein breiter goldener Rand und ein schmaler roter Zierstreifen das Dokument auf seiner gesamten Länge einfassen (Teile I und II). Die Breite der beiden Goldstreifen beträgt je ca. 1.0 cm. Auf diesem Goldstreifen lassen sich zwei parallel zueinander verlaufende feine Zierlinien erkennen. Gegen innen schliesst sich ein roter Zierstreifen (Breite ca. 0.2 cm) an.

Der rote Zierstreifen, die goldenen Seitenbänder, das Band mit Text in *Nasḫ*-Schrift und das breitere Band mit Text in Schachbrett-*Kūfī* schliessen die Rolle auch ganz am Schluss ab.[18] Das Dokument ist jetzt auf einem kleinen Rohr aufgezogen; dieses ist allerdings nicht ursprünglich.

TEIL I: I.0 (ABB. 86):[19] Ganz am Anfang des Dokuments fällt eine goldene Verzierung auf; sie wurde aufgeklebt (Blattgold?) und ruft eine Mütze in Erinnerung.[20] Ihre Höhe beträgt ca. 3.2 cm. Die Verzierung weist unten einen Ring auf, auf den der schmalere Oberteil aufgesetzt worden ist. Diese Verzierung ruft die unter Derwischen gebräuchlichen Kopfbedeckungen in Erinnerung. Es wurden Versuche angestellt, aufgrund der Form dieser Mütze eine Zuordnung zu einem bestimmten Derwischorden vorzunehmen.[21] Die Details der Kopfbedeckung auf dieser Rolle lassen sich allerdings nur schlecht erkennen. Auffällige Ähnlichkeiten liessen sich jedoch mit der Ausbildung der Kopfbedeckung in den Derwischorden der Qādiriyya und Rifāʿiyya feststellen.[22] Gerade diese Kopfbedeckung war ein deutlicher Hinweis auf die Zuordnung dieser Dokumente in Rollenform ins Umfeld der Mystik ganz allgemein.

Diese Mütze befindet sich noch ausserhalb des Rahmens (schwarze Doppellinie und roter Zierstreifen), der das ganze Dokument einfasst. Danach schliesst sich der Abschnitt an (Länge ca. 62 cm), dessen Hintergrund von einem goldenen Rankenmuster mit vereinzelten blauen Blättern ausgefüllt worden ist. Auf diesem Abschnitt lassen sich entlang der Längsachse 12 Elemente mit Textelementen in Schachbrett-*Kūfī* erkennen:[23]

I.1: Als erstes Zierelement lässt sich ein auf der Spitze stehendes, rot eingefasstes Quadrat erkennen.[24] Es enthält Text in blauem Schachbrett-*Kūfī*. Die leeren Felder erscheinen als von schwarzen Linien eingefasste Quadrätchen.[25]

Beim hier eingefügten Text handelt es sich um Q 72:8; der Vers lautet:

وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا.

15 Vgl. ab Abb. 2.1.

16 Bei dieser Höhe kann eine Schrift gerade noch knapp als *Ġubār* charakterisiert werden; ab 3 mm Schrifthöhe ordnet man eine Schrift aber zumeist nicht mehr als *Ġubār* ein.

17 Vgl. zu diesem Vorgehen auch unten bei Anm. 70.

18 Vgl. Abb. 16.3–4.

19 Diese Verzierung wird als I.0 bezeichnet, da sie sich noch ausserhalb des Rahmens mit dem goldenen Rankenmuster als Hintergrund befindet.

20 Vgl. Abb. 1.10 und 1.12. Neben dieser Mütze befindet sich ein Schildchen mit einer alten Signatur; der Eintrag lautet (in arabischer Schrirft): *ṭūmār* / 6459 (obere / untere Zeile).

21 Zur Bedeutung der Kopfbedeckungen in den einzelnen Derwischgruppierungen und ihren Formen vgl. Frembgen, *Kleidung und Ausrüstung*, Kapitel „Mütze und Turban" 29–55.

22 Vgl. für zusätzliches Abbildungsmaterial: Anetshofer, *Traktat über die Derwischmützen*, beachte vorliegend v. a. Abb. 34 und 100.

23 Vgl. für eine Übersicht die Abb. 1.12–16.

24 Seitenlänge: 2.5 cm.

25 Vgl. die Abb. 1.10 und 1.3.

Dieser Text beginnt in der rechten Ecke des Quadrats und verläuft zuerst im Uhrzeigersinn dem Rand entlang. Mit dem Begriff *ma'a* springt der Text ins Innere dieses Quadrats.

1.2: Bei der zweiten Figur handelt es sich um einen Kreis von 5.3 cm Durchmesser. Er wird von zwei golden ausgefüllten Ringen eingefasst, zwischen die ein Schriftband mit Text in schwarzem Schachbrett-*Kūfī* eingepasst worden ist. Dieser Text besteht aus zwei Zeilen, die gegenläufig angeordnet sind; die Oberlängen der Buchstaben sind wiederholt ineinander verzahnt. Das Zentrum des Kreises (Innendurchmesser: 2.8 cm) ist rot ausgefüllt und mit einem goldenen Muster versehen, das aus Pflanzenranken mit Blättern und Blüten besteht. In diesen innern Kreis wurde ein auf der Spitze stehendes Quadrat eingepasst, dessen Seitenlänge 2 cm misst.

In diesem Quadrat wurde Text in blauem Schachbrett-*Kūfī* notiert. Die leeren Felder erscheinen als von schwarzen Linien eingefasste Quadrätchen. Der Text im Quadrat beginnt erneut in der rechten Ecke und lautet:

وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ.[26]

Die Entzifferung des Texts in schwarzem Schachbrett-*Kūfī* im Ring um diese Figur herum gestaltet sich schwieriger; die folgenden Feststellungen sind hilfreich: Der Text verläuft auf der innern Zeile im Gegenuhrzeigersinn; er steht über der oberen Spitze des Quadrats aufrecht. Auf der äussern Zeile verläuft der Text jedoch im Uhrzeigersinn; er steht über der oberen Spitze des Quadrats auf dem Kopf. Dieser Ring mit Textstellen in gegenläufigem Schachbrett-*Kūfī* wurde in drei Abschnitte eingeteilt. Dies geschieht durch durchgehende Linien aus feinen Quadrätchen, die keinerlei Buchstabenteile enthalten. Diese durchgehenden leeren Linien trennen die drei folgenden Texteinheiten voneinander:

1.2 (Ring) Text 1: Direkt über der oberen Spitze des Quadrats im Innern des Kreises befindet sich eine dieser durchgehenden Linien mit Kästchen ohne Buchstabenelemente. Die nächste durchgehende Linie mit leeren Kästchen folgt im Ring mit dem Text in gegenläufigem Schachbrett-*Kūfī* etwas links der Mitte der Linie, die die obere und die linke Ecke des Quadrats miteinander verbindet. In diesem ersten Abschnitt steht die *Basmala*; sie beginnt auf der Innenseite des Rings. Innerhalb des Ausdrucks *ar-Raḥ-//-mān*[27] wechselt der Schreiber auf die Aussenseite und notiert den Rest der Formel rückläufig und auf dem Kopf stehend.

1.2 (Ring) Text 2: Die soeben vorgestellte *Basmala* gehört natürlich grundsätzlich zu einer Sure, die hier im Gegenuhrzeigersinn notiert auch sogleich beginnt. Die *Basmala* wurde als selbständiges Textelement vorgestellt, da der Schreiber innerhalb dieser Formel die Schriftrichtung wechselt und sie damit vom Rest des Surentexts abhebt.

Zwischen der oberen und der linken Ecke des Quadrats im Innern beginnt die Abschrift von Q 114. Diese Sure wurde im Gegenuhrzeigersinn notiert und beginnt auf dem Innenband. Der Schreiber wechselt innerhalb des Ausdrucks *al-ḥannās* in Q 114:4 (Schluss) vom Innenband auf das gegenläufige Aussenband.[28] Diese Übergangsstelle befindet sich wenig unterhalb der rechten Ecke des Quadrats und wird durch eine Linie von Kästchen ohne Textelemente markiert.[29] Etwas oberhalb dieser Stelle verläuft eine gut sichtbare Bruchstelle im Papier.

26 Die Aussage findet sich so am Schluss von Q 68:3.

27 Die Markierung // kennzeichnet den Übergang zum rückläufigen Teil.

28 Q 114 wurde vollständig notiert und lautet:

بسم الله الرحمن الرحيم (١) قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ (٢) مَلِكِ النَّاسِ (٣) إِلَهِ النَّاسِ (٤) مِن شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ (Übergang) الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ (٥) (inneres–äusseres Textband النَّاسِ (٦) مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ.

29 Ganz wenig unterhalb dieser oberen Linie mit leeren Kästchen ohne irgendwelche Buchstabenelemente befindet sich eine zweite solche Linie. Zwischen diesen beiden Linien hat der Schreiber den Ausdruck *al-ḥannās* notiert.

I.2 (Ring) Text 3: Zwischen der rechten Ecke und der oberen Ecke des Quadrats im Kreisinnern hat der Schreiber im Ring eine dritte Stelle notiert. Sie beginnt erneut auf der innern Zeile im Gegenuhrzeigersinn; der Ausdruck an der Übergangsstelle (*yaṣifūna*) ist stark verderbt. Bei der kopierten Stelle handelt es sich um Q 37:180–181; sie lautet:

(١٨٠) سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ[30] (١٨١) وَسَلامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ.

Diese Koranstelle wurde übrigens an derselben Stelle auch in der identisch gestalteten Figur I.10 kopiert.[31]

I.3: Bei der dritten Figur handelt es sich erneut um ein auf der Spitze stehendes Quadrat, das rot eingefasst ist. Die Seitenlänge beträgt knapp 2 cm. Es enthält Text in blauem Schachbrett-*Kūfī*. Die leeren Felder erscheinen als von schwarzen Linien eingefasste Quadrätchen. Der Text beginnt auch hier in der rechten Ecke und lautet:

إِنَّ [ا]للَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ.[32]

I.4 und I.8 (ABB. 87): Darunter schliesst sich eine fünfstufige Pyramide an, deren Spitze auf den Rollenanfang ausgerichtet ist. Oberhalb der letzten Stufe befindet sich ein auf der Spitze stehendes Quadrat. Diese erste Pyramide stellt Figur I.4 dar. Aufgrund des darin kopierten Texts lässt sich schliessen, dass sie inhaltlich zu einer zweiten Pyramide gehört, deren Spitze nach unten ausgerichtet ist (I.8). Die einzelnen Zierelemente werden in diesem Abschnitt der Rolle gewissermassen an einer weiteren Figur (I.6) gespiegelt, die später vorzustellen ist.

Die beiden Figuren I.4 und I.8 enthalten Text in Schachbrett-*Kūfī*. Die unterste Stufe der oberen Pyramide (I.4) erstreckt sich nahezu über die gesamte Breite des Mittelstreifens.[33] Die Pyramide verjüngt sich darauf nach oben. Auf den einzelnen Stufen der Pyramide ist der Text auf zwei Zeilen angeordnet. Der Text auf der unteren Zeile steht aufrecht und verläuft von rechts nach links, wie dies im Arabischen üblich ist. Der Text in der zweiten Zeile auf jeder Stufe steht hingegen auf dem Kopf und verläuft in der Gegenrichtung. Auch hier sind die Oberlängen der Buchstaben auf der unteren und oberen Zeile ineinander verzahnt. Der eingefügte Text lässt sich wie folgt entziffern:

I.4:[34] Der Text in dem auf der Spitze stehenden Quadrat zuoberst und im Quadrat auf der obersten Stufe der Pyramide ist losgelöst vom restlichen Text in der Figur I.4 zu lesen. Mutmasslich steht in diesen beiden Quadraten u. a. der Ausdruck ʿAlī.

Beim anschliessend auf den einzelnen weiteren Stufen der beiden Pyramiden I.4 und I.8 kopierten Text handelt es sich um eine Abschrift von Q 59:22–24. Die Abschrift wurde nach folgendem Schema angeordnet: Der Schreiber notierte Q 59:22 auf der unteren Zeile der einzelnen Stufen der oberen Pyramide; der Text steht hier aufrecht und verläuft Stufe um Stufe nach unten; er lautet:

١. هو الله الذ
٢. ي لا اله الا هو
٣. عالم الغيب والشهادة
٤.[35] [هـ]ـو[36] الرحمن الرحيم هو[37]

I.8: Der Schreiber setzt die Abschrift der Stelle in der unteren Pyramide (I.8) fort. Er tut dies, indem er an der breiten Basis der Pyramide beginnt und

30 Wechsel innen–aussen innerhalb dieses Begriffs; er befindet sich oberhalb der oberen Ecke des Quadrats im Innern des Kreises.

31 Siehe dazu bei Anm. 57.

32 Es handelt sich um Q 3:159 (Schluss); das *alif* von *Allāh* fehlt soweit ersichtlich.

33 Die untere Pyramide (I.8) ist einfach spiegelverkehrt aufgebaut; ihre Spitze ist nach unten gerichtet.

34 Vgl. ABB. 87.

35 Unterste Stufe der oberen Pyramide (Figur I.4).

36 Zeilenanfang verderbt.

37 *Huwa*: gehört bereits zu Q 59:23.

die Abschrift Zeile um Zeile in Richtung Spitze der unteren Pyramide fortsetzt. Da die Spitze der unteren Pyramide (I.8) auf das Rollenende ausgerichtet ist, stehen die vier weiteren Zeilen innerhalb der Pyramide auf dem Kopf.

٥. [ا]لله الذي لا اله الا هو الملك
٦. القدوس السلام المو
٧. من المهيمن
٨. العزيز

Die beiden Quadrate an der Spitze der unteren Pyramide enthalten wiederum separaten Text, der sich nicht mit Sicherheit entziffern liess.

Der Schreiber setzt die Abschrift von Q 59:23 danach in den gegenläufig ausgerichteten Zeilen der beiden Pyramiden fort (zuerst Pyramide I.8, darauf Pyramide I.4). Der weitere Text steht ab hier gegenüber der Rollenrichtung auf dem Kopf:

٩. الجبار
١٠. المتكبر سبحان الله
١١. عما يشركون[38] هو الله
١٢. الخالق البارئ المصور له [ا]لا

Der Schreiber hat damit die breiteste Zeile der unteren Pyramide (I.8) erreicht; er setzt die Abschrift von Q 59:24 in der oberen Pyramide fort (I.4). Der Text steht hier gegenüber der Rollenrichtung weiterhin auf dem Kopf:

١٣. لسما[39] الحسنى يسبح له ما في
١٤. السموات وما في الا
١٥. رض[40] هو العزيز
١٦. الحـ[ـكيم][41]

Der Schreiber ist jetzt wieder unmittelbar unterhalb der beiden Quadrate an der Spitze der oberen Pyramide (I.4) angelangt. Die beiden Figuren sind damit vollständig ausgefüllt. Der Text in den beiden Quadraten an der Spitze liess sich nicht mit Sicherheit entziffern.

I.5: Bei dieser Figur handelt es sich um ein Viereck, dessen Winkel nicht exakt 90° betragen. Diese Figur wird von einem roten Rahmen eingefasst und enthält Text in blauem Schachbrett-*Kūfī*. Die leeren Felder erscheinen als von schwarzen Linien eingefasste Quadrätchen.

Im Zentrum dieser Figur steht der Ausdruck *Allāh* (1 Mal). Den vier Kanten entlang steht sodann vier Mal der Name *Muḥammad*, wobei das Anfangs-*Mīm* jeweils in den Ecken steht. In diesem Viereck befindet sich zwischen der äusseren Zeile und dem Begriff *Allāh* im Zentrum eine zusätzliche Linie mit Schriftelementen; hier wurde vier Mal der Ausdruck *ʿAlī* kopiert.

Diese Figur macht also auf die Trinität von Allāh, ʿAlī und Muḥammad aufmerksam. Sie spielt für Gläubige alawitischer Ausrichtung eine bedeutende Rolle.[42] Mit dieser Feststellung wird weder behauptet noch ausgeschlossen, dass das vorliegende Belegstück aus einem alawitischen Kontext stammt. Es wird aber in allgemeiner Form in Erinnerung gerufen, dass die ʿAlī-Verehrung im 14. und 15. Jh. weit über die Schia hinaus verbreitet war.[43]

I.6 (ABB. 88): Diese Figur nimmt eine zentrale Stellung in Teil I der Rolle ein. Sie bildet die imaginäre horizontale Achse an der nicht nur die beiden Pyramiden I.4 und I.8, sondern auch die weiteren Figuren in diesem Abschnitt gespiegelt werden. Figur I.6 wird erneut aus Textstellen in gegenläu-

38 Ende von Q 59.23, Beginn von Q 59:24.

39 Dieser Ausdruck wurde zwischen den Pyramiden I.8 und I.4 aufgeteilt. Es handelt sich um den Begriff *al-asmāʾ*; es ist nicht gänzlich klar, wo der Schreiber das Wort trennt.

40 Zeilenumbruch innerhalb des Wortes *al-arḍ*.

41 Stelle verderbt; Ende von Q 59:24 (Schlussvers der Sure).

42 Vgl. Moosa, *Extremist Shiites* 50–65, Kapitel 5: „The Ghulat's 'trinity'".

43 Vgl. Kapitel 3.3: „*Alid loyalty* oder die Schiitisierung der *Futuwwa*-Bewegung".

fig angeordnetem Schachbrett-*Kūfī* gebildet, wie es der Schreiber bereits in den beiden Pyramiden 1.4 und 1.8 verwendet hat. Sämtliche Textstellen mit gegenläufig ausgerichtetem Schachbrett-*Kūfī* in schwarzer Schrift sind golden eingefasst.

Im Zentrum von Figur 1.6 stehen fünf senkrecht, also in der Rollenrichtung, ausgerichtete Stäbe (1.6.2). Darüber und darunter befindet sich je eine fünfstufige Pyramide; die oberste Stufe der beiden Pyramiden wird durch ein auf der Spitze stehendes Quadrat gebildet. Die Spitze der oberen Pyramide (1.6.1) ist auf den Rollenanfang hin ausgerichtet; die Spitze der unteren Pyramide (1.6.3) weist auf das Rollenende hin. Im folgenden wird der Inhalt dieser Figur vorgestellt. Der Schreiber hat den Text in Schachbrett-*Kūfī* notiert und ähnlich angeordnet, wie er dies bereits in den beiden Figuren 1.4 und 1.8 getan hat.

1.6.1: Im auf der Spitze stehenden Quadrat auf der obersten Stufe der oberen Pyramide steht mit grosser Wahrscheinlichkeit der Name *ʿAlī*.

1.6.1a: Auf den weiteren Stufen der oberen und unteren Pyramide (1.6.1 und 1.6.3) folgt eine Abschrift von Q 102 (*Sūrat at-Takāṯur*). Der Schreiber kopierte den Text erneut zuerst auf den gegenüber der Rollenrichtung aufrecht stehenden Zeilen; danach wechselt er auf die gegenläufig ausgerichteten Zeilen, in denen der Text auf dem Kopf steht. Die Stelle ist gerade in den Balken 1 und 2 verderbt (vgl. ABB. 88):

١.[44] (١) أَلْهَاكُمُ
٢.[45] التَّكَاثُرُ (٢) حَتَّى زُرْتُمُ[46]
٣. الْمَقَابِرَ (٣) كَلاَّ سَوْفَ تَعْلَمُونَ

1.6.3: Der Kopist springt jetzt in den Teil 1.6.3; er setzt die Abschrift von Q 102 dort auf den drei horizontal ausgerichteten Balken vor dem auf der Spitze stehenden Quadrat fort. Der Text steht zuerst auf den unteren Zeilen und ist aufrecht ausgerichtet:

٤. (٤) ثُمَّ كَلاَّ سَوْفَ تَعْلَمُونَ
٥. (٥) كَلاَّ لَوْ تَعْلَمُونَ
٦. عِلْمَ

Der Schreiber hat jetzt den letzten Balken vor dem auf der Spitze stehenden Quadrat am Schluss erreicht. Er setzt die Abschrift von Q 102 in den oberen Teilen der einzelnen Balken fort; der Text steht darin gegenüber der Rollenrichtung auf dem Kopf:

٧. الْيَقِينِ
٨. (٦) لَتَرَوُنَّ
٩. الْجَحِيمَ (٧) ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ

1.6.1b: Der Schreiber springt danach wieder in den oberen Teil und setzt die Abschrift in den gegenüber der Rollenrichtung auf dem Kopf stehende Zeilen fort:[47]

١٠. الْيَقِينِ (٨) ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ
١١. يَوْمَئِذٍ عَنِ
١٢. النَّعِيمِ

1.6.2: Die Figur 1.6.2 befindet sich zwischen den beiden Figuren 1.6.1 und 1.6.3 (also zwischen den beiden Pyramiden, deren Spitzen nach oben bzw. nach unten weisen). Die Figur 1.6.2 umfasst einerseits die in der Rollenrichtung selbst verlaufenden fünf (vertikalen) Stäbe. Zusätzlich gehören aber noch die beiden horizontalen – also quer zur Rollenrichtung verlaufenden – Balken direkt darüber bzw. darunter dazu.[48]

44 Balken 1, unterhalb des auf der Spitze stehenden Quadrats. Bei den Ziffern in Klammern handelt es sich um die Versnummern.

45 Balken 2; untere Zeile, Schrift aufrecht.

46 Ausdruck *zurtum* am Ende dieser Zeile wohl teilweise gegenläufig notiert.

47 Vereinzelt ist die Zuordnung der verschiedenen Ausdrücke zu einer Zeile nicht gesichert. Die Stelle ist teils verderbt. Mehrfache dürften Wörter aufgetrennt worden sein.

48 Vgl. Abb. 1.13.

In diesem Mittelteil von Figur 1.6 wurden die beiden Schlussverse von Q 2 (Q 2:285–286) kopiert.[49] Die Abschrift beginnt rechts unten auf dem horizontal ausgerichteten Balken unmittelbar vor den fünf vertikalen Stäben. Nach *ilay-hi* (Vers 285) springt der Schreiber in den ersten vertikal ausgerichteten Balken von links. Er notiert dort auf der inneren, absteigenden Zeile die Fortsetzung von Vers 285. Der Kopist springt darauf Stab um Stab nach rechts und setzt die Abschrift von Q 2:285 auf den absteigenden Zeilen fort. Gegen die Mitte des vertikalen Balkens rechts aussen erreicht er auf der absteigenden Linie den Schluss von Q 2:285 (Schluss: *ilay-ka al-maṣīr*). Unmittelbar anschliessend beginnt Q 2:286. Nach *Lā yukallifu Allāh nafasan illā* wechselt der Schreiber in den horizontalen Balken darunter und setzt die Abschrift in der unteren Zeile fort (1. Begriff: *wusʿa-hā*). Im Ausdruck *wa-ʿalay-hā* wechselt der Schreiber am Ende des Balkens in die obere Zeile in diesem Balken und setzt die Abschrift auf dem Kopf fort. Er wechselt dann mit *in nasīnā* erneut in die vertikalen Balken und setzt Q 2:286 in den jeweils aufsteigenden Balkenteilen fort. Am Ende der letzten aufsteigenden Zeile links aussen steht der Imperativ *fa-anṣur-nā* (Q 2:286). Der Schreiber notiert die Schlussbegriffe von Q 2:286 (*ʿalā l-qawm al-kāfirīn*) darauf im horizontalen Balken darüber; der Rest des Verses steht auf dem Kopf. Der Kopist erreicht damit das Ende des horizontalen Balkens unmittelbar vor den fünf vertikalen Stäben (vgl. ABB. 88).[50]

1.7: Die fünf Figuren 1.7–11 stellen das Gegenstück zu den fünf Figuren 1.1–1.5 dar und sind identisch aufgebaut. Die beiden Gruppen werden an der soeben beschriebenen Figur 1.6 gespiegelt.

Bei Figur 1.7 handelt es sich erneut um ein auf der Spitze stehendes Quadrat (Gegenstück zu 1.5). Die Seitenlänge beträgt ca. 2.5 cm. Diese Figur wird von einem roten Rahmen eingefasst und enthält Text in blauem Schachbrett-*Kūfī*.

Der Text beginnt auch hier in der rechten Ecke des auf der Spitze stehenden Quadrats; es handelt sich um Q 10:10b. Der Text lautet:

وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.

Das in der Ecke selbst notierte *wāw* ist klar erkenntlich. Als nächster Buchstaben folgt das *alif* direkt über dem auslaufenden *wāw*. Darauf schliessen sich die Buchstaben *ḥā'-rā'* an; sie sind entlang der rechts absteigenden Seitenlänge notiert. Auch der weitere Verstext folgt den Seitenlinien des Quadrats. Nach dem Ausdruck *al-ḥamd* – er ist entlang der von der oberen Spitze nach rechts absteigenden Seite notiert worden – springt der Kopist ins Innere des Quadrats. Jetzt folgt der Ausdruck *li-*[*A*]*llāh*. Das *alif* davor gehört zur Wortfolge *wa-āḫir*.

1.8: Diese Figur stellt sowohl formal als auch inhaltlich das Gegenstück zu Figur 1.4 dar und ist deshalb zusammen mit ihr vorgestellt worden.[51]

1.9: Diese Figur stellt das Gegenstück zu Figur 1.3 dar. Es handelt sich erneut um ein auf der Spitze stehendes, rot umrahmtes Viereck. Die Seitenlänge beträgt knapp 2 cm. Es enthält Text in blauem Schachbrett-*Kūfī*. Der Text beginnt erneut in der rechten Ecke und lautet:

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ.[52]

49 Vgl. Canaan, Decipherment 129, 131; Padwick, *Muslim devotions* 116 f.; die beiden Verse sind als *Ḫawātim al-Baqara* bekannt.

50 Zur häufigen Verwendung von Q 2:285–286 auf Schutzmitteln siehe Canaan, Decipherment 129 und 131; die Verse lauten:

(٢٨٥) آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ (٢٨٦) لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ.

51 Vgl. bei Anm. 33–41.

52 Schluss von Q 9:4 und 9:7; dieselbe Wendung am

I.10: Diese Figur stellt das Gegenstück zu Figur I.2 dar und ist wie sie aufgebaut. Im Zentrum dieser Figur befindet sich ein auf der Spitze stehendes Quadrat (Seitenlänge ca. 2 cm). Hier erneut Text in blauem Schachbrett-*Kūfī*. Der Text im Quadrat beginnt in der rechten Ecke und lautet:

وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ.[53]

Um diese Figur herum verläuft ein Ring mit Text in gegenläufigem Schachbrett-*Kūfī*. Die Stelle ist analog aufgebaut wie im Ring um den Kreis in Figur I.2.[54] Auch dieser Ring enthält drei Textstellen:

I.10 (Ring) Text 1: Der Text beginnt über der Spitze des Quadrats im Innern des Kreises und wechselt nach der Mitte der Seitenlinie, die die Spitze und die linke Ecke des Quadrates verbindet, die Schriftrichtung. Beim kopierten Text handelt es sich um die *Basmala*.[55] Sie leitet den anschliessenden Surentext ein.

I.10 (Ring) Text 2: Es handelt sich um eine Abschrift von Q 106. Der Text beginnt direkt in Anschluss an die *Basmala* auf dem Innenband des Rings im Gegenuhrzeigersinn. Der Schreiber wechselt ganz wenig unterhalb der rechten Ecke des Quadrats die Schriftrichtung und notiert den Rest der Sure auf dem Aussenband im Uhrzeigersinn. Die Übergangsstelle wird durch eine Linie von Kästchen ohne Buchstabenelemente markiert. Q 106 (*Sūrat Qurayš*) lautet:

(١) لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ (٢) إِيلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ (٣) فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا[56] الْبَيْتِ (٤) الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ.

Schluss von Q 3:76 (wo modifizierte Einleitung):

فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ.

I.10 (Ring) Text 3: Zwischen der rechten Ecke und der oberen Ecke des Quadrats hat der Schreiber eine dritte Stelle notiert. Sie beginnt erneut auf der innern Zeile und verläuft im Gegenuhrzeigersinn. Es handelt es sich um Q 37:180–181; sie lautet:

(١٨٠) سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ[57] (١٨١) وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ.

Diese Koranstelle wurde übrigens an derselben Stelle auch in der identisch gestalteten Figur I.2 kopiert.[58]

I.11: Die Figur I.11 bildet das Gegenstück zur Figur I.1 am Rollenanfang. Es handelt sich bei ihr um ein auf der Spitze stehendes Quadrat, das rot eingefasst wird (Länge der Seiten: 2.5 cm). In diesem Quadrat erneut Text in blauem Schachbrett-*Kūfī*. Der Text beginnt in der rechten Ecke und lautet:

وَقُل رَّبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ.[59]

I.12 (ABB. 89): Figur I.12 gehört nicht mehr zur Abfolge von je fünf Figuren vor und nach dem Scharnierstück I.6. Sie stellt aber gewissermassen das Pendant zur Mütze am Rollenanfang dar. Bei Figur I.12 handelt es sich um ein Quadrat von 5.0 cm Seitenlänge. In dieses grosse Quadrat ist nach einem goldenen Rahmen ein zweites Viereck eingepasst. Der Rahmen ausserhalb des goldenen Bands und das Quadrat im Innern sind mit Text in schwarzem Schachbrett-*Kūfī* ausgefüllt. Die Textstellen beginnen in der rechten unteren Ecke:

a. Im innern Quadrat steht Q 2:255 (Thronvers). Er verläuft zuerst im Uhrzeigersinn den Seiten des innern Quadrats entlang. Kurz bevor der Schreiber zur unteren Ecke rechts zurückkehrt, setzt er die Abschrift nach links innen fort. Dies sieht im einzelnen wie folgt aus (der folgende Abschnitt folgt

53 Vgl. Q 3:146 (Schluss).

54 Vgl. die Beschreibungen zum Aufbau der Figur oben vor Anm. 30.

55 Die Schriftrichtung wechselt innerhalb des Ausdrucks *ar-Raḥmān*.

56 Wechsel innen–aussen und der Schriftrichtung in diesem Ausdruck.

57 Wechsel innen–aussen innerhalb dieses Begriffs; er befindet sich oberhalb der oberen Ecke des Quadrats im Innern des Kreises.

58 Siehe dazu bei Anm. 30.

59 Es handelt sich um Q 23:97 (ganz).

dem arabischen Text von Q 2:255. Die Bemerkungen in lateinischer Schrift kommentieren den Textverlauf):

اللَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ
Text ab *al-qayyūm* links aufsteigend

لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ لَّهُ
obere Horizontale, nach rechts verlaufend

مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي
Vertikale, rechts absteigend

الأَرْضِ مَن
Text verläuft ab hier horizontal links nach innen

ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِندَهُ
Text ab hier innen vertikal aufsteigend

إِلاَّ بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ
Text verläuft innen, horizontal

مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ
Text verläuft auf der nächsten Horizontalen nach links

وَمَا خَلْفَهُمْ
Text erreicht das Zentrum

وَلاَ يُحِيطُونَ
der Text verläuft ab hier wieder nach aussen

بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاء وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَلاَ يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ
al-ʿaẓīm: dieser Begriff befindet sich direkt über dem Anfang von Q 2:255.

Der äussere Rahmen mit Text in Schachbrett-*Kūfī* enthält Q 105 und 108. In der Ecke rechts unten steht die *Basmala*. Der Schreiber notiert sie gegenläufig; er wechselt innerhalb des Worts *ar-raḥ-mān* in die obere Zeile und notiert den Rest der *Basmala* rückläufig auf dem Kopf.

Im unteren Rahmen beginnt darauf links neben der *Basmala* Q 105. Der Schreiber notiert deren Text zuerst auf der äusseren Zeile auf der unteren Horizontalen, dann auf der linken Vertikalen und zuletzt auf der oberen Horizontalen. Kurz bevor er die obere rechte Ecke des Quadrats erreicht, setzt er die Abschrift auf der inneren Zeile in der Gegenrichtung fort, bis er wieder den Anfang der Sure auf der unteren Zeile erreicht. Die Oberlängen der Textstellen auf der innern und äussern Zeile sind wiederholt ineinander verzahnt, wie sich dies bereits an andern Stellen beobachten liess.

Als zweiter Text wurde im restlichen Teil des äusseren Rahmens Q 108 kopiert. Dieser Text beginnt in der Ecke rechts unten, direkt über der *Basmala*. Der Text steigt zuerst auf der innern Zeile der rechten Vertikale nach oben; er verläuft an der rechten oberen Ecke kurz nach links. Er kehrt auf der äussern Zeile in gegenläufiger Richtung aber sogleich zum Anfang der Sure an der Ecke rechts unten zurück. Auch hier sind die Oberlängen der Buchstaben auf der innern bzw. äusseren Zeile ineinander verzahnt. Q 108 lautet:

(١) إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ (٢) فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ (٣) إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الأَبْتَرُ.

Der Schreiber wechselt am Ende von Vers 2 auf die äussere Zeile an der Ecke rechts oben.

TEIL II: Das Quadrat I.12 markiert den Schluss von Teil I der Rolle. Hier endet auch der Abschnitt mit dem goldenen Rankenmuster als Hintergrund. Es schliesst sich darauf ein Anfangszierfeld an, wie es ebenso von Handschriften in Kodex-Form bekannt ist. Dieses Anfangszierfeld legt es nahe, das vorliegende Dokument einem spät-timuridischen oder allenfalls früh-safawidischen Umfeld zuzuordnen:

Dieses Anfangszierfeld (ABB. 90) misst zusammen mit dem schmalen blauen und dem breiteren goldenen Rahmen 6.1 × 5.0 cm (Breite × Höhe); die

Abmessungen des Innenteils mit dem blauen Hintergrund betragen 4.8 × 4.0 cm. Auf diesem blauen Hintergrund lässt sich ein goldenes Rankenmuster mit weissen und roten Blüten erkennen. Im Zentrum dieses Rechtecks befindet sich ausserdem eine grössere goldene Kartusche. Es ist zu vermuten, dass sie ursprünglich Text enthielt; ein solcher lässt sich jetzt darin aber nicht mehr erkennen.[60] Zur Linken und Rechten dieser Hauptkartusche befinden sich zwei goldene, auf der Spitze stehende Quadrate. Dem Rand entlang lassen sich auf jeder Seite je zwei zusätzliche golden eingefasste Verzierungen erkennen.

Das Dokument wird in diesem Teil 11 weiterhin beidseits von einem goldenen Band und danach von einem roten Streifen eingefasst. Dieser Doppelstreifen markiert die Abgrenzungen des Schriftspiegels. Unterhalb des Anfangszierfelds lassen sich die folgenden Stellen erkennen:

x. In der Mitte befindet sich ein Streifen von 4.2 cm Breite. Er enthält auf horizontalen Zeilen Text in *Ġubār*-Schrift.

A. und B.: Auf der rechten (A.) und linken (B.) Seite des Mittelstreifens verlaufen dem Rollenrand entlang zwei Schriftbänder mit Text in gegenläufigem schwarzem Schachbrett-*Kūfī*. Diese Bänder sind am Rollenende miteinander verbunden. Die Breite dieser beiden Bänder beträgt ca. 0.7 cm. Der Text auf den beiden Bändern A. und B. verläuft vorwärts (also in der Rollenrichtung); die beiden Texte stossen später aufeinander (ABB. 91).[61]

C. und D.: Zwischen diesen beiden Bändern mit Text in Schachbrett-*Kūfī* und dem horizontal notierten Text mit der Abschrift des Korans im Mittelstreifen (x.) wurde rechts (C.) und links (D.) je ein zusätzliches Band mit Text in kleinem *Nasḫ* eingefügt. Die Breite dieser beiden Bänder beträgt je ca. 0.5 cm. Auch diese beiden Schriftbänder sind am Schluss der Rolle miteinander verbunden. Neben Text wurden in diese beiden schmalen Schriftbänder auch Kartuschen eingefügt. Sie sind golden ausgefüllt und rot oder blau eingefasst. Auch der Text auf den beiden Schriftbändern C. und D. verläuft vorwärts (also in der Rollenrichtung); die beiden Texte stossen später aufeinander.[62]

Zu Teil 11 im einzelnen: x. Mittelstreifen: Soweit ersichtlich enthält der Mittelstreifen eine vollständige Abschrift des Korans in *Ġubār*-Schrift.[63] Die einzelnen Suren sind mit einer Überschrift in grösserer goldener Schrift versehen, wie sich unterhalb des Zierfelds mit dem blauem Hintergrund aufzeigen lässt.[64] Diese Überschriften erstrecken sich über die gesamte Breite des Mittelstreifens. Da die Suren am Ende des Korans kurz sind, folgen diese Überschriften dort rasch aufeinander. Goldene Verstrenner. Die *Basmala* am Anfang der einzelnen Suren erstreckt sich über die ganze Breite des Mittelstreifens. Der Schreiber erreicht dies, indem er die Verbindung zwischen den beiden Buchstaben *sīn* und *mīm* im Ausdruck *bism* dehnt. Die Höhe der Buchstaben in den Stellen in *Ġubār*-Schrift beträgt ca. 1 mm (*alif*).[65]

In diesem Mittelstreifen mit der Abschrift des Korans liessen sich u. a. folgende Unregelmässigkeiten und Besonderheiten feststellen: Vor der Überschrift zu Q 36 (*Sūrat Yā-sīn*) im Mittelstrei-

60 Häufig wurden auf den Dokumenten in Rollenform derartige inhaltliche Angaben in weisser Schrift auf goldenem Hintergrund angebracht. Es liess sich mehrfach feststellen, dass die Pigmente der weissen Farbe auf diesem goldenen Hintergrund schlecht haften. Dies führte gerade auf lange Zeit hinaus zu Textverlusten.

61 Vgl. bei Anm. 89 f.

62 Vgl. nach Anm. 242. Die beiden Texte treffen auf Aufnahme Is 1626.13.2 auf der rechten Seite aufeinander (unterhalb des Titels von Q 55, *Sūrat ar-Raḥmān*, im Mittelstreifen).

63 Die Abschrift wurde nicht durchgehend auf allfällige Lücken überprüft. Eine Überprüfung fand nur auf der Ebene der Surentitel statt; diese sind auf der Rolle vollständig aufgeführt.

64 Diese Überschriften enthalten a. den Surennamen, b. Hinweise zum Offenbarungsort und c. Angaben zur Anzahl der Verse. Bei der Überschrift zu Q 2 vergass der Schreiber bei der Angabe der Anzahl Verse allerdings die Hunderter. So soll Q 2 nur 86, anstatt den tatsächlichen 286, Verse enthalten.

65 Zehn Zeilen Text auf ca. 1.5 cm Höhe.

fen: Riss im Papier, der sich nahezu über die gesamte Breite der Rolle erstreckt.[66] Ein Hinweis, dass das vorliegende Belegstück einen iranischen Hintergrund hat, könnte sich aus der Überschrift zu Q 39 (*Sūrat az-Zumar*) ableiten lassen.[67] Dieser Titel wurde ohne den im Arabischen üblichen Artikel notiert. Dies lässt sich mit der persischen Grammatik erklären. Vor der Überschrift zu Q 42 (*Sūrat aš-Šūrā*) lässt sich erneut ein Riss im Papier feststellen, der sich über die ganze Breite der Rolle erstreckt.[68] Der Titel von Q 71 wird auf diesem Belegstück *Sūrat an-Nūḥ* (mit Artikel) geschrieben; üblich ist *Sūrat Nūḥ*; dies ist ein weiterer Hinweis, dass der Kopist nicht arabischer Muttersprache war.[69]

Die beiden Schriftbänder (A. und B.) mit Text in Schachbrett-*Kūfī*: **A.** Dieses Schriftband beginnt auf der rechten Seite der Rolle. Im Abschnitt vor der ersten blau umrandeten goldenen Kartusche steht die *Basmala* in gegenläufigem Schachbrett-*Kūfī*. Der Schreiber ändert die Textrichtung innerhalb des Ausdrucks *ar-Raḥmān*. Die Oberlängen der Buchstaben auf den beiden gegenläufigen Zeilen sind ineinander verzahnt. Nach der blau umrandeten Kartusche beginnt auf der äusseren, vorwärtslaufenden Zeile **Q 36 (*Sūrat Yā-sīn*)**.[70] Auf der Gegenseite steht rückwärts, aufsteigend Q 36:83 (Schlussvers).[71] Diese Anordnung lässt vermuten, dass der Schreiber auf diesem Schriftband A Q 36 vollständig kopiert hat.[72] Der Schreiber wechselt auf der Höhe von Q 13 (*Sūrat ar-Raʿd*) im Mittelstreifen auf dem Seitenband A vom vorwärtslaufenden zum rückwärtslaufenden Text.[73] An dieser Stelle steht Q 36:45.[74] Diese Übergangsstelle vom vorwärtslaufenden zum rückwärtslaufenden Text ist gut erkenntlich: Hier befindet sich im Textband eine blau umrandete goldene Kartusche.[75]

Nach der soeben erwähnten Kartusche folgt ein nächster kurzer Abschnitt mit gegenläufigem Schachbrett-*Kūfī*. Beim Text handelt es sich um die *Basmala*. In diesem Textband A. folgt darauf ein goldenes Quadrat. Nach diesem Quadrat beginnt die Abschrift von **Q 48 (*Sūrat al-Fatḥ*)**.[76] Auf dem innern, rückläufigen Teil des Schriftbands lässt sich Q 48:29 (Schlussvers) erkennen.[77] Auch diese Anordnung lässt vermuten, dass der Schreiber in diesem Textband bei der Abschrift von Q 48 vom vorwärtslaufenden zum rückwärtslaufenden Text wechselt. Diese Übergangsstelle befindet sich auf der Höhe von Q 38 (*Sūrat Ṣād*) im Mittelstreifen.[78] Hier steht Q 48:17.[79] An dieser Übergangsstelle befindet sich eine weitere blau umrandete goldene Kartusche.

66 Vgl. Aufnahme Is 1626.10.4.

67 Vgl. Aufnahme Is 1626.11.2.

68 Vgl. Aufnahme Is 1626.11.4.

69 Vgl. Aufnahme Is 1626.14.4.

70 Q 36:1–4 ist deutlich zu erkennen, ebenso die Fortsetzung; Q 36.1–4 lautet:

(١) يس (٢) وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ (٣) إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ (٤) عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ.

71 Q 36:83 lautet:

فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ.

72 Q 36 ist auch im Mittelstreifen vorhanden, auf dem der Korantext fortlaufend notiert worden ist. Sie ist auf der vorliegenden Rolle somit zweimal kopiert worden.

73 Vgl. Aufnahme Is 1626.5.8 (bzw. Aufnahme 6 der Chester Beatty Library).

74 Q 36:45 lautet:

وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّقُوا مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَمَا خَلْفَكُمْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ.

75 Die Abschrift von Q 36 in diesem Seitenband mit Text in Schachbrett-*Kūfī* wurde nicht auf der gesamten Länge auf Vollständigkeit überprüft.

76 Vgl. Aufnahme Is 1626.6.3 (auch Aufnahme 6 der Chester Beatty Library); Q 48:1 lautet:

إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا.

77 Das Ende von Q 48:29 (der Schlussvers ist sehr lang) lautet:

وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا.

78 Vgl. Aufnahme Is 1626.10.5.

79 Q 48:17 lautet:

لَّيْسَ عَلَى الْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي (Wechsel) مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَن يَتَوَلَّ يُعَذِّبْهُ عَذَابًا أَلِيمًا. (Schriftrichtung)

In der Abschrift von Q 48 in gegenläufigem Schachbrett-*Kūfī* ist auf eine Auffälligkeit aufmerksam zu machen.[80] Hier wurde im Mittelstreifen Q 25 (*Sūrat al-Furqān*) kopiert; unmittelbar darauf folgt der Titel von Q 26 (*Sūrat aš-Šuʿrāʾ*). Die Stelle in gegenläufigem Schachbrett-*Kūfī* dem rechten Rollenrand entlang ist auf der Höhe dieser beiden Suren nahezu vollständig schwarz eingefärbt. Es lässt sich kein Text mehr erkennen. Da Passagen aus Q 48 auf weiteren hier untersuchten Dokumenten in Rollenform eine besondere Behandlung erfahren (vgl. CBL Is 1624,[81] BNF Arabe 6088[82] und CBL Is 1625[83]), stand die Vermutung im Raum, die vorliegende Stelle könnte absichtlich unleserlich gemacht worden sein, um allenfalls Einträge missliebigen Inhalts zu tilgen. Diese Vermutung liess sich allerdings nicht erhärten. Anfängliche Vermutungen, es könnte hier der Name eines Vorbesitzers der Rolle gestanden haben, haben sich als unwahrscheinlich erwiesen. Es dürfte sich im vorliegenden Fall einfach um eine Beschädigung handeln, wie sie sich auf handschriftlichen Dokumenten immer wieder feststellen lässt.

In Anschluss an die Stelle mit Q 48 folgt ein weiterer Abschnitt in gegenläufigem Schachbrett-*Kūfī* mit der *Basmala*.[84] Nach einem golden ausgefüllten Quadrat beginnt **Q 62 (*Sūrat al-Ǧumʿa*)**.[85] Der Übergang vom vorwärtslaufenden zum rückwärtslaufenden Text befindet sich unmittelbar vor dem Beginn von Q 49 (*Sūrat al-Ḥuǧurāt*) im Mittelstreifen.[86] An der Übergangsstelle vom vorwärtslaufenden zum rückwärtslaufenden Text befindet sich Q 62:6.[87]

Nach einer blau eingefassten goldenen Kartusche[88] folgt eine nächste *Basmala* in gegenläufigem Schachbrett-*Kūfī*. Nach einem golden ausgefüllten Quadrat schliesst sich die Abschrift von **Q 76 (*Sūrat al-Insān*)** in gegenläufigem Schachbrett-*Kūfī* an.[89] Im Fall dieser Sure ist der Übergang vom vorwärtslaufenden zum rückwärtslaufenden Text nicht besonders kenntlich gemacht. Er befindet sich auf der Höhe des Endes von Q 88 (*Sūrat al Ġāšiya*) im Mittelstreifen.[90] Im Seitenband befindet sich hier keine weitere Kartusche, da der im linken Band mit Text in Schachbrett-*Kūfī* beginnende Text von unten aufsteigt. Innerhalb von Q 76 findet der Übergang vom vorwärts- zum rückwärtslaufenden Text in Vers 16–17 statt.[91] Von unten steigt hier die Fortset-

80 Vgl. die Aufnahmen Is 1626.8.5 und Is 1626.9.2 (und Aufnahme 9 der Chester Beatty Library; auf dieser Aufnahme ist allerdings nur noch der Schluss der im folgenden diskutierten Stelle erkennbar).

81 Vgl. Kapitel 4.6 bei Anm. 20–23.

82 Vgl. Kapitel 4.5 bei Anm. 17.

83 Vgl. Kapitel 4.7 bei Anm. 107–108.

84 Vgl. Aufnahme Is 1626.11.2 (und Aufnahme 11 der Chester Beatty Library).

85 Q 62:1 lautet:

يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ.

Q 62:11 (Schlussvers) lautet:

وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِندَ اللَّهِ خَيْرٌ مِّنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ.

86 Vgl. Aufnahme Is 1626.12.4.

87 Q 62:6 lautet:

قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِن زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاء لِلَّهِ مِن دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ (Wechsel innerhalb dieses Begriffs) إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ.

88 Man beachte, dass sich um diese Kartusche herum die für das Notieren der Stellen in Schachbrett-*Kūfī* vorbereiteten Kästchen noch klar erkennen lassen.

89 Q 76:1 (vorwärtslaufend, absteigend) lautet:

هَلْ أَتَى عَلَى الإِنسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا.

Q 76:31 (Schlussvers; rückwärts, aufsteigend) lautet:

يُدْخِلُ مَن يَشَاء فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمِينَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا.

90 Vgl. Aufnahme Is 1626.15.2.

91 Q 76:16–17 lautet:

(١٦) قَوَارِيرَ مِن فِضَّةٍ قَدَّرُوهَا تَقْدِيرًا [Wechsel vorwärts–rückwärts innerhalb von *taqdīran*] (١٧) وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَنجَبِيلا.

zung des Texts von Q 6 in Schachbrett-*Kūfī* empor. Da sie aber auf der linken Seite nicht vollständig Platz fand, setzte der Schreiber ihre Abschrift fort, indem er unten das Rollenende umfuhr und im rechten Schriftband in Schachbrett-*Kūfī* mit dem Text wieder emporstieg.

B. Dieses Schriftband mit Text in gegenläufigem Schachbrett-*Kūfī* beginnt auf der linken Seite auf der Höhe der Abschrift des Korans in *Ġubār*-Schrift im Mittelstreifen. Hier lässt sich zuerst die *Basmala* erkennen. Es schliesst sich eine blau eingefasste goldene Kartusche an. In Anschluss an diese Kartusche beginnt auf der inneren, vorwärtslaufenden Zeile des Schriftbands mit Schachbrett-*Kūfī* die Abschrift von **Q 6 (*Sūrat al-An'ām*)**.[92] Auf der äusseren, aufsteigenden Zeile steht gegenüber von Vers 1 Q 6:165 (Schlussvers).[93] Da in diesem auf der linken Seite beginnenden Schriftband nur Text aus Q 6 kopiert worden ist, fehlen Kartuschen zur Unterteilung der Abschnitte mit den Abschriften der einzelnen Suren auf gegenläufigen Zeilen.

Unregelmässigkeiten in der Textfolge unterhalb des Endes der Stelle mit Q 76 (Schriftband A) lassen darauf schliessen, dass Q 6 im Schriftband B und in dessen Verlängerung im untersten Teil von Schriftband A nicht vollständig kopiert worden ist. Diese Unregelmässigkeiten lassen sich direkt unterhalb der Stelle klar feststellen, wo der Schreiber beim Kopieren von Q 76 von der absteigenden in die aufsteigende Richtung übergeht: Hier lässt sich im Textband mit Schachbrett-*Kūfī* auf der inneren Zeile (aufsteigend) Q 6:60a erkennen.[94] Der Schreiber wechselt dann die Schriftrichtung und setzt Q 6 mit Vers 6:122b fort.[95] Ab hier verläuft der Text im äusseren Teil des Schriftbands in gegenläufigem Schachbrett-*Kūfī*. Diese Beobachtungen zeigen auf, dass die Verse 60b–122a an dieser Stelle fehlen. Dem Kopisten stand für die vollständige Abschrift von Q 6 an dieser Stelle schlicht zu wenig Platz zur Verfügung. Das Auslassen von ca. 60 Versen erlaubte es ihm, das vorgegebene Layout dennoch zu respektieren.

Diese Lücke in der Textfolge von Q 6 lässt Rückschlüsse auf das Vorgehen des Kopisten beim Herstellen dieser Rollenteile in gegenläufigem Schachbrett-*Kūfī* zu: Q 6 beginnt und endet im Seitenband B am Anfang der Abschrift des Korans im Mittelstreifen. Der Schreiber hat dort mit dem Notieren von Q 6:1 ff. auf dem Innenband begonnen. Er setzte diese Abschrift fort, bis er in Vers 60a auf die Stelle stiess, wo Q 76 die Richtung wechselt. Es sieht danach aus, dass der Schreiber die Sure 6 zugleich auf dem äusseren Schriftband links vom Ende her kopierte. Er erreichte schliesslich an der Stelle mit Q 76 den Vers 122b aus Q 6 und hatte keinen Platz mehr, um weiteren Text aus Q 6 hinzuzufügen. Diese Beobachtung gestattet einen interessanten Einblick in das Vorgehen des Schreibers beim Anfertigen der vorliegenden Rolle.

Überlegungen zur Kontextualisierung von Is 1626: Die bisherigen Ausführungen zu Is 1626 zeigen auf, dass darauf Zierelemente in Schachbrett-*Kūfī* eine bedeutende Rolle spielen. Dies trifft bereits auf die 12 Elemente in Teil 1 des Dokuments zu. Das Anbringen von Verzierungen in

92 Q 6:1 lautet:
اَلْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِم يَعْدِلُونَ.

93 Q 6:165 lautet:
وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلاَئِفَ الأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ.

94 Q 6:60 lautet (der Text in eckigen Klammern, also der Schluss von Vers 60, fehlt an dieser Stelle):
وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَى [أَجَلٌ مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ].

95 Q 6:122 lautet (der Text in eckigen Klammern, also der Anfang von Vers 122, fehlt an dieser Stelle):
[أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ] لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ.

geometrisch angeordnetem *Kūfī* ist gerade von Bauten aus der Timuridenzeit gut bekannt.[96] Es kann auf die Mīr Čāqmāq-Moschee in Yazd aufmerksam gemacht werden. Ebenso bekannt sind diesbezüglich verschiedene Bauwerke in Samarkand. Dazu zählen die Madrasa-Bauten um den Registān-Platz. Es kann überdies auf den dortigen Šāh-i Zinda-Komplex aufmerksam gemacht werden. Die soeben angeführten Bauwerke datieren im wesentlichen aus dem Ende des 14. oder aus dem Anfang des 15. Jh.

Diese Technik war in Iran allerdings bereits früher bekannt, wie sich u. a. anhand des Ṣafawiyya-Schreins in Ardabil aufzeigen lässt. Seine Errichtung geht in ihrem Kern auf Ṣadr ud-Dīn, den Sohn des 1334 verstorbenen Begründers des Ordens, Šayḫ Ṣafī ud-Dīn, zurück. Auf seinem Grabtum wurde der Name *Allāh* insgesamt 132 Mal in geometrisierendem *Kūfī* angebracht.[97] Es lässt sich ausserdem auf die Verzierungen am berühmten Schreinkomplex in Natanz verweisen (Anfang des 14. Jh., Ilkhaniden-Zeit).[98] Ein weiteres interessantes Beispiel ist die Masǧid-i-Ǧāmiʿ in Aštarǧān bei Isfahan, die ebenso aus der Ilkhaniden-Zeit datiert.[99] Auch aus Sulṭāniyya sind Verzierungen in Schachbrett-*Kūfī* bekannt.[100] Etwas anders ausgeführt worden sind die Inschriften in Schachbrett-*Kūfī* im Schrein von Šāh Niʿmatullāh Walī in Māhān.[101] Ein gutes Beispiel für die Verwendung von Textelementen in Schachbrett-*Kūfī* stellt überdies das unter Timur zwischen 1389 und 1405 errichtete Mausoleum für Ḫwāǧa Aḥmad Yasawī (gest. 565/1166), den Namensgeber des Yasawiyya-Ordens, dar. Es befindet sich in Yasi im heutigen Kasachestan.[102]

Im folgenden sollen allerdings nicht die Beispiele von Zierelementen in Schachbrett-*Kūfī* an den soeben angeführten Bauten weiter verfolgt werden, die ihre Parallelen gerade in den blauen Inschriften in den auf den Spitzen stehenden Quadraten in Teil I der Rolle Is 1626 finden. Die weiteren Ausführungen befassen sich vielmehr mit den Stellen in gegenläufigem schwarzem Schachbrett-*Kūfī*, auf denen die Oberlängen der beiden Schriftbänder ineinander verzahnt sind. Sie lassen sich einerseits in den Bändern um die verschiedenen Medaillons herum in Teil I der Rolle feststellen (vgl. I.2 und I.10). Die Technik kam aber auch in den Elementen I.4, I.6, I.8 und I.12 zur Anwendung. Für die

96 Die Belege für die folgenden Beispiele wurden bereits in Anm. 6 aufgeführt.

97 Vgl. Rizvi, *Shrine* 46–52 (mit Figure 8 und Plate 4); siehe auch http://archnet.org/sites/1595/media_contents/40812 (Stand 27. Januar 2017). Siehe überdies H. Safavi, SOAS, University of London, Hermeneutic approach 4 und 10; Artikel aufrufbar unter http://www.nlai.ir/Portals/61/pdf/Hermeneutic_Approach.pdf (Stand 23. Juli 2017).

98 Vgl. Blair, *Natanz*, darin z. B. Tafel 26 (Aufnahme des Miḥrāb im Süd-Īwān der Moschee; man beachte die Quadrate in den oberen beiden Ecken der drei Bögen); siehe auch http://archnet.org/sites/1645/media_contents/42495 (Stand 26. Januar 2017); Blair, *op. cit.*, Tafeln 58–60: Textelemente am Minarett; siehe dazu auch http://archnet.org/sites/1645/media_contents/42500 (Stand 26. Januar 2017).

99 Vgl. Blair, *Natanz*, Tafel 119 (Eingang zur Masǧid-i Ǧāmiʿ in Aštarǧān, datiert 715/1315). Vgl. auch die Informationen und Abbildungen unter http://archnet.org/sites/1597/media_contents/486 (Stand 26. Januar 2017). Zur Freitagsmoschee in Aštarǧān siehe überdies Golombek und Wilber, *Timurid architecture* I, 365 (Nr. 140).

100 Vgl. Blair, *Natanz*, Tafel 110 (Ülǧäytü-Mausoleum, Ost-Portal, datiert 710/1310). Siehe auch http://archnet.org/sites/1671/media_contents/42697 (Stand 26. Januar 2017).

101 Der Bau geht in seinem Kern auf das Jahr 1436 zurück. Es ist allerdings bekannt, dass ʿAbbās I. 1601 Renovationen durchführen liess. Davon war auch die Kuppel betroffen. Es lässt sich deshalb nicht beurteilen, ob die im folgenden angeführten allfälligen Parallelen noch aus dem 15. Jh. stammen. Siehe zum Schreinkomplex in Māhān im allgemeinen die Informationen unter http://archnet.org/sites/1637/media_contents/42361 (Stand 26. Januar 2017); beachte auch Golombek und Wilber, *Timurid architecture* I, 394 f. (Nr. 184) und II, Abb. 401–404. Siehe auch folgende Einzelheiten des Mausoleums in Māhān (Schachbrett-*Kūfī*): a. Oberes und unteres Schriftband auf der Trommel unterhalb der Kuppel (vgl. http://archnet.org/sites/1637/media_contents/942, Stand 26. Januar 2017); b. am Minarett: http://archnet.org/sites/1637/media_contents/40024.

102 Vgl. http://archnet.org/sites/3057/media_contents/1528 mit den Abbildungen (z. B.: http://archnet.org/sites/3057/media_contents/1528; Stand 30. Januar 2017).

weiteren Ausführungen relevant sind jedoch v. a. die beiden Schriftbänder A und B, die Teil II der Rolle einfassen.

Diese beiden Schriftbänder sind am unteren Ende der Rolle miteinander verbunden. Sie rufen in auffälliger Weise das Eingangsportal zum bereits erwähnten Schrein in Erinnerung, der in Natanz am Anfang des 14. Jh. für den Sufi-Shaykh ʿAbd aṣ-Ṣamad errichtet worden ist:[103] Dieses Portal wird zu beiden Seiten von je zwei Schriftbändern in gegenläufigem Schachbrett-*Kūfī* eingefasst. Sie werden durch ein Band von ähnlicher Breite voneinander getrennt. Oberhalb des Eingangsbogens befindet sich bloss ein einziges Schriftband in gegenläufigem Schachbrett-*Kūfī*. Auf beiden Seiten und oben wird das Eingangsportal durch ein zusätzliches Schriftband eingefasst.

Es ist ausgeschlossen, anhand von Fakten den Beweis erbringen zu wollen, dass der Eingang zum Heiligtum in Natanz dem oder den Herstellern der Rolle Is 1626 bekannt gewesen war. Allerdings sind die Parallelen zwischen den Gestaltungselementen auf der Rolle und dem Eingang des Heiligtums derart frappant, dass es zumindest als naheliegend angesehen werden muss, dass der Hersteller der Rolle Is 1626 von diesem Eingang gewusst hatte. Diese gestalterische Parallele gestattet indirekt Rückschlüsse auf das Umfeld, in dem die Rolle Is 1626 entstanden sein dürfte.

Wie Sh. Blair festhielt, wurde der Schrein-Komplex in Natanz 707/1307–1308 von Zayn ad-Dīn Mastarī errichtet.[104] Er umfasst heute das Eingangsportal zu einem *Ḫanāqāh*, dahinter eine Moschee aus den 1930er-Jahren (*sic*), ein Minarett, das Grab des ʿAbd aṣ-Ṣamad und eine Vier-Iwan-Moschee mit einem achteckigen Heiligtum. Diese Einzelbauten sind lose miteinander verbunden. Sh. Blair zeigte auf, dass der Komplex in Natanz im wesentlichen in der ersten Dekade des 14. Jh., also unter den Ilkhaniden errichtet wurde. Sie sieht sich aufgrund der klaren Lokalisierung und Datierung des Heiligtums und dem Umstand, dass auch der Architekt bekannt war, in der glücklichen Lage, die Hintergründe aufzuzeigen, die zur Errichtung dieses Heiligtums für ʿAbd aṣ-Ṣamad geführt hatten. Dies erlaubt es ihr, in ihrer Studie das Netzwerk an Beziehungen zwischen Angehörigen der ilkhanidischen Eliten und wichtigen Personen aus dem Umfeld des Sufitums aufzuzeigen. Ihre Erkenntnisse sollen an dieser Stelle nicht *in extenso* aufgegriffen werden.[105] Allerdings wird hier die Auffassung vertreten, dass die in der vorliegenden Studie untersuchten Dokumente in Rollenform in ähnlichen Umfeldern entstanden sind wie z. B. das Heiligtum des ʿAbd aṣ-Ṣamad in Natanz. Aus derselben Zeit sind gerade aus Iran auch weitere heilige Stätten bekannt, die L. Golombek in einem Aufsatz als *little cities of God* bezeichnet hat.[106] L. Golombek geht neben 1. Natanz auf die Beispiele von ähnlichen kleineren Heiligtümern in 2. Ardabil,[107] 3. Pīr-i Bakrān,[108] 4. Bisṭām[109] und 5. Turbat-i Šayḫ Ǧām[110] ein. Sie unterscheidet

103 Vgl. Blair, *Natanz*, Tafeln 2 und 70–92. Siehe auch die Aufnahmen des Portals auf archnet, z. B. http://archnet.org/sites/1645/media_contents/42462 und http://archnet.org/sites/1645/media_contents/42466 (Stand 26. Januar 2017).

104 Vgl. Blair, *Natanz* 2 und Figuren 2–5 (S. 104–107).

105 Es wird hier in allgemeiner Form auf Blair, *Natanz*, verwiesen.

106 So S. 419 in ihrem folgenden Aufsatz: Golombek, Cult of saints.

107 In Ardabīl befindet sich der Schrein des Šayḫ Ṣafī ud-Dīn, des Begründers des Derwischordens der Ṣafawiyya. Vgl. zu diesem Heiligtum Golombek, Cult of saints 422 f. Siehe jetzt auch die Untersuchung von Rizvi, *Shrine*.

108 Pīr-i Bakrān befindet sich in der Nähe von Isfahan; vgl. Golombek, Cult of saints 423.

109 In Bisṭām befindet sich das Heiligtum des bekannten Mystikers Abū Yazīd al-Bisṭāmī (gest. ca. 875). Der Komplex mit dem Grab des Heiligen integriert ältere, vormongolische Bauwerke, wurde in seinen wesentlichen erhaltenen Teilen aber im frühen 14. Jh. erstellt; vgl. Golombek, Cult of saints 424 f.

110 Turbat-i Ǧām befindet sich in NO-Iran (Khorasan). Hier steht das Heiligtum des 1141 verstorbenen Šayḫ Aḥmad. Der Schrein geht zwar in seinem Kern auf das Jahr 1236 zurück. Ebenso wie die andern von L. Golombek angeführten *littles cities of God* blühte aber auch dieses Heiligtum im 14. Jh. wieder auf. Damals wurden gemäss L. Golombek zwischen 1302 und 1362 um das Grab des Sufi-Heiligen Šayḫ Aḥmad weitere Bau-

diese kleineren Heiligtümern (*little cities of God*) von den *great cities of God*, zu denen sie in Iran Qum und Mašhad zählt.

L. Golombek zeigte auf, dass diese kleineren Heiligtümer in der ersten Hälfte des 14. Jh. entstanden sind oder damals grundlegend erneuert wurden.[111] Anhand der fünf soeben aufgezählten Schreine lässt sich aufzeigen, dass darin eine allgemeine Entwicklung zum Ausdruck kommt. Das zeitgleiche Entstehen dieser Schreine im 14. Jh. kann nur mit der Existenz von reichen und einflussreichen Sufi-Gemeinschaften erklärt werden. Die gewichtigsten Vertreter dieser Sufi-Gemeinschaften konnten durchaus mit der feudalen Aristokratie rivalisieren. Vielfach unterhielten Sufis auch enge Beziehungen zu den Inhabern weltlicher Macht, wie anhand der Untersuchungen von M. Gronke[112] oder Ch. Werner[113] bereits aufgezeigt wurde. L. Golombek stützt ihre Feststellung zu den engen Beziehungen zwischen Sufis und weltlichen Machthabern ausserdem, indem sie auf die Forschungen von M. Mazzaoui,[114] J.S. Trimingham[115] und A.H. Zarrinkoob[116] verweist. J.S. Tirmingham macht z. B. darauf aufmerksam, dass damals die Führung in religiösen Angelegenheiten von den dem traditionalistischen Islam verpflichteten *ʿulamāʾ* an die Sufis überging. Es waren Sufis, die den Mongolen den Islam nahebrachten. Zu dieser Zeit war der Schrein (*ḫānaqāh*), nicht mehr die *madrasa*, das Zentrum des religiösen Lebens.[117] Zu derselben Zeit lässt sich auch eine gewisse Institutionalisierung der von Sufis gepflegten Riten beobachten. Ausserdem weisen zahlreiche Belege auf eine enge Zusammenarbeit zwischen Sufis und weltlichen Eliten hin.[118] Die Sufis waren nicht mehr länger gesellschaftliche Aussenseiter und Eigenbrötler, die in den Schreinen ein zurückgezogenes, Gott geweihtes Leben führten. Der Sufismus war vielmehr zu einem festen Bestandteil des urbanen Lebens geworden.

Sh. Blair konnte die von L. Golombek angestellten Beobachtungen am Beispiel des Schreins des ʿAbd aṣ-Ṣamad in Natanz verdeutlichen. Ihre Erkenntnisse, gerade auch zu den Verbindungen zwischen den Sufis und den weltlichen Machthabern oder bedeutenden Händlern, sollen bei dieser Gelegenheit nicht wiederholt werden. Beachtung verdienen allerdings ihre Hinweise zur Person des Šayḫ ʿAbd aṣ-Ṣamad, dem das Heiligtum in Natanz gewidmet ist.[119] Die in Natanz bestattete Person lässt sich aufgrund von Inschriften eindeutig als Šayḫ Nūr ad-Dīn ʿAbd aṣ-Ṣamad identifizieren. Er war ein Sufi-Shaykh und gehörte der Suhrawardiyya an, die zur Zeit der Ilkhaniden einen der beiden bedeutenden Orden in Iran darstellte.[120] Der Suhrawardiyya-Orden geht auf Ḍiyāʾ ad-Dīn Abu n-Nağīb as-Suhrawardī (gest. 563/1168) und seinen Neffen Šiḥāb ad-Dīn Abu l-Ḥafṣ ʿUmar (gest. 632/1234) zurück. Letzterer unterhielt bekanntlich enge Beziehungen zum Abbasiden-Kalifen an-Nāṣir li-Dīn Allāh. An-Nāṣir hatte für ihn in Bagdad einen *ribāṭ* errichtet, wo zahlreiche Sufis ausgebildet wurden. Ausserdem war es dieser Abu l-Ḥafṣ, der eine bedeutende Rolle bei der Reorganisation der *Futuwwa* unter an-Nāṣir li-Dīn Allāh gespielt hatte.[121]

Einer der wichtisgten Schüler dieses Abu l-Ḥafṣ war Nağīb ad-Dīn Buzgūš aus Shiraz (gest. 678/1279). Dieser Buzgūš wiederum initiierte ʿAbd aṣ-Ṣamad in den Sufiorden der Suhrawardiyya. Es spricht vieles dafür, dass ʿAbd aṣ-Ṣamad seine

ten errichtet. Vgl. dazu Golombek, Cult of saints 427; http://archnet.org/sites/3887 (mit Abbildungen; Stand 27. Januar 2017).

111 Dies ist in Iran die Zeit der Ilkhaniden oder ihrer weniger bedeutenden Nachfolgedynastien; vgl. für die folgenden Ausführungen Golombek, Cult of saints 429.

112 Gronke, *Derwische* 128–140 („Derwische und Machthaber“).

113 Werner, *Kuǧuǧī-Stiftungen* z. B. 30–40.

114 Mazzaoui, *Origins*.

115 Trimingham, *Sufi orders*.

116 Zarrinkoob, Persian Sufism.

117 Vgl. Trimingham, *Sufi orders* 67.

118 Vgl. *op. cit.* 103.

119 Vgl. für die folgenden Ausführungen Blair, *Natanz* 5.

120 Beim zweiten bedeutenden Sufiorden in Iran zur Zeit der Ilkhaniden handelt es sich um die Kubrāwiyya; vgl. Blair, *Natanz* 6.

121 Vgl. oben Kapitel 3.2.1.

ḫirqa im *ḫānaqāh* des Nağīb ad-Dīn Buzgūš in Shiraz erhielt und danach nach Natanz übersiedelte. Dort scharte er seine eigenen Anhänger um sich. Seine beiden bedeutendsten Schüler waren ʿIzz ad-Dīn Maḥmūd b. ʿAlī b. Muḥammad b. Abī Ṭāhir al-Kāšānī an-Natanzī (gest. 735/1334–1335) und Kamāl ad-Dīn ʿAbd ar-Razzāq b. Abi l-Ġanā'im al-Kāšānī (gest. 736/1335). ʿAbd aṣ-Ṣamad selbst soll 699/1299–1300 gestorben sein. Seine beiden soeben erwähnten Schüler sollen ihren Lehrer übrigens an Bedeutung übertroffen haben.[122]

Es ist auch bekannt, dass der *Ḫanaqāh* in Natanz von Zayn ad-Dīn Ḫalīfa b. Ḥusayn b. ʿAlī al-Mastarī errichtet worden ist, wie bereits erwähnt wurde.[123] Aus historischen Quellen lässt sich schliessen dass Mastarī der Stellvertreter (*nā'ib*) von Saʿd ad-Dīn Sīwağī, dem Hauptminister der Ilkhaniden, war. Ġazan-Ḫān ernannte Saʿd ad-Dīn zu seinem Hauptminister. Rašīd ad-Dīn war sein Assistent. Bei seiner Machtübernahme bestätigt Ülğäytü die beiden Minister in ihrem Amt.

Im Jahr 711/1312 wurde Saʿd ad-Dīn allerdings zusammen mit einigen seiner Statthalter, darunter auch Zayn ad-Dīn al-Mastarī hingerichtet. Saʿd ad-Dīn hatte sich in Machtkämpfe und Intrigen mit Tāğ ad-Dīn ʿAlī Šāh, einem seiner Gegenspieler, verwickeln lassen und dabei den Kürzeren gezogen.[124]

Zayn ad-Dīn al-Mastarī war nun jener Mäzen, der die Errichtung des Schreins in Natanz ermöglicht hatte. Sh. Blair weist bei dieser Gelegenheit darauf hin, dass reiche Persönlichkeiten aus dem Umfeld des Herrscherhauses zur Zeit der Ilkhaniden immer wieder als Mäzene des kulturellen und wissenschaftlichen Lebens in Erscheinung traten. Im Vordergrund standen Rašīd ad-Dīn oder die Familie der Ğuwaynīs.[125] Zayn ad-Dīn al-Mastarī spielte eine ähnliche Rolle, war allerdings einfach weniger bedeutend als die beiden soeben angeführten Parallelbeispiele. Dieser Zayn ad-Dīn al-Mastarī stiftete offensichtlich den Bau des *ḫānaqāh* in Natanz und brachte damit seine Frömmigkeit zum Ausdruck. Zayn ad-Dīn al-Mastarī dürfte dem Sufi-Orden der Suhrawardiyya angehört haben und Schüler des ʿAbd aṣ-Ṣamad gewesen sein, wie Sh. Blair aufzeigt.[126] Diese Hinweise tragen indirekt auch zur Kontextualisierung von Is 1626 bei, dürfte diese Rolle doch in ähnlichen Umfeldern entstanden sein wie die angeführten Schreine. Nach diesem Exkurs ist auf die Erfassung der auf der Rolle kopierten Texte zurückzukommen:

TEIL II: Die Textbänder C und D: In den beiden Schriftbändern C und D wurde Text in kleinem *Nasḫ* notiert, das gerade zu gross ist, um noch als *Ġubār* eingestuft zu werden. Der Text beginnt in diesen beiden Bändern auf der rechten und auf der linken Seite je vorwärtslaufend. Die beiden Bänder treffen auf der Rolle später aufeinander.[127] Die weiteren Ausführungen stellen die Textelemente in den beiden Seitenbändern näher vor:

Seitenband C (schmales Seitenband, rechts, mit Gebeten in kleinem *Nasḫ*; Text absteigend und vorwärtslaufend; es befindet sich zwischen dem Schriftband A mit Text in gegenläufigem Schachbrett-*Kūfī* auf der rechten Seite der Rolle und der Abschrift des Korans auf horizontalen Zeilen im Mittelstreifen).

II.C.1: Am Anfang stehen *Sūrat al-Fātiḥa* (Q 1)[128] und Q 6:1–2.[129] In diesen Abschnitt eingefügt sind zwei Kartuschen folgenden Inhalts; sie gehören zu einem zusätzlichen, unter Ziffer II.C.3 erwähnten Text.[130] Dieser zusätzliche Text in den Kartuschen wird danach im *Ḥirz Abī Duğāna* fortgesetzt und wird dort bei der Erfassung durch Fettsetzungen markiert.

بسم الله الرحمن الرحيم || سبحانک يا لا اله الا انت رب کل شی ووارثه.|

122 Vgl. Blair, *Natanz* 6.
123 *Loc. cit.*
124 Für die Einzelheiten siehe Blair, *Natanz* 6 f.
125 Vgl. dazu Blair, *Natanz* 8.
126 *Op. cit.* 11.
127 Vgl. Aufnahme Is 1626.13.2 und bei Anm. 301–302 und 551.
128 Vgl. die Aufnahmen Is 1626.2.1–4.
129 Vgl. die Aufnahmen Is 1626.2.5.
130 Vgl. unten bei Anm. 241.

II.C.2. *Ḥirz Abī Duǧāna*[131]

هذا كتاب من محمد رسول[132] الله ·[133] النبي العربي الهاشمي المكي || **يا اِلَهَ الآلِهَة الرفيع جلالُهُ**[134] || المدني الابطحي صاحب التاج والهَرَاوَة[135] · والقضيب والناقة والشفاعة · صاحب قول لا اله الا الله محمد رسول[136] الله · الى من طرق الدار الا طارقاً يطرق بخير || **يا اللهُ المحمودُ في كلِّ فِعالِهِ**[137] ||

أما بعد[138] فإن لنا ولكم في الحق سعة · فإن يكن طارقا مولعا أو داعيا مبطلا · أو مؤذيا مقتحما فاتركوا حملة القرآن · وانطلقوا إلى عبدة الأوثان يرسل || **يا رحمن كلِّ شيءٍ وراحمه**[139] || عليكما شواظ من نار ونحاس فلا تنتصران · بسم الله وبالله ومن الله وإلى الله[140] · ولا غالب إلا الله ولا اله ا (؟) سوى الله · ولا شيء مثله الله (؟) || **يا حي حين لا حي في ديمومة ملكه وبقائه**[141] || بسم الله وأستفتح بالله وأتوكل على الله · وانت يا صاحب كتابي هذا في حرز الله وامانه · حيث [ما] كان وحيثما توجه فلا تقربوه ولا تفزعوه ولا تضروه || **يا قيوم فلا يفوته شيء من علمه ولا يؤوده [حفظه يا قيوم]**[142] || قاعدا[143] كان او قائما يقظاناً كان او نائماً في اكل وفي شرب · ولا في ثوب ولا عرياناً ولا في اغتسال وفي اي حال (؟) كان [فيه] · وفي اي مكان كان لا في الدار ولا في الارض || **يا واحد الباقي (كذا) اول كل شيء وآخره**[144] || القهار ولا في الجبال ولا بالليل ولا بالنهار · وكلما[145] سمعتم ذكر كتابي هذا فأدبروا عنه · واتركوه بحق لا إله إلا الله وهو غالب على كل شيء وهو أعز || **يا دائم فلا فناء ولا زوال لملكه يا حي**[146] || من كل شيء وهو على كل شيء قدير ·

واعيذ صاحب كتابي بكلمة الله التامة · وباسم الذي هو مكتوب على سرادق العرش أنه لا إله إلا الله الغالب الذي[147] || **يا صمد من غير شبه فلا شيء كمثله**[148] || لا يغلبه شيء ولا ينجوا منه هارب (كذا) ولا يدركه طالب ·

---

131 Vgl. http://roqia.khayma.com/DJANH.htm (Stand 20. Januar 2017). Siehe auch Abū Bakr al-Bayhaqī (994–1066), *Dalā'il an-nubuwwa* VII, 118–120 (Bayrūt, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1405/1985, siehe: http://lib.eshia.ir/44813/7/118; Stand 4. Oktober 2017); beachte ebenso: Maǧlisī, *Biḥār al-anwār* 94, 220–224 (Nr. 19: http://lib.eshia.ir/11008/94/220; Stand 4. Oktober 2017); siehe ausserdem: https://salawaat.wordpress.com/2015/07/21/the-shield-hirz-of-abu-dujana-radiallahu-anhu-for-protection-against-the-jinn-and-shayateen/ (Stand 4. Oktober 2017).

132 Der Buchstaben *sīn* wurde mit drei Punkten unterhalb der Zeile markiert.

133 Trennzeichen.

134 Diese Anrufung Gottes unterbricht den fortlaufenden Text; sie ist in eine rote Kartusche eingefügt. Man beachte die Wendung „O Gott der Götter, dessen Ehre erhaben ist". Sie ist bemerkenswert, stellt sie Allāh doch als einen Gott dar, der über einem Pantheon weiterer Gottheiten thront.

135 H. Wehr, *Wörterbuch*, vokalisiert *hirāwa*.

136 *Sīn* erneut mit drei Punkten unterhalb der Zeile; vgl. Anm. 132.

137 Diese Anrufung Gottes erneut in einer roten Kartusche.

138 Vgl. Aufnahme Is 1626.2.7–8.

139 Dieser Einschub in einer rot eingefassten Kartusche.

140 Fortsetzung auf Aufnahme Is 1626.3.2.

141 Dieser Einschub in einer schwarz eingefassten Kartusche; vgl. die Quellenangabe in Anm. 241. Er lässt sich überdies nachweisen in الأنوار القادرية والأنوار الرحمانية; siehe http://www.alanwaralqadria.com/-ياحى-حين-لا-حى-فى-ديمومه-ملكه-وبقائه-5/ (Stand 20. Januar 2017).

142 Dieser Text in einer schwarzen Kartusche; vgl. die Quellenangabe in Anm. 241. Offensichtlich fehlte dem Schreiber der Platz, um die Aussage in der Kartusche vollständig zu notieren. Sie lässt sich u.a. überdies nachweisen unter http://fati116.ibda3.org/t142-topic (Stand 20. Januar 2017).

143 Fortsetzung auf Aufnahme Is 1626.3.3.

144 Dieser Text in einer schwarzen Kartusche; vgl. Quellenangabe in Anm. 241.

145 Fortsetzung auf Aufnahme Is 1626.3.4.

146 Dieser Text in einer blauen Kartusche. Der Text wird in der Regel anders zitiert: يا دائم فلا فناء ولا زوال لملكه وبقائه يا دائم. Vgl. die Quellenangabe in Anm. 241.

147 Fortsetzung auf Aufnahme Is 1626.4.3.

148 Dieser Einschub in einer blauen Kartusche. Der Text lässt sich u.a. belegen unter http://www.alanwaralqadria.com/9-يا-صمد-من-غير-شبه-فلا-شىء-كمثله/ (Stand 20. Januar 2017); vgl. aber v.a. die Quellenangabe in Anm. 241.

من عطاء فضله[158] || الزيتون وبالاسم الذي يمشي به الخضر على الماء[159] ولم تبتل قدماه وبالاسم الذي نطق[160] به عيسى بن مريم عليه السلام · في المهد صبيا وأبرأ[161] الأكمة || **يا نقيا من كل جور لم يرضه ولم يخالط فعاله**[162] || والأبرص وأحيي الموتى بإذن الله عز وجل · وبالاسم الذي نجا به ابراهيم عليه السلام[163] · من نار نمرود بن كنعان وبالاسم الذي نجا به يوسف عليه السلام || **يا حنان أنت الذي وسعت كل شيء رحمة وعلما**[164] || من الجب وبالاسم الذي نجا به يونس عليه السلام من الظلمات[165] · وبالاسم الذي دعاء[166] به موسى عليه السلام · على البحر فانفلق فكان كل فرق (؟) كالطود العظيم[167] || **يا منان ذا الإحسان قد عم كل الخلائق منه**[168] ||

واعيذه بالسبع المثاني والقران العظيم · وبما نزل نزل (كذا) على موسى عليه السلام بطور سينا · واعيذ صاحب كتابي هذا بهذه الاسماء من سيّ كل عين ناظرة و ||| **يا ديان العباد [ف]كل يقوم خاضعا لرهبته ورغبته**[169] || آذان[170] وأعيذه بالحي الذي لا يموت وبالملك الذي لا يزول ملكه · وبالقيوم الذي لا ينام وبالعزيز || **يا بار فلا شيء كفؤه يدانيه ولا امكان لوصفه**[149] || الذي لا يذل

واعيذه بالاسماء المكتوبة في اللوح المحفوظ[150] · وبالاسم الذي هو مكتوب في التورية والانجيل والفرقان · وبالاسم الذي حُمِلَ به عرش || **يا كبير أنت الذي لا تهتدي القلوب لصفة عظمته**[151] || بلقيس الى سليمان ابن داود عليهما السلام قبل ان يرتد اليه طرفه · وبالاسم الذي نزل به جبريل عليه السلام[152] · الى محمد صلى الله عليه وآله وسلم[153] || **يا باري النفوس بلا مثال خلا عن غيره**[154] || في يوم الإثنين وبالأسماء الثمانية المكتوبات (كذا) · في قلب الشمس وبالاسم الذي يسير به السحاب الثقال · وبالاسم الذي يسبح الرعد بحمده والملائكة || **يا زاكي الطاهر من كل آفة بقدس**[155] || من خيفته[156] وبالاسم الذي تجلى به ربنا عزّ وجل بموسى بن عمران[157] عليه السلام · للجبل فجعله دكاً وخرّ موسى صعقا · وبالاسم الذي كتب على ورق || **يا كافي الموسع لما خلق**

149 Letzter Ausdruck (*li-waṣfi-hī*) auf der Rolle kaum lesbar. Dieser Einschub in einer blauen Kartusche. Vergleiche dazu die *Fatwā*-Sammlung des Suyūṭī (ausführliche Stellenangabe in Anm. 241): http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?flag=1&paragraphid=&bk_no=130&ID=397&%20Books (Stand 4. Oktober 2017).

150 Vgl. Aufnahme Is 1626.4.5.

151 Dieser Einschub in einer roten Kartusche. Dieser Text lässt sich belegen in der in Anm. 241 (Text 3) angeführten Internetquelle.

152 Das *sīn* wird hier weiterhin mit drei Punkten unterhalb der Zeile markiert.

153 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.4.6.

154 Dieser Einschub in einer roten Kartusche. Dieser Text lässt sich belegen in der in Anm. 241 (Text 3) angeführten Internetquelle.

155 Dieser Einschub in einer roten Kartusche. Dieser Text lässt sich belegen in der in Anm. 241 (Text 3) angeführten Internetquelle. Der Text lautet in dieser Parallelstelle: يا زاكي الطاهر من كل شيء بقدسه.

156 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.4.7.

157 Stark verderbt.

158 Dieser Einschub in einer schwarzen Kartusche; der Text ist auf der Rolle verderbt. Er lässt sich belegen in der in Anm. 241 (Text 3) angeführten Internetquelle.

159 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.4.9.

160 Auf der Rolle steht hier يظيق oder ähnlich, was keinen Sinn ergibt.

161 Auf der Rolle steht hier يبرئ.

162 Dieser Einschub in einer schwarzen Kartusche; der Text ist auf der Rolle verderbt. Er lässt sich belegen in der in Anm. 241 (Text 3) angeführten Internetquelle.

163 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.4.10.

164 Dieser Einschub in einer schwarzen Kartusche. Dieser Text lässt sich belegen in der in Anm. 241 (Text 3) angeführten Internetquelle.

165 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 7 (*Sūrat al-Aʿrāf*).

166 Für دعاه.

167 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.4.11.

168 Dieser Einschub in einer blauen Kartusche. Dieser Text lässt sich belegen in der in Anm. 241 (Text 3) angeführten Internetquelle.

169 Dieser Einschub in einer blauen Kartusche; letzter Ausdruck unsicher, er fehlt auch in der in Anm. 241 angeführten Internetquelle.

170 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.4.13.

البدائع لم يبغ في إنشائها عونا من خلقه ||[180] واعيذه[181] من شرهم وشر ابائهم وامهاتهم وابنائهم · وذرياتهم ومن شر[182] الطوارق في طرق الموارد · واعيذه باهيا شراهيا من شر لدغة ناهش[183] || **يا علام الغيوب فلا يئوده شيء من حفظه**[184] || والابالیس ومن شر الفاعل والفاعل (؟)[185] · ومن[186] شر كل عين ساحرة او خاطية ومن شر الخارج · والداخل ومن شر كل باغي وهادي (؟) وكل غاوي فاتك ومن || **يا حليم ذا الأناة فلا يعادله شيء من خلقه**[187] || شر عفاريت الجن والانس[188] ومن شر الرياح والمياه · والنيران والجمادات والحيواناة ومن شر كل فصيح · عجيم (؟) ونائم ويقظان

واعيذ صاحب كتابي من شر[189] || **يا معيد ما أفناه إذا برز الخلائق لدعوته من مخافته**[190] || ساكن الارض وساكن البيوتات والزوايا والمزابل[191] · ومن شر من يصنع[192] الخطيئة أو يولع بها ومن شر ما ينظر (كذا) اليه الابصار · وأضمرت عليه القلوب وانقضت[193] || **يا حميد الفعال ذا المن على جميع** سامعة وقدام ماشية ولسان ناطقة · وقلوب واعية وصدور خاوية وانفس كافرة · وحُمّى اللازقة ظاهرة او باطنة[171] ومن شر من يعمل || **يا خالق من في السماوات والأرض وكل إليه معاده**[172] || السوء والخطايا ويهم بها من ذكر او أنثى · من[173] الجن في الليل والنهار واعيذه من شر كل ذي شر · وعقدهم[174] وسلاحهم وكيدهم ومكرهم وبريق اعينهم || **يا رحيم كل صريخ ومكروب وغياثه ومعاذه**[175] و حيل اجسادهم ومن شر الجن والانس · والشياطين والتوابع والسحرة ومن شر من يكون في الجبال · والغياض والخراب والعمران ومن شر ساكن || **يا تام فلا تصف الألسن كل جلاله وعزه**[176] ||[177] النواويس وساكن القبور وساكن البحار وساكن الطرق[178] · واعيذه من شر كل غول وغولة · وساحر وساحرة وتابع وتابعة وكافر وكافرة || **يا مبدئ**[179]

171 Die Vorlage liest hier وعين لازمة ظاهرة وباطنة. Vgl. Mağlisī, *Biḥār al-anwār* 222 (http://lib.eshia.ir/11008/94/222, Stand 21. Januar 2017).

وأعيذ صاحب كتابي هذا من كل عين ناظرة، وآذان سامعة، وألسن ناطقة واقدام ماشية، وقلوب واعية، وصدور خاوية، وأنفس كافرة، وعين لازمة ظاهرة وباطنة، وأعيذه ممن يعمل السوء ويعمل الخطايا، ويهم لها من ذكر وانثى.

172 Dieser Einschub in einer blauen Kartusche. Dieser Text lässt sich belegen in der in Anm. 241 (Text 3) angeführten Internetquelle.

173 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.4.14.

174 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 8 (*Sūrat al-Anfāl*).

175 Dieser Einschub in einer roten Kartusche. Dieser Text lässt sich belegen in der in Anm. 241 (Text 3) angeführten Internetquelle.

176 Dieser Einschub in einer roten Kartusche. Dieser Text lässt sich belegen in der in Anm. 241 (Text 3) angeführten Internetquelle.

177 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.4.15.

178 Auf der Rolle steht hier wahrscheinlich *aṭ-ṭaraf*. Vgl. die Lesung *aṭ-ṭuruq* bei Mağlisī, *Biḥār al-anwār* 222 (http://lib.eshia.ir/11008/94/222, Stand 21. Januar 2017).

179 Auf der Rolle: مبدع.

180 Dieser Einschub in einer roten Kartusche. Dieser Text lässt sich belegen in der in Anm. 241 (Text 3) angeführten Internetquelle.

181 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.4.16.

182 Dieser Ausdruck (*šarr*) unterhalb der Zeile hinzugefügt.

183 Auf der Rolle ناهيش.

184 Dieser Einschub in einer schwarzen Kartusche. Dieser Text lässt sich belegen in der in Anm. 241 (Text 3) angeführten Internetquelle.

185 Bei Mağlisī, *Biḥār al-anwār* 222, steht ومن شر القابل والفاعل (http://lib.eshia.ir/11008/94/222, Stand 21. Januar 2017).

186 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.5.2; im Mittelstreifen beginnt jetzt Q 10 (*Sūrat Yūnus*).

187 Dieser Einschub in einer schwarzen Kartusche; er ist schlecht leserlich. Dieser Text lässt sich belegen in der in Anm. 241 (Text 3) angeführten Internetquelle.

188 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.5.3.

189 Vgl. Aufnahme Is 1626.5.3; im Mittelstreifen beginnt hier Q 11 (*Sūrat Hūd*).

190 Dieser Einschub in einer schwarzen Kartusche. Dieser Text lässt sich belegen in der in Anm. 241 (Text 3) angeführten Internetquelle.

191 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.5.5.

192 Auf der Rolle allenfalls يضيع.

193 Auf der Rolle steht hier ein anderer Begriff: اتفقت (?).

جبار بقهر عزيز سلطانه[208] || والواقب والحاسد والطاغي والكاهن[209] ومن شر كل عقد · وسحر وفزع وهم وحزن واستيحاش ونكر (؟) وفكر · ووسواس[210] واعيذه بالله من شر كل داء يفترى لبني آدم وبنات || **يا نور كل شيء وهداه أنت الذي فلق الظلمات نوره**[211] || حوا من قبل الدم والبلغم والمرة والحمراء[212] · والصفراء والسوداء ومن النقصان ومن الزيادة · ومن شر كل داخل في جلد أو دم أو عرق أو عصب أو نطفة أو عظم أو || **يا عالي الشامخ فوق كل شيء علوّ ارتفاعه** || في سمع أو بصر أو ظهر أو بطن أو شعر أو بشر · أو ظفر أو روح وأعيذه بما استعاذ به[213] آدم عليه السلام · وشيت وهابيل وإدريس ونوح ولوط[214] وإبراهيم وإسمعيل || **يا قدوس الظاهر على كل شيء فلا شيء يعادله من خلقه**[215] || وإسحاق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيوب ويونس · وموسى وهارون وداوود وسليمان وزكريا · ويحيى ويوسف وهود وشعيب وإلياس وصالح واليسع ولقمان || **يا مبدئ البرايا ومعيدها بعد فنائها بقدرته** ||[216] وذو الكفل وذو القرنين وطالوت وعزير · والخضر ودانيال ومحمد صلى الله عليه

خلقه بلطفه[194] || عليه العهود ومن شر من يولع بالفراش[195] والمهود · ومن شر من[196] يقبل العزيمة[197] · ومن شر من إذا ذكر الله ذاب كما يذوب الرصاص والحديد على النار[198] واعيذه صاحب || **يا عزيز المنيع الغالب على أمره فلا شيء يعادله**[199] ||| كتابي هذا من شر ابليس رأس الشياطين · ومن شر من يعمل العقد ومن شر من يسكن في الهواء · والجبال والبحار ومن في الظلمات والنور[200] ومن شر من يسكن في || **يا قاهر ذا البطش الشديد أنت الذي لا يطاق انتقامه**[201] || العيون[202] ومن شر من يمشي في الاسواق ومن يكون مع الدواب[203] · والمواشي والوحوش ومن شر من يكون في الأرحام[204] · والأجام والاكام ومن شر من يوسوس في صدور الناس || **يا قريب المتعالي فوق كل شيء علوه وارتفاعه**[205] || ويسترق[206] السمع والابصار · وأعيذ صاحب كتابي من النظرة واللمحة والخطوة والكرة (؟) · والنفخة وأعين الجن والانس المتمردة · ومن شر الطائف[207] والطارق والغاسق || **يا مذل كل**

194 Dieser Einschub in einer roten Kartusche. Dieser Text lässt sich belegen in der in Anm. 241 (Text 3) angeführten Internetquelle.

195 Auf der Rolle بالفرش.

196 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.5.6.

197 Mağlisī, *Biḥār al-anwār* liest hier ومن شر من لا يقبل العزيمة (vgl. http://lib.eshia.ir/11008/94/222, Stand 22. Januar 2017).

198 Vgl. Aufnahme Is 1626.5.6; im Mittelstreifen beginnt hier Q 12 (*Sūrat Yūsuf*).

199 Dieser Einschub in einer blauen Kartusche. Dieser Text lässt sich belegen in der in Anm. 241 (Text 3) angeführten Internetquelle.

200 Text verderbt.

201 Dieser Einschub in einer blauen Kartusche. Dieser Text lässt sich belegen in der in Anm. 241 (Text 3) angeführten Internetquelle.

202 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.5.8.

203 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 13 (*Sūrat ar-Raʿd*).

204 Auf der Rolle wohl ohne *rāʾ*.

205 Dieser Einschub in einer blauen Kartusche; er ist teilweise stark verderbt. Dieser Text lässt sich belegen in der in Anm. 241 (Text 3) angeführten Internetquelle.

206 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 14 (*Sūrat Ibrāhīm*); vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.6.3.

207 So bei Mağlisī, auf der Rolle steht wohl الطابق.

208 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 14 (*Sūrat al-Ḥiǧr*). Dieser Einschub in einer roten Kartusche. Dieser Text lässt sich belegen in der in Anm. 241 (Text 3) angeführten Internetquelle.

209 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.6.4.

210 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 16 (*Sūrat an-Naḥl*).

211 Dieser Einschub in einer roten Kartusche; er ist teilweise schlecht leserlich. Dieser Text lässt sich belegen in der in Anm. 241 (Text 3) angeführten Internetquelle.

212 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.6.5.

213 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 17 (*Sūrat al-Isrāʾ*).

214 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.6.6.

215 Dieser Einschub in einer schwarzen Kartusche. Dieser Text lässt sich belegen in der in Anm. 241 (Text 3) angeführten Internetquelle. Die zitierte Quelle führt zuvor eine weitere Anrufung Gottes an, die hier aber fehlt: [يا عالي الشامخ فوق كل شيء علوه وارتفاعه] يا قدوس الظاهر على كل شيء فلا شيء يعادله من خلقه.

216 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.6.7; im Mittelstreifen beginnt hier Q 18 (*Sūrat al-Kahf*). Dieser Einschub in einer schwarzen Kartusche; er ist teilweise schlecht leserlich. Dieser Text lässt sich belegen in der in Anm. 241 (Text 3) angeführten Internetquelle.

كل شيء عددا إن الله وملائكته || **يا مجيب (؟) فلا تنطق الألسن بكل آلائه وثنائه**[228] || يصلون على النبيي (؟)[229] يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما · ختمت[230] هذا الكتاب بخاتم الله الذي ختم به أقطار السموات والأرض[231] · وخاتم سليمان بن داود عليهما || **يا غياثي عند كل كربة ويا معاذي عند كل شدة ومجيبي (؟) عندها**[232] || السلام وبخاتم محمد صلى الله عليه وآله وسلم · ألا أن أولياء الله[233] لا خوف عليهم ولا هم يحزنون · الله لا اله الا هو رب العرش العظيم له معقبات من || [...] **يصلي على محمد وآل محمد و** [...][234] || بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله[235] · والله خير حافظا وهو ارحم الراحمين · ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم[236] وبخاتم كل ملك مقرب أو نبي مرسل أسألك[237] أمانا من عقوبات الدنيا والآخرة سبحان الله لا اله الا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم · وصلى الله على محمد وآله[238]

وآله وسلم عليهم [السلام] أجمعين · وكل ملك مقرب ملك (كذا) أو نبي مرسل إلا ما تباعدتم و || **يا جليل المتكبر عن كل شيء فالعدل أمره والصدق وعده**[217] || تفرقتم وتخيتم عمن علق عليه كتابي · هذا[218] بسم الله الجليل الحميد المحسن الفعال لما يريد · وأعيذه بالله وبالاسم الذي أضاء به القمر و استنار به الشمس || **يا محمود فلا تبلغ الأوهام كل ثنائه ومجده**[219] || وهو مكتوب تحت العرش انه لا إله إلا الله محمد رسول الله[220] · فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم[221] · نفذت حجة الله وظهر سلطان الله وتفرق أعداء الله || **يا كريم العفو ذا العدل أنت الذي ملأ كل شيء عدله**[222] || وبقي[223] وجه الله وأنت يا صاحب كتابي هذا في حرز الله[224] · وكنف الله وجوار الله وامان الله وحفظ الله · جار عزيز وحفظه منيع الله جارك ووليك وحارسك || **يا عظيم ذا الثناء الفاخر وذا العز والمجد والكبرياء فلا يذل عزه**[225] || وحافظك ووليك ما شاء الله كان[226] وما لا يشا[ء] لم يكن · اشهد ان الله على كل شيء قدير · وأن[227] الله قد أحاط بكل شيء علما · وأحصى

217 Dieser Einschub in einer blauen Kartusche; er ist teilweise schlecht leserlich. Dieser Text lässt sich belegen in der in Anm. 241 (Text 3) angeführten Internetquelle.

218 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 19 (*Sūrat Maryam*, hier *Sūrat Kāf-hā'-yā'-ʿayn-ṣād*).

219 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 20 (*Sūrat Ṭā-hā'*). Auf der Rolle wohl ein zusätzlicher, kaum leserlicher Begriff. Dieser Einschub in einer blauen Kartusche. Dieser Text lässt sich belegen in der in Anm. 241 (Text 3) angeführten Internetquelle.

220 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.7.4.

221 Vgl. Q 2:137 (Schluss).

222 Dieser Einschub in einer blauen Kartusche. Dieser Text lässt sich belegen in der in Anm. 241 (Text 3) angeführten Internetquelle.

223 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 21 (*Sūrat al-Anbiyā'*).

224 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.8.2.

225 Schluss schlecht leserlich; dieser Einschub in einer roten Kartusche. Dieser Text lässt sich belegen in der in Anm. 241 (Text 3) angeführten Internetquelle.

226 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 22 (*Sūrat al-Ḥaǧǧ*).

227 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.8.3.

228 Anfang und Schluss schlecht leserlich; er wurde in die Kartusche gepresst. Dieser Text lässt sich belegen in der in Anm. 241 (Text 3) angeführten Internetquelle.

229 Stelle verderbt.

230 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 23 (*Sūrat al-Mu'minūn*).

231 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.8.4.

232 Text oft schlecht leserlich; er wurde in die Kartusche gepresst. Dieser Text lässt sich belegen in der in Anm. 241 (Text 3) angeführten Internetquelle; die Stelle lautet dort allerdings: يا غياثي عند كل كربة ويا مجيبي عند كل دعوى أسألك أمانا من عقوبات الدنيا والآخرة.

233 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 24 (*Sūrat an-Nūr*).

234 Dieser Text in einer schwarzen Kartusche; stark verderbt, am Anfang und Schluss je ein Ausdruck unleserlich.

235 Auszug aus Q 13:11: له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله.

236 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 25 (*Sūrat al-Furqān*).

237 Die Stelle ist stark verderbt; es handelt sich auch um die Stelle, wo der Text in gegenläufigem Schachbrett-Kūfī im rechten Seitenband stark verderbt ist. Rekonstruktion anhand der Parallele, wo die Passage verzeichnet ist; dieses Zitat befindet sich hier nicht in einer Kartusche. Dieser Text lässt sich belegen in der in Anm. 241 (Text 3) angeführten Internetquelle.

238 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 26 (*Sūrat aš-Šu'arā'*).

بسم الله الرحمن الرحيم[243] · اللهم يا كثير النوال ويا حسن الفعال · اللهم ان دخل الشك فى ايمانى بك · ولم[244] اعلم[245] به تُبْتُ عنه و || **وصلى الله على محمد وآله اجمعين**[246] || اقول لا اله الا الله محمد رسول الله · اللهم ان دخل الكفر فى اسلامي بك · ولم اعلم به تُبْتُ عنه واقول لا اله الا الله محمد رسول الله[247] || **اللهم صل على محمد مع من امن واتبع**[248] || اللهم ان دخل الشرك بتوحيدي بك · اياك (كذا) ولم اعلم به تبت عنه واقول لا اله الا الله · محمد رسول الله اللهم ان دخل النِفاق || **اللهم صل على محمد مع الذكر والانثى**[249] || في قلبي من ذنوب الصغائر والكبائر[250] · ولم[251] اعلم به تبت عنه واقول لا اله الا الله محمد رسول الله · اللهم ان دخل العجب والكبرياء واريا‌ء || **اللهم صل على [محمد] مع البكور والعشي (كذا)**[252] || والسمعة في عملي اياك ولم[253] اعلم به تبت عنه · واقول لا اله الا الله محمد رسول الله · اللهم ما عملت من سو ولم اعلم به تيت عنه[254] || **اللهم صل على محمد مع الليل اذا يغشى**[255] اجمعين الطيبين الطاهرين · برحمتك يا ارحم الراحمين وسلم تسليما كثيرا (؟)[239] || **برحمتك يا ارحم الراحمين**[240] ||

An dieser Stelle endet das Gebet, das sich unter dem Titel *Ḥirz Abī Duǧāna* u.a. bei Mağlisī, *Biḥār al-anwār*, nachweisen lässt. Danach folgt ein nächster Text der mit der *Basmala* eingeleitet wird. Dieser nächste Text wird sogleich anschliessend erfasst (II.C.4).

II.C.3. Der Text in den farbigen Kartuschen liess sich mit geringen Abweichungen in der ***Fatwā*-Sammlung Suyūṭīs** nachweisen.[241] Er wurde in Kartuschen ins soeben transkribierte Gebet des Abū Duǧāna integriert. Diese Textstellen wurden in der vorangehenden Transkription des *Ḥirz Abī Duǧāna* (II.C.2) fett hervorgehoben. Es handelt sich um Anrufungen und Lobpreisungen Gottes. Dieser Text stellt das Gegenstück zu den Lobpreisungen Muḥammads im Schriftband D auf der gegenüberliegenden (linken) Seite der Rolle dar.

II.C.4, Gebet:[242] Dieses Gebet folgt auf dem rechten Seitenband mit Text in *Nasḫ*-Schrift. Es erstreckt sich von der Aufnahme Is 1626.9.2 bis zur Aufnahme Is 1626.13.2. Dort stösst aufsteigend das von der linken Seite her kommende Schriftband auf die Stelle mit dem vorliegenden Gebet. Die Stelle, wo die beiden Texte aufeinandertreffen ist klar ersichtlich, da die Schriftrichtung unterschiedlich ist (absteigend bzw. aufsteigend).

239 Die Stelle ist verderbt.

240 Dieser Text in einer schwarzen Kartusche.

241 Der Text in den Kartuschen liess sich nachweisen bei Ğalāl ad-Dīn as-Suyūṭī, *al-Ḥāwī li-l-Fatāwā* 440 f. Bayrūt, Dār al-Fikr li-n-našr wa-ṭ-ṭibā'a, 1424/2004. Siehe dazu: http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?flag=1&paragraphid=&bk_no=130&ID=397&%20Books (Stand 4. Oktober 2017). Auch abgedruckt in Suyūṭī, *al-Hāwī li-l-Fatāwā* I, 367 f. Bayrūt, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1395/1975. Derselbe Text mit grösseren Abweichungen grundsätzlich auch auf Ms. or. oct. 146 aus der Staatsbibliothek zu Berlin; vgl. Kapitel 5.1 bei Anm. 19–20.

242 Vgl. dazu http://dryasser73islam.ahlamountada.com/t4020-topic (Stand 23. Januar 2017).

243 Vgl. Aufnahme Is 1626.9.2.

244 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.9.3.

245 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 27 (*Sūrat an-Naml*).

246 Dieser Einschub in einer blauen Kartusche.

247 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 28 (*Sūrat al-Qiṣaṣ*).

248 Dieser Text in einer blauen Kartusche; er steht gegenüber dem Text auf dieser Linie ausserhalb der Kartusche auf dem Kopf. Diese Anordnung des Texts in den weiteren Kartuschen in diesem Seitenband zeigt auf, wie der Kopist bei der Anfertigung der Rolle vorgegangen ist: Er dürfte diese Kartuschen zuerst geschrieben haben, da er vermutete, der vom linken Seitenband hier aufsteigende Text würde bis hierhin gelangen. Dies war dann aber offensichtlich nicht der Fall.

249 Dieser Text in einer blauen Kartusche; er steht gegenüber dem Text auf dieser Linie ausserhalb der Kartusche auf dem Kopf.

250 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 29 (*Sūrat al-'Ankabūt*).

251 Die Stelle ist stark verderbt.

252 Dieser Text in einer roten Kartusche; er steht gegenüber dem Text auf dieser Linie ausserhalb der Kartusche auf dem Kopf.

253 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 30 (*Sūrat ar-Rūm*).

254 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.10.2.

255 Dieser Text in einer roten Kartusche; er steht gegenüber

ما اوليتني من احسان[269] فلم اود حقه · ولم اعلم به تبت عنه واقول لا اله الا الله محمد رسول الله[270] || **اللهم صل على محمد مع الدرجات اذا رُفِعَتْ**[271] || محمد رسول الله · اللهم ما مننت من الحسنى فلم احمدك · ولم اعلم به تبت عنه[272] واقول لا اله الا الله محمد رسول الله · اللهم ما ضيعت || **اللهم صلِ على محمد مع السيئات اذا بُدِّلَت**[273] ||| من عمري بما لم ترض به ولم اعلم به تبت عنه[274] · واقول لا اله الا الله محمد رسول الله · اللهم[275] ما اوحيت عليَّ من النظر فيك ولم اعلم به || **اللهم صل على محمد مع الحسنات اذا ظهرت**[276] || تبت عنه واقول لا اله الا الله محمد رسول الله · اللهم ما قدرت املي مِنْ رجاك ولم اعلم به تبت عنه[277] · واقول لا اله الا الله محمد رسول الله اللهم || **اللهم صلِ على [محمد] مع الكتب اذا قرئت**[278] || ما اعتمدت على النبوات[279] في الشدائد · ولم اعلم به[280] تبت عنه واقول لا اله الا الله محمد رسول الله · اللهم ما استعذت من غيرك في النوائب || **اللهم صل على محمد مع الصدور اذا**

|| واقول[256] لا اله الا الله محمد رسول الله · اللهم ان دخل الكذب والغيبة (؟)[257] على لسانى · ولم اعلم به تيت عنه واقول لا اله الا الله[258] || **اللهم صل على محمد مع النهار اذا على**[259] **يا الله (؟)**[260] || محمد رسول الله · اللهم ان ازددت لي من خير ولم اشكره · ولم اعلم به تبت عنه واقول لا اله الا الله محمد رسول الله · اللهم[261] || **اللهم صل على محمد مع الحاجات اذا قضيت**[262] || ما قدرت عليَّ من امر ولم ارضه ولم اعلم به تبت عنه · واقول لا اله الا الله محمد رسول الله · اللهم[263] ما انعمت عليَّ فعصيت ولم || **اللهم صلِ على محمد مع العشار اذا عطلت**[264] || اعلم به تبت عنه · واقول لا اله الا[265] الله محمد رسول الله[266] · اللهم ما اوليتني عن نعمائك فغفلت عن شكرك · ولم اعلم به تبت[267] || **اللهم صل على محمد مع الجنة اذا** [...][268] || عنه واقول لا اله الا الله محمد رسول الله · اللهم

dem Text auf dieser Linie ausserhalb der Kartusche auf dem Kopf.

256 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 31 (*Sūrat Luqmān*).

257 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 32 (*Sūrat as-Saǧda*).

258 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 33 (*Sūrat al-Aḥzāb*).

259 Für علا.

260 Dieser Text in einer roten Kartusche; er steht gegenüber dem Text auf dieser Linie ausserhalb der Kartusche auf dem Kopf.

261 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 34 (*Sūrat al-Aḥzāb*).

262 Dieser Text in einer schwarzen Kartusche; er steht gegenüber dem Text auf dieser Linie ausserhalb der Kartusche auf dem Kopf.

263 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.10.4.; im Mittelstreifen beginnt hier Q 35 (*Sūrat al-Malā'ika*).

264 Dieser Text in einer schwarzen Kartusche; er steht gegenüber dem Text auf dieser Linie ausserhalb der Kartusche auf dem Kopf.

265 Riss im Papier, der sich nahezu über die ganze Breite der Rolle erstreckt.

266 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 36 (*Sūrat Yā-sīn*).

267 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.10.5; im Mittelstreifen beginnt hier Q 37 (*Sūrat aṣ-Ṣāffāt*).

268 Wohl: ازلفت. Die Stelle ist stark verderbt. Dieser Text in einer schwarzen Kartusche; er steht gegenüber dem Text auf dieser Linie ausserhalb der Kartusche auf dem Kopf.

269 Dieser Begriff nachträglich verbessert; der ursprüngliche Text dürfte wohl gelautet haben: اللهم ما أوليتني من الائك فلم أؤد حقه ولم أعلم به تبت عنه وأقول لا اله الا الله محمد رسول الله.

270 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 38 (*Sūrat Ṣād*).

271 Dieser Text in einer blauen Kartusche; er steht gegenüber dem Text auf dieser Linie ausserhalb der Kartusche auf dem Kopf. Im Streifen mit gegenläufigem Text in Schachbrett-Kūfī endet hier Q 48.

272 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 39 (*Sūrat az-Zumar*).

273 Dieser Text in einer blauen Kartusche; er steht gegenüber dem Text auf dieser Linie ausserhalb der Kartusche auf dem Kopf.

274 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.11.3.

275 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 40 (*Sūrat al-Mu'min*).

276 Dieser Text in einer blauen Kartusche; er steht gegenüber dem Text auf dieser Linie ausserhalb der Kartusche auf dem Kopf.

277 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 41 (*Sūrat Ḥā'-mīm* bzw. *Fuṣṣilat*). Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.11.4.

278 Dieser Text in einer blauen Kartusche; er steht gegenüber dem Text auf dieser Linie ausserhalb der Kartusche auf dem Kopf.

279 Hier Riss im Papier, der sich über nahezu das ganze Dokument erstreckt.

280 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 42 (*Sūrat aš-Šūrā*).

الشمس اذا ادبرت[295] || البائس الخائف المستجير[296] يا رازق الطفل الصغير[297] · يا جابر العظم الكسير يا قاصم[298] كل جبار عنيد · اسئلك بمعاقد العز من عرشك وبمفاتيح || **اللهم صل على محمد مع الشمس اذا تصـ[ـدّعت (؟)]**[299] || الرحمة من كتابك وبالاسامي الثمانية المكتوبة[300] · على قرن الشمس ان تقضي حاجاتي يا قاضي الحاجات وتكفني مهماتي يا مفتح الابواب.

Mit dem Ende dieses kurzen vierten Gebets schliesst der Schreiber das absteigende Schriftband mit Text rechts ab. Hier kommt von unten aufsteigender Text entgegen. Er stellt die Fortsetzung des linken Schriftbands mit Text in kleiner Schrift dar. Die Erfassung dieses Textes erfolgt deshalb in Ergänzung zum Teil mit dem linken Schriftband.[301] Die Stelle, an der die beiden Texte aufeinandertreffen ist gut sichtbar, ändert hier doch auch die Schriftrichtung (absteigend bzw. aufsteigend).[302]

TEIL II: Seitenband D (schmales Seitenband, links, mit Gebeten in kleinem *Nasḫ*; Text absteigend und vorwärtslaufend). In diese Seitenbänder mit Text in kleinem *Nasḫ* sind in regelmässigen Abständen farbig eingefasste Kartuschen (rot, blau, schwarz) eingefügt worden. Sie enthalten ein zusätzliches, eigenständiges Gebet. Diese Kartuschen im rechten und linken Seitenband sind parallel zueinander und jeweils in derselben Farbe eingefügt worden.

حُصِّلَتْ[281] || ولم اعلم به تبت عنه[282] واقول لا اله الا الله محمد رسول الله[283] · اللهم ان زلت قدمي في السوال من غيرك · ولم اعلم به تبت عنه واقول لا اله الا[284] || **اللهم صل على محمد مع الارض اذا دُكَّتْ**[285] || الله محمد رسول الله · اللهم ما صلح[286] به من شأني بفضلك فرأيته من غيرك · ولم اعلم به تبت عنه واقول لا اله الا[287] الله محمد رسول الله || **اللهم صل على محمد مع القبور اذا بعثرت**[288] || يا حي يا قيوم بحمد الله وحسن توفيقه · وصلى الله على[289] خير خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين اجمعين · برحمتك يا ارحم الراحمين[290] وسلم تسليما كثيرا كثيرا (كذا)[291] || **اللهم صل على محمد مع الوحوش اذا [حشرت (؟)]** ||

II.C.5. Gebet (im schmalen Seitenstreifen)[292]

بسم الله الرحمن الرحيم · يا كبير كل كبير يا سميع يا بصير · يا من[293] لا شريك له ولا وزير [له] ولا نظير [له] · يا خالق الشمس والقمر المنير[294] يا عصمة || **اللهم صل على محمد مع**

281 Dieser Text in einer roten Kartusche; er steht gegenüber dem Text auf dieser Linie ausserhalb der Kartusche auf dem Kopf.
282 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 43 (*Sūrat az-Zuḫruf*).
283 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.12.2.
284 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 44 (*Sūrat ad-Duḫān*).
285 Dieser Text in einer roten Kartusche; er steht gegenüber dem Text auf dieser Linie ausserhalb der Kartusche auf dem Kopf.
286 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 45 (*Sūrat al-Ǧāṯiya*). Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.12.3.
287 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 46 (*Sūrat al-Aḥqāf*).
288 Dieser Text in einer schwarzen Kartusche; er steht gegenüber dem Text auf dieser Linie ausserhalb der Kartusche auf dem Kopf.
289 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 47 (*Sūrat Muḥammad*).
290 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.12.4.
291 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 48 (*Sūrat al-Fatḥ*).
292 Dieses Gebet beginnt zwischen Q 48 und 49 im Mittelstreifen. Kurz danach treffen im rechten Seitenband in Schachbrett-*Kūfī* Q 62 und 76 aufeinander (Trennung durch goldene Kartusche markiert).
293 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 49 (*Sūrat al-Ḥuǧurāt*).
294 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 50 (*Sūrat al-Qāf*).
295 Dieser Text ist stark verderbt. Er steht in einer schwarzen Kartusche; er steht gegenüber dem Text auf dieser Linie ausserhalb der Kartusche auf dem Kopf.
296 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 51 (*Sūrat aḏ-Ḏāriyāt*).
297 Vgl. Aufnahme Is 1626.12.5.
298 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 52 (*Sūrat aṭ-Ṭūr*).
299 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 53 (*Sūrat an-Naǧm*). Dieser Text steht in einer blauen Kartusche; er steht gegenüber dem Text auf dieser Linie ausserhalb der Kartusche auf dem Kopf.
300 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 54 (*Sūrat al-Qamar*).
301 Vgl. bei Anm. 534–551.
302 Vgl. Aufnahmen Is 1626.13.1–2.

II.D.1, Gebet 1: Dieses Gebet lässt sich bei Ibn Ṭāwūs nachweisen. Es ist üblicherweise als ***Du'ā' al-Ǧawšan*** („Gebet des Schutzpanzers") bekannt.[303] Es wird in regelmässigen Abständen durch Kartuschen unterbrochen, die Anrufungen und Lobpreisungen Muḥammads enthalten.[304] Diese Einschübe sind in der folgenden Abschrift fett hervorgehoben. In diesen Einschüben sind gerade die entscheidenden Begriffe zur Charakterisierung Muḥammads oft nur noch schlecht leserlich. Dem Kopisten stand in den Kartuschen zu wenig Platz zur Verfügung, um diesen Text klar zu schreiben.

بسم الله الرحمن الرحيم[305] إِلَهِي كَمْ مِنْ عَدُوٍّ انْتَضَى عَلَيَّ سَيْفَ عَدَاوَتِهِ · وَشَحَذَ لِي ظُبَةَ مُدْيَتِهِ · وَأَرْهَفَ لِي شَبَا حَدِّهِ · وَدَافَ لِي قَوَاتِلَ سُمُومِهِ وَ[306] || **بسم الله الرحمن الرحيم**[307] || سَدَّدَ نَحْوِي صَوَائِبَ سِهَامِهِ · وَلَمْ تَنَمْ عَنِّي عَيْنُ حِرَاسَتِهِ · وَأَضْمَرَ أَنْ يَسُومَنِي الْمَكْرُوهَ · وَيُجَرِّعَنِي ذُعَافَ مَرَارَتِهِ · فَنَظَرْتَ[308] إِلَى ضَعْفِي عَنِ احْتِمَالِ الْفَوَادِحِ || **اللهم صل على محمد سيد المؤمنين**[309] || وَعَجْزِي عَنِ الِانْتِصَارِ مِمَّنْ قَصَدَنِي بِمُحَارَبَتِهِ · وَوَحْدَتِي فِي كَثِيرِ مَنْ نَاوَانِي · وَإِرْصَادِهِمْ لِي فِيمَا اعلم فِكْرِي[310] · فِي[311] الْإِرْصَادِ لَهُمْ بِمِثْلِهِ فَأَيَّدْتَنِي بِقُوَّتِكَ || **اللهم صل على محمد سيد المرسلين**[312] || وَشَدَدْتَ أَزْرِي بِنُصْرَتِكَ[313] · وَفَلَلْتَ لِي حَدَّهُ وَخَذَلْتَهُ[314] · بَعْدَ جَمْعِ[315] عَدِيدِهِ وَحَشْدِهِ · وَأَعْلَيْتَ كَعْبِي عَلَيْهِ وَوَجَّهْتَ مَا سَدَّدَ إِلَيَّ مِنْ مَكَايِدِهِ [إِلَيْهِ][316] || **اللهم صل على محمد سيد المسلمين**[317] || وَرَدَدْتَهُ [وَ]لَمْ يَشْفِ عليله[318] · وَلَمْ تَبْرُدْ حَرَارَاتُ غضـ[بـ]ـهِ[319] · وَقَدْ[320] عَضَّ عَلَيَّ أَنَامِلَهُ · وَأَدْبَرَ مُوَلِّياً قَدْ أَخْفَقَتْ سَرَايَاهُ · فَلَكَ الْحَمْدُ يَا رَبِّ مِنْ مُقْتَدِرٍ || **اللهم صل على محمد سيد المجاهدين**[321] || لَا يُغْلَبُ · وَذِي أَنَاةٍ لَا يَعْجَلُ · صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ · وَ اجْعَلْنِي لِأَنْعُمِكَ مِنَ الشَّاكِرِينَ[322] · وَلِآلَائِكَ مِنَ الذَّاكِرِينَ · إِلَهِي وَكَمْ مِنْ بَاغٍ [بَغَانِي[323]] بِمَكَايِدِهِ || **اللهم صل على محمد سيد المرابطين**[324] || وَنَصَبَ لِي أَشْرَاكَ مَصَايِدِهِ · وَوَكَّلَ[325] بِي تَفَقُّدَ رِعَايَتِهِ · وَأَضْبَأَ

303 Ibn Ṭāwūs, *Muhaǧ ad-da'wāt wa-manhaǧ al-'ibādāt* 220 ff.; vgl. http://lib.eshia.ir/71561/1/220 (Beginn Text; Titel: S. 217; Stand 24. Januar 2017). Es handelt sich um folgende Druckausgabe: Qum, Dār aḍ-Ḍaḫā'ir, 1411 h. q.; man beachte folgende Bemerkung dazu:

ملاحظات: اين نسخه با طبع حجرى بسال 1323 ه ق در زمان مظفر الدين شاه قاجار مى باشد و آقا محمد مهدى تاجر با خط محمد حسن كرمانى اقدام به نشر آن نموده است و اين نسخه با كتاب المجتنى من الدعاء المجتبى به چاپ رسيده است.

304 Anrufungen und Lobpreisungen Muḥammads von derselben Art liessen sich nachweisen unter https://lasjan.page.tl/Salat_al_Kubra.htm (Stand 3. Oktober 2017). Das Gebet wird hier als *Du'ā' aṣ-Ṣalawāt al-kubrā* bezeichnet. Siehe auch http://www.alsada.org/plus/viewtopic.php?f=7&t=83051 (Stand 3. Oktober 2017).

Es handelt sich also gewissermassen um eine *Ḥilyat an-nabī*; Lobpreisungen des Propheten lassen sich auch auf andern Dokumenten, gerade auf solchen aus osmanischen Kontexten, nachweisen; vgl. Kapitel 6.2.2.3 (bei Anm. 94–102).

305 Vgl. Aufnahme Is 1626.2.3 (schmales Seitenband, links).

306 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.2.4.

307 Dieser Text in einer blauen Kartusche.

308 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.2.5.

309 Dieser Text in einer blauen Kartusche.

310 Die Vorlage liest hier abweichend:

وَإِرْصَادِهِمْ لِي فِيمَا لَمْ أُعْمِلْ فِيهِ فِكْرِي.

Vgl. http://lib.eshia.ir/71561/1/220 (Stand 24. Januar 2017).

311 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.2.7.

312 Dieser Text in einer roten Kartusche.

313 Die Vorlage liest بِنَصْرِكَ.

314 Die Vorlage liest وَفَلَلْتَ لِي شَبَا حَدِّهِ وَخَذَلْتَه.

315 Auf der Rolle جميع.

316 Nur in der gedruckten Vorlage.

317 Dieser Text in einer roten Kartusche; schlecht leserlich.

318 Die Vorlage liest hier غِلِيلِه.

319 Die Vorlage liest hier غَيْظِه.

320 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.2.8.

321 Dieser Text in einer roten Kartusche.

322 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.3.2. Im Mittelstreifen beginnt hier Q 3 (*Sūrat Āl 'Imrān*).

323 Dieser Ausdruck fehlt auf der Rolle: Kopistenfehler.

324 Dieser Text in einer schwarzen Kartusche.

325 *Kāf* mit drei Punkten unterhalb der Zeile.

الْحَمْدُ يَا رَبِّ مِنْ مُقْتَدِرٍ لَا يُغْلَبُ · وَذِي أَنَاةٍ لَا يَعْجَلُ || **اللهم صل على محمد سيد الساجدين**[345] || صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ · وَاجْعَلْنِي لِأَنْعُمِكَ مِنَ الشَّاكِرِينَ · وَ لِآلَائِكَ مِنَ الذَّاكِرِينَ ·

إِلَهِي[346] وَكَمْ مِنْ سَحَائِبِ مَكْرُوهٍ [قَدْ] جَلَّيْتَهَا وَسَمَاءِ نِعْمَةٍ أَمْطَرْتَهَا || **اللهم صل على محمد سيد الساجدين**[347] || وَجَدَاوِلِ كَرَامَةٍ أَجْرَيْتَهَا · وَأَعْيُنِ أَحْدَاثٍ طَمَسْتَهَا · وَنَاشِئَةِ رَحْمَةٍ نَشَرْتَهَا · وَجُنَّةٍ عَافِيَةٍ أَلْبَسْتَهَا · وَغَوَامِرِ كُرُبَاتٍ كَشَفْتَهَا || **اللهم صل على محمد سيد القايمين**[348] || وَأُمُورٍ[349] جَارِيَةٍ قَدَّرْتَهَا · [إِذْ] لَمْ يُعْجِزْكَ إِذْ طَلَبْتَهَا · وَلَمْ تَمْتَنِعْ مِنْكَ[350] إِذْ أَرَدْتَهَا[351] · فَلَكَ الْحَمْدُ يَا رَبِّ مِنْ مُقْتَدِرٍ لَا يُغْلَبُ · وَذِي أَنَاةٍ لَا يَعْجَلُ || **اللهم صل على محمد سيد العالمين**[352] || صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَاجْعَلْنِي لِأَنْعُمِكَ مِنَ الشَّاكِرِينَ · وَلِآلَائِكَ مِنَ الذَّاكِرِينَ ·

إِلَهِي[353] وَكَمْ مِنْ حَاسِدٍ شَرِقَ بِحَسَدِهِ · وَشَجِيَ بِغَيْظِهِ · وَسَلَقَنِي بِحَدِّ لِسَانِهِ وَوَخَزَنِي || **اللهم صل على محمد سيد المتقين**[354] || بِمُؤْقِ عَيْنَيْهِ · وَجَعَلَنِي غَرَضاً لِمَرَامِيهِ[355] · وَ قَلَّدَنِي خِلَالًا لَمْ تَزَلْ فِيهِ فَنَادَيْتُكَ · يَا رَبِّ مُسْتَجِيراً لِي[326] إِضْبَاءَ السَّبُعِ[327] لِطَرِيدَتِهِ · انْتِظَاراً لِانْتِهَازِ فُرْصَتِهِ · وَهُوَ يُظْهِرُ || **اللهم صل على محمد سيد الذاكرين**[328] || [لِي] بَشَاشَةَ الْمَلَقِ وَيَبْسُطُ لِي وَجْهاً غَيْرَ طَلِقٍ · فَلَمَّا رَأَيْتَ دَغَلَ سَرِيرَتِهِ · وَقُبْحَ مَا انْطَوَى عَلَيْهِ لِشَرِيكِهِ فِي مُلْبِّهِ · وَأَصْبَحَ مُجْلِباً عَلَيَّ[329] بِخَيْلِهِ أَرْكَسْتَهُ || **اللهم صل على محمد سيد القائمين**[330] || لِأُمِّ رَأْسِهِ · [وَأَتَيْتَ بُنْيَانَهُ مِنْ أَسَاسِهِ[331]] فَصَرَعْتَهُ فِي زُبْيَتِهِ وَأَرْدَيْتَهُ فِي مَهْوَى حُفْرَتِهِ · (وجعلت خده طبقاً لتراب رجله · وشغلته[332] فى بدنه ورزقه[333]) · وَرَمَيْتَهُ || **اللهم صل على محمد سيد القائمين**[334] || بِحَجَرِهِ · وَخَنَقْتَهُ بِوَتَرِهِ · وَذَكَّيْتَهُ بِمَشَاقِصِهِ · وَكَبَبْتَهُ بِمَنْخِرِهِ · وَرَدَدْتَ كَيْدَهُ فِي نَحْرِهِ · ورنقته[335] بِنَدَامَتِهِ[336] · وَفَتَنْتَهُ[337] || **اللهم صل على محمد سيد الخائفين**[338] || بِحَسْرَتِهِ · [فَاسْتَخْذَلَ] وَاسْتَخْذَأَ[339] وَتَضَاءَلَ بَعْدَ نَخْوَتِهِ · وَانْقَمَعَ بَعْدَ اسْتِطَالَتِهِ ذَلِيلًا مَأْسُوراً فِي رِبْقِ[340] حَبَائِلِهِ[341] · الَّتِي كَانَ يُؤَمِّلُ أَنْ يَرَانِي فِيهَا || **اللهم صل على محمد سيد الراكعين**[342] || يَوْمَ سَطْوَتِهِ · وَقَدْ[343] كِدْتُ (يا رب[344]) لَوْ لَا رَحْمَتُكَ يَحِلُّ بِي مَا حَلَّ بِسَاحَتِهِ · فَلَكَ

345 Dieser Text in einer blauen Kartusche.
346 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.4.6. In der Vorlage bei Ibn Ṭāwūs folgt diese Stelle erst später.
347 Dieser Text in einer roten Kartusche; Entzifferung unsicher.
348 Dieser Text in einer roten Kartusche.
349 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.4.7.
350 Die Vorlage liest hier:

عَلَيْكَ.

351 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 6 (*Sūrat al-Anʿām*).
352 Dieser Text in einer schwarzen Kartusche.
353 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.4.9. Diese Stelle steht in der beigezogenen Ausgabe von Ibn Ṭāwūs bereits vor dem vorangehenden Abschnitt mit den Anm. 346–352.
354 Dieser Text in einer schwarzen Kartusche; er ist stark verderbt.
355 Ibn Ṭāwūs liest hier:

وَجَعَلَ عِرْضِي غَرَضاً لِمَرَامِيهِ.

326 Die Vorlage liest hier إِلَيَّ.
327 *Sīn* mit drei Punkten unterhalb des Buchstabens.
328 Dieser Text in einer schwarzen Kartusche. Letzter Ausdruck stark verderbt; er lässt sich nur erahnen.
329 Die Vorlage liest hier إِلَي فِي.
330 Dieser Text in einer schwarzen Kartusche.
331 Der Text in eckigen Klammern fehlt auf der Rolle.
332 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.3.4.
333 Dieser Text nur auf der Rolle, nicht bei Ibn Ṭāwūs.
334 Dieser Text in einer blauen Kartusche.
335 Die Vorlage liest hier ووبقته.
336 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.4.3.
337 Auf der Rolle steht hier ونتأته oder وفتأته.
338 Dieser Text in einer blauen Kartusche.
339 Auf der Rolle:

وَاسْتَخْذَي.

340 Auf der Rolle steht hier بريق. Ab hier Seite 221 bei Ibn Ṭāwūs, *Muhağ ad-daʿwāt wa-manhağ al-ʿibādāt*; vgl. http://lib.eshia.ir/71561/1/221 (Stand 24. Januar 2017).
341 Auf der Rolle steht hier حبالته.
342 Dieser Text in einer blauen Kartusche.
343 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.4.5.
344 Nur auf der Rolle.

[لِحُرُمَاتِكَ[372] وَاجْتِرَاءً عَلَى مَعَاصِيكَ · وَتَعَدِّياً لِحُدُودِكَ وَغَفْلَةً عَنْ وَعِيدِكَ · وَطَاعَةً[373] لِعَدُوِّي [وَعَدُوِّكَ[374]].

لَمْ يَمْنَعْكَ يَا إِلَهِي وَنَاصِرِي إِخْلَالِي بِالشُّكْرِ · عَنْ إِتْمَامِ إِحْسَانِكَ · وَلَا حَجَزَنِي[375] ذَلِكَ || **اللهم صل على محمد سيد الراغبين**[376] || عَنِ[377] ارْتِكَابِ مَسَاخِطِكَ · فَلَكَ[378] الْحَمْدُ يَا رَبِّ مِنْ مُقْتَدِرٍ لَا يُغْلَبُ · وَذِي أَنَاةٍ لَا يَعْجَلُ · صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ · وَاجْعَلْنِي لِأَنْعُمِكَ مِنَ الشَّاكِرِينَ · وَلِآلَائِكَ مِنَ الذَّاكِرِينَ || **اللهم صل على محمد سيد المحسنين**[379] || إِلَهِي[380] وَكَمْ مِنْ عَبْدٍ أَمْسَى وَأَصْبَحَ خَائِفاً مَرْعُوباً [مُسَهَّداً] مُشْفِقاً · وَحِيداً [وَجَاهِلًا] هَارِباً طَرِيداً [أَوْ] مُنْحَجِزاً فِي مَضِيقٍ و[381] مَخْبَأَةٍ مِنَ الْمَخَابِئِ · قَدْ ضَاقَتْ عَلَيْهِ الْأَرْضُ بِرُحْبِهَا [وَ]لَا يَجِدُ حِيلَةً وَلَا مَنْجَى || **اللهم صل على محمد سيد الزاكين**[382] | وَلَا ملجأ ولا مَأْوَى [وَلَا مَهْرَباً] وَأَنَا فِي [أَمْنٍ وَ أَمَانٍ وَطُمَأْنِينَةٍ وَ[383]] عَافِيَةٍ مِنْ ذَلِكَ كُلِّهِ[384] · وفي امن وطُمَأْنِينَةٍ من مثله · فَلَكَ الْحَمْدُ يَا رَبِّ مِنْ مُقْتَدِرٍ لَا يُغْلَبُ وَذِي أَنَاةٍ لَا يَعْجَلُ[385]

بعفوك[356] وَاثِقاً بِسُرْعَةِ إِجَابَتِكَ · مُتَوَكِّلًا[357] عَلَى مَا لَمْ أَزَلْ أَعْرِفُهُ || **اللهم صل على محمد سيد الناصرين**[358] || مِنْ حُسْنِ دِفَاعِكَ · عَالِماً أَنَّهُ لَمْ يُضْطَهَدْ مَنْ أَوَى إِلَى ظِلِّ كَنَفِكَ[359] · وَ[أَنْ] لن تَقْرَعَ الْفَوَادِحُ[360] مَنْ لَجَأَ إِلَى مَعْقِلِ الِانْتِهَارِ بِكَ[361] · فَخَصَصْتَنِي مِنْ بَأْسِهِ بِقُدْرَتِكَ · فَلَكَ[362] الْحَمْدُ يَا رَبِّ || **اللهم صل على محمد سيد الطاهرين**[363] || مِنْ مُقْتَدِرٍ لَا يُغْلَبُ · وَذِي أَنَاةٍ لَا يَعْجَلُ · صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ · وَاجْعَلْنِي لِأَنْعُمِكَ مِنَ الشَّاكِرِينَ · وَلِآلَائِكَ مِنَ الذَّاكِرِينَ ·

إِلَهِي[364] وَكَمْ مِنْ ظَنٍّ حَسَنٍ حَقَّقْتَ || **اللهم صل على محمد سيد المرشدين**[365] || وَمِنْ عُدْمٍ إِمْلَاقٍ جَبَرْتَ · وَمِنْ مَسْكَنَةٍ قَادِحَةٍ حَوَّلْتَ · وَمِنْ صَرْعَةٍ مُهْلِكَةٍ أَنْعَشْتَ · وَمِنْ مَشَقَّةٍ أَزَحْتَ · لَا[366] تُسْأَلُ يَا سَيِّدِي عَمَّا تَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ · وَلَا || **اللهم صل على محمد سيد الصالحين**[367] || يَنْقُصُكَ مَا أَنْفَقْتَ وَلَقَدْ سُئِلْتَ فَأَعْطَيْتَ · وَلَمْ[368] تُسْأَلْ فَابْتَدَأْتَ · وَاسْتُمِيحَ بَابُ فَضْلِكَ فَمَا أَكْدَيْتَ أَبَيْتَ · إِلَّا إِنْعَاماً وَامْتِنَاناً[369] وَإِلَّا تَطَوُّلًا يَا رَبِّ وَإِحْسَاناً · وَ أَبَيْتَ [يَا رَبِّ[370]] إِلَّا انْتِهَاكاً || **اللهم صل على محمد سيد الرؤ[و]فين** (؟)[371] ||

356 Ibn Ṭāwūs liest hier بِكَ.
357 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.4.10.
358 Dieser Text in einer schwarzen Kartusche.
359 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 7 (*Sūrat al-Aʿrāf*).
360 Auf der Rolle steht hier الحوادث.
361 Ibn Ṭāwūs liest hier:
وَأَنْ لَا تَقْرَعَ الْفَوَادِحُ مَنْ لَجَأَ إِلَى مَعْقِلِ الِانْتِصَارِ بِكَ.
362 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.4.11.
363 Dieser Text in einer blauen Kartusche; letzter Ausdruck verderbt und somit unsicher.
364 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.4.13.
365 Dieser Text in einer blauen Kartusche.
366 Dieser Begriff auf der Rolle sehr undeutlich geschrieben: وا (؟).
367 Dieser Text in einer blauen Kartusche.
368 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.4.14.
369 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 8 (*Sūrat al-Anfāl*).
370 Dieser Ausdruck fehlt auf der Rolle.
371 Dieser Text in einer roten Kartusche.
372 Dieser Ausdruck fehlt auf der Rolle.
373 Ab hier Seite 222 bei Ibn Ṭāwūs, *Muhaǧ ad-daʿwāt wa-manhaǧ al-ʿibādāt*; vgl. http://lib.eshia.ir/71561/1/222 (Stand 24. Januar 2017).
374 Dieser Ausdruck fehlt auf der Rolle.
375 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 9 (*Sūrat at-Tawba*).
376 Dieser Text in einer roten Kartusche.
377 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.4.15.
378 Abfolge der Texteinheiten auf der Rolle und in der Ausgabe des Texts von Ibn Ṭāwūs weichen voneinander ab.
379 Dieser Text in einer roten Kartusche.
380 Abfolge der Texteinheiten auf der Rolle und in der Ausgabe des Texts von Ibn Ṭāwūs weichen voneinander ab.
381 In der Vorlage steht أَوْ.
382 Oder الذاكين. Dieser Text in einer schwarzen Kartusche.
383 Umstellung der Textfolge auf der Rolle.
384 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 10 (*Sūrat Yūnus*).
385 Ab hier Seite 223 bei Ibn Ṭāwūs, *Muhaǧ ad-daʿwāt wa-manhaǧ al-ʿibādāt*; vgl. http://lib.eshia.ir/71561/1/223 (Stand 24. Januar 2017).

صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ || **اللهم صل على محمد سيد الانام (؟)**[386] || وَآلِ مُحَمَّدٍ[387] وَاجْعَلْنِي لِأَنْعُمِكَ مِنَ الشَّاكِرِينَ · وَلِآلَائِكَ مِنَ الذَّاكِرِينَ ·

إِلَهِي [وَسَيِّدِي] وَكَمْ مِنْ عَبْدٍ أَمْسَى[388] وَأَصْبَحَ مَغْلُولًا مُكَبَّلًا بِالْحَدِيدِ · بِأَيْدِي (الناس[389])[390] || **اللهم صل على محمد سيد المذكين (؟)**[391] || وَالْعُدَاةِ وَلَا يَرْحَمُونَهُ فَقِيداً[392] مِنْ أَهْلِهِ وَوُلْدِهِ · مُنْقَطِعاً عَنْ[393] إِخْوَانِهِ وَبَلَدِهِ[394] · يَتَوَقَّعُ كُلَّ سَاعَةٍ بِأَيَّةِ[395] قِتْلَةٍ يُقْتَلُ · وَبِأَيِّ مُثْلَةٍ يُمَثَّلُ · وَأَنَا فِي عَافِيَةٍ مِنْ ذَلِكَ كُلِّهِ فَلَكَ || **اللهم صل على محمد سيد المتطهرين**[396] || الْحَمْدُ يا رب مِنْ مُقْتَدِرٍ لَا يُغْلَبُ · وَذِي أَنَاةٍ لَا يَعْجَلُ · صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ · وَاجْعَلْنِي لِأَنْعُمِكَ مِنَ الشَّاكِرِينَ · وَلِآلَائِكَ[397] مِنَ الذَّاكِرِينَ ·

إِلَهِي[398] [وَسَيِّدِي] وَكَمْ مِنْ عَبْدٍ أَمْسَى || **اللهم صل على محمد سيد الشاكرين**[399] || وَأَصْبَحَ يُقَاسِي الْحُرُوبَ وَمُبَاشَرَةَ الْقِتَالِ بِنَفْسِهِ · قَدْ غَشِيَتْهُ الْأَعْدَاءُ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ · وَالسُّيُوفُ [وَالرِّمَاحُ[400]] وَآلَةُ الْحَرْبِ · يَتَقَعْقَعُ فِي الْحَدِيدِ مَبْلَغَ مَجْهُودِهِ[401] [وَ]لَا يَعْرِفُ حِيلَةً || **اللهم صل على محمد سيد المتطهرين**[402] || [وَلَا يَهْتَدِي سَبِيلًا] وَلَا يَجِدُ مَهْرَباً قَدْ أُدْنِفَ بِالْجِرَاحَاتِ أَوْ

386 Dieser Text in einer schwarzen Kartusche; der letzte Ausdruck stark verderbt.
387 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.5.3.
388 Das *sīn* mit drei Punkten unterhalb der Zeile.
389 Dieser Ausdruck nur auf der Rolle.
390 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 11 (*Sūrat Hūd*).
391 Dieser Text in einer schwarzen Kartusche.
392 Auf der Rolle wahrscheinlich بعيدا.
393 Auf der Rolle wohl على.
394 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.5.6.
395 Auf der Rolle: باى.
396 Dieser Text in einer roten Kartusche.
397 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 12 (*Sūrat Yūsuf*).
398 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.5.7.
399 Dieser Text in einer blauen Kartusche.
400 Fehlt auf der Rolle.
401 Auf der Rolle wohl:

قد بلغ مجهوده.

402 Dieser Text in einer blauen Kartusche.

مُتَشَحِّطاً[403] بِدَمِهِ تَحْتَ السَّنَابِكِ · وَالْأَرْجُلِ يَتَمَنَّى شَرْبَةً مِنْ مَاءٍ أَوْ نَظْرَةً إِلَى أَهْلِهِ وَوَلَدِهِ · وَلَا يَقْدِرُ عَلَيْهَا وَأَنَا فِي || **اللهم صل على محمد سيد الطاهرين**[404] ||[405] عَافِيَةٍ[406] مِنْ ذَلِكَ كُلِّهِ · فَلَكَ الْحَمْدُ يَا رَبِّ مِنْ مُقْتَدِرٍ لَا يُغْلَبُ · وَذِي أَنَاةٍ لَا يَعْجَلُ · صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ · وَاجْعَلْنِي لِأَنْعُمِكَ مِنَ الشَّاكِرِينَ · وَلِآلَائِكَ || **اللهم صل على محمد سيد الـ (؟)**[407] || مِنَ الذَّاكِرِينَ ·

إِلَهِي[408] وَكَمْ مِنْ عَبْدٍ أَمْسَى وَأَصْبَحَ فِي ظُلُمَاتِ الْبِحَارِ · وَعَوَاصِفِ الرِّيَاحِ وَالْأَهْوَالِ وَ الْأَمْوَاجِ[409] · يَتَوَقَّعُ الْغَرَقَ وَالْهَلَاكَ لَا يَقْدِرُ عَلَى حِيلَةٍ || **اللهم صل على محمد سيد الصادقين**[410] || أَوْ مُبْتَلًى بِصَاعِقَةٍ أَوْ هَدْمٍ أَوْ غَرَقٍ أَوْ حَرَقٍ أَوْ شَرَقٍ · أَوْ[411] خَسْفٍ أَوْ مَسْخٍ أَوْ قَذْفٍ وَأَنَا فِي عَافِيَةٍ مِنْ ذَلِكَ كُلِّهِ · فَلَكَ الْحَمْدُ يَا رَبِّ مِنْ مُقْتَدِرٍ لَا يُغْلَبُ · وَذِي أَنَاةٍ لَا يَعْجَلُ || **اللهم صل على محمد سيد الوارثين (؟)**[412] || صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ · وَاجْعَلْنِي لِأَنْعُمِكَ مِنَ الشَّاكِرِينَ · وَلِآلَائِكَ مِنَ الذَّاكِرِينَ ·

إِلَهِي[413] وَكَمْ مِنْ عَبْدٍ أَمْسَى وَأَصْبَحَ مُسَافِراً شَاحِطاً · عَنْ أَهْلِهِ [وَوَطَنِـ]ـهِ وَوَلَدِهِ مُتَحَيِّراً || **اللهم صل على محمد سيد التابعين**[414] || فِي الْمَفَاوِزِ تَائِهاً مَعَ الْوُحُوشِ وَالْبَهَائِمِ · وَالْهَوَامِّ

403 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 13 (*Sūrat ar-Raʿd*).
404 Dieser Text in einer blauen Kartusche. Entzifferung des letzten Ausdrucks nicht gänzlich gesichert.
405 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.6.3.
406 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 14 (*Sūrat Ibrāhīm*).
407 Ein Ausdruck unklar. Dieser Text in einer roten Kartusche. Im Mittelstreifen beginnt hier Q 15 (*Sūrat al-Ḥiǧr*).
408 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.6.4.
409 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 16 (*Sūrat an-Naḥl*).
410 Dieser Text in einer roten Kartusche.
411 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.6.5.
412 Dieser Text in einer schwarzen Kartusche.
413 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.6.6. Im Mittelstreifen beginnt hier Q 17 (*Sūrat al-Isrāʾ*).
414 Dieser Text in einer schwarzen Kartusche.

على محمد سيد الفايزين[428] || وَذِي أَنَاةٍ لَا يَعْجَلُ · صَلِّ[429] عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ · وَاجْعَلْنِي لِأَنْعُمِكَ مِنَ الشَّاكِرِينَ · وَلِآلَائِكَ مِنَ الذَّاكِرِينَ ·

إِلَهِي[430] وَكَمْ مِنْ عَبْدٍ أَمْسَى[431] وَأَصْبَحَ سَقِيماً || **اللهم صل على محمد سيد المتصدقين**[432] || مُوجَعاً مُدْنَفاً فِي أَنِينٍ وَعَوِيلٍ يَتَقَلَّبُ فِي غَمِّهِ · [وَ] لَا يَجِدُ مَحِيصاً وَلَا يُسِيغُ[433] طَعَاماً وَلَا يَسْتَعْذِبُ شَرَاباً · وَلَا يَسْتَطِيعُ ضَرّاً وَلَا نَفْعاً · وَهُوَ[434] فِي حَسْرَةٍ وَنَدَامَةٍ || **اللهم صل على محمد سيد الشافعين**[435] || وَأَنَا فِي صِحَّةٍ مِنَ الْبَدَنِ وَسَلَامَةٍ مِنَ الْعَيْشِ (وَأَنَا فِي عافية من ذلك كله[436]) فَلَكَ[437] الْحَمْدُ يَا رَبِّ مِنْ مُقْتَدِرٍ لَا يُغْلَبُ · وَذِي أَنَاةٍ لَا يَعْجَلُ · صَلِّ عَلَى || **اللهم صل على محمد سيد السامحين**[438] || مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ · وَاجْعَلْنِي لِأَنْعُمِكَ مِنَ الشَّاكِرِينَ · وَلِآلَائِكَ مِنَ الذَّاكِرِينَ ·

إِلَهِي[439] وَكَمْ مِنْ عَبْدٍ أَمْسَى وَأَصْبَحَ فِي كَرْبٍ[440] الْمَوْتِ وَحَشْرَجَةِ الصَّدْرِ || **اللهم صل على محمد سيد** وَحِيداً فَرِيداً لَا يَعْرِفُ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدِي سَبِيلًا · أَوْ مُتَأَذِّياً [بِبَرْدٍ أَوْ حَرٍّ] أَوْ جُوعٍ أَوْ عُرًى · أَوْ[415] غَيْرِهِ مِنَ الشَّدَائِدِ || **اللهم صل على محمد سيد القانتين**[416] || مِمَّا أَنَا مِنْهُ [فِيهِ] خَلْوٌ[417] وَأَنَا فِي عَافِيَةٍ مِنْ ذَلِكَ كُلِّهِ · فَلَكَ الْحَمْدُ يَا رَبِّ مِنْ مُقْتَدِرٍ لَا يُغْلَبُ وَذِي[418] أَنَاةٍ لَا يَعْجَلُ · صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ · وَاجْعَلْنِي لِأَنْعُمِكَ مِنَ الشَّاكِرِينَ || **اللهم صل على محمد سيد المشفقين**[419] || وَلِآلَائِكَ مِنَ الذَّاكِرِينَ[420] ·

إِلَهِي[421] وَكَمْ مِنْ عَبْدٍ أَمْسَى وَأَصْبَحَ فَقِيراً [عَائِلًا] عَارِياً مُمْلِقاً · مُخْفِقاً [مَهْجُوراً] جَائِعاً خَائِفاً ظَمْآنَ يَنْتَظِرُ مَنْ يَعُودُ عَلَيْهِ · بِفَضْلِهِ[422] أَوْ عَبْدٍ وَجِيهٍ || **اللهم صل على محمد سيد القوامين**[423] || هُوَ أَوْجَهُ مِنِّي عِنْدَكَ أَوْ أَشَدُّ عِبَادَةً لَكَ[424] · مَغْلُولًا مَقْهُوراً قَدْ حُمِّلَ ثِقْلًا مِنْ تَعَبِ الْعَنَاءِ · وَشِدَّةِ الْعُبُودِيَّةِ وَكُلْفَةِ الرِّقِّ وَثِقْلِ الضَّرِيبَةِ أَوْ مُبْتَلًى || **اللهم صل على محمد سيد المساكين**[425] || بِبَلَاءٍ شَدِيدٍ[426] لَا قِبَلَ لَهُ بِهِ إِلَّا بِمَنِّكَ عَلَيْهِ · وَأَنَا[427] الْمَخْدُومُ الْمُنَعَّمُ الْمُعَافَى الْمُكَرَّمُ فِي عَافِيَةٍ مِمَّا هُوَ فِيهِ · فَلَكَ الْحَمْدُ يَا رَبِّ مِنْ مُقْتَدِرٍ لَا يُغْلَبُ · || **اللهم صل**

428 Dieser Text in einer roten Kartusche.
429 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 22 (*Sūrat al-Ḥaǧǧ*).
430 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.8.3; die Stelle befindet sich bei Ibn Ṭāwūs auf S. 222 (Umstellung der Textfolge): http://lib.eshia.ir/71561/1/222 (Stand 25. Januar 2017).
431 Der Ausdruck *amsā* stets mir drei Punkten unter dem *sīn*.
432 Dieser Text in einer roten Kartusche.
433 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 23 (*Sūrat al-Muʾminūn*).
434 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.8.4.
435 Dieser Text in einer roten Kartusche.
436 Dies nur auf der Rolle; die Vorlage bei Ibn Ṭāwūs liest:

كُلُّ ذَلِكَ مِنْكَ.

437 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 24 (*Sūrat an-Nūr*).
438 Dieser Text in einer schwarzen Kartusche.
439 Die Stelle befindet sich bei Ibn Ṭāwūs auf S. 222 und zwar vor dem vorangehenden Abschnitt über Krankheiten (Umstellung der Textfolge): http://lib.eshia.ir/71561/1/222 (Stand 25. Januar 2017).
440 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 25 (*Sūrat al-Furqān*).

415 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.6.7. Im Mittelstreifen beginnt hier Q 18 (*Sūrat al-Kahf*).
416 Dieser Text in einer schwarzen Kartusche; letzter Ausdruck verderbt.
417 Die Stelle nach der Kartusche ist verderbt.
418 Ab hier Seite 224 bei Ibn Ṭāwūs, *Muhaǧ ad-daʿwāt wa-manhaǧ al-ʿibādāt*; vgl. http://lib.eshia.ir/71561/1/224 (Stand 25. Januar 2017).
419 Dieser Text in einer blauen Kartusche.
420 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 19 (*Sūrat Maryam*; hier: *Sūrat Kāf-hāʾ-yāʾ-ʿayn-ṣād*).
421 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.7.3.
422 Die Vorlage liest:

بِفَضْلٍ.

423 Dieser Text in einer blauen Kartusche. Im Mittelstreifen beginnt hier Q 20 (*Sūrat Ṭāʾ-Ḥāʾ*).
424 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.7.4.
425 Dieser Text in einer blauen Kartusche.
426 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 21 (*Sūrat al-Anbiyāʾ*).
427 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.8.2.

وَالْكُفَّارُ من الْأَعْدَاءُ[459] · وَأَخَذَتْهُ الرِّمَاحُ وَالسُّيُوفُ وَالسِّهَامُ [وَجُدِّلَ صَرِيعاً وَ] قَدْ[460] شَرِبَتِ (؟)[461] الْأَرْضُ مِنْ دَمِهِ · وَأَكَلَتِ السِّبَاعُ وَالطيرُ مِنْ لَحْمِهِ يَتَدَاوَلُونَهُ[462] || **اللهم صل على محمد سيد الاكرمين**[463] || يَميناً وَ شِمَالًا قَدْ حُمِّلَ (؟) فِي الْمَطَامِيرِ[464] · وَثُقِّلَ بِالْحَدِيدِ (؟) لَا يَرَى شَيْئاً مِنْ ضِيَاءِ الدُّنْيَا · وَلَا مِنْ رَوْحِهَا · وَأَنَا[465] فِي عَافِيَةٍ مِنْ ذَلِكَ كُلِّهِ · فَلَكَ الْحَمْدُ يَا رَبِّ مِنْ || **اللهم صل على محمد سيد الاحقّين**[466] || مُقْتَدِرٍ لَا يُغْلَبُ · وَذِي أَنَاةٍ لَا يَعْجَلُ · صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ · وَاجْعَلْنِي لِأَنْعُمِكَ مِنَ[467] الشَّاكِرِينَ · وَلِآلَائِكَ مِنَ الذَّاكِرِينَ ·

إِلهِي[468] وَهَذَا مَكَانُ[469] عَبْدٍ ذَلِيلٍ || **اللهم صل على محمد سيد الاكملين**[470] || اعْتَرَفَ لَكَ بِالتَّوْحِيدِ · وَأَقَرَّ عَلَى نَفْسِهِ بِالتَّقْصِيرِ فِي أَدَاءِ حَقِّكَ[471] · وَ شَهِدَ لَكَ بِسُبُوغِ نِعْمَتِكَ عَلَيْهِ · وَجَمِيلِ عَادَاتِكَ عِنْدَهُ · وَإِحْسَانِكَ إِلَيْهِ || **اللهم صل على محمد سيد التوابين**[472] || فَهَبْ لِي يَا إِلَهِي وَسَيِّدِي [مِنْ فَضْلِكَ مَا أُرِيدُهُ سَبَباً إِلَى رَحْمَتِكَ] وَأَتَّخِذُهُ سُلَّماً أَعْرُجُ فِيهِ إِلَى مَرْضَاتِكَ · وَآمَنُ بِهِ مِنْ سَخَطِكَ بِعِزَّتِكَ وَطَوْلِكَ يا كريم[473]

459 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 29 (*Sūrat al-ʿAnkabūt*).
460 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.9.5.
461 Auf der Rolle شربة.
462 Die Fortsetzung folgt bei Ibn Ṭāwūs auf S. 225 (unten); vgl. http://lib.eshia.ir/71561/1/225 (Stand 25. Januar 2017).
463 Dieser Text in einer roten Kartusche.
464 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 30 (*Sūrat ar-Rūm*).
465 Ab hier erneut abweichend gegenüber Vorlage.
466 Dieser Text in einer roten Kartusche. Im Mittelstreifen beginnt hier Q 31 (*Sūrat Luqmān*).
467 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 32 (*Sūrat as-Sağda*).
468 Die Fortsetzung folgt bei Ibn Ṭāwūs mit einigen Abweichungen auf S. 222; vgl. http://lib.eshia.ir/71561/1/222 (Stand 25. Januar 2017).
469 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 33 (*Sūrat al-Aḥzāb*).
470 Dieser Text in einer roten Kartusche.
471 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.10.3.
472 Dieser Text in einer schwarzen Kartusche. Im Mittelstreifen beginnt hier Q 34 (*Sūrat as-Saba'*).
473 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 35 (*Sūrat al-Malā'ika, Sūrat Fāṭir*). Die Fortsetzung folgt bei Ibn Ṭāwūs mit einigen Abweichungen auf S. 226; vgl. http://lib.eshia.ir/71561/1/226 (Stand 25. Januar 2017).

الـ **(؟)**[441] || وَالنَّظَرِ إِلَى مَا تَقْشَعِرُّ مِنْهُ الْجُلُودُ · وَتَفْزَعُ[442] لَهُ[443] الْقُلُوبُ قَدْ[444] دَنَا يَوْمُهُ مِنْ حَتْفِهِ · وَقَدْ[445] أَحْدَقَ بِهِ مَلَكُ الْمَوْتِ فِي أَعْوَانِهِ · يُعَالِجُ حتى سَكَرَاتِ || **اللهم صل على محمد سيد القانتين (؟)**[446] || الْمَوْتِ[447] وَحِيَاضُهُ تَدُورُ عَيْنَاهُ يَمِيناً وَ شِمَالًا · يَنْظُرُ إِلَى أَحِبَّائِهِ وَأَوِدَّائِهِ وَأَخِلَّائِهِ · قَدْ[448] مُنِعَ مِنَ[449] الْكَلَامِ وَحُجِبَ عَنِ[450] الْخِطَابِ يَنْظُرُ إِلَى نَفْسِهِ || **اللهم صل على محمد سيد المنفقين**[451] || حَسْرَةً لَا يقدر على نَفْعِها وَضَرِّها[452] · وَأَنَا فِي عَافِيَةٍ مِنْ ذَلِكَ كُلِّهِ بعد[453] · فَلَكَ الْحَمْدُ يَا رَبِّ مِنْ مُقْتَدِرٍ لَا يُغْلَبُ · وَذِي أَنَاةٍ لَا يَعْجَلُ · صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ[454] || **اللهم صل على محمد سيد الاورعين**[455] || وَآلِ[456] مُحَمَّدٍ · وَاجْعَلْنِي لِأَنْعُمِكَ مِنَ الشَّاكِرِينَ · وَلِآلَائِكَ مِنَ الذَّاكِرِينَ ·

إِلهِي[457] وَكَمْ مِنْ عَبْدٍ أَمْسَى وَأَصْبَحَ قَدِ اسْتَمَرَّ عَلَيْهِ الْقَضَاءُ وَأَحْدَقَ || **اللهم صل على محمد سيد الاطهرين**[458] || بِهِ الْبَلَاءُ

441 Dieser Text in einer schwarzen Kartusche. Hier weist die Rolle Beschädigungen auf; im Mittelstreifen wurde Surentext von anderer Hand später nachgeschrieben. Der letzte Ausdruck in der Kartusche lässt sich nicht mehr entziffern.
442 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.9.2.
443 Die Vorlage bei Ibn Ṭāwūs liest إِلَيْهِ.
444 Die Fortsetzung folgt bei Ibn Ṭāwūs erst beim Übergang S. 224–225; vgl. http://lib.eshia.ir/71561/1/224 (Stand 25. Januar 2017).
445 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 26 (*Sūrat aš-Šuʿarā'*).
446 Dieser Text in einer schwarzen Kartusche.
447 Die Stelle befindet sich bei Ibn Ṭāwūs auf S. 225: http://lib.eshia.ir/71561/1/225 (Stand 25. Januar 2017).
448 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.9.3.
449 Die Vorlage liest عن.
450 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 27 (*Sūrat an-Naml*).
451 Dieser Text in einer blauen Kartusche.
452 Die Vorlage liest hier:

فَلا يَسْتَطِيعُ لَهَا نَفْعاً وَلَا ضَرّاً.

453 Dieser Abschnitt in der Druckausgabe abweichend.
454 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 28 (*Sūrat al-Qaṣaṣ*).
455 Dieser Text in einer blauen Kartusche.
456 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.9.4.
457 Die Fortsetzung folgt bei Ibn Ṭāwūs auf S. 226; vgl. http://lib.eshia.ir/71561/1/226 (Stand 25. Januar 2017).
458 Dieser Text in einer blauen Kartusche.

في الاخرين وأن تجعلني عندك وجيها في الدنيا || **اللهم صل على محمد سيد المحمودين**[486] || والآخرة ومن المقربين · وان ترزقني هيبة المتقين وأن تجعل النور في بصري والبصيرة · في ديني واليقين[487] في قلبي والاخلاص في عملي والسلامة || **اللهم صل على محمد سيد ولد آدم**[488] || في نفسي والسعة في رزقي[489] والشكر لك أبدا ما أبقيتني[490] وأن ترضي عني وأن لا تخرجني من الدنيا إلا وانت عني راضٍ · وأن تحشرني في زمرة المتقين || **اللهم صل على محمد سيد الـ (؟)**[491] || والصالحين واولائك المخلصين[492] · الذين[493] لا خوف عليهم ولا هم يحزنون · بحق محمد وآله الطيبين الطاهرين · ال طه يس صلواتك عليهم اجمعين مَوْلايَ بِكَ[494] || **اللهم صل على محمد سيد (كذا) المكي الامي**[495] || اسْتَغِيْثُ فَصَلِّ عَلى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ فاغْثِني · وَبِكَ[496] اسْتَجَرْتُ فَأَجِرْنِي وَأَغْنِنِي بِطاعَتِكَ عَنْ طاعَةِ عِبادِكَ · وَبِمَسْأَلَتِكَ عَنْ مَسْأَلَةِ خَلْقِكَ[497] وَانْقُلْنِي · لَأَطْلُبَنَّ مِمَّا لَدَيْكَ وَلَأُلِحَّنَّ عَلَيْكَ || **اللهم صل على محمد سيد الانورين (؟)**[474] || وَلَأَمُدَّنَّ يَدِي نَحْوَكَ مَعَ جُرْمِهَا إِلَيْكَ · يَا رَبِّ بِمَنْ أَعُوذُ[475] وَبِمَنْ أَلُوذُ لَا أَحَدَ لِي · إِلَّا أَنْتَ أَفَتَرُدُّنِي وَ أَنْتَ مُعَوَّلِي · وَعَلَيْكَ توكلي أَسْأَلُكَ بِاسْمِكَ[476] || **اللهم صل على محمد سيد الارحمين**[477] || الَّذِي وَضَعْتَهُ عَلَى السَّمَاءِ فَاسْتَقَلَّتْ · وَعَلَى الْأَرْضِ فَاسْتَقَرَّتْ وَعَلَى الْجِبَالِ فَرَسَتْ · وَعَلَى اللَّيْلِ فَأَظْلَمَ وَعَلَى النَّهَارِ فَاسْتَنَارَ · أَنْ تُصَلِّيَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ[478] || **اللهم صل على محمد سيد الاولين**[479] || وَأَنْ تَقْضِيَ لِي جَمِيعَ حَوَائِجِي · وَتَغْفِرَ[480] لِي ذُنُوبِي كُلَّهَا صَغِيرَهَا وَكَبِيرَهَا · وَأَنْ تُوَسِّعَ عَلَيَّ[481] مِنَ الرِّزْقِ مَا تُبَلِّغُنِي بِهِ شَرَفَ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ · وان || **اللهم صل على محمد سيد الآخرين**[482] ||

Ab hier weicht der Text des Gebets auf der Rolle deutlich von der Vorlage bei Ibn Ṭāwūs ab. Es ist nicht mehr einfach die Textfolge, die umgestellt wurde, sondern es handelt sich um einen andern Text. Es ist allerdings anzumerken, dass sich die meisten folgenden Texteinheiten auch in weiteren Quellen belegen lassen; allerdings stimmt die Textfolge dort nicht mehr mit jener auf der Rolle überein.

وان تحببني إلى المؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات[483] · وأن[484] تفقهني في الدين وأن تجعل لي لسان صدق[485]

474 Dieser Text in einer schwarzen Kartusche.
475 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 36 (*Sūrat Yā-sīn*).
476 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.10.5.
477 *Al-arḥamīn*: am wahrscheinlichsten, aber unklar. Dieser Text in einer schwarzen Kartusche. Im Mittelstreifen beginnt hier Q 37 (*Sūrat aṣ-Ṣāffāt*).
478 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 38 (*Sūrat Ṣād*).
479 Dieser Text in einer blauen Kartusche.
480 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.11.2.
481 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 39 (*Sūrat* [*az-*] *Zumar*).
482 Dieser Text in einer blauen Kartusche.
483 So auf der Rolle.
484 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.11.3.
485 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 40 (*Sūrat al-Mu'min*; üblicherweise: *Ġāfir*).
486 Dieser Text in einer blauen Kartusche.
487 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.11.4. Im Mittelstreifen beginnt hier Q 41 (*Sūrat Fuṣṣilat*).
488 Dieser Text in einer blauen Kartusche.
489 Hier Riss im Papier, der sich über nahezu die gesamte Breite des Dokuments erstreckt.
490 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 42 (*Sūrat aš-Šūrā*).
491 Dieser Text in einer roten Kartusche; letzter Ausdruck unklar.
492 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 43 (*Sūrat az-Zuḫruf*).
493 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.12.2.
494 Der Text lässt sich ab hier nachweisen bei ʿAbbās al-Qumī, *Mafātiḥ al-ǧinān* 164.5 f. (siehe http://lib.eshia.ir/10505/1/164, Stand 28. Februar 2018; مجمع إحياء الثقافة الإسلاميّة. المطبعة: پاسدار إسلام). Siehe http://www.m-alhassanain.com/ad3yah/mafatih%20aljanan/mafatih12.htm (Stand 26. Januar 2017). Siehe auch ʿAbbās al-Qumī, Ḥāǧǧ Šayḫ ʿAbbās (1876–1941), *Kitāb-i mustaṭāb-i Mafātiḥ al-ǧinān* 100–106 (aus *Du'ā' al-Ǧawšan aṣ-ṣaġīr*, hier S. 106.4 f.). Ṭihrān, Kitābfurūšī-i ʿIlmiyya-i Islāmiyya, 1381 h. q./1962 (vgl. Basel, Universitätsbibliothek, Meier 2453).
495 Dieser Text in einer roten Kartusche. Im Mittelstreifen beginnt hier Q 44 (*Sūrat ad-Duḫān*).
496 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.12.3. Im Mittelstreifen beginnt hier Q 45 (*Sūrat al-Ǧāṯiya*).
497 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 46 (*Sūrat al-Aḥqāf*).

حَلِيم يَا عليم · أَنْت رَبِّي وعلمك || **اللهم صل على محمد النبي المجازي**[512] || حسبي فَنعم الرب رَبِّي وَنعم الْحسب حسبي · تنصر[513] من تَشَاء وَأَنت الْعَزِيز الرَّحِيم · أَسْأَلك الْعِصْمَة فِي الحركات[514] والسكنات والكلمات والإرادات || **اللهم صل على النبي الهاشمي**[515] || والخطرات[516] من الشكوك والظنون والأوهام الساترة · للقلوب عَن مطالعة الغيوب فقد ابْتُلِيَ[517] الْمُؤْمِنُونَ · وزلزلوا زلزالاً شَدِيدا وإذ || **اللهم صل على محمد النبي الزكي**[518] || يقول الْمُنَافِقُونَ[519] وَالَّذين فِي قُلُوبهم مرض · مَا وعدنا الله وَرَسُوله إِلَّا غرُورًا · فثبتنا [يَا رب] وَانْصُرْنَا[520] وسخر لنا هَذَا الْبَحْر كَمَا سخرت الْبَحْر لمُوسَى[521] || **اللهم صل على محمد النبي العربي**[522] || وسخرت النَّار[523] لإِبْرَاهِيم وسخرت الْجبَال وَالْحَدِيد لداود · وسخرت[524] الرّيح وَالشَّيَاطِين · وَالْجِنّ لِسُلَيْمَان وسخر لنا كل بَحر هُوَ لَك فِي الأَرْض || **اللهم صل على محمد النبي التقي**[525] || وَالسَّمَاء وَالْملك والملكوت وبحر الدُّنْيَا وبحر الْآخِرَة وسخر لنا كل شَيْء يَا من بِيَدِهِ [ملكوت] كل شَيْء · كهيعص كهيعص انصرنا فَإِنَّك خير || **اللهم صل على محمد النبي القرشي**[526] || الناصرين وَافْتَحْ لنا مِنْ ذُلِّ[498] || **اللهم صل على محمد النبي العربي**[499] || الفَقْرِ إلى عِزِّ الغِنى، وَمِنْ ذلة المَعاصِي إلى عِزِّ الطَّاعَةِ[500] · فَقَدْ فَضَّلْتَنِي عَلى كَثِيرٍ مِنْ خَلْقِكَ جُوداً مِنْكَ · (وايماناً؟[501]) وَكَرَماً، لا بِإِسْتِحْقاقٍ مِنِّي · إِلهِي[502] فَلَكَ الحَمْدُ (يا رب)[503] || **اللهم صل على محمد النبي الحرمي**[504] || عَلى ذلِكَ كُلِّهِ صَلِّ عَلى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ · وَاجْعَلْنِي لِنَعْمائِكَ مِنَ الشَّاكِرِينَ[505] · وَلآلائِكَ مِنَ الذَّاكِرِينَ[506] · وسلم تسليما كثيرا كثيرا (كذا) والحمد[507] لله رب العالمين || **اللهم صل على محمد النبي الابطحي**[508] ||

II.D.2, Gebet 2: *Duʿāʾ Ḥizb al-Baḥr*:[509] Beim folgenden Text handelt es sich um die *Duʿāʾ Ḥizb al-baḥr* von aš-Šāḏilī.[510] Der Text auf der Rolle weist gegenüber den angeführten Ausgaben des Texts immer wieder Abweichungen auf. Der Titel des Gebets steht auf der Rolle selbst.

دعاء حزب البحر · اعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم · بسم الله الرَّحْمَن الرَّحِيم[511] · يَا عَلِيّ يَا عَظِيم يَا

498 Auf der Rolle steht hier لذة; dies ergibt inhaltlich keinen Sinn.

499 Dieser Text in einer schwarzen Kartusche.

500 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 47 (*Sūrat Muḥammad*).

501 Dieser Ausdruck nur auf der Rolle.

502 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.12.4.

503 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 48 (*Sūrat al-Fatḥ*).

504 Dieser Text in einer schwarzen Kartusche; verderbt.

505 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 49 (*Sūrat al-Ḥuǧurāt*).

506 Hier endet der Text, der sich nachweisen lässt bei ʿAbbās al-Qumī, *Mafātiḥ al-ǧinān* 106.8, vgl. Anm. 494.

507 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 50 (*Sūrat Qāf*).

508 Dieser Text in einer schwarzen Kartusche.

509 Dieses Gebet beginnt auf der Aufnahme Is 1626.12.5 (links). Im Mittelstreifen beginnt hier Q 51 (*Sūrat aḏ-Ḏāriyāt*).

510 Siehe http://lib.eshia.ir/40289/21/142 (Stand 26. Januar 2017). Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī bi-l-wafayāt* XXI, 142 ff. (ohne Jahr, ohne Ort). Siehe auch http://elislame.alafdal.net/t34-topic (Stand 26. Januar 2017). Beachte überdies den Text und die Rezitation dieses Gebets auf http://shadhili.nur.nu/en_GB/awrad/104/hizb-al-bahr-2/ (Stand 28. Februar 2018). Auch Ibn Baṭṭūṭa, *Riḥla* 26 f., zitiert diesen *ḥizb* (Bayrūt, Dār Bayrūt, 1980).

511 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 52 (*Sūrat aṭ-Ṭūr*).

512 Dieser Text in einer blauen Kartusche. Im Mittelstreifen beginnt hier Q 53 (*Sūrat an-Naǧm*).

513 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 54 (*Sūrat al-Qamar*).

514 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 55 (*Sūrat ar-Raḥmān*).

515 Dieser Text in einer blauen Kartusche.

516 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 56 (*Sūrat al-Wāqiʿa*).

517 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 57 (*Sūrat al-Ḥadīd*).

518 Dieser Text in einer blauen Kartusche.

519 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 58 (*Sūrat al-Muǧādala*).

520 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 59 (*Sūrat al-Ḥašr*).

521 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.14.2.

522 Dieser Text in einer roten Kartusche.

523 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 60 (*Sūrat al-Mumtaḥina*).

524 Im Mittelstreifen beginnt hier Q 61 (*Sūrat aṣ-Ṣaff*).

525 Dieser Text in einer roten Kartusche. Im Mittelstreifen beginnen hier Q 62–64. Vgl. für die Fortsetzung nach der roten Kartusche Aufnahme Is 1626.14.3.

526 Dieser Text in einer roten Kartusche. Im Mittelstreifen beginnen bis hier die Q 65–68.

فَإِنَّك خير الفاتحين · واغفر[527] لنا فَإِنَّك خير الغافرين وارحمنا فَإِنَّك خير الرَّاحِمِينَ وارزقنا فَإِنَّك خير الرازقين · واهدنا ونجنا || **اللهم صل على محمد خاتم النبيين**[528] || من الْقَوْم الظَّالِمين وهب لنا ريحًا طيبَة · كَمَا هِيَ فِي علمك وانشرها علينا من خَزَائِن · رحمتك واحملنا[529] بهَا حمل الْكَرَامَة مَعَ السَّلامَة والعافية || **اللهم صل على محمد رسول العالمين**[530] || فِي الدِينِ والدُّنْيَا وَالْآخِرَة إِنَّك على كل شَيْء قدير · اللَّهُمَّ يسر لنا أمورنا مَعَ الرَّاحَة لقلوبنا وأبداننا · والسلامة والعافية فِي دِينَنَا وَدُنْيَانَا وَكن || **اللهم صل على محمد مع الشمس اذا اصبحت**[531] || لنا صاحباً فِي سفرنا وَخَلِيفَة فِي أَهْلِينَا · واطمس على وُجُوه أَعْدَائِنَا وامسخهم على مكانـ[ـا]تهم · فَلَا يَسْتَطِيعُونَ الْمُضِيّ وَلَا الْمَجِيء إِلَيْنَا وَلَو نشَاء || **اللهم صل على محمد مع** [...][532] || لطمسنا على أَعينهم فاستبقوا الصِّرَاط فَأنى يبصرون · وَلَو نشَاء لمسخناهم على مكانـ[ـا]تهم · فَمَا اسْتَطَاعُوا مضياً وَلَا يرجعُونَ · يس وَالْقُرْآن || **اللهم صل على محمد مع** [...][533] || الْحَكِيم إِنَّك لمن الْمُرْسلين على صِرَاط مُسْتَقِيم · تَنْزِيل الْعَزِيز الرَّحِيم لينذر قوما مَا أنذر آباؤهم فهم غافلون · لقد حق القَوْل على أَكْثَرهم فهم لَا يُؤمنُونَ · إِنَّا جعلنَا

Der Schreiber erreicht jetzt das Ende der Rolle. Der folgende Text befindet sich im horizontalen Rahmenstück ganz am Schluss des Dokuments; er ist – gerade am Schluss der blauen Kartusche nur schlecht lesbar. Nach dieser Zeile steigt der Schreiber auf der gegenüberliegenden Seite im Seitenband C wieder nach oben.

فِي أَعْنَاقهم أغلالاً فَهِيَ إِلَى || **اللهم صل على محمد** [...][534] || الأذقان فهم مقمحون

Ab jetzt verläuft der Text rechts aufsteigend:

وَجَعَلنَا من بَين أَيْديهم سداً وَمن خَلفهم سداً فأغشيناهم فهم لَا يبصرون · شَاهَت الْوُجُوه شَاهَت الْوُجُوه شَاهَت الْوُجُوه · (وعنت الوجوه) للحي القيوم وَقد خَابَ من حمل ظلما || **اللهم صل على محمد مع الشمس إذا انفجرت**[535] || طس حم عسق مرج الْبَحْرين يَلْتَقِيَانِ بَينهمَا برزخ لَا يبغيان · حم حم حم حم حم.

Es folgt jetzt auf der Rolle ein Einschub, der sich in den angeführten Ausgaben des *Ḥizb al-Baḥr* so nicht nachweisen liess:[536]

اللهم لا تقتلنا بغضبك · ولا تهلكنا بعذابك وعافنا || **اللهم صل على محمد مع الشمس إدا انفطرت (؟)**[537] || قبل ذلك اللهم ولا تؤاخذنا بسو (؟) اعمالنا ولا تسلط علينا · من لا يرحمنا وكف ايدي الظالمين عنا · يا حفيظ احفظنا اللهم يسر امورنا وحصل || **اللهم صل على محمد مع الشمس اذا انشقت**[538] || مرادنا برحمتك يا ارحم الراحمين ·

Danach kehrt der Kopist zur Vorlage zurück:[539]

527 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.14.4.

528 Dieser Text in einer schwarzen Kartusche. Im Mittelstreifen beginnt nach dieser Kartusche Q 72 (*Sūrat al-Ǧinn*).

529 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.14.5.

530 Dieser Text in einer schwarzen Kartusche.

531 Dieser Text in einer schwarzen Kartusche. Im Mittelstreifen beginnt nach dieser Kartusche Q 81 (*Sūrat at-Takwīr*). Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.15.2.

532 Dieser Text in einer blauen Kartusche (stark verderbt, am Schluss ein Ausdruck unleserlich). Im Mittelstreifen beginnt am Ende dieser Kartusche Q 88 (*Sūrat al-Ġāšiya*). Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.15.4.

533 Dieser Text in einer blauen Kartusche; verderbt (am Schluss ein Ausdruck unleserlich). Vgl. ab hier die Aufnahmen Is 1626.16.2–4.

534 Dieser Text in einer blauen Kartusche. Der Schlussausdruck liess sich nicht entziffern.

535 Dieser Text in einer blauen Kartusche. Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.15.4 (aufsteigend).

536 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.15.2 (aufsteigend).

537 Dieser Text in einer blauen Kartusche.

538 Dieser Text in einer schwarzen Kartusche.

539 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.14.5. Siehe http://lib.eshia.ir/40289/21/142 (Stand 26. Januar 2017). Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī bi-l-wafayāt* 21, 142–143 (Übergang). Siehe auch

حم حُمَّ الْأَمر وَجَاء النَّصْر فعلينا لَا ينْصرُونَ · حم تَنزِيلُ الْكِتَابِ منَ اللهِ العَزيزِ العَلِيمِ غافِرِ الذنبِ وقابلِ || **اللهم صل على محمد مع الشمس إذا انفجـ[ر]ت (؟)**[540] || التَّوبِ شَدِيدِ العِقَابِ ذِي الطول · لَا إِلَه إِلَّا هُوَ إِلَيْهِ الْمصير بِسم الله بابنا تبَارك حيطاننا · يس سقفنا كهيعص كفايتنا حم عسق حمايتنا || **اللهم صل على محمد مع الشمس إذا انتشرت (؟)**[541] || فَسَيَكْفِيكَهُم الله وَهُوَ السَّمِيع الْعَلِيم · ستر[542] الْعَرْش مُسْبَلٌ علينا وَعين الله ناظرة إِلَيْنَا · بحول[543] الله لَا يقدر علينا وَالله من ورائهم || **اللهم صل على محمد مع الشمس إذا سُيِّرَت**[544] || مُحِيط بل هُوَ قُرْآن مجيد فِي لوح مَحْفُوظ · (و)الله خير حافظا وَهُوَ أرْحم الرَّاحِمِينَ · إِن ولي الله الَّذِي نزل الْكتاب · وَهُوَ[545] يتَوَلَّى الصَّالِحِين فَإِن || **اللهم صل على محمد مع الشمس إذا كُسِفَت (؟)**[546] || تولّوا فَقُل حَسبيَ الله لَا إِلَه إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ توكلت · وَهُوَ رب الْعَرْش الْعَظِيم · بِسم الله الَّذِي لَا يضر مَعَ اسْمه شَيْء فِي الأَرْض || **اللهم صل على محمد مع الشمس إذا نُسفت (؟)**[547] || وَلَا فِي السَّمَاء وَهُوَ السَّمِيع الْعَلِيم ·

Hier erreicht der *Ḥizb al-Baḥr* in der Version Ṣafadīs nahezu sein Ende; der Text auf der Rolle weicht jetzt ab.[548]

ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم · إن الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا || **اللهم صل على محمد مع الشمس إذا كورت**[549] || صلوا عليه وسلموا تسليماً · وصلى الله على خير خلقه محمد وآله وصحبه اجمعين · يا حكيم يا عليم يا عظيم اسمع دعائي بخصايص لطفك || **اللهم صل على محمد مع الشمس إذا ذكرت**[550] || امين امين امين.

An dieser Stelle endet dieses Gebet, das im linken Seitenband begonnen hatte, dann aber am Rollenende zusammen mit dem Schriftband auf die rechte Seite der Rolle wechselte und von dort wieder nach oben stieg. Hier kommt jetzt von oben das Seitenband C mit absteigendem Text entgegen. Aufsteigender und absteigender Text treffen auf der Höhe von Q 55 (*Sūrat ar-Raḥmān*) im Mittelstreifen aufeinander.[551]

Schlussfolgerungen: Dieses Belegstück dürfte vor 1500 in Iran entstanden sein. Im Vordergrund steht eine Anfertigung in einem mystisch orientierten Umfeld. Dafür spricht insbesondere die goldene Mütze, die am Anfang des Dokuments aufgeklebt worden ist.[552] Die häufige Anordnung von Textelementen in gegenläufigem Schachbrett-Kūfī ruft sodann den Eingang des Schreins des Suhrawardiyya-Shaykhs ʿAbd aṣ-Ṣamad in Natanz in Erinnerung.[553] Auch enthält die Rolle im Mittelstreifen von Teil II eine wohl vollständige Abschrift des Korans. Die Zierelemente in Teil I greifen ebenso Stellen aus der islamischen Offenbarung auf.[554]

Wichtig ist sodann, dass in den Seitenbändern von Teil II weitere Texte kopiert worden sind. Es handelt sich häufig um Gebete, die in Sufi-Orden

http://elislame.alafdal.net/t34-topic (Stand 26. Januar 2017).

540 Dieser Text in einer schwarzen Kartusche. Im Mittelstreifen befindet sich hier Q 76 (*Sūrat ad-Dahr*, üblicherweise *Sūrat al-Insān*). Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.14.4.

541 Dieser Text in einer schwarzen Kartusche.

542 In der Vorlage steht hier die Metrumsangabe: من الوافر.

543 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.14.3.

544 Dieser Text in einer roten Kartusche.

545 Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.14.2.

546 Dieser Text in einer roten Kartusche.

547 Dieser Text in einer roten Kartusche.

548 Übereinstimmung aber gemäss http://elislame.alafdal.net/t34-topic (Stand 26. Januar 2017). Vgl. ab hier Aufnahme Is 1626.13.3.

549 Dieser Text in einer blauen Kartusche.

550 Dieser Text in einer blauen Kartusche.

551 Vgl. Aufnahme Is 1626.13.2.

552 Vgl. bei Anm. 20–23.

553 Vgl. bei Anm. 69–95 und 103.

554 Vgl. bei Anm. 63–69.

beliebt waren. Diese Gebete werden hier der besseren Übersicht halber nochmals genannt: II.C.2: *Ḥirz Abī Duǧāna*;[555] II.C.3: Lobpreisungen Gottes, belegt in der *Fatwā*-Sammlung des Suyūṭī;[556] II.C.4: weiteres Gebet;[557] II.C.5: weiteres Gebet;[558] II.D.1: *Duʿāʾ al-Ǧawšan*;[559] II.D.2: *Duʿāʾ Ḥizb al-Baḥr* des Šādilī;[560] II.D.[3]: In Kartuschen eingeschoben sind ausserdem Anrufungen des Propheten; sie figurieren als Gegenstück zu den Lobpreisungen Gottes.[561]

555 Vgl. bei Anm. 131.
556 Vgl. bei Anm. 241.
557 Vgl. bei Anm. 242.
558 Vgl. bei Anm. 292.
559 Vgl. bei Anm. 303.
560 Vgl. bei Anm. 509.
561 Vgl. bei Anm. 304; zu diesen Lobpreisungen Gottes siehe bei Anm. 556 (II.C.3).



ABB. 86
Dublin, Chester Beatty Library, Is 1626 (vgl. bei Anm. 19–32): Anfang der Rolle. Ganz zuoberst lässt sich ausserhalb des Schriftspiegels eine aufgeklebte Verzierung erkennen. Sie erinnert an die Mützen, wie sie von Derwischen getragen werden. Darunter schliessen sich drei Zierelemente mit Text in Schachbrettkufi an. Die kopierten Stellen werden in den Beschreibungen identifiziert.
© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)



ABB. 87
Dublin, Chester Beatty Library, Is 1626 (vgl. bei Anm. 32–51): Die Elemente 4–8 im Mittelstreifen von Teil I. Die in den einzelnen Elementen kopierten Texte werden in den Beschreibungen bestimmt.
© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)



ABB. 88 Dublin, Chester Beatty Library, Is 1626 (vgl. bei Anm. 43–50): Element 6 im Mittelstreifen von Teil 1; an dieser Figur werden die Elemente 1–5 davor bzw. 7–11 danach gespiegelt. Die in Element 6 kopierten Textstellen werden in den Beschreibungen bestimmt.

© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)

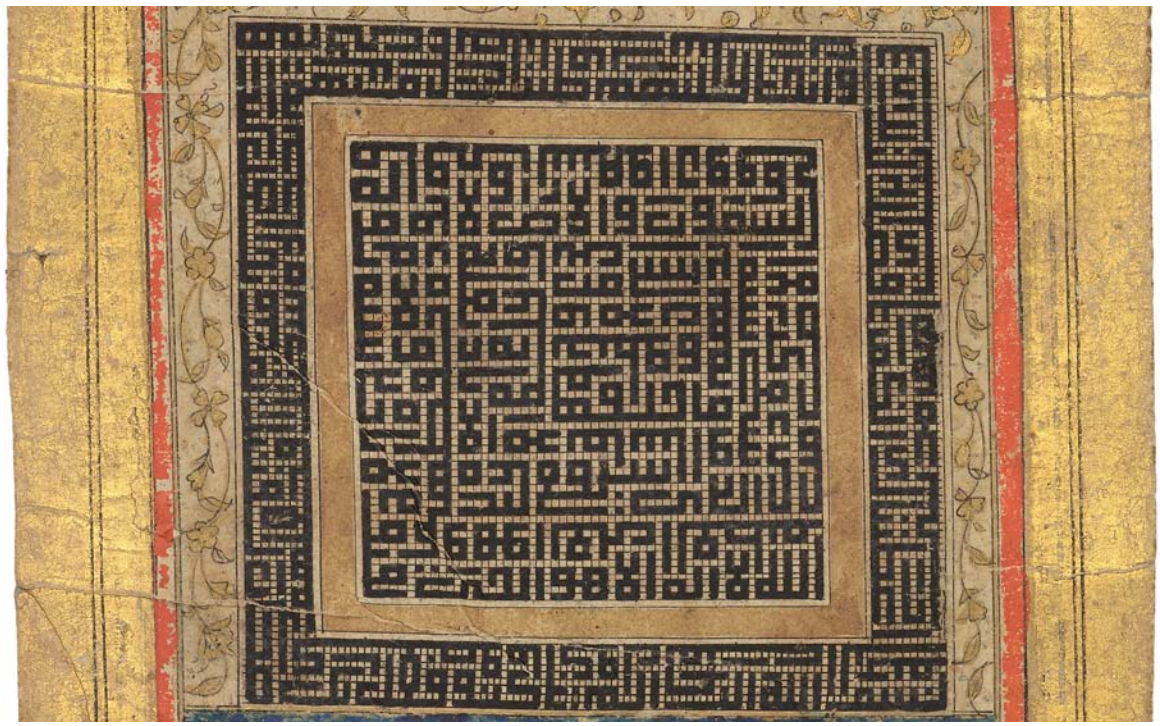


ABB. 89 Dublin, Chester Beatty Library, Is 1626 (vgl. nach Anm. 59): Der Schreiber hat in diesem Quadrat ausgewählte Stellen aus dem Koran kopiert. Im innern Viereck steht der Thronvers (Q 2:255, Beginn in der unteren Ecke, rechts). Der äussere Rahmen enthält Q 105 und Q 108.
© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)



ABB. 90
Dublin, Chester Beatty Library, Is 1626 (vgl. bei Anm. 60–62): Der Kopist hat im Mittelstreifen von Teil 11 den Korantext in *Ġubār*-Schrift auf horizontalen Zeilen notiert. Die Ausführung des blauen Zierfelds davor legt eine Zuordnung dieser Rolle zu spät-timuridischen bzw. früh-safawidischen Kontexten nahe. In den seitlichen Schriftbändern mit gegenläufigem Schachbrettkufi wurden ausgewählte Suren kopiert. Die beiden schmalen Textbänder mit Text in *Nasḫ* enthalten mehrere Gebete. Sie liessen sich teilweise identifizieren (vgl. Anm. 555–561). Für die Einzelheiten siehe die Beschreibung.
© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)

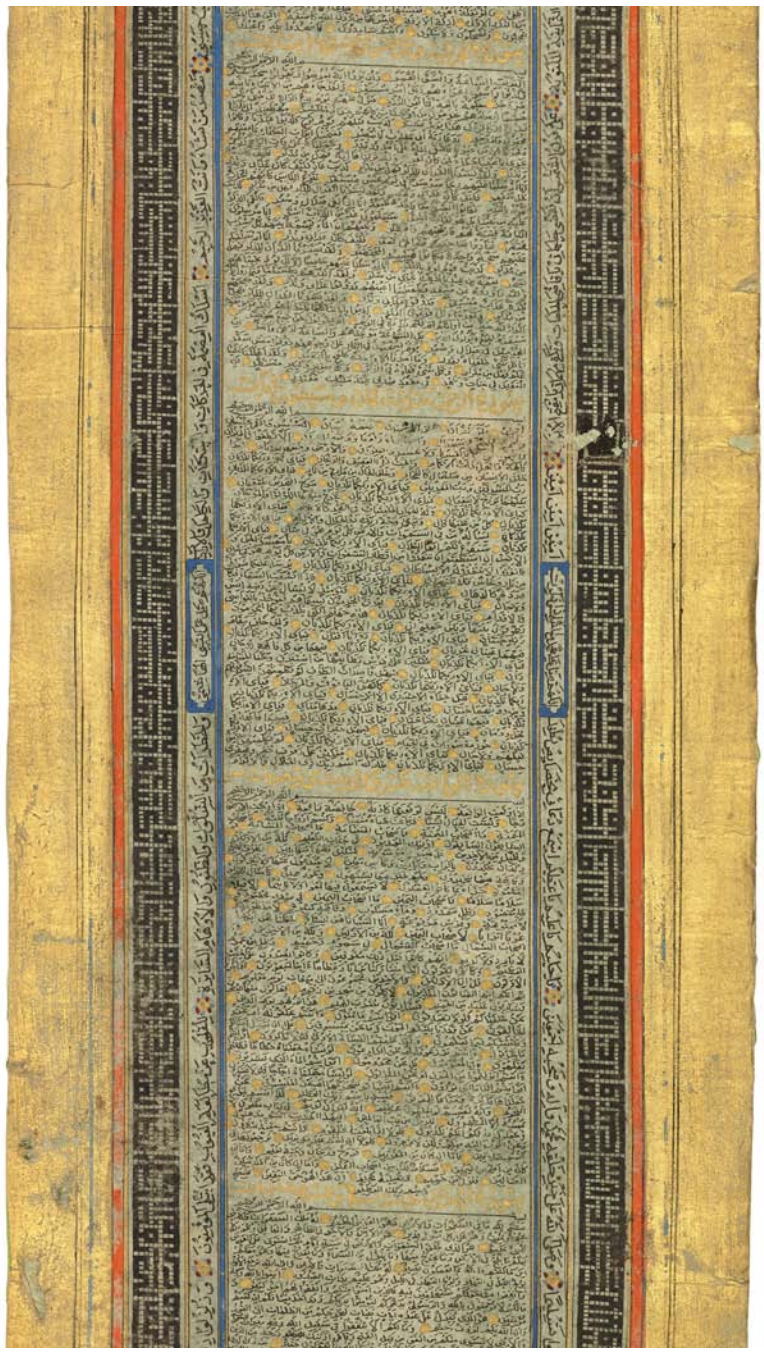


ABB. 91
Dublin, Chester Beatty Library, Is 1626 (vgl. bei Anm. 61 und 89): Im Mittelstreifen lässt sich die Überschrift von Q 55 (*Sūrat ar-Raḥmān*) erkennen. Im rechten Textband mit gegenläufigem Schachbrettkufi lässt sich etwas oberhalb der blauen Kartusche die Stelle erkennen, wo der rechts absteigende Text (Suren 36, 48 und 76) auf den aufsteigenden Text mit Stellen aus Q 6 trifft (vgl. in den Beschreibungen u. a. bei Anm. 61 und Anm. 70–95).
© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)



ABB. 92
Dublin, Chester Beatty Library, Is 1626 (vgl. zwischen Anm. 2 und 3): Schluss der Rolle, wo die seitlichen Textbänder den Mittelstreifen unten umfahren. Im Mittelstreifen sind die Suren am Ende des Korans zu erkennen. Ein Kolophon scheint zu fehlen. Auf dem goldenen Rand lassen sich auf der linken und rechten Seite Reste von Text in weisser Schrift erkennen. Dieser Text liess sich nicht entziffern.
© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)

4.10 Rolle des Ġiyāṯ ad-Dīn, Sultanat von Eretna (Ost-Anatolien)

Diese Ausführungen machen im Sinn eines Exkurses auf ein im Jahr 754/1353–1354 hergestelltes Exemplar aufmerksam, das am 5. Oktober 2010 bei Christie's, London, hätte versteigert werden sollen, von seinem Besitzer aber wieder zurückgezogen wurde.

Die folgenden Ausführungen paraphrasieren das Katalogisat, das zu diesem Exemplar von Christie's erstellt worden ist. Nachdem das Exemplar vom Besitzer zurückgezogen wurde, konnte die Veröffentlichung dieser Beschreibung im gedruckten Katalog gerade noch verhindert werden. Allerdings muss der englische Text 2010 für mehrere Tage oder Wochen auf der Website des Auktionshauses aufgeschaltet gewesen sein. Von dort gelangte er auf invaluable.com, eine Metadatenbank für Objekte aus dem Kunsthandel. Da der Verfasser dieser Untersuchung dieses Exemplar nie sehen konnte, paraphrasiert der folgende Überblick die für den Auktionskatalog vorgesehenen Angaben:[1]

Aus dem von Christie's erstellten Katalogisat geht hervor, dass es sich bei diesem Dokument um eine Koranrolle [*sic*] handelt. Sie sei für Ġiyāṯ ad-Dīn Muḥammad b. Sulṭān Eretna angefertigt worden. Als Schreiber liess sich Mubārakšāh b. ʿAbdallāh identifizieren. Das Belegstück stamme aus Ostanatolien und datiere aus dem Jahr 754/1353–1354.

Die Beschreibung hält danach fest, dass es sich beim Beschreibstoff um starkes Papier handle. Am Anfang lasse sich eine Reihe von abwechslungsweise runden und rechteckigen Zierfeldern erkennen. Sie seien aufwendig in Gold, Silber und weiteren Farben verziert worden. Beim kopierten Text am Anfang der Rolle handle es sich um fromme Anrufungen und Anführungen von ausgewählten Beinamen Gottes. An beiden Enden dieses Abschnitts lassen sich auffällig gestaltete Palmetten erkennen, die mit leuchtenden floralen Arabesken auf goldenem und silbernem Hintergrund verziert worden sind. Es schliessen sich darauf sechs- und mehrlappige Kartuschen an, die die englische Beschreibung als *haykal* bezeichnet. Sie enthalten ein Gitterwerk aus Text in *Ġubār*-Schrift. In fünf Fällen befinden sich unterschiedlich gestaltete, golden illuminierte Medaillons in der Mitte. In der siebten Kartusche (*haykal*) lassen sich drei kleine Rosetten erkennen; dieser siebte Abschnitt ist ebenso mit *Ġubār*-Schrift ausgefüllt und wird von einer Reihe von abwechslungsweisen langen Kartuschen mit kalligraphischen Elementen und kürzeren goldenen Kartuschen umrahmt.

Darauf beginnt die Abschrift des Korans. Der Korantext ist in einer Reihe von Rondellen mit Text in *Ġubār*-Schrift angeordnet worden. Die Zwischenräume wurden mit goldenen Rosetten ausgefüllt. Auf den Rändern lassen sich abwechslungsweise Rondellen mit kalligraphierten Textelementen und floralen Mustern erkennen. Die *Ǧuzʾ*-Vermerke wurden in weissem *Ṯuluṯ* auf mehrfarbigen Feldern von unterschiedlicher Form angebracht. Der Kolophon wurde in weisser *Ṯuluṯ*-Schrift auf goldenem Hintergrund notiert. Der Name des Schreibers und das Datum der Abschrift lassen sich unterhalb des Kolophons erkennen, dies in flüssigem schwarzem *Nasḫ*. Beim ersten Zierfeld soll es sich um eine Ersetzung einer verlorenen Stelle aus osmanischer Zeit handeln. Das Dokument misst 11.9 × 1572 cm (15.72 m).

Die englische Beschreibung stuft diese Rolle als seltenes und eindrückliches Belegstück ein, das aus einem höfischen Umfeld in Anatolien stamme. Diese Koranrolle sei für Ġiyāṯ ad-Dīn Sulṭān Muḥammad b. Sulṭān Eretna angefertigt worden, dessen Name auf der Rolle steht. Es handle sich um eine wichtige Rolle, die von einem Schrei-

1 Die englische Beschreibung war während langer Zeit einsehbar unter https://www.invaluable.com/auction-lot/quran-scroll-127-c-ce28dc7ef3 (Stand 29. September 2014). Es wurden Versuche angestellt, über das Auktionshaus einen Kontakt mit dem Besitzer dieses Dokuments herzustellen, um wenigstens Abbildungsmaterial davon zu erhalten. Das Auktionshaus teilte dem Verfasser allerdings in einer Nachricht vom 20. September 2015 mit, dass der Besitzer dieses Exemplar aktuell nicht für Studienzwecke zur Verfügung stelle. Es war anfänglich die Absicht, das englische Katalogisat hier vollständig als Quellentext abzudrucken. Darauf musste aber verzichtet werden.

ber kopiert worden sei, über den zwar wenig bekannt sei, der aber einen gefestigten Ruf habe. Der junge Sultan herrschte damals über den mächtigen, aber kurzlebigen Beylik-Staat von Eretna. Bei der Rolle handle es sich um ein ausgesprochen seltenes Überbleibsel aus der Produktion von Koranexemplaren an anatolischen Fürstenhöfen im 14. Jh.

Auf dem Belegstück sind unterschiedliche Texte kopiert worden; es fällt auf, dass sich diese Zitate oft auch auf andern hier vorgestellten Dokumenten feststellen lassen: Die Rolle beginnt mit einem Panel, in dessen vier Ecken und in der Mitte der Längsseiten je der Name *Allāh* notiert worden ist. Im Zentrum dieses Feldes steht Q 23:115 (*Sūrat al-Muʾminūn*). Es schliesst sich darauf ein weiteres Zierfeld an, das von Kartuschen eingefasst wird. Darin wurde Q 112 (*Sūrat al-Iḫlāṣ*) kopiert. Auch lässt sich der Satz *Fa-ittaqū Allāh* („Fürchtet Gott") erkennen. Darauf folgen Wiederholungen von Sure 112. Ein in eine Rosette eingepasstes Medaillon enthält Anrufungen Gottes. Es schliessen sich danach zehn vierblättrige Figuren mit weiteren Anrufungen an. Darauf lässt sich eine Rondelle erkennen, in deren Zentrum der Satz *tawakkaltu ʿalā Allāh* („Ich setzte mein Vertrauen in Gott.") steht. Um diese Rondelle herum wurde mehrfach der Ausdruck *Allāh* notiert. Es schliesst sich ein langes Textfeld an, in dem Q 57:3 kopiert wurde; um dieses Textfeld herum wurde Q 112 (*Sūrat al-Iḫlāṣ*) wiederholt. In der nächsten Rondelle schliesst sich der Rest von Q 57 (*Sūrat al-Ḥadīd*) an. Auch hier wird die Rondelle von Wiederholungen des Begriffs *Allāh* eingefasst. Danach lässt sich ein Feld mit zehn Rosetten erkennen. In jeder Rosette steht eine Anrufung Gottes. Es schliesst sich darauf ein Zierelement an, unter dem sich in vergilbter Schrift der Eintrag *taḥrīr fī sana 47* (*?*) erkennen lässt [„Niederschrift im Jahr 47 (?)"].

Eine offensichtlich in Betracht gezogene Datierung ins 5. Jh. (?) muslimischer Zeitrechnung lässt sich gemäss den englischen Ausführungen nicht mit dem Stil der Illuminationen vereinbaren. Auch der Kolophon am Ende des Dokuments widerspreche einer solchen Einordnung. Dieses Datum muss deshalb später hinzugefügt worden sein. Es schliesst sich darauf ein Schutzgebet an, das als *Ḥirz-i Yamānī* bezeichnet wird. Es ist angeblich durch den Propheten an ʿAlī übermittelt worden. Die einzelnen Gebete auf der Rolle sind nun in sieben *haykal* aufgeteilt. Der englische Text bezeichnet sie als *protective prayers*, Schutzgebete. Sie wurden in einer sehr kleinen Schrift (*tiny script*) kopiert; der Text verläuft diagonal über das Dokument. Jedes Einzelgebet ruft Gott um Schutz gegen unterschiedliche Gefahren an; auch enthalten alle Teile die *basmala*, die *šahāda* und Auszüge aus dem Koran. Bei den hier kopierten Koranstellen handelt es sich vornehmlich um Q 112 (*Sūrat al-Iḫlāṣ*), Q 2:255–256 (*Sūrat al-Baqara*), Q 65:3 (*Sūrat aṭ-Ṭalāq*), Q 3:16 (*Sūrat Āl ʿImrān*). In einer Kartusche unter dem siebten Abschnitt des *Haykal*-Gebets steht *Duʿāy-i Ḥirz-i Yamānī*. Es schliesst sich darauf eine ovale Kartusche an, in der ein Auszug aus Q 61:13 (*Sūrat aṣ-Ṣaff*) notiert wurde. Darauf beginnt die eigentliche Abschrift des Korans.

Am Schluss der Abschrift der islamischen Offenbarung steht der Kolophon in einer ovalen Kartusche. Die englische Beschreibung entziffert den Kolophon wie folgt: *Bi-rasm ḫazānat mawlānā as-sulṭān malik al-mulūk al-ʿarab wa-l-ʿaǧam Ġiyāṯ ad-Dunyā wa-d-Dīn Sulṭān Muḥammad b. Sulṭān Eretnā ḫallada Allāhu mulka-hū* („Im Auftrag des Schatzhauses unseres Herrn, des Sultans, des Königs der Könige der Araber und der Perser, Ġiyāṯ ad-Dunyā wa-d-Dīn, Sulṭān Muḥammad b. Sulṭān Eretna, möge Gott seine Herrschaft ewig dauern lassen").

Immer gemäss der englischen Vorlage, folgt danach ein zusätzlicher Tel des Kolophons, der festhält: *Faraġa min tatmīm naqši-hī al-ʿabd al-faqīr al-muḥtāǧ ilā raḥmat Allāh taʿālā Mubārakšāh b. ʿAbdallāh al-i* (*?*) *min ǧumlat ʿabīd al-mawlā al-wazīr ʿAbī Ṭālib dāma* [*wizāratu-hū?*] *fī l-bāqi fī ṯ-ṯāmin wa-l-ʿišrīn min Ḏū l-Ḥiǧǧat sanat arbaʿ wa-ḫamsīn wa-sabʿmiʾa* („Die Abschrift wurde vollendet durch den armen und Gottes, des Erhabenen, Erbarmens bedürftigen Diener Mubārakšāh b. ʿAbdallāh al-i (?), der zu den Dienern des Herrn und Wazīr Abū Ṭālib zählt, möge [sein Wesirat?]

ewig dauern, am 28. Ḏū l-Ḥiǧǧa des Jahres 754“). Das genannte Datum entspricht dem 24. Januar 1354.

Im Kolophon nennt also Mubārakšāh b. ʿAbdallāh, der Schreiber dieser Rolle, seinen Namen. Von ihm ist nur ein weiteres Werk erhalten geblieben, bei dem es sich um eine Prachthandschrift des Korans mit allen dreissig Teilen (*ǧuzʾ*) handelt. Das Katalogisat hält fest, dass dieses Exemplar dem Mamluken Amīr Ṣirġitmiš an-Nāṣirī gehörte. Es wurde zwischen 1320–1330 in Bagdad oder Tabriz kopiert und befindet sich heute in Kairo; es wurde publiziert in D. James, *Qurʾans of the Mamluks* 148 f. D. James äussert sich anerkennend zur Hand des Mubārakšāh und vergleicht sie mit jener des Aḥmad b. as-Suhrawardī. James macht sodann auf ein Kalligraphie-Album aufmerksam, das sich heute in der Topkapı-Bibliothek befindet (Ms. H. 2310; James, S. 154). Dieses Album wurde für den Timuriden-Prinzen Bāyṣunġur angefertigt. Darin wird Mubārakšāh als einer der *sitta* aufgeführt. Allerdings zweifelt die englische Fassung des Katalogisats zu der hier diskutierten Rolle an, dass Mubārakšāh zu Recht zu den *sitta* gezählt wurde. Es ist dies aber nicht der Ort, diese Frage zu klären. Jedenfalls lässt sich feststellen, dass die vorliegende Rolle nur das zweite bekannte Werk des Mubārakšāh b. ʿAbdallāh ist. Gewiss ist, dass Mubārakšāh ein ausserordentlich begabter Schreiber gewesen war.

In seinen Ausführungen zum Auftraggeber der Rolle stützt sich das englische Katalogisat auf C.E. Bosworth, *The new Islamic dynasties* 234: Der Kolophon hält fest, dass die Rolle für Ġiyāṯ ad-Dīn Muḥammad (reg. 1352–1354 und 1355–1365) angefertigt wurde, als er noch jung war. Ġiyāṯ ad-Dīn herrschte später über den Beylik-Staat Eretna in Ost-Anatolien. Eretna, der Gründer dieser Dynastie, war ein Militärbefehlshaber uigurischer Abstammung; er kam ursprünglich aus Ost-Turkestan. Der Ilḫānide Abū Saʿīd ernannte Eretna 1327 als Gouverneur über Rūm. Eretna konnte sich nach Abū Saʿīds Tod den Sultanstitel sichern (1335). Er errichtete seinen eigenen Beylik-Staat, der unter dem Schutz der Mamluken in Kairo stand. Unser Ġiyāṯ ad-Dīn, der Auftraggeber der Rolle und Eretnas Sohn, war in seiner Machtausübung gänzlich von seinem Wesir Ḫwāǧa ʿAlī abhängig; dieser wird auch auf der Rolle genannt. Als sich die Bevölkerung gegen ihn auflehnte, musste Ġiyāṯ ad-Dīn in Konya Zuflucht suchen. Mit der Unterstützung der Karamanen in Kayseri konnte Ġiyāṯ ad-Dīn 1355 seine Macht zurückgewinnen und seinen älteren Bruder Ǧaʿfar ausschalten. Ġiyāṯ ad-Dīn konnte sich darauf bis 1365 an der Macht halten. Er fiel schliesslich einem Attentat zum Opfer, das eine Gruppe von Rebellen gegen ihn angezettelt hatte. Die hier diskutierte Rolle wurde also während der ersten Herrschaftszeit Ġiyāṯ ad-Dīns angefertigt.

Das englische Katalogisat hebt die ausserordentliche Leuchtkraft der Farben hervor, die bei der Herstellung dieses Dokuments verwendet wurden. Üppige und naturnahe florale Motive würden die Rolle verzieren; sie seien in ähnlicher Ausführung von Illuminationen in Handschriften bekannt, die etwa zeitgleich im mamlukischen Ägypten, in Syrien und im Iraq angefertigt worden seien. Allerdings seien der Illuminator und der Schreiber auf dem vorliegenden Belegstück klar über die bis anhin bekannten Möglichkeiten bezüglich Farben, Motiven und Anordnung hinausgegangen.

Die Beschreibung macht zum Vergleich auf die Rolle aus der David Collection in Kopenhagen aufmerksam (Inv. no. 37/1996, K. von Folsach, *Art from the World of Islam in the David Collection* 60, Fig. 9).[2] Sie soll eng mit Ġiyāṯ ad-Dīns Rolle verwandt sein. Ausserdem wird auf ein Exemplar aus malaysischem Privatbesitz hingewiesen, das um 1360 in Kairo angefertigt worden sein soll (*Islamic Calligraphy*, Ausstellungskatalog, Genf 1989, 98 f., No. 22). Diese drei Rollen würden aus einer ähnlichen Tradition stammen. Gerade die Rolle aus der David Collection soll eng mit dem hier beschriebenen Belegstück verwandt sein, ist der Koran doch auf beiden Dokumenten in *Ġubār*-Schrift kopiert worden. Auch würden sich auf beiden Rollen Zierfelder mit eleganten Illuminatio-

2 Siehe Kapitel 4.2 in dieser Untersuchung.

nen finden, in denen einzelne Verse aus der islamischen Offenbarung hervorgehoben würden.

Gemäss dem englischen Katalogisat ist die Kontextualisierung dieser Rollen und weiterer Manuskripte mit vergleichbaren Verzierungen nicht gesichert. Dies lasse sich damit erklären, dass Kolophone mit klaren Ortsangaben und Datierungen fehlen. Aus dem 14. Jh. seien gerade aus Anatolien nur wenige klar datierte Koranabschriften bekannt. Viele Manuskripte befänden sich im Mawlānā-Museum in Konya und seien unveröffentlicht. Jedenfalls äussert sich D. James in diesem Sinn (*The Master Scribes*, S. 194). Da nun der Kolophon auf der hier diskutierten Rolle klar festhält, dass es sich um ein Dokument handelt, das für den Herrscher Ġiyāṯ ad-Dīn aus dem Beylik-Staat Eretna angefertigt worden sei, könnte die bei Christie's 2010 angebotene Rolle zur allgemeinen Einordnung dieser frühen Dokumente in Rollenform und auch weiterer Abschriften des Korans beitragen.

KAPITEL 5

Der persische Typ

5.1 Berlin, Staatsbibliothek, Ms. or. oct. 146

Staatsbibliothek zu Berlin:[1] Ms. or. oct. 146: Iran, 16. Jh. (1570–1580?) 9.5 × 596 cm. Zu diesem Belegstück ist ein Parallelexemplar bekannt, das 2010 bei Sotheby's, London, als lot 20 versteigert wurde. Der Auktionskatalog bringt es mit dem Osmanischen Reich in Verbindung und datiert es ins 16. Jh.[2] Diese Zuordnungen sind m. E. allerdings nicht gesichert. Eine Entstehung des Berliner Dokuments in Iran bzw. eine Anfertigung durch Hersteller mit einem iranischen Hintergrund scheint wahrscheinlicher. Für diese Kontextualisierung spricht insbesondere, dass es nicht nur Titelbalken mit persischen Überschriften, sondern auch längere Gebete auf Persisch enthält.

Ms. or. oct. 146 ist mit einem Schutzteil aus Leder versehen, das ca. 23.5 cm lang ist. Am Anfang dieses Schutzteils ist ein grünlicher Stoffbändel zum Verschliessen der Rolle befestigt (Länge: 41 cm; Breite: 1 cm; ABB. 93–94).[3] Dieses Schutzteil wird seitlich und unten durch ein Wellenband in Goldprägung eingefasst. Auf dem Lederteil lassen sich ausserdem zwei Reihen mit je fünf Gruppen von zusätzlichen Zierpunkten in Goldprägung erkennen. Das erste Drittel dieses Schutzteils stimmt nicht in allen Details mit dem Rest überein (dunklere Farbe des Leders, andere Ausführung des Wellenbands, abweichende Anordnung der Zierpunkte). Diese Unregelmässigkeiten legen nahe, dass das Lederschutzteil zu einem späteren Zeitpunkt repariert worden ist.

Das Schutzteil der Berliner Rolle weisst grosse Ähnlichkeiten mit jenem der Rolle Is 1626 aus der Chester Beatty Library (Dublin) auf.[4] Eine weitere Gemeinsamkeit zwischen den beiden Exemplaren besteht darin, dass ihr Schriftspiegel auf der gesamten Länge beidseits durch ein goldenes Seitenband eingefasst wird. Die Breite dieser beiden goldenen Seitenbänder beträgt im Fall von Ms. or. oct. 146 ca. 1.3 cm; sie sind nach einem Abstand von ca. 0.9 cm vom Rollenrand aus gemessen mit zwei feinen schwarzen Linien versehen. Die weitere Gestaltung der beiden Dokumente weicht aber erheblich voneinander ab. So ist das Belegstück aus Dublin auf grünen Stoff aufgezogen worden. Beim Berliner Exemplar fehlt ein solches Gewebe. Ausserdem weicht die Gestaltung im Innern der beiden Dokumente grundlegend voneinander ab, wie die weiteren abschnittsweisen Beschreibungen aufzeigen. Ms. or. oct. 146 wird übrigens in einem ledernen Behältnis (Etui) aufbewahrt, in das es nur passt, wenn es äusserst satt aufgerollt wird.[5]

1 Zu diesem Dokument und seiner Kontextualisierung vgl. Nünlist, Devotion and protection: Four amuletic scrolls from Safavid Persia 78–101.

Beschreibung in Ahlwardt, *Verzeichniss der arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin* III, Nr. 3687; Pertsch, *Verzeichniss der persischen Handschriften* 256, Nr. 209. Abbildungen der gesamten Rolle sind online zugänglich unter http://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN791133532&PHYSID=PHYS_0001&DMDID=DMDLOG_0001 (Stand 30 Januar 2017).

2 Dieses Parallelexemplar misst 9 × 310 cm. Es wurde am 5. Oktober 2010 als lot 10 bei Sotheby's, London, versteigert. Es war nicht möglich, dieses Belegstück am Original zu untersuchen. Auch war davon kein weiteres Abbildungsmaterial zugänglich als die folgenden Aufnahmen: http://www.sothebys.com/en/auctions/ecatalogue/2010/a-princely-collection-treasures-from-the-islamic-world-l10225/lot.20.html (Stand 30. Januar 2017).

3 Auch dieser Bändel ist am Anfang mit einem kurzen Lederstück versehen.

4 Vgl. Kapitel 4.9, bei Anm. 1 und 3–4.

5 Das Belegstück befand sich bei der ersten Untersuchung des Dokuments im Februar 2009 in diesem Etui. Aus konservatorischen Gründen wurde damals darauf verzichtet, es erneut derart satt zusammenzurollen, dass es wieder in dieses Etui gepasst hätte. Dieses Lederetui ist gut erhalten; es könnte allenfalls aus späterer Zeit stammen. Sein Durch-

© TOBIAS NÜNLIST, 2020 | DOI:10.1163/9789004429154_007
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY-NC-ND 4.0 license.

Auf Ms. or. oct. 146 lassen sich die folgenden Abschnitte erkennen, die mit römischen Zahlen numeriert werden:

Abschnitt I (ABB. 95): Am Anfang lässt sich ein Abschnitt von ca. 6 cm Breite und 56 cm Länge erkennen. Er wird durch einen schmalen roten Rahmen eingefasst. Innerhalb dieses roten Rahmens verläuft ein Zierstreifen von ca. 1.0 cm Breite. Dieser Streifen wird auf der linken und rechten Seite durch Kartuschen von jeweils etwa 4 cm Länge gegliedert. Der Hintergrund dieser Kartuschen ist jetzt schwarz; sie sind mit einem feinen goldenen Rankenmuster versehen, das mit blauen und roten Blüten (?) und goldenen Blättern versehen ist. Diese Kartuschen werden durch Vierpässe voneinander getrennt.

Ganz am Anfang dieses ersten Abschnitts lässt sich im Mittelstreifen ein Zierfeld erkennen. Es besteht aus einer Basis mit goldenem Hintergrund, auf dem sich ein achsialsymmetrisch angeordnetes pflanzliches Ziermuster erkennen lässt. Aus diesem unteren Teil steigen drei Hasten auf, die ebenso aus pflanzlichen Elementen (Blätter und Blüten) zusammengesetzt sind. Links und rechts je eine halbe Haste. Es folgen vier Zierelemente (a.–d.) mit Text; sie werden entlang der Mittelachse durch eine haarfeine Linie miteinander verbunden:[6]

a. und c. Es handelt sich um zwei identisch gestaltete Medaillons von ca. 3.8 cm Durchmesser. Sie werden durch eine goldene Wellenlinie eingefasst und weisen auf einem schwarzen Hintergrund Einträge in goldener Schrift auf. Der Text ist horizontal ausgerichtet. b. Zwischen den beiden Medaillons a. und c. befindet sich eine oben und unten spitz zulaufende Kartusche von ca. 6 cm Länge. Sie weist einen blauen Hintergrund auf und ist mit vertikal ausgerichtetem Text in goldener Schrift versehen. d. Nach einem Abstand von ca. 2.6 cm folgt das vierte Zierelement mit Text. Es ist einfach ausgeführt, weist einen goldenen Hintergrund und horizontal ausgerichteten Text in silberner Schrift auf.

Diese vier Zierelemente enthalten folgenden Text a. „Muḥammad rasūl Allāh“; b. „Allāh, Muḥammad, Abū Bakr, ʿUmar, ʿUṯmān und ʿAlī“; c. „Riḍwān Allāh taʿālā“ und d. „ʿalay-him aǧmaʿīn“. In der länglichen Kartusche b. sind die sechs darin enthaltenen Namen ineinander verschlungen angeordnet. Der Buchstaben *ʿayn* wurde nur einmal notiert und gehört zu ʿUmar, ʿUṯmān und ʿAlī gleichzeitig.[7] Bei Abū Bakr, ʿUmar, ʿUṯmān und ʿAlī handelt es sich um die vier rechtgeleiteten Kalifen, die die islamische Gemeinschaft nach Muḥammads Tod leiteten. Aus den textlichen Einträgen in den Zierelementen a.–d. geht hervor, dass Gott mit ihnen allen und Muḥammad zufrieden sein möge.

In Abschnitt I folgen drei weitere Elemente, die ausschliesslich zur Verzierung dienen; eine haarfeine schwarze Linie verbindet sie entlang der Zentralachse:

e. eine längs ausgerichtete mandelförmige Kartusche. Sie wird von einer goldenen Linie eingefasst, weist einen blauen Rand und im Innern einen goldenen Hintergrund auf. Auf dem blauen Rand und dem goldenen Hintergrund ein goldenes Rankenmuster mit vereinzelten roten Blüten. In der Mitte eine weisse Blüte mit rotem Punkt im Zentrum.

messer beträgt ca. 5 cm, die Höhe ca. 13 cm. Am Etui ist eine weinrote Doppelschnur befestigt (Länge ca. 104 cm). Sie bildet eine Schlaufe von ca. 52 cm Länge, sodass man sich das Dokument umhängen konnte. Auf der Klappe des Etuis wurden weisse Stickereien angebracht (weisser Faden; Ranken mit Blättern und Blüten). An die Klappe wurden drei Kordeln angenäht; sie dienen zum Verschliessen des Etuis und lassen sich durch drei Schlaufen stecken. Auf dem Deckel lässt sich ausserdem ein sechsstrahliger Stern erkennen (Streicheisenlinien in Blindprägung).

6 Vgl. dazu die Abb. 1–2 der Rolle (link in Anm. 1).

7 Auch wenn der Name ʿUṯmān auf den ersten Blick nicht erkenntlich ist, muss doch auch er in dieser Kartusche enthalten sein. So lassen sich drei Punkte erkennen, die nur zum *ṯā’* im Namen ʿUṯmān gehören können. *Alif* und *nūn* im Namen ʿUṯmān dürften durch die beiden links aufsteigenden goldenen Linien dargestellt werden.

f. Ein einfaches Zierelement, das aus einer horizontal ausgerichteten, blau und hellblau ausgefüllten Kartusche mit goldenem Rankenmuster besteht.

g. Eine Verzierung mit dunkel- und hellblauem Hintergrund; sie ist erneut mit einem goldenen Rankenmuster und vereinzelten Blüten versehen.

h. Zuletzt folgt in Abschnitt I ein Rechteck mit goldenem Hintergrund. Darauf lässt sich in silberner Schrift der Eintrag „Allāh ḫayrun ḥāfiẓan“ erkennen.[8]

Abschnitt II (ABB. 96): Länge insgesamt 95 cm. Er enthält 15 identisch aufgebaute Einzelteile, die jeweils aus einem auf der Spitze stehenden Quadrat bestehen. Sie treten durch die weiteren um sie herum gruppierten Zierelemente optisch nicht deutlich in Erscheinung. Bei diesen zusätzlichen Zierelementen handelt es sich um je vier entlang der Seiten der einzelnen Quadrate angeordnete Kartuschen mit dunkelblauem Hintergrund und Einträgen in goldener Schrift. Auf diesem Hintergrund ausserdem ein goldenes Rankenmuster mit einzelnen roten Zierpunkten. Entlang der Mittelachse, die die auf der Spitze stehenden Vierecke miteinander verbindet, wurden achtlappige Zierelemente angebracht; sie weisen einen goldenen Hintergrund und hellblaue Verzierungen auf. Die Ecken der einzelnen Quadrate entlang des linken und rechten Rands des Mittelstreifens werden durch jeweils halbe derartige Zierelemente mit goldenem Hintergrund markiert. Die verbleibenden Teile um die einzelnen Quadrate herum sind hellblau grundiert.

Diese 15 Quadrate haben im Innern abwechselnd einen hellblauen bzw. goldenen Hintergrund und sind mit einem goldenen Rankenmuster mit zusätzlichen farbigen Zierelementen versehen. Sie enthalten als dominierendes Element im Innern ausserdem fünf Mal die folgende Serie von Zierelementen: a. horizontal ausgerichtete rechteckige schwarze Kartusche mit goldenem Rankenmuster; überdies lässt sich in der Vertikalen oberhalb und unterhalb der Kartusche eine blaue blattförmige Verzierung erkennen; b. eine achtlappige schwarze Verzierung mit goldenem Rankenmuster. c. eine horizontal ausgerichtete rechteckige schwarze Kartusche. Diese Abfolge wiederholt sich in diesem Abschnitt fünf Mal (5×3 Elemente). Die Leerräume zwischen den Quadraten entlang der beiden Seitenbänder sind gegen innen golden ausgefüllt und weisen ein florales Rankenmuster auf.

Auf dem dunkelblauen Hintergrund der rechteckigen Kartuschen um diese Quadrate herum Text in goldener Schrift: Es handelt sich um Q 2:285–286 (die beiden Schlussverse von Q 2).[9] Die Abschrift beginnt in diesem Abschnitt unten links und ist wie folgt zu lesen:

1. Links unten, Quadrate 15–14–13b (Textrichtung aufsteigend):

آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ.

2. Sprung auf die rechte Seite, Quadrate 14–13 (Textrichtung aufsteigend):

الْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ.

3. Sprung auf die linke Seite, Quadrate 13a–6b (Textrichtung aufsteigend); hier folgt der Schluss von Q 2:285:

وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ.

4. In den beiden Kartuschen auf der rechten Seite des untersten Quadrats steht:

صدق الله العظيم.

Q 2:286 schliesst sich darauf zuerst auf der linken Seite aufsteigend und danach auf der rechten Seite absteigend an:

8 „Allāh ist der beste Beschützer“ (aus Q 12:64).

9 Vgl. dazu Canaan, Decipherment 129, 131; Padwick, *Muslim devotions* 116 f.; die beiden Verse sind als *Ḫawātim al-Baqara* bekannt.

1. Linke Seite, Text aufsteigend, Quadrate 6a–1a:

لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ [عَلَيْهَا][10] مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا] لاَ تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا [رَبَّنَا] وَلاَ تَحْمِلْ.

Der Schreiber erreicht hier den Anfang dieses Abschnitts II und wechselt von der linken auf die rechte Seite dieses Abschnitts:

2. Rechte Seite, Text absteigend, Quadrate 1a–12b:[11]

عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنتَ مَوْلاَنَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ.

Abschnitt III (ABB. 97): Länge ca. 42 cm; in der Mitte ein rechteckiges Textfeld (b. Länge ca. 20 cm). Vor und nach diesem Textfeld: die beiden identisch aufgebauten Teile a.1–3 und c.1–3 (Länge je ca. 11 cm). Sie enthalten je zwei horizontal ausgerichtete Textbalken (a.1 und 3 bzw. c.1 und 3) und ein Sechseck (2) dazwischen. Die Gestaltung dieser einzelnen Teile wird zusammen mit ihrem Inhalt beschrieben.

a.1 und a.3: Die beiden Textbalken enthalten in weisser Schrift auf goldenem Hintergrund je eine Anrufung Gottes: „yā fattāḥ“ (a.1) bzw. „yā subḥāna“ (a.3). a.2: Zwischen diesen beiden Textbalken befindet sich in einem Quadrat ein Sechseck mit blauem Hintergrund und Text in goldener Schrift. Der Hintergrund des Quadrats ist golden ausgefüllt und mit einem feinen schwarzen Ziermuster versehen. Dieses obere Sechseck enthält in goldener Schrift sechs Mal den Ausdruck *al-karīm*, der zu den *Schönen Namen Gottes* gehört. Die Oberlängen der Buchstaben *alif-lām* (bestimmter Artikel *al*), des *kāf* und der verlängerte Abschluss des Buchstabens *mīm* durchmessen das ganze Sechseck. Im Zentrum entsteht durch die sich überschneidenden Linien ein sechsstrahliger Stern.

b. Den Hauptteil dieses Abschnitts nimmt jedoch ein rechteckiges Textfeld ein (Hintergrund mit haarfeinem Rankenmuster), aus dem mehrfach zumeist rote Blätter und Blüten hervorwachsen. Zentrales Element dieses Abschnitts bildet ein Text, der durch zwei komplex ineinander verschachtelte Zeilen gebildet wird.[12] Der darin enthaltene Text spielt auf das Konzept des *tawakkul* an, bei dem es sich um eine besonders in der islamischen Mystik befolgte Einstellung des bedingungslosen Vertrauens des Menschen auf Gott handelt.[13] Der kopierte Satz besteht aus blauen und goldenen Wörtern, Buchstaben und Vokalisationszeichen. In zumeist goldenen Buchstaben steht: „Tawakkaltu bi-maġfirati l-muhaymani“. Der Kopist setzt die Abschrift in zumeist blauen Buchstaben fort: „Huwa l-ġafūr ḏū r-raḥmati“.[14] Derselbe Satz in andern Farben auf einem Einzelblatt im Museum für Islamische Kunst in Berlin.[15]

c. Dieser Abschnitt wird durch einen dritten Teil (c.1–3) abgeschlossen, der identisch aufgebaut ist wie Teil a (a.1–3). Der Titelbalken c.1 enthält die Anrufung *yā razzāq* („o jener, der den Lebensunterhalt verleiht“) und spielt auf eine weitere Eigenschaft Gottes an. Der Textbalken c.3 liest *Asmā al-ḥusnā* (*sic*); dies dient offensichtlich bereits als Überschrift zu Abschnitt IV. Dazwischen befindet sich mit c.2 ein weiteres Sechseck mit blauem Hintergrund (vgl. a.2, oben). Die Oberlängen der Buchstaben durchmessen auch hier das ganze Sechseck und lassen im Zentrum ein Hexagramm entstehen. Diese Figur enthält die folgenden sechs Ausdrücke,

10 Der Text in eckigen Klammern fehlt auf der Rolle.

11 Ab Quadrat 13 folgt in den seitlichen Kartuschen Text aus Q 2:285.

12 Siehe Abb. 6 der Rolle (link in Anm. 1).

13 Zum *tawakkul* siehe Reinert, *Die Lehre vom* tawakkul; Lewisohn, Tawakkul, in *EI*[2].

14 „Ich vertraute auf die Vergebung des Beschützers. Wahrlich er ist der All-Vergebende, der Mitleidvolle.“

15 Vgl. Kühnel, *Islamische Schriftkunst* 55 (Abb. 57; Auflage 1986).

die ebenso zu den *Schönen Namen Gottes* zählen: *al-Ǧāmiʿ, al-Fātiḥ, al-Māniʿ, ar-Rāfiʿ, an-Nāfiʿ* und *al-Wāsiʿ*.[16]

Entlang der Abschnitte I–III weist die Rolle keine seitlichen Textbänder auf. Dies ändert sich mit Abschnitt IV. Ab hier werden die einzelnen Abschnitte der Rolle auf beiden Seiten von einem Textband von ca. 1.2 cm Breite flankiert; es enthält Text in normal grossem *Nasḫ*; es handelt sich um Q 48 (*Sūrat al-Fatḥ*). Der Text verläuft auf der rechten Seite absteigend. In Vers 16 erreicht der Schreiber das Ende der Rolle. Das Textband umfährt die Rolle unten und steigt auf der gegenüberliegenden Seite wieder empor. Der Schreiber erreicht in Vers 29 (Schlussvers) das obere Ende dieses Schriftbands. Ihm fehlt allerdings im breiten Schriftband der Platz, auch die zehn letzten Wörter von Q 48 zu notieren. Er fügt sie deshalb in deutlich kleinerer Schrift auf der linken Seite von Abschnitt III hinzu.[17] Mit diesem Kniff ist Q 48 in diesen seitlichen Textbändern vollständig kopiert. Die Farben von Schrift und Hintergrund des Textbands mit Q 48 wechseln in den weiteren Abschnitten.

Abschnitt IV: Zu diesem Abschnitt gehört ein Titelbalken mit der Überschrift *Asmā al-ḥusnā* (*sic*). Unter Berücksichtigung des Layouts der Rolle gehört dieser Titelbalken eigentlich noch zu Abschnitt III, inhaltlich handelt es sich aber um die Überschrift des folgenden Abschnitts im Mittelstreifen, der die *Schönen Namen Gottes* aufzählt. Inklusive Titelbalken beträgt die Länge dieses Abschnitts etwa 27.5 cm. Er wird links und rechts von einem Schriftband mit schwarzem Hintergrund und Text in goldener Schrift flankiert (Abschrift von Anfang bzw. Schluss von Q 48). Diese beiden seitlichen Schriftbänder erstrecken sich noch bis in die Mitte des nächsten Abschnitts (V).

Die *Schönen Namen Gottes* werden in diesem Abschnitt im Mittelstreifen notiert. Er enthält 4×25 Zellen (Quadrate). Ihr Hintergrund ist abwechselnd golden bzw. blau. Die Zellen mit goldenem Hintergrund enthalten Text (einzelne der *Schönen Namen*) in schwarzer Schrift. Der Text verläuft in diesen Quadraten diagonal von rechts unten nach links oben. In den Zellen mit blauem Hintergrund wurde der Text in weisser Schrift notiert; er verläuft darin von rechts oben nach links unten. Die oberste Zeile dient als Einleitung und hält fest: *Huwa Allāh allaḏī lā ilāha illā huwa*; danach werden die *Schönen Namen Gottes* aufgeführt. Eigentlich umfassen diese Listen der *Schönen Namen Gottes* 99 Einträge. Dies wird auf den Rollen allerdings nicht immer respektiert. Im vorliegenden Fall stehen dem Schreiber noch 96 Kästchen für das Eintragen einzelner Attribute Gottes zur Verfügung.

Abschnitt V: Dieser Abschnitt ist mit einem Titelbalken versehen, in dem in silberner Schrift steht *Ism Muḥammad*. Danach folgt ein rot eingefasster quadratischer Abschnitt von ca. 4 cm Seitenlänge, in den ein weiteres, auf der Spitze stehendes Quadrat eingefügt wurde. Es enthält Textelemente in Schachbrett-Kūfī. In Übereinstimmung mit der Überschrift handelt es sich um den Namen *Muḥammad*. Er lässt sich in diesem Quadrat vier Mal erkennen. Das erste *mīm* des Namens wurde nur einmal geschrieben und befindet sich in der Mitte des Quadrats.

Abschnitt VI (ABB. 98): Die beiden Schriftbänder mit Text aus Q 48 weisen entlang dieses Abschnitts einen hellblauen Hintergrund auf; Surentext in goldener Tinte. Im Mittelstreifen (Länge ca. 23 cm) Text in grosser goldener Schrift. Er füllt die gesamte Breite des Mittelstreifens (ca. 4 cm) aus und verläuft von unten nach oben. Es handelt sich um den bekannten Schluss von Q 2:137:

16 *Al-Ǧāmiʿ*: „der Vereinigende, der Umfassende"; *al-Fātiḥ*: „der Öffnende, der Sieg Verleihende"; *al-Māniʿ*: „der Verhinderer [von Schaden]"; *ar-Rāfiʿ*: „der Erhöhende"; *an-Nāfiʿ*: „der Erschaffer von Gutem, der Wohltäter"; *al-Wāsiʿ*: „der Allumfassende".

17 Es handelt sich um den letzten Teil des Schlussverses von Q 48 (Q 48:29):

وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا.

فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ.

Dieser Schriftzug befindet sich auf einem bläulichgrünen Hintergrund; der Abschnitt wurde mit einem goldenen Rankenmuster mit einzelnen, oft roten, Blüten verziert.

Abschnitt VII (ABB. 98): Länge ca. 42 cm. Im Titelbalken mit einem bräunlichen Hintergrund steht in bläulich-silbernen Buchstaben *Čihil Ism-i mubārak* („Die vierzig gesegneten Namen"). Auf den seitlichen Schriftbändern wurden die Stellen aus Q 48 zuerst in bläulicher Schrift (auf bräunlichem Hintergrund), danach in goldener Schrift auf schwarzem Hintergrund kopiert. Der Mittelstreifen ist in zwei Spalten aufgeteilt. Jede Spalte enthält 20 quadratische Zellen (zusammen 40 Zellen). Ihr Hintergrund ist abwechselnd golden bzw. blau. In den Zellen mit goldenem Hintergrund wurde der Text in schwarzer Tinte kopiert und verläuft von rechts unten nach links oben. Der Text in den Zellen mit blauem Hintergrund wurde in weisser Schrift kopiert. Er verläuft von rechts oben nach links unten.[18] In der folgenden Abschrift werden die Zeilen numeriert; bei den Spalten wird zwischen a und b unterschieden:

Dieses Gebet (*Čihil Ism-i mubārak*) lässt sich in der *Fatwā*-Sammlung Suyūṭīs (gest. 1505) mit Abweichungen im Wortlaut und in der Abfolge der Textelemente nachweisen.[19] Derselbe Gebetstext lässt sich mit deutlich engerer Anlehnung an die zitierte Quelle auch auf Is 1626 aus der Chester Beatty Library (Dublin) belegen.[20]

(1a) سبحانك لا إله إلا أنت يا رب كل شيء وراحمه[21] (1b) يا إله الآلهة[22] الرفيع جلاله (2a) يا الله المحمود في كل فعاله (2b) يا رحمن كل شيء وراحمه يا حي (3a) (يا حي)[23] حين لا حي في ديمومته وملكه وبقائه[24] (3b) يا قيوم فلا يفوت [شيء[25]] عن علمه ولا يئوده (4a) يا واحد الباقي أول كل شيء وآخره (يا حي) (4b) يا دائم فلا فناء ولا زوال لملكه (5a) يا صمد في غير شبه [ولا شيء كمثله يا بار] فلا شيء كفؤه ولا يدانيه لوصفه[26] (5b) يا بار فلا شيء كفؤه يدانيه ولا لوصفه (6a) يا كبير أنت الذي لا تهتدي العقول لوصفه[27] (6b) يا باري النفوس بلا مثال خلا عن غيره (7a) يا زاكي الطاهر من كل افت[28] بقدسه (7b) يا كبير أنت الذي لا تهتدي العقول لوصفه[29] (8a) يا كافي الموسع لما خلق من عطاء فضله[30] يا حي (8b) يا حنان أنت الذي وسعت كل شيء رحمة وعلما[31] (9a) يا منان ذي (كذا) الإحسان قد عم كل الخلائق منه (9b) يا نقيا من كل جور لم يرضه ولم يخالط فعاله (10a) يا ديان العباد [فـ]كل يقوم خاضعا لرغبته (10b) يا رحيم كل صريخ ومكروب وغياثه ومعاذه (11a) يا تام فلا تصف الألسن كل كنه[32] جلاله يا حي (11b) يا خالق من في السماوات والأرض وكل [إليه] معاده (12a) يا مبدئ[33] البدائع لم يبغ في إنشائها عونا من خلقه (12b) يا حليم

18 Auf den drei obersten Zeilen verläuft der Text in diesen blauen Feldern von rechts unten nach links oben.

19 Vgl. dazu Ǧalāl ad-Dīn as-Suyūṭī, *al-Ḥāwī li-l-Fatāwā* 440 f. Bayrūt, Dār al-Fikr li-n-našr wa-ṭ-ṭibāʿa, 1424/2004. Siehe auch: http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?flag=1&paragraphid=&bk_no=130&ID=397&%20Books (Stand 4. Oktober 2017). Ebenso abgedruckt in Suyūṭī, *al-Hāwī li-l-Fatāwā* 1, 367 f. Bayrūt, Dār al-Kutub al-ʿilmiyya, 1395/1975.

20 Vgl. dazu Kapitel 4.9 bei und in Anm. 241.

21 Die Vorlage liest hier ووارثه.

22 Hier steht erneut die Anrufung Allāhs als „Gott der Götter"; vgl. dazu Kapitel 4.1, vor Anm. 80.

23 Wiederholung auf der Rolle.

24 Die Vorlage liest hier حين لا حي في ديمومة ملكه وبقائه.

25 Ausdruck fehlt auf der Rolle.

26 Die Vorlage liest hier فلا شيء كفؤه يدانيه ولا إمكان لوصفه.

27 Die Vorlage liest hier يا كبير أنت الذي لا تهتدي القلوب لصفة عظمت.

28 Die Vorlage liest hier شيء.

29 Die Vorlage liest hier يا كبير أنت الذي لا تهتدي القلوب لصفة عظمت.

30 Auf der Rolle steht hier wahrscheinlich من عطايا لفضله.

31 Abweichende Textfolge in der Vorlage.

32 Ein Ausdruck ist unleserlich; die Vorlage liest hier يا تام فلا تصف الألسن كل جلاله وعزه.

33 Auf der Rolle steht مبدع.

ذي (كذا) الأنات فلا يعادله شيء من خلقه (13a) يا معيد ما أفناه إذا برز الخلائق لدعوته [من مخافته] (13b) يا علام الغيوب فلا [يئوده] شيء من حفظه (يا حي) (14a) يا حميد الفعال ذي (كذا) المن على جميع خلقه [بلطفه] (14b) يا قاهر ذي (كذا) البطش الشديد أنت الذي لا يطاق انتقامه (15a) يا قريب المتعالي فوق كل شيء علو ارتفاعه (15b) يا عزيز المنيع الغالب على أمره فلا شيء يعادله (16a) يا مذل كل جبار بقهر عزيز سلطانه (يا حي يا قيوم) (16b) يا عالي الشامخ فوق كل شيء [علوه و] ارتفاعه (يا حي) (17a) يا قدوس الظاهر على[34] كل شيء فلا شيء يعادله [من خلقه] (يا حي) (17b) يا نور كل شيء وهَدْيِه أنت الذي فلق الظلمات[35] (18a) يا عالي الشامخ فوق كل شيء ارتفاءه[36] (18b) يا محمود فلا تبلغ الأوهام كل كنه ثنائه ومجده (19a) يا كريم العفو ذى (كذا) العدل أنت الذي ملأ كل شيء عدله (19b) يا قدوس الظاهر من كل شيء فلا شيء يعادله[37] (20a) يا عظيم ذو (كذا) الثناء الفاخر فلا يذل عزه[38] (20b) يا مجيب المداني (كذا) دون كل شيء[39] يا غياثي عند كل كربة.

Abschnitt VIII: *Ṣad qul huwa Allāh* (ABB. 99):[40] Auf der Rolle schliesst sich ein Abschnitt (Länge ca. 19.5 cm) mit der Überschrift *Ṣad qul huwa Allāh* an; diese Überschrift greift den Anfang von Q 112 auf, die mit der Anrufung beginnt: *Qul huwa Allāh al-aḥad Allāh aṣ-ṣamad* („Sag [hundert Mal, *ṣad*] er ist Gott, der Eine, Gott, der Beständige").[41] Das Textband mit der Abschrift von Q 48 auf der linken und rechten Seite weist entlang dieses Abschnitts einen blauen Hintergrund auf; der Surentext selbst wurde mit goldener Tinte kopiert.

Der Mittelstreifen ist ca. 4 cm breit. Darin lässt sich eine aus unterschiedlichen Einzelelementen aufgebaute Figur erkennen. Sie setzt sich u. a. aus acht blau bemalten fünfstrahligen Sternen, dunkelblauen Vielecken[42] und kleineren grünen Zierelementen[43] zusammen.[44] Diese Elemente werden von schmalen Schriftbändern mit Text in *Ġubār*-Schrift umfahren. Beim kopierten Text handelt es sich um mehrfache Abschriften von Q 112 (*Sūrat al-Iḫlāṣ*) bzw. von Elementen daraus, auf die die Überschrift des Abschnitts ja auch anspielt. Im oben links beginnenden Schriftband lässt sich der Text nachverfolgen; der Schreiber erreicht nach mehreren Abschriften von Q 112 am Schluss im äussersten Schriftband rechts das untere Ende dieses Abschnitts. Auch bei den weiteren hier kopierten Textstellen handelt es sich um Abschriften von Q 112 bzw. von Teilen davon. Der Schreiber war einfach darum bemüht, die Schriftbänder auszufüllen.

Abschnitt IX: *Daf‘-i ṭā‘ūn* („[Zur] Abwehr der Pest"):[45] Dieser Abschnitt (Länge ca. 20 cm) ist mit einem bräunlich-goldenen Titelbalken mit der Überschrift *Daf‘-i ṭā‘ūn* (in weisser Schrift) versehen. Dieser Abschnitt schützt also gegen die Pest (*ṭā‘ūn*). Er wird beidseits von den bekannten Schriftbändern mit der Abschrift von Q 48 flankiert (goldene Tinte auf schwarzem Hintergrund).

Im Mittelstreifen selbst lassen Textelemente in *Ġubār*-Schrift ein Rankenmuster entstehen, aus dem Blätter hervorspriessen. Im Hintergrund lässt sich zusätzlich ein feines goldenes Rankenmuster erkennen, aus dem goldene Blätter und blaue Blüten (?) herauswachsen. Die Stellen in *Ġubār* beste-

34 Auf der Rolle steht من.

35 Die Vorlage liest hier أنت الذي فلق الظلمات نوره.

36 Wiederholung von 16b.

37 Die Vorlage liest hier (vgl. auch bereits 17a): يا قدوس الظاهر على كل شيء فلا شيء يعادله من خلقه.

38 Die Vorlage liest diesen Teil: يا عظيم ذا الثناء الفاخر وذا العز والمجد والكبرياء فلا يذل عزه.

39 Dies unklar auf der Rolle.

40 Vgl. Abb. 10 der Rolle (link in Anm. 1).

41 Diese Überschrift in silberner Tinte in einem Titelbalken mit bräunlichem Hintergrund.

42 Häufig handelt es sich um Sechsecke mit unregelmässigen Seitenlängen: auf dem dunkelblauen Hintergrund dieser Figuren lassen sich goldene florale Verzierungen erkennen.

43 Es handelt sich zumeist um Dreiecke.

44 Für ein ähnliches Muster vgl. Meinecke, *Mamlukische Architektur* I, Tafel 129.d: Fensterrahmen an der Yağ Cami in Adana (906/1501).

45 Vgl. Abb. 10 der Rolle (link in Anm. 1).

hen einerseits aus zwei langgezogenen Ranken, die sich wellenförmig über diesen Abschnitt erstrecken. Diese Ranken werden durch Wiederholungen der Anrufungen Gottes *yā rabb*(*i*) gebildet. Die Anrufungen wurden zumeist in absteigender Richtung, in einem kurzen Abschnitt in aufsteigender Richtung, notiert. Aus diesen Ranken spriessen die Blätter hervor, die ebenso durch Stellen in *Ġubār*-Schrift gebildet werden. Sie enthalten Anrufungen oder Lobpreisungen Gottes. Es handelt sich u. a. um die *Basmala* oder die Feststellungen *Lā ilāha illā Allāh* bzw. *illā anta, Subḥāna-ka, yā Allāh* oder *al-ʿazīz*. Diese Stellen bilden keinen fortlaufenden Text, sondern werden lose derart aneinandergefügt, dass sie Blätter bilden.

Abschnitt x: *Duʿāy-i dawlat* („Gebet um Glück", ABB. 100), begleitet von einem Abschnitt mit der Überschrift *Šarḥ-i duʿā*[']:[46] Dieser Abschnitt umfasst zwei annähernd gleich lange Teile; sie messen zusammen ca. 38.5 cm. Der erste Abschnitt ist in einem bräunlich-goldenen Titelbalken mit der Überschrift *Duʿāy-i dawlat* versehen. Die seitlichen Schriftbänder mit Text aus Q 48 weisen einen bräunlich-goldenen Hintergrund auf; der Text selbst in hellblauer Tinte. Beim anschliessenden Abschnitt handelt es sich um einen Kommentar zu diesem Gebet, wie sich aus der Überschrift (*Šarḥ-i duʿā*[']) ableiten lässt.[47] Aus der Überschrift zum Gebet (*Duʿāy-i dawlat*) ergibt sich, dass dieser Abschnitt dem Träger der Rolle Glück (*dawlat*) verheisst.

Der erste Abschnitt mit dem Gebet selbst ist im Mittelstreifen ähnlich aufgebaut wie der Abschnitt IX (*Dafʿ-i ṭāʿūn*). Auch hier lassen sich Verzierungen erkennen, die aus Stellen in *Ġubār*-Schrift gebildet werden und Ranken und Blätter bilden. Dieser Abschnitt weist einen blauen Hintergrund auf und ist mit einem feinen goldenen Rankenmuster versehen, aus dem goldene Blätter und gelb-goldene und rote Blüten hervorspriessen.

Auch in diesem Abschnitt werden die Stiele dieser pflanzlichen Verzierungen zumeist aus Wiederholungen der Anrufung Gottes mit *yā rabb*[*i*] gebildet. In den Blättern lassen sich sodann die *Basmala*, Wiederholungen der Aussage *Lā ilāha illā Allāh, Subḥāna-ka* oder *ar-raḥmān ar-raḥīm* erkennen. Soweit ersichtlich entsteht dabei kein zusammenhängender Text. Auch lässt sich diese Textfolge kaum als Gebet im eigentlichen Sinn bezeichnen.

Danach schliesst sich der Kommentar (*Šarḥ-i duʿā*[']) an. Die seitlichen Schriftbänder mit den Stellen aus Q 48 weisen einen goldenen Hintergrund auf; der Surentext wurde in weisser Schrift kopiert. Der Kommentar selbst wurde in persischer Sprache in schwarzem *Nasḫ* auf einem grünlichen Hintergrund kopiert; die einzelnen Zeilen werden durch zumeist drei goldene Zierbalken voneinander getrennt. Der Text lautet:

(۱) روایت از حضرت رسالت \ که فرمود که هر که این دعارا \ با خود نگاه (کذا) دارد از هفتاد \ دو بلا ایمن کردد (کذا) اول \ (۵) از شر شیطان و جور سلطان \ و بلاي ناکهان و از شر دیوان \ و پریان و از بیماری کران \ و از زبان بدکویان (کذا) و از چشم \ بدان و اکر (کذا) کسی را کاري \ (۱۰) عظیم پیش آید که در ان کار \ متحیر شود در شب آدینه دو \ رکعت نماز کند و در هر رکعتی (؟) \ یکبار الحمد و ده بار قل هو الله \ احد بخواند و بکوید (کذا) الهی بحرمت \ (۱۵) این دعا که حاجت من روا کن روا شود (کذا) \ و شرح این دعارا بسیار است.

Wie bereits aufgezeigt enthält dieser Abschnitt kein Gebet *stricto sensu*. Im Abschnitt mit den Stellen in *Ġubār*-Schrift wurden vielmehr weit verbreitete Formeln und Anrufungen Gottes derart angeordnet, dass sie ein Rankenmuster mit Blättern bilden. Dass es sich dabei um ein Gebet handelt, geht im wesentlichen aus dem soeben festgehaltenen Kommentar hervor. Er hält fest, dass gemäss dem Propheten jeder vor allen Übeln in Sicherheit

46 Vgl. Abb. 11 der Rolle (link in Anm. 1).

47 Überschrift in goldener Tinte auf schwarzem Hintergrund.

sei, der dieses Gebet auf sich trage. Der Kommentar zählt ausgewählte dieser Übel auf. Das Pseudo-Gebet soll feien gegen das Übel des Satans (*šarr-i Šayṭān*), die Willkür des Machthabers (*ǧawr-i sulṭān*), plötzliches Unheil (*balā-i nāgahān*), das Übel durch Dämonen (*az šarr-i dīwān wa pariyān*), schwere Erkrankung (*bīmārī-i girān*), üble Nachrede (*az zabān-i bad-gūyān*) und die Bösen Blicke bzw. die Blicke der Bösen (*az čašm-i badān*). Der Kommentar macht danach noch knappe Angaben zur Rezitation des Gebets, damit dieses auch nütze.

Dieser Kommentar zum Gebet wurde auf persisch geschrieben. Der Buchstaben *gāf* wurde stets als *kāf* notiert. Dies ist nicht der einzige Abschnitt mit persischem Text auf der vorliegenden Rolle. Zwar wurde Persisch im 16. Jh. auch im Osmanischen Reich gern verwendet. Dennoch dürfte das vorliegende Dokument aufgrund der Verwendung des Persischen in erster Linie mit Iran in Verbindung zu bringen sein. Es lässt sich nämlich feststellen, dass Rollen aus dem 16. Jh. aus dem Osmanischen Reich selbst – gerade solche von durchschnittlicher Qualität wie die vorliegende – auch Textelemente in türkischer Sprache enthalten. Dies aber ist vorliegend nicht der Fall.

Abschnitt XI: ***Daf*ʿ*-i ǧānwarān*** („Zur Abwehr der Tiere"):[48] Länge ca. 19.8 cm; Überschrift in goldener Schrift in schwarzem Titelbalken. Der Text aus Q 48 in den beiden Schriftbändern zur Linken und Rechten in goldener Schrift auf hellblauem Hintergrund.

Im Mittelstreifen erneut eine pflanzliche Verzierung, die aus Stellen in *Ġubār*-Schrift gebildet wird. Im Hintergrund ein feines goldenes Rankenmuster mit vereinzelten farbigen Blättern und Blüten (rot, blau, grün). Die Stellen in *Ġubār* bilden Stiele mit Blättern und Blüten. Die Stiele werden hier erneut zumeist durch Wiederholungen der Anrufung Gottes mit *yā rabb*[*i*] gebildet. Die Blätter und Blüten entstehen durch Wiederholungen der Formeln *Lā ilāha illā Allāh* (auffällig häufig), der *Basmala, rabb al-ʿālamīn, ḥayy* und *qayyūm*. Diese Wiederholungen bilden keinen zusammenhängenden Text. Für den Schreiber stand das Ausfüllen der pflanzlichen Verzierung im Vordergrund.

Die Abschnitte XII–XV[49] bilden insofern eine Einheit, als sie in vier Abschnitte aufgeteilt eine Abschrift der beiden Schlussverse von Q 68:51–52 enthalten. Diese Abschrift verläuft in der Rollenrichtung vorwärts, wobei der Text die Breite des Mittelstreifens ausfüllt. Die einzelnen Buchstaben dieses grossen Texts in schwarzer Schrift werden aus Stellen in kleinem *Ġubār* gebildet. Die Aufteilung von Q 68:51–52 auf die einzelnen Abschnitte erfolgt wie nachstehend aufgeführt:[50]

(XII) وَإِن يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا (XIII) لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا
سَمِعُوا (XIV) الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ (XV) وَمَا هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ
لِّلْعَالَمِينَ.

Abschnitt XII: ***Ǧihat-i čašm-zaḫm*** („Gegen den Bösen Blick"): Länge (inkl. Überschrift) ca. 19.9 cm. Titelbalken mit silber-gräulichem Hintergrund mit der Überschrift in blauer Tinte. Der Text aus Q 48 in den beiden Seitenbändern links und rechts in goldener Tinte auf schwarzem Hintergrund. Im Mittelstreifen wurde der Hintergrund neutral belassen. Er wurde mit einem feinen goldenen Rankenmuster versehen, das aus vier konzentrisch angeordneten Kreisfiguren besteht. Aus den goldenen Ranken dieser Kreisfiguren wachsen farbige (rot, blau, grün, gelb) Blätter und Blüten hervor.

Die einzelnen Buchstaben des grossen Texts werden durch Wörter in schwarzem *Ġubār* gebildet. Diese *Ġubār*-Stellen enthalten u. a. folgende Aussagen und Begriffe: *Basmala, Lā ilāha illā Allāh, Subḥāna, yā ḥayy yā qayyūm*,[51] *wa-l-ḥamdu li-*[*A*]*llāh*. Es lassen sich auch Anrufungen Gottes bei einzelnen seiner *Schönen Namen* feststellen. Letztlich bilden diese Stellen in *Ġubār* selbst aber keinen zusammenhängenden Text.

48 Abb. 12 (link in Anm. 1).

49 Abb. 12–14 (link in Anm. 1).

50 Q 68:51–52 lässt sich auf Schutzmitteln vielfach nachweisen.

51 In den beiden Punkten von *yakādu*.

Abschnitt XIII: ***Dafʿ-i bad-gūyān*** („Für das Abwehren der Verleumder"):[52] Länge (inkl. Überschrift) ca. 19.4 cm. Titelbalken mit silber-gräulichem Hintergrund mit der Überschrift in blauer Tinte. Der Text aus Q 48 in den beiden Seitenbändern links und rechts wurde entlang dieses Abschnitts in blauer Tinte auf einem bräunlich-goldenen Hintergrund notiert. Der Mittelstreifen weist einen bläulichen Hintergrund auf. Er wurde mit einem feinen goldenen Rankenmuster versehen, das aus vier einzelnen, konzentrisch angeordneten Kreisfiguren besteht. Aus den goldenen Ranken dieser Kreisfiguren wachsen farbige (rot, blau, grün, gelb) Blätter und Blüten hervor.

Der grosse Text wird auch hier aus Stellen in *Ġubār* gebildet; sie lassen keinen in sich geschlossenen Text entstehen. Es lassen sich u. a. folgende Elemente erkennen: *yā ḥayy yā qayyūm*[53]*, Lā ilāha illā Allāh, Subḥāna Allāh wa-l-ḥamdu li-*[*A*]*llāh* […] *lā ilāha illā anta*[54] oder ähnliche Begriffe.

Abschnitt XIV: ***Duʿā*** **[*-i*]** ***buzurgwār*** (Gebet, das man ausspricht, bevor man sich an eine wichtige Person wendet):[55] Länge ca. 19.8 cm; ähnliche Gestaltung wie Abschnitt XII. Die grossen Buchstaben sind erneut aus Textstellen in kleinem *Ġubār* zusammengesetzt. Es lassen sich die bereits bekannten Einzelausdrücke erkennen (vgl. oben zu Abschnitt XIII).

Abschnitt XV: ***Dafʿ-i ḥasūdān*** („[Zur] Abwehr der Eifersüchtigen"):[56] Die beiden Schriftbänder mit den Stellen aus Q 48 weisen einen hellblauen Hintergrund auf; der Surentext in goldener Tinte; vgl. ansonsten die Angaben zum vorangehenden Abschnitt.

Abschnitt XVI: ***Šarḥ-i Duʿā*** **[ʾ]** („Kommentar zum Gebet"):[57] Länge ca. 19.5 cm. Die Stellen aus Q 48 auf den beiden Seitenbändern in hellblauer Tinte auf einem bräunlich-goldenen Hintergrund. Der Kommentar selbst wurde im Mittelstreifen in persischer Sprache in schwarzem *Nasḫ* auf einem grünlichen Hintergrund kopiert; die einzelnen Zeilen werden durch zumeist drei goldene Zierbalken voneinander getrennt. Der Text lautet:

(۱) بسم الله الرحمن الرحیم \ روایتست از ابو هریره که حضرت \ پیغمبر صعلم وصیت بر تمام صحابه (؟) \ کرد که بر شما باد که این دعارا (۵) بیوسته (کذا) با خود نکاه (کذا) دارید \ تا ایمن باشید از جمله بلاها \ و اکر کسی پیش حاکمی رود \ این دعارا با خود نکاه دارد \ در چشم و دل پادشاه عزیز \ و مکرم کردد (کذا) و اکر (۱۰) کسی بجنک یا سفری بزرک \ رود و این دعا با خود دارد \ از زخم شمشـ[یـ]ـر و تیر و نیزه \ و تفـ[نـ]ـک و خطا شدن از اسب (۱۵) ایمن کردد (کذا) و این دعارا شرح بسیار است.

Der Schreiber macht in diesem Abschnitt auf verschiedene Wirkungen des Gebets aufmerksam. Dieser Kommentar-Abschnitt dürfte sich zugleich auf mehrere weitere Abschnitte der vorliegenden Rolle beziehen. Gemäss den im persischen Text enthaltenen Angaben gehen die Aussagen auf den Prophetengenossen Abū Hurayra zurück. Demnach habe der Prophet allen seinen Gefährten geraten, dieses Gebet stets auf sich zu tragen. Sie seien dann vor allen Heimsuchungen gefeit. Wer dieses Gebet auf sich trage, wenn er vor einen Machthaber (*ḥākim*) trete, erscheine in dessen Augen und Herzen in einem guten Licht. Das Gebet schütze ausserdem jene, die sich in den Krieg oder auf eine lange Reise begäben. Es würde vor Verwundungen durch Schwert, Pfeil, Lanze und Gewehr und vor Stürzen vom Pferd schützen. Auch habe es noch viele weitere Nutzen.[58]

52 Vgl. Abb. 13 (link in Anm. 1).

53 In den beiden Punkten des *yā'* ganz am Anfang, im Punkt des *zāl*.

54 Im oberen Teil des *kāf* von *la-yuzliqūna-ka*.

55 Abb. 13 (link in Anm. 1).

56 Abb. 14 (link in Anm. 1).

57 Abb. 14 (link in Anm. 1).

58 Hier als *šarḥ* bezeichnet.

Abschnitt XVII: ***Ǧihat-i muḥāraba-i ʿaskar-i kuffār*** („Für den Kampf gegen das Heer der Ungläubigen", ABB. 101):[59] Länge ca. 19.5 cm. Titelbalken mit Überschrift auf einem gräulichen Hintergrund in silberner Schrift. Auf den beiden Seitenbändern entlang dieses Abschnitts sind die Stellen aus Q 48 in goldener Tinte auf schwarzem Hintergrund notiert worden.

Der Hintergrund des Mittelstreifens ist neutral belassen worden. Es lässt sich darin ein feines goldenes Rankenmuster erkennen, das in vier Kreisen angeordnet ist. Aus den Ranken spriessen verschiedentlich goldene Blätter und farbige (rot, blau) Blätter und Blüten hervor. Am oberen und unteren Ende lässt sich eine geschwungene dreiteilige Verzierung erkennen, deren Mittelbogen an die Form eines *miḥrāb* erinnert.

Das zentrale Element in diesem Abschnitt ist aber ein doppelklingiges Schwert, das sich leicht als **das Schwert *Ḏū l-faqār*** identifizieren lässt.[60] Es wird aus Textstellen in feinem *Ġubār* gebildet. Beim kopierten Text handelt es sich um ein Gebet; es lautet wie folgt:

بسم الله الرحمن \ [ال]ـرحيم \ اللهم \ يا صانع كل شيء \ مصنوع و \ يا جابر [كل كسير[61]] \ ويا حاضر \ كل \ خلا[ن]

Hier zweigen links und rechts zwei Querteile ab; der Text ist teilweise zusammen mit jenem im senkrechten Teil zu lesen, damit er Sinn ergibt:

يا[62] حاضر كل خلا[ن] \ الله لا اله الا الله[63]

Linker Teil unsicher

Fortsetzung im senkrechten Teil:

لا اله الا الله \ ويا صاحب (؟) كل \ فقير (؟) ويا \ شافي \ كل[64] مريض ويا رافع \ رافع[65] (؟) كل مردود \ يا خالق كل مخلوق ويا حا \ ويا حافظ كل محفوظ \ ويا فاتح كل مفتوح[66]

ويا غالب \ كل \ مغلوب \ ويا شاهد كل \ نجوي ويا \ كاشف \ كل كربة \ ومكروب \ اجعل لي في \ امري فرجا ومخرجا \ اقذف في \ قلبي ان لا ارجو احدا سواك

اللهم[67] يا دايم \ الابد \ يا محصي بلا عدد العزيز بلا ولد[68] \ يا سيدي (؟) الذي لم يلد \ ولم يولد \\[69] ولم يكن \ له كفوا \ احد \ و يا ملاذ[70] \ المتحيرين \ ويا جار \ المستجيرين \ يا امان \ الخائفين

لا[71] اله الا الله \ يا رب \ يا رب \ ؟[72]\

يا مجيب[73] \\ بحق[74] ادم صفي الله \ [و]نوح نجي الله وبحق \ ابرهيم \ خليل الله \\ وبحق[75] \ موسى \ كليم الله \\ وبحق محمد \\ حبيب الله \ وبحق عيسى (روح الله)[76] \\ وبحق \ جبرائيل \ وبحق \ ميكائيل (؟) \ برحمتك[77] يا ارحم الراحمين.

Die Entzifferung des im Schwert enthaltenen Texts in *Ġubār*-Schrift ist zwar verschiedentlich mit

59 Abb. 15 (link in Anm. 1).
60 Vgl. zum *Ḏū l-faqār*-Schwert: Calmard, Ḏū 'l-Faqār, in *EIr*.
61 Zwei Zeilen sind hier sehr schlecht lesbar.
62 Rechts.
63 Dies undeutlich und versetzt; der Schreiber füllte den Griff aus.
64 Hier beginnt eine kugelförmige Figur.
65 Unklar.
66 Ende der kugelförmigen Figur.
67 Der Schreiber befindet sich jetzt noch drei Zeilen über der Stelle, wo sich die Klinge des Schwerts aufteilt.
68 Ab hier trennen sich die beiden Teile der Klinge; der Text springt vorerst zwischen linkem und rechtem Teil hin und her.
69 Wechsel in den rechten Klingenteil.
70 Auf der Rolle steht hier ein anderer Begriff.
71 Dies im linken Klingenteil.
72 Dieser Ausdruck unleserlich.
73 Dies im rechten Klingenteil.
74 Ab hier im linken Klingenteil.
75 Dies im rechten Klingenteil.
76 Dies nicht mit Sicherheit leserlich.
77 Dies senkrecht absteigend in der Spitze des linken Klingenteils. Im rechten Klingenteil liessen sich 6 oder 7 Wörter am Schluss nicht mit Sicherheit lesen.

Unsicherheiten verbunden. Es lässt sich allerdings mit Gewissheit festhalten, dass es sich beim kopierten Text um ein Gebet handelt, das allgemeiner bekannt sein muss. Es liess sich einstweilen mit Abweichungen im Internet belegen.[78] Es dürfte sich grundsätzlich auch in gedruckten Gebetssammlungen belegen lassen. Es ist bis anhin aber nicht gelungen, dieses Gebet abschliessend zu identifizieren.

Abschnitt XVIII: ***Šarḥ-i Duʿā***[’] („Kommentar zum Gebet“):[79] Unterhalb des Abschnitts mit dem *Ḏū l-faqār*-Schwert schliesst sich ein nächster Kommentarteil an; er bezieht sich wahrscheinlich auf das im Schwert in *Ġubār*-Schrift kopierte Gebet und weist auf dessen Nutzen hin. Die Länge dieses Abschnitts beträgt ca. 19.4 cm. Die Stellen aus Q 48 sind entlang dieses Abschnitts in hellblauer Schrift auf einem bräunlich-roten Hintergrund kopiert worden. Der Kommentar selbst wurde im Mittelstreifen in persischer Sprache in schwarzem *Nasḫ* auf einem grünlichen Hintergrund kopiert; die einzelnen Zeilen werden durch zumeist drei goldene Zierbalken voneinander getrennt. Der Text lautet:

(۱) روایتست از حضرت پیغمبر صلعم \ که هر که این دعا با خود نگاه (کذا) \ دارد اگر جمله دشمن وي (کذا) \ شوند ضرري بر وي نتوانند (۵) رسانید (؟) و اگر بیماري دارد \ که اطباء عالم علاج آن \ نتوانند کرد این دعارا \ بنویسد و در موم کیرد \ و در کوزه آب اندازد یا این (۱۰) دعارا هر شب بزیر سر حود (کذا) \ بنهد البته شفا یابد و اگر \ این دعارا با خود نگاه دارد \ هر روز دو فرشته ویرا همراه \ باشند که ویرا از قضاهاي کونا (۱۵) کون نکه دارد این دعارا شرح بسیاراست.

Der soeben transkribierte Begleittext hält fest, dass dieses Gebet, wahrscheinlich jenes im *Ḏū l-faqār*-Schwert, unterschiedliche Nutzen hat. Gemäss dem Propheten schützt es seinen Träger, selbst wenn alle Menschen zu seinen Feinden würden. Sie könnten ihm keinerlei Schaden zufügen. Wer an einer Krankheit leide, gegen die sämtliche Ärzte auf der Welt kein Mittel wüssten, solle dieses Gebet

78 Vgl. https://www.facebook.com/permalink.php?id=396096390411733&story_fbid=591603074194396 (Stand 2. Februar 2017, 10. Oktober 2017). Siehe ausserdem: https://ar-ar.facebook.com/permalink.php?story_fbid=193558507391131&id=182093435204305 (Stand 10. Oktober 2017); der entscheidende Text lautet hier:

اللّهم يا صانع كل مصنوع، ويا جابر كل كسير، ويا حاضر كل خلان، ويا شاهد كل نجوى، ويا شافي كل مريض، ويا غالب كل مغلوب، ويا طالب كل مطلوب، ويا مؤنس كل وحيد، ويا كاشف كل كربة، اجعل لي من أمري فرجاً ومخرجاً، واقذف قلبي أن لا أرجو سواك برحمتك يا أرحم الراحمين.

اللّهم يا دائم الأبد، المحصي بلا عدد، القوي بلا مدد، العزيز بلا ولد، السيد السند، الواحد الأحد، الفرد الصمد، الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد. اللّهم احفظ حامل هذا الدعاء والحرز من جميع البلاء والعلل والمرض والجنون ووجع الرأس، ومن شر ريح الحمراء ومن شر الأعداء ومن شر جميع ما خلق الله بين الأرض والسماء، بحق خاتم سليمان بن داوود عليه السلام يا رباه يا سيداه يا غاية رغبتاه.

أسألك يا الله يا الله يا رحمان يا رحيم يا غياث المستغيثين يا كاشف كرب المكروبين يا قاضي الحاجات يا مجيب الدعوات استجب دعائي بحق آدم صفي الله ونوح نجي الله وإبراهيم خليل الله وموسى كليم الله وعيسى روح الله وبمحمد حبيب الله وعليّ وليّ الله وجبرائيل وميكائيل وعزرائيل وإسرافيل وبحق حملة العرش والكرسي والكروبيين وبحق سفرة البررة وبحق الكاتبين وبحق أنه من سليمان وأنه بسم الله الرحمن الرحيم أن لا تعلو علي وآتوني مسلمين.

اللّهم يا ولي الولاء ويا كاشف الضر والبلاء، ارفع عن حامل هذا الدعاء كل البلاء والقضاء بحق محمد وآل محمد وبحق علي وفاطمة والحسن والحسين وعلي ومحمد وجعفر وموسى وعلي ومحمد والحسن والمهدي صلوات الله عليهم أجمعين.

79 Abb. 15 (link in Anm. 1).

aufschreiben, in Wachs einwickeln (?) und es in einen Wasserkrug werfen. Auch könne er es jede Nacht unter seinen Kopf legen, dann werde er bestimmt Heilung finden. Wenn er dieses Gebet auf sich trage, würden ihn jeden Tag zwei Engel begleiten und vor den unterschiedlichsten Schicksalsschlägen bewahren. Dieses Gebet habe vielfachen Nutzen (*šarḥ*).

Abschnitt XIX: ***Dafʿ-i balā-hā*** („Zur Abwehr der Heimsuchungen"):[80] Länge ca. 19.6 cm. Die Überschrift in weisser Schrift in einem Titelbalken mit goldenem Hintergrund. Die Stellen aus Q 48 entlang dieses Abschnitts in goldener Tinte auf schwarzem Hintergrund. Der Hintergrund des Mittelstreifens ist neutral belassen worden; darin ein feines goldenes Rankenmuster, aus dem goldene Blätter und farbige (blau, gelb, grün) Blüten hervorspringen. Die zentrale Verzierung in diesem Abschnitt besteht aus vier Figuren, die durch Stellen in *Ġubār*-Schrift gebildet werden. Sie sind unmittelbar übereinander angeordnet, weisen jeweils zwei Schenkel und darüber ein auf der Spitze stehendes Quadrat auf. Der in diesen Figuren kopierte Text lautet:

Figur 1:

ا.[81] بسم \ الله \ الرحمن \ الرحيم \ وعليه توكلت وإليه [...] \ وهو رب العرش \ العظيم يا الله \ يا الله رب (؟) \ يا كريم (؟)

ب.[82] يا سبحان \ رب \ يا الله يا الله \ رب \ يا الله رب \ يا الله يا الله \ لا اله الا الله و \ حده لا شر \ يك له الها واحدا \ ونحن له عابدون \ لا اله الا الله \ يا حي \ يا قيوم (؟)

ج.[83] يا الله \ يا الله \ يا رحمن يا الله [...] \ ومن يتو \ كل عل الله \ يا الله يا الله يا الله \ فهو حسبه \ ان الله بالغ \ امره قد جعل الله \ لكل شيء قدرا \ لا اله الا الله \ يا حي يا حي \ يا حي[84]

Figur 2:[85]

ا. بسم الله \ الرحمن \ الرحيم \ يا سريع الحساب يا الله \ يا الله \ لا اله الا الله الواحد \ لا اله الا انت (؟) \ انت \ سبحانك إني كنت من الظالمين

ب. يا رب (؟) \ لا اله الا الله [...][86] \ يا حي يا قيوم \ يا الله يا رحمن \ يا رحيم يا الله \ يا سبحان يا ؟ \ يا الله يا الله يا الله \ يا رب \ يا الله يا الله \ يا الله

Figuren 3 und 4 weisen einen ähnlichen Inhalt auf, wie die beiden vorangehenden Elemente; er wird hier nicht speziell festgehalten.

Abschnitt XX: ***Ǧihat-i dafʿ-i darrandigān*** („Zur Abwehr der Raubtiere"):[87] Länge ca. 19.8 cm. Die Überschrift in weisser Schrift in einem Titelbalken mit goldenem Hintergrund. Der Text aus Q 48 auf den beiden Seitenbändern wurde entlang dieses Abschnitts in goldener Tinte auf hellblauem Hintergrund notiert.

Der Hintergrund des Mittelstreifens ist neutral belassen worden. Darauf lässt sich ein feines vierteiliges Rankenmuster erkennen, das konzentrisch angeordnet ist. Aus den Ranken gehen farbige Blätter und Blüten hervor (golden, rot, blau, grün). Im Vordergrund dieses Abschnitts steht aber ein weiteres vierteiliges Zierelement, das durch Stellen in *Ġubār*-Schrift gebildet wird. Es lässt sich eine von unten aufsteigende Wellenlinie erkennen. Sie wird durch Wiederholungen der Anrufung Gottes mit *yā rabb*(*i*) gebildet. Entlang dieser Wellenlinie sind

80 Abb. 16 (link in Anm. 1).
81 Quadrat an der Spitze.
82 Rechter Schenkel.
83 Linker Schenkel.
84 Vgl. dazu Q 65:3 (der Anfang dieses Verses fehlt in der beschriebenen Figur):
[وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لا يَحْتَسِبُ] وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِـغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا.
85 Die Aufteilung in *alif-bā'-ǧīm* entspricht jener in Figur 1.
86 Eine kurze Zeile unklar.
87 Abb. 16 (link in Anm. 1).

zusätzliche Elemente aus Stellen in *Ġubār* angeordnet; sie können allenfalls als Blätter und Blüten interpretiert werden. Diese Stellen enthalten u. a. die *Basmala, Subḥāna-ka, Lā ilāha illā Allāh, yā Allāh yā Allāh, yā raḥmān, yā ḥayy*.

Abschnitt XXI: ***Du'āy-i čašm-zaḫm*** („Gebet gegen den Bösen Blick"):[88] Es folgt darauf der letzte Abschnitt; Länge ca. 15 cm. Der Text aus Q 48 in weisser Tinte auf gold-braunem Hintergrund. Dieses Schriftband umfährt den Mittelstreifen unten und schliesst ihn ab. Im Mittelstreifen selbst wurde das Gebet gegen den Bösen Blick auf arabisch in schwarzem *Nasḫ* auf einem grünlichen Hintergrund kopiert; die einzelnen Zeilen werden durch zumeist drei goldene Zierbalken voneinander getrennt. Der Text des Gebets lautet:

(١) بسم الله الرحمن الرحيم \ لا اله الا الله الجليل الجبار \ لا اله الا الله العزيز الغفار \ لا اله الا الله الواحد القهار (٥) لا اله الا الله الكريم الستار \ لا اله الا الله الكبير المتعال[ي] \ لا اله الا الله وحده لا شريك \ له الهاً واحداً ونحن له مخلصون \ لا اله الا الله وحده لا شريك \ (١٠) له الهاً واحداً ونحن له عابدون \ لا اله الا الله محمد رسول الله.

Dieses Gebet enthält Anrufungen Gottes bei ausgewählten seiner *Schönen Namen* und macht auf seine Einheit und Einzigartigkeit aufmerksam. Es hält auch fest, dass Muḥammad sein Gesandter sei. Die Gläubigen aber seien ihm ergeben und würden ihn verehren.

Abschnitt XXII (Schluss der Rolle; ABB. 102):[89] Am Schluss der Rolle folgt ein letzter Abschnitt von ca. 6 cm Länge. Er enthält direkt unterhalb des Schriftbands mit der Stelle aus Q 48 ein Rechteck und darüber einen Eintrag in schwarzer Schrift, der zu einem späteren Zeitpunkt von einer anderen Hand angebracht worden ist. Darunter befindet sich das Rechteck (Höhe ca. 5.1 cm), das einen neutralen Hintergrund aufweist. Es war mutmasslich für einen weiteren Texteintrag bestimmt; dieser wurde allerdings nie hinzugefügt.

Von Interesse ist allerdings der handschriftliche Eintrag unmittelbar davor, enthält er doch einen für die Einordnung des Dokuments wichtigen Hinweis auf einen Vorbesitzer. Der Eintrag lautet: هذه هدية الحقير الداعي ميرزا مخدوم الحسيني الشريفي الجرجاني. Er hält also fest, dass die vorliegende Rolle ein Geschenk (*hidya*) des Mīrzā Maḥdūm al-Ḥusaynī aš-Šarīfī al-Ǧurǧānī an eine nicht genannte Person sei; er war offensichtlich als Beter, allenfalls als Gebetsrufer (*dā'ī*) tätig. Dieser Mīrzā Māhdūm dürfte mit grosser Wahrscheinlichkeit identisch sein mit Mīrzā Maḥdūm aš-Šarīfī, der angeblich vom bekannten Gelehrten Šarīf Ǧurǧānī (1339–1413) abstammt. Mirzā Maḥdūms Stammbaum mütterlicherseits soll auf Ḥusayn, den 3. Imām, zurückgehen. Die weiteren Angaben zu ihm stützen sich auf zwei Artikel von R. Stanfield Johnson und Sh. Golsorkhi.[90]

Mīrzā Maḥdūm war ein iranischer Religionsgelehrter, der 995/1587 in Mekka starb. Er war unter den Safawiden ab ca. 975–976/1568–1569 politisch aktiv. Sein Vater hatte bereits unter Ṭahmāsp I. als Wesir gedient; er ermutigte seinen Sohn dazu, aus der Provinz Fārs in die damalige Hauptstadt Qazwīn zu kommen. Bis zu Šāh Ṭahmāsps Tod im Jahr 984/1576 lehrte und predigte Mīrzā Maḥdūm in Qazwīn und weiteren iranischen Städten. Er war wahrscheinlich zum *Qāḍī l-quḍāt* über Fārs ernannt worden. Als Ismā'īl II. – er war zuvor während 18 Jahren in der berüchtigten Festung Qahqaha in Nord-Iran eingesperrt gewesen – 984/1576 an die Macht kam, ernannte er unseren Mīrzā zu seinem *ṣadr*, seinem Minister in Religionsangelegenheiten. Er war deshalb der bekannteste Staatsdiener unter Ismā'īl II.

Es ist bekannt, dass Ṭahmāsp I. und Ismā'īl II. in religiösen Fragen ganz unterschiedliche Standpunkte vertraten. Ṭahmāsp I. hatte massgeblich

88 Abb. 17 (link in Anm. 1).

89 Abb. 17 (link in Anm. 1).

90 Stanfield Johnson, Sunni survival; Stanfield Johnson schrieb dazu auch ihre unveröffentlichte Dissertation: *Mirza Makhdum Sharifi: a 16th century Sunni Sadr at the Safavid court*. Golsorkhi, Ismail II and Mirza Makhdum Sharifi.

zur Stärkung der Zwölfer-Schia in Iran beigetragen. Obwohl sein Sohn Ismāʿīl II nur 14 Monate lang regierte, leitete er ernsthafte Schritte zur Rückkehr Irans zur *sunna* ein. Verschiedene Chronisten erklärten Ismāʿīls Massnahmen mit Mīrzās Einfluss auf ihn. Diese Auffassung wird durch Aussagen Mīrzā Maḥdūms gestützt, der in seinen Schriften meinte, dass er als *ṣadr* eigentliche jene Person war, die die Politik von Sulṭān Ismāʿīl kontrollierte und er *de facto* der wahre *sulṭān* war.

Nach Ismāʿīls Tod im Jahr 985/1577 wurde Mīrzā Maḥdūm auf Bestreben der Qizilbāš-Amīre wegen seiner Umtriebe als sunnitischer Aufrührer zweimal inhaftiert. Er wurde jedoch durch die Vermittlung hoher Angehöriger aus dem Umfeld des Herrscherhauses wieder freigelassen. Zu seinen Fürsprechern zählte auch die wohlbekannte Parī-Ḫānum.[91] Mit Mühe und Not konnte Mīrzā Maḥdūm Iran verlassen und liess sich im Osmanischen Reich nieder. Er verfasste jetzt auch mehrere polemische Schriften. Am bekanntesten darunter ist das auf arabisch abgefasste Werk *an-Nawāqiḍ li-bunyān ar-rawāfiḍ* (beendet 987/1580). Mīrzā Maḥdūm widmete diesen Text dem osmanischen Sultan Murād III.

Schlussfolgerungen: Es sind nicht zuletzt diese soeben aufgezeigten Bezüge der Rolle zu Mīrzā Maḥdūm, die die Zuordnung dieses Dokuments in einen iranischen oder zumindest iranisch beeinflussten Kontext nahelegen. Überdies ergibt sich daraus ein Anhaltspunkt für die Entstehungszeit des vorliegenden Dokuments. Mīrzā Maḥdūm war 1587 in Mekka verstorben; in Iran hatte er unter dem Safawiden Ismāʿīl II. um 1577 für kurze Zeit eine wichtige Rolle gespielt. Das vorliegende Dokument dürfte somit um diese Zeit oder allenfalls etwas zuvor entstanden sein. Es wird ausserdem darauf verwiesen, dass dieses Belegstück mehrfach längere Textabschnitte in persischer Sprache aufweist. Die entsprechenden Einträge beschränken sich in diesem Fall nicht auf die Überschriften zu den einzelnen Gebeten. Vielmehr enthält dieses Belegstück ganze Gebete auf Persisch. Auch diese Feststellung legt eine Entstehung des Dokuments in Iran selbst nahe.

Neben den Gebeten tragen zusätzliche Elemente zum Schutzcharakter dieses Belegstücks bei. Es wird hier auf ausgewählte Elemente nochmals besonders aufmerksam gemacht: Beachtung verdient einerseits jene längliche Kartusche, die an Allāh, Muḥammad, Abū Bakr, ʿUmar, ʿUṯmān und ʿAlī appelliert.[92] Beim Betrachten des Dokuments fällt sodann das zweiklingige Schwert auf, das sich leicht als ʿAlīs Schwert *Ḏū l-faqār* identifizieren lässt.[93] Diese gemeinsame Anrufung ʿAlīs mit den drei weiteren rechtgeleiteten Kalifen ist durchaus üblich und lässt an und für sich keine Rückschlüsse auf eine Entstehung des Dokuments in einem sunnitischen bzw. schiitischen Kontext zu. Die Abbildung des *Ḏū l-faqār*-Schwerts könnte schon eher für einen allenfalls schiitischen Hintergrund dieses Belegstücks sprechen. Es ist allerdings daran zu erinnern, dass die Verehrung ʿAlīs im Umfeld der hier bereits mehrfach erwähnten Männerbünde durchaus üblich war und nicht *a priori* für einen Bezug zur Schia spricht. Ein unmittelbarer Bezug zur Schia dürfte vorliegend auch unwahrscheinlich sein, da Mīrzā Maḥdūm explizit sunnitische Standpunkte vertrat und deshalb zum Verlassen seiner Heimat gezwungen war. Die mehrfache Bezugnahme auf ʿAlī und die Abbildung seines Schwerts dürften vielmehr auf die Wertschätzung hindeuten, die ʿAlī gerade im Umfeld von Männerbünden genoss (Derwischorden, *Futuwwa*- bzw. *Aḫī*-Bünde). Es ist auch bekannt, dass das bedingungslose Vertrauen auf Gott (*tawakkul*) in diesen Kontexten eine wichtige Rolle spielte. Auf der vorliegenden Rolle thematisiert eine komplex gestaltete Kartusche dieses Konzept. Dies ist ein zusätzlicher Hinweis, der für eine Zuordnung dieses Dokuments ins Umfeld von mystisch orientierten Gruppierungen spricht.

Zur Schutzwirkung des vorliegenden Dokuments tragen ausserdem die zehn thematisch ausgerichteten Gebete bei, auf die hier der besseren

91 Siehe zu ihr Pārsādūst, Pariḵān Ḵānom, in *EIr*.

92 Vgl. die Beschreibung von Abschnitt I (bei Anm. 7).

93 Vgl. Abschnitt XVIII, bei Anm. 59–79.

Übersichtlichkeit halber nochmals hingewiesen wird (von oben nach unten):[94] a. *Dafʿ-i ṭāʿūn* („Zur Abwehr der Pest“);[95] b. *Duʿāy-i dawlat* („Gebet um Glück“), gefolgt von einem Kommentar (*šarḥ-i duʿāʾ*);[96] c. *Dafʿ-i ǧānwarān* („Zur Abwehr der Tiere“);[97] d. *Ǧihat-i čašm-zaḫm* („Zur Abwehr des Bösen Blicks“);[98] e. *Dafʿ-i bad-gūyān* („Zur Abwehr der Verleumder“);[99] f. *Duʿā[ʾ-i] buzurgwār* (Gebet, das formuliert wird, bevor man vor eine Autoritätsperson tritt);[100] g. *Dafʿ-i ḥasūdān* („Zur Abwehr der Neider“, zusammen mit einem *šarḥ-i duʿāʾ*);[101] h. *Ǧihat-i muḥāraba-i ʿaskar-i kuffār* („Für den Krieg gegen das Heer der Ungläubigen“, gefolgt von der Abbildung des *Ḏū l-faqār*-Schwerts und einem Abschnitt *Šarḥ-i duʿāʾ*);[102] h. *Dafʿ-i balā-hā* („Zur Abwehr der Heimsuchungen“);[103] i. *Ǧihat-i dafʿ-i darrandigān* („Zur Abwehr der wilden Tiere“);[104] j. *Duʿāy-i čašm-zaḫm* („Gebet gegen den Bösen Blick“; die Vorstellung wird auf der Rolle also zwei Mal erwähnt).[105]

94 Zuvor lasse sich auf dieser Rolle u. a. auch die folgenden Abschnitte feststellen: a. *Die Schönen Namen Gottes* (Abb. 7); b. Muḥammads Name in geometrisierendem *Kūfī* (Abb. 7), c. Die vierzig gesegneten Namen (*Čihil Ism-i mubārak*; Abb. 7); d. *Ṣad qul huwa Allāh* („Sag hundert Mal; ‚Er ist Gott‘“, Abb. 10).

95 Abb. 10 (link jeweils in Anm. 1).

96 Abb. 11.

97 Abb. 12.

98 Abb. 12.

99 Abb. 13.

100 Abb. 13.

101 Abb. 14.

102 Abb. 15.

103 Abb. 16.

104 Abb. 16.

105 Abb. 17.







ABB. 93–94 Staatsbibliothek zu Berlin, Ms. or. oct. 146 (vgl. bei Anm. 3–5): Abbildung des Schutzteils aus Leder am Anfang von Ms. or. oct. 146. Dieses Schutzteil muss repariert worden sein, wie sich anhand von Unregelmässigkeiten in den beiden seitlichen Wellenbändern feststellen lässt. ABB. 94 zeigt die verschlossene Rolle.
STAATSBIBLIOTHEK ZU BERLIN–PREUSSISCHER KULTURBESITZ–ORIENTABTEILUNG, MS. OR. OCT. 146



ABB. 95
Staatsbibliothek zu Berlin, Ms. or. oct. 146 (vgl. bei Anm. 5–8): Der Beginn von Abschnitt 1 der Rolle. Man beachte die breiten Goldbänder zur Linken und zur Rechten. Das Anfangszierfeld ist ähnlich auch von Handschriften in Kodexform bekannt. Die zweite Kartusche mit blauem Hintergrund führt in goldener Schrift die Namen *Allāh, Abū Bakr, ʿUmar, ʿUṯmān, ʿAlī* auf.
STAATSBIBLIOTHEK ZU BERLIN–PREUSSISCHER KULTURBESITZ–ORIENTABTEILUNG, MS. OR. OCT. 146



ABB. 96
Staatsbibliothek zu Berlin, Ms. or. oct. 146 (vgl. bei Anm. 8–11): Abschnitt II der Rolle, in dem die beiden Schlussverse von Sure 2 (Q 2:285–286; *Ḫawātim al-Baqara*) kopiert worden sind. Q 2:285 beginnt allerdings erst am Schluss dieses Abschnitts (hier nicht gezeigt).
STAATSBIBLIOTHEK ZU BERLIN–PREUSSISCHER KULTURBESITZ–ORIENTABTEILUNG, MS. OR. OCT. 146



ABB. 97
Staatsbibliothek zu Berlin, Ms. or. oct. 146 (vgl. bei Anm. 11–17): Abschnitt in goldener und blauer Zierschrift; die Ausdrücke sind ineinander verschlungen. Der Schreiber thematisiert hier das bedingungslose Vertrauen in Gott (*tawakkul*). Der Text lautet: a. (zumeist golden): „Tawakkaltu bi-maġfirati l-muhaymani“ und b. (zumeist blau): „Huwa l-ġafūr ḏū r-raḥmati“.
STAATSBIBLIOTHEK ZU BERLIN–PREUSSISCHER KULTURBESITZ–ORIENTABTEILUNG, MS. OR. OCT. 146



ABB. 98

Staatsbibliothek zu Berlin, Ms. or. oct. 146 (vgl. vor Anm. 18 und bei Anm. 18–39): Im Mittelstreifen steht in goldener Schrift auf hellblauem Hintergrund der Schluss von Q 2:137 („Fa-sa-yakfī-ka-hum Allāh wa-huwa s-samīʿ al-ʿalīm“). Gerade anschliessend beginnt ein Gebet mit der Überschrift *Čihil Ism-i mubārak*. Die Seitenbänder in Rollenrichtung enthalten eine Abschrift von Q 48.

STAATSBIBLIOTHEK ZU BERLIN–PREUSSISCHER KULTURBESITZ–ORIENTABTEILUNG, MS. OR. OCT. 146



ABB. 99
Staatsbibliothek zu Berlin, Ms. or. oct. 146 (vgl. bei Anm. 40–44): Die Überschrift zu diesem Abschnitt VIII lautet *Ṣad qul huwa Allāh* („Sag hundert Mal, Er ist Gott"). Die Abschrift in *Ġubār* um die Figuren im Mittelstreifen herum besteht aus Teilen von Q 112 (*Sūrat al-Iḫlāṣ*), die auf derartigen Rollen besonders häufig kopiert wird.
STAATSBIBLIOTHEK ZU BERLIN–PREUSSISCHER KULTURBESITZ–ORIENTABTEILUNG, MS. OR. OCT. 146



ABB. 100
Staatsbibliothek zu Berlin, Ms. or. oct. 146 (vgl. nach Anm. 46): Abschnitt x mit der Überschrift *Du'āy-i dawlat* („Gebet um Glück"). Das Rankenmuster wird aus Anrufungen Gottes gebildet (in *Ġubār*). Der anschliessende Abschnitt (*Šarḥ-i du'ā*) erläutert die Vorzüge dieses „Gebets".
STAATSBIBLIOTHEK ZU BERLIN–PREUSSISCHER KULTURBESITZ–ORIENTABTEILUNG, MS. OR. OCT. 146



ABB. 101
Staatsbibliothek zu Berlin, Ms. or. oct. 146 (vgl. bei Anm. 59–78): Die Überschrift von Abschnitt XVII lautet *Čihat-i muḥāraba-i ʿaskar-i kuffār* („Für den Kampf gegen das Heer der Ungläubigen“). Darunter folgt eine Abbildung des doppelklingigen *Ḏū l-faqār*-Schwerts, das Text in *Ġubār* enthält.
STAATSBIBLIOTHEK ZU BERLIN–PREUSSISCHER KULTURBESITZ–ORIENTABTEILUNG, MS. OR. OCT. 146

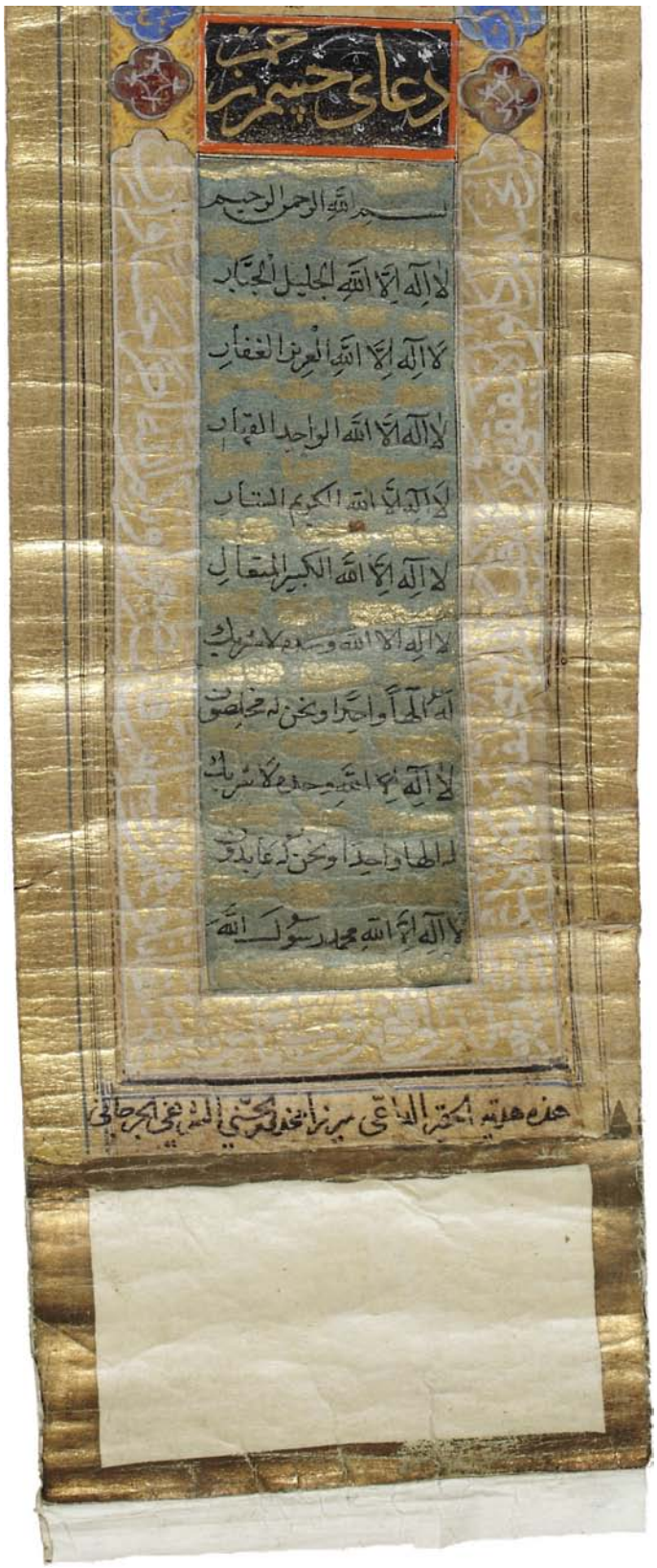


ABB. 102
Staatsbibliothek zu Berlin, Ms. or. oct. 146 (vgl. nach Anm. 89–90): Der Schluss der Rolle. Aus einem Eintrag in schwarzer Schrift lässt sich ableiten, dass sich das Exemplar früher im Besitz von Mīrzā Maḥdūm al-Ḥusaynī aš-Šarīfī al-Ǧurǧānī befand.
STAATSBIBLIOTHEK ZU BERLIN–PREUSSISCHER KULTURBESITZ–ORIENTABTEILUNG, MS. OR. OCT. 146

5.2 Fondation Martin Bodmer, Cologny (Genève), CB 542

Das Dokument ist vollständig erhalten und misst 12.3 × 969.6 cm.[1] Beim Beschreibstoff handelt es sich um feines Papier, das auf dünnen grünen Stoff, wohl Seide, aufgezogen ist. Die Rolle besteht aus 19 zusammengeklebten Papierstreifen.[2] Am Anfang schützt ein dünnes, dunkelbraunes Stück Leder (Länge 3.7 cm) das Dokument gegen aussen. Die Rolle ist auf ein Holzstäbchen (Durchmesser ca. 0.4 cm) aufgewickelt.[3] An den beiden Enden des Stäbchens sind zwei runde schwarze Plättchen (Durchmesser ca. 3 cm) derart angebracht, dass eine Spindel entsteht. Das Dokument wird in einer schmucklosen Blechbüchse aufbewahrt.[4] Vergleichbare Büchsen wurden für Schutzhemden aus dem Osmanischen Reich angefertigt.[5]

Zu CB 542 ist ein ähnlich gestaltetes Paralleldokument aus der Forschungsbibliothek Gotha bekannt.[6] Es ist allerdings nur fragmentarisch erhalten; der vorhandene Teil misst 10.4 × 127.8 cm. Bei der Herstellung des Belegstücks aus Genf ist ein deutlich höherer künstlerischer und materieller Aufwand betrieben worden. Verschiedene Gestaltungselemente auf diesen beiden Rollen legen eine Entstehung in einem iranischen bzw. iranisch geprägten Umfeld nahe. Die Rolle CB 542 steht exemplarisch für den persischen Typ dieser Art von Dokumenten in Rollenform.

Zu diesen persischen Stilmerkmalen gehört einerseits ein Quadrat mit der Inschrift *al-ʿaẓama li-*[*A*]*llāh* („die Majestät ist Gottes“) in geometrisierendem Kufi (ABB. 103). Auf CB 542 ist dieses Element 16 Mal vorhanden. Auf dem Fragment aus Gotha ist es in ähnlicher Ausführung drei Mal erhalten geblieben. Ähnlich gestaltete Inschriften finden sich auf aus Backstein errichteten Moscheen und andern Baudenkmälern in Iran und Zentralasien. Sie sind u. a. aus der Timuridenzeit bekannt. Dieser Schrifttyp wird als *Bannāʾī-Kūfī* oder *Maʿqilī-Kūfī* bezeichnet.[7] Derartige Inschriften lassen sich z. B. auf der Moschee Mīr Čāqmāq in Yazd (errichtet 1437) und dem Mausoleum des Qāḍī-zāda Rūmī (um 1425) im Šāh-i Zinda-

1 Der Verfasser behandelt die Rolle CB 542 auch in zwei Aufsätzen: Nünlist, Entzauberte Amulettrollen; ders., Devotion and protection: Four amuletic scrolls from Safavid Persia.

Die Fondation M. Bodmer hat dem Verfasser Digitalisate des gesamten Dokuments zur Verfügung gestellt, auf die sich diese Beschreibung stützt.

2 Diese 19 Streifen messen: 1. 7.6 cm; 2. 56.6 cm; 3. 57.0 cm; 4. 57.3 cm; 5. 57.8 cm; 6. 57.8 cm; 7. 55.2 cm; 8. 55.3 cm; 9. 54.6 cm; 10. 55.5 cm; 11. 56.4 cm; 12. 54.5 cm; 13. 49.8 cm; 14. 48.5 cm; 15. 49.5 cm; 16. 50.5 cm; 17. 51.2 cm; 18. 49.0 cm; 19. 45.5 cm. Der Verfasser dankt Florence Darbre, Konservatorin der Fondation M. Bodmer, für diese präzisen Angaben.

3 Nur das Stoffstück ist direkt am Stäbchen festgemacht. Das auf die grüne Seide aufgezogene Papier endet ca. 1.8 cm davor. Das Übergangsstück besteht nur aus grüner Seide.

4 Diese Büchse besteht aus zwei Teilen. Der Deckel wird über die Büchse selbst gestülpt und verschliesst sie. Die Höhe der Büchse misst 13.9 cm. Der Durchmesser des Deckels beträgt 5.4 cm, jener des Bodens 5.1 cm. Vgl. dazu die Abbildungen der Rolle: Scans 1–3 (fmb-cb-0542_e001, fmb-cb-0542_e002, fmb-cb-0542_e003).

5 Tezcan, *Tılsımlı Gömlekler* 76 (Kat. Nr. 11), zeigt eine Büchse, die zu einem Schutzhemd aus dem Anfang des 17. Jh. gehört. Rollen von der hier beschriebenen Art wurden grundsätzlich in einem Behältnis (Büchse, Etui etc.) aufbewahrt. Diese Behältnisse fehlen heute allerdings häufig bzw. die Dokumente werden in einem Ersatzbehältnis aufbewahrt. Für solche Behältnisse siehe u. a. Agha Khan Foundation, Inventar AKM 623, 624; Maddison und Savage-Smith, *Science, tools & magic* 142–143. Gemäss einer schriftlichen Auskunft von F. Linder Mathieu (3. April 2009) besitzt das Bernische Historische Museum mehrere Amulettbehältnisse aus dem islamischen Kulturraum; sie seien allerdings alle leer. Zusammen mit seinem ursprünglichen Behältnis erhalten geblieben ist wohl RA 204 aus der Badischen Landesbibliothek, Karlsruhe (vgl. dazu Kapitel 6, Anm. 8 und 231; ABB. 151), und Cod. arab. 2616 aus der Bayerischen Staatsbibliothek, München. Abschliessende Beweise zur Zusammengehörigkeit von Amulettrolle und Behältnis dürften jeweils nur schwer zu erbringen sein.

6 Forschungsbibliothek Gotha, Ms. orient. A. 1372; vgl. dazu Nebes, *Orientalische Buchkunst* 174–175 (mit Abb.; Beschreibung von T. Seidensticker). Siehe auch Pertsch, *Die orientalischen Handschriften* III, 33 (Nr. 1372).

7 Siehe dazu Yūsufī, Calligraphy, in *EIr* (unter *Kufic – maʿqeli* or *banna'i style*, mit Abb. 43–45); O'Kane, *Timurid architecture* 67–68.

Komplex in Samarkand nachweisen.[8] Ähnliche Verzierungen sind auch von der Masǧid-i Ǧāmiʿ in Aštarǧān bei Iṣfahān bekannt.[9] Ein gutes Beispiel dafür ist überdies der Grabturm für Šayḫ Ṣafī uddīn im Ṣafawiyya-Schrein in Ardabil.[10]

Anderseits lässt sich auf den beiden Dokumenten aus Genf und Gotha ein feingliedriges, spiralförmiges florales Rankenmuster erkennen, das sich in modifizierter Form in iranischen Kontexten auch anderweitig belegen lässt. Es bildet auf CB 542 den Hintergrund von 29 rechteckigen Kartuschen mit Textstellen (vgl. ABB. 105–106).[11] Eine zusätzliche dreissigste Kartusche am Rollenanfang wurde abweichend gestaltet (vgl. ABB. 104).[12] Auf dem Fragment aus Gotha sind noch vier derartige Kartuschen erhalten. Auf CB 542 sind diese Ranken und die an ihren Spitzen vereinzelt hervorspringenden lanzettenförmigen Blätter mit goldener Tinte ausgeführt worden (vgl. ABB. 105–106). Dieses Grundmuster ist auf allen 29 Kartuschen vorhanden. Auf jeder zweiten Kartusche lockern aus den Ranken herauswachsende kleine mehrlippige Blüten in den Farben Rot, Grün, Hellblau und vereinzelt Braun diesen Hintergrund auf.[13] Sie betonen die Leichtigkeit des Rankenmusters und tragen zu seiner Eleganz bei. Auf der jeweils anschliessenden Kartusche sind Blüten nur spärlich vorhanden und ebenso wie die Ranken ausschliesslich goldig.

Ähnlich gestaltete Rankenmuster kommen auf Bauten in Iran wiederholt vor, wie sich u. a. anhand von Beispielen aus der Timuridenzeit aufzeigen lässt. Es kann auf die Masǧid-i Šāh in Mašhad hingewiesen werden. Sie wurde vermutlich vor 1451 errichtet.[14] In Isfahan verzieren florale Rankenmuster von ähnlicher Feinheit und Eleganz das Nordportal des Darb-i Imām-Schreins.[15] S. Aube macht überdies auf die Verzierungen in der Blauen Moschee in Tabriz aufmerksam, die 1465 von den Turkmenen errichtet worden ist.[16] Die Kunst der Turkmenen stand unter dem Einfluss der Timuriden. Es ist aber auch bekannt, dass Handwerker aus Tabriz zur Zeit der Timuriden in Mašhad tätig waren.[17] Der blaue Hintergrund und das feine Rankenmuster mit Blüten dieser allfälligen Parallelen könnten auf CB 542 ausserdem in zwei Quadraten mit der Wendung *al-ʿaẓama li-*[*A*]*llāh* am Rollenanfang ein Echo gefunden haben (vgl.

8 Degeorge und Porter, *L'art de la céramique* 110 (mit Abb. von der Moschee Mīr Čāqmāq) und 117 (Mausoleum des Qāḍī-zāda Rūmī). Für zusätzliche Abbildungen der Moschee Mīr Čāqmāq und ihrer *Bannāʾī*-Inschriften siehe https://archnet.org/sites/1692/media_contents/925 (Stand 15. Oktober 2017). Siehe ausserdem Lentz und Lowry, *Timur and the princely vision* 34–37 (mit Fig. 5–7): Timurs Masǧid-i Ǧāmiʿ in Samarkand (ca. 1398–1405).

9 Vgl. dazu auch die Ausführungen zu Is 1626 (Chester Beatty Library), Kapitel 4.9 (bei Anm. 99). Beachte https://archnet.org/sites/1597 mit Abb. unter https://archnet.org/sites/1597/media_contents/480 (Stand 27. Juli 2017).

10 Siehe Kapitel 4.9 (Anm. 97).

11 Siehe zu diesen Textstellen ausführlicher unten Anm. 31–35.

12 Siehe dazu unten bei Anm. 19, 23–28 und 37.

13 Diese Blüten haben in der Regel vier Blätter, gelegentlich auch drei oder fünf. Gerade die blauen Blüten sind häufig einfach als Tupfer oder zweilippig ausgeführt worden.

14 Siehe dazu O'Kane, *Timurid architecture* 233; Blair und Bloom, *Art and architecture* 51, halten fest, dass der Baumeister Aḥmad b. Šams ad-Dīn Muḥammad aus Tabriz diese Moschee 1451 errichtet habe. Siehe auch Golombek und Wilber, *Timurid architecture* I, 334–336 (Nr. 95), und II, 260–266 (Abb.).

15 Siehe dazu Blair und Bloom, *Art and architecture* 52–53 (mit Abb. 70). Der Darb-i Imām-Schrein wurde 1453–1454 von Abu l-Muẓaffar Ǧahān Šāh, dem Qara Quyunlu-Patron aus Tabriz errichtet; er bzw. seine Frau Ḫātun Ǧān Begum baute dort 12 Jahre später die Blaue Moschee; siehe dazu gerade anschliessend Aube, Mosquée Bleue 242 (mit Anm. 1). Zum Darb-i Imām-Schrein siehe auch Golombek und Wilber, *Timurid architecture* I, 384–386 (Nr. 170), und II, Tafel XIV.

16 Aube, Mosquée Bleue; dieselbe, Tabriz – Blue Mosque, in *EIr*; Blair und Bloom, *Art and architecture* 52–53. Siehe auch Eintrag „Masjid-i Muzaffariyya" unter https://archnet.org/sites/1676/media_contents/557 (Stand 15. Oktober 2017).

17 Aube, Mosquée Bleue, weist mehrfach auf diese Abhängigkeiten hin (z. B. 253–254, 245–247); Aube, Tabriz – Blue Mosque, in *EIr*: „The extant tilework [of the Blue Mosque] documents artistic connections with contemporary architecture in Timurid Khorasan and in the Ottoman Empire."

ABB. 103).[18] Diese stilistischen Vergleiche legen nahe, dass CB 542 in der zweiten Hälfte des 15. Jh. oder am Anfang des 16. Jh. in einem timuridischen bzw. turkmenischen Umfeld entstanden ist.

Diese zeitliche Einordnung wird durch zwei von unterschiedlicher Hand notierte Einträge in der ersten rechteckigen Kartusche auf CB 542 gestützt (vgl. ABB. 104).[19] Sie sind offensichtlich nachträglich angebracht worden. Der erste Vermerk ist in ungelenkem *Nasḫ* mit goldener Tinte ausgeführt worden; er ist gut leserlich und lautet *Tārīḫ-i Sulṭān Sulaymān sana 957*.[20] Ein Eintrag von einer andern Hand mit teilweise identischen Informationen lässt sich im Innern der Kartusche erkennen, steht hier aber auf dem Kopf. Klar lesbar ist *Sana 957 Sulṭān Sulaymān*. Zwei Wörter am Schluss liessen sich nicht mit Sicherheit entziffern. Das in diesen beiden Vermerken erwähnte Jahr 957 h. q. stimmt weitgehend mit dem Jahr 1550 christlicher Zeitrechnung überein. Es ist damit naheliegend, den auf dem Dokument erwähnten *Sulṭān Sulaymān* mit Sulṭān Sulaymān al-Qānūnī zu identifizieren. Er ist im Westen als Sulaymān der Prächtige bekannt und herrschte von 1520–1566. Diese Zuordnung lässt sich allerdings nicht abschliessend beweisen, könnte sie sich doch auf einen weiteren Machthaber namens Sulṭān Sulaymān beziehen, der allerdings nur von lokaler Bedeutung gewesen wäre.[21] Dieser mutmassliche Bezug des vorliegenden Dokuments zu Sulaymān dem Prächtigen wird in einem historischen Exkurs am Schluss dieses Kapitels präzisiert.[22]

Beschreibung im einzelnen: Die soeben angestellten Beobachtungen zielten auf eine erste Situierung des Dokuments in einen iranischen Kontext ab. Die weiteren Ausführungen gehen auf die einzelnen Elemente des Belegstücks ein; sie befassen sich in einem ersten Schritt mit Aufbau und Inhalt der insgesamt 30 rechteckigen Kartuschen auf CB 542.

Die erste rechteckige Kartusche (bzw. das 1. Rechteck; ABB. 104) ist gegenüber den 29 weiteren Kartuschen abweichend gestaltet. In dieser ersten Kartusche ist der Text in besonders kleiner mikroskopischer Schrift enthalten.[23] Er bildet in diesem Rechteck allerdings keine übergeordneten Begriffe, wie dies danach der Fall ist. Im ersten Rechteck lässt sich vielmehr ein spiegelsymmetrisch angeordnetes netzartiges Rankenmuster erkennen, das aus drei grösseren Mandeln und weiteren Figuren gebildet wird. Die Ranken sind mit Blättern und Blüten verziert. In diesem ersten Rechteck lassen sich zwei Inschriften in grüner Tinte mit der Anrufung Gottes *yā ḍū* (*sic*) *l-ǧalāl* bzw. *wa-l-ikrām* erkennen.[24]

Im komplex angeordneten Rankenmuster wurden in *Ġubār* Stellen aus Q 3 (*Sūrat Āl ʿImrān*) notiert. Die Abschrift beginnt oben in der Mitte mit der *basmala*, die gegen links unten absteigt.

18 Vgl. damit auch eine illuminierte Seite und ein *dībāča* aus einem *Dīwān* Qāsims (Iran 863/1458–1459; Kat. Nr. 139); beachte als zusätzliches Beispiel Kat. Nr. 146: Panel aus Saʿdīs Būstān, datiert 893/1488; beide in Lentz und Lowry, *Timur and the princely vision*. Die beiden Seiten aus Qāsims *Dīwān* sind sehr sorgfältig gestaltet; sie weisen ein mit den beiden Vierecken auf CB 542 vergleichbares, mit Blüten verziertes Rankenmuster auf blauem Hintergrund auf (auf CB 542 mit etwas geringerer Aufmerksamkeit ausgeführt). In die beiden Vierecke von CB 542 ist jeweils ein zusätzliches, auf der Spitze stehendes Quadrat mit der bereits angeführten Inschrift *al-ʿaẓama li-*[*A*]*llāh* eingepasst worden. Beim ersten Quadrat lautet diese Wendung erstaunlicherweise *Allāh al-ʿaẓama*, „Gott ist die Erhabenheit". In sämtlichen andern Fällen auf CB 542 (insgesamt 15 Mal) und Ms. orient. A. 1372 (3 Mal) lautet die Wendung aber *al-ʿaẓama li-*[*A*]*llāh*. Siehe dazu ausführlicher unten nach Anm. 153.

19 Es handelt sich um die abweichend gestaltete erste Kartusche mit einer Abschrift von Q 3 (*Sūrat Āl ʿImrān*), vgl. Anm. 12, 23–28 und 37.

20 Der Schreiber hat sich bei der Zahl 957 an dieser Stelle verschrieben; die Zahl ist eine Zeile weiter unten aber deutlich erkennbar.

21 Vgl. zu ihm Veinstein, Süleymān, in *EI*[2].

22 Vgl. dazu den historischen Exkurs am Schluss (nach Anm. 180).

23 Vgl. die scans 58 und 57.

24 Die beiden Ausdrücke *ǧalīl* und *kāmil* zählen zu den *Schönen Namen Gottes* (*al-asmāʾ al-ḥusnā*). Weitere *Schöne Namen Gottes* sind auf der Genfer Rolle in mehreren Zellenquadraten angeordnet (siehe dazu Anm. 96).

Der Schreiber folgt bei der Abschrift der Fortsetzung dieser Ranke und wechselt mehrfach die Seite im Rechteck. Kurz vor der Anrufung Gottes mit *Yā ḏū l-ǧalāl* (*sic*), beginnt in dieser Ranke Q 3:4; sie lautet:[25]

مِن قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنزَلَ الْفُرْقَانَ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ.

Erneut auf der rechten Seite in dieser Ranke angekommen beginnt der Kopist mit der Abschrift von Q 3:6.[26] Er folgt danach weiter dem Verlauf dieser Ranke und erreicht zuletzt von rechts her kommend das untere Ende des Rechtecks. Er steigt danach sogleich wieder nach links empor. Nur wenig oberhalb des unteren Endes des Rechtecks beginnt Q 3:9.[27] Wenig unterhalb der Anrufung Gottes mit *wa-l-ikrām* steht der Anfang von Q 3:10; dieser Vers umfährt die Anrufung Gottes rechts.[28] Der Kopist erreicht schliesslich wieder das obere Ende, wobei er sich zuletzt von rechts unten kommend der Mitte des Rechtecks nähert; kurz vor dem Ende dieser aufsteigenden Ranke beginnt Q 3:15.

Die Fortsetzung der Abschrift liess sich nicht überall mit Sicherheit rekonstruieren, folgt aber weiterhin den hin- und herwogenden Ranken. Die Abschrift dürfte im vorliegenden Fall allerdings nicht lückenlos sein. Jedenfalls ist die doch lange Sure 3 (200 Verse) in diesem Rankenmuster nicht vollständig kopiert worden. Wer den erheblichen Zeitaufwand für das Entziffern nicht scheut, dürfte grundsätzlich in der Lage sein, auch den weiteren Verlauf des Surentexts festzustellen.

Nach diesem abweichend gestalteten Rechteck mit Q 3 folgen 29 weitere Rechtecke. Neben den beiden bereits zuvor beschriebenen Gestaltungselementen (geometrisierendes *Kūfī*, florales Rankenmuster) spricht gerade auch die besondere Anordnung von Textstellen in diesen 29 weiteren Kartuschen für einen iranischen Hintergrund von CB 542. **Diese weiteren 29 Rechtecke** sind ca. 20–25 cm lang und enthalten Textstellen in ungefähr 4 cm hoher Schrift.[29] Es handelt sich um fromme Formeln und ausgewählte Passagen aus dem Koran. Bemerkenswert ist, dass diese Stellen in grosser Schrift ihrerseits aus Auszügen aus dem Koran in mikroskopischer Schrift gebildet werden. Diese *Ġubār*-Schrift ist dabei etwa 1 mm hoch.[30] Die weitere Übersicht identifiziert zuerst den grossen Text in diesen Rechtecken; sie befasst sich danach mit dem Inhalt der Stellen in mikroskopischer Schrift:[31]

1. Rechteck (Scans 57–58): vgl. die Ausführungen oben bei Anm. 23–28; 2. Rechteck (Scan 55): بسم الله الرحمن الرحيم und 3. Rechteck (Scan 53): هو الله سبحانه تعالى وتقدس. Siehe ABB. 105–106.

Die grossen Buchstaben in den **Rechtecken 2–3** enthalten einen Auszug aus Q 4 (*an-Nisāʾ*). Die *Basmala* des grossen Texts eröffnet hier nicht nur die Rolle, sondern leitet zugleich auch Q 4 ein. Im mikroskopischen Text beginnt Q 4:1. im Buchstaben *bāʾ* des Ausdrucks *bism*: hier lässt sich die Anrufung *ayyuhā n-nās* erkennen. Am Ende des grossen Rechtecks stehen als grosser Text die Ausdrücke *ar-raḥmān ar-raḥīm*. Am Schluss des

25 Der Schreiber erreicht hier auf der Höhe der Anrufung Gottes *Yā ḏū* (*sic*) *al-ǧalāl* die linke Seite des Rechtecks. Er folgt der Ranke weiter nach unten und wechselt wieder auf die rechte Seite der Kartusche.

26 Q 3:6 lautet:
هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاء لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ.

27 Q 3:9 lautet:
رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لاَّ رَيْبَ فِيهِ إِنَّ اللَّهَ لاَ يُخْلِفُ الْمِيعَادَ.

28 Q 3:10 lautet:
إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ لَن تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلاَ أَوْلاَدُهُم مِّنَ اللَّهِ شَيْئًا وَأُولَئِكَ هُمْ وَقُودُ النَّارِ.

29 Da diese Passagen in der Längsrichtung der Rolle notiert worden sind, wäre das vorliegende Dokument nicht als *rotulus*, sondern allenfalls als *volumen* zu charakterisieren. Zur Unterscheidung vgl. Gacek, *Arabic Manuscripts, s.v.* „Roll (scroll)“, 224–226.

30 Höhe der Buchstaben *alif* und *lām*.

31 Die Ausführungen verweisen jeweils auf die von der Fondation M. Bodmer hergestellten scans der Rolle.

Begriffs *ar-raḥmān* wurde in den beiden Buchstaben *mīm-nūn* Q 4:9 kopiert. Im Artikel *al* bzw. *ar* von *ar-raḥīm* folgen Q 4:10a (*alif*) und 4:10b (*lām*). Im Begriff *raḥīm* selbst stehen Stellen des langen Verses 4:11. Der Schreiber hat die Textfolge mehrfach aufgebrochen. Die einzelnen Versteile folgen nicht unmittelbar aufeinander; vielmehr macht der Schreiber wiederholt Sprünge. Die Satzfolge lässt sich grundsätzlich rekonstruieren; dies ist aber mit einem hohen Zeitaufwand verbunden. Der Schluss von Q 4:11 folgt erst im Begriff *huwa* im 3. Rechteck.

3. Rechteck: Im *huwa* des grossen Texts steht der Schluss von Q 4:11. Der Schreiber setzt die Abschrift in den Vokalisationszeichen fort (zuerst im *ḍamma* und danach im *fatḥa*). Die letzten Wörter aus Q 4:11 folgen im *rasm* des *hā'* von *huwa* (rechts absteigend). Darauf beginnt im Buchstaben *hā'* Q 4:12. Es ist nicht angezeigt, den gesamten Text in diesen Abschnitten derart ausführlich aufzuschlüsseln. Es sei einfach festgehalten, dass im Schlussteil des *sīn* von *taqaddasa* Q 4:20 zu erkennen ist (Scan 53).

4. Rechteck (Scan 51): لا اله الا الله الملك الحق المبين. **5. Rechteck** (Scan 49; Auszug aus Q 3:126): وما [ا]لنصر الا من عند الله العزيز الحكيم.

Beim Text in *Ġubār* in diesen beiden Rechtecken 4–5 handelt es sich um einen Auszug aus Q 5 (*al-Mā'ida*); im *lā* und *fatḥa* dazu Vers 1. Im *nūn* von *al-mubīn* Q 5:6 (Schluss). Am Anfang des 5. Rechtecks folgt im *fatḥa* der Schluss von Q 5:6. Im letzten *mīm* in diesem Rechteck (*al-ḥakīm*): der Beginn von Q 5:18. Der Text bricht darauf mitten im Vers ab.

6. Rechteck (Scan 47; aus Q 2:137, Schluss): فسيكفيكهم الله. 7. Rechteck (Scan 45; aus Q 2:137, Schluss): هو السميع العليم.

Beim Text in *Ġubār* in diesen beiden Rechtecken 6–7 handelt es sich um Q 6 (*Sūrat al-Anʿām*); Beginn mit der *basmala*. Vers 1 zuerst in den drei *fatḥa*, dann im Punkt des *fā'*. Am Ende des 6. Rechtecks im *hā'* von *Allāh* Q 6:12. Am Anfang des 7. Rechtecks Q 6:52: Beginn im *fatḥa* über dem *wāw*, Fortsetzung im *wāw*, dann *hā'* etc. Im *mīm* von *al-ʿalīm* Q 6:60 (Anfang).

8. Rechteck (Scan 43): الله مفتح الابواب. **9. Rechteck** (Scan 41; aus Q 21:87, wo ohne *subḥāna*): سبحانك لا اله الا انت. **10. Rechteck** (Scan 39; aus Q 21:87): اني كنت من الظالمين.

Beim Text in *Ġubār* in den Rechtecken 8–10 (Scans 43, 41 und 39; hier gehören drei Rechtecke zusammen) handelt es sich um Q 7 (*al-Aʿrāf*): Am Anfang im *alif* von *Allāh: basmala*; danach im *lām* Vers 1 (*alif–lām–mīm–ṣād*). Am Schluss des 8. Rechtecks im *bā'*: Q 7:12 und Beginn von Q 7:13 (Auseinandersetzung mit Iblīs: *fa-ihbiṭ*); ausgesprochen komplexe Anordnung des Texts. 9. Rechteck: Im *sīn* von *subḥāna-ka*: Q 7:14; am Schluss dieses Rechtecks im *tā'* und den beiden Punkten dazu: Q 7:22. Im *tā'* springt der Text zwischen oberer und unterer Zeile hin und her. Schluss des Verses in den beiden Punkten des *tā'*. Das *la-kumā* ist nur einmal geschrieben, aber zwei Mal zu lesen. Der Text handelt immer noch von Adams und Evas Versuchung durch Iblīs. 10. Rechteck: Im *alif* des *innī*: Q 7:23 (Anfang). Im *īn* von *ẓālimīn*: Q 7:30; der Text springt zwischen den einzelnen Zeilen hin und her.

11. Rechteck (Scan 37; aus Q 3:159, Schluss): فاذا عزمتَ فتوكل على الله.

12. Rechteck (Scan 35; aus Q 3:159, Schluss): ان الله يحب المتوكلين.

Beim Text in *Ġubār* in den Rechtecken 11–12 (Scans 37 und 35) handelt es sich um Q 8 (*Sūrat al-Anfāl*); Beginn mit *basmala*. Am Schluss des 11. Rechtecks im *hā'* von *Allāh*: Vers 10 (Schluss) und Vers 11 (Anfang). Im 12. Rechteck im *alif* von *inna*: Q 8:11 (Fortsetzung); im *nūn* von *mutawakkilīn*: Q 8:19 (Schluss). In den beiden Punkten des *yā'*: Q 8:20 (Anfang); im Punkt des *nūn*: Q 8:20 (Fortsetzung).

13. Rechteck (Scan 33; Q 39:73, Schluss): سلامٌ[32] عليكم طبتم فادخلوها خالدين. **14. Rechteck** (Scan 31; vgl.

32 Man beachte, dass der Schreiber das *sīn* durch drei Punkte unterhalb des Buchstabens kennzeichnet. Ein weiteres auffälliges Beispiel findet sich im 29. Rechteck, wo der Schreiber ebenfalls drei Punkte unter das *sīn* von *subḥāna* notierte. I. Afshar, Manuscripts in the domains of the Persian language 409 f., macht auf weitere Belege

Q 25:58): توكلت على الحي الذي لا يموت. **15. Rechteck** (Scan 29); vgl. Q 11:88: وما توفيقي الا بالله العلي العظيم.

Beim Text in *Ġubār* in den Rechtecken 13–15 (Scans 33, 31, 29, hier gehören drei Rechtecke zusammen) handelt es sich um Q 9 (*at-Tawba*, einzige Sure im Koran ohne *basmala* am Anfang); im *sīn* von *salām*: Vers 1. *Ḫālidīn*: im *nūn* und im Punkt dazu: Q 9:8 und Beginn 9:9. Im 14. Rechteck: im *tā'* von *tawakkaltu* und den beiden Punkten dazu: Q 9:18 (Anfang); der Text wohl hier nicht fortlaufend. *Lā yamūt*: im *tā'*: Q 9:26; in den beiden Punkten dazu: Beginn von Q 9:27; dieser Vers wird aber nicht abgeschlossen (?). 15. Rechteck: am Anfang im *wāw*: Q 9:28; am Ende im *mīm* von *'aẓīm*: Q 9.34. Die weiteren Verse von Q 9 fehlen.

16. Rechteck (Scan 27; Q 68:51): وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك. **17. Rechteck** (Scan 25; Q 68:51, Fortsetzung): بِأَبْصارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ.

Beim Text in *Ġubār* in den Rechtecken 16–17 (Scans 27 und 25) handelt es sich um Q 10 (*Yūnus*): im *fatḥa* zum *wāw: basmala*. Dann im *wāw* (Kreis, von unten nach oben zu lesen) Vers 1. Am Schluss des 16. Rechtecks: Q 10:14–15 (möglicherweise Lücke im Text). Im 17. Rechteck: am Anfang: Q 10:22 beginnt im *kasra* des *bā'*, dann im Punkt des *bā'*, danach im *fatḥa* des *alif*, darauf Fortsetzung im *rasm*; im *rā'* von *ḏikr*: Q 10:32 (Schluss).

18. Rechteck (Scan 23; Q 68:51–52, Fortsetzung): وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ وَمَا هُوَ.

19. Rechteck (Scan 21; Q 68:52): إِلاَّ ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ.

Beim Text in *Ġubār* in den Rechtecken 18–19 (Scans 23 und 21) handelt es sich um Q 11 (*Hūd*): *basmala* im *fatḥa* des *wāw*, dann Vers 1 im zweiten *fatḥa*. Am Schluss im *ḍamma* und *fatḥa* von *huwa* Vers 4 und Beginn von Vers 5. Der Text läuft also zuerst durch die Vokalisationszeichen, evtl. teilweise durch die diakritischen Punkte. Danach Fortsetzung im *rasm*. Am Schluss des Rechtecks im *huwa*: Q 11:12 und Beginn 11.13. Im 19. Rechteck: Im *alif*: direkte Fortsetzung (Q 11:13). Am Schluss im *nūn* von *'ālamīn*: Q 11:27.

20. Rechteck (Scan 19; Q 2:255, Thronvers[33]): الله [لا] لا اله الا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم له ما في السموات. **21. Rechteck** (Scan 17): وما في الارض من ذي (كذا) الذي يشفع. **22. Rechteck** (Scan 15):

Beim Text in *Ġubār* in den Rechtecken 20–22 (Scans 19, 17, 15; hier drei Rechtecke zusammen) handelt es sich um folgende Stellen: Im *alif* von *Allāh basmala* von Q 12 (*Sūrat Yūsuf*); im *lām* Vers 1. Im *lā* am Schluss: Q 12:8; die zwei letzten Wörter (*ḍalāl mubīn*) des Verses fehlen. 21. Rechteck: In den beiden Punkten am Anfang: Q 12:9. Im *tā'* von *as-samawāt*: Q 12:18; in den beiden Punkten dazu: Anfang von Q 12:19. Der Vers wird nicht beendet. 22. Rechteck: Im *wāw* am Anfang der Beginn von Q 12:20. Q 12:19 aus dem vorherigen Rechteck ist, soweit ersichtlich, nicht abgeschlossen worden. Am Schluss im *'ayn*: Q 12:26 (Ende) und die beiden ersten Wörter von Vers 27.

23. Rechteck (Scan 13; Fortsetzung von Q 2:255): عنده الا بإذنه يعلم ما بين ايديهم. **24. Rechteck** (Scan 11): وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه. **25. Rechteck** (Scan 9): الا بما شاء وسع كرسيه السموات. **26. Rechteck** (Scan 7; Ende Thronvers, Q 2:255): (؟) والارض ولا يؤوده حفظهما وهو العلي العظيم.

Beim Text in *Ġubār* in den Rechtecken 23–26 (Scans 13, 11, 9, 7; hier vier Rechtecke zusammen) handelt es sich um folgende Stellen: Im 23. Rechteck (Scan 13): Q 13 (*Sūrat ar-Ra'd*): Im Punkt des *nūn* zu *'inda: basmala*. Dann im *'ayn* Vers 1. Am Schluss übergeordnetes *aydīhim*: Im *mīm* und den beiden Punkten des *yā'*: Q 13:5, nicht ganz fertig. Im 24. Rechteck (Scan 11): Am Anfang Q 13:16. Ganz am Schluss: Q 13:20 (Ende) und Q 13:21 (Anfang). 25. Rechteck (Scan 9): am Anfang Q 13:30 (Beginn). Im *alif* von *samawāt* beginnt Q 13:34. Im 26. Rechteck (Scan 7): in *wa-l-arḍ*: Q 13:36; am Schluss verteilt im

für diese Schreibweise in einer Abschrift des *Kitāb al-abniya 'an ḥaqā'iq al-'adwiya'* des Abū Manṣūr aus dem Jahr 1056 aufmerksam. Siehe zur Frage ausserdem http://www.reed.edu/persian-calligraphy/en/jafar-baysonghori/1/index.html („Sin in Nasta'liq"); auch J.J. Witkam, http://www.islamicmanuscripts.info/files/Neglect-neglected.pdf (suche nach „sîn three dots underneath") (Stand beide 20. Oktober 2017).

33 Die Abschrift des Thronverses erstreckt sich über die Rechtecke 20–26.

mīm, im Punkt des *ẓā'* und den beiden Punkten des *yā'* (alle von *al-ʿaẓīm*) der letzte Vers von Q 13 (Vers 43).

27. Rechteck (Scan 5): الله ولي التوفيق. **28. Rechteck** (Scan 3–4): قال الله تبارك وتعالى. **29 Rechteck** (Scan 2): سبحان الملك القدوس.[34] **30. Rechteck** (Scan 1); vgl. Q 12:64: والله خير حافظا وارحم.

Beim Text in *Ġubār* in den Rechtecken 27–30 (Scans 5, 4, 3, 2, 1; hier vier Rechtecke zusammen) handelt es sich um folgende Stellen: Im 27. Rechteck (Scan 5): Q 14 (*Sūrat Ibrāhīm*): Im *alif* von *Allāh* die *basmala* und die Buchstabenfolge *alif-lām-rā'* (Q 14:1); am Ende dieses Rechtecks im *qāf* von *at-tawfīq*: Q 14:9. Am Anfang des 28. Rechtecks (Scan 4): In den beiden Punkten des *qāf* von *qāla* Q 14:23, Text aber wohl mit Lücken (z. B. ohne *aṣ-ṣāliḥāt*); am Schluss dieses 28. Rechtecks (Scan 3): im *alif maqṣūra* von *taʿālā* Q 14:32. Im 29. Rechteck (Scan 2): im *sīn* von *subḥāna*: Q 14:35; der Text springt im Anfangsteil des *sīn* zwischen oberer und unterer Zeile hin und her. Am Ende dieses Rechtecks im *sīn* von *al-qudūs*: Q 14:43. Im 30. Rechteck (Scan 1): im *fatḥa* des *wāw* der Ausdruck *hawā'* (letztes Wort in Q 14:43), dann Q 14:44. In den drei *fatḥas* zu *arḥama* am Schluss dieses Rechtecks Text aus Q 14:49–51; der Schluss dieser Sure (Vers 52) nicht gefunden. Im *ḥā'* von *ḥāfiẓ: basmala* von Q 15 (*Sūrat al-Ḥiǧr*). Dann Q 15:1. Ganz am Schluss dieses letzten Rechtecks: Q 15:14 und Beginn Q 15:15; Text bricht nach *sukirat* mitten im Vers ab.

Wie soeben aufgezeigt ist der Korantext in den grossen Buchstaben bzw. Wörtern häufig nicht fortlaufend angeordnet (vgl. ABB. 105–106). Wiederholt lassen sich Bruchstellen erkennen. So kann der Anfang eines Verses in den über dem dazugehörigen Buchstaben angebrachten Diakritika enthalten sein; die Fortsetzung folgt jedoch in einem Vokalisationszeichen, das – wie im Fall des *kasras* – unterhalb der Buchstaben notiert wird. Der Kopist setzt den Korantext darauf u. U. im Buchstabenkörper (*rasm*) selbst fort. In den einzelnen Kartuschen wurden bei der Abschrift des Texts immer wieder andere Vorgehensweisen gewählt. Die Lektüre dieser Stellen wird damit nicht nur durch die mikroskopische Schrift, sondern gerade auch durch die vertrackte Anordnung des Texts erschwert. Bei der Überprüfung des durch die grossen Schriftzüge gebildeten Texts in diesen 29 Kartuschen zeigte sich, dass am Anfang der Rolle auf zwei – später dann aber auf drei oder vier – Kartuschen verteilt Text aus einer bestimmten Sure kopiert wurde. Die entsprechende Sure ist am Anfang der Rolle in den jeweils zusammengehörenden Rechtecken aber nicht vollständig enthalten, sondern bricht am Ende des letzten Rechtecks einfach ab. Nur Suren 13 und 14 am Schluss der Rolle scheinen nahezu vollständig kopiert worden zu sein. Am Anfang des Dokuments beginnt nach den jeweils zusammengehörenden Kartuschen einfach die nächste Sure mit der *basmala*.[35]

Auf CB 542 laufen um die 30 rechteckigen Kartuschen herum **Schriftbänder** mit Korantext (vgl. ABB. 104–106).[36] Während es im Fall des Genfer Exemplars vier Bänder mit Text in *Nasḫ* in normal grossem Duktus sind, lassen sich auf dem ähnlich aufgebauten Dokument aus Gotha nur zwei Bänder erkennen. Dieses vierteilige Schriftband beginnt bei der ersten rechteckigen Kartusche mit dem Netzmuster,[37] wo unmittelbar übereinander

34 Es fällt auf, dass ganz am Anfang dieses Rechtecks eine Zeile Text in roter und unmittelbar darunter eine Zeile Text in blauer Tinte kopiert worden sind. Dies stellt eine Abweichung gegenüber dem Vorgehen des Kopisten in allen andern Rechtecken dar. Beim roten Text handelt es sich um Q 72:28b, beim blauen um Q 106:4. Bei beiden Stellen handelt es sich um den Schluss der Abschriften der entsprechenden Suren im unmittelbar vorangehenden Quadrat (29. Quadrat, siehe dazu unten bei Anm. 155, auch bei Anm. 92). Dem Schreiber stand im Quadrat unmittelbar davor ganz offensichtlich nicht mehr genügend Platz zur Verfügung, worauf er sich zum soeben geschilderten Vorgehen entschied.

35 Fehlende *basmala* in Sure 9, die aber als einzige Sure im Koran keine *basmala* aufweist. Bei der ersten rechteckigen Kartusche mit Korantext bzw. frommen Formeln, die durch Passagen in *Ġubār*-Schrift entstehen, bildet der übergeordnete Text zugleich die *basmala*.

36 Vgl. Scans 59–57, für den Anfang der Rolle.

37 Also jene Kartusche, die Q 3 (*Sūrat Āl ʿImrān*) enthält, vgl. Anm. 19 und 23–28.

die vier folgenden Suren mit der *basmala* einsetzen (vgl. ABB. 104): 1. Rahmen bzw. Band, blaue Tinte:[38] Q 36, *Yā-sīn*;[39] sie wird wegen ihres apotropäischen Charakters geschätzt.[40] 2. Rahmen, goldene Tinte: Q 48, *al-Fatḥ*.[41] 3. Rahmen, grüne[42] Tinte: Q 58, *al-Muǧādala*. 4. Rahmen, rote Tinte: Q 67, *al-Mulk*.

Diese vier Suren beginnen hier gewissermassen synchron bzw. als vielstimmiger Kanon. Die beiden Bänder mit roter und grüner Schrift fahren jeweils nur um die einzelnen rechteckigen Kartuschen herum. Der darin enthaltene Text springt darauf unter Auslassung der zwischen den Kartuschen angebrachten Quadrate[43] zum nächsten Rechteck. Das blaue und das goldene Aussenband mit Q 36 und Q 48 bzw. mit weiteren Stellen aus dem Koran in Anschluss daran aber läuft um die ganze Rolle herum und bildet einen Schutzring.[44]

Q 36 wurde in blauer Tinte im linken Aussenband absteigend kopiert. Die Abschrift dieser Sure endet am Anfang der rechteckigen Kartusche mit dem Text الا بما شاء وسع كرسيه السموات (aus Thronvers, Q 2:255).[45] Danach beginnt im blauen Aussenband Q 39 (*Sūrat az-Zumar*) mit der *basmala*. Auch in dieser Sure lassen sich wiederholt Ungereimtheiten feststellen; sie sollen hier allerdings nicht festgehalten werden. Q 39 umfährt unten das Rollenende und steigt auf der gegenüberliegenden Seite im rechten Aussenband wieder nach oben. Ganz am Rollenende steht im blauen Aussenband Q 39:7–8. Der Schreiber erreicht schliesslich wieder den Anfang der Rolle. Am Ende der Kartusche mit der Abschrift von Auszügen aus Q 3 in einem netzartigen Rankenmuster steht im blauen Aussenband zuletzt Q 39:62.[46] Der Schreiber springt danach in das blaue Aussenband, das das erste Quadrat mit dem auf der Spitze stehenden Viereck im Innern umfährt; hier notiert er im Gegenuhrzeigersinn Q 39:63–65. Die Schlussverse von Q 39 (66–75) fehlen auf der Rolle.[47]

Auf der linken Seite der Rolle wurde auf dem zweiten Textband von aussen Q 48 in goldener Tinte kopiert. Diese Sure endet bereits vor Q 36. Der Schluss von Q 48 (Vers 29) steht auf der Höhe der rechteckigen Kartusche mit dem Text: وما في الارض من دي (كذا) الذي يشفع.[48] Danach beginnt Q 49 (*Sūrat al-Ḥuǧurāt*) mit der *basmala*. Auch dieses Band mit der Abschrift von Q 49 umfährt am Schluss die Rolle und steigt auf der gegenüberliegenden rechten Seite des Dokuments wieder nach oben. Ganz am Schluss der Rolle lässt sich in diesem zweiten Aussenband Q 49:11 (Schluss) und am Anfang des aufsteigenden Schriftbands Q 49:12 erkennen. Die Abschrift von Q 49 endet mit dem Schlussvers (Vers 18) unmittelbar unterhalb des Rechtecks mit dem Text: وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه.[49] Direkt anschliessend beginnt in diesem zweiten Schriftband von aussen Q 50 (*Sūrat Qāf*). Q 50 endet sodann auf der Höhe des Rechtecks

38 Die Farben dürften ausschliesslich ästhetische Funktion haben.

39 Q 36 wurde gerade auf Dokumenten aus osmanischen Kontexten vielfach kopiert, u. a. auf Ms. or. 20 aus der Zentralbibliothek Zürich; vgl. Kapitel 6, bei Anm. 13–19.

40 Vgl. dazu Canaan, Decipherment 131; *Sūrat Yā-sīn* ist auch als *Qalb al-Qur'ān* bekannt.

41 Vgl. zur Abschrift von Q 48: Canaan, Decipherment 129.

42 Diese grüne Tinte hat den Beschreibstoff an mehreren Stellen angegriffen, was zu Textverlust geführt hat (Kupferfrass).

43 Siehe dazu Text nach Anm. 94.

44 Dadurch entsteht, ähnlich wie auf dem Basler Dokument (vgl. Kapitel 4.8), ein Band, das die gesamte Rolle einfasst. Im Fall von CB 542 wechselt dieses Band allerdings erst am Schluss von der linken auf die rechte Seite. Es ist nicht wie auf dem Basler Belegstück ineinander verschlungen.

45 Vgl. 25. Rechteck (Scan 9). In dieser Abschrift von Q 36 lassen sich verschiedene Ungereimtheiten feststellen: So fehlt Q 36:49b–53a (auf der Höhe des Rechtecks mit dem Text: وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك; 16. Rechteck: Scan 27, Q 68:51). Völlig fehlt sodann Q 36:66. Offensichtlich hat der Schreiber übersehen, dass Vers 66 und 67 denselben Anfang haben, und Vers 66 ausgelassen; dies auf der Höhe des 19. Rechtecks (Scan 21; Q 68:52): الا ذكر للعالمين.

46 Q 39:62 lautet:

اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ.

47 Vgl. Scans 58 und 59.

48 Vgl. 22. Rechteck (Scan 15).

49 24. Rechteck (Scan 11).

mit dem Text اني كنت من الظالمين.[50] Danach beginnt weiterhin aufsteigend Q 51 (*Sūrat aḏ-Ḏāriyāt*) mit der *basmala*. Am Schluss dieses goldenen Schriftbands steht rechts aussen aufsteigend Q 51:43a. Danach springt der Schreiber ins erste Quadrat der Rolle und setzt die Abschrift dort im Gegenuhrzeigersinn fort.[51] Die Abschrift von Q 51 endet mit Vers 47a; der Schluss von Q 51 (Vers 47b–60) fehlt auf der Rolle.

Unmittelbar oberhalb des ersten Zierquadrats am Anfang der Rolle befindet sich ein Titelbalken mit der Überschrift zu Q 36 in roter Tinte.[52] Ein identisch gestalteter Titelbalken folgt unmittelbar unterhalb dieses ersten Quadrats und enthält in roter Schrift auf goldenem Grund die Überschrift zu Q 48.[53]

Dieses aufwendiger gestaltete Quadrat am Rollenanfang wird später näher vorgestellt. Es steht am Anfang einer Serie von weiteren ähnlichen, aber etwas einfacher gestalteten 15 Quadraten. Diese **16 Quadrate** bilden zusammen eine Serie, wie noch aufzuzeigen sein wird.[54] Vorerst ist auf die Abfolge von **30 Rechtecken** zurückzukommen (1. Rechteck mit dem netzartigen Rankenmuster und die 29 folgenden Rechtecke). Sie werden innen jeweils von zwei zusätzlichen Schriftbändern eingefasst. Der Inhalt dieser beiden Schriftbänder wird im folgenden vorgestellt:

Beim 1. Rechteck mit der Abschrift von Auszügen aus Q 3 in einem netzartigen Rankenmuster beginnen am oberen Ende neben Q 36 und 48 zusätzlich Q 58 und 67.[55] Diese beiden zusätzlichen grünen bzw. roten Textbänder umfahren die einzelnen Rechtecke. Um das erste Rechteck herum wurde so einerseits Q 58:1–3 (grün) und Q 67:1–6a (rot) im Gegenuhrzeigersinn kopiert. Zurück am Anfang des ersten Rechtecks springt der Kopist ins zweite Rechteck darunter und setzt dort die Abschriften von Q 58 und 67 in den beiden entsprechenden Textbändern fort.

Zwischen diese Rechtecke sind jeweils Quadrate eingefügt worden, die ebenso von zwei Schriftbändern eingefasst werden. Die Schriftbänder um die Quadrate und jene um die Rechtecke enthalten jedoch eine je eigenständige Abfolge von Texten. Deshalb werden hier in einem ersten Durchgang nur die **Schriftbänder um die Rechtecke** herum vorgestellt:[56]

So steht im grünen Textband um das 2. Rechteck[57] zuerst das letzte Wort von Q 58:3 (*ḫabīr*). Danach folgen in diesem Rechteck die Verse 58:4–6a. Im roten Schriftband stehen hier Q 67:6b–12a. Um das 3. Rechteck[58] steht im grünen Schriftband Q 58:6 (Schluss)–8a. Im roten Schriftband folgen Q 67:12b–19 (Anfang). 4. Rechteck:[59] grünes Schriftband: Q 58:8b–10a; rotes Schriftband: Q 67:19–23a. 5. Rechteck:[60] grünes Schriftband: Q 58:10b–12a; rotes Schriftband: Q 67:23b–28:[61] 6. Rechteck:[62] grünes Schriftband: Q 58:12b–14; rotes Schriftband: Q 67:28 (Schluss)–30.[63] Unmittelbar darauf beginnt Q 68 (*Sūrat al-Qalam*) mit der *basmala*; es folgen die Verse 1–6a. 7. Rechteck[64]: grünes Schriftband: Q 58:14 (Schluss)–18;

50 10. Rechteck (Scan 39; aus Q 21:87).

51 Q 51:43 lautet:

وَفِي ثَمُودَ إِذْ قِيلَ || لَهُمْ تَمَتَّعُوا حَتَّى حِينٍ.

52 Diese Überschrift hält fest: سورة يس مكية وثلث وثمانون آية.

53 Diese Überschrift hält fest: سورة الفتح مدنية وهي تسع وعشرون.

54 Vgl. unten nach Anm. 94.

55 Vgl. Scans 58 und 57.

56 Die Schriftbänder um die Quadrate herum folgen später; siehe dazu unten nach Anm. 96.

57 Vgl. Scan 55; der Text in diesem Rechteck lautet: بسم الله الرحمن الرحيم.

58 Vgl. Scan 53; der Text in diesem Rechteck lautet: هو الله سبحانه تعالى وتقدس.

59 Vgl. Scan 51; der Text in diesem Rechteck lautet: لا اله الا الله الملك الحق المبين.

60 Vgl. Scan 49; der Text in diesem Rechteck lautet: وما لنصر الا من عند الله العزيز الحكيم[!].

61 Der Schlussteil von *al-kāfirūn* steht in roter Tinte im grünen Schriftband.

62 Vgl. Scan 47 der Text in diesem Rechteck lautet: فسيكفيكهم الله.

63 Vers 30: Schlussvers dieser Sure.

64 Vgl. Scan 45; der Text in diesem Rechteck lautet: هو السميع العليم.

rotes Schriftband: Q 68:6b–18a.[65] 8. Rechteck:[66] grünes Schriftband: Q 58:18 (Schluss)–22a; rotes Schriftband: Q 68:18b–28. 9. Rechteck:[67] grünes Schriftband: Q 58:22b (Schlussvers der Sure); darauf beginnt Q 59 (*Sūrat al-Ḥašr*) mit der *basmala*, es folgen Verse 1–2 (Anfang). Rotes Schriftband: Q 68:29–37. 10. Rechteck:[68] grünes Schriftband; Q 59:2–4a; rotes Schriftband: Q 68:38–44 (Anfang). 11. Rechteck:[69] grünes Schriftband: Q 59:4b–7a; rotes Schriftband: Q 68:44–50. 12. Rechteck:[70] grünes Schriftband: Q 59:7b–9a; rotes Schriftband; Q 68:51–52 (Schlussvers) und Q 69:1–7a (*Sūrat al-Ḥāqa*; Beginn mit der *basmala*). 13. Rechteck:[71] grünes Schriftband: Q 59:9b–11a; rotes Schriftband: Q 69:7b–13a. 14. Rechteck:[72] grünes Schriftband: Q 59:11b–13; rotes Schriftband: Q 69:13b–20. 15. Rechteck:[73] grünes Schriftband: Q 59:14–18a;[74] rotes Schriftband: Q 69:21–32a. 16. Rechteck:[75] grünes Schriftband: Q 59:18b–22a; rotes Schriftband: Q 69:32b–43a. 17. Rechteck:[76] grünes Schriftband: Q 59:22b–24 (Schlussvers); danach folgt Q 60:1 (Anfang; *Sūrat al-Mumtaḥina*, Beginn mit der *basmala*). Rotes Schriftband: Q 69:43b–52 (Schlussvers); danach folgt Q 70:1–2a (*Sūrat al-Miʿrāǧ*; Beginn mit der *basmala*). 18. Rechteck:[77] grünes Schriftband: Q 60:1–2a; rotes Schriftband: Q 70:2b–13. 19. Rechteck:[78] grünes Schriftband: Q 60:2b–4a; rotes Schriftband: Q 70:14–27a. 20. Rechteck:[79] grünes Schriftband: Q 60:4b–7a; rotes Schriftband: Q 70:27b–34. 21. Rechteck:[80] grünes Schriftband: Q 60:7b–9;[81] rotes Schriftband: Q 70:35–42a. 22. Rechteck:[82] grünes Schriftband: Q 60:9 (Schluss)–10; rotes Schriftband: Q 70:42b–44 (Schlussvers); danach folgt Q 71:13a (*Sūrat Nūḥ*, Beginn mit der *basmala*). 23. Rechteck:[83] grünes Schriftband: Q 60:10 (Schluss)–12a; rotes Schriftband: Q 71:3b–8. 24. Rechteck:[84] grünes Schriftband: Q 60:12b–13 (Schlussvers); danach folgt Q 61:1–2a (*Sūrat aṣ-Ṣaff*, Beginn mit der *basmala*); rotes Schriftband: Q 71:8–15. 25. Rechteck:[85] grünes Schriftband: Q 61:2b–5; rotes Schriftband: Q 71:16–22. 26. Rechteck:[86] grünes Schriftband: Q 61:6–8; rotes Schriftband: 71:23[87]–28a. 27. Recht-

65 Dem Kopisten unterlief hier beim Abschreiben ein Fehler. Er ergänzte die ausgelassenen Wörter einfach im Mittelstreifen in roter Tinte.

66 Vgl. Scan 43; der Text in diesem Rechteck lautet: الله مفتح الابواب.

67 Vgl. Scan 41; der Text in diesem Rechteck lautet: سبحانك لا اله الا انت.

68 Vgl. Scan 39; der Text in diesem Rechteck lautet: اني كنت من الظالمين.

69 Vgl. Scan 37; der Text in diesem Rechteck lautet: فإذا عزمت فتوكل على الله.

70 Vgl. Scan 35; der Text in diesem Rechteck lautet: ان الله يحب المتوكلين.

71 Vgl. Scan 33; der Text in diesem Rechteck lautet: سلامٌ عليكم طبتم فادخلوها خالدين.

72 Vgl. Scan 31; der Text in diesem Rechteck lautet: توكلت على الحي الذي لا يموت.

73 Vgl. Scan 29; der Text in diesem Rechteck lautet: وما توفيقي الا بالله العلي العظيم.

74 Der Kopist hat offensichtlich Vers 15 übersehen und ihn nachträglich in grüner Tinte im Mittelstreifen notiert; Vers 15 lautet:

كَمَثَلِ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ قَرِيبًا ذَاقُوا وَبَالَ أَمْرِهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ.

75 Vgl. Scan 27; der Text in diesem Rechteck lautet: وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك.

76 Vgl. Scan 25; der Text in diesem Rechteck lautet:

بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ.

77 Vgl. Scan 23; der Text in diesem Rechteck lautet:

وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ وَمَا هُوَ.

78 Vgl. Scan 21; der Text in diesem Rechteck lautet: الا ذكر للعالمين.

79 Vgl. Scan 19; der Text in diesem Rechteck lautet: الله لا اله الا هو الحي القيوم لا.

80 Vgl. Scan 17; der Text in diesem Rechteck lautet: [لا] تأخذه سنة ولا نوم له ما في السموات.

81 Mit Ergänzung eines vergessenen Textteils aus Vers 9 im goldenen Aussenband.

82 Vgl. Scan 15; der Text in diesem Rechteck lautet: وما في الارض من ذي [كذا] يشفع.

83 Vgl. Scan 13; der Text in diesem Rechteck lautet: عنده الا بإذنه يعلم ما بين ايديهم.

84 Vgl. Scan 11; der Text in diesem Rechteck lautet: وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه.

85 Vgl. Scan 9; der Text in diesem Rechteck lautet: الا بما شاء وسع كرسيه السموات.

86 Vgl. Scan 7; der Text in diesem Rechteck lautet: والارض ولا يؤوده (?) حفظهما وهو العلي لبغظيم.

87 Ein Teil des Verses ist in roter Tinte im Mittelstreifen notiert.

eck:[88] grünes Schriftband: Q 61:8 (Schluss)–12a; rotes Schriftband: Q 71:28 (Schlussvers); danach folgt Q 72:1–5a (*Sūrat al-Ǧinn*; Beginn mit der *basmala*). 28. Rechteck:[89] grünes Schriftband: Q 61: 12b–14; rotes Schriftband: Q 72:5b–10a. 29. Rechteck:[90] grünes Schriftband: Q 61:14 (die beiden Schlusswörter); danach folgt Q 62:1–4a (*Sūrat al-Ǧum'a*, Beginn mit der *basmala*); rotes Schriftband: Q 72:10b–14a. Im Mittelstreifen dieses Rechtecks zusätzlicher roter und blauer Text; vgl. dazu oben bei Anm. 34 und unten bei Anm. 155 (Ausführungen zum 29. Quadrat). 30. Rechteck:[91] grünes Schriftband: Q 62:4b–6a; rotes Schriftband: Q 72:14b–19a. Q 72 wird danach im 26. Quadrat, also nicht mehr in einem weiteren Rechteck, fortgesetzt.[92]

Bevor im folgenden diese Quadrate selbst vorgestellt werden, ist auf die **Balken** aufmerksam zu machen, die Überschriften zu ausgewählten Suren enthalten. Es lässt sich dabei unterscheiden zwischen:

a. Titelbalken mit Überschriften in roter Tinte: Unmittelbar vor und direkt in Anschluss an die Quadrate mit Text in geometrisierendem Kufi befindet sich jeweils ein Balken von etwa 1 cm Höhe. Diese Balken weisen innen eine goldene Kartusche auf; links und rechts ist der Hintergrund des Balkens blau und mit einem einfachen goldenen Rankenmuster versehen. In diesen zu den Quadraten mit Text in Schachbrett-Kufi gehörenden Titelbalken wurden die Surentitel (und Angaben zu Offenbarungsort und Anzahl Verse) auf dem goldenen Hintergrund in roter Farbe notiert. Diese 16 Quadrate mit Text in Schachbrett-Kufi werden in der anschliessenden Zusammenstellung mit dem Kürzel GK kenntlich gemacht, also z. B. 1 (GK[93]).

b. Titelbalken mit Überschriften in grüner Tinte: Auf dem Dokument gibt es ausserdem 13 Zellenquadrate. Auch vor und nach ihnen befindet sich ein Titelbalken mit einer goldenen Kartusche im Innern. In dieser Kartusche stehen ein Surentitel und gegebenenfalls weitere Angaben in grüner Tinte. Dieser grüne Text lässt sich auf dem goldenen Hintergrund oft nur noch schlecht lesen.

Verschiedene dieser in den Titelbalken aufgeführten Suren sind auf der Rolle tatsächlich enthalten. Andere scheinen zu fehlen. Indem der Kopist hier wenigstens ihren Titel erwähnt, hoffte er wohl, sie implizit dennoch in sein Dokument zu integrieren.[94] Diese Titel der einzelnen Suren werden im folgenden bei der Diskussion des Inhalts der jeweiligen Quadrate aufgeführt.

Die Quadrate: Die weiteren Ausführungen stellen die bereits erwähnten Quadrate und ihren Inhalt vor. Das besonders aufwendig gestaltete Zierquadrat am Anfang des Dokuments ist bereits zuvor erwähnt worden (ABB. 103). Es enthält ein zweites, auf der Spitze stehendes Viereck mit der Inschrift *Allāh al-'aẓama* (*sic*) in geometrisierendem Kufi. Dieses erste Zierquadrat wird von drei Zierbändern mit Korantext eingefasst (blau–golden–rot). Später folgen nach jeweils zwei rechteckigen Kartuschen 15 weitere Quadrate in einfacherer Ausführung in normaler Stellung.[95] Sie enthalten, ebenso in geometrisierendem Kufi, die Wendung *al-'aẓama li-*[*A*]*llāh* („Die Erhabenheit ist Gottes"). Es gibt also auf dieser Rolle insgesamt 16 Quadrate mit Text in Schachbrett-Kufi.

Die beiden zwischen den Quadraten mit der Inschrift *al-'aẓama li-*[*A*]*llāh* liegenden Rechtecke werden jeweils durch Quadrate mit 3×3 Zellen

88 Vgl. Scan 5; der Text in diesem Rechteck lautet: الله ولي التوفيق.

89 Vgl. Scans 4 und 3; der Text in diesem Rechteck lautet: قال الله تبارك وتعالى.

90 Vgl. Scan 2; der Text in diesem Rechteck lautet: سبحان الملك القدوس.

91 Vgl. Scan 1; der Text in diesem Rechteck lautet: والله خير حافظا وارحم.

92 Die Fortsetzung von Q 72 folgt in den Quadraten; siehe dazu vor Anm. 155.

93 GK steht für geometrisierendes Kufi.

94 Eine Aufzählung der Titel folgt in der Zusammenstellung der Quadrate. Die Überschriften in roter Tinte sind leicht zu lesen; die grünen Titel sind auf dem goldenen Hintergrund wiederholt nur schwer erkenntlich.

95 Nur noch das dritte Quadrat mit Text in Schachbrett-Kufi steht auf der Spitze.

voneinander getrennt.[96] Auf der Rolle gibt es insgesamt 13 Vierecke, die im Innern Zellenquadrate enthalten. Diese Zellenquadrate werden in der folgenden Übersicht in Anschluss an die Nummer durch das Kürzel ZQ kenntlich gemacht, z. B. 4 (ZQ).

Ein doppeltes Schriftband mit Korantext in normaler Schriftgrösse in den Farben Blau und Rot fasst sämtliche Quadrate, also sowohl jene mit der Inschrift *al-ʿaẓama li-*[*A*]*llāh* als auch die Zellenquadrate, ein.[97] Bei den Zellenquadraten ist der Text im äusseren Band zumeist rot. Im innern Band blau. Bei den Quadraten mit Text in geometrisierendem Kufi ist es zumeist umgekehrt. Der Text der islamischen Offenbarung springt jeweils unter Auslassung der bereits zuvor analysierten Rechtecke von Quadrat zu Quadrat.[98] Es gibt auf diesem Dokument insgesamt 29 Quadrate, 16 (GK) + 13 (ZQ). Die folgende Übersicht listet den Inhalt der einzelnen Quadrate auf:

1. Quadrat (GK) am Rollenanfang, aufwendige Ausführung (ABB. 103):[99] Es wird von drei Textbändern eingefasst. a. Im blauen Band zuäusserst steht Q 39:63–65; dies ist die Fortsetzung des Texts im blauen Aussenband auf der rechten Seite des 1. Rechtecks darunter (Rechteck mit netzartigem Rankenmuster).[100] b. Im goldenen Band steht Q 51:43–47; es handelt sich um die Fortsetzung des Texts im goldenen, aufsteigenden Aussenband auf der rechten Seite des Rechtecks darunter.[101] c. im roten Band zuinnerst steht Q 78:1–7 (*Sūrat an-Naba'*, beginnend mit *basmala*), Fortsetzung beim 2. Quadrat (GK). Titelbalken davor: *Sūrat Yā-sīn* (Q 36);[102] danach *Sūrat al-Fatḥ* (Q 48).[103]

2. Quadrat (GK):[104] Ab hier werden die Quadrate von zwei Schriftbändern (blau und rot) eingefasst: a. Im blauen Schriftband (aussen) steht Q 86:1–7a (*Sūrat aṭ-Ṭāriq*, Beginn mit *basmala*). b. Im roten Schriftband (innen) steht Q 78:8–13 (Fortsetzung des roten Textbands im 1. Quadrat). Titelbalken: davor: Grüne Tinte auf goldenem Grund; erkennen lässt sich nur *Sūrat*, der Rest ist unleserlich. Danach: rote Tinte auf goldenem Grund: *Sūrat al-Mulk makkiyya wa-ṭalāṭūn* (*sic*). Es handelt sich um Q 67, die 30 Verse hat.[105]

3. Quadrat (GK):[106] In diesem Quadrat steht das Viereck mit dem Eintrag *al-ʿaẓama li-*[*A*]*llāh* nochmals auf der Spitze. a. Im blauen Schriftband (aussen) steht Q 86:7b–14 (Fortsetzung von a. im 2. Quadrat). b. Im roten Schriftband (innen) steht Q 78:14–18 (Fortsetzung von b. im 2. Quadrat). Titelbalken in roter Schrift auf goldenem Hin-

96 Auf der Rolle sind insgesamt 14 solche Zellenquadrate vorhanden. Das erste umfasst 4×4 Zellen, alle andern 3×3 Zellen. Die einzelnen Zellen enthalten ausgewählte *Schöne Namen Gottes*. Sie sind hier von rechts oben nach links unten (schwarze Tinte) bzw. von rechts unten nach links oben (rote Tinte) notiert worden. Diese Begriffe sind in normal grosser Schrift geschrieben; vgl. auch Anm. 24.

97 Der Text ist teilweise von Quadrat zu Quadrat abwechselnd auf dem inneren Band rot und auf dem äusseren Band blau kopiert; danach innen blau, aussen rot. Dies wurde allerdings nicht konsequent umgesetzt.

98 Zellenquadrate kommen auf Dokumenten in Rollenform häufig vor. Auf CB 542 sind aber keine Buchstaben- oder Zahlenquadrate (*wafq*) enthalten, wie sie aus der magischen Literatur bekannt sind. Es gibt aber durchaus Rollen mit Buchstaben- und Zahlenquadraten (vgl. Is 1624: Kapitel 4.6, bei Anm. 214–219; Is 1625: Kapitel 4.7, nach Anm. 174). Die von Tezcan, *Tılısmlılı Gömlekler*, untersuchten Schutzhemden enthalten oft Buchstaben- und Zahlenquadrate. Zu diesen Quadraten vgl. Sesiano, Wafḳ, in *EI*[2] (mit Literaturangaben); Canaan, Decipherment 79, 92, 98–110; Doutté, *Magie et religion* 191–195; El-Gawhary, *Gottesnamen* 184–197. Cammann, Magic squares, mit Angaben der Sekundärliteratur in Teil 1, 181 (Anm. 1).

99 Vgl. Scan 59; für die kunsthistorische Würdigung dieses Quadrats mit dem Text *Allāh al-ʿaẓama* (*sic*) und des Anfangszierfelds davor vgl. bei Anm. 7–10.

100 Die Schlussverse von Q 39 (Verse 66–75) fehlen auf der Rolle.

101 Vers 47: Die kopierte Stelle bricht kurz vor Schluss des Verses ab. Die Schlussverse (Q 51:48–60) fehlen.

102 Die Abschrift von Q 36 beginnt beim 1. Rechteck, vgl. nach Anm. 47. Zum ganzen Eintrag im Titelbalken siehe bei Anm. 52.

103 Die Abschrift von Q 48 beginnt beim 1. Rechteck, vgl. nach Anm. 47. Zum ganzen Eintrag im Titelbalken siehe Anm. 53.

104 Vgl. Scan 56.

105 Vgl. zur Abschrift von Q 67 auf der Rolle bei Anm. 55–63.

106 Vgl. Scan 54.

tergrund. Davor: *Sūrat al-Mā'ida wa-hiya madaniyya* (Q 5).[107] Danach *Sūrat al-Anʿām makkiyya wa-hiya*[108] (Q 6).[109]

4. Quadrat (ZQ):[110] Quadrat mit 4×4 Zellen. In den Zellen wurden Anrufungen Gottes in rotem und schwarzem *Nasḫ* notiert. Diese Anrufungen enthalten 16 Attribute Gottes, die von seinen *Schönen Namen* bekannt sind. Der Text in roter Tinte verläuft in den Quadraten von rechts unten nach links oben; der schwarze Text von rechts oben nach links unten. a. Im roten Schriftband (aussen) steht Q 78:19–24 (Fortsetzung von b. im 3. Quadrat); im blauen Schriftband (innen) steht Q 86:15–18 (Schlussvers), es folgt Q 87:1–2a (Fortsetzung von a. beim 3. Quadrat; Q 87: *Sūrat al-Aʿlā*). Titelbalken in grüner Tinte auf goldenem Hintergrund. Davor: *Sūrat al-Aʿrāf makkiyya wa* (Q 7); danach: *Sūrat al-Anfāl madaniyya* (Q 8).[111]

5. Quadrat (GK):[112] a. Im blauen Schriftband (aussen) steht Q 87:2b–9a (Fortsetzung von b. im 4. Quadrat); b. Im roten Schriftband (innen) steht Q 78:25–30a (Fortsetzung von a. im 4. Quadrat). Titelbalken in roter Tinte auf goldenem Grund: Davor: *Sūrat at-Tawba madaniyya wa-hiya* (Q 9); danach: *Sūrat Yūnus makkiyya wa-hiya* (Q 10).[113]

6. Quadrat (ZQ):[114] Quadrat mit 3×3 Zellen. In den Zellen wurden Anrufungen Gottes in rotem und schwarzem *Nasḫ* notiert (zumeist zwei Anrufungen). Diese Anrufungen enthalten weitere Attribute Gottes, die von seinen *Schönen Namen* bekannt sind. Der Text in roter Tinte verläuft in den Quadraten von rechts unten nach links oben; der schwarze Text läuft von rechts oben nach links unten. a. Im roten Schriftband (aussen) steht Q 78:30b–37a (Fortsetzung von b. im 5. Quadrat); im blauen Schriftband (innen) steht Q 87:9b–14 (Fortsetzung von a. im 5. Quadrat). Titelbalken in grüner Tinte auf goldenem Hintergrund: Die beiden Titel sind hier nicht mehr lesbar; mutmasslich stehen hier die Überschriften zu Q 11 (*Sūrat Hūd*) und 12 (*Sūrat Yūsuf*).

7. Quadrat (GK):[115] a. Im blauen Schriftband (aussen) steht Q 87:15–19 (Schlussvers), es folgt Q 88:1 (*Sūrat al-Ġāšiya*, mit *basmala*); dies alles ist Fortsetzung von b. im 6. Quadrat. b. Im roten Schriftband (innen) steht Q 78:37b–39a (Fortsetzung von a. im 6. Quadrat). Titelbalken: Text in roter Tinte auf goldenem Hintergrund. Davor: *Sūrat ar-Raʿd makkiyya wa-hiya* (*?*) *ṯalaṯ* (*sic*) (Q 13); danach: *Sūrat Ibrāhīm makkiyya wa-iṯnā* (*sic*) (Q 14).[116]

8. Quadrat (ZQ):[117] Quadrat mit 3×3 Zellen; für eine Beschreibung vgl. 6. Quadrat.[118] a. Im roten Schriftband (aussen) steht Q 78:39–40 (Schlussvers); es folgt Q 79:1 (*Sūrat an-Nāziʿāt*, Beginn mit *basmala*). b. Im blauen Band (innen) steht Q 88:1b–7a. Titelbalken: Text in grüner Tinte auf goldenem Hintergrund, kaum mehr erkenntlich; es muss sich um die Überschriften von Q 15 und 16 handeln. Q 15: *Sūrat al-Ḥiǧr*; Q 16: *Sūrat an-Naḥl*.

9. Quadrat (GK):[119] Der Text in geometrisierendem Kufi erscheint hier in rot eingefassten goldenen Buchstaben auf einem blauen Hintergrund; in diesem Feld wurden also die Farben von Schrift und Hintergrund vertauscht. a. Im blauen Schriftband (aussen) steht Q 88:7b–15a; b. im roten Schriftband (innen) steht Q 79:1b–9 (jeweils Fortsetzungen der Stellen im 8. Quadrat). Titelbalken: Text in roter Tinte auf goldenem Hintergrund.

107 Ein Auszug aus Q 5 war in den Stellen in *Ġubār* im 4. Rechteck kopiert worden; vgl. zwischen Anm. 31 und 32.

108 Der Platz zur Angabe der Verszahl fehlte hier offensichtlich.

109 Ein Auszug aus Q 6 war in den Stellen in *Ġubār* im 6. Rechteck kopiert worden; vgl. zwischen Anm. 31 und 32.

110 Vgl. Scan 52.

111 Beide Titel schlecht lesbar (grüne Tinte auf goldenem Hintergrund); dem Schreiber fehlte der Platz für die vollständigen Zusatzinformationen.

112 Vgl. Scan 50.

113 Der Platz für sämtliche Angaben fehlt auch in diesen Kartuschen.

114 Vgl. Scan 48.

115 Vgl. Scan 46.

116 Erneut fehlt der Platz für sämtliche Zusatzinformationen.

117 Vgl. Scan 44.

118 Siehe nach Anm. 114.

119 Vgl. Scan 42.

Davor *Sūrat Banī Isrāʾīl makkiyya wa-miʾa* (Q 17); danach: *Sūrat al-Kahf makkiyya wa-hiya ?* (ein Wort unleserlich; Q 18).

10. Quadrat (ZQ):[120] Quadrat mit 3×3 Zellen; für eine Beschreibung vgl. 6. Quadrat.[121] a. Im roten Schriftband (aussen) steht Q 79:10–16a; im blauen Schriftband (innen) steht Q 88:15b–20a (jeweils Fortsetzung der Stellen im 9. Quadrat). Titelbalken: Text in grüner Tinte auf goldenem Hintergrund (schlecht leserlich): Davor: *Sūrat Maryam* (Q 19); danach: *Sūrat Ṭā-Hā* (Q 20).

11. Quadrat (GK):[122] Der Text in geometrisierendem Kufi erscheint hier in rot eingefassten goldenen Buchstaben auf einem blauen Hintergrund (wie Quadrat 9); in diesem Feld wurden also die Farben von Schrift und Hintergrund vertauscht. a. Im blauen Schriftband (aussen) steht Q 88:20b–26 (Schlussvers); im blauen Schriftband (innen) steht Q 79:16b–22a (jeweils Fortsetzung der Stellen im 10. Quadrat). Titelbalken: Text in roter Tinte auf goldenem Hintergrund. Davor: *Sūrat al-Ǧinn makkiyya wa-ṯamānī* (Q 72); danach: *Sūrat al-Ḥaǧǧ madaniyya wa-hiya ṯamān* (Q 22). Hier wird die übliche Abfolge der Koransuren unterbrochen; der Titel von Q 72 (*Sūrat al-Ǧinn*) ist klar leserlich.

12. Quadrat (ZQ):[123] Quadrat mit 3×3 Zellen; für eine Beschreibung vgl. 6. Quadrat.[124] Im blauen Schriftband (aussen) steht Q 90:1–5a (*Sūrat al-Balad*, Beginn mit *basmala*);[125] im roten Schriftband (innen) steht Q 78:22b–27 (jeweils Fortsetzung der Stellen im 11. Quadrat). Titelbalken: Text in grüner Tinte auf goldenem Hintergrund (schlecht leserlich): Davor: *Sūrat al-Muʾmin* (Q 23); danach: grundsätzlich müsste hier Q 24 folgen (*Sūrat an-Nūr*), dieser Titel lässt sich aber nicht mehr lesen.

13. Quadrat (GK):[126] Die Formel *al-ʿaẓama li-*[*A*]*llāh* steht hier in rot eingefassten blauen Buchstaben auf einem goldenen Hintergrund. a. Im blauen Schriftband (aussen) steht Q 90:5b–13a; im roten Schriftband (innen) steht Q 79:27 (Schluss)–32 (jeweils Fortsetzung der Stellen im 12. Quadrat). Titelbalken: Text in roter Tinte auf goldenem Hintergrund. Davor: *Sūrat al-Furqān makkiyya wa-sabʿ* (Q 25); danach: *Sūrat aš-Šuʿarāʾ makkiyya wa-miʾatān* (Q 26).[127]

14. Quadrat (ZQ; ABB. 107):[128] Quadrat mit 3×3 Zellen; für eine Beschreibung vgl. 6. Quadrat.[129] In der Hauptdiagonale von rechts oben nach links unten steht: يا مالك الملك || يا ذو (كذا) الجلال || والا كرام. a. Im roten Schriftband (aussen) steht Q 79:33–39; im blauen Schriftband (innen) steht Q 90:13b–17 (jeweils Fortsetzung der Stellen im 13. Quadrat). Titelbalken: Text in grüner Tinte auf goldenem Hintergrund, unleserlich. Grundsätzlich müssten hier die Titel von Q 27 und 28 folgen (*Sūrat an-Naml* bzw. *Sūrat al-Qaṣaṣ*).

15. Quadrat (GK):[130] Die Wendung *al-ʿaẓama li-*[*A*]*llāh* steht hier in rot eingefassten blauen Buchstaben auf goldenem Hintergrund. Im blauen Schriftband (aussen) stehen hier Q 90:17–20 (Schlussvers); es folgt Q 91:1–2 (*Sūrat aš-Šams*, Beginn mit *basmala*). Im roten Schriftband (innen) steht Q 79:39 (Schluss)–43a (jeweils Fortsetzung der Stellen im 14. Quadrat). Titelbalken: Text in roter Tinte auf goldenem Hintergrund, davor: *Sūrat al-ʿAnkabūt makkiyya wa* (Q 29); danach: *Sūrat ar-Rūm makkiyya wa-hiya* (Q 30).

16. Quadrat (ZQ):[131] Quadrat mit 3×3 Zellen; für eine Beschreibung vgl. 6. Quadrat.[132] a. Im roten Schriftband (aussen) steht Q 79:43b–46 (Schlussvers); es folgt die *basmala* zur nächsten Sure (vgl.

120 Vgl. Scan 40.
121 Siehe nach Anm. 114.
122 Vgl. Scan 38.
123 Vgl. Scan 36.
124 Siehe nach Anm. 114.
125 Nach dem bisherigen Vorgehen des Kopisten würde man hier Q 89 erwarten; sie fehlt aber an dieser Stelle. Hier beginnt Q 90 mit der *basmala*.
126 Vgl. Scan 34.
127 Dem Schreiber steht in diesen Titelbalken weiterhin zu wenig Platz zur Verfügung, um sämtliche Zusatzinformationen einzufügen.
128 Vgl. Scan 32.
129 Siehe nach Anm. 114.
130 Vgl. Scan 30.
131 Vgl. Scan 28.
132 Siehe nach Anm. 114.

17. Quadrat, hier noch kein Surentext). b. Im blauen Schriftband (innen) steht Q 91:3–8 (jeweils Fortsetzung der Stellen im 15. Quadrat). Titelbalken: Text in grüner Tinte auf goldenem Hintergrund, unleserlich. Grundsätzlich müssten hier die Titel von Suren 31 und 32 folgen (*Sūrat Luqmān* bzw. *Sūrat as-Sağda*).

17. Quadrat (GK):[133] Die Wendung *al-ʿaẓama li-*[*A*]*llāh* in rot eingefassten blauen Buchstaben auf goldenem Hintergrund. a. Im blauen Schriftband (aussen) steht Q 91:9–14a; im roten Schriftband (innen) steht Q 80:1–7a (*Sūrat ʿAbasa*, die *basmala* dazu steht bereits im 16. Quadrat; jeweils Fortsetzung der Stellen im 16. Quadrat). Titelbalken: Text in roter Tinte auf goldenem Hintergrund. Davor: *Sūrat al-Aḥzāb madaniyya wa-ṭalāṭ* (Q 33); danach: *Sūrat Saba' makkiyya wa-arbaʿ* (Q 34).

18. Quadrat (ZQ):[134] Quadrat mit 3×3 Zellen; für eine Beschreibung vgl. 6. Quadrat.[135] a. Im roten Schriftband (aussen) steht Q 80:7b–16a; im blauen Schriftband (innen) steht Q 91:14b–15 (Schlussvers), es folgt Q 92:1–3a (*Sūrat al-Layl*, Beginn mit der *basmala*; jeweils Fortsetzung der Stellen im 17. Quadrat). Titelbalken: Text in grüner Tinte auf goldenem Hintergrund, unleserlich. Grundsätzlich müssten hier die Titel von Q 35 und 37 folgen (*Sūrat al-Malā'ika* bzw. *Sūrat aṣ-Ṣāffāt*).[136]

19. Quadrat (GK):[137] Die Wendung *al-ʿaẓama li-*[*A*]*llāh* in rot eingefassten blauen Buchstaben auf goldenem Hintergrund. a. Im blauen Schriftband (aussen) steht Q 92:3b–10a; im roten Schriftband (innen) steht Q 80:16b–22 (jeweils Fortsetzung der Stellen im 18. Quadrat). Titelbalken: Text in roter Schrift auf goldenem Hintergrund. Davor: *Sūrat Ṣād makkiyya wa-ṭamān* (Q 38); danach: *Sūrat az-Zumar makkiyya wa-ḥams wa* (Q 39).

20. Quadrat (ZQ):[138] Quadrat mit 3×3 Zellen; für eine Beschreibung vgl. 6. Quadrat.[139] a. Im roten Schriftband (aussen) steht Q 80:23–30a; im blauen Schriftband (innen) steht (Q 92:10b–15; jeweils Fortsetzung der Stellen im 19. Quadrat). Titelbalken: Text in grüner Tinte auf goldenem Hintergrund, unleserlich. Grundsätzlich müssten hier die Titel von Q 40 und 41 folgen (*Sūrat Ġāfir* bzw. *Sūrat Fuṣṣilat*).

21. Quadrat (GK):[140] Die Wendung *al-ʿaẓama li-*[*A*]*llāh* in rot eingefassten goldenen Buchstaben auf blauem Hintergrund. a. Im blauen Schriftband (aussen) steht Q 92:16–21 (Schlussvers); es folgt noch die *basmala* zur nächsten Sure. b. Im roten Schriftband (innen) steht Q 80:30b–37a. Titelbalken: Text in roter Tinte auf goldenem Hintergrund. Davor: *Sūrat aš-Šūrā makkiyya wa-ṭalāṭ* (Q 42); danach: *Sūrat az-Zuḫruf makkiyya wa-tisaʿ wa-ṭamānūn* (Q 43).

22. Quadrat (ZQ):[141] Quadrat mit 3×3 Zellen; für eine Beschreibung vgl. 6. Quadrat.[142] a. Im roten Schriftband (aussen) steht Q 80:37b–42 (Schlussvers); es folgt noch die *basmala* zur nächsten Sure (ohne Surentext); b. Im blauen Schriftband (innen) steht Q 93:1–6a (*Sūrat aḍ-Ḍūḥā*). Titelbalken: Text in grüner Tinte auf goldenem Hintergrund, unleserlich. Grundsätzlich müssten hier die Titel von Q 44 und 45 folgen (*Sūrat ad-Duḫān* bzw. *Sūrat al-Ǧāṯiya*).

23. Quadrat (GK):[143] Die Wendung *al-ʿaẓama li-*[*A*]*llāh* in rot eingefassten blauen Buchstaben auf goldenem Hintergrund. a. Im roten Schriftband (aussen) steht Q 81:1–9a (*Sūrat at-Takwīr, basmala* bereits im vorangehenden Quadrat); im blauen Schriftband (innen) steht Q 93:6b–11 (ohne letztes Wort). Titelbalken: Text in grüner Tinte auf

133 Vgl. Scan 26.
134 Vgl. Scan 24.
135 Siehe nach Anm. 114.
136 Es ist davon auszugehen, dass der Titel von Q 36 (*Sūrat Yā-sīn*) hier fehlt. Dieser Titel steht bereits ganz am Anfang der Rolle. Der Surentext beginnt dann auch unmittelbar über dem ersten Rechteck am Anfang der Rolle. Siehe auch Q 38 als nächster Text beim 19. Quadrat gerade anschliessend.
137 Vgl. Scan 22.
138 Vgl. Scan 20.
139 Siehe nach Anm. 114.
140 Vgl. Scan 18.
141 Vgl. Scan 16.
142 Siehe nach Anm. 114.
143 Vgl. Scan 14.

goldenem Hintergrund, unleserlich. Grundsätzlich müssten hier die Titel von Q 46 und 47 folgen (*Sūrat al-Aḥqāf* bzw. *Sūrat Muḥammad*).

24. Quadrat (ZQ):[144] Quadrat mit 3×3 Zellen; für eine Beschreibung vgl. 6. Quadrat.[145] a. Im roten Schriftband (aussen) steht Q 81:9b–19. Im blauen Schriftband (innen) steht Q 93:11 (letztes Wort); es folgt Q 94:1–5a (*Sūrat aš-Šarḥ*, Beginn mit *basmala*). Titelbalken: Text in grüner Tinte auf goldenem Hintergrund, unleserlich.

25. Quadrat (GK):[146] Die Wendung *al-ʿaẓama li-*[*A*]*llāh* in rot eingefassten goldenen Buchstaben auf blauem Hintergrund. a. Im blauen Schriftband (aussen) steht Q 94:5b–8 (Schlussvers); es folgt Q 95:1–4a (*Sūrat at-Tīn*, Beginn mit *basmala*). Im roten Schriftband (innen) steht Q 81:20–25a. Titelbalken: Text in roter Tinte auf goldenem Hintergrund, davor: *Sūrat Wa-ṭ-Ṭūr makkiyya tisaʿ wa-arbaʿūn* (Q 52); danach: *Sūrat wa-n-Nağm makkiyya wa-sittūn āya* (*kaḍā*).

26. Quadrat (ZQ):[147] Quadrat mit 3×3 Zellen; für eine Beschreibung vgl. 6. Quadrat.[148] a. Im roten Schriftband (aussen) steht Q 81:25b–29 (Schlussvers); es folgt in diesem roten Schriftband noch ein Auszug aus Q 72:19.[149] Im blauen Schriftband (innen) steht Q 95:4b–8a. Titelbalken: Text in grüner Tinte auf goldenem Hintergrund, unleserlich.

27. Quadrat (GK):[150] Die Wendung *al-ʿaẓama li-*[*A*]*llāh* in rot eingefassten blauen Buchstaben auf goldenem Hintergrund. a. Im blauen Schriftband (aussen) steht Q 95:8b (Schlussvers); es folgt Q 103:1–3 (dies ist die ganze Sure; Beginn mit *basmala; Sūrat al-ʿAṣr*). b. Im roten Schriftband (innen) steht Q 72:19 (letztes Wort)–23 (erstes Wort). Titelbalken: Text in roter Tinte auf goldenem Hintergrund. Davor: *Sūrat al-Wāqiʿa makkiyya wa-sitt wa-arbaʿūn* (*kaḍā*) (Q 56, sie hat allerdings 96 Verse); danach: *Sūrat al-Ḥadīd madaniyya wa-tisaʿ wa-ʿišrīn* (Q 57).

28. Quadrat (ZQ):[151] Quadrat mit 3×3 Zellen; für eine Beschreibung vgl. 6. Quadrat.[152] a. Im roten Schriftband (aussen) steht Q 72:23a–25a; im blauen Schriftband (innen) steht Q 105:1–3 (*Sūrat al-Fīl*, Beginn mit *basmala*). Titelbalken mit goldenem Hintergrund, soweit ersichtlich ohne Texteintrag.

29. Quadrat (GK):[153] Die Wendung *al-ʿaẓama li-*[*A*]*llāh* in rot eingefassten blauen Buchstaben auf goldenem Hintergrund. a. Im roten Schriftband (aussen) steht Q 72:25b–28a.[154] Im blauen Schriftband (innen) steht Q 105:4–5 (Schlussvers); es folgt Q 106:1–3 (*Sūrat Qurayš*, Beginn mit *basmala*). Der Schlussteil von Q 72:28 (28b) folgt in roter Tinte im anschliessenden Rechteck. Dieselbe Lösung wählte der Schreiber für den letzten Vers von Q 106 (Vers 4); er folgt im anschliessenden Rechteck in blauer Tinte. Der Schreiber wählte hier also ein sehr pragmatisches Vorgehen, um sein Platzproblem zu lösen.[155] Titelbalken mit goldenem Hintergrund, soweit ersichtlich ohne Texteintrag.

Der in den Zellenquadraten (ZQ)[156] kopierte Text enthält mutmasslich **zwei Gebete (ABB. 107–108)**. Das eine Gebet ist in roter, das andere in

144 Vgl. Scan 12.
145 Siehe nach Anm. 114.
146 Vgl. Scan 10.
147 Vgl. Scan 8.
148 Siehe nach Anm. 114.
149 Dieser Auszug aus Q 72:19 lautet:
[وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ] عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ كَادُوا يَكُونُونَ عَلَيْهِ [لِبَدًا].
Der Anfang von Q 72 (Vers 1–19) steht bereits bei den Rechtecken 27–30; siehe dazu oben nach Anm. 34 und bei Anm. 155.
150 Vgl. Scan 6.
151 Vgl. Scan 4.
152 Siehe nach Anm. 114.
153 Vgl. Scan 3.
154 Q 72:28 (Schlussvers); der kopierte Text bricht kurz vor Versschluss ab, da dem Schreiber der Platz ausging. Q 72:28 lautet:
لِيَعْلَمَ أَن قَدْ أَبْلَغُوا رِسَالاتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا [لَدَيْهِمْ وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا].
155 Vgl. dazu die Ausführungen zum 29. Rechteck, oben bei Anm. 34 und 92.
156 Es sind dies die Quadrate 4, 6, 8, 10, 12, 14, 16 (1. Serie) und 18, 20, 22, 24, 26, 28 (2. Serie).

schwarzer Tinte kopiert. Die Quadrate 4, 6, 8, 10, 12, 14, 16 (1. Serie) enthalten jedoch nahezu ausschliesslich Anrufungen Gottes bei unterschiedlichen seiner *Schönen Namen*. Sie können gut auch einzeln gelesen werden.

Erst in der 2. Serie lassen sich zwei eigenständige Textfolgen erkennen: Der Text in roter Tinte in ZQ 18 (ABB. 108), 20, 22, 24 lässt sich nachweisen bei Makkī, *Qūt al-qulūb*.[157] Danach weichen Vorlage und Text auf der Rolle voneinander ab. Es fällt aber auf, dass danach eine Wiederholung des bereits bekannten Texts aus dem Gebet folgt. Auf der Rolle steht hier:[158]

ZQ 18:[159] سبحانك لا اله [الا] انت يا رب كل شيء ووارثه يا اله الآلهة[160] الرفيع جلاله

ZQ 20:[161] الرفيع (؟) يا الله المحمود في كل فعاله يا رحمن[162] كل شيء ووارثه يا اله الآلهة

ZQ 22:[163] يا حي حين لا حي في ديمومية ملكه وبقائه يا قيوم ولا يفوت شيء من

ZQ 24:[164] علمه ولا يؤده يا واحد يا الباقي اول كل شيء وآخره يا دائم

ZQ 26:[165] ولا فنا ولا زوال مُلْكِهِ وَبَقائه (كذا) يا قيوم ولا يفوت شيء من

ZQ 28:[166] علمه ولا يؤده يا واحد الباقي اول كل شيء وآخره يا دائم ولا فنا ولا زوال[167]

In schwarzer Tinte steht in den angeführten Quadraten weiterer Text, der sich ebenso bei Makkī, *Qūt al-qulūb*, nachweisen lässt.

ZQ 18:[168] يا منان ذي (كذا) الاحسان قد عم كل خلائق منه يا ديان

ZQ 20:[169] العباد كل يقوم خاضعا لرهبة ورغبة يا خالق من في

ZQ 22:[170] السموات والارض كل اليه معاده يا رحيم يا رحيم كل صريخ ومكروب

ZQ 24:[171] يا مبدع وغياثه ومعاذه يا تام فلا تصف الالس[172] كنه (؟) وملكه وعزه

ZQ 26:[173] لم يبغ (؟) في إنشائها عوناً من خلقه يا علام الغيوب ولا يفوت شيء من حفظه يا معيد

ZQ 28:[174] [ما] أفناه إذا برز الخلائق لدعوته من مخافته يا حميد الفعال ذو (كذا) المن

Nach den Anrufungen Gottes am Anfang folgt in diesen Zellenquadraten also **ein Gebet**, von dem sich mehrere Elemente **bei Makkī, *Qūt al-qulūb***, nachweisen lassen. Bei Makkī stehen zuerst jene Stellen, die auf der Rolle in roter Schrift notiert worden sind, darauf folgen jene in schwarzer Schrift. Makkī führt das Gebet letztlich auf Ḥasan al-Baṣrī zurück. Gott habe die im Gebet enthaltenen vierzig Namen Idrīs offenbart, als er ihn zu seinem Volk schickte. Gott habe diese Namen auch Muḥammad gelehrt, der sie bei der *Ġazwat al-Aḥzāb* rezitiert habe. Ḥasan al-Baṣrī selbst habe dank diesem Gebet Schutz vor den Verfolgungen al-Ḥaǧǧāǧs gefunden.[175] Ḥasan al-Baṣrī (gest. 728) war ein bekannter Mystiker. Makkīs *Qūt al-qulūb* gilt ebenso als bedeutender Text der islamischen Mystik.[176] Wenn auf der vorliegenden Rolle also

157 Vgl. http://islamport.com/w/akh/Web/239/99.htm (Stand 9. Februar 2017).

158 Der Text lässt sich ebenso nachweisen bei Mağlisī, *Biḥār al-anwār* 92.168 (Aufl. 1403/1983); er wird hier als *Du'ā' Idrīs* bezeichnet; vgl. http://lib.eshia.ir/71860/92/168 (Stand 19. Oktober 2017).

159 Scan 24.

160 Auf der Rolle steht آلهة.

161 Scan 20.

162 Auf der Rolle steht آلهة.

163 Scan 16. Am Schluss dieses Quadrats ist klar ersichtlich, dass die Fortsetzung in der Stelle in roter Tinte im nächsten Quadrat erfolgt. Nur so ergibt sich ein zusammenhängender Satz.

164 Scan 12.

165 Scan 8.

166 Scan 4.

167 Auch hier erfordert die Syntax eine Lektüre in der nächsten Stelle in roter Tinte im nachfolgenden Quadrat.

168 Scan 24.

169 Scan 20.

170 Scan 16.

171 Scan 12.

172 Die Vorlage bei Makkī liest hier: يا تام فلا تصف الألسن كل جلال ملكه وعزه.

173 Scan 8.

174 Scan 4.

175 Vgl. dazu http://islamport.com/w/akh/Web/239/99.htm (Stand 9. Februar 2017). Zu al-Ḥaǧǧāǧ (gest. 95/714), vgl. Dietrich, al-Ḥadjdjādj b. Yūsuf, in *EI²*.

176 Vgl. dazu Knysh, *Islamic mysticism* 85, 87, 121.

ein Gebetstext steht, der sich ansonsten in einem für die Mystik massgeblichen Werk nachweisen lässt, legt dies den Schluss nahe, dass auch der oder die Hersteller der vorliegenden Rolle aus einem mystik-nahen Umfeld stammen.

Schlussfolgerungen: Diese Ausführungen zeigen auf, dass der Kopist von CB 542 eine Vielzahl von gestalterischen und textlichen Elementen einsetzte. Neben besonderen Formen (Spiegel, Schutznetz etc.) und der Verwendung von *Ġubār*-Schrift vertrauten der oder die Hersteller in erster Linie auf die Wirkung der islamischen Offenbarung. Sie griffen aber wiederholt auch auf die *Schönen Namen Gottes* zurück; sie werden gerade in den Zellenquadraten aufgeführt (ABB. 107).[177] Auch lässt sich darauf ein Gebet nachweisen, das sich bei Makkī, *Qūt al-qulūb* belegen lässt (vgl. vorangehender Abschnitt). Bei der Untersuchung des Dokuments zeigte sich, dass der Korantext darauf nicht vollständig enthalten ist. Die einzelnen Suren brechen gerade in den rechteckigen Kartuschen nach jeweils zwei oder drei Rechtecken einfach ab.[178] Auch scheinen auf diesem Belegstück erstaunlicherweise u. a. Q 1 (*al-Fātiḥa*) und die beiden Zufluchtssuren (*al-Muʾawwiḏatān*)[179] zu fehlen. Auf derartigen Dokumenten in Rollenform lässt sich immer wieder beobachten, dass den Erfordernissen der Form ein höherer Stellenwert zukommt als der getreuen Wiedergabe des Wortlauts des Korans. Dieser Primat der Form über den offenbarten Text verdient besondere Beachtung. Diese inhaltlichen Beobachtungen sollen durch einen Exkurs ergänzt werden, der auf eine historische Kontextualisierung des Dokuments abzielt.

Historischer Exkurs zur Einordnung von CB 542 (ABB. 103):[180] Zwei nachträglich angebrachte handschriftliche Einträge bringen dieses Belegstück mit einem Sulṭān Sulaymān in Verbindung, bei dem es sich mit grosser Wahrscheinlichkeit um Salomon den Prächtigen (reg. 1520–1566) selbst handelt.[181] Die genannten Vermerke erwähnen überdies das Jahr 957/1550. Die genauen Umstände der Entstehung dieses Dokuments und seine Beziehung zu Sulṭān Sulaymān lassen sich nicht abschliessend rekonstruieren. Ebenso ungeklärt ist die Frage, wie dieses Belegstück in die Fondation M. Bodmer gelangte.[182] Vor dem Hintergrund der bereits zusammengetragenen Informationen bieten sich zur Erklärung der Herkunft des Genfer Exemplars zwei Möglichkeiten an; sie sollen im folgenden vorgestellt werden. Beiden Alternativen gemeinsam sind die Auseinandersetzungen zwischen den Osmanen und den Safawiden in der ersten Hälfte des 16. Jh. Die weiteren Überlegungen haben hypothetischen Charakter.

A. Die Osmanen unter Selim I.[183] und die Safawiden unter Šāh Ismāʿīl[184] stiessen 1514 in der Schlacht von Čāldirān aufeinander.[185] Die Safawiden erlitten dabei eine vernichtende Niederlage und verloren Tabriz, damals ihre Hauptstadt, vorübergehend an die Osmanen. Sie verlegten ihr Zentrum gerade auch wegen der osmanischen Bedrohung weiter ostwärts, zuerst nach Qazwin und später nach Isfahan.[186] Es ist bekannt, dass Selim I. in Anschluss an die Schlacht von Čāldirān ungehindert in Tabriz einmarschierte (7. September), dort aber nur eine Woche lang blieb (Abzug

177 Vgl. Anm. 96 und bei Anm. 110.

178 Vgl. dazu oben vor Anm. 35.

179 Es handelt sich um Q 113 (*Sūrat al-Falaq*) und Q 114 (*Sūrat an-Nās*). Es kann allerdings nicht ausgeschlossen werden, dass diese Suren auf dem Dokument doch enthalten sind.

180 Diese Ausführungen ähnlich auch in Nünlist, Entzauberte Amulettrollen 265–270.

181 Vgl. bei Anm. 20 f.

182 Der Standortkatalog enthält keine Angaben dazu.

183 Selim I. war der Vater Sulaymāns des Prächtigen.

184 Vgl. zu ihm Savory und Karamustafa, Esmāʿīl I Ṣafawī, in *EIr*; Savory und Gandjeï, Ismāʿīl, in *EI²*.

185 Die Schlacht selbst fand am 23. August 1514 statt; vgl. dazu Özgüdenli, Ottoman Persian relations: I. Under Sultan Selim I and Shah Esmāil I, in *EIr*; McCaffrey, Čalderān, in *EIr*, jeweils mit leicht abweichenden Datumsangaben. Siehe ausserdem Walsh, Čāldirān, in *EI²*.

186 Tabriz blieb bis 1555 Hauptstadt der Safawiden (siehe Aube, Tabriz – Blue Mosque, in *EIr*). Šāh Ṭahmāsp verlegte die Hauptstadt 962/1555 nach Qazwin (siehe Lambton, Ḳazwīn, in *EI²*). Unter Šāh ʿAbbās wurde Isfahan Zentrum des Safawidenreichs (1005/1596–1597; vgl. Lambton, Artikel Iṣfahān, in *EI²*).

am 15. September). Er brachte 1000 Handwerker und Künstler aus Tabriz nach Istanbul zurück.[187] Auch E. Atıl macht darauf aufmerksam, dass im *Naqqāš-ḫāna* in Istanbul im 16. Jh. zahlreiche Spezialisten aus Iran tätig waren. In Istanbul hergestellte Manuskripte liessen sich häufig nicht von jenen aus Herat oder Tabriz unterscheiden.[188] Überhaupt galt Persien im 16. und 17. Jh. im Osmanischen Reich als Leitkultur. Die Rolle CB 542 könnte vor diesem Hintergrund nach 1514 durch iranische Handwerker und Künstler in Istanbul selbst angefertigt worden sein.[189]

B. In dieser ersten Erklärung zur Entstehung von CB 542 spielt der auf dem Dokument selbst erwähnte Sulṭān Sulaymān keine Rolle. Obwohl im gegenwärtigen Zeitpunkt schlüssige Beweise dafür fehlen, ist deshalb eine zweite Alternative reizender. Auch dabei spielen die Auseinandersetzungen zwischen Safawiden und Osmanen eine zentrale Rolle. An der Spitze der beiden Lager stehen jetzt aber nicht mehr Šāh Ismāʿīl bzw. Sulṭān Selim, sondern ihre beiden Söhne Šāh Ṭahmāsp I. (1524–1576)[190] bzw. Sulṭān Sulaymān.[191] Sulaymān griff bekanntlich wiederholt selbst in die Kämpfe ein.[192]

Auf Anraten des abtrünnigen Ulāma aus dem turkmenischen Stamm der Tekke besetzten Sulaymāns Truppen unter dem Befehl des Gross-Wesirs Ibrāhīm Pāšā Tabriz am 13. Juli 941/1534.[193] Die Osmanen übertrugen die Macht über Aserbaidschan in Anschluss daran Ulāma, der diese Stellung bereits unter Šāh Ṭahmāsp innegehabt hatte. Am 27. September erreichte Sulaymān selbst Tabriz. Er unternahm einen Vorstoss bis nach Sulṭāniyya und besetzte Bagdad. Auf dem Rückweg verbrachte er vierzehn Tage in Tabriz und kümmerte sich um Verwaltungsangelegenheiten. Die Kälte zwang die Türken allerdings zum Rückzug. Die Safawiden rückten darauf bis nach Van vor.

Im Jahr 955/28. Juli 1548 besetzte Sulṭān Sulaymān Tabriz erneut, doch blieb er selbst nur fünf Tage in der Stadt. Nachschubprobleme und die schwierige Trinkwasserversorgung vor Ort zwangen die Osmanen zum raschen Rückzug. Alqās Mīrzā, ein Bruder Šāh Ṭahmāsps, hatte die Osmanen zum Einmarsch in Tabriz veranlasst.[194] Er hatte anfänglich auf der Seite Ṭahmāsps gegen die Osmanen gekämpft. Die Truppen der Safawiden hatten beim osmanischen Vorstoss im Jahr 1534 unter seinem Befehl gestanden. Ṭahmāsp allerdings übertrug seinem Bruder Alqās Mīrzā und Badr Ḫān Ustāğlū im März 944/1538 die Niederschlagung des Aufstands des Šīrwān-Šāh. Im Herbst desselben Jahres wurde Alqās zum Gouver-

187 Minorsky und Bosworth, Tabrīz, in *EI²*, halten fest, dass sich die Osmanen nach der Schlacht in Čāldirān in Tabriz der Schätze der Perser bemächtigten und tausend begabte Handwerker (*skilled artisans*) nach Istanbul brachten. Identische Informationen bei Özgüdenli, Ottoman-Persian relations: I. Under Sultan Selim I and Shah Esmāil I, in *EIr*, der auch auf ein Dokument mit den Namen der damals deportierten Spezialisten aufmerksam macht; vgl. İsmail Hakki Uzunçarşılı, Osmanlı sarayında Ehl-i Hıref (sanatkarlar) defterleri, in *Belgeler* 11 (1986), 23–76, hier zitiert gemäss Özgündenli in *EIr*.

188 Atıl, *Sultan Süleyman* 66, z. B.: „The development of the local [Ottoman] style of painting [in Istanbul] was overshadowed by the influx of artisans from Herat and Tabriz, who arrived in the *nakkaşhane* in 1514 as a result of the eastern campaigns of Selim I and were immediately put to work." Mit Präzisierungen danach.

189 Atıl, *op. cit*. 66, macht darauf aufmerksam, dass im Zusammenhang mit dem Aufstieg der Safawiden verschiedene abgesetzte Herrscher aus Iran bei den Osmanen Zuflucht suchten. Sie seien mit ihrem Gefolge und ihren Schätzen nach Istanbul gekommen. Darunter hätten sich auch wertvolle Manuskripte befunden. Erwähnt wird Alwand, der letzte Sultan der Aq Quyunlu, und Badīʿ az-Zamān, der letzte Timuriden-Sultan, der nach Tabriz flüchtete, als die Usbeken 1507 Herat eroberten.

190 Vgl. Mitchell, Ṭahmāsp I, in *EIr*.

191 Vgl. Veinstein, Süleymān, in *EI²*.

192 Diese Angaben gemäss Minorsky und Bosworth, Tabrīz, in *EI²*.

193 Diese Angaben stützen sich auf Minorsky und Bosworth, Tabrīz, in *EI²*.

194 Die weiteren Angaben gemäss Fleischer, Alqās Mīrzā, in *EIr*. Alqās Mīrzā lebte vom 10. Ṣafar 922/15. März 1516 bis am 21. Rabīʿ I 957/9. April 1550. Er war der zweite von Šāh Ismāʿīls überlebenden Söhnen. Zu Alqās Mīrzā siehe ausserdem Walsh, The Revolt of Alqās Mīrzā; am ausführlichsten zu ihm Posch, *Alkâs Mîrzâ*.

neur über Šīrwān ernannt, wo er während der nächsten acht Jahre blieb (bis 952/1546).

Aus ungeklärten Gründen widersetzte sich Alqās seinem Bruder Šāh Ṭahmāsp Anfang 953/1546. Zwar renkt sich das Verhältnis der beiden im Mai–Juni 1546 vorübergehend wieder ein. Alqās greift die Tscherkessen an, unterliegt ihnen jedoch. Er erhält darauf den Auftrag, Darband zu halten. Dort widersetzt er sich seinem Bruder aber offen. Er lässt Münzen prägen und die *ḫuṭba* in seinem eigenen Namen lesen. Ṭahmāsp greift Darband deshalb im Frühjahr 954/1547 an und dezimiert die Truppen seines Bruders.[195] Alqās selbst flieht mit einigen Dutzend Anhängern auf die Krim, von wo er zu Schiff nach Istanbul reist. Er schildert dem aus Edirne herbeigeeilten Sulṭān Sulaymān seine Notlage und ist bereit, auf Seiten der Osmanen gegen die Safawiden zu kämpfen. Er bekehrt sich möglicherweise zur Sunna und verspricht den Osmanen starke Unterstützung durch die Qizilbāš.

Die Osmanen bereiten darauf einen weiteren Feldzug gegen die Safawiden vor. Alqās wird unter der Aufsicht von Ulāma Pāšā Takalū[196] an die Ostgrenze des Reichs gesandt. Sulaymāns eigene Truppen schliessen sich ihnen in Ḫōī[197] an. Die Osmanen besetzen Tabriz am 20. Ǧumādā 955/27. Juli 1548. Ṭahmāsp hatte die Stadt verlassen, nachdem er alle Lebensmittelvorräte vernichtet und die Trinkwasserversorgung beschädigt hatte. Da die Qizilbāš bei weitem nicht im erwarteten Ausmass zu den Osmanen überlaufen, zweifeln diese an Alqās' Zuverlässigkeit. Die Osmanen ziehen sich wegen der schwierigen Versorgungssituation nach vier Tagen nach Van zurück.

Sulaymān hält sich im Spätsommer in Diyarbakr auf, wo der Gross-Wesir Rustam Pāšā seinen Missmut über Alqās offen kundtut. Alqās selbst bezichtigt die Qizilbāš des Wortbruchs. Er führt darauf einen Angriff gegen Iran an und dringt über Kirkuk (Oktober 1548) mit 8'000 Stammeskämpfern auf safawidisches Gebiet vor. In Hamadan setzt er am 3. Šawwāl 955/5. November 1548 den Sohn und Haushalt seines Bruders Bahrām Mīrzā gefangen.[198] Alqās Mīrzā plündert Qum und Kashan und greift erfolglos Isfahan an. Ṭahmāsp beauftragt Bahrām Mīrzā mit Alqās' Verfolgung. Dieser kann seine inzwischen meuternden Truppen zum Weiterzug nach Fārs und von dort nach Ḫūzistān überreden. Alqās' Armee zieht sich von lokalen Qizilbāš behelligt von Dizfūl aus auf osmanisches Gebiet zurück und löst sich dort auf (nach 19. Ḏū l-Ḥiǧǧa 955/19. Januar 1549).

Sulaymān erfährt in seinem Winterlager Aleppo von Alqās' Scheitern. Dieser lässt sich in Mandalī nieder, wo er seine Situation evaluiert (ca. Muḥarram 956/Februar 1549). Er startet von hier aus Verhandlungen mit seinem Bruder Ṭahmāsp und möchte wieder als Statthalter über Šīrwān eingesetzt werden. Zugleich sendet er aber seinen *wakīl* ʿAzīzullāh Šīrwānī und die in Iran erbeuteten Schätze der Safawiden an Sulaymān nach Aleppo.

Alqās' Suche nach Unterstützung gestaltet sich schwierig. Da ihm der Zugang nach Bagdad verwehrt wird, besucht er die Pilgerorte Kāẓimayn, Naǧaf und Karbalā'. Gemäss osmanischen Quellen hat er sich dabei wieder zur Schia bekehrt. Dieser Vorwurf würde betonen, dass sich die Osmanen Alqās' Unzuverlässigkeit bewusst waren. Im Frühjahr flieht Alqās nach Šahrazūr, wo ihm Bīga Ardalān, der kurdische Vasall der Osmanen, aber keine Zuflucht gewährt. Ṭahmāsp bricht jetzt aus Qazwin nach Šahrazūr auf. Seine Verhandlungen mit Alqās führen dazu, dass dieser Badīʿ uz-Zamān, Bahrām Mīrzās Sohn, freilässt.

Wenig später zieht Sulṭān Sulaymān nach Diyarbakr, wo er auf Rustam Pāšās Drängen hin endgültig mit Alqās Mīrzā bricht und seine Truppen in die Region Šahrazūr schickt. Da Alqās von Meḥmed Pāšās Truppen angegriffen (17. Šaʿbān/10. September) und von den Qizilbāš unter Bahrām Mīrzā verfolgt wird, sucht er Zuflucht in Marīwān bei Surḫāb Ardalān, Bruder und Rivale von Bīga Arda-

195 Nachdem Ṭahmāsp in Šīrwān die Ordnung wieder hergestellt hat, kehrt er nach Tabriz zurück. Er eliminiert dort die Alqās-treuen Elemente unter den Qizilbāš.

196 Ein früherer Qizilbāš und neu ernannter *beylerbey* von Erzerum.

197 Vgl. Savory, Ḫōī, in *EI²*.

198 Vgl. Mitchell, Bahrām Mīrzā, in *EI²*.

lān.[199] Bahrām umzingelt Marīwān und verlangt, dass Alqās kapituliert. Da Surḫāb um die Gunst der Safawiden fürchtet, ergibt sich Alqās schliesslich zusammen mit 21 Gefolgsleuten. Bahrām Mīrzā bringt ihn am nächsten Tag an Šāh Ṭahmāsps Hof. Wenige Tage später wird Alqās zusammen mit seinen beiden Söhnen durch Mittelsleute ins Gefängnis von Qahqaha überstellt. Sechs Monate danach, am 21. Rabīʿ 957/9. April 1550, wird Alqās, vermutlich mit Ṭahmāsps Duldung, von den Mauern Qahqahas in den Tod gestürzt. Dafür unmittelbar verantwortlich waren Leute, deren Väter Alqās umgebracht hatte.[200]

Ob die hier diskutierte Amulettrolle direkt etwas mit den soeben geschilderten Ereignissen zu tun hat, muss offen bleiben. Es könnte aber gut sein, dass Sulṭān Sulaymān unter den genannten Umständen in den Besitz dieses Dokuments kam. C. Fleischer weist darauf hin, dass Alqās eine poetische Ader besass. Er habe sich für die bildenden Künste interessiert. Wahrscheinlich seien in Šīrwān zwei Manuskripte für ihn hergestellt worden.[201] C. Fleischer hält in seinen Ausführungen abschliessend fest, dass der grösste Teil von Alqās' kulturellem Vermächtnis an die Osmanen gegangen sei. Er habe die bei den Auseinandersetzungen erbeuteten Kulturgüter aus dem Schatzhaus der Safawiden als Tributleistungen seinen osmanischen Verbündeten zukommen lassen. Sie seien in den Topkapi-Palast gelangt, wo sie den Handwerkern am Hof als Vorlage gedient hätten.[202]

199 Alqās Mīrzā gilt als zentrale Figur im Wettlauf der Safawiden und Osmanen um die Kontrolle über Kurdistan.

200 Gemäss C. Fleischer unterstreicht Alqās' gescheiterte Rebellion den Erfolg von Šāh Ṭahmāsps Zentralisierungspolitik. Die Osmanen hätten darauf keinen weiteren Versuch unternommen, ihr Problem mit den Safawiden durch subversives Taktieren zu lösen.

201 Karatay, *Yazmalar* 197–198; Robinson, *A descriptive catalogue* 87; Togan, *On the miniatures in Istanbul libraries* 35; alle zitiert gemäss den Angaben bei Fleischer, Alqās Mīrzā, in *EIr*.

202 Vgl. Fleischer, Alqās Mīrzā, in *EIr*: „Alqās' major cultural legacy went to the Ottomans; his tributary gift of royal Safavid treasures remained in Topkapi palace and provided models for the palace artisans."



ABB. 103
Fondation Martin Bodmer, Cologny (Genève), CB 542 (vgl. vor Anm. 7, nach Anm. 180): Der Beginn der Rolle mit einem besonders aufwendig gestalteten Anfangszierfeld. Im auf der Spitze stehenden Quadrat lässt sich in Zierkufi die Aussage *Allāh al-ʿaẓama* (*sic*, „Gott ist die Majestät") erkennen. Auf weiteren ähnlich gestalteten Quadraten steht *al-ʿaẓama li-*[*A*]*llāh* („Die Majestät ist Gottes"). Um dieses Zierfeld im Innern sind auf Schriftbändern folgende Auszüge aus dem Koran enthalten: Blau: Q 39:63–65; braun: Q 51:43–47; rot: Q 78:1–7. Im horizontalen Titelbalken darüber steht die Überschrift zu Q 36: *Sūrat Yā-sīn* (rot). Im horizontalen Titelbalken darunter steht die Überschrift zu Q 48: *Sūrat al-Fatḥ* (beide in roter Tinte).



ABB. 104
Fondation Martin Bodmer, Cologny (Genève), CB 542 (vgl. bei Anm. 19–22, 23–28, 38–42, nach Anm. 180): Der Kunsthandwerker hatte auf der Rolle insgesamt 30 rechteckige Kartuschen angebracht. Die erste Kartusche (hier abgebildet) ist gegenüber den weiteren 29 Kartuschen abweichend aufgebaut. Der Schreiber hat hier Q 3 (*Sūrat Āl ʿImrān*) in *Ġubār*-Schrift kopiert und entlang eines Rankenmusters angeordnet. Der Text beginnt oben in der Mitte mit der *Basmala* und steigt dann gegen links ab. Die Abschrift lässt sich grundsätzlich verfolgen. In grösserer Schrift sind in dieser Kartusche auch zwei Anrufungen Gottes enthalten (hier sichtbar: *Yā ḏū* (*sic*) *l-ǧalāl wa-l-ikrām*). Im blauen und goldenen Schriftband (oben) lassen sich Hinweise auf die chronologische Einordnung des Dokuments erkennen.

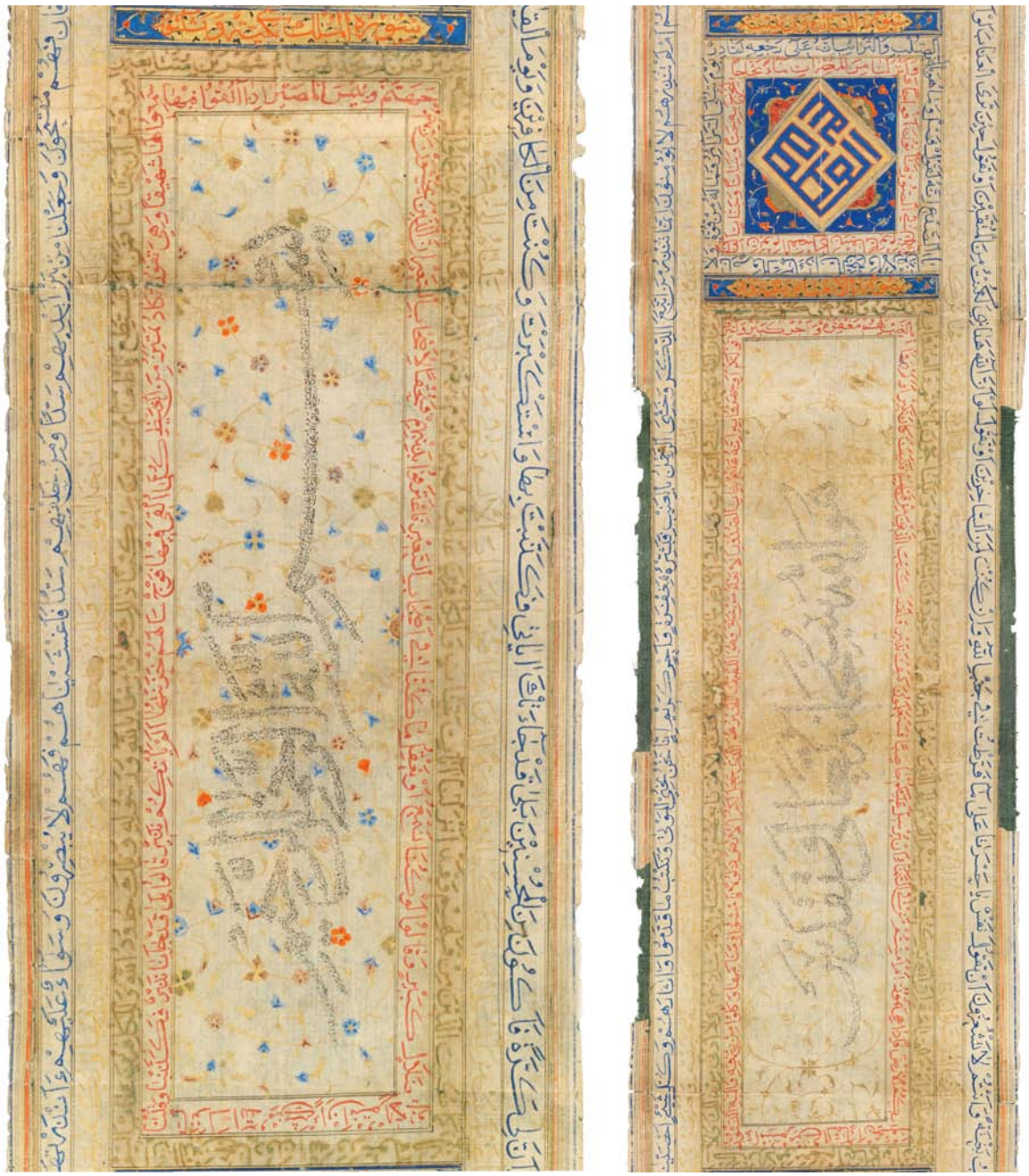


ABB. 105–106 Fondation Martin Bodmer, Cologny (Genève), CB 542 (vgl. nach Anm. 31): Die weiteren 29 rechteckigen Kartuschen sind gegenüber der 1. Kartusche mit der Abschrift von Q 3 abweichend aufgebaut. Der Kunsthandwerker kopierte hier Text in *Ġubār*-Schrift und ordnete die Begriffe derart an, dass ein übergeordneter Text entsteht. ABB. 105 zeigt die *Basmala*; ABB. 106 enthält die Aussage *Huwa Allāh subḥana-hū wa-taʿālā wa-taqaddasa*. Die Stellen in *Ġubār* enthalten eine Abschrift aus dem Koran. Für die Einzelheiten siehe die Beschreibungen.

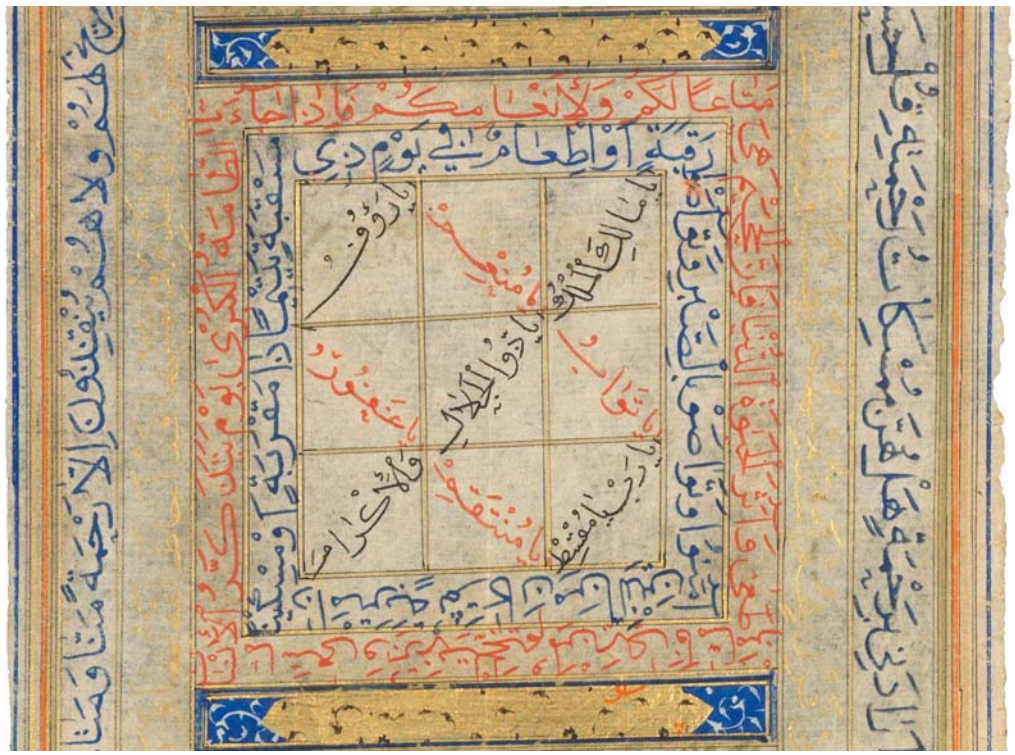


ABB. 107 Fondation Martin Bodmer, Cologny (Genève), CB 542 (vgl. bei Anm. 128–130): Der Kunsthandwerker fügte zwischen die 30 rechteckigen Kartuschen Quadrate ein. Hier gezeigt: Das 14. Quadrat mit 3×3 Zellen. Der Text in den Zellen enthält Anrufungen Gottes. In der Diagonalen von rechts oben nach links unten lässt sich die Aussage erkennen: *Yā mālik al-mulk, yā ḏū* (*sic*) *l-ǧalāl, wa-l-ikrām*.

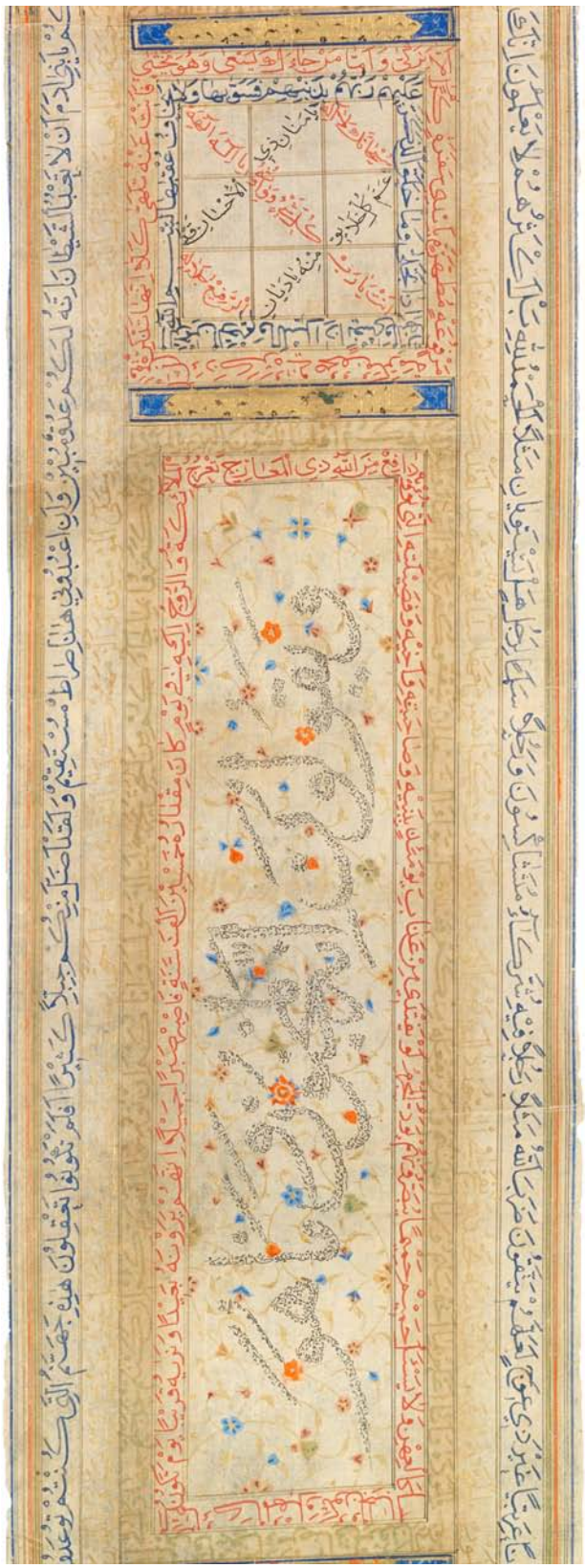


ABB. 108
Fondation Martin Bodmer, Cologny (Genève), CB 542 (vgl. bei Anm. 157–176): Während eine erste Serie von Zellenquadraten (ZQ 4, 6, 8, 10, 12, 14 [ABB. 107], 16) einfach Anrufungen Gottes enthält, kopierte der Schreiber in einer zweiten Serie ein Gebet, das sich bei Makkī, *Qūt al-qulūb*, nachweisen lässt. Die Abbildung zeigt ZQ 18, wo das Gebet in roter Schrift beginnt. Für den Aufbau im einzelnen siehe die Beschreibung.

5.3 Dublin, Chester Beatty Library, Is 1623

Die Rolle ist vollständig erhalten; sie misst 7.0 × 660 cm. Die Abschrift datiert aus dem Jahr 986/1578. Schreiber: Muẓaffar b. ʿAbdallāh al-Ḥasanī al-Māzandarānī.[1]

Die Rolle besteht aus einem Schutzteil aus Leder am Anfang und 14 aneinander geklebten Papierstreifen.[2] Beim Beschreibstoff handelt es sich um sehr dünnes, gut geglättetes Papier. Die Überlappungen zwischen den einzelnen Papierstreifen betragen jeweils nur einige Millimeter. Die Herstellung von Papier von dieser Qualität und Feinheit war offensichtlich erst ab dem 16. Jh. überhaupt möglich. Jedenfalls wurde für ältere Rollen ausschliesslich deutlich stärkeres Papier verwendet. Die Abmessungen des Schutzteils aus Leder und der einzelnen Papierstreifen lauten wie folgt:[3] 0. Schutzteil: 11.6 cm (aus Leder); 1. Streifen: 40.0 cm; 2. Streifen: 58.6 cm;[4] 3. Streifen: 55.1 cm; 4. Streifen: 55.7 cm; 5. Streifen: 53.8 cm; 6. Streifen: 56.8 cm; 7. Streifen: 13.1 cm; 8. Streifen: 17.1 cm; 9. Streifen: 49.6 cm;[5] 10. Streifen: 42.2 cm; 11. Streifen: 55.1 cm; 12. Streifen: 55.4 cm; 13. Streifen: 55.4 cm; 14. Streifen: 50.0 cm.

Bemerkung zur Dokumentation und den Quellenverweisen: Die Chester Beatty Library hat von dieser Rolle im Dezember 2013 insgesamt 14 Abbildungen erstellt (2 Aufnahmen pro Meter). Auf diese Aufnahmen wird in der folgenden Beschreibung mit CBL 1–14 verwiesen.[6] Im Januar 2015 konnten zusätzlich eigene Aufnahmen angefertigt werden, sodass die Rolle vollständig dokumentiert ist. Bei Verweisen auf diese eigenen Abbildungen wird präzisiert, bei welchen Aufnahmen der Chester Beatty Library sie einzuordnen sind.

Die Beschreibung des Dokuments orientiert sich an den beiden folgenden Einteilungen:

1. Es lässt sich folgende Dreiteilung des Belegstücks erkennen:
   A. Anfangszierfeld, sehr sorgfältig gearbeitet; 6.0 × 12.0 cm (Aufnahme CBL 1).[7]
   B. Teil mit Text in drei Spalten (Aufnahmen CBL 1–5).[8]
   C. Teil mit Text in einer einzigen Spalte (Aufnahmen CBL 5–14).[9]
2. Es lassen sich aber v. a. auch 18 Textfelder feststellen, die die Einteilung des Dokuments mitbestimmen. Der Text wurde in diesen Feldern in grossem *Nastaʿliq* in Längsrichtung

1 Zu diesem Dokument siehe auch Nünlist, Devotion and protection: Four amuletic scrolls from Safavid Persia. Beachte ausserdem die Beschreibung in Arberry, *Koran illuminated* 52 (Nr. 170).

2 Am Anfang Lederschutzteil bzw. Zunge aus Leder, jetzt nahezu schwarz, keine Verzierungen (weder innen noch aussen). Darauf aber Schildchen mit Bibliothekssignatur M Is 1623 (darüber frühere Signatur durchgestrichen: ~~K.R. 10~~).

3 Zusammengezählt ergibt sich gemäss dieser Zusammenstellung eine Länge von 669.8 cm. Diese Längenangabe weicht von der Messung des Dokuments durch die CBL ab (660 cm) ab. Die Differenz dürfte sich durch Ungenauigkeiten beim Messen erklären oder auch damit, wo genau die sich überschneidenden Papierstreifen gemessen werden.

4 Reparaturen mehrerer Risse (auf der Rückseite gut sichtbar); am Anfang des Dokuments mehrfach Reparaturen an beiden Rändern.

5 Reparatur eines Risses am Anfang dieses Blatts.

6 Die Aufnahmen verteilen sich wie folgt: 0–1 Meter: CBL 1 (Anfangszierfeld) und CBL 2; 1–2 Meter: CBL 3 und CBL 4; 2–3 Meter: CBL 5 und CBL 6; 3–4 Meter: CBL 7 und CBL 8; 4–5 Meter: CBL 9 und CBL 10; 5–6 Meter; CBL 11 und CBL 12; 6–7 Meter: CBL 12 und CBL 14. Die Beschreibung macht oft auf eigenes Abbildungsmaterial aufmerksam; zum Zeitpunkt der Untersuchung dieser Rolle standen keine anderen Reproduktionen zur Verfügung.

N.B.: Die Chester Beatty Library erstellte die im Abbildungsteil verwendeten Digitalisate der vollständigen Rolle erst 2019, als die vorliegende Untersuchung abgeschlossen war. Die hier in den Anmerkungen aufgeführten Stellenverweise beziehen sich auf im Lauf der Arbeit an diesem Belegstück in den Jahren 2014–2015 gemachte Aufnahmen; sie genügen professionellen Ansprüchen nicht (vgl. auch Einleitung zu Teil II, bei und mit Anm. 10).

7 Aufnahme Is 1623.CBL.1: Die Höhenangabe schliesst auch die Kartusche (Höhe ca. 0.9 cm) unmittelbar unter dem Anfangszierfeld ein.

8 Aufnahmen Is 1623.CBL.1–5 (Schluss); dieser Teil der Rolle mit Anordnung des Texts in drei Spalten endet ca. 246 cm nach dem Anfang der Rolle.

9 Teil B beginnt ganz am Schluss von Aufnahme CBL 5.

kopiert. Diese Textfelder werden numeriert mit I–XVIII. Sie verteilen sich wie folgt:

A. Keine Textfelder; nur Anfangszierfeld.
B. Textfelder I–VII.
C. Textfelder VIII–XVIII und zusätzliche Abschnitte zur Verzierung.

A. Anfangszierfeld (ABB. 109): Die Rolle beginnt mit einem ausgesprochen sorgfältig gearbeiteten Zierfeld (Länge 12.0 cm). Es ist symmetrisch aufgebaut und erinnert an einen *miḥrāb*. Ein roter Rahmen (Breite ca. 2 mm) fasst diesen Anfangsteil ein. Er wird innen und aussen seinerseits von je einer blauen Linie eingefasst. Gegen aussen folgt ein goldener Streifen (Breite ca. 3 mm), der ebenso von einer blauen Linie eingefasst wird. Dieser äussere goldene Rahmen setzt sich bis ans Ende des Dokuments fort. Auf der ganzen Länge der Rolle wurde dem linken und rechten Rand entlang ein Streifen von ca. 7 mm Breite freigelassen.

Im Anfangszierfeld selbst lassen sich die drei folgenden Teile erkennen: a. In der oberen Hälfte wurde auf neutralem Hintergrund eine achsialsymmetrisch aufgebaute goldene Verzierung angebracht, in der sich unterschiedliche pflanzliche Elemente erkennen lassen (Blätter, Blüten, Ranken). b. Der Hintergrund der unteren Hälfte des Anfangszierfelds ist golden; er ist mit unterschiedlichen pflanzlichen Elementen (Blüten, Blätter, Ranken) in den Farben Blau, Rot, Grün und Rosarot versehen. In der Mitte lässt sich ein blau ausgefülltes kreuzförmig aufgebautes Zierelement erkennen, aus dem oben und unten je zwei auffällig gestaltete Blüten herauswachsen. Diese Blüten in den Farben Orange, Rötlich, Weiss, Blau, sind auffällig aufgebaut. Sie erinnern an die *Ḫaṭā'ī*-Blüten, die L. Uluç bei ihren Untersuchungen von Handschriften aus Shiraz beschrieben hat, die zwischen ca. 1570 und 1580 entstanden sind. L. Uluç bezeichnet diese *Ḫaṭā'ī*-Blüten als „one of the hallmarks of Shiraz manuscripts [produced between 1570 and 1580]".[10] L. Uluç's Beobachtung anhand der Blüten ist neben der *nisba* des Kopisten (al-Māzandarānī) nur ein weiterer Hinweis darauf, dass das vorliegende Dokument aus Iran stammen muss. Diese Rolle kann in Shiraz selbst angefertigt worden sein; dies lässt sich aber nicht abschliessend beweisen. c. Unmittelbar unterhalb des Anfangszierfelds folgt ein rechteckiger Balken von ca. 1.5 cm Höhe. Er weist einen goldenen Hintergrund auf und wird am rechten und linken Rand von Verzierungen auf blauem Hintergrund eingefasst. Anfängliche Vermutungen, dass in diesem Balken jetzt verlorener Text gestanden hatte, liessen sich nicht erhärten.[11]

B. Unmittelbar unterhalb des soeben beschriebenen Abschnitts mit dem Anfangszierfeld beginnt der Textteil der Rolle. Die Breite des Schriftspiegels beträgt in **Teil B** ca. 5.1 cm. Der Text ist in drei Spalten angeordnet, die von einem schmalen Streifen voneinander getrennt werden; dieser Streifen ist nicht beschrieben. Die Mittelspalte ist am breitesten und misst ca. 3.9 cm. Die beiden Seitenspalten messen je ca. 0.5 cm. Der Hintergrundtext in diesen drei Streifen wurde in winzigem *Ġubār* notiert (Schrifthöhe ca. 1 mm, *alif*). Im Mittelstreifen steht der Text zumeist auf horizontalen bzw. annähernd horizontalen Linien. In den beiden Seitenstreifen ist der Text geneigt und verläuft von rechts unten nach links oben.

Teil B enthält die Textfelder I–VII. Ihnen ist in der Mittelspalte zumeist eine kreisförmige Verzierung mit einem Durchmesser von ca. 4 cm vorangestellt. Diese sieben Textfelder enthalten grossen Text in *Nastaʿliq*. Er entsteht, indem bei der Herstellung zuerst dieser grosse *Nastaʿliq*-Text als Leerraum festgelegt und danach der Hintergrund in *Ġubār*-Schrift ausgefüllt wurde. Der oder die

10 Vgl. Uluç, *Turkman governors* 353, mit den Abb. 180–182 (236–238) und Abb. 269–270 (366–367).

11 Bei der Untersuchung am Original stand auch ein *fibre optic light sheet* zur Verfügung. Bei den Untersuchungen an diesen Dokumenten stellte sich immer wieder die Schwierigkeit, Textstellen auf goldenem Hintergrund überhaupt noch entziffern zu können. Gerade die Pigmente der weissen Farbe haften auf goldenem Hintergrund sehr schlecht und dürften sich mit der Zeit losgelöst haben. Dies führte unweigerlich zu Textverlust. Diese Schwierigkeit stellte sich u. a. auch bei der Untersuchung des Belegstücks aus Basel (vgl. dazu Kapitel 4.8, bei Anm. 203–205).

Hersteller wählten dieses Vorgehen in den Textfeldern I–V und VII.[12] In Textfeld VI entschieden sie sich für die umgekehrte Lösung: hier entsteht der übergeordnete Text durch Wörter in grossem *Nastaʿliq*, die ihrerseits durch Stellen in winzigem *Ġubār* gebildet werden. Man könnte hier gewissermassen von einem *ġubār*-farbenen *Nastaʿliq* sprechen.[13] Der Erfassung des Inhalts der einzelnen Textfelder ist die Bemerkung vorauszuschicken, dass ihr Anfang und Schluss durch eine Art Klammer gekennzeichnet werden. Sie entsteht ebenso durch das Aussparen eines nicht beschriebenen Teils auf dem Hintergrund in *Ġubār*-Schrift. Dieser Hintergrund wird aus einer mit grosser Wahrscheinlichkeit vollständigen Abschrift des Korans gebildet.

Textfeld I (ABB. 110):[14] Länge ca. 33 cm (inkl. vorangestelltes Medaillon). Die *ġubār*-freien Stellen lassen die *Basmala* entstehen: بسم الله الرحمن الرحيم. Im Hintergrund dieses grossen Texts lässt sich ausserdem ein einfaches *ġubār*-freies Rankenmuster erkennen, aus dem vereinzelt fünfblättrige goldene Blüten hervorspriessen, die im Innern blau ausgefüllt sind.

Vor diesem Textteil befindet sich ein achtteiliges Medaillon (Durchmesser ca. 3.8 cm). Darin lassen sich acht Teile bzw. Schnitze erkennen, die golden ausgefüllt und an der Spitze durch eine rote Verzierung markiert sind. Auch auf dem Hintergrund dieses Medaillons lässt sich Text in *Ġubār*-Schrift erkennen. Ähnlich gestaltete Medaillons lassen sich vor den Textfeldern II–VI feststellen.

Wie bereits angetönt wurde auf dem Hintergrund der Rolle der Korantext in winzigem *Ġubār* kopiert. In Textfeld I lassen sich im Mittelstreifen am Anfang folgende Stellen erkennen (ABB. 111): Der Text beginnt auf den horizontalen Zeilen, wo sich in der rechten Ecke die *Basmala* zu Q 1 (*Sūrat al-Fātiḥa*) befindet. Q 1 verläuft zuerst im dreieckigen Zwickel unmittelbar rechts oberhalb des Medaillons. Der Schluss von Q 1 steht auf der ersten Zeile auf der linken Seite dieses ersten Medaillons. Am Ende dieser ersten Zeile links steht das *Bism Allāh* zu Q 2 (*Sūrat al-Baqara*); die Fortsetzung (*ar-raḥmān ar-raḥīm*) auf der zweiten Zeile unmittelbar darunter. Q 2:1–4 folgt links auf den absteigenden Zeilen ausserhalb des Medaillons. Q 2:5–22a wurde im Medaillon selbst kopiert und darin auf komplexe Art auf dessen einzelne Elemente verteilt (vgl. ABB. 111).

Textfeld II (ABB. 112):[15] Länge 25.3 cm (Klammer über Klammer). Auch diesem Abschnitt ist ein Medaillon vorangestellt (Durchmesser ca. 4 cm). Die *ġubār*-freien Stellen lassen in *Nastaʿliq* folgenden Text entstehen:[16] اللهم صل على النبي والوصى. Im Hintergrund dieses grossen Texts erneut ein einfaches, *ġubār*-freies Rankenmuster mit vereinzelten fünfblättrigen goldenen Blüten, die im Innern blau ausgefüllt sind.

Das diesem Abschnitt vorangestellte Medaillon enthält einen achtstrahligen Stern. Seine Strahlen werden von schmalen Bändern mit Text in *Ġubār*-Schrift voneinander getrennt. Auch im Zentrum des Medaillons ist Text in *Ġubār* auf vier Zeilen enthalten. Weiterer *Ġubār*-Text umfährt das Zentrum des Medaillons und lässt sich an der Basis der einzelnen Strahlen des Sterns erkennen. Diese acht Strahlen sind golden ausgefüllt und an der Spitze mit einer roten Verzierung versehen. Auf der Höhe des *Allāhumma* lässt sich im schmalen Textstreifen am rechten Rand ein Viereck (nahezu ein Quadrat) mit goldenem Hintergrund erkennen. Es enthält in roter Tinte den Eintrag *Sūrat Āl ʿImrān*. Es handelt sich um die Überschrift zu Q 3, die im Mittelstreifen mit der *Basmala* auch tatsächlich beginnt.

12 Diese Technik war bereits im Jahr 1362 bekannt, wie sich anhand von Is 1624 aus der Chester Beatty Library belegen lässt (vgl. Kapitel 4.6, zwischen Anm. 30 und 31; nach Anm. 75; zwischen Anm. 120 und 121; bei Anm. 142–144; Abschnitt vor Anm. 340).

13 Dieses Vorgehen liess sich bereits auf der Rolle CB 542 aus der Fondation M. Bodmer Cologny (Genève), beobachten (vgl. Kapitel 5.2, bei Anm. 29–34).

14 Vgl. die Aufnahmen Is 1623.CBL.1 und Is 1623.1686 (eigene).

15 Vgl. die Aufnahmen Is 1623.CBL.2 und Is 1623.1688 (eigene).

16 Auch im Hintergrund dieses grossen Texts lässt sich ein einfaches *ġubār*-freies Rankenmuster erkennen, aus dem vereinzelt fünfblättrige goldene Blüten hervorspriessen, die im Innern blau ausgefüllt sind.

Textfeld III:[17] Länge ca. 25.5 cm (Klammer über Klammer). Diesem Abschnitt ist ein achtteiliges Medaillon (Durchmesser ca. 4 cm) vorangestellt. Die *ġubār*-freien Stellen lassen folgenden Text in *Nastaʿliq* entstehen:[18] والبتول والسبطين[19] والعباد والباقر. Im Hintergrund dieses grossen Texts ein einfaches *ġubār*-freies Rankenmuster, aus dem vereinzelt fünfblättrige goldene Blüten hervorspriessen, die im Innern blau ausgefüllt sind.

Das dem Abschnitt mit dem Text in grossem *Nastaʿliq* vorangestellte Medaillon enthält einen achtstrahligen Stern.[20] Die einzelnen Strahlen des Sterns enthalten Text in *Ġubār*. An der Basis der Strahlen lässt sich je eine kleine goldene Verzierung erkennen. Auch die Kreissegmente zwischen Medaillonrand und Strahlen sind golden ausgefüllt. Im Zentrum des Medaillons Text in *Ġubār*-Schrift.

Unmittelbar vor dem Beginn dieses Textfelds III lässt sich im schmalen Streifen am rechten Rand ein goldenes Viereck mit rotem Text (*Ġubār*) erkennen. Es handelt sich um den Titel von Q 4 (*Sūrat an-Nisāʾ*).

Textfeld IV:[21] Länge ca. 23.8 cm (Klammer über Klammer). Diesem Abschnitt ist ein Medaillon vorangestellt (Durchmesser ca. 4.0 cm).[22] Die *ġubār*-freien Stellen lassen folgenden Text in *Nastaʿliq*-Schrift entstehen: والصادق والكاظم والرضاء. Im Hintergrund dieses grossen Texts ein einfaches *ġubār*-freies Rankenmuster mit vereinzelten fünfblättrigen goldenen Blüten, die im Innern blau ausgefüllt sind.

Am Anfang des Textfelds IV im schmalen Textstreifen am rechten Rand ein Viereck mit dem Eintrag *Sūrat Māʾida* (Q 5) in rotem *Ġubār*. Ganz am Ende dieses Textfelds ein weiteres Viereck mit goldenem Hintergrund. Hier steht in rotem *Ġubār* der Eintrag *Sūrat Anʿām* (Q 6). In beiden Überschriften fehlt der Artikel beim Surennamen. Diese Eigenheit deutet auf einen iranischen Hintergrund dieses Belegstücks hin, erfordert die persische Grammatik hier doch keinen Artikel, sondern begnügt sich mit dem Setzen der *iḍāfa*.

Das diesem Abschnitt vorangestellte Medaillon enthält einen achtstrahligen Stern. Die Kreissegmente zwischen Stern und Medaillonrand sind mit Stellen in *Ġubār* ausgefüllt. Auch im Zentrum dieser Figur vier Zeilen Text in *Ġubār*. Ebenso sind vier Strahlen des Sterns grösstenteils mit Text in *Ġubār* ausgefüllt. An ihrer Basis enthalten sie eine goldene Verzierung. In den vier andern Strahlen ist das Verhältnis Text-Verzierung gerade umgekehrt.

Textfeld V:[23] Länge ca. 25.3 cm (Klammer über Klammer). Im Hintergrund des grossen Texts ein einfaches *ġubār*-freies Rankenmuster, aus dem vereinzelt fünfblättrige goldene Blüten hervorspriessen, die im Innern blau ausgefüllt sind. Die *ġubār*-freien Stellen lassen folgenden Text in *Nastaʿliq* entstehen:[24] [26]والعسكري[25] والتقي والنقي. Auf der Höhe des Namens „an-Naqī“ lässt sich im schmalen Streifen am rechten Rand ein Viereck mit goldenem Hintergrund erkennen. Es enthält in rotem *Ġubār* den Eintrag *Sūrat Aʿrāf* (Q 7).[27]

Auch diesem Abschnitt mit dem Text in *Nastaʿliq* ist ein Medaillon vorangestellt (Durchmesser ca. 4.0 cm). Es enthält erneut einen achtstrahligen Stern. Die Kreissegmente zwischen den goldenen Spitzen der einzelnen Strahlen und dem Medaillonrand sind mit Text in *Ġubār* ausgefüllt. Auch die einzelnen Strahlen des Sterns werden durch

17 Vgl. dazu die Aufnahme Is 1623.1692 (eigene).

18 Vgl. Anm. 16.

19 Der Schreiber hat das *sīn* im Ausdruck *as-Sibṭayn* durch drei Punkte unterhalb der Zeile markiert.

20 Von diesem Stern ist keine vollständige Einzelabbildung vorhanden; siehe dazu Aufnahmen CBL 5 und 8 sowie Is 1623.1691 (19 und 21) und CBL 2, die jeweils nur einen kleinen Ausschnitt des Medaillons zeigen.

21 Vgl. Abbildungen Is 1623.CBL.3 und Is 1623.1694 (eigene); Hauptzählung 27 und 29.

22 Inkl. *ġubār*-freier Ring um das Medaillon herum.

23 Vgl. Abb. Is 1623.1695 (Hauptzählung: 30).

24 Auch die beiden Klammern vor und nach dem Textfeld entstehen durch *ġubār*-freien Raum.

25 Man beachte die sehr deutlich nach rechts, also gegen die Schriftrichtung, ausholende Unterlänge des Schluss-*Yāʾ* in diesen beiden Namen.

26 Auch hier wurde das *sīn* von al-ʿAskarī mit drei Punkten unterhalb der Zeile kenntlich gemacht.

27 Wohl ohne Artikel; vgl. die Hinweise zu den Überschriften von Q 5 und 6 (zwischen Anm. 22 und 23).

eine Zeile Text in *Ġubār* voneinander getrennt. Das Zentrum des Medaillons wird durch einen goldenen Punkt hervorgehoben. Auch die Spitzen der Strahlen sind golden ausgefüllt und enthalten eine rote Verzierung. An der Basis enthalten diese Strahlen Text in *Ġubār*.

Textfeld VI (ABB. 113):[28] Länge 24.5 cm (Klammer über Klammer). Diesem Abschnitt ist ein weiteres Medaillon vorangestellt (Durchmesser ca. 4.0 cm). Der grosse Eintrag entsteht hier nicht durch das Aussparen von Leerräumen auf einem Hintergrund mit Text in *Ġubār*. Der Künstler wählte vielmehr das umgekehrte Vorgehen: Der Hintergrund ist in diesem Abschnitt leer bzw. neutral. Der übergeordnete Text in *Nastaʿliq* entsteht durch das Ausfüllen der Buchstaben mit kleinem Text in *Ġubār*. Der grosse Text ist somit sozusagen *ġubār*-farben. Auch die Ranken werden hier oft durch Zeilen mit Text in *Ġubār*-Schrift gebildet. Daraus spriessen Blüten hervor, deren Blätter durch Stellen in *Ġubār* gebildet werden. Sie sind im Innern golden markiert. Zusätzlich lassen sich goldene Ranken mit ebenso goldenen Blättern und Blüten erkennen. Der *ġubār*-farbene Text in diesem Abschnitt lautet: والمهدي[29] الصاحب الزمان. Vielleicht hat der Künstler den Eintrag in *ġubār*-farbenem *Nastaʿliq* notiert, da er die Bedeutung des Mahdī als 12. Imam hervorheben wollte.

Am Ende des *yāʾ* von *al-Mahdī* lässt sich im schmalen Streifen am rechten Rand ein Viereck erkennen. Es enthält in rotem *Ġubār* den Eintrag *Sūrat al-Anfāl* (Q 8). Es wäre reizvoll, die Anordnung des Korantexts in diesem Abschnitt zu rekonstruieren. Es lässt sich beispielsweise feststellen, dass das Textfeld zu beiden Seiten von einer Zeile Text in *Ġubār* eingefasst wird. Die Verteilung des Korantexts in den Wörtern und Pflanzenranken in diesem Abschnitt dürfte sich grundsätzlich ebenso rekonstruieren lassen.

Auch diesem Abschnitt ist ein Medaillon vorangestellt. Es enthält erneut einen achtstrahligen Stern. Die Kreissegmente zwischen den goldenen Spitzen der einzelnen Strahlen und dem Medaillonrand sind mit Text in *Ġubār* ausgefüllt. Auch die einzelnen Strahlen sind durch eine Zeile Text in *Ġubār* voneinander getrennt. Aussen umfährt eine Zeile Text in *Ġubār* den ganzen Stern. Die Mitte dieses Sterns und des Medaillons wird durch eine achtteilige goldene Verzierung markiert, deren Zentrum durch einen farbigen Punkt hervorgehoben wird. Es könnte sein, dass es sich dabei um eine von oben betrachtete Derwischmütze handelt. Diese Vermutung liess sich aber nicht beweisen.

Textfeld VII[30] und Textfeld VIII:[31] Diese beiden Textfelder gehören inhaltlich zusammen und stellen die unmittelbare Fortsetzung von Textfeld VI dar. Die Länge dieser beiden Textfelder zusammen beträgt 51.0 cm. Hier entsteht der übergeordnete Text in *Nastaʿliq*-Schrift wieder durch entsprechende Auslassungen auf dem *ġubār*-farbenen Hintergrund. Die *ġubār*-freien Stellen lassen folgenden Text in *Nastaʿliq* entstehen: خليفت الرحمن صلوات الله || عليه وعليهم اجمعين. Auf dem Hintergrund dieses grossen Texts ein einfaches *ġubār*-freies Rankenmuster, aus dem vereinzelt fünfblättrige goldene Blüten hervorspriessen.

Auf der Höhe des Ausdrucks *ḫalīfa* lässt sich im schmalen Streifen am rechten Rand ein goldenes Viereck erkennen. Es enthält in rotem *Ġubār* den Eintrag *Sūrat Barāʾa* (Q 9).[32] Auf der Höhe des Ausdrucks *ʿalay-hi* im nächsten Textfeld (VIII) folgt

28 Vgl. Aufnahme Is 1623.CBL.4 und Abbildungen 35, 36 und 37 (Hauptzählung).

29 Das *yāʾ* von al-Mahdī wird hier übermässig gedehnt und erstreckt sich über nahezu die Hälfte dieses Textfelds.

30 Vgl. Abb. Is 1623.1697 (Hauptzählung 41); vor diesem Textfeld wurde kein Medaillon eingefügt. Der Eintrag hier gehört inhaltlich noch zum vorangehenden Textfeld und charakterisiert den 12. Imam als *Ḫalīfat ar-Raḥmān*.

31 Vgl. Abb. Is 1623.1698 (Hauptzählung 42) und Is 1623.CBL.5 (Hauptzählung 43). Auch vor diesem Textfeld befindet sich kein Medaillon, da es inhaltlich direkt an Textfeld VII anschliesst.

32 Es handelt sich um eine alternative Bezeichnung von Q 9, die in der Regel unter dem Namen *Sūrat at-Tawba* bekannt ist.

das nächste Viereck mit goldenem Hintergrund. Es enthält in rotem *Ġubār* den Eintrag *Sūrat Yūnus* (Q 10).[33]

Den beiden Textfeldern VII und VIII ist kein Medaillon vorangestellt. Erwähnenswert ist auch, dass die Anordnung des Korantexts in drei Spalten nach der Eulogie im Textfeld VIII endet. Mit Textfeld VIII beginnt **Teil C der Rolle;** ab diesem Textfeld ist der Text in *Ġubār* nur noch in einer Spalte angeordnet. Er verläuft auf horizontalen Zeilen, die sich über die gesamte Breite des Schriftspiegels erstrecken.

Feld IX (ABB. 114):[34] ohne Text in grossem *Nastaʿliq*. Dieses Feld enthält nur Verzierungen. Sie werden durch Stellen in *Ġubār* und ein pflanzliches Rankenmuster gebildet. Der Abschnitt wird hier dennoch in die Zusammenstellung der Textfelder aufgenommen. Länge dieses Abschnitts: ca. 35.0 cm; unmittelbar davor ein kurzer Abschnitt von ca. 1.8 cm Länge, in dem der Korantext in nur einer einzigen Spalte angeordnet ist.

Dieser Abschnitt wird dem Rand entlang durch eine einzige Zeile mit Text in *Ġubār*-Schrift eingefasst. Sie umrahmt die Verzierung, die im wesentlichen aus sechs *ġubār*-farbenen Elementen besteht. Diese sind weitgehend, aber nicht gänzlich identisch gestaltet. Es handelt sich um eine Art Dreiblatt, das gegen oben spitz zuläuft. Diese Dreiblätter werden durch breitere Stellen in *Ġubār*-Schrift gebildet. Bei den Dreiblättern 1, 3, 4 und 6 (von unten gezählt) lassen sich seitlich je eine nach unten spitz zulaufende Blattspitze erkennen. Bei den Dreiblättern 2 und 5 verlaufen diese Ausbuchtungen horizontal nach aussen. Im Innern aller sechs grossen Dreiblätter lässt sich ein zusätzliches kleineres Zierelement mit drei Blättern erkennen, das ebenso aus Stellen in *Ġubār* gebildet wird. Diese dreiteiligen Blätter im Innern sind untereinander durch Ranken verbunden, die aus einer einzelnen Zeile Text in *Ġubār* bestehen. Aus dieser einzeiligen Ranke spriessen gerade zwischen den grossen Zierelementen *ġubār*-farbene Blätter oder Blüten hervor. Zusätzlich lassen sich in diesem Abschnitt goldene Zierelemente (Blätter und Blüten) erkennen, die aus einer feinen schwarzen Ranke herauswachsen.

In diesem Abschnitt lassen sich zwei goldene Vierecke erkennen, in die in roter Tinte die Überschriften zu Q 12 und 13 (*Sūrat Yūsuf* bzw. *Sūrat Raʿd*[35]) notiert worden sind. Der Titel von Q 12 befindet sich im obersten Zierelement auf der rechten Seite. Der Titel von Q 13 folgt im untersten Zierelement ebenso auf der rechten Seite. Q 11 (*Sūrat Hūd*) liess sich nicht lokalisieren.

Textfeld X (ABB. 115):[36] Mit diesem Textfeld (Länge ca. 24.2 cm, Klammer über Klammer) beginnt in grossem *Nastaʿliq* auf einem Hintergrund in *Ġubār* die Abschrift des *Nādi-ʿAlī*-Gebets. Es erstreckt sich über die nächsten 4 Textfelder (Textfelder X–XIV, ohne Feld XII). Anfang und Schluss dieses Abschnitts werden durch eine *ġubār*-freie Klammer gekennzeichnet. Die *ġubār*-freien Stellen lassen folgenden Text in *Nastaʿliq* entstehen: نادِ علیا مظهرِ العجایب. Goldene Vierecke markieren die Punktierungen in diesem Text.[37] Der Text in *Ġubār* wurde zumeist auf horizontalen Zeilen notiert, die durch die grossen Buchstaben in *Nastaʿliq* unterbrochen werden. Unterhalb der oberen Klammer dieses Abschnitts ist der Text schräg ausgerichtet und verläuft von rechts unten nach links oben.

In diesem Abschnitt lassen sich am rechten Rand drei goldene Vierecke erkennen, die in rotem *Ġubār* die Überschriften zu Suren 14, 15 und 16 enthalten: Q 14: *Sūrat Ibrāhīm*[38]; Q 15: *Sūrat-i Ḥiǧr*[39] und *Sūrat an-Naḥl*.[40]

33 Die *Basmala* zu Q 10 befindet sich oberhalb der Blüte am rechten Rand des Mittelstreifens.

34 Vgl. dazu Abb. Is 1623.CBL.6 (Hauptzählung 45).

35 Der Name der Sure wurde hier ohne Artikel notiert, was auf einen persischen Hintergrund des Schreibers hinweist; vgl. zur Frage bereits oben zwischen Anm. 22 und 23.

36 Vgl. Abb. Is 1623.1699 (Hauptzählung 48–50).

37 Der Punkt zum *ẓāʾ* von *maẓhar* folgt erst über der Verbindung zwischen *hāʾ* und *rāʾ*.

38 Auf der Höhe des *ʿayn* von ʿAlī.

39 Auf der Höhe der Verbindungslinie zwischen *hāʾ* und *rāʾ* im Ausdruck *maẓhar*.

40 Am Anfang des Ausdrucks *al-ʿaǧāʾib*.

Textfeld XI:[41] Länge ca. 24.2 cm (Klammer über Klammer). Die Zeilen des *Ġubār*-Texts im Hintergrund sind gerade am Anfang und am Schluss von rechts unten nach links oben geneigt. In der Mitte des Abschnitts fällt die Neigung geringer aus. Auch hier ein übergeordneter Text in *Nastaʿliq* auf dem *Ġubār*-Hintergrund.[42] Er lautet:[43] تجده عونا لك في النوايب.

Am rechten Rand lassen sich in diesem Abschnitt zwei goldene Vierecke mit Text in rotem *Ġubār* erkennen. Es handelt sich um die Überschriften von Q 17 und 18. Q 17: hier *Sūrat Banī Isrāʾīl*;[44] Q 18: *Sūrat al-Kahf miʾa*.[45]

Feld XII (ABB. 116):[46] Länge ca. 65.5 cm.[47] Kein übergeordneter Text in *Nastaʿliq*. Das Feld weist vielmehr einen Hintergrund auf, der durch Text in *Ġubār* gebildet wird. Auf diesem Abschnitt lassen sich zwei auffällige goldene Verzierungen erkennen:

a. Am Anfang lässt sich eine vierteilige goldene Verzierung erkennen; sie enthält in geometrisierendem *Kūfī* vier Mal den Namen *ʿAlī*. Der Aufbau der Verzierung ruft eine Swastika in Erinnerung (Länge dieses Abschnitts: ca. 6 cm).

b. Dieses vierfache *ʿAlī* wird unten durch eine Art Kelch eingefasst. Aus diesem Kelch geht darauf eine insgesamt 16-teilige goldene Verzierung hervor (Länge ca. 58.5 cm). Diese 16-teilige Verzierung entsteht durch eine achtmalige Wiederholung einer Abfolge eines Rechtecks[48] und eines unregelmässigen Achtpasses.[49] Diese Figuren werden durch goldene Linien gebildet. An den Übergängen zwischen den einzelnen Figuren überschneiden sich die Linien, indem sie sich über- bzw. unterfahren. Beim Betrachten entsteht der Eindruck, es könnte sich um einen 16-teiligen Gürtel oder Kette (8 × 2 Glieder) handeln.

Am rechten Rand dieses Abschnitts befinden sich 7 goldene Vierecke mit den Überschriften zu den Suren 19–25: 1. Q 19: *Sūrat Maryam*;[50] 2. es folgt ein goldenes Viereck ohne Texteintrag;[51] 3. Q 20: *Sūrat Ṭā-hā*;[52] 4. Q 21: *Sūrat al-Anbiyāʾ*;[53] 5. Q 22: *Sūrat al-Ḥaǧǧ*;[54] 6. Q 24: *Sūrat an-Nūr*;[55] 7. Q 25: *Sūrat al-Furqān*.[56]

Textfeld XIII:[57] Länge 24.6 cm (Klammer über Klammer). Der übergeordnete Text in *Nastaʿliq* wird durch Auslassungen auf einem *ġubār*-farbenen Hintergrund gebildet. Die Zeilen des *Ġubār*-Texts verlaufen hier weitgehend horizontal über die gesamte Breite des Mittelstreifens. Goldene Vierecke markieren die Punktierungen der grossen

41 Vgl. Abb. Is 1623.CBL.7 (Hauptzählung 51–53) und Abb. Is 1623.1700 (Hauptzählung 54).

42 Die Punktierungen werden hier erneut durch goldene Vierecke markiert.

43 Man beachte, dass der Schreiber die beiden Begriffe *la-ka fī* direkt übereinander notiert hat.

44 Auf der Höhe des Ausdrucks *taǧid-hū*.

45 Am Ende von *laka fī*. Das *miʾa* am Schluss bezieht sich auf die Anzahl Verse von Q 18. Sie hat 110 Verse; dem Schreiber fehlte in diesem Viereck der Platz, um auch die Zehner zu notieren.

46 Vgl. Abb. Is 1623.CBL.7–8 und Is 1623.1700–1703 (Hauptzählung 51 und 54–61); siehe auch Abb. 19 und 21 (A4 Sepia).

47 Von der vorangehenden bis zur nächsten Klammer.

48 Dieses horizontal ausgerichtete Rechteck weist auf allen vier Seiten halbkreisförmige Ausbuchtungen auf.

49 Die Ausbuchtungen dieses Achtpasses in der Horizontalen und Vertikalen sind deutlich geringer als die vier Ausbuchtungen dazwischen.

50 Auf der Höhe des vierfachen ʿAlī.

51 Auf der Höhe des ersten Achtpasses in der 16-teiligen Verzierung.

52 Auf der Höhe des zweiten Achtpasses; der Text ist auf dem zur Verfügung stehenden Abbildungsmaterial nur sehr schlecht erkenntlich.

53 Auf der Höhe des dritten Achtpasses; der Eintrag des Titels ist klar erkenntlich.

54 Am Anfang des fünften Achtpasses.

55 Am Anfang des sechsten Achtpasses. Ein Viereck mit dem Titel von Q 23 (*Sūrat al-Muʾminūn*) fehlt soweit ersichtlich. Unmittelbar über dem Viereck mit dem Titel von Q 24 steht aber der Schluss von Q 23 (Verse 116–118).

56 Am Schluss des siebten Achtpasses; der Eintrag lässt sich auf dem zur Verfügung stehenden Abbildungsmaterial nicht mit Sicherheit erkennen.

57 Vgl. Abb. Is 1623.1704 und Is 1623.CBL.9 (Hauptzählung 62–66).

Buchstaben.[58] Beim übergeordneten Text handelt es sich um die Fortsetzung des *Nādi-ʿAlī*-Gebets: كل هم وغم سينجلي.

Am rechten Rand lassen sich entlang dieses Abschnitts drei goldene Vierecke erkennen, die in rotem *Ġubār* die Überschriften zu den Suren 26–28 enthalten: Q 26: *Sūrat aš-Šuʿarāʾ*;[59] Q 27: *Sūrat an-Naml*;[60] Q 28: *Sūrat al-Qaṣaṣ* (*Sūrat-i Qaṣaṣ* geschrieben: beachte die persische Grammatik).[61]

Die Einträge in den Titelfeldern (Vierecke) und der in *Ġubār* notierte Surentext passen hier nicht mehr zusammen. Q 28 (*Sūrat al-Qaṣaṣ*) endet unmittelbar oberhalb des für sie vorgesehenen Titelfelds mit Vers 88.[62] Danach folgt eine *Basmala* und der Beginn von Q 29 (*Sūrat al-ʿAnkabūt*). Die Unregelmässigkeit dürfte auf einen Fehler des Kopisten zurückgehen, der bereits unterhalb des vierfachen ʿAlī ein goldenes Viereck am rechten Rand leergelassen hat.

Textfeld XIV:[63] Länge 24.1 cm (Klammer über Klammer). Identische Gestaltung wie vorangehendes Textfeld. Als übergeordneter Text erscheinen in *Nastaʿliq* Fortsetzung und Schluss des Gebets: بولا يتك يا علي يا علي يا علي.

Am rechten Rand dieses Abschnitts lassen sich vier goldene Rechtecke erkennen. Sie enthalten die Titel von Suren 29–32: Q 29: *Sūrat al-ʿAnkabūt*, sie geht unmittelbar davor zu Ende; Q 30: *Sūrat ar-Rūm*; Q 31: *Sūrat Luqmān*; und Q 32: *Sūrat as-Saǧda*. Die Divergenzen zwischen dem Eintrag im Titelfeld und dem anschliessenden Surentext dürften auch hier auf den Fehler jenes Schreibers zurückgehen, der die roten Titel anbrachte und bereits zuvor ein dafür vorgesehenes Feld übersprang.

Textfelder XV und XVI:[64] Es schliessen sich zwei Textfelder an, deren Anfang und Ende durch je zwei Klammern markiert werden. Sie gehören inhaltlich zusammen und werden zusammen vorgestellt. Die Länge von Textfeld XV beträgt 9 cm, jene von Textfeld XIV 26.2 cm. Die Klammern am Anfang und Ende dieser Textfelder werden durch Auslassungen auf dem „*ġubār*-farbenen" Hintergrund gebildet. Auch der zwischen diesen Klammern enthaltene grosse Text in *Nastaʿliq* entsteht durch entsprechende Auslassungen. Die Punktierung der Buchstaben erfolgt durch auf der Spitze stehende goldene Quadrate. Beim kopierten Text handelt es sich um ein Prophetenwort; der Eintrag lautet:[65] ومن كلامه ||[66] من لا يرحم الناس لا يرحمه الله.

Am rechten Rand dieses Abschnitts lassen sich fünf goldene Rechtecke erkennen (1 und 4). Das goldene Rechteck auf der Höhe von Textfeld XV enthält den Titel von Q 33 (*Sūrat al-Aḥzāb*).[67] Am rechten Rand des Textfelds folgen die Überschriften von Suren 35–38. Der Schreiber muss sich hier bewusst geworden sein, dass ihm beim Notieren der Überschriften der Suren ein Fehler unterlaufen war. Er lässt deshalb die Überschrift zu Q 34, *Sūrat Saba'*, aus; der Text der Sure ist aber sehr wohl vorhanden. Am Anfang von Textfeld XVI folgt die Überschrift von Q 35 (*Sūrat Fāṭir*; Spuren von Korrekturen erkenntlich). Der Surentext selbst wurde darauf auf weitgehend horizontal ausgerichteten Zeilen kopiert. Auf der Höhe des in die Länge gezogenen *ḥā'* von *lā yarḥamu* folgt in einem goldenen Viereck am rechten Rand die Überschrift von Q 36

58 Das *sīn* im Ausdruck *sa-yanǧalī* wird auch hier mit drei Punkten unterhalb der Zeile gekennzeichnet.

59 Unterhalb des *hā'* von *hamm*.

60 Auf der Höhe des Ausdrucks *wa-ġamm*.

61 Direkt unterhalb der Klammer, die diesen Abschnitt abschliesst.

62 Vgl. Abb. 66 (Hauptzählung).

63 Vgl. Abb. Is 1623.1705 (Hauptzählung 67–69).

64 Vgl. Abb. Is 1623.CBL.10 und Is 1623.1706–1707 (Hauptzählung 70–75).

65 Dieses Prophetenwort lässt sich nachweisen bei Muslim, *Ṣaḥīḥ, Kitāb al-Faḍāʾil, Ḥadīṯ* Nr. 4290 (vgl. http://library.islamweb.net/hadith/display_hbook.php?bk_no=158&hid=4290&pid=108001; mit der Zusammenstellung von insgesamt 100 Stellen mit derselben Aussage unter dem Reiter *taḫrīǧ*; Stand 6. Januar 2018); vgl. auch Anm. 95.

66 Wechsel von Textfeld XV zu Textfeld XVI.

67 Der Titel ist hier ohne Artikel notiert worden (*Sūrat-i Aḥzāb*), was auf eine persische Herkunft des Belegstücks schliessen lässt; siehe zur Frage bereits oben zwischen Anm. 22 und 23.

(*Sūrat Yā-sīn*). Der Text von Q 36 lässt sich hier auch klar erkennen und ist auf mehr oder weniger horizontal ausgerichteten Zeilen notiert worden, die sich unter Auslassung der für den übergeordneten Text vorgesehenen Stellen zumeist über die gesamte Breite der Rolle erstrecken. Auf der Höhe des Buchstabens *sīn* im Ausdruck *an-nās* folgt ein weiteres goldenes Viereck mit der Überschrift zu Q 37 (*Sūrat-i Ṣāffāt*).[68] Auf der Höhe der stark gedehnten Länge des *ḥā'* im zweiten Textfeld mit *lā yarḥamu-hū* folgt in einem goldenen Viereck am rechten Rand die Überschrift zu Q 38 (*Sūrat Ṣād*). Der Text der Sure folgt auch hier in *Ġubār*-Schrift, wobei der Kopist bei der Abschrift nicht immer auf derselben Zeile bleibt, sondern wiederholt zwischen den Zeilen hin- und herspringt.

Feld XVII (ABB. 117):[69] Dieses Feld enthält keinen übergeordneten Text. Es wird vielmehr von einer sechsteiligen blauen und goldenen Verzierung auf einem *ġubār*-farbenen Hintergrund dominiert. Anfang und Ende dieses Abschnitts werden auch hier von einer *ġubār*-freien Klammer markiert. Länge dieses Abschnitts über die beiden Klammern: 35.0 cm.

Die sechsteilige Verzierung in diesem Abschnitt ist ähnlich aufgebaut wie jene in Feld IX,[70] erscheint gegenüber dieser allerdings entlang der horizontalen Achse gespiegelt. Während die sechs Teilfiguren in Feld IX nach oben ausgerichtet sind, sind jene in diesem Feld nach unten ausgerichtet. Die sechs mehrteiligen Figuren werden durch goldene Linien gebildet und weisen mit der Spitze in Richtung Dokumentende. Die Übergänge zwischen den einzelnen Figuren sind zusätzlich dunkelblau markiert. Ausserdem werden die sechs Figuren auch seitlich durch blaue Verzierungen mit einem goldenen Muster hervorgehoben.

Entlang dieses Abschnitts lassen sich am rechten Rand fünf goldene Rechtecke mit den Überschriften zu den hier kopierten Suren erkennen. Ganz am Anfang des Abschnitts die Überschrift *Sūrat az-Zumar*[71] (Q 39). Auf der Höhe der zweiten Teilfigur folgt die Überschrift zu Q 40 (*Sūrat al-Mu'min*, auch als *Sūrat Ġāfir* bekannt). Auf der Höhe der vierten Teilfigur folgt der Titel von Q 41 (*Sūrat Fuṣṣilat*). Auf der Höhe der fünften Teilfigur das nächste Titelfeld mit goldenem Hintergrund; der Eintrag ist hier kaum noch zu erkennen. Zu erwarten ist Q 42 (*Sūrat aš-Šūrā*); sie beginnt unterhalb des goldenen Titelfelds. Ganz am Ende dieses Felds XVII ein weiteres goldenes Viereck; es enthält die Überschrift *Sūrat-i Zuḫruf* (Q 43).[72] Diese Sure folgt auf den weitgehend horizontal ausgerichteten Zeilen. Auch hier immer wieder Bruchstellen in der Textabfolge; der Schreiber springt zwischen den einzelnen Zeilen hin und her.

Textfelder XVIII–XIX (ABB. 118–119):[73] Es schliessen sich zwei weitere Textfelder mit einem übergeordneten Text in *Nasta'liq* an, die inhaltlich zusammengehören. Die beiden Felder enthalten Informationen zum Kopisten des Dokuments, die man üblicherweise im Kolophon erwartet, hier aber sehr prominent notiert worden sind. Auch diese beide Abschnitte werden von je zwei Klammern eingefasst. Ihre Länge beträgt 24.2 cm (Textfeld XVIII) bzw. 31.0 cm (Textfeld XIX), wobei zwischen den beiden Textfeldern ein gewisser Abstand ausgelassen wurde. Der Inhalt der beiden Textfelder lautet: كتبه العبد الفقير الى الله الغني || مظفر[74] بن عبد الله الحسني المازندراني.[75]

68 Dieser Titel hier erneut ohne Artikel; vgl. dazu oben zwischen Anm. 22 und 23.

69 Vgl. Abb. Is 1623.CBL.10–11 und Is 1623.1708–1709 (Hauptzählung 73–84).

70 Vgl. nach Anm. 34 und Abb. Is 1623.CBL.6.

71 Hier mit Artikel.

72 Hier erneut ohne Artikel (vgl. oben zwischen Anm. 22 und 23).

73 Vgl. die Abb. Is 1623.1710–1711 und Is 1623.CBL.12 (Hauptzählung 82–90).

74 Wechsel von Textfeld XVIII zu Textfeld XIX.

75 Die anfänglich ins Auge gefasste Lesung *al-Ḥusaynī* wurde verworfen. Die Stelle ist punktiert, wobei sich am rechten Rand drei auf der Spitze stehende goldene Vierecke erkennen lassen. Sie gehören zum Buchstaben *sīn*, der auf diesem Dokument durch drei Punkte unterhalb der Zeile markiert wird. Wäre *Ḥusaynī* zu lesen, müssten irgendwo noch zwei zusätzliche Punkte zur Markierung des *yā'* folgen; diese Punkte fehlen aber. Das *nūn* in

Der Schreiber erwähnt seinen Namen hier sehr prominent; er stellt sich damit implizit auf dieselbe Stufe wie die *Čahārdah Maʿṣūm*, die in ähnlich gestalteten Textfeldern am Anfang des Dokuments angeführt werden.

Entlang dieser beiden Abschnitte lassen sich am rechten Rand weitere Vierecke mit goldenem Hintergrund erkennen. Sie enthalten die Überschriften zu den nächsten 15 Suren. Am rechten Rand von Textfeld XVIII stehen die Titel von Suren 44–49.[76] Danach folgen am rechten Rand von Textfeld XIX die Überschriften von Suren 50[77]–59[78].

Schlussteil XX:[79] Mit Textfeld XIX gehen jene Abschnitte zu Ende, die einen übergeordneten Text in *Nastaʿliq* enthalten. Die Länge dieses Schlussteils beträgt 74 cm; ganz am Schluss folgt ein querliegendes Rechteck ohne Inhalt, dessen Höhe ca. 5 cm beträgt (zusätzlich zu den 74 cm davor). Am Anfang dieses Abschnitts fällt eine dreiteilige goldene Verzierung auf, die ähnlich gestaltet ist wie die 16-teilige Kette in Feld XII. Ansonsten wurde ab hier einfach noch der Surentext in *Ġubār* kopiert, wobei die Zeilen horizontal ausgerichtet sind. Die Surentitel werden weiterhin in goldenen Vierecken notiert. Nach der dreiteiligen Verzierung sind diese Vierecke aber nicht mehr am rechten Rand angeordnet, wie dies zuvor der Fall gewesen war, sondern sie können durchaus auch im Innern des Schriftspiegels stehen, wenn es die Textfolge erfordert. Diese goldenen Vierecke enthalten ab hier nur noch den Surennamen. Der Begriff *Sūra* selbst wird in diesem Schlussteil weggelassen. Ganz am Schluss des Dokuments steht Q 114 (*Sūrat an-Nās*), die letzte Sure im Koran. Das vorliegende Belegstück sollte somit – allfällige Kopistenfehler ausgenommen – eine Abschrift des gesamten Korantexts enthalten.

Ganz am Ende des Dokuments folgt eine Schlussformel und die Datierung (Jahr 986 h. q.; beginnt am 10. März 1578); danach folgt das bereits erwähnte Rechteck von 5 cm Höhe ohne Texteintrag. Der hier notierte Teil des Kolophons lautet (ABB. 120):

وصدق الله العظيم وصدق رسوله الكريم ونحن على ذلك من الشاهدين سنه سته ثمانين وتسعمايه من الهجرة النبوية عليه والثنا (كذا).

Eintrag Rückseite: Auf der Rückseite befinden sich am Schluss des Dokuments zwei später angebrachte und teilweise getilgte Einträge, die sich nicht mit Gewissheit entziffern liessen. Der obere Eintrag dürfte auf Osmanisch-Türkisch abgefasst worden sein. Deutlich erkenntlich ist eigentlich nur der Name Ṣāliḥ Sulṭān, auf der Zeile darunter steht allenfalls „Allāh taʿālā“. Die Entzifferung gestaltet sich auch schwierig, da der Eintrag gerade am Anfang mehrfach durchgestrichen worden ist. Die Entschlüsselung des zweiten Vermerks ist mit noch grösseren Schwierigkeiten verbunden.

Schlussfolgerungen: Das vorliegende Belegstück ist aus unterschiedlichen Gründen besonders interessant. Die darauf kopierten Textstellen und ausgewählte weitere Elemente gestatten eine recht präzise Einordnung dieser Rolle. Die folgenden Ausführungen stellen in einem ersten Schritt die darauf enthaltenen Textstellen nochmals zusammen. Dieses Dokument enthält:

a. eine mutmasslich **vollständige Abschrift des Korans** in *Ġubār*. Dieser Text ist wiederholt vertrackt angeordnet. Diese Feststellung trifft gerade auf Stellen in *Ġubār* in den einzelnen Medaillons zu. Auch an andern Stellen lassen sich aber Textanordnungen nachweisen, die nicht den horizontalen Zeilen folgen.

Ausserdem lassen sich in den über die Länge der gesamten Rolle verteilten Rechtecken die folgenden weiteren Textstellen nachweisen:

Ḥasanī wird dann wieder durch einen Punkt oberhalb der Zeile markiert.

76 Der Titel von Q 48 steht auf der Höhe des Ausdrucks *al-ġanī*. Bei der Abschrift des Texts springt der Kopist wiederholt zwischen den einzelnen Zeilen hin und her.

77 *Sūrat Qāf*.

78 *Sūrat al-Ḥašr*.

79 Vgl. Abb. Is 1623.1712–1716 und Is 1623.CBL.13–14 (Hauptzählung 90–102).

b. Eine Anrufung der bzw. Euologie auf die ***Čahārdah Maʿṣūm***.[80] Es handelt sich um jene Gruppe von 14 Personen, zu der neben den zwölf schiitischen Imamen Muḥammad und Fāṭima, hier *al-Batūl* genannt, zählen. Auch die Imame werden mit ihren Beinamen angerufen:[81]

I. بسم الله الرحمن الرحيم \\ II. اللهم صل على النبي[82] والوصي[83] \\ III. والبتول[84] والسبطين[85] والعباد[86] والباقر[87] \\ IV. والصادق والكاظم والرضاء[88] \\ V. والتقي والنقي والعسكري[89] \\ VI. والمهدي[90] الصاحب الزمان \\ VII. خليفت الرحمن صلوات الله \\ VIII. عليه وعليهم اجمعين \\.

c. Das nächste Textelement ist das ***Nādi-ʿAlī*-Gebet**. Es ist über vier Textfelder verteilt. Es wird unterbrochen durch eine auffällige goldene Verzierung. Sie befindet sich zwischen den Textfeldern XI und XIII und besteht aus den beiden folgenden Teilen: a. ein **vierfaches *ʿAlī***, das durch eine Art Kelch getragen wird; b. aus diesem kelchartigen Zierelement geht absteigend eine sorgfältig gestaltete **sechzehngliedrige Kette** hervor. Diese Elemente erlauben Rückschlüsse auf die Zuordnung dieser Rolle. Beim *Nādi-ʿAlī*-Gebet handelt es sich gemäss M.A. Amir-Moëzzi um einen in der Zwölferschia weit verbreiteten *ḏikr*.[91] In der *Ḏahabiyya* wird er *Ḏikr al-walāya* genannt. Dieser *ḏikr* wird hier vollständig erwähnt und lautet:[92]

X. ناد عليا مظهر العجايب \\ XI. تجده عونا لك في النوايب \\ XIII. كل هم وغم سينجلي \\ XIV. بولا يتك يا علي يا علي يا علي.

Oft werden nur die beiden ersten Begriffe *Nādi ʿAlī* erwähnt; sie rufen dem Rezitierenden den ganzen *ḏikr* in Erinnerung. Mağlisī zitiert dieses Gebet übrigens im *Biḥar al-anwār*.[93] Eine unsichtbare Stimme (*hātif*) oder der Erzengel Gabriel soll dieses Gebet vor der Schlacht von Uḥud Muḥammad übermittelt haben. Es ist sogleich nochmals auf diesen Abschnitt mit dem *Nādi-ʿAlī*-Gebet zurückzukommen.[94]

d. Die Aussage in den beiden nächsten Textfeldern (XV–XVI) kann Muḥammad selbst zugeschrieben werden. Es handelt sich somit um ein **Prophetenwort**; es lautet:[95]

80 Vgl. dazu Algar, Čahārdah Maʿṣūm, in *EIr*.

81 Die römischen Ziffern in der folgenden Übersicht beziehen sich auf die Textfelder.

82 Also den Propheten Muḥammad.

83 Mit *al-waṣī* ist ʿAlī, der erste Imam der Schiiten und vierte rechtgeleitete Kalif der Sunniten gemeint.

84 Mit *al-batūl* („die Jungfrau") ist Fāṭima, Muḥammads Tochter und ʿAlīs Frau, gemeint.

85 Der Ausdruck *as-sibṭān* („die beiden Enkel") bezieht sich auf Ḥasan und Ḥusayn, den 2. und 3. Imam der Schiiten. Es sind die beiden Enkel des Propheten Muḥammad.

86 *Al-ʿAbbād* ist der Beiname von ʿAlī Zayn al-ʿĀbidīn, dem 4. Imam.

87 *Al-Bāqir*: 5. Imam.

88 6.–8. Imam: aṣ-Ṣādiq, al-Kāẓim, ar-Riḍā.

89 Es folgt die Erwähnung des 9.–11. Imams mit ihren jeweiligen Beinamen: at-Taqī, an-Naqī, al-ʿAskarī.

90 Al-Mahdī, der 12. Imam.

91 Siehe Amir-Moëzzi, *The spirituality of Shii Islam* 352, der die folgende Übersetzung vorschlägt „Invoke ʿAlī, locus of manifestation of wonders / In him you will find support in all trials / All your worries and hardships will vanish / By the grace of your *walāya*. O ʿAlī, o ʿAlī, o ʿAlī."

92 Dieses Gebet steht ebenso auf der Rolle Arabe 5102 aus dem 18. Jh. in der Bibliothèque Nationale de France; siehe dazu unten Kapitel 5.4 (vor Anm. 74 und bei Anm. 114–116). Es lässt sich ebenso auf einem Belegstück aus dem Osmanischen Reich in der Staatsbibliothek zu Berlin nachweisen, wo es um ein Element angeordnet worden ist, das als *Šakl-i ʿayn-i ʿAlī* bekannt ist (vgl. Ms. or. oct. 403, Mikrofilm, Aufnahme 15).

93 Mağlisī, *Biḥār al-anwār* XX, 73. Bayrūt, 1403/1983. Aufrufbar unter http://www.yasoob.org/books/htm1/m013/12/no1299.html (Stand 4. Oktober 2017).

94 Vgl. unten vor Anm. 97.

95 „Jene Person, die gegenüber den Leuten kein Mitleid zeigt, gegenüber der zeigt Allāh kein Mitleid." Dieses Prophetenwort lässt sich nachweisen bei Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 44 *Kitāb al-Faḍā'il*, 15 *Bāb Raḥmati-hī, Ḥadīṯ* 6172; cf. Wensinck, *Concordance*, s. v. *raḥima* (II, 236). Gelegentlich mit leicht abweichendem Wortlaut: لا يرحم الله من لا يرحم الناس; z. B. Buḫārī, *Ṣaḥīḥ*, 98 *Kitāb at-Tawḥīd*, 2 *Bāb Qawl Allāh tabāraka wa-taʿālā, Ḥadīṯ* 7465; vgl. auch Anm. 65.

xv. ومن كلامه \\ xvi. من لا يرحم الناس لا يرحمه الله.

e. Der Vollständigkeit halber sei hier erneut darauf hingewiesen, dass der Kopist in den beiden Textfeldern xviii und xix sehr prominent seinen Namen erwähnt; dies stellt gewissermassen den ersten Teil des **Kolophons** dar. Die Datierung der Abschrift ins Jahr 986/1578 folgt im Mittelstreifen selbst ganz am Schluss.

xviii. كتبه العبد الفقير الى الله الغني \\ xix. مظفر بن عبد الله الحسني[96] المازندراني.

Die Aufzählung der zwölf Imame, das *Nādi-ʿAlī*-Gebet und die beiden golden ausgeführten Verzierungen (vierfache Erwähnung ʿAlīs in der Form einer Swastika und die sechzehngliedrige Kette) gestatten interessante Rückschlüsse auf die Einordnung dieses Belegstücks. Während der Abschnitt mit dem vierfachen *ʿAlī* eher kurz ist (ca. 6.0 cm), ist der Teil mit der Kette lang (ca. 58.5 cm). Diese Kette trägt das vierfache *ʿAlī* darüber.

Die goldene Kette selbst wird durch zwei Elemente gebildet: Unterhalb des vierfachen *ʿAlīs* befindet sich ein flaches, horizontal ausgerichtetes Rechteck mit einer Ausbuchtung auf jeder Seite (Höhe dieses Rechtecks ca. 2.2 cm). Das nächste Glied in dieser Kette ähnelt einem unregelmässigen Achtpass (Höhe ca. 4.6 cm). Diese beiden Elemente werden acht Mal wiederholt und bilden so die erwähnte sechzehngliedrige Kette. Die Überschneidungen zwischen den einzelnen Gliedern der Kette, wo sich vorwärtslaufendes und rückwärtslaufendes Band kreuzen, sind ausgesprochen sorgfältig gearbeitet worden.

Diese beiden Verzierungen (vierfaches *ʿAlī*, sechzehngliedrige Kette) müssen bewusst hier platziert worden sein, wo sie das *Nādi-ʿAlī*-Gebet unterbrechen. Ihre Erklärung führt uns in einem ersten Schritt zu M.A. Amir-Moëzzis Bemerkung zurück, dass das *Nādi-ʿAlī*-Gebet unter zwölferschiitischen Mystikern weit verbreitet war und in der Ḏahabiyya *Ḏikr al-walāya* genannt wird.

Die Ḏahabiyya ist aus dem Sufi-Orden der Kubrāwiyya hervorgegangen; sie war gerade zur Zeit der Safawiden in Iran aktiv.[97] A. Anzali bezeichnet die Ḏahabiyya und die Niʿmatullāhiyya als die beiden aktuell bedeutendsten schiitischen Sufi-Orden in Iran.[98] Seit der Qāǧāren-Zeit ist Shiraz das Hauptzentrum der Ḏahabiyya. Doch dieser Orden war dort bereits zuvor etabliert.

Der Begriff Ḏahabiyya reiht sich nicht unter die üblichen Bezeichnungen von mystischen Orden ein, die zumeist nach ihren charismatischen Gründern benannt werden.[99] Die Ḏahabiyya leitet ihren Namen vom arabischen Begriff *ḏahab*, „Gold", ab. Quellen aus dem Umfeld der Ḏahabiyya heben den Symbolismus von Gold hervor, bei dem es sich um eine wertvolle, reine Substanz handelt.[100] Die an der Herstellung von Is 1623 beteiligten Kunsthandwerker müssen sich dieses Symbolismus bewusst gewesen sein und machten ausgiebigen Gebrauch von goldener Tinte. Diese Feststellung trifft gerade auf den hier diskutierten Abschnitt mit den beiden Verzierungen zu. Zusätzlich rahmen aber auch zwei goldene Zierbänder das Dokument zur Linken und Rechten auf seiner gesamten Länge ein.

Ḏahabiyya-Quellen betonen den besonderen Wert ihrer spirituellen Überlieferungskette (*silsila*). Sie vergleichen sie mit reinem Gold (*ḏahab*), da sie gänzlich frei von sunnitischen Gewährs-

96 Vgl. Anm. 75.

97 Vgl. Anzali, Emergence 149. Zur Ḏahabiyya vgl. auch Gramlich, *Derwischorden Persiens. Erster Teil: Die Affiliationen* 4–26; *Dritter Teil: Brauchtum und Riten*, u. a. 41–44, 78 f.

98 Vgl. Anzali, *op. cit.* 150.

99 Für die weiteren Ausführungen siehe Anzali, *op. cit.* 153–156.

100 Gemäss Anzali, *op. cit.* 153, leiten der Ḏahabiyya nicht wohlgesinnte Quellen den Namen dieses Ordens vom arabischen Verb *ḏahaba*, „gehen, weggehen", ab. Diese Erklärung würde darauf anspielen, dass Sayyid ʿAbdullāh Barzišābādī (gest. ca. 1467) seinen Lehrer Isḥāq Ḫuttalānī (gest. 1423) verliess, als dieser Sayyid Muḥammad Nūrbaḫš (gest. 1440) vorzog und ihn als seinen Nachfolger einsetzte.

leuten sei.[101] Sie nennen diese Überlieferungskette deshalb die „Goldene Kette" (*as-silsila aḏ-ḏahabiyya*). A. Anzali führt ausserdem frühere Belege dafür an, die die besondere Bedeutung dieser goldenen Überlieferungskette betonen.[102] Schiitische Quellen aus dem 13. Jh. berichten von einem Samaniden-Herrscher, der von der ausserordentlichen Qualität der Überlieferungskette mit den ersten acht schiitischen Imamen von ʿAlī b. Abī Ṭālib (gest. 661) bis ʿAlī b. Mūsā ar-Riḍā (gest. 818) weiss. Er habe diese Kette deshalb mit Gold niederschreiben lassen. Im 15. Jh. hat der bekannte schafiitische *Ḥadīṯ*-Gelehrte Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī (gest. 1449) eine Sammlung von Überlieferungen mit einer ausserordentlich kurzen und damit besonders zuverlässigen Garantenkette zusammengestellt. A. Anzali betont allerdings, dass dieser Ausdruck erst nach den ersten Dekaden des 15. Jh. zur Bezeichnung einer auf ʿAlī zurückgehenden Kette überhaupt in Gebrauch kam.

M.H. Faghfoory interessiert sich in der Einleitung zu seiner Übersetzung von Muʾaḏḏins (gest. 1667) *Tuḥfa-i ʿAbbāsī*[103] ebenso für den Begriff *as-silsila aḏ-ḏahabiyya*.[104] Er verweist auf den Standpunkt gewisser weiterer Historiker, die glauben „that since in the genealogy of the order the names and titles of the Shiʿite Imams who were considered as the Poles of their time were written in gold, the order became known as *Silsilat adh-dhahab* (Chain of Gold) from which the titles Dhahabi and Dhahabiyya are derived."[105] M.H. Faghfoory fügt eine Liste hinzu, die weitere bedeutende Pole (*quṭb*) des Ḏahabiyya-Ordens nach ʿAlī b. Mūsā ar-Riḍā (8. Imam) anführt, die vor dem Verfasser der *Tuḥfa-i ʿAbbāsī* lebten.

Die soeben festgehaltenen Beobachtungen laufen darauf hinaus, dass das vorliegende Belegstück im Umfeld des Ḏahabiyya-Ordens, mit grosser Wahrscheinlichkeit in Shiraz, entstanden sein muss. Dies ergibt sich aus der Kombination der folgenden Feststellungen:

- L. Uluç weist auf die Bedeutung der *Ḫaṭāʾī*-Blüten hin und bezeichnet sie als Charakteristikum der Miniaturmalerei in Shiraz zwischen 1570 und 1580.[106]
- M.A. Amir-Moëzzi betont sodann die Wichtigkeit des *Nādi-ʿAlī*-Gebets als bedeutender *Ḏikr* unter imamitischen Sufis. Es sei in der Ḏahabiyya als *Ḏikr al-walāya* bekannt.[107]
- A. Anzali weist auf die Entwicklungen der Ḏahabiyya zwischen dem 15. und 17. Jh. hin.[108]
- M.H. Faghfoory macht in seiner Einführung zu Muʾaḏḏins *Tuḥfa-i ʿAbbāsī* bei der Diskussion des Begriffs *as-silsila aḏ-ḏahabiyya* ausserdem auf weitere Zusammenhänge aufmerksam.

Es ist schwierig, den unwiderlegbaren Beweis dafür führen zu wollen, unter welchen konkreten Umständen das vorliegende Belegstück entstanden ist. Wir haben vor dem Hintergrund der angeführten Überlegungen aber sehr gute Gründe zur Annahme, dass Muẓaffar b. ʿAbdallāh al-Ḥasanī al-Māzandarānī, der Schreiber dieser Rolle, in engem Austausch mit dem Ḏahabiyya-Orden in Shiraz stand und dieses Belegstück allenfalls in Shiraz selbst herstellte.

101 Anzali, *op. cit*. 153, betont, dass sich diese Auffassung aus historisch-kritischer Perspektive unmöglich beweisen lasse.

102 Anzali, *op. cit*. 154.

103 Bei Muʾaḏḏins *Tuḥfa-i ʿAbbāsī* handelt es sich um einen Text, der für das Verständnis des schiitischen Sufismus besonders wichtig ist.

104 Faghfoory, *Tuḥfah-yi ʿAbbāsī* X–XIII.

105 Faghfoory, *op. cit*. XI. M.H. Faghfoory identifiziert diese „other historians" nicht.

106 Vgl. bei Anm. 10.

107 Vgl. bei Anm. 91 und vor Anm. 97.

108 Vgl. bei Anm. 103–105.



ABB. 109
Dublin, Chester Beatty Library, Is 1623 (vgl. bei Anm. 9–11): Die Rolle beginnt mit einem ausgesprochen sorgfältig gearbeiteten Anfangszierfeld von ca. 12 cm Höhe. Es enthält Elemente, die eine Herstellung in Shiraz nahelegen (siehe Beschreibung). Darunter beginnt der Abschnitt mit der Abschrift des Korans in *Ġubār*. Der Text ist am Anfang in drei Spalten angeordnet.
© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)



ABB. 110
Dublin, Chester Beatty Library, Is 1623 (vgl. bei Anm. 14): Die Rolle enthält Abschnitte, in denen der Schreiber Stellen derart ausgespart hat, dass übergeordneter Text entsteht. Im 1. Textfeld lässt sich als übergeordneter Text die *Basmala* erkennen. Auf dem *ġubār*-farbenen Hintergrund stehen hier Q 1–2.
© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)

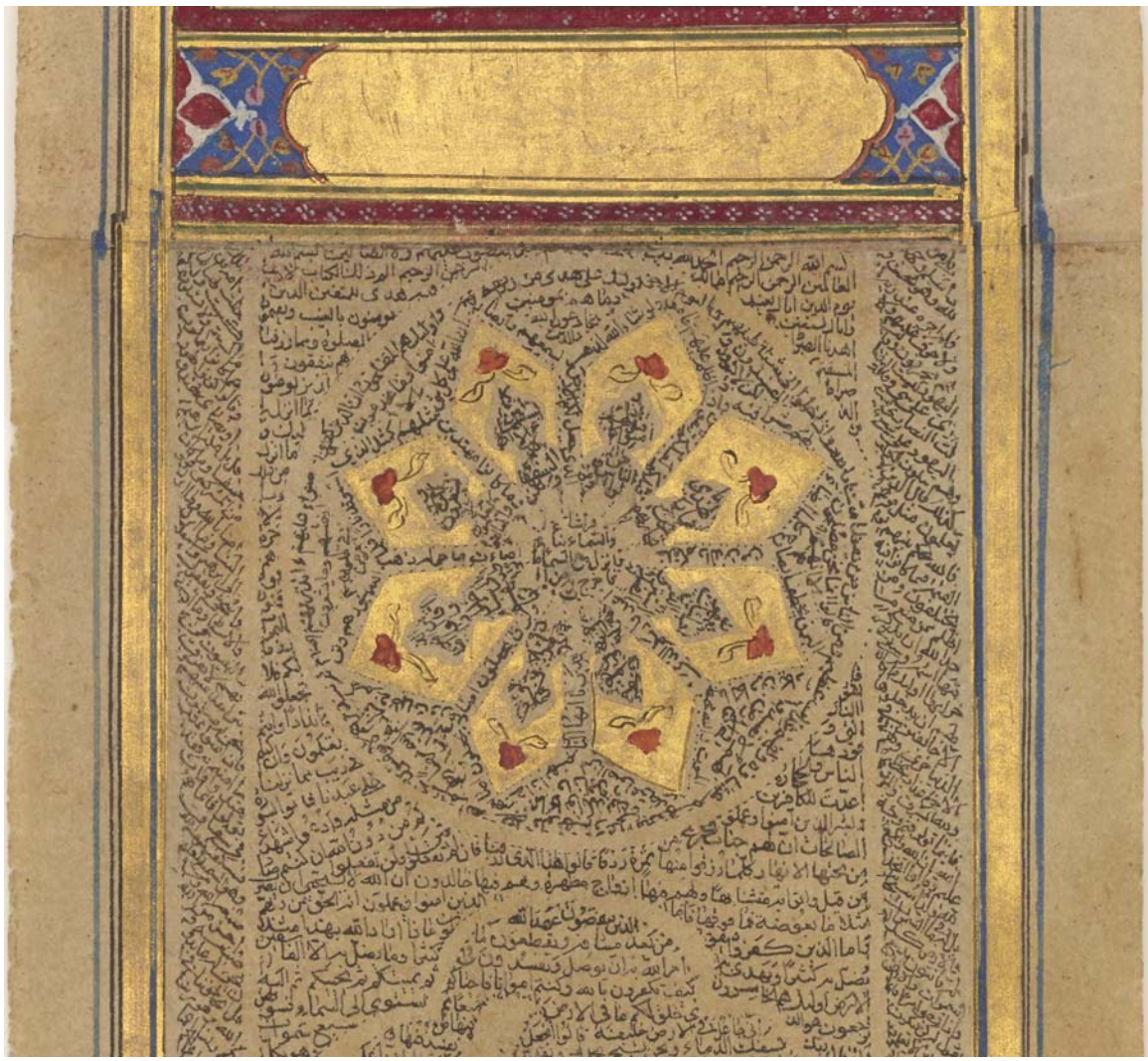


ABB. 111 Dublin, Chester Beatty Library, Is 1623 (vgl. nach Anm. 14 und zwischen Anm. 114 und 115): In der Mittelspalte beginnt rechts oben Q 1 (*Sūrat al-Fātiḥa*). Oben links steht die *Basmala* von Q 2. Der Schreiber kopiert hier links absteigend ausserhalb des Medaillons Q 2:1–4. Er springt darauf zuoberst ins Medaillon und umfährt es auf der äussersten Zeile mit Text im Gegenuhrzeigersinn (Q 2:5–8a). Bei den weiteren Textstellen im Medaillon handelt es sich um die Fortsetzung der Abschrift von Q 2 (Verse 8b–22a).

© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)



ABB. 112
Dublin, Chester Beatty Library, Is 1623 (vgl. bei Anm. 15): Mit Textfeld 11 beginnt die Anrufung der *Čahārdah Maʿṣūm* (Muḥammad, Fāṭima und die 12 Imame). Hier der Anfang: *Allāhumma ṣalli ʿalā n-nabī wa-l-waṣī*. Der übergeordnete Text wird durch Aussparungen auf dem *ǧubār*-farbenen Hintergrund gebildet. Man beachte auch das Rankenmuster mit den gold-blauen Blüten. Auf der Höhe des *Allāhumma* lässt sich in der rechten Aussenspalte ein goldenes Viereck erkennen. Es enthält die Überschrift zu Q 3 (*Sūrat Āl ʿImrān*).
© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)

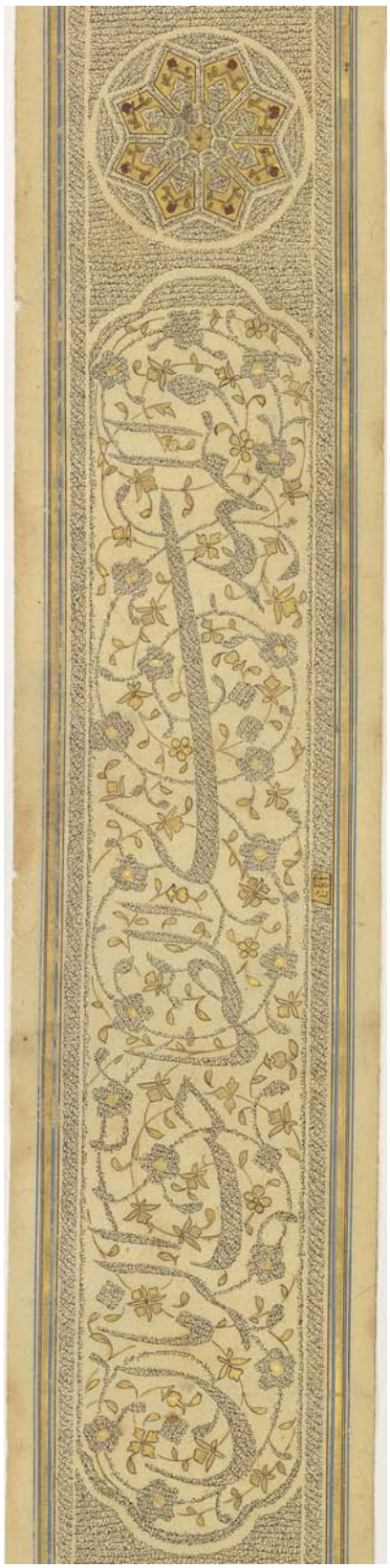


ABB. 113
Dublin, Chester Beatty Library, Is 1623 (vgl. bei Anm. 28–29): Die Anrufung der *Čahārdah Maʿṣūm* schliesst mit der Erwähnung des Mahdī. Der Künstler hat hier den Text in *ġubār*-farbenem *Nastaʿlīq* kopiert; der Hintergrund dieses Textfelds wird durch ein Rankenmuster gebildet, das ebenso aus Text in *Ġubār* besteht.
© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)



ABB. 114
Dublin, Chester Beatty Library, Is 1623 (vgl. bei Anm. 34–35): Nach dem Abschluss der Anrufung der *Čahārdah Maʿṣūm* folgt ein Abschnitt (Feld IX) ohne übergeordneten Text. Die Länge dieses Abschnitts beträgt 35 cm. Oben rechts lässt sich in einem goldenen Quadrat die Überschrift zu Q 12 (*Sūrat Yūsuf*) erkennen; unten rechts steht die Überschrift zu Q 13 (*Sūrat* [*ar-*] *Raʿd*).
© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)



ABB. 115
Dublin, Chester Beatty Library, Is 1623 (vgl. bei Anm. 36–40): Mit Textfeld x beginnt die Abschrift des *Nādi-ʿAlī*-Gebets, das unter Schiiten sehr beliebt ist. Man beachte, dass die Abschrift des Korans im Hintergrund hier nur noch in einer Spalte angeordnet ist. Die hier kopierten Koranstellen werden in der Beschreibung bestimmt.
© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)



ABB. 116
Dublin, Chester Beatty Library, Is 1623 (vgl. bei Anm. 46–56): Feld XII ist ca. 65.5 cm lang. Darauf dominieren goldene Verzierungen. Zuoberst lässt sich ein vierfaches *ʿAlī* erkennen. Darunter befindet sich eine 16-gliedrige Kette (8 × 2 Glieder). Diese Verzierungen sind in Gold ausgeführt.
© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)



ABB. 117
Dublin, Chester Beatty Library, Is 1623 (vgl. bei Anm. 69–72): Feld XVII (Länge ca. 35.0 cm) enthält keinen übergeordneten Text, sondern nur eine sechsfache Verzierung. Der Schreiber notierte den Korantext auf horizontalen Zeilen. Die Überschriften zu den Suren in roter Schrift auf goldenem Hintergrund.
© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)



ABB. 118–119
Dublin, Chester Beatty Library, Is 1623 (vgl. bei Anm. 73–78): Textfelder XVIII–XIX enthalten Angaben, die üblicherweise im Kolophon zu erwarten sind: *Katabahū al-ʿabd al-faqīr ilā* [*A*]*llāhi l-ġanī // Muẓaffar b. ʿAbd Allāh al-Ḥasanī al-Māzandarānī* (Name des Kopisten).
© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)



ABB. 120
Dublin, Chester Beatty Library, Is 1623 (vgl. zwischen Anm. 79 und 80): Das Ende der Rolle. Auf den beiden letzten Zeilen die Datierung ins Jahr 986/1578. Im Text davor die Suren am Ende des Korans, zuletzt Q 114.
© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)

5.4 Paris, Bibliothèque Nationale de France, Arabe 5102

10.7 × 543 cm;[1] datiert ins 18. Jh.[2] Beim Beschreibstoff handelt es sich um sehr dünnes, sehr gut geglättetes Papier, das nahezu transparent ist.[3] Derartiges Papier stand ab der 2. Hälfte des 16. Jh. zur Verfügung. Ein Papier von ähnlicher Qualität wurde bereits zur Herstellung von Is 1623 (Chester Beatty Library, Dublin) verwendet, das aus dem Jahr 1578 datiert.[4] Auf der Rückseite von Arabe 5102 sind keine Einträge vorhanden.

Bei der Herstellung von Arabe 5102 wurden zehn Papierstreifen zusammengeklebt; am Anfang des Dokuments befindet sich ein zusätzlicher Streifen aus violettem Papier, der nicht beschrieben ist. Die folgende Übersicht vermittelt einen Überblick über die Länge der einzelnen Streifen: 0. Violetter Papierstreifen am Anfang separat: ca. 16 cm; 1. Streifen: ca. 57.2 cm (Überlappung 3 mm); 2. Streifen (beginnt in Textfeld II): ca. 57.2 cm (Überlappung 3 mm); 3. Streifen (beginnt nach Textfeld IV): ca. 57.2 cm (Überlappung 3 mm); 4. Streifen (beginnt bei Textfeld VII): ca. 57.0 cm (Überlappung 3 mm); 5. Streifen (beginnt am Schluss von Textfeld IX): ca. 56.5 cm (Überlappung 3 mm); 6. Streifen (beginnt zwischen Textfeld XI und XII): ca. 57.2 cm (Überlappung 3 mm); 7. Streifen (beginnt am Anfang von Textfeld XIV): ca. 43.0 cm (Überlappung 3 mm); 8. Streifen (beginnt vor Textfeld XVI): ca. 47.2 cm (Überlappung 3 mm); 9. Streifen (beginnt zwischen Textfeld XVII und XVIII): ca. 56.5 cm (Überlappung 3 mm); 10. Streifen (beginnt in Textfeld XX, mit Textfeld XXI): ca. 31.0 cm (letzter Streifen). Am Schluss jedes Streifens ein Besitzstempel der BNF (mit Initialen R.F.[5] in roter Tinte).

A. Schutzteil und Anfangszierfeld

Die Rolle beginnt mit einem violetten Schutzteil (Beschreibstoff: Papier) von ca. 16 cm Länge. Darunter schliesst sich ein aufwendig gestaltetes Anfangszierfeld an, das ca. 14.2 cm lang ist. Unmittelbar darunter ein dunkelrot eingefasster Titelbalken (Höhe ca. 2.5 cm; ABB. 121).

Das Anfangszierfeld ist achsialsymmetrisch aufgebaut. Es wird von einem Blatt- und Blütenmuster dominiert. Als wichtigstes Element lassen sich in diesem Abschnitt jedoch zwei blaue Pfauen erkennen, die sich gegenseitig den Rücken zukehren.[6] Sie stehen in einer golden ausgefüllten Kartusche, in der sich Blüten in den Farben Rot und Blau erkennen lassen. Im oberen Teil dieser goldenen Kartusche befindet sich ein dunkelrot eingefasstes, achsialsymmetrisch aufgebautes blaues Zierelement; es läuft oben spitz zu. Ausserhalb der Kartusche ist der Hintergrund des Anfangszierfelds durch feine Wirbelfiguren ausgefüllt. Zusätzlich lassen sich oberhalb und unterhalb dieser Kartusche je zwei federförmige Verzierungen erkennen. Zuoberst wird das Anfangszierfeld durch einen spitz zulaufenden Aufsatz mit goldenem Hintergrund ausgefüllt; auch dieser Aufsatz ist mit einem Blüten- und Rankenmuster versehen. Die Blüten sind in den Farben Rot und Blau ausgeführt worden.

1 Abbildungen der gesamten Rolle sind im Internet zugänglich unter https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247 (Stand 21. Februar 2017).

Vergleiche zu diesem Dokument auch die Ausführungen bei Déroche, *Les manuscrits du Coran du Maghreb à l'Insulinde* 135 (Nr. 547); Katalog zur Ausstellung *Trésors d'Orient* [exposition, Bibliothèque Nationale, Paris, 1972] 68 (Nr. 185).

2 Zur Datierung siehe auch die Ausführungen unten zu „B. Titelbalken", bei Anm. 7–9.

3 Mit einem *light sheet* überprüft: Keine Wasserzeichen; sehr feines Siebmuster von parallel zueinander verlaufenden Linien. Sie sind zumeist vertikal zur Rollenrichtung ausgerichtet. Auf vereinzelten Streifen verlaufen diese Linien in der Rollenrichtung. Für einen Papiervergleich ist Supplément Persan 843 (BNF) aufschlussreich: Dafür wurde ebenso dünnes Papier verwendet; jenes von Arabe 5102 ist allerdings noch feiner. Supplément Persan 843 ist datiert: Ǧumādā I 1147 (Tag nicht mehr deutlich erkenntlich); Beginn Ǧumādā I 1147: 3. Juni 1734. Auch dieser Vergleich stützt eine Zuordnung von Arabe 5102 ins 18. Jh.

4 Vgl. dazu oben, Kapitel 5.3.

5 Für République Française.

6 Zur allfälligen Bedeutung dieser beiden Pfauen vgl. die Bemerkungen zur Kontextualisierung dieses Belegstücks ganz am Schluss (bei Anm. 116–124).

B. Titelbalken

Unterhalb des aufwendig gestalteten Anfangszierfelds folgt ein Titelbalken. Er enthält in roter Tinte auf goldenem Hintergrund folgenden Eintrag:

سورة فاتحة الكتاب تنزيل من رب العالمين

١٤ \ ١٢ \ ٢٣

Die Entzifferung der angeführten Zahlenfolge (14. 12. 23[7]) ist nicht gänzlich gesichert. Ungewiss ist auch, ob es sich dabei um eine Datumsangabe handelt, werden diese auf Dokumenten aus dem islamischen Kulturraum derart früh, doch nie auf diese heute gängige Art notiert. Sollte es sich doch um ein Datum handeln, wäre bei der Jahreszahl wohl [11]23 zu ergänzen.[8] Dabei handelt es sich um den 14. Ḏū l-Ḥiǧǧa 1123 (23. Januar 1712). Eine Datierung um hundert Jahre später, also 14. 12. [12]23 (31. Januar 1809) wäre nicht auszuschliessen. Die BNF zieht allerdings eine Datierung ins 18. Jh. vor, wobei sie nicht auf diese Abfolge von Ziffern hinweist.[9]

C. Hauptteil

Der Hauptteil der Rolle wurde in drei Spalten mit Text angeordnet: Die Mittelspalte ist am breitesten und misst ca. 4.4 cm. Sie wird oben und zu beiden Seiten zwei Mal von einem Paar feiner schwarzer Linien und einem leeren Rahmen von ca. 2.5 mm Breite dazwischen eingefasst. Diese Mittelspalte enthält Text in *Ġubār* auf zumeist horizontal ausgerichteten Zeilen. Diese Stellen in *Ġubār* bilden einen teppichartigen Hintergrund, auf dem wiederholt Stellen ausgespart, also nicht mit Text in *Ġubār*-Schrift beschrieben, worden sind.

Diese Aussparungen lassen einerseits ein Gitter (Netzwerk) entstehen, in dem die Mittelachse durch auf der Spitze stehende Figuren betont wird. Dieses Muster wiederholt sich auf der gesamten Länge der Rolle. Die Maschen des Gitters haben die Form von auf der Spitze stehenden Rauten. Die Verbindungen zwischen den Ecken der Rauten verlaufen nicht gerade, sondern sind leicht geschwungen. Anderseits wurden auf dieser Rolle insgesamt 21 Kartuschen eingestreut, die Text in grosser, an *Tuluṯ* erinnernder Schrift enthalten. Dieser grosse Text entsteht durch entsprechende Aussparungen auf dem *ġubār*-farbenen Hintergrund. Diese Technik liess sich bereits auf jenem Teil von Is 1624 (Chester Beatty Library) beobachten, der aus dem Jahr 1362 datiert.[10]

Auf beiden Seiten und oberhalb dieses Hauptteils befindet sich ausserdem je eine 1 cm breite Seitenspalte, in der der Text in *Ġubār*-Schrift schräg ausgerichtet ist und von rechts unten nach links oben verläuft. Es fällt auf, dass die Rolle nicht auch ganz am Schluss durch einen solchen Rahmenteil mit Text in *Ġubār* abgeschlossen wird. Am unteren Ende wird die Rolle nur durch jene Abfolge von Linien eingefasst, die das Dokument auch auf beiden Seiten umrahmt. Es handelt sich um folgende Linien: Nach aussen wird die Seitenspalte mit Text in *Ġubār* durch ein Paar haarfeiner schwarzer Linien eingefasst. Nach einem schmalen Leerraum folgt eine rote Linie. Danach schliesst sich ein goldener Streifen an, der gegen aussen erneut von zwei haarfeinen schwarzen Linien eingerahmt wird. Nach einem schmalen Zwischenraum folgt zuäusserst eine blaue Linie. Die Rolle

7 Falls die Angabe von links nach rechts zu lesen ist.

8 Für Paralleldokumente, die ebenso eine Datierung um 1800 nahelegen vgl.: Bayani *et al.*, *Decorated word: Qur'ans of the 17th to 19th centuries*, darin v. a. 274 f. (Nr. 71): Iran, wahrscheinlich Shiraz, datiert: 1206/1791–1792; 278 f. (Nr. 73): Iran, möglicherweise Shiraz, datiert 1268/1851–1852. Beachte der Vollständigkeit halber auch 276 f. (Nr. 72): Osmanisches Reich oder Indien (*sic*), wahrscheinlich 18. Jh. Ebenso hierhin gehört AKM 492 aus der Agha Khan Foundation; es datiert aus dem Jahr 1236/1847 und wurde von Zayn al-ʿĀbidīn, einem Kaligraphen in den Diensten Fatḥ ʿAlī Šāh Qāǧārs für eine Drittperson angefertigt (vgl. dazu Kapitel 5.5, Anm. 5).

9 Vgl. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247 (Stand 30. Juli 2017); auch bei Déroche, *Les manuscrits du Coran* 135 (Nr. 547: Arabe 5102), fehlt ein Hinweis auf diese Folge von Ziffern.

10 Vgl. Kapitel 4.6.

weist danach auf beiden Seiten einen verhältnismässig breiten Streifen (1.4 cm) auf, der gänzlich leer belassen worden ist.

Die weiteren Ausführungen analysieren die formale Anordnung und den textlichen Inhalt dieser Rolle in zwei Schritten: Sie unterscheiden zwischen dem grossen Text einerseits, der auf 21 Kartuschen verteilt ist. Er entsteht durch entsprechende Aussparungen auf dem teppichartigen Hintergrund in *Ġubār*-Schrift und verläuft in der Rollenrichtung **(Teil C.1)**. Erst danach werden auch Inhalt und Anordnung des Texts in *Ġubār*-Schrift selbst erfasst. Es sei hier einzig die Beobachtung vorweggenommen, dass auch diese als Hintergrund kopierten Stellen in mikroskopischer Schrift eine in sich geschlossene Abfolge von Textelementen enthalten. Es handelt sich um eine Abschrift des Korans. Diese Stellen sind in der Mittelspalte zumeist horizontal ausgerichtet und verlaufen in den beiden Seitenspalten schräg von rechts unten nach links oben **(Teil C.2)**.

C.1 (ABB. 122): Die 21 Kartuschen mit den Textfeldern: Zentrales Merkmal des vorliegenden Belegstücks sind die insgesamt 21 über die gesamte Länge der Rolle verteilten Textfelder. Sie enthalten eine Textfolge in grosser Schrift, die grosse Ähnlichkeiten zu *Ṭuluṭ* aufweist. Diese Textfolge entsteht durch Aussparungen von entsprechenden Leerstellen auf dem teppichartigen *ġubār*-farbenen Hintergrund. Diese Auslassungen weisen heute die bräunliche Farbe des verwendeten Papiers auf. Es lassen sich allerdings mehrfach Hinweise darauf feststellen, dass diese Stellen in grosser Schrift ursprünglich golden hervorgehoben worden sind. Besonders deutlich ist dies in Textfeld V erkenntlich.[11] Reste von goldener (?) Farbe lassen sich aber auch in weiteren Textfeldern erkennen.[12] An andern Stellen lassen sich Hinweise feststellen, dass die grossen Buchstaben anfänglich weiss ausgefüllt waren.[13]

C.1: Die Stellen in grosser Schrift in den **21 Textfeldern:**
Textfeld I (ABB. 122):[14]

ونصر من الله وفتح قريب وبَشِّرْ المؤمنين

Textfeld II:[15] بِنَبِيٍّ عَرَبِيٍّ وَرَسُولٍ مَدَنِيٍّ

Textfeld III:[16] وَاَخِيهِ اَسَد الله مُسَمَّى بِعَلِي وَزَهْرَاء

Textfeld IV (ABB. 125):[17] بَتُول وَبِاُم وَلَدَتْهَا وَسِبْطَين و

Textfeld V:[18] شِبْلَيهِ هُمَا نَجْلُ زَكِيٌّ وَبِسَجَّادٍ

Textfeld VI:[19] وَالباقِر وَالصَادِق حَقّاً وَ

Textfeld VII:[20] بِمُوسَى وَعَلِيٍّ وَتَقِي وَنَقِي وَبِذِي

Textfeld VIII:[21] العَسْكَرِ وَالحُجَّة وَالقَائِم

11 Vgl. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f5.image (Stand 27. Februar 2017).

12 Vgl. Textfelder III und IV (http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f3.image und http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f4.image; Stand 27. Februar 2017).

13 Vgl. z. B. die Textfelder XI–XII: http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f9.image; Textfeld XV: http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f11.image; Textfelder XVII–XVIII: http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f13.image (Stand 27. Februar 2017).

14 Q 61:13, wo ohne das einleitende *wa* (*wa-naṣr*); vgl. die Abb. unter http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f2.image.r=Arabe%205102.

15 Vgl. für den Text: http://www.alsarh.info/showthread.php?t=18377; siehe die Abb. unter: http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f3.image.r=Arabe%205102 (Stand 21. Februar 2017).

16 http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f3.image.r=Arabe%205102 (Stand 21. Februar 2017).

17 In diesem Textfeld lassen sich noch deutliche Hinweise darauf erkennen, dass diese grossen Buchstaben anfänglich golden bemalt waren; vgl. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f4.image.r=Arabe%205102 (Stand 21. Februar 2017).

18 Vgl. dazu Gramlich, *Derwischorden Persiens, Dritter Teil: Brauchtum und Riten* 43, wo abweichend; Abb. unter http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f5.image.r=Arabe%205102 (Stand 21. Februar 2017).

19 Vgl. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f5.image.r=Arabe%205102 (Stand 21. Februar 2017).

20 Vgl. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f6.image.r=Arabe%205102 (Stand 21. Februar 2017).

21 Die Funktion des *wāw* vor *al-qā'im* ist nicht klar. Vgl.

Textfeld IX:[22] بِالحَقِّ الذِي يَضْرِبُ بِالسَيْفِ

Textfeld X:[23] بِحُكْمِ اَزَلِيِّ اَجِبْ دُعَائِي الآن

Textfeld XI:[24] وترحم حضراتي (؟) واقض حاجات

Textfeld XII:[25] لَنَا اِلَينا (؟) لِكُلِّ اِلهٍ وَوَلِي

Textfeld XIII (unklar):[26]

رَبّ وَتَقَبَّلْ بِقَبُول حَسَنٍ دُعا[ء]نا (؟)

Textfeld XIV:[27] بنبي وعلى وعلى وعلى (؟)

Textfeld XV (ABB. 123):[28] نادِ عَلِيّاً مَظْهَر العَجائِب

Textfeld XVI:[29] تَجِدْهُ عَوناً لَكَ فِي النَوَائِبِ

Textfeld XVII:[30] كُلُّ هَمٍّ وَغَمٍّ سَيَنْجَلِي

Textfeld XVIII:[31] بِعَظَمَتِكَ يا الله بِنُبُوَّتِك

Textfeld XIX:[32] يا مُحَمَّد بِوَلايَتِكَ يا عَلِيّ

Textfeld XX:[33] واحفظ حامل هذا القران

Textfeld XXI:[34] بحرمة القران.

C.2: Der teppichartige Hintergrund in *Ġubār*-Schrift: Die folgende Beschreibung orientiert sich an der Abfolge des Korantexts auf diesem teppichartigen Hintergrund:

C.2.1a (**ABB. 124; Text in *Ġubār*** in den beiden schmalen **Seitenspalten rechts und links**): Unmittelbar unterhalb des rot eingerahmten Titelbalkens lässt sich in der Mitte des horizontal ausgerichteten Rahmenteils mit Text in *Ġubār* ein auf der Spitze stehendes Dreieck erkennen. Es wird von goldenen, rot eingefassten Blättern ausgefüllt. Rechts davon beginnt die Abschrift des Korans mit Suren 1 und 2. Der Surentext selbst in schwarzer Tinte. Die Überschriften der einzelnen Suren[35] und Einteilungsvermerke[36] in roter Tinte hervorgehoben. Q 1 wurde zusammen mit dem Titel auf sechs Zeilen notiert und beansprucht inkl. Abstände zwischen den Zeilen ca. 2 cm; dies ergibt eine Buchstabenhöhe von weniger als 2 mm. Der Text ist punktiert und teilweise vokalisiert.

Der Schreiber setzt die Abschrift des Korans in dieser schmalen, rechts absteigenden Spalte fort. Nach Q 1 folgt die Überschrift von Q 2 (*Sūrat al-Baqara*). Wenig danach in roter Tinte der Eintrag *al-ḥizb al-awwal*. Beim Übergang in

http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f7.image.r=Arabe%205102 (Stand 21. Februar 2017).

22 Vgl. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f7.image.r=Arabe%205102 (Stand 21. Februar 2017).

23 Hier endet der im Internet nachweisbare Text: vgl. http://www.alsarh.info/showthread.php?t=18377; (Stand 21. Februar 2017). Zu erwarten wäre am Schluss *li-ḥukm*. Siehe die Abb. des Abschnitts unter http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f8.image.r=Arabe%205102 (Stand 21. Februar 2017).

24 Vgl. Gramlich, *op. cit.* 43; vgl. die Abb. unter http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f9.image.r=Arabe%205102 (Stand 21. Februar 2017).

25 Vgl. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f9.image.r=Arabe%205102 (Stand 21. Februar 2017).

26 Vgl. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f10.image.r=Arabe%205102 (Stand 21. Februar 2017).

27 Vgl. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f11.image (Stand 2. August 2017).

28 Vgl. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f11.image.r=Arabe%205102 (Stand 21. Februar 2017).

29 Vgl. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f12.image.r=Arabe%205102 (Stand 21. Februar 2017).

30 Vgl. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f13.image.r=Arabe%205102 (Stand 21. Februar 2017).

31 Vgl. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f13.image.r=Arabe%205102 (Stand 21. Februar 2017).

32 Vgl. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f14.image.r=Arabe%205102 (Stand 21. Februar 2017).

33 Vgl. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f15.image.r=Arabe%205102 (Stand 21. Februar 2017).

34 Vgl. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f16.image.r=Arabe%205102 (Stand 21. Februar 2017).

35 Q 1, hier einfach mit *Sūra* gekennzeichnet: unmittelbar rechts neben dem soeben erwähnten Zierdreieck. Der Titel von Q 2 (*Sūrat al-Baqara*) folgt auf Zeile 7 in roter Tinte und ist golden hinterlegt.

36 Die Rolle enthält Hinweise auf die Einteilung in *ǧuz'* (hier *ǧuzw'*) und *niṣf al-ǧuzw'*. Siehe z. B. ganz am Anfang in der schmalen Spalte rechts aussen: *al-ǧuzw' al-awwal*; dieser Vermerk ist golden hinterlegt. Im breiten Mittelstreifen ein weiterer roter Eintrag *niṣf al-ǧuzw'*.

den absteigenden Ast der Aussenspalte ändert der Kopist die Schriftrichtung und notiert den Surentext schräg von rechts unten nach links oben. Ende der Abschrift von Q 2 auf der Höhe des Textfelds XI.[37] Hier folgt in roter Tinte die Überschrift zu Q 3 (*Sūrat Āl ʿImrān*).[38] Q 3 endet in der rechten Aussenspalte kurz vor Textfeld XVII im Mittelstreifen; danach Beginn von Q 4 (Titel in roter Tinte: *Sūrat an-Nisāʾ*).[39] Am Schluss der Rolle steht in dieser schmalen Aussenspalte rechts Q 4:145 ohne die drei letzten Wörter. Diese drei letzten Wörter folgen in der breiten Mittelspalte, wo der Schreiber sie und Verse Q 4:146–147 auf knapp drei horizontal ausgerichteten Zeilen kopiert. Am Anfang der dritten Zeile die beiden Ausdrücke *šakīran ʿalīman* (die beiden letzten Wörter in Q 4:147, auf der Höhe der letzten Zeile in der rechten Aussenspalte).

C.2.1b: Danach springt der Schreiber zurück an den Anfang der Rolle. Er setzt die Abschrift von Q 4 links des dreieckigen Zierteils oben in der Mitte fort und steigt in der schmalen Aussenspalte auf der linken Seite nach unten.[40] Die Zeilen sind stets schräg ausgerichtet und verlaufen von rechts unten nach links oben. Q 4 endet am Schluss des Textfelds I. Direkt danach beginnt Q 5 (*Sūrat al-Māʾida*: Titel in roter Tinte). Q 6 (*Sūrat al-Anʿām*; Überschrift in roter Tinte): Beginn oberhalb von Textfeld VII in der linken Aussenspalte.[41] Q 7 (*Sūrat al-Aʿrāf*; Surenname fehlt, nur Ausdruck *Sūra* in roter Tinte): Beginn oberhalb von Textfeld XII in der linken Aussenspalte.[42] Q 8 (*Sūrat al-Anfāl*; Überschrift in roter Tinte): Beginn auf der Höhe von Textfeld XVIII in der linken Aussenspalte.[43]

Q 9 (*Sūrat at-Tawba*; Überschrift in roter Tinte, einzige Sure im Koran ohne *Basmala*): Beginn nach Textfeld XX in der linken Aussenspalte.[44] Am Schluss dieser linken Aussenspalte steht Q 9:27. Die drei letzten Wörter dieses Verses (*Allāh ġafūr raḥīm*) folgen allerdings erst in der Mittelspalte; sie stehen dort gerade nach dem Zwischenraum nach dem Schluss von Q 4:147. Der Schreiber setzt die Abschrift von Q 9 danach absteigend fort, zuerst auf den sich gegen unten in einem Dreieck verjüngenden Zeilen, dann auf den drei breiten Zeilen ganz am Schluss. Zuletzt steht hier Q 9:31.[45] Die Fortsetzung folgt darauf ganz am Anfang dieses Mittelstreifens, wo sich Q 9:32 erkennen lässt.[46]

Ganz am Schluss des Dokuments steht in mikroskopischer roter Schrift rechts und links des Dreiecks am Rollenende ausserdem folgender persischer Vers (ABB. 126):[47] این نوشتم تا بماند یادگار // من نمانم خط بماند یادگار.

C.2.2: Der **Text in *Ġubār*-Schrift** in der breiten Mittelspalte **ausserhalb der 21 Textfelder:** Ganz am Anfang lässt sich in der breiten Mittelspalte die direkte Fortsetzung von Q 9 erkennen (Q 9:32).[48] Der Schreiber notiert darauf die weiteren Verse

37 Vgl. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f9.image.r=Arabe%205102 (Stand 22. Februar 2017).

38 Davor steht Q 2:286 (Schlussvers von Q 2). Kurz nach dem Titel von Q 3 der Vermerk *nişf al-ğuzwʾ* in roter Tinte.

39 In Anschluss an *Sūrat an-Nisāʾ* steht *wa-hiya*; dies lässt vermuten, dass der Kopist auch weitere Angaben (Offenbarungsort, Anzahl Verse) notieren wollte, dies dann aber unterliess.

40 Zuoberst lässt sich Q 4:148 erkennen.

41 Oberhalb von Textfeld X (vgl. Abb. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f8.image.r=Arabe%205102) in der linken Spalte ein Eintrag in roter Tinte: es müsste sich um einen *Ğuzʾ*-Vermerk handeln. Der Schreiber notierte allerdings *Sūrat* und einen korrigierten, aber unleserlichen Begriff.

42 Vgl. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f9.image.r=Arabe%205102 (Stand 22. Februar 2017).

43 Vgl. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f13.image.r=Arabe%205102 (Stand 22. Februar 2017).

44 Vgl. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f15.image.r=Arabe%205102 (Stand 22. Februar 2017).

45 Vgl. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f16.image.r=Arabe%205102 (Stand 22. Februar 2017).

46 Vgl. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f2.image.r=Arabe%205102 (Stand 22. Februar 2017).

47 „Ich habe dies geschrieben, damit es als Erinnerung [an mich] bleibe. Wenn auch ich selbst nicht [ewig] lebe, soll doch meine Schrift [an mich] erinnern." Vgl. dazu: http://historylib.com/index.php?action=article/view/1424 (Stand 22. Februar 2017).

48 Q 9:32 lautet:
يُرِيدُونَ أَن يُطْفِؤُواْ نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلاَّ أَن يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ.

auf den horizontalen Zeilen in den beiden als Dreiecke nach unten ragenden halben Rauten am Anfang der Mittelspalte.[49] Er überspringt vorerst die erste ganze Raute in der Mitte der breiten Mittelspalte. In Vers 9:36 springt er in den kleinen *Ġubār*-Zwickel rechts oben. Die letzten Wörter und der Anfang von Q 9:37 folgen im Zwickel links oben in der Mittelspalte. Nach ca. der Hälfte von Q 9:37[50] setzt der Schreiber die Abschrift in der obersten ganzen Raute in der Mitte der breiten Mittelspalte fort und fährt darin Zeile um Zeile nach unten. In der unteren Spitze der Raute in der Mittelspalte steht Q 9:40. In diesem Vers wechselt der Schreiber in die Figur rechts aussen, in der die Zeilen von rechts unten nach links oben geneigt sind. Es fällt auf, dass er einzelne Teile von Q 9:40 wiederholt und vom Text der Kairiner Druckausgabe abweicht.[51] Kurz vor Textfeld 1[52] lässt sich links aussen die rote Markierung für den 11. *Ǧuz'* erkennen. Vers 9:93 beginnt mit *inna-mā* bereits am Schluss der halben Raute rechts aussen und wird danach vor dem *Ǧuz'*-Vermerk links aussen fortgesetzt.[53] Der Kopist steigt bei der Abschrift des Korantexts in dieser Figur links aussen Zeile um Zeile nach unten. Er beendet Q 9:99 und notiert noch den ersten Begriff von Q 9:100.[54]

In Anschluss daran folgt auf der Rolle Textfeld 1, in dem ebenso Stellen aus dem Koran in *Ġubār* kopiert worden sind. Wie noch aufzuzeigen sein wird, sind diese als Hintergrund in den Textfeldern in *Ġubār* notierten Koranstellen Teil eines nächsten Durchgangs der Abschrift der islamischen Offenbarung (vgl. C.2.3). Die direkte Fortsetzung der Abschrift von Q 9 folgt erst unmittelbar nach Textfeld 1. In der halben Raute rechts aussen steht Q 9:100. Q 9 dürfte auf diesem Dokument also vollständig kopiert worden sein. Jedenfalls lässt sich wenig unterhalb von Textfeld 1 am linken Rand der Mittelspalte eine weitere Überschrift *Sūra* in roter Tinte erkennen; hier beginnt Q 10 (*Sūrat Yūnus*). Auf der Zeile mit dieser Überschrift endet auch Q 9 (Q 9:129: Schlussvers).[55]

Der Schreiber setzt darauf die Abschrift von Q 10 (*Sūrat Yūnus*) in den zumeist rauten-förmigen Figuren vor Textfeld 111 fort. In der angeschnittenen Raute auf der rechten Seite der Mittelspalte lässt sich zuunterst der erste Teil von Q 10:43

49 Am Anfang der Mittelspalte lässt sich auf der obersten Zeile rechts aussen der rote Vermerk *niṣf al-ǧuzw* erkennen. In den Druckausgaben folgt dieser Halb-*Ǧuz'* vor Q 9:34. Der Schreiber wollte mit diesem Eintrag offensichtlich auch den Anfang der Mittelspalte hervorheben.

50 Q 9:37 lautet:

إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُواْ يُحِلُّونَهُ عَامًا وَيُحَرِّمُونَهُ عَامًا || لِّيُوَاطِؤُواْ عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فَيُحِلُّواْ مَا حَرَّمَ اللَّهُ زُيِّنَ لَهُمْ سُوءُ أَعْمَالِهِمْ وَاللَّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ.

Die Markierung || kennzeichnet den Übergang vom Zwickel links aussen in die Raute in der Mitte.

51 Q 9:40 lautet:

إِلاَّ تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُواْ ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ || لاَ تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ ||| لاَ تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ عَلَيْهِ (كذا) وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ [...] ||| لَّمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُواْ السُّفْلَى وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ.

Ein zusätzliches Wort durchgestrichen, unleserlich [...]. Die Markierung || kennzeichnet den Übergang von der Raute in der Mitte zur Figur rechts aussen. Die zwei Markierungen ||| grenzen darauf den Einschub in den Korantext ab.

52 Vgl. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f2.image.r=Arabe%205102 (Stand 22. Februar 2017).

53 Q 9:93 lautet:

إِنَّمَا || السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ وَهُمْ أَغْنِيَاء رَضُواْ بِأَن يَكُونُواْ مَعَ الْخَوَالِفِ وَطَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ.

Die Markierung || kennzeichnet den Übergang vom Ende der halben Raute rechts aussen zum Anfang der halben Raute links aussen.

54 *Wa-ṣ-ṣābiqūn.*

55 Vgl. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f2.image.r=arabe%205102 (Stand 23. Februar 2017).

erkennen. Der Schreiber setzt die Abschrift darauf zuoberst in der angeschnittenen Raute auf der linken Seite der Mittelspalte fort.[56] Am Ende dieser Raute stehen Q 10:51 und die ersten beiden Wörter von Q 10:52. Der Kopist springt in Q 10:52 ans Ende von Textfeld II und setzt die Abschrift von Vers 10.52 dort in der rechten Aussenspalte fort.[57]

Q 10 endet wenig unterhalb der Mitte des Abschnitts zwischen Textfeld II und III mit Vers 109 (Schlussvers). Hier steht auch der Titel von Q 11 (*Sūrat Hūd*, hier *Sūrat Fuṣṣilat* genannt). Die Fortsetzung der Abschrift von Q 11 folgt in den weiteren rauten-förmigen Figuren vor Textfeld III; sie überspringt danach dieses Textfeld und fährt mit der Abschrift des fortlaufenden Korantexts weiter.

Bei Textfeld III[58] erfolgt der Übergang von Q 11:59–60. Unmittelbar vor Textfeld III lassen sich am Ende der angeschnittenen Raute auf der linken Seite Q 11:59 und die drei ersten Wörter von Q 11:60 erkennen. Unterhalb von Textfeld III steht am Anfang der angeschnittenen Raute am rechten Rand die unmittelbare Fortsetzung von Vers 60.[59] Auch hier überspringt der Schreiber also das Textfeld III dazwischen.

Q 11 endet ungefähr in der Mitte des Abschnitts zwischen Textfeld III und IV in der Raute auf der linken Seite der Mittelspalte (Q 11:123).[60] Hier steht in roter Tinte auch der Titel von Q 12 (*Sūrat Yūsuf*).[61] Der Kopist notiert den Anfang von Q 12 im Rest der angeschnittenen Raute auf der linken Seite und im Einsprengsel unmittelbar darunter. Darauf springt er nach oben in die Mittelspalte, wo sich eine vollständige Raute erkennen lässt und setzt die Abschrift an deren Spitze fort.[62] Am Ende dieser vollständigen Raute springt er erneut nach oben an die Spitze der angeschnittenen Raute auf der rechten Seite der Mittelspalte. An dieser Übergangsstelle steht Q 12:9.[63]

Der Schreiber erreicht schliesslich den Einschub mit Text in grosser Schrift (Textfeld IV). Am Schluss der angeschnittenen Raute vor Textfeld IV steht auf der linken Seite Q 12:37. In diesem Vers überspringt der Schreiber Textfeld IV und setzt

56 Die Übergangsstelle lautet:

(٤٣) وَمِنْهُم مَّن يَنظُرُ إِلَيْكَ أَفَأَنتَ تَهْدِي الْعُمْيَ وَلَوْ كَانُواْ || لاَ يُبْصِرُونَ (٤٤) إِنَّ اللّهَ لاَ يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ.

Bei der Markierung || springt der Kopist von der Raute rechts in die Raute links.

57 Die Übergangsstelle lautet:

(٥١) أَثُمَّ إِذَا مَا وَقَعَ آمَنتُم بِهِ الآنَ وَقَدْ كُنتُم بِهِ تَسْتَعْجِلُونَ (٥٢) ثُمَّ قِيلَ || لِلَّذِينَ ظَلَمُواْ ذُوقُواْ عَذَابَ الْخُلْدِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلاَّ بِمَا كُنتُمْ تَكْسِبُونَ.

Bei der Markierung || springt der Kopist ans Ende von Textfeld II und setzt die Abschrift von Q 10:52 dort in der rechten Aussenspalte fort.

58 Vgl. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f3.image (Stand 27. Februar 2017).

59 Der Übergang Q 11:59–60 ist wie folgt aufgebaut (bei der Markierung || überspringt der Schreiber Textfeld III):

(٥٩) وَتِلْكَ عَادٌ جَحَدُواْ بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَعَصَوْاْ رُسُلَهُ وَاتَّبَعُواْ أَمْرَ كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ (٦٠) وَأُتْبِعُواْ فِي هَذِهِ || الدُّنْيَا لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ أَلا إِنَّ عَادًا كَفَرُواْ رَبَّهُمْ أَلاَ بُعْدًا لِّعَادٍ قَوْمِ هُودٍ.

60 Q 11:123 lautet:

وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ | وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ.

Die Markierung | kennzeichnet den Beginn der Schlusszeile, auf der auch der Titel von Q 12 steht.

61 Vgl. Abb. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f4.image (Stand 24. Februar 2017).

62 An dieser Übergangsstelle steht Q 12:3. Bei den Markierungen || springt der Schreiber jeweils in die nächste Figur:

نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ || أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِن || كُنتَ مِن قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ.

63 Q 12:9 lautet:

اقْتُلُواْ يُوسُفَ أَوِ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ || وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُواْ مِن بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ.

Bei der Markierung || erfolgt der Übergang vom unteren Ende der vollständigen Raute in der Mitte an den Anfang der angeschnittenen Raute am rechten Rand.

die Abschrift unmittelbar darunter auf der rechten Seite an der Spitze der angeschnittenen Raute fort.[64] Unterhalb von Textfeld IV steht in der dritten angeschnittenen Raute auf der linken Seite in roter Tinte die Überschrift von Q 13 (*Sūrat ar-Raʿd*). Auf diesem teppichartigen Hintergrund mit Text in *Ġubār*-Schrift lassen sich immer wieder Hinweise auf die Einteilung des Korans in *Ǧuzʾ* und Halb-*Ǧuzʾ* (*niṣf al-ǧuzʾ*) in roter Tinte feststellen.

Vor Textfeld V[65] steht in der angeschnittenen Raute auf der linken Seite zuletzt Q 13:23 Der Schreiber überspringt Textfeld V und setzt die Abschrift des erwähnten Verses auf der rechten Seite unmittelbar darunter fort.[66] Q 13 endet kurz danach; auf der rechten Seite lässt sich in roter Tinte der Eintrag *Sūra* erkennen (Überschrift zu Q 14, *Sūrat Ibrāhīm*). Q 13 endet unmittelbar davor mit dem Schlusswort *al-kitāb*; der grösste Teil von Q 13:43 (Schlussvers) steht allerdings auf derselben Höhe am linken Rollenrand. Q 14 endet vor Textfeld VI. Direkt nach dem Schlussvers von Q 14 folgt die *Basmala* von Q 15 (*Sūrat al-Ḥiǧr*). Hier fehlt allerdings die sonst übliche Hervorhebung des Surentitels in roter Tinte; auch der Eintrag *Sūra* fehlt.

Der nächste rote Eintrag zur Hervorhebung eines Surentitels folgt in der angeschnittenen Raute auf der rechten Seite direkt unterhalb von Textfeld VI.[67] Hier steht in roter Tinte der Eintrag *Sūrat an-Naḥl* (Q 16). Sie endet unmittelbar nach diesem Textfeld in der angeschnittenen Raute auf der linken Seite der Mittelspalte, wo in roter Tinte die Überschrift *Sūrat al-Isrāʾ* (Q 17) steht. Q 18 (*Sūrat al-Kahf*) beginnt zwischen Textfeld VIII und IX. Ihre Überschrift wurde in roter Tinte hervorgehoben.[68] Der Anfang von Q 19 (*Sūrat Maryam*) in roter Tinte zwischen den Textfeldern IX und X.[69] Ein Zusatz nach dem roten Surentitel liess sich nicht mit Sicherheit entziffern. Unmittelbar vor Textfeld X steht auf der rechten Seite in roter Tinte *Sūrat Ṭā-hā* (Q 20). Zwischen den Textfeldern X und XI auf der linken Seite der teilweise rot hervorgehobene Eintrag zu Q 21 (*Sūrat al-Anbiyāʾ*). *Sūrat al-Ḥaǧǧ* (Q 22) beginnt in der ersten vollständigen Raute in der Mittelspalte unterhalb von Textfeld XI.[70] Der Titel der nächsten Sure (Q 23, *Sūrat al-Muʾminūn*) steht in der angeschnittenen Raute unmittelbar vor Textfeld XII; die Zeilen verlaufen hier nach links unten geneigt.[71] Der Anfang von Q 24 (*Sūrat an-Nūr*, Titel rot hervorgehoben) zwischen den Textfeldern XII und XIII.[72] Die Überschrift von Q 25 (*Sūrat al-Furqān*) in roter Tinte zwischen den Textfeldern XIII und XIV. Q 26 steht unmittelbar vor und nach Textfeld XIV.[73]

Nach dem rot hervorgehobenen Titel (*Sūrat aš-Šuʿarāʾ*) lassen sich die Anfangsverse von Q 26 erkennen. Direkt nach Textfeld XIV steht am linken Rand der Mittelspalte vor dem Titel von Q 27 Q 26:225–227 (Schlussverse). Der Schreiber weicht hier von seinem üblichen Vorgehen ab. Soweit ersichtlich kopierte er Q 26 in den Rauten

64 Q 12:37 lautet:

قَالَ لاَ يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلاَّ نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَن يَأْتِيَكُمَا ذَلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لاَّ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ || وَهُم بِالآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ.

Die Markierung || kennzeichnet den Übergang.

65 Vgl. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f5.image (Stand 27. Februar 2017).

66 Q 13:23 lautet:

جَنَّاتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا وَمَنْ صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ وَأَزْوَاجِهِمْ || وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَالْمَلاَئِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِم مِّن كُلِّ بَابٍ.

Die Markierung || kennzeichnet die Übergangsstelle.

67 Vgl. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f6.image.r=arabe%205102 (Stand 2. März 2017).

68 Vgl. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f7.image.r=arabe%205102 (Stand 2. März 2017).

69 Vgl. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f8.image.r=arabe%205102 (Stand 2. März 2017). Man beachte die Reste weisser Farbe in den grossen Buchstaben in diesem Textfeld X.

70 Vgl. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f9.image.r=arabe%205102 (Stand 2. März 2017).

71 Vgl. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f9.image.r=arabe%205102 (Stand 2. März 2017).

72 Vgl. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f10.image.r=arabe%205102 (Stand 2. März 2017).

73 Vgl. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f11.image.r=arabe%205102 (Stand 2. März 2017).

entlang des rechten Rands; er erreicht unmittelbar vor Textfeld XV (Beginn des *Nādi-ʿAlī*-Gebets) Q 26:222–224. Er springt jetzt zurück nach oben und ergänzt die Schlussverse (Q 26:225–227) direkt unterhalb von Textfeld XIV. Dort beginnt auch Q 27 (rote Überschrift: *Sūrat an-Naml*), die konsequenterweise am linken Rand nach unten steigt.[74] Die nächste Sure (Q 28, *Sūrat al-Qaṣaṣ*) beginnt zwischen den Titelfeldern XV und XVI; ihr Titel ist rot hervorgehoben.

Kurz nach Textfeld XVI beginnt in der Mittelspalte zuerst Q 29 (*Sūrat al-ʿAnkabūt*, Titel rot hervorgehoben). In der angeschnittenen Raute am linken Rand unmittelbar darunter steht der Beginn von Q 30 (*Sūrat ar-Rūm*), wobei der Schreiber hier nur den Ausdruck *Sūra* zur Hervorhebung in roter Tinte notierte.[75] Auch hier steht Q 29 im wesentlichen in den angeschnittenen Rauten am rechten Rand der Mittelspalte und zum Teil in den vollständigen Rauten in der Mitte. Der Schreiber erreicht direkt vor Textfeld XVII am Schluss der angeschnittenen Raute am rechten Rand der Mittelspalte Q 29:54. In der Mitte dieses Verses springt der Kopist wieder nach oben und setzt die Abschrift direkt unterhalb von Textfeld XVI am linken Rand der Mittelspalte fort.[76] Q 29 endet in der angeschnittenen Raute darunter, wo die nächste Sure (Q 30: *Sūrat ar-Rūm*) beginnt.

Der Kopist setzt dieses Vorgehen bei der Abschrift des Korans zwischen den Textfeldern XVII und XVIII fort und notiert die Suren zuerst im wesentlichen entlang des rechten und danach entlang des linken Rands der Mittelspalte.[77] Hier lassen sich am rechten Rand zuerst die Überschriften zu Q 31 (*Sūrat Luqmān*)[78] und unmittelbar vor Textfeld XVIII von Q 32 (*Sūrat* [*as-*] *Sağda*[79]) und deren Anfangsverse erkennen. Der Titel der nächsten Sure, *Sūrat al-Aḥzāb* (Q 33), in roter Tinte etwa in der Mitte zwischen Textfeld XVII und XVIII in einer angeschnittenen Raute am linken Rand.

Unmittelbar nach Textfeld XVIII steht in der angeschnittenen Raute am linken Rand in roter Tinte der Titel von Q 34 (*Sūrat as-Saba'*[80] *wa-hiya*). Direkt davor endet Q 33, die aber im wesentlichen entlang des rechten Rands der Mittelspalte kopiert worden ist. Der Schreiber setzt die Abschrift von Q 34 nach Textfeld XIX fort.[81] Hier lässt sich in einer vollständigen Raute in der Mitte der Mittelspalte der rot hervorgehobene Titel von Q 35 (*Sūrat al-Fāṭir*[82]) erkennen. Q 35 endet in der angeschnittenen Raute unmittelbar darüber (Schlussvers: Q 35:45). Direkt danach beginnt die Abschrift von Q 36 (*Sūrat Yā-sīn*, hier allerdings anderer Titel). Q 36 wurde sodann entlang des linken Rands der Mittelspalte kopiert.

Q 36 endet kurz nach Textfeld XX.[83] Es folgt die Überschrift von Q 37 (*Sūrat aṣ-Ṣāffāt*). Sie ist rot hervorgehoben und steht am rechten Rand der Mittelspalte. Auf derselben Höhe steht auf der linken Seite die Überschrift von Q 38 (*Sūrat Ṣād*). Auch diese Überschrift wurde rot hervorgehoben. Die Abschrift von Q 38 endet auf der linken Seite der Mittelspalte unmittelbar vor dem letzten Textfeld (Textfeld XXI).[84] Hier steht auch der Titel der nächsten Sure (Q 39: *Sūrat az-Zumar*), der rot her-

74 Vgl. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f11.image.r=arabe%205102 (Stand 2. März 2017).

75 Vgl. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f12.image.r=Arabe%205102 (Stand 6. März 2017).

76 Q 29:54 lautet:

يَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَإِنَّ || جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ.

Bei der Markierung || springt der Schreiber zurück nach oben.

77 Vgl. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f13.image.r=Arabe%205102 (Stand 6. März 2017).

78 Hier steht nur der rot hervorgehobene Begriff *Sūra*.

79 Diese Überschrift erneut in roter Tinte. Es ist nicht klar, ob der Surentitel hier tatsächlich *Sağda* lautet. Er wäre jedenfalls ohne Artikel notiert worden. Dies würde angesichts des persischen Hintergrunds des Dokuments nicht erstaunen. Der anschliessende Text gehört jedenfalls zum Beginn von Q 32.

80 Hier in der Tat mit Artikel.

81 Vgl. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f14.image.r=Arabe%205102 (Stand 6. März 2017).

82 Hier erneut mit Artikel; üblicherweise wird der Artikel nicht erwähnt.

83 Vgl. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f15.image.r=Arabe%205102 (Stand 6. März 2017).

84 Vgl. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f16.image.r=Arabe%205102 (Stand 6. März 2017).

vorgehoben ist. Der Anfang dieser Sure steht noch vor dem letzten Textfeld (Textfeld XXI), die Fortsetzung folgt unmittelbar danach. Der Schreiber notierte die Fortsetzung von Q 39 in *Ġubār*-Schrift auf den horizontal ausgerichteten Zeilen unmittelbar unterhalb von Textfeld XXI. Als letzte Stelle aus Q 39 lassen sich Q 39:30–31 erkennen. Jetzt springt der Schreiber erneut nach oben und setzt die Abschrift von Q 39 am Anfang von Textfeld I selbst fort.[85] Dort steht Q 39:32. Auf die Anordnung des Surentexts in diesem Textfeld I wird sogleich einzugehen sein.[86]

Vorerst ist aber der restliche Text am Rollenende zu untersuchen. Es fällt auf, dass nach dem Schluss von Q 39:31 am Ende der Rolle zwei Balken folgen (Höhe je ca. 1 cm), in denen Text in *Ġubār*-Schrift in einem Winkel von ca. 45° jeweils von rechts unten nach links oben kopiert worden ist. Nach einem kurzen Leerraum folgen sechs horizontal ausgerichtete Zeilen in *Ġubār*, die die gesamte Spaltenbreite ausfüllen. Die Zeilen verjüngen sich danach gegen unten und laufen in einem Dreieck spitz zu. Es schliessen sich nochmals drei Zeilen Text an. Die Textstellen ab hier sind bereits zuvor identifiziert worden. Es handelt sich zuerst um Q 4:145–147. Nach einem kurzen Zwischenraum folgt auf derselben Zeile Q 9:27. Ganz zuunterst steht Q 9:31 (Schluss).[87]

Q 4 beginnt vor Textfeld XVII in der rechten Seitenspalte, wo in roter Tinte die Überschrift steht *Sūrat an-Nisā'*.[88] Der Schreiber kopierte sie in der schmalen Seitenspalte rechts; hier steht ganz zuletzt Q 4:145. Allerdings stehen die Verse 4:126b–4:142a nicht in dieser Seitenspalte. Sie sind vielmehr in den beiden Textbalken mit den schräg ausgerichteten Zeilen in der Mittelspalte und den sechs horizontalen Zeilen direkt darunter notiert worden.

Im ersten Textbalken (ABB. 126) mit den schräg ausgerichteten Zeilen stehen Q 4:126b–130. Im zweiten Balken mit Text auf den schräg ausgerichteten Zeilen folgen Q 4:131[89]–136a. Darauf setzt der Schreiber die Abschrift von Q 4 in der Mittelspalte auf den sechs horizontal ausgerichteten Zeilen unmittelbar darunter fort (Q 4:136b–142a). In Q 4:142 springt der Schreiber erneut in die schmale Seitenspalte rechts und setzt die Abschrift dort auf der Höhe der ersten horizontalen Zeile mit Q 4:136b in der Mittelspalte fort. Hier lässt sich direkt nach Q 4:125–126 Q 4:142b–145a erkennen. In Q 4:145 selbst springt der Schreiber erneut zurück in die Mittelspalte und setzt die Abschrift unterhalb der soeben diskutierten sechs horizontal ausgerichteten Zeilen fort. Ab hier verjüngen sich die Zeilen nach unten zu einem Dreieck. Auf dessen drei ersten Zeilen stehen noch Q 4:145b–147 (Schluss). Nach Q 4:147 springt der Schreiber wieder zurück an den Anfang der Rolle und setzt die Abschrift in der schmalen Seitenspalte oben links fort. In der Mitte des Dokuments neben dem kleinen Zierdreieck steht hier in der Tat Q 4:148. Nach einem kleinen Zwischenraum steht auf dieser Zeile Q 9:27. Dies ist die Fortsetzung des Textes aus der linken Seitenspalte. Ganz zuunterst in der Mittelspalte steht Q 9:31. ABB. 126 zeigt den komplexen Aufbau dieses Abschlusses der Rolle.

C.2.3: Die weiteren Ausführungen machen auf den Inhalt der in *Ġubār*-Schrift kopierten Stellen auf dem Hintergrund der 21 Textfelder aufmerksam: Es ist daran zu erinnern, dass der Schreiber am Schluss der Rolle nach dem letzten Textfeld mit grossem Text Q 39:30–31 erreicht hatte.[90] Er hatte zuvor bei der Abschrift des Korans alle 21 Textfelder übersprungen. Jetzt aber beginnt er mit dem dritten und letzten Durchgang seiner Abschrift und füllt den **Hintergrund der 21 Textfelder** mit grossem Text aus.

In Textfeld I lässt sich am Anfang Q 39:32 erkennen. Der Schreiber umfährt bei der weiteren Abschrift des Korans in diesen 21 Textfeldern die für den grossen Text vorgesehenen Leerstellen.

85 Vgl. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f2.image.r=Arabe%205102 (Stand 6. März 2017).

86 Vgl. dazu unten C.2.3; bei Anm. 90.

87 Für die Einzelheiten siehe oben bei Anm. 45–46.

88 Vgl. dazu bereits oben bei Anm. 39.

89 Ohne *li*-[*A*]*llāh*, das noch am Schluss des vorangehenden Textfelds steht.

90 Vgl. dazu oben bei Anm. 84–86.

Am Ende von Textfeld I steht in der Mitte der rot hervorgehobene Eintrag *Sūra*. Hier beginnt Q 40 (*Sūrat Ġāfir*).[91] ABB. 125 vermittelt anhand von Textfeld IV einen Eindruck vom Aufbau dieser Stellen.

In Textfeld II lässt sich in der Mitte an der Spitze Q 40:13b–14 erkennen.[92] Am Schluss dieses Textfelds stehen in *Ġubār*-Schrift die Schlussverse von Q 40. Auf der rechten Seite stehen zuunterst die Verse 40:79–81, auf der linken Seite folgen die Verse 40:82–85. Ganz zuunterst in diesem Textfeld II steht die *Basmala* zu Q 41.

Q 41 selbst beginnt zuoberst in Textfeld III.[93] In Textfeld III lässt sich am Anfang des unteren Drittels auf der linken Seite die rot hervorgehobene Überschrift von Q 42 erkennen (*Sūrat aš-Šūrā*). Sie beginnt danach mit der *Basmala*. Q 43 (*Sūrat az-Zuḫruf*) beginnt gegen Ende von Textfeld IV. Ihr Titel wurde rot hervorgehoben. Unmittelbar nach dem Titel steht die *Basmala*. In Textfeld V folgt auf der linken Seite die Überschrift zu Q 44 (*Sūrat ad-Duḫān*), wobei der Ausdruck *Sūra* rot hervorgehoben ist; der Surenname selbst fehlt. Ganz am Schluss dieses Textfelds V steht auf der rechten Seite die Überschrift der nächsten Sure (Q 45: *Sūrat al-Ǧāṯiya*).[94] In der Spitze zuunterst in diesem Textfeld V steht Q 45:19a. Die Fortsetzung des Verses folgt zuoberst in Textfeld VI.[95]

In Textfeld VI lässt sich auf der rechten Seite deutlich die rot hervorgehobene Überschrift zu Q 46 (*Sūrat al-Aḥqāf*) erkennen. Auf derselben Höhe des Textfelds steht ebenso in roter Tinte ein *Ǧuz'*-Vermerk (26. *Ǧuz'*, der hier gemäss der Kairiner Ausgabe auch beginnt). In Textfeld VII lassen sich die Überschriften von Q 47 (oben: *Sūrat al-Qitāl*, rot hervorgehoben) und Q 48 (unten: *Sūrat al-Fatḥ*, rot hervorgehoben) erkennen.[96] In Textfeld VIII folgen die rot hervorgehobenen Überschriften von Suren 49–51 (Q 49: *Sūrat al-Ḥuǧurāt*; Q 50: *Sūrat Qāf*; Q 51: *Sūrat aḏ-Ḏāriyāt*).[97] In Textfeld IX stehen die rot hervorgehobenen Überschriften von Suren 52–54 (Q 52: *Sūrat aṭ-Ṭūr*; Q 53: *Sūrat an-Naǧm*; Q 54: *Sūrat al-Qamar*). Bei Q 53 und 54 wurde jeweils nur der Ausdruck *Sūra* notiert.[98] In Textfeld X folgen die rot hervorgehobenen Überschriften zu Suren 55–56 (Q 55: *Sūrat ar-Raḥmān*, beide Begriffe rot hervorgehoben; Q 56: *Sūrat al-Wāqiʿa*, beide Begriffe rot hervorgehoben).[99] In Textfeld XI schliessen sich Suren 57–58 an, deren Titel rot hervorgehoben werden (Q 57: *Sūrat al-Ḥadīd*, hier aber ein anderer Titel; beim kopierten Text handelt es sich jedoch um Q 57). Am Anfang des unteren Drittels dieses Textfelds die Überschrift von Q 58 (*Sūrat al-Muǧādala*).[100] In Textfeld XII folgen zwei weitere, rot hervorgehobene Überschriften. Zu erwarten sind Suren 59–60. Bei Q 59 steht einfach die Überschrift *Sūra*. Sie ist allgemein als *Sūrat al-Ḥašr* bekannt. Dieser Text steht hier dann auch; er beginnt direkt unter der *Basmala*. Bei Q 60 steht die rot hervorgehobene Überschrift *Sūrat al-Mumtaḥina*.[101]

91 Vgl. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f2.image.r=Arabe%205102 (Stand 7. März 2017).

92 Q 40:13–14 lautet:

(١٣) هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ آيَاتِهِ وَيُنَزِّلُ || لَكُم مِّنَ السَّمَاءِ رِزْقًا وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلاَّ مَن يُنِيبُ (١٤) فَادْعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ.

Beim ersten kopierten Wort in diesem Textfeld handelt es sich um *la-kum* (nach der Markierung ||).

93 Vgl. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f3.image.r=Arabe%205102 (Stand 7. März 2017).

94 Vgl. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f5.image.r=Arabe%205102 (Stand 7. März 2017).

95 Q 45:19 lautet:

إِنَّهُمْ لَن يُغْنُوا عَنكَ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَإِنَّ الظَّالِمِينَ || بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ.

Die Markierung || kennzeichnet den Übergang von Textfeld V zu Textfeld VI.

96 Vgl. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f6.image.r=Arabe%205102 (Stand 7. März 2017).

97 Vgl. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f7.image.r=Arabe%205102 (Stand 7. März 2017).

98 Vgl. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f7.image.r=Arabe%205102 (Stand 7. März 2017).

99 Vgl. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f8.image.r=Arabe%205102 (Stand 7. März 2017).

100 Vgl. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f9.image.r=Arabe%205102 (Stand 7. März 2017).

101 Vgl. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f9.image.r=Arabe%205102 (Stand 7. März 2017).

Der Logik des Aufbaus der Abschrift folgend sind in Textfeld XIII Suren 61–63 zu erwarten. Jedenfalls lassen sich hier drei rot hervorgehobene Überschriften erkennen. Allerdings liess sich Q 61 (*Sūrat aṣ-Ṣaff*) an dieser Stelle nicht mit Sicherheit lokalisieren. Es steht hier vorerst vielmehr Q 62 (*Sūrat al-Ǧumʿa*, nur Überschrift *Sūra*; kein Titel).[102] Wenig später folgt die Überschrift von Q 63 (*Sūrat al-Munāfiqūn*). Zuletzt steht in diesem Textfeld die rot hervorgehobene Überschrift von Q 64 (*Sūrat at-Taġābun*, hier nur *Sūra*). Die Überschrift zu Q 61 liess sich nicht nachweisen. Allerdings lassen sich Q 61:1b–5 am rechten Rand der Mittelspalte klar identifizieren. Nicht klar ist, wo die *Basmala* von Q 61 und Q 61:1a stehen. Aus den soeben festgehaltenen Beobachtungen lässt sich jedoch ableiten, dass auch Q 61 auf diesem Dokument kopiert worden ist.[103]

In Textfeld XIV folgen die Überschriften von Q 65–67 (rot hervorgehoben). Q 65 (*Sūrat aṭ-Ṭalāq*) wurde zusammen mit ihrem Titel notiert; die ganze Überschrift rot. Bei Q 66 steht nur die Überschrift *Sūra*. Bei der Überschrift zu Q 67 (*Sūrat al-Mulk*) wurde die gesamte Überschrift rot hervorgehoben. Q 67 endet ganz am Schluss dieses Textfelds; darunter steht noch die *Basmala* zu Q 68, die am Anfang des nächsten Textfelds beginnt.[104]

In Textfeld XV lassen sich erneut drei rot hervorgehobene Überschriften erkennen. Es handelt sich um Suren 68 bzw. 69–71. Die *Basmala* von Q 68 (*Sūrat al-Qalam*) steht ganz am Ende des vorangehenden Textfelds. Q 68 beginnt zuoberst in Textfeld XV. Der Titel von Q 69 (*Sūrat al-Ḥāqqa*) steht rot hervorgehoben nach dem ersten Drittel dieses Textfelds am rechten Rand der Mittelspalte. Es folgt erneut am rechten Rand die rot hervorgehobene Überschrift zu Q 71 (*Sūrat al-Maʿāriǧ*). Die Überschrift zu Q 72 (*Sūrat al-Ǧinn*) folgt etwas weiter unten auf der linken Seite. Allerdings ist dem Schreiber hier ein Fehler unterlaufen, denn beim nach der *Basmala* kopierten Text handelt es sich um den Anfang von Q 71 (*Sūrat Nūḥ*). Zuunterst in diesem Textfeld steht Q 70:28; Q 70 endet mit Vers 44 unmittelbar vor dem Beginn von Q 71, die hier einen falschen Titel hat.[105]

In Textfeld XVI[106] folgt Q 72. Sie beginnt auf der rechten Seite; ihre rot hervorgehobene Überschrift lautet *Sūrat al-Ǧinn wa-hiya makkiyya*. In der Mitte dieses Textfelds folgt auf der rechten Seite die Überschrift zur nächsten Sure (Q 73: *Sūrat al-Muzammil*, rot hervorgehoben). Danach steht die Überschrift zu Q 74 (*Sūrat al-Mudaṯṯir*). Am unteren Ende dieses Textfelds XVI beginnt Q 75. Sie ist eigentlich als *Sūrat al-Qiyāma* bekannt; hier steht aber wahrscheinlich nochmals der Name *Sūrat al-Mudaṯṯir*. Beim kopierten Text handelt es sich jedoch um jenen von Q 75. In der unteren Spitze dieses Textfelds steht Q 75:11–12.[107]

In Textfeld XVII auf der linken Seite der rot hervorgehobene Eintrag *Sūra*. Hier beginnt Q 76 (*Sūrat al-Insān*). Q 77 beginnt ein wenig weiter unten in der Mitte; ihre Überschrift ist rot hervorgehoben (*Sūrat al-Mursalāt*). Die Überschrift zu Q 78 (*Sūrat an-Naba'*) wiederum steht am rechten Rand der Mittelspalte (rote Hervorhebung). Etwa auf derselben Höhe beginnt auf der linken Seite Q 79 (*Sūrat an-Nāziʿāt*, rot hervorgehoben).[108]

Da die Suren gegen den Schluss des Korans immer kürzer werden, enthalten die weiteren Textfelder auch immer mehr Überschriften. In Textfeld XVIII lassen sich sieben rot hervorgehobene Überschriften erkennen. Es handelt sich um Suren 80–86. Der Surentext in *Ġubār*-Schrift wurde hier eigentlich unter Auslassung der Leerräume für den

102 Auf der Zeile mit der Überschrift *Sūra* stehen auch die letzten Begriffe aus Q 60:13 (Schlussvers).

103 Vgl. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f10.image.r=Arabe%205102 (Stand 7. März 2017).

104 Vgl. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f11.image.r=Arabe%205102 (Stand 7. März 2017).

105 Vgl. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f11.image.r=Arabe%205102 (Stand 8. März 2017).

106 Vgl. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f12.image.r=Arabe%205102 (Stand 8. März 2017).

107 Q 75:11–12 lautet:

(١١) كَلَّا لَا وَزَرَ (١٢) إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ.

108 Vgl. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f13.image.r=Arabe%205102 (Stand 8. März 2017).

übergeordneten grossen Text stets auf horizontal ausgerichteten Linien notiert.[109]

In Textfeld XIX folgen die Suren 87–96, deren Überschriften ebenso rot hervorgehoben sind. Im Fall von Q 88 unterliess der Schreiber allerdings die Hervorhebung in roter Schrift. Sie beginnt auf der rechten Seite der Mittelspalte mit der *Basmala*. Auf der linken Seite dieser Mittelspalte lassen sich in roter Tinte die Überschriften zu Q 87 und 89 erkennen. Q 96 beginnt am Ende dieses Textfelds auf der linken Seite. Der Schreiber springt hier nach der *Basmala* etwas nach oben, um die Abschrift dieser Sure fortzusetzen. Beim untersten roten Eintrag in diesem Textfeld beginnt Q 94.[110]

Am Anfang von Textfeld XX endet Q 96 (Schlussvers: 96:19). Es schliessen sich die Abschriften von Suren 97–114 an, deren Überschriften zumeist rot hervorgehoben sind. Q 114 wurde zuunterst auf der rechten Seite dieses Textfelds notiert. Zuunterst auf der linken Seite lässt sich auch Q 112 erkennen. Sie wurde in diesem Feld mehr als einmal kopiert. Der Schreiber musste offensichtlich den Hintergrund dieses Felds noch ganz ausfüllen und wählte dazu Q 112.[111] Soweit ersichtlich besteht auch der Hintergrund des letzten Textfelds (XXI) ausschliesslich aus Abschriften von Q 112 (*Sūrat al-Iḫlāṣ*).[112]

Schlussfolgerungen: Die vorangehende Zusammenstellung zeigt auf, dass auf der vorliegenden Rolle der gesamte Text der islamischen Offenbarung kopiert worden ist. Bei einer abschliessenden Würdigung des Vorgehens des Kopisten fällt auf, dass er das Dokument in vier Durchgängen von oben nach unten ausfüllte:

Er beginnt mit der Abschrift im rechten Rahmenteil (rechts aussen) und kopiert hier Q 1:1–Q 4:125. Am Schluss der Rolle setzt er die Abschrift von Q 4 in den beiden Textbalken mit diagonaler Textanordnung in der Mittelspalte fort (Q 4:126–136a); er fährt dann weiter auf den sechs horizontalen Zeilen unmittelbar darunter (Q 4:136b–142). In Vers 4:142 springt er nochmals in den Rahmen rechts aussen (Q 4:142–145). Auf den drei obersten Zeilen, des sich gegen unten verjüngenden Dreiecks folgt die Fortsetzung von Q 4:145–147. Der Schreiber verweilt hier also gewissermassen in der Mittelspalte, bevor er wieder an den Anfang der Rolle springt.

Er füllt dort den linken Rahmenteil aus (links aussen; Beginn in der Mitte mit Q 4:148). Im linken Rahmenteil steht zuunterst am Schluss Q 9:27. Der Schreiber springt auch hier in die Mittelspalte, wo er gewissermassen kurz verweilt. Auf den letzten horizontalen Zeilen im sich gegen unten verjüngenden Dreieck steht Q 9:27–29a. Auf den drei letzten horizontalen Zeilen folgen Q 9:29b–31.

Jetzt springt der Kopist ein weiteres Mal an den Anfang der Rolle zurück und setzt die Abschrift des Korans in der Mittelspalte fort, wo sich zuoberst Q 9:32 erkennen lässt. Bei der weiteren Abschrift der islamischen Offenbarung überspringt der Schreiber jeweils die 21 Felder mit Text in grosser Schrift. Am Ende der Rolle erreicht er bei der Abschrift des Korans ausserhalb der 21 Textfelder zuletzt Q 39:30–31.

Der Schreiber springt jetzt ein letztes Mal an den Anfang der Rolle zurück und kopiert die Fortsetzung der islamischen Offenbarung im *ġubār*-farbenen teppichartigen Hintergrund in den 21 Textfelder selbst. Zuoberst in Textfeld I lässt sich Q 39:32 erkennen. Der Schreiber springt danach bei der Abschrift des Korans Textfeld um Textfeld nach unten, bis er erneut das Ende der Rolle erreicht.

Der Schreiber füllte das vorliegende Dokument bei der Abschrift des Korans also in vier Durchgängen nach und nach von oben nach unten aus. Dieses Auf und Ab bei der Niederschrift des Korans erinnert in einem gewissen Sinn an die Bewegungen des Betenden beim islamischen Ritualgebet. Auch beim Ritualgebet wirft sich der Gläu-

109 Vgl. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f13.image.r=Arabe%205102 (Stand 8. März 2017).

110 Vgl. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f14.image.r=Arabe%205102 (Stand 8. März 2017).

111 Vgl. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f15.image.r=Arabe%205102 (Stand 8. März 2017).

112 Vgl. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247/f16.image.r=Arabe%205102 (Stand 8. März 2017).

bige beim *suǧūd* mehrfach vor Gott nieder, um sich sogleich erneut aufzurichten. Nachdem er eine Weile gestanden hat, folgt eine erneute Niederwerfung. Es lässt sich natürlich nicht beweisen, ob für den Schreiber bei der Konzeption der vorliegenden Rolle die soeben ins Auge gefasste Analogie mit dem islamischen Ritualgebet von Bedeutung war. Allerdings lässt sich diese Parallelität nicht *a priori* in Abrede stellen.

Neben der wohl vollständigen Abschrift des Korans enthält dieses Belegstücks in den 21 Feldern auch weitere Textelemente frommen Inhalts; sie werden hier zusammenfassend nochmals aufgeführt: a. ونصر من الله وفتح قريب وبَشِّرْ المؤمنين (Textfeld 1: Q 61:13[113]). b. Es schliesst sich eine Anrufung der *Čahārdah Maʿṣūm* an, wobei die vorliegende Aufzählung zusätzlich an Fāṭimas Mutter als 15. Person appelliert. Dieser Text bringt am Schluss die Hoffnung zum Ausdruck, dass Gott dieses Gebet erhören möge (Entzifferung im einzelnen nicht gesichert; Textfelder II–XIV). c. Es folgt darauf das *Nādi-ʿAlī*-Gebet.[114] Es endet hier allerdings gegenüber der Fassung auf Is 1623 aus der Chester Beatty Library abweichend und ruft der Reihe nach Gott bei seiner Erhabenheit (*ʿaẓama*), Muḥammad bei seiner Prophetschaft (*nubuwwa*) und ʿAlī bei seiner *walāya* an (Textfeld XV–XIX). d. Ganz am Schluss folgt die wohl an Gott gerichtete Anrufung, er möge den Träger (*ḥāmil*) dieses Korans bzw. dieser Koranrolle beschützen (Textfeld XX–XXI).

Anhand dieser in den 21 Feldern kopierten Textelemente lässt sich aufzeigen, dass die Rolle aus einem zwölferschiitischen Umfeld stammt. Die Abschrift des *Nādi-ʿAlī*-Gebets legt zudem eine Entstehung in einem mystisch orientierten Umfeld nahe, handelt es sich dabei doch um einen unter imamitischen Sufis bekannten *ḏikr*.[115] Vorläufig ist eine präzisere Einordnung dieses Belegstücks nicht mit Sicherheit möglich. Es könnte aber sein, dass die beiden im Anfangszierfeld abgebildeten Pfauen zur Kontextualisierung beitragen. Die weiteren Überlegungen haben allerdings hypothetischen Charakter.

Zur Erklärung der Abbildung der beiden adossierten blauen Pfauen wurden mehrere Möglichkeiten in Betracht gezogen, aber wieder verworfen:[116] a. Grundsätzlich ist es erstaunlich, dass eine Abschrift des Korans an derart prominenter Stelle mit der Abbildung von zwei Pfauen versehen wurde. Gerade die *ʿulamāʾ* beharrten auf dem Verbot der Darstellung von Lebewesen.[117] Der Pfau ist in einem islamischen Kontext zudem übel beleumdet, soll er doch Iblīs dabei behilflich gewesen sein, ins Paradies einzudringen und dort Eva und Adam zu verführen.[118] b. Es wurde sodann Versuche angestellt, in dieser Abbildung des Pfaus eine Anspielung auf den Melek Ṭāwūs der Jesiden zu sehen. Auch diese Überlegungen wurden aber wieder verworfen.[119] c. Versuche, diese beiden Pfauen auf der Rolle mit dem Pfauenthron in Verbindung zu bringen sind m. E. ebenso gescheitert. Auf den Abbildungen dieses verschollenen Throns lassen sich zwar auf dem Baldachin zwei Pfauen erkennen. Sie sind darauf allerdings nie adossiert, sondern schauen sich gegenseitig an.[120]

d. Nachdem die soeben aufgezählten Erklärungsansätze zu verwerfen sind, bleibt eine letzte Möglichkeit als einstweilen überzeugendste Alternative. Sie bringt uns zurück zu den aus Südiran im 18. Jh. bekannten mystischen Gruppierungen. Aus Abarqūh (ca. 160 km nördlich von Shiraz) ist eine mystische Gruppierung namens

113 In Q 61:13 ohne das einleitende *wa* (*wa-naṣr*).

114 Vgl. dazu Kapitel 5.3 (Is 1623, Chester Beatty, Dublin), nach Anm. 36 f., 57 f., bei Anm. 90–94.

115 Vgl. dazu Kapitel 5.3 (Is 1623, Chester Beatty, Dublin), bei Anm. 90–94.

116 Grundsätzliche Überlegungen zur Bedeutung von Pfauen stellt an Green, Ostrich eggs and peacock feathers.

117 Vgl. Naef, *Bilder und Bilderverbot* 11–32 (zur Ausgangslage: „Die heiligen Schriften und ihre klassischen Interpretationen").

118 Awn, *Satan's tragedy and redemption* 40–44, v. a. 42.

119 Zum Melek Ṭāwūs bei den Jesiden siehe Kreyenbroek, *Yezidism* 94 f., und darin Index *s. v.* „Melek Tavus" (S. 341); ders., Yazīdī, in *EI*[2]; Asatrian und Arakelova, Malak-Tāwūs.

120 Für erste Hinweise zum Pfauenthron siehe https://en.wikipedia.org/wiki/Peacock_Throne (Stand 12. Oktober 2017).

Ṭāwūsiyya bekannt.[121] Der allfällige Bezug zu dieser Ṭāwūsiyya und den beiden Pfauen ergibt sich auf rein sprachlicher Ebene, heisst der Pfau auf Arabisch doch *ṭāwūs*. Diese Gruppierung soll auf Abu l-Ḫayr Iqbāl zurückgehen, der vom Propheten Ṭāwūs al-Ḥaramayn genannt worden war und in Abarqūh gestorben sein soll. Bei der nach ihm benannten Ṭāwūsiyya[122] handelt es sich um einen Zweig der Ǧunaydiyya.[123] Im *Itḥāf al-aṣfiyā' bi-salāsil al-awliyā'* wird die Ṭāwūsiyya als Zweig der ʿAlawiyya bezeichnet.[124] Es muss einstweilen offen bleiben, ob der soeben hergestellte Bezug der vorliegenden Rolle zur Ṭāwūsiyya gesichert ist. Es scheint allerdings im jetzigen Zeitpunkt der überzeugendste Erklärungsansatz. Die Abbildung der beiden Pfauen würde somit auf Ṭāwūs al-Ḥaramayn bzw. die Ṭāwūsiyya verweisen.

In diesem Titelfeld fallen zusätzlich vier Federn auf, die um den Ausschnitt mit den beiden Pfauen herum angeordnet sind. Sie rufen jene Federn in Erinnerung, die von den Handwerksgilden (*ṣinf*, Pl. *aṣnāf*) u. a. bei den ʿĀšūrā-Prozessionen mitgetragen werden.[125] Auch dieser allfällige zusätzliche Bezug lässt sich einstweilen aber noch nicht mit Gewissheit beweisen.

---

121 Es lässt sich nicht feststellen, ob es sich um einen Orden (*ṭarīqa*) *stricto sensu* oder vielmehr eine lose Gruppierung handelt.

122 Siehe auch die knappe Erwähnung dieser Gruppierung bzw. dieses Ordens bei Reichmuth, *Murtaḍā al-Zabīdī* 20 (Anm. 117, Schluss). Siehe dazu indirekt auch Massignon, *Passion* II, 200–203. Siehe überdies Nikitine, Ṭāwūsiyya, in *EI*[2].

123 Vgl. A.Y. Koçak *Al-Murtażā al-Zabīdī ve 'Ikd al-Cavhar al-samīn'ı* 102 f. Ph. Diss. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul, 1986. Mit bestem Dank an Prof. Dr. St. Reichmuth (Bochum) für diesen Quellenverweis.

124 Vgl. Reichmuth, *op. cit.* 110, wo Verweis auf folgende Quelle (v. a. 223), die St. Reichmuth dem Verfasser freundlicherweise zur Verfügung stellte (Mai 2017): 64. *Itḥāf al-aṣfiyā' bi-salāsil al-awliyā'*: On the ṭuruq and their chains of transmission which lead to the Prophet. Mss.: a) Ankara, Türk Tarih Kurumu Ktph, Muhammed Tancî Kısmı, Mecmua, 167–260; copied by ʿAbd al-Munʿim Šaraf al-Minyataynī aš-Šāfiʿī, dated Sunday, 9 Muḥarram 1205/Saturday, 18 September 1790.

125 Vgl. ausführlicher dazu unten Kapitel 5.5 (zu Is 1622 aus der Chester Beatty Library), vor Anm. 220.



ABB. 121
Paris, Bibliothèque Nationale de France, Arabe 5102 (vgl. zwischen Anm. 5 und 9; A. Schutzteil und Anfangszierfeld): Arabe 5102 beginnt mit einem aufwendig gestalteten Anfangszierfeld. Im achsialsymmetrisch angeordneten Zierfeld lassen sich zwei adossierte Pfauen erkennen. Im Titelbalken darunter steht in roter Schrift auf goldenem Hintergrund: *Sūrat Fātiḥat al-Kitāb tanzīl min rabbi al-ʿālamīn*. Die Länge des Anfangszierfelds beträgt ca. 14.2 cm.

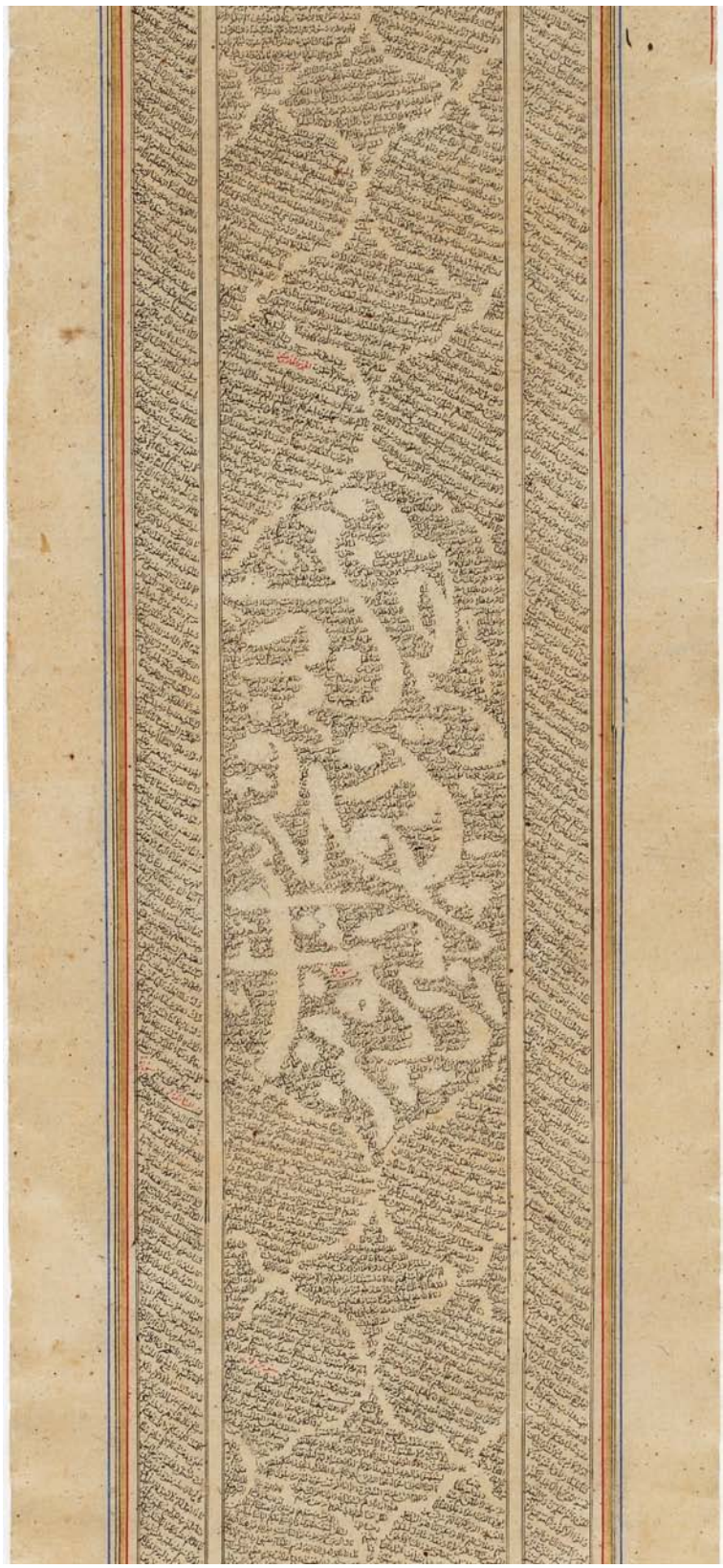


ABB. 122
Paris, Bibliothèque Nationale de France, Arabe 5102 (vgl. bei Anm. 14): Über die gesamte Länge dieser Rolle sind 21 Kartuschen mit grossem Text auf einem *ġubār*-farbenen Hintergrund verteilt. Der Text in Feld 1 (hier gezeigt) lautet: *Wa-naṣr min Allāh wa-fatḥ qarīb wa-baššir al-muʾminīn* (vgl. Q 61:13).



ABB. 123
Paris, Bibliothèque Nationale de France, Arabe 5102 (vgl. bei Anm. 28, vor Anm. 74, bei Anm. 114): Im Textfeld XV beginnt das *Nādi-ʿAlī*-Gebet, das unter Schiiten besonders beliebt ist. Es lässt sich mit modifiziertem Wortlaut am Schluss auch auf Is 1623 (Dublin) feststellen (vgl. ABB. 115).

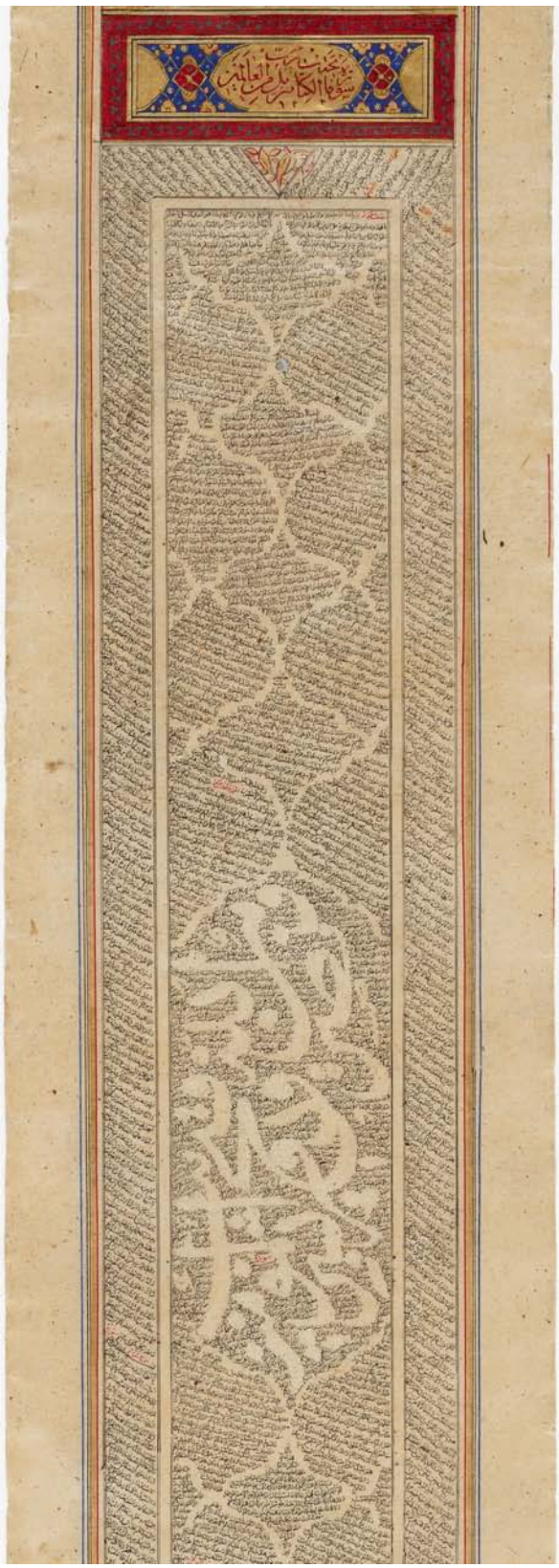


ABB. 124
Paris, Bibliothèque Nationale de France, Arabe 5102 (vgl. bei Anm. 35–46): Nach dem Anfangszierfeld beginnt die Abschrift des Korans in *Ġubār*-Schrift. Zur Rechten des Zwickels lässt sich Q 1 (*al-Fātiḥa*) und dann der Beginn von Q 2 (*al-Baqara*) erkennen. Der Schreiber füllt zuerst die rechte Seitenspalte bis an den Schluss des Dokuments aus. Er springt dann wieder nach oben und füllt die linke Aussenspalte aus. Ganz zuoberst lässt sich zur Linken des Zwickels Q 4:48 erkennen. In der breiten Mittelspalte selbst steht Q 9:32. Davor in roter Tinte der Eintrag *nisf al-ǧuzw* (Halb-*Ǧuz'*). Der Schreiber kopiert den Koran jetzt zuerst ausserhalb der 21 Textfelder. Erst am Schluss füllt er auch die 21 Felder mit übergeordnetem Text aus.

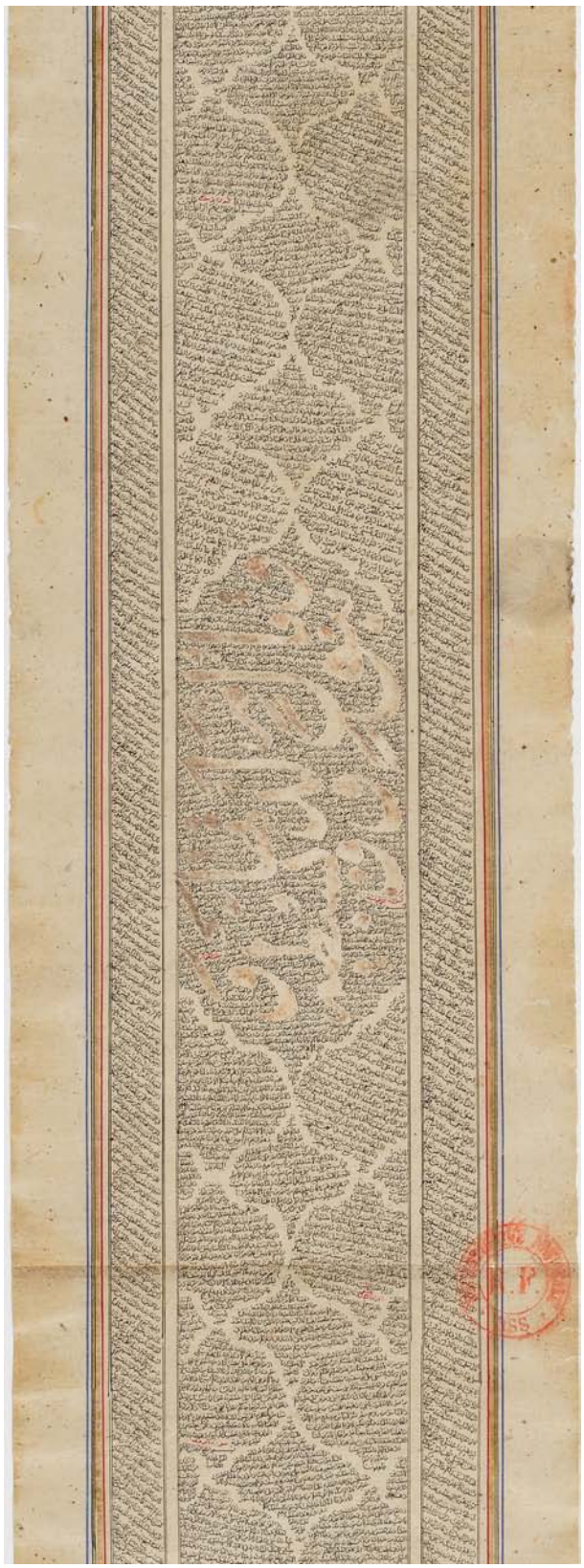


ABB. 125

Paris, Bibliothèque Nationale de France, Arabe 5102 (vgl. bei Anm. 17): Der Schreiber hatte den Text des Korans zuerst in der rechten Spalte kopiert, dann setzte er die Abschrift in der linken Spalte fort. Im dritten Durchgang füllte er den teppichartigen Hintergrund ausserhalb der 21 Kartuschen mit übergeordnetem Text aus. Im letzten Durchgang kopiert er die Fortsetzung der islamischen Offenbarung in diesen 21 Kartuschen mit übergeordnetem Text selbst. Für die Einzelheiten des Vorgehens beachte die vollständige Beschreibung. Hier gezeigt Textfeld IV: بتول وبام ولدتها وسبطين و. Hier lassen sich auch Hinweise darauf feststellen, dass die Buchstaben anfänglich bemalt waren.



ABB. 126 Paris, Bibliothèque Nationale de France, Arabe 5102 (vgl. bei Anm. 89–90): Das Ende der Rolle ist komplex aufgebaut; vgl. die Einzelheiten in der Beschreibung. Man beachte auch den Eintrag des Schreibers in roter Tinte, der festhält, er habe diese Abschrift des Korans angefertigt, damit sie ihn selbst überleben möge (vgl. zu diesem Eintrag bei Anm. 47).

5.5 Dublin, Chester Beatty Library, Is 1622; mit ergänzenden Hinweisen zu Is 1621

Die Chester Beatty Library, Dublin, besitzt zwei Rollen, die grosse Ähnlichkeiten aufweisen, miteinander aber nicht identisch sind. Es handelt sich um Is 1621 und 1622. Is 1622 ist besser erhalten. Auch wurde bei dessen Herstellung ein etwas grösserer Aufwand betrieben. Die weiteren Ausführungen beschreiben hauptsächlich Is 1622; sie machen aber wiederholt auch auf dessen Parallelstück Is 1621 aufmerksam.

Is 1621: 9.2×511 cm (Bibliotheksmessung). Vollständig erhalten; Anfangszierfeld beschädigt. Kein Kolophon. Mutmasslich 18. Jh., iranischer Hintergrund (Shiraz?). Bei der Herstellung von Is 1621 wurde ein sehr feines Papier verwendet. Das Anfangszierfeld wurde nachträglich auf ein stärkeres Papier aufgezogen.[1] Dieses Belegstück ist am Anfang mit einem Schutzteil aus bräunlichem Leder versehen.

Is 1622: 9.2×585.0 cm (Bibliotheksmessung). Breite des Schriftspiegels: 7.6 cm (inklusive Rahmen). Am Anfang sorgfältig zugeschnittenes Schutzteil aus braunem Leder (Länge ca. 13 cm). Das Dokument ist vollständig erhalten und in gutem Zustand. Kein Kolophon. Mutmasslich 18. Jh., iranischer Hintergrund (Shiraz?).[2] Bei der Herstellung von Is 1622 wurde ein sehr feines, ausgezeichnet geglättetes Papier verwendet. Wasserzeichen fehlen.[3]

Es sind weitere Dokumente bekannt, die grosse Ähnlichkeiten mit Is 1621 und 1622 aufweisen, hier aber nicht eingehender beschrieben werden. Es kann einerseits verwiesen werden auf zwei Belegstücke aus der Khalili Collection.[4] Ebenso hierhin gehört AKM 492 aus der Agha Khan Foundation; es datiert aus dem Jahr 1236/1847 und wurde von Zayn al-ʿĀbidīn, einem Kaligraphen in den Diensten Fatḥ ʿAlī Šāh Qāǧārs für eine Drittperson angefertigt.[5]

1 Vgl. Arberry, *Koran illuminated* 56 (Nr. 182). Die Chester Beatty Library hat von Is 1621 12 Abbildungen angefertigt und dem Verfasser zur Verfügung gestellt (2 pro Meter). Diese Ausführungen stützen sich zusätzlich auf eigenes Abbildungsmaterial. Bei der Abfassung dieses Beitrags stand Abbildungsmaterial des gesamten Dokuments zur Verfügung. Die Beschreibung von Is 1622 stützt sich ausschliesslich auf eigenes Abbildungsmaterial, da diese Rolle im Januar 2014 in der Ausstellung gezeigt wurde.

N.B.: Die Chester Beatty Library erstellte die im Abbildungsteil verwendeten Digitalisate der vollständigen Rolle erst 2019, als die vorliegende Untersuchung abgeschlossen war. Die hier in den Anmerkungen aufgeführten Stellenverweise beziehen sich auf im Lauf der Arbeit an diesem Belegstück in den Jahren 2014–2015 gemachte Aufnahmen; sie genügen professionellen Ansprüchen nicht (vgl. auch Einleitung zu Teil II, bei und mit Anm. 10).

2 Vgl. Arberry, *Koran illuminated* 56 (Nr. 183).

3 Auch für Is 1621 wurde ein sehr feines Papier verwendet.

4 Sie sind beschrieben und abgebildet in Bayani *et al., Decorated word: Qur'ans of the 17th to 19th centuries* 2, 274 f. (Nr. 71): Iran, wahrscheinlich Shiraz, datiert 1206/1792, und 278 f. (Nr. 73): Iran, wahrscheinlich Shiraz, datiert 1268/1831.

5 Das Dokument misst 12.5×575 cm. Es konnte im Juni 2012 im Zollfreilager in Genf summarisch untersucht werden. Es handelt sich um eine Koranrolle. Auf diesem Dokument sind als grosser Text Q 61:13 und Q 24:35 (Lichtvers) kopiert worden. Abbildung aufrufbar unter https://www.agakhanmuseum.org/collection/artifact/quran-scroll-akm492 (Stand 6. Oktober 2017). Gedruckt in *Spirit and Life: Masterpieces of Islamic Art from the Aga Khan Museum Collection* (Katalog zu folgenden Ausstellungen: Pilotta, Parma, 30. März–3. Juni 2007: darin 42 (Nr. 11); und Ismaili Centre, London, 14. Juli–31. August 2007: darin 39, Nr. 11). Published by Aga Khan Trust for Culture, Geneva, 2007. Mit folgender Legende: 39 (Nr. 11): „Qur'an scroll with selected verses and pious phrases. Iran, dated 1236 h/1847. Opaque watercolour, gold and ink on paper; 575×12.5 cm. Written in minute ghubari script on finely burnished paper, this Qajar Qur'an extends to about 5.75 metres in length. Ghubari comes from ghubar, or dust, in Arabic, and indeed words written in this script appear as fine as dust on a page. Originally used for texts where space was at a premium, such as pigeon post, the script was also used to demonstrate the virtuoso skills of a calligrapher in the preparation of Qur'ans, scrolls, as well as talismanic and magical compositions (Safwat and Zakariya 1996, pp. 184–185). This lavishly decorated scroll, which was probably prepared for a traveller, is by the calligrapher Zayn al-ʿAbidin, a master of *naskh* and a private scribe to Fath ʿAli Shah. The text has been laid out to form patterns of alternating geometric and floral cartouches with pious phrases and selected verses of the *Qur'an*, including the famous 'Light Verse' from *Surat al-Nur* in reserve."

Behältnis (ABB. 129): Zusammen mit den beiden Belegstücken aus der Chester Beatty Library ist ein metallenes Behältnis erhalten geblieben (Signatur: CBL Is X33). Es lässt sich nicht abschliessend klären, ob es zu Is 1621 oder Is 1622 gehört. Auch bestehen angesichts seines Durchmessers (ca. 2.2 cm) grundsätzliche Zweifel daran, dass es sich um das ursprüngliche Behältnis zur einen oder andern Rolle handelt. Die Dokumente hätten äusserst satt aufgewickelt werden müssen, damit sie überhaupt in dieses Behältnis passten. Es soll gemäss einer Notiz aus dem 18. Jh. stammen. Es ist achteckig und mit drei Ösen versehen, durch die sich eine Schnur oder Kette ziehen lässt. Dies weist darauf hin, dass solche Dokumente am Körper getragen wurden. Das Behältnis ist auf beiden Seiten durch zwei abgerundete Deckel verschlossen,[6] die mit einem goldenen Blatt- und Rankenmuster verziert sind. Die Länge dieses Behältnisses beträgt 11.0 cm (über die beiden Deckel gemessen).

Anfangszierfeld (ABB. 127): Is 1622 ist mit einem aufwendig gestalteten Anfangszierfeld versehen (Höhe ca. 16.9 cm). Es wird auf beiden Seiten durch ein schmales goldenes Band eingefasst, das das Dokument auch auf seiner gesamten weiteren Länge einrahmt und an seinem unteren Ende abschliesst. Im Anfangszierfeld schliesst sich gegen innen eine dreiteilige Zierleiste an. Hier fassen zwei schmale rote, mit weissen Tüpfelchen versehene Seitenbänder ein goldenes Mittelband ein. Schwarze Linien strukturieren dieses goldene Mittelband und lassen ein Flechtband entstehen. Die Breite des eigentlichen Anfangszierfelds beträgt ca. 6.3 cm. Als zentrales Element lässt sich darauf eine federförmige Verzierung erkennen, deren Spitze nach rechts unten geneigt ist. Diese Verzierung wird durch ein dreiteiliges Band eingefasst. Der Hintergrund des breiten Mittelstreifens ist blau und wurde mit einem Blüten- und Rankenmuster ausgefüllt (Blüten: rot und rosarot; Ranken: golden). Die beiden Seitenbänder sind viel schmaler und golden bemalt. Gegen innen schliesst sich ein roter Streifen an, der die Form der grossen Feder aufgreift und an der Spitze nach rechts geneigt ist. Auf diesem roten Streifen lässt sich ein feines weisses Rankenmuster erkennen.

Im Innern dieser grossen, an der Spitze nach rechts geneigten Feder lässt sich eine goldene Feder erkennen, deren Spitze sich leicht nach links neigt, aber nicht nach unten weist. Diese goldene Feder weist einen blauen Kern auf, der unten abgerundet ist und gegen oben spitz zuläuft. Diese Feder im Innern wurde sowohl auf ihrem goldenen als auch auf ihrem blauen Hintergrund mit farbigen Blüten (rot, rosarot, blau) und einem Rankenmuster versehen.

Die soeben beschriebene Doppelfeder ruht auf einer achsialsymmetrisch aufgebauten Basis, deren Höhe ca. ein Viertel der Höhe des Anfangszierfelds erreicht. Die Doppelfeder füllt ihrerseits nahezu den ganzen Rest dieses Anfangszierfelds aus. Die Hersteller griffen bei der Verzierung dieser Basis auf Elemente zurück, die auch bei der Gestaltung der Doppelfeder selbst zum Einsatz kamen.

Zwischen dem Basiselement und der Doppelfeder lassen sich am linken und rechten Rand zwei goldene, im Innern blau ausgefüllte und mit Blüten- und Rankenmustern ausgefüllte Verzierungen erkennen. Ein ähnliches, allerdings einfacher gestaltetes Zierelement befindet sich am oberen rechten Rand des Anfangszierfelds. Auf der linken Seite lässt sich ein goldenes Blüten- und Rankenmuster erkennen. Die soeben erwähnten seitlichen Zierelemente dienen ganz offensichtlich zum Ausfüllen des Hintergrunds des Zierfelds. Dieselbe Funktion kommt auch den feinen schwarzen Spiralen zu, die den restlichen Hintergrund des Anfangszierfelds ausfüllen. Diese schwarzen Spiralen auf Is 1622 und Is 1621 weisen auffällige Gemeinsamkeiten mit jenen auf Arabe 5102 (Paris) auf.[7] Es ist damit davon auszugehen, dass die drei soeben angeführten Dokumente aus derselben Tradition hervorgegangen sind. Bei der Her-

6 Die beiden Deckel wurden bei der Untersuchung nicht geöffnet.

7 Vgl. Kapitel 5.4.

stellung von Arabe 5102 wurde einfach besonders viel Sorgfalt angewendet. Da die beiden Belegstücke aus der Khalili Collection mit Shiraz in Verbindung gebracht werden, könnte ein solcher Bezug auch bei Is 1621 und 1622 im Vordergrund stehen.[8]

Im Anfangszierfeld von Is 1622 lassen sich auf der rechten und linken Seite des Basiselements zwei kleine Kartuschen mit Text erkennen, die golden eingefasst und oben grün abgeschlossen sind. Beide Kartuschen (Höhe ca. 0.9 cm) enthalten Text in sehr feinem *Ġubār*. In der rechten Kartusche steht die gesamte *Fātiḥa* (Q 1:1–7).[9] In der Kartusche auf der linken Seite steht Q 2:1–4 (*Sūrat al-Baqara*). Q 2:5 steht sodann im Mittelstreifen rechts oben (ABB. 128).[10] Dies lässt vermuten, dass das vorliegende Belegstück eine Abschrift der islamischen Offenbarung enthält. Die weitere Abschrift des Korantexts wird erst später analysiert. In einem ersten Schritt steht der übergeordnete Text im Vordergrund, der auf Is 1622 auf insgesamt 35 Textfelder verteilt worden ist.

Textfelder (ABB. 128 und 130–133): Die weiteren Beschreibungen stützen sich auf Is 1622. Sie erfassen in einem ersten Schritt den Text, der in den über die gesamte Länge der Rolle verteilten 35 Textfeldern von unterschiedlicher Gestalt und Länge kopiert worden ist. Die in die Herstellung des vorliegenden Belegstücks involvierten Personen übernahmen das u. a. bereits von Arabe 5102 (BNF, Paris; vgl. Kapitel 5.4) bekannte Vorgehen. Der grosse Text entsteht also durch Auslassung von Leerräumen auf einem Hintergrund in *Ġubār*-Schrift. Bei der Schrift des grossen Texts handelt es sich um *Ṯuluṯ*. Der Text in den Leerräumen ist häufig mit heller Farbe aufgemalt; an diesen Stellen ist nicht einfach das neutrale Papier sichtbar.

Textfeld I (ABB. 133):[11] بسم الله الرحمن الرحيم; Textfeld II:[12] محمد ر[سول الله];[13] Textfeld III:[14] ر]سول الله; Textfeld IV:[15] صلى الله عليه واله امامى; Textfeld V:[16] الله وفاطمة; Textfeld VI:[17] بنت رسول; Textfeld VII:[18] صلوات الله عليها; Textfeld VIII (ABB. 131):[19] فوق راسى; Textfeld IX:[20] وامير المؤمنين; Textfeld X:[21] على ابن; Textfeld XI:[22] ابيطالب (كذا); Textfeld XII:[23] صلوات الله وسلامه; Textfeld XIII:[24] عليه عن; Textfeld XIV:[25] يمينى و; Textfeld XV:[26] الحسن والحسين وعلى [و]; Textfeld XVI:[27] ومحمد; Textfeld XVII:[28] وجعفر; Textfeld XVIII:[29] ومحمد وموسى وعلى و; Textfeld XIX:[30] وعلى والحسن; Textfeld XX:[31] والحجة; Textfeld XXI:[32] المنتظر ائمتى; Textfeld XXII:[33] صلوات; Textfeld XXIII:[34] وسلامه [35]الله; Textfeld XXIV:[36] عليهم اجمعين عن; Textfeld XXV:[37] شمالى; Textfeld XXVI:[38] وابو ذر و; Textfeld XXVII:[39] سلمان ومقداد وحذيفة; Textfeld XXVIII:[40] وعماره; Textfeld XXIX:[41] واصحاب; Textfeld XXX (ABB. 132):[42] رسول

8 Die Zuschreibung zu Shiraz wird im Fall der beiden Belegstücke aus der Khalili Collection einfach als wahrscheinlich erachtet („possibly Shiraz"); siehe Anm. 4.

9 Die *Fātiḥa* wurde hier auf sieben Zeilen kopiert. Die Höhe der Schrift erreicht also gerade etwa 1 mm.

10 Sowohl bei der linken als auch bei der rechten Kartusche steht zuunterst Text ausserhalb der Kartusche selbst.

11 Abb. Is 1622.2.1.

12 Abb. Is 1622.2.1 und 1622.2.2.

13 Man beachte, dass das *rā'* von *rasūl* noch in Textfeld II steht, aber natürlich zu Textfeld III gehört.

14 Abb. Is 1622.2.2.

15 Abb. Is 1622.2.5 und 6.

16 Abb. Is 1622.2.6.

17 Abb. Is 1622.3.2.

18 Abb. Is 1622.3.4.

19 Abb. Is 1622.3.5–6.

20 Abb. Is 1622.4.1 und 2.

21 Abb. Is 1622.4.3.

22 Abb. Is 1622.4.4.

23 Abb. Is 1622.4.7.

24 Abb. Is 1622.4.7.

25 Abb. Is 1622.4.8.

26 Abb. Is 1622.5.1.

27 Abb. Is 1622.5.2.

28 Abb. Is 1622.5.2.

29 Abb. Is 1622.5.4.

30 Abb. Is 1622.5.5.

31 Abb. Is 1622.5.5 und 6.1.

32 Abb. Is 1622.6.3.

33 Abb. Is 1622.6.6.

34 Abb. Is 1622.6.7.

35 Auf der Rolle hier offensichtlich لله.

36 Abb. Is 1622.6.9.

37 Abb. Is 1622.6.10.

38 Abb. Is 1622.7.2.

39 Abb. Is 1622.7.4–5.

40 Abb. Is 1622.7.5.

41 Abb. Is 1622.7.6–7.

42 Abb. Is 1622.7.9 und 7.12.

[الله[43] تعالى رضى الله; Textfeld XXXI:[44] عنهم; Textfeld XXXII:[45] جميعا; Textfeld XXXIII:[46] من ورائى والملائكه; Textfeld XXXIV:[47] عليهم; Textfeld XXXV (ABB. 133):[48] السلا[ـ]م حولى والله تعالى ربى.

Der gesamte Text in den 35 Feldern auf Is 1622 lautet also:

بسم الله الرحمن الرحيم محمد رسول الله صلى الله عليه واله امامى وفاطمه بنت رسول الله صلوات الله عليها فوق راسى وامير المؤمنين على ابن ابيطالب (كذا) صلوات الله وسلامه عليه عن يمينى والحسن والحسين وعلى ومحمد وجعفر ومحمد وموسى وعلى والحسن والحجة المنتظر ائمتى صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين عن شمالى وابو ذر وسلمان ومقداد وحذيفة وعماره واصحاب رسول الله تعالى رضى [الله] عنهم جميعا من ورائى والملائكه عليهم السلام حولى والله تعالى ربى.

Auf Is 1621 ist ebenso Text in grosser Schrift enthalten. Er verteilt sich in diesem Fall über insgesamt 30 Felder und lautet:

Textfeld I:[49] بسم الله الرحمن الرحيم; Textfeld II:[50] حرز مبارك; Textfeld III:[51] محمد رسول الله صلى الله; Textfeld IV:[52] وآله امامي وفاطمة بنت; Textfeld V:[53] عليه; Textfeld VI:[54] صلوات الله; Textfeld VII:[55] رسول; Textfeld VIII:[56] رأسي وامير; Textfeld IX:[57] فوق; Textfeld X:[58] علي; Textfeld XI:[59] ابن ابي الطالب; Textfeld XII:[60] المؤمنين; Textfeld XIII:[61] صلوات; Textfeld XIV:[62] الله وسلامه; Textfeld XV:[63] يميني; Textfeld XVI:[64] والحسن; Textfeld XVII:[65] عليه عن; Textfeld XVIII:[66] والحسين; Textfeld XIX:[67] ومحمد; Textfeld XX:[68] وعلي; Textfeld XXI:[69] وجعفر وموسى; Textfeld XXII:[70] ومحمد والحسن وعلي والحجة; Textfeld XXIII:[71] المنتظر أئمتي صلوات; Textfeld XXIV:[72] الله و; Textfeld XXV:[73] سلامه عليهم اجمعين; Textfeld XXVI:[74] عن; Textfeld XXVII:[75] شمالي وابو ذر وسلمان; Textfeld XXVIII:[76] و مقداد وحذيفه; Textfeld XXIX:[77] عماره; Textfeld XXX:[78] واصحاب رسول الله رضي الله تعالى عنهم.

Hier ist die Rolle fertig. Der fortlaufende Text auf Is 1621 ist somit mit jenem auf Is 1622 teilweise identisch, bricht aber früher ab; er lautet:

بسم الله الرحمن الرحيم حرز مبارك محمد رسول الله صلى الله عليه وآله امامي وفاطمة بنت رسول الله صلوات الله عليها فوق رأسي وامير المؤمنين علي ابن ابي الطالب صلوات الله وسلامه عليه عن يميني والحسن والحسين وعلي ومحمد وجعفر وموسى وعلي ومحمد والحسن وعلي والحجة المنتظر أئمتي صلوات

43 Der Ausdruck *Allāh* steht in diesem Textfeld zwar nur einmal; er dürfte aber wohl zweimal zu lesen sein.
44 Abb. Is 1622.7.15.
45 Abb. Is 1622.7.15.
46 Abb. Is 1622.7.18.
47 Abb. Is 1622.9.2.
48 Abb. Is 1622.9.2.
49 Abb. Is 1621.1.4 und 2.1.
50 Abb. Is 1621.2.1.
51 Abb. Is 1621.2.4.
52 Abb. Is 1621.3.1.
53 Abb. Is 1621.3.1.
54 Abb. Is 1621.3.2–3.
55 Abb. Is 1621.4.1.
56 Abb. Is 1621.4.1.
57 Abb. Is 1621.4.4–7.
58 Abb. Is 1621.4.8.
59 Abb. Is 1621.5.1.
60 Abb. Is 1621.5.3.
61 Abb. Is 1621.5.4.
62 Abb. Is 1621.6.1.
63 Abb. Is 1621.6.3.
64 Abb. Is 1621.7.1.
65 Abb. Is 1621.7.1.
66 Abb. Is 1621.7.8.
67 Abb. Is 1621.7.9.
68 Abb. Is 1621.8.1.
69 Abb. Is 1621.8.5.
70 Abb. Is 1621.9.1.
71 Abb. Is 1621.9.1.
72 Abb. Is 1621.9.3.
73 Abb. Is 1621.10.1.
74 Abb. Is 1621.10.1.
75 Abb. Is 1621.10.6.
76 Abb. Is 1621.11.1.
77 Abb. Is 1621.11.7.
78 Abb. Is 1621.12.1.

الله وسلامه عليهم اجمعين عن شمالي وابو ذر وسلمان ومقداد وحديفه وعماره واصحاب رسول الله رضي الله تعالى عنهم.

Aufbau und Gestaltung Mittelstreifen (Is 1622): Die inhaltlich soeben erfassten 35 Textfelder stellen ein wichtiges Gestaltungselement im zweiten Teil der Rolle dar. Der übergeordnete Text entsteht durch Auslassungen von entsprechenden Leerstellen auf dem teppichartigen Hintergrund in *Ġubār*-Schrift. Auf diesem Hintergrund lassen sich allerdings auch zusätzliche Gestaltungselemente erkennen, auf die im folgenden hingewiesen wird.

Die Breite des Schriftspiegels von Is 1622 beträgt ca. 7.6 cm (inkl. goldenem Rahmen rechts und links). Das Dokument weist auf beiden Seiten einen leeren Rand von ca. 0.8 cm Breite auf. Der Schriftspiegel selbst weist einen dreiteiligen Aufbau auf: Die Mittelspalte ist am breitesten und misst ca. 5.1 cm. Diese Mittelspalte wird auf ihrer gesamten Länge sowie oben und unten von einem feinen goldenen Rahmen eingefasst. Ausserdem verläuft um diesen Mittelstreifen mit den 35 Feldern mit Text ein deutlich schmalerer Rahmen, der Text in *Ġubār* enthält. Die Zeilen sind in diesem seitlichen Rahmen steil geneigt und verlaufen von rechts unten nach links oben. Gegen aussen wird dieser Rahmen mit schräg angeordneter *Ġubār*-Schrift von einem weiteren schmalen goldenen Band eingefasst. Die Breite dieses Rahmens mit Text in *Ġubār* beträgt ca. 1.0 cm.

Die weiteren Ausführungen gehen auf die Gestaltung dieses Mittelstreifens ein, wo durch Auslassungen von Leerstellen auf dem Hintergrund in *Ġubār*-Schrift zusätzliche Figuren entstehen. Die folgende Beschreibung verweist bei der Situierung der einzelnen Figuren jeweils auf ihre Anordnung in Bezug auf die 35 Textfelder:

Im Hintergrund von Textfeld I (ABB. 128)[79] wurde der Text in *Ġubār*-Schrift auf horizontalen Zeilen angeordnet. Dieses Textfeld wird oben und unten durch eine mehrfach abgestufte, spitz zulaufende Linie bzw. Klammer eingefasst; sie entsteht durch Auslassungen auf dem Hintergrund in *Ġubār*. Vor und nach diesem Textfeld lässt sich eine vierteilige, achsialsymmetrisch ausgerichtete rautenförmige Figur erkennen, die auf dieselbe Art entsteht. Sie setzt sich ihrerseits aus vier kleineren Rauten zusammen. Die beiden Rauten in der Mitte enthalten Text in *Ġubār* auf horizontalen Zeilen. In der Raute rechts ist der Text von rechts oben nach links unten geneigt. In der linken Raute verläuft der Text von rechts unten nach links oben.

Textfeld II[80] (*Muḥammad ra*[*sūl*]) greift die aus dem Anfangszierfeld bekannte Figur der Feder auf, deren Spitze nach rechts unten geneigt ist. Ausser in der Spitze wurde der Text in *Ġubār* hier auf horizontalen Zeilen notiert. In der Spitze der Feder beginnt der Text rechts unten. Nach Textfeld II folgt eine weitere vierteilige Raute, deren Aufbau bereits zuvor beschrieben worden ist.[81]

Textfeld III ([*ra*]*sūl Allāh*)[82] hat die Gestalt einer auf der Spitze stehenden Raute, deren Seitenlinien mehrfach abgerundet worden sind.

Zwischen Textfeld III und IV[83] folgt ein neues Gestaltungselement, das durch Auslassungen von Leerstellen auf dem Hintergrund in *Ġubār* entsteht. Unmittelbar vor bzw. nach diesem Element lässt sich je eine weitere vierteilige Raute erkennen, wie sie bereits am Anfang dieses Mittelstreifens angebracht worden ist. Das neue Gestaltungselement selbst setzt sich aus zwei je etwa gleich hohen Teilen zusammen: Im unteren Teil befindet sich ein Quadrat, dessen beide oberen Ecken nach aussen verlängert worden sind und spitz zulaufen. Dieses Quadrat ruht auf einem kleinen dreiteiligen Grundelement. Über diesem Quadrat befindet sich ein Aufsatz, der oben spitz zuläuft. Er weist ausserdem zu beiden Seiten spitz zulaufende Elemente auf. Diese Figur könnte eine Doppelaxt darstellen.[84]

79 Abb. Is 1622.2.1.

80 Abb. Is 1622.2.2.

81 Vgl. die Hinweise zum Aufbau der beiden vierteiligen Rauten vor und nach Textfeld I hier unmittelbar zuvor.

82 Abb. Is 1622.2.2.

83 Abb. Is 1622.2.6.

84 Vgl. zu dieser Doppelaxt die Interpretation am Schluss dieses Abschnitts, bei Anm. 220–222.

Textfeld IV[85] (*ṣallā Allāh ʿalay-hi wa-āli-hī amāmī*) wurde wie Textfeld I gestaltet. Auf Textfeld IV folgt erneut eine vierteilige Raute.

Textfeld V[86] (*wa-Fāṭima*) wurde wie Textfeld II gestaltet. Unmittelbar vor bzw. nach Textfeld V befindet sich eine vierteilige Raute.

Textfeld VI[87] (*bint rasūl*) entspricht in der Gestaltung Textfeld III. Die Seitenlinien weisen hier allerdings tiefere Einbuchtungen auf.

Zwischen Textfeld VI und VII[88] schliesst sich eine weitere Abfolge von vierteiliger Raute–Doppelaxt–vierteiliger Raute an.

Textfeld VII[89] (*Allāh ṣalawāt Allāh ʿalay-hā*) ist aufgebaut wie Textfeld I. Danach vierteilige Raute.

Textfeld VIII[90] (*fawqa raʾsī*) ist aufgebaut wie Textfeld II (Feder; ABB. 131).

Zwischen Textfeld VIII und IX[91] folgt ein neues Gestaltungselement (ABB. 134). Unmittelbar vor bzw. nach ihm lässt sich je eine vierteilige Raute erkennen. Beim neuen Gestaltungselement handelt es sich um einen achtstrahligen Stern. Seine einzelnen Strahlen wurden mit Text in *Ġubār*-Schrift ausgefüllt und werden durch textfreie Linien voneinander getrennt. Diese Trennlinien wurden über den eigentlichen Stern hinaus verlängert; auch an den Spitzen der einzelnen Strahlen lässt sich ein kurzer derartiger Fortsatz erkennen. Die einzelnen Strahlen wurden abwechselnd mit Text in rotem bzw. schwarzem *Ġubār* ausgefüllt. Die Zeilen nehmen hier die Ausrichtung der einzelnen Strahlen auf. In der unteren Hälfte des Sterns steht der Text auf dem Kopf.

Textfeld IX[92] (*wa-amīr al-muʾminīn*) ist aufgebaut wie Textfeld I.

Zwischen Textfeld IX und X[93] schliesst sich eine weitere Abfolge von vierteiliger Raute–Doppelaxt–vierteiliger Raute an.

Textfeld X[94] (*ʿAlī Ibn*) ist aufgebaut wie Textfeld VI. Unmittelbar auf Textfeld X folgt eine vierteilige Raute.

Textfeld XI[95] (*AbīṬālib sic*) ist aufgebaut wie Textfeld II (Feder).

Zwischen Textfeld XI und XII[96] lassen sich hintereinander die folgenden Figuren erkennen, die alle bereits bekannt sind: a. vierteilige Raute; b. achtstrahliger Stern; c. vierteilige Raute; d. Doppelaxt; e. vierteilige Raute (ABB. 135).

Textfeld XII[97] (*ṣalawāt Allāh wa-salāmu-hū*) ist aufgebaut wie Textfeld I. Danach vierteilige Raute.

Textfeld XIII[98] (*ʿalay-hi ʿan*) ist aufgebaut wie Textfeld II. Danach vierteilige Raute.

Textfeld XIV[99] (*yamīnī wa*): wie Textfeld III.

Zwischen Textfeld XIV und XV[100] schliesst sich eine weitere Abfolge von vierteiliger Raute–Doppelaxt–vierteiliger Raute an.

Textfeld XV[101] (*al-Ḥasan wa-l-Ḥusayn*) ist aufgebaut wie Textfeld I. Danach vierteilige Raute.

Textfeld XVI[102] (*wa-Muḥammad*) ist aufgebaut wie Textfeld II. Danach vierteilige Raute.

Textfeld XVII[103] (*wa-Ǧaʿfar*) entspricht in der Gestaltung Textfeld III. Die Seitenlinien weisen hier allerdings tiefere Einbuchtungen auf.

Zwischen Textfeld XVII und XVIII[104] schliesst sich eine weitere Abfolge von vierteiliger Raute–Doppelaxt–vierteiliger Raute an.

85 Abb. Is 1622.2.6.
86 Abb. Is 1622.2.6.
87 Abb. Is 1622.3.2.
88 Abb. Is 1622.3.2.
89 Abb. Is 1622.3.4.
90 Abb. Is 1622.3.6.
91 Abb. Is 1622.3.6.
92 Abb. Is 1622.4.1.
93 Abb. Is 1622.4.3.
94 Abb. Is 1622.4.3.
95 Abb. Is 1622.4.4.
96 Abb. Is 1622.4.4–5.
97 Abb. Is 1622.4.7.
98 Abb. Is 1622.4.7.
99 Abb. Is 1622.4.7.
100 Abb. Is 1622.4.9.
101 Abb. Is 1622.5.1.
102 Abb. Is 1622.5.2.
103 Abb. Is 1622.5.2.
104 Abb. Is 1622.5.3.

Textfeld XVIII[105] (*wa-Muḥammad wa-Mūsā wa-ʿAlī wa*) ist aufgebaut wie Textfeld I. Danach vierteilige Raute.

Textfeld XIX[106] (*ʿAlī wa-l-Ḥasan*) ist aufgebaut wie Textfeld II. Danach vierteilige Raute.

Textfeld XX[107] (*wa-l-ḥuǧǧat*) hat die Gestalt einer auf der Spitze stehenden Raute (vgl. Textfeld III), deren Seitenlinien hier drei Stufen aufweisen.

Zwischen Textfeld XX und XXI[108] schliesst sich eine weitere Abfolge von vierteiliger Raute–Doppelaxt–vierteiliger Raute an.

Textfeld XXI[109] (*al-muntaẓir aʾimmatī*) ist aufgebaut wie Textfeld I. Danach vierteilige Raute.

Textfeld XXII[110] (*ṣalawāt*) ist aufgebaut wie Textfeld II. Danach vierteilige Raute.

Textfeld XXIII[111] (*Allāh wa-salāmu-hū*) ist ähnlich aufgebaut wie Textfeld III; die Seitenlinien sind hier allerdings abgestuft und die Figur ist etwas mehr in die Länge gezogen. Danach vierteilige Raute.

Textfeld XXIV[112] (*ʿalay-him ʿağmaʿīn ʿan*) ist aufgebaut wie Textfeld I. Danach vierteilige Raute.

Zwischen Textfeld XXIV und XXV[113] schliesst sich eine weitere Abfolge von vierteiliger Raute[114]–Doppelaxt–vierteiliger Raute an.

Textfeld XXV[115] (*šimālī*) ist ähnlich aufgebaut wie Textfeld III. Danach vierteilige Raute.

Textfeld XXVI[116] (*wa-Abū Ḏarr wa*) ist aufgebaut wie Textfeld II.

Zwischen Textfeld XXVI und XXVII[117] schliesst sich eine weitere Abfolge von vierteiliger Raute–Doppelaxt–vierteiliger Raute an.

Textfeld XXVII[118] (*Salmān wa-Miqdād wa-Ḥuḏayfa*) ist aufgebaut wie Textfeld I. Danach vierteilige Raute.

Textfeld XXVIII[119] (*wa-ʿAmmāra*) ist aufgebaut wie Textfeld III. Danach vierteilige Raute.

Textfeld XXIX[120] (*wa-aṣḥāb*) ist aufgebaut wie Textfeld II. Danach vierteilige Raute.

Textfeld XXX[121] (*rasūl Allāh taʿālā raḍiya Allāh*) ist aufgebaut wie Textfeld I.

Zwischen Textfeld XXX und XXXI[122] schliesst sich eine weitere Abfolge von vierteiliger Raute–Doppelaxt–vierteiliger Raute an.

Textfeld XXXI[123] (*ʿan-hum*) ist aufgebaut wie Textfeld III. Danach vierteilige Raute.

Textfeld XXXII[124] (*ǧamīʿan*) ist aufgebaut wie Textfeld II. Danach vierteilige Raute.

Textfeld XXXIII[125] (*min warāʾī wa-l-malāʾika*) ist aufgebaut wie Textfeld I.

Zwischen Textfeld XXXIII und XXXIV[126] schliesst sich eine weitere Abfolge von vierteiliger Raute–Doppelaxt–vierteiliger Raute an.

Textfeld XXXIV[127] (*ʿalay-him*) ist aufgebaut wie Textfeld III. Danach vierteilige Raute.

Textfeld XXXV (ABB. 133)[128] (*as-sal[ā]m ḥawlī wa-Allāhu taʿālā rabbī*) ist aufgebaut wie Textfeld I. Die Rolle endet sogleich nach Textfeld XXXV.

Es fällt auch auf, dass die linke Aussenspalte von Textfeld XXXIV an keinen Text mehr enthält. Der Inhalt der Stellen in *Ġubār*-Schrift wird in einem nächsten Durchgang erfasst:

Der Inhalt der Stellen in *Ġubār*-Schrift selbst: Wie bereits aufgezeigt lassen sich zuunterst im Anfangszierfeld auf der rechten und linken Seite zwei kleine Textfelder von knapp 1 cm Höhe erken-

105 Abb. Is 1622.5.4.
106 Abb. Is 1622.5.5.
107 Abb. Is 1622.5.5.
108 Abb. Is 1622.6.2.
109 Abb. Is 1622.6.3.
110 Abb. Is 1622.6.5 f.
111 Abb. Is 1622.6.7.
112 Abb. Is 1622.6.9.
113 Abb. Is 1622.6.10.
114 Die erste Raute entspricht jener, die soeben auch nach Textfeld XXIV erwähnt worden ist.
115 Abb. Is 1622.6.10.
116 Abb. Is 1622.7.1.
117 Abb. Is 1622.7.3.
118 Abb. Is 1622.7.5.
119 Abb. Is 1622.7.5.
120 Abb. Is 1622.7.7.
121 Abb. Is 1622.7.12.
122 Abb. Is 1622.7.13.
123 Abb. Is 1622.7.15.
124 Abb. Is 1622.7.15.
125 Abb. Is 1622.7.18.
126 Abb. Is 1622.8.2.
127 Abb. Is 1622.8.2.
128 Abb. Is 1622.9.1–4.

nen (ABB. 128).[129] Die Kartusche auf der rechten Seite enthält die *Fātiḥa* (Q 1:1–7). In der linken Kartusche steht Q 2:1–4 (*Sūrat al-Baqara*). Der Schreiber setzt die Abschrift von Q 2 danach in der oberen rechten Ecke der breiten Mittelspalte in *Ġubār*-Schrift fort. Die Schrift ist klein (Höhe ca. 1 mm). Es fällt auf, dass die Höhe gegenüber der Breite der Buchstaben deutlich stärker betont ist. Die Schrift ist auffallend steil.

Der Schreiber füllt zuerst das Dreieck in der oberen rechten Ecke der Mittelspalte aus (Q 2:5–9).[130] Dann springt er ins Dreieck in der oberen linken Ecke der Mittelspalte und kopiert dort Q 2:9–14. Er setzt die Abschrift danach in der obersten vierteiligen Raute in der Mittelspalte fort. Hier lässt sich zuoberst die Fortsetzung von Q 2:14 erkennen. Zuunterst in dieser ersten vierteiligen Raute steht Q 2:26. Die letzten Wörter von Q 2.26 folgen dann allerdings am rechten Rand der Mittelspalte, wo sich auch der Anfang von Q 2:27 erkennen lässt. Hier stösst die rechte Spitze der ersten vierteiligen Raute an den rechten Rand des Mittelstreifens.[131]

Der Schreiber erreicht zuunterst in dieser Figur am rechten Rand Q 2:34 und setzt die Abschrift dieses Verses auf der gegenüberliegenden Seite der Mittelspalte zuoberst in der entsprechenden Figur fort.[132] Am Ende dieser Figur auf der linken Seite steht Q 2:49 und mutmasslich das erste Wort von Q 2:50 (*wa-ʾiḏ*). Jetzt überspringt der Schreiber Textfeld 1 mit der *Basmala* und setzt die Abschrift unmittelbar unterhalb von Textfeld 1 in der angeschnittenen Raute am rechten Rand fort (ABB. 128).[133] In dieser angeschnittenen Raute rechts folgen Q 2:50–58. Der Schreiber springt darauf an den Anfang der angeschnittenen Raute auf der gegenüberliegenden Seite und notiert dort den nächsten Vers (Q 2:59). Am Ende dieser Raute steht Q 2:62. Die beiden letzten Wörter dieses Verses (*hum yaḥzanūna*) stehen allerdings bereits an der Spitze der vierteiligen Raute unmittelbar nach Textfeld 1.[134] Zuunterst in dieser vierteiligen Raute lässt sich Q 2:74 erkennen. In diesem Vers erreicht der Schreiber die untere Spitze dieser vierteiligen Raute. Er setzt die Abschrift etwas weiter oben am rechten Rand der Mittelspalte fort, wo die rechte Spitze der soeben erwähnten vierteiligen Raute den rechten Rand der Mittelspalte erreicht. Hier stehen die letzten Wörter von Q 2:74. Es folgt ein Eintrag in roter Tinte, der golden hinterlegt ist. Es handelt sich um einen *Ḥizb*-Vermerk. Unmittelbar danach beginnt Q 2:75.[135]

129 Vgl. oben bei Anm. 10.

130 Abb. Is 1622.1.5.

131 Die Übergangsstelle lautet:

(٢٦) [...] وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُواْ فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلاً يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا || وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الْفَاسِقِينَ (٢٧) الَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِن بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الأَرْضِ أُوْلَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ.

Die Markierung || kennzeichnet den Übergang von der untersten Zeile der vierteiligen Raute an den rechten Rand der Mittelspalte.

132 Die Übergangsstelle (Q 2:34) lautet:

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُواْ لآدَمَ فَسَجَدُواْ || إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ.

Die Markierung || kennzeichnet die Stelle, an der der Schreiber vom unteren Ende der Figur auf der rechten Seite des Mittelstreifens an den Anfang der Figur auf der linken Seite springt.

133 Abb. Is 1622.2.1. Q 2:50 lautet:

وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ.

134 Abb. Is 1622.2.1. Die Übergangsstelle lautet:

(٦٢) [...] فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ || هُمْ يَحْزَنُونَ (٦٣) وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُواْ مَا آتَيْنَاكُم بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُواْ مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ.

Die Markierung || kennzeichnet die Stelle, an der der Schreiber an die Spitze der vierteiligen Raute springt.

135 Auch in der Kairiner Ausgabe befindet sich vor Q 2:75 ein *Ḥizb*-Vermerk. An der Stelle mit dem rot hervorgehobenen *Ḥizb*-Vermerk lässt sich folgender Text erkennen:

(٧٤) [...] لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ (؟) اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ **الحزب** (٧٥) أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُواْ لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلاَمَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ.

Der Schreiber setzt die Abschrift danach auf der rechten Seite entlang von Textfeld II (*Muḥammad ra*[*sūl*]) auf horizontal ausgerichteten Zeilen fort.[136] Er erreicht am Schluss unterhalb von Textfeld I Q 2:93; hier stösst die rechte Spitze der nächsten vierteiligen Raute an den rechten Rand der Mittelspalte.[137] Jetzt springt er zurück nach oben und setzt die Abschrift auf der Gegenseite links aussen oberhalb von Textfeld II fort. Hier steht Q 2:94.[138] Unterhalb von Textfeld II erreicht der Schreiber im Schriftfeld mit *Ġubār* Q 2:114a. Als nächste Stelle lässt sich an der Spitze der vierteiligen Raute auf dieser Höhe Q 2:119b erkennen. Q 2:114b–2.119a liessen sich bis jetzt auf dieser Rolle nicht identifizieren.[139] Diese Passage dürfte aber wohl doch irgendwo vorhanden sein.[140]

Am Schluss der vierteiligen Raute unterhalb von Textfeld II steht Q 2:127–128. Der Schreiber springt dann ins Schriftfeld am rechten Rand der Mittelspalte und setzt dort die Abschrift von Q 2:128 fort.[141]

Die bis anhin festgestellten Beobachtungen legen die Annahme nahe, dass der Schreiber in einem ersten Durchgang in der Mittelspalte sämtliche Bereiche ausserhalb der 35 Textfelder ausfüllt. Er ergänzt den Text in diesen 35 Textfeldern erst in einem nächsten Durchgang.[142] Diese Annahme wird auch durch einen *Ǧuz'*-Vermerk bestätigt, der sich unmittelbar oberhalb von Textfeld III am linken Rand der Mittelspalte feststellen lässt. Hier beginnt der 2. *Ǧuz'* (*al-ǧuz' aṯ-ṯānī*). Dieser Vermerk ist in roter Tinte notiert worden und golden hinterlegt. Unmittelbar danach beginnt Q 2:142.

Der weitere Aufbau der Rolle kann an dieser Stelle nicht lückenlos nachgezeichnet werden. Es soll aber an ausgewählten Stellen überprüft werden, ob der Kopist das vermutete Vorgehen weiterhin einhält. Es geht also darum, aufzuzeigen, dass der Schreiber in diesem ersten Durchgang auch weiterhin die 35 Textfelder überspringt und den Text vorerst ausserhalb davon notiert:

Auf der Höhe von Textfeld VI ([*Fāṭima*] *bint rasūl* [*Allāh*])[143] fällt am linken Rand der Mittelspalte ein Eintrag in roter Tinte auf goldenem Hintergrund auf. Dieser Eintrag lautet: *Sūrat Āl ʿImrān āyātu-hā*.[144] Es handelt sich um die Überschrift von Q 3, die direkt danach mit der *Basmala* beginnt. Unmittelbar vor dieser Überschrift steht Q 2:286 (Schlussvers von Q 2). An der Stelle, wo Textfeld VI auf den linken Rand der Mittelspalte trifft, steht Q 3:5. Die Fortsetzung folgt auf der gegenüberliegenden Seite unmittelbar unter Textfeld VI.[145] Auch in der doppelaxt-förmigen Verzierung zwi-

136 Abb. Is 1622.2.3.

137 Einzelne Wörter lassen sich nur schlecht erkennen.

138 Q 2:94 lautet:

قُلْ إِن كَانَتْ لَكُمُ الدَّارُ الآخِرَةُ عِندَ اللَّهِ خَالِصَةً مِّن دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُاْ الْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ.

139 Bereits in Q 2:114a sind einige Wörter nicht deutlich notiert worden.

140 Die letzte identifizierte Stelle am linken Rand lautet (Q 2:114a):

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَى فِي خَرَابِهَا أُوْلَئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَن يَدْخُلُوهَا [إِلاَّ خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ].

Die nächste identifizierte Stelle steht an der Spitze der vierteiligen Raute; es handelt sich um Q 2:119b:

[إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا] وَلاَ تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ.

141 Q 2:128 lautet:

رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا || وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ.

Die Markierung || kennzeichnet die Übergangsstelle von der vierteiligen Raute ins Schriftfeld am rechten Rand der Mittelspalte.

142 Siehe dazu unten bei und nach Anm. 168.

143 Abb. Is 1622.3.3.

144 *Āyātu-hā*: Entzifferung unsicher.

145 Q 3:5–6 lautet:

(٥) إِنَّ اللَّهَ لاَ يَخْفَى || عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الأَرْضِ وَلاَ فِي السَّمَاء (٦) هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاء لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ.

Die Markierung || kennzeichnet die Übergangsstelle.

schen Textfeld VI und VII stehen Verse aus Q 3; ganz zuunterst in diesem Zierelement lässt sich Q 3:75 erkennen.[146]

Q 4 (*Sūrat an-Nisā'*) beginnt unterhalb von Textfeld VII (*fawqa ra'sī*) am linken Rand der Mittelspalte (ABB. 134). Der Titel wurde in roter Tinte notiert und ist golden hinterlegt.[147] Direkt vor dem Titel von Q 4 steht Q 3:200 (Schlussvers). Unmittelbar danach folgt ein erster achtstrahliger Stern, dessen einzelne Strahlen durch Leerstellen voneinander getrennt werden. Die vorangehenden Verse am Ende von Q 3 stehen übrigens auf der rechten Seite der Mittelspalte zur Rechten der vierteiligen Raute. Der Schreiber notierte Text aus Q 3 auch noch in den knappen Leerräumen der drei Strahlen am rechten Rand und erreicht dort zuletzt Q 3:199 (Anfang). In diesem Vers springt der Kopist dann nach oben auf die linke Seite der Mittelspalte und setzt dort Vers 199 fort.

Danach beginnt etwas oberhalb des achtstrahligen Sterns Q 4. In einem ersten Schritt füllt der Schreiber hier die Leerstellen entlang des linken Rands der Mittelspalte aus. Er erreicht auf der linken Seite der Mittelspalte zuletzt Q 4:5. Hier springt er nach oben in den Stern. Im schwarz ausgefüllten Strahl unmittelbar links von der Mittelachse des Sterns lässt sich zuoberst Q 4:6 erkennen. Die weitere Abschrift dieser Sure verläuft im Uhrzeigersinn. Die Strahlen des Sterns sind abwechselnd in schwarzer und roter Schrift ausgefüllt worden. Als letzte Stelle lässt sich in diesem Stern der Anfang von Q 4:14 erkennen. Der zweite Teil von Q 4:15 steht danach am rechten Rand der Mittelspalte unterhalb des Sterns. Q 4:14b–15a liess sich auf der Rolle nicht identifizieren. Es lässt sich aber nicht ausschliessen, dass der Text doch vorhanden ist, erfolgt diese Auslassung doch sehr willkürlich. Es könnte aber auch sein, dass der Schreiber einfach Text ausliess, um das übergeordnete Layout der Rolle einhalten zu können. Allenfalls handelt es sich um einen Kopistenfehler. Für eine Visualisierung dieser Stelle wird verwiesen auf ABB. 134.

Q 5 (*Sūrat al-Mā'ida*) folgt nach Textfeld X (*ʿAlī Ibn*) und kurz vor Textfeld XI (*Abīṭālib sic*) auf der linken Seite der Mittelspalte.[148] Hier steht in roter Tinte die Überschrift von Q 5, die mit der *Basmala* beginnt. Dieser Titel ist nicht golden hinterlegt. Direkt vor dem nächsten achtstrahligen Stern steht auf der linken Seite ein roter Eintrag (wohl: *niṣf al-ǧuz'*). Danach beginnt Q 5:28.[149]

Q 6 (*Sūrat al-Anʿām*) beginnt unmittelbar nach Textfeld XII (*Ṣalawāt Allāh wa-salāmu-hū*) auf der rechten Seite der Mittelspalte. Der Titel ist rot hervorgehoben und golden hinterlegt.[150] Rechts von Textfeld XIII steht in roter Tinte der Eintrag *niṣf al-ǧuzw* (bzw. *niṣf al-ǧuz'*); er ist golden hinterlegt. Es handelt sich um den Übergang Q 6:35–36.

Q 7 (*Sūrat al-Aʿrāf*) beginnt in der vierteiligen Raute vor Textfeld XV (*al-Ḥasan wa-l-Ḥusayn wa-ʿAlī*).[151] Der Titel wurde in roter Tinte notiert und ist golden hinterlegt. Links von Textfeld XVI steht in roter Tinte der Eintrag *al-ǧuzw* (*al-ǧuz'*) *at-tāsiʿ* (9. *ǧuz'*); er ist golden hinterlegt. Hier befindet sich der Übergang Q 7:87–88.[152]

Q 8 (*Sūrat al-Anfāl*) beginnt im untersten Feld der vierteiligen Raute direkt vor Textfeld XVIII (*wa-Muḥammad wa-Mūsā wa-ʿAlī wa*).[153] Hier lässt sich ein Leerraum erkennen. Unmittelbar danach steht eine *Basmala* und die beiden ersten Wörter von Q 8:1. Der Titel selbst fehlt hier, aber der Raum dafür wurde ausgespart. Die Fortsetzung von Q 8:1 folgt auf der rechten Seite der Mittelspalte unmit-

146 Q 3:75 lautet:

وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لاَّ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلاَّ مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُواْ لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ.

147 Auf ABB. 134 erkenntlich.

148 Abb. Is 1622.4.3–4.

149 In der Kairiner Druckausgabe steht ein *Ḥizb*-Vermerk vor Q 5:27.

150 Abb. Is 1622.4.6–7.

151 Abb. Is 1622.5.1.

152 Abb. Is 1622.5.2.

153 Abb. Is 1622.5.4.

telbar unterhalb der Stelle, wo die rechte Spitze der vierteiligen Raute ihren rechten Rand berührt.[154]

Der 10. *Ǧuz'* (*al-ǧuz' al-ʿāšir*) beginnt am Anfang von Textfeld XIX (*ʿAlī wa-l-Ḥasan*) direkt unterhalb der nach unten geneigten Spitze der Feder. Dieser *Ǧuz'*-Vermerk ist rot hervorgehoben, aber nicht golden hinterlegt. Hier befindet sich der Übergang Q 8:40–41.

Q 9 ist die einzige Sure im Koran, die ohne *Basmala* beginnt. Ihr erster Vers steht ganz zuunterst in der vierteiligen Raute direkt vor Textfeld XX (*wa-l-ḥuǧǧa*).[155] Ein Titel fehlt auch hier. Allerdings lässt sich unmittelbar vor Q 9:1 ein Leerraum feststellen. Direkt davor endet Q 8:75 (Schlussvers).[156] Der Schreiber setzt die Abschrift von Q 9 am rechten Rand der Mittelspalte fort; die rechte Spitze der vierteiligen Raute stösst hier auf den rechten Rand.

Q 10 (*Sūrat Yūnus*) beginnt am Ende von Textfeld XXII (*ṣalawāt*).[157] Ihr Titel ist rot hervorgehoben und im ersten Teil golden hinterlegt. Die Sure beginnt mit der *Basmala*. Q 11 (*Sūrat Hūd*) beginnt zwischen den beiden Textfeldern XXIV und XXV (XXIV: *ʿalay-him ʿaǧmaʿīn ʿan*; XXV: *šimālī*). Die Überschrift steht hier links neben der Doppelaxt. Sie ist rot hervorgehoben und golden hinterlegt.[158] Direkt nach Textfeld XXV lässt sich auf der rechten Seite der Mittelspalte ein *Bism illāh* erkennen, das durch eine goldene Überstreichung hervorgehoben wird. Hier steht Q 11:41, in der ein *bism illāh* enthalten ist.[159]

Q 12 (*Sūrat Yūsuf*) beginnt zwischen den beiden Textfeldern XXVI und XXVII (XXVI: *Wa-Abū Ḏarr wa*; XXVII: *Salmān wa-Miqdād wa-Huḏayfa*) auf der Höhe der Doppelaxt am rechten Rand der Mittelspalte. Der Titel wurde in roter Tinte notiert und golden hinterlegt. Q 12 endet in der vierteiligen Raute vor Textfeld XXIX (*wa-aṣḥāb*).[160] Hier beginnt auch Q 13 (*Sūrat ar-Raʿd*). Ihr Titel ist rot hervorgehoben und golden hinterlegt.

Q 14 (*Sūrat Ibrāhīm*) steht zuunterst in der vierteiligen Raute direkt vor Textfeld XXX (*rasūl* [*Allāh*] *taʿālā raḍiya Allāh*). Der Titel ist rot hervorgehoben und golden hinterlegt. Q 15 (*Sūrat al-Ḥiǧr*, hier allenfalls ein alternativer Titel, der schlecht erkenntlich ist) beginnt am linken Rand der Mittelspalte zwischen den beiden Textfeldern XXX und XXXI (XXX: *rasūl* [*Allāh*] *taʿālā raḍiya Allāh*; XXXI: *ʿan-hum*).[161] Er ist rot hervorgehoben und golden hinterlegt. Hier beginnt auch der 14. *Ǧuz'* des Korans. Dieser *Ǧuz'*-Vermerk wurde ebenso rot hervorgehoben und golden hinterlegt. Q 16 (*Sūrat an-Naḥl*) beginnt am linken Rand der Mittelspalte direkt unterhalb der vierteiligen Raute. Hier lässt sich in roter Schrift der golden hinterlegte Eintrag *Sūra* erkennen. Darunter befindet sich Textfeld XXXI (*ʿan-hum*).

Q 16 endet in der vierteiligen Kartusche nach Textfeld XXXIII (*min warāʾī wa-l-malāʾika*).[162] Hier beginnt auch Q 17 (*Sūrat al-Isrāʾ*). Die *Basmala* zu dieser Sure steht im Teil der Raute links aussen. Im untersten Teil der vierteiligen Raute steht Q 17:1. Rot hervorgehoben und golden hinterlegt steht hier überdies der Eintrag für den 15. *Ǧuz'*.

Am Schluss des vorliegenden Dokuments kommt es in der Mittelspalte zu Unregelmässigkeiten, die sich auch anhand des durch Aussparun-

154 Q 8:1 lautet:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ || الأَنفَالِ قُلِ الأَنفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَاتَّقُواْ اللَّهَ وَأَصْلِحُواْ ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُواْ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ.

Die Markierung || kennzeichnet die Übergangsstelle.

155 Abb. Is 1622.6.1.

156 Q 8:75 lautet:

وَالَّذِينَ آمَنُواْ مِن بَعْدُ وَهَاجَرُواْ وَجَاهَدُواْ مَعَكُمْ فَأُوْلَئِكَ مِنكُمْ وَأُوْلُواْ الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.

157 Abb. Is 1622.6.6.

158 Abb. Is 1622.6.10.

159 Q 11:41:

وَقَالَ ارْكَبُواْ فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا إِنَّ رَبِّي لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ.

160 Abb. Is 1622.7.7.

161 Abb. Is 1622.7.13–15.

162 Abb. Is 1622.7.18 und 8.1.

gen gebildeten Verzierungsmuster aufzeigen lassen. Diese Unregelmässigkeiten lassen sich unmittelbar vor Textfeld XXXIV (*ʿalay-him*) feststellen.[163] Oberhalb dieses Textfelds befindet sich eine vierteilige Raute. Sie öffnet sich gegen unten, wo sich die Spitze eines weiteren Zierfelds erkennen lässt. Dieses Zierfeld wird allerdings nicht abgeschlossen, sondern es schliesst sich unvermittelt die Spitze von Textfeld XXXIV an. Hier befindet sich eine Bruchstelle, die sich auch im kopierten Text in *Ġubār*-Schrift feststellen lässt.[164] Direkt oberhalb der Bruchstelle steht auf der rechten Seite Q 17:70 und auf der linken Seite Q 17:92–93. Der Text bricht mitten in Q 17:93 ab.[165] Unterhalb der auch optisch erkennbaren Bruchstelle steht auf der rechten Seite Q 33:12–13.[166] Auf der linken Seite steht unterhalb der Bruchstelle Q 33:19b.

Soweit ersichtlich ist der Text im rechten und linken Seitenband aber nicht von dieser Unregelmässigkeiten betroffen, die sich nicht hinreichend erklären liess.

Q 33:73 endet unmittelbar vor Textfeld XXXV (*as-salām ḥawlī wa-Allāh taʿālā rabbī*) auf der linken Seite (ABB. 133).[167] Hier beginnt auch Q 34 (*Sūrat Saba'*). Dieser Titel ist rot hervorgehoben und golden hinterlegt. Die Fortsetzung von Q 34:1 folgt nach Textfeld XXXV auf der rechten Seite. Die Abschrift von Q 34 endet mit Vers 13a auf der linken Seite der Mittelspalte unterhalb dieses letzten Zierfelds.

Die Fortsetzung der Abschrift des Korans folgt in den Textfeldern I–XXXIV: Jetzt springt der Schreiber zurück an den Anfang der Mittelspalte und füllt nach und nach die einzelnen Textfelder I–XXXIV aus, wobei er die für den übergeordneten grossen Text vorgesehenen Stellen ausspart.

Am Anfang von Textfeld I (*Basmala*) steht Q 17:97 (ganzer Vers, Beginn an der Spitze).[168] Q 17 endet in diesem Textfeld auf der Höhe der beiden Wörter *Bism Allāh*. Zwischen diesen beiden Wörtern steht in roter Tinte auch der Titel von Q 18 (*Sūrat al-Kahf*; ohne goldene Hinterlegung). Der Schreiber setzt die Abschrift von Q 18 im Textfeld II (*Muḥammad ra*[*sūl*]) fort. Die zweite Hälfte von Q 18:40 steht senkrecht aufsteigend in der nach unten geneigten Spitze der Feder von Textfeld II.[169] Auf der obersten horizontalen Zeile der Feder beginnt Q 18:41.[170]

In Textfeld IV (*ṣallā Allāh ʿalay-hi wa-āli-hī amāmī*)[171] folgt der Übergang von Q 18 zu Q 19.

163 Für die weiteren Ausführungen vgl. Abb. Is 1622.8.3 und 9.5.

164 Abb. Is 1622.8.3.

165 Q 17:93 lautet:

أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَىٰ فِي السَّمَاءِ وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ [عَلَيْنَا كِتَابًا نَّقْرَؤُهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا].

Der Text in eckigen Klammern fehlt auf der Rolle.

166 Q 33:12–13 lautet:

(١٢) وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ مَّا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ || إِلَّا غُرُورًا (١٣) وَإِذْ قَالَت طَّائِفَةٌ مِّنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِّنْهُمُ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِن يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا.

Von Vers 12 stehen hier nur die beiden letzten Wörter; der Rest dieses Verses fehlt.

167 Abb. Is 1622.9.5. Q 33:73 lautet:

لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا.

168 Abb. Is 1622.1.5; Q 17:97 lautet:

وَمَن يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِهِ وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمْيًا وَبُكْمًا وَصُمًّا مَّأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا.

169 Q 18:40 lautet:

فَعَسَىٰ رَبِّي أَن يُؤْتِيَنِ خَيْرًا مِّن جَنَّتِكَ وَيُرْسِلَ عَلَيْهَا حُسْبَانًا || مِّنَ السَّمَاءِ فَتُصْبِحَ صَعِيدًا زَلَقًا.

Die Markierung || kennzeichnet die Stelle, wo der Schreiber von Textfeld I zur Spitze der Feder in Textfeld II wechselt.

170 Q 18:41 lautet:

أَوْ يُصْبِحَ مَاؤُهَا غَوْرًا فَلَن تَسْتَطِيعَ لَهُ طَلَبًا.

171 Abb. Is 1622.2.5.

Die Überschrift *Sūra* ist rot hervorgehoben. Auch ist eine längere Stelle oberhalb der *Basmala* hier golden überstrichen. Es bestehen Hinweise darauf, dass in dieser Überschrift gewisse Ausdrücke getilgt worden sind. Q 19:1 beginnt danach ganz rechts aussen am Rand der Mittelspalte. Der Schreiber hat hier offensichtlich die rechte Hälfte des Textfelds IV ausgefüllt und springt dann an dessen Spitze, um die Abschrift von Q 19 fortzusetzen.

Q 20 (*Sūrat Ṭā-hā*) beginnt ganz am Ende von Textfeld VI (*bint rasūl*). Der Titel ist rot hervorgehoben und golden hinterlegt. Unmittelbar darauf folgt der rote Vermerk *niṣf al-ǧuzʾ*. Am Anfang von Q 20 beginnt in der Tat ein neuer *ḥizb* (ein *ǧuzʾ* umfasst zwei *ḥizb*).[172]

In Textfeld XXI (*wa-amīr al-muʾminīn*) beginnt Q 21 (*Sūrat al-Anbiyāʾ*); hier beginnt zugleich der 17. *Ǧuzʾ*. Titel und *Ǧuzʾ*-Vermerk sind rot hervorgehoben und golden hinterlegt. In Textfeld XII (*ṣalawāt Allāh wa-salāmu-hū*) folgt der Anfang von Q 22, der rot hervorgehoben und golden hinterlegt ist.[173] In Textfeld XV (*al-Ḥasan wa-l-Ḥusayn wa-ʿAlī*) steht der Titel von Q 23 (*Sūrat al-Muʾminūn*) und ein *Ǧuzʾ*-Vermerk (hier beginnt der 18. *Ǧuzʾ*). Surentitel und *Ǧuzʾ*-Vermerk sind rot hervorgehoben und golden hinterlegt.[174]

Auf der linken Seite von Textfeld XVII (*wa-Ǧaʿfar*) beginnt Q 24 (*Sūrat an-Nūr*). Der Titel ist rot hervorgehoben und golden hinterlegt.[175] Q 24 wurde offensichtlich auf der linken Seite dieses Textfelds kopiert. Auf der rechten Seite von Textfeld XX steht Q 25 (*Sūrat al-Furqān*). Dieser Titel ist rot hervorgehoben und golden hinterlegt.[176] Am Anfang von Textfeld XXII (*ṣalawāt*) steht der Titel von Q 26 (*Sūrat aš-Šuʿarāʾ*); er ist rot geschrieben und golden hervorgehoben.[177]

In Textfeld XXV steht der Titel von Q 27 (*Sūrat an-Naml*); er ist rot hervorgehoben und golden hinterlegt.[178] In der Mitte von Textfeld XXVII (*Salmān wa-Miqdād wa-Huḏayfa*) folgt der Titel von Q 28 (*Sūrat al-Qaṣaṣ*); er ist rot geschrieben und golden hinterlegt. Die Stelle ist verderbt.[179] Am Schluss der oberen Hälfte von Textfeld XXIX (nach dem *alif* von *aṣḥāb*) endet Q 28:88 (Schlussvers). Darunter beginnt Q 29 mit der *Basmala*. Hier steht kein Titel; aber über der *Basmala* befindet sich ein Leerraum.[180] In Textfeld XXXI (*ʿan-hum*) folgt die Überschrift von Q 30; sie ist rot hervorgehoben und golden hinterlegt (*Sūra*; es handelt sich um *Sūrat ar-Rūm*).[181]

In Textfeld XXXII (*ǧamīʿan*) endet Q 30:60 (Schlussvers). Unmittelbar danach beginnt Q 31 (*Sūrat Luqmān*). Ihr Titel ist rot hervorgehoben und golden hinterlegt.[182] In Textfeld XXXIII (*min warāʾī l-malāʾika*) beginnen zwei Suren; beide Titel sind rot hervorgehoben und golden hinterlegt.[183] Davor lässt sich in diesem Textfeld ausserdem ein rot hervorgehobener und golden hinterlegter Hinweis auf einen Halb-*Ǧuzʾ* erkennen (*niṣf al-ǧuzw*).[184] Danach folgt die Überschrift zu Q 32 (*Sūrat as-Saǧda*). Im unteren Teil dieses Schriftfelds folgt überdies die Überschrift zu Q 33 (*Sūrat al-Aḥzāb*). Zuunterst in Textfeld XXXIII steht Q 33:12.[185]

Hier ändert der Schreiber sein Vorgehen. Die Fortsetzung von Q 33:12 steht bei Textfeld XXXIV (*ʿalay-him*) am rechten Rand der Mittelspalte ausserhalb des Textfelds.[186] Unmittelbar unterhalb dieser Stelle endet in der linken Seitenspalte die Abschrift des Korans mit Q 114. Danach ist diese linke Seitenspalte nicht mehr beschrieben. Wir befinden uns hier erneut an der bereits zuvor festgestellten Bruchstelle.[187] Unmittelbar unter-

172 Abb. Is 1622.3.2–3.
173 Abb. Is 1622.4.6–7.
174 Abb. Is 1622.5.1.
175 Abb. Is 1622.5.2.
176 Abb. Is 1622.5.5.
177 Abb. Is 1622.6.6.
178 Abb. Is 1622.6.10.
179 Abb. Is 1622.7.5.
180 Abb. Is 1622.7.8.
181 Abb. Is 1622.7.14.
182 Abb. Is 1622.7.15.
183 Abb. Is 1622.7.18.
184 Hier endet Q 30:21. Die Kairiner Ausgabe vermerkt hier einen *Ḥizb*-Eintrag (*Ḥizb* = Halb-*Ǧuzʾ*).
185 Abb. Is 1622.8.4.
186 Vgl. Is 1622.8.3.
187 Vgl. oben bei Anm. 164–167.

halb der Bruchstelle lassen sich auf der rechten Seite der Mittelspalte die beiden letzten Wörter aus Q 33:12 erkennen (*illā ġurūran*); darauf folgt Q 33:13.[188]

Die weitere Abschrift von Q 33 erfolgt jetzt ausserhalb der Textfelder. Sie endet mit Vers 73 (Schlussvers) auf der linken Seite der Mittelspalte unmittelbar vor dem letzten Textfeld (Textfeld XXXV, ABB. 133: *as-salām ḥawlī wa-Allāh taʿālā rabbī*).[189] Hier folgt dann auch der Titel von Q 34 (*Sūrat Saba'*). Der Kopist setzt die Abschrift dieser Sure unterhalb des letzten Textfelds am rechten Rand der Mittelspalte fort. Am Schluss der Mittelspalte steht auf der linken Seite Q 34:13a.[190]

Die nächste Stelle aus Q 34 (34:21) steht an der Spitze von Textfeld XXXIV (*ʿalay-him*).[191] Q 34:13b–20 liess sich auf der Rolle nicht identifizieren. Dies dürfte mit der bereits erwähnten Bruchstelle zusammenhängen. Allenfalls kam es hier zu einem späteren Zeitpunkt zu einem Eingriff, der sich allerdings nicht weiter präzisieren lässt.[192]

Gewiss ist jedoch, dass Q 34:54 (Schlussvers) am Anfang von Textfeld XXXV endet (letztes Textfeld, ABB. 133). Am Anfang dieses letzten Textfelds beginnt darauf auch Q 35 (*Sūrat al-Malā'ika*, auch als *Sūrat Fāṭir* bekannt).[193] Dieser Titel ist rot hervorgehoben und golden hinterlegt.

Der Aufbau von Textfeld XXXV liess sich nicht abschliessend klären.[194] Gewiss ist, dass am Anfang dieses Textfelds – wie soeben erwähnt – die Überschrift von Q 35 steht. Auf der linken Seite der durch das Schluss-*Yā'* von *ḥawlī* gebildeten Mittelachse lässt sich Text feststellen, der von rechts unten nach links oben verläuft. Hier steht der Anfang von Q 36. Auch stehen zuunterst in diesem Textfeld nochmals zwei rot hervorgehobene Überschriften. Es müsste sich um die Überschriften zu Q 36 (*Yā-sīn*) und Q 37 (*Sūrat aṣ-Ṣaffāt*) handeln. Dies liess sich aber nicht abschliessend klären. Gewiss aber ist, dass der Schreiber die Abschrift von Q 37 in einem nächsten Durchgang fortsetzte.

Die Fortsetzung der Abschrift des Korans in den beiden schmalen Seitenspalten: Der Schreiber springt jedenfalls am Schluss des Dokuments innerhalb von Q 37 wieder ganz nach oben. Er füllt jetzt in einem nächsten Durchgang die beiden schmalen Seitenspalten auf der rechten und linken Seite des Dokuments aus. Hier lässt sich zuoberst in der Mitte des Dokuments unmittelbar unterhalb des Anfangszierfelds ein Dreieck erkennen, das von einem goldenen Blüten- und Rankenmuster ausgefüllt wird (ABB. 127–128).[195]

Unmittelbar rechts davon steht Q 37:142 ff.[196] Der Schreiber setzt die Abschrift von Q 37 danach in der schmalen Spalte auf der rechten Seite des Dokuments fort. Die Zeilen sind hier steil geneigt (Winkel von ca. 55°) und verlaufen von rechts unten nach links oben. Am Anfang von Textfeld I (*Basmala*) endet Q 37. Hier folgt auch der Titel

188 Q 33:12 lautet:

وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ مَّا || [وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ] إِلاَّ غُرُورًا.

Die Markierung || kennzeichnet das Ende von Textfeld XXXIII. Der Text in eckigen Klammern liess sich auf der Rolle nicht feststellen.

189 Abb. Is 1622.9.5.

190 Q 34:13 lautet:

يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاء مِن مَّحَارِيبَ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَّاسِيَاتٍ اعْمَلُوا [آلَ دَاوُودَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ].

Der Text in eckigen Klammern fehlt an dieser Stelle.

191 Q 34:21 lautet:

وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِم مِّن سُلْطَانٍ إِلاَّ لِنَعْلَمَ مَن يُؤْمِنُ بِالآخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْهَا فِي شَكٍّ وَرَبُّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ.

192 Bei einer Überprüfung der Stelle mit einem *light sheet* (2. November 2017) liessen sich allerdings keine Hinweise darauf feststellen, dass hier ein Abschnitt der Rolle entfernt worden wäre. Etwa 1.3 cm nach dieser Stelle beginnt der letzte Papierstreifen des Dokuments.

193 Abb. Is 1622.9.5.

194 Abb. Is 1622.9.5.

195 Abb. Is 1622.1.5.

196 Q 37:142 f. lautet:

(١٤٢) فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ (١٤٣) فَلَوْلا أَنَّهُ كَانَ مِنْ الْمُسَبِّحِينَ.

von Q 38 (*Sūrat Ṣād*). Er ist rot hervorgehoben und golden hinterlegt.[197]

Nach Textfeld III ([*ra*-]*sūl Allāh*) folgt die Überschrift von Q 39 (*Sūrat az-Zumar*).[198] Dieser Titel ist rot hervorgehoben und golden hinterlegt. Q 40 (*Sūrat Ġāfir*) beginnt am Anfang von Textfeld VII (*Allāh ṣalawāt Allāh ʿalay-hā*).[199] Diese schmale rechte Seitenspalte soll hier nicht im einzelnen analysiert werden. Es sei einzig darauf hingewiesen, dass sich zwischen Textfeld XXXIV (*ʿalay-him*) und XXXV (letztes Textfeld: *as-salām ḥawlī wa-Allāh taʿālā rabbī*) die Überschrift von Q 54 (*Sūrat al-Qamar*) erkennen lässt. Sie ist rot hervorgehoben und golden hinterlegt.[200] Dies lässt vermuten, dass davor auch die weiteren Suren lückenlos kopiert worden sind; dies wurde allerdings nicht durchgehend überprüft.

Soweit ersichtlich steht auf der Rolle zuunterst in der Mitte Q 54:47; danach ist der waagrechte Teil der Aussenspalte ganz am Schluss der Rolle leer.[201] Der Kopist springt jetzt erneut nach oben und füllt die schmale Aussenspalte auf der linken Seite aus. Unterhalb des Anfangszierfelds lässt sich auf der linken Seite der goldenen Verzierung Q 54.:50 ff. erkennen.[202] Die beiden Verse Q 54:48–49 fehlen auf der Rolle soweit ersichtlich. Eigentlich hätte dem Kopisten am Schluss des Dokuments genügend Platz zur Verfügung gestanden, um sie zu notieren. Auch hätte er die Abschrift am Anfang der linken Aussenspalte einfach mit Vers 48 fortsetzen können. Mit grosser Wahrscheinlichkeit hat der Schreiber hier eine Pause gemacht. Als er die Abschrift am Anfang der Rolle fortsetzte, gingen die beiden Verse wohl aus Unaufmerksamkeit vergessen.

Am Anfang der Rolle lässt sich im horizontalen Band aussen darauf die Überschrift von Q 55 (*Sūrat ar-Raḥmān*; Titel in roter Schrift und golden hinterlegt) erkennen. Nach der *Basmala* folgt ein *Ḥizb*-Vermerk bzw. der Eintrag *niṣf al-ǧuzw* (*al-ǧuzʾ*). Auch in der Kairiner Ausgabe hat es hier einen *Ḥizb*-Vermerk.

Soweit ersichtlich hat der Schreiber in diesem letzten Durchgang den weiteren Korantext in dieser linken schmalen Aussenspalte kopiert. Auch hier sind die Zeilen von rechts unten nach links oben geneigt. Die Abschrift des Korans endet auf der Höhe von Textfeld XXXIV (*ʿalay-him*) kurz vor dem Schluss der Rolle.[203] Hier lassen sich zuletzt die rot hervorgehobenen und golden hinterlegten Überschriften von Suren 111–114 erkennen. Nach dem Ende der Abschrift des Korans liess der Schreiber den Rest der linken Aussenspalte einfach leer (ABB. 133).

Schlussfolgerungen: Die beiden Dokumente Is 1622 und Is 1621 weisen grosse Ähnlichkeiten auf, sind aber miteinander nicht identisch. Die weiteren Ausführungen äussern sich im wesentlichen zu Is 1622. Es enthält eine ursprünglich wahrscheinlich vollständige Abschrift des Korans in *Ġubār*-Schrift. Für die Einordnung dieses Belegstücks sind aber v. a. die Einträge in grosser Schrift von Bedeutung, die sich über die insgesamt 35 Textfelder verteilen. Sie enthalten eine Anrufung an die als *Čahārdah Maʿṣūm* bekannte Gruppe von Personen.[204] Daraus ergibt sich, dass dieses Belegstück aus einem zwölferschiitischen Umfeld stammt. Diese Anrufung präzisiert den Schutz durch diese vierzehn Personen dahingehend, dass Muḥammad (1.) vor dem Betenden stehe. Fāṭima (2.) wiederum befinde sich über seinem Haupt. ʿAlī b. Abī Ṭālib (3.) soll den Träger des Dokuments zu seiner Rech-

197 Abb. Is 1622.1.5 und 2.1.

198 Abb. Is 1622.2.4; Q 39:1 lautet:

تَنزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ.

199 Abb. Is 1622.3.3.

200 Abb. Is 1622.9.1.

201 Abb. Is 1622.9.5; Q 54:47 lautet:

إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ.

202 Abb. Is 1622.1.5; Q 54:50 f. lautet:

(٥٠) وَمَا أَمْرُنَا إِلاَّ وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ (٥١) وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا أَشْيَاعَكُمْ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ.

203 Abb. Is 1622.9.1.

204 Zu den *Čahārdah Maʿṣūm*, den 14 Sündlosen, siehe Algar, Čahārdah Maʿṣūm, in *EIr*.

ten beschützen. Es schliesst sich (4.) eine Anrufung der weiteren Imame an (2.–12. Imam), die den Gläubigen zu seiner Linken beschützen. Diese auch von Arabe 5102 (Paris)[205] bekannte Anrufung der *Čahārdah Maʿṣūm* wird auf dem vorliegenden Belegstück durch die Bitte um Schutz durch verschiedene Prophetengenossen (*aṣḥāb rasūl Allāh*) ergänzt (5.). Is 1622 zählt unter ihnen Abū Ḏarr, Salmān, Miqdād, Ḥuḏayfa und ʿAmmāra (*sic*) namentlich auf.[206] Sie würden dem Betenden den Rücken stärken und stünden hinter ihm. Der Träger der Rolle kann (6.) ausserdem auf den Schutz durch die Engel zählen, die sich um ihn herum versammelt hätten.

Die Aufzählung der soeben erwähnten fünf Genossen des Propheten dürfte für die ideologische Einordnung des vorliegenden Belegstücks relevant sein. Ihre Tragweite lässt sich im einzelnen einstweilen aber nicht abschliessend beurteilen. Die folgenden Ausführungen machen auf allenfalls zu beachtende Aspekte aufmerksam:

a. Gewiss ist, dass die fünf soeben aufgeführten Männer zu Muḥammads engsten Vertrauten zählten. Sie waren ganz besonders als Fürsprecher und Verteidiger von ʿAlīs Rechten auf das Kalifat bekannt.
b. Unter den soeben aufgeführten fünf Männern spielt Salmān al-Fārisī eine besondere Rolle. Er nimmt einerseits unter den Nuṣayriern (bzw. Alawiten) eine zentrale Stellung ein und wird von ihnen mit den soeben genannten Prophetengenossen in Verbindung gebracht.
c. Salmān al-Fārisī nimmt anderseits auch in den Handwerksgilden einen zentralen Platz ein, wie F. Taeschner aufzeigen konnte.

Diese Aspekte könnten für die Kontextualisierung der beiden vorliegenden Belegstücke relevant sein und sollen im folgenden verdeutlicht werden.

Zu a. und b.: Unter den Nuṣayriern zählt Salmān al-Fārisī neben Muḥammad und ʿAlī zu jener Trinität, die besonders verehrt wird.[207] Er nimmt in

205 Vgl. dazu Kapitel 5.4.

206 Weitere Angaben zu diesen fünf Personen finden sich u. a. bei Mufīd Ibn al-Muʿallim, Muḥammad b. Muḥammad al-Mufīd (947–1022), *al-Iḫtiṣāṣ*. Ṭihrān, Maktabat aṣ-Ṣadūq, 1379/1959; darin die folgenden Indexeinträge: 1. Abū Ḏarr al-Ġifārī, 418; 2. Salmān al-Fārisī, 430; 3. al-Miqdād b. al-Aswad, 443; 4. Ḥuḏayfa al-Yamān, 425; 5. ʿAmmār b. Yāsir, 436 (Exemplar der Universitätsbibliothek Basel, Signatur: Meier 2395). Zu diesen fünf auf den Rollen erwähnten Personen siehe ausserdem die folgenden Angaben:

1. Abū Ḏarr al-Ġifārī (gest. 32/652): Er soll zu den frühesten Personen gehört haben, die sich zum Islam bekehrten. Er war angeblich der vierte oder fünfte Anhänger Muḥammads. Die Sunniten und Schiiten verehrten ihn wegen seiner Frömmigkeit und Enthaltsamkeit. Unter den Schiiten gehört er neben Salmān al-Fārisī und Miqdād b. al-Aswad zu den drei loyalsten Anhängern ʿAlis. Viele pro-ʿalidische Überlieferungen gehen auf ihn zurück. Vgl. zu ihm Afsaruddin, Abū Ḏarr al-Ghifārī, in *EI*[3]; Gozashteh, Abū Dharr al-Ghifārī, in *Encyclopaedia Islamica*, Online-Ausgabe; Robson, Abū Dharr, in *EI*[2]; Tayob, Abū Dharr al-Ghifārī, in *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World* I, 23–24.

2. Salmān al-Fārisī (gest. angeblich 35/655 oder 36/656): vgl. zu ihm auch die weiteren Angaben in dieser Darstellung. Salmān spielt eine bedeutende Rolle in der Entwicklung der *Futuwwa* und in den Handwerksgilden. Er wird als Schutzherr der Barbiere verehrt. Salmān soll ausserordentlich alt geworden sein (200, 300, 350 oder sogar 553 Jahre). Vgl. zu ihm Levi Della Vida, Salmān al-Fārisī, in *EI*[2].

3. al-Miqdād b. al-Aswad: er wird erwähnt bei Ahmed, *The religious elite* 40; al-Wāqidī, Muḥammad b. ʿUmar al-Wāqidī, *The life of Muḥammad: al-Wāqidī's Kitāb al-Maghāzī*; herausgegeben von R. Faizer. Hier Index *s. v.* „Miqdād b. al-Aswad" (560).

4. Ḥuḏayfa: Mit ihm ist Ḥuḏayfa b. al-Yamān (gest 36/656) gemeint; er zählte zu den *Ahl aṣ-Ṣuffa*.

5. ʿAmmār b. Yāsir (gest. 37/657) zählt zu den Prophetengenossen und war später Parteigänger ʿAlīs. Er soll gemäss Ṭabarī an allen Schlachten Muḥammads teilgenommen haben. Vgl. zu ihm Hasson, ʿAmmār b. Yāsir, in *EI*[3]; auch Reckendorf, ʿAmmār b. Yāsir, in *EI*[2].

Zusätzliche Angaben zu diesen fünf Personen finden sich in Werken über das Leben Muḥammads und seine Eroberungen, z. B. in *The Life of Muḥammad. Al-Wāqidī's* Kitāb al-Maghāzī, edited by R. Faizer; beachte darin die – alphabetisch ausserordentlich gelungen angeordneten – Indices *s. v.* 1. Jundub. b. Janāda, Abū Dharr al-Ghifārī (558); 2. Salmān al-Fārisī (567); 3. Miqdād b. al-Aswad (560); 4. Ḥuḏayfa b. al-Yaman (556); 5. ʿAmmār b. Yāsir (577).

207 Für die folgenden Ausführungen vgl. Moosa, *Extremist Shiites* 342–351, v. a. 344–346 („29. The Nusayri 'Trinity'. Ali, Muhammad, and Salman al-Farisi").

der Abfolge der göttlichen Emanationen den zweiten Platz direkt hinter ʿAlī ein. Bei den Nuṣayriern gilt er als drittes Glied jener Trinität, die durch die Buchstabenfolge *ʿayn-mīm-sīn* dargestellt wird (*ʿayn* für ʿAlī; *mīm* für Muḥammad; *sīn* für Salmān). Sie umfasst das *mana* (ʿAlī), den *ism* (Muḥammad) und den *bāb* (Salmān). Es ist im einzelnen nicht geklärt, weshalb Salmān aus Persien (al-Fārisī) in der islamischen Überlieferung einen derart zentralen Platz einnimmt. Jedenfalls sind sein Leben und seine Person von Geheimnissen umhüllt und Gegenstand von oft heftig geführten Auseinandersetzungen. Cl. Huart[208] stellte Salmān al-Fārisīs historische Existenz in Frage, gestand aber ein, dass ein Mann dieses Namens im Jahre 627 an der Grabenschlacht (*Ġazwat al-Ḫandaq*) teilgenommen habe. Er setzte sich dabei auf Seiten des Propheten gegen die vereinigten Stämme aus Mekka ein. J. Horovitz (1922) wiederum sieht im angeblichen Ratschlag Salmāns an den Propheten, er solle gegen die angreifenden Mekkaner einen Graben (*ḫandaq*) ausheben, bloss eine Fabel. Sie diene der Ausschmückung der damaligen Ereignisse. Jedenfalls seien zu wenig gesicherte Fakten vorhanden, die es gestatten würden, in Salmān einen persischen Ingenieur zu sehen, der sich vom Mazdaismus zum Islam bekehrt habe und zum privaten Berater Muḥammads geworden sei.

L. Massignon allerdings übernimmt diese kritische Haltung nicht und erkennt in Salmān eine Person, die wirklich gelebt hatte. Gemäss den von L. Massignon konsultierten Quellen stammte Salmān al-Fārisī aus einer vornehmen persischen Familie und war Anhänger des Mazdaismus, einer Abspaltung des Zoroastrismus. Als er auf der Jagd an einem christlichen Kloster vorbeigekommen sei, habe er sich zum Christentum bekehrt. Er sei danach als Asket (*zāhid*) von Stadt zu Stadt weitergereist. In Alexandria habe er gehört, dass in Arabien ein Prophet namens Muḥammad auftreten werde. Unterwegs nach Arabien geriet Salmān allerdings in Sklaverei. Er erreichte Mekka schliesslich dennoch und stiess dort auf Muḥammad, an dem er die Merkmale der wahren Prophetschaft erkannte. Salmān bekehrte sich darauf zum Islam.

M. Moosa äussert sich zwar kritisch zum Realitätsgehalt dieser Berichte. Er hält aber fest, dass Salmān in der frühen Geschichte des Islams eine bedeutende Stellung einnehme. Muḥammad und seine wenigen Gefolgsleute hätten sein Wissen, seine Frömmigkeit und seine Kenntnis von Mazdaismus und Christentum zweifellos zu schätzen gewusst. Salmān habe sein Wissen nützlich machen können, als er dem Propheten riet, vor der Schlacht eben jenen Graben zu errichten. Muḥammad habe Salmān in Anerkennung seiner Dienste als eine Person bezeichnet, die zu den *Ahl al-bayt* gehöre („Salmān min *Ahl al-bayt*"). Gewisse Ungläubige hätten Salmān sogar bezichtigt, dem Propheten den Koran zu lehren.

Salmān war also nicht nur ein frommer Asket (*zāhid*), der sich durch seinen frühen Übertritt zum Islam auszeichnete. Er galt vielmehr auch als bevorzugter Gefährte und Berater des Propheten. Er zählte zu den Pionieren unter den Muslimen (*Ahl aṣ-Ṣuffa*), unter denen sich die Anhänger bzw. Parteigänger ʿAlīs zumeist rekrutierten, deren wichtigste Vertreter bereits aufgezählt worden sind: ʿAmmār b. Yāsir, Abū Ḏārr al-Ġifārī, al-Miqdād b. al-Aswad und weitere Personen. Sie erkannten in ʿAlī jene Person, die am würdigsten war, die Nachfolge des Propheten anzutreten. Sie waren für ihre Frömmigkeit, Demut, Selbstlosigkeit und Aufopferung für die Sache des Islams bekannt. Sie unterstützten ʿAlī, den Helfer der Schwachen, Armen und Hilflosen. In diesem Sinn begann die Geschichte der Schia bereits zur Zeit des Propheten. Ihre Helden waren ʿAlī und jene Gefährten des Propheten, die ihn unterstützten.[209]

Für die Schiiten ist Salmān vielleicht die bedeutendste Person nach ʿAlī. Er war der Erste, der ʿAlīs Recht auf die Nachfolge des Propheten verteidigte. Dieses Recht ʿAlīs auf die Nachfolge des Propheten stellt für die Schiiten die Grundlage des Imamats

208 Huart, I. Selmân du Fârs 297–310, in *Mélanges Derenbourg*, 1909, und II, 1–16, in *Annuaire de l'Ecole des Hautes Etudes*, 1913.

209 Vgl. so bei Moosa, *Extremist Shiites* 346.

dar. Sie sehen in Salmān keinen gewöhnlichen Menschen, sondern eine Person, die über göttliche Weisheit und Wissen von den früheren Religionen verfügte. Nach der islamischen Legende war er ausgesprochen langlebig. Er soll ein Zeitgenosse Jesu und seiner Apostel gewesen sein. Salmān wird als Bindeglied zwischen dem Christentum und dem Islam betrachtet. Als sich Salmān in Kūfa im Iraq aufhielt, das als bedeutendes Zentrum der Schia figurierte, bemühte er sich darum, mit den Banū ʿAbd al-Qays und ihren Verbündeten, den al-Ḥamrāʾ, eine Allianz zugunsten ʿAlīs zu bilden. Salmāns Beziehung zu ʿAlī war derart stark, dass er als einer der bedeutendsten Zeugen von ʿAlīs Überlegenheit gilt.[210] Salmān soll den frühen Muslimen auch anvertraut haben, sie würden ʿAlī als wahnsinnig betrachten, würden er ihnen alles über dessen überlegenen Charakter erzählen. Gemäss Salmāns Aussage manifestiert sich ʿAlīs Überlegenheit in seiner ausserordentlichen Spiritualität und seinem göttlichen Wissen, das er vom Propheten erhalten hatte.

Die von M. Moosa[211] angeführten Quellen zielen auch darauf ab, in Salmān das fehlende Bindeglied göttlicher Autorität zwischen ʿAlī und Muḥammad zu sehen. Dies erklärt wiederum, dass die Schiiten der Beziehung Salmāns mit Muḥammad und ʿAlī grosses Gewicht zuweisen. Salmān trägt aus dieser Perspektive gesehen wesentlich dazu bei, dass die Schiiten ʿAlīs Anspruch auf das Kalifat legitimieren können. Muḥammad soll Salmān einmal sogar als Modell des wahren Muslims bezeichnet haben („Ibn al-Islām").

Von der Zeit des Propheten an wurde Salmān ausserdem mit weiteren Prophetengenossen in Verbindung gebracht, die unter den Nuṣayriern eine bedeutende Rolle spielen. Diese Personen werden als *aytām* (die Unvergleichlichen, Pl. von *yatīm*) bezeichnet und gelten als die ersten Schiiten bzw. Anhänger ʿAlīs. M. Moosa verweist auf ein Prophetenwort, gemäss dem das Paradies gesagt habe, es sehne sich nach dem Treffen mit ʿAlī, ʿAmmār, Salmān und al-Miqdād.[212] Diese und weitere Parteigänger ʿAlīs waren derart wichtig, dass die Schiiten vier von ihnen auswählten und sie als *nuqabāʾ* (Pl. von *naqīb*) bzw. später als *arkān* (Pl. von *rukn*) bezeichneten. Es handelt sich bei ihnen um Salmān, Abū Ḏarr, al-Miqdād b. al-Aswad und Huḏayfa b. al-Yaman. Gemäss ʿAlī b. Ibrāhīm al-Qummī soll Q 8:2 auf diese vier Männer hinweisen.[213] Die Nuṣayrier gehen davon aus, dass Salmān diese *aytām* erschaffen habe.

Grundsätzlich schreiben die Schiiten den Imamen göttliche Autorität zu. Und Salmān gilt ihnen als der göttliche Berater, den Muḥammad für ʿAlī zurückgelassen hatte. Dies sollte auch dazu beitragen, dass alle Muslime gestützt auf Salmāns Zeugnis in ʿAlī den wahren Imam und Erben des Propheten erkennen sollen. Das Amt des Imamats bzw. des Kalifats war ausschliesslich für ʿAlī bestimmt. Aus dieser Perspektive betrachtet sind Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṯmān Usurpatoren. Auch diese Auffassung stützt sich erneut auf das Zeugnis Salmāns.

Ibn al-ʿArabī betrachtet Salmān in den *al-Futūḥāt al-makkiyya* (I, 255–256) überdies als unfehlbar und Mitglied der *Ahl al-bayt*. Er galt ihm als heilig und sündlos. Während Salmān den Schiiten im allgemeinen als Zeuge für ʿAlīs Anspruch auf das Imamat und Kalifat gilt, gingen gewisse extremistisch ausgerichtete Schiiten (*Ġulāt*) einen Schritt weiter. Sie vergöttlichten die Imame im allgemeinen. Es sind ebenso Belege dafür bekannt, dass auch Salmān selbst göttliche Natur zugeschrieben wurde. Bei Abu l-Ḥasan al-Aš'arī (gest. 324/935) finden sich jedenfalls Hinweise darauf, dass Salmān al-Fārisī zu jener Zeit als Gott verehrt wurde.[214] Gewisse *Ġulāt*-Gruppierungen schrie-

210 Vgl. weiterhin bei Moossa, *op. cit.* 346 f.

211 Moosa, *op. cit.* 348.

212 So bei Moosa, *op. cit.* 347 (mit Anm. 28).

213 Q 8:2–3 lautet (Übersetzung H. Bobzin): „(2) Die Gläubigen, das sind jene, deren Herzen sich ängstigen, wenn Gott genannt wird, und deren Glaube zunimmt, wenn ihnen seine Verse vorgetragen werden, und die auf ihren Herrn vertrauen, (3) die das Gebet verrichten und von dem, womit wir sie bedachten, spenden." Vgl. dazu auch Moosa, *Extremist Shiites* 347.

214 Vgl. Moosa, *op. cit.* 348 (mit Anm. 36).

ben ʿAlī, Muḥammad und Salmān zusammen göttliche Natur zu. Sie erkannten in ihren Namen auch eine spirituelle Dimension und verehrten sie unter ihren Initialen ʿA–M–S.

Es kann nicht *a priori* ausgeschlossen werden, dass die soeben angesprochenen Auffassungen aus dem Umfeld der *Ġulāt*-Schia auch bei der Kontextualisierung des vorliegenden Belegstücks zumindest implizit eine Rolle spielen. Allerdings dürfte bei der Erwähnung von Abū Ḏarr, Salmān, Miqdād, Ḥuḏayfa und ʿAmmār doch in erster Linie ihre Stellung als Gefährten Muḥammads ganz allgemein im Vordergrund stehen. Ihre Erwähnung dürfte für eine Einordnung dieses Dokuments in einen schiitischen Kontext sprechen.

Zu c.: Auch der zusätzliche Bezug einer Einordnung in das weitere Umfeld der *Futuwwa*-Tradition könnte bei der Kontextualisierung von Is 1621 und 1622 eine zentrale Rolle spielen. Bei dieser Interpretation kommt Salmān erneut eine Schlüsselstellung zu. Denn Salmān nimmt in der *Futuwwa*-Tradition einen wichtigen Platz ein. Diese Feststellung trifft gerade auch auf die später daraus hervorgegangenen Handwerksgilden (*ṣinf*, Pl. *aṣnāf*) zu.[215] Die relevanten Auffassungen halten fest, dass ʿAlī b. Abī Ṭālib Salmān in Ġadīr Ḫumm gegürtet habe. Auch soll ʿAlī ihn bei dieser Gelegenheit dazu aufgefordert haben, weitere 17 Gefährten zu gürten.[216] Salmān soll in der Zunft der Barbiere eine bedeutende Rolle gespielt haben. Dies erklärt sich wahrscheinlich mit seinem Namen, besteht doch eine enge Beziehung zwischen *Salmān* und *salmānī*, persisch für die Tätigkeit des Barbiers. In der Barbier-Zunft waren deshalb auch spezielle Mythen zu Salmān im Umlauf.

F. Taeschner macht anhand von Seyyid Meḥemmed b. es-Seyyid ʿAlāʾ ud-Dīn el-Ḥuseynī er-Raḍawīs *Grossem Fütüvvet-nāme* auf die besondere Bedeutung der Gürtung Salmāns durch ʿAlī aufmerksam.[217] Das *Grosse Fütüvvet-nāme* weist auch ausführlich auf die vier Patriarchen Adam, Seth, Abraham und Muḥammad hin.[218] Es hält dann fest, wie Muḥammad bei der Abschiedswallfahrt (*ḥiǧǧat al-wadāʿ*) in Ġadīr Ḫumm ʿAlī als seinen Nachfolger eingesetzt habe. Er habe ihm bei dieser Gelegenheit auch die Lenden gegürtet (*šadd*). Diese Gürtung hat gemäss F. Taeschner in den türkischen Zünften das entscheidende Moment bei den Initiationszeremonien von neuen Bundesmitgliedern dargestellt. Muḥammad habe ʿAlī danach aufgefordert, seinerseits 17 Prophetengenossen zu gürten und sie derart zu den Vorstehern einer bestimmten Handwerkszunft zu machen.[219]

ʿAlī habe darauf als ersten Salmān al-Fārisī gegürtet, der als Schutzherr der Zunft der Barbiere gilt. ʿAlī habe Salmān ausserdem dazu aufgefordert, seinerseits 55 Prophetengenossen zu gürten und sie derart als Zunftpatrone einzusetzen. Durch diese Gürtung erhält jede Zunft eine Traditionskette (*silsila*) in der *Futuwwa*. Diese Kette geht über ʿAlī auf Muḥammad zurück, der auf Geheiss Allāhs durch den Erzengel Gabriel gegürtet worden war. Diese prophetische Abstammung verlieh den einzelnen Zünften eine sakrale Weihe. Die Initiation des Novizen stellt eine Reinszenierung dieses ursprünglichen Geschehens dar. Es ist zu betonen, dass das *Grosse Fütüvvet-nāme* eindeutig in einer schiitischen Tradition steht.

Wenn auch F. Taeschner anhand eines Texts aus dem Osmanischen Reichs auf Salmāns Rolle im Umfeld der Handwerksgilden aufmerksam macht, ist doch davon auszugehen, dass die Situation in einem iranischen Kontext, in dem Is 1621 und 1622 mit grosser Wahrscheinlichkeit entstanden sind, nicht gänzlich anders aussah.

Diese allfälligen Bezüge von Is 1622 zum islamischen Zunftwesen könnten auch in zwei zusätzlichen, auf Is 1622 angebrachten Zierelementen zum Ausdruck kommen. Es ist bekannt, dass

215 Siehe für die weiteren Ausführungen Ridgeon, *Morals and mysticism* 137.

216 Beachte die abweichende Darstellung bei F. Taeschner sogleich anschliessend; die Ausführungen bei Ridgeon dürften nicht gänzlich korrekt sein.

217 Vgl. Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 409, 424 und v. a. 439–445.

218 Vgl. Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 409.

219 Vgl. zu Salmān al-Fārisī auch die Hinweise bei Thorning, *Vereinswesen* 89.2.

Handwerksgilden und damit verwandte Männerbünde in Iran bis heute eine wichtige Rolle bei der Organisation der ʿĀšūrā-Zeremonien spielen, die alljährlich in Erinnerung an Ḥusayns Martyrium in Karbalā' im Jahr 61/680 abgehalten werden. Zum Gedenken an dieses Desaster finden auch Prozessionen statt, bei denen Standarten mitgetragen werden. Sie sind häufig mit hoch aufragenden Federn versehen. Es könnte sein, dass die im Anfangszierfeld von Is 1621 und Is 1622 abgebildete Feder einen Bezug zu ihrem Pendant auf den Standarten aufweist. Allerdings liess sich dies nicht mit Sicherheit klären.[220]

Auch das hier als Doppelaxt beschriebene Zierelement auf dem *ġubār*-farbenen Hintergrund von Is 1622 könnte einen Bezug zu diesen unterschiedlichen Männerbünden und ihrem Brauchtum aufweisen (ABB. 135). In diesem Zusammenhang könnten auch Bezüge zu Abū Muslim eine Rolle spielen. Abū Muslim wurde von I. Mélikoff bereits im Titel zu ihrer Untersuchung zu ihm als der „Axtträger (*ṭarab-dār*) aus Khorasan" bezeichnet.[221] Aber auch diese allfälligen Bezüge werden hier erst als Hypothese formuliert und wären im Rahmen weiterer Abklärungen zu verifizieren. Es kann überdies daran erinnert werden, dass eine Axt zur Grundausrüstung von Derwischen gehört.[222] Es ist jedenfalls bekannt, dass der bereits mehrfach erwähnte Salmān eine wichtige Gewährsperson in den *silsilas* mehrere Sufi-Orden darstellt.

Im Vordergrund der soeben angestellten Überlegungen steht jedenfalls die Vermutung, dass bei der Einordnung von Is 1621 und 1622 neben Bezügen zur Zwölfer-Schia im allgemeinen auch solche zu bestimmten Handwerksgilden und zum Derwischtum in Betracht zu ziehen sind.

220 Zu diesen Bezügen vgl. Ayoub, 'Āšūrā', in *EIr*. Siehe auch von Grunebaum, *Muhammadan festivals* 85–94; Ayoub, *Redemptive suffering in Islam*.

221 Mélikoff, *Abū Muslim*, beachte darin v. a. 98–101, Kapitel VI: „Comment Aḫī Ḫurdek forgea la hache d'Abū Muslim".

222 Es sind auch Doppeläxte bekannt; vgl. dazu Frembgen, *Kleidung und Ausrüstung*; Doppeläxte (*ṭabarzīn* bzw. *tabarzīn*): 139–143 (Nr. 43–45); einfache Äxte: 136 f. (Nr. 42) und 144–149 (Nr. 46–48); beachte ebenso die Derwischabzeichen, 228–231 (Nr. 75–78; Iran, 20. Jh.) und den Gebetsteppich mit der Abbildung von zwei Doppeläxten (236 f.; Nr. 79; Iran, 19. Jh.).

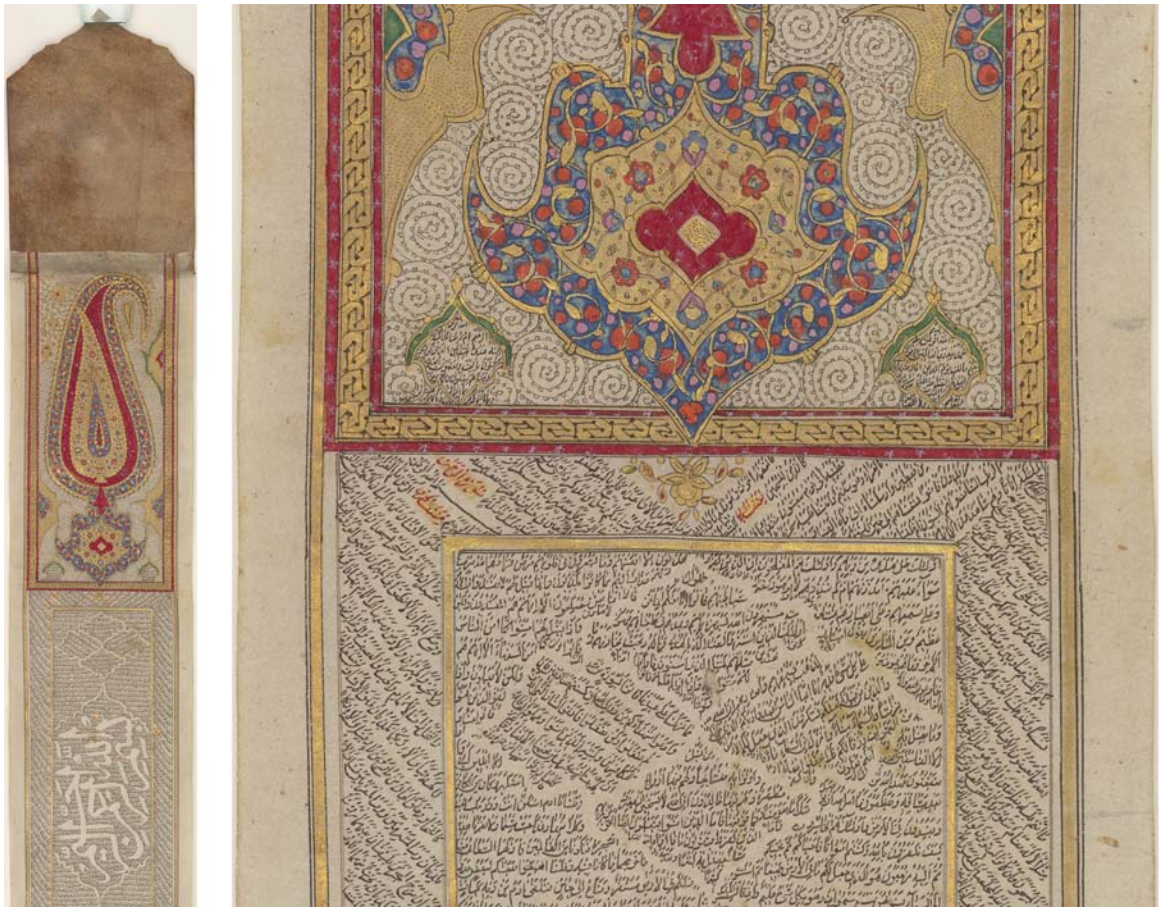


ABB. 127 Dublin, Chester Beatty Library, Is 1622; mit ergänzenden Hinweisen zu Is 1621 (vgl. bei Anm. 6–10, 195 f., 202, 220): Die Rolle Is 1622 beginnt mit einem aufwendig gestalteten Zierfeld von ca. 16.9 cm Höhe. Davor schützt ein Stück braunes Leder das Dokument gegen aussen. Auf dem Anfangszierfeld dominiert eine grosse Feder, deren Spitze nach rechts geneigt ist. Am unteren Ende dieses Anfangszierfelds lassen sich zwei Kartuschen mit Text erkennen. In der rechten Kartusche steht Q 1 (*Sūrat al-Fātiḥa*); in der linken Kartusche steht Q 2:1–4. Q 2:5 folgt im Mittelstreifen (innerhalb des goldenen Rahmens) rechts oben.

© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)



ABB. 128
Dublin, Chester Beatty Library, Is 1622; mit ergänzenden Hinweisen zu Is 1621 (vgl. nach Anm. 10, nach Anm. 79, bei Anm. 129–135, bei Anm. 168–170, 197): Diese Abbildung zeigt den Anfang des Hauptteils der Rolle, der eine Abschrift des Korans in *Ġubār* enthält. Der Schreiber ordnete den Text in mehreren Durchgängen in geometrischen Figuren, Textfeldern und in Seitenstreifen an. Die Beschreibungen der Rolle halten das Vorgehen des Kopisten im Detail fest. In roter Schrift auf goldenem Hintergrund lassen sich Einträge mit den Surennamen und zur Texteinteilung erkennen (*Ǧuz'*-Vermerke). Der Inhalt der hier gezeigten Textfelder lautet: Textfeld I: *Basmala: Bismi Allāhi r-raḥmāni r-raḥīm*; Textfeld II: *Muḥammadun ra-*; Textfeld III: [*ra-*] *sūl Allāh*.
© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)



ABB. 129 Dublin, Chester Beatty Library, Is 1622; mit ergänzenden Hinweisen zu Is 1621 (vgl. Abschnitt mit Anm. 6; Signatur: CBL Is X33): Die Chester Beatty Library besitzt ein metallenes Behältnis, das zusammen mit den beiden Dokumenten Is 1621 und 1622 aufbewahrt wird; es lässt sich nicht abschliessend beurteilen, ob es ursprünglich zu einer der beiden Rollen gehörte. Das Behältnis ist achteckig und mit drei Ösen versehen, durch die sich eine Schnur ziehen lässt. Derartige Rollen wurden in solchen Behältnissen auf dem Körper getragen. Die Länge des Behältnisses beträgt 11.0 cm, sein Durchmesser ca. 2.2 cm. Die Rollen passten nur in diese Behältnisse, wenn sie äusserst satt aufgewickelt wurden.

© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)



ABB. 130 Dublin, Chester Beatty Library, Is 1622; mit ergänzenden Hinweisen zu Is 1621 (vgl. zwischen Anm. 20–25, 92–99, 148–150): Der Kunsthandwerker hat über die gesamte Länge der Rolle 35 Textfelder von unterschiedlicher Länge verteilt. Ausgesparte Stellen auf dem *ǧubār*-farbenen Hintergrund bilden darin einen übergeordneten Text. Hier werden die Textfelder IX–XIV mit der Anrufung ʿAlī b. Abī Ṭālibs gezeigt. Beim Text im Hintergrund handelt es sich um Stellen aus dem Koran.

© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)



ABB. 131 Dublin, Chester Beatty Library, Is 1622; mit ergänzenden Hinweisen zu Is 1621 (vgl. bei Anm. 19, 90): Der Kunsthandwerker fügte den grossen Text wiederholt in Figuren ein. Hier die Wendung *fawqa ra'sī* in einer Feder, mit nach rechts geneigter Spitze. Diese Figur greift die Feder im Anfangszierfeld auf.

© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)



ABB. 132
Dublin, Chester Beatty Library, Is 1622; mit ergänzenden Hinweisen zu Is 1621 (vgl. bei Anm. 42, 121, 161): Textfelder IXXX–XXXI schliessen die Aufzählung von Prophetengenossen in den vorangehenden Textfeldern mit einer Eulogie ab: Textfeld IXXX: *wa-aṣḥāb*; Textfeld XXX: *rasūl Allāh taʿālā raḍiya Allāh*; Textfeld XXXI: *ʿanhum*. Der Ausdruck *Allāh* ist hier einmal geschrieben, aber zwei Mal zu lesen.
© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)

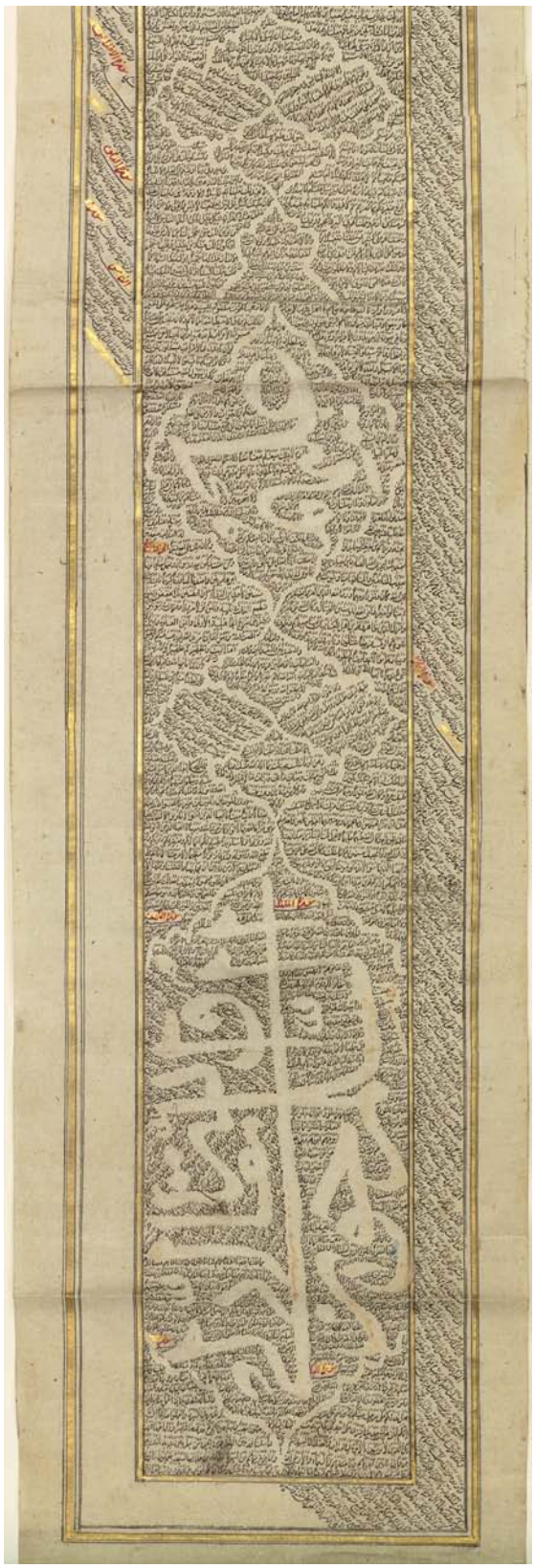


ABB. 133
Dublin, Chester Beatty Library, Is 1622; mit ergänzenden Hinweisen zu Is 1621 (vgl. bei Anm. 47–48, 127–128, 163–167, 189–194 und 203): Textfeld XXXV schliesst die Rolle ab. Man beachte, dass der Schreiber den Platz in der linken Aussenspalte nicht vollständig ausfüllte. Im Textfeld XXXIV steht: *ʿalay-him*; im Textfeld XXXV folgt *as-salam* (*sic*) *ḥawlī wa-Allāh taʿālā rabbī*.
© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)



ABB. 134
Dublin, Chester Beatty Library, Is 1622; mit ergänzenden Hinweisen zu Is 1621 (vgl. bei Anm. 91, 147–148): Der Kunsthandwerker fügte mehrfach auch Sterne ein; hier ein achtstrahliger Stern. Der Schreiber kopierte den Text darin abwechselnd in roter und schwarzer Tinte. Wenig oberhalb des Sterns lässt sich links aussen in roter Schrift auf goldenem Hintergrund der Titel von Q 4 (*Sūrat an-Nisā'*) erkennen. Unmittelbar darüber steht Q 3:200 (Schlussvers). Im Stern selbst lassen sich die Verse am Anfang von Q 4 feststellen.
© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)



ABB. 135 Dublin, Chester Beatty Library, Is 1622; mit ergänzenden Hinweisen zu Is 1621 (vgl. bei Anm. 96 und 220–222): Unter den auf Is 1622 enthaltenen Figuren fällt ausserdem ein Element auf, das hier als Doppelaxt beschrieben wird.

© THE TRUSTEES OF THE CHESTER BEATTY LIBRARY, DUBLIN (CHESTER BEATTY, DUBLIN. CC BY-NC 4.0)

Der osmanisch-türkische Typ

Rollen der Andacht aus dem Umfeld von Derwischorden: Sieben Belegstücke aus dem Westteil des Osmanischen Reichs (17. Jh.)

6.1 Einleitende Bemerkungen[1]

Bereits in einem frühen Stadium der Auseinandersetzung mit diesen Dokumenten in Rollenform liess sich eine Gruppe von Belegstücken identifizieren, die mutmasslich aus dem Osmanischen Reich stammen.[2] Die hier näher vorzustellenden Belegstücke sind in der Regel ca. 4.5–5.0 cm breit und ungefähr 3–4 m lang; sie dürften hauptsächlich im 17. Jh. entstanden sein. Beim Beschreibstoff handelt es sich um ein dünnes, oft nahezu transparentes Papier.[3] Dieser osmanisch-türkische Typ wird im folgenden anhand einer näheren Untersuchung von sieben Dokumenten präzisiert, die sich durch ein weitgehend identisches Grundmuster und eine grosse Anzahl gemeinsamer Gestaltungselemente auszeichnen. Es handelt sich um die folgenden Belegstücke:[4]

1. Zentralbibliothek Zürich, Ms. or. 20; 4.7 × 308.0 cm (ABB. 136–142).[5]
2. Universitätsbibliothek Leipzig, B. or. 328; 4.7 × 349 cm; datiert: 21. Rağab 1041/12. Februar 1632 (ABB. 143–146).[6]

1 Sämtliche in diesem Kapitel 6 aufgeführten Internet-Quellen wurden zwischen dem 1. und 10. Januar 2015 zum letzten Mal aufgerufen.

2 Der vorliegende Abschnitt stellt die Langfassung eines Aufsatzes dar, der 2017 stark gekürzt veröffentlicht wurde. In Abweichung zum Vorgehen in den Kapiteln 4 und 5 wurden hier keine eigentlichen Katalogisate zu jedem einzelnen Belegstück erstellt; es hätte sich nicht gerechtfertigt, den in sich geschlossenen Text des Artikels wieder in seine Einzelteile zurückzuführen. Beim erwähnten Artikel handelt es sich um folgenden Beitrag: Nünlist, Rollen der Andacht aus dem Umfeld von Derwischorden.

3 Aus dem Osmanischen Reich sind auch Belegstücke bekannt, bei deren Beschreibstoff es sich um starkes Papier handelt. Sie werden hier nicht untersucht; vgl. dazu unten Anm. 9 und 11.

4 Ein zusätzliches, mit den hier berücksichtigten Exemplaren vergleichbares Belegstück soll sich in Wien befinden, wie aus einem Hinweis im Katalogtext zur Amulettrolle aus Karlsruhe hervorgeht (vgl. gerade anschliessend Nr. 4, mit Anm. 8: Petrasch, *Türkenbeute*, 1991). Dieses Exemplar liess sich trotz Anfragen an zahlreiche Institutionen in Wien nicht identifizieren. Es liess sich auch nicht nachweisen im Katalog zur Ausstellung, die 1883 zum Gedächtnis an den Entsatz Wiens organisiert worden war (vgl. *Katalog der Historischen Ausstellung der Stadt Wien 1883*).

5 Nünlist, *Handschriften* 74–80 (Ms.or. 20). Diese Rolle wurde in einer gedrechselten Holzkapsel aufbewahrt; Höhe der Kapsel: 6.4 cm; Innendurchmesser: 2.5 cm (siehe auch Anm. 12). Dieses Belegstück wurde im Juni 2007 restauriert (Restaurierungsprotokoll vorhanden).

6 Fragmentarisch erhalten; der Anfang des Dokuments fehlt. Vgl. Fleischer, *Catalogus* 552 (Nr. CCCLIII); siehe auch: http://www.islamic-manuscripts.net/receive/IslamHSBook_islamhs_00011058.

Die Datierung ergibt sich aus einem Kolophon ganz am Schluss der Rolle (goldene Schrift auf neutralem Hintergrund; Rechts, senkrecht, absteigend, und links, senkrecht, aufsteigend: تمت فى يوم الجمعة من شهر رجب المبارك ٢١ بتاريخ سنة احد واربعون والف). Hier auch folgende Angaben zum mutmasslich ersten Besitzer des Dokuments: صاحبها الحاجى احمد الحقير الضعيف المحتاج الى رحمت اللطيف. Danach Hinweis auf den Kopisten: تم الكاتب الضعيف عبد الرحمن ليلولوبى\اليلولوبى (؟) غفر الله له [...؟], also ʿAbd ar-Raḥmān Laylūlūbī; die Entzifferung dieses Namens ist nicht gänzlich gesichert. Auf der Rückseite des Dokuments ein weiterer Eintrag mit dem Namen eines späteren Vorbesitzers: „Ṣāḥibu-hū wa-māliku-hū ʿAywāz, (allenfalls ʿAbwāz?) b. ʿAbdallāh". صاحبه ومالكه عيواز بن عبد الله. Eine Person dieses Namens liess sich nicht nachweisen. Der Name ʿAbwāz ist belegt in Nuʿman Debbagade, *Tuhfah al-sukuk.* (*Geschenk der gerichtlichen Dokumente. Sammlung von 670 Rechtssprüchen.*) *turc.* Constantinopel, 1248/1832 (Österreichische Nationalbibliothek); darin S. 10.

© TOBIAS NÜNLIST, 2020 | DOI:10.1163/9789004429154_008
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY-NC-ND 4.0 license.

3. Staatsbibliothek Berlin, Ms. or. oct. 403; 5.0 × 333.0 cm.[7]
4. Badische Landesbibliothek, Karlsruhe, Hs. Rastatt 204; 5.0 × 395.0 cm, datierbar in die Zeit 1640–1648 (ABB. 147–151).[8]
5. Bayerische Staatsbibliothek, München, Cod. arab. 206; 4.5 × 360.0 cm (ABB. 152–154).[9]
6. Württembergische Landesbibliothek, Stuttgart, Cod. or. 8° 83; 4.4 × 362.0 cm; datiert: 20. Ḏū l-Ḥiǧǧa 1093/20. Dezember 1682 (ABB. 155–156).[10]
7. Historisches Museum, Budapest, BTM KO 99. 119.3; 3.5–3.6 × 162.0 cm; fragmentarisch erhalten (ABB. 157–159).[11]

Unter den angeführten Dokumenten stehen einander einerseits die drei Exemplare aus Zürich und Berlin sowie teilweise Leipzig und anderseits die drei Dokumente aus Karlsruhe, München und Stuttgart besonders nahe. Verschiedene von diesen sechs Rollen bekannte Elemente lassen sich auch auf dem Belegstück aus Budapest nachweisen. Dieses Exemplar ist allerdings einfacher gestaltet und dürfte unter den beigezogenen Dokumenten am frühesten entstanden sein. Die beiden Belegstücke aus Zürich und Karlsruhe werden jeweils in einem Behältnis aufbewahrt. Die andern untersuchten Rollen sind ohne Behältnis erhalten geblieben.[12]

Die weiteren Ausführungen sind in einem ersten Schritt deskriptiv orientiert und stellen die für den Inhalt und die Gestaltung der untersuchten Rollen wichtigen Elemente vor (Abschnitt 6.2). Sie gehen anschliessend der ideologischen Einordnung der Dokumente nach (Abschnitt 6.3) und versuchen darauf, den historischen Kontext zu erschliessen, in dem sie in Gebrauch gewesen waren und mutmasslich auch hergestellt wurden (Abschnitt 6.4). Ein letzter Teil (Abschnitt 6.5) fasst die Erkenntnisse zusammen.

7 Vgl. dazu Ahlwardt, *Verzeichniss der arabischen Handschriften* III, Nr. 3688. W. Ahlwardt datiert dieses Dokument in die Zeit um 1150/1737. Als Besitzer nennt sich ganz am Schluss ein gewisser Aḥmad („Ṣāḥib wa-mālik banda Aḥmad"). Da dieses Dokument schlecht erhalten ist, war eine Untersuchung am Original nur ganz beschränkt möglich. Bei der Abfassung dieses Beitrags stand ausschliesslich ein Mikrofilm (schwarzweiss) zur Verfügung. Farbige scans liessen sich nicht beschaffen.

8 Dieses Belegstück wurde in einer silbernen Büchse aufbewahrt. Man beachte die Analyse dieser Rolle in Petrasch, *Karlsruher Türkenbeute* 382 f. (Nr. 319). Vgl. den Auszug daraus unter: http://www.tuerkenbeute.de/sam/sam_sch/RA204_02_de.php?vmSiteSession=b3b19056a316ba7480beed0efb58b2ee. Zur Karlsruher Rolle siehe ausserdem bereits: Petrasch und Zimmermann, *Türkenlouis* 226 f. (Nr. 538). Überdies: *Die Handschriften der Grossherzoglich-Badischen Hof- und Landesbibliothek in Karlsruhe. Teil 2: Orientalische Handschriften* 29 f. (Nr. 18). Allgemeine Angaben zur Karlsruher Türkenbeute in der Einleitung zu Petrasch, *Die Türkenbeute* (1997) IX–XXVII.

9 Diese Rolle ist aufrufbar unter http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00039630/image_1 (Stand 22. Januar 2020). Zur Ergänzung wird hingewiesen auf Cod. arab. 205, Cod. arab. 207 und Cod. turc. 41 und 42, aus derselben Bibliothek. Zu Cod. arab. 205, 206 und 207 siehe: Aumer, *Die arabischen Handschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek*, alle S. 62. Zu Cod. turc. 41 und 42 siehe: Aumer, *Verzeichniss der orientalischen Handschriften* 13.

10 Die Rolle hat einen Kolophon mit folgenden Angaben zur Datierung: تمت بعون الله وحسن توفيقه فى اليوم عشرون من شهر ذ [كذا] الحجة شريف تسعون ثلث الف م. Hier auch ein Hinweis zum Besitzer Muṣṭafā b. ʿUṯmān (مالك صاحب حامد الله تعالى مصطفى بن عثمان).

Die Württembergische Landesbibliothek, Stuttgart, besitzt ausserdem sieben weitere Rollen aus dem islamischen Kulturraum, die vorliegend aber nicht näher vorgestellt werden. Es handelt sich um Cod. or. 8° 13, 14, 34, 55, 71, 84 und 85.

11 Vereinzelt weist der vorliegende Beitrag zur Ergänzung auf das deutlich einfacher gestaltete Belegstück Duod. Arab. 5 aus der Ungarischen Nationalbibliothek, Budapest, hin.

12 Zur Frage nach der Zusammengehörigkeit von Rolle und Behältnis siehe Anm. 231. Die Rollen wurden ursprünglich ganz straff aufgewickelt in diesen engen Behältnissen aufbewahrt und standen unter sehr hoher Spannung. Es war wohl durchaus Absicht, diese Spannung zu erzeugen. Wenn man die Dokumente nach langer Zeit wieder öffnet, entlädt sich diese Spannung und das Dokument entrollt sich mit hoher Geschwindigkeit von selbst. Die darauf enthaltenen Schutzelemente werden dabei allen potentiellen Störenfrieden gewissermassen mit grosser Energie entgegengeschleudert. Aus konservatorischen Gründen werden derartige Dokumente heute zumeist nicht mehr in ihren ursprünglichen Behältnissen selbst aufbewahrt.

6.2 Bemerkungen zu Inhalt und Gestaltung der Rollen

Die zu untersuchenden Rollen aus osmanischen Kontexten zeichnen sich, wie bereits angetönt, durch einen weitgehend identischen Aufbau aus. Allgemein formulierend lässt sich auf den beigezogenen Belegstücken eine Zweiteilung feststellen. Im ersten Teil der Rollen lassen sich verschiedene Textelemente erkennen. Sie sind zumeist in aufwendig ausgeführte Figuren und Symbole integriert. Diese gestalterischen Elemente tragen massgeblich zur ästhetisch ansprechenden Wirkung dieser Dokumente bei. Diese Aspekte werden erst später untersucht (vgl. Kapitel 6.2.2). Der zweite Teil der angeführten Rollen hingegen enthält hauptsächlich Text in *Ġubār*-Schrift. Hinweise zu diesem auf den beigezogenen Belegstücken zumeist ähnlich gestalteten Teil stehen in einem ersten Schritt im Vordergrund (Kapitel 6.2.1).

6.2.1 *Zweiter Teil der Rollen: Būṣīrīs* Qaṣīdat al-Burda

Es fällt auf, dass die Rollen aus Zürich (ABB. 137) und Karlsruhe (ABB. 147) im zweiten Teil eine Kombination derselben Texte enthalten: Im breiten Mittelband (Breite des Schriftspiegels: 2.5 cm) der beiden Dokumente steht Būṣīrīs *Qaṣīdat al-Burda*. Am linken und rechten Rand lassen sich auf einem schmalen Streifen (Breite je ca. 6 mm) in *Ġubār*-Schrift (Höhe ca. 3 mm) die Suren *Yā-sīn* (Q 36) bzw. *al-Fatḥ* (Q 48, *Der Sieg*) erkennen.[13] Die Kombination derselben Texte lässt sich überdies auf Cod. arab. 206 (München) beobachten; Q 36 und Q 48 beginnen hier allerdings bereits am Rollenanfang.[14] Auch auf den beiden Seitenbändern der Rolle Cod. or. 8° 83 (Stuttgart) wurden die beiden Suren 36 und 48 auf nahezu der gesamten Länge der Rolle kopiert; diese zwei Koranstellen enden auf diesem Exemplar erst kurz vor dem Schluss des Dokuments. Ganz am Ende dieses Belegstücks lässt sich ein zusätzliches Textelement erkennen.[15] Auf dem Exemplar aus Leipzig (B. or. 328) lässt sich eine ähnliche Gestaltung feststellen (ABB. 143). Hier beginnt bei der *Burda* auf dem rechten Seitenband vorwärtslaufend Q 48. Sie wird auf dem rückwärtslaufenden Textband auf der linken Seite fortgesetzt und endet 85.5 cm unterhalb des Beginns der *Mantelode* (*Burda*). Danach schliesst sich ein Gebet zum Lob Muḥammads an (*Du'ā' Ḥabīb Allāh*). Q 36 ist auf dem Dokument aus Leipzig in Abweichung zu den Parallelstücken also nicht kopiert.[16] Auch auf dem Dokument aus dem Historischen Museum Budapest wurde im zweiten Teil Būṣīrīs *Qaṣīda* notiert; auf diesem Exemplar fehlen jedoch die beiden Seitenbänder mit Suren 36 und 48 (ABB. 158).[17] Die soeben angeführten drei Texte (*Burda*, Suren 36 und 48) lassen sich anders angeordnet jedoch ebenso auf dem schlecht erhaltenen Belegstück aus Berlin nachweisen.[18] Zusätzlich lässt sich die *Mantelode* auf

13 Auf dem Belegstück aus Zürich beginnt Q 36 am Anfang der *Burda* auf der rechten Seite und läuft danach auf das Ende des Dokuments zu. Der Text von Q 48 beginnt am Rollenende und läuft auf der linken Seite zurück zum Anfang der *Qaṣīdat al-Burda*.

14 Cod. arab. 206 (München): Q 36 (*Yā-Sīn*) läuft auf diesem Belegstück auf der rechten Rollenseite in einem schmalen Band auf das Ende des Dokuments zu. Am Schluss der Rolle steht Q 36:77 (horizontaler Übergang zum rückwärtslaufenden Schriftband). Der Text läuft dann auf dem Schriftband auf der linken Seite zurück bis ans Ende der Sure. Zugleich beginnt am Rollenanfang auf der linken Seite Q 48 (*al-Fatḥ*). Ihr Ende wird durch einen grossen roten Verstrenner markiert. Q 36 und Q 48 stossen jedoch nicht direkt aufeinander, sondern sind durch den Einschub von Q 112 (*al-Iḫlāṣ*) voneinander getrennt. Die letzten drei Wörter von Q 112 (*la-hū kufuwan aḥad*) befinden sich ausserhalb des Schriftbands.

15 Es handelt sich um Q 110. Auf der Gegenseite lässt sich eine kurze Lobpreisung Gottes und seiner Propheten erkennen. Ausserhalb des Schriftspiegels folgen unten die Schlussverse der *Qaṣīdat al-Burda*.

16 Die Länge des Abschnitts mit der *Burda* misst auf dem Belegstück aus Leipzig ca. 255 cm. Es fällt auf, dass eine horizontale Überleitung des vorwärtslaufenden ins rückwärtslaufende Schriftband ganz am Rollenende fehlt. Die Höhe der Schrift in den Seitenbändern beträgt ca. 2 mm.

17 Die schlechte Erhaltung des Dokuments hat zu bedeutenden Textverlusten geführt. Gerade am Anfang der *Qaṣīdat al-Burda* lässt sich der Text allerdings noch erkennen.

18 Die *Qaṣīdat al-Burda* ist auch auf Ms. or. oct. 403 (Berlin) im zweiten Teil der Rolle kopiert worden. Suren 36 und

einer deutlich einfacher gestalteten Rolle aus der Ungarischen Nationalbibliothek feststellen.[19] Es verdient Erwähnung, dass sich Būṣīrīs Text bereits auf anders gestalteten Rollen belegen lässt, die vermutlich um 1400 entstanden sind und hier deshalb nicht näher untersucht werden.[20]

Būṣīrīs *Qaṣīdat al-Burda* zählt zu den am weitest verbreiteten Schutzgebeten in der islamischen Welt.[21] Būṣīrī lebte im 13. Jh. und stammt aus Oberägypten. Zu seinen berühmtesten Werken zählen zwei Lobgedichte auf den Propheten Muḥammad, die *Hamziyya* und die *Burda*. Būṣīrīs Biographen berichten, dass er das Mantelgedicht verfasst habe, als er ernsthaft erkrankt und halbseitig gelähmt gewesen sei. Nachdem er das Werk beendet hatte, betete er zu Gott und flehte um Heilung. Darauf erschien ihm der Prophet im Traum, legte seine Hand auf seine Stirn und hüllte ihn in seinen Mantel, in seine *burda* eben, ein. Als Būṣīrī erwachte, war er geheilt. Die Berichte über dieses Wunder verbreiteten sich wie ein Lauffeuer und trugen zur Berühmtheit der *Mantelode* bei. Dem Gedicht ist ein therapeutisches Element inhärent, das seine Popularität erklärt.

Auch die zwei zumeist auf den beiden Seitenbändern entlang der *Burda* kopierten Suren 36 (*Sūrat Yā-sīn*) und 48 (*Sūrat al-Fatḥ*) weisen apotropäische Wirkung auf. Sure *Yā-sīn* bzw. Auszüge daraus lassen sich auf Amuletten häufig nachweisen.[22] Sure *Yā-Sīn* befindet sich in der Mitte des Korans und ist deshalb als dessen Herz (*Qalb al-Qur'ān*) bekannt.[23] Die Abschrift von Q 48 (*al-Fatḥ*, Der Sieg) dürfte u. a. programmatischen Charakter haben und dem Träger der Rolle Erfolg im Kampf in Aussicht stellen.[24]

Es fällt auf, dass dieser zweite Rollenteil auf den beigezogenen Belegstücken nicht nur eine Kombination derselben Texte enthält, sondern auch weitgehend identisch gestaltet ist. Die folgende Beschreibung schenkt dem Dokument aus Zürich besondere Beachtung, auf dem dieser Abschnitt ca. 170 cm lang ist (inklusive Titelfeld von 2.3 cm Höhe; ABB. 137). Die Breite des Schriftspiegels beträgt 2.5 cm. Jeder Vers wurde in einem Kästchen notiert, das gegenüber dem Rollenrand eine Neigung von etwa 45° aufweist. In den Kästchen selbst verläuft der Text von rechts unten nach links oben. Durch die Neigung der Kästchen mit den Versen entstehen zur Linken und Rechten des Schriftspiegels kleine Dreiecke. Jeweils zwei Verse sind seitlich mit silbernen bzw. goldenen Dreiecken eingefasst. Auf der Zürcher Rolle wurde der Text der *Qaṣīdat al-Burda* in voll vokalisiertem *Ġubār-Nasḫ* mit schwarzer Tinte kopiert.

Die Abschrift der *Mantelode* ist auf allen angeführten Belegstücken auf ganz ähnliche Weise ausgeführt worden. Es fällt jedoch auf, dass die Kästchen auf den Rollen aus Karlsruhe (ABB. 147) und Leipzig (ABB. 143) deutlich steiler geneigt sind (ca. 60°). Dieselbe Beobachtung trifft auf Cod.

48 sind hier auf einem schmalen Seitenband notiert, das die gesamte Rolle einfasst. Da die Rolle am Anfang unvollständig erhalten ist, beginnt der Text auf dem vorwärtslaufenden Schriftband erst mit Vers 36:6. (Bl. 18 auf dem Mikrofilm der Rolle). Am Rollenende ist Q 36:67–68 zu erkennen (horizontaler Übergang); darauf läuft der Text auf der entgegengesetzten Seite der Rolle an deren Anfang zurück. Q 36 endet auf Bl. 6 (Mikrofilm); direkt anschliessend beginnt Q 48. Da der Rollenanfang verloren ist, endet Q 48 mit Vers 25 (Anfang; Bl. 18 Mikrofilm). Der Schluss von Q 48 (Verse 25–29) fehlt.

19 Ungarische Nationalbibliothek, Budapest, Duod. Arab. 5.

20 Alsaleh, *Licit magic*, macht auf zwei Rollen aus dem Museum Dār al-Āṯār al-Islāmiyya, Kuwait, aufmerksam, die beide grosse Teile der *Qaṣīdat al-Burda* enthalten (DAI LNS 25 MS, mit Figur 41, S. 356).

21 Für die folgenden Ausführungen vgl. Sperl, 50. Muḥammad b. Saʿīd al-Būṣīrī (d. c. 1296): The Burda 389–411 (arabischer Text mit englischer Übersetzung) und 470–476 (Anmerkungen). Zur *Qaṣidat al-Burda* siehe ausserdem Homerin, al-Būṣīrī, in *EI*[3]; Pinckney Stetkevych, From text to talisman: al-Būṣīrī's 'Qaṣīdat al-Burda'; al-Būṣīrī, *Al-burda* = (*le manteau*), texte arabe traduit et commenté par H. Boubakeur.

22 Siehe dazu: Canaan, Decipherment 127–134, v. a. 129 (Abschnitt 2).

23 Vgl. *op. cit.* 131. Siehe ausserdem Bain, *The late Ottoman* Enʿam-ı şerif 53. Gemäss A. Bain handelt Q 36 auch ausführlich vom Jenseits. Es werde deshalb empfohlen, sie am Totenbett des Gläubigen zu rezitieren.

24 Zur Verwendung von Q 48 auf Talismanen vgl. Canaan, Decipherment 129.2.

arab. 206 (München)[25] und Cod. or. 8° 83 (Stuttgart) zu. Auch im zweiten Teil der Rolle aus dem Historischen Museum Budapest ist die *Qaṣīdat al-Burda* in Kästchen kopiert worden. Die *Burda* lässt sich überdies am Schluss des bereits erwähnten, deutlich einfacher ausgeführten Dokuments aus der Ungarischen Nationalbibliothek nachweisen.[26] Die Verse des Gedichts sind in diesem Fall zwar nicht in die auf den Paralleldokumenten zu beobachtenden Kästchen notiert worden. Auch hier wurde jedoch die zuvor festgestellte Neigung des Texts beibehalten. Es sei bei dieser Gelegenheit in allgemeiner Form darauf hingewiesen, dass diese Schrägstellung von Textelementen den apotropäischen Charakter dieser Dokumente erhöhen soll.

6.2.2 *Zum ersten Teil der Rollen*

Der erste Teil der zu untersuchenden Rollen ist deutlich komplexer aufgebaut. Er enthält auf den einzelnen Belegstücken zahlreiche identische Elemente, die massgeblich zu ihrem hohen kunsthistorischen Wert beitragen. Nur die Rollen aus Karlsruhe, Stuttgart und München sind am Anfang vollständig oder nahezu vollständig erhalten. Bei den Belegstücken aus Zürich, Leipzig, Berlin und Budapest hingegen ist es zu Verlusten gekommen. Im Fall des Dokuments aus Berlin (Ms. or. oct. 403) sind sie bedeutend.

Die folgenden Ausführungen beschreiben diesen Anfangsteil der Rollen unter besonderer Beachtung des Zürcher Exemplars. Sie machen aber zugleich auf ähnliche Elemente oder zusätzliche Verzierungen auf den beigezogenen Vergleichsstücken aufmerksam. Stark vereinfacht formuliert lassen sich auf dem Zürcher Belegstück und – in zumeist modifizierter Form – auf den Paralleldokumenten fünf grössere Abschnitte mit den folgenden Hauptelementen erkennen: 1. Lanzetten und Zypressen; 2. Siegel (*muhr*) und Zellenvierecke (*wafq*); 3. Die *Schönen Namen Gottes* und die *Löblichen Eigenschaften des Propheten*; 4. Die Figur *Šakl-i ʿayn-i ʿalī* und 5. Gebete.[27] 6. Ein letzter Teil der folgenden Beschreibung macht auf die Erwähnung der vier rechtgeleiteten Kalifen auf den beiden Belegstücken aus Berlin und Leipzig aufmerksam.

6.2.2.1 Lanzetten und Zypressen

Aus den erhaltenen Teilen lässt sich schliessen, dass das Grundmuster der Belegstücke aus Zürich und Berlin am Anfang grosse Ähnlichkeiten aufwies. Zu Beginn des Zürcher Dokuments lässt sich in der Rollenmitte eine lanzettenförmige Verzierung erkennen (Länge ca. 14.8 cm; ABB. 136). Auf ihrem silbergrauen Hintergrund steht in goldenen Buchstaben نصر من الله وفتح قريب وبشّر المؤمنين يا محمد.[28] Die beiden Spickel, die sich nach einem ca. 0.3 cm breiten Leerraum gegen den Rollenrand hin anschliessen, sind mit einem floralen Rankenmuster verziert. An der Basis des ersten Zierfelds des Zürcher Dokuments lässt sich ein kuppelförmiges Ornament in den Farben Rot, Gold (bzw. Braun), Blau, Grün und Weiss feststellen, wie es auch von Anfangszierfeldern von Handschriften bekannt ist. Aus der Kuppelspitze heraus geht eine feine goldene Linie hervor, die auf die zuvor erwähnte Lanzette hinweist, damit aber nicht verbunden ist. Der Leerraum zur linken und rechten Seite der Zentralachse wird erneut durch ein florales Rankenmuster ausgefüllt. Unterhalb die-

25 Ganz am Schluss dieser Münchner Rolle ein absichtlich verschmierter und jetzt unleserlicher Vermerk.

26 Ungarische Nationalbibliothek, Budapest, Duod. Arab. 5 (Ende).

27 Dieser Abschnitt weist ergänzend auf die Anrufung von Personen aus der islamischen Heilsgeschichte hin.

28 Auszug aus Q 61:13: „Naṣr min al-Allāh wa-fatḥ qarīb wa-baššir al-muʾminīn yā Muḥammad“ („Hilfe von Gott und naher Sieg. Verkünde frohe Botschaft den Gläubigen, o Muḥammad!“). Auf dem Belegstück aus Berlin fehlt diese erste Lanzette jetzt. Auf dem Dokument aus dem Historischen Museum Budapest ist die Lanzette zwar vorhanden. Ob auch darauf Text stand, lässt sich aufgrund der schlechten Erhaltung nicht mit Sicherheit feststellen. Auf dem Karlsruher Exemplar lässt sich dieses Zitat in einem ersten Zierelement ebenso nachweisen (vgl. ausführlicher bei Anm. 30–33). Bain, *The late Ottoman* En'am-ı şerif 150 (Anm. 87), macht darauf aufmerksam, dass sich Q 61:13 in der gesamten islamischen Welt häufig auf Waffen belegen lässt.

ses ersten Abschnitts mit der Lanzette mit dem Auszug aus Q 61:13, schliesst sich ein Zierfeld (Höhe: ca. 10 cm) an, auf dem sich auf neutralem Hintergrund zwei weitere, hier goldbraun ausgefüllte, Lanzetten erkennen lassen. Darauf sind in grüner Schrift Teile der *šahāda* notiert.[29] Die Zürcher Rolle wird gegen aussen im gesamten ersten Teil durch ein Zierband (Breite ca. 5 mm) eingefasst, auf dem ein goldbraunes Zickzackband auf blauem Hintergrund hin- und herläuft.[30]

Auf dem Karlsruher Exemplar fällt die geringere Abstraktion der Zierelemente auf dem hier diskutierten Abschnitt auf (ABB. 148). Die darauf enthaltene erste Verzierung mit Teilen aus Q 61:13 ist nicht als Lanzette ausgeführt worden, sondern wird gemeinhin als Krone einer Zypresse interpretiert.[31] In dieser Krone sind zusätzliche Textelemente enthalten: Dem Rand der Krone entlang ist Q 2:255 (Thronvers) notiert worden.[32] Der Vers beginnt nach einer hinzugefügten *basmala* an der linken Basis der Krone. Die letzten Wörter des Verses wurden aus Platzgründen im Innern der Krone notiert. Auf dem Stamm der Zypresse selbst steht die *basmala*.[33]

Auf dem Dokument aus Karlsruhe ruht die Krone der Zypresse auf einem Stamm, auf dessen mehrgliedrigen Aufbau im folgenden auf zwei Ebenen hingewiesen wird. In einem ersten Schritt wird die Gestaltung des Stamms von unten nach oben beschrieben. Anschliessend werden die auf dem Stamm enthaltenen Textstellen von oben nach unten erläutert.

Der eigentliche Stamm der Zypresse geht aus einer mehrgliedrigen, gelb-braunen Verzierung hervor. Ganz zuunterst lässt sich ein hügelförmiges Element erkennen. Darin steht die Überschrift zu einem Gittervieréck direkt darunter, das die *99 Schönen Namen Gottes* enthält (ABB. 149). Nach oben schliessen sich zwei übereinander stehende, ineinander verschlungene Kreise an; der obere Kreis ist rot ausgefüllt. Nach einer vierteiligen, achsialsymmetrisch angeordneten Verzierung schliesst sich gegen oben eine Gruppe von drei sich überschneidenden Kreisen an. Der mittlere Kreis ist am grössten und rot ausgefüllt. Aus dieser Kreisgruppe wiederum geht die bereits erwähnte Zypresse mit Stamm und Krone hervor.[34] Gemäss A. Fodor dürfte sie den Träger des Dokuments

29 Auf den beiden Lanzetten steht je der folgende Text: „Lā ilāha illā Allāh, Muḥammad rasūl Allāh“. An dieser Stelle setzt auch das am Rollenanfang fragmentarisch erhaltene Dokument aus Berlin ein. Die beiden Lanzetten stehen auf dem Berliner Parallelstück auf einem Hintergrund, der mit Text ausgefüllt ist. Auf der rechten Lanzette steht „Lā ilāha illā Allāh“; auf der linken Lanzette lässt sich noch entziffern „Yā ḫafiyya l-alṭāf […]“, also: „O jener, dessen Wohltaten verborgen sind.“

30 Die Rolle aus Karlsruhe wird im ersten Teil ebenso von einer schmalen goldenen Zierleiste eingefasst, die zu beiden Seiten von zwei haarfeinen schwarzen Linien eingerahmt wird. Das Berliner Dokument weist hier eine abweichende Gestaltung auf, lassen sich in diesem Fall auf der Randleiste doch bereits am Rollenanfang Textstellen erkennen; dieselbe Beobachtung trifft auf Cod. or. 8° 83 (Stuttgart) und Cod. arab. 206 (München) zu. Auf den Belegstücken aus Zürich, Karlsruhe und Leipzig setzt der Text auf den beiden Randleisten jedoch erst im zweiten Rollenteil mit dem Beginn der *Qaṣidat al-Burda* ein (vgl. dazu bereits bei Anm. 13 ff.).

31 Für die Identifikation dieser Verzierung mit einer Zypresse vgl. Petrasch, *Die Karlsruher Türkenbeute* 382 (Nr. 319). Siehe ausserdem: http://www.tuerkenbeute.de/sam/sam_sch/RA204_02_de.php. Die Gleichsetzung dieser Verzierung mit einer Zypresse ergibt sich ausserdem anhand der beiden Paralleldokumente Cod. or. 8° 83 (Stuttgart) und Cod. arab. 206 (München).

32 Zur häufigen Verwendung von Q 2:255 auf Schutzmitteln vgl. Canaan, Decipherment 131.

33 Eine ganz ähnliche Gestaltung lässt sich auf den beiden Belegstücken aus Stuttgart (Cod. or. 8° 83) und München (Cod. arab. 206) feststellen. Auf dem Münchner Belegstück wurde der Thronvers dabei auf der rechten und linken Seite der Spitze der Zypresse ganz am Rollenanfang notiert.

34 Auf dem Karlsruher Belegstück wachsen aus dem Stamm der Zypresse rechts und links goldene tulpenartige Blüten hervor, die an das stilisierte *Allāh* im Emblem der Islamischen Republik Iran erinnern. Die goldenen Kelchblätter umrahmen den roten Stempel der Blüte. Über den Blüten ein freistehender goldener Strich, der sich als *šadda* interpretieren lässt. Zwei identisch gestaltete Tulpenblüten bereits links und rechts der Spitze der Zypresse. Sie wachsen aus einem länglichen Ornament heraus, in dem sich buchstabenähnliche Elemente erkennen lassen. Ob es sich um eine mehrfache Abfolge des Ausdrucks *huwa* („Er“, Gott) handelt, lässt sich nicht

an eine Moschee erinnern. Neben Moscheebauten wächst häufig ein markanter Baum, bei dem es sich um eine Zypresse handeln kann. Sie ist immergrün[35] und kann als Lebensbaum verstanden werden.[36] Später soll auf eine alternative Interpretation dieses Baums hingewiesen werden, der sich einfacher ausgeführt ebenso auf den Paralleldokumenten nachweisen lässt.[37]

Auf dem Karlsruher Exemplar verläuft dem Rand der einander überschneidenden Kreise entlang ein Schriftband (ABB. 148). Der Text darin ist derart angeordnet, dass er beim Übergang vom oberen zum unteren Kreis die Seite wechselt. Eine identische Textanordnung lässt sich bereits auf deutlich früher entstandenen Rollen aus vermutlich mamlukischen Kontexten nachweisen, ist darauf allerdings komplexer ausgeführt worden. Das Gestaltungselement dieser sich überschneidenden Kreise lässt sich als Anspielung auf bzw. Reminiszenz an diese älteren Belegstücke verstehen. Es weist indirekt auch darauf hin, dass die hier untersuchten Rollen in ähnlichen sozio-religiösen Umfeldern entstanden sind wie diese früheren Parallelstücke.[38]

Nach diesen Bemerkungen zur Gestaltung des Anfangsteils der Karlsruher Rolle ist auf die darin enthaltenen Textelemente hinzuweisen (ABB. 148): In der ersten Gruppe von drei Kreisen steht Q 1 (*al-Fātiḥa*).[39] Das den Kreisrändern entlang verlaufende Schriftband enthält Q 1:1–5 und wechselt beim Übergang vom einen zum andern Kreis, wie erwähnt, die Seite. Die Schlussverse der *Fātiḥa* sind in der Mitte des zweiten bzw. dritten Kreises (Q 1:6–7a) und auf der rechten und linken Seite des darunter unmittelbar anschliessenden Zierelements eingefügt worden (Q 1:7b).[40] Auf dem nach unten anschliessenden Abschnitt, der zur nächsten Gruppe mit zwei Kreisen überleitet, lassen sich auf der Zentralachse die folgenden Anrufungen Gottes und Muḥammads erkennen: *Yā Allāh, Muḥammad, yā qayyūm, yā ḥayy, yā ḥakīm, yā ʿalīm*.[41] Auf einem Textband steht in den beiden Kreisen darunter dem Rand entlang Q 112 (*al-Iḫlāṣ*);[42] auch hier wechselt das Schriftband beim Übergang vom einen zum andern Kreis die Seite. Im Mittelteil der beiden Kreise mit Q 112 und auf der hügelförmigen Verzierung an der Basis ist weiterer Text enthalten. Er dient – wie schon angetönt – als Überschrift zum nächsten Teil des Dokuments aus Karlsruhe und weist auf die *99 Schönen Namen Gottes* hin. Diese Namen bzw. Eigenschaften Gottes werden in einem direkt anschliessenden Gitter-Viereck auch tatsächlich aufgeführt (ABB. 149).[43]

---

mit Sicherheit entscheiden. Ganz ähnliche Tulpenblüten auch am Anfang von Cod. or. 8° 83 (Stuttgart).

35 Auf Cod. arab. 206 (München) ist diese Zypresse in der Tat grün.

36 Hinweis von Prof. A. Fodor; mündliche Diskussion, Budapest, 11. Juni 2014 (Prof. A. Fodor ist leider am 4. August 2014 verstorben). A. Fodor stellt dieselben Überlegungen auch an in seinem Artikel „Types of Shīʿite amulets from Iraq" 198 (mit Abb. 11).

Dieselben Elemente (Hügel–Stamm–Krone) lassen sich in deutlich einfacherer Ausführung ebenso auf dem Belegstück aus dem Historischen Museum Budapest nachweisen. Darauf ist an dieser Stelle ein silberner Kreis zu erkennen, dessen unterstes Viertel abgeschnitten ist. Aus diesem Kreis heraus geht ein Stamm hervor, der die Krone der Zypresse trägt. Der Stamm ist sehr einfach gestaltet. Im silbernen Kreis lassen sich noch verblasste Konturen erkennen; ob es sich um Textelemente oder Verzierungen handelt, lässt sich aufgrund des schlechten Erhaltungszustands des Dokuments nicht entscheiden.

37 Vgl. dazu unten bei Anm. 175–190.

38 Für weitere Belegstücke mit sich überschneidenden Kreisen wird verwiesen auf Universitätsbibliothek Basel, M III 173 (beschrieben in Schubert und Würsch, *Handschriften* 243–246 (Nr. 101) und hier Kapitel 4.8). Siehe ausserdem: Staatsbibliothek Berlin, Ms. or. oct. 218 (hier Kapitel 4.3; vgl. Ahlwardt, *Verzeichniss* I, Nr. 369; datiert 775/1373), 3. Paris, BNF, Arabe 6088, um 1400 (hier Kapitel 4.5).

39 Vgl. dazu, Canaan, Decipherment 130.

40 Zur Linken und Rechten der Anrufung *Yā Allāh, Muḥammad*; siehe gerade anschliessend.

41 Diese beiden zuletzt erwähnten Begriffe rechts bzw. links der Zentralachse. Die Ausdrücke *qayyūm* (der Beständige), *ḥayy* (der Lebendige), *ḥakīm* (der Weise) und *ʿalīm* (der Wissende) zählen zu den *Schönen Namen Gottes*.

42 Mit Auslassung von *yalid* in Q 112:3 (Kopistenfehler).

43 Dieser Abschnitt mit den *Schönen Namen Gottes* und die Überleitung dazu werden erst später beschrieben (vgl. unten bei Anm. 90–93). Auch Cod. arab. 206 (München) führt in zu einer einzigen Gruppe zusammengefassten

Unmittelbar unterhalb der ersten Lanzette folgt auf dem Zürcher Exemplar ein weiterer Abschnitt mit einer Doppellanzette.[44] Eine vergleichbare Verzierung lässt sich ebenso auf den Parallelstücken aus Karlsruhe und München erkennen, folgt darauf aber erst deutlich später kurz vor dem Beginn der *Qaṣīdat al-Burda*. Diese Verzierung ist auf dem Karlsruher Belegstück erneut in der Form von zwei Zypressen – hier mit goldenem Stamm und goldener Krone – ausgeführt worden. Sie werden von einem schmalen Streifen mit goldenem und braunem, im Mittelteil rot–silbrig-rotem, Hintergrund auseinandergehalten. Auf diesen beiden Zypressen und dem Mittelstreifen ist ein Gebet notiert worden.[45]

Während die beiden Dokumente aus Zürich und Karlsruhe[46] unterhalb dieses ersten Zierelements mit der Inschrift von Q 61:13 bis zum Beginn der *Qaṣīdat al-Burda* deutlich voneinander abweichen, lassen sich auf den zwei Belegstücken aus Zürich und Berlin erneut zahlreiche identische Elemente erkennen.

6.2.2.2 Siegel (*muhr*) und Zellenvierecke (*wafq*)
Unmittelbar unterhalb des Rollenanfangs mit den lanzettenförmigen Verzierungen (Einzellanzette und Doppellanzette) schliesst sich auf dem Zürcher Dokument ein Abschnitt mit sechs Quadraten an; die Länge dieses Abschnitts misst insgesamt 32.0 cm. Beim ersten Quadrat fehlt eine Überschrift; vier weitere Vierecke werden in einem Titelfeld jeweils als *muhr* (Siegel) bezeichnet.[47] Die ersten fünf Quadrate enthalten einen Kreis als bedeutendstes Gestaltungsmerkmal.[48] Die folgenden Ausführungen stellen die einzelnen Abschnitte näher vor (ABB. 138):[49]

a. Der erste Kreis (Durchmesser ca. 3.5 cm) ist in ein goldenes Quadrat eingepasst worden. In der Mitte des Kreises lässt sich eine Blüte mit sechs mandelförmigen roten Blättern erkennen; sie sind goldbraun umrandet.[50] In den Leerräumen zwischen den sechs Blättern wurde der Ausdruck *Allāh* abwechselnd in roter und blaugrüner Tinte notiert. Dem Kreisrand entlang verläuft ein Band, das in *Ġubār*-Schrift folgenden Text enthält: بسم الله الرحمن الرحيم يا محمد لولاك لولاك لما خلقت الافلاكُ إنك على خلق عظيم.[51]

fünf Kreisen Q 1 (*al-Fātiḥa*) und Q 112 (*al-Iḫlāṣ*) auf. Die zur *Fātiḥa* gehörende *basmala* (mit vorangestelltem *Lā ilāha illā Allāh, Muḥammadun rasūl Allāh*) steht auf dem Münchner Exemplar bereits im grünen Stamm der Zypresse.

44 Mit dieser Doppellanzette beginnt auch Ms. or. oct. 403 (Berlin), dessen eigentlicher Anfang verloren ist.

45 Vgl. die Ausführungen zu diesem Gebet auf Cod. arab. 206 (München) in Anm. 111.

46 Mit seinem Parallelstück in München: Cod. arab. 206.

47 Auch das Belegstück aus dem Historischen Museum Budapest weist solche Titelfelder auf; der darin ursprünglich enthaltene Text ist aber nicht mehr zu erkennen.

48 Eine Abfolge von fünf Kreisen lässt sich ebenso auf dem Belegstück aus Berlin nachweisen. Bain, *The late Ottoman* En'am-ı şerif 108 f. (auch 232), weist auf die von Mystikern vertretene Auffassung hin, dass die Quadrate die Erde symbolisieren, während der Kreis den Himmel darstelle (mit Verweis auf Ardalan und Bakhtiar, *Sense of unity* 29).

49 Ergänzend wird auf die Darstellung von Siegeln (*muhr*) in *En'am-ı şerif*-Handschriften hingewiesen; siehe dazu Bain, *The late Ottoman* En'am-ı şerif 99–114.

50 Für ähnlich gestaltete Blüten vgl. München BSB, Cod. arab. 207. Es könnte sein, dass diese hier als Blüte beschriebene Figur eine von oben betrachtete Derwischmütze darstellen soll; dazu sind allerdings weitere Abklärungen anzustellen.

51 Also: „Im Namen Gottes, des barmherzigen Erbarmers. O Muḥammad, wenn du nicht gewesen wärst, hätte ich [Gott] die Himmelssphären nicht erschaffen; du hast wahrlich einen erhabenen Charakter." Bei dieser Aussage handelt es sich um einen *ḥadīṯ qudsī*; siehe dazu u. a. van Ess, *Theologie und Gesellschaft* IV, 456 (mit Anm. 103). J. van Ess bezeichnet diese Aussage als berühmtes, aber offensichtlich spätes Prophetenwort (*ḥadīṯ qudsī*) und verweist auf Furūzānfar, 172 (Nr. 546), und Schimmel, *Prophet* 114. Weitere Hinweise zu diesem *ḥadīṯ* finden sich unter: http://vb.tafsir.net/forum10/thread31924-print.html.

Dieser *ḥadīṯ qudsī* lässt sich ebenso auf dem äussersten Schriftband des ersten Kreises auf der Rolle aus Berlin erkennen (Bl. 4 auf dem Mikrofilm zur Rolle). Die Inschrift endet in diesem Fall nach *al-aflāka* aber abweichend mit *Lā ilāha illā Allāh Muḥammad rasūl Al*[*lāh*] (*šahāda*); die *šahāda* auch auf dem nächsten Schriftband nach innen. Auf dem Berliner Exemplar folgt im Zentrum ein Kreis mit dem Text: *Wa-nunazzilu min al-Qur'āni mā huwa šifā'un wa-raḥmatun li-l-mu'minīn* (Q 17:82); zum Gebrauch dieses Koranverses als Schutz gegen körperli-

b. Auf der Zürcher Rolle folgt ein querliegendes, weinrot umrandetes Rechteck, das in einer Kartusche die Überschrift *Muhr-i rasūl* („Siegel des Gesandten“) enthält; das Siegel selbst schliesst sich darauf unmittelbar an (Länge dieses Abschnitts: 5.5 cm). Im darin enthaltenen Kreis lassen sich zwei konzentrisch angeordnete Schriftbänder und in deren Zentrum Text auf drei waagrechten Zeilen erkennen. Der Text auf dem äussersten Schriftband lautet: لا اله الا الله محمد رسول الله لا اله الا الله محمد رسول الله لا اله الا الله محمد رسول الله الحمد والمحمود محمد المصطفى.[52] Auf dem inneren Schriftband steht: يا صاحب المعجزات يا صاحب العرصات يا امير الكائنات.[53] Im Kreis in der Mitte wurde auf drei horizontalen Linien (1. Linie rot, 2. blaugrün, 3. rot) der folgende Text zum Lob Muḥammads notiert: يا سيد الاولين \ يا سيد الآخرين \ يا خاتم النبيين.[54]

c. Besondere Beachtung verdient der nächste Abschnitt auf dem Zürcher Dokument (Länge: 5.6 cm). Er enthält in einem querliegenden, grün umrandeten Rechteck in einer Kartusche die Überschrift *Muhr-i Sulaymān* („Siegel Salomons“). Auf dem goldenen Hintergrund des Quadrats lässt sich ein Kreis erkennen, in den ein Hexagramm (sechsstrahliger Stern bzw. Salomonssiegel) eingefügt worden ist. Während die sechs Strahlen des Sterns rot sind, sind das Zentrum des Sterns und die Zwischenräume zwischen den Strahlen neutral belassen worden. Im Zentrum steht auf drei Zeilen (rot–blaugrün–rot): حسبي الله لا اله \ الا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم \.[55] In den Zwischenräumen zwischen den sechs Strahlen des Sterns sind Stellen aus dem Koran kopiert worden, die auf Salomon und besonders auf seine Begegnung mit der Königin von Saba anspielen. Die Einleitung kennzeichnet den Text als Zitat aus dem Koran und hält fest: قال الله سبحانه تبارك وتعالى. Der Text fährt im nächsten Feld fort: إنه من سليمان وإنه \ بسم الله الرحمن الرحيم \ الا تعلوا علي واتونى مسلمين.[56] Es schliesst sich im fünften und sechsten Zwischenraum der folgende Text an: وبه نستعين لا حول ولا قوت \ الا بالله العلى العظيم.[57]

Das soeben geschilderte Hexagramm lässt sich ebenso auf dem Dokument aus dem Historischen Museum Budapest belegen (ABB. 157). Die sechs Strahlen des Sterns sind hier golden. Der im Stern und darum herum enthaltene Text ist allerdings derart stark verblasst, dass er sich kaum mehr entziffern lässt. Ein Hexagramm ist ausserdem auf zwei hier nicht näher berücksichtigten Belegstücken aus München nachweisbar (ABB. 160).[58]

che Krankheiten siehe Bain, *The late Ottoman* En'am-ı şerif 103 f. Siehe ausserdem Canaan, Decipherment 131, der auf die *Āyāt aš-šifā'* im Koran hinweist. Sie enthalten jeweils einen Ausdruck, der sich vom Verb *šafā* („heilen“) ableitet. Es sind dies gemäss T. Canaan: Q 9:15, 10:57, 16:69, 17:82, 26:80, 41:44. Auf dem Berliner Belegstück ist dieses erste Kreiselement mit der Überschrift *Muhrī* (sic) *ḫātim an-nubuwwat* versehen. Zum *Ḫātim an-nubuwwa* (Siegel der Prophetschaft) siehe auch Bain, *The late Ottoman* En'am-ı şerif 94–96. Während die von ihr beschriebenen *Ḫātim an-nubuwwa* tränenförmig sind, sind sie auf den vorliegend untersuchten Rollen rund.

52 Es handelt sich um eine Wiederholung der *šahāda* (drei Mal) und ein Lob auf Muḥammad am Schluss.

53 Also: „O Herr der Machtwunder, o Herr der Schlachtfelder, o Befehlshaber der Geschöpfe.“ Kazimirski, *Dictionnaire*, gibt für den Begriff *'araṣa* u. a. die Bedeutung an: [4.] „Champ de bataille, arène, et toute place où se donne quelque spectacle.“ Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 466, übersetzt den Ausdruck *ehl-i 'arṣāt* mit „die auf dem Gerichtsfeld Versammelten“.

54 Also: „O Herr der Ersten, o Herr der Letzten, o Siegel der Propheten.“

55 Q 9:129 (Schlussvers von Q 9): „Allāh, ausser dem es keinen Gott gibt, ist mir Genüge. Auf ihn baue ich mein Vertrauen. Er ist der Herr des gewaltigen Throns.“ Auf Rollen wird die aus der islamischen Mystik bekannte Vorstellung des bedingungslosen Vertrauens auf Gott (*tawakkul*) wiederholt thematisiert: vgl. so auch auf Ms. or. oct. 146 (Staatsbibliothek Berlin; hier Kapitel 5.1), das aus einem safawidischen Kontext stammt. Zum Konzept des *tawakkul* siehe Reinert, *Die Lehre vom* tawakkul. Auch *En'am-ı şerif*-Handschriften machen auf den *tawakkul* aufmerksam; vgl. Bain, *The late Ottoman* En'am-ı şerif 121 (Anm. 71), 245 (Anm. 92), 294 (Anm. 175). Zur Frage siehe ebenso bei Anm. 130 und 245.

56 Q 27:30–31: „Wahrlich, der [Brief] ist von Salomon und beginnt: ‚Im Namen Gottes, des barmherzigen Erbarmers!‘ Erhebt euch nicht gegen mich, und kommt als Gottergebene zu mir!“

57 „Und [Gott] ersuchen wir um Hilfe (vgl. Q 1:5). Es gibt keine Macht und keine Kraft ausser bei Gott, dem Erhabenen, dem Gewaltigen.“

58 1. Cod. arab. 205 (Anfang der Rolle), und 2. Cod. arab. 207, rechte Spalte, gegen Schluss der Rolle. Auf diesem zweiten Münchner Dokument ist im Innern des Hexagramms

Überdies ist dieses Element auf der Rolle aus Berlin enthalten; die Überschrift lautet in diesem Fall *Muhrī* (sic) *Sulṭān Sulaymān*.[59] Während die Achse des Sterns auf dem Zürcher Dokument genau vertikal ausgerichtet ist, ist sie auf dem Belegstück aus Berlin leicht nach rechts geneigt.

Wenn dieser Stern auf der Karlsruher Rolle auch fehlt, ist Salomon darauf doch zumindest implizit präsent, wie sich aus einem in ein goldenes Quadrat eingefügtes Medaillon ergibt. Darin ist in goldener Schrift der bereits auf dem Zürcher Vergleichsstück belegbare Auszug aus Q 27:30 notiert.[60] Ein Hexagramm oder eine explizite Erwähnung Salomons fehlt zwar auf B. or. 328 (Leipzig). Es fällt jedoch auf, dass sich auf diesem Belegstück eine Figur mit der Unterschrift *Muhr-i Bilqīs* nachweisen lässt.[61] Bilqīs ist der arabische Name der Königin von Saba, auf deren Begegnung mit Salomon die auf den Rollen aus Karlsruhe und Zürich kopierten Koranverse anspielen.[62]

Diese Anspielungen auf Salomon und seine Begegnung mit der Königin von Saba sind auf den untersuchten Dokumenten wohl nicht zufällig eingefügt worden. Denn der bereits aus der Bibel bekannte Salomon gilt in der islamischen Welt nicht nur als ausserordentlich mächtiger Herrscher über die Menschen, sondern er wird im gesamten islamischen Kulturraum auch als Bezwinger der Dämonen geschätzt.[63] Es lässt sich aufzeigen, dass auch Bilqīs einen dämonischen Charakter hat.[64]

Wenn die untersuchten Rollen mehrfach Hinweise auf Salomon enthalten, appellieren sie damit auch an ihn als Beschützer vor Widrigkeiten aller Art, mit denen sich der Mensch im Alltag konfrontiert sieht. Diesem Machthaber ist es gelungen, die Dämonen (*ǧinn*) zu unterjochen, die als Urheber von allerhand Übel ebenso bekannt wie gefürchtet sind. Wenn die Dämonen auch grundsätzlich als moralisch neutral gelten, sind sie dem Menschen zumeist eben doch eher unangenehm. Sie sind gemäss einem traditionalistischen Verständnis die Verursacher von Krankheiten ganz allgemein. Sie lassen den Menschen einerseits an *ǧinnitis* erkranken, worunter in erster Linie Geisteskrankheiten zu verstehen sind. Anderseits finden sich vielfach Hinweise darauf, dass sie für Seuchen und Epidemien, ganz speziell Pestzüge (*ṭāʿūn*), verantwortlich sind.[65]

d. Auf dem Zürcher Dokument folgt nach dem Hexagramm in der Tat ein Abschnitt (Länge: 5.6 cm) mit der Überschrift *Barāy-i ṭāʿūn* (Gegen die Pest).[66] Ein Abschnitt mit dieser Überschrift lässt sich ebenso auf dem Berliner Dokument nachweisen, folgt dort aber später und ist gänzlich anders gestaltet.[67] Diese beiden Belegstücke schützen ihren Träger damit explizit gegen die Pest. Auf

auf sechs Zeilen eine Abfolge von Ziffern in roter Tinte angebracht worden. Derartige Folgen von Ziffern haben oft eine tiefere Bedeutung; vgl. dazu Canaan, Decipherment 162 f.

59 Auch auf dem Dokument aus Berlin lässt sich verteilt auf vier Zwischenräume zwischen den Strahlen des Sterns Q 27:30–31 erkennen (leicht fehlerhaft kopiert). Es schliesst sich in den beiden verbleibenden Zwischenräumen und im Zentrum Q 112 (*al-Iḫlāṣ*) an. Bain, *The late Ottoman* En'am-ı şerif 114–117, macht auf Abbildungen von Hexagrammen (auch Pentagrammen und Heptagrammen) in *En'am-ı şerif*-Handschriften aufmerksam (siehe auch *op. cit.* 241).

60 Also: إنه من سليمان وإنه بسم الله الرحمن الرحيم. Unmittelbar darunter lässt sich auf dem Karlsruher Exemplar ein mit *Wafq-i Iḫlāṣ* (allenfalls irrtümlich falsch kopiert) überschriebenes Zellenquadrat erkennen, in dem die ebenso auf dem Berliner Dokument enthaltene Q 112 notiert worden ist (siehe zu diesem Quadrat unten bei Anm. 81–83).

61 Dieses Siegel (*muhr*) enthält in einem Kreis eine Abfolge von Ziffern (schwarz) auf fünf Zeilen (silbern).

62 Vgl. oben bei Anm. 56 und 60.

63 Die Prophetenlegenden (*Qiṣaṣ al-anbiyāʾ*) und weitere textliche Quellen thematisieren Salomons Rolle als Beschützer gegen allerhand Übel vielfach; vgl. dazu Nünlist, *Dämonenglaube*, Kapitel 10: „Salomon: Kämpfer wider alles Dämonische".

64 Vgl. Nünlist, *Dämonenglaube*, Kapitel 10.5 „Bilqīs, die Königin von Saba, in nachkoranischen Quellen" 464–480.

65 Nünlist, *Dämonenglaube* 270 f.

66 Diese Überschrift in einem querliegenden, orange umrandeten Rechteck in einer Kartusche mit floralem Rankenmuster auf blauem Hintergrund. Obwohl es sich auch hier um eine Kreisfigur handelt, wird dieses Element nicht explizit als *muhr* (Siegel) bezeichnet.

67 Vgl. Mikrofilm zur Berliner Rolle: Bl. 11–12.

dem Zürcher Exemplar ist an dieser Stelle der folgende Text in *Ġubār*-Schrift auf zwei konzentrischen Bändern und einem Kreis im Zentrum enthalten: اللهم يا من لطيف لم يزل \ الطف بنا فيما نزل \ انت القوى نجنا \ عن قهرك يوم الخلل \ حى احد صمد له كنف قاف يا خفى الالطاف نجنا مما نخاف \ لا حول ولا قوت ولا قدرت الا بالله العلى العظيم.[68]

e. Es schliesst sich auf dem Zürcher Belegstück ein nächster Abschnitt mit der Überschrift *Muhr-i ʿazīz* an (Länge: 5.7 cm).[69] Darunter befindet sich in einem goldenen Quadrat ein Kreis mit silbernem Hintergrund. Darin lässt sich ein Quadrat mit 5×5 Zellen erkennen, in die Textelemente eingefügt worden sind. Der Text ist auf den Horizontalen des Quadrats abwechselnd rot und blaugrün geschrieben (1., 3. und 5. Horizontale: rot; 2. und 4. Horizontale: blaugrün). In den einzelnen Zellen sind Anrufungen Gottes notiert, die je durch ein *Bismi* [*A*]*llāh* eingeleitet werden.[70] Es schliesst sich auf dem Zürcher Dokument ein weiterer, ähnlich gestalteter Abschnitt an (Länge: 5.8 cm), dessen Titel *muhr-i šarīf* lautet.[71] Bei diesem Siegel (*muhr*) handelt es sich erneut um ein Zellenquadrat mit 5×5 Zellen, das identisch gestaltet ist wie das soeben beschriebene. Auch es enthält mehrere Anrufungen Gottes.

Zellenquadrate von der Art der beiden soeben angeführten Beispiele lassen sich auch auf dem Vergleichsstück aus Berlin nachweisen. Auch dort handelt es sich um Quadrate mit 5×5 Zellen; sie enthalten ähnliche Anrufungen Gottes wie das Zürcher Dokument. Diese Figuren mit Zellenquadraten sind dort den als *Muhr-i šarīf* bzw. *Muhr-i ʿazīz* bezeichneten Siegeln als selbständige Elemente unmittelbar nachgestellt und mit den Überschriften *Muhr-i laṭīf* bzw. *Yavuzluqdan emin olmaq-icün*[72] versehen. Auf dem Belegstück aus Leipzig (B. or. 328) folgt unterhalb einer als *Šakl-i ʿayn-i ʿalī* bekannten Figur[73] eine Serie von drei Kreisen. In den ersten Kreis (Durchmesser ca. 2.1 cm) wurde ein Quadrat mit 4×4 Zellen eingepasst, in welchen sich einzelne Anrufungen Gottes erkennen lassen.[74]

Auf den beiden Belegstücken aus Karlsruhe und München lassen sich zwar keine Zellenquadrate feststellen, allerdings enthalten beide Dokumente zwei Rechtecke mit Zellen. Auf Cod. arab. 206 (München) lässt sich zuerst ein Rechteck mit der Überschrift *Wafq Ḥayy Qayyūm* in roter Tinte erkennen. Darunter folgt ein Rechteck mit 3×8 Zellen (ABB. 152).[75] In jede Zelle wurde in roter

68 In nicht ganz korrektem Arabisch: „O Gott, o Gütiger, der nicht aufhört. Sei gütig gegenüber uns in dem, was vom Himmel herabkommt! Du bist der Kräftige. Errette uns vor deiner Gewalt am Tag der Störung (? *yawm al-ḫalal*)! Lebendiger, Einziger, Ewiger. Dem die Flanke des Bergs Qāf gehört (?). O jener, dessen Wohltaten verborgen sind. Errette uns vor dem, was wir fürchten! Es gibt keine Macht und keine Kraft ausser bei Gott, dem Erhabenen, dem Gewaltigen."

69 Diese Überschrift in einem querliegenden, orange umrandeten Rechteck in einer Kartusche mit floralem Rankenmuster auf blauem Hintergrund. Ein *Muhr-i ʿazīz* auch auf dem Berliner Dokument; dort handelt es sich aber um eine kreisförmige Figur.

70 بسم الله يا رحيم، بسم الله يا عزيز، بسم الله \ يا وهاب بسم الله يا ستار بسم الله يا اول \ بسم الله يا اخر بسم الله بالعزة (؟) بسم الله \ يا رب يا الله يا الله يا الله يا رب \ يا رب يا رب يا رحمن يا رحمن يا رحمن. Es handelt sich um Anrufungen Gottes, die auf einzelne seiner Qualitäten aufmerksam machen.

71 Diese Überschrift in einem querliegenden, grün umrandeten Rechteck in einer Kartusche mit floralem Rankenmuster auf blauem Hintergrund. Ein *Muhr-i šarīf* auch auf dem Belegstück aus Berlin; es handelt sich dort aber um ein kreisförmiges Element.

72 „Um sich der Strenge [des Muts, der Tapferkeit] sicher zu sein." Die Entzifferung der Überschrift ist nicht gänzlich gesichert. Der Verfasser dankt PD Dr. Tobias Heinzelmann, Asien-Orient-Institut, Universität Zürich, für diesen Lesevorschlag.

73 Vgl. dazu unten 6.2.2.4 (bei Anm. 103), und 6.3.1 „Die Figur *Šakl-i ʿayn-i ʿalī*", bei Anm. 118–163.

74 In den einzelnen Zellen stehen die folgenden Begriffe (häufig unpunktiert): 1. Zeile: *Yā Allāh, al-Fattāḥ, ar-Razzāq, al-Fattāḥ*. 2. Zeile: *al-Qahhār, ar-Rāziq, al-Miftāḥ* (*?*), *yā Allāh*; 3. Zeile: *al-Fattāḥ, ar-Rāziq, al-Qahhār, al-Fattāḥ*; 4. Zeile: *al-Qahhār, ar-Razzāq, al-Fattāḥ* (*?*), *yā Allāh*. Diese Ausdrücke zählen zu den *Schönen Namen Gottes: al-Fattāḥ* (der den Sieg verleiht), *ar-Rāziq* und *ar-Razzāq* (der den Lebensunterhalt verleiht), *al-Qahhār* (der Bezwinger). In den Kreissegmenten ausserhalb dieses Zellenquadrats stehen die Namen der vier rechtgeleiteten Kalifen mit ihren Beinamen (vgl. unten 6.2.2.6, bei Anm. 112–117).

75 Horizontal × vertikal.

Tinte auf neutralem Hintergrund ein einzelner Buchstaben der beiden Begriffe *ḥayy* und *qayyūm* notiert, die zu den *Schönen Namen Gottes* zählen.[76] Die einzelnen Buchstaben der beiden Gottesnamen sind verstellt worden und folgen somit nicht direkt aufeinander. Unmittelbar darunter schliesst sich auf dem Münchner Belegstück ein identisch gestaltetes zweites Rechteck an, das 3×7 Zellen zählt und mit *Wafq ḥafīẓ* überschrieben ist. Auch der Ausdruck *ḥafīẓ*, („der Bewahrende") zählt zu den *Schönen Namen Gottes*.[77]

Ein *Wafq Ḥafīẓ* lässt sich ebenso auf dem Karlsruher Dokument nachweisen und folgt dort in Anschluss an den Abschnitt mit der Doppelzypresse.[78] Dieses *Wafq*-Rechteck liegt hier quer und zählt 6×3 Zellen.[79] Die einzelnen Buchstaben des Ausdrucks *ḥafīẓ* sind in Zellen mit rotem, goldenem und silbernem (jetzt oxydiert) Hintergrund geschrieben worden.[80] Das zweite Zellen-Rechteck folgt unmittelbar auf das Medaillon mit Q 27:30. Es enthält in Übereinstimmung mit seiner Überschrift *Wafq-i Iḫlāṣ* eine Abschrift von Q 112 (*al-Iḫlāṣ*); die einzelnen Begriffe der Sure sind in die 6×3 Zellen[81] dieses Rechtecks verteilt.[82] Die angeschnittenen Zellen einer zusätzlichen obersten Zeile sind leer. Ein Abschnitt mit der Überschrift *Wafq-i Iḫlāṣ* lässt sich in modifizierter Ausführung auch auf Cod. or. 8° 83 (Stuttgart) feststellen, wo der Text in auf der Spitze stehende quadratische Zellen eingefügt worden ist (ABB. 155).[83]

Ein Rechteck mit 3×10 Zellen (Breite × Höhe) lässt sich überdies direkt unterhalb der Zypresse am Anfang des Dokuments aus dem Historischen Museum Budapest erkennen. Um das Rechteck herum selbst läuft ein schmales Schriftband. Über diesem Rechteck lässt sich eine rot umrandete Kartusche feststellen, in der vermutlich eine Überschrift enthalten war; sie lässt sich jetzt allerdings nicht mehr entziffern. Auch die restlichen Textelemente auf diesem Abschnitt sind derart stark verblasst, dass sich ihr Inhalt nicht mehr mit Sicherheit erkennen lässt.

Derartige Zellenvierecke sind als *wafq* (auch *wifq*) bekannt.[84] Diese Figuren sind zumeist als Quadrate angeordnet, wie dies auf dem Zürcher Exemplar[85] und auf dem Belegstück aus Leipzig auch tatsächlich der Fall ist. Sie lassen sich häufig in Dokumenten magischen Inhalts nachweisen. Man unterscheidet dabei zwischen *wafq ʿadadī* und *wafq ḥarfī*, Zahlen- und Buchstabenquadraten. Auf den vorliegenden Dokumenten lassen sich allerdings nur Zellenvierecke mit Textelementen feststellen. Magische Quadrate *stricto sensu* fehlen darauf gänzlich.[86]

6.2.2.3 Die *Schönen Namen Gottes* und die *Löblichen Eigenschaften des Propheten*

Auf dem Zürcher Dokument folgen darauf zwei weitgehend identisch gestaltete längere Abschnitte, die mit den Überschriften *Asmāʾ al-ḥusnā* (*sic*, Länge: 14.9 cm; 3a) bzw. *Ḥilya-i rasūl* (Länge: 17.0 cm; 3b) versehen sind.

76 Der Ausdruck *ḥayy* bedeutet „der Lebendige", *qayyūm* „der Beständige".

77 Horizontal × vertikal. Canaan, Decipherment 131, macht auf die *Āyāt al-ḥifẓ* im Koran aufmerksam, die jeweils einen Begriffen enthalten, der sich vom Verb *ḥafaẓa* („bewahren") ableitet.

78 Vgl. vor Anm. 110.

79 Horizontal × vertikal.

80 Darunter steht in senkrecht zur Rolle angebrachten Begriffen Q 112 (*al-Iḫlāṣ*, mit Kopistenfehler). Q 112 ist damit auf dem Karlsruher Dokument insgesamt drei Mal enthalten; für die beiden andern Stellen siehe bei Anm. 42 und 82. Bain, *The late Ottoman* Enʿam-ı şerif 54, weist darauf hin, dass die Rezitation von Sure 112 allein jenes Verdienst verleiht, das man durch das Lesen eines Drittels des Korans erlangt.

81 Horizontal × vertikal.

82 Der Hintergrund der einzelnen Zellen ist rot, gelb, braun und silbern (oxydiert).

83 Diese Figur geht auf der Rolle aus Stuttgart dem Abschnitt mit den *Löblichen Eigenschaften Muḥammads* (*Ḥilya-i šarīf*) unmittelbar voraus; vgl. zu diesen Eigenschaften hier anschliessend 6.2.2.3 (bei Anm. 94–101).

84 Vgl. Sesianao, Wafḳ, in *EI*[2].

85 Vgl. bei Anm. 69–71.

86 Magische Quadrate zeichnen sich dadurch aus, dass die Summe der auf jeder Horizontalen, Vertikalen und auf den beiden Hauptdiagonalen des Quadrats aufgeführten Zahlen identisch ist (vgl. Anm. 84, Artikel von J. Sesiano).

3a. Der erste Abschnitt mit der Überschrift *Asmāʾ al-ḥusnā* (*sic*) enthält die *Schönen Namen Gottes*,[87] die wegen ihrer apotropäischen Wirkung geschätzt werden (ABB. 139).[88] Darunter schliesst sich ein Rechteck mit kleinen, auf der Spitze stehenden Quadraten an. Beim Betrachten erinnert diese Gestaltung an ein Gitter. Das Rechteck enthält auf je zwei Zeilen abwechselnd 3 bzw. 4 ganze Quadrate, in die auf neutralem Hintergrund jeweils einer der *Schönen Namen Gottes* eingefügt wurde (insgesamt 108 Quadrate mit je einem Begriff in feiner schwarzer Schrift).[89] Die angeschnittenen, auf der Spitze stehenden halben Quadrate dem Rand des Rechtecks entlang haben einen goldbraunen Hintergrund. Der Schreiber hat beim Kopieren der Begriffe in den einzelnen Quadraten jeweils die Schriftrichtung geändert. Während die Schrift im ersten Quadrat von rechts unten nach links oben verläuft, wurde das nächste Wort von rechts oben nach links unten notiert. Durch diese Anordnung sind die einzelnen Ausdrücke in den Diagonalen in jeweils derselben Schriftrichtung enthalten.[90]

Die *Schönen Namen Gottes* sind auf der Rolle aus Karlsruhe in einem ähnlich gestalteten Gitterfeld aufgeführt (ABB. 149). Es steht auf diesem Belegstück allerdings bereits deutlich näher am Rollenanfang. Die *Schönen Namen* folgen hier nach einer halbkreisförmigen Überleitung an der Basis der Zypresse am Beginn des Dokuments. In diesen Halbkreis ist als Überschrift zum anschliessenden Gitterviereck mit den *Schönen Namen Gottes* der folgende Text eingefügt worden:

إنَّ اللهَ [كذا] \ تِسعَةٌ \ وَتِسعُونَ \ إِسماً \ مَن أَحصاها \ [وبه هذه دعاءً].[91]

87 Diese Überschrift selbst ist in einer Kartusche mit floralem Rankenmuster auf blauem Hintergrund in einem querliegenden, orange umrandeten Rechteck enthalten.

88 Der Koran hält fest (Q 7:180): „Die Schönsten Namen sind Gottes, Ruft ihn dabei an!“ ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها. Zum Konzept der *Schönen Namen Gottes* siehe: Canaan, Decipherment 135 f.; Bain, *The late Ottoman* En‘am-ı şerif 59–61; Anawati, Nom suprême de Dieu. Die *Schönen Namen Gottes* spielen auch bei Būnī (gest. 1225 oder 1232) eine wichtige Rolle; vgl. El-Gawhary, *Die Gottesnamen*. Siehe auch Hamès, al-Būnī, in *EI*³.

89 Üblicherweise sind Listen mit *99 Schönen Namen* im Umlauf. In den ersten 5 Quadraten steht vorliegend als Einleitung *Huwa Allāh / allaḏī / lā ilāha / illā /huwa*. Darauf beginnt die eigentliche Aufzählung der *Schönen Namen*. Es ist nicht unüblich, dass diese Aufzählungen mehr als die zu erwartenden *99 Schönen Namen* enthalten (vorliegend also 103). Die Abweichung dürfte sich damit begründen lassen, dass beim Anfertigen der Rollen ein befriedigender ästhetischer Eindruck höher gewichtet wurde als inhaltliche Aspekte. Dies lässt sich selbst auf Koranrollen beobachten, auf denen häufig Versteile wiederholt werden, um freien Raum auszufüllen. Auch Bain, *The late Ottoman* En‘am-ı şerif 61, macht darauf aufmerksam, dass oft mehr als *99 Schöne Namen Gottes* aufgezählt werden (mit Hinweis auf Padwick, *Muslim devotions* 104–106).

90 Zur Änderung der Schriftrichtung vgl. auch nach Anm. 98: Oft sind Textstellen auch schräg bzw. geneigt kopiert worden, wie dies vorliegend bei der *Burda* der Fall ist (vgl. bei Anm. 24–26).

91 Derselbe Text ist als Überleitung zum Abschnitt mit den *Schönen Namen Gottes* auch auf Cod. arab. 206 (München) nachweisbar. Die drei Ausdrücke in eckigen Klammern nur auf dem Karlsruher Dokument; dies in fehlerhaftem Arabisch. Dieser Text spielt auf folgendes Prophetenwort an, das auf einem hier nicht näher untersuchten Parallelstück aus Stuttgart vollständig aufgeführt wird (Cod. or. 8° 34):

عن ابى هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ان الله تعالى تِسعةً وتِسعينَ اسماً [كذا] من احصاها دخل الجنة اعوذ بالله السميع من الشيطان الرجيم.

Also: „Von Abū Hurayra – vom Propheten: ‚Gott hat 99 Namen. Wer sie aufzählt, wird ins Paradies eingehen. Ich suche Zuflucht bei Gott, dem Hörenden, vor Satan, dem Gesteinigten‘.“ Zu diesem Prophetenwort siehe auch Bain, *The late Ottoman* En‘am-ı şerif, 59 (mit Anm. 54, und S. 206). Das Prophetenwort lässt sich nachweisen bei Buḫārī, *Ṣaḥīḥ, Kitāb aš-šurūṭ, Bāb 18*, Nr. 2585. Es lautet hier:

انَّ لله تسعةً وتسعينَ اسماً، مائةً الا واحداً، من احصاها دخل الجنّةَ.

Vgl. auch Buḫārī, *Ṣaḥīḥ, Kitāb at-tawḥīd, Bāb 12*, Nr. 2957 (al-Buḫārī, *Ṣaḥīḥ*; Hg.: Muṣṭafā Dīb al-Buġā. Bayrūt, 1410 h. q./1990). Siehe Tirmiḏī, *Sunan, 44 Kitāb ad-daʿwāt, Bāb 86, Ḥadīṯ* 3847 (Liechtenstein, Thesaurus Islamicus Foundation, 2000).

Die Beinamen Gottes sind danach in auf der Spitze stehenden Quadraten notiert. Auch hier weisen die meisten Felder einen neutralen Hintergrund auf; es lassen sich aber auch Quadrate erkennen, die rot, golden und silbern (jetzt oxydiert) ausgefüllt sind. Dieser Abschnitt enthält insgesamt 344 Quadrate.[92] Neben den eigentlichen *Schönen Namen* sind auch Anrufungen Gottes notiert (z. B. *yā rabbi*). Überdies enthalten mehrere Quadrate bloss einen einzelnen Buchstaben. Dies erklärt, dass die Anzahl der Quadrate (344) in diesem Fall die *99 Schönen Namen Gottes* deutlich übersteigt. Es fällt ausserdem auf, dass die Schrift hier in sämtlichen Feldern von rechts unten nach links oben verläuft.

Besonders aufwendig ist der Abschnitt mit den *Schönen Namen Gottes* auf B. or. 328 (Leipzig) gestaltet (ABB. 144).[93] Darauf sind die Namen Gottes in 118 Kästchen (auf der Spitze stehende Parallelogramme) festgehalten worden. Die Kästchen sind farbig ausgefüllt (grün, blau, silbern, gelbbraun, golden) und werden durch die goldenen Einfassungen der einzelnen Parallelogramme voneinander getrennt. Ein ähnlich gestaltetes Gitter mit den *Schönen Namen Gottes* ist ebenso auf dem Vergleichsstück aus Berlin enthalten, folgt dort allerdings etwas später. Die beschriebenen Quadrate mit neutralem Hintergrund und die farbigen Felder sind auf dem Berliner Exemplar abweichend angeordnet; dies verändert auch den optischen Eindruck. Die Ausführung dieser Vierecke in Form von Gittern dürfte ein bewusst eingesetztes gestalterisches Mittel zur Erhöhung des Schutzcharakters der Rollen darstellen. Gitter können symbolisch zum Ausgrenzen von Störenfrieden und negativen Einflüssen dienen.

3b. Das anschliessende Rechteck auf dem Zürcher Dokument ist mit der Überschrift *Ḥilya-i rasūl* versehen (ABB. 140).[94] Dieses Rechteck zählt die löblichen Eigenschaften des Propheten Muḥammad auf, die dem Träger der Rolle ähnlich wie die Gottesnamen Sicherheit und Schutz bieten sollen.[95] Die Eigenschaften sind sowohl auf Arabisch (schwarze Tinte) als auch auf Türkisch (rote Tinte) aufgeführt. Die einzelnen Begriffe wurden in kleine, auf der Spitze stehende Quadrate notiert. Auch hier sind abwechselnd 3 bzw. 4 Quadrate pro Linie zu erkennen. Im Gegensatz zum vorangehenden Rechteck mit den *Schönen Namen Gottes* ist hier zwischen den beschriebenen Zeilen jeweils eine Zeile mit goldenen bzw. silbernen Quadraten ohne Text enthalten.

Die Karlsruher Rolle und ihr Parallelstück in München (Cod. arab. 206) enthalten ebenso einen Abschnitt mit den *Löblichen Eigenschaften* Muḥammads (ABB. 150).[96] Sie sind auf dem Belegstück aus Karslruhe allerdings nicht gitterförmig aufgeführt, sondern im Mittelfeld von 18 Medaillons enthalten, die ihrerseits in drei Spalten angeordnet sind. Die sechs Kreise in der Mittelspalte sind vollständig. Die je sechs Kreise in den beiden Seitenspalten sind rechts bzw. links leicht angeschnitten. Diese Medaillons werden durch ein farbiges Schriftband[97] und ein zumeist goldenes oder gelbes Mittelfeld[98] gebildet. Während die Eigenschaften Muḥammads in den Mittelfeldern in schwarzer Schrift auf Arabisch notiert sind, sind sie im Schriftband dem Kreisrand entlang auf Tür-

92 Diese Zahl wurde übernommen aus der Beschreibung der Rolle in Petrasch, *Die Karlsruher Türkenbeute* 382b (Nr. 319). Gemäss Ahlwardt, *Verzeichniss der arabischen Handschriften* III, Nr. 3688, enthält Ms. or. oct. 403 146 Kästchen mit Gottesnamen.

93 Überschrift in weisser Tinte auf goldenem Hintergrund: *Hāḏā al-asmā al-ḥusnā*. Länge dieses Abschnitts 34.5 cm.

94 Diese Überschrift ist in einer Kartusche mit floralem Rankenmuster auf blauem Hintergrund in einem querliegenden, weinrot umrandeten Rechteck enthalten.

95 Vgl. dazu Bain, *The late Ottoman* En'am-ı şerif 70–78. A. Bain untersucht hauptsächlich *ḥilyas* aus dem 18. und 19. Jh. Sie macht aber auch auf die einfacheren *ḥilyas* aus dem 17. Jh. aufmerksam, die nur in Textform auf die inneren und äusseren Qualitäten des Propheten hinweisen. Siehe zur Frage ausserdem Zakariya, The Hilye of the Prophet Muhammad.

96 Die Überschrift dieses Abschnitts lautet auf dem Dokument aus Karlsruhe: *Hāḏā mubārak Ḥilya-i šarīf* (in goldener Tinte). Er schliesst sich an das Medaillon mit dem Auszug aus Q 27:30 und an ein Zellenquadrat mit der Überschrift *Wafq-i Iḫlāṣ* an.

97 Es ist bei neun Kreisen rot.

98 Bei vier Kreisen ist das Mittelfeld silbern (oxydiert).

kisch aufgeführt. Die Schriftrichtung in den einzelnen Spalten ändert sich dabei: Sie verläuft in der rechten Spalte vertikal von oben nach unten. Die Ausdrücke in der Mittelspalte sind horizontal ausgerichtet, stehen aber auf dem Kopf. Die Begriffe in der linken Spalte sind vertikal von unten nach oben zu lesen. Das unterste Medaillon in der rechten Spalte ist als Sichel ausgeführt worden. In die Zwischenräumen zwischen den Kreisen sind dem Rand entlang Begriffe eingefügt worden, die zu den *Schönen Namen Gottes* zählen.[99] Auf dem Münchner Belegstück sind diese löblichen Eigenschaften des Propheten ebenso in Kreisen notiert worden.[100] Auf dem Dokument aus Leipzig (B. or. 328) wiederum stehen diese Merkmale des Propheten bereits ganz am Anfang des Dokuments und sind hier ähnlich wie die Verse der *Qaṣīdat al-Burda* in Kästchen notiert worden.[101] Das Belegstücke aus Berlin (Ms. or. oct. 403) seinerseits führt diese Merkmale wie das Zürcher Dokument in Quadrätchen auf.[102] Auf dem Exemplar aus Stuttgart (Cod. or. 8° 83) jedoch wurde eine Gestaltung gewählt, die sich an den Abschnitt mit der *Burda* anlehnt, damit aber nicht gänzlich identisch ist.

6.2.2.4 Die Figur *Šakl-i ʿayn-i ʿalī*

Das Zürcher Dokument enthält in Anschluss an die beiden soeben erwähnten Gitter mit den *Schönen Namen Gottes* und den *Löblichen Eigenschaften Muḥammads* einen Abschnitt, der in einem Titelfeld mit *Šakl-i ʿayn-i ʿalī* überschrieben ist. Dieses Element ist für die kontextuelle Einordnung der Rolle besonders wichtig und wird deshalb später in einem speziellen Abschnitt vorgestellt.[103] Vorerst stehen die beiden unmittelbar daran anschliessenden Abschnitte auf der Zürcher Rolle im Vordergrund; sie enthalten je ein Gebet.

6.2.2.5 Gebete

Die bisherigen Ausführungen zeigen auf, dass die hier untersuchten Dokumente unter Gläubigen beliebt waren. Sie enthalten vielfach Auszüge aus dem Koran, zählen die *Schönen Namen Gottes* und die *Löblichen Eigenschaften des Propheten* auf. Fromme schätzen auch die auf sämtlichen untersuchten Dokumenten nachweisbare *Qaṣīdat al-Burda*. Es erstaunt somit nicht, dass die beigezogenen Belegstücke auch eigentliche Gebete enthalten.

5a. Der Titel des ersten Gebets auf der Zürcher Rolle lautet *Duʿāʾ-i ism-i aʿẓam* (Gebet des grössten Namens [Gottes; ABB. 141]).[104] An diese Überschrift schliesst sich das Gebet selbst an. Die Länge dieses Abschnitts misst 14.3 cm. Das Gebet wird von einem blauen Rahmen mit einem floralen roten Rankenmuster eingefasst. Der Schriftspiegel misst 2.3×14.3 cm; der Gebetstext ist auf 11 Zeilen verteilt. Die verhältnismässig breiten goldenen Buchstaben werden beidseits von einer haarfeinen schwarzen Linie eingefasst. Die Sinneseinheiten des Gebets sind durch einen roten Punkt voneinander getrennt. Der vokalisierte Text lautet: بسم الله الرحمن الرحيم اللهم يا عظيم الحضر يا سريع الظفر يا معروف الاثر يا عزيز المنه [كذا] يا مالك يوم الدين اياك نعبد واياك نستعين يا حى يا قيوم.[105]

99 Es handelt sich um die folgenden Begriffe: „Yā aḥad, yā ṣamad, yā wahhāb, yā razzāq, wāsiʿ al-ǧabīn, yā qādir, yā muqtadir, yā wālī, yā mutaʿāli, yā birr." Man beachte die Bezeichnung *wasīʿ al-ǧabīn* (von breiter Stirn), die Gott anthropomorphe Züge zuschreibt.

100 Auf dem Münchner Belegstück (Cod. arab. 206) lautet die Überschrift dieses Abschnitts *Ḥilya-i Ḥaḍrat-i Rasūl*.

101 Da der Anfang der Leipziger Rolle fehlt, beginnt das Dokument mitten in der Aufzählung dieser Eigenschaften; Text zumeist auf Türkisch; aber auch Elemente auf Arabisch.

102 Vgl. Bl. 14 auf dem Mikrofilm der Rolle.

103 Vgl. unten Abschnitt 6.3.1 *Šakl-i ʿayn-i ʿalī*, bei Anm. 118–163.

104 Diese Überschrift ist in einem querliegenden, orange umrandeten Rechteck mit einer Kartusche mit floralem Rankenmuster auf blauem Hintergrund enthalten.

105 Also: „Im Namen Gottes, des barmherzigen Erbarmers. O Gott von gewaltiger Anwesenheit, der schnellen Sieg verleiht, der in seinem Wirken erkannt wird, der edel ist in den [gewährten] Wohltaten. O König des Jüngsten Gerichts. Dich verehren wir, und zu Dir nehmen wir Zuflucht. O Lebendiger, o Beständiger!" Weitgehend derselbe Text ohne einleitende *basmala* auch im Mittelband von Cod. arab. 206 (München) unmittelbar vor dem Beginn der *Qaṣīdat al-Burda*. Die Überschrift

5b. Die Länge des nächsten Abschnitts auf dem Zürcher Belegstück misst 6.0 cm. Er enthält ein Gebet mit dem Titel *Du'ā'-i mubārak* (Gesegnetes Gebet). Darunter folgt das eigentliche Gebet. Es wurde in einem Quadrat mit 5×5 Zellen notiert, das von einem blauen Rahmen mit einem roten floralen Rankenmuster eingefasst wird. Der Gebetstext wurde in diesen Zellen mit feiner roter Tinte notiert; zumeist handelt es sich um einen einzelnen horizontal geschriebenen Ausdruck pro Zelle.[106]

Es fällt auf, dass auf dem Dokument aus dem Historischen Museum Budapest eigentliche Gebete zu fehlen scheinen.[107] Auf allen andern Belegstücken lassen sich jedoch Texte mit Gebetscharakter nachweisen. Auf dem Dokument aus Berlin sind zwischen dem Abschnitt mit den *Löblichen Eigenschaften Muḥammads* und dem Beginn der *Qaṣīdat al-Burda* zwei längere Gebete enthalten. Unterhalb eines Zierfelds lässt sich die Überschrift *Hāḍ*[*ā*] *Du'ā'-i Qadaḥ* (Gebet der Tasse) erkennen. Darauf wurde das lange Gebet auf horizontal angeordneten Zeilen in kleiner Schrift notiert.[108] Darunter schliesst sich ein Abschnitt an, der Teile des ebenso auf der Zürcher Rolle nachweisbaren Gebets *Du'ā'-i Ism-i a'ẓam* enthält. Der Text ist hier allerdings mehrfach unvollständig bzw. verderbt; er weist ausserdem wiederholt Kopistenfehler auf. Das Gebet ist in verhältnismässig grossen Buchstaben auf horizontalen Zeilen auf einem Hintergrund mit Text in kleiner Schrift notiert worden. Zudem lässt sich auf dem Berliner Belegstück der Anfang des *Nādi-'Alī*-Gebets nachweisen, das sich besonders unter Schiiten grosser Beliebtheit erfreut. Es ist um die *'Ayn-i 'alī*-Figur herum angeordnet.[109]

Gebetstexte lassen sich überdies auf dem Belegstück aus Karlsruhe feststellen. Ein Gebet ist in diesem Fall in die Doppelzypresse integriert worden.[110] Cod. arab. 206 (München) wiederum appelliert an die Schutzmächtigkeit Ḫiḍrs (Überschrift *Du'ā'-i Ḥaḍrat-i Ḫiḍr*). Dieses Gebet ist ebenso in

dieses Abschnitts lautet auf dem Münchner Exemplar *Du'ā*[*'-i*] *ism-i a'ẓam*. Der Text in schwarzem *nasḫ* ist in zwei von einem grünen Mittelband (darauf *šahāda*) voneinander getrennten Streifen notiert worden. Der Abschluss auf dem Münchner Exemplar lautet nach *iyyāka nasta'īn* لا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم تم تمام.

106 Der Text lautet:

بسم الله الرحمن الرحيم يا دايم يا قايم \ يا باسط يا حافظ يا رافع يا معين يا (؟) \ يا حى يا قيوم يا ديان يا برهان يا احد \ يا فرد يا ذو [كذا] الجلال والاكرام \ برحمتك يا ارحم الراحمين.

Das Gebet appelliert also hauptsächlich an Eigenschaften Gottes, die von seinen *Schönen Namen* bekannt sind.

107 Die Textstellen auf diesem Belegstück sind allerdings stark verblasst und lassen sich kaum mehr entziffern; somit könnte auch auf diesem Dokument Gebetstext vorhanden gewesen sein.

108 Vgl. Bl. 13–11 (*sic*) auf dem Mikrofilm zur Rolle. Texte und Tonaufnahmen eines Gebets namens *Du'ā' al-Qadaḥ* lassen sich im Internet vielfach nachweisen; siehe z. B. http://www.shiavoice.com/play-ks80d.html.

109 Der Gebetstext lautet:

ناد علياً مظهر العجائب تجده عوناً لك في النوائب [كلُّ غَمّ وهم سَيَنْجلي بِوَلايَتِكَ يا علي يا علي يا علي].

Sehr oft werden nur die beiden ersten Wörter des Gebets notiert; sie sollen das Gebet als Ganzes in Erinnerung rufen. Dieses Gebet wird aufgeführt bei Mağlisī, *Biḥār al-anwār* (Bayrūt, ǧild 2, ṣafḥa 73, ḥaṭṭ 11). Es lässt sich aber bereits im Korankommentar Maybudīs (aktiv 1126) nachweisen, der unter dem Titel *Kašf ul-asrār wa 'uddat ul-abrār* bekannt ist. Ein unsichtbarer Rufer (*hātif*) oder Gabriel soll das Gebet Muḥammad bei der Schlacht von Uḥud zugerufen haben. Dieses Gebet wurde auch auf Is 1623 (Chester Beatty Library, Dublin) kopiert (siehe Kapitel 5.3 nach Anm. 36; bei Anm. 91–94; Abschnitt vor Anm. 97 und bei Anm. 107). Es steht ausserdem auf Arabe 5102 (BNF, Paris; vgl. Kapitel 5.4, vor Anm. 74 und bei Anm. 114–115).

110 Vgl. Karlsruhe, BLB, RA 204 (keine Überschrift vor diesem Abschnitt):

بسم الله الرحمن الرحيم يا ودود يا ودود، يا ذا العرش المجيد يا مبدئ يا معيد يا فعال لما يريد أسألك بنور وجهك الذي ملأ أركان عرشك و أسألك بنور وجهك الذي ملأ أركان عرشك وأسألك بقدرتك التي قدرت بها على جميع خلقك، و[أسألك] برحمتك التي وسعت كل شيء لا إله إلا أنت يا مغيث أغثني برحمتك يا ارحم الراحمين والحمد لله رب العالمين.

einen Abschnitt mit einer Doppelzypresse integriert[111] Auf der besonders aufwendig gestalteten Rolle aus Leipzig (B. or. 328) ist am Anfang des linken Seitenbands entlang der *Burda* rückwärtslaufend ein Gebet mit dem Titel *Duʿāʾ Ḥabīb Allāh* enthalten (ABB. 143).

Die beiden zuletzt angeführten Gebete appellieren also auch an Muḥammad und Ḫiḍr. Diese beiden Personen aus der islamischen Heilsgeschichte werden hier dem Gläubigen als Vorbild vorgestellt. Dies zeigt auf, dass derartigen Dokumenten neben ihrer Schutzwirkung auch eine erbauliche Funktion zukommt.[112] Auf den untersuchten Rollen finden sich auch regelmässig Hinweise auf weitere Personen aus der islamischen Heilsgeschichte; dazu zählen die vier rechtgeleiteten Kalifen.

6.2.2.6 Hinweise auf die vier rechtgeleiteten Kalifen

Nach den zuvor erwähnten Auszügen aus dem Gebet *Duʿāʾ-i ism-i aʿẓam* schliesst sich auf dem Berliner Belegstück ein rechteckiger Abschnitt an, in dem sich eine Unterteilung in fünf Hauptfelder erkennen lässt. Ihr Hintergrund wird durch Text in kleiner Schrift gebildet (oft Anrufungen Gottes). Als Haupttext lassen sich in vier vertikal angeordneten Feldern jedoch die Namen Allāh und Muḥammad (1. Feld) und daran anschliessend jene der vier rechtgeleiteten Kalifen erkennen (2. Feld: Abū Bakr, ʿUmar; 3. Feld: ʿUṯmān; 4. Feld: ʿAlī). Diese vier Rechtecke mit den vertikal notierten Namen werden durch ein querliegendes Rechteck voneinander getrennt, in dem steht. „ba-umīdi rabb al-ʿizz".[113]

Es ist nicht unüblich, dass die Namen der vier rechtgeleiteten Kalifen auf Dokumenten in Rollenform erwähnt werden, wie dies vorliegend auf Ms. or. oct. 403 (Berlin) der Fall ist.[114] Soweit ersichtlich lassen sich diese vier rechtgeleiteten Kalifen unter den beigezogenen Belegstücken ausserdem auf B. or. 328 (Leipzig) nachweisen. Sie werden darauf mit ihren Beinamen einerseits in den Segmenten am Rand des Kreises mit dem *Muhr-i Bilqīs* erwähnt.[115] Überdies werden ihre Namen auf dem Leipziger Belegstück zwischen den beiden Klingen des *Ḏū l-faqār*-Schwerts aufgeführt (ABB. 145). An dieser zweiten Stelle schliessen sich nach der Nennung ʿAlīs ausserdem die Namen seiner beiden Söhne Ḥasan und Ḥusayn an.[116] Die vier rechtgeleiteten Kalifen werden zusätzlich auf Cod. or. oct. 146 (Berlin) erwähnt, das allerdings aus einem safawidischen Kontext stammt.[117]

111 Dieses Gebet bildet das vorletzte Element vor der *Qaṣīdat al-Burda* auf Cod. arab. 206 (München). Dieser Abschnitt enthält zwei Zypressen, deren Kronen (silbern; Stämme: grün) durch einen Mittelstreifen voneinander getrennt werden. Der Abschnitt ist mit der Überschrift *Duʿāʾ-i Ḥaḍrat-i Ḫiḍr* versehen (auf der Rolle: *Ḫiḍr* mit unpunktiertem *ḥāʾ*). Der Text lautet: 1. absteigend: a. Zypresse rechts (zuerst rote, dann schwarze Tinte auf silber-grauer Krone): بسم الله الرحمن الرحيم لا اله الا الله الملك الجبار لا اله الا الله الملك الستار لا اله الا الله الملك الواحد القهار لا اله الا الله يا حافظ السماء سبحانك انت الله خير الرازقين سبحانك انت. b. Stamm der Zypresse (schwarze Tinte auf grünem Grund): انت الله خير الوارثين سبحانك انت الله [كذا]. Es folgt 2: Übergang zwischen den beiden Stämmen (rote Tinte auf neutralem Hintergrund): خير الغافرين سبحانك انت الله. Und dann 3. aufsteigend: a. Stamm der Zypresse links (rote Tinte auf grünem Grund): خير الفاطرين سبحانك انت الله. b. Krone der Zypresse (rote Tinte auf silbergrauem Grund): يا الله [؟] سبحانك العلي القوى خير انت الله سبحانك خير المنشئين خير الله انت سبحانك خير الفاتحين انت الله سبحانك خير الحاكمين. Auch dieses Gebet appelliert damit an Gott hauptsächlich Kraft der von seinen *Schönen Namen* bekannten Eigenschaften. Die Wörter und Wortteile folgen gerade im Schlussteil (3b) mehrfach nicht direkt aufeinander. Die Aussage bleibt jedoch klar ersichtlich: *Subḥānaka anta Allāh*; es schliesst sich ein *ḫayr* an, das jeweils durch ein Partizip aktiv im Plural präzisiert wird.

112 Auf den vorliegend untersuchten Dokumenten werden folgende Personen aus der islamischen Heilsgeschichte erwähnt und dem Gläubigen damit implizit als Vorbild präsentiert: 1. Muḥammad: Zürich, Berlin, Karlsruhe, München, Budapest, Leipzig; 2. Salomon: Zürich, Berlin, Karlsruhe, München, Budapest; 3. ʿAlī: Zürich, Berlin, Karlsruhe, München; 4. Ḫiḍr: München.

113 Also: „In Hoffnung auf den Herrn der Erhabenheit".

114 Siehe Canaan, Decipherment 143.

115 Vgl. bei Anm. 61 und 172.

116 Vgl. bei Anm. 172.

117 Vgl. hier Kapitel 5.1, zwischen Anm. 6 und 7.

6.3 Bemerkungen zur ideologischen Einordnung der Dokumente

Die untersuchten Rollen enthalten unterschiedliche Elemente, die bei der Interpretation ihrer Funktion und ihrer ideologischen Einordnung zu beachten sind. Sie sind im vorangehenden deskriptiven Teil teilweise bereits kurz erwähnt worden, sollen aber in den folgenden Ausführungen besondere Aufmerksamkeit erhalten. Es handelt sich um die folgenden Aspekte:

1. die Figur mit der Überschrift *Šakl-i ʿayn-i ʿalī*
2. das Schwert *Ḏū l-faqār*, die Anrufung der vier rechtgeleiteten Kalifen und der Baum am Rollenanfang
3. die prominente Erwähnung von Q 61:13, der Begriff *šakl*, die Siegel (*muhr*) und das Gebet der Tasse
4. die Erwähnung Ḫiḍrs
5. die Abbildung von Sonne und Mond

6.3.1 *Šakl-i ʿayn-i alī:* ʿAlī spielt bei der Interpretation der mit der Überschrift *Šakl-i ʿayn-i ʿalī* versehenen Figur eine wichtige Rolle.[118] Diese komplex gestaltete Figur lässt sich sowohl auf dem Dokument aus Berlin[119] als auch auf den Belegstücken aus Zürich (ABB. 142) und Leipzig (ABB. 146) nachweisen. Sie ist in modifizierter Form überdies auf dem Exemplar aus dem Historischen Museum Budapest enthalten (ABB. 159). Zusätzlich lässt sie sich auf einem Dokument aus München feststellen, das allerdings nicht zu den hier näher diskutierten Rollen zählt (ABB. 160).[120] Sie fehlt jedoch auf dem Belegstück aus Karlsruhe, Cod. arab. 206 (München)[121] und Cod. or. 8° 83 (Stuttgart). Sie ist allerdings in ganz ähnlicher Ausführung von als Talismanhemden (*tılsımlı gömlekler*) bezeichneten Kleidungsstücken bekannt, die u. a. aus dem Topkapi-Museum stammen.[122] Sie lässt sich ausserdem mehrfach in *Enʿam-ı şerif*-Handschriften nachweisen.[123]

Die folgenden Ausführungen beschreiben diese Figur anhand des Zürcher Dokuments, auf dem sie besonders sorgfältig gestaltet worden ist (ABB. 142):[124] Unterhalb des Titelfelds mit der

118 Die weiteren Ausführungen kommen hier eingehender auf die zuvor erst im Vorbeigehen erwähnte Figur *Šakl-i ʿayn-i ʿalī* zurück (vgl. oben, 6.2.2.4, bei Anm. 103).

119 Auf dem Berliner Dokument ist ihr ein Rechteck mit Text in *Ġubār*-Schrift vorangestellt. Es enthält sechs horizontale Reihen. Die Reihen 1–2 und 4–6 sind in vier senkrechte Zellen unterteilt. Die 3. Reihe weist keine Unterteilung auf.

120 München, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. arab. 207 (gegen Schluss der Rolle); vgl. Aumer, *Die arabischen Handschriften* 62.

121 Die Figur fehlt ebenso auf Cod. arab. 205 (München), das sich zum Vergleich zusätzlich beiziehen lässt.

122 Tezcan, *Tılsımlı gömlekler*: Katalog Nr. 11 (S. 76–79, von Naqqāš Ḥasan Pāša, gest. 1622); Katalog 98 f. (Nr. 17, ins 19. Jh. datiert); Katalog 100–103 (Nr. 18, ins 19. Jh. datiert); Katalog 142–145 (Nr. 33, ins 16. Jh. datiert); Katalog 166 f. (Nr. 43, ins 17. Jh. datiert); Katalog 188 f. (Nr. 56, ins 16.–17. Jh. datiert); Katalog 193 (Nr. 60, aus Koranhandschrift, datiert 1072/1661–1662, vgl. dies auch S. 18, Figur 4). Die diskutierte Figur lässt sich ausserdem nachweisen bei Ḥabīb b. Mūsā ar-Riḍā Afšārī Urūmīya'ī an-Naǧāfī, *Ǧāmiʿ ul-Fawā'id fī Asrār ul-maqāṣid* (Persisch) 386. Qum, ohne Jahr (?). Ch. Gruber, A pious cure-all 139 f., liest die Figur auf der von ihr untersuchten Handschrift, wohl in Anschluss an A. Bain (vgl. folgende Anm.) *ʿayn ʿalā Allāh* („an eye upon God"). Siehe ausserdem Schimmel, *Mystische Dimensionen* 117 (nur Abbildung, ohne Erklärung).

Es sei darauf aufmerksam gemacht, dass Joseph von Hammer-Purgstall die auf einem derartigen Talismanhemd enthaltenen Textstellen ins Deutsche übertragen hat: „Über die gefeyten talismanischen Hemden der Moslimen".

123 Bain, *The late Ottoman* Enʿam-ı şerif 118–121. A. Bain interpretiert die Figur primär als *ʿAyn ʿalā Allāh* (Auge auf Gott, so auch 165, 249, 306, 327, 344), macht aber zusätzlich auf einen allfälligen Bezug zu ʿAlī aufmerksam [so 263, ganz deutlich 279: „This is the likeness of ʿAlī's eye (*ʿayn*), may God ennoble his face."; 293 f.; 334 f.: Hinweis auf eine Figur „The Eye of ʿAlī": „Hāḏā šakl ʿayn-i ʿAlī, karrama Allāh waǧha-hū"]. Leider liess sich A. Bains Arbeit nur als Internet-Download beschaffen, in dem das umfangreiche Abbildungsmaterial bloss in bescheidener Qualität zugänglich ist. Anhand dieses Materials liess sich die von A. Bain primär vorgeschlagene Lesung *ʿayn ʿalā Allāh* nicht überprüfen.

124 Auch auf B. or. 328 (Leipzig) ist diese Figur sehr aufwendig ausgeführt worden.

Überschrift *Šakl-i ʿayn-i ʿalī* steht in einer länglichen horizontalen Kartusche: لنا هو مولينا وعلى الله فاليتوكل المؤمنين (كذا).[125] Darunter folgt ein Kreis, der von einem goldenen Rahmen eingefasst wird. Auf dem neutralen Hintergrund des Kreises steht auf vier horizontalen Zeilen: كهيعص \ حم عسق \ ن والقلم \ وما يسطرون.[126] Zur Rechten und Linken dieses kleinen Kreises lassen sich zwei senkrecht stehende Rechtecke erkennen, die vertikal geschrieben den folgenden Text enthalten: a. (rechts, Schriftrichtung aufsteigend): قل ما يصيبنا الا ما كتب الله;[127] b. (links, Schriftrichtung absteigend): ولا حول ولا قوت الا بالله العلي العظيم. Unmittelbar unterhalb dieses kleinen Kreises lässt sich ein deutlich grösseres Kreiselement erkennen. In den Winkeln ausserhalb dieses Kreises lassen sich die folgenden Textstellen nachweisen: a. (oben rechts, rot und blaugrün, von unten nach oben gelesen): اللهم يا مفتح الابواب افتح لنا خير الباب;[128] b. (oben links, rot): اللهم يا ستار; c. (unten rechts, rot): اللهم يا رفيع الدرجات; d. (unten links, blaugrün): اللهم يا دافع البليات.[129] In den soeben erwähnten Hauptkreis ist auf der rechten Seite ein kleinerer Kreis eingefügt, in dem in blaugrüner, roter und wieder blaugrüner Schrift geschrieben steht: الله يتوكل المتوكلون.[130] In der oberen Kreishälfte steht in fünf senkrechten stabähnlichen Elementen in schwarzer Schrift; بسم الله الرحمن الرحيم \ سلام قولا من رب \ رحيم لا حول ولا \ قوت الا بالله العلى \ العظيم يا الله يا محمد.[131] In der unteren Kreishälfte steht dem Rand entlang folgender Text: وإن يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم لما سمعوا الذكر ويقولون إنه لمجنون وما هو الا ذكر للعالمين.[132] Im Innern der unteren Kreishälfte

125 Q 9:51 (Schluss); der Anfang dieses Verses folgt später (vgl. vor Anm. 127). Q 9:51 lautet vollständig: قل لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا هو مولانا وعلى الله فاليتوكل المؤمنون. Also: „Sprich: ‚Nur das wird uns treffen, was uns Gott bestimmt hat.' Er ist der Schutzherr, und auf ihn sollen die Gläubigen vertrauen." (Übersetzung H. Bobzin). Zur häufigen Verwendung dieses Verses auf Amuletten vgl. Bain, *The late Ottoman* En'am-ı şerif 64, die die Stelle zu den *āyāt šarīfa* zählt.

126 Es handelt sich um die rätselhaften Buchstaben aus Q 19:1 (grünblaue Schrift), und Q 42:1–2 (rote Schrift). Auf den beiden nächsten Zeilen steht in grünblauer bzw. schwarzer Schrift Q 68:1. Vgl. dazu Canaan, Decipherment 150 f. Auf B. or. 328 (Leipzig) sind die rätselhaften Buchstaben aus Q 19:1 und Q 42:1–2 ebenso vorhanden; dann aber folgt als Ersatz für Q 68:1 *wa-l-kitāb al-mubīn* (Wendung im Koran mehrfach nachweisbar, u. a. Q 12:1).

127 In schwarzer Schrift. Q 9:51 (Anfang). Der Schluss dieses Verses bereits zuvor; vgl. Anm. 125.

128 Also: „Gott, o Öffner der Türen, öffne uns die beste Tür!" Auf B. or. 328 (Leipzig) direkt unterhalb der *ʿAyn*-Figur senkrecht und Schriftrichtung aufsteigend: *Yā mufattiḥa al-abwāb* (rechts) bzw. *Yā musabbiba al-asbāb* (links); also: „[O Gott, der] die Türen öffnet und die Ursachen bewirkt."

129 Übersetzungen der drei soeben angeführten arabischen Wendungen lauten: „Gott, o Verhüller [der Sünden]." – „O Gott, der die Plätze [der Gläubigen im Paradies] erhöht." – „Gott, o Abwehrer der Menschen, die Unheil verursachen!" (siehe Kazimirski, *Dictionnaire*, s. v. *baliyya*, Pl. *baliyyāt*, 2). Auf B. or. 328 (Leipzig) lassen sich ganz ähnliche Anrufungen nachweisen, die an Gottes Schutz und Hilfe appellieren: Über dem *ʿayn* steht rechts (senkrecht, aufsteigend): يا قاضى الحاجات يا مجيب \ الدعوات يا رافع الدرجات \ ويا ميسر المرادات \ يا ستار العيوب \ يا غفار الذنوب. Also: „[O Gott, der] die Bedürfnisse erfüllt, der die Gebete erhört, der die Plätze [der Gläubigen im Paradies] erhöht, der das Erwünschte erleichtert, der die Fehler verhüllt und die Sünden vergibt."

130 Mit fehlendem *ʿalā* am Anfang: „Auf Gott vertrauen die Vertrauenden." Die Wendung kommt im Koran mehrfach vor, u. a. Q 3:122. Zum Gottvertrauen (*tawakkul*) siehe Anm. 55 und 245.

131 Also etwa: „Im Namen Gottes, des barmherzigen Erbarmers. Der Gruss ergeht von einem barmherzigen Herrn. Es gibt keine Macht und keine Kraft ausser bei Gott, dem Erhabenen, dem Gewaltigen. O Gott, o Muḥammad." Auf B. or. 328 (Leipzig) fehlt Text in diesen Stäben. Inhaltlich teilweise ähnliche Anrufungen Gottes finden sich hier im kleinen Kreis rechts, wo steht: يا حى يا قيوم يا ذا الجلالة والاكرام.

132 Q 68:51–52. H. Bobzin übersetzt: „[51] Ja, die ungläubig sind, die brächten dich fast zum Straucheln mit ihren Blicken, wenn sie die Mahnung hören. Und sie sagen: ‚Siehe, er ist fürwahr besessen!' [52] Doch er ist nichts als eine Mahnung für die Weltenbewohner." Die Zeilen sind dabei von rechts nach links, also von unten nach oben zu lesen. Dieselbe Koranstelle auch auf B. or. 328 (Leipzig), hier verteilt auf die beiden Bögen in der unteren Hälfte des grossen *ʿayn*. Gemäss Bain, *The late Ottoman* En'am-ı şerif 102 (auch 112), schützt Q 68:51–52 v. a. gegen den Bösen Blick.

steht: بسم الله الرحمن الرحيم \ فسيكفيكهم الله \ وهو السميع العليم.[133] Es schliesst sich zur Ergänzung an: لا حول ولا قوت الا بالله \ العلى العظيم يا حى \ يا قيوم \ يا معين.[134]

Die vorangehende Beschreibung hat sich bewusst auf die in dieser als *Šakl-i ʿayn-i ʿalī* bezeichneten Figur enthaltenen textlichen Elemente konzentriert.[135] Im folgenden soll jedoch auf die Gestaltung dieser Figur als Ganzes eingegangen werden. Die in den weiteren Ausführungen vorgeschlagene Interpretation dürfte massgeblich zur Einordnung der Rollen aus Zürich, Berlin, Leipzig und Budapest, beitragen. Es sei jedoch festgehalten, dass die hier vertretenen Interpretationen nicht abschliessend sind und weiterer Überprüfungen bedürfen.[136]

Bei der Beschreibung der in dieser Figur enthaltenen Textelemente wurde mehrfach auf darauf erkennbare Kreiselemente hingewiesen. Auf dem Belegstück aus Berlin lässt sich als Hauptelement deutlich der Buchstaben *ʿayn* aus dem arabischen Alphabet erkennen. In modifizierter Form ist ein goldenes *ʿayn* ebenso in einem Abschnitt unmittelbar vor der *Qaṣīdat al-Burda* auch auf dem Dokument aus dem Historischen Museum Budapest enthalten. In gegenüber dem Berliner Exemplar abgeänderter Form ist dieser Buchstaben überdies auf dem Zürcher Belegstück festzustellen. Dieses *ʿayn* lässt sich ausserdem auf der Rolle aus Leipzig nachweisen.

In dieses grosse *ʿayn* hinein sind auf der Berliner, Leipziger und Zürcher Rolle zwei Ausdrücke geschrieben worden. Es handelt sich einerseits um den Begriff *ʿalī*. Er wird durch einen kleineren Kreis gebildet, der auf der rechten Seite in den grossen Kreis der Hauptfigur eingefügt wurde; auch dieser kleine Kreis steht für den Buchstaben *ʿayn*. Links davon folgen mehrere senkrecht angeordnete Stäbe bzw. Striche. Der erste davon steht für den Buchstaben *lām*. Der den Kreis nach unten abschliessende, nach links geschwungene Bogen stellt gemäss dieser Interpretation den Buchstaben *yāʾ* (*ī*) im Begriff *ʿalī* dar. In der oberen Hälfte des Hauptkreises fallen in erster Linie die bereits erwähnten senkrechten Stäbe oder Striche auf. Ganz am linken Rand lässt sich auf der Zürcher Rolle ein kleines Viereck erkennen; auf dem Berliner Belegstück handelt es sich um ein Dreieck mit nach links weisender Spitze. Diese einzelnen Elemente bilden zusammen den Ausdruck *Allāh*.[137]

Aus der hier vorgeschlagenen Entschlüsselung ergibt sich, dass diese Figur die drei folgenden arabischen Begriffe enthält: *ʿayn, ʿalī* und *Allāh*. Mit dem Begriff *Allāh* ist eindeutig Gott gemeint. Der Ausdruck *ʿalī* hingegen lässt sich unterschiedlich interpretieren. Er lässt sich einerseits als Adjektiv mit der Bedeutung „hoch, erhaben" verstehen; dieser Ausdruck zählt zu den *99 Schönen Namen Gottes*. Anderseits kann damit auch ʿAlī, der Milchbruder und Schwiegersohn des Propheten Muḥammad gemeint sein. ʿAlī (regierte 656–661) war nicht nur der vierte rechtgeleitete Kalif der Muslime, sondern zugleich auch der erste Imam der Schii-

133 Ende von Q 2:137: „Doch Gott wird dich gegen sie beschützen. Er ist der Hörende, der Wissende." Dieser Koranvers ist auf Rollen von der hier untersuchten Art vielfach enthalten.

134 „Es gibt keine Macht und keine Kraft ausser bei Allāh, dem Erhabenen, Gewaltigen. O Lebendiger, o Beständiger, o Helfender!"

135 Auch auf Ms. or. oct. 403 (Berlin) sind in die *ʿAyn*-Figur textliche Elemente integriert, vgl. Mikrofilm zur Rolle Bl. 17.

136 Man beachte auch die ergänzenden Hinweise zum Begriff *šakl* in der Überschrift zu dieser Figur hier unten bei Anm. 193–208.

137 Nicht ganz überzeugend scheint A. Bains Versuch (u. a. S. 121, in ihrer Dissertation *The late Ottoman* En'am-ı şerif), den im Buchstaben *ʿayn* enthaltenen Begriff *Allāh* als Pupille eines Auges zu deuten. Es ist nicht ersichtlich, warum die in Natur runde Pupille in Form von mehreren senkrechten Strichen dargestellt werden soll. Es drängt sich die Frage auf, ob die Lesung der diskutierten Figur als *ʿayn ʿalā Allāh* durch A. Bain und ihre Informanten aus dem Umfeld der Naqšbandiyya nicht als *taqiyya zu* verstehen ist. Jedenfalls scheint diese Interpretation den Kern der Sache zu verhüllen. Die Überschriften zur Figur auf den in diesem Beitrag untersuchten Rollen sind ganz klar als *Šakl-i ʿayn-i ʿalī* (bzw. ähnlich) zu lesen; eine Lesung *ʿayn ʿalā Allāh*, ist nicht möglich. Auch Dr. I. Afšār las die Überschrift zur Figur auf dem Zürcher Belegstück ganz selbstverständlich als *šakl-i ʿayn-i ʿalī* (Diskussion mit I. Afšār, Teheran, Januar 2005).

ten. Der übergeordnete Buchstaben *ʿayn* dieser Figur, in den die beiden Begriffe *Allāh* und *ʿalī*/*ʿAlī* eingefügt worden sind, kann aber ebenso als Wort verstanden werden. Seine Grundbedeutung lautet im Arabischen „Wesen" (*ʿayn*). Der Ausdruck *ʿayn* kann überdies „Auge" und „Quelle" bedeuten.[138] Gerne wird der Buchstaben *ʿayn* in unterschiedlichen Kreisen[139] auch als Abkürzung für den Namen ʿAlī benutzt. Es fällt auf, dass sich dieses *ʿayn* deutlich erkennbar auch auf dem Dokument aus Budapest nachweisen lässt (ABB. 159).[140] Darauf fehlen allerdings die meisten der auf den Belegstücken aus Berlin und Zürich soeben aufgezählten zusätzlichen Elemente.[141]

Bei der Entschlüsselung der geschilderten Figur bieten sich somit mindestens zwei Interpretationen an. a. Einerseits lässt sie sich dahingehend verstehen, dass Allāh kraft seines Wesens (*ʿayn*) „hoch, erhaben" (*ʿalī*) ist. Auch traditionalistisch orientierte Theologen können dieser Lesart problemlos zustimmen. b. Anderseits spricht vieles dafür, dass der Begriff *ʿalī* in dieser Figur für den Milchbruder und Schwiegersohn des Propheten steht. Eine solche Lesart liefe darauf hinaus, dass die geschilderte Figur ʿAlī in seinem innersten Wesen (*ʿayn*) göttliche Natur zuschreibt bzw. ihn mit Allāh gleichsetzt. Diese Interpretation ist für die traditionalistisch orientierte Theologie selbstredend inakzeptabel.

Allerdings legt gerade die im vorliegenden Beitrag nicht detailliert untersuchte Rolle Cod. arab. 207 (München) diese zweite Erklärung nahe (ABB. 160). Auf diesem Belegstück lässt sich die *ʿAyn-i ʿalī*-Figur am Schluss ebenso nachweisen.[142] Die Figur ist auf diesem Dokument mit der Überschrift *Hāḏā muhr-i Ḥaḍrat-i ʿAlī raḍiya Allāh ʿan-hū* versehen. Die Wendung *Ḥaḍrat-i ʿAlī* zeigt auf, dass dieses Siegel (*muhr*) an die Schutzkraft ʿAlīs appelliert. Die Formel *raḍiya Allāh ʿan-hū* unterstreicht zusätzlich, dass hier von ʿAlī, Muḥammads Milchbruder und Schwiegersohn, als Menschen die Rede ist. Allfällige Zweifel an dieser Sichtweise werden durch einen türkischen Kommentar zerstreut, der der diskutierten Figur unmittelbar vorangestellt und mit der Überschrift *Hāḏā šarḥ-i muhr-i Šāh-i mardān Ḥaḍrat-i ʿAlī raḍiya Allāh ʿan-hū* versehen ist. Der Ausdruck *Šāh-i mardān*, König der Menschen, ist als Beiname zur Bezeichnung ʿAlīs gut belegt.[143] Der erwähnte türkische Kommentar macht auch auf die ausserordentlichen Eigenschaften dieser Figur aufmerksam.[144] Auf diesem

138 Im Sinn eines Exkurses sei hier auf ʿAlīs Abstieg in einen Brunnen hingewiesen. Ob die fragliche Episode für die Interpretation der vorliegenden Figur auch tatsächlich relevant ist, soll offen bleiben. Es ist bekannt, dass sich ʿAlī nicht nur bei Muḥammads Schlachten gegen menschliche Gegner als Kämpfer hervortat. Es lässt sich vielmehr belegen, dass er auch nicht davor zurückschreckte, die gefährlichen *ǧinn* in ihre Schranken zu weisen. Mehrere Quellen wissen jedenfalls davon, dass ʿAlī in den Brunnen *Bi'r Ḏāt al-ʿalam* (etwa: „der Brunnen mit der Flagge") hinabstieg, als die *ǧinn* die Menschen daran hinderten, ungestört Wasser zu schöpfen. Dabei hat ʿAlī eine bedeutende Zahl der gefürchteten Dämonen vernichtet. Es kann nicht *a priori* ausgeschlossen werden, dass das *ʿayn* – es bedeutet im Arabischen ja auch „Quelle" – in der diskutierten Figur implizit nicht auch auf diese Episode anspielt. Beim *Šakl-i ʿayn-i ʿalī* handelt es sich um ein Symbol. Seine Hersteller dürften es begrüsst haben, wenn damit ganz unterschiedliche Assoziationen verbunden wurden. Vgl. zu ʿAlīs Abstieg in den Brunnen *Bi'r Ḏāt al-ʿalam*: Nünlist, *Dämonenglaube* 196, Anm. 19.

139 Diese Kreise werden im vorliegenden Beitrag noch näher vorgestellt.

140 Auf dem Belegstück aus Budapest lässt sich ein goldenes *ʿayn* erkennen, in dessen grossen unteren Bogen ein Viereck mit 4×3 Zellen eingepasst ist. Sechs Zellen sind golden, die andern sechs enthalten Begriffe; sie sind derart stark verblasst, dass sie sich – ebenso wie die weiteren Textelemente – auf dem zur Verfügung stehenden Abbildungsmaterial nicht mehr entziffern liessen. Im oberen kleinen Kreis des *ʿayn* meint man, unter einem *bā'* die Buchstabenfolge كهيعص zu erkennen (Buchstabenfolge am Anfang von Q 19:1; vgl. Anm. 126).

141 Aufgrund der deutlich einfacheren Gestaltung dieser Figur auf dem Belegstück aus Budapest wird vermutet, dass es früher entstanden ist als seine Parallelen aus Zürich, Leipzig und Berlin.

142 Vgl. bereits oben, Anm. 120.

143 Vgl. z. B. Dihḫudā, *Luġat-nāma*, s. v. Siehe ausserdem Mélikoff, *Hadji Bektach: Un mythe et ses avatars* 23 f., 142, 176, 205 f., 230.

144 Dieser Kommentar in teils verderbtem Türkisch hält fest: Wer dieses Siegel (*muhr*) anschaue, sei vor dem

Parallelstück aus München (Cod. arab. 207) sind in die Figur hinein selbst mehrfach Anrufungen ʿAlīs (*yā ʿAlī*) und der Name Gottes (*Allāh*) eingefügt worden. Ausserdem lassen sich darin Attribute erkennen, die auch von Listen mit den *Schönen Namen Gottes* bekannt sind. Sie dürften vorliegend allerdings auf ʿAlī zu beziehen sein.[145] In den Winkeln des Vierecks sind ausserhalb der Buchstabenkombination erneut vier Anrufungen ʿAlīs in roter Tinte notiert worden. Zusätzlich lassen sich in schwarzer Tinte weitere Anrufungen ʿAlīs, Allāhs und zwei Mal die *šahāda* feststellen.

Die Gestaltung dieser Figur auf Cod. arab. 207 (München), aber auch ihre Ausführung auf den hier näher untersuchten Belegstücken legt eine Annäherung ʿAlīs an bzw. Gleichsetzung mit Allāh nahe. Diese Interpretation ist aus der Perspektive der traditionalistisch orientierten islamischen Theologie selbstredend höchst problematisch. Ein indirekter Hinweis, dass die hier vertretene Erklärung dieser Figur zutrifft, dürfte sich jedoch aus dem Belegstück aus Leipzig ableiten lassen (ABB. 146). Darauf ist die diskutierte Figur mit ausserordentlicher Sorgfalt ausgeführt worden.[146] Die Buchstaben der drei Ausdrücke *ʿayn, ʿalī* und *Allāh* sind golden und werden von feinen schwarzen Linien umrandet.[147] Ausserdem ist der Abschnitt mit einem Titelfeld versehen, auf dem in weisser Schrift *Šakl al-ʿayn al-mubārak* („das gesegnete *šakl* des *ʿayn*“)[148] steht. Zwischen dem Titelfeld und der goldenen Figur allerdings ist fein säuberlich ein Rechteck herausgeschnitten worden, das 1.6 × 3.6 cm misst. Wenn sich der diesbezügliche Beweis auch nicht schlüssig führen lässt, wird hier dennoch die Vermutung geäussert, dass auf dem jetzt fehlenden Ausschnitt – ähnlich wie auf Cod. arab. 207 (München) – explizite Hinweise auf die göttliche Natur ʿAlīs enthalten gewesen sein mussten. Dies wiederum dürfte einem späteren Besitzer des Dokuments nicht mehr opportun erschienen sein. Eine solche Auffassung legt nicht zuletzt der Umstand nahe, dass das Belegstück aus Leipzig zusätzlich eine sorgfältig ausgeführte Abbildung von ʿAlīs Schwert *Ḏū l-faqār* enthält.[149]

Es ist bei dieser Gelegenheit festzuhalten, dass die Vergöttlichung ʿAlīs unter heterodoxen Gruppierungen weit verbreitet ist. Es kann beispielsweise auf die ʿAlī-Ilāhīs in Iran verwiesen werden, denen eine Kombination der beiden Begriffe ʿAlī und Allāh (bzw. *ilāh*) den Namen gegeben hat.[150] M. Moosa weist aber auch auf ʿAlīs göttliche Stellung bei den Nuṣayriern in Südost-Anatolien bzw. Nordwest-Syrien hin.[151] Auch die Bektāšīs schreiben ʿAlī göttliche Natur zu.[152] Das Feiern dieser Einheit (*tawḥīd*) von ʿAlī und Allāh stellt übrigens den Höhepunkt der *Ayin-i Cem*-Zeremonie bei den Bektāšīs und den Nuṣayriern dar.[153] Dabei wird ʿAlī als *Šāh* oder *Šāh-i mardān* gepriesen und als Gottheit verehrt.

Höllenfeuer gefeit. Die dem Siegel inhärente Segenskraft (*baraka*) erfülle jeden diesseitigen und jenseitigen Wunsch. Gott verleihe jenem die Kraft von sieben Männern, der es mit reiner Gesinnung betrachte. Er besiege dann im Krieg die Feinde wie dies ʿAlī mit dem *Ḏū l-faqār*-Schwert getan habe. Es seien jene verflucht, die Unrecht tun, heuchlerisch oder ungläubig sind und das Siegel nicht mit Überzeugung anschauen. Wer an diesem Siegel zweifle, wird mit jenem verglichen, der mit seiner eigenen Mutter in der Kaʿba (*Bayt al-Ḥarām*) siebzig Mal Unzucht (*zanā'*) treibe. Ausserdem feie das Siegel vor Schussverletzungen (*tūfang/ṭūfang*) und Schwerthieben. Und man behalte dank ihm bei Auseinandersetzungen die Oberhand.

145 Ergänzend sei darauf hingewiesen, dass in dieser Figur auf Cod. arab. 207 (München) auch zwei Abfolgen von Ziffern in roter Tinte enthalten sind.

146 Höhe der *ʿAyn*-Figur: 4.0 cm. Es ist bereits darauf hingewiesen worden, dass sich mehrere auf dem Zürcher Dokument nachweisbare Textelemente ebenso auf dem Belegstück aus Leipzig feststellen lassen; vgl. dazu Anm. 128.

147 Zwischen den Stäben des *Allāh*: dunkelgrün; jetzt Kupferfrass, vereinzelt ging Papier verloren.

148 Vgl. zum Begriff *šakl* unten bei Anm. 193–208.

149 Vgl. dazu bei Anm. 169–173.

150 Es handelt sich dabei um eine alternative Bezeichnung der Ahl-i Ḥaqq in Iran; vgl. Moosa, *Extremist Shiites* 117.

151 Moosa, *op. cit.* 27; 324–336: „The Nusayri religious system: The apotheosis of Ali“.

152 Mélikoff, *Hadji Bektach: un mythe et ses avatars* 20–24. Eine Bektāšī-Hymne hält u. a. fest: „Men Ali'den gayrı Tanrı bilmezem.“ – „Ich kenne keinen andern Gott als ʿAlī.“ (23).

153 *Loc. cit.* 204–206.

In dieselbe Richtung weisen die im deskriptiven Teil bereits erwähnten Buchstabenkombinationen, die am Anfang von ausgewählten Suren stehen.[154] Ausgewählte Kombinationen sind auf den Belegstücken aus Zürich, Leipzig und Berlin mit Abweichungen im Detail jeweils in den oberen Bogen des Buchstabens *ʿayn* eingefügt worden.[155] M.A. Amir-Moëzzi macht nun darauf aufmerksam, dass ʿAlī in der unter dem Titel *Ḫuṭbat al-bayān* bekannten und ihm selbst zugeschriebenen Schrift u. a. festhält: „Ich bin das Geheimnis der Buchstaben, ich bin die Bedeutung des *ṭāwāsīn*, ich bin der innere Sinn (*bāṭin*) des *ḥāwāmīm*, ich bin der Herr (*ṣāḥib*) des *alif-lām-mīm*, ich bin das *Nūn wal-qalam*."[156]

Wenn die Buchstabenfolgen in der von M.A. Amir-Moëzzi beigezogenen Fassung der *Ḫuṭbat al-bayān* auch nicht gänzlich mit jenen auf den beigezogenen Rollen übereinstimmen,[157] wird hier doch die Annahme vertreten, dass die ihnen zugrundeliegenden Auffassungen weitgehend identisch sind. Es fällt auch auf, dass sich ʿAlī in der *Ḫuṭbat al-bayān* mehrfach mit Ausdrücken bezeichnet, die zu den *Schönen Namen Gottes* zählen. Er meint in dieser Schrift ausserdem, dass er selbst die *Schönen Namen* sei, bei denen man Gott anrufe (*anā l-asmāʾ al-ḥusnā allatī yudʿā bi-hā*). Es sei überdies festgehalten, dass sich ʿAlī in dieser Predigt als das „Auge Gottes" (*anā ʿayn Allāh*) bezeichnet. Diese Aussage ruft unwillkürlich die Figur des *ʿayn-i ʿalī* in Erinnerung, kann der arabische Begriff *ʿayn* doch auch „Auge" bedeuten. Es ist dies nicht der Ort, M.A. Amir-Moëzzis Überlegungen im Detail aufzugreifen. Bei dieser Gelegenheit ist einfach festzuhalten, dass sich anhand der von ihm beigezogenen Belegen aufzeigen lässt, dass die Imame und ganz besonders ʿAlī auch in Quellen aus der gemässigten Schia vergöttlicht werden.

Die Vergöttlichung ʿAlīs ist aber – wie bereits angetönt – unter Gruppierungen aus dem Umfeld der *Ġulāt*-Schia besonders klar ausgebildet. Dazu zählt u. a. die Bektāšiyya. Die göttliche Verehrung ʿAlīs lässt sich u. a. anhand einer Hymne Wīrānīs (Vīrānī) aufzeigen.[158] Wīrānī sieht im Allāh umschreibenden Begriff *al-ʿalī* ganz am Ende des Thronverses (Q 2:255: وهو العلي العظيم) einen Hinweis auf ʿAlī, den ersten Imām der Schiiten. Wīrānī dürfte im 16. Jh. gelebt haben. Es ist bekannt, dass er der Ḥurūfiyya angehörte und sich als *ʿAlī-ilāhī* verstand.[159] I. Mélikoff macht übrigens darauf aufmerksam, dass sich der in der Bektāšiyya feststellbare Pantheismus in der Ḥurūfiyya als Vergöttlichung des Menschen äussert. Der Name Gottes manifestiert sich gemäss diesen Auffassungen im menschlichen Gesicht. Man erkennt darin den Namen ʿAlīs, der sich für Wīrānī mit Faḍl Allāh Astarābādī, dem Begründer der Ḥurūfiyya, vermischt. Im Gesicht eines Bektāšīs oder eines ʿAlawīs lassen sich die Buchstaben *ʿayn, lām* und *yāʾ* erkennen. Sie stehen für den Bogen der Augenbrauen, die Nase und den Schnurrbart.[160]

Abgesehen von den von M.A. Amir-Moëzzi beigebrachten Quellen oder Wīrānīs Hymne lassen sich Vorstellungen von einer göttlichen Natur ʿAlīs im islamischen Kulturraum auch bei Ibn Bābawayh feststellen. Ibn Bābawayh[161] macht jedenfalls

154 Vgl. dazu oben bei Anm. 126.

155 Auf dem Zürcher Exemplar handelt es sich um die Buchstabenfolgen كهيعص \ حم \ عسق \ نون والقلم \ وما يسطرون.

156 Vgl. Amir-Moëzzi, Aspects de l'imāmologie duodécimaine 1: Remarques sur la divinité de l'Imām, hier zitiert 213 (mit Anm. 93, S. 214).

157 M.A. Amir-Moëzzi zitiert die *Ḫuṭbat al-Bayān* in der Fassung Gaʿfar al-Kašfīs (vgl. *loc. cit.* 209, mit Anm. 61 und 62).

158 Vgl. Moosa, *Extremist Shiites* 42 mit Anm. 42 (S. 462); mit Verweis auf Jacob, *Die Bektāšiyya* 39. Amir-Moëzzi, Icon and meditation 28, macht in einem andern Kontext ebenso darauf aufmerksam, dass Gläubige unablässig den Namen des ersten Imams wiederholten, der zugleich der Name Gottes sei.

159 Zu Wīrānī siehe Mélikoff, *Hadji Bektach: un mythe et ses avatars* 125, 236–240.

160 Melikoff, La divinisation d'Ali chez les Bektachis-Alévis 101.

161 Zu Ibn Bābawayh (gest. 381/991), auch Šayḫ Ṣadūq genannt, vgl. McDermott, Ebn Bābawayh (2), in *EIr*. Ibn Bābawayh zählt zu den bedeutendsten Gelehrten und Überlieferern der Zwölferschiiten und ist u. a. der

ebenso darauf aufmerksam, dass der Begriff *al-ʿalī* ganz am Schluss des Thronverses nicht als Attribut zur Umschreibung einer Eigenschaft Gottes zu verstehen ist, sondern dass sich der Begriff *al-ʿAlī* eben auf ʿAlī, Muḥammads Milchbruder und Schwiegersohn, bezieht. Er tut dies trotz des im Korantext enthaltenen Artikels.[162]

Vor dem Hintergrund der hier angestellten Überlegungen spricht vieles dafür, dass die diskutierten Dokumente aus Zürich, Leipzig, Berlin und Budapest im unmittelbaren Umfeld des Derwischordens der Bektāšiyya entstanden sind. Da auf den Paralleldokumenten aus Karlsruhe, Stuttgart und München die *ʿAyn-i ʿalī*-Figur selbst fehlt, sind sie mutmasslich mit Kreisen in Verbindung zu bringen, in denen eine explizite Vergöttlichung ʿAlīs weniger opportun schien. Die folgenden Ausführungen schenken ausgewählten weiteren Elementen auf den untersuchten Dokumenten Beachtung, die Hinweise auf die in Frage kommenden Gruppierungen enthalten.

6.3.2 Das Schwert *Ḏū l-faqār,* die Anrufung der vier rechtgeleiteten Kalifen und der Baum am Rollenanfang: Abgesehen von seiner göttlichen Natur gilt ʿAlī im islamischen Kulturraum als Vorbild des mutigen, auf seine Ehre bedachten Jünglings und Kämpfers (arabisch: *fatā*; persisch: *ǧawān-mard*; vgl. lateinisch: *iuventus*). Es kann dabei auf das Prophetenwort „Lā fatā illā ʿAlī, wa-lā sayfa illā Ḏū l-faqār" verwiesen werden.[163] Diese Aussage wird gemeinhin als Hinweis auf ʿAlīs ausserordentliche Qualitäten im Kampf interpretiert. Vorliegend kann auf die weitreichenden Implikationen dieses Prophetenworts nicht ausführlich eingegangen werden. Es sei aber darauf hingewiesen, dass die Verehrung ʿAlīs nicht allein in der *Ġulāt*-Schia selbst bedeutenden Raum einnimmt, sondern auch in den *Futuwwa*- und *Aḫī*-Bünden eine zentrale Rolle spielte.[164]

Während sich *Futuwwa*-Gruppierungen bereits früh nachweisen lassen und mit der vom Abbasiden-Kalifen an-Nāṣir li-Dīn Allāh initiierten Reform (1207) an Bedeutung gewinnen, gelten die *Aḫī*-Bünde gewissermassen als ihre Nachfolgeorganisation. Die *Aḫī*-Bünde entwickeln sich in Anschluss an den Mongolensturm (Fall der Festung Alamut: 1256; Fall Bagdads: 1258) und bilden in der zweiten Hälfte des 13. Jh. und der ersten Hälfte des 14. Jh. eine wichtige politische und soziale Kraft. Der maghrebinische Gelehrte Ibn Baṭṭūṭa (1304–1377) beschreibt derartige Bünde im Bericht über seine Reise durch Ostanatolien.[165] Diese Gruppierungen weisen ihrerseits enge Beziehungen zur islamischen Mystik und den Derwischorden auf und lassen sich davon häufig nur schwer abgrenzen.[166] S.E. Wolper geht dabei so

Verfasser des Werks *Man lā yaḥḍuru-hū al-faqīh*. Siehe zu Ibn Bābawayh ausserdem: Fyzee, Ibn Bābawayh I, in *EI²*.

162 Ibn Bābawayh, *Maʿānī al-aḫbār*, Tihrān, Maktabat aṣ-Ṣadūq, 1959: Ibn Bābawayh hält fest (55, 3. Abschnitt; Kapitel „Maʿānī asmāʾ Muḥammad wa-ʿAlī wa-Fāṭima wa-l-Ḥasan wa-l-Ḥusayn wa-l-aʾimma ʿalay-him as-salām"):

كان رسول الله (ص) ذات يوم جالساً وعنده علیٌّ وفاطمة والحسن والحسين، فقال: والذی بعثنی بالحق بشيراً، ما على وجه الارض خلق احبّ إلى الله عزّ وجلّ ولا اكرم عليه منّا، إنّ الله تبارك وتعالى شقّ لی إسماً من اسمائه، فهو محمود وأنا محمد، وشق لك يا علیّ إسماً من اسمائه، فهو العلیُّ الاعلى وانت علیٌّ، وشق لك يا حسن إسماً من اسمائه، وهو المحسن وأنت حسن وشق لك يا حسين إسماً من اسمائه وهو ذو الإحسان وانت حسين، وشق لك يا فاطمة إسماً من اسمائه فهو الفاطر وأنت الفاطمة.

163 Calmard, Ḏū ʾl-Faqār, in *EIr*, weist diese Aussage nach bei Ṭabarī, I.3, S. 1359, 1402; Balʿamī, (Ausgabe Rowšan), III, 169; Dihḫudā, s. v. *Ḏū l-faqār*; cf. Dozy, II, s. v. *faqara*. Bei den Sunniten geht der Satzteil *Lā sayfa illā ḏū l-faqār* voraus.

164 Vgl. zu den *Futuwwa*- und *Aḫī*-Bünden Kapitel 3.2.1–2.

165 Ibn Baṭṭūṭa, *Voyages d'Ibn Batoutah* (Defrémery et Sanguinetti). II, 260–352.

Thorning, *Beiträge* 214; Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 282 und 288–298; Arnakis, Futuwwa traditions in the Ottoman Empire 232; Irwin, Futuwwa 161b; Lewisohn, ʿAli ibn Abi Talib's ethics of mercy 119; Wolper, *Cities and Saints* 30b, 77b; Netton, *Islam, Christianity and the mystic journey* 48 f.

166 Vgl. z. B. Taeschner, Der Anteil des Sufismus z. B. 43 f. und *passim*; Wolper, *op. cit.* 77.

weit, die Begriffe *Aḫī*, Derwisch und Ṣūfī gewissermassen als Synonyme zu verwenden.[167]

In späterer Zeit lässt sich das in den *Futuwwa*-Gruppierungen und den *Aḫī*-Bünden gelebte Ideal in abgeflachter Form in den als *ṣinf* (Pl. *aṣnāf*) bekannten Handwerksgilden beobachten.[168] Den folgenden Ausführungen ist der Hinweis vorauszuschicken, dass die Blütezeit der *Futuwwa*-Gruppierungen und *Aḫī*-Bünde *stricto sensu* im Osmanischen Reich im 17. Jh., der Entstehungszeit der meisten hier untersuchten Dokumente, längst vorbei war. Es zeigt sich allerdings, dass Vorstellungen aus diesen Kreisen auch im 17. Jh. weiter nachweisbar sind. Dabei dürfte ihre eigentliche Bedeutung nicht mehr immer wirklich verstanden worden sein.

Für eine Einordnung der hier untersuchten Dokumente ins Umfeld der *Futuwwa* und damit verwandten Gruppierungen spricht, dass sich jenes Prophetenwort, in dem Muḥammad ʿAlī als wahren *fatā* lobt, ganz am Anfang einer hier nicht näher vorgestellten Rolle aus München auch tatsächlich belegen lässt.[169] Ausserdem enthält B. or. 328 (Leipzig) unmittelbar vor dem Beginn der *Qaṣīdat al-Burda* eine Abbildung des *Ḏū l-faqār*-Schwerts, dessen Höhe ca. 12.8 cm misst (ABB. 145). Dieses Schwert wird allgemein mit ʿAlī in Verbindung gebracht und fungiert als sein persönliches Erkennungszeichen.[170] Auf dem Leipziger Exemplar lässt sich im Schwertgriff ein Kreis erkennen, in dem auf fünf Zeilen angeordnete Einzelbuchstaben eingefügt worden sind. Diese Einzelbuchstaben könnten einen Text bilden, der sich allerdings nicht sinnvoll erschliessen liess.[171] Zwischen den beiden Klingen des Schwerts stehen in weissen Buchstaben auf goldenem Hintergrund die Namen „Allāh Muḥammad Abū Bakr / ʿUmar ʿUṯmān ʿAlī wa-l-Ḥasan al-Ḥusayn".[172] Abbildungen von ʿAlīs *Ḏū l-faqār*-Schwert sind auch auf weiteren Dokumenten in Rollenform nachweisbar, die hier allerdings nicht analysiert werden.[173]

Diese gemeinsame Anrufung der drei ersten Imame der Schiiten (ʿAlī, Ḥasan und Ḥusayn) mit den drei ersten rechtgeleiteten Kalifen der Sunniten (Abū Bakr, ʿUmar, ʿUṯmān) ist problematisch, wenn man die Dokumente aus einer ausschliesslich schiitischen Perspektive zu erklären versucht. Diese Feststellung trifft unabhängig davon zu, ob man aus dem Blickwinkel einer moderaten Form der Schia (Zwölferschia) oder einer ihrer *Ġulāt*-Ausbildungen argumentiert. Unter den Schiiten ist nämlich das Verfluchen (*sabb wa laʿnat*) der Kalifen Abū Bakr, ʿUmar, ʿUṯmān weit verbreitet, gelten ihnen diese doch als Usurpatoren, die nach Muḥammads Tod die eigentlich ʿAlī zustehende Macht an sich gerissen haben.[174] Allerdings lässt

167 Wolper, *op. cit.*, z. B. 77 f.

168 Kafadar, *Yeniçeri-esnaf relations* 57–60, skizziert wichtige Aspekte dieser Fragestellung.

169 Cod. turc. 42 (München): Zuerst Q 61:13 (Auszug): نصر من الله وفتح قريب وبشّر المؤمنين يا محمد; dann direkt anschliessend: يا الله يا محمد لا فتا انّ علی لا سيف اِلّا ذُو الفقار [كذا].

170 Gemäss Calmard, Ḏū 'l-Faqār, in *EIr*, soll der Prophet dieses doppelklingige Schwert bei der Schlacht von Badr erbeutet und bei der Schlacht von Uḥud an ʿAlī überreicht haben.

171 Die vier oberen Zeilen sind golden unterstrichen. Ganz am Schluss lässt sich die Anrufung *yā Allāh* erkennen. Allenfalls stehen die Buchstaben für Ziffern.

172 Die Namen der vier rechtgeleiteten Kalifen sind auf der Rolle aus Leipzig zusätzlich bereits in den Randsegmenten des *Muhr-i Bilqīs* nachweisbar und dort um ihre Beinamen ergänzt (vgl. Anm. 61 und 115): 1. Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq, 2. ʿUmar al-Fārūq, 3. ʿUṯmān Ḏī (*sic*) an-Nūrayn, 4. ʿAlī al-Murtaḍā. Zur Erwähnung der vier rechtgeleiteten Kalifen auf Dokumenten in Rollenform vgl. 6.2.2.6 (bei Anm. 113–117). Diese vier Namen (Abū Bakr, ʿUmar, ʿUṯmān, ʿAlī) und jene Allāhs und Muḥammads werden überdies auf dem Berliner Belegstück gemeinsam erwähnt (vgl. Abb. 10 auf dem Mikrofilm der Rolle).

173 Alīs Schwert *Ḏū l-faqār* lässt sich ebenso nachweisen auf der Rolle Cod. arab. 204 (München), die aus einem osmanischen Umfeld stammt. Für weitere Abbildung des Schwerts vgl. ausserdem Cod. turc. 41 (München) und Ms. or. oct. 146 (Staatsbibliothek Berlin). Das zuletzt angeführte Belegstück lässt sich in die Zeit zwischen 1570 und 1580 datieren (vgl. dazu hier Kapitel 5.1 und Nünlist, Devotion and protection: Four amuletic scrolls from Safavid Persia 86–90). Bain, *The late Ottoman* En'am-ı şerif 148–150, weist ausserdem auf Abbildungen von ʿAlīs Schwert in *En'am-ı şerif*-Handschriften hin.

174 Vgl. Calmard, Tabarru', in *EI²*.

sich die gemeinsame Erwähnung ʿAlīs mit den drei ersten rechtgeleiteten Kalifen gerade im Umfeld der *Futuwwa*-Gruppierungen und der *Aḫī*-Bünde belegen.[175]

Auch die Darstellung eines Baums am Anfang der hier untersuchten Rollen dürfte sich als Reminiszenz an bereits aus dem Umfeld der *Futuwwa* bekanntes Gedankengut erklären lassen. Er ist auf dem Karlsruher Belegstück besonders detailliert ausgebildet (ABB. 148), lässt sich in einfacherer – teils stilisierter – Ausführung aber auch am Anfang der andern diskutierten Belegstücke nachweisen. F. Taeschner jedenfalls ist in seinen Untersuchungen zum Bundeswesen im Islam mehrfach auf den Ausdruck *Šaǧarat al-futuwwa* (*Futuwwa*-Baum) gestossen.[176] Der Ausdruck lässt sich bereits am Anfang des 13. Jh. in der von Šihāb ad-Dīn ʿUmar as-Suhrawardī verfassten *Risālat al-Futuwwa* nachweisen.[177] Beschreibungen dieses Baums lassen sich aber auch in andern Quellen belegen.

Ḫartabirtī – ein sonst unbekannter Autor, der am Anfang des 13. Jh. aktiv war[178] – geht in seiner Abhandlung *Tuḥfat al-waṣāya* auch auf die Reform der *Futuwwa* unter dem Kalifen an-Nāṣir li-Dīn Allāh ein. Er erwähnt dabei den Baum der *Futuwwa* und nennt diese einen „Zweig von jenem prophetischen, reinen, sauberen Baum [der *Futuwwa*] des an-Nāṣir li-Dīn Allāh".[179] Ḫartabirtī widmet diesem Baum ein eigenes Kapitel seiner Abhandlung (Kapitel 2) und nennt ihn einleitend den „Baum des Erfolgs" (*šaǧarat al-fawz*). Er sieht in der *šaǧara ṭayyiba* (Q 14:24) eine Anspielung auf diesen Baum. Die Wurzeln dieses Baums würden fest ruhen auf „Wahrhaftigkeit, Zuverlässigkeit, Frömmigkeit, Enthaltung von Hurerei und Verrichtung des pflichtmässigen Gebets".[180] Ḫartabirtī beschreibt den Baum der *futuwwa* dabei als einen in einer Vase stehenden siebenblättrigen Strauss. Die Blätter des Baums enthalten Beschriftungen mit Erklärungen zu ihren jeweiligen Bedeutungen. Dieser Baum sei ein Hinweis auf den Ritus der *futuwwa*; jeder Ast sei geschmückt mit einer Frucht; sie deutet jeweils eine der Stationen der *fityān* an.[181]

Hinweise auf den Baum der *futuwwa* finden sich ausserdem in einem persischen *Futuwwat-nāma* des Mawlānā Nāṣirī, das im Jahr 689/1290 beendet wurde und zum Schrifttum der *Aḫī*-Bünde zählt.[182] Auch das von Yaḥyā b. Ḫalīl al-Burġāzī mutmasslich 1365 auf Türkisch verfasste *Fütüvvetnāme* gehört zur *Aḫī*-Literatur.[183] Burġāzī äussert sich in Kapitel 4 seiner Schrift zum Baum der *futuwwa*.[184] Es handle sich um einen Baum mit Ästen. Der Stamm dieses Baums bedeute, auf dem Weg Gottes Gutes zu tun. Seine Zweige stünden für Rechtschaffenheit und Lauterkeit, seine Blätter für Anstand und Zurückhaltung. Seine Wurzel wiederum stelle Einheitsglaube und Einheitsbekenntnis dar. Während seine Früchte mit der Gotteskenntnis (*maʿrifat*) und der Gesellschaft der Heiligen in Verbindung gebracht werden, symbolisiert sein Saft das Erbarmen Gottes. Dieser Baum gedeihe unter dem Herz des *yiǧits*[185]. Seine Zweige wüchsen hoch empor und gelangten mit Licht zur

175 Vgl. z. B. Yildirim, Shīʿitisation 58; I.R. Netton weist auf Sulamī (936–1021) hin, der in seinem *Kitāb al-Futuwwa* Abū Bakr, ʿUmar und ʿAlī als Wächter der *Futuwwa* bezeichnet (Netton *Islam, christianity and the mystic journey* 45, mit Anm. 525). A. Hartmann, *an-Nāṣir li-Dīn Allāh (1180–1225)* 210, macht auf die hohe ʿAlī-Verehrung im Zusammenhang mit der Reorganisation der *Futuwwa* unter an-Nāṣir li-Dīn Allāh aufmerksam.

176 Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften*.

177 *Op. cit*. 242. Suhrawardī galt als Hoftheologe des Kalifen an-Nāṣir li-Dīn Allāh; er soll enge Beziehungen zu Derwischkreisen unterhalten haben (vgl. *op. cit*. 229).

178 Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 84.

179 Taeschner, *op. cit*. 191.

180 *Loc. cit*. 198 und 199; dabei handelt es sich gemäss F. Taeschner um die fünf Gebote der *futuwwa* (vgl. 609, Anm. 32). Siehe dazu allgemein F. Taeschners Übersetzung von Kapitel 2 aus Ḫartabirtīs Abhandlung, 198–203.

181 *Op. cit*. 201 f.

182 *Op. cit*. 301 und 312 (Hinweis auf Kapitel IV über den Baum der *futuwwa*).

183 Zur Einordnung von Autor und Werk vgl. *op. cit*. 302 f.

184 Vgl. *op. cit*. 321 und 346–348.

185 Beim Ausdruck *yiǧit* handelt es sich um eine türkische Lehnübersetzung des arabischen Ausdrucks *fatā*; siehe dazu Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 13, und sein Index *s. v. yiǧit*.

Majestät Gottes. Der *yiğit* habe seinen Wohnsitz unter diesem Baum.

Die aus der *futuwwa* bekannten Ideale lassen sich später – wie bereits angetönt – auch als Ordnungsprinzipien der Zünfte bzw. Handwerksgilden (*ṣınf*, Pl. *aṣnāf*) nachweisen und beeinflussten deren Ethik massgeblich. Im vorliegenden Kontext relevant sind Äusserungen des Ibn ʿAlāʾ ud-Dīn in seinem *Grossen Fütüvvetnāme*. Das Werk hat einen eindeutig schiitischen Hintergrund und ist 1524 entstanden.[186] Ibn ʿAlāʾ ud-Dīn greift in seiner Schrift Aussagen früherer Šayḫs auf. Sie hätten die *futuwwa* mit einem Baum verglichen. Sein Ursprung seien die Eigenschaften Gottes, seine Äste die Qualitäten der Propheten, seine Blätter jene der Heiligen und seine Früchte jene der Gläubigen. Die Wurzel dieses Baums sei das Einheitsbekenntnis und und die reine Gesinnung (*tevḥīd u iḫlāṣ*), seine Äste die Gerechtigkeit und Lauterkeit (*ṣıdq u ṣafā*) und ausserdem die Vertragstreue (*ʿahd u vefā*). Seine Blätter wiederum stünden für Anstand und Schamhaftigkeit (*edeb u ḥayā*), seine Früchte für die Kenntnis Gottes (*maʿrifet ullāh*). Sein Wohlgeschmack stehe für Edelmut und Freigebigkeit (*kerem u saḫā*); sein Saft stelle das Erbarmen Gottes (*reḥmet ullāh*) dar.[187] Da ʿAlī all diese Eigenschaften in sich vereinigte, sei er als der vorzüglichste *fatā* gepriesen worden.[188]

Vor dem Hintergrund der hier beigebrachten Belege[189] kommt man nicht umhin in der Darstellung des Baums am Anfang der untersuchten Rollen ein Echo dieser Vorstellungen zu vermuten. Es fällt dabei auf, dass Ibn ʿAlāʾ ud-Din explizit festhält, dass dieser Baum in den Eigenschaften Gottes wurzle. Diese Feststellung ruft unmittelbar das Belegstück aus Karlsruhe in Erinnerung (ABB. 149), auf dem der Baum in der Tat aus einem Gitter-Viereck herauswächst, das die *Schönen Namen Gottes* aufführt. Die Textstelle bei Ibn ʿAlāʾ ud-Dīn macht ausserdem auf die hohe Bedeutung der Einheit Gottes und der reinen Gesinnung (*tevḥīd u iḫlāṣ*) in der *Futuwwa* aufmerksam. Es fällt auf, dass Q 112, *al-Iḫlāṣ*, das Bekenntnis zum Monotheismus im Koran *par excellence*, auf den hier untersuchten Dokumenten mehrfach kopiert worden ist. Dies ist wohl nicht zufällig geschehen.[190]

6.3.3 Die prominente Erwähnung von Q 61:13, der Begriff *šakl,* die Siegel (*muhr*) und das Gebet der Tasse: Es ist davon auszugehen, dass die auf den Rollen zitierten Koranstellen mit Bedacht ausgewählt worden sind. Dies dürfte insbesondere auf Q 61:13 zutreffen. Ein Auszug aus diesem Vers ist unübersehbar in der Krone der Zypresse ganz am Anfang der Dokumente aus Zürich (ABB. 136), Karlsruhe (ABB. 148), Stuttgart (ABB. 156) und München (ABB. 153) platziert worden.[191] Vordergründig verspricht dieses Koranzitat dem Träger der Rolle Hilfe und Sieg im Kampf. Die Platzierung dieser Stelle am Rollenanfang macht durchaus Sinn, wenn man dem Umstand Rechnung

186 Vgl. Taeschner, *op. cit*. 407–410. Der vollständige Name des Verfassers lautet Seyyid Meḥemmed b. Seyyid ʿAlāʾ ud-Dīn el-Ḥuseynī er-Riżavī; er bezeichnet sich als schafiitischen Qāḍī von Bursa. Seine Schrift ist als *Fütüvvetnāme-i kebīr* und unter dem Paralleltitel *Miftāḥ ud-daqāʾiq fī bayān al-futuwwa wa-l-ḥaqāʾiq* bekannt. F. Taeschner weist auf die eindeutig schiitische Orientierung dieser Schrift hin. Er ruft ausserdem in Erinnerung, dass Bālım Sulṭān (gest. 922/1516) zu dieser Zeit die Anhänger Ḥāğğī Bektāš Velīs (gest. 738/1337) im Derwischorden der Bektāšiyya strikter organisierte.

187 Man beachte, dass sich die hier aufgezählten Begriffe reimen.

188 *Op. cit*. 452 f.

189 Zusätzlich zu F. Taeschner und den von ihm angeführten Quellen weisen auch die folgenden Wissenschafter auf die Identifikation der *futuwwa* mit einem Baum hin: Yildirim, Shiʿitisation 65 (Anm. 75), und Ohlander, The *Futuwwat-nāma* of Najm al-Dīn Zarkūb of Tabriz 32.

190 Auch Taeschner, *op. cit*. 642 (Anm. 30), erkennt im Begriff *iḫlāṣ* bei Ibn ʿAlāʾ ud-Dīn eine Anspielung auf Q 112.

191 Auf den Belegstücken aus Karlsruhe, München und Stuttgart wurde am Anfang zusätzlich der Thronvers (Q 2:255) kopiert. Da die Belegstücke aus Berlin und Leipzig am Anfang nur unvollständig erhalten sind, fehlen die Zypresse und ein allfälliger Eintrag von Q 61:13 darauf. Im Fall der Rolle aus dem Historischen Museum Budapest lässt sich nicht mehr mit Sicherheit feststellen, ob auf der zwar vorhandenen Zypresse ursprünglich Text enthalten gewesen war.

trägt, dass derartige Dokumente als Schutzmittel gerade unter Soldaten beliebt gewesen sein dürften. Allerdings dürften noch weitere Aspekte das Einfügen dieses Verses am Anfang der untersuchten Belegstücke beeinflusst haben. Die folgenden Ausführungen machen auf unterschiedliche Aspekte aufmerksam, die dabei zu berücksichtigen sind.

J.K. Birge z. B. weist darauf hin, dass die fragliche Koranstelle (Q 61:13) in der Bektāšiyya auch bei der Initiationszeremonie rezitiert wird.[192] Initiationszeremonien sind ausserdem von den andern hier bereits mehrfach erwähnten Gruppierungen (*Futuwwa*- und *Aḫī*-Bünde, Derwischorden, Handwerksgilden) bekannt. Bei diesen Ritualen wird auch die Gürtung (*šadd*) des Novizen vollzogen.[193] Es spricht Verschiedenes dafür, dass sich auch die auf den beigezogenen Dokumenten mehrfach angeführten Begriffe *šakl* und *muhr* vor einem solchen Hintergrund erklären lassen. Jedenfalls bringen H. Thorning und F. Taeschner diese beiden Ausdrücke in ihren Untersuchungen zur *futuwwa* mit den erwähnten Initiationszeremonien in Verbindung.

Der soeben erwähnte Begriff *šakl* ist aus den Überschriften zu der schon zuvor analysierten *ʿAyn-i ʿalī*-Figur bekannt.[194] Auf den ersten Blick ergibt die übliche Bedeutung des Begriffs *šakl* („Form, Gestalt, Figur") einen hinreichenden Sinn bei der Übersetzung dieser Überschriften (etwa: „die Figur des erhabenen *ʿayn*" oder „die erhabene Figur des *ʿayn*"). H. Thorning ist nun allerdings bei seinen Untersuchungen zum islamischen Vereinswesen im Zusammenhang mit der Initiation und Gürtung des Novizen mehrfach auf die Ausdrücke *šakl, šakla* und *šakala* gestossen, die eine andere Interpretation nahelegen.[195]

Bei der Gürtung (*šadd*) des Novizen werden in der Regel 3, 5, aber auch 7 Knoten gebunden. Nach dem Anbringen dieser Knoten werden dem Gebundenen die Enden des Gurts rechts und links eingesteckt. Die von H. Thorning beigezogenen Quellen benutzen bei der Beschreibung dieses Vorgangs das Verb *šakala* (I. Stamm). Das Infinitivnomen (*maṣdar*) dazu lautet *šakl*. Die gängigen Wörterbücher führen als Bedeutung von *šakala* u. a. „binden, fesseln" an.[196] E. Lane macht in seinem Wörterbuch überdies auf die Wendung *šakala al-faras bi-š-šikāl* aufmerksam. Sie bedeutet: „he bound the legs of [the horse or] the beast with the rope *šikāl*". Der Begriff *šikāl* bezeichnet dabei einen Gurt,[197] was im vorliegenden Zusammenhang einen durchaus passenden Sinn ergibt.[198] Diese Hinweise legen es nahe, den Begriff *šakl* in den Überschriften zur *ʿAyn-i ʿalī*-Figur als Infinitivnomen mit der Bedeutung „Binden, Knüpfen" zu verstehen. Die Wendung wäre damit zu übersetzen mit „das Binden des erhabenen *ʿayn*" bzw. „das erhabene Binden des *ʿayn*".

Gemäss H. Thorning sagt der Meister (*ustāḏ*), wenn er dem Gebundenen das rechte Ende des *šadd* zur rechten Seite einsteckt das islamische Glaubensbekenntnis ins Ohr. Beim Einstecken des linken Zipfels spreche er den unter Schiiten ver-

192 Birge, *The Bektashi order of dervishes* 185 und 188.

193 F. Taeschner und H. Thorning weisen darauf hin, dass die Gürtung das zentrale Element der Initiation des Novizen in die *futuwwa* bilde. Vgl. z. B. die Darstellung bei Ibn al-Miʿmār, *Kitāb al-Futuwwa* (übersetzt bei Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 136–141; siehe ausserdem Taeschners Index 665, *s. v. šadd*).

194 Zürich: „šakl-i ʿayn-i ʿalī"; Leipzig: „šakl al-ʿayn al-mubārak"; Berlin: „šakl-i ʿayn-i ʿalī būdur"; Budapest: jetzt unleserlich.

195 Für die folgenden Ausführungen siehe: Thorning, *Beiträge* 148–151, 153, 156 (mit Anm. 2), 245, 254 (mit Anm. 3).

196 Wehr, *Wörterbuch*: „fesseln (ein Reittier mit dem *šikāl*)"; Kazimirski, *Dictionnaire*: „1. Lier, attacher (un quadrupède ou oiseau) avec le *šikāl*"; Dozy, *Supplément*: „Nouer". Vgl. zum *šikāl* die Ausführungen bei Lane, *Lexicon*, gerade anschliessend. Identische Hinweise auch bei Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*.

197 Man verwendet ihn, um das Tier am Davonlaufen zu hindern.

198 Thorning, *op. cit.* 148, macht in diesem Zusammenhang auf weitere Einträge bei R. Dozy (I, 778: „mettre un poignard ou les pans de sa robe dans sa ceinture") und bei E. Lane aufmerksam. Gemäss E. Lane verwendet man das Verb *šakala*, wenn eine Frau ihre Locken nach links und rechts festknüpft (so auch gemäss Ibn Manẓūr).

breiteten Zusatz aus, wonach ʿAlī der *walī* Allāhs sei. H. Thorning bringt diese Zeremonie des *šakl* sodann mit dem Einpflanzen der beiden „Setzpflanzen" (*ġars, ġarsa*) in Beziehung, die als Privileg Ḥasans und Ḥusayns bezeichnet werden.[199] Die diesbezüglichen Bemerkungen in den von H. Thorning konsultierten Handschriften bringen die Zeremonie des *šakl* also mit jener der *ġarsa* in Verbindung. Sie halten u. a. fest: فاذا عقد الثلاث وغرس الشكلتين الميمنة والميسرة [كذا] عقد ... („Und wenn er die drei Knoten geknüpft und die beiden *šakla* gepflanzt hat, die rechte und die linke usw."). Diese Quelle erkennt offensichtlich in der Zeremonie des *šakl*, des Einsteckens der beiden Enden des *šadd*, eine Beziehung zu Ḥasan und Ḥusayn. Beim Einstecken der beiden Enden soll man je eine *Fātiḥa* an Ḥasan bzw. Ḥusayn rezitieren. Diese Zeremonie des *šakl* wird dabei auch *muhr aš-šadd* genannt.

F. Taeschner ist nun in seinen Untersuchungen zur Initiation des Novizen in Ibn ʿAlāʾ ud-Dīns bereits zuvor beigezogenen grossen *Fütüvvetnāme* ebenso auf den Begriff *muhr aš-šadd* gestossen.[200] Ibn ʿAlāʾ ud-Dīn beschreibt darin, wie Muḥammad ʿAlī jenen Gürtel umbindet, den ihm der Erzengel Gabriel bei seinem Aufstieg in den Himmel (*miʿrāǧ*) umgelegt hatte. Muḥammad bindet dabei ʿAlī den Gurt von rechts um die Lenden und rezitiert dazu Lobpreisungen auf Gott. Der Prophet knüpft danach den zweiten Knoten auf den Namen Gabriels und den dritten auf seinen eigenen Namen. Anschliessend habe er, Muḥammad, das Siegel darauf gesetzt. F. Taeschner meint, dass dank dieser letzten Geste Gott über die Unverletzlichkeit der einzelnen Knoten wache. Muḥammad habe bei dieser Zeremonie die beiden Enden des Gürtels von rechts bzw. links eingesteckt. Die *Futuwwa*-Leute würden dies das Siegel der Gürtung (*muhr-i šadd*) nennen. Diese Beschreibung verdient gerade auch vor dem Hintergrund Beachtung, dass der Begriff *muhr* auch in der Überschrift zur *ʿAyn-i ʿalī*-Figur auf dem hier nur zur Ergänzung beigezogenen Belegstück Cod. arab. 207 (München) enthalten ist; der Titel lautet darauf *Hāḏā muhr-i Ḥaḍrat-i ʿAlī raḍiya Allāh ʿan-hū* (ABB. 160).[201]

Es ist nun interessant, dass Ibn ʿAlāʾ ud-Dīn im *Grossen Fütüvvetnāme* auch die Öffnung des Gürtels als Abschluss der Zeremonie beschreibt.[202] Drei Tage nach der Gürtung komme der Novize mit einem Geschenk wieder zu seinem Šayḫ. Er lege dabei seine beiden Hände um die Gürtung und rezitiere Q 48:1–3.[203] In Hinblick auf die vorliegende Situation ist der Ausdruck *fatḥ* an dieser Stelle nicht mehr mit „Sieg", sondern mit „Öffnung" zu übersetzen, was sich anhand der Grundbedeutung des Begriffs durchaus rechtfertigen lässt.[204] Bei der Öffnung des ersten Knoten (*ʿuqda*) rezitiere der Novize die Sure *al-Iḫlāṣ*.[205] Bei der Öffnung des zweiten Knoten sage er Q 61:13, also exakt jene Stelle, die auf den hier beigezogenen Dokumenten am Rollenanfang so prominent kopiert worden ist (ABB. 136, 148, 153, 156).[206] Er füge dann erneut die *Sūrat al-Iḫlāṣ* an. Beim Öffnen des dritten Siegels,

199 Ein von H. Thorning (S. 149) beigebrachter Kommentar hält zum Bezug der *ġarsa* zu Ḥasan und Ḥusayn fest: „Wie Ḥasan und Ḥusayn die Geheimnisse ʿAlīs sind, so sind in die beiden *Ġarsa* alle Geheimnisse des *Schedd* gelegt, das sind nämlich diejenigen, welche der *Ustâdh* in das Ohr des Gebundenen sagt. Auf diese Weise ist die ganze *Ṭarîqa* erbaut."

200 Die weiteren Ausführungen stützen sich auf Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 438.

201 Siehe dazu oben bei Anm. 142.

202 Siehe Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 524 f.

203 Es sei daran erinnert, dass Q 48 auf den Seitenbänder der meisten hier untersuchten Rollen enthalten ist. Q 48:1–3 lautet auf Arabisch:

بسم الله الرحمن الرحيم. إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا (١) لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيَكَ صِرَاطًا مُّسْتَقِيمًا (٢) وَيَنصُرَكَ اللَّهُ نَصْرًا عَزِيزًا (٣).

204 F. Taeschner übersetzt: „Siehe, wir haben dir eine offenkundige Öffnung geöffnet, [zum Zeichen,] dass dir Gott deine früheren und späteren Sünden vergibt und seine Huld an dir erfüllt und dich eine gerade Strasse leitet und dass Gott dir mit mächtiger Hilfe beisteht."

205 Also Q 112; sie ist auf den untersuchten Rollen mehrfach aufgeführt.

206 F. Taeschner übersetzt die Stelle in Anbetracht der Situation: „Hilfe von Gott und nahe Öffnung [bzw. Sieg], und verkünde den Gläubigen, o Muḥammad!"

das als *muhr* – ganz offensichtlich ein Synonym für *ʿuqda* – bezeichnet wird, rezitiert er Q 7:89b und danach erneut Q 112. Es folgen weitere Koranstellen[207] und Gebete, die das Lösen der Gürtung abschliessen.

Die Figur *Šakl-i ʿayn-i ʿalī* würde gemäss dieser Darstellung also an das Binden (*šakl*) jenes Knotens erinnern, der bei der Initiationszeremonie im Namen ʿAlīs geknüpft wird. Die fragliche Wendung wäre somit etwa zu übersetzen als „das Binden des *ʿayn* [im Namen] ʿAlīs" (allenfalls: „das Binden des erhabenen *ʿayn*"). Diesem Aspekt ist bei der Interpretation dieser komplexen Figur zusätzlich zu den bereits oben angestellten Überlegungen Beachtung zu schenken. Ausserdem wird vor dem Hintergrund der beigebrachten Stellen die Auffassung vertreten, dass auch die unterschiedlichen weiteren mit *muhr* überschriebenen Abschnitte einen unmittelbaren Bezug zu Initiationszeremonien aufweisen. Solche Abschnitte lassen sich gerade auf dem Zürcher Belegstück mehrfach belegen (ABB. 138).[208]

Bis anhin liess sich nicht abschliessend klären, ob allenfalls auch das auf dem Berliner Dokument nachweisbare *Gebet der Tasse* (*Duʿāʾ-i Qadaḥ*) mit Initiationszeremonien in Verbindung zu bringen ist. Es ist aber durchaus möglich, dass dieses Gebet in jenem Moment rezitiert wird, da dem Kandidaten der Becher mit dem Initiationstrunk gereicht wird.[209]

Die soeben angestellten Überlegungen laufen darauf hinaus, verschiedene auf den Rollen enthaltene Textstellen und Figuren als Elemente aufzufassen, die bei den religiösen und para-religiösen Zeremonien im Umfeld von Derwischorden und damit verwandten Gruppierungen von Bedeutung waren. Sie dürften gerade auch mit Initiationszeremonien und den dabei rezitierten Gebeten, Lobpreisungen Gottes oder Muḥammads und weiteren Textstellen in Verbindung zu bringen sein. Diese Rollen bauen dabei auf in den „Liturgien" dieser Kreise relevanten Texten auf. Es sei bei dieser Gelegenheit im Vorbeigehen daran erinnert, dass aus dem byzantinischen Christentum sogenannte Liturgierollen (*liturgical scrolls*) bekannt sind. Allfällige Bezüge der hier untersuchten Dokumente dazu lassen sich nicht *a priori* von der Hand weisen.[210] Aus dieser Perspektive betrachtet können die hier untersuchten Rollen zu einer Reaktualisierung der Initiationszeremonien oder anderer religiöser Zusammenkünfte im Umfeld von Bruderschaften beitragen, aus der ihr Träger gerade in Zeiten der Not Kraft schöpfen kann.

Die untersuchten Dokumente enthalten nicht in jedem Fall ausreichende Hinweise, die eine präzise Zuordnung zu einer bestimmten Gruppierung erlauben. Bei den Belegstücken aus Zürich, Leipzig, Berlin und Budapest steht allerdings – wie bereits aufgezeigt – eine Zuordnung zur Bektāšiyya im Vordergrund. Bei den Rollen aus Karlsruhe, Stuttgart und München (Cod. arab. 206) dürften jedoch in erster Linie Bezüge zu einem andern Derwischorden oder einer Handwerksgilde (*ṣinf*) in Betracht zu ziehen sein. Die Überlegungen zu den historischen Kontexten, in denen diese Dokumente hergestellt und in Gebrauch waren, können allenfalls zur Präzisierung jener Kreise beitragen, die dabei in Frage kommen.[211] Zuvor sei im Sinn einer Ergänzung allerdings auf zwei weitere auffällige Elemente auf den untersuchten Rollen hingewiesen.

6.3.4 Erwähnung Ḫiḍrs: Für eine Zuordnung der vorliegenden Dokumente ins Umfeld von *Ġulāt*-Gruppierungen spricht allenfalls auch ein zusätzliches Element: Cod. arab. 206 (München) appelliert u. a. an die Schutzwirkung der *Schönen Namen Gottes*,[212] die *Löblichen Eigenschaften*

207 Q 110:1–3; Q 3:8; Q 1 (*al-Fātiḥa*).

208 Es handelt sich dabei um 1. *muhr-i rasūl*, 2. *muhr-i Sulaymān*, 3. *muḥr-i ʿazīz* und 4. *muhr-i šarīf*; siehe die Beschreibung oben bei Anm. 52–54 (*muhr-i rasūl*), 55–57 (*muhr-i Sulaymān*), 69 f. (*muhr-i ʿazīz*) und 71 (*muhr-i šarīf*).

209 Zum Reichen des Bechers mit dem Initiationstrunk siehe z. B. Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften* 17, 59 f., 80, 156 f. und 258.

210 Vgl. z. B. Maniaci, The liturgical scroll; Gerstel, Liturgical scrolls.

211 Siehe dazu unten Abschnitt 6.4 (bei Anm. 224–253).

212 Abschnitt *Asmā al-ḥusnā* (*sic*), vgl. bei Anm. 87 f.

des Propheten,[213] an die Schutzkraft ʿAlīs[214] und zuletzt an den Propheten Ḫiḍr.[215] Ein Titelbalken enthält auf diesem Belegstück auf rotem Hintergrund jedenfalls die Überschrift *Duʿāʾ-i Ḥaḍrat-i Ḫiḍr* („Gebet des erhabenen Ḫiḍr"; ABB. 154). Das Gebet selbst wird direkt anschliessend aufgeführt und ist in eine Doppelzypresse eingefügt worden.[216] M. Moosa macht in seiner bereits mehrfach zitierten Untersuchung auf die besondere Bedeutung Ḫiḍrs unter den Qizilbāš in der Türkei aufmerksam. Er betont, dass Ḫiḍr aber auch unter weiteren *Ġulāt*-Gruppierungen einen prominenten Platz einnehme. Er erwähnt in diesem Zusammenhang die Bektāšīs und die Nuṣayrier in Syrien namentlich.[217]

6.3.5 Die Abbildung von Sonne und Mond: Abbildungen von Sonne und Mond, die sich auf einzelnen der hier beigezogenen Dokumente nachweisen lassen, könnten allenfalls ebenso zu ihrer ideologischen Einordnung beitragen. Jedenfalls fallen ganz am Anfang der Karlsruher Rolle an der Spitze der Zypresse zwei goldene Verzierungen auf, die als Mondsichel (unten) bzw. als Sonnenscheibe (oben) interpretiert werden (ABB. 148).[218] Auch auf der Spitze der Zypresse ganz am Anfang von Cod. arab. 206 (München) lässt sich eine runde Verzierung erkennen (ABB. 153). Ihre Gestaltung weicht gegenüber dem Belegstück aus Karlsruhe ab. Sie ist auf dem Münchner Exemplar als kreisrunde, goldene Scheibe ausgeführt worden, in deren obersten Teil eine silberne Ellipse eingefügt worden ist. Diese goldene Scheibe auf Cod. arab. 206 liesse sich einerseits als Sonne interpretieren. Anderseits reduziert die eingepasste silberne Ellipse diese Scheibe gewissermassen zu einer Sichel. Diese Figur würde damit zugleich Sonne und Mond andeuten, die am Anfang des Karlsruher Dokuments auch tatsächlich nachweisbar sind. Wenn diese beiden Elemente auf den weiteren beigezogenen Belegstücken (Zürich, Leipzig, Berlin, Budapest) fehlen, könnte sich dies damit erklären lassen, dass bei ihnen allen der eigentliche Beginn verloren gegangen ist. Die Abbildung von Sonne und Mond am Anfang der beiden Belegstücke aus Karlsruhe und München hat vermutlich eine besondere Bedeutung; sie liess sich bis anhin allerdings nicht mit Sicherheit erschliessen.

Es fällt jedoch auf, dass I. Mélikoff im Zusammenhang mit der Vergöttlichung ʿAlīs in der Bektāšiyya auch auf die Bedeutung des Sonnenkults hinweist.[219] ʿAlī wird gern als Sonnengottheit verehrt. Auch der Löwe (*ḥaydar*) und der Kranich (*turna*), mit denen ʿAlī identifiziert wird, werden mit der Sonne in Beziehung gebracht.[220] M. Moosa wiederum macht in seiner Untersuchung zur *Ġulāt*-Schia auf die Bedeutung des Lichts bei den Nuṣayriern (Alawiten) aufmerksam, die ʿAlī ebenso vergöttlichen.[221] Die Sonne gilt ihnen als Licht des Lichts. Und ʿAlī ist im Licht der Sonne verborgen, aus deren Auge (*ʿayn*) er wieder erscheinen wird.[222]

213 Abschnitt *Ḥilya-i pāk-i Ḥaḍrat-i Rasūl*.

214 Abschnitt *Bāz*[*ū*]*band-i Ḥaḍrat-i ʿAlī akrama*[*-hū*] *Allāh*. Der Begriff *bāz*[*ū*]*band* in der Überschrift zu diesem Abschnitt zeigt allenfalls auf, dass derartige Rollen am Oberarm (*bāzū*) getragen wurden.

215 Zur Ḫiḍr-Figur allgemein siehe: Franke, *Begegnung mit Khidr*; beachte auch Wolper, Khiḍr.

216 Der Text dieses Gebets wurde in Anm. 111 festgehalten.

217 Moosa, *Extremist Shiites* 445: „The Khadir [= Ḫiḍr] also had a prominent place among other extremist Shiites, like the Bektashis and the Nusayris of Syria." Vgl. zu Ḫiḍr auch *op. cit*. 106 f. M. Moosa verweist im Zusammenhang mit Ḫiḍrs Stellung zusätzlich auf die beiden folgenden Quellen (534, Anm. 74): a. Hasluck, *Christianity and Islam* II, 319–336, und b. Dussaud, *Nosairis* 128–135.

218 Zu dieser Interpretation vgl. die Beschreibung der Karlsruher Amulettrolle in Petrasch, *Die Karlsruher Türkenbeute* 382a (Nr. 319). Siehe ausserdem: http://www.tuerkenbeute.de/sam/sam_sch/RA204_02_de.php.

219 Mélikoff, *Hadji Bektach: un mythe et ses avatars* 22–24.

220 Es kann auch an die Darstellungen des Löwen erinnert werden, hinter dem die Sonne aufgeht (*šīr wa ḫuršīd*). Beachte für einen Einstieg zur Frage den Beitrag auf Persisch unter: http://fa.wikipedia.org/wiki/شیر_و_خورشید (mit Abbildungen).

221 Moosa, *Extremist Shiites* 256–257 (Grundzüge des Problems), und 337–341 (v. a. 337–339): „28. The Nusayris concept of light: Shamsis and Qamaris".

222 Es wird hier an die Figur *ʿAyn-i ʿalī* erinnert; viel-

Unter den Nuṣayriern gibt es allerdings zwei Gruppierungen, die unterschiedliche Auffassungen zur Rolle der Sonne bei der Verehrung ihres Gottes ʿAlī vertreten. Die Qamarīs, die Mondverehrer (von arabisch *qamar*, Mond) glauben, dass ʿAlī im Mond zu Hause ist. Die schwarzen Flecken, die auf dem Mond sichtbar sind, sind gemäss diesem Standpunkt Merkmale des verehrten ʿAlī. Er habe einen Körper, Arme, Beine, trage eine Krone und sei mit dem Schwert *Ḏū l-faqār* bewaffnet. Die Šamsīs (von arabisch *šams*, Sonne) stellen sich hingegen auf den Standpunkt, dass ʿAlī für die Morgensonne stehe und die Sonne sein Wohnsitz sei. Sie halten ʿAlī auch für den Erschaffer des leuchtenden Vollmonds. Für die Šamsīs steht deshalb fest, dass die Sonne als Wohnsitz des Schöpfers der Verehrung würdiger ist als der Mond, der erschaffen worden ist.

Diese Bemerkungen können erst in ganz allgemeiner Form auf eine allenfalls bei der Interpretation der Abbildung von Sonne und Mond auf den diskutierten Dokumenten zu beachtende Problematik hinweisen. M. Moosa macht in seiner Diskussion der Standpunkte der Šamsīs und Qamarīs auf zusätzliche Implikationen aufmerksam, denen bei einer weiteren Auseinandersetzung eingehender Beachtung zu schenken wäre.[223] Es sei einfach in Erinnerung gerufen, dass die soeben vorgebrachte Erklärung der Abbildung von Sonne und Mond einstweilen nicht gesichert ist.

6.4 Zum historische Kontext

Die vorangehenden Ausführungen legen nahe, dass die in diesem Kapitel diskutierten Rollen aus osmanischen Kontexten unter Gläubigen allgemein beliebt waren. Oft dürften sie aus dem Umfeld heterodoxer Kreise stammen. Dabei steht in den vorliegenden Fällen zumeist eine Zuordnung zur Bektāšiyya im Vordergrund, die im Osmanischen Reich besonders aktiv war. Die Bektāšiyya ist bis heute auf dem Balkan vertreten; sie ist bzw. war aber auch in weiteren Regionen Südosteuropas aktiv (z. B. Bulgarien, Rumänien, Ungarn). Auch Vorstellungen, die sich im Umfeld der aus der *Futuwwa*-Bewegung und den *Aḫī*-Bünden hervorgegangenen Handwerksgilden (*ṣinf*, Pl. *aṣnāf*) und in bestimmten Derwischorden nachweisen lassen, können aber bei der Erklärung ausgewählter weiterer Elemente von Bedeutung sein, die auf den untersuchten Dokumenten enthalten sind. Dieser Umstand spielt bei der Eingrenzung jener Gebiete eine Rolle, in denen die in diesem Kapitel diskutierten Belegstücke in Gebrauch waren und allenfalls auch hergestellt wurden.

In den folgenden Ausführungen steht in einem ersten Schritt das Dokument aus dem Historischen Museum Budapest im Vordergrund. Es wurde bei archäologischen Grabungen auf dem Palasthügel in Budapest in einem Schacht von 2 × 2 m Seitenlänge und einer Tiefe von 14 m nördlich der königlichen Stallungen entdeckt.[224] Die Funktion dieses Schachts ist nicht geklärt.[225] Die Funde aus dem oberen Teil des Schachts (2–8 m) stammen aus dem 18. und 19. Jh.; es handelt sich zumeist um Keramik. Im Bereich von 7–11 m unter der Oberfläche gehören die Fundstücke zur Osmanischen Zeit. Noch weiter unten wurden Fundstücke aus dem späten Mittelalter (14.–16. Jh.) entdeckt. Dazu zählt auch ein Seidengewebe mit den Wappen der ungarischen Königshäuser.

Da Buda von 1541 bis 1686 Zentrum der von den Osmanen in Ungarn eingerichteten Provinz (*vilāyet*) war,[226] ist diese Rolle aufgrund der archäo-

leicht können M. Moosas hier vorgestellte Ausführungen zusätzlich zu ihrer Erklärung beitragen.

223 Auch Moosa, *op. cit.* 337–339, „28. The Nusayris concept of light: Shamsis and Qamaris", skizziert diese Implikationen erst grob.

224 Die Grabungen begannen 1994, konnten aus technischen Gründen aber erst 1999 fortgesetzt werden. Die hier angeführten Angaben zur Ausgrabung stammen von den Informationstafeln zum diskutierten Objekt im Historischen Museum Budapest.

225 Der Schacht könnte ursprünglich als Brunnen gedient haben; allerdings fehlen Wasserspuren. Später scheint er als Abort und Abfallgrube gebraucht worden zu sein.

226 Géza, Buda, in *EI*[3]. Süleymān der Prächtige (regierte 1520–1566) war nach der Schlacht von Mohács am 5. Ḏū l-Ḥiǧǧa 932/12. September 1526 in Buda einmarschiert.

logischen Evidenz mit dieser Zeit in Verbindung zu bringen. Auch ist darauf hinzuweisen, dass die Osmanen die Vorteile des Palasthügels in Buda als Festungsplatz zu schätzen wussten. Aufgrund der gegenüber den Parallelstücken aus Zürich, Leipzig und Berlin deutlich einfacher ausgeführten Gestaltung des Abschnitts mit dem *ʿayn* wird die Rolle aus Budapest hier eher der 2. Hälfte des 16. Jh. als der 1. Hälfte des 17. Jh. zugeordnet. Ob das Dokument in Budapest selbst angefertigt wurde oder aus Istanbul oder einer andern Gegend des Osmanischen Reichs stammt, lässt sich nicht entscheiden.[227] Es ist aber bekannt, dass die Bektāšiyya bereits im 16. Jh. in Budapest vertreten war. An ihre Präsenz in Ungarn und in Budapest selbst erinnert noch heute die Türbe, die dort zu Ehren des Bektāšiyya-Heiligen Gül Bābā errichtet wurde.[228]

Eine zeitliche Einordnung der hier diskutierten Rollen ins 17. Jh. wird durch entsprechende Einträge in den Kolophonen einzelner Dokumente klar gestützt. So lässt sich der Abschluss der Abschrift von B. or. 328 (Leipzig) auf den 21. Raǧab 1041/12. Februar 1632 datieren.[229] Ein halbes Jahrhundert später wiederum ist Cod. or. 8° 83 (Stuttgart) entstanden (20. Ḏū l-Ḥiǧǧa 1093/20. Dezember 1682).[230] In dieselbe Richtung weist überdies eine *tuġra*-ähnliche Marke auf dem Behältnis, in dem das Belegstück aus Karlsruhe aufbewahrt wurde (ABB. 151). Aufgrund dieses Hinweises lässt sich die Büchse in die Zeit Sulṭān Ibrāhīms (regierte 1640–1648) datieren. Mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit stammt auch die Rolle selbst aus dieser Zeit.[231]

Das Karlsruher Dokument ist ausserdem interessant, da es aus der dortigen Türkenbeute stammt. Es dürfte sich wahrscheinlich bereits in einem alten Karlsruher Inventar aus dem Jahr 1688 nachweisen lassen.[232] Die Zugehörigkeit dieses Belegstücks zur Türkenbeute ruft die kriegerischen Auseinandersetzungen in Erinnerung, die im 16. und 17. Jh. zwischen europäischen Mächten, allen voran Österreich-Ungarn, und den muslimischen Osmanen im Gang waren. Die Europäer dürften Dokumente von der hier diskutierten Art oft bei Schlachten gegen ihre osmanischen Feinde erbeutet haben.[233]

Auch das Zürcher Dokument könnte aus Kriegsbeute stammen. Die Zentralbibliothek Zürich besitzt mehrere Dokumente, die gemäss handschriftlichen Einträgen beim Entsatz von Wien im Jahr 1682 (*sic*) in westliche Hände gelangten.[234] Es handelt sich um einen aufwendig gestalteten Almanach[235] und mehrere Dokumente adminis-

227 Prof. Dr. A. Fodor äusserte diese Vermutungen zur örtlichen und zeitlichen Einordnung in einer Diskussion mit dem Verfasser am 11. Juni 2014 in Budapest.

228 Vgl. zu Gül Bābā und seiner Tekke bzw. Türbe in Buda: Fekete, Gül-Baba et le Bektāšī Derkāh de Buda. Mehmed Pasha hat diese Tekke zu Beginn der osmanischen Herrschaft in Ungarn zwischen 1543 und 1548 errichtet (*loc. cit.* 1). L. Fekete äussert ernsthafte Zweifel an der Historizität der Person Gül Bābās (*loc. cit.* 7–10: „La silhouette du derviche mort se projetait toujours d'une manière plus grandiose dans la perspective des temps et qu'on savait entourer sa personne de contes et de légendes d'autant plus nombreux qu'il s'éloignait d'avantage dans l'histoire." S. 9).

229 Vgl. die Angaben in Anm. 6.

230 Vgl. die Angaben in Anm. 10.

231 Es ist zwar grundsätzlich problematisch, bei den hier untersuchten Dokumenten aufgrund der Datierung des Behältnisses auf die Entstehungszeit der darin enthaltenen Rolle selbst zu schliessen. Jüngere Rollen können ohne weiteres in ältere Behältnisse gesteckt worden sein oder umgekehrt. Auch könnten später neue oder aufwendiger ausgeführte Behältnisse eine einfachere frühere Schutzhülle ersetzt haben. Im Fall des Karlsruher Belegstücks dürften Behältnis und Rolle aber von Anfang an zusammengehört haben.

232 Vgl. *Inventarium über die fürstliche Rüst Cammer zu Carlsburg*, 1688 (GLA 47/696): „Ein Silbern Buchs, worin das Alcoran. Haben Ihr dhlt: Mein Gnädigster Herr, gleich zuhanden genomen." Hinweis aus Petrasch, *Die Karlsruher Türkenbeute* 382 (Nr. 319, Anfang).

233 Zur mutmasslichen Herkunft der Karlsruher Sammlung vgl. Petrasch, *Die Karlsruher Türkenbeute* 1–51, v. a. 1–17. Kürzere Darstellung in Petrasch, *Türkenbeute: eine Auswahl* IX–XXVII.

234 Die erwähnten Einträgen stammen aus Ms. or. 6 und 24 (siehe folgende Anm.); sie datieren den Entsatz Wiens wohl irrtümlich ins Jahr 1682. Der zweite Entsatz Wiens fand aber in der Tat im Jahr 1683 statt; siehe dazu Kreutel, Beč, in *EI*^{2}.

235 Nünlist, *Katalog* 28 (Ms.or. 6). Beachte den handschrift-

trativer Art.[236] Obwohl auf der Zürcher Rolle ein derartiger Hinweis fehlt, lässt sich nicht ausschliessen, dass auch sie beim Entsatz von Wien in westliche Hände fiel. Das Fehlen eines entsprechenden Vermerks auf dem Dokument selbst liesse sich damit erklären, dass man sich dessen hohen kunsthistorischen Werts bewusst war und es nicht unnötig verunstalten wollte. Ein Begleitzettel mit Angaben zur Herkunft des Dokuments, wie er im Fall von Ms. or. 24 erhalten geblieben ist, könnte seit der Schenkung an die Burgerbibliothek Zürich, eine Vorläuferinstitution der heutigen Zentralbibliothek, im Jahr 1774 abhanden gekommen sein.

Ergänzend sei auf jenen Junker Landvogt Zoller von Baden hingewiesen, der im Fall von Ms. or. 6 und Ms. or. 24 als Schenker aufgeführt wird.[237] Es dürfte sich um Johann Jacob Zoller, den Besitzer umfangreicher Kollektaneen, handeln, der von 1721–1792 lebte.[238] Die Zoller waren eine Zürcher Junkerfamilie, die mit Ausnahme einiger Geistlicher v. a. im Militär- und Staatsdienst tätig war. Sie gehörten ab spätestens 1545 bis zum Erlöschen des Zürcher Zweigs 1792 zur Gesellschaft der Schildner zum Schneggen.[239] Der Hinweis, dass Angehörige dieser Familie Aufgaben im Militärdienst übernahmen, wirft die Frage auf, ob allenfalls ein Vorfahre des Schenkers persönlich am Entsatz von Wien beteiligt gewesen war. Dies liess sich bis anhin nicht klären. Eine Antwort fände sich allenfalls im umfangreichen Nachlass eines andern Angehörigen der Familie in der Zentralbibliothek Zürich, der sich vorliegend allerdings nicht auswerten liess.[240] Das Geschlecht der Zoller erlosch in Zürich mit dem Tod des mutmasslichen Schenkers.

Aus den hier angestellten Überlegungen geht mit grosser Sicherheit hervor, dass die in diesem Kapitel untersuchten Rollen auf die eine oder andere Art mit kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen den muslimischen Osmanen und den christlichen Europäern in Verbindung zu bringen sind. Dies wiederum legt die Vermutung nahe, dass die Osmanen diese Dokumente als Schutzmittel im Kampf auf sich trugen und ihnen damit auch eine Amulettfunktion zukam.

Wenn wir bisherige Erkenntnisse vorübergehend wieder ausblenden, lassen auch verschiedene Elemente auf den einzelnen Rollen eine derartige Funktion der Dokumente als naheliegend erscheinen. So ist der Abschnitt unmittelbar vor der Figur mit dem *ʿAyn-i ʿalī* auf dem Berliner Belegstück mit der Überschrift *Yavuzluqdan emin olmaq-icün*[241] versehen. Aus diesem Titel lässt sich schliessen, dass das Dokument seinem Träger Mut und Tapferkeit verleihen sollte; es sind dies Eigenschaften, die gerade den erfolgreichen Kämpfer auszeichnen. Auch die unmittelbare Bedeutung des ganz am Anfang der Dokumente aus Karlsruhe, Zürich, Stuttgart und München[242] platzierten Zitats von Q 61:13 stellt ihren Trägern oder Besitzern Erfolg und Sieg im Kampf in Aussicht.[243]

lichen Eintrag auf der letzten Seite des Dokuments: „Dieses Mscrpt ist bei dem Entsatz von Wien A. 1682 in den türkischen Lager gefunden und A. 1774. von Junker Landvogt Zoller der Burgerbibliothek in Zürich verehrt worden."

236 *Op. cit*. Ms.or. 24.0 und 24.1–5 (S. 84). Auf dem Umschlag, in dem diese Dokumente aufbewahrt werden (24.0), steht: „Türkische, mit einem Stämpel bezeichnete Schriften, die in dem Türkischen Lager nach dem Entsatz v: Wien 1682 gefunden worden: 5. Stk. Der Burger Bibliothek in Zürich von Jnkr Landvogt Zoller: von Baden 1774."

237 Mit bestem Dank an den Historiker Dr. Beat Hodler, Bern, für die folgenden Hinweise.

238 Vgl. Cattani, *Zentralbibliothek Zürich: Schätze aus vierzehn Jahrhunderten* 150.

239 Vgl. Hürlimann, Artikel „Zoller", in *Historisches Lexikon der Schweiz*. Siehe: http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D23860.php?topdf=1. Mit Verweis auf C. Keller-Escher, *Promptuarium genealogicum*, o.J. (Zentralbibliothek Zürich, Handschriftenabteilung).

240 Vgl. Nachlass des Hans Wilpert Zoller (Stadtschreiber in Zürich und Historiker, lebte 1673–1757): Zentralbibliothek Zürich, Ms. J 21–434 (sporadisch), Ms. P 6428–6429, Ms. V 442 (https://www.helveticarchives.ch/detail.aspx?ID=175055).

241 „Um sich der Strenge [des Muts, der Tapferkeit] sicher zu sein." Vgl. bereits oben Anm. 72.

242 Bayerische Staatsbibliothek, München, Cod. arab. 206; auch Cod. turc. 42.

243 Auf all diesen Dokumenten steht am Anfang auf der Krone der Zypresse Q 61:13 (Auszug): نصر من الله وفتح

Die Abschrift von Q 48, *al-Fatḥ* (Der Sieg), auf dem Seitenband der untersuchten Rollen, legt eine solche Interpretation ebenso nahe. In dieselbe Richtung deuten sodann, wie bereits aufgezeigt, die Hinweise auf ʿAlī und sein Schwert *Ḏū l-faqār*.[244] Es fällt ausserdem auf, dass die diskutierten Dokumente mehrfach auf das Konzept des *tawakkul*, des bedingungslosen Vertrauens des Gläubigen auf Gott, aufmerksam machen.[245]

All diese Beobachtungen legen die Annahme nahe, dass derartige Rollen v. a. bei Angehörigen der Osmanischen Truppen beliebt waren. Überdies dürften sich auch Gläubige ganz allgemein damit gegen allerhand Unbill des Lebens geschützt haben.[246] Es zeigt sich dabei, dass derartige Dokumente in ganz unterschiedlicher Qualität angefertigt worden sind. Unter den hier näher untersuchten Belegstücken wurde bei der Herstellung der Exemplare aus Zürich, Leipzig, Karlsruhe und Budapest (Historisches Museum) ein auffällig hoher Aufwand betrieben.[247] Dies lässt sich allein schon anhand des ausgesuchten Beschreibstoffs festhalten, bei dem es sich um äusserst feines, nahezu transparentes, sehr gut geglättetes Papier handelt. Auch die weitere Ausführung dieser vier Dokumente deutet darauf hin, dass sie für Angehörige der Eliten angefertigt wurden.[248] Es sei nur an die aufwendig gestalteten Ornamente, die sorgfältige Farbwahl, die Verwendung von goldener Farbe[249] und die aufmerksam ausgeführten Abschriften der Textstellen auf diesen vier Exemplaren erinnert.[250]

Vieles spricht damit dafür, dass diese Dokumente für Angehörige der osmanischen Elitetruppen, die Janitscharen, angefertigt worden sind. Ein solcher Bezug liegt auch nahe, da die engen Beziehungen zwischen der Bektāšiyya und den Janitscharen allgemein bekannt sind.[251] Ausser-

قريب وبشّر المؤمنين يا محمد. Dieser Eintrag dürfte ursprünglich auch am Ánfang der Rollen aus Berlin und Leipzig gestanden haben, der jetzt allerdings in beiden Fällen fehlt. Es fällt auf, dass dieser Auszug aus Q 61:13 auch auf dem hier nicht näher untersuchten Belegstück B. or. 322 (Leipzig) steht; in diesem Fall wird in Anschluss an Muḥammad zusätzlich ʿAlī angerufen.

244 Vgl. dazu oben Anm. 169–173.

245 Vgl. dazu bei Anm. 55 und 130.

246 Dies lässt sich gerade auch aus der Abschrift von Būṣīrīs *Qaṣīdat al-Burda* schliessen, die den Abschluss sämtlicher hier vorgestellter Dokumente bildet. Solche Rollen dienten somit als Breitbandschutzmittel gegen allerhand Widrigkeiten.

247 Das Belegstück aus Berlin ist jedoch von deutlich geringerer Qualität. Dies lässt sich unabhängig von seinem schlechten Erhaltungszustand festhalten. Auch das kurz erwähnte Dokument aus der Ungarischen Nationalbibliothek, Budapest (Duod. Arab. 5), zählt zu den Dokumenten einfacher Machart und dürfte für einen Gläubigen aus der breiten Masse angefertigt worden sein.

248 J. von Hammer-Purgstall äussert zwar die Vermutung, dass sich jene Krieger mit derartigen Rollen schützten, die nicht über ausreichende finanzielle Mittel verfügten, um eine Abschrift des gesamten Korans zu erstehen. Derart allgemein formuliert dürfte diese Feststellung allerdings kaum zutreffen. Es gilt doch dem Umstand Rechnung zu tragen, dass es auf Reisen oder im Krieg viel praktischer war, kleinere Schutzmittel mitzuführen als grosse Prachtskorane. Vgl. von Hammer-Purgstall, Ueber die gefeyten talismanischen Hemden der Moslimen 28.

249 So auf B. or. 328, Leipzig.

250 Es fällt auf, dass bei der Herstellung von Cod. or. 8° 83 (Stuttgart) ein deutlich geringerer Aufwand betrieben wurde, was u. a. in der Verwendung eines hellen Grüns zum Ausdruck kommt. Dies lässt sich als Hinweis darauf verstehen, dass sich in Hinblick auf die Belagerung Wiens im Jahr 1683 zahlreiche Krieger derartige Schutzmittel beschaffen wollten. Die Kopisten und Miniaturisten könnten dadurch unter Zeitdruck geraten sein. Für eine solche Interpretation spricht die Datierung des Belegstücks aus Stuttgart, dessen Herstellung am 20. Ḏū l-Ḥiǧǧa 1093/20. Dezember 1682 abgeschlossen wurde. Der zweite Entsatz von Wien fand kurz darauf im Jahr 1683 statt.

251 Zu den Beziehungen zwischen der Bektāšiyya und den Janitscharen siehe Karamustafa, *God's unruly friends* 83 f. und 95. Darin S. 84: „The reason for the success of the Bektāşīs was the firm connection with the Ottoman military system: the Janissaries, by long-standing tradition, paid allegiance to Ḥācī Bektāş, the patron saint of the Bektāşī group." A.T. Karamustafa macht in Anm. 71 (S. 133) auf zahlreiche weitere Belege für die engen Beziehungen zwischen den Bektāšīs und den Janitscharen aufmerksam.

Man beachte zusätzlich Mélikoff, *Hadji Bektach: Un mythe et ses avatars* 101 f., 151–153, und ihr Index s. v. „Janissaires"; dieselbe, Un ordre de derviches colonisa-

dem weiss man, dass Bektāšiyya-Gruppierungen und Angehörige der Janitscharen-Truppen sowohl in Konkurrenz zu, aber auch in engem Austausch mit den Handwerksgilden standen und die in diesen Kreisen vertretenen Auffassungen massgeblich beeinflusst hatten bzw. teilten. Es sei daran erinnert, dass Handwerksgilden dazu verpflichtet werden konnten, Feldzüge des Osmanischen Sultans durch Materiallieferungen oder durch das Stellen von Truppenkontingenten zu unterstützen.[252]

Zwar lässt sich die genaue Herkunft der untersuchten Belegstücke nicht mit letzter Sicherheit beweisen. Es bestehen allerdings doch zahlreiche Hinweise darauf, dass die osmanischen Soldaten derartige Dokumente bei ihren Feldzügen auf sich trugen. Diese Rollen zielten damit also auch auf eine moralische Stärkung ihrer Träger im Kampf ab. J.C. Vadet spricht in einem andern Kontext im Zusammenhang mit Angehörigen von *Futuwwa*-Bünden von einem *réarmement moral*.[253]

6.5 Abschliessende Bemerkungen

In der bisherigen westlichen Forschung werden Dokumente von der hier vorgestellten Art mit Vorliebe mit der Magie (*siḥr*) und den Debatten über ihr Erlaubtsein in Verbindung gebracht. Zu den Hauptvertretern der islamischen Magie zählen Būnī, Tilimsānī und Pseudo-Maǧrīṭī.[254] Es ist auch völlig unbestritten, dass auch die in diesem Abschnitt (Kapitel 6) vorgestellten Belegstücke wiederholt unterschiedliche, aus der Magie bekannte inhaltliche und gestalterische Elemente aufweisen. Sie lassen sich gerade auch in Werken der soeben angeführten Autoren belegen (z. B. geheimnisvolle Buchstaben am Surenanfang, Wahl der kopierten Koranverse und Gebetstexte, Gitter, Netze, Buchstabenquadrate, Hexagramme als Hinweis auf Salomon, besondere Anordnung von Textstellen).

Auch dieses Kapitel (6) machte zwar bei der Beschreibung der Dokumente auf diese Elemente aufmerksam, rückte ihre Bedeutung in der Magie aber bewusst in den Hintergrund. Dies erklärt sich aus der Auffassung, dass einzelne magische Elemente auf einem bestimmten Belegstück nicht auch dem Objekt als Ganzem magische Eigenschaften verleihen. Eine zu starke oder sogar ausschliessliche Interpretation dieser Belegstücke aus der islamischen Magie heraus wird ihrer eigentlichen Bedeutung und der Klärung der konkreten Umstände und Umfelder nicht gerecht, mit denen sie in Verbindung zu bringen sind. Es wird hier der Standpunkt vertreten, dass die in diesem Abschnitt (Kapitel 6) untersuchten Rollen und vergleichbare Dokumente unter Gläubigen allgemein beliebt waren. Oft sind sie im Umfeld heterodox ausgerichteter Gruppierungen entstanden (*Ġulāt*-Schia, Sufi-Orden (*ṭarīqa*), *Futuwwa*- bzw. *Aḫī*-Bünden, unter dem Begriff *ṣinf* bekannte gildenartige Korporationen). Bei den im vorliegenden Beitrag vorgestellten Dokumenten liegen zumeist Bezüge zur Bektāšiyya nahe. Im Fall von Beleg-

teurs: les Bektaşis 118–123. Auch Fekete, Gül-Baba et le Bektāšī Derkāh de Buda; L. Fekete hält u. a. fest (S. 2): „Pečevī raconte que les ghazis de Buda ayant rapporté un grand bouc d'une de leurs entreprises militaires, l'ont remis au Gül-Baba-tekke pour être immolé – ce qui prouve que les tekke de Buda tout comme les *bektāšī-tekke* en général étaient en rapport étroit avec les Janissaires." S. 3: „En temps de guerre, [les derviches bektāšīs] partaient eux aussi en campagne avec les soldats pour stimuler leur zèle guerrier." Siehe auch S. 7 f.: Gül Bābā selbst soll an zahlreichen Feldzügen, auch an der Eroberung Budas, teilgenommen haben.

252 Kafadar, *Yeniçeri-eşnaf relations* 65: „In a practice that can be dated as far back as the fourteenth century […] the government required a number of guilds to send their members to military campaigns." Vgl. auch Yi, *Guild dynamics* 192 f.: „It is well known that the guilds had to provide the army with tradesmen who would serve them on the battlefield." – „Not only were guildsmen expected to accompany campaigns to remote places such as Poland or Iraq, but also the remaining members of the guild had to provide for the *orducu* tradesmen during their war service and also for livelihood of their families back to Istanbul." – „Given the incessant warfare in the early to mid-seventeenth century, the burden shouldered by the guilds for military recruits must have been considerable."

253 Vadet, La *futuwwa* 67.

254 Vgl. dazu Nünlist, *Dämonenglaube* 389 (mit Anm. 74–79).

stücken aus andern historischen Kontexten dürften Abhängigkeiten von andern Gruppierungen zum Tragen kommen, wie in den Kapiteln 4 und 5 aufgezeigt wurde.

Die Affinität gewisser heterodox orientierter Kreise zur Magie kann dabei nicht in Abrede gestellt werden. Im Fall der Bektāšiyya ist an die Integration von verfolgten Angehörigen der Ḥurūfiyya zu erinnern. Die in diesen Kreisen vertretenen Auffassungen dürften die Rezeption von aus der Magie bekannten Vorstellungen begünstigt haben. Es bleibt allerdings zu betonen, dass bei der Untersuchung derartiger Dokumente in Rollenform einer Erklärung aus der Magie heraus weniger Raum zugestanden werden sollte, als dies bis anhin gerade in der westlichen Forschung geschehen ist. Anders zu entscheiden, liefe darauf hinaus, den sekundären Zugang, also die Erklärung aus der Magie heraus, als das Primäre darzustellen.



ABB. 136
Zentralbibliothek Zürich, Ms.or. 20 (vgl. bei Anm. 28–30, bei Anm. 191, bei Anm. 205 f.): Am Anfang des erhaltenen Teils der Rolle aus Zürich befinden sich zwei Abschnitte mit Lanzetten. Der Hintergrund der ersten Lanzette ist silbern. In goldener Schrift steht hier aufsteigend ein Auszug aus Q 61:13: „Naṣr min Allāh wa-fatḥ qarīb wa-baššir al-mu'minīn yā Muḥammad." Auf den beiden goldbraun ausgefüllten Lanzetten darunter stehen in grüner Schrift Teile der *šahāda*.



ABB. 137
Zentralbibliothek Zürich, Ms.or. 20 (vgl. Abschnitte mit Anm. 13–20 und Anm. 24–26): Die in Kapitel 6 untersuchten Rollen weisen im zweiten Teil nicht nur eine Kombination derselben Texte auf (Būṣīrīs *Qaṣīdat al-Burda*, Abschriften von Suren 36 und 48 auf den beiden Randleisten). Es fällt vielmehr auf, dass dieser zweite Teil der Rolle darauf auch ganz ähnlich aufgebaut ist (vgl. ABB. 143, 147, 158).



ABB. 138
Zentralbibliothek Zürich, Ms.or. 20 (vgl. Abschnitte mit Anm. 47–57): Nach dem Anfangsteil mit den lanzettenförmigen Verzierungen schliesst sich auf dem Zürcher Dokument ein Abschnitt mit verschiedenen Siegeln (*muhr*) an. Die Überschrift zum zweiten Abschnitt lautet *Muhr-i rasūl* (Siegel des Gesandten [Muḥammad]); im Titelfeld des dritten Abschnitts steht *Muhr-i Sulaymān*. Das Hexagramm darunter spielt auf Salomon an. Beim ersten hier gezeigten Abschnitt fehlt eine Überschrift.

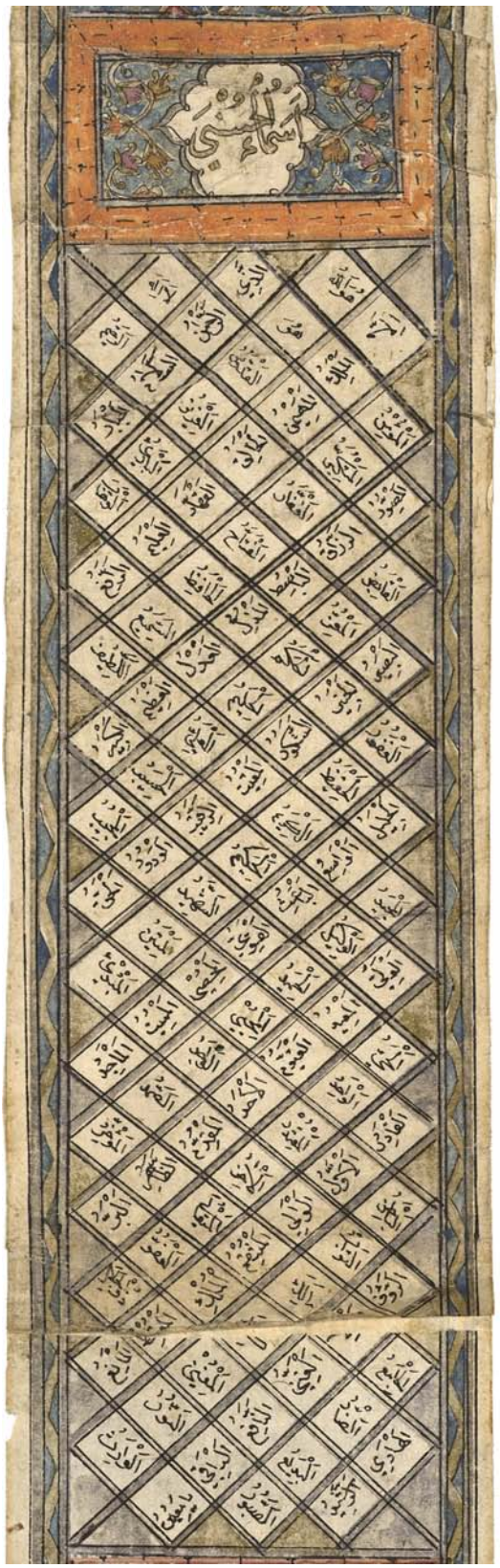


ABB. 139
Zentralbibliothek Zürich, Ms.or. 20 (vgl. bei Anm. 87–90): Abschnitt mit den *Schönen Namen Gottes* (*Asmāʾ al-ḥusnā sic*); sie sind auf dem Zürcher Exemplar in auf der Spitze stehenden Quadraten angeordnet.

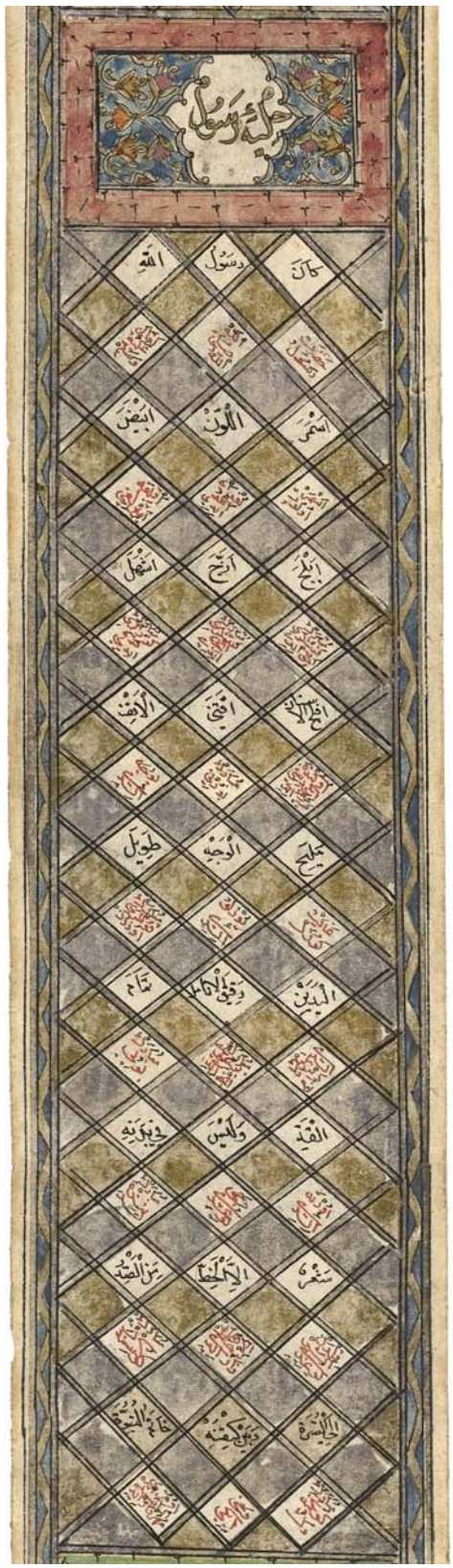


ABB. 140
Zentralbibliothek Zürich, Ms.or. 20 (vgl. Abschnitt mit Anm. 94–95): Das Zürcher Belegstück enthält einen Abschnitt, in dem *die Löblichen Eigenschaften des Propheten* (*Ḥilya-i rasūl*) ähnlich wie die *Schönen Namen Gottes* in einem Rechteck in Kästchen notiert worden sind. Diese löblichen Eigenschaften entfalten Schutzwirkung.



ABB. 141
Zentralbibliothek Zürich, Ms.or. 20 (vgl. bei Anm. 104–106): Die untersuchten Dokumente enthalten vielfach Gebete. Beim ersten Gebet auf dem gezeigten Ausschnitt handelt es sich um eine Anrufung Gottes bei seinem grössten Namen (*Du'ā'-i ism-i a'ẓam*). Es schliesst sich ein Zellenquadrat an (5×5 Zellen); es enthält eine *Du'ā'-i mubārak* („Gesegnetes Gebet"). Dieses Gebet ist in ein Zellenquadrat eingepasst (5×5 Zellen).

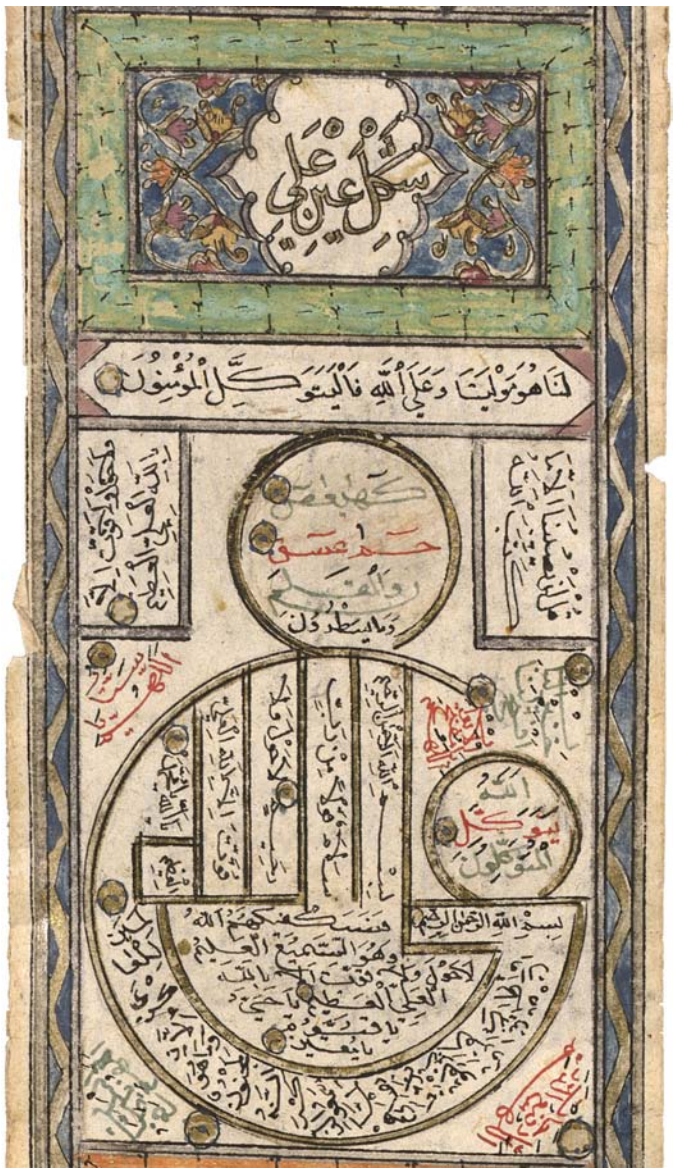


ABB. 142 Zentralbibliothek Zürich, Ms.or. 20 (vgl. nach Anm. 118–163): Mehrere Rollen aus osmanischen Kontexten enthalten eine Figur mit der Überschrift *Šakl-i ʿayn-i ʿalī*/*ʿAlī* (oder ähnlich). Sie ist für die kontextuelle Einordnung dieser Dokumente von besonderer Bedeutung (vgl. die ABB. 146, 159, 160).



ABB. 143
Universitätsbibliothek Leipzig, B. or. 328 (vgl. Abschnitte mit Anm. 13–20 und Anm. 24–26): Auch im zweiten Teil der Rolle aus Leipzig steht Būṣīrīs *Qaṣīdat al-Burda* (Mantelode). Ihr Text ist hier ebenso in geneigten Kästchen angeordnet. Auf der rechten Randleiste beginnt eine Abschrift von Q 48. Sie umfährt den Schlussteil der Rolle. Am Ende der Abschrift von Q 48 hängte der Kopist den Text eines Gebets mit der Überschrift *Du'ā' Ḥabīb Allāh* an (linke Randleiste, Schluss; vgl. auch ABB. 137, 147, 158).



ABB. 144
Universitätsbibliothek Leipzig, B. or. 328 (vgl. Abschnitt mit Anm. 93): Der Abschnitt mit den *Schönen Namen Gottes* ist auf dem Belegstück aus Leipzig besonders aufwendig ausgeführt worden. Die Namen wurden in 118 Kästchen (auf der Spitze stehende Parallelogramme) festgehalten. Die Kästchen sind farbig ausgefüllt.



ABB. 145
Universitätsbibliothek Leipzig, B. or. 328 (vgl. vor Anm. 116, bei Anm. 169–173 und 173–175): Verschiedene Dokumente in Rollenform enthalten eine Abbildung von ʿAlīs Schwert *Ḏū l-faqār*. Man beachte auch, dass der Kopist zwischen den beiden Klingen des Schwerts die Namen der vier rechtgeleiteten Kalifen (Abū Bakr, ʿUmar, ʿUṯmān, ʿAlī) notierte. Hier wurden ausserdem die Namen von ʿAlīs Söhnen Ḥasan und Ḥusayn hinzugefügt (2. bzw. 3. Imam der Schiiten).



ABB. 146
Universitätsbibliothek Leipzig, B. or. 328 (vgl. bei Anm. 118–163): Auch das Dokument aus Leipzig enthält die für die Einordnung dieser Rolle besonders wichtige Figur des *Šakl-i ʿayn-i ʿalī* (hier: *Šakl al-ʿayn al-mubārak*). Man beachte, dass vor dieser Figur selbst ein Abschnitt der Rolle fein säuberlich herausgeschnitten wurde. Er dürfte Angaben enthalten haben, die einem späteren Besitzer des Dokuments nicht mehr opportun schienen (vgl. ABB. 142, 159, 160).



ABB. 147
Badische Landesbibliothek, Karlsruhe, Hs. Rastatt 204 (vgl. Abschnitte mit Anm. 13–20 und Anm. 24–26): Būṣīrīs *Qaṣīdat al-Burda* wurde auch auf dem zweiten Teil des Belegstücks aus der Badischen Landesbibliothek in Karlsruhe kopiert; vgl. damit ABB. 137, 143, 158.



ABB. 148

Badische Landesbibliothek, Karlsruhe, Hs. Rastatt 204 (vgl. Abschnitt mit Anm. 30–43, bei Anm. 175–191, bei Anm. 205 f., bei Anm. 218): Am Anfang des Exemplars aus Karlsruhe befindet sich ein Baum (Zypresse), in dessen Krone ein Auszug aus Q 61:13 steht („Naṣr min Allāh wa-fatḥ qarīb wa-baššir al-mu'minīn yā Muḥammad"). Diese Krone ruht auf einem mehrteiligen Stamm, der in einem Gitter mit den *Schönen Namen Gottes* wurzelt. Dem Rand der Krone entlang steht der Thronvers (Q 2:255). Es spricht vieles dafür, dass es sich hier um den Baum der *Futuwwa* (*šağarat al-futuwwa*) handelt. Ganz am Anfang lässt sich eine Abbildung von Sonne und Mond erkennen.



ABB. 149

Badische Landesbibliothek, Karlsruhe, Hs. Rastatt 204 (vgl. Abschnitt mit Anm. 30–37, vor Anm. 43, bei Anm. 90–92 und bei Anm. 189–190): Gemäss verschiedenen Darstellungen wurzelt der Baum der *Futuwwa* in den Eigenschaften Gottes. Auf der Karlsruher Rolle wächst der Baum am Anfang der Rolle gewissermassen aus einem Gitter heraus, in dem die *Schönen Namen Gottes* notiert sind.



ABB. 150
Badische Landesbibliothek, Karlsruhe, Hs. Rastatt 204 (vgl. bei Anm. 96–100): Die Dokumente aus dem Osmanischen Reich enthalten oft einen Abschnitt mit den *Löblichen Eigenschaften* Muḥammads. Sie sind auf dem Exemplar aus Karlsruhe im Mittelfeld von 18 Medaillons enthalten, die ihrerseits in drei Spalten angeordnet sind.



ABB. 151 Badische Landesbibliothek, Karlsruhe, Hs. Rastatt 204 (vgl. bei Anm. 231): Zusammen mit der Karlsruher Rolle blieb ein Behältnis erhalten. Auf diesem Behältnis lässt sich eine *tuġra*-ähnliche Marke feststellen, die es erlaubt, die Büchse in die Zeit Sulṭān Ibrāhīms zu datieren (regierte 1640–1648).



ABB. 152
Bayerische Staatsbibliothek, München, Cod. arab. 206 (vgl. Abschnitt mit Anm. 75–77): Dokumente von der hier vorgestellten Art enthalten oft Zellenquadrate. Auf dem gezeigten Belegstück aus München handelt es sich um Rechtecke. Die Überschrift zum ersten Rechteck lautet *Wafq Ḥayy Qayyūm*, jene zum zweiten Rechteck *Wafq Ḥafīz*.



ABB. 153

Bayerische Staatsbibliothek, München, Cod. arab. 206 (vgl. vor Anm. 191, bei Anm. 205 f., bei Anm. 218): Der Anfang der Rolle zeigt eine Lanzette bzw. die Krone einer Zypresse. In der grünen Krone wurde Q 61:13 notiert (aufsteigend). Man beachte auch das kreisrunde Element ganz am Anfang (goldener Hintergrund, mit eingefügtem silbernem Teil; siehe dazu nach Anm. 218).



ABB. 154

Bayerische Staatsbibliothek, München, Cod. Arab. 206 (vgl. nach Anm. 215): Ein Abschnitt auf Cod. arab. 206 appelliert an den Propheten Ḫiḍr. Das entsprechende Gebet wird direkt nach einem roten Titelbalken (*Duʿāʾ-i Ḥaḍrat-i Ḫiḍr*) angeführt und wurde in eine Doppelzypresse eingefügt.

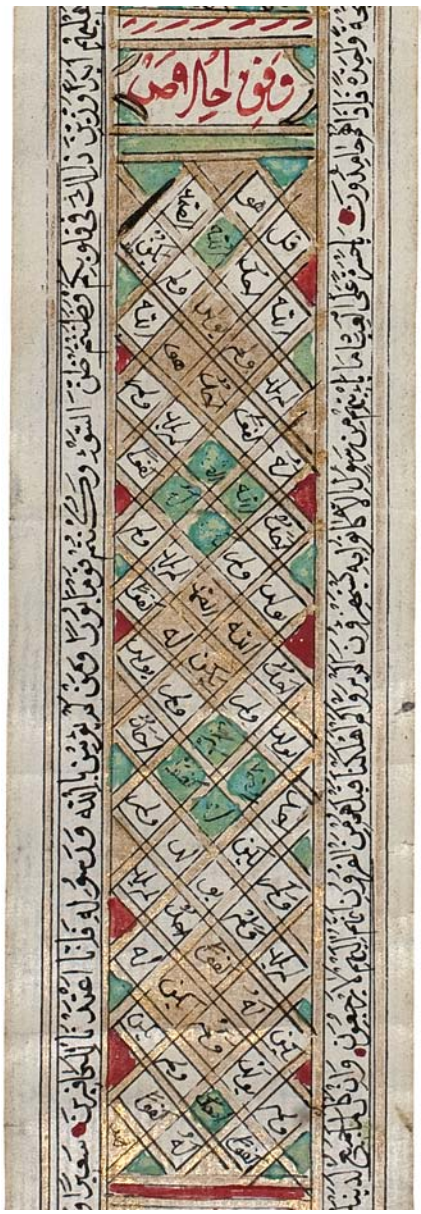


ABB. 155
Württembergische Landesbibliothek, Stuttgart, Cod. or. 8° 83 (vgl. vor Anm. 83): Das gezeigte Stuttgarter Belegstück enthält ein Rechteck mit auf der Spitze stehenden Zellen. In Übereinstimmung mit der Überschrift (*Wafq-i Iḫlāṣ*) notierte der Schreiber in diesem Abschnitt Q 112 (*Sūrat al-Iḫlāṣ*).



ABB. 156
Württembergische Landesbibliothek, Stuttgart, Cod. or. 8° 83 (vgl. bei Anm. 191, bei Anm. 205 f.): Q 61:13 figuriert oft am Anfang der Belegstücke aus dem Osmanischen Reich. Dies ist auch auf einem Belegstück aus Stuttgart der Fall, das aus dem Jahr 1682 datiert. Q 61:13 ist in der Lanzette selbst notiert (aufsteigend); im schmalen Textband um diese Lanzette herum steht Q 2:255 (Thronvers).



ABB. 157
Historisches Museum, Budapest, BTM KO 99.119.3 (vgl. Abschnitt nach Anm. 57): Das Hexagramm auf dem Belegstück aus Budapest spielt auf den Propheten Salomon an. Es appelliert an seine Schutzmächtigkeit. Salomon wird in der islamischen Welt als Bezwinger alles Dämonischen besonders geschätzt.



ABB. 158
Historisches Museum, Budapest, BTM KO 99.119.3 (vgl. vor Anm. 17): Auch im zweiten Teil des Belegstücks aus dem Historischen Museum, Budapest, wurde Būṣīrīs *Qaṣīdat al-Burda* (Mantelode) kopiert. Ebenso wie auf späteren Dokumenten wurde der Text in geneigten Kästchen notiert (vgl. ABB. 137, 143, 147).



ABB. 159
Historisches Museum, Budapest, BTM KO 99.119.3 (vgl. zwischen Anm. 118–163): Die Figur des *Šakl-i ʿayn-i ʿalī/ʿAlī* lässt sich bereits auf dem Dokument aus Budapest nachweisen. Sie ist darauf einfacher ausgeführt als auf den dazu bekannten Parallelstücken aus Zürich und Leipzig (vgl. ABB. 142, 146, 160).



ABB. 160 Bayerische Staatsbibliothek, München, Cod. arab. 207 (vgl. bei Anm. 58, 118–163, 201): Im Gegensatz zu den in diesem Kapitel 6 untersuchten Dokumenten wurde Cod. arab. 207 auf starkes Papier kopiert. Der Text ist hier in zwei Spalten angeordnet. Auf diesem Belegstück fällt ein Abschnitt auf, der einen sechsstrahligen Stern (Hexagramm, als Anspielung auf Salomon) und eine als *Šakl-i ʿayn-i ʿalī*/*ʿAlī* bekannte Figur enthält (vgl. ABB. 142, 146, 159).

KAPITEL 7

Schlussbemerkungen und Hinweise auf späte Dokumente

Diese Untersuchung machte auf die breite Tradition der Herstellung von Dokumenten der Andacht in Rollenform aufmerksam und brachte sie in erster Linie mit mystisch orientierten Gruppierungen unterschiedlicher Ausrichtung in Verbindung. Die ältesten erhaltenen Belegstücke stammen aus dem 14. Jh. Ihre herausragende Qualität lässt allerdings darauf schliessen, dass ihre Hersteller auf eine seit längerer Zeit gepflegte und damals durchaus etablierte Tradition hatten zurückgreifen können. Davon scheinen allerdings keine noch früheren Exemplare erhalten geblieben zu sein. Diese Feststellung trifft zumindest auf die handschriftlich angefertigten Exemplare zu.

Sowohl in formaler als auch inhaltlicher Hinsicht sind jedoch die in *Ṭarš*-Technik angefertigten Dokumente eng mit den in dieser Arbeit untersuchten handschriftlich angefertigten Rollen verwandt. Ihre Datierung ist zwar weiterhin mit grossen Unsicherheiten verbunden. K.R. Schaefer setzt aber einzelne Exemplare bereits früh an.[1] Andere im Blockdruck-Verfahren angefertigte Belegstücke wurden auf Auktionen angeboten und datieren ebenso bereits aus früher Zeit (12. Jh.). Besonders wichtig ist diesbezüglich ein datiertes Exemplar, das im Jahr 535/1140 angefertigt wurde und mit Khorasan (NO-Iran, Afghanistan, Usbekistan) in Verbindung gebracht wird.[2] Sollten diese zeitlichen und geographischen Bezüge zutreffen, könnten sie auch die hier bei der Erklärung der frühen Dokumente (14. und 15. Jh.) ins Auge gefassten Abhängigkeiten von den im Kontext des Mongolensturms aus Khorasan in grösserer Zahl nach Westen ziehenden Mystikern stützen.

Die vorliegende Darstellung stellte diese Tradition der handschriftlich angefertigten Rollen anhand von repräsentativen Einzelstücken vor und nahm, indirekt zumindest, zugleich eine grobe chronologische und geographische Zuordnung vor. Frühe Exemplare wurden mit dem Städtedreieck zwischen Konya, Tabriz und Bagdad in Verbindung gebracht; sie datieren aus dem 14. und 15. Jh. Diese Tradition fand später unter unterschiedlichen Vorzeichen eine Fortsetzung in verschiedenen Gegenden der islamischen Welt. Zuletzt standen einerseits Belegstücke im Vordergrund, die mutmasslich im 18., allenfalls in der ersten Hälfte des 19. Jh., in Iran, wahrscheinlich in Südiran (Provinz Fārs mit der Hauptstadt Shiraz), entstanden sind.[3] Ein anderer Ast dieser Tradition fand im Osmanischen Reich eine Fortsetzung, wie sich anhand ausgewählter Belegstücke aus dem 17. Jh. aufzeigen liess. Diese letzteren Exemplare dürften im Zusammenhang mit den Auseinandersetzungen zwischen Habsburg-Österreich und dem Osmanischen Reich stehen, die im Entsatz von Wien im Jahr 1683 einen Höhepunkt erreichten.[4] Ausserdem lassen sich gerade ab dem 18. Jh. auch Belegstücke nachweisen, die mutmasslich auf dem Indischen Subkontinent angefertigt worden sind.

1 Schaefer, *Enigmatic charms* 5, 7 und 39: Das Blockdruck-Verfahren soll in der islamischen Welt zwischen 900 und 1430 bekannt gewesen sein. Nach 1400 soll es nach und nach verschwunden sein.

2 Das Belegstück stammt aus der Seldschukenzeit (Khorasan, datiert 535/1140): http://www.christies.com/LotFinder/lot_details.aspx?intObjectID=5302917 (Stand 20. Oktober 2017: ohne Abbildung; Stand 15. Oktober 2015: mit Abbildung). Siehe dazu die Beschreibung in Kapitel 7.3.

Man vergleiche damit auch: Sotheby's, Arts of the Islamic World, London, 6. Oktober 2010. Lot 38: „A Talismanic scroll, Khurasan, Persia, 11th/12th century AD. Arabic manuscript on paper, the *Bismillah* at the head, with the attributes of Allah written in two columns beneath, magic squares drawn at the top and bottom, strengthened at the edges. 65.2 by 9.8 cm." Siehe http://www.sothebys.com/fr/auctions/ecatalogue/2010/arts-of-the-islamic-world-l10223/lot.38.html (Stand 20. Oktober 2017).

3 Vgl. dazu Kapitel 5, v.a. 5.4 und 5.5.

4 Vgl. Kapitel 6.

© TOBIAS NÜNLIST, 2020 | DOI:10.1163/9789004429154_009
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY-NC-ND 4.0 license.

Ausgewählte Dokumente dazu werden sogleich anschliessend vorgestellt (Kapitel 7.1).

Diese Tradition erlöscht im 18. oder 19. Jh. in der islamischen Welt nicht plötzlich. Es lassen sich vielmehr bis ins 20. Jh. hinein weitere Belegstücke nachweisen.[5] Es lässt sich allerdings feststellen, dass diese Tradition zunehmend abflacht. Zwar sind aus dieser späteren Zeit Belegstücke in grösserer Zahl erhalten geblieben. Es entsteht aber der Eindruck, dass die entsprechenden Exemplare in Bezug auf ihre Vitalität und Originalität deutlich hinter den früheren Dokumenten zurückbleiben. Auch diese Beobachtung würde die hier vertretene These stützen, dass derartige Dokumente in erster Linie im Umfeld von mystisch orientierten Gruppierungen entstanden sind. Der auf den Dokumenten aus späterer Zeit zu beobachtende Verlust an Originalität brächte indirekt den Bedeutungsschwund zum Ausdruck, mit dem sich die islamische Mystik ab dem 19. und v. a. im 20. Jh. konfrontiert sieht.[6]

Diese Bemerkungen bedeuten nicht, dass mystisches Gedankengut gänzlich aus den islamischen Gesellschaften verschwindet. Allerdings legen Inhalt und Aufbau dieser späteren Dokumente nahe, dass die traditionalistisch orientierte Theologie der *'ulamā'* und weitere der Modernisierung verpflichtete Kreise in den islamischen Gesellschaften zunehmend die Oberhand gewinnen. Dies wiederum hätte dazu geführt, dass die nur allzu oft stark heterodox orientierten Auffassungen aus den Derwischorden auch ihren bis anhin angestammten Platz auf den Rollen verloren. Diese Feststellung wird hier bewusst sehr allgemein formuliert und wäre anhand vertiefter Abklärungen zu verifizieren.

Diese Beobachtungen sollen hier zum Abschluss anhand der Untersuchung von zwei miteinander eng verwandten Belegstücken verdeutlicht werde. Bei den weiteren Ausführungen ist dem Umstand Rechnung zu tragen, dass sich auf den beiden Exemplaren keine Kolophone mit unmissverständlichen Angaben zu ihrer geographischen und chronologischen Zuordnung feststellen lassen. Die Gruppe der in der weiteren Darstellung ins Auge gefassten Dokumente dürfte zumeist aus dem 18., allenfalls dem 19. Jh. stammen. Sie dürften mit grosser Wahrscheinlichkeit in indischen Kontexten entstanden sein, wobei diese Zuordnung in der Forschung nicht abschliessend geklärt ist. Es fällt jedenfalls auf, dass mehrere Exemplare dieser Art aus britischen Institutionen stammen. Dies legt die Vermutung nahe, dass sie in der ehemaligen britischen Kronkolonie Indien entstanden sind. Diese Annahme lässt sich einstweilen aber nicht beweisen.[7] Diese Art von Dokumenten wird im folgenden anhand von zwei Belegstücken aus Paris und Kopenhagen vorgestellt.[8]

7.1 Paris, Bibliothèque Nationale de France, Arabe 571, und Kopenhagen, Royal Library, Cod. Arab. Add. 49

Arabe 571:[9] 6.1 × 368.0 cm. Das Dokument setzt sich aus sieben aneinander geklebten Streifen zusammen. Die Überlappungen zwischen den Streifen betragen jeweils ca. 5 mm. Die Streifen messen: 1. 55.0 cm; 2. 62.5 cm; 3. 66.0 cm; 4. 66.0 cm; 5. 63.0 cm; 6. 51.0 cm; das Dokument franst am Schluss aus. F. Déroche datiert diese Rolle ins 17. Jh. und zieht eine Entstehung in der Türkei in Betracht. Diese Zuordnungen sind m. E. nicht gesichert; eine Anfertigung im 18. Jh. in Indien dürfte wahrscheinlicher sein. Sehr dünnes, leicht bräunliches Papier;

5 Vgl. unten Anm. 43: Ms. or. 14101 aus der Staatsbibliothek zu Berlin.

6 Knysh, *Islamic mysticism* 1.

7 Für Hinweise auf allfällige Belegstücke aus Indien siehe Bayani *et al., The decorated word: Qur'ans of the 17th to 19th centuries* 2, 276–277 (Nr. 72) und 280–281 (Nr. 74).

8 Paris, BNF, Arabe 571; Kopenhagen, The Royal Library, Cod. Arab. Add. 49.

9 Abbildungen der gesamten Rolle sind zugänglich unter http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84332950 (Stand 7. August 2017); vgl. die Beschreibung dazu bei Déroche, *Les manuscrits du Coran. Du Maghreb à l'Insulinde* 109 (Nr. 495).

Wasserzeichen fehlen. Das Siebmuster verläuft in der Rollenrichtung. Das für Arabe 5102 (vgl. Kapitel 5.4) verwendete Papier ist feiner als jenes von Arabe 571. Auf der Rückseite am Anfang (frühere) Signatureinträge: Suppl. ar. 148 / 8; Arabe 571; 1513 III.

Cod. Arab. Add. 49:[10] 5.2×357.5 cm (fragmentarisch erhalten, Anfang verloren); aufbewahrt in einem Behältnis aus Elfenbein (2.5×6.2 cm). I. Perho nimmt in seiner Beschreibung des Dokuments weder eine geographische noch eine chronologische Zuordnung vor.

Das Dokument Arabe 571 weist am Anfang derart auffällige Ähnlichkeiten mit Kopenhagen Cod. Arab. Add. 49 auf, dass diese beiden Belegstücke aus demselben Atelier stammen dürften. Die Schreibweise des *hā'* in Allāh in der *Basmala* unterscheidet sich allerdings stark; so dürfte wohl nicht derselbe Schreiber für deren Abschrift verantwortlich sein. Auf beiden Dokumenten steht am Anfang ein Titelbalken mit der Überschrift zu Q 1 in roter Tinte (Arabe 571: سورة الفاتحة الكتاب (كذا) مدنية وهي سبع آيات); darunter folgt die Abschrift von Q 1 in einem am Rand golden eingefassten Rechteck (schwarzes *Nasḫ*). Es schliesst sich ein zweiter Titelbalken mit der Überschrift zu Q 2 an (Arabe 571: سورة البقرة مكية وهي مايتان ست سبع (كذا) ثماني آيات); darauf folgt der Beginn von Q 2 auf vier Zeilen in einem auf beiden Seiten golden eingefassten Rechteck.

Im Fall von Arabe 571 ist ein Anfangszierfeld erhalten geblieben (ABB. 161). Es enthält die Darstellung einer golden eingefassten Moscheekuppel, die blau ausgefüllt ist. Sie ist mit einem goldenen Aufsatz versehen. Seitlich ragen die beiden Verlängerungen des blauen Rahmens darunter in die Höhe. Sie können auch als Minarette interpretiert werden. Ein solches Anfangszierfeld fehlt auf Cod. Arab. Add. 49 aus Kopenhagen, da dessen Beginn verloren gegangen sein dürfte. Es ist gerade die Gestaltung der Kuppel auf Arabe 571, die eine Herstellung des Dokuments in Indien (bzw. Pakistan) als nicht ausgeschlossen erscheinen lässt. Ähnliche Kuppeln lassen sich z. B. in der Sunehri-Moschee in Lahore nachweisen.[11] Moscheen aus dem 17. oder 18. Jh. aus dem Osmanischen Reich weisen flachere Kuppeln auf, als dies vorliegend der Fall ist.[12] Mit den beiden Exemplaren aus Paris und Kopenhagen ist indirekt auch die Rolle Is 1620 (Chester Beatty Library, Dublin) zu vergleich. Auch sie weist am Anfang eine hoch aufragende Kuppel auf, wie sie aus Indien, nicht aber aus dem Osmanischen Reich bekannt sind.[13] Diese Vergleiche mit Beispielen aus der Architekturgeschichte lassen eine Zuschreibung der soeben angeführten Exemplare (Arabe 571, Cod. Arab. Add. 49 und Is 1620) zu indischen Kontexten als wahrscheinlich erscheinen.[14] Auch A.J. Arberry ordnet das Belegstück Is 1620 den Koranabschriften aus Indien zu.[15]

Der nächste Abschnitt der Rolle Arabe 571 misst ca. 20.5 cm; auch er findet auf Cod. Arab. Add. 49 aus Kopenhagen eine Parallele (ABB. 162). Im Zentrum dieses Abschnitts steht eine säulenförmige Figur, die golden eingefasst und mit Text in schwarzem *Ġubār* ausgefüllt ist. Auf der Basis ruht eine mandelförmige Figur, in deren Innern sich eine zweite mandelförmige Figur mit Text in rotem *Ġubār* (Kopenhagen) befindet. Nach einer Verbreitung folgt gegen oben eine weitere mandelförmige Figur. Danach schliesst sich zuoberst der

10 Vgl. Perho, *Catalogue of Arabic manuscripts* III, 1271 (Cod. Arab. Add. 49).

11 Vgl. dazu https://archnet.org/sites/2752/media_contents/3499 und http://www.orientalarchitecture.com/sid/840/pakistan/lahore/sunehri-masjid (Stand beide 7. August 2017).

12 Man vergleiche damit z. B. die Nuruosmaniye-Moschee in Istanbul, die zwischen 1749 und 1775 errichtet wurde (https://archnet.org/sites/2011, Stand 7. August 2017).

13 Zu Is 1620 (Masse: 10.8×737 cm) vgl. Arberry, *Koran illuminated* 75 (Nr. 238). Diese Rolle enthält eine Aufzählung der *Čahārdah Maʿṣūm* in grosser Schrift; diese Aufzählung wird durch Text in kleinem *Ġubār* gebildet.

14 Man beachte auch die hochaufragende Kuppel des Šāh Čirāġ-Schreins in Shiraz; diese stammt in ihrer heutigen Form allerdings aus dem Jahr 1958 (vgl. https://en.wikipedia.org/wiki/Shah_Cheragh). Siehe ausserdem: https://archnet.org/sites/4351/media_contents/950 und https://sacredsites.com/middle_east/iran/shiraz.html (Stand alle 13. Dezember 2017).

15 Vgl. Anm. 13.

Abschluss dieser säulenförmigen Figur an. Diese Säule wird zumeist von einem leeren Streifen eingefasst. Dem Rahmen dieses ersten Rechtecks entlang wurde der entstehende Leerraum mehrfach mit Textelementen in schwarzem und stellenweise rotem *Ġubār* ausgefüllt. Auch der Rahmen auf der rechten und linken Seite des Dokuments wurde mit Text in *Ġubār* ausgefüllt. Er ist hier diagonal ausgerichtet und verläuft von rechts unten nach links oben.

Auf dem Belegstück aus Kopenhagen (und ganz ähnlich auf jenem aus Paris) schliesst sich danach ein Rechteck von ca. 9.5 cm Höhe an.[16] Es enthält im Mittelstreifen Text in schwarzem *Ġubār* auf horizontalen Zeilen. Um dieses Rechteck im Innern herum sind Balken mit weiterem Text in *Ġubār*-Schrift angeordnet: der Text im oberen Balken wurde in rotem *Ġubār* notiert. Der restliche Text in diesen Balken ist im Gegenuhrzeigersinn zu lesen und wurde schwarz kopiert.

Beide Rollen enthalten danach eine Abschrift des Thronverses (Q 2:255),[17] der auf insgesamt 12 Textfelder verteilt in der Rollenrichtung kopiert worden ist (ABB. 163). Der Kunsthandwerker griff auf die bereits bekannte Technik zurück und füllte die durch Q 2:255 vorgegebenen Textelemente mit einem untergeordneten Text in schwarzem *Ġubār* aus. Die folgende Übersicht stellt diese 12 Textfelder anhand des Belegstücks aus Paris vor:

Textfeld I: *Basmala*;[18] mit Textfeld II beginnt die Abschrift von Q 2:255: الله لا اله الا هو; Textfeld III: الحي القيوم; Textfeld IV: لا تأخذه سنة ولا نوم; Textfeld V: له ما في السموات وما في الارض; Textfeld VI: من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه; Textfeld VII: يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم; Textfeld VIII: ولا يحيطون بشيء من علمه; Textfeld IX: الا بما شاء; Textfeld X: وسع كرسيه السموات والارض; Textfeld XI: ولا يؤوده حفظهما; Textfeld XII: وهو العلي العظيم. Diese 12 Textfelder auf dem Pariser Belegstück werden durch je ein Rechteck voneinander getrennt, das durch jene Balken mit schräg ausgerichtetem Text eingerahmt wird, der im Gegenuhrzeigersinn zu lesen ist. Auf dem Pariser Exemplar schliessen sich ganz am Schluss nochmals zwei derartige Rechtecke an. Sie werden von einem längeren Rechteck unterbrochen, in dem sich erneut eine säulenförmige Figur erkennen lässt. Sie bildet offensichtlich das Gegenstück zur etwas längeren Figur am Rollenanfang. Auch hier am Schluss wird diese säulenförmige Figur durch Stellen in schwarzer *Ġubār*-Schrift gebildet. Diese beiden säulenförmigen Figuren erinnern gewissermassen an eine Stupa. Sollte diese Vermutung zutreffen, spräche auch diese Beobachtung für eine indische Herkunft des Dokuments.[19] Allerdings ist dies einstweilen nicht gesichert. Ganz am Schluss von Arabe 571 steht übrigens Q 114, also die letzte Sure des Korans. Soweit ersichtlich handelt es sich auch bei den restlichen, auf diesem Exemplar kopierten Stellen ausschliesslich um Koran-text. Die vorliegende Abschrift wurde allerdings nicht auf ihre Vollständigkeit hin überprüft.

Auch auf Cod. Arab. Add. 49 aus Kopenhagen wurde der Thronvers (Q 2:255) auf zwölf Textfelder verteilt kopiert, wobei die Aufteilung des Verses exakt mit jener auf dem Pariser Parallelstück übereinstimmt. Auf dem Belegstück aus Kopenhagen sind auch jene Rechtecke vorhanden, um die herum zusätzlich Balken mit weiteren Textelementen in *Ġubār*-Schrift angeordnet worden sind. Häufig wurde der Text im Innenfeld des Rechtecks gegenüber der Pariser Rolle auf modifizierte Art angebracht. Die auffälligste Abweichung zwischen Arabe 571 und Cod. Arab. Add. 49 besteht jedoch darin, dass das Belegstück aus Kopenhagen zusätzlich Abschnitte mit Zierfunktion aufweist. Auch in diesen Abschnitten wurden die Zierelemente mit Text in rotem und schwarzem *Ġubār* ausgefüllt.

16 Ähnliches Vorgehen auch auf Is 1620 und Is Tf 99 aus der Chester Beatty Library, Dublin.

17 Dies ist ebenso auf Is Tf 99 der Fall; auf Is 1620 werden die *Čahārdah Maʿṣūm* aufgeführt (Chester Beatty Library, Dublin).

18 Auch die Gestaltung dieses grossen Texts weist auf den beiden Exemplaren aus Kopenhagen und Paris auffällige Gemeinsamkeiten auf, ist aber nie völlig identisch; das *alif* in *Allāh* auf dem Belegstück aus Kopenhagen z. B. ohne das nach rechts absteigende Häkchen an der Spitze.

19 Derartige säulenförmige Elemente auch auf Is 1620 und Is Tf 99 (Chester Beatty Library, Dublin).

Ein erstes solches Zierfeld wurde zwischen Textfeld I und II eingefügt. Es handelt sich um einen Doppelkreis, der aussen mit Text in schwarzem und innen mit Text in rotem *Ġubār* ausgefüllt wurde (ABB. 164). Im Innern des Kreises lassen sich zusätzlich sechs schmale, nach aussen weisende mandelförmige Blätter feststellen. Sie sind golden; an ihrer Spitze befinden sich im äusseren Ring des Kreises mit goldener Farbe ausgeführte blütenartige Zierelemente. Diese mandelförmigen Verzierungen lassen sich gerade auch auf abweichend ausgeführten Belegstücken aus dem Osmanischen Reich wiederholt feststellen. Ob die an anderer Stelle bereits geäusserte Vermutung zutrifft, diese Gestaltung könnte an eine von oben betrachtete Derwischmütze erinnern, muss offen bleiben.[20]

Zwischen Textfeld III und IV (Kopenhagen) folgt sodann ein weiteres Rechteck. Es enthält eine Blume mit einem Stiel aus Text in schwarzem und einer Blüte in rotem *Ġubār* (ABB. 165).[21] Zwischen Textfeld IV und V folgt ein weiteres Rechteck, das ähnlich aufgebaut ist wie seine Pendants auf dem Pariser Belegstück. Der einzige Unterschied besteht darin, dass der Text in schwarzem *Ġubār* im Innenfeld nicht auf horizontalen Linien kopiert worden ist, sondern sich in einer golden eingefassten Kartusche befindet; die Zeilen in dieser Kartusche verlaufen in der Rollenrichtung.

Zwischen Textfeld V und VI (weiterhin Kopenhagen) folgt das nächste Rechteck mit einer Blume. Der Stiel und die Blätter werden durch Text in schwarzem *Ġubār* gebildet. Die vier Blütenblätter wiederum sind golden eingefasst und mit Text in rotem *Ġubār* ausgefüllt. An der Basis dieser vier Blütenblätter ist der *Ġubār*-Text schwarz. Zwischen Textfeld VI und VII schliesst sich das nächste Rechteck ohne gegenständliche Elemente an. Zwischen Textfeld VII und VIII folgt ein weiteres Rechteck. Es enthält einen goldenen Kreis, der durch sechs achsialsymmetrisch angeordnete und ebenso goldene Elemente in sechs Segmente aufgeteilt wird. Diese sechs Kreissegmente wurden mit Text in schwarzem *Ġubār* ausgefüllt. Zwischen Textfeld VIII und IX folgt das nächste Rechteck ohne gegenständliche Elemente. Zwischen Textfeld IX und X befindet sich sodann wieder ein Abschnitt mit einer Blume. Stiel und Blätter sind erneut mit Text in schwarzem *Ġubār* ausgefüllt. Die Blüte selbst entsteht durch Stellen in rotem *Ġubār*. Zwischen Textfeld X und XI schliesst sich das nächste Rechteck an, in dem der Text in mikroskopischer Schrift in geometrische Figuren eingepasst worden ist. Zwischen Textfeld XI und XII nochmals ein Rechteck mit einer Blüte. Sämtliche Blumen auf diesem Belegstück wurden anders gestaltet, einmal abgesehen davon, dass Stiel und Blätter stets schwarz, die Blüte selbst aber rot ausgefüllt worden sind. Nach Textfeld XII folgen nochmals zwei Rechtecke mit Textelementen in schwarzer Schrift. Zwischen diese beiden kleineren Rechtecke ist ein zusätzliches längeres Rechteck eingefügt worden. Es enthält eine säulenförmige Figur, deren Spitze auf das Ende der Rolle hinweist.[22]

Die Rolle aus Kopenhagen wird in einem **Behältnis** aus gelblich-weissem Elfenbein aufbewahrt.[23] Es ist mit einem Deckel versehen, der das Behältnis oben verschliesst und in das die Rolle selbst hineinpasst, ohne über dessen oberen Rand hinauszuragen. Dies erschwert bzw. verunmöglicht es auch, die Rolle überhaupt wieder aus dem Behältnis herauszunehmen. Allerdings müssen sich auch die an der Herstellung dieses Dokuments beteiligten Kunsthandwerker dieses Problems bewusst gewesen sein. Sie lösten es, indem sie auch den Boden des Behältnisses als eigenständiges Element ausführten. So lässt sich das in diesem Zylinder enthaltene Dokument z. B. mit einem Bleistift oder dem Finger herausdrücken.

20 Vgl. dazu Kapitel 5.3, vor Anm. 30.

21 Derartige Blumen ebenso auf Is Tf 99 (Chester Beatty Library, Dublin).

22 Eine ähnliche säulenförmige Figur ebenso auf Is Tf 99 (Chester Beatty Library, Dublin); siehe ebenso Is 1620 (Chester Beatty Library, Dublin).

23 Auch Is 1620 (Chester Beatty Library) befindet sich in einem Behältnis aus Elfenbein; die im folgenden festgehaltenen Besonderheiten aber nur beim Behältnis aus Kopenhagen.

Dabei fällt zuerst der lose Boden heraus. Die Kunsthandwerker müssen äusserst sorgfältig gearbeitet haben, löst sich der Boden doch nur unter leichtem Druck. Solange man keinen Druck auf den Boden ausübt, meint man, ein normales Behältnis mit einem fest damit verbundenen Boden vor sich zu haben.

Aus dem 18. oder 19. Jh. sind **zusätzliche Belegstücke** bekannt, die oft ähnlich gestaltet sind, wie die beiden soeben näher vorgestellten Exemplare aus Paris und Kopenhagen. So ist die Existenz eines Dokuments aus der Biblioteca Apostolica Vaticana bekannt (Ms. Vat. Arab. 882), das in der Beschreibung dazu mit Indien in Verbindung gebracht und ins 18. Jh. datiert wird.[24] Auf Is 1620 (Chester Beatty, Dublin) werden die *Čahārdah Maʿṣūm* in Kartuschen aufgezählt. Am Anfang des Dokuments befindet sich eine hochaufragende Kuppel, was mutmasslichen auf einen indischen Ursprung hinweist.[25] Eine ähnliche Gestaltung weisen zwei Dokumente aus Manchester, John Rylands Library, auf.[26] Verschiedentlich lassen sich Hinweise darauf feststellen, dass derartige Belegstücke in spezialisierten Ateliers seriell angefertigt worden sind.

Dieser Eindruck lässt sich bereits im Fall der beiden soeben vorgestellten Exemplare aus Paris und Kopenhagen nicht von der Hand weisen. In dieselbe Richtung weisen insbesondere auch die beiden Belegstücke Add. 5904[27] und I.O. Islamic 4150[28] aus der British Library. Sie stammen aus zwei unterschiedlichen Beständen der Sammlung, wie sich aus ihren Signaturen ableiten lässt. Bei der Konsultation liessen sich die beiden Belegstücke direkt nebeneinander legen. Beide Exemplare enthalten eine Abschrift des Thronverses (Q 2:255) in grossen Buchstaben, die mit Text in *Ġubār* ausgefüllt sind.[29] Die Einteilung der beide Belegstücke stimmt miteinander überein. Die Abweichungen zwischen den beiden Rollen bewegen sich im Millimeterbereich. Diese Beobachtung weist auf eine Herstellung in einer spezialisierten Werkstätte hin. Aufgrund der Signatur lässt sich zumindest im Fall von I.O. Islamic 4150 A auf eine indische Provenienz schliessen.[30] Bei der seriellen Produktion dieser Dokumente kamen mutmasslich auch Schablonen zum Einsatz. Sie gestatteten es, gerade den übergeordneten grossen Text (Q 2:255, Thronvers) rasch zu Papier zu bringen. Auch diese Hinweise auf eine serielle Herstellung der Dokumente deuten auf ein Abflachen der Tradition der Anfertigung derartiger Rollen hin.

24 Orsatti, Le manuscrit islamique 278 f.

25 Kuppeln im Osmanischen Reich aus dem 18. Jh. sind flacher (vgl. dazu bei und in Anm. 12). Auf Is 1620 werden auch die *Šuḥadāʾ fī Karbalāʾ* erwähnt, was im vornehmlich sunnitischen Osmanischen Reich ebenso überraschen würde wie die Erwähnung der *Čahārdah Maʿṣūm*. Auf Is 1620 lässt sich am Anfang überdies eine *stupa*-artige Verzierung feststellen. Beim Feld für *ʿAlī al-Murtaḍā* fällt auf, dass die einzelnen Abschnitte des grossen Texts numeriert sind, was die Abfolge vorgibt, in welcher der darin enthaltene mikroskopische Text zu lesen ist.

26 Manchester, John Rylands Library, Arabic 9 und Arabic 10. Man vergleiche damit auch Cambridge, Fitzwilliam Museum: Sdearle, *The illuminated manuscripts* 167 (Nr. 148: 7. G. 8 – Burney. 3): „Amulet. An Himáyil or amulet containing the whole Corán, beautifully written in a small hand on a roll of paper 11 ft. 6 in. long and 3 in. wide. The text is arranged so as to form a pattern, and this read lengthwise forms the aiyat el kursi, *Corán*, Chap. 2, v. 256. It is contained in a little silver box of English make bearing the initials of the donor, Miss J.C. Burney, of Maida Hill, London, the sister of Col. Richard Burney. It was presented in 1861."

27 London, British Library, Add. 5904; beschrieben in Cureton, *Catalogus* 57a (Nr. 29).

28 London, British Library, I.O. Islamic 4150; beschrieben in Storey, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Library of the India Office* II.1: *Qur'anic Literature* 5 f.

29 Auch auf Tf 99 (Chester Beatty Library, Dublin) wurde der Thronvers (Q 2:255) auf Kartuschen verteilt kopiert; in diesem Fall entsteht der grosse Text ebenso durch eine Abschrift von Stellen in *Ġubār*. Das Dokument weist am Anfang weder Kuppel noch Anfangszierfeld auf. Zwischen den Kartuschen mit grossem Text wurden Blumen/Blüten und Mützen eingefügt. Vor dem Feld mit der *Basmala* eine Blume. Unmittelbar davor ging ein Abschnitt der Rolle verloren. Die *stupa*-artige Verzierung jedenfalls ist unvollständig. Diese Fehlstelle wurde mit zwei verschiedenen Papieren ausgebessert.

30 Vgl. Anm. 28; I.O. steht für India Office.

7.2 Hinweise auf weitere einer Untersuchung würdige Belegstücke

Allerdings lassen sich auch in der späteren Zeit immer wieder Hinweise dafür finden, dass diese Tradition durchaus lebendig blieb und über eine gewisse Innovationskraft verfügte. Dies soll anhand ausgewählter weiterer Beispiele hier nochmals aufgezeigt werden.

Aus der Bodleian Library ist mit Ms. Arab. g. 14 (R)[31] ein Belegstück bekannt, dessen Layout grosse Ähnlichkeiten mit dem Dokument aus Kopenhagen (Cod. Arab. Add. 49) aufweist. Auch darauf ist der Thronvers (Q 2:255) auf die bereits geschilderte Art kopiert worden. Das auffälligste Merkmal dieses Exemplars besteht darin, dass es auf einem Stäbchen fixiert wurde, das sich im Innern einer gedrechselten Holzkapsel befindet. Dieser hölzerne Zylinder ist mit einem Schlitz versehen, aus dem der Anfang der Rolle herauslugt. Die Rolle lässt sich an dieser Zunge herausziehen. Am Schluss lässt sich das Dokument durch Drehen am Kapseldeckel wieder ins Innere seines Behältnisses befördern. Es ist ratsam, zuletzt einige Zentimeter aus dem Schlitz herausschauen zu lassen. Auch dieses Belegstück steht letztlich aber für das Abflachen der Tradition der Herstellung dieser Rollen. Die auf diesem Exemplar enthaltenen Elemente sind eigentlich alle von den bereits vorgestellten Paralleldokumenten aus Paris und Kopenhagen bekannt. Der originellste Aspekt dieses Belegstücks liegt – was wiederum bezeichnend ist – in seiner raffinierten Mechanik.

Es soll allerdings nicht verschwiegen werden, dass auch aus dieser späteren Zeit vereinzelt Dokumente erhalten geblieben sind, die eine eingehendere Auseinandersetzung damit als lohnenswert erscheinen lassen. Dazu zählt eine Rolle aus der Handschriftenabteilung der Universitätsbibliothek Teheran (Signatur 4662), die mutmasslich im 18. oder 19. Jh. entstanden ist.[32] Dazu ist ein Blatt aus einem Kodex aus der Khalili Collection mit zumindest teilweise identischem Inhalt bekannt.[33] Auf dem Blatt aus dem Kodex ist der Inhalt aber in Spalten angeordnet; würde man das Blatt zerschneiden, könnte man die einzelnen Spalten bzw. Streifen zusammenkleben und daraus eine Rolle anfertigen. Das Heft mit dem erwähnten Blatt aus dem Kodex war anfänglich übrigens mit einer Koranhandschrift zusammengebunden. Dieses Heft ist jedoch zu einem späteren Zeitpunkt von der Koranhandschrift abgetrennt worden.[34] Der Anlass dafür dürfte darin zu suchen sein, dass einem späteren Besitzer der Koranhandschrift die auf diesem Zusatzteil enthaltenen Elemente allzu suspekt erschienen. Er dürfte es deshalb vorgezogen haben, dieses zusätzliche Heft heraustrennen zu lassen. Dieser Schritt illustriert exemplarisch, wie die auf den Rollen oft enthaltenen heterodoxen Elemente ihre gesellschaftliche Akzeptanz und damit ihren „Sitz im Leben" verlieren. Sie werden dabei auch physisch vom Koranexemplar getrennt. Auch das Kitābḫāna-i Malik in Teheran besitzt mehrere Dokumente in Rollenform. Darunter befindet sich ein Prachtsexemplar, das dem Verfasser nach langem Verhandeln mit grossem Widerwillen ganz kurz gezeigt wurde.[35]

31 Vgl. auch Laud. Or. Rolls g 2 (Bodleian Library, Oxford).

32 Siehe: *Fihrist-i nusḫa-hā-i ḫaṭṭī-i Kitābḫāna-i markazī-i Dānišgāh-i Tihrān Ǧild 15*, 76, *s.v.* „Ṭūmār". Die Rolle Tihrān, Dānišgāh, Ms. 4662, dürfte in der 2. Hälfte des 19. Jh. entstanden sein.

33 Codex Khalili Collection Accession no. MSS 412, fol. 1B; vgl. Maddison und Savage-Smith, *Science, Tools, and Magic* 58 f.

34 Schriftliche Auskunft von Nahla Nassar, Khalili Collection, vom 14. August 2012: „I have just uploaded images of the 8 folios of mss 412 […]. I am assuming you know that these folios were once attached to a Qur'an which is now also in the Collection?"

35 Dieses Exemplar enthält mehrfach Elemente heterodoxer Natur. Besuch im Kitābḫāna-i Malik, Januar 2005; seine Signatur ist aktuell nicht mehr bekannt. Siehe für weiterführende Angaben: Afšār und Dānišpažū, *Fihrist-i tartībī-i šumāra-i nusḫa-hā*. Zīr-i naẓar-i Ī. Afšār wa M.T. Dānišpažū. Bā hamkārī-i Qudratullāh Pīšnamāzzāda. Tihrān, Kitābḫāna-i Millī-i Malik, 1372 h.s./1993. Staatsbibliothek zu Berlin, Signatur 4 A 40534-10, Ǧild 10, 253 (*ṭūmār*).

Ein weiteres Belegstück, das hier nicht mehr eingehend untersucht wird, befindet sich im Pitt Rivers Museum (Oxford).[36] Es enthält u. a. eine Aufzählung der 12 Imame. Am Anfang fällt überdies eine Verzierung auf, die sich in ähnlicher Form auf Dokumenten aus dem Umfeld der Bektāšiyya nachweisen lässt.[37] Es sollen hier allerdings keine weiteren Vermutungen zur Einordnung dieses Dokuments angestellt werden.

Ebenso wenig wurden hier jene Dokumente auf Pergament untersucht, die in der Regel eine Aufzählung der *Čahārdah Maʿṣūm* enthalten und somit aus einem schiitischen Umfeld stammen. Das beachtenswerteste Belegstück aus dieser Gruppe befindet sich in der Bayerischen Staatsbibliothek, München (Signatur Cod. arab. 2616), und ist zusammen mit seinem wohl ursprünglichen Behältnis erhalten geblieben. Es stammt wohl aus dem 19. Jh.[38] Besonders viele Dokumente dieses Typs besitzt sodann die Bodleian Library in Oxford.[39] Ein weiteres Exemplar dieser Art stammt ausserdem aus Basler Privatbesitz.[40] Zwei weitere Belegstücke auf Pergament befinden sich in der Chester Beatty Library (Dublin). Bei KR 11 (Chester Beatty Library, Dublin) handelt es sich um ein Schutzdokument mit Gebeten und Elementen aus dem Koran. Die soeben angeführten Dokumente auf Pergament dürften in ähnlichen sozio-religiösen Umfeldern entstanden sein, wie die hier vorgestellten Belegstücke auf Papier.[41] Gestaltung und Inhalt von KR 9 (Chester Beatty Library), ebenso auf Pergament, unterscheiden sich aber deutlich von den weiteren hier untersuchten Belegstücken. KR 9 dürfte eine andere Funktion zukommen; es wird hier ausschliesslich der Vollständigkeit halber und wegen seines ausserordentlich hohen künstlerischen Werts erwähnt.[42]

Abschliessend soll nochmals auf ein Belegstück aus der Staatsbibliothek zu Berlin hingewiesen werden (Ms. or. 14101; 15 × 486 cm).[43] Beim Beschreibstoff handelt es sich um weinrotes Papier aus industrieller Produktion.[44] Es enthält in grosser goldener und silberner Schrift (Höhe ca. 10 cm) die *Schönen Namen Gottes*. Sie werden durch eine entsprechende Anordnung von Koranstellen in *Ġubār*-Schrift gebildet. Gemäss den Angaben eines Händlers soll dieses Belegstück um 1970 in Syrien entstanden sein.[45] Auch auf diesem jüngsten mir bekannten Dokument fehlen jene häufig heterodox geprägten Elemente, die sich auf den frühen Exemplaren mit grosser Regelmässigkeit feststellen liessen.

Diese Beobachtungen legen den Schluss nahe, dass das Rollenformat für Abschriften des Korans

36 Pitt Rivers Museum, Oxford, Signatur: 1994.4.20.1–3 (siehe: objects.prm.ox.ac.uk/pages/PRMUID11107.html, Stand 20. Oktober 2017, mit Hinweisen auf Untersuchung durch den Verfasser am 22. Juli 2015): Breite des Dokuments: 7.8 cm; Breite des Schriftspiegels: 6.6 cm; Länge: 460.9 cm. Zusammengesetzt aus mehreren Papierstreifen; zwischen den Abschnitten 1 und 2 scheint ein ganzer Streifen zu fehlen: Total: 460.9 cm; die erhaltenen Streifen messen: 1. 50.2 cm; 2. 58.3 cm; 3. 59.6 cm; 4. 57.9 cm; 5. 58.6 cm; 6. 57.8 cm; 7. 58.5 cm; 8. 60.0 cm.

37 Vgl. dazu de Jong, The iconography of Bektashiism, Plates 9, 12; aufrufbar unter http://www.islamicmanuscripts.info/reference/articles/Jong-1989-Iconography-MME4.PDF (Stand 19. Oktober 2017).

38 Vgl. dazu die Abbildungen unter http://daten.digitale-sammlungen.de/~db/0003/bsb00039626/images/index.html?id=00039626&groesser=&fip=xsxswxseayaxdsydeayaqrsen&no=4&seite=6 (Stand 20. Oktober 2017).

39 Siehe Oxford, Bodleian Library, Ms. Arab. g. 34–41; neue Signatur: Or. Long. a. 21; insgesamt 8 Dokumente.

40 Im Besitz von Prof. Dr. R. Würsch, Basel.

41 Ein zusätzliches Belegstück aus Pergament ist abgebildet bei Maddison und Savage-Smith, *Science, tools and magic, Part I: Body and Spirit* 142 f. (Nr. 88).

42 KR 9: Dieses Dokument zeigt einen Mann und eine Frau, die aus Textstellen in *Ġubār*-Schrift gebildet werden. Funktion und Bedeutung dieses Belegstücks liessen sich noch nicht klären.

43 Die Rolle Ms. or. 14101 ist aufrufbar unter http://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN847678849&PHYSID=PHYS_0001&DMDID=DMDLOG_0001 (Stand 19. August 2017).

44 Bei diesem Papier aus industrieller Produktion war es nicht mehr erforderlich, einzelne Streifen zusammenzukleben.

45 Mündliche Information von Ch. Rauch, Leiter der Orientabteilung, Staatsbibliothek zu Berlin, Januar 2009. Man beachte auch die Ursprungsangaben auf vier aufgeklebten Schildchen auf der Rückseite des Dokuments.

vereinzelt bis in die jüngste Vergangenheit gepflegt wurde. Allerdings lassen sich bereits ab dem 18. und 19. Jh. überdeutliche Hinweise darauf feststellen, dass die für heterodoxe Strömungen typischen Kennzeichen durch aus der Perspektive des normativen Islams unproblematische Elemente verdrängt werden: Es fällt auf, dass auf den zuletzt beigebrachten Beispielen auffällig häufig der Thronvers (Q 2:255) kopiert wurde. Anstatt der unter dem Namen *Šakl-i ʿayn-i ʿalī* bekannten Figur[46] oder des *Ḏū l-Faqār*-Schwerts finden sich ab dem 18. und 19. Jh. auf den Rollen auch zunehmend Abbildungen von Blumen. Die soeben aufgezählten Elemente sind aus ideologischer Perspektive weniger verfänglich als dies auf die aus heterodox ausgerichteten Männerbünden bekannten Insignien zutrifft. Aus dieser Perspektive betrachtet kommt in den auf den Rollen über die Jahrhunderte feststellbaren Veränderungen einschlägiger Merkmale auch der Triumph des normativen Islams über die heterodoxen Strömungen zum Ausdruck. Dies ruft A. Knyshs Bemerkung in Erinnerung, dass sich der Niedergang der früher ausgesprochen reichen mystischen Tradition des Islams spätestens ab dem Anfang des 20. Jh. nicht mehr aufhalten liess und eigentlich schon deutlich früher eingesetzt hatte.[47] Mit diesem Niedergang verliert die islamische Welt bedauerlicherweise auch eine Vielfalt und einen inneren Reichtum, die wesentlich zu ihrer Stärke beigetragen hatten.

7.3 Exkurs: Dokument in Blockdruck-Technik: Khorasan, datiert 535/1140

Diese Ausführungen machen im Sinn eines Exkurses auf ein im Jahr 535/1140 wohl in Khorasan im Blockdruck-Verfahren (*Ṭarš*-Technik) hergestelltes Exemplar aufmerksam. Es handelt sich um eine Ergänzung zu Kapitel 7.2 (Anm. 2). Der Text wird aus der Beschreibung dieses Exemplars im Auktionskatalog von Christie's, London, übernommen. Dieser Katalog ist in öffentlichen Bibliotheken zumeist nicht verfügbar:[48]

„Christie's, London, King Street, Sale 7843, Art of the Islamic and Indian Worlds, 13 April 2010. A Seljuk talismanic scroll. Eastern Iran or Afghanistan, dated middle of Rabīʿ I AH 535/end of October 1140 AD.

Lot Description: [A Seljuk talismanic scroll] containing seven talismanic texts (*hirz*), Arabic manuscript on paper, comprising a long illuminated headpiece, the *fatiha* and seven further sections written in black cursory *naskh*, titles in *kufic* reserved on black cross-hatched ground within rectangular dotted frame, the headpiece starting from the *shahada* reserved on black ground and framed with the name Muhammad in geometric *kufic*, the central double-sided interleaved inscription with *sura al-ikhlas* and *sura al-kawthar* in black and white foliated *kufic* on red cross-hatched ground issuing two compositions of three geometric stars within circular medallions, each medallion between fleshy palmettes, an almond shape medallion at top with floral arabesque issuing an intricate geometric design issuing the inscription *nasr wa fath* [*min Allah*] in foliated *kufic*, undeciphered signature in the medallions, date at end possibly added, losses to top, waterstaining. 137¾ × 4 1/8in. (350 × 10.5 cm.)

Lot Notes: One inscribed medallion in the headpiece indicates that this scroll was written for a certain Alp Pahlavan.

This long scroll would have been carried tightly rolled and close to the body of its owner, probably in a small ornamented case. The presence of chosen Qur'anic *suras* and verses gives the talisman its magical power. Each chapter of this scroll groups under a specific title verses intending to protect

46 Vgl. dazu Kapitel 6 (bei Anm. 123–124 und 139–184) und Nünlist, Rollen der Andacht aus dem Umfeld von Derwischorden 123–127.

47 Knysh, *Islamic mysticism* 1 f.

48 Diese Angaben aus http://www.christies.com/LotFinder/lot_details.aspx?intObjectID=5302917 (Stand 20. Oktober 2017: ohne Abbildung; Stand 15. Oktober 2015: mit Abbildung); vgl. dazu Kapitel 7, Anm. 2.

the owner against various misfortunes; it would have been used to avoid terror (*faraq*), famine (*awja'*),[49] deception (*kid*), the evil eye (*'ayn*), magic (*sihr*), and fear (*khawf*). The magical properties of these talismans were much diversified and their use was widely spread in the medieval Islamic world. As paper was relatively inexpensive, scrolls were amongst the most popular talismans.

The very long and intricate headpiece decorating this scroll, a third of the scroll's total length, is the most impressive feature of this manuscript. The inventiveness of the design is unique, playing with various geometric compositions based on the six-pointed star, the double-sided interleaved *suras* line in *kufic* script along the central cartouche, and the bold foliated *kufic* inscription at the extremity.

Beside this remarkable headpiece, the very early date of 1140 and the fact that the scroll has survived complete (excepted for its very top) confer on it an undeniable importance. Although 11th century Fatimid stamped amulets have been found in Egypt, it has not been possible to compare this scroll with a similar contemporary or earlier example as there are probably a very small number of surviving examples (*Trésors fatimides du Caire*, exhibition catalogue, Paris, 1998, cat. 98–99). Later Mamluk Egypt however produced scrolls which follow the same organization of the headpiece: the oblong inscribed medallion is also bordered with medallions with six-pointed stars. Two richly illuminated scrolls, a complete Qur'an of the first half of the 14th century in the David Collection and a fragmentary talismanic scroll with Qur'anic verses dated circa 1360, show how much these scrolls were appreciated (Kjeld von Folsach, *Art from the World of Islam in the David Collection*, Copenhagen, 2001, cat. 9 and *Islamic calligraphy, calligraphies islamiques*, exhibition catalogue, Genève, 1988, cat. 22).

In her discussion of hexagons and hexagonal stars, Eva Baer indicates that this motif, sometimes called Seal of Solomon, appears on 11th century perforated mosque lamps and becomes amongst the most popular design in metalwork from the early 12th century onward and is transferred from one material to another. The geometric medallions of a 12th to early 13th century penbox and a 12th century bucket in the LA Mayer Memorial Museum, the first attributed to Afghanistan and the second to Khorassan, closely relate to the strapwork visible on our scroll which support an Eastern Iran or Afghanistan attribution (Eva Baer, *Metalwork in Medieval Islamic Art*, New York, 1983, fig. 107–109, pp. 126–132).

An obvious comparable for the strapwork of the headpiece comes to mind in the slightly earlier slip-painted pottery vessels commonly attributed to Samanid Central Asia or Eastern Iran. The example offered in this sale (please see lot 10) gives a very close comparable to the decoration of our scroll. A bowl with abstract designs in the Kuwait National Museum displays similar palmettes to those found in the interstices between each of our medallions (Oliver Watson, *Ceramics from Islamic Lands*, London, 2004, p. 220). The fact that this group of ceramics is usually dated 10th century is worthy of note. It is possible that our scroll is realized in a somewhat archaic style and therefore later than the period where the style flourished. However, the firm date of 1140 inscribed on this scroll forces us to reconsider the date of that particular group of so-called Samanid ware.

A rare Afghan hexagonal wooden table in the David Collection is painted and incised with similar palmettes and strapwork as that of our scroll (Kjeld von Folsach, *op. cit.*, cat. 427). It is dated 11th to 12th century and supports the attribution of the scroll to the Eastern Iranian world. The inscriptions in *kufic* script found on the scroll can also be paralleled with examples on textile or manuscripts. The 11th to 12th century silk robe sold in these Rooms, 31 March 2009 (lot 94), has a calligraphic band with repeated interlocking letters between which grow sprays of fleshy tapering palmettes that closely relate to our example. A unusual Qur'an leaf in the Metropolitan Museum is inscri-

49 So in der Beschreibung in der in der vorangehenden Anmerkung angeführten Internetquelle.

bed with 6 lines of bold *kufic* with remarkably interlaced upstrokes, a number of them issuing palmettes with reserved designs similar to those of the scroll. Originating in Afghanistan, probably from Ghazna, this leaf was attributed to the middle of the 11th century (*The Arts of Islam, Masterpieces from the Metropolitan Museum of Art*, Berlin, 1981, cat. 16).

In many aspects, this scroll is an extraordinary example of mediaeval manuscript. Being a dated, heavily illuminated and comparable to numerous examples in other media, it is an essential piece to be included in the studies of 12th century works of art and manuscripts."



ABB. 161

Paris, Bibliothèque Nationale de France, Arabe 571, und Kopenhagen, Royal Library, Cod. Arab. Add. 49 (vgl. bei Anm. 10–15): Die Rolle Arabe 571 und ihr Parallelstück aus Kopenhagen (Cod. Arab. Add. 49) zählen zu den späten Dokumenten (wohl 18. Jh.). Arabe 571 ist am Anfang vollständig erhalten. Das Anfangszierfeld zeigt eine blaue Moscheekuppel mit goldenem Aufsatz. Unmittelbar darunter die hervorgehobenen Abschriften von Suren 1 und 2.

ARABE 571 (BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DE FRANCE, PARIS)



ABB. 162
Paris, Bibliothèque Nationale de France, Arabe 571, und Kopenhagen, Royal Library, Cod. Arab. Add. 49 (vgl. Abschnitte zwischen Anm. 15 und 17): Anfang des Hauptteils der Rolle, auf dem eine säulenförmige Verzierung auffällt, die an die Aufsätze auf hinduistischen oder buddhistischen Sakralbauten in Indien erinnert (hier der Anfang der Rolle aus Kopenhagen).
COD. ARAB. ADD. 49 (ROYAL LIBRARY, KOPENHAGEN)



ABB. 163

Paris, Bibliothèque Nationale de France, Arabe 571, und Kopenhagen, Royal Library, Cod. Arab. Add. 49 (vgl. nach Anm. 17): Auf Cod. Arab. Add. 49 und Arabe 571 ist auf zwölf Textfelder verteilt der Thronvers (Q 2:255) kopiert worden. Dieser grosse Text wird durch kleinen Text in *Ġubār* gebildet. Die Texteinteilung stimmt auf beiden Rollen überein. Hier gezeigt die Abschnitte mit der Aussage *Lā ta'ḫuḏu-hū sinatun wa-lā nawmun* (Textfeld IV) und *la-hū mā fī s-samawāt wa-mā fī l-arḍ* (Textfeld V; Rolle aus Kopenhagen).

COD. ARAB. ADD. 49 (ROYAL LIBRARY, KOPENHAGEN)

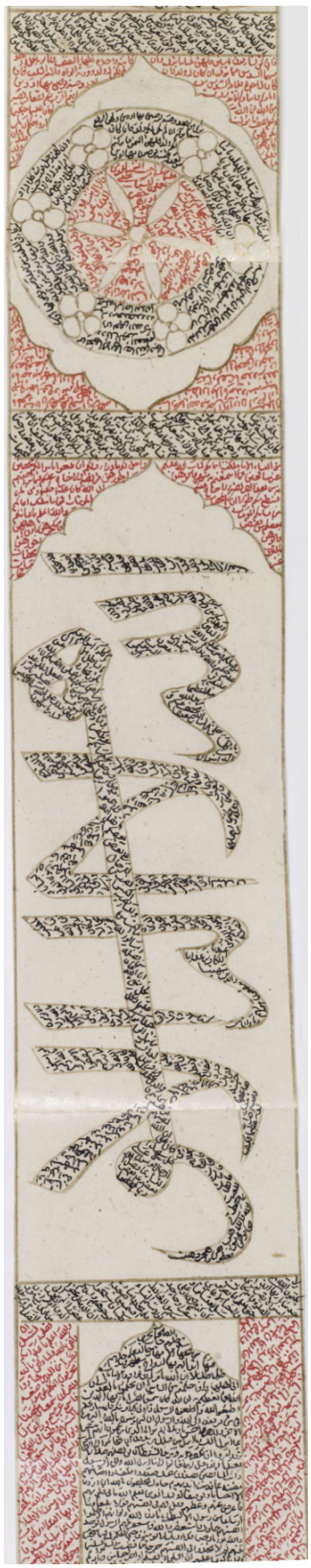


ABB. 164

Paris, Bibliothèque Nationale de France, Arabe 571, und Kopenhagen, Royal Library, Cod. Arab. Add. 49 (vgl. Abschnitt mit Anm. 20): Abbildung eines kreisförmigen Zierelements, das auf Cod. Arab. Add. 49 zwischen Textfeld I und II (*Allāhu lā ilāha illā huwa*) angebracht worden ist. Auf dem Pariser Dokument fehlen vergleichbare Verzierungen.

COD. ARAB. ADD. 49 (ROYAL LIBRARY, KOPENHAGEN)





ABB. 165

Paris, Bibliothèque Nationale de France, Arabe 571, und Kopenhagen, Royal Library, Cod. Arab. Add. 49 (vgl. Abschnitt mit Anm. 21): Auf späten Rollen wurden oft Verzierungen in Form von Blumen angebracht. Hier gezeigt eine Blume zwischen Textfeld X (*illā bi-mā šā'a*) und XI (*wasi'a kursiyyu-hū as-samawāt wa-l-arḍ*) auf der Rolle aus Kopenhagen. Diese Blumen werden durch Textelemente in *Ġubār*-Schrift gebildet (Stellen aus dem Koran). Die Blüte selbst ist rot, ihr Stiel schwarz. Auf der Rolle aus Paris fehlen derartige Verzierungen.

COD. ARAB. ADD. 49 (ROYAL LIBRARY, KOPENHAGEN)

English Abstract

This study explores handwritten documents in scroll format originating in the Muslim world and datable to approximately the fourteenth to the nineteenth centuries. In a first step, this abstract takes a closer look at the catalogue part of this study (Part II), in which selected scrolls are described according to codicological standards, deciphered and contextualised. Their importance as objects of art is also underscored. In a second step, this abstract returns to Part I of the study and gives an overview of the historical and socio-religious background of the milieux in which these scrolls were produced by specialised artisans and appreciated by their owners. As the studied scrolls are mostly of an extraordinary quality, their possessors often belonged to the ruling elite.

Although manuscripts from Islamic contexts were mostly prepared as *codices*, the scroll format was certainly not unknown in the Muslim world. Copyists and artisans from the Near East involved in the production of the documents studied here must have been aware that in Judaism and Christianity, there was a long-standing tradition of using the scroll format for texts both religious, such as the *Torah*, and liturgical. In Islamic contexts proper, copies of the *Quran*, pilgrimage certificates and 'picture poems' in scroll format were produced in Syria as early as in the sixth/twelfth century. Additionally, legal documents such as property deeds, decrees issued by the Ottoman Sultans (*berāt, firmān*), genealogical scrolls, and calendars were later frequently produced as scrolls (*ṭūmār*).

This study deals with a particular group of scrolls. The textual vocabulary of the documents studied here generally consists of prayers, pious formulas and passages from the *Quran*. During preliminary research, it was possible to identify some 120 documents, now often held in European scientific institutions. This book presents the most important items from this heteroclite group in detail and tries to contextualise them. These documents are more easily accessible in western institutions than in the Muslim world; this is particularly true for non-Muslim researchers. The documents under discussion here can be roughly attributed to three different geographic and cultural contexts:

a. A first group probably originated in a region situated between the three cities of Konya, Tabriz and Baghdad. These documents measure ca. 10–12 cm in width and up to 16 m in length. As these early documents were copied on a strong paper, they have a wide diameter when rolled up. Documents of this first group were produced between 1300 and 1450 CE approximately. Scrolls of this type older than those identified in Chapter 4 have apparently not survived.
b. A second group of documents can be attributed to the Persianate world and was produced between 1450 and 1600 in late Timurid and Safavid contexts. These scrolls usually measure approximately 10 cm in width. While the older documents are still copied on a strong paper, from about 1550 onwards an extremely thin, nearly transparent paper was available and preferred for the production of scrolls. This very thin paper considerably reduced the diameter of the documents. These scrolls, produced either in the Persianate world or by craftsmen with a Persian background, are dealt with in Chapter 5.
c. A third group of scrolls originated in the Ottoman Empire and mostly dates from the seventeenth century, when Habsburg Austria and the Ottoman Empire were involved in a long series of battles in the Balkans. The confrontation between these two powers culminated in the defeat of the Ottoman troops and the relief of the city of Vienna in 1683. These late documents, again, are mostly copied on a very thin and transparent paper. They measure ca. 4 cm in width and typically 3–4 m in length. These scrolls are dealt with in Chapter 6.

© TOBIAS NÜNLIST, 2020 | DOI:10.1163/9789004429154_010
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY-NC-ND 4.0 license.

The final chapter, Chapter 7, shows that scrolls continued to be produced in the Muslim world until the recent past. The most recently produced item identified in the context of this research project was allegedly made in Syria in the 1970s. But this tradition was also widespread in Iran and India in the eighteenth and nineteenth centuries. It is, however, striking that the design and the contents of these younger scrolls differ considerably from those of the old documents from the fourteenth century. The design of these documents is mostly decorative and avoids the integration of symbols appreciated by religious subgroups. This reduction of the ornamental vocabulary and the frequent use of flowers and abstract geometric features underline that traditionally oriented theologians increasingly controlled the religious debates from 1800 onwards. This most recent period in the production of scrolls in the Muslim world is illustrated by a closer look at a few documents dating from the eighteenth and nineteenth centuries.

This second part of the study (Chapters 4–7) describes the most important scrolls among the identified documents. It pays attention to their codicological features and investigates in detail their textual and ornamental vocabulary. This thorough analysis is, however, hampered by the microscopic and decorative scripts frequently applied on these scrolls. The decipherment of the textual elements is therefore time-consuming and additionally complicated by the too often poor state of preservation of certain passages or of entire documents. The descriptions try to give a precise idea of the texts copied on the respective documents. Whenever it was possible, the texts are identified. Two categories of texts were preferably copied on these scrolls:

On the one hand, *Quranic* passages feature frequently. Certain scrolls contain a virtually complete copy of the Islamic revelation (e.g. Berlin, Ms. or. oct. 218, Chapter 4.3; Paris, Arabe 6088, Chapter 4.5; Dublin, Is 1623, Chapter 5.3). These passages with the continuous text of the *Quran* were generally copied in a microscopic script known as *ghubār* (dust). *Ghubār* script measures 1–3 mm in height and is therefore hardly legible to the naked eye. These *Quranic* passages are often integrated in different geometric or simply decorative features; they frequently form a second, larger text to be read at a superior level. The *ghubār* script was also in use in pigeon post.

On the other hand, prayers and pious formulas regularly feature on the scrolls. They were often, but by far not always, copied in a larger script. Different prayers could be identified. On the seventeenth-century documents from the Ottoman Empire, al-Būṣīrī's *Qaṣīdat al-Burda* was copied in the second part of the scroll, always respecting the same layout. On the earlier scrolls feature copies of the *Duʿāʾ al-Jawshan al-kabīr* and of the *Duʿāʾ al-Qadaḥ* (both on Michigan, Isl. Ms. 220, Chapter 4.1), of the *Duʿāʾ Nūr al-anwār al-kabīr* and of the *Munājāt Amīr al-muʾminīn* (both on Copenhagen, David Collection, 37–1996, Chapter 4.2), of the *Ḥirz Abī Dujāna* and of Shādhilī's *Ḥizb al-Baḥr* (Dublin, Is 1626, Chapter 4.9). On the documents from Safavid contexts, we can repeatedly identify the *Nādi-ʿAlī* prayer, a highly appreciated *dhikr* among Shiʿi mystics in Iran (Dublin, Is 1623, Chapter 5.3; Paris, Arabe 5102, Chapter 5.4). Additionally, numerous pious formulas were copied on these documents in decorative panels. There are elaborated copies of the *basmala* (Chapter 4.1), medallions with invocations of *Allāh* by pious formulas such as *al-mulk li-Allāh* and *Subḥāna Allāh* (Basel, M III 173, Chapter 4.8). Other features highlight the concept of *tawakkul*, the unconditional trust in *Allāh* (Berlin, Ms. or. oct. 146, Chapter 5.1). Q 112 (*Sūrat al-Ikhlāṣ*) and the *Throne verse* (Q 2:255) are encountered particularly often on the scrolls.

The prayers and further textual elements identified suggest that these scrolls were often produced in pious milieux, generally speaking, and were particularly appreciated in mystically oriented environments. In certain instances, it was possible to identify the contexts in which the scrolls were produced. We can assume, for example, that the scroll Is 1623 (Chester Beatty Library, Chapter 5.3) was produced in Shiraz, where the Dhaha-

biyya Sufi order flourished at the end of the sixteenth century. In the case of the documents from the Ottoman Empire (Chapter 6), certain scrolls were probably produced in a Bektāshī milieu for members of the Janissary troops (Ms. or. 20, Chapter 6, scroll 1, Zurich). Different features on the scroll from Karlsruhe suggest that its owner had close connections with *Futuwwa* and *Akhī* associations which played an important role in the Ottoman Empire (Hs. RA 204, Chapter 6, scroll 4). These male associations (*Männerbünde*) are often in close relation with the mystical Sufi orders proper and can only be distinguished from them with difficulty. That documents of this kind can be explained from a mystical point of view is further confirmed by a golden decorative element added at the very beginning of Is 1626 (Chester Beatty Library, Chapter 4.9). This decoration recalls the headgear worn by the members of the different Sufi orders. As the details of the headgear featured on Is 1626 are not clearly visible, it was not possible to identify the order to which the owner of this scroll probably adhered. Further decorative features point in the same direction: a tree (cypress) at the beginning of the Karlsruhe scroll (Hs. RA 204, Chapter 6, scroll 4) recalls the *Tree of futuwwa* (*shajarat al-futuwwa*) described in the *Futuwwa* literature. Additionally, on several scrolls from the Ottoman Empire features a symbol referred to as *Shakl-i ʿayn-i ʿalī*. This symbol can be most convincingly explained against the ideological background shared by members of the Bektāshiyya order and the soldiers of the Janissary troops closely connected with the Bektāshīs.

The textual and ornamental vocabulary featuring on these scrolls suggests that they were produced for and appreciated by members of the aforementioned Sufi orders and further male associations (*Männerbünde*), such as *Futuwwa* and *Akhī* groups, and craftsmen's guilds. This reading of the scrolls as documents originating in pious, and particularly in mystically inclined, contexts contradicts their interpretation as the primarily magical documents sometimes encountered in former research. Certain documents analysed in the present study in fact contain elements in common with magical literature from the Muslim world, such as *Brillenbuchstaben*, the Seven Seals of Solomon, passages of text copied in unconnected letters, or textual elements integrated into squares. But most often, the documents studied here do not contain such elements at all, or these features play a secondary role on the scrolls. It is, therefore, rather improbable that they were produced in magical contexts. While Islamic mysticism was relatively open towards magic and magicians (Chapter 1.3), these particular scrolls originated in a pious environment and were intended to protect their bearer or owner in all kind of dangerous situations.

As most of the documents presented in detail in this study are of an extraordinary quality, we can assume that they were produced for members of the ruling elite. The oldest scroll presented here (Isl. Ms. 220, Michigan, Chapter 4.1) is dated 727/1327 (?) and was perhaps produced for Abū Saʿīd, the last Ilkhānid ruler. His name, however, was, probably intentionally, erased from the scroll. An extraordinary scroll measuring nearly 16 m in length was commissioned for Ghiyāth ad-Dīn, the Sultan of the Beylik state of Eretna in eastern Anatolia; the document is clearly dated (754/1353–1354, Chapter 4.10). In another instance (Is 1624, Chester Beatty Library, Chapter 4.6), the name of its first owner, Yalbughā, is integrated into two prayers copied on the scroll. This Yalbughā can most probably be identified with Yalbughā al-Khāṣṣakī, the *de facto* ruler of Mamluk Cairo between 1358 and 1366. Apparently not protected well enough by his scroll, Yalbughā was killed in an assassination in 1366. The scroll CB 542 (Fondation M. Bodmer, Cologny-Geneva, Chapter 5.2) was perhaps once in the possession of the Ottoman Sultan Sulaymān the Magnificent (reigned 1520–1566). He may have obtained this document from the Safavid Prince Alqās Mīrzā during their alliance against the Safavid Shāh Ṭahmāsp (reigned 1524–1576). Ms. or. oct. 146 (Staatsbibliothek, Berlin, Chapter 5.1) once belonged to Mīrzā Makhdūm Shīrāzī who served for a very short period as *ṣadr*, or minister of

religious affairs, during the Safavid Ismāʿīl II's short reign (984–985/1576–1577). Finally, the Karlsruhe scroll (Hs. Rastatt 204, Chapter 6, scroll 4) once belonged to the Ottoman Sulṭān Ibrāhīm (reigned 1640–1648). A note on the silver box preserved together with the scroll suggests this attribution. The scroll from Zurich (Ms. or. 20, Chapter 6, scroll 1) was probably brought back to Switzerland by a soldier who participated on the Christian side in the second relief of Vienna in 1683. In most other instances, the details of the documents' provenance or the circumstances under which they were produced are unknown.

Part I of this study (Chapters 1–3) gives an overview of the cultural, historical and socio-political developments in the Near East between 1250, when the Mongols overran the Muslim world (fall of Baghdad in 1258), and ca. 1800, when Western modernity slowly reached the Islamic world. This information is intended to locate these scrolls in their broader socio-cultural contexts: Chapter 1 gives a general idea of the topic of this study and clarifies questions of terminology. Chapter 2 highlights the most important stages of the historical developments from about 1200 onwards. In a first step, it deals with the invasion of the Mongols in the Muslim world and the further developments up to Timur's arrival in Iran in 1381; the Ilkhānid dynasty played a central role during this period (Chapter 2.1). The next chapter describes how Timur established a great empire in the Near East between 1381 and 1405. Under his sons, however, this huge empire soon dissolved (Chapter 2.2). Turkmen dynasties increasingly controlled Iran and Iraq in the fifteenth century (Chapter 2.3). The next section of this overview pays attention to the ascension of the Safavids (Chapter 2.4). This dynasty (1501–1722) developed out of a Sunni dervish order based in Ardabil (NW Iran). Shāh Ismāʿīl (died 1524) established this dynasty as a political power in Tabriz in 1501. Under the Safavids, Shiʿism was introduced as the official religion in Iran (see Chapter 2.6). The Safavids and the Ottomans were bitter enemies for most of the sixteenth century (Chapter 2.5). This opposition can, on the one hand, be explained by the territorial interests of the Ottomans, who tried to expand their empire eastwards. On the other hand, there was a serious religious conflict between the two dynasties. The Safavids mainly came to power because of the unconditional support of the Qizilbāsh tribes. These Qizilbāsh tribes adhered to religious convictions incompatible with the generally accepted tenets of the mainstream Sunni and Shiʿi clergies. The convictions of the Qizilbāshs can best be explained as heterodox leanings. Many admirers of Shāh Ismāʿīl lived in Eastern Anatolia under Sunni Ottoman rule. The Ottomans accused the Qizilbāshs of supporting their Safavid shaykhs and later Shāh Ismāʿīl himself. They severely persecuted them and exiled them to places such as Eastern Europe. As Chapter 6 studies scrolls originating from Ottoman contexts and datable to the seventeenth century, Chapter 2.7 describes the developments in the Ottoman Empire up to the second relief of Vienna in 1683. This historical overview closes with a last look at Iran after the fall of the Safavids in 1722 (Chapter 2.8).

The Mongol invasion in the thirteenth century largely destabilised the Near East. The fall of the Abbasid capital, Baghdad, had thorough repercussions on nearly all levels of society at the time. Cultural life suffered as much as the economic development of the region. The villagers abandoned their lands because they and their cattle were constantly threatened by the foreign invaders and local bandits. Between 1250 and 1350, several outbreaks of the plague are registered in the region. And many people simply starved to death. In this general atmosphere of insecurity and violence, people addressed themselves for guidance and relief to the religious shaykhs who were placed at the head of mystically oriented brotherhoods (Chapter 3). Islamic mysticism, generally referred to as *taṣawwuf* (Sufism), was increasingly organised in orders from the second half of the eleventh century onwards. This development accelerated after 1200. These Sufi orders (*ṭarīqa*, pl. *ṭuruq*) were established by charismatic leaders

and later controlled by their successors. In order to give a general idea of this background, Chapter 3 presents different Sufi orders, such as the Yasawiyya (3.1.1), the Mawlawiyya (3.1.2), the Bektāshiyya (3.1.3), the Qalandariyya (3.1.4), the Bayramiyya (3.1.5) and the Kubrāwiyya (3.1.6), as well as several orders widespread in the Arab world, among them the Qādiriyya, the Shādhiliyya and the Suhrawardiyya (3.1.7).

These Sufi orders proper, very often, can hardly be distinguished from further male associations (*Männerbünde*) such as *Futuwwa* and *Akhī* groups or craftsmen's guilds. We are best informed of the different activities of the *Futuwwa* groups in Baghdad, where they played a destabilising role for a long time. Nāṣir li-Dīn Allāh, perhaps the last Abbasid caliph able to impose his power, reformed the *Futuwwa* movement in Baghdad (1207). Abū Ḥafṣ ʿUmar as-Suhrawardī (died 1234) was the intellectual architect of this reform project. As Suhrawardī played an important role in the establishment of the Suhrawardiyya order in Baghdad, Nāṣir li-Dīn Allāh's courtly *Futuwwa* was thoroughly influenced by Sufi ideas (Chapter 3.2). This is not the place to present the ideals of the *Futuwwa* movement in detail. But generally speaking, young men (*fatā*, pl. *fityān*) organised themselves in these associations. Their moral and corporal exemplar was ʿAlī b. Abī Ṭālib, the fourth caliph of the Sunnis and the first Imam of the Shiʿis. ʿAlī gained in importance in the *Akhī* groups that were active in Anatolia in the fourteenth century. The customs of the *Akhīs* were described in detail by the Maghrebi traveller Ibn Baṭṭūṭa, who visited Anatolia in the 1330s. As generosity and hospitality were their main qualities, these *Akhī* groups were extremely proud of lodging the famous traveller in their assembly places (*khānaqāh*). Later, the customs of the *Akhīs* continued to be observed by the members of the craftsmen's guilds active in the Ottoman Empire.

Marshall G.S. Hodgson underlined the increasing importance of ʿAlī b. Abī Ṭālib in the 14th century in his study *The Venture of Islam*. This veneration of ʿAlī, the first Imam, did not necessarily imply a Shiʿi background. After the shock of the Mongol invasion and the fall of Baghdad, the ideological strife between Sunnis and Shiʿis decreased in intensity, and Muslims, at least ideally, joined their forces against their common external enemy. In this context, M.G.S. Hodgson speaks of an *ʿAlid loyalty* dominating Islamic societies in the fourteenth century (chapter 3.3). This *ʿAlid loyalty* finds a noteworthy expression on Is 1624 (Chester Beatty Library, Dublin, Chapter 4.6). In an eightfold *ḥijāb*-prayer (prayer for protection), each part is dedicated to one of the following persons: a. Muḥammad (prophet), Abū Bakr, ʿUmar, ʿUthmān (the three first rightly guided caliphs of the Muslims), and b. ʿAlī b. Abī Ṭālib (first Imam of the Shiʿis and, at the same time, the fourth rightly guided caliph of the Sunnis), Ḥasan, Ḥusayn, and Jaʿfar aṣ-Ṣādiq (the second, third and sixth Imams of the Shiʿis). These common mentions of Sunni and Shiʿi dignitaries can best be explained against the background of *ʿAlid loyalty*. Further documents studied here underline the importance of ʿAlī in Muslim societies. Among them feature M III 173 (Basel, Chapter 4.8) and Is 1623 (Chester Beatty Library, Chapter 5.3). Later documents, dating from the seventeenth century and in use in the western part of the Ottoman Empire, also express this respect for ʿAlī, albeit in a different sense than the older documents from the fourteenth century.

The members of all these associations, whether Sufi orders or *Futuwwa* groups, gathered in their assembly places. Certain adherents did so daily; others might have participated only in the weekly gatherings. During these gatherings, they practised their prayers, *dhikr* exercises and further rites (Chapter 3.4.2). The analysis of the textual elements showed that several prayers or pious formulas copied on the scrolls are also attested in mystical prayer books or were recited during initiation rites (Chapter 3.4.3). Additionally, passages from the *Quran* frequently copied on the scrolls were often written on the walls of the *khānaqāhs*, the assembly places of the Sufi orders, or in their main pilgrimage sites for decorative purposes. When looking closely at the early scrolls

dealt with in Chapter 4, we can remark a striking relationship between their ornamental vocabulary and the features decorating, for example, Aḥmad Yasawī's shrine in Yasi, Central Asia (erected between 1389 and 1405 by Timur), or the sanctuary of the Ṣafawiyya order in Ardabil, dating in its oldest parts from the fourteenth century (Chapter 3.4.1). This important interdependence of textual and decorative vocabulary, between scrolls and shrines, underscores that the scrolls presented in this volume are, in the first instance, documents particularly appreciated by pious people in general. They were often, but not necessarily, affiliated to one or several religious groups, such as a Sufi order, a *Futuwwa* or *Akhī* group or a craftsmen's guild.

The customs observed and religious ideals shared by the members of these associations and orders often differed from the convictions of a more traditionally oriented Islam. These often-heterodox ideas found an echo in the textual and ornamental vocabulary applied on different scrolls. As some of these features are also encountered in texts on Islamic magic (*siḥr*), such as works by Aḥmad al-Būnī (died 622/1225?) or Tilimsānī (died 737/1336), these scrolls were sometimes explained as magical documents. This study does not exclude eventual magical implications of these scrolls. It suggests, however, that they served primarily as documents of devotion and protection, and that they were highly estimated by pious believers in general. They were appreciated by their owners as powerful means of protection in all kinds of dangerous situations, such as war, illness, childbirth, when approaching a mighty person, etc. Magical elements could, of course, enhance this protective function. But the devotional character of these scrolls prevails.

APPENDIX

Übersicht über die identifizierten Amulettrollen

N.B.: Diese Übersicht stellt Amulettrollen zusammen, die sich im Lauf der Arbeit über diese Dokumente in Bibliotheken und Museen identifizieren liessen. Sie erhebt keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit. Fett markierte Signaturen werden in diesem Band ausführlich besprochen.

Dänemark

Kopenhagen, Royal Library, **Cod. Arab. Add. 49** (Kapitel 7.1), **Cod. Arab. 53** (Kapitel 4.4).

Kopenhagen, David Collection, **37.1996** (Kapitel 4.2) und 27.1987.

Deutschland

Berlin, Staatsbibliothek, **Ms. or. oct. 146** (Kapitel. 5.1), Ms. or. oct. 172, **Ms. or. oct. 218** (Kapitel 4.3), **Ms. or. oct. 403** (Kapitel 6), Mf. 382, Hs. or. 14101 (Kapitel 7.2, Anm. 43).

Gotha, Forschungsbibliothek, Ms. Orient. A. 1372 (Kapitel 5.2), Ms. Orient. T. 47.

Jena, Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek, Ms. Prov. o. 225a (Kapitel 1, Anm. 4 und 83).

Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, **RA 204** (Kapitel 6).

Leipzig, Universitätsbibliothek, **B. or**. 321, 322, **328** (Kapitel 6), 329 und Ms. Gabelentz 46 und 59; vgl. Nr. CCCLII–CCCLVI (Katalog L. Fleischer).

München, Bayerische Staatsbibliothek, **Cod. arab**. 203, 204, 205, **206** (Kapitel 6), **207** (Kapitel 6), 208, 209, 210, 1110, 2689, 2690, 2616 (Kapitel 7.2, Anm. 38), Cod. turc. 41, 42.

Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, Cod. or. 8° 13, Cod. or. 8°14, Cod. or. 8° 34 (in Holzkapsel), Cod. or. 8° 55, Cod. or. 8° 71, **Cod. or. 8° 83** (Kapitel 6), Cod. or. 8° 84, Cod. or. 8° 85 (Kapitel 6).

Weimar, Anna Amalia Bibliothek, Oct. 183.

England (vgl. www.fihrist.org.uk)

Cambridge, Fitzwilliam Museum, G. 8, Burney.3 (Nr. 148.7), G. 9 Goodwin (Nr. 149.7).

Glasgow, W.B. Stevenson, „Some specimens of Moslem charms", beschreibt 3 Amulettrollen, die er Ende 19. Jh. in Damaskus gekauft hat.[1]

London, British Library, Add. 5904 (Kapitel 7.1, Anm. 27), I.O. Islamic 4150 (Kapitel 7.1, Anm. 28), Stove Or. 2, I.O. Islamic 4566a, 4566b, 2273, no. 1080.

London, Khalili Collection: MSS 2, MSS 310, MSS 412 fol. 1b (Kapitel 7.2, Anm. 33), MSS 427, MSS 689.

London, Royal Asiatic Society, RAS Arabic 8.

London, Wellcome Library, L0024786.

Manchester, John Rylands Library, Arabic MS 50 [9], Arabic MS 51 [10] (beide Kapitel 7.1, Anm. 26).

Oxford, Bodleian Library, MS. Laud Or. Rolls g. 2 (Kapitel 7.2, Anm. 31), MS. Bodl. Or. 805 (R), MS. Arab. a. 1–3 (R) (3 Rollen), MS. Arab. g. 4 (R), MS. Arab. g. 7 (R), MS. Arab. g. 11 (R), MS. Arab. g. 12–13, MS. Arab. d. 14 (R), MS. Arab. g. 14 (R) (Kapitel 7.2, Anm. 31), MS. Arab. d. 109, MS. Arab. g. 5 (R), MS. Arab. g. 34–41 (R) (8 Rollen; Kapitel 7.2, Anm. 39).

Oxford, Pitt Rivers Museum, 1994.4.20.1–3 (Kapitel 7.2, Anm. 36).

Frankreich

Paris, Bibliothèque Nationale de France, **Arabe 571** (Kapitel 7.1), **Arabe 5102** (Kapitel 5.4), **Arabe 6088** (Kapitel 4.5).

Paris, Musée du Branley, numéro d'inventaire: 71.1968. 14.3.

Iran

Teheran, Kitābḫāna-i markazī wa markaz-i asnād-i Dānišgāh-i Tihrān, Ms. 4662 (Kapitel 7.2, Anm. 32), Ms. 8771.

Teheran, Kitāb-ḫāna-i Malik, Nr. 6483, 6520, 6521.

1 Vgl. *Studia Semitica et Orientalia* (1920), 84–114. Sie liessen sich in Glasgow bis anhin in keiner Bibliothek nachweisen.

© TOBIAS NÜNLIST, 2020 | DOI:10.1163/9789004429154_011
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY-NC-ND 4.0 license.

Irland

Dublin, Chester Beatty Library, Is 1619, Is 1620 (Kapitel 7.1), Is 1621 (Kapitel 5.5), **Is 1622** (Kapitel 5.5), **Is 1623** (Kapitel 5.3), **Is 1624** (Kapitel 4.6), **Is 1625** (Kapitel 4.7), **Is 1626** (Kapitel 4.9), KR 9 (Kapitel 7.2, Anm. 42), KR10 (= Is 1623), KR11 (Kapitel 7.2, Anm. 41), Is Tf 98, Is Tf 99 (Kapitel 7.1).

Italien

Rom, Vaticana, Vat. Arabo 882 (Kapitel 7.1).

Kanada

Toronto, Agha Khan Foundation, AKM 492.

Kuwait

Dār al-āṯār al-islāmiyya, LNS 12 MS und LNS 25 MS (Kapitel 4.4, Anm. 6).

Russland

St. Petersburg, Dorn, *Catalogue* (Nr. XXXVII: S. 14; Nr. LXXIV–LXXV: S. 38).

Schweiz

Basel, Universitätsbibliothek, **M III 173** (Kapitel 4.8).

Zürich, Zentralbibliothek, **Ms. or. 20** (Kapitel 6).

Cologny-Genève, Fondation M. Bodmer, **CB 542** (Kapitel 5.2).

Singapore

Asian Civilization Museum, http://latimesblogs.latimes.com/jacketcopy/2008/11/a-peek-at-a-15t.html (Stand 1. März 2019).

Türkei

Istanbul, Sadberk Hanım Museum, SHM 11890-Y.30; SHM 9396-Y.2; SHM 11998-Y.40.

Istanbul, Sakıp Sabancı Museum, SSM 102–0396.

Istanbul, Topkapı Müzesi, H. 3542; M.R. 332; E.H. 1096; E.H. 1098; E.H. 1107.[2]

Ungarn

Budapest History Museum, **BTM KO 99.119.3** (Kapitel 6).

National Széchényi Library, Duod. Arab. 5 (Kapitel 6), Duod. Arab. 10.

USA

Princeton, Garrett 51G.

Bloomington, Lilly Library, Adomeit Miniature Islamic Manuscripts, C 5; Michigan, **Isl. Ms. 220** (Kapitel 4.1).

2 Alle aufgeführt in Karatay, *Katalog* 332–334 (Nr. 5711–5715).

Bibliographie

Diese Bibliographie führt die meisten in dieser Arbeit zitierten Werke auf. Vereinzelt wurden Werke, auf die nur anhand von Drittquellen verwiesen wurde, hier nicht berücksichtigt. Auch wurden in den Anmerkungen selbst oft präzisierende Angaben zu den im konkreten Fall benutzten Ausgaben stehen gelassen, um deren rasche Identifizierung zu erleichtern.

Abū Dīb, K. (Hg.), *Dīwān at-Tadbīj*. Jilyānī, ʿAbd-al-Munʿim b. ʿUmar al-Jilyānī. Ḥaqqaqa-hū wa-ʿallaqa ḥawāshīya-hū maʿa dirāsa li-š-šiʿr al-mujassad baṣariyyan K. Abū Dīb wa-D. Bakhsh, Oxford 2010.

Addas, C., *Ibn ʿArabī ou la quête du Soufre Rouge*, Paris 1989; trans. P. Kingsley, *The Quest for red sulphur*, Cambridge 1993.

Aflākī, Šams-ad-Dīn Aḥmad, *Les saints des derviches tourneurs*; Récits traduits du persan et annotés par Cl. Huart, Paris 1918–1922.

Afšār, Ī., und M.T. Dānišpažū, *Fihrist-i tartībī-i šumārai nusḫa-hā*; zīr-i naẓar-i Ī. Afšār wa M.T. Dānišpažū; bā hamkārī-i Qudratullāh Pīšnamāz-zāda; Tihrān, Kitābḫāna-i Millī-i Malik, 1372 h.š./1993. Staatsbibliothek zu Berlin, Signatur 4 A 40534-10, Ǧild 10.

Afshar, I., Manuscripts in the domains of the Persian language, in de Bruijn, J.T.P. (Hg.), *General introduction to Persian literature* (*A history of Persian literature*; vol. 1), London 2009, 408–429.

Ahlwardt, W., *Verzeichniss der arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, Berlin 1887–1899.

Ahmed, A.Q., *The religious elite of the early Islamic Ḥijāz: five prosopographical case studies*, Oxford 2011.

Algar, H., *The path of God's bondsmen from origin to return. A Sufi compendium by Najm al-Dīn Rāzī*, Delmar, New York, 1982.

Algar, H., The *Ḥurūfī* influence on Bektashism, in Popovic, A. und G. Veinstein (Hg.), *Bektachiyya. Etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, Istanbul 1995, 39–53.

Alsaleh, Y.F., *'Licit magic': The touch and sight of Islamic talismanic scrolls*; doctoral dissertation, Harvard University; aufrufbar unter AlSaleh_gsas.harvard_0084L_11479.pdf (Stand 26. März 2019).

Amir-Moëzzi, M.A., Aspects de l'imāmologie duodécimaine I: Remarques sur la divinité de l'Imām, in *SIr* 25 (1996), 193–216.

Amir-Moezzi, M.A., *The spirituality of Shiʿi Islam: beliefs and practices*, London 2011.

Amir-Moëzzi, M.A., Icon and meditation: Between popular art and Sufism in Imami Shiʿism, in Khosronejad, P. (Hg.), *The art and material culture of Iranian Shiʿism: Iconography and religious devotion in Shiʿi Islam*, London 2012, 25–45.

Ampère, J.-J., *Voyage en Egypte et en Nubie*, Paris 1881; aufrufbar unter http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1034115g (Stand 20. November 2017).

Anawati, G.C., *Mystique musulmane: aspects et tendances – expériences et techniques*; par G.C. Anawati et L. Gardet, Paris 1961.

Anawati, G.C., Le nom suprême de Dieu, in *Atti del terzo Congresso di Studi Arabi e Islamici*, Ravello, Naples (1967), 7–58.

Anawati, G., Trois talismans musulmans en arabe provenant du Mali (Marché de Mopti), in *AI* 11 (1972), 287–339.

Anetshofer, H. (Hg.), *Müstaḳīmzāde, Süleymān Saʿeddīn, Traktat über die Derwischmützen* (*Risāle-i tāciyye*) *des Müstaqīm-Zāde Süleymān Saʿeddīn* (*st. 1788*) = (*Risāle-i tāciyye*), Leiden 2001.

Anetshofer, H., The hero dons a talismanic shirt for battle: Magical objects aiding the warrior in a Turkish epic romance, in *JNES* 77.2 (2018), 175–193.

Arberry, A.J., *The Koran illuminated: a handlist of the Korans in the Chester Beatty Library*, Dublin 1967.

Arberry, A.J., *The Koran interpreted*; trans. by A.J. Arberry; New York, N.Y., 1996.

Ardalan, N., und L. Bakhtiar, *The sense of unity*, Chicago 1973.

Arnakis, G.G., Futuwwa traditions in the Ottoman Empire, in *JNES* 12.4 (Oct. 1953), 232–247; aufrufbar unter https://www.jstor.org/stable/542945?seq=1#page_scan_tab_contents (Stand 1. April 2018).

Les arts de l'Iran, l'ancienne Perse et Bagdad; Catalogue d'exposition, Paris, Bibliothèque Nationale,

1938; aufrufbar unter http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6534687g/f1.image (Stand 31. März 2018).

Atıl, E., *The age of Sultan Süleyman the magnificent*, Washington (D.C.) 1987.

Aube, S., La Mosquée bleue de Tabriz (1465): Remarques sur la céramique architecturale Qarâ Qoyunlu, in *SIr* 37 (2008), 241–277.

Aube, S., *La céramique dans l'architecture en Iran au XVe siècle: Les arts Qarâ Quyûnlûs et Âq Quyûnlûs,* Paris 2017.

Aubin, J., Comment Tamerlan prenait les villes, in *SI* XIX (1963), 83–122.

Aumer, J., *Die arabischen Handschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek*, München 1866.

Aumer, J., *Verzeichniss der orientalischen Handschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in München: mit Ausschluss der hebräischen, arabischen und persischen*, München 1875.

Anzali, A., The emergence of the Zahabiyya in Safavid Iran, in *Journal of Sufi Studies* 2 (2013), 149–175.

Asatrian, G. und V. Arakelova, Malak-Tāwūs: The peacock angel of the Yezidis, in *Iran & the Caucasus* 7.1/2 (2003), 1–36; aufrufbar unter: http://www.jstor.org/stable/4030968 (Stand 12. Oktober 2017).

Ayoub, M.M., *Redemptive suffering in Islam: A study of the devotional aspects of 'Āshūrā' in Twelver Shī'ism*, The Hague 1978.

Babayan, K., *Mystics, monarchs, and messiahs: cultural landscapes of early modern Iran*, Cambridge, Mass., 2002.

Baer, E., *Metalwork in medieval Islamic art*, Albany, N.Y., 1983.

Bain, A., *The late Ottoman En'am-ı Şerif. Sacred text and images in an Islamic prayer book*; PhD dissertation, University of Victoria 1999.

Baldick, J., The Iranian origin of the *futuwwa*, in *Annali dell' Istituto Universitario Orientale di Napoli* 50.4 (1990), 345–361.

Baldick, J., Les Qalenderis, in Popovic, A. *et al.* (Hg.), *Les voies d'Allah: les ordres mystiques dans l'islam des origines à aujourd'hui*, Paris 1996, 500–503.

Balivet, M., *Islam, mystique et révolution armée dans les Balkans Ottomans: Vie du Cheikh Bedreddîn le „Hallâj des Turcs"* (*1358/59–1416*), Istanbul 1995 (*Cahiers du Bosphore 12*).

Bashir, Sh., *Fazlallah Astarabadi and the Hurufis*, Oxford 2005.

Bashir, Sh., Shah Isma'il and the Qizilbash cannibalism in the religious history in early Safavid Iran, in *History of Religions* 45.3 (Feb. 2006), 234–256.

Bauden, F., Mamluk era documentary studies: the state of the art, in *Mamluk Studies Review* 9.1 (2005), 15–60.

Bayani, M. *et al.*, *The decorated word: Qur'ans of the 17th to 19th centuries*, London 1999 (Bd. 1).

Bayani, M. *et al., The decorated word: Qur'ans of the 17th to 19th centuries*. London 2009 (Bd. 2).

Bayhaqī, Abū Bakr Aḥmad b. al-Ḥusayn al-Bayhaqī, *Bayān ḫaṭa' man aḫṭa'a 'alā š-Šāfi'ī*, Bayrūt, Mu'assasat ar-Risāla, 1983.

Bayhaqī, Abū Bakr Aḥmad b. al-Ḥusayn al-Bayhaqī, *Dalā'il an-nubuwwa*, Bayrūt, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1405/1985; aufrufbar unter: http://lib.eshia.ir/44813/7/1 (Stand 4. Oktober 2017).

Behrens-Abouseif, D., *Islamic architecture in Cairo. An introduction*, Leiden 1992.

Bennigsen, A. und S. Enders Wimbush, *Mystics and commissars: sufism in the Soviet Union*, London 1985.

Birge, J.K., *The Bektashi order of dervishes*, London 1937.

Blair, Sh., *The Ilkhanid shrine complex at Natanz, Iran*, Cambridge, Mass., 1986.

Blair, Sh., The Mongol capital of Sultaniyya, 'the Imperial', in *Iran* 24 (1986), 139–151.

Blair, Sh. und J.M. Bloom, *The art and architecture of Islam, 1250–1800*, New Haven 1995.

Blair, Sh., *Islamic calligraphy*, Edinburgh 2008.

Blochet, E., *Les enluminures des manuscrits orientaux de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1926.

Bocian, M., *Lexikon der biblischen Personen*, Stuttgart 1989.

Bokotopulos, P., *Byzantine illuminated manuscripts of the Patriarchate of Jerusalem*, Athens 2002.

Bosworth, C.E., *The new Islamic dynasties: a chronological and genealogical manual*, Edinburgh 1996.

Brac de la Perrière, E., Les Tuniques talismaniques indiennes d'époque pré-moghole et moghole à la lumière d'un groupe de corans en écriture bihârî, in *JA* 297.1 (2009), 57–81.

Breebaart, D.A., *The development and the structure of the Turkish Futūwah guilds*; Dissertation, Princeton 1961.

Breebaart, D.A., The Fütüvvet-nāme-i kebīr. A manual on Turkish guilds, in *JESHO* 15.1–2 (June 1972), 203–215.

Brice, W.C. (Hg.), *An historical atlas of Islam*, Leiden 1981.

Brijder, H.A.G. (Hg.), *Nemrud Daği: recent archaeological research and conservation activities in the tomb sanctuary on Mount Nemrud*, Boston 2014.

Brockelmann, C., *Geschichte der arabischen Litteratur*, 2., den Supplementbänden angepasste Auflage, Leiden 1937–1949.

Browne, E.G., *A literary history of Persia*, Cambridge 1956.

Budge, E.A.W., *Amulets and talismans*, New York 1961.

Buehler, A.F., *Recognizing Sufism: contemplation in the Islamic tradition*, London 2016.

Bürgel, J.C., *Allmacht und Mächtigkeit*, München 1991.

Buḫārī, Muḥammad b. Ismāʿīl al-Buḫārī, *Ṣaḥīḥ al-Buḫārī*, Liechtenstein, Thesaurus Islamicus Foundation, 2000.

al-Būṣīrī, Šaraf ad-Dīn Muḥammad Ibn Saʿīd, *Al-burda = (le manteau): poème consacré à l'éloge du prophète de l'islam*; texte arabe traduit et commenté par H. Boubakeur; Montreuil 1980.

Cahen, Cl., Note sur les débuts de la Futuwwa d'an-Nāṣir, in *Oriens* 6 (1953), 18–22.

Cahen, Cl., Sur les traces des premiers *Akhis*, in *Mélanges Fuad Köprülü* (*Fuad Köprülü Armağani*), Istanbul 1953, 81–91.

Cahen, Cl., Baba Ishaq, Baba Ilyas, Hadjdji Bektash et quelques autres, in *Turcica* 1 (1969), 53–60.

Cahen, Cl., *The formation of Turkey: the Seljukid Sultanate of Rūm: eleventh to fourteenth century*; transl. and ed. by P.M. Holt, Harlow 2001.

Calligraphie islamique: Textes sacrés et profanes; Genève, Musée d'art et d'histoire (1988), und Zürich, Museum Rietberg (Haus zum Kiel) 1989.

Cammann, Sch., Islamic and Indian magic squares, in *History of Religions* 8.3 (Feb. 1969), 181–209, und 8.4 (May, 1969), 271–299.

The Cambridge history of Iran, 7 Bde., Cambridge 1968–1991.

Canaan, T., The decipherment of Arabic Talismans, in Savage-Smith, E. (Hg.), *Magic and divination in early Islam*, Aldershot 2004, 125–178.

Čelebi, Evliyā *Seyāḥatnāme*, İstanbul 1314 h.q./1896; übersetzt von J. von Hammer-Purgstall, *Narrative of travels in Europe, Asia and Africa in the seventeenth century by Evliyâ Efendi*, London 1850.

Ceming, K., Vom Wesen des Sufismus, in Kienzler, K. *et al.* (Hg.), *Islam und Christentum. Religion im Gespräch*, Münster 2001, 141–151.

CHI: The Cambridge history of Iran, 7 Bde., Cambridge 1968–1991.

Chvol'son, D.A. (Chwolsohn), *Die Ssabier und der Ssabismus*, St. Petersburg 1856.

de Clavijo, G.R., *Embassy to Tamerlane 1403–1406*; trans. from the Spanish by G. Le Strange, with an introduction, London 1928.

Clayer, N., La Bektachiyya, in Popovic, A. *et al.* (Hg.), *Les voies d'Allah: les ordres mystiques dans l'islam des origines à aujourd'hui*, Paris 1996, 468–474.

Clayer, N., *Mystiques, état et société. Les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XVe siècle à nos jours*, Leiden 1994.

Clayer, N., *et al.* (Hg.), *Melâmis-Bayrâmis: études sur trois mouvements mystiques musulmans*, Istanbul 1998.

Corbin, H., *Temple et contemplation*, Paris 1980.

Cordt, H., [Simnānī, Aḥmad b. Muḥammad as-,] *Die Sitzungen des 'Alā' ad-Dawla as-Simnānī*, Dissertation, Zürich 1977.

Creswell, K.A.C., *The Muslim architecture of Egypt*, Oxford 1952–1959.

Cureton, W., *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur*, London 1846.

Daftary, F., *A short history of the Ismailis: traditions of a Muslim community*, Princeton 1998.

Debbagade, Nu'man, *Tuhfah al-sukuk* (*Geschenk der gerichtlichen Dokumente. Sammlung von 670 Rechtssprüchen*) *turc*; Constantinopel, 1248/1832 (Österreichische Nationalbibliothek).

Degeorge, G. und Y. Porter, *L'art de la céramique dans l'architecture musulmane*, Paris 2001.

Demonsablon, Ph., Notes sur deux vêtements talismaniques, in *Arabica* 33.2 (1986), 216–250.

Deny, J., Futuvvet-nāme et romans de chevalerie turcs, in *JA* Série 11, vol. 16 (1920) 182–183.

Derman, M.U., *Siegel des Sultans: Osmanische Kalligrafie aus dem Sakıp Sabancı Museum*; Sabancı Universität,

Istanbul: 3. Februar bis 8. April 2001. Berlin und New York 2001 (Ausstellungskatalog).

Déroche, F., *Manuscrits musulmans; 1/1: Les manuscrits du Coran: aux origines de la calligraphie coranique*, Paris 1983.

Déroche, F., *Les manuscrits du Coran du Maghreb à l'Insulinde*, Paris 1985.

Déroche, F., *The Abbasid tradition: Qur'ans of the 8th to the 10th centuries AD*, London 1992.

Déroche, F., *Manuel de codicologie des manuscrits en écriture arabe*, Paris 2000.

DeWeese, D.A., *Islamization and native religion in the Golden Horde: Baba Tükles and conversion to Islam in historical and epic tradition*, University Park (Pa.) 1994.

DeWeese, D.A., The Mashā'ikh-i Turk and the Khojagān: Rethinking the links between the Yasavī and Naqshbandī Sufi traditions, in *JIS* 7.2 (July 1996), 180–207.

Digby, S., *Sufis and soldiers in Awrangzeb's Deccan*. Trans. from the Persian and with an introduction by S. Digby, New Delhi 2001.

Dihḫudā, ʿAlī Akbar, *Luġat-nāma*; aufrufbar unter https://www.parsi.wiki (Stand 1. April 2018).

Dimašqī, *Kitāb nuḫbat al-dahr fī ʿaǧā'ib al-barr wa-l-baḥr*, St. Petersburg [Baṭrbūrgh], Maṭbaʿat al-Akādimiyya al-Imbaraṭuriyya, 1866 [*Cosmographie de Chems-ed-Din Abou Abdallah Mohammed ed-Dimichqui*].

Dodge, B., *Ibn an-Nadīm, Muḥammad b. Isḥāq: The Fihrist of al-Nadîm: a tenth-century survey of Muslim culture*; ed. and transl. by B. Dodge, New York 1970.

Dols, M., *Majnūn: the madman in medieval Islamic society*, Oxford 1992.

Dorn, B. und R. Rost, *Catalogue des manuscrits et xylographes orientaux de la Bibliothèque impériale publique de St. Pétersbourg*. Nachdruck: Leipzig, Zentralantiquariat der DDR, 1978 (1. Auflage: St. Pétersbourg 1852).

Dorpmüller, S., *Religiöse Magie im ‚Buch der probaten Mittel': Analyse, kritische Edition und Übersetzung des Kitāb al-Muǧarrabāt von Muḥammad ibn Yūsuf as-Sanūsī (gest. um 895/1490)*, Wiesbaden 2005.

Doutté, E., *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger 1908.

Dozy, R.P.A., *Supplément aux dictionnaires arabes*, Beyrouth 1968.

Dunn, R.E., *The adventures of Ibn Battuta: a Muslim traveler of the 14th century*, Berkeley 2005.

During, J., Musique et rite: le samâ', in Popovic, A. *et al.* (Hg.), *Les voies d'Allah: les ordres mystiques dans l'islam des origines à aujourd'hui*, Paris 1996, 157–172.

Dussaud, R., *Histoire et religion des Noṣairīs*, Paris 1900.

Eberhard, E., *Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften*, Freiburg im Breisgau 1970.

Elworthy, F.Th., *The evil eye: An account of this ancient & widespread superstition*, London 1895.

EI[1]: Enzyklopädie des Islam (1. Auflage). Herausgegeben von M.T. Houtsma *et al.* Band 1–4 + Ergänzungsband, Leiden 1913–1938. Englische Ausgabe aufrufbar unter https://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-1/alpha/a (Stand 7. April 2019).

EI[2]: The Encyclopaedia of Islam (*second edition*), edited by C.E. Bosworth *et al.*, Leiden 1960–2009; aufrufbar unter http://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-2 (Stand 4. April 2018).

EI[3]: Encyclopaedia of Islam, THREE, edited by G. Krämer *et al.*, Leiden 2007–; aufrufbar unter http://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-3 (Stand 4. April 2018).

EIr: Encyclopaedia Iranica, edited by E. Yarshater, London 1982–; aufrufbar unter http://www.iranicaonline.org (Stand 4. April 2018).

E Islamica: Encyclopaedia Islamica, editors-in-chief, W. Madelung and F. Daftary; editor-in-chief of the original Persian edition Kazem Musavi Bojnurdi; Leiden. Aufrufbar unter http://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-islamica (Stand 4. April 2018).

Eliade, M., *Shamanism, archaic techniques of ecstasy*, Princeton 1972.

Ernst, C.W., *Eternal garden: Mysticism, history, and politics at a South Asian Sufi Center*, 2. Auflage, New Delhi 2004; 1. Auflage, Albany, N.Y., 1992.

Ernst, C.W., An Indo-Persian guide to sufi shrine pilgrimage, in Smith, G.M. und C.W. Ernst (Hg.), *Manifestations of sainthood in Islam*, Istanbul 1993, 43–67.

van Ess, J., *Theologie und Gesellschaft*, Berlin 1997.

Faḍā'ilī, Ḥabīb Allāh, *Aṭlas-i ḫaṭṭ: taḥqīq dar ḫuṭūṭ-i islāmī*, Iṣfahān, Našriya-i anǧuman-i āṯār-i millī-i Iṣfahān, 1391 h.š./1972.

Faghfoory, M.H., *Tuḥfah yi-ʿAbbāsī: The golden chain of Sufism in Shīʿite Islam*, Lanham, Md, Plymouth, 2008.

Fahd, T., La magie comme 'source' de la sagesse d'après l'oeuvre d'al-Būnī, in Ryka, G. (Hg.), *Charmes et sortilèges. Magie et magiciens*, Bures-sur-Yvette 2002; *Res Orientales XIV*, 61–107.

Farès, B., *L'honneur chez les Arabes avant l'Islam*, Paris 1932.

Farhang-i Fārsī-i ʿAmīd; aufrufbar unter https://dictionary.abadis.ir (Stand 3. April 2018).

Faroqhi, S., The Bektashis. A report on current research, in Popovic, A. *et al.* (Hg.), *Etudes sur l'ordre mystique des Bektachis*, Istanbul 1995, 17–20.

Fernandes, L., *The evolution of a sufi institution in Mamluk Egypt: The* Khanqah, Berlin 1988.

Feteke, L., Gül-Baba et le Bektāšī Derkāh de Buda, in *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 4 (1954), 1–18.

Fodor, A., Types of Shīʿite amulets from Iraq, in Ocak, A.H. (Hg.), *From History to theology. Ali in Islamic beliefs*, Ankara 2005, 185–203.

von Folsach, K., *Art from the world of Islam in the David Collection*, Copenhagen 2001.

Frembgen, J.W., *Kleidung und Ausrüstung islamischer Gottsucher: ein Beitrag zur materiellen Kultur des Derwischwesens*, Wiesbaden 1999.

Frembgen, J.W. und P. Rollier, *Wrestlers, pigeon fanciers, and kite flyers: traditional sports and pastimes in Lahore*, Karachi 2014.

Fleischer, L., *Catalogus librorum manuscriptorum qui in bibliotheca senatoria civitatis Lipsiensis asservantur; Codices orientalium linguarum describserunt Henricus Orthobius Fleischer et Franciscus Delitzsch*, Grimae 1838.

Fletcher, J.F., The Mongols: Ecological and social perspectives, in *Harvard Journal of Asiatic Studies* 46.1 (1986), 11–50.

Franke, P., *Begegnung mit Khidr: Quellenstudien zum Imaginären im traditionellen Islam*, Stuttgart 2000.

Freely, J., *A history of Ottoman architecture*, Ashurst, Southampton, 2011.

Gacek, A., *Arabic manuscripts. A vademecum for readers*, Leiden 2009.

el-Gawhary, M.M., *Die Gottesnamen im magischen Gebrauch in den al-Buni zugeschriebenen Werken*, Bonn 1968.

Gerstel, Sh.E.J., Liturgical scrolls in the Byzantine sanctuary, in *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 35.2 (1994), 195–204.

Ǧilyānī, ʿAbd al-Munʿim b. ʿUmar al-Ǧilyānī, *Dīwān at-Tadbīǧ*. Ḥaqqaqa-hū wa-ʿallaqa ḥawāshīya-hū maʿa dirāsa li-š-šiʿr al-mujassad baṣariyyan K. Abū Dīb wa-D. Baḫš. Oxford, Dār as-Sāqī und Dār Ūriks, 2010.

de Goeje, M.J., Mémoire posthume de M. Dozy contenant de nouveau documents pour l'étude de la religion des Harraniens achevés par M.J. de Goeje, in *Actes du sixième Congrès international des orientalistes, tenu en 1883 à Leide*, Leiden 1884–1885.

Golombek, L., The cult of saints and shrine architecture in the fourteenth century, in Kouymijan, D.K. (Hg.), *Near Eastern numismatics, iconography, epigraphy and history. Studies in honor of George C. Miles*. American University of Beirut 1974, 419–430.

Golombek, L. und D. Wilber, *The Timurid architecture of Iran and Turan*, Princeton 1988.

Goldziher, I., Hebräische Elemente in muhammedanischen Zaubersprüchen, in *ZDMG* 48 (1894), 358–360.

Golsorkhi, Sh., Ismail II and Mirza Makhdum Sharifi: an interlude in Safavid history, in *IJMES* 26 (1994), 477–488.

Goshgarian, R., *Beyond the social and spiritual: Redefining the urban confraternities of late medieval Anatolia*, PhD Dissertation, Harvard 2007.

Goshgarian, R., *Futuwwa* in thirteenth century Rūm and Armenia: Reform movements and the managing of multiple allegiances on the Seljuk periphery, in Peacock, A.C.S. *et al.* (Hg.), *The Seljuks of Anatolia: court and society in the medieval Middle East*, London 2013, 227–263.

Grabar, A., Un rouleau liturgique constantinopolitain et ses peintures, in *Dumbarton Oaks Papers* 8 (1954), 161–199 (mit Abbildungsteil); aufrufbar unter http://www.jstor.org/stable/1291066 (Stand 14 August 2015).

Gramlich, R., *Die schiitischen Derwischorden Persiens*; erster Teil: *Die Affiliationen*, 1965; zweiter Teil: *Glaube*

und Lehre, 1976; dritter Teil: *Brauchtum und Riten*, 1981; Wiesbaden 1965–1981.

Gramlich, R., [Suhrawardī], *Die Gaben der Erkenntnisse des ʿUmar as-Suhrawardī: ʿAwārif al-maʿārif*, Wiesbaden 1978.

Green, N., Ostrich eggs and peacock feathers: Sacred objects as cultural exchange between Christianity and Islam, in *Al-Masaq: Journal of the Medieval Mediterranean* 18.1 (2006), 27–78; aufrufbar unter http://dx.doi.org/10.1080/09503110500222328 (Stand 12. Oktober 2017).

Green, N., *Sufism: a global history*, Chichester 2012.

Gronke, M., *Derwische im Vorhof der Macht: Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Nordwestirans im 13. und 14. Jahrhundert*, Stuttgart 1993.

Gronke, M., *Geschichte Irans. Von der Islamisierung bis zur Gegenwart*, München 2003.

Gruber, Ch., A pious cure-all: The Ottoman illustrated prayer manual in the Lilly Library, in Gruber, Ch. (Hg.), *The Islamic manuscript tradition: Ten centuries of book arts in Indiana University collections*, Bloomington, Indiana, 2010, 116–153.

von Grunebaum, G.E., *Muhammadan festivals*, New York 1951.

Gülşehrī, *Gülschehrīs Mesnevi auf Achi Evran, den Heiligen von Kırschehir und Patron der türkischen Zünfte*; von F. Taeschner, Wiesbaden 1955.

Hamès, C., Mandalas et sceaux talismaniques musulmans, in Bouillier, V. *et al.* (Hg.), *De l'Arabie à l'Himalaya: chemins croisés: en hommage à Marc Gaborieau*, Paris 2004, 145–159.

Hamès, C. (Hg.), *Coran et talismans: textes et pratiques magiques en milieu musulman*, Paris 2007.

von Hammer-Purgstall, J., Ueber die gefeyten talismanischen Hemden der Moslimen, und insbesondere über das in dem Cisterzienser-Stifte Neukloster zu Wiener-Neustadt aufbewahrte, in *Jahrbücher der Literatur* XLV (Wien 1829), 1–54.

Hartmann, A., *An-Nāṣir li-Dīn Allāh (1180–1225): Politik, Religion, Kultur in der späten ʿAbbāsidenzeit*, Berlin 1975.

Hasluck, F.W., *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford 1929.

Haywood, J., *Der neue Atlas der Weltgeschichte: Von der Antike bis zur Gegenwart*, Gütersloh 2002.

Heck, P.L., *Jihad* revisited, in *Journal of Religious Ethics* 32.1 (2004), 95–128.

Hillenbrand, R., *Islamic architecture: Form, function and meaning*, New York 1994.

Hinz, W., *Irans Aufstieg zum Nationalstaat im fünfzehnten Jahrhundert*, Berlin 1936.

Hodgson, M.G.S., *The venture of Islam*, Chicago 1974.

Hofer, N., The origins and development of the office of the 'chief sufi' in Egypt, 1173–1325, in *Journal of Sufi Studies* 3 (2014), 1–37.

Hofer, N., *The popularisation of Sufism in Ayyubbid and Mamluk Egypt, 1173–1325*, Edinburgh 2015.

Horst, H., *Tīmūr und Ḫōǧä ʿAlī: ein Beitrag zur Geschichte der Ṣafawiden*, Wiesbaden 1958.

Huart, Cl., I. Selmân du Fârs, in *Mélanges Derenbourg*, 1909, 1–16; und II. in *Annuaire de l'Ecole des Hautes Etudes*, 1913, 297–310.

Huart, Cl., Aflākī, Šams-ad-Dīn Aḥmad, *Les saints des derviches tourneurs*; récits traduits du persan et annotés par Cl. Huart, Paris 1918–1922.

Ibn ʿArabšāh, Aḥmad b. Muḥammad, *Tamerlane: The life of the great amir*, trans. by J.H. Sanders; introduction by R.D. McChesney; London 1936, reprint London 2018.

Ibn ʿAsākir, *Taʾrīḫ Madīnat Dimašq*, Dār al-Fikr li-ṭ-ṭabāʿa wa-n-našr wa-t-tawzīʿ; aufrufbar unter: http://lib.eshia.ir/22014/6/1 (Stand 23. November 2016).

Ibn Bābawayh, *Maʿānī al-aḫbār*, Tehrān, Maktabat aṣ-Ṣadūq, 1959.

Ibn Baṭṭūṭa, *Riḥla = The travels of Ibn Baṭṭuta*, Bayrūt, Dār Bayrūt, 1980.

Ibn Baṭṭūṭa: französische Übersetzung mit arabischem Text: C. Defrémery und B.R. Sanguinetti, *Voyages d'Ibn Batoutah*, Paris 1877, Neudruck 1914.

Ibn Baṭṭūṭa: englische Übersetzung von H.A.R. Gibb, *Ibn Battuta, travels in Asia and Africa 1325–1354*, London, 3. Aufl., 1953.

Ibn Bazzāz, Tawakkulī b. Ismāʿīl al-Ardabīlī, *Ṣafwat aṣ-ṣafā: dar tarǧuma-i aḥwāl wa aqwāl wa karāmāt-i šayḫ Ṣafī ad-Dīn Isḥāq-i Ardabīlī*; muqaddama wa taṣḥīḥ: Ġulāmriḍā Ṭabāṭabāʾī-i Maǧd; Tabrīz, Ṭabāṭabāʾī-i Maǧd, 1994.

Ibn Bībī, *Salǧuq-nāma*, übersetzt von H.W. Duda, *Die Seltschukengeschichte des Ibn Bībī*, Kopenhagen 1959.

Ibn al-Ǧawzī, *Talbīs Iblīs*, ʿuniyat bi-našri-hī wa-taṣḥīḥi-hī wa-t-taʿlīq ʿalayhi […] Muḥammad Munīr ad-Dimashqī; Miṣr, Maṭbaʿat an-Nahḍa, 1928.

Ibn Jubayr, *The travels of Ibn Jubayr*, second edition by M.J. de Goeje, Leyden 1907.

Ibn Kathīr, *Kitāb al-Bidāya wa-n-nihāya*, Dār ʿĀlam al-Kutub 1424/2003.

Ibn an-Nadīm, Muḥammad b. Isḥāq, *The Fihrist of al-Nadîm: a tenth-century survey of muslim culture*; ed. and transl. by B. Dodge; New York 1970.

Ibn Qābūs: Kaykāwūs b. Iskandar b. Qābūs, ʿUnṣur al-Maʿālī, *Qābūs-nāma*; bi ihtimām wa taṣḥīḥ-i Ġulām-Ḥusayn Yūsufī; Tehrān, Bungāh-i tarǧuma wa našr-i kitāb, 1967.

Ibn Saʿīd, *an-Nuǧūm az-zāhira fi ḥula ḥaḍrat al-Qāhira: al-qism al-ḫāṣṣ bi-l-Qāhira min kitāb al-Muġrib fī ḥula al-Maġrib*, Cairo, Maṭbaʿat Dār al-Kutub, 1970.

Ibn Ṭāwūs, *Muhaǧ ad-daʿwāt wa-manhaǧ al-ʿibādāt*; aufrufbar unter http://lib.eshia.ir/71561/1/1/ (Stand 22. Februar 2018), Qum, Dār aḍ-Ḍahā'ir, 1411 h. q.

Ibn Ṭāwūs, *Muhaǧ ad-daʿwāt wa-manhaǧ al-ʿibādāt*; Ausgabe Ḥusayn al-Aʿlamī, Bayrūt, Mu'assasat al-Aʿlamī li-l-Maṭbūʿāt, 1414/1994.

Ibn Taymiyya, Aḥmad b. ʿAbd al-Ḥalīm, *Īḍāḥ ad-dalāla fī ʿumūm ar-risāla*. Cairo, Idārat aṭ-ṭibāʿa al-munīriyya, 1343 h. q./1924.

Imber, C., The persecution of the Ottoman shīʿites according to the mühimme defterleri, 1565–1585, in *Der Islam* 56.2 (1979), 245–273.

Iranian Cultural Heritage, Handicrafts and Tourism Organization, *Sheikh Safi al-Din khanegah and shrine ensemble in Ardabil. UNESCO World Heritage Convention Nomination of Properties for Inclusion on The World Heritage List*. Tehran 2009; aufrufbar unter http://whc.unesco.org/uploads/nominations/1345.pdf (Stand 28. Januar 2018).

Irwin, R., 'Futuwwa': Chivalry and gangsterism in medieval Cairo, in *Muqarnas* 21 (2004), 161–170 (*Essays in Honor of J.M. Rogers*).

Iṣfahānī, Abū Nuʿaym al-Iṣfahānī, *Ḏikr aḫbār Iṣfahān*, Leiden 1934.

Jacob, G., Die Bektaschijje in ihrem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen, in *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* 24.3 (1909), 1–53.

Jacobs, A., *Sunni and Shii perceptions, boundaries and affiliations in late Timurid and early Safawid Persia: an examination of historical and quasi-historical narratives*; Dissertation, London, School of Oriental and African Studies, 1999.

James, D.L., *Qur'āns of the Mamlūks*, London 1988.

James, D.L., *After Timur. Qur'ans of the 15th and 16th centuries,* London 1992.

de Jong, F., The iconography of Bektashiism: A survey of themes and symbolism in clerical costume, liturgical objects and pictorial art, in *Manuscripts of the Middle East* 4 (1989); aufrufbar unter http://www.islamicmanuscripts.info/reference/articles/Jong-1989-Iconography-MME4.PDF (Stand 27. März 2019).

Kafadar, C., *Yeniçeri-Esnaf relations: Solidarity and conflict*; MA thesis, Montreal, McGill University, 1981; aufrufbar unter http://digitool.library.mcgill.ca/R/?func=dbin-jump-full&object_id=57283&local_base=GEN01-MCG02 (Stand 1. April 2018).

Kafʿamī, Ibrāhīm b. ʿAlī al-Kafʿamī, *Kitāb al-Miṣbāḥ*, Qum, Dār ar-Riḍā (Zāhidī), 1405 h. q. (čāp-i duwwum).

Kafʿamī, Ibrāhīm b. ʿAlī al-Kafʿamī, *al-Balad al-amīn wa-d-dirʿ al-ḥaṣīn*, Bayrūt, Mu'assasat al-Aʿlamī li-l-Maṭbūʿāt, 1418/1997.

Kalus, L., *Catalogue des cachets, bulles et talismans islamiques*, Paris 1981.

Kalus, L., *Catalogue of Islamic seals and talismans*, Oxford 1986.

Karamustafa, A.T., *God's unruly friends: dervish groups in the Islamic later middle period 1200–1550*, Salt Lake City 1994.

Karatay, F.H. und O. Reşer, *Arapça yazmalar katalŏgu*, 3 Bde., Istanbul, Topkapı Sarayı Müzesi, 1962–1966.

Karlsruhe: *Die Handschriften der Grossherzoglich-Badischen Hof- und Landesbibliothek in Karlsruhe; Teil 2: Orientalische Handschriften*, Karlsruhe 1892.

Kāšifī, Ḥusayn Wāʿiẓ, *Futuwwat-nāma-i sulṭānī*; bi ihtimām-i Muḥammad Ǧaʿfar Maḥǧūb; [Tihrān,] Bunyād-i farhang-i Īrān, 1350 h.š./1971.

Kāšifī, *The royal book of spiritual chivalry = Futūwat nāmah-yi sulṭānī*, trans. by J.R. Crook; Chicago 2000.

Kasrawī, A., Šayḫ Ṣafī wa tabār-aš, Tihrān 1342/1963–1964.

Kasrawī, A., Nižād wa tabār-i ṣafawiyya, S. 360–365;

ders., Ṣafawiyya sayyid na-buda-and, S. 489–497; ders., Bāz ham Ṣafawiyya, S. 801–812, alle in *Āyanda* 2 (1306/1927–1928).

Katalog der Historischen Ausstellung der Stadt Wien 1883. Aus Anlass der zweiten Säcularfeier der Befreiung Wien's von den Türken vom Gemeinderathe der Reichshaupt- und Residenzstadt Wien veranstaltet, Wien 1883.

Kaykāwūs b. Iskandar b. Qābūs, ʿUnṣur al-Maʿālī, *Qābūsnāma*. Bi ihtimām wa taṣḥīḥ-i Ġulām-Ḥusayn Yūsufī; Tihrān, Bungāh-i tarǧuma wa našr-i kitāb, 1967.

Kazimirski; Biberstein-Kazimirski, Albert de, *Qāmūs al-luġatayn al-ʿarabiyya wa-l-farānsawiyya = Dictionnaire arabe-français*, Beyrouth, Librairie du Liban, 2000.

Kibrīt, Muḥammad, *Kitāb al-Ǧawāhir aṭ-ṭamīna fī maḥāsin al-madīna*. Taʾlīf Muḥammad Kibrīt al-Ḥusaynī al-Madanī; taḥqīq Muḥammad Ḥasan Muḥammad Ḥasan Ismāʿīl aš-Šāfiʿī. Bayrūt, Dār al-Kutub al-ʿilmiyya, 1997.

Kissling, H.J., Das Menaqybnāme Scheich Bedr ed-Dīns, des Sohnes des Richters von Samāvnā, in *ZDMG* 100 (1950), 112–176.

Kissling, H.J., The sociological and educational role of the Dervish orders in the Ottoman Empire, in von Grunebaum, G.E. (Hg.), *The American Anthropologist, Studies in Islamic cultural history* 56.2.2 (April 1954), 23–35.

Kissling, H.J., Die islamischen Derwischorden, in *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 12.1 (1960), 1–16.

Kissling, H.J., Einiges über den Zejnîje-Orden, in *Der Islam* 39.1 (1964), 143–179.

Kissling, H.J., Zur Geschichte des Derwischordens der Bajrâmijje, in ders., *Das Derwischtum*, München 1986 (Nachdruck), 191–222.

Klemm, V. (Hg.), *Ein Garten im Ärmel: Islamische Buchkultur*; Katalog zur Ausstellung in der Bibliotheca Albertina, 10. Juli–27. September 2008; Leipzig 2008.

Koçak, A.Y., *Al-Murtażā al-Zabīdī ve ʿIkd al-Cavhar al-samīn'i*; PhD dissertation, Istanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1986.

Köprülüzade, F., Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans, Istanbul 1929; *Mémoires de l'institut de turcologie de l'Université de Stamboul*. Nouvelle série, No. 1.

Kohlberg, E., The term 'Rāfiḍa' in Imāmī Shīʿī usage, in *JAOS* 99.4 (1979), 677–679.

Kohlberg, E., *A medieval Muslim scholar at work: Ibn Ṭāwūs and his library*, Leiden 1992.

Komaroff, L., *The Timurid phase in Iranian metalwork, formulation and realization of a style*; unveröffentlichte Dissertation, New York University 1984.

Der Koran, aus dem Arabischen neu übertragen von H. Bobzin; München 2010.

Knysh, A., *Ibn ʿArabī in the late Islamic tradition. The making of a polemical image in medieval Islam*, Albany, New York, 1998.

Knysh, A., *Islamic mysticism. A short history*, Leiden 2000.

Kreiser, K., und Ch.K. Neumann, *Kleine Geschichte der Türkei*, Stuttgart 2003.

Kreyenbroek, Ph.G., *Yezidism: its background, observations and textual tradition*, Lewiston, N.Y., 1995.

Kriss, R. und H. Kriss-Heinrich, *Volksglaube im Bereich des Islam*, 2 Bde., Wiesbaden 1960–1962.

Kriss, R. und H. Kriss-Heinrich, *Amulette, Zauberformeln und Beschwörungen*, Wiesbaden 1962.

Kubrā, Naǧm-ad-Dīn Aḥmad Ibn-ʿUmar, *Die Fawāʾiḥ al-ǧamāl wa-fawātiḥ al-ǧalāl des Naǧm ad-Dīn al-Kubrā: eine Darstellung mystischer Erfahrungen im Islam aus der Zeit um 1200 n.Chr*. Herausgegeben und erläutert von F. Meier; Wiesbaden 1957.

Kühnel, E., *Islamische Schriftkunst*, Berlin 1942; 3. Auflage, Graz 1986.

Lagarde, M., *La magie arabe*, Rom 1981.

Lane, E.W., *An Arabic-English lexicon*, Beirut, Librairie du Liban, 1968.

Lapidus, I., Historical, anthropological, methodological, and comparative perspectives. Tribes and state formation in Islamic history, in Khoury, Ph.S. und J. Kostiner (Hg.), *Tribes and state formation in the Middle East* [Proceedings of the conference held in Cambridge, Mass., in November 1987], London 1991, 25–47.

Le Strange, G., *Palestine under the Moslems: A description of Syria and the Holy Land from A.D. 650 to 1500*; London 1890, reprint New York 1975.

Le Strange, G., [Ḥamdallāh Mustawfī Qazwīnī], *Nuzhat*

al-qulūb; übersetzt von G. Le Strange, *The geographical part of the Nuzhat al-Qulūb*, Leiden 1919.

Leiser, G., *The restoration of Sunnism in Egypt: Madrasas and mudarrisun 495–647/1101–1249*. Dissertation, Pennsylvenia 1976; aufrufbar unter: https://repository.upenn.edu/dissertations/AAI7710186 (Stand 31. März 2018).

Lentz, Th.W. und G.D. Lowry, *Timur and the princely vision: Persian art and culture in the fifteenth century*, Washington (D.C.), A.M. Sackler Gallery; Los Angeles (Calif.), County Museum of Art, 1989.

Lev, Y., „Piety and political activism in twelfth century Egypt", in *JSAI* 31 (2006) 289–324.

Lewisohn, L. (Hg.), *Classical Persian Sufism: from its origins to Rumi*; foreword by J. Nurbakhsh; introd. by S.H. Nasr; London 1993.

Lewisohn, L., The sacred music of Islam: Samāʿ in the Persian Sufi tradition, in *British Journal of Ethnomusicology* 6 (1997), 1–33.

Lewisohn, L., ʿAli ibn Abi Talib's ethics of mercy in the mirror of the Persian sufi, in Lakhani, A. (Hg.), *The sacred foundations of justice in Islam: The teachings of ʿAli ibn Abi Talib*. Bloomington 2006, 109–145.

Little, D.P., The nature of *khānqāhs, ribāṭs*, and *zāwiyas* under the Mamlūks, in Hallaq, W.B. und D.P. Little (Hg.), *Islamic studies presented to Charles J. Adams*, Leiden 1991, 91–105.

Lory, P., Soufisme et sciences occultes, in Popovic, A. und G. Veinstein (Hg.), *Les voies d'Allah. Les ordres mystiques dans l'Islam des origines à aujourd'hui*, Paris 1986, 185–194.

Lory, P., La magie des lettres dans le *Shams al-maʿārif* d'al-Bûnî, in *BEO* XXXIX–XL (1987–1988), 97–111.

Macdonald, D., Emotional religion in Islām as affected by music and singing. Being a translation of a book of the Iḥyā ʿulūm ad-dīn of al-Ghazzālī with analysis, annotation, and appendices, in *JRAS* 33.2 (1901), 195–252; aufrufbar unter doi:10.1017/S0035869X00028343 (Stand 5. April 2018); auch: 34.1 (January 1902), 1–28, und 33.4 (October 1901), 705–748.

Maddison, F. und E. Savage-Smith, *Sciences, tools and magic; part one: Body and spirit, mapping the universe*, Oxford 1997.

Mağlisī, *Biḥār al-anwār*, Bd. 94 (aufrufbar unter: lib.eshia.ir/11008/94/1/) und Bd. 91, (aufrufbar unter: lib.eshia.ir/71860/91/1/; Stand 28. März 2019); Mu'assasat al-Wafāʾ, 2. Aufl., 1403 (ohne Ort).

Mağlisī, *Miftāḥ al-ǧinān*, Bayrūt, Mu'assasat al-Aʿlamī li-l-Maṭbūʿāt, 1423 (vgl. http://lib.eshia.ir/71431/1/1, Stand 28. März 2019).

Maḥǧūb, Muḥammad Ǧaʿfar, *Āʾīn-i ǧawānmardī yā Futuwwat*, New York, Bibliotheca Persica Press, 2000.

Maḥǧūb, Muḥammad Ǧaʿfar, Ǧawānmardī wa āʾīn-i ān, in *Ṣūfī* 12 (Pāyīz 1370) 6–18.

Mahjub, M.J. [Maḥǧūb, Muḥammad Ǧaʿfar], Spiritual chivalry and early Persian Sufism, in Lewisohn, L. (Hg.), *Classical Persian Sufism*, London 1993, 549–581.

Maḥmūd, ʿA.Ḥ., *al-Madrasa aš-šāḏiliyya al-ḥadīṯa wa-imāmu-hā Abu l-Ḥasan aš-Šāḏilī*, Cairo 1969.

al-Makkī, Abū Ṭālib Muḥammad b. ʿAlī al-Makkī, *Die Nahrung der Herzen*, eingeleitet, übersetzt und kommentiert von R. Gramlich; Stuttgart 1992–1995.

Maloney, C. (Hg.), *The evil eye*, New York 1976.

Maniaci, M., The liturgical scroll between Orient and Occident: Ideas for a comparative study, in *Comparative Oriental Manuscript Studies Newsletter* 2 (2011), 16–21; aufrufbar unter: https://www.academia.edu/2628393/M._Maniaci_The_liturgical_scroll_between_Orient_and_Occident_ideas_for_a_comparative_study (Stand 29. März 2018).

Maniaci, M. und G. Orofino, Les 'rouleaux d'*Exultet*' du Mont Cassin, in *Les Cahiers de Saint Michel de Cuxa* XLIII (2012), 71–82.

Manz, B.F., *Politics and control under Tamerlane*; unveröffentlichte Dissertation, Harvard 1983.

Manz, B.F., Tamerlane and the symbolism of sovereignity, in *Iranian Studies* 21.1/2 (1988), 105–122; aufrufbar unter https://www.jstor.org/stable/4310596?seq=1#page_scan_tab_contents (Stand 1. April 2018).

Manz, B.F., *Power, politics and religion in Timurid Iran*, Cambridge 2007.

Massignon, L., *La passion de Husayn Ibn Mansûr Hallâj: martyr mystique de l'Islam exécuté à Bagdad le 26 mars 922: étude d'histoire religieuse*, Paris 1975.

Masʿūdī [Maçoudi], ʿAlī b. al-Ḥusayn al-Masʿūdī, *Les prairies d'or*; texte et traduction par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille; Paris 1861–1917, reprint Teheran 1970.

Matuz, J., L'accession au pouvoir des Safavides, vue par

un historien ottoman contemporain, in *Iranica* 4 (1966), 24–44.

Mazzaoui, M.M., *The origins of the Ṣafawids: Šīʿism, Ṣūfism, and the Ġulāt*, Wiesbaden 1972.

Meier, F., Der Derwischtanz. Versuch eines Überblicks, in ders., *Bausteine* I, 23–52; auch in *Asiatische Studien* 8 (1954), 107–136.

Meier, F., Sufik und Kulturzerfall, in ders., *Bausteine* I, 94–130.

Meier, F., Zur Biographie Aḥmad-i Ǧām's, in ders., *Bausteine* I, 157–177; auch in *ZDMG* 97 (1943).

Meier, F., *Bausteine I–III: ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft*; hrsg. von E. Glassen und G. Schubert; Stuttgart 1992.

Meier, F., *Zwei Abhandlungen über die Naqšbandiyya. I. Die Herzensbindung an den Meister; II. Kraftakt und Faustrecht des Heiligen*, Stuttgart 1994.

Meinecke, M., *Die Restaurierung der Madrasa des Amīrs Sābiq ad-Dīn Miṭqāl al-Ānūkī und die Sanierung des Darb Qirmiz in Kairo*, Mainz 1980.

Meinecke, M., *Die mamlukische Architektur in Ägypten und Syrien*, Glückstadt 1992.

Mélikoff, I., *Abū Muslim: le „Porte-hache" du Khorassan dans la tradition épique turco-iranienne*, Paris 1962.

Mélikoff, I., Le drame de Kerbela dans la littérature épique turque, in *REI* 34 (1966), 133–148.

Mélikoff, I., Un ordre de derviches colonisateurs: les Bektaşis, in Mélikoff, I. (Hg.), *Sur les traces du soufisme turc: recherches sur l'Islam populaire en Anatolie.* Istanbul, Isis, 1992, 115–125; auch in *Mémorial Ömer Lütfi Bakran*; Paris, Bibliothèque de l'Institut Français d'Etudes Anatoliennes d'Istanbul, 1980, 149–157.

Mélikoff, I., L'ordre des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach. Survol du problème, in Popovic, A. und G. Veinstein (Hg.), *Bektachiyya. Etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, Istanbul, Isis, 1995, 3–7 (auch *REI* 60.1 (1992), numéro spécial).

Mélikoff, I., Un ordre de derviches colonisateurs: les Bektaşis, in Mélikoff, I. (Hg.), *Sur les traces du soufisme turc*, Istanbul, Isis, 1992, 115–125.

Mélikoff, I., Fazlullah d'Astarabad et l'essor du *hurufisme* en Azerbaydjan, en Anatolie et en Roumélie, in Mélikoff, I. (Hg.), *Sur les traces du soufisme turc*, Istanbul, Isis, 1995, 163–174.

Mélikoff, I., *Hadji Bektach: Un mythe et ses avatars: genèse et évolution du soufisme populaire en Turquie*, Leiden 1998.

Melikoff, I., La divinisation d'Ali chez les Bektachis-Alévis, in Ocak, A.H. (Hg.), *From history to theology. Ali in Islamic beliefs*, Ankara, Publications of the Turkish Historical Society, 2005, 83–110.

Menzel, Th. Beiträge zur Kenntnis des Derwisch-tāǧ, in Menzel, Th. (Hg.), *Festschrift Georg Jacob zum siebzigsten Geburtstag 26. Mai 1932 gewidmet von Freunden und Schülern*, Leipzig 1932, 174–199.

Michot, Y.J., Ibn Taymiyya on astrology, in Savage-Smith, E. (Hg.), *Magic and divination in early Islam*, Aldershot 2004, 277–340.

Mingana, A., *Catalogue of the Arabic manuscripts in the John-Rylands-Library, Manchester*, Manchester 1934.

Mir-Kasimov, O., *Words of power: Ḥurūfī teachings between Shiʿism and Sufism in medieval Islam: the original doctrine of Faḍl Allāh Astārābādī*, London 2015.

Moosa, M., *Extremist Shiites: the Ghulat sects*, Syracuse (N.Y.) 1988.

Morgan, J. de, *Mission scientifique en Perse*, Paris 1894–1905.

Morgan, D., *The Mongols*, Oxford 1986.

Morton, A.H., The Ardabil shrine in the reign of Shāh Ṭahmāsp I, in *Iran* 12 (1974), 31–64, und 13 (1975), 39–58.

Morton, A.H., The Chūb-i tarīq and Qizilbāsh ritual in Safavid Persia, in Calmard, J. (Hg.), *Etudes safavides*. Téhéran, Paris, Institut français de recherche en Iran, 1993, 225–245.

Mu'adhdhin: Shaykh Muhammad ʿAli Mu'adhdhin Sabzawārī Khurāsānī; translated from Persian by Mohammad H. Faghfoory, *Tuḥfah yi-ʿAbbāsī: The Golden Chain of Sufism in Shīʿite Islam*, Lanham, Md, 2008.

Mudarrisī Čahārdahī, Nūr ad-Dīn, *Ḫāksar wa ahl-i ḥaqq*, [Teheran], [Verlag nicht ermittelbar], [1979].

Müstaḳīmzāde, Süleymān Saʿeddīn: Anetshofer, H. (Hg.), *Müstaḳīmzāde, Süleymān Saʿeddīn, Traktat über die Derwischmützen* (*Risāle-i tāciyye*) *des Müstaqīm-Zāde Süleymān Saʿeddīn* (*st. 1788*) = (*Risāle-i tāciyye*), Leiden 2001.

Mufīd Ibn al-Muʿallim, Muḥammad b. Muḥammad al-Mufīd, *al-Iḫtiṣāṣ*, Tehrān, Maktabat aṣ-Ṣadūq, 1379/1959.

al-Munaǧǧid, S., *Dirāsāt taʾrīḫ al-ḫaṭṭ al-ʿarabī*, Beirut 1972.

Muravchick, R.E., *God is the best guardian: Islamic talismanic shirts from the gunpowder empires*. Dissertation; aufrufbar unter http://repository.upenn.edu/dissertations/AAI3635529 (Stand 18. August 2017).

Muslim b. al-Ḥaǧǧāǧ al-Qušayrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Liechtenstein, Thesaurus Islamicus Foundation, 2000.

Naef, S., *Bilder und Bilderverbot im Islam*, München 2007.

an-Naǧāfī, Ḥabīb b. Mūsā ar-Riḍā Afšārī Urūmīyaʾī an-Naǧāfī, *Ǧāmiʿ ul-Fawāʾid fī Asrār ul-maqāṣid*, Qum, ohne Jahr (?).

Nāṣirī, *Futuvvet-nāme*, in *Iktisat Fakültesi Mecmuası*, Istanbul University, 11 (1949–1950).

Nebes, N. *et al., Orientalische Buchkunst in Gotha: Ausstellung zum 350jährigen Jubiläum der Forschungs- und Landesbibliothek Gotha*, Gotha 1997.

Necipoğlu, G., *The age of Sinan: architectural culture in the Ottoman Empire*, London 2005.

Netton, I.R., *Islam, Christianity and the mystic journey. A comparative exploration*, Edinburgh 2011.

Nünlist, T., *Himmelfahrt und Heiligkeit im Islam: eine Studie unter besonderer Berücksichtigung von Ibn Sīnās Miʿrāǧ-nāmeh*, Bern 2002.

Nünlist, T., *Arabische, türkische und persische Handschriften*, Wiesbaden 2008 (*Katalog der Handschriften der Zentralbibliothek Zürich*; Band 4).

Nünlist, T., *Dämonenglaube im Islam: eine Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung schriftlicher Quellen aus der vormodernen Zeit* (*600–1500*), Berlin 2015.

Nünlist, T., Rollen der Andacht aus dem Umfeld von Derwischorden: Sieben Beispiele des 17. Jahrhunderts aus dem westlichen Osmanischen Reich, in Ritter, M. *et al.* (Hg.), *Beiträge zur Islamischen Kunst und Archäologie*, Band 5, Wiesbaden 2017, 116–148.

Nünlist, T., Devotion and protection: Four amuletic scrolls from Safavid Persia, in Kadoi, Y. (Hg.), *Persian Art. Image making in Eurasia*, Edinburgh 2018, 78–101.

Nünlist, T., Entzauberte Amulettrollen. Hinweise zu einer typologischen Gliederung, in Günther, S. und D. Lauer (Hg.), *Die Geheimnisse der oberen und unteren Welt: Magie im Islam zwischen Glaube und Wissenschaft*, Leiden 2018, 247–293.

Nünlist, T., Devotion and protection: Amuletic scrolls dating from the 14th century. A contribution with special consideration of Is 1624 (Dublin), in Walker, B.J. und A. al-Ghouz (Hg.), *Living with nature and things: Contributions to a new social history of the Middle Islamic periods*, Göttingen 2020, 475–533.

Ocak, A.Y., *La révolte de Baba Resul ou la formation de l'hétérodoxie musulmane en Anatolie au XIIIe siècle,* Ankara, Société turque d'histoire, 1989.

Öztürk, Y.N., *The eye of the heart: an introduction to sufism and the major tariqats of Anatolia and the Balkans*; trans. by R. Blakney; Istanbul 1988.

Ohlander, E.S., *Sufism in an age of transition: ʿUmar al-Suhrawardī and the rise of the Islamic mystical brotherhoods*, Leiden 2008.

Ohlander, E.S., Inner-worldly religiosity, social structuring and fraternal incorporation in a time of uncertainty: The *Futuwwat-nāma* of Najm al-Dīn Zarkūb of Tabriz, in *British Journal of Middle Eastern Studies* 40.1 (2013), 14–35.

O'Kane, B., *Timurid architecture in Khurasan*, Costa Mesa, California, 1987.

O'Kane, B., Architecture and court cultures of the fourteenth century, in Flood, F.B. und G. Necipoğlu (Hg.), *A companion to Islamic art and architecture*, Oxford 2017, II, 585–615.

Olesen, N.H., *Culte des saints et pèlerinages chez Ibn Taymiyya* (*661/1263–728/1328*), Paris 1991.

Orsatti, P., Le manuscrit islamique: Caractéristiques matérielles et typologie, in Maniaci, M. und P.F. Munafò (Hg.), *Ancient and medieval book materials and techniques*, Città del Vaticano 1993, 269–331.

Ory, S., Un nouveau type de muṣḥaf: Les Corans en rouleaux conservés à Istanbul, in *REI* 33 (1965), 87–149.

Otto, B.-Ch., *Magie: rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit*, Berlin 2011.

The Oxford Encyclopedia of the Islamic World, J.L. Esposito (Hg.), 4 Bde., New York 1995.

Padwick, C.E., *Muslim devotions: a study of prayer-manuals in common use*, London 1969; 1st edition: 1961.

Perho, I., *Catalogue of Arabic manuscripts: Codices arabici & codices arabici additamenta*, Copenhagen 2007.

Pertsch, W., *Die orientalischen Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Gotha*; auf Befehl […] des Herzogs Ernst II. von Sachsen-Coburg-Gotha verzeichnet von W. Pertsch, 3 Bde., Wien 1859–1892.

Pertsch, W., *Verzeichniss der persischen Handschriften. Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, Bd. 4, Berlin 1888.

Petrasch, E., und E. Zimmermann, *Der Türkenlouis [1655–1707]: Ausstellung zum 300. Geburtstag des Markgrafen Ludwig Wilhelm von Baden: Orangerie, 25. Juni bis 28. August 1955*. Karlsruhe 1955.

Petrasch, E., *Die Türkenbeute: eine Auswahl aus der türkischen Trophäensammlung des Markgrafen Ludwig Wilhelm von Baden*, Karlsruhe 1977.

Petrasch, E., *et al., Die Karlsruher Türkenbeute*, München 1991.

Petry, C., *The civilian elite of Cairo in the later middle ages*, Princeton 1981.

Pfeiffer, J., Conversion versions: Sultan Öljeytü's conversion to Shi'ism (709/1309) in Muslim narrative sources, in *Mongolian Studies* 22 (1999), 35–67.

Pfeiffer, J. (Hg.), *Politics, patronage and the transmission of knowledge in 13th–15th century Tabriz*, Leiden 2014.

Pfeiffer, J., Confessional ambiguity vs. confessional polarization: politics and the negotiation of religious boundaries in the Ilkhanate, in dieselbe (Hg.), *Politics, patronage and the transmission of knowledge in 13th–15th century Tabriz*, Leiden 2014, 129–170.

Pfeiffer, J., Mevlevi-Bektashi rivalries and the islamisation of the public space in late Seljuq Anatolia, in Peacock, A.C.S. (Hg.), *Islam and Christianity in medieval Anatolia*, Surrey 2015, 311–327.

Pielow, D.A.M., *Die Quellen der Weisheit: die arabische Magie im Spiegel des* Uṣūl al-Ḥikma *von Aḥmad Ibn ʿAli al-Būnī*, Hildesheim 1995.

Pinckney Stetkevych, S., From text to talisman: al-Būṣīrī's 'Qaṣīdat al-Burda' (Mantel Ode) and the supplicatory ode, in *JAL* 37.2 (2006), 145–189.

Popovic, A. *et al.* (Hg.), *Bektachiyya: études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, réunies par A. Popovic et G. Veinstein, Istanbul, Isis, 1995.

Popovic, A. *et al.* (Hg.), *Les voies d'Allah: les ordres mystiques dans l'islam des origines à aujourd'hui*, Paris 1996.

Posch, W., *Osmanisch-safavidische Beziehungen (1545–1550): der Fall Alḳâs Mîrzâ*, Wien 2013.

Potthast, D., Drei Fragmente von arabischen Staatsbriefen (14. Jh.) im Archivo de la Corona de Aragón, in *Der Islam* 92 (2015), 367–412.

Raphael, S.K., *Muslim fortresses in the Levant: between crusaders and Mongols*, London 2011.

Qazwīnī, Ḥamdallāh Mustawfī Qazwīnī, *Nuzhat al-qulūb*; übersetzt von G. Le Strange, *The geographical part of the Nuzhat al-Qulūb*, Leiden 1919.

al-Qumī, ʿAbbās al-Qumī, *Mafātiḥ al-ǧinān*, aufrufbar unter http://lib.eshia.ir/10505/1/1 (Stand 28. Februar 2018).

al-Qumī, ʿAbbās-i Qummī. *Mafātiḥ al-ǧinān*, Tehrān, Kitābfurūšī-i ʿIlmiyya-i Islāmiyya, 1381 h. q./1962 (vgl. Basel, Universitätsbibliothek, Meier 2453).

Qušayrī, ʿAbd-al-Karīm b. Hawāzin al-Qušayrī, *ar-Risāla al-Qušayriyya fī ʿilm at-taṣawwuf*. Miṣr, Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1318 h. q./1900.

Qušayrī, ʿAbd-al-Karīm b. Hawāzin al-Qušayrī, *ar-Risāla al-Qušayriyya fī ʿilm at-taṣawwuf*, Miṣr, Maṭbaʿat at-Taqaddum, 1346 h. q./1928.

Redhouse, J.W., *A Turkish and English lexicon, showing in English the significations of the Turkish terms*, Beirut, Librairie du Liban, 1974.

Reichmuth, St., *The world of Murtaḍā al-Zabīdī (1732–1791): life, networks and writings*, Oxford 2009.

Reinert, B., *Die Lehre vom* tawakkul *in der klassischen Sufik*, Berlin 1968.

Renard, J., *Historical dictionary of Sufism*, Lanham, Md., 2005; 2. erweiterte Auflage 2016.

Rescher, O., *Die „Nawādir" (Anekdoten und Geschichten) von el-Qaljûbî*, Stuttgart 1920.

Ridgeon, L.V.J., *Morals and mysticism in Persian sufism. A history of Sufi*-Futuwwa *in Iran*, London 2010.

Ridgeon, L.V.J. (Hg.), *British Journal of Middle Eastern Studies* 44.1 (2013): Spezialband zur *Futuwwa*.

Ritter, H., Der Reigen der tanzenden Derwische, in *Zeitschrift für vergleichende Musikwissenschaft* I.A (1933), 28–40.

Ritter, H., Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit; II. Die Anfänge der Ḥurūfisekte, in *Oriens* 1 (1954), 1–54.

Ritter, H., *Das Meer der Seele: Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn ʿAṭṭār*, Leiden 1955.

Ritter, H., Rezension zu ‚Maʿārif. Macmūʿe-i mavāʿiẓ va suxunān-i Sulṭān al-ʿulamāʾ Bahāʾ ud-Dīn […] mašhūr ba Bahāʾ-i Valadʿ. Ba-taṣḥīḥ-i B. Furūzānfar, Tehrān 1333/ 1955, in *Oriens* 8.2 (1955), 359–361.

Ritter, H., Philologika. XV. Farīduddīn ʿAṭṭār, III.7. Der Dīwān (mit vergleich einiger verse von Sanāʾī und Ḥāfiẓ), in *Oriens* 12.1–2 (1959), 1–88.

Rizvi, K., *The Safavid dynastic shrine: architecture, religion and power in early modern Iran*, London 2011.

Ross, D.E., The early years of Shah Ismail, founder of the Safavi Dynasty, in *JRAS* XXVIII (1896) 249–340.

Rubin, U., Pre-existence and light: aspects of the concept of *Nūr Muḥammad*, in *IOS* 5 (1975), 62–119.

aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī bi-l-wafayāt*; aufrufbar unter http://elislame.alafdal.net/t34-topic (Stand 26. Januar 2017).

Safavi, H., A hermeneutic approach to the tomb tower of Sheikh Safi al-Din Ardabili's shrine ensemble and khānqāh, aufrufbar unter http://www.nlai.ir/Portals/61/pdf/Safi_m.pdf (Stand 23. Juli 2017; nicht zugänglich: 2. April 2018).

Safwat, N.F., *The art of the pen*, London 1996.

Šahrastānī, Muḥammad b. ʿAbd-al-Karīm aš-Šahrastānī, *Kitāb al-milal wa-n-niḥal*, 2 Bde., Beirut 1406 h.q./ 1986.

Šahrastānī, Muḥammad b. ʿAbd-al-Karīm aš-Šahrastānī, *Livre des religions et des sectes*; traduction avec introduction et notes par D. Gimaret et G. Monnot; Leuven 1986–1993.

Sakıp Sabancı Museum Collection of the Arts of the Book and Calligraphy: Exhibition catalogue 2012.

Šāmī, Niẓām ad-Dīn Šāmī, *Zafarnama: Histoire de la conquête de Tamerlan*, herausgegeben von F. Tauer in *Monografie Archivu Orientalniho*, Prag, Czechoslovak Oriental Institute, 1937 und 1956.

Ṣarrāf, Murtaḍā, *Rasāʾil-i ǧawānmardān: muštamil bar haft Futuwwat-nāma*; bā taṣḥīḥāt wa muqaddama-i Murtaḍā Ṣarrāf; bā muqaddama wa ḫulāṣa-i farānsawī az Hinrī Kurbīn; Tehrān, Qismat-i Īrānšināsī, Instītū-i Farānsawī-i Pažūhišhā-i ʿIlmī dar Īrān, 1973.

Sarrāǧ, Abū Naṣr ʿAbdallāh b. ʿAlī as-Sarrāǧ, *Schlaglichter über das Sufitum: Abū Naṣr as-Sarrāǧs ‚Kitāb al-luma'*; eingeleitet, übersetzt und kommentiert von R. Gramlich, Wiesbaden 1990.

Sarre, F., *Ardabil: Grabmoschee des Schech Safi*, Berlin 1924.

Schaefer, K.R., *Enigmatic charms: medieval Arabic block printed amulets in American and European libraries and museums*, Leiden 2006.

Schienerl, P., Rechteckige Amulettbehältnisse aus Südägypten, in *Ethnologische Zeitschrift* 2 (1978), 37–64.

Schienerl, P., Ägyptische Amulettbehältnisse vom Typ ‚higab muthalith', in *Baessler-Archiv* N.F. 40 (1992), 387–402.

Schimmel, A., *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*, Köln 1985.

Schimmel, A., *Calligraphy and Islamic culture*, London 1990.

Schimmel, A., *Und Muḥammad ist sein Prophet*, München 1995.

Schubert, G., und R. Würsch, *Arabische Handschriften*, Basel 2001.

Schützinger, H., *Ursprung und Entwicklung der arabischen Abraham-Nimrod-Legende*, Bonn 1961.

Sdearle, W.G., *The illuminated manuscripts in the Library of the Fitzwilliam Museum, Cambridge*, Cambridge 1876.

Séguy, M.-R., *Muhammeds wunderbare Reise durch Himmel und Hölle*, München 1977; englisch: *The miraculous journey of Mahomet* (*Mirâj-Nâmeh*), introduction and commentaries by M.-R. Séguy, London 1977.

Seligmann, S., *Der böse Blick und Verwandtes: ein Beitrag zur Geschichte des Aberglaubens aller Zeiten und Völker*, Berlin 1910.

Shreve Simpson, M., Who's hiding here? Artists and their signatures in Timurid and Safavid manuscripts, in Rizvi, K. (Hg.), *Affect, emotion, and subjectivity in early modern Muslim empires: new studies in Ottoman, Safavid, and Mughal art and culture*, Leiden 2018, 45–65.

Simnānī, Aḥmad b. Muḥammad as-Simnānī, *Die Sitzungen des ʿAlāʾ ad-Dawla as-Simnānī*; von H. Cordt, Dissertation, Zürich 1977.

Šīrāzī, Nāṣir Makārim Šīrāzī, *al-Mafātīḥ al-ǧadīda*, Qum, Dār an-Našr al-Imām ʿAlī b. Abī Ṭālib, 1431 h.q.; aufrufbar unter http://lib.eshia.ir/10279/1/1 (Stand 19. November 2016).

Smith, M., *Rābiʿa the mystic and her fellow-saints in Islām*, Cambridge 1928.

Sobieroj, F., *Islamische Handschriften. v. Thüringen* (*Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland*, 37.5), Stuttgart 2001.

Sohrweide, H., *Der Sieg der Ṣafaviden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert*, in *Der Islam* 41 (1965), 95–223.

Sourdel, D., *Certificats de pèlerinage d'époque ayyoubide. Contribution à l'histoire de l'idéologie de l'Islam au temps des croisades*, Paris 2006.

Sourdel-Thomine, J. und D. Sourdel, A propos des documents de la Grande Mosquée de Damas conservés à Istanbul. Résultats de la seconde enquête, in *REI* 33 (1965), 73–85.

Sperl, St., 50. Muḥammad b. Saʿīd al-Būṣīrī (d. c. 1296): The Burda in the praise of the Prophet Muḥammad, S. 389–411 (arabischer Text mit englischer Übersetzung) und S. 470–476 (Anmerkungen), in ders. (Hg.), *Qasida poetry in Islamic Asia and Africa*, Leiden 1996.

Spirit and Life: Masterpieces of Islamic Art from the Aga Khan Museum Collection; Katalog zu folgenden Ausstellungen: Pilotta, Parma, 30. März–3. Juni 2007; Ismaili Centre, London, 14. Juli–31. August 2007; published by Aga Khan Trust for Culture, Geneva 2007.

Spuler, B., *Die Mongolenzeit*, in *Handbuch der Orientalistik*; Band 6: *Geschichte der islamischen Länder*, Leiden 1953.

Spuler, B., *Die Mongolen in Iran: Politik, Verwaltung und Kultur der Ilchanzeit 1220–1350*, Berlin 1955.

Spuler, B., *Geschichte der Mongolen: nach östlichen und europäischen Zeugnissen des 13. und 14. Jahrhunderts*, Zürich 1968.

Stanfield Johnson, R., *Mirza Makhdum Sharifi: a 16th century Sunni Sadr at the Safavid court*, unpublished Ph.D. dissertation, New York University 1993.

Stanfield Johnson, R., Sunni survival in Safavid Iran: anti-Sunni activities during the reign of Tahmasp I, in *Iranian Studies* 27.1/4 (1994), 123–133.

Storey, C.A., *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Library of the India Office*; Vol. II.1: *Qur'anic Literature*, London 1930.

Suhrawardī: Gramlich, R., *Die Gaben der Erkenntnisse des ʿUmar as-Suhrawardī: ʿAwārif al-maʿārif*, Wiesbaden 1978.

Suhrawardī, ʿUmar b. Muḥammad as-Suhrawardī, *Kitāb ʿawārif al-maʿārif*, Bayrūt, Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1966.

Sulamī, Muḥammad b. al-Ḥusayn as-Sulamī, *The book of Sufi chivalry: lesson to a son of the moment: Futuwwa*; trans. by T. Bayrak al-Jerrahi al-Halveti, New York 1983.

Sulamī, Muḥammad b. al-Ḥusayn as-Sulamī, *Der Sufi-Weg zur Vollkommenheit*; ins Deutsche übertr. von F. Langmayr; bearb. von R. Pawlowski, Freiburg i.B. 1985.

Sulamī, Muḥammad b. al-Ḥusayn as-Sulamī, *Futuwah: traité de chevalerie soufie*; introduction, traduction de l'arabe et notes par F. Skali, Paris 2012.

Suleman, F. (Hg.), *Word of God, art of man: the Qur'an and its creative expressions*, Oxford 2007.

Suyūṭī, Ǧalāl ad-Dīn as-Suyūṭī, *al-Ḥāwī li-l-Fatāwā*, Bayrūt, Dār al-Kutub al-ʿilmiyya, 1395/1975.

Suyūṭī, Ǧalāl ad-Dīn as-Suyūṭī, *al-Ḥāwī li-l-Fatāwā*, Bayrūt, Dār al-Fikr li-n-našr wa-ṭ-ṭibāʿa, 1424/2004.

Ṭabarānī, Sulaymān b. Aḥmad b. Ayyūb al-Laḫmī aṭ-Ṭabarānī, *al-Muʿǧam al-awsaṭ*. Qism at-taḥqīq bi-Dār al-ḥaramayn, Abū Maʿāḏ Ṭāriq b. ʿAwaḍallāh b. Muḥammad … [*et al.*]. Cairo, Dār al ḥaramayn, 1415–1416 h.q./1995.

Taeschner, F., Beiträge zur Geschichte der Akhīs in Anatolien, in *Islamica* 4 (1931), 1–47.

Taeschner, F., Das Futuvvetkapitel in Gülšehris altosmanischer Bearbeitung von ʿAṭṭārs *Manṭiq uṭ-ṭayr*, Berlin 1932; Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-Hist. Klasse.

Taeschner, F., Die islamischen Futuwwabünde: Das Problem ihrer Entstehung und die Grundlinien ihrer Geschichte, in *ZDMG* 87 (n.F. 12), No. 1/2 (1934), 6–49; aufrufbar unter: http://www.jstor.org/stable/43368347 (Stand 28. März 2018).

Taeschner, F., Der Anteil des Sufismus an der Formung des Futuwwaideals, in *Der Islam* 24.1 (1937), 43–74.

Taeschner, F., Legendenbildung um Achi Evran, den Heiligen von Kirşehir, in *WI, Sonderband: Festschrift für Friedrich Giese*, Berlin 1941, 61–71.

Taeschner, F., Der anatolische Dichter Nāṣirī (um 1300) und sein *Futtuvetnāme*, mit Beiträgen von W. Schumacher; in *AKM* XXIX.1, Leipzig 1944.

Taeschner, F., İslam ortaçağında Fütüvva teşkilatı, in *Iktisat Fakültesi Mecmuası*, Istanbul 1950.

Taeschner, F., As-Sulamī's *Kitāb al-Futuwwa*, in *Studia Orientalia Joanni Pedersen … dicata*, Hauniae 1953, 340–351.

Taeschner, F., War Murad I. Grossmeister oder Mitglied des Achibundes, in *Oriens* 6.1 (1953), 23–31.

Taeschner, F.; Gülşehrī, *Gülschehrīs Mesnevi auf Achi Evran, den Heiligen von Kırschehir und Patron der türkischen Zünfte*, Wiesbaden 1955.

Taeschner, F., Futuwwa, eine gemeinschaftsbildende Idee, in *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 52 (1956), 122–158.

Taeschner, F., Der Achidschuk von Tebriz und seine Erwaehnung im Iskender-name des Ahmedi, in *Charisteria Orientalia* (*Festschrift Jan Rypka*), Prag 1956, 338–344.

Taeschner, F., *Zünfte und Bruderschaften im Islam: Texte zur Geschichte der Futuwwa*, Zürich 1979.

Tanındı, Zeren (Hg.), *Harmony of line and colour: illuminated manuscripts documents and calligraphy in the Sadberk Hanım Museum collection*. İstanbul, Sadberk Hanım Museum, 2019.

Taylor, Ch.Sch., *In the vicinity of the righteous: Ziyāra and the veneration of Muslim saints in late medieval Egypt*, Leiden 1999.

Tezcan, H., *Topkapı Sarayı'ndaki şifalı gömlekler*, İstanbul 2006.

Tezcan, H., *Topkapı Sarayı Müzesi koleksiyonundan tılsımlı gömlekler*, İstanbul 2011.

Thorning, H., *Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens auf Grund von* Basṭ Madad et-Taufīq, Berlin 1913.

Tirmiḏī, *Sunan*, Liechtenstein, Thesaurus Islamicus Foundation, 2000.

Tirmizi, S.A.I., Mughal documents relating to the Dargah of Khwaja Muʿīn al-Din Chishti, in Troll, Ch.W. (Hg.), *Muslim shrines in India*, Delhi 1992, 48–59.

Tornberg, C.J., *Codices arabici, persici et turcici bibliothecae regiae universitatis Upsaliensis*; Upsala 1849, reprint Osnabrück 1988.

Toussulis, Y., *Sufism and the way of blame. Hidden sources of a sacred psychology*, Wheaton, Illinois, 2010.

Trésors d'Orient; Catalogue d'exposition [catalogue par M.-R. Séguy; 14 juin-fin octobre]. Paris, Bibliothèque Nationale, 1973; aufrufbar unter http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6534030m/f1.image (Stand 31. März 2018).

Trimingham, J.Sp., *The Sufi orders in Islam*, Oxford 1971.

Troll, Ch.W., *Muslim shrines in India: their character, history and significance*, Delhi 1989 (*Islam in India* 4).

Ullmann, Manfred, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, Leiden 1972.

Uluç, Lâle, *Turkman governors, Shiraz artisans and Ottoman collectors: sixteenth century Shiraz manuscripts*, Istanbul 2006.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Topkapı Sarayı Müzesi Mühürler Seksiyonu Rehberi = Guide book of the seals section of Topkapi Saray Museum*, Istanbul 1959.

Vadet, J.-Cl., La *futuwwa*, morale professionnelle ou morale mystique, in *REI* 46 (1978), 57–90.

Vajda, G., Les corps de métiers en Turquie d'après deux publications de Vl. Gordlevskij, in *REI* 8 (1934), 79–88.

van Ess, J., *Theologie und Gesellschaft*, Berlin 1997.

van Steenbergen, Jo, The Amir Yalbughā al-Khāṣṣakī, the Qalāwūnid sultanate, and the cultural matrix of Mamlūk society: A reassessment of Mamlūk politics in the 1360s, in *JAOS* 131.3 (2011), 423–443.

van Steenbergen, Jo: On the brink of a new era? Yalbughā al-Khāṣṣakī (d. 1366) and the Yalbughāwīyah, in *MSR* 15 (2011), 117–152.

Vernay-Nouri, A., Marges, gloses et décor dans une série de manuscrits arabo-islamiques, in *REMMM Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* (Spezialband: *La tradition manuscrite en écriture arabe*) 99–100 (2002), 117–131.

Vryonis, Sp., *The decline of medieval hellenism in Asia Minor and the process of islamization from the eleventh through the fifteenth century*, Berkeley 1971.

Vukosavović, F. (Hg.), *Angels and demons: Jewish magic through the ages*; catalogue published in conjunction with a special exhibition at the Bible Lands Museum, Jerusalem 2010.

Wagner, J. (Hg.), *Gottkönige am Euphrat. Neue Aus-*

grabungen und Forschungen in Kommagene, Mainz 2000, Mainz 2012 (2. Auflage).

Walser, R., *Mikrogramme 1924–25*; herausgegeben von A. Thut *et al.*, Basel 2016 (Kritische Ausgabe sämtlicher Drucke und Manuskripte; [Abt.] 6, *Mikrogramme*, Band 1; weitere Bände in Vorbereitung).

Walser, R., *Mikrogramme*; nach der Transkription von B. Echte und W. Morlang; im Auftrag der Robert Walser-Stiftung Bern ausgewählt und mit einem Nachwort versehen von L.M. Gisi, R. Sorg und P. Stocker, Berlin 2011.

Walsh, J.R., The Revolt of Alqās Mīrzā, in *WZKM* 68 (1976), 61–78.

al-Wāqidī, Muḥammad b. ʿUmar al-Wāqidī, *The life of Muḥammad: al-Wāqidī's Kitāb al-Maghāzī*, herausgegeben von R. Faizer, London 2011.

Wehr, H., *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart: arabisch-deutsch*, Wiesbaden 1985 (5. Auflage).

Weisweiler, M., *Der islamische Bucheinband des Mittelalters: nach Handschriften aus deutschen, holländischen und türkischen Bibliotheken*, Wiesbaden 1962.

Wensinck, A.J., *Concordance et Indices de la tradition musulmane: les six livres, le Musnad d'Aldārimī, le Muwaṭṭaʾ de Mālik, le Musnad de Aḥmad ibn Ḥanbal*, Leiden 1936–1988.

Werner, Ch. *et al.*, *Die Kuǧuǧī-Stiftungen in Tabrīz: Ein Beitrag zur Geschichte der Ǧalāyiriden*, Wiesbaden 2013.

Wilber, D.N., *The architecture of Islamic Iran: the Il Khānid period*, Princeton 1955.

Williams, J., The Khanqah of Siryāqūs: A Mamluk royal religious foundation, in Green, A.H. (Hg.), *In quest of an Islamic humanism; Arabic and Islamic studies in memory of Mohamed al-Nowaihi*, Cairo, American University in Cairo Press, 1986, 109–119.

Winkler, A., *Siegel und Charaktere in der muhammedanischen Zauberei*, Berlin 1930.

Wolper, E.S., Khiḍr, Elwan Çelebi and the conversion of sacred sanctuaries in Anatolia, in *MW* 90.4 (2000), 309–322.

Wolper, E.S., *Cities and saints: Sufism and the transformation of urban space in medieval Anatolia*, University Park, Pa., 2003.

Yavuz, F.B., *The making of a Sufi order between heresy and legitimacy. Bayrami-Malāmis in the Ottoman Empire*, Dissertation 2013; aufrufbar unter https://scholarship.rice.edu/handle/1911/72067 (Stand 1. April 2018).

Yazdī, Šaraf ad-Dīn ʿAlī Yazdī, *Ẓafarnāma*, übersetzt von Pétis de la Croix; London, Darbis, 1722.

Yi, E., *Guild dynamics in seventeenth-century Istanbul: fluidity and leverage*, Leiden 2004.

Yildirim, R., *Turkomans between two empires: The origins of the Qizilbash identity in Anatolia (1447–1514)*, Bilkent University PhD thesis (2008); aufrufbar unter http://www.thesis.bilkent.edu.tr/0003514.pdf (Stand 31. März 2018).

Yildirim, R., Shiʿitization of the Futuwwa tradition in the fifteenth century, in *British Journal of Middle Eastern Studies* 40.1 (2013), 53–70.

Yildirim, R., Anadolu'da İslâmiyet: Gaziler Çağında (XII.–XIV. Asırlar) Türkmen İslâm Yorumunun Sünnî-Alevî Niteliği Üzerine Bazı Değerlendirmeler [= Islam in Anatolia: Some observations on the Sunni-Alevi character of Turkmen interpretation of Islam in the age of ghazis (12th–14th centuries)], in *Osmanlı Arastirmaları – The Journal of Ottoman Studies* 43 (2014), 93–124.

Zakariya, M., The Hilye of the Prophet Muhammad; aufrufbar unter: http://mohamedzakariya.com/product-category/hilyes/ (Stand 4. April 2018).

Zarcone, Th., Le Turkestan chinois, in Popovic, A., *et al.* (Hg.), *Les voies d'Allah: les ordres mystiques dans l'islam des origines à aujourd'hui*, Paris 1996, 268–273.

Zarcone, Th., La Mevlevije, confrérie des derviches tourneurs, in Popovic, A. *et al.* (Hg.), *Les voies d'Allah: les ordres mystiques dans l'islam des origines à aujourd'hui*, Paris 1996, 504–508.

Zarcone, Th., Islam: The Sufi orders of northern Central Asia, in Adle, Ch., *et al.* (Hg.), *History of civilizations of Central Asia. v. Development in contrast: from the sixteenth to the mid-nineteenth century*, Paris, UNESCO, 2003, 771–780.

Zarrinkoob, A.H., Persian Sufism in its historical perspective, in *Iranian Studies* III.3–4 (1970), 139–220.

Ziaee, A.A., Kapitel 1: „Sufism In Albania: Bektashism, Qadiri, Rufai, Khalqati, Saadi"; aufrufbar unter https://de.scribd.com/doc/39585105/sufism-in-albania-and-the-balkans (Stand 30. August 2017).

Verzeichnis der angeführten Koranstellen

Dieses Verzeichnis enthält die in dieser Arbeit explizit angeführten Koranstellen. Es erlaubt nur bedingt Rückschlüsse auf die auf den Rollen tatsächlich enthaltenen Stellen. Gerade im Fall von eigentlichen Koranrollen wurde der Text der islamischen Offenbarung nicht durchgehend erfasst. Auch sind verschiedene Dokumente nur unvollständig erhalten geblieben. Die folgende Zusammenstellung kann dies nur bedingt abbilden. Sie listet zuerst jene Stellen auf, die eine bestimmte Sure als Ganzes erwähnen, danach folgen die Hinweise auf einzelne Verse. Wird eine Stelle nur in den Anmerkungen angeführt, wird dies präzisiert.

Q 1 *Sūrat al-Fātiḥa* 170, 182, 231 (Anm. 2), 232, 254, 275 (Anm. 229), 279 (Anm. 281), 305, 348, 381 (Anm. 305), 438, 511, 522, 534 (ABB. 110), 535 (ABB. 111), 547, 556, 562 (Anm. 124), 567, 572, 585 (ABB. 127), 600, 623 (Anm. 207), 658

1:1–5 600

1:5 269 (Anm. 157), 602 (Anm. 57)

Q 2 *Sūrat al-Baqara* 170, 182 f., 251–253, 260 (Anm. 84), 265, 268, 274, 281, 305, 431, 522, 547 f., 562 (ABB. 124), 572, 658

2:1–4 382 (Anm. 312), 522, 567, 572, 585 (ABB. 127)

2:1–33 348

2:1–75 254

2:1–82 231

2:1–83 232

2:4 382 f.

2:4–10 383 (Anm. 319)

2:5 567, 585 (ABB. 127)

2:5–9 572

2:5–22 522, 535 (ABB. 111)

2:7 400

2:9–14 572

2:10 383 (Anm. 322)

2:14 572

2:18 210 (Anm. 131)

2:26–27 572

2:32 276 (Anm. 243)

2:34 347 f., 572

2:34–245 350 (Anm. 30)

2:35 357 (Anm. 105)

2:49–50 572

2:50–58 572

2:59 572

2:62 572

2:74–75 572

2:76 149 (Anm. 6), 251, 253 f.

2:83 231 (Anm. 2), 232, 350

2:83–90 231 f.

2:85–86 253, 257 (Anm. 64)

2:87 253

2:90–102 232

2:92 253, 257 (Anm. 64)

2:93 573

2:94 258, 573

2:102 232–234

2:103 234

2:105 234, 258

2:105–109 245 (ABB. 30)

2:106 258, 350

2:107–108 258

2:109 234, 351, 369

2:110 234

2:113 234

2:114 234 f., 573

2:114–119 573

2:114–122 246 (ABB. 31)

2:116 276 (Anm. 244)

2:119 573

2:122 235

2:126 351

2:127 251

2:127–128 573

2:129 351, 374

2:133 235

2:137 275 (Anm. 231), 280 (Anm. 287), 281 (Anm. 304), 443 (Anm. 221), 473 f., 489 (ABB. 98), 498, 613 (Anm. 133)

2:142 573

2:144 251

2:162 258

2:163 258 (Anm. 68)

2:165 207 (Anm. 92)

2:167–168 377 (Anm. 272)

2:169 353

2:171 259 (Anm. 73)

2:171–172 353

2:172 260 (Anm. 80)

2:177 260

2:196 f. 181, 235 f., 264

2:196–286 182

2:198 236, 247 (ABB. 32)

2:199 277 (Anm. 250)

2:201 236, 277 (Anm. 246)

2:202 247 (ABB. 32)

2:205 236 f.

2:206 265 (Anm. 123)

2:207 237, 264, 265 (Anm. 123), 355

Q 2 *Sūrat al-Baqara* (*fortges.*)
2:208–224 237, 248 (ABB. 33)
2:211–212 355
2:212–215 268
2:217 237, 268 (Anm. 152)
2:220 237
2:221–224 237
2:222–223 355
2:225 237, 239
2:227 237 f.
2:228 274
2:234 218 (Anm. 210)
2:235–236 251, 281 (mit Anm. 310)
2:242–243 356
2:245 348 f.
2:246–286 349
2:249 274
2:250 373, 385
2:255 Thronvers 9, 205, 279 (Anm. 267), 358 (Anm. 108 f.), 361, 363 f., 368, 371, 373, 378 (Anm. 278), 383 (Anm. 322 f.), 384 (Anm. 330 f.), 386 f., 392, 397 (Anm. 428 f.), 402, 404, 408 (ABB. 73), 429 f., 461 (ABB. 89), 499, 501, 599, 620 (Anm. 191), 643 (ABB. 148), 651 (ABB. 156), 659, 661 f., 664, 669 (ABB. 163), 671
2:255–256 466
2:256 279 (Anm. 268)
2:260 268, 393 (Anm. 384 f.)
2:263 268
2:266 265
2:268 268 (Anm. 152)
2:271 f. 265
2:272 239
2:274–277 268
2:282 183, 262
2:284–286 384 (Anm. 331)
2:285–286 428, 471, 487 (ABB. 96)
2:285 472 (Anm. 11)
2:286 239, 260, 306, 384 (Anm. 334, 336), 548 (Anm. 38), 573

Q 3 *Sūrat Āl ʿImrān* 183, 239, 252–254, 260, 306 f., 312, 328 (ABB. 52–53), 349 f., 352, 447 (Anm. 322), 496 f., 500 (Anm. 37), 501 f., 516 (ABB. 104), 517 (ABB. 105–106), 522, 536 (ABB. 112), 548, 573 f.
3:4 497
3:5 573
3:6 497
3:8 260 (Anm. 80), 623 (Anm. 207)
3:9–10 497
3:11 259 (Anm. 73)
3:15 497
3:16 466
3:17 277 (Anm. 251)
3:18–19 198, 199
3:19–21 258
3:21–22 257 (Anm. 64)
3:26 198, 225 (ABB. 19), 358 (Anm. 118)
3:27 217, 359 (Anm. 121)
3:37 217 (Anm. 205), 253
3:38 253
3:40 253
3:40–153 254
3:49 239
3:74 242
3:75 574
3:75–78 231 (Anm. 4)
3:78 242
3:101 239
3:117–118 182
3:119 394 (Anm. 399)
3:120 363 (Anm. 161)
3:122 242, 364 (Anm. 176), 612 (Anm. 130)
3:122–129 231 (Anm. 4)
3:123 215
3:125–126 216 (Anm. 192)
3:126 155, 213 (Anm. 160)
3:129 242
3:135 277 (Anm. 252)
3:146 429 (Anm. 53)
3:147 385
3:153 239
3:154 254
3:159 262 (Anm. 99), 277 (Anm. 253), 425 (Anm. 32), 498
3:160 213 (Anm. 159), 262 (Anm. 101), 276 (Anm. 235)
3:161 182
3:173–174 394 (Anm. 393–396)
3:179 254, 288 (ABB. 35)
3:190–191 267, 296 (ABB. 43)
3:193–194 378
3:199 574
3:200 239, 306, 574, 592 (ABB. 134)

Q 4 *Sūrat an-Nisāʾ* 182, 239, 241, 254, 306 f., 349 f., 352, 497, 523, 548, 553, 556, 574, 592 (ABB. 134)
4:1 182, 497
4:5–6 574
4:8 562 (ABB. 124)
4:9–12 498
4:14–15 574
4:20 498
4:23 239
4:64 277 (Anm. 254 f.)
4:73–74 183
4:84 269 (Anm. 158)

4:86 239
4:87–88 239, 241
4:94 241
4:95 132 (Anm. 447), 241
4:103 241
4:104 254
4:105 254, 257
4:105–106 290 (ABB. 37)
4:106 257
4:125 241, 556
4:125–126 553
4:126–130 553, 556
4:131–136 553, 556
4:136–142 553
4:141 149 (Anm. 6)
4:142 553
4:142–145 556
4:145 548
4:145–147 553, 556
4:146–147 548
4:147 553
4:148 553, 556
4:155 400 (Anm. 461)
4:176 182, 257

Q 5 *Sūrat al-Mā'ida* 241, 258, 291, 307 f., 349 f., 352, 498, 506, 523, 548, 574
5:1–8 307
5:3 241 (Anm. 67)
5:6 498
5:8 308
5:11 372 (Anm. 236)
5:18 498
5:23 210 (Anm. 122), 276 (Anm. 239), 383
5:28 574
5:32 181
5:52 149 (Anm. 6)
5:67 213 (Anm. 166), 372 (Anm. 235)
5:67–69 308
5:71–74 183
5:94 215
5:114 182
5:120 258, 308

Q 6 *Sūrat al-An'ām* 152, 181, 200, 241, 259, 280, 308, 329 (ABB. 54), 352, 434, 448 (Anm. 351), 463 (ABB. 91), 498, 506, 523, 548, 574
6:1 401 (Anm. 463), 498
6:1–2 438
6:1–5 280 (Anm. 294), 281 (Anm. 295–300)
6:1–19 349
6:1–111 292 (ABB. 39)
6:11 281 (Anm. 301)
6:12 181, 498
6:13 212 (Anm. 152)
6:20 348 f.
6:24–25 356
6:25–26 399 (Anm. 442 f.)
6:27 200
6:27–32 197 (Anm. 3)
6:30 200
6:32 200
6:35–36 574
6:37–41 200
6:44 149 (Anm. 6)
6:46 400
6:52 498
6:58–59 356
6:59 149 (Anm. 6), 396 (Anm. 412)
6:60 434, 498
6:61–78 200
6:68 183
6:73 308, 329 (ABB. 54)
6:79 132 (Anm. 447), 355
6:82–83 355
6:111 259
6:111–165 293 (ABB. 40)
6:114 182, 259
6:125–128 354
6:128 353 f.
6:129 181
6:130 377
6:135 151, 200
6:141 151
6:146 152
6:156 183, 196 (ABB. 16–17)
6:158–165 152
6:161 352
6:162–163 132 (Anm. 447)
6:165 259, 308, 352, 374, 434

Q 7 *Sūrat al-A'rāf* 260, 308, 330 (ABB. 55), 374, 440 (Anm. 165), 449 (Anm. 359), 498, 506, 523, 548, 574
7:12–14 498
7:22 186 (Anm. 53), 498
7:24 308
7:30 182 (Anm. 14)
7:31 182
7:40 149 (Anm. 6), 308, 330 (ABB. 55)
7:54–56 375 (Anm. 255 f., 258)
7:87–88 574
7:89 149 (Anm. 6), 213 (Anm. 158), 262 (Anm. 104), 623
7:96 149 (Anm. 6)
7:101 400 (Anm. 459)
7:108 216 (Anm. 194)
7:143 365 (Anm. 181)
7:150 396 (Anm. 408)
7:178 372 (Anm. 227)

Q 7 *Sūrat al-Aʿrāf* (*fortges.*)
7.179 399 (Anm. 444)
7:180 606 (Anm. 88)
7:206 308

Q 8 *Sūrat al-Anfāl* 184, 241, 252, 260 f., 309, 441 (Anm. 174), 449 (Anm. 369), 498, 506, 524, 548, 574
8:1 574
8:2 262 (Anm. 105), 582
8:10 213 (Anm. 161)
8:11–12 376 (Anm. 265 f.)
8:11–20 498
8:12–13 214 (Anm. 175)
8:17 214, 215 (Anm. 180), 395
8:19 149 (Anm. 6)
8:20 182 f.
8:20–75 184
8:21 183
8:22–23 400
8:30 213 (Anm. 167), 376 (Anm. 262)
8:33 183
8:40–41 575
8:49 262 (Anm. 106), 309
8:60 214, 215 (Anm. 181–184)
8:61 262 (Anm. 107)
8:63 207 (Anm. 93)
8:66 214 (Anm. 176), 277 (Anm. 258)
8:75 575

Q 9 *Sūrat at-Tawba* oder *al-Barāʾa* 184, 261, 294 (ABB. 41), 309, 331 (ABB. 56), 449 (Anm. 375), 499, 506, 524, 548 f., 575
9:1 294 (ABB. 41), 575
9:4 428 (Anm. 52)
9:7 428 (Anm. 52)
9:8–34 499
9:11 184
9:12 215
9:14 212 (Anm. 149, 154), 215 (Anm. 184)
9:14–15 215 (Anm. 185)
9:15 602 (Anm. 51)
9:17–18 184 (Anm. 34)
9:25 213 (Anm. 165)
9:27 548
9:27–32 553, 556
9:31–32 548
9:32 562 (ABB. 124)
9:37 549
9:40 549
9:51 612 (Anm. 125, 127)
9:93–94 400
9:99–100 549
9:128–129 155, 184
9:129 184, 262 (Anm. 108), 309, 331 (ABB. 56), 549, 602 (Anm. 55)

Q 10 *Sūrat Yūnus* 184, 241, 261, 294 (ABB. 41), 310, 332 (ABB. 57), 441 (Anm. 186), 449 (Anm. 384), 499, 506, 525, 549 f., 575
10:1–38 184
10:10 428
10:14–32 499
10:42–43 399
10:43 549
10:51–52 549
10:57 212 (Anm. 149), 602 (Anm. 51)
10:59 211 (Anm. 133)
10:62 310
10:81 210 (Anm. 129)

Q 11 *Sūrat Hūd* 184, 242, 261, 294 (ABB. 41), 310, 441 (Anm. 189), 450 (Anm. 390), 499, 506, 525, 550, 575
11:12–27 499
11:20 399 (Anm. 446)
11:41 575
11:55–56 385
11:56 275 (Anm. 232), 365 (Anm. 182), 371 (Anm. 218), 383 (Anm. 318), 385
11:59–60 550
11:88 310
11:123 310, 550

Q 12 *Sūrat Yūsuf* 185, 193 (ABB. 12–13), 194 (ABB. 14), 242, 262, 310 f., 333 (ABB. 58), 442 (Anm. 198), 450 (Anm. 397), 499, 525, 538 (ABB. 114), 550, 575
12:1 612 (Anm. 126)
12:3 550 (Anm. 62)
12:8–27 499
12:9 550
12:20–21 185, 193 (ABB. 12–13)
12:30 96
12:31 108
12:31–32 185
12:37 550 f.
12:50 185
12:64 217 (Anm. 201), 311, 333 (ABB. 58), 471 (Anm. 8)
12:65 149 (Anm. 6)
12:76 311, 333 (ABB. 58)
12:111 310

Q 13 *Sūrat ar-Raʿd* 186–188, 242, 262, 311 f., 432, 442 (Anm. 203), 450 (Anm. 403), 499, 506, 525, 538 (ABB. 114), 551, 575
13:2 279 (Anm. 280), 311
13:5–43 499 f.

13:7–8 186
13:11 209 (Anm. 108), 211 (Anm. 135), 214 (Anm. 177), 372 (Anm. 238)
13:13 282 (Anm. 317)
13:16 371 (Anm. 225)
13:19–20 311 (Anm. 42)
13:23 551
13:25 186, 188 (Anm. 64)
13:30 187
13:31 278 (Anm. 266)
13:37 186, 188 (Anm. 64)
13:43 311

Q 14 *Sūrat Ibrāhīm* 187, 242, 311, 334 (ABB. 59), 442 (Anm. 206, 208), 450 (Anm. 406), 500, 506, 525, 551, 575
14:1 311
14:1–52 500
14:2–52 187
14:12 334 (ABB. 59)
14:15 149 (Anm. 6)
14:24 619
14:52 311

Q 15 *Sūrat al-Ḥiǧr* 188, 242, 312, 450, 500, 506, 525, 551, 575
15:1–15 500
15:5 188
15:7–8 307
15:14 149 (Anm. 6)
15:99 312

Q 16 *Sūrat an-Naḥl* 188, 262 f., 264 f., 312, 506, 442 (Anm. 210), 450 (Anm. 409), 506, 551, 575
16:43–44 188
16:69 212 (Anm. 149), 602 (Anm. 51)
16:108 373
16:108–109 399

Q 17 *Sūrat al-Isrāʾ* oder *Banī Isrāʾīl* 188, 242, 265, 312, 335 (ABB. 60), 352, 442 (Anm. 213), 450 (Anm. 413), 507, 526, 551, 575
17:1 242, 395, 575
17:6–7 266
17:42 266
17:44 217 (Anm. 202)
17:46 210 (Anm. 126)
17:50–51 382
17:70 576
17:80 132 (Anm. 447), 373 (Anm. 241)
17:82 212 (Anm. 149), 373 (Anm. 241), 601 (Anm. 51)
17:84 312, 335 (ABB. 60)
17:92–93 576
17:97 576
17:103 312
17:110 266

Q 18 *Sūrat al-Kahf* 152, 155, 188 f., 195 (ABB. 15), 242, 264–267, 296 (ABB. 43), 312 f., 350–352, 374, 442 (Anm. 216), 451 (Anm. 415), 507, 526, 551, 576
18:1–16 152, 266, 313
18:2 152
18:5 351
18:10 96
18:11 400
18:13 96
18:16 152, 155
18:24 135 (Anm. 465)
18:28 351
18:29 350
18:38 313
18:40–41 576
18:48 189, 393 (Anm. 375 f.)
18:59 350
18:60 96, 350
18:62 96
18:83 266
18:98 376 (Anm. 264)
18:107–110 350
18:110 155, 313

Q 19 *Sūrat Maryam* 189, 242, 266 f., 313, 336 (ABB. 61), 350, 352, 443 (Anm. 218), 451 (Anm. 420), 507, 526, 551, 576 f.
19:1 313, 336 (ABB. 61), 577, 612 (Anm. 126), 614 (Anm. 140)
19:7–9 189
19:96 373
19:96–98 155, 313

Q 20 *Sūrat Ṭā-hā* 189, 242, 313, 337 (ABB. 62), 350, 352, 443, 451 (Anm. 423), 507, 526, 551, 577
20:1–2 189, 313 f., 337 (ABB. 62)
20:5–8 362 (Anm. 150–153)
20:12 216
20:17–29 216
20:34–36 189
20:39 208 (Anm. 97)
20:46 208 (Anm. 104)
20:57–73 15 (Anm. 96)
20:68 208 (Anm. 103), 276 (Anm. 238)
20:69 376 (Anm. 261)
20:77 208 (Anm. 102)

Q 21 *Sūrat al-Anbiyāʾ* 242, 314, 350, 352, 443 (Anm. 223), 451 (Anm. 426), 526, 551, 577

Q 21 *Sūrat al-Anbiyāʾ* (*fortges.*)
21:42 371 (Anm. 223)
21:60 96
21:69 211, 212 (Anm. 147), 277 (Anm. 256)
21:70 277 (Anm. 257)
21:87 502 (Anm. 50)
21:96 149 (Anm. 6)
21:107 314
21:112 314

Q 22 *Sūrat al-Ḥaǧǧ* 242, 314, 350, 352, 443 (Anm. 226), 451 (Anm. 429), 507, 526, 551, 577
22:1 314
22:27 393 (Anm. 374)
22:40 314
22:58 189 (Anm. 69)
22:74 314
22:78 314, 359 (Anm. 125)

Q 23 *Sūrat al-Muʾminūn* 314, 338 (ABB. 63), 349, 443 (Anm. 230), 451 (Anm. 433), 507, 526 (Anm. 55), 551, 577
23:1 314
23:1–3 349
23:25–26 349
23:28 347
23:77 149 (Anm. 6)
23:97 429 (Anm. 59)
23:107 314
23:115 210 (Anm. 130), 466

Q 24 *Sūrat an-Nūr* 315, 443 (Anm. 233), 451 (Anm. 437), 507, 526, 551, 577
24:35 205 (Anm. 73), 211, 278 (Anm. 259), 565 (Anm. 5)
24:40 396 (Anm. 417 f.), 397 (Anm. 419, 424 f., 427)
24:64 315

Q 25 *Sūrat al-Furqān* 242, 315, 433, 443 (Anm. 236), 451 (Anm. 440), 507, 526, 551, 577
25:2 315
25:27 176 (Anm. 47)
25:44 399 (Anm. 445)
25:45 212

Q 26 *Sūrat aš-Šuʿarāʾ* 242, 315, 433, 443 (Anm. 238), 452 (Anm. 445), 507, 527, 551, 577
26:1 315
26:63 362 (Anm. 156)
26:80 212 (Anm. 149), 602 (Anm. 51)
26:88–89 175 (Anm. 43)
26:118 149 (Anm. 6)
26:212 399
26:217–281 315
26:222–227 552
26:225–227 551

Q 27 *Sūrat an-Naml* 315, 339 (ABB. 64), 444 (Anm. 245), 452 (Anm. 450), 507, 527, 551 f., 577
27:1 315
27:10 208 (Anm. 105)
27:11 209 (Anm. 106)
27:17 393 (Anm. 378, 380)
27:19 218 (Anm. 211)
27:30–31 363 (Anm. 158), 602 (Anm. 56), 603 (mit Anm. 59), 605, 607 (Anm. 96)
27:40 217, 218 (Anm. 207)
27:93 316

Q 28 *Sūrat al-Qaṣaṣ* 316, 340 (ABB. 65), 444 (Anm. 247), 452 (Anm. 454), 527, 552, 577
28:25 208 (Anm. 101), 276 (Anm. 237)
28:31 208 (Anm. 100), 276 (Anm. 236), 394 (Anm. 397)
28:88 316, 577

Q 29 *Sūrat al-ʿAnkabūt* 316, 340 (ABB. 65), 444 (Anm. 250), 452 (Anm. 459), 507, 527, 552, 577
29:1 316
29:30 213 (Anm. 162)
29:54 552
29:69 316

Q 30 *Sūrat ar-Rūm* 316, 444 (Anm. 253), 452 (Anm. 464), 507, 527, 552, 577
30:1–60 316
30:21 577 (Anm. 184)
30:59 400
30:60 577

Q 31 *Sūrat Luqmān* 316, 445 (Anm. 256), 452 (Anm. 466), 527, 552, 577
31:1–34 316
31:33 175 (Anm. 45)

Q 32 *Sūrat as-Saǧda* 316, 445 (Anm. 257), 452 (Anm. 467), 527, 552, 577
32:1–30 316
32:11 347
32:28–29 149 (Anm. 6)

Q 33 *Sūrat al-Aḥzāb* 242, 317, 445 (Anm. 258), 452 (Anm. 469), 508, 527, 552, 577 f.
33:12–13 576–578
33:19 576
33:25 394 (Anm. 398)
33:41 135 (Anm. 465)

33:45 317
33:73 317, 576

Q 34 *Sūrat Saba'* 155, 317, 445 (Anm. 261), 452 (Anm. 472), 508, 527, 552, 576, 578
34:1 317, 576
34:12 362 (Anm. 157)
34:13–21 578
34:21 317
34:26 149 (Anm. 6)
34:31 155
34:53 317
34:54 578

Q 35 *Sūrat Fāṭir* oder *al-Malā'ika* 155, 318, 445 (Anm. 263), 452 (Anm. 473), 508, 527, 552, 578
35:1 318
35:1–45 155
35:2 149 (Anm. 6)
35:29–30 393 (Anmerkungen)
35:41 392 (Anm. 373), 393 (Anm. 374)
35:45 552

Q 36 *Sūrat Yā-sīn* 156, 199, 318, 341 (ABB. 66), 431 f., 445 (Anm. 266), 453 (Anm. 475), 501 f., 505, 508 (Anm. 136), 515 (ABB. 103), 527 f., 552, 578, 596 f.
36:1–4 432 (Anm. 70)
36:1–28 156
36:9 397 (Anm. 423)
36:12 156
36:12–13 197 (Anm. 3), 199
36:12–83 199
36:29–49 156
36:38–40 217
36:45 432
36:65–67 383
36:67–68 597 (Anm. 18)
36:82–83 156
36:83 432

Q 37 *Sūrat aṣ-Ṣāffāt* 305, 318 f., 341 (ABB. 66), 445 (Anm. 267), 453 (Anm. 477), 528, 552, 578
37:93–94 189
37:142 578
37:146 190
37:180–181 425, 429

Q 38 *Sūrat Ṣād* 190, 319, 432, 445 (Anm. 270), 453 (Anm. 478), 508, 528, 552, 579

Q 39 *Sūrat az-Zumar* 432, 445 (Anm. 272), 453 (Anm. 481), 501, 508, 528, 552 f., 579
39:1 579
39:7–8 501
39:30–32 553, 556
39:61 373
39:62 501
39:63–65 501, 505, 515 (ABB. 103)
39:73 498
39:75 362 (Anm. 155)

Q 40 *Sūrat Ġāfir* 319, 349, 356, 445 (Anm. 275), 453 (Anm. 485), 508, 528, 554, 579
40:13–14 554
40:30 348 f.
40:31–81 349
40:52 175 (Anm. 44)
40:82 348 f.
40:85 356 (Anm. 97)

Q 41 *Sūrat Fuṣṣilat* 267, 319, 356, 445 (Anm. 277), 453 (Anm. 487), 528, 554
41:11–12 205 f., 371 (Anm. 222)
41:13 356 (Anm. 96)
41:44 212 (Anm. 149), 602 (Anm. 51)
41:54 353

Q 42 *Sūrat aš-Šūrā* 242, 319, 353, 432, 445 (Anm. 280), 453 (Anm. 490), 508, 528, 554
42:1–2 319, 612 (Anm. 126)
42:11 171 (Anm. 17)
42:12 359 (Anm. 122)
42:28 217 (Anm. 200)

Q 43 *Sūrat az-Zuḫruf* 242, 319, 350, 446 (Anm. 282), 453 (Anm. 492), 508, 528, 554
43:1 319, 350
43:49 348

Q 44 *Sūrat ad-Duḫān* 319, 357 (Anm. 105), 446 (Anm. 284), 453 (Anm. 495), 508, 554
44:1–59 319
44:41 347

Q 45 *Sūrat al-Ǧāṯiya* 319 f., 357 (Anm. 105), 446 (Anm. 286), 453 (Anm. 496), 554
45:19 554
45:37 367 (Anm. 189)

Q 46 *Sūrat al-Aḥqāf* 267, 320, 367 (Anm. 189), 446 (Anm. 287), 453 (Anm. 497), 509, 554
46:15 218 (Anm. 211)
46:26 400
46:29 211 (Anm. 134)
46:31–32 364 (Anm. 171)
46:35 353, 377

Q 47 *Sūrat Muḥammad*, auch *Sūrat al-Qitāl* 320, 342 (ABB. 67), 353, 377, 446 (Anm. 289), 454 (Anm. 500), 554
47:1–38 320

Q 48 *Sūrat al-Fatḥ* 190 (Anm. 72), 342 (ABB. 67), 200 f., 305, 320, 342 (ABB. 67), 353, 377, 432 f., 445 (Anm. 271), 446 (Anm. 291 f.), 454 (Anm. 503), 473–482, 489 (ABB. 98), 501 f., 505, 515 (ABB. 103), 529 (Anm. 76), 554, 596 f., 628, 638 (ABB. 143)
48:1–2 232, 252 f., 288 (ABB. 35), 353 (Anm. 56), 377 (Anm. 270)
48:1–3 213 (Anm. 163 f.), 320, 622
48:11 200
48:17 432
48:29 200, 355, 432

Q 49 *Sūrat al-Ḥuǧurāt* 267, 320, 342 (ABB. 67), 355, 433, 446 (Anm. 293), 454 (Anm. 505), 501, 554

Q 50 *Sūrat Qāf* 266 f., 320, 446 (Anm. 294), 454 (Anm. 507), 501, 554
50:22 211

Q 51 *Sūrat aḏ-Ḏāriyāt* 267, 321, 446 (Anm. 296), 454 (Anm. 509), 502, 554
51:43–47 505, 515 (ABB. 103)
51:48–51 505 (Anm. 101)

Q 52 *Sūrat aṭ-Ṭūr* 267, 321, 446 (Anm. 298), 454 (Anm. 511), 509, 554

Q 53 *Sūrat an-Naǧm* 268 f., 321, 446 (Anm. 299), 454 (Anm. 512), 554
53:1 385

Q 54 *Sūrat al-Qamar* 269, 321, 446 (Anm. 300), 454, 579
54:1–14 219 (Anm. 214)
54:47–52 579

Q 55 *Sūrat ar-Raḥmān* 321, 348, 355, 431 (Anm. 62), 454 (Anm. 514), 456, 463 (ABB. 91), 554, 579
55:19 208 (Anm. 95)
55:26 364 (Anm. 171)
55:26–34 364 (Anm. 173 f.)
55:33 210 (Anm. 132)
55:41 176 (Anm. 48)
55:70 349

Q 56 *Sūrat al-Wāqiʿa* 321, 454 (Anm. 516), 509
56:77–79 306 f., 328 (ABB. 52–53)
56:80 307

Q 57 *Sūrat al-Ḥadīd* 321 f., 454 (Anm. 517), 466, 509, 554
57:3 169 (Anm. 5), 322, 466
57:20 200
57:25 214 (Anm. 173)
57:26–27 131

Q 58 *Sūrat al-Muǧādala* 242, 322, 454 (Anm. 519), 501–503, 554
58:1–3 502
58:21 363 (Anm. 159)

Q 59 *Sūrat al-Ḥašr* 242, 322, 454 (Anm. 520), 503, 554
59:21 372 (Anm. 228)
59:22 171 (Anm. 16)
59:22–24 425 f.
59:23 384
59:24 362 (Anm. 154)

Q 60 *Sūrat al-Mumtaḥina* 322, 454 (Anm. 523), 503, 554
60:4 277 (Anm. 247)
60:13 555 (Anm. 102)

Q 61 *Sūrat aṣ-Ṣaff* 322, 454 (Anm. 524), 503 f., 555
61:13 466, 546 (Anm. 14), 557, 560 (ABB. 122), 565 (Anm. 5), 598 (Anm. 28), 599, 601, 611, 618 (Anm. 169), 620–622, 627, 631 (ABB. 136), 643 (ABB. 148), 648 (ABB. 153), 651 (ABB. 156)
61:14 384 f.

Q 62 *Sūrat al-Ǧumʿa* 322, 433, 446 (Anm. 292), 454 (Anm. 525), 504, 555
62:1 433 (Anm. 85)
62:11 433 (Anm. 85)
62:6 433

Q 63 *Sūrat al-Munāfiqūn* 322, 454 (Anm. 525), 555
63:3 400

Q 64 *Sūrat at-Taġābun* 322, 454 (Anm. 525), 555

Q 65 *Sūrat aṭ-Ṭalāq* 322, 454 (Anm. 526), 555
65:3 466, 481 (Anm. 84)

Q 66 *Sūrat at-Taḥrīm* 269, 322, 454 (Anm. 526), 555

Q 67 *Sūrat al-Mulk* 156, 199, 322 f., 343 (ABB. 68), 454 (Anm. 526), 501 f., 505, 555
67:1 155, 343 (ABB. 68)
67:1–30 199
67:3–4 279 (Anm. 273), 375 (Anm. 260)
67:18–30 156

Q 68 *Sūrat al-Qalam* 190, 323 f., 454 (Anm. 526), 502 f., 555
68:1 190, 385, 612 (Anm. 126)
68:3 424 (Anm. 26)
68:51 348 f., 499, 501 (Anm. 45)
68:51–52 372 (Anm. 234), 477, 499, 612 (Anm. 132)
68:52 279 (Anm. 274 f.), 324

Q 69 *Sūrat al-Ḥāqqa* 297 (ABB. 44), 324, 356, 503, 555
69:51–52 356 (Anm. 91)

Q 70 *Sūrat al-Maʿāriǧ* 324, 356, 503, 555
70:1–3 356 (Anm. 90)
70:11 175
70:15–16 175
70:28 555

Q 71 *Sūrat Nūḥ* 324, 432, 503 f., 555

Q 72 *Sūrat al-Ǧinn* 455 (Anm. 528), 504, 507, 509, 555
72:1–19 509
72:8 423
72:9 375 (Anm. 254), 399 (Anm. 449)
72:28 500 (Anm. 34)

Q 73 *Sūrat al-Muzammil* 324, 354, 555
73:1–2 324

Q 74 *Sūrat al-Mudaṯṯir* 324, 354, 555
74:50–51 400

Q 75 *Sūrat al-Qiyāma* 324, 555

Q 76 *Sūrat al-Insān* 201, 324, 433 f., 456, 555
76:1–2 208 (Anm. 96)
76:31 201

Q 77 *Sūrat al-Mursalāt* 170 (Anm. 11), 324, 555

Q 78 *Sūrat an-Nabaʾ* 324, 505–507, 555
78:1–7 505, 515 (ABB. 103)

Q 79 *Sūrat an-Nāziʿāt* 324, 506 f., 555

Q 80 *Sūrat ʿAbasa* 324, 508
80:34 176 (Anm. 49)

Q 81 *Sūrat at-Takwīr* 324, 455 (Anm. 531), 508 f.

Q 82 *Sūrat al-Infiṭār* 324
82:19 176 (Anm. 50)

Q 83 *Sūrat al-Muṭaffifīn* 324

Q 84 *Sūrat al-Inšiqāq* 271, 298 (ABB. 45), 324
84:1–4 218
84:1–5 219 (Anm. 213)

Q 85 *Sūrat al-Burūǧ* 324
85:20–22 209 (Anm. 109, 119), 210 (Anm. 127), 211 (Anm. 136), 214 (Anm. 178), 363 (Anm. 162)

Q 86 *Sūrat aṭ-Ṭāriq* 324, 505 f.

Q 87 *Sūrat al-Aʿlā*, auch *Sūrat Sabbiḥ* 324, 352, 374 f., 506, 556

Q 88 *Sūrat al-Ġāšiya* 324, 352, 375, 433, 455 (Anm. 532), 506 f., 556
88:15–17 372 (Anm. 233)

Q 89 *Sūrat al-Faǧr* 324, 507

Q 90 *Sūrat al-Balad* 271, 324, 507

Q 91 *Sūrat aš-Šams* 324, 351, 507 f.

Q 92 *Sūrat wa-l-Layl* 324, 351, 508

Q 93 *Sūrat aḍ-Ḍuḥā* 190, 324, 508 f.

Q 93 *Suren 93–98* 190

Q 94 *Sūrat A-lam našraḥ* 324, 509, 556
94:1–3 280
94:4–8 280 (Anm. 284 f.)
94:5–8 217, 218 (Anm. 208)

Q 95 *Sūrat at-Tīn* 324, 509

Q 96 *Sūrat al-ʿAlaq* 323 f., 556
96:1 350

Q 96 *Sūrat al-ʿAlaq* (*fortges.*)
96:19 556

Q 97 *Sūrat al-Qadr* 323 f.

Q 97 *Suren 97–99* 324

Q 98 *Sūrat al-Bayyina*
324, 409 (ABB. 74)

Q 99 *Sūrat az-Zalzala*
190, 201, 325, 344 (ABB. 69), 409 (ABB. 74)
99:1 201 (Anm. 35)
99:8 349

Q 100 *Sūrat al-ʿĀdiyāt*
201 (Anm. 37), 325, 344 (ABB. 69), 349
100:1 349

Q 100 ff. *Suren 100–110*
344 (ABB. 69)

Q 101 *Sūrat al-Qāriʿa* 201 (Anm. 37), 325

Q 102 *Sūrat at-Takāṯur*
201, 325, 357 (Anm. 105), 396 (Anm. 415–417), 427

Q 103 *Sūrat al-ʿAṣr* 325, 349, 357 (Anm. 105)
103:1–3 509

Q 104 *Sūrat al-Humaza*
325, 348 (mit Anm. 12), 349
104:9 348

Q 105 *Sūrat al-Fīl* 325, 348, 430, 461 (ABB. 89)
105:1–5 509

Q 106 *Sūrat al-Qurayš*
325, 429
106:1–4 509
106:2 310 (Anm. 35)
106:4 500 (Anm. 34)

Q 107 *Sūrat al-Māʿūn* 325

Q 108 *Sūrat al-Kawṯar*
325, 430, 461 (ABB. 89)

Q 109 *Sūrat al-Kāfirūn*
201, 325, 372 (Anm. 229)

Q 110 *Sūrat an-Naṣr* 325, 596 (Anm. 15)
110:1–3 623 (Anm. 207)

Q 111 *Sūrat al-Masad* 325, 344 (ABB. 69)

Q 111 *Suren 111–114* 325

Q 112 *Sūrat al-Iḫlāṣ* 157, 173 (Anm. 32), 201, 265, 267 f., 273 (Anm. 205), 274, 281 f., 286, 303 (ABB. 50), 304 (ABB. 51), 306, 309, 313, 317 f., 325 f., 328 (ABB. 52–53), 341 (ABB. 66), 352, 358 (Anm. 113). 359, 361, 363, 365, 368, 371, 372 (Anm. 230), 373 f., 382 (Anm. 311), 384, 386 f., 389, 394 f., 397 (Anm. 430 f.), 398, 402, 404, 408 (ABB. 73), 466, 475, 490 (ABB. 99), 556, 596 (Anm. 14), 600, 603 (Anm. 59 f.), 605, 620, 622 (Anm. 205), 623, 650 (ABB. 155), 674

Q 113 *Sūrat al-Falaq* 201, 282 (Anm. 316), 325, 358, (Anm. 115), 359 (Anm. 134 f.), 372 (Anm. 231), 382 (Anm. 307), 511 (Anm. 179)

Q 114 *Sūrat an-Nās* 170, 190, 201, 250, 268, 271, 325, 358 (Anm. 116), 372 (Anm. 232), 382 (Anm. 309), 424, 511 (Anm. 179), 529, 543 (ABB. 120), 556, 577, 659

Index

Die Angaben in diesem Index verweisen auf die Seiten. Falls ein Begriff auf einer Seite nur in den Anmerkungen enthalten ist, wird die Stelle präzisiert. Wird auf Begriffe im Text in arabischer Schrift verwiesen, wird dies speziell gekennzeichnet: (arab.). Begriffe in arabischer Schrift wurden aus Platzgründen allerdings nicht systematisch erfasst. Stellen aus dem Koran werden im entsprechenden Verzeichnis aufgeführt. Namen von Wissenschaftern werden selektiv erwähnt; sie müssen im Haupttext aufgeführt sein. Ein Quellenverweis in den Anmerkungen reicht nicht für eine Aufnahme in diesen Index.

ʿAbbās I., Šāh ʿAbbās I. (Herrscher der Safawiden, reg. 1587–1629) 50, 54 (Anm. 234), 63, 511 (Anm. 186)
Abbasiden, abbasidisch, auch Abbasidenkalifat etc. 21, 23, 91–95, 97, 100–102, 117, 119, 140, 437, 617, 676 f.
ʿAbd al-Maǧīd (osmanischer Sulṭān, 1823–1861) 82
ʿAbd aṣ-Ṣamad 93, 128, 131 (Anm. 436), 436–438, 456
abdāl 76 (Anm. 90), 79, 86, 111
Abfolge von Ziffern und Buchstaben 13, 209 (Anm. 116), 211, 279 (Anm. 270), 302 (ABB. 49), 395, 420 (ABB. 85), 603, 631 (Anm. 145)
Abǧad 30 (Anm. 77), 217 (Anm. 199), 274 (Anm. 219), 326
Abschiedswallfahrt 115, 123, 583
Abū Bakr, 1. rechtgeleiteter Kalif 69 (Anm. 38), 74 (Anm. 84), 117, 120, 276, 286, 470, 483, 486 (ABB. 95), 582, 610, 618, 640 (ABB. 145), 677
Abū Bakr, siehe auch Kalif, die vier rechtgeleiteten Kalifen
Abū Ḏarr al-Ġifārī 66, 571, 575, 580–583
Abū Hurayra 478, 606 (Anm. 91)
Abū Muslim 110, 121 f., 584
Abū Saʿīd (gest. 736/1335, letzter Īlḫāniden-Herrscher) 24, 30 f., 106 f., 160 (Anm. 88), 161, 467, 675
Abū Saʿīd (Timuriden-Herrscher) 38 f., 47 f.
adab, Pl. *ādāb* (Verhaltensregeln) 110, 125
Afghanistan, afghanisch 63, 128, 656, 664–666
Aflākī (Verfasser des Werks *Manāqib al-ʿĀrifīn*) 75 f., 103 f.
Afrika, auch Teile davon 18, 23, 53 f., 90, 128, 139, 206 (Anm. 81)
Afšār, I. 613 (Anm. 137)
Afšāren 63
Ägäis 25, 31
Ägypten, ägyptisch, auch Teile Ägyptens 21, 23, 37, 44 (Anm. 177), 53, 84, 86, 88–91, 94, 102, 112, 128, 139, 206 (Anm. 81), 231, 313, 467, 597, 665 (Egypt)
Agrippa von Nettesheim 15
Ahl al-bayt 58, 116, 120–122, 124, 217, 581 f.
Ahl-i ḥaqq 50, 81, 395 (Anm. 404), 615 (Anm. 150)
Ahl aṣ-Ṣuffa 66 (Anm. 8), 580 (Anm. 206), 581
Aḫī, Aḫī-Gruppierungen, Aḫītum etc. 19, 25 (Anm. 37), 67, 76, 77 (Anm. 93), 78 (Anm. 103), 79, 83, 94 f., 102–122, 139–141, 145, 320, 360, 483, 617–619, 621, 625, 629
aḫī (Etymologie) 103
Āhiyā šarāhiyā (oder ähnlich, auch im arabischen Text) 209 (arabisch, auch Anm. 113), 210 (arab.), 216 (arab.), 282 (arab.), 365 (arab.), 384 (arab.), 404, 441 (arab.)
Aḥmadiyya-Badawiyya 5 (Anm. 23)
Akhī Evran, Vorsteher der Zunft der Gerber 78
ʿalam, vgl. Standarte 80
Alamut 17, 22 f., 68, 617
Alawiten, alawitisch, siehe auch Nuṣayrier 50, 59, 73, 81, 395 (Anm. 404), 426, 580, 624
Albanien 70, 81
Alchemie 15–18
Aleppo 21, 32, 44, 49, 53, 77, 85, 91 f., 105, 284, 513
Alexandrien, auch Alexandria 88, 90, 138, 581
ʿAlī b. Abī Ṭālib 40 f., 49, 57, 68–70, 71 (Anm. 51), 74, 79–81, 85, 87, 96 f., 110, 113 (Anm. 316), 115–125, 150, 160 (Anm. 85), 173 (Anm. 29), 175, 203 f., 217, 270, 275, 278, 279 (Anm. 278), 286, 302 (ABB. 49), 361, 392, 395, 398 (Anm. 439), 404 f., 408 (ABB. 73), 425–427, 466, 470, 483, 486 (ABB. 95), 525 (Anm. 38), 526 f., 530–532, 540 (ABB. 116), 557, 570 f., 574 f., 577, 579–583, 588 (ABB. 110), 610–625, 627 f., 640 (ABB. 145), 661 (Anm. 25), 677
ʿAlī: siehe auch Kalif, die vier rechtgeleiteten Kalifen
ʿAlī, siehe auch *Alid loyalty*
ʿAlī: göttlich, göttliche Verehrung, Vergöttlichung 40, 55, 81 f., 87, 113, 404 f., 582 f., 614–617, 624
ʿAlī, Name (dreifach, vierfach) 361, 404, 408 (ABB. 73), 526 f., 530 f., 540 (ABB. 116)
ʿAlī, *šīʿat ʿAlī* 68, 117
ʿAlī-Verehrung 68 f., 71 (Anm. 51), 116 f., 120, 426, 619 (Anm. 175)
ʿAlī, Ḫwāǧa ʿAlī (Šayḫ des Ṣafawiyya-Ordens, Leitung: 1392–1429) 33 (Anm. 104), 41–43, 49, 87, 467
ʿAlī b. Mūsā ar-Riḍā (8. Imam der Schiiten) 80, 121, 532
ʿAlī, Sulṭān ʿAlī (Šayḫ des Ṣafawiyya-Ordens, Leitung; 1488–1494) 40, 49, 51 f.
ʿAlī-Ilāhīs 50, 81, 395 (Anm. 404), 404, 615
ʿAlid loyalty 110 (Anm. 293), 113 (Anm. 316), 116–127, 160 (Anm. 85), 286, 426 (Anm. 43), 677
alif, Höhe, siehe auch *Ġubār* 149 (Anm. 4), 151, 159, 170, 202, 240, 431, 521
Alkohol 29, 72, 85
Alp Arslan 22, 25, 73
Alqās Mīrzā 55 (Anm. 251), 512–514, 675
Alsaleh, Y. 11 f., 197
Altruismus, vgl. *īṯār* 98
Amasya 26, 55 (Friede von Amasya), 77, 129
Ameise 99 (Anm. 212), 316, 329 (ABB. 64)
Amīr Kulāl 33

Amīr-Moëzzi, M.A. 530–532, 616
ʿAmmār b. Yāsir, auch ʿAmmāra 571, 580–583
Amū Daryā (Oxus) 31 (Anm. 84), 110
Amulett, amulettwertig 12, 84, 360 (Anm. 136), 494 (Anm. 5: Amulettbehältnis), 514, 597, 612 (Anm. 125), 627
Anas b. Mālik 156
Anatolien, anatolisch, auch Westanatolien, Südostanatolien etc. 17, 21–26, 32, 33 (Anm. 104), 35, 37, 39, 42, 44 f., 49 f., 52–58, 60, 63, 65, 67, 69, 73–79, 83–88, 91, 95 (Anm. 190 f.), 102–109, 111–114, 119, 121 f., 126, 128 f., 206 f., 219, 251, 283, 346, 404, 465–468, 615, 617, 675–677 (Anatolia)
Anawati, G. 10
Andacht 13 f., 20, 42 f., 121, 127, 137, 656
Anfangszierfeld, siehe auch Frontispiz 422, 430 f., 486, 505 (Anm. 99), 515 (ABB. 103), 520 f., 533 (ABB. 109), 544 f., 557, 559 (ABB. 121), 562 (ABB. 124), 565–567, 569, 571, 578 f., 584, 585 (ABB. 127), 589 (ABB. 131), 598, 658, 661 (Anm. 29), 667 (ABB. 161)
Angst 22, 25, 71, 219
Ankara 25, 32, 38, 42, 70 (Anm. 46), 87, 106 f., 111, 121
Anonymus Ross 52
Anrufung der *Čahārdah Maʿṣūm* 530, 536–538 (ABB. 112–113), 557, 579 f., 588 (ABB. 130)
Anrufung (Gottes), siehe auch Lobpreisungen Gottes 150 f., 153 f., 159, 171 (Anm. 19), 173, 175, 176 (Anm. 51), 209 (Anm. 107), 261, 266 f., 282 (Anm. 318), 359 (Anm. 124), 378, 385, 390, 404, 412 (ABB. 77), 417 (ABB. 82), 439 (Anm. 134, 137), 442 (Anm. 215), 444, 465 f., 472, 474 (Anm. 22), 475–477, 481 f., 491 (ABB. 100), 496 f., 506, 510, 516 (ABB. 104), 518 (ABB. 107), 519 (ABB. 108), 557, 600, 604, 607, 610, 612 (Anm. 129, 131), 615 f., 636 (ABB. 141)
Anrufung (Imame) 124, 618
Anrufung der vier rechtgeleiteten Kalifen 611, 617
Anrufung Muḥammads 447, 457, 600
Anṣārī, ʿAbdullāh 34, 128
Antalya 55, 105
antinomistisch, vgl. Häresie 59 (Anm. 271), 74, 79, 83, 87, 131
apotropäisch 14, 501, 597 f., 606
Aq Quyunlu, siehe auch Weisse Schafe 25, 32, 37–41, 44–48, 51–54, 283, 512 (Anm. 189)
Araber, Arabien, arabisch 15, 27 (Anm. 63), 32, 36, 39, 69, 72, 77, 81, 89, 91 f., 95–99, 103, 105, 114, 116, 128, 134, 140, 146 f., 150, 161 (Anm. 92), 168 (Anm. 3), 172 (Anm. 21), 203, 206, 209 (Anm. 110), 210 (Anm. 120), 212 (Anm. 156), 219, 284 f., 346, 360 (Anm. 136), 382 (Anm. 305), 423 (Anm. 20), 425, 430, 432, 466, 482 f., 531, 558, 581, 597 (Anm. 21), 603, 604 (Anm. 68), 606 (Anm. 91), 607, 608 (Anm. 101), 612 (Anm. 129), 613 f., 616 f., 619 (Anm. 185), 622 (Anm. 203), 625, 677
arbaʿīniyya, siehe auch *čilla, ḫalwa* 127, 134
Ardabil 5 (Anm. 21), 26, 28 f., 33, 39–44, 46–48, 51 f., 55, 69, 107, 127–133, 305 (Anm. 7), 422 (Anm. 6), 435 f., 495, 676, 678
Armenien, Armenier, armenisch 22, 38, 45, 99 (Anm. 214), 111, 206, 219, 285
Armut, arm, verarmt 19, 27 f., 65, 110, 130 (Armenspeisung), 466, 581
Āṣaf b. Barḫiyā 217
Aserbaidschan, aserbaidschanisch 23, 28 (Anm. 63), 38, 45 (Anm. 186), 47 f., 54 f., 63, 78, 107, 127, 512
Aṣḥāb al-kahf, siehe auch Siebenschläfer 96
Asmāʾ Allāh 151 (Anm. 18), 153 f., 155, 157, 163 (ABB. 2), 164 (ABB. 3), 170, 178 (ABB. 8)
Asmāʾ al-arbaʿūn (*sic*) 155, 156 (Anm. 55), 159, 166 (ABB. 5)
al-Asmāʾ al-ḥusnā, siehe auch *Die Schönen Namen Gottes*, 134 (Anm. 464), 136, 157, 198 (Anm. 14), 234 f., 246 (ABB. 31), 472 f., 496 (Anm. 24), 605 f., 607 (Anm. 93), 616, 623 (Anm. 212), 634 (ABB. 139)
Assassinen 68
Āstān-i Quds-i Raḍawī 5 (Anm. 21)
Astarābādī, Faḍlallāh 59 (Anm. 271), 83, 616
Aštarǧān 435, 495
Astrologie 15, 18
Astronomie 12 (Anm. 75), 15
ʿĀšūrā 395, 558, 584
Atelier, vgl. *Kitābḫāna, Naqqāšḫāna* 9, 12 (Anm. 75), 35, 37, 658, 661
ʿAṭṭār, Farīd ud-Dīn 67, 108 (Anm. 274)
auditiv, vgl. *ḏikr*, Rezitation 127, 287
Aufstand, auch Derwischaufstand, vgl. Rebellion, Revolte 44, 51, 55, 60, 72, 78, 82, 85 (Anm. 144), 122, 512
Augenpaar 360, 405, 407 (ABB. 72)
Augenschmerzen 211, 219
Auslassung (von Textstellen), siehe auch Lücke (in der Abschrift) 231 (Anm. 4), 258 (Anm. 71), 270, 347, 374 (Q 7–17), 434, 574, 600 (Anm. 42)
Aussparung, ausgespart, vgl. auch *ġubār*-farben und Text, übergeordnet 253, 259, 263, 267, 292 (ABB. 39), 296 (ABB. 43), 308, 313 f., 317, 319, 323, 522, 524, 534 (ABB. 110), 536 (ABB. 112), 545 f., 574–576, 588 (ABB. 130)
ʿAwārif al-maʿārif (des Abū Ḥafṣ ʿUmar as-Suhrawardī) 91, 94, 134
Āyāt al-ḥifẓ 605 (Anm. 77)
Āyāt aš-šifāʾ 212 (Anm. 149), 602 (Anm. 51)
ʿAyn, al-ʿAyn, siehe auch Blick: Böser Blick, *čašm-zaḫm* 360
ʿAyn Ǧālūt 21, 23
ʿayyār 99 (Anm. 212), 100 f., 103, 104 (Anm. 240), 140
Ayyubiden 5 (Anm. 18, 25), 21, 92, 94
Axt, auch Doppelaxt 569–571, 573, 575, 584, 593 (Anm. 135)

Baalbek 32
Bābā Ilyās Ḫurāsānī, Bābā Rasūl 73, 78
Bābāgān 81
Badeen, Edward Xf., 146
Badr (Schlacht von Badr) 215, 618 (Anm. 170)
Badr ad-Dīn b. Qāḍī Samāwnā (gest. 819/1416) 44, 72, 85
Bagdad, auch Baghdad 6, 17, 21, 23 f., 26, 31, 37, 40 (Anm. 149), 43, 47 f., 54, 63, 65 f., 77, 81, 89–

94, 98 (Anm. 208), 100 f., 103, 117, 128, 139 f., 145, 203, 283, 284 (Anm. 331), 437, 467, 512 f., 617, 656, 673, 676 f.
Bahāʾ ad-Dīn Zakariyyā 93
Bāḥarzī, Yaḥyā b. Sayf ud-Dīn 137 f.
Baldaḫān 80
Bālim Sulṭān (Bektāšiyya) 81, 113, 118, 620 (Anm. 186)
Balkan 56, 73, 77, 82, 88, 95 (Anm. 190), 121 (Anm. 372), 625, 673
Balkh, auch Balḫ 31, 75, 130
Baqlī, Rūzbihān al-Baqlī 92
baraka 16, 18, 71, 129, 615 (Anm. 144)
Baraq Bābā 68 (Anm. 37), 72, 83, 86 f.
Barbier, Zunft der Barbiere, siehe auch Salmān al-Fārisī 115, 580 (Anm. 206), 583
Barlas (Stamm) 33
Baṣrī, Ḥasan al-Baṣrī (gest. 110/728) 66, 159, 510
Basṭām, Bisṭām 436
Basṭāmī, Abū Yazīd al-Basṭāmī (gest. 261/875) 66, 74
bāṭin, bāṭinīyya 15, 79, 108, 169 f. (arab.), 276 (Anm. 232, arab.), 322 (arab.), 402 (arab.), 441 (arab.), 616
Batūl, al-batūl 523 (arab.), 530, 546 (arab.), 563 (ABB. 125)
Baum 153 (Anm. 32), 322, 600, 611, 617, 619 f., 643 (ABB. 148), 644 (ABB. 149)
Baum der *Futuwwa*, siehe auch *šağarat al-futuwwa* 619 f., 643 (ABB. 148), 644 (ABB. 149)
Bayani, M. 171
Bāyazīd I. (Bāyazīd Yildirim: osmanischer Sultan, reg. 1389–1402) 32, 38, 42, 107
Bāyazīd II. (osmanischer Sultan, reg. 1481–1512) 24, 73 (Anm. 68), 39, 55, 81, 85
Baybars (Mamlukensultan, reg. 1260–1277) 102
Bayramiyya 87 f., 677
Bayramiyya-Malāmiyya 26
bāzū, bāzūband, siehe auch Oberarm 150, 624 (Anm. 214)
Becher (*kaʾs al-futuwwa*), siehe auch Tasse, *Duʿāʾ al-Qadaḥ* 101, 105, 623
Behältnis 3, 4, 11, 149, 250 (Anm. 1), 469, 494 (Anm. 5), 566, 587 (ABB. 129), 595, 626, 646 (ABB. 151), 658, 660–663
Bektāšiyya, Bektāši, siehe auch Ḥāǧǧī Bektāš 50, 58 (Anm. 262), 59, 62, 70–75, 77–83, 85, 88, 111–113, 118, 392, 395 (Anm. 404), 398, 405, 615–617, 620 (Anm. 186), 621, 623–626, 628–630, 663, 675, 677
berāt 5, 673
Berke (Vorsteher der Goldenen Horde) 23
Beschädigung, beschädigt; siehe auch Verlust, verderbt 160 (Anm. 88), 167 (ABB. 6), 168, 252, 320 f., 358 (Anm. 112), 433, 452 (Anm. 441), 565
Beschreibstoff 4, 6 (Anm. 30), 8, 9, 11 (Anm. 65), 168, 305, 326, 465, 494, 501 (Anm. 42), 520, 544, 594, 628, 663
Besitzer, auch Vorbesitzer (der Rollen) 160, 204 (Anm. 62), 242, 289 (ABB. 36), 404, 419, 433, 465, 482, 594 (Anm. 6), 595 (Anm. 7, 10), 615, 627, 641 (ABB. 146), 662
Besitzurkunde 5
Bettler, Bettelei 27–30, 83 (Anm. 135)
Beylik 24 f., 32, 53, 107, 466–468, 675
Bilqīs, siehe auch Saba, Königin von Saba 603, 610, 618 (Anm. 172)
Birge, J.K. 621
Birgevī, Meḥmed Efendī (gest. 1573) 62
Bisṭām, Bisṭāmī, siehe Basṭām, Basṭāmī
Blair, Sh. 93, 128, 436–438
Blick 19, 211, 360, 405
Blick, Böser Blick, siehe auch *al-ʿAyn, čašm-zaḫm* 204, 360, 477, 482, 484, 612 (Anm. 132)
Blindprägung 470 (Anm. 5)
Blockdruck, siehe auch *ṭarš* 7, 11, 14 (Anm. 91), 656, 664
Bogen (als Waffe), Bogenschiessen, siehe auch Pfeil 49, 100, 215 (Anm. 182), 230 (ABB. 26), 355, 392, 394 f., 404, 419 (ABB. 84)
Bosnien 59, 88, 114, 116
Brieftauben, siehe Tauben
Brillenbuchstaben 13, 209 (Anm. 118), 398, 404, 420 (ABB. 85), 675
Bruchstelle, siehe auch Fehlstelle 242, 319 f., 369, 424, 500, 528, 576–578
Bruderschaft, siehe Derwisch, Derwischorden, Männerbünde, *ṭarīqa*
Buchdruck 61
Buchstaben, siehe auch Abfolge von Ziffern und Buchstaben
Buchstaben, Einzelbuchstaben 149, 214, 215 (Anm. 182, 190), 279, 326, 395, 618
Buchstaben, verzahnt, siehe unter Schrift, verzahnt
Buchstabenfolgen (im Koran)
alif-lām-rāʾ (Q 14:1) 500
ʿayn-mīm-lām 405 (Anm. 483)
ʿayn-mīm-sīn 115 (Anm. 325), 581
ʿayn-sīn-ʿqāf 616 (Anm. 155)
ḥāʾ-mīm (Q 41:1) 319, 616 (Anm. 155)
ḥāʾ-mīm (Q 43:1) 319
ḥāʾ-mīm (Q 44:1) 319
ḥāʾ-mīm (Q 45:1) 320
ḥāʾ-mīm (Q 46:1) 320
ḥā-mīm-ʿayn-sīn-qāf (Q 42:1–2) 319
kāf-hāʾ-yāʾ-ʿayn-ṣād (Q 19:1) 150 (Anm. 12), 313, 336 (ABB. 61), 454 (arab.), 456 (arab.), 614, 616 (Anm. 155)
Ṭāʾ-sīn-mīm (Q 26:1) 315
Yā-sīn (Q 36:1) 318
Buchstabenmagie, siehe auch Magie, Buchstaben, Abfolge 18
Buda 53, 82 (Anm. 126), 625 f., 629 (Anm. 251)
Budapest 9, 61, 595 f., 597 (Anm. 19), 598, 600 (Anm. 36), 601 (Anm. 47), 602, 605, 609, 611, 613 f., 617, 620 (Anm. 191), 623–626, 628
Buddhismus, buddhistisch 23, 33, 668 (ABB. 162)
Buḫārā, Bukhara 74, 130, 137
Bulgarien 56, 625
Būnī, Aḥmad al-Būnī 11, 12 (Anm. 75), 17 f., 135 (Anm. 464), 391, 404, 606 (Anm. 88), 629, 678
Burda, siehe unter *Qaṣīdat al-Burda*, Būṣīrī
Burġāzī, Yaḥyā b. Ḫalīl al-Burġāzī 104, 108–111, 114, 119–121, 140, 619
Bursa 41, 105, 107, 121 (Anm. 373), 123 (Anm. 386), 129, 620 (Anm. 186)
Būṣīrī, Verfasser der *Qaṣīdat al-Burda* 9, 14 (Anm. 91), 596 f., 628 (Anm. 246), 632 (ABB. 137),

Būṣīrī (*fortges.*) 638 (ABB. 143), 642 (ABB. 147), 653 (ABB. 158), 674
Buzgūš, Nağīb ad-Dīn ʿAlī b. Buzgūš 93, 437 f.
Byzanz, byzantinisch 21 f., 26, 38, 45, 73, 206, 219, 284 f., 623

Čahārdah maʿṣūm, vgl. sündlos 9, 529 f., 536 (ABB. 112), 537 (ABB. 113), 538 (ABB. 114), 557, 579 f., 658, 659 (Anm. 17), 661, 663
Čāldirān 24, 53 f., 57, 113 f., 118, 511, 512 (Anm. 187)
Čaqmaq (Mamluken-Herrscher) 44
Carpini, Johann de Plano Carpini 29
čašm-zaḫm, siehe auch al-ʿAyn, Blick: Böser Blick 360 (Anm. 136), 477, 482, 484
Celāl: Šayḫ Celāl, siehe auch Ğalālī-Bewegung 55, 60
Čelebī 77, 81, 104
Charisma, charismatisch 17, 31, 43, 70, 72, 90, 129, 531, 676
charm 11
China, chinesisch 23, 32, 52
Christen, christlich, Christentum 5, 21–23, 38–40, 44–46, 48, 50 f., 57, 59 (Anm. 274), 60 f., 68, 71, 79, 82, 99 (Anm. 214), 111 f., 134, 258, 274, 496, 581 f., 623, 627, 673 (Christianity), 676 (Christians)
Čihil Ism-i Idrīs 159, 166 (ABB. 5)
Čihil Ism-i mubārak 474, 484 (Anm. 94), 489 (ABB. 98)
čilla, siehe auch *arbaʿīniyya, ḫalwa* 43, 65 (Anm. 1), 127, 133 f.
Čingiz-Ḫān 22, 31
Čištī, Muʿīn ad-Dīn 91, 129
Čištiyya 91, 93
Clavijo, Gonzales de Clavijo 35 f.
Čūpāniden 24, 29 (Anm. 69), 31

Dabbās, Abu l-Ḫayr ad-Dabbās 89 (Anm. 166)
Ḍahabiyya 530–532
Damaskus 5 (Anm. 25), 6 (Anm. 30), 21, 32, 35, 76 f., 84, 86, 116, 118 (Anm. 349), 231 (Anm. 10), 679
Dämonen, dämonisch, siehe auch *ǧinn* 204, 379, 477, 603, 614 (Anm. 138), 652 (ABB. 157)
Datierung, datiert 5 (Anm. 21, 25), 6, 7 (Anm. 30, 32), 8 f., 10 (Anm. 60), 14 (Anm. 92), 34 (Anm. 105), 75, 101, 116, 120, 128, 149, 161, 168, 171, 180, 197, 219, 231 f., 243 (Anm. 82), 250, 258, 267, 283, 305, 346 (Anm. 3), 370 (Anm. 208), 422 (Anm. 10), 435 f., 465 f., 468 f., 496 (Anm. 18), 520, 529, 531, 543 (ABB. 120), 544 f., 565, 594 f., 600 (Anm. 38), 611 (Anm. 122), 618 (Anm. 173), 626, 628 (Anm. 250), 646 (ABB. 151), 651 (ABB. 156), 656 f., 661, 664
Ḍayfīs (Alexandrien) 138
Delhi 32
Deportation, deportieren (Künstler, Handwerker) 35, 54 (Anm. 244), 512 (Anm. 187)
Deportation (Qizilbāš) 56
Derwisch, auch Derwischorden, Derwischtanz etc. 14 (Anm. 92), 17, 19, 26–30, 33, 39–45, 49, 55, 59, 61 f., 67–77, 79–80, 83–90, 93–95, 100 f., 105, 106 (Anm. 259), 107, 109, 111 f., 113 (Anm. 317), 116, 119, 121 (Anm. 373), 125–129, 131, 137–139, 141 (Anm. 499), 145, 158, 381 (Anm. 304), 403, 422 f., 436 (Anm. 107), 458 (ABB. 86), 483, 524, 584, 594, 601 (Anm. 50), 617 f., 619 (Anm. 177), 620 (Anm. 186), 621, 623, 625, 657, 660
Derwisch (weiblich) 70
Derwischmütze, siehe Kopfbedeckung, Mütze, *tāǧ*
Despina 38, 45 f., 48
Diakritika, diakritisch 499 f.
ḏikr, vgl. *samāʿ*, siehe auch auditiv, *ḏikr*, Rezitation 87, 91, 127, 133–138, 274, 286, 324, 327, 391, 403, 530–532, 557
Diplomatie, diplomatisch 60, 92
Diyarbakr 37 f., 41 (Anm. 153), 45 f., 513
Dobrudja 86
Doutté, E. 14
Drogen, siehe auch Haschisch, Wein 72, 137
Drusen 59
Ḏū l-faqār (Schwert) 96, 124, 479 f., 483 f., 492 (ABB. 101), 610 f., 615, 617 f., 625, 628, 640 (ABB. 145), 664
Ḏū n-Nūn al-Miṣrī (gest. 859) 66, 134
Ḏū l-Qadr 53
duʿā', Pl. *adʿiya*, siehe auch Gebet, *ḥiǧāb, ḥirz, wird* 71, 90
Duʿā [*-i*] *buzurgwār* 478, 484
Duʿāy-i čašm-zaḫm 482, 484
Duʿā'-i dawlat 476, 484, 491 (ABB. 100)
Duʿā' al-faǧr [*baʿd aš-šidda*] 270
Duʿā' al-Ǧawšan 447, 457
Duʿā' al-Ǧawšan al-kabīr 153, 157, 674 (*al-Jawshan*)
Duʿā' al-Ǧawšān aṣ-ṣaġīr 453 (Anm. 494)
Duʿā' Ḥabīb Allāh 596, 610, 638 (ABB. 143)
Duʿā' Ḥaḍrat Ḫiḍr 609, 610 (Anm. 111), 624, 649 (ABB. 154)
Duʿā' Ḥaḍrat Idrīs 159, 166 (ABB. 5)
Duʿā' Ḥirz al-amānī 158
Duʿāy-i Ḥirz-i Yamānī 466
Duʿā' Ḥizb al-Baḥr 454, 457
Duʿā' Ibrāhīm b. Adham 353 f., 379
Duʿā' Idrīs 510 (Anm. 158)
Duʿā'-i Ism-i aʿẓam 608 f., 611, 636 (ABB. 141)
Duʿā' li-kull šay' 356, 391, 398
Duʿā' Kunūz al-ʿarš al-ʿaẓīm 387, 389, 391
Duʿā' mubārak 352 f., 374, 376 f., 415 (ABB. 80), 636 (ABB. 141)
Duʿā'-i mubārak 609
Duʿā' mubārak mustaǧāb 381, 385, 416 (ABB. 81A–B)
Duʿā'-i Muhr-i nubuwwat 391, 401
Duʿā' Nūr al-anwār al-kabīr 172 f., 674
Duʿā' al-Qadaḥ, Duʿā'-i Qadaḥ 156, 609, 623, 674
Duʿā' as-Safar 391, 403
Duʿā' as-Sayfī 202, 220
Duʿā' al-Yamānī 202

Edirne 513
Einriss 4 (Anm. 10)
Ekstase, ekstatisch 19 (Anm. 109), 71 f., 74, 76, 80, 86, 91, 121 (Anm. 373), 137–139
Elbistan 53
Elfenbein 658, 660
Elite 55, 58, 60, 88, 94, 128 f., 131, 135, 161, 255 (Anm. 37), 285, 436 f., 628, 673, 675
Elitekorps 35
Elitetruppen 59 f., 82, 628
Engel, auch Erzengel 16, 18, 115, 123, 208, 209 (Anm. 108), 215, 481, 530, 580, 583, 622
Entzifferung, entziffern IX f., 130

(Anm. 431), 147, 149 (Anm. 8), 150–153, 156, 158, 160 (Anm. 86, 89), 161 (Anm. 93), 171 (Anm. 19), 219, 252, 256 (Anm. 62), 261, 267 f., 272 (Anm. 197), 276 (Anm. 240), 279, 284, 306–311, 313 (Anm. 57), 314, 316, 318, 322, 325 (Anm. 170), 327, 330 (ABB. 55), 338 (ABB. 63), 350, 356, 359, 364 (Anm. 175), 365 (Anm. 184), 367, 369, 371, 373, 378, 382, 383 (Anm. 326 f.), 384 (Anm. 337), 385, 390 f., 393 (Anm. 387), 396 (Anm. 410), 398 (Anm. 439), 402 f., 421, 424–426, 448 (Anm. 347), 450 (Anm. 404), 452 (Anm. 441), 455 (Anm. 534), 464 (ABB. 92), 466, 479, 496 f., 521 (Anm. 11), 529, 545, 551, 557, 573 (Anm. 144), 594 (Anm. 6), 599 (Anm. 29), 602, 604 (Anm. 72), 605, 609 (Anm. 107), 614 (Anm. 140)
erbaulich (Inhalt), siehe auch fromm 10, 12, 14, 203, 610
eren, erenler 73, 77, 79 f.
Eretna 204, 465–468, 675
Erzincan 39, 45 (Anm. 186), 48, 75, 77
Etui 7 (Anm. 33: Stoffetui), 469, 494 (Anm. 5)
Eulogie 158, 160 (Anm. 86), 198 (Anm. 14), 257, 261, 275 f., 280, 525, 590 (ABB. 132)
Euphrat 47, 283
Evliyā Čelebī 115
Exil (Qizilbāš), siehe auch Deportation, Verbannung 56, 676
Existenzbedingungen, siehe auch Lebensverhältnisse 26, 30

fanā' 66
Fanatismus, fanatisch 55, 57
Fārs (Provinz) 24, 31, 51, 63, 482, 513, 656
fatā, Pl. *fityān*, siehe auch *futuwwa* 95–100, 110, 118, 120, 122–124, 203, 617–618, 619 (Anm. 185), 620, 677
fatā, Leitspruch: *Lā fatā illā ʿAlī, wa-lā sayfa illā Ḏū l-faqār* 96, 617
Fatḥ, Fatḥ-Konzept 149 (mit Anm. 7), 212 (mit Anm. 156), 214, 219 (*Bāb al-fatḥ*), 320, 622
Fatḥ, Sūrat al-Fatḥ: siehe „Verzeichnis der angeführten Koranstellen": Q 48
al-Fātiḥa (Q 1) 110, 170, 254, 275, 381 (Anm. 305), 438, 511, 522, 535 (ABB. 111), 559 (ABB. 121), 562 (ABB. 124), 567, 572, 585 (ABB. 127), 600, 622, 623 (Anm. 207), 664
Fāṭima bint Muḥammad, vgl. *batūl* 9 (Anm. 52), 80 (Anm. 112), 120, 132 (Anm. 448), 217, 530, 536 (ABB. 112), 557, 570, 573, 579, 617
Fatimiden, fatimidisch 118, 665
fatwā 88, 440 (Anm. 149), 444, 457, 474
Feder, federförmig (Verzierung) 544, 566, 569 f., 575 f., 584, 585 (ABB. 127), 589 (ABB. 131)
Fehler, sprachlich, auch Kopistenfehler 146, 161 (Anm. 92), 188 (Anm. 64), 200, 309, 316, 346, 362 (Anm. 157), 394 (Anm. 398), 447 (Anm. 323), 503 (Anm. 65), 527, 529, 555, 574, 600 (Anm. 42), 603 (Anm. 59), 605 (Anm. 80), 606 (Anm. 91), 609
Fehlstelle, siehe auch Bruchstelle 155, 188 (Anm. 64), 200, 231 (Anm. 4), 242, 342 (ABB. 67), 661 (Anm. 29)
Fes 90
firāsa 71, 83
firmān 5, 673
Flechtband 260, 262, 273, 310, 566
Flechtmuster 169, 266, 315
Flickenrock, vgl. *ḫirqa* 80
Formel, fromm 110 (Anm. 292), 135 f., 138, 151, 152 (Anm. 27), 155, 161, 204, 209 (Anm. 113), 210 (Anm. 125), 404 (Anm. 475), 424, 476 f., 497, 500 (Anm. 35), 507, 614
Fragment, fragmentarisch 6 (Anm. 30), 7, 149, 184, 197, 199, 231, 250, 305 f., 346–348, 494 f., 594 (Anm. 6), 595, 599 (Anm. 29), 658, 665
Freigebigkeit, freigebig 96, 103, 620
fromm, Frömmigkeit, siehe auch erbaulich 10, 12, 14–16, 27, 29 f., 33, 36, 41 f., 44, 66 f., 84, 90, 92, 102, 108, 110, 127–130, 132 f., 150, 189 (Anm. 4), 258 (Anm. 72), 271, 287, 371, 385, 392, 403, 438, 465, 497, 500 (Anm. 35), 557, 580 (Anm. 206), 581, 608, 619
Frömmler, frömmlerisch 29, 58
Frontispiz, siehe auch Anfangszierfeld 258 (Anm. 72), 313 (Anm. 59), 422 (Anm. 8, 10)
Fürsprache, siehe auch *šafāʿa* 17, 57, 71 (Fürbitte)
Fürstenspiegel 97
Futuwwa, *futuwwa* 19, 25 (Anm. 37), 65, 67, 77 (Anm. 93), 78 f., 83, 89, 92–106, 108–127, 139–141, 145, 203, 284–286, 320, 360, 437, 483, 580 (Anm. 206), 583, 617–622, 625, 629, 643 (ABB. 148), 644 (ABB. 149), 675, 677 f.
Futuwwa, Gewand der Futuwwa, *libās al-futuwwa* 103, 196, 141
Futuwwa, höfisch 101–105, 117–119, 121 f.
Futuwwa, Hosen der Futuwwa (*sarāwīl al-futuwwa*) 101, 141
Futuwwa, Leitspruch: *Lā fatā illā ʿAlī, wa-lā sayfa illā Ḏū l-faqār* 96, 617
Futuwwa, ritterlich 122

Ǧābir b. Ḥayyān 17
Gabriel (Erzengel) 115, 123, 154, 156, 530, 583, 609, 622
Ġadīr Ḫumm 115, 123, 583
Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq (6. Imam, gest. 765) 16, 98 (Anm. 209), 99 (Anm. 212), 117, 120, 125, 217, 218 (Anm. 206), 275, 278, 280 f., 286, 570, 577
Ǧaʿfarismus 57
Ǧahāngīr (Timuride) 32, 36
Ǧahāngīr (Aq Quyunlu) 45 (Anm. 185)
Ǧalālī-Bewegung, siehe auch Celāl: Šayḫ Celāl 50
Ǧalāyiriden 24, 27, 29, 31 f., 37, 107
Ǧalwatiyya (Celvetiyye) 62
Gastfreundschaft 96 f., 98 (Anm. 211), 103, 105, 108
ǧawānmard, ǧawānmardī 97, 617
Ǧawlaqiyya 84 (Anm. 139)
ġayb (das Verborgene) 71
ġazā', persisch: *ġazā*, auch *ġāzī* 40, 46, 51, 111, 140
Ġāzān Ḫān (Īlḫāniden-Herrscher, reg. 1295–1304) 24, 27–30, 86, 438
Gazurgāh 34, 128
Ġazzālī, Abū Ḥāmīd al-Ġazzālī (gest. 505/1111) 15, 67, 136, 271, 272 (Anm. 189), 273 f., 301 (ABB. 48)
Ġazzālī, Aḥmad-i Ġazzālī (gest. 520/1126) 94, 137
Gebet (auch als Teil von Komposita), vgl. auch *duʿā'*, Litanei, *ḥiǧāb, ḥizb,*

munāǧa, wird, ṣalāt, Nādi-ʿAlī-Gebet 8, 10, 13 (Anm. 86), 18, 71, 89 (Anm. 166), 90 f., 98 (Anm. 212), 106, 110, 120, 125, 127, 131, 134 f., 137, 146 f., 150, 153–160, 165 (ABB. 4), 166 (ABB. 5), 172–175, 176 (Anm. 51), 177 (ABB. 7), 201–207, 209 (Anm. 107), 213, 217, 218 (Anm. 206), 219 f., 226 (ABB. 20), 227 (ABB. 21), 228 (ABB. 22–23), 229 (ABB. 24), 254, 258 (Anm. 72), 261–263, 267, 270 f., 273, 275, 278 (Anm. 264), 280 f., 282 (Anm. 317), 284–287, 288 (ABB. 35), 294 (ABB. 41), 297 (ABB. 44), 298 (ABB. 45), 301 (ABB. 48), 302 (ABB. 49), 303 (ABB. 50), 310, 347, 357, 358 (Anm. 107), 360 (Anm. 139), 365 f., 370 f., 373, 377, 379, 381, 387, 389–391, 398 f., 401–404, 407 (ABB. 72), 409 (ABB. 74), 413 (ABB. 78A–B), 415 (ABB. 80), 438, 444, 446 f., 453 f., 456 f., 462 (ABB. 90), 466, 469, 474, 476–484, 489 (ABB. 98), 491 (ABB. 100), 509–511, 519 (ABB. 108), 525, 527, 530–532, 539 (ABB. 115), 552, 556 f., 561 (ABB. 123), 582, 596–598, 601, 608–612, 619 f., 623 f., 629, 636 (ABB. 141), 638 (ABB. 143), 649 (ABB. 154), 663
Gebet, fehlerlos 360 (Anm. 139)
Gebetsteppich 80, 134, 584 (Anm. 222)
Geburt, siehe auch schwanger, Schwangerschaft 218, 219 (Anm. 213), 220
Geheimwissenschaft 15–17
Genealogie (biologisch) 121
Genealogie (Dokument) 5
Genossen, des Propheten, auch Prophetengenossen 121, 124, 478, 580, 582 f., 590 (ABB. 132)
Geometrie, geometrische Figuren 147, 155, 180, 189, 239, 241, 312, 346–348, 357, 386, 586 (ABB. 128), 660
Georgien, Georgier, georgisch 38, 40, 46 f., 50 (Anm. 220)
geostrategisch 21, 52
Gerber, Zunft der 78, 112, 114 f., 122
Gewährskette, vgl. auch *silsila*, Überlieferungskette 115
Gewebe, vgl. Stoff, textil 7, 305, 469, 625 (Seidengewebe)
Gewehr 478, 615 (Anm. 144: *tūfang/ṭūfang*)
ǧihād 40, 46, 97, 100, 105, 134, 140, 285
ǧihād kabīr 134
Gilan 41, 48, 52, 86, 89
Ǧīlānī, ʿAbd al-Qādir al-Ǧīlānī 14 (Anm. 92), 89, 91, 93, 173, 202, 203 (Anm. 50)
Gilde, vgl. Handwerker, Zunft, *ṣinf* 19, 67, 94, 112, 115 (Anm. 329), 116, 122, 124, 139, 145, 558, 580, 583 f., 618, 620 f., 623, 625, 629
Ǧīlī, siehe Ǧīlānī
Ǧilyānī 25
ǧinn, siehe auch Dämonen, dämonisch 16 (Anm. 100), 80, 379, 477 (*dīw*), 603, 614 (Anm. 138)
Gitter 11, 150 f., 157, 160 (Anm. 85), 164 (ABB. 3), 169 f., 188 f., 195 (ABB. 15), 198, 269 f., 297 (ABB. 44), 308, 318 f., 338 (ABB. 63), 350, 366 (Anm. 188), 368 f., 401, 411 (ABB. 76), 465, 545, 599 f., 606–608, 620, 629, 643 (ABB. 148), 644 (ABB. 149)
Ġiyāṯ ad-Dīn Muḥammad b. Sulṭān Eretna 465–468
Glaubensbekenntnis, siehe auch *šahāda* 621
Glaubenskrieg, siehe auch Krieg, *Ǧihād* 46
Gnosis, gnostisch 93, 108
Goldene Horde 32
Goldprägung 250 (Anm. 1), 421, 469
Gottvertrauen, siehe auch *tawakkul* 29, 309, 612 (Anm. 130)
Göttlich, göttliche Verehrung, Vergöttlichung 40, 55, 81 f., 87, 113, 404 f., 582 f., 614–617, 624
Grabenkrieg, Grabenschlacht (*Ġazwat al-Ḫandaq*) 159, 581
Grausamkeit, grausam 31, 66, 82 f., 109 (Anm. 288)
Gronke, M., 26–30, 33, 65, 437
Ġubār, vgl. mikroskopische Schrift 8 f., 146 f., 151–160, 170, 177 (ABB. 7), 181–190, 192 (ABB. 11), 193 (ABB. 12–13), 197, 202 (Anm. 44), 233 (Anm. 21), 234–237, 240–242, 252–254, 257–270, 273, 284, 287, 288 (ABB. 35), 291 (ABB. 38), 292 (ABB. 39), 294 (ABB. 41), 296 (ABB. 43), 297 (ABB. 44), 303 (ABB. 50), 306–325, 327, 328 (ABB. 52 f.), 329 (ABB. 54), 330 (ABB. 55), 331 (ABB. 56), 332 (ABB. 57), 333 (ABB. 58), 334 (ABB. 59), 337 (ABB. 62), 338 (ABB. 63), 340 (ABB. 65), 341 (ABB. 66), 346, 349–359, 361, 363–365, 367–371, 373 f., 377 f., 381 f., 384–386, 389, 392, 394 f., 398–404, 407 (ABB. 72), 408 (ABB. 73), 413 (ABB. 78A–B), 415 (ABB. 80), 417 (ABB. 82), 423, 431, 434, 438, 462 (ABB. 90), 465–467, 474–482, 490 (ABB. 99), 491 (ABB. 100), 492 (ABB. 101), 496–500, 506 (Anm. 107, 109), 511, 516 (ABB. 104), 517 (ABB. 105 f.), 521–529, 533 (ABB. 109), 534 (ABB. 110), 536 (ABB. 112), 537 (ABB. 113), 545–549, 551, 553–556, 560 (ABB. 122), 562 (ABB. 124), 565, 567, 569–573, 576, 579, 584, 586 (ABB. 128), 588 (ABB. 130), 596 f., 601, 604, 611 (Anm. 119), 658–661, 663, 669 (ABB. 163), 671 (ABB. 165), 674
Ġubār: vgl. auch *alif*, Höhe
ġubār-farben (Hintergrund), vgl. auch Text, übergeordnet 253, 267, 292 (ABB. 39), 296 (ABB. 43), 308, 313 f., 317, 328 (ABB. 52 f.), 329 (ABB. 54), 330 (ABB. 55), 331 (ABB. 56), 333 (ABB. 58), 341 (ABB. 66), 522, 524–528, 534 (ABB. 110), 536 (ABB. 112), 537 (ABB. 113), 545, 560 (ABB. 122), 584, 588 (ABB. 130)
Ġulāt, Ġulāt-Schia 40, 50, 68, 73, 81 f., 87, 115 (Anm. 325), 126, 139, 145, 395 (Anm. 404), 404 f., 582 f., 616–618, 623 f., 629
Gül-Baba 626 (Anm. 228), 629 (Anm. 251)
Gülşehrī 108, 112
Ǧunayd, Šayḫ Ǧunayd (Šayḫ des Ṣafawiyya-Ordens, Leitung: 1447–1460) 41–49, 51, 125 f.
Ǧunayd al-Baġdādī (gest. 298/910) 66
Ǧunaydiyya 558
Gürtung, Gürtel, gegürtet 77 (Schwertgürtung), 79 (Schwertgürtung), 84, 106–108, 114 f., 123–125, 127, 140 f., 405, 526, 583, 621–623

ǧuz', auch *ǧuzw* 170, 173, 257, 465, 467, 547 (Anm. 36), 548 (Anm. 38, 41), 549, 551, 554, 562 (ABB. 124), 573–575, 577, 579, 586 (ABB. 128)

Habsburg-Österreich, siehe auch Österreich-Ungarn 60, 656
Habsburger, habsburgisch 53, 61, 673
Ḥadīṯ, siehe auch Prophetenwort 89 (Anm. 166), 133 (*Dār ul-ḥadīṯ*), 254–256, 269 (Anm. 159), 532, 601 (Anm. 51)
ḥadīṯ qudsī 601 (Anm. 51)
Ḥāǧǧī Bektāš, siehe auch Bektāšiyya 73, 74 (Anm. 78), 77–82, 620 (Anm. 186)
Hagiographie, hagiographisch 26 (Anm. 58), 27, 50, 73, 77 f., 90
Ḥāksār 83, 85
ḥāl 370
ḥalāl 11, 28, 203 (Anm. 54), 604 (Anm. 68)
ḥalīfa 42, 45, 51, 55 f., 76, 78, 80, 83, 90, 113, 524
Ḥallāǧ, Manṣūr al-Ḥallāǧ (hingerichtet 922) 17, 66, 87, 92, 136
ḥalwa (Klausur), siehe auch *čilla, arbaʿīniyya* 127, 134
Ḥalwatī, ʿUmar 41
Ḥalwatiyya 14 (Anm. 92), 41, 59, 62, 70, 73, 82, 129, 134 f., 138 (Anm. 478)
Hama 21, 32
Hamadan 48, 88, 93, 513
Hamadānī, Amīr Sayyid ʿAlī b. Šihāb ud-Dīn 109 f.
Ḥamīd 44, 48
ḥāmil, siehe auch Tragen, Träger 170 (arab.), 204 (Anm. 64, arab.), 205 (arab.), 207 (arab.), 208 f. (arab.), 211 f. (arab.), 219 (arab.), 255 (arab.), 272 (arab.), 273 (arab., und Anm. 204), 285, 373 (arab.), 385 f. (arab.), 393 f. (arab.), 396 (arab.), 404, 480 (arab.), 547 (arab.), 557
Hanafiten, *ḥanafī* 119, 250 f., 283
ḫānaqāh, siehe auch Konvent, *zāwiya, tekke* 26, 29, 36, 41 f., 59, 69, 86, 91, 122, 128 f., 436–438, 677
Hanbalismus, hanbalitisch 89, 102
Hand der Fāṭima 217
Handwerker, siehe auch Gilde, Zunft, *ṣinf* 19, 30, 32, 35, 54, 60, 67, 77, 83, 86, 94, 102, 103 (Anm. 240), 105 f., 112–116, 119, 122, 124 f., 139, 145, 558, 580, 583 f., 618, 620 f., 623, 625, 629
Handwerker, siehe auch Kunsthandwerker
Häresie, häretisch, Häretiker, Häresiarch, vgl. antinomistisch 25, 37, 50, 55–58, 68 f., 70 (Anm. 48), 81, 88, 91
Ḥarrān 206 f., 219, 287, 404
Ḫartabirtī, Aḥmad b. Ilyās an-Naqqāš al-Ḫartabirtī 102 (Anm. 226), 619
Haschisch, siehe auch Drogen 29, 72
Ḫaṭāʾī-Blüten 521, 532
hātif 96, 388, (Anm. 357), 530, 609 (Anm. 109)
Ḥātim aṭ-Ṭāʾī 96
ḫatma 180, 254, 255 (Anm. 36, 46), 271, 273, 285–287
Ḫawātim al-Baqara 428 (Anm. 49), 471 (Anm. 9), 487 (ABB. 96)
ḫaydar (Löwe) 624
Ḥaydar, Šayḫ Ḥaydar (Šayḫ des Ṣafawiyya-Ordens, Leitung: 1460–1488) 41 f., 46–51, 126
Ḥaydariyya, Ḥaydarī 74, 83, 85 f.
haykal, Pl. *hayākil* 13 (Anm. 86), 204–207, 219, 227 (ABB. 21), 228 (ABB. 22–23), 287, 349–351, 357 f., 360 f., 363–367, 369–371, 373–375, 404, 406 (ABB. 71), 407 (ABB. 72), 409 (ABB. 74), 410 (ABB. 75), 412 (ABB. 77), 413 (ABB. 78A–B), 414 (ABB. 79A–B), 465 f.
Heiler, heilen 11, 17 f., 71, 80, 212, 602 (Anm. 51)
Heiligenverehrung, Heiligenkult 71, 91
heiligmässig, heiligmässige Männer 33, 50, 62, 70–73, 75, 79, 127 f., 132
Heiligtum, siehe auch Schrein, Konvent, *ḫānaqāh* 5 (Anm. 21), 33, 34 (Anm. 105), 42 f., 48, 55, 74, 128–131, 133, 259 (Anm. 77), 284, 436 f.
Heilsgeschichte 598 (Anm. 27), 610
Hemd, Talismanhemd, Schutzhemd 12–14, 494, 505 (Anm. 98), 611, 628
Henoch, vgl. Idrīs 16 (Anm. 100)
Herat 33, 34 (Anm. 106), 37 f., 47, 54, 111, 123 f., 126, 128, 422 (Anm. 10), 512
heterodox 19, 33, 37, 40, 43, 50, 56, 59, 61 f., 68, 75–77, 81–83, 85, 126, 287, 615, 625, 629 f., 657, 662–664, 676, 678
Hexagramm, siehe auch Stern, sechsstrahlig 472, 602 f., 629, 633 (ABB. 138), 652 (ABB. 157), 655 (ABB. 160)
Ḫiḍr 36, 609–611, 623 f., 649 (ABB. 154)
ḫiǧāb (Schutzgebet), vgl. Gebet 90, 127, 275–280, 286, 301 (ABB. 48), 302 (ABB. 49)
Ḫiǧāz 91
ḫikmet 74, 138
Ḫilyat [*an-nabī*], siehe auch Muḥammad, *Die Löblichen Eigenschaften Muḥammads* 447 (Anm. 304), 605, 607, 608 (Anm. 100), 624 (Anm. 213), 635 (ABB. 140)
Himmelfahrt, siehe auch *miʿrāǧ* 115, 123, 207 (Anm. 94), 242
ḫirqa, vgl. Flickenrock 80, 87 f., 438
ḫirz, siehe auch Gebet 664
Ḫirz Abī Duǧāna 438–444, 457, 674
Ḫirz al-amānī 158, 165 (ABB. 4)
Ḫirz-i Yamānī 466
ḥizb, Pl. *aḥzāb* (Schutzgebet, auch als Teil des Namens ausgewählter Schutzgebete) 90, 91 (Anm. 171), 127, 135, 158, 173 (Anm. 29), 202 (Anm. 48), 203, 209 (Anm. 107), 454, 456 f., 674
Ḥizb al-Baḥr 90, 91 (Anm. 171), 454–457, 674
Ḥizb al-Munāǧāh 158
ḥizb, Pl. *aḥzāb* (Teil einer *Futuwwa*-Gruppierung) 102
Ḥizb, Ḥizb-Vermerk (zur Unterteilung des Korans) 257, 547, 572, 574 (Anm. 149), 577, 579
Holz, hölzern 3, 662
Holzkapsel 3 (Anm. 7), 594 (Anm. 5), 662, 679
Homs 21, 284
horror vacui 322
Hosen der Futuwwa (*sarāwīl al-futuwwa*) 101, 108, 141
Huḍayfa b. al-Yaman 66, 575, 577, 580, 582 f.
Huǧwīrī (Verfasser des *Kašf ul-maḥǧūb*) 67
Hülegü 23 f., 203
Hunger, Hungersnot 27, 30, 80
Ḫunǧī (gest. 1521) 41, 125

Ḫurāsān erenleri 73, 77, 79
Ḫurāsānī (als *nisba*), siehe auch Khorasan 73, 78, 150, 157, 161
Ḫurūfī, Ḫurūfiyya 59, 61, 77, 79, 81, 83, 88, 616, 630
Ḫusayn Bayqarā 126
Ḫwārazm 74, 88 f., 91
Ḫwārazm Šāh Ǧalāl ad-Dīn 23
Ḫwārazm Šāh ʿAlāʾ ad-Dīn Muḥammad 75, 93

Ibn ʿArabī (gest. 1240) 59, 67, 98
Ibn ʿAṭāʾ Allāh (gest. 709/1309) 91, 136 f.
Ibn al-Aṯīr 101
Ibn Bābawayh 616
Ibn Baṭṭūṭa 102, 105–108, 119, 121 (Anm. 373), 140 (Anm. 496), 454 (Anm. 510), 617, 677
Ibn Bazzāz, Ibn al-Bazzāz 26 f., 131, 133
Ibn Bībī 93, 103
Ibn al-Fāriḍ (gest. 632/1235) 92
Ibn Ǧaʿdawayhī 96 (Anm. 196), 97
Ibn Ġaybī (aktiv 1451–1481) 122–126
Ibn Ḫaldūn (Verfasser der *Muqaddima*) 11
Ibn al-Miʿmār (gest. 642/1244) 102 (Anm. 226), 120, 141, 621 (Anm. 193)
Ibn an-Nadīm 11
Ibn Sīnā 67
Ibn Ṭāwūs (gest. 1266) 156, 159, 202 f., 204 (Anm. 56), 447, 453
Ibn Taymiyya 62, 71 (Anm. 53), 102
Ibrāhīm (früherer Prophet) 96, 98 (Anm. 212), 212 (Anm. 144), 271 (Anm. 184), 277 (Anm. 256)
Ibrāhīm (osmanischer Sultan, reg. 1640–1648) 60, 626, 646 (ABB. 151), 676
Ibrāhīm b. Adham (Mystiker) 379 (mit Anm. 285)
Ibrāhīm, Šayḫ Ibrāhīm (Vorsteher des Ṣafawiyya-Ordens; Leitung 1429–1447) 41–43
Ibrāhīm Pāšā (osmanischer Grosswesir) 54, 512
Ideologie, ideologisch 3, 10, 50, 53, 57, 69, 118, 126, 127, 146, 232, 242, 347, 580, 595, 611, 624, 664, 675, 677 (ideological)
Idrīs (Henoch) 16 (Anm. 100), 159, 166 (ABB. 5), 510
iğāza 5, 69, 70 (Anm. 45), 119, 121, 141
Iḫlāṣ, Sūrat al-Iḫlāṣ, siehe „Verzeichnis der angeführten Koranstellen“ Q 112
Iḫlāṣ: Wiederholungen von Q 112 (*Sūrat al-Iḫlāṣ*) 265 (Anm. 126), 281, 286, 304 (ABB. 51), 394, 466
Iḫwān aṣ-Ṣafāʾ, vgl. Lauteren Brüder, die, 11
Īlḫāniden, Īlḫāniden-Zeit, siehe auch Mongolen, mongolisch 22–25, 27–31, 34 f., 41, 48, 86 f., 105–107, 117, 126, 128, 160 (Anm. 88), 161, 203, 467
Illuminator, Illumination etc. 210, 465–467, 496 (Anm. 18), 664–666 (illuminated)
Indien, indisch, Indischer Subkontinent 8, 12 (Anm. 75), 21, 34 f., 52, 60, 62 f., 68, 84, 89, 91, 93 f., 129, 135 (Anm. 466), 145, 206 (Anm. 81), 243, 545 (Anm. 8), 656–659, 661, 668 (ABB. 162), 674 (India)
Īnǧū (Dynastie) 24
Inhalt (der Rollen): siehe unter Fromm, Frömmigkeit, erbaulich
Initiation, Initiationszeremonie, Initiationstrunk, Initiationslinie 16–18, 59, 62, 82, 93, 105, 117 f., 120, 124, 127, 139–141, 232 (Anm. 18), 320, 405, 583, 621–623, 677
Initiation, Trinken des Salzwassers 140
Inkarnation (Gottes) 40
insān kāmil 66
Instabilität, instabil 21, 24, 65
Iran, iranisch, vgl. auch Persien, persisch 5 (Anm. 21), 8 f., 12 (Anm. 75), 16, 21–29, 31 f., 35–39, 41, 45, 47–49, 52–54, 56–58, 62–65, 68 f., 85 f., 91, 93, 97, 99, 103, 107, 109, 111–113, 127–130, 145, 150, 161, 251, 259, 267, 293 (ABB. 40), 305, 313 (Anm. 59), 323, 346, 395 (Anm. 404), 403 f., 422, 432, 435–437, 456, 469, 477, 482 f., 494–497, 512 f., 521, 523, 531, 545 (Anm. 8), 557, 565, 583 f., 599 (Anm. 34), 615, 656, 664 f., 674, 676
Iraq 16, 24 f., 32, 37 f., 52, 63, 84, 90, 92, 102, 129, 168, 180, 203, 206 f., 395, 467, 582, 629 (Anm. 252), 676
ʿIrāqī, Faḫr ad-Dīn ʿIrāqī (gest. 686/1287) 85
ʿĪsā, siehe auch Jesus 16 (Anm. 100), 174 (Anm. 34), 271 (Anm. 184)
ʿĪsāwiyya 139
Isfahan 37, 54, 63, 83, 88, 128, 130, 435, 436 (Anm. 108), 495, 511, 513
Iskandar Munšī 42 (Anm. 162), 58
Islamisierung, islamisieren 17 f., 21, 27 (Anm. 63), 69, 71, 73 f., 212 (Anm. 156)
Ismaeliten, ismaelitisch, Ismāʿīliyya 23, 68, 83
Ismāʿīl I., Šāh Ismāʿīl (erster Safawiden-Herrscher, gest. 1524) 24, 39–43, 46, 49, 51–58, 111, 113, 125 f., 132 (Anm. 448), 511 f., 676
Ismāʿīl II. (Safawiden-Herrscher, reg. 1576–1577) 482 f., 676
Ismāʿīl III. (Safawiden-Herrscher, regierte nominell von 1750–1753) 64
Istanbul 6 (Anm. 30), 12 (Anm. 75), 54, 61, 88, 97, 512 f., 626, 629 (Anm. 252), 658 (Anm. 12), 680
iṯār, vgl. Altruismus 98
iuventus 95, 617

Janitscharen 57, 59–62, 77, 80 (Anm. 113), 82, 115 (Anm. 329), 628 f.
Jerusalem 77, 86
Jesiden 59, 557
Jesus, siehe auch ʿĪsā 16 (Anm. 100), 174 (Anm. 34), 582
Juden, Judentum, jüdisch 4, 45, 360 (Anm. 136), 673
Jungfrau 12 (Anm. 75), 530 (Anm. 84)
Jungtürken 116

Kādīzādeliler 61 f.
Kafʿamī 153 (Anm. 35), 175, 205, 270, 389 (Anm. 360)
Kāhin, siehe auch Wahrsager, Wahrsagekunst 109, 394 (arab.), 442
Kaḫtā 251, 283–285
Kaḫtāwī, Muḥammad b. Manṣūr ʿAlī al-Ḥanafī al-Ḥusaynī al-Kaḫtāwī (Kopist) 250 f., 255 (Anm. 37), 283 f., 286
Kairo, siehe auch al-Qāhira 32, 44, 48, 77, 88, 92, 128, 136, 251, 255 (Anm. 37), 283, 285, 467
Kairouan 90

Kalābādī (gest. 380/990) 136
Kalender 5
Kalif, die vier rechtgeleiteten Kalifen (Abū Bakr, ʿUmar, ʿUṯmān, ʿAlī) 71 (Anm. 51), 117, 120 f., 124 f., 275 f., 277 (Anm. 249), 278, 281, 286, 470, 483, 530 (Anm. 83), 598, 604 (Anm. 74), 610 f., 613, 617–619, 640 (ABB. 145)
Kalifat 21, 92 f., 101 f., 580, 582
Kalo Ioannes 38, 45 f.
Kampf, kämpfen, Kämpfer 23, 25, 30–33, 38, 44–52, 54, 61, 63 f., 73, 82, 86, 90, 94, 97, 100, 105, 117, 118 (Anm. 349), 140, 214 f., 283–285, 438, 479, 492 (ABB. 101), 512 f., 597, 614, 617, 620, 627, 629
Kanzlei, mamlukisch 7 (Anm. 31)
karāma (Machtwunder), siehe auch *muʿǧiza*, Wunder 16, 71, 79
Karaman, Karamanen; siehe auch Qaramān 44, 48, 77, 104, 467
Karbala 121, 125, 513, 584, 661 (Anm. 25)
Karīm Ḫān Zand (reg. 1751–1794) 64
Kart 32
ka's, ka's al-futuwwa (Becher) 101, 105
Kasachestan 74, 128, 435
kasb-i ḥalāl 28, 203 (Anm. 54)
Kāšifī, Ḥusayn Wāʿiẓ (gest. 1504) 110 (Anm. 295), 111, 123–126
Kaspisches Meer 27 (Anm. 63), 53, 89
Kasrawī, A. 41 (Anm. 154)
Kaukasus, auch Teile davon, kaukasisch 23, 38, 40, 54
Kayqubād I., ʿAlāʾ ad-Dīn Kayqubād I. 75, 92 f., 103
Kayqubād III., ʿAlāʾ ad-Dīn Kayqubād III. 24 (Anm. 28)
Kayseri 70 (Anm. 46), 75, 106, 467
Kerman 128, 259 (Anm. 77)
Kette 4, 526, 529–532, 540 (ABB. 116), 566, 583
Keuschheit, keusch 99, 108 f.
Khorasan, siehe auch Ḫurāsān 22, 27 (Anm. 63), 33, 39, 45, 63, 65, 69 f., 73, 75 (Anm. 87), 78, 87, 89, 97, 100, 122, 150, 379 (Anm. 285), 436 (Anm. 110), 495 (Anm. 17), 584, 656, 664 f.
kinderlos, Kinderlosigkeit, vgl. schwanger, Schwangerschaft
Kiptschaken 24, 27 (Anm. 63), 206, 219, 284
Kırşehir 78, 112, 114, 121
Kīš, siehe auch Šahr-i sabz 36
Kitābḫāna, siehe auch Atelier, *Naqqāšḫāna* 35 (Anm. 112), 662, 679
kitmān, vgl. *taqiyya* 72
Klausur, siehe auch *ḫalwa* 65 (Anm. 1), 127, 137, 138 (Anm. 479)
Kleinasien, kleinasiatisch 22, 50 f., 53, 91, 93, 107
Knabenlese (*devşirme*) 82
Knoten, Knotenband 7, 141, 158, 180, 183 f., 186, 231, 236–238, 240 (verknotet), 250, 252, 257 (Dreifachknoten), 305, 310, 346 f., 405, 621–623
Kodex, Kodexform 4, 5 (Anm. 25), 430, 486 (ABB. 95), 662
Kodikologie, kodikologisch IX f., 6 (Anm. 28), 145, 197, 238, 346
Kolophon 5 (Anm. 25), 150 f., 154–156, 157 (Anm. 64), 159–161, 167 (ABB. 6), 180, 190, 197, 201, 219, 230 (ABB. 28), 242, 250–252, 254 (Anm. 36), 268, 270 f., 273, 282 f., 299 (ABB. 46), 303 (ABB. 50), 304 (ABB. 51), 326, 346, 421, 464 (ABB. 92), 465–468, 528 f., 531, 542 (ABB. 118–119), 565, 594 (Anm. 6), 595 (Anm. 10), 626, 657
kommerziell, Herstellung 9
Komnenen 22, 38, 45
komparativ (Methoden) 10
komplex 12 (Anm. 75), 16, 35, 42, 148
komplex (Aufbau der Rollen) X, 7, 183, 186, 192 (ABB. 11), 194 (ABB. 14), 233, 235 f., 240, 248 (ABB. 33), 252, 268, 306, 322, 327, 346, 355, 371, 374, 381 f., 402 f., 405, 414 (ABB. 79A–B), 472, 483, 496, 498, 522, 553, 564 (ABB. 126), 598, 600, 611, 623
Konstantinopel 22, 38 f., 46, 53
Konvent, auch Derwisch-Konvent, siehe auch Heiligtum, Schrein, *ḫānaqāh, ribāṭ, tekke, zāwiya* 26, 29 f., 59, 62, 69 f., 77, 81 f., 84 f., 91, 93, 128 f., 131, 134
Konya 6, 21 f., 26, 37, 40 (Anm. 149), 43 f., 65, 70, 75–77, 81, 92–94, 103–107, 111, 145, 283, 467 f., 656, 673
Kopfbedeckung, siehe auch Mütze, *tāǧ* 49, 80, 106, 126, 141 (Anm. 499), 423
Kopistenfehler, siehe Fehler
Köprülü, F. 121, 138
Köprülü, Familie der Köprülü 61
Köse Dağ 22, 26
Krankheit, krank, Erkrankung, vgl. Heiler, heilen 17–19, 27, 71, 79 f., 110, 174 (Anm. 34), 180 (erkrankt), 211 f., 451 (Anm. 439), 477, 480, 597, 602 (Anm. 51), 603
Kreuzzug 46, 53, 68
Krieg, Krieger, kriegerisch 12 (Anm. 75), 25, 27 (Kriegswirren), 30, 38, 45 f., 53, 60 f., 63–65, 86, 97, 105, 115, 134, 140, 159, 228 (ABB. 22–23), 284 f., 478, 484, 615 (Anm. 144), 626 f., 628 (Anm. 248, 250)
Kriegsbeute 40, 60, 626
Krim 54, 61, 86, 114, 513
Kriss, R., und Kriss-Heinrich, H. 11, 217 (Anm. 203), 360 (Anm. 137)
Ktesiphon (al-Madāʾin) 115
Kubrāwiyya 70 (Anm. 49), 88, 134, 437 (Anm. 120), 531, 677
Kūfī (Schrifttyp) 132, 151 f., 155 f., 159, 232–234, 305 f., 308–323, 325, 327, 365, 369, 410 (ABB. 75), 412 (ABB. 77), 421–436, 443 (Anm. 237), 445 (Anm. 271), 446 (Anm. 292), 456, 458 (ABB. 86), 462 (ABB. 90), 463 (ABB. 91), 473, 484 (Anm. 94), 494, 497, 504–507, 515 (ABB. 103), 526, 664–666
Kūfī (geometrisierend), siehe auch *Kūfī*, Schachbrett-*Kūfī* 132, 305, 314, 316, 327, 435, 484, 494, 497, 504–507, 526
Kūfī, Schachbrett-*Kūfī* 132, 305, 318 f., 421, 423–436, 438, 443 (Anm. 237), 445 (Anm. 271), 446 (Anm. 292), 456, 458 (ABB. 86), 462 (ABB. 90), 463 (ABB. 91), 473, 504
Kuǧuǧī-Stiftung (Tabriz) 26
Kulāhdūz Ardabīlī, Statthalter der Ǧalāyiriden 29
Kulāl, Amīr Kulāl 33
Kunstgeschichte, kunsthistorisch IX, 10, 21, 168, 305 (Anm. 5), 307 (Anm. 14), 346, 505 (Anm. 99), 598, 627
Kunsthandwerwerker 4, 10, 35, 145, 422, 516 (ABB. 104), 517 (ABB. 105–106), 518 (ABB. 107), 531, 588 (ABB. 130),

Kunsthandwerwerker (*fortges.*) 589 (ABB. 131), 592 (ABB. 134), 659–661
Kunya Urgench 89
Kupferfrass 168, 313, 501 (Anm. 42), 615 (Anm. 147)
Kurden, kurdisch, Kurdistan 28, 45 (Anm. 185), 47, 50 (Anm. 224), 513, 514 (Anm. 199)

Lā fatā illā ʿAlī, wa-lā sayfa illā Ḏū l-faqār 96, 617
Labyrinth 237
Ladik 105
Lāhiǧān 52
Lanze 49 (Lanzenwerfen), 213, 219, 378, 478
Lattakia 77
Lauteren Brüder, die, vgl. Iḫwān aṣ-Ṣafāʾ 11
Lebensbaum 600
Lebensunterhalt 28 f., 84, 106 (Anm. 259), 109, 189, 217, 218 (Anm. 205), 220, 392, 418 (ABB. 83), 472, 604 (Anm. 74)
Lebensverhältnisse, siehe auch Existenzbedingungen 30
Leder, Lederstück, lederverarbeitend 3, 114, 250 (Anm. 1), 421, 469, 485 (ABB. 93–94), 494, 520, 565, 585 (ABB. 127)
Leitkultur (Timuriden, Persien, Iran) 34, 54, 512
Lepanto (Seeschlacht) 59
Lichtmystik, siehe auch *nūr muḥammadī* 66
Lichtvers (Q 24:35) 205 (Anm. 73), 211, 278 (Anm. 259), 565 (Anm. 5)
Liebe 18, 66, 76, 79, 122, 124, 207 f., 219, 229 (ABB. 24)
Litanei, vgl. *ḥizb, wird*, Gebet 90, 135
Liturgie 91, 135 (liturgie-ähnlich), 623
Liturgierolle 5, 258, 259 (Anm. 72), 623
Lobpreisungen Gottes 173, 199, 205, 444, 457, 476, 596 (Anm. 15), 622 f.
Lobpreisung Muḥammads, siehe auch *ḥilya* 261, 444, 447, 457, 623
Lory, P. 15–19
Lücke (in der Abschrift), siehe auch Auslassung 260 (Anm. 84), 350, 352, 374 (Anm. 250), 434, 499
Luqmān-i Paranda 78
Machtvakuum 37
Madrasa, *madrasa* 36, 90 (Anm. 166), 106, 131, 133, 285 (Anm. 334), 313 (Anm. 60), 379 (Anm. 281), 435, 437
Maghreb, maghrebinisch 90, 102, 105 f., 119, 128, 617, 677
magic eraser 14
Magie, Magier, magisch, vgl. *siḥr* IX, 10–20, 33, 91, 98 (Anm. 212), 209 (Anm. 113), 210, 215 (Anm. 182), 234, 274, 287, 326, 391 f., 398, 404, 420 (ABB. 85), 505 (Anm. 98), 565 (Anm. 5), 605, 629 f., 664 (magical), 665 (magic), 675 (magical), 678 (magic)
Magie, siehe auch Buchstabenmagie
Maġrīṭī, Pseudo-Maġrīṭī 629
Maḥallī, ʿAlī b. Aḥmad b. Muḥammad al-Maḥallī (Kopist) 197, 219
Māhān 128, 259 (Anm. 77), 293 (ABB. 40), 435
Mahdī 50, 57, 69, 85, 480 (arab.), 524 (auch arab.), 530 (Anm. 90, auch arab.), 537 (ABB. 113)
Makkī, Abū Ṭālib al-Makkī (gest. 386/996; Verfasser des *Qūt al-qulūb*) 66, 510 f., 519 (ABB. 108)
Malatya 75, 91, 251, 283
Mamluken, mamlukisch 5 (Anm. 20), 7 (Anm. 30, 31), 21, 23 f., 32, 37, 44, 47 f., 52 f., 102, 128, 206 (Anm. 81), 231, 251, 255 (Anm. 37), 283–286, 305, 313 (Anm. 60), 346, 467, 600, 665, 675
Mandala 243
Männerbund, Männerbünde, siehe auch Derwisch, Derwischorden 10, 43, 65, 67 f., 70, 94 f., 99–101, 106 f., 111 f., 127–129, 133, 139, 145, 259 (Anm. 72), 287, 483, 584, 664, 675, 677
Manzikert 22, 25 f., 73
Marabut, Marabutismus 18, 128
Marāġa 22–24
Marǧ Dābiq 53
Mašhad, auch Mashhad 5 (Anm. 21), 63, 437, 495
Mastarī, Zayn ad-Dīn al-Mastarī 128, 436, 438
Mausoleum, siehe auch Schrein 33 (Anm. 101), 35 f., 74 (Anm. 84), 75, 78, 85, 89, 93, 305 (Anm. 7), 313 (Anm. 59), 422 (Anm. 6), 435, 494, 495 (Anm. 8)
Mawlānā, siehe auch Rūmī 75
Mawlawiyya 14 (Anm. 92), 26, 62, 70, 75–77, 82, 87 f., 103 f., 111, 135, 139, 677
Maybudī, Verfasser des *Kašf ul-asrār* 118, 609 (Anm. 109)
Māzandarānī, Muẓaffar b. ʿAbdallāh al-Ḥasanī al-Māzandarānī (Kopist) 520 f., 532, 542 (ABB. 118–119)
Mazdaismus 581
Medaillon, Definition 147 f.
Meḥmed I. (osmanischer Sultan, reg. 1413–1421) 44, 107
Meḥmed II. (osmanischer Sultan, reg. 1444–1446 und 1451–1481) 22, 24 f., 32, 38 f., 46 f., 48 (Anm. 206), 53, 85, 122
Meḥmed IV. (osmanischer Sultan, reg. 1648–1687) 60 f.
Meier, F., 137–139, 346
Mekka 53, 77 f., 88, 90, 92, 129, 132, 134, 308, 482 f., 581
Mesopotamien, auch Teile davon, mesopotamisch 23, 25, 31, 33, 41, 46, 55, 138, 251, 403
Messias, messianisch 57, 126
Metall, metallen 3, 4, 149, 566, 587 (ABB. 129)
Migration, siehe auch Wanderbewegung 25, 65, 69, 75
miḥrāb 260, 479, 521
mikroskopisch (Schrift), vgl. auch *ġubār* IX, 8, 147, 151, 156 (Anm. 53), 181, 237, 263, 274, 306, 309, 390, 392, 398 f., 402, 408 (ABB. 73), 496 f., 500, 546, 548, 660, 661 (Anm. 25)
Ming-Dynastie 32
Miqdād b. al-Aswad 571, 575, 577, 580, 581–583
Mīr Sayyid Baraka 33
miʿrāǧ, siehe auch Himmelfahrt 115, 123, 242, 622
Mīrān Šāh (Timuride) 32, 83
Mīrzā Maḥdūm al-Ḥusaynī aš-Šarīfī al-Ǧurǧānī 482 f., 493 (ABB. 102)
missliebig (Inhalt) 16, 238, 433
Mobilität 10, 35, 346, 422
Modernisierung 657
Mogulen, Mogul-Indien 21, 52, 62 f.
Mohács 53, 61, 625 (Anm. 226)
Mond, vgl. auch Sonne 216 f., 274, 611, 624 f., 643 (ABB. 148)

Mongolen, mongolisch, siehe auch Īlḫāniden 17, 21–34, 39, 52, 65, 68 f., 72, 75, 84, 86, 88, 90 f., 94, 102, 104, 117, 127, 206 (Anm. 80), 219, 283 f., 437, 676
Mongolensturm, Mongoleneinfall 17, 21–23, 25 f., 30, 33, 45 (Anm. 186), 65, 67 f., 71 (Anm. 51), 73–75, 78, 102, 119, 126, 151, 617, 656, 676 f. (Mongol invasion)
Montecuccoli 60
Moral, Moralpredigt, moralisch 19, 29, 72, 92, 96 (Anm. 196), 99, 108 (ummoralisch), 109, 112, 139, 603, 677
moralische Stärkung 629
Moschee, Moscheebauten 6 (Anm. 30), 10, 29, 33, 35 f., 47, 62, 106 f., 130 f., 132 (Anm. 448), 305 (Anm. 7), 313 (Anm. 60), 422 (Anm. 6), 435 f., 494 f., 600, 658, 667 (ABB. 161)
Moses (vorislamischer Prophet) 15, 96, 159, 201, 208 (Anm. 100–105), 216, 271 (Mūsā), 276, 417 (ABB. 82)
Mossul 77
Muʾaḏḏin, Verfasser der *Tuḥfa-i ʿAbbāsī* 532
al-Muʿawwiḏatān 201
Mubārakšāh b. ʿAbdallāh (Kopist) 465–467
muʿǧiza (Machtwunder), siehe auch Wunder, *karāma* 16
Muḥammad, *Die Löblichen Eigenschaften Muḥammads*, siehe auch *Ḥilya* 598, 605, 607–609, 623, 635 (ABB. 140), 645 (ABB. 150)
Muḫarrimī 89 (Anm. 166)
Muḥāsibī, Ḥāriṯ al-Muḥāsibī 98 (Anm. 210)
muhr (Siegel) 391, 401, 598, 601–604, 610 f., 614, 618 (Anm. 172), 620–623, 633 (ABB. 138)
multiple Zugehörigkeit, 100
Munāǧāt Amīr al-muʾminīn 175
Murād I. (osmanischer Sulṭān, reg. 1362–1389) 78, 107
Murād II. (osmanischer Sulṭān, reg. 1421–1451) 44, 107
Murād III. (osmanischer Sulṭān, reg. 1574–1595) 14 (Anm. 92), 483
Murād IV. (osmanischer Sulṭān, reg. 1623–1640) 60, 115
Muravchick, R.E. 14
murīd, siehe auch Novize 50, 69, 72, 75, 108
muršid, siehe auch *šayḫ, pīr* 42
muruwwa 97
Mūsā (vorislamischer Prophet), siehe Moses
Mūsā al-Kāẓim (7. Imam) 41, 78, 121
Muša'ša' 25 (Anm. 37), 50
muṣḥaf 5 (Anm. 17), 6 (Anm. 30), 7 (Anm. 30), 180 (*al-muṣḥaf al-karīm*)
Musik, vgl. Rezitation 76, 86, 106, 137 f., 139 (Anm. 482)
mustaǧāb ad-duʿāʾ 71, auch 381 (*duʿāʾ mustaǧāb*), 385, 416 (ABB. 81A–B)
Mütze, siehe auch Kopfbedeckung, *tāǧ* 49, 80 (Anm. 113), 141, 423, 429, 456, 458 (ABB. 86), 524, 601 (Anm. 50), 660, 661 (Anm. 29)
Mystik, mystisch, Mystiker siehe auch Sufi, Sufismus, Sufitum, *taṣawwuf* 10, 14 (Anm. 91), 15–19, 41 (Anm. 156), 43, 49, 62, 65–69, 73, 81, 83, 87, 90–94, 96 (Anm. 196), 97 f., 100, 102, 106, 108, 133–140, 158 (Anm. 70), 159, 202 f., 242, 274, 284 f., 286, 320, 327, 370, 379 (Anm. 285), 403, 423, 436 (Anm. 109), 456, 472, 483, 510 f., 531, 557, 601 (Anm. 48), 602 (Anm. 55), 617, 656 f., 664, 674–677 (mystic)
Muẓaffariden 24 f., 28 (Anm. 67), 31 f.

Nachfolgekämpfe 25, 32, 38, 48
Nachrichtendienst 284
Nādi-ʿAlī-Gebet 525, 527, 530–532, 539 (ABB. 115), 552, 557, 561 (ABB. 123), 609, 674
Nādir Šāh (reg. 1736–1747) 63, 64 (Nādir Ḫān)
nafs (Triebseele) 90, 97 (Anm. 206), 140
Naǧaf 78, 513
Naǧm ad-Dīn Kubrā 88 f.
Naqqāš-ḫāna, nakkaşhane 54, 512 (Anm. 188)
Naqšbandiyya 62, 69 (Anm. 38), 70 (Anm. 49), 74, 82, 88 (Anm. 159), 93, 613 (Anm. 137)
Nasḫ (Schrifttyp) 147, 149 (Anm. 4), 151, 159, 169, 171, 181, 185, 188, 198 f., 202, 204, 213, 231, 238, 240, 306, 310, 314 f., 324 f., 346, 349–351, 353–359, 361, 363–365, 370, 374, 377, 379, 381, 385 f., 402 f., 423, 431, 438, 444, 446, 462 (ABB. 90), 465, 473, 476, 478, 480, 482, 496, 500, 506, 597, 609 (Anm. 105), 658
an-Nāṣir li-Dīn Allāh (Abbasidenkalif, reg. 1180–1224) 92–95, 100–104, 117–119, 121 f., 284, 437, 617, 619, 677
Nāṣirī, Verfasser eines *Futuwwat-nāma* 104, 108 f., 119 f., 139 f., 619
Nastaʿliq (Schrifttyp) 171 (Anm. 19), 520–529, 537 (ABB. 113)
Natanz 93, 128, 131 (Anm. 436), 435–438, 456
Nayšāpūr, auch Nīšāpūr 22, 78, 88, 99
Neoplatonismus, neoplatonisch 68, 93
Netz, netzartig 385, 496, 500 (Netzmuster), 501 f., 505, 511 (Schutznetz), 545, 629
Netzwerk 62, 122, 436
Niǧde 77, 105 f.
Niʿmatullāh, Šāh Niʿmatullāh 128, 259 (Anm. 77), 293 (ABB. 40), 435
Niʿmatullāhiyya, Niʿmatullāhī 85, 129, 531
Nīšāpūr, siehe Nayšāpūr
Nomaden, nomadisch, nomadisieren etc. 35, 45, 63, 69, 78, 126
normativ, normativer Islam, siehe auch traditionalistisch 130 f., 287, 664
Novize, siehe auch *murīd, yiğit* 69, 72, 104, 113, 127, 139–141, 405, 583, 621 f.
Nūn wa-l-qalam (Q 68:1) 616 (Anm. 155)
nūr muḥammadī, siehe auch Lichtmystik 66
Nuṣayrier, vgl. auch Alawiten 73, 81, 115 (Anm. 325), 395 (Anm. 404), 404, 580–582, 615, 624 f.

Oberarm, siehe auch *bāzū, bāzūband* 150, 204 (Anm. 66), 624 (Anm. 214)
Oghusen, oghusisch 22, 27 (Anm. 63), 73
okkult 16–19, 86
Omeyyaden, Omeyyaden-Moschee 6 (Anm. 30), 122, 159
Oneiromantie, siehe auch Traum, Traumdeutung 16 (Anm. 100)

Opium, vgl. Drogen 85
Orthodoxie, vgl. traditionalistisch veranlagt oder orientiert 68, 71
Osmanen, osmanisch, Osmanisches Reich; vgl. auch Türkei, türkisch X, 6, 9 f., 21 f., 24 f., 32, 37–39, 41, 44–48, 52–63, 72 f., 77, 79, 81 f., 85, 87 f., 93, 104, 107 f., 111–116, 118, 120, 129, 145, 161 (Anm. 92), 250, 283, 379, 447 (Anm. 304), 465, 469, 477, 483, 494, 501 (Anm. 39), 511–514, 529, 530 (Anm. 92), 545 (Anm. 8), 583, 594, 596, 618, 625–629, 637 (ABB. 142), 645 (ABB. 150), 651 (ABB. 156), 656, 658, 660, 661 (Anm. 25)
Öse 566, 587 (ABB. 129)
Österreich-Ungarn, siehe auch Habsburg-Österreich 53, 60, 626, 656
Oxydation, oxydieren 159 (Anm. 73), 232, 605, 607

Pantheismus, pantheistisch, siehe auch Ibn ʿArabī 59, 62, 68, 71, 92, 616
Papier 4–6, 9, 11, 168 (Anm. 4), 197, 203, 231, 242 (Anm. 71), 358 (Anm. 112), 391 (Anm. 365), 393 (Anm. 391), 396 (Anm. 407), 424, 432, 445 (Anm. 265, 279), 453 (Anm. 489), 544, 546, 565, 567, 615 (Anm. 147), 661, 663
Papier, dünn, transparent 8 f., 494, 520, 544, 565, 594, 628, 657, 658
Papier, geglättet 8, 197, 520, 544, 565, 628
Papier, stark 7, 8 (Anm. 42), 180, 250, 305, 421, 465, 594 (Anm. 3), 655 (ABB. 160)
Papierstreifen 8, 168, 197, 231 (Anm. 2), 232, 242, 494, 520, 544, 578 (Anm. 192), 663 (Anm. 36)
Papst Calixt III. 46
Papyrus 4
paranda (fliegend) 76, 78
Parī-Ḫānum 483
Peleponnes 56, 61
Pentagramm 603 (Anm. 59)
Pergament 4, 6 (Anm. 30), 8 f., 11, 663
Persien, persisch, vgl. auch Iran, iranisch 6–9, 13, 23, 28 (Anm. 63), 30, 35, 37, 42, 44, 48, 50 (Anm. 220), 54 f., 56 (Anm. 257), 59, 67, 69, 72, 83 (Anm. 135), 86, 88, 93, 97, 103 (Anm. 238, 240), 104 f., 109–111, 119, 124, 128, 134, 141, 146, 150, 157, 161, 171 (Anm. 19), 204, 209 (Anm. 110), 287, 360 (Anm. 136), 396 (Anm. 406), 401, 432, 469, 476–478, 480, 483, 494, 512, 523, 525 (Anm. 35), 527, 548, 552 (Anm. 79), 581, 583, 617, 619
Pest, siehe auch *ṭāʿūn* 27, 30, 48, 475 f., 484, 603
Pfau, vgl. auch *ṭāwūs* 323, 544, 557 f., 559 (ABB. 121)
Pfauenthron 63
Pfeiffer, J., 26, 65
Pfeil (und Bogen) 49 (Pfeilschiessen), 213 f., 215 (Anm. 182), 219, 230 (ABB. 26), 355, 392, 394 f., 404, 419, 478
Pharao 15, 208 (Anm. 102, 104), 216
picture poem 5, 673
Pigmente, Farbpigmente 4 (Anm. 10), 168, 181, 198, 369, 431 (Anm. 60), 521 (Anm. 11)
Pilger, Pilgerfahrt, auch Wallfahrt 34 (Anm. 105), 48, 55, 71, 75, 83, 89 f., 92, 127, 129, 132 f.
Pilgerfahrtsrollen 5, 6 (Anm. 30)
pīr, siehe auch *šayḫ, muršid* 42, 69, 114 f., 405
pīr-i ṭānī 81
Pīr-i Bakrān 436
Planet, auch die Sieben Planeten, Planetengottheit 207, 273, 287, 300 (ABB. 47), 301 (ABB. 48), 404
Pol, siehe auch *quṭb*, Pl. *aqṭāb* 17
Polytheismus, siehe auch *širk* 15, 71, 91 (Götzenverehrung), 159 (*yā ilāha al-āliha*)
Priesterstaat (Ṣafawiyya) 40, 43 (Anm. 173), 48
Propheten, vorislamisch 120, 271 f. (Aufzählung im arabischen Text), 390
Prophetengenossen, auch Genossen, des Propheten 121, 124, 478, 580, 582 f., 590 (ABB. 132)
Prophetenwort, siehe auch *ḥadīṯ* 84, 93, 96 (Anm. 201), 98 (Anm. 211), 124, 173 (Anm. 28), 210 (Anm. 124), 254 f., 277 (Anm. 245), 527, 530, 582, 601 (Anm. 51), 605 (Anm. 91), 617 f.
Prostitution 27–29

Qādiriyya 89–91, 134, 202, 423, 677
Qāğāren 63 f., 145, 531, 545 (Anm. 8), 565
al-Qāhira, siehe auch Kairo 250 f., 283
Qahqaha (Festung) 482, 514
Qalandariyya 50, 69, 72, 74–77, 79, 83–85, 87 f., 93, 677
Qara Muḥammad (gest. 792/1390) 37
Qara Muṣṭafā 60 f.
Qara Quyunlu, siehe auch Schwarze Schafe 24 f., 32, 37–39, 45–48, 53 (Anm. 242), 495 (Anm. 15)
Qara ʿUṯmān (Aq Quyunlu) 38
Qara Yūsuf 24, 37 f., 83
Qaramān, auch, Qaramaniden, Karamanen 44, 48, 77, 104, 467
Qaṣīdat al-Burda 9, 14 (Anm. 91), 596–599, 601, 606 (Anm. 90), 608–610, 613, 618, 628 (Anm. 246), 632 (ABB. 137), 638 (ABB. 143), 642 (ABB. 147), 653 (ABB. 158), 674
Qaṣr-i Šīrīn (Zuhāb) 63
qawlī (im Bundeswesen) 105, 113, 140
Qayġusuz Abdāl 86
Qazwin 22 f., 30, 54, 58, 482, 511, 513
Qiṣaṣ al-anbiyāʾ 603 (Anm. 63)
Qizilbāš 25 (Anm. 37), 40, 43, 49–51, 55–59, 63, 81 f., 111, 113, 118, 125–127, 130, 395 (Anm. 404), 483, 513, 624, 676
Quadrat, siehe unter Zelle, Zellenquadrat, *wafq*
Quadrat, magisch (Definition) 273 (Anm. 215)
Qurayš 159
Qušayrī (Verfasser der *Risāla*) 67, 98, 99 (Anm. 212), 119, 134
Quṭām b. al-ʿAbbās 36
quṭb, Pl. *aqṭāb*, siehe auch Pol 17, 532

Rābiʿa al-ʿAdawiyya 66
ar-Raḍawī (bekannt als Seyyid Meḥemmed b. Seyyid ʿAlāʾ ad-Dīn al-Ḥusaynī r-Raḍawī), Verfasser eines *Futuvvet-nāme* 106 (Anm. 259), 112–116, 118, 120 (Anm. 360), 123–125, 583, 620 (Anm. 186), 106 (Anm. 259), 112, 115 (Anm. 326)
Rāfiḍiyya, Rāfiḍiten 119, 124
Rašīd ud-Dīn (hingerichtet 1318) 27–29, 41
rasm 498–500
Rašt 52

Rätsel, rätselhaft 11, 306, 327, 612 (Anm. 126)
ar-Raydāniyya 53
Rayḥānī (Schrifttyp) 238
Rāzī, Fahr ad-Dīn (gest. 606/1209) 15, 75
Rāzī, Naǧm ad-Dīn ar-Rāzī, genannt ad-Dāya (gest. 654/1256) 91
Rebellion, vgl. Aufstand, Revolte 85, 514 (Anm. 200)
Reise, Reisegebet 403, 478, 628 (Anm. 248)
Reisigen, die 76, 422
Reparatur, reparieren 130, 155, 168, 469, 485 (ABB. 93–94), 520 (Anm. 4 f.)
Revolte, vgl. Aufstand, Rebellion 55 (Anm. 251), 85 f., 512 (Anm. 194)
Rezitation, rezitieren, auch Rezitator (Koranrezitator), siehe auch auditiv, *ḏikr, samāʿ* 43, 89 (Anm. 166), 91, 110, 113, 120 (Anm. 360), 121 (Anm. 373), 122, 125, 127, 131, 133, 135–139, 151, 154 f., 159, 173 (Anm. 27), 175, 180, 202 (Anm. 48), 203 f., 255 (Anm. 36), 257, 259 (Anm. 72), 270, 273 (Anm. 212), 278 (Anm. 264), 287, 391, 454 (Anm. 510), 477, 510, 530, 597 (Anm. 23), 605 (Anm. 80), 621–623
ribāṭ 90 (Anm. 166), 91–93, 100, 134, 437
Ribāṭ al-Marzubāniyya 92
Ribāṭ al-Mustaǧadd 92
Riḍā Šāh (Pahlawī, reg. 1925–1941) 85
ar-Rifāʿī, Aḥmad (gest. 578/1182) 90, 158, 209 (Anm. 107)
Rifāʿiyya 19, 70 (Anm. 45), 90, 138, 141 (Anm. 497), 158, 403, 423
Riss, siehe auch Einriss 4 (Anm. 10), 168, 432, 445 (Anm. 265, 279), 453 (Anm. 489), 520 (Anm. 4, 5)
Ritter, ritterlich, Ritterlichkeit 49, 95, 122
Ritualgebet (*ṣalāt*) 127, 134, 137, 556 f.
rizq, siehe auch Lebensunterhalt 189, 217, 218 (Anm. 205 f.), 220, 355, 391 f., 394, 418 (Anm. 83)
Romanos IV. Diogenes 22
rotulus 3, 497 (Anm. 29)
Rūm 22, 44 (Anm. 182), 48, 56 (Anm. 257), 73, 80, 467
Rūm-Seldschuken 22, 24, 86, 92–94, 103 f., 107
Rumänien 56, 625
Rumelien 44, 56, 69, 114
Rūmī, Ǧalāl ad-Dīn 73, 75 f., 87, 103

Saba, Königin von Saba, siehe auch Bilqīs 217, 602 f.
Sabäer von Ḥarrān 206 f., 219, 287, 404
sabb wa laʿnat 85 (Anm. 145), 618
Sabzawār 24
Ṣadaqa-Formel 151
šadd, siehe auch Gürtung 115, 123, 127, 140 f., 583, 621 f.
Šāḏilī, Abu l-Ḥasan aš-Šāḏilī 90 f., 454, 457
Šāḏiliyya 82, 89–91, 134–136
Saʿdiyya 82
Ṣadr ud-Dīn (Šayḫ des Ṣafawiyya-Ordens) 26 (Anm. 58), 41, 131, 132 (Anm. 448), 133, 435
šafā, šifāʾ (heilen, Heilung) 212 (Anm. 149), 602 (Anm. 51)
šafāʿa, siehe auch Fürsprache 17, 57, 71
Safawiden, safawidisch (Dynastie) 21 f., 24, 37 (Anm. 129), 38–49, 51–59, 62–64, 85, 87, 111, 113, 117 f., 120, 125–127, 130, 133, 421 f., 430, 462 (ABB. 90), 482 f., 511–514, 531, 602 (Anm. 55), 610
Ṣafawiyya (Orden) 26 f., 33, 37 f., 40–45, 48–51, 55 f., 69, 73, 87, 107, 125, 129–132, 435, 436 (Anm. 107), 495, 678
Ṣafī ud-Dīn (Begründer des Ṣafawiyya-Ordens) 26, 28 f., 39–41, 87, 129–133, 305 (Anm. 7), 422 (Anm. 6), 435, 436 (Anm. 107)
Šāfiʿismus, šāfiʿitisch 57, 180
Ṣafwat uṣ-Ṣafā, siehe Ibn Bazzāz
šaǧara (Stammbaum) 119, 121
šaǧarat al-futuwwa 619, 643 (ABB. 148), 644 (ABB. 149)
Šāh ʿAbbās I., siehe unter ʿAbbās I.
Šāh Ruḫ (Timuriden-Herrscher, reg. 1405–1447) 25, 32, 38, 47
Šāh Ṭahmāsp, siehe Ṭahmāsp
šahāda, siehe auch Glaubensbekenntnis 135, 157, 160 (Anm. 85), 259, 292 (ABB. 39), 466, 599, 601 (Anm. 51), 602 (Anm. 52), 609 (Anm. 105), 615, 631 (ABB. 136)
sāḥir, sāḥira, vgl. *siḥr*, Magie 13, 71, 161
Šāhkulu, Šāhqulī 55
Šahr-i sabz, siehe auch Kīš 31 (Anm. 84), 33 (Anm. 101), 36, 305, 307, 313
Šakl-i ʿayn-i ʿalī/ʿAlī 14, 530 (Anm. 92), 598, 604, 608, 611–613, 614 (Anm. 138), 615, 620–623, 637 (ABB. 142), 641 (ABB. 146), 654 (ABB. 159), 655 (ABB. 160), 664
Šakl-i mubārak siehe *Šakl-i ʿayn-i ʿalī/ʿAlī*
ṣalāt, siehe auch Ritualgebet 127
Salmān al-Fārisī 66, 115, 124, 395 (Anm. 404), 404, 571, 575, 577, 580–584
Salomon, Sohn Davids 16 (Anm. 100), 109, 217, 218 (Anm. 211), 267, 602 f.
Salomon der Prächtige (osmanischer Sultan, reg. 1520–1566), siehe auch Suleymān 511
Salomonssiegel 13, 602, 267, 379, 602
Salzwasser 140
Šām, siehe auch Syrien 48
samāʿ, vgl. *ḏikr*, siehe auch Rezitation 59, 62, 76, 103, 106, 121 (Anm. 373), 127, 133 f., 137–139
Samarkand 21, 25, 31 f., 34–37, 73 f., 85, 305 (Anm. 7), 313 (Anm. 59), 422 (Anm. 6), 435, 495
Sanduhr, sanduhrförmig 253, 260
Sanūsī 135 f.
Sanūsiyya 135
Sanuto, Marino 42, 56
Šaraf ud-Dīn Muẓaffar 28
Sarajewo 11 (Anm. 64)
Sarbadār 24 f., 50
Ṣarı Ṣalṭūq Dede 72, 86, 121, 122 (Anm. 378)
šarīʿa, šarīʿa-rechtlich 11, 13, 34, 57 f., 62, 72, 77, 83, 88
Sarrāǧ, Abū Naṣr (Verfasser des *Kitāb al-luma*ʿ) 67
Sāwī, Ǧamāl ad-Dīn (gest. 630/1223) 84
sayfī, auch *seyfī* (im Bundeswesen) 105, 113, 140
šayḫ (Oberhaupt eines Ordens in seiner Funktion als Erzieher des Novizen; nicht als Namensteil); siehe auch *pīr, muršid* 19, 29 f., 50, 57, 69, 71 f., 91, 104, 113, 135 f., 622
šayḫ aš-šuyūḫ 94
sayyid (Konzept) 41 (Anm. 154), 58, 79, 83
Schablone 369, 661
Schafiiten, Šāfiʿī 180

Schamane, Schamanismus, schamanisch 17, 23, 33 (Anm. 99), 68, 79 f., 85–87, 139 (Anm. 483)
Schia, siehe Zwölferschia, *Alid loyalty, Ġulāt*
Schiitisierung 116–120, 125–127
Schlange und Skorpion (Abbildung) 218, 230 (ABB. 27)
Schlussfolgerungen 161, 219, 242, 283, 403, 456, 483, 511, 529, 556, 579
Schnauz (Bektāšiyya) 392, 398
Schnur 470 (Anm. 5), 566, 587 (Anm. 129)
Die Schönen Namen Gottes, siehe auch *al-Asmāʾ al-ḥusnā* 135 (Anm. 464), 171 (Anm. 15), 178 (ABB. 8), 350, 369, 411 (ABB. 76), 473, 484 (Anm. 94), 511, 598, 605 f., 608, 616, 620, 635 (ABB. 140), 644 (ABB. 149), 663
Schrein, Schreinbauten, siehe auch Heiligtum, Konvent, Mausoleum, *ḫānaqāh* 5 (Anm. 21), 10, 33 f., 36, 55, 75, 127–133, 293 (ABB. 40), 435–438, 456, 495, 658 (Anm. 14)
Schrift, siehe unter *Ġubār, Kūfī, Nasḫ, Nastaʿlīq, Rayḥānī, Ṯuluṯ*
Schrift, gegenläufig, siehe auch verzahnt 153, 312, 314, 317, 323, 424, 426 f., 429–436, 438, 443 (Anm. 237), 445 (Anm. 271), 456, 462 (ABB. 90), 463 (ABB. 91)
Schrift, Schrägstellung 525, 545 f., 548, 553, 569, 598, 605 (Anm. 90), 659
Schrift, verzahnt, siehe auch Schrift, gegenläufig 153, 157, 312, 314, 323, 423–425, 430, 432, 435
Schriftband, dreiteilig oder dreigliedrig 7, 169, 197 f., 201, 225 (ABB. 18–19), 231, 237–239, 241, 249 (ABB. 34), 252, 257 f., 281, 346–350, 356, 357, 360 f., 363, 365 f., 368 f., 371–374, 377, 381, 386, 405
Schriftband, fünfteilig oder fünfgliedrig 180 f., 186, 188–190, 192 (ABB. 11), 195 (ABB. 15), 196 (ABB. 16–17)
Schriftspiegel 259, 264, 266 f., 296 (ABB. 43), 346, 356, 402, 431, 458 (ABB. 86), 469, 521, 525, 529, 565, 569, 596 f., 608, 663 (Anm. 36)
Schutzmittel 12 (Anm. 75), 13 f., 217, 285, 360, 391, 404, 428 (Anm. 50), 477 (Anm. 50), 599 (Anm. 32), 621, 627, 628 (Anmerkungen)
Schutzstück 421
schwanger, Schwangerschaft, vgl. kinderlos, Kinderlosigkeit 78 f., 218, 219 (Anm. 213)
Schwarze Schafe, siehe auch Qara Quyunlu 32, 37–39
Schwert, siehe auch Gürtung 49 (Schwertfechten), 77, 96, 105 f., 124, 140, 213 f., 219, 229 (ABB. 25), 478–480, 483 f., 492 (ABB. 101), 610 f., 615, 617 f., 625, 628, 640 (ABB. 145), 664
Seelsorge, fehlend 72
Seeweg, nach Indien 21, 52, 60
Seide, Seidengewebe 494, 625
Seidenhandel 104
Seidenstrasse 21
Seldschuken, seldschukisch, siehe auch Rūm-Seldschuken 22, 24–28, 30, 39, 67, 69, 73, 78, 85, 93 f., 102 f., 656 (Anm. 2)
Selim I., Sulṭān Selim (osmanischer Sultan, reg. 1512–1520) 24, 53–57, 82, 113 f., 129, 511 f.
Selim III. (osmanischer Sultan, reg. 1789–1807) 77
Serbien 61
Serienherstellung, serielle Herstellung 9, 661
Sexualität, sexuell 29, 99
Shiraz 24, 31, 37, 48, 63 f., 93, 422 (Anm. 8), 437 f., 521, 531 f., 533 (ABB. 109), 545 (Anm. 8), 557, 565, 567, 656, 658 (Anm. 14), 674 f.
Šiblī, Abū Bakr aš-Šiblī 134
Siebenschläfer, siehe auch *Aṣḥāb al-kahf* 96, 242
Siegel Salomons, die Sieben Siegel Salomons 267
siḥr, vgl. *sāḥir, sāḥira*, Magie 10, 12 f., 15 f., 71, 210, 219, 234, 404, 629, 665, 678
Silsila, auch Sufi-*Silsila*; vgl. Überlieferungskette, Gewährskette, Traditionskette 5, 17, 41 (Anm. 154), 69, 74, 115, 121, 531, 532, 583 f.
ṣinf, Pl. *aṣnāf*, siehe auch Handwerker, Gilde, Zunft 19, 67, 94, 105, 112, 558, 583, 618, 620, 623, 625, 629
ṣirāṭ [*mustaqīm*] 252; die folgenden Stellen in arabischer Schrift: 150 (Anm. 12), 152 (Anm. 27), 206, 213, 232 (Anm. 17), 239 (Anm. 55), 252 (Anm. 22), 275, 352 (Anm. 51), 353 (Anm. 56), 354 (Anm. 69), 365 (Anm. 182), 370, 377 (Anm. 270), 381, 383, 385, 388, 432 (Anm. 70), 455, 622 (Anm. 203)
Šīrāzī, Nāṣir Makārim Šīrāzī 270
širk, siehe auch Polytheismus 15, 71, 159 (*yā ilāha al-āliha*)
Šīrwān, Šīrwān-Šāh 46, 49, 51, 83, 512–514
Sitten, Sittlichkeit, sittlich 27 f., 110
Sittenzerfall 28 f.
Sivas 22 (Anm. 12), 24, 26, 38, 45 (Anm. 186), 75, 78, 105–107, 111, 129
Siyāh-Qalam 369 f., 386, 389 f., 391
Soldat 28, 82 (Anm. 126), 88, 115, 621, 629
Sonne, vgl. auch Mond 216 f., 274, 611, 624 f., 643 (ABB. 148)
Sonnenwirbel 259 f., 293 (ABB. 40)
Speer 215, 216 (Anm. 191)
Spionage 86, 284
Spiritualität, spirituell 17, 33, 40 f., 43, 65 f., 72, 78, 82, 88, 94, 95 (Anm. 190, spiritual), 120–122, 127, 133 f., 531, 582 f.
Städtedreieck 6, 8, 21 f., 38, 65, 80, 105 (Anm. 252), 145, 149, 283, 656
Stammbaum 119 f., 482
Standarte (*ʿalam*) 80, 395, 584
Stern 168 f., 183, 232 f., 235 f., 258 f., 353, 378 f., 381, 470 (Anm. 5), 472, 475, 522–524, 570, 574, 592 (ABB. 134), 602 f., 665 (ABB. 160)
Stern (achtstrahlig) 232 f., 236, 522–524, 570, 574, 592 (ABB. 134)
Stern (sechsstrahlig), siehe auch Hexagramm 168 f., 235, 258, 353, 363 (Anm. 57, 62), 378 f., 381, 470 (Anm. 5), 472, 602, 665 (ABB. 160)
Sternenkult 207
Stiftung, vgl. auch *waqf* 26, 29, 42, 109, 128
Stiftungsurkunde 5 (Anm. 21), 107
Stoff, vgl. auch Gewebe, textil 3, 12, 49, 85 (Filzstoff), 168, 250, 421, 469, 494
Stoffbändel 4, 421, 469
Stoffetui 7 (Anm. 33)
Störenfried 595 (Anm. 12), 607

Stupa 659, 661 (Anm. 25, 29)
Subkontinent, Indischer, siehe unter Indien, indisch
Sufi, Sufismus etc.; vgl. auch Derwisch, *taṣawwuf*, Mystik (islamische) 5, 12 (Anm. 75), 14–19, 25 (Anm. 37), 26, 29 f., 33, 38–40, 44 (Anm. 182), 45 f., 49–51, 57, 58 (Anm. 262), 65–68, 73–76, 77 (Anm. 93), 78 f., 81, 84, 86–95, 97 f., 99 (Anm. 212), 100 f., 102 (Anm. 226), 103 f., 108 f., 115, 122, 124–126, 128, 129 (Anm. 416), 133–141, 320, 436–438, 456, 531 f., 557, 584, 618, 629, 675–678
Suhrawardī, Abū Ḥafṣ ʿUmar (1145–1234) 67, 89 (Anm. 165), 91–94, 101, 103, 108, 119 (Anm. 350), 122 (Anm. 380), 134, 619 (Anm. 177), 677
Suhrawardī, ʿAbd al-Qāhir Abū Naǧīb (gest. 1168) 89, 94, 437
Suhrawardī, Aḥmad b. as-Suhrawardī 467
Suhrawardī, Šihāb ad-Dīn Yaḥyā (al-Maqtūl, gest. 587/1191) 91
Suhrawardiyya 89, 91, 93 f., 101 (Anm. 224), 128, 134, 437 f., 456, 677
Sulamī (Verfasser der *aṭ-Ṭabaqāt aṣ-ṣūfiyya*) 67, 98, 119, 619
Sulaymān (vorislamischer Prophet) 160, 233, 271 (Anm. 184), 602, 603, 623 (Anm. 208), 633 (ABB. 138)
Sulaymān der Prächtige, auch Süleymān [al-Qānūnī], Salomon der Prächtige (osmanischer Sultan, reg. 1520–1566) 12 (Anm. 75), 53 (Anm. 239), 55, 57, 496, 511–514, 625 (Anm. 226), 675
Sulṭān Aḥmad (letzter Ǧalāyiride, gest. 1410) 24, 37
Sulṭān Şücāʿ 86
Sulṭān Walad 76, 104, 139 (Anm. 482)
Sulṭāniyya 22, 24, 35, 41, 86, 91, 435
sündlos, die 14 Sündlosen, vgl. *Čahārdah Maʿṣūm* 9, 124, 579 (Anm. 204), 582
šurbī, šürbī (im Bundeswesen) 105, 113, 140 (Anm. 489)
Suren, siehe „Verzeichnis der angeführten Koranstellen“
Suren, Offenbarungsort 240, 308, 431 (Anm. 64), 504, 548 (Anm. 39)
Ṣuyūṭī, *Fatwā*-Sammlung 444, 457, 474
Symmetrie, symmetrisch, achsialsymmetrisch, spiegelsymmetrisch 238, 369, 373, 376, 392, 394 f., 470, 496, 521, 544, 559 (Anm. 121), 566, 569, 599, 660
Synkretismus, synkretistisch 50, 71, 78 (Anm. 103), 79, 82
Syr Darya (Jaxartes) 25, 31, 74
Syrien, auch Teile davon, syrisch, siehe auch Šām 21, 23, 32, 35, 38, 42, 44 f., 48, 53, 85, 91, 93 f., 146, 168, 180, 206 f., 219, 231, 283 (Anm. 324, 334: Syria), 346, 395 (Anm. 404), 403 f., 467, 615, 624, 663, 673 f. (Syria)

tabarrā 120, 124 (Anm. 391)
Tabriz 5 (Anm. 21), 6, 21–24, 26 f., 31, 35, 37, 39 f., 43, 44 (Anm. 177), 47 f., 51, 54, 57 f., 65, 81, 86, 105 (Anm. 252 f.), 107, 111, 126, 145, 151, 283, 422, 467, 495, 511–513, 656, 673, 676
Tabriz, Blaue Moschee 47, 495
Tabrīzī, Ǧalāl ad-Dīn 93
Tabrīzī, Naǧm ad-Dīn Zarkūb-i Tabrīzī 105
Tabrīzī, Šams-i Tabrīzī 75–77
tāǧ, tāg-i ḥaydarī, siehe auch Kopfbedeckung, Mütze 49
Ṭahmāsp, Šāh Ṭahmāsp 54, 57 f., 133, 482, 511 (Anm. 186), 512–514, 675
Talisman, talismanisch, siehe auch Amulett 12, 18, 91, 209 (Anm. 113), 395 (Anm. 401), 404 (Anm. 475), 565 (Anm. 5), 597 (Anm. 24), 611, 664 f.
Tanz, vgl. *ḏikr, samāʿ* 29, 62, 74, 76 f., 86, 121 (Anm. 373), 135, 137–139
Tanzende Derwische 76, 139
taqiyya, vgl. *kitmān* 49, 72, 613 (Anm. 137)
taqwīm (Kalender) 5
ṭarīqa, Pl. *ṭuruq* 17 f., 65, 67, 89, 91 f., 95 (Anm. 190), 108 f., 122, 124 f., 139, 286, 558 (Anm. 121), 622 (Anm. 199), 629, 676
ṭarš, siehe auch Blockdruck 4, 7 (Anm. 30), 11, 656, 664
taṣawwuf, vgl. Sufi, Sufismus, Sufitum 15, 65, 92, 110, 676
Tasse, Gebet der Tasse 156, 609, 611, 620, 623
Tataren, tatarisch 39, 206, 219, 284
taṭawwur 71
Tauben, Taubenpost 80, 100 (Anm. 216), 147, 284, 565 (Anm. 5: pigeon), 674 (pigeon post)
ṭāʿūn, siehe auch Pest 475 f., 484, 603
tawakkul, siehe auch Gottvertrauen 45, 84, 106 (Anm. 259), 109, 262, 294 (ABB. 41), 472, 483, 488 (ABB. 97), 602 (Anm. 55), 612 (Anm. 130), 628, 674
tawallā, vgl. *tabarrā* 79, 124
ṭāwūs, vgl. auch Pfau 557 f.
Ṭāwūsiyya 558
tekke, siehe auch *ḫānaqāh, zāwiya*, Konvent 59, 69, 80 f., 82 (Anm. 126), 114, 128, 626 (Anm. 228), 629 (Anm. 251)
Tekke (Region) 44, 48, 54
Teppich, teppichartig 80, 106, 134, 370, 385, 545–547, 551, 556, 563 (ABB. 125), 569, 584
Tercan 39, 48
Terror, terroristisch 23, 101
Text, übergeordnet, vgl. auch Aussparung, *ǧubār*-farben 253, 259, 263, 267, 287, 306, 313, 315–319, 321–323, 496, 499, 500 (Anm. 35), 517 (ABB. 105–106), 522, 524, 526–529, 534 (ABB. 110), 536 (ABB. 112), 538 (ABB. 114), 541 (ABB. 117), 556, 562 (ABB. 124), 563 (ABB. 125), 567, 569, 576, 588 (ABB. 130), 661
Textanordnung (komplex) 192 (ABB. 11), 194 (ABB. 14)
Textanordnung, versetzt 361, 363 f., 370, 371 (Anm. 219), 386 f., 479 (Anm. 63)
Textanordnung, vertrackt 413 (ABB. 78A–B), 500, 529
Textband 6 f., 132, 145, 171 (Anm. 19), 181, 183, 185, 242, 247 (ABB. 32), 249 (ABB. 34), 250, 259 f., 263–265, 268–270, 288 (ABB. 35), 289 (ABB. 36), 294 (ABB. 41), 298 (ABB. 45), 347 f., 351, 356, 357 (Anm. 105), 365, 367 (Anm. 189), 377, 403, 423, 424 (Anm. 28), 432, 434, 438, 462 (ABB. 90), 463 (ABB. 91), 464 (ABB. 92),

Textband (*fortges.*) 473, 475, 501 f., 505, 596, 600, 651 (ABB. 156)
textil, textiles Gewebe, vgl. auch Gewebe, Stoff 7, 305, 665
Tezcan, H., 12, 494 (Anm. 5), 505 (Anm. 98), 611 (Anm. 122)
Therapie, therapeutisch 597
Thora, Thorarolle 4
Thrakien 56, 121 (Anm. 372)
Thronvers (Q 2:255) 9, 205, 279 (Anm. 267), 358 (Anm. 108), 361, 364, 371, 373, 378, 383 (Anm. 322), 386, 392, 397 (Anm. 428), 402, 408 (ABB. 73), 429, 461 (ABB. 89), 499, 501, 599, 616 f., 620 (Anm. 191), 643 (ABB. 148), 651 (ABB. 156), 659, 661 f., 664, 669 (ABB. 163)
Tilimsānī 12 (Anm. 75), 391, 404, 629, 678
Timur 24 f., 30–38, 42, 49, 59 (Anm. 271), 75, 83, 128 f., 305, 313, 327, 435, 495 (Anm. 8), 676, 678
Timuriden, timuridisch 25, 32–39, 47 f., 54 (Anm. 246), 111, 123 f., 126, 128, 313, 421 f., 430, 435, 462 (ABB. 90), 467, 494–496, 512, 673
tirāš 141
Tokat 26, 86, 106, 129
Topkapi-Palast oder Museum 467, 514, 611
Toqtamīš (Vorsteher der Goldenen Horde) 32
traditionalistisch orientiert etc. (Islam); vgl. auch normativ 15–17, 19, 36, 40, 43, 58 f., 66–68, 70–72, 75, 81, 86 f., 88 (Anm. 159), 115, 130, 137, 138 (Anm. 481), 437, 614 f., 657, 674 (traditionally oriented), 678
Traditionskette, vgl. auch *silsila* 74, 583
Tragen, Träger (der Rolle); siehe auch *ḥāmil* 4, 12 (Anm. 75, von Hemden), 150, 206–208, 211, 215, 217, 229 (ABB. 24), 255 (Anm. 46), 273, 284 f., 347, 385, 391, 394, 404, 418 (ABB. 83), 476–478, 480 f., 557, 566, 579 f., 587 (ABB. 129), 597, 599, 603, 607, 620, 623, 624 (Anm. 214), 627, 629
Trance 90
Transoxanien 31, 33, 37, 73 f., 100
Trapezunt 22, 38, 44–47
Traum, Traumdeutung, siehe auch Oneiromantie 16 (Anm. 100), 18, 83, 89 (Anm. 166), 597
Trinität, *Ġulāt*-Schia 81, 115 (Anm. 325), 395 (Anm. 404), 404 f., 426, 580 f.
Truppe 23, 27 (Anm. 63), 28, 31 f., 48, 51, 54, 59 f., 72, 82, 85, 284, 512 f., 628 f.
Tscherkessen 38, 46, 51, 513
tuġra 161, 626, 646 (ABB. 151)
Ṯuluṯ (Schrifttyp) 132, 157–160, 169 f., 172, 199, 231, 465, 545 f., 567
ṭūmār 3 f., 423 (Anm. 20), 662 (Anm. 32, 35), 673
Türkei, türkisch, siehe auch Osmanen, osmanisch 6, 9 f., 22, 24 (Anm. 29), 26 f., 28 (Anm. 63), 34, 47 f., 49 (Anm. 216), 50, 55, 56 (Anm. 255), 60, 62, 64, 69, 74, 77 f., 85–87, 103, 111–114, 116, 119, 123, 127 f., 206, 395 (Anm. 404), 477, 529, 583, 594, 607, 608 (Anm. 101), 614, 619, 624, 627 (Anm. 235 f.), 657
Turkestan 45 (Anm. 186), 73 f., 80, 84, 467
Türkisierung 21, 28 (Anm. 63), 73
Turkmenen, Turkmenenstamm turkmenisch 22, 24 f., 27, 32 f., 37 f., 39, 45, 47, 49, 53 (Anm. 242), 54 f., 63, 78 f., 82, 86, 113, 126, 495 f., 512, 676
Ṭūsī, Nāṣir ad-Dīn 23 (Anm. 18), 34

Überlappung (Klebestellen), vgl. Papierstreifen 8, 520, 544, 657
Überlieferungskette, vgl. auch *silsila*, Gewährskette 17, 74, 531 f.
Ubiquität, siehe auch *taṭawwur* 71
Uḥud (Schlacht) 530, 609 (Anm. 109), 618 (Anm. 170)
uʿīḍu nafsī bi-[*A*]*llāh min*, siehe auch *haykal*, Pl. *hayākil* 204, 358 (Anmerkungen)
Ulǧaytū, Ülǧäytü (Īlḫāniden-Herrscher, reg. 1304–1317) 23 f., 35, 438
ʿUmar, siehe Kalif, die vier rechtgeleiteten Kalifen
ʿUmar Šayḫ (Timuride) 32
Ungarn 53, 56, 61, 625 f.
unregelmässig, Unregelmässigkeit, auch Ungereimtheit 156, 186 (Anm. 53), 238, 305, 318–320, 322, 370, 385, 431, 434, 469, 475 (Anm. 42), 485 (ABB. 93–94), 526 f., 501, 531, 575 f.
Urūmiya 76
Usbekistan 305, 307, 327, 656
Usurpator, usurpieren 124, 582, 618
ʿUṯmān, siehe Kalif, die vier rechtgeleiteten Kalifen
ʿUṯmān Ġāzī (gest. 1326) 77, 79
utraquistisch 71
Utrar 32
Uzūn Ḥasan (Aq Quyunlu) 38 f., 41, 44 (Anm. 177), 45–48

Vagabund 28, 100
Van 54, 113 (Anm. 316), 512 f.
Vansee 22 (Anm. 10), 37, 45 (Anm. 186)
Vasco da Gama 21
Venedig, Venezier, venetianisch 39, 47, 49, 53, 57, 59 (Anm. 274), 61
Verbannung (Qizilbāš), siehe auch Exil 56
verderbt, siehe auch beschädigt, Verlust 146, 153, 160 f., 163 (ABB. 2), 181 (Anm. 12), 182 (Anm. 15, 17), 183 (Anm. 31), 188 (Anm. 62), 198, 219, 252, 255 (Anm. 47), 258, 266, 268, 272 (Anm. 197), 274, 279 (Anm. 282), 283, 291 (ABB. 38), 304 (ABB. 51), 306 (Anm. 12), 308, 311, 313, 319–321, 324, 326, 358 (Anm. 112, 119), 365 (Anm. 183), 368 (196), 425, 426 (Anm. 41), 427, 440 (Anm. 157 f., 162), 442–446 (Anmerkungen), 448–451 (Anmerkungen), 454 f. (Anmerkungen), 577, 609, 614 (Anm. 144)
Verletzung, verletzt 12 (Anm. 75), 46, 85 f., 214, 395, 615
Verlust, verloren (im Sinn von Textverlust, Verlust von Teilen eines Dokuments); siehe auch verderbt 155, 162 (ABB. 1), 168 f., 180 f., 182, 183 (Anm. 31), 197 (Anm. 3), 198, 238, 242, 254, 318 f., 324–326, 348 f., 357, 360, 369, 380 (Anm. 291), 431 (Anm. 60), 389, 465, 501 (Anm. 42), 521, 596 (Anm. 17), 597 (Anm. 18), 598, 601 (Anm. 44), 615 (Anm. 147), 624, 658, 661 (Anm. 29)
Verlust (an Originalität) 657

Verödung, verödet 27–29
versetzt (Textanordnung, Wortfolge etc.) 361, 363 f., 370, 371 (Anm. 219), 386 f., 479 (Anm. 63)
vertrackt (Textanordnung) 413 (ABB. 78A–B), 500, 529
Verstrenner (im Koran) 170 (Anm. 12), 181 (Anm. 11 f.), 182–184, 186 (Anm. 47), 190, 199, 240, 309, 311 (Anm. 42), 315, 317, 320 f., 324, 347 (Anm. 9 f.), 431, 596 (Anm. 14)
Vertrag 4, 5 (Anm. 20), 55, 63
Vexierbild 309, 323, 327
visuell (u. a. Sprache, Vokabular) 10 f., 34 f., 127 f.
Vogel (Abbildung) 323, 343 (ABB. 68)
Vogelsprache 83
Vokabular, textlich 10 f.
Vokabular visuell 10 f., 35, 128
Vokalisation, vokalisiert, Vokalisationszeichen 146, 149 (Anm. 4), 153, 159, 170–172, 181, 183, 186 (Anm. 47), 190, 199, 202, 204, 209 (Anm. 112), 231, 233 (Anm. 20 f.), 234, 238, 240, 255 (Anm. 50), 307, 310–315, 472, 498–500, 547, 597, 608
Volksfrömmigkeit 27, 128
Volksislam 18, 68
volkstümlich 17, 33, 36, 79, 89
volumen 3, 497 (Anm. 29)
Vorhofreligion 69

Waffen, Bewaffnung, auch Feuerwaffen; siehe ausserdem *Ḏū l-faqār*, Bogen, Lanze, Pfeil, Schwert, Speer 39, 48 (Anm. 206), 49, 51, 107, 213, 229 (ABB. 25), 598, 625 (bewaffnet)
wafq, Pl. *awfāq* 273 f., 287, 325 f., 505 (Anm. 98), 598, 601, 603 (Anm. 60), 604 f., 607 (Anm. 96), 647 (ABB. 152), 650 (ABB. 155)
wafq ʿadadī bzw. *ḥarfī* 605
Wahrsager, Wahrsagekunst, siehe auch *kāhin* 15–18, 109
Wallfahrt, siehe auch Pilgerfahrt 62, 129 f.
walāya (Gottesnähe) 18, 71, 121, 123 f., 129, 530–532, 557
walī, Pl. *awliyāʾ* 16–18, 90, 123–125, 622
Walser, R. 147 (Anm. 4)
Wanderbewegung, Einwanderung, Auswanderung, Zuwanderung etc., siehe auch Migration 17, 22, 25 f., 27 (Anm. 63), 45 (Anm. 186), 58, 71, 73, 75 f., 84, 88, 151
Wanderderwisch 69, 75, 79, 83 f., 84 (Anm. 137), 85, 106 (Anm. 259), 109
waqf, vgl. auch Stiftung 5 (Anm. 21), 42, 106, 109, 128
waṣāya 123 f.
waṣī (auf ʿAlī bezogen) 123, 125, 530, 536 (ABB. 112)
Wāsiṭ 138
al-Wāsiṭī, Abu l-Fatḥ al-Wāsiṭī (gest. 632/1234) 90
Wasserzeichen, fehlend 231, 544 (Anm. 3), 565, 658
Wein, Weinschenken 28 f., 57, 62, 82, 85 (Weinberge), 109
Weisse Schafe, Weisse Horde, siehe auch Aq Quyunlu, 25, 32, 38 f., 41 (Anm. 153), 45, 51
Wellenband 421, 469, 485 (ABB. 93–94)
weltabgewandt 65
Weltentsagung, vgl. *zuhd* 65, 84
Wiederholungen von Q 112 (*Sūrat al-Iḫlāṣ*) 265 (Anm. 126), 281, 286, 304 (ABB. 51), 394
Wien 53, 58, 60 f., 594 (Anm. 4), 626 f., 628 (Anm. 250), 656
Wien, Entsatz 58, 61, 594 (Anm. 4), 626 f., 628 (Anm. 250), 656
wilāya 42, 71, 150
Willkür 27 f., 477
Wīrānī 616
Wirbellinie 402
wird, Pl. *awrād*, vgl. auch Gebet 92, 127, 135
Wolper, E.S. 26, 65, 95, 129, 617
Wortfolge, versetzt 346, 363 f., 370
Wunder, wundersam siehe auch *muʿǧiza, karāma* 16–19, 71, 78 f., 90, 216, 597, 602 (Anm. 53)

Yalbuġā [al-Ḫāṣṣakī] 255, 263, 285 f., 289 (ABB. 36), 675
Yaʿqūb, Herrscher der Aq Quyunlu (reg. 1478–1490) 48, 51
yasa 34
Yasawī, Aḥmad 34, 36, 73 f., 75 (Anm. 85), 78–80, 128, 435, 678
Yasawiyya 34, 69, 74, 78, 88, 138, 435, 677
Yasi 34, 74, 80, 128, 435, 678
Yā-sīn, Sūrat Yā-sīn, siehe „Verzeichnis der angeführten Koranstellen“ Q 36
Yavuz, F.B. 26
Yazd 305 (Anm. 7), 422 (Anm. 6), 435, 494
yiğit 104, 120 (Anm. 360), 619 f.
Yildirim, R. 26, 116–127
Yuan (chinesische Dynastie) 32
Yūsuf b. Yaʿqūb (früherer Prophet; vgl. Q 12) 16 (Anm. 100), 96, 185

Zagros 63
zāhid (Asket) 581
Zāhid: Šayḫ Zāhid-i Gīlānī 28, 41, 132 (Anm. 448)
ẓāhir 79, 108, 169 f. (arab.), 276 (Anm. 232, arab.), 322 (arab.), 402 (arab.), 441 f. (arab.), 475 (arab.), 475 (arab.)
ẓālim, ẓālimān 28, 314, 498
Zand (Dynastie) 63 f.
Zarkūb, Naǧm ad-Dīn Zarkūb-i Tabrīzī (Verfasser einer *Futuwwa*-Schrift) 105, 120, 620
Zauberei 71, 219
Zauberer, Zaubererin 11, 13, 71, 161, 208, 219
Zauberrolle 11
zāwiya, siehe auch *ḫānaqāh, tekke*, Konvent 69, 78, 84, 105 f., 121 (Anm. 373), 122, 128
Zaydiyya 68
Zelle, Zellenquadrat, Rechteck mit Zellen 150, 198, 219, 271 (Anm. 181), 273 f., 287, 300 (ABB. 47), 301 (ABB. 48), 308, 325 f., 345 (ABB. 70), 361, 369, 411 (ABB. 76), 473 f., 496 (Anm. 24), 504–511, 518 (ABB. 107), 519 (ABB. 108), 598, 601, 603 (Anm. 60), 604 f., 607 (Anm. 96), 609, 611 (Anm. 119), 614, 636 (ABB. 141), 647 (ABB. 152), 660 (ABB. 155)
Zentralasien, zentralasiatisch 6, 17, 21–23, 25 f., 31, 33, 35 f., 62, 68–71, 73–75, 83–85, 88 f., 128, 145, 150, 305, 307, 326, 494
Zickzacklinie 257 f., 283, 308, 382–384, 401 f., 599
Zierschrift IX, 198, 225 (ABB. 19), 305–308, 316, 326 f., 334 (ABB. 59), 488 (ABB. 97)

Ziffern, Abfolge: siehe Abfolge von Ziffern und Buchstaben
Zoller, Junker Landvogt Zoller von Baden 627
Zoroastrismus 581
Zugehörigkeit, multiple 100
zuhd (Weltentsagung, Askese) 65, 134
Zunft, Zunftwesen, siehe auch Handwerker, Gilde, *ṣinf* 60, 77 (Anm. 93), 78, 105, 112–116, 583, 620
Zwölferschia, zwölferschiitisch 40, 50, 63, 113, 119, 124, 530 f., 557, 579, 616, 618
Zypern 39, 47, 56
Zypresse 598–601, 605 f., 609 f., 620, 624, 627 (Anm. 243), 643 (ABB. 148), 648 (ABB. 153), 649 (ABB. 154)