Entzauberte Amulettrollen

*Hinweise zu einer typologischen Gliederung*¹

Tobias Nünlist

Aus der islamischen Welt sind Amulette in großer Zahl bekannt. Es handelt sich oft um Objekte, die zugleich Schmuckcharakter haben.² Belegstücke einfacher Machart sind für die breiten Massen (*ʿamma*, Pl. *ʿawāmm*) hergestellt worden. Sie sind u. a. dank den Arbeiten von Kriss und Kriss-Heinrich verhältnismäßig gut dokumentiert.³ Sie dienen dem Menschen als Schutzmittel gegen Bedrohungen unterschiedlichster Art. In einem islamisch geprägten Umfeld werden solche Widrigkeiten gerne den *ǧinn*⁴ und mit ihnen verwandten Kräften⁵ angelastet. Auf diesen für breite Kreise der Bevölkerung erschwinglichen Amuletten lassen sich wiederholt auch Schutzelemente feststellen, die aus der magischen Literatur in arabischer und persischer Sprache bekannt sind.

Auch eine besondere Art solcher Schutzmittel, nämlich qualitativ hochwertige Amulettrollen, enthält teilweise aus der Magie bekannte Elemente. Derartige Dokumente stehen im Vordergrund dieses Beitrags. Bei ihrer Herstellung wurde ein bemerkenswerter materieller und finanzieller Aufwand betrieben. Sie waren also für Angehörige gesellschaftlicher Eliten (*ḥāṣṣa*, Pl. *ḥawāṣṣ*) bestimmt. Bei den näher untersuchten Belegstücken handelt es sich ausschließlich um handschriftliche Dokumente. Im Blockdruckverfahren (*ṭarṣ*)

1 Sämtliche in diesem Beitrag zitierten Online-Quellen wurden zwischen dem 01. und 08.08.2013 zum letzten Mal aufgerufen.

2 Vgl. dazu u. a. Schienerl, *Wurzeln*; Schienerl, *Schmuck*. P. Schienerl hat eine umfangreiche Sammlung von Kunstgegenständen aus dem Bereich des Islams zusammengetragen; darunter befinden sich zahlreiche Schutzmittel. Zu seiner Sammlung siehe Gerber, *Sammlungen Schienerl*.

3 Kriss/Kriss-Heinrich, *Amulette* 1–139, mit Abb. 89–99. Für Belege einfacher Schutzmittel aus dem 20. Jh. siehe auch Mershen, *Untersuchungen*; Mershen, *Amulets*.

4 Für neueste Veröffentlichungen zum Dämonenglauben siehe Fartacek, *Dämonen*; Nünlist, *Dämonenglaube*, mit umfangreichen Literaturangaben.

5 Zu beachten ist der „böse Blick“ (arabisch: *al-ʿain*; persisch: *čašm-i bad*, *čašm-zaḥm*). Dazu besteht sowohl aus allgemeiner als auch aus islamwissenschaftlicher Perspektive eine breite Literatur: Šakūrẓāda und Omdsalar, *Čašm-zaḥm*; Marçais, *al-ʿAyn* I, 786; Elworthy, *Eye*; Maloney, *Eye*; Seligmann, *Blick*.

hergestellte Rollen werden hier nicht berücksichtigt, da sie bereits von K.R. Schaefer in einer früheren Studie vorgestellt wurden.⁶

Die berücksichtigten Amulettrollen sind wenige Zentimeter breit und bis zu 16 Meter lang.⁷ Bisher ließen sich ca. 120 Belegstücke in zumeist westlichen Institutionen identifizieren.⁸ Sie sind zwischen dem 14. Jh.⁹ und dem 20. Jh.¹⁰

- 6 K.R. Schaefer's Studie ist hauptsächlich kodikologisch, paläographisch und typographisch-historisch ausgerichtet. Er ordnet diese Belegstücke dem 10.–15. Jh. zu, weist aber auf ihre unsichere Datierung hin (*Charms* 41). Das Blockdruck-Verfahren war neben den Fātimiden u. a. den ʿĪlḥāniden und Seldjuken bekannt. Im *Ṭarṣ*-Verfahren angefertigte Amulettrollen wurden wiederholt auf Auktionen angeboten: Sotheby's London, 6. Okt. 2010, lot 38 (Rolle aus Ḥurāsān, 11.–12. Jh.); Christie's London, 13. April 2010, sale 7843 (Rolle datiert 535/1140, Seldjuken).
- 7 Das längste bis dato nachgewiesene Exemplar misst 11.9 × 1572 cm. Es wurde vom Kopisten Mubārak-Šāh b. ʿAbdallāh für Ġiyāṭ ad-Dīn Muḥammad I. b. Eretna angefertigt und datiert aus dem Jahr 754/1353–1354. Für eine Beschreibung siehe: <http://www.artfact.com/auction-lot/quran-scroll-127-c-ce28dc7ef3>, ohne Abbildung. Der Besitzer hatte diese Rolle vor der Versteigerung am 5. Oktober 2010 bei Christie's, London, wieder zurückgezogen.
- 8 Das Forschungsvorhaben konzentriert sich aus Gründen ihrer einfacheren Zugänglichkeit auf Exemplare in westlichen wissenschaftlichen Institutionen. Sie wurden im Rahmen von umfangreichen Recherchen identifiziert. Vereinzelt ist es gelungen, Abbildungsmaterial von Amulettrollen aus Institutionen in islamischen Ländern zu beschaffen. Diese Dokumente sind für westliche Forscher zumeist schwer zugänglich. Dies erklärt sich damit, dass sie oft aus heterodoxen Umfeldern stammen. Suleman, *Word* 2–3, macht darauf aufmerksam, dass gerade Koranhandschriften in der islamischen Welt für westliche Wissenschaftler schwer zugänglich sind.
- 9 Auch vor dem 13. Jh. war das Rollenformat in Verbindung mit Korantexten bei der Herstellung von Schutzmitteln beliebt. Aus der Omayyaden-Moschee in Damaskus ist ein Bestand von 44 Koranfragmenten aus dem 7.–12. Jh. bekannt, der von Ory, Muṣḥaf, v. a. unter paläographischen Gesichtspunkten beschrieben worden ist. Beim Beschreibstoff dieser Dokumente handelt es sich mehrheitlich um Pergament (29 Hss.); 15 Belege sind auf Papier kopiert worden. Diese Rollen wurden zusammen mit Pilgerfahrtszertifikaten und einigen Archivdokumenten im Anschluss an einen Brand in der Omayyaden-Moschee 1892–1893 entdeckt und von den Osmanen nach Istanbul gebracht (heute im Türk ve İslam Eserleri Müzesi). Ory geht v. a. bei den Dokumenten auf Papier von einer Verwendung als Amulette aus (S. 145). Das spärliche Abbildungsmaterial dazu bei Ory legt die Vermutung nahe, dass sie sich von den in diesem Beitrag vorgestellten Belegstücken unterscheiden. Weitere Abklärungen dazu konnten bis anhin nicht angestellt werden, da das Museum gegenwärtig geschlossen ist (zusätzliche Abbildungen dieser Dokumente in Munaḡḡid, *Dirāsāt* 90–95). Die erwähnten Pilgerfahrtsdokumente sind von Sourdrel, *Certificats*, studiert worden. Darin fehlen Hinweise, dass die Koranfragmente seit ihrer ersten Bearbeitung durch Ory weitere Aufmerksamkeit erhalten haben. Zu diesen Damaszener Dokumenten siehe auch Bauden, *Mamluk era*, 53–54.
- 10 Abschriften des Korans in Rollenform sind auch aus der jüngeren Vergangenheit bekannt, wie ein Belegstück aus der Staatsbibliothek in Berlin aufzeigt (Ms. or. 14101). Es ist vermutlich um 1970 in Syrien angefertigt worden (mündliche Auskunft von Ch. Rauch, Staatsbibliothek Berlin, der sich auf Angaben eines Händlers stützt; Februar 2008).

entstanden und stammen aus unterschiedlichen Bereichen der islamischen Welt. Ungefähr 80 Dokumente wurden bis anhin im Original untersucht; von den übrigen ist die Existenz bekannt.

Die bisherige westliche Forschung bringt diese qualitativ hochwertigen Amulettrollen zumeist mit der Magie in Verbindung.¹¹ Es kann auch nicht in Abrede gestellt werden, dass mehrere Dokumente aus der islamischen Magie gut bekannte Elemente enthalten.¹² Auf den meisten identifizierten handschriftlichen Amulettrollen aber fehlen derartige Elemente gänzlich. Auch fällt auf, dass diese Dokumente v. a. Passagen aus dem Koran¹³, Gebete, Prophetenworte sowie Lobpreisungen Gottes und Muhammads enthalten. Diese textlichen Elemente sprechen gegen eine Zuordnung zur islamischen Magie *stricto sensu*.¹⁴

Die vorliegende Untersuchung versteht sich damit als Beitrag, der diese Belegstücke gewissermaßen entzaubert und den Blick für alternative Interpretationen und Zuordnungen öffnet. Indem er die untersuchten Dokumente als Amulettrollen bezeichnet, nimmt er auch terminologisch eine Abgrenzung gegenüber der Magie vor. Es wäre allerdings wünschenswert, auch diesen Begriff durch einen geeigneteren Ausdruck zu ersetzen, der der inhaltlichen und funktionalen Vielfalt der hier untersuchten Dokumente besser entspricht. Die Bezeichnung „Amulettrollen“ hat immerhin den Vorteil, dass sie eine geringere Nähe zur Zauberei (*sihr*) impliziert, als dies auf den in der Sekundärliteratur häufig anzutreffende Ausdruck Talismanrollen zutrifft.¹⁵

11 Anawati, *Talismans* (1972), Schaefer, *Charms* (2006, implizite Zuordnung zur Magie), Alsaleh, „*Licit Magic*“ (2014). Kriss und Kriss-Heinrich bezeichnen einfachere Dokumente dieser Art als „Zauberrollen“; vgl. Kriss/Kriss-Heinrich, *Amulette* Abb. 98–99 (Beispiele aus Sarajewo und Mostar). Die Bodleian Library, Oxford, besitzt zwei Dokumente auf Pergament, die auf dem Bibliotheksbehältnis, wohl zu Unrecht, als „magical roll“ bezeichnet werden (Ms. Arab. g. 12 und 13).

12 Ein Belegstück mit besonders vielen aus der Magie bekannten Elementen befindet sich in Jena, Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek, Ms. prov. o. 225a; vgl. die Beschreibung bei Sobieroj, *Handschriften* 54–55, Nr. 26.

13 Es gibt auch eigentliche Koranrollen; sie enthalten eine Abschrift des gesamten Koran-texts; vgl. z. B. Paris, Bibliothèque Nationale de France, Arabe 6088; Berlin, Staatsbibliothek, Ms. or. oct. 218.

14 Ullmann, *Natur- und Geheimwissenschaften*, vermittelt einen Überblick über die magische Literatur aus dem islamischen Kulturraum. Für Hinweise auf ausgewählte arabische Werke auf dem Gebiet der Magie s. u. Anm. 40–41.

15 Als Referenzwerk über Amulette gilt Budge, *Amulets*. E. Savage-Smith, Kapitel „Amulets and related talismanic objects“ 132–133, äußert sich zur ungefestigten Terminologie zur Unterscheidung zwischen Amulett und Talisman (in Maddison/Savage-Smith, *Science*).

Erste Resultate aus einem breiter angelegten Forschungsprojekt legen nahe, dass die berücksichtigten Dokumente im Umfeld frommer Gruppierungen entstanden sind. Es lassen sich u.a. Bezüge zu *Futuwwa*-Bünden, zum *Ahītum*, zu *Ġāzī*-Kreisen, zu Derwischorden und mystischen Gruppierungen nachweisen. Dokumente aus dem Westteil des Osmanischen Reichs sind vielfach im Umfeld der Bektāšīyya entstanden.¹⁶ Auch Bezüge zur *Ḥurūfiyya* lassen sich nicht ausschließen. Mitglieder dieser Gruppierungen sind für ihre mit dem traditionalistischen Islam nicht immer kompatiblen Auffassungen bekannt. Sie können allenfalls auch für Einflüsse aus der Magie empfänglicher gewesen sein, als dies auf normale Gläubige zutreffen mag. Dennoch kann die Erklärung der berücksichtigten Dokumente aus der Magie heraus höchstens ein sekundärer Zugang für ihr Verständnis sein. Ganz ähnliche Feststellungen dürften übrigens auf die Schutzhemden zutreffen, die aus zumeist osmanischen Kontexten bekannt sind.¹⁷

Die Einordnung der untersuchten Amulettrollen in bestimmte sozio-religiöse Kontexte steht allerdings nicht im Vordergrund dieses Beitrags. Die weiteren Ausführungen beleuchten hauptsächlich vielmehr kodikologische und kunsthistorische Aspekte und nehmen im Sinn einer propädeutischen Auseinandersetzung damit eine typologische Gliederung vor. Die folgende Übersicht macht im Rahmen von Beschreibungen auf die darauf enthaltenen Elemente aufmerksam. Ihre inhaltliche Analyse steht in einer späteren Phase des Forschungsvorhabens im Vordergrund.

Dieser Beitrag schlägt im Sinn einer vorläufigen Orientierung in der Materialfülle eine dreifache Gliederung vor und unterscheidet zwischen Dokumen-

Der Schreibende vertritt die Auffassung, dass der Begriff *Talisman* eine grössere Nähe zur Magie impliziert, als dies für den Ausdruck *Amulett* der Fall ist.

Nachtrag vor der Drucklegung: Der vorliegende Artikel entstand im Wesentlichen 2013. Der Verfasser zieht anstelle des Ausdrucks „Amulettrollen“ inzwischen (2017) den Begriff „Rollen der Andacht“ zur Bezeichnung der untersuchten Dokumente vor.

16 Diese Zuordnungen werden im vorliegenden Beitrag nicht präzisiert. Sie ergeben sich aus den Untersuchungen der auf den Rollen enthaltenen Zier- und Textelemente. Der Verfasser stellt diese Resultate in Publikationen vor, die in Vorbereitung sind.

17 Diese Hemden sind mit großem Aufwand hergestellt worden. Sie wurden 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. Atıl, *Sultan Süleyman* v. a. 196–199 hinterfragt in einer Bemerkung zu einem Belegstück allerdings die angebliche Herstellungsdauer von nahezu vier Jahren. Man habe damit allenfalls Bewunderung hervorrufen wollen. Vgl. zu diesen Schutzhemden: H. Tezcan, *Gömler*; von Hammer-Purgstall, Hemden; *Demonsablon, Vêtements talismaniques*.

ten aus drei sprachlich-kulturell definierten Räumen. Es wird unterschieden zwischen a. einem arabischen, b. einem persischen und c. einem osmanisch-türkischen Typ. Diese Gliederung ist später allenfalls zu modifizieren:

- a) Belegstücke für den arabischen Typ dürften zumeist in Nord-Syrien, Nord-Irak, Nordwest-Iran oder Ostanatolien bzw. durch Kopisten mit einem Bezug zu diesen Regionen angefertigt worden sein. Die drei Städte Konya, Tabriz und Bagdad markieren die Eckpunkte dieses Gebiets. Dokumente dieses Typs weisen vielfach aus der mamlukischen Kunst vertraute Verzierungen auf.
- b) Frühe Rollen des persischen Typs zeichnen sich durch Stilelemente aus, die aus der Architektur und Kunst der Timuriden und der von ihnen beeinflussten Turkmenen bekannt sind (v.a. 15. Jh., Anfang 16. Jh.). In modifizierter Form lassen sich diese Gestaltungselemente auf Amulettrollen aus Iran feststellen, die im 18. oder 19. Jh. angefertigt worden sind.
- c) Die hier berücksichtigten Belegstücke des osmanisch-türkischen Typs dürften im 17. Jh. entstanden und u. a. beim Entsatz von Wien oder während der Balkankriege¹⁸ in westliche Hände gelangt sein. Sie stammen damit aus einem osmanischen Umfeld. Unter den Osmanen sind auch im 18. und 19. Jh. Amulettrollen hergestellt worden. Die typisch osmanischen Belegstücke aus dieser Zeit sind in der Regel einfacher gestaltet als die soeben erwähnten früheren Beispiele.

Die vorgeschlagene Unterscheidung in einen arabischen, persischen und türkischen Typ lässt sich anhand von drei Dokumenten aus Schweizer Institutionen verdeutlichen. Sie zeichnen sich auch in einem internationalen Vergleich durch ihre hohe Qualität aus und stehen im Vordergrund dieses Beitrags. Die aus den Auseinandersetzungen mit den weiteren Amulettrollen aus europäischen Institutionen abgeleiteten Erkenntnisse beeinflussten die jetzt vorgenommene Dreiteilung aber maßgeblich. Bei den näher vorzustellenden Exemplaren handelt es sich um:

- a) Eine Amulettrolle aus der Universitätsbibliothek Basel (M III 173). Sie vertritt den arabischen Typ.¹⁹
- b) Ein zweites Exemplar stammt aus der Fondation Martin Bodmer in Cologny-Genève (CB 542). Es enthält Gestaltungselemente, die sich auf Belegstücken aus Iran häufig nachweisen lassen. Es illustriert den persischen Typ.

¹⁸ Siehe dazu Jones, Piracy.

¹⁹ Für eine Abbildung der ganzen Rolle siehe: <http://www.e-manuscripta.ch/doi/10.7891/e-manuscripta-16628>.

- c) Das dritte Belegstück befindet sich in der Zentralbibliothek Zürich (Ms. or. 20). Es weist die auf Amulettrollen des osmanisch-türkischen Typs gängigen Merkmale auf.

1 Der arabische Typ²⁰

Die als Beispiel für den arabischen Typ vorzustellende Amulettrolle in der Universitätsbibliothek Basel stammt aus dem Nachlass des bekannten Orientalisten Fritz Meier (1912–1998).²¹ Die näheren Umstände ihres Erwerbs sind nicht geklärt.²² Das Dokument misst 12,5×890 cm. Es ist allerdings unvollständig erhalten; Anfang und Ende fehlen. Seine ursprüngliche Länge hat wohl gegen 12 m betragen. Es dürfte am Anfang des 15. Jh. in einem mamlukisch beeinflussten Umfeld entstanden sein.²³ Es könnte in Syrien, Westiran oder Ostanatolien von einem Schreiber mit iranischem Hintergrund hergestellt worden sein, wie sich aufgrund der Schrift vermuten lässt. Eine präzisere Einordnung ist wegen der hohen Mobilität der Schreiber und der fertigen Amulettrollen vorläufig nicht möglich.

Das zentrale Gestaltungselement der Basler Rolle lässt sich ganz ähnlich auf Paralleldokumenten feststellen. Es handelt sich um ein Schriftband, das um die Rolle herumläuft und in unregelmäßigen Abständen zwischen der linken und rechten Seite hin- und herwechselt. Es ist an den Übergangsstellen derart ineinander verschlungen, dass unterschiedliche geometrische Figuren entstehen (z. B. Kreise, Medaillons, Quadrate, Rechtecke; letztere an den Enden teilweise abgerundet). Solche Flecht- bzw. Knotenbänder sind in modifizierter Form auch von Baudenkmalern aus der Mamlukenzeit bekannt.²⁴

20 Abb. 8.1–3 zeigen Ausschnitte aus M III 173 in der Universitätsbibliothek Basel.

21 Vgl. die kodikologische Beschreibung von Schubert und Würsch, *Handschriften*, 243–246 (Nr. 101). Die Rolle ist zur Restaurierung vorgesehen.

22 Mündliche Information von Dr. G. Schubert (Universitätsbibliothek Basel), die F. Meiers Nachlass am besten kennt.

23 Die Datierung ins 11.–12. Jh./17.–18. Jh. durch Schubert und Würsch, *Handschriften* 244, wird nicht übernommen.

24 So z.B. von der Madrasa des an-Nāṣir Ḥasan in Kairo (errichtet 1356–1363); siehe dazu Meinecke, *Architektur* 1, Tafel 77a–c, 11, 224 (19B/13); vgl. damit Behrens-Abouseif, *Cairo* Abb. 166, 169, 171–172 (S. 201–213); Kahil, *Sultan Ḥasan* Abb. 21–24, 32, 40, 45, 47–49, 215, 223–224, 233. Beachte außerdem das gemalte Flechtmuster auf einer Holztür des Mausoleums von Sulṭān Ḡaurī (reg. 1501–1516) in Kairo; Frontispiz von Behrens-Abouseif (Hg.), *Arts of the Mamluks*.

ABB. 8.1

Ausschnitte aus der Rolle
aus der Universitätsbiblio-
thek Basel, M 111 173. Abfolge
der Medaillons; im großen
Medaillon steht *Subhān Allāh*

Auf der Basler Rolle lässt sich an den Übergangsstellen der Flechtbänder in der Regel eine Sequenz folgender geometrischer Figuren beobachten (vgl. Abb. 8.1): Als wichtigstes Element entsteht ein Zentralmedaillon (Durchmesser außen 11.4 cm). Der von diesem Band umschlossene Innenteil des Medaillons (Durchmesser 5.7 cm) enthält unterschiedliche Verzierungen. An dieses Zentralmedaillon schließen sich oben und unten zwei deutlich kleinere Kreise an. Ein

Viereck bildet jeweils die Fortsetzung dieser dreiteiligen Abfolge (kleines – großes – kleines Medaillon). In Anschluss an das Viereck folgt der nächste Abschnitt mit drei Medaillons. Bei den Vierecken am Rollenanfang handelt es sich um Quadrate; später folgen Rechtecke. Zuerst lassen sich eigentliche Rechtecke erkennen; danach sind sie am Anfang und Ende häufig abgerundet. Die Länge der Rechtecke nimmt gegen das Rollenende hin zu.

Dieses Flechtband ist auf der Basler Amulettrolle dreiteilig (vgl. Abb. 8.1). Es enthält Zitate aus dem Koran. Die Suren sind in der Regel vollständig und in ihrer üblichen Reihenfolge kopiert worden. Vereinzelt lassen sich Bruchstellen im Text nachweisen.²⁵ Aus dem Aufbau der Rolle lässt sich ableiten, dass das Band ursprünglich einen bedeutenden Teil oder die ganze Rolle eingefasst hat. Das Flechtband dürfte am Anfang und Ende des Dokuments – sie sind jetzt beide verloren – ineinander übergegangen sein. Der Text läuft also abwechselnd auf der einen Seite nach vorn, auf das Rollenende zu, und auf der gegenüberliegenden Seite zurück, auf den Rollenanfang hin.

Auf diesem dreiteiligen Schriftband flankieren zwei schmalere Seitenbänder ein breites Mittelband (Breite des Schriftbands insgesamt 2.7 cm; Mittelstreifen 1.5 cm; die beiden Seitenbänder je 0.6 cm). Diese drei Teile werden sowohl untereinander als auch gegen innen und außen von je einem schmalen, von zwei haarfeinen schwarzen Linien begrenzten goldenen Streifen eingefasst (insgesamt vier Goldstreifen, Breite je ca. 0.1 cm). Der Korantext ist im Mittelband in verhältnismäßig großem *Nasḥ* mit schwarzer Tinte kopiert worden (Höhe des *alif*: ca. 1.0 cm). Die Schriftgröße in den beiden Seitenbändern ist deutlich geringer (Höhe des *alif*: ca. 0.3 cm); auch hier kam schwarze Tinte zur Anwendung. Der Korantext ist im Mittelband wiederholt nicht auf einer fortlaufenden Zeile angeordnet, sondern bildet verschiedene Figuren (z. B. Tropfen, auf der Spitze stehende Rechtecke, Ellipsen, langgezogene Sechsecke). Diese Zierelemente enthalten Text in mikroskopischer Schrift.²⁶

Ähnliche Gestaltungselemente wie auf der Basler Rolle lassen sich in modifizierter Form auf Paralleldokumenten nachweisen, die sich zeitlich und räumlich mit größerer Sicherheit einordnen lassen. Ein dreiteiliges Textband lässt sich auch auf einer Amulettrolle aus der Bibliothèque Nationale de France

25 Beispiel für eine solche Bruchstelle: In Anschluss an die Kartusche mit einem Gebet mit der Überschrift *al-Haikal as-sābi* folgt ein kleines Medaillon (vgl. Scan 6 der Universitätsbibliothek Basel zum Dokument). Im vorwärts laufenden Außenband lässt sich hier eine Bruchstelle erkennen. Der Korantext endet mit K 46:35 (Schlussvers von Sure 46). Es folgt ein Leerraum. Dann beginnt Sure 48 (*al-Faṭḥ*) mit der *Basmala*. Die zu erwartende Sure 47 fehlt an dieser Stelle. Detaillierte Abklärungen zu weiteren Unregelmäßigkeiten stehen aus.

26 Siehe zu diesen Textstellen in mikroskopischer Schrift unten, Anm. 43.

erkennen (Arabe 6088), die $10,3 \times 9,12$ cm misst.²⁷ F. Déroche nimmt an, dass dieses Belegstück gegen 800/1400 in Ägypten entstanden ist.²⁸ Eigene Abklärungen lassen diese Datierung und geographische Zuordnung als nachvollziehbar erscheinen.²⁹ Es lässt sich allerdings nicht ausschließen, dass dieses Belegstück in Syrien entstanden ist. Eine Kartusche am Anfang des erhaltenen Teils des Dokuments enthält κ 48:1–2³⁰ in Zierkufi (weiße Buchstaben auf blauem Grund).³¹ Verschiedene Buchstaben (v.a. *kāf*, aber auch ‘*ain* und *fā*’) sind darauf ähnlich ausgeführt wie in einer ungefähr in die Jahre 1369–1372 datierten und in Ägypten entstandenen Koranhandschrift.³² Außerdem weisen die Verzierungen auf der Pariser Rolle eine gewisse stilistische Nähe zu solchen auf datierten Korankodizes aus dem mamlukischen Ägypten auf.³³

Auch aus der Königlichen Bibliothek in Kopenhagen ist eine Amulettrolle mit dreiteiligem Textband bekannt.³⁴ Sie ist mit einem Kolophon mit Datierung (11. Ramaḍān 803/25. April 1401) und Angaben zum Schreiber versehen. Sein Name lautet ‘Alī b. Aḥmad b. Muḥammad al-Maḥallī. Ein Schreiber dieses Namens ließ sich bis anhin nicht nachweisen. Aufgrund der *nisba* al-Maḥallī

- 27 Abbildungen der Rolle sind aufrufbar unter <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8419234m.r=Arabe%206088?rk=21459;2>. (insgesamt 34 Abbildungen); beachte besonders Abb. 11–34. Dieses Dokument ist am Anfang unvollständig erhalten. Das Außenband um die erste Kartusche beginnt mit Sure 2:83; Sure 1 und Sure 2:1–82 müssen auf dem jetzt fehlenden Anfang der Rolle gestanden haben.
- 28 Déroche, *Manuscrits du Coran* 61–62 (Nr. 359, Arabe 6088). Ein Katalog zu einer Ausstellung in der BNF, Séguéy, *Trésors* 65 (Nr. 174), vermutet unter Berufung auf Blochet *Enluminures* 138–139, eine Entstehung in Iran. Blochets Auffassung wird hier nicht geteilt. Siehe zu Arabe 6088 auch Guesdon und Vernay-Nouri, *Art* 50–51 (Nr. 27).
- 29 Der Verfasser hat mit F. Déroche über Arabe 6088 außerdem eine kurze mündliche Diskussion geführt (Paris, Oktober 2011).
- 30 Sure 48 (*Sūrat al-Faṭḥ*) oder Auszüge daraus lassen sich auf Amulettrollen oft nachweisen; vgl. dazu Anm. 99 (Rolle aus Cologny-Genève) und Anm. 126 (Rolle aus Zürich).
- 31 Eine ähnliche Kartusche (blauer Hintergrund, weiße Schrift) auch auf einem Fragment einer Amulettrolle aus Privatbesitz. Geographische Einordnung (Ägypten) und Datierung (um 1360) sind m. E. nicht gesichert; siehe *Calligraphie islamique* 98–99, Nr. 22.
- 32 Vgl. dazu James, *Qurʾāns* 192, Abb. 136. Lings, *Quranic art*, Abb. 38 (auch online unter <https://www.bl.uk/collection-items/sultan-faraj-quran>) macht überdies aufmerksam auf British Library, Or. 848, Bl. 1v–2r. Diese Handschrift (BL Or. 848) wird ins 14. Jh. datiert. Beim *kāf* fällt sowohl in der Kartusche auf BNF Arabe 6088 als auch auf den beiden soeben erwähnten Vergleichsdokumenten die stark nach links, also in Schriftrichtung nach vorn, gestreckte Oberlänge auf. ‘*ain* und *fā*’ sind sozusagen auf einen Stiel aufgesetzt, der aus der Grundlinie senkrecht nach oben steigt. Man beachte auch die Flechtbänder um die Kartuschen mit den Titelangaben in BL Or. 848.
- 33 Vgl. z. B. <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8419234m/f4.image> (Kartusche ganz am Schluss).
- 34 Kopenhagen, The Royal Library, Cod. Arab. 53; Beschreibung in Perho, *Catalogue* I, 159–161.

wurde anfänglich eine ägyptische Herkunft des Dokuments vermutet. Mehrere Ortschaften in Ägypten heißen Maḥalla.³⁵ Wahrscheinlicher ist allerdings, dass dieses Belegstück aus Nordsyrien, Nordirak oder Ostanatolien stammt. Jedenfalls schützt ein Gebet auf dieser Rolle ihren Träger im Kampf gegen die Araber, Perser, Türken, Kiptschaken, Tataren (also Mongolen), Byzantiner und Armenier. Die Angriffe dieser Völker wurden besonders an der Nordgrenze des Mamlukenreichs gefürchtet.³⁶

Auch das dreigliedrige Textband auf dem Belegstück aus Kopenhagen enthält Zitate aus dem Koran. Während der Text im breiten Mittelband in schwarzer Tinte kopiert worden ist, wurde auf den beiden Seitenbändern ebenso wie auf der Rolle aus Paris rote Tinte verwendet. Auf dem Dokument aus Kopenhagen allerdings ist dieses Textband nicht ineinander verschlungen. Es bildet vielmehr einzelne Kreise und an ihren beiden Enden abgerundete Rechtecke, die gerade nicht ineinander übergehen. Nachdem sich am Rollenanfang mehrere Kreise und Rechtecke abwechseln, folgt nach einem weiteren Kreis ein langes, am Anfang und Ende abgerundetes Rechteck, das sich bis zum Schluss des Dokuments hinzieht.

Die zeitliche Einordnung des Basler Belegstücks oder der Rolle aus Paris ergibt sich, wie bereits oben angemerkt, überdies aus stilistischen Merkmalen. Die Gestaltung der Ziermedaillons, ihr geometrischer Aufbau und die Farbwahl (u. a. häufige Verwendung von Gold) rufen das aus mamlukischen Koranhandschriften bekannte ornamentale Vokabular in Erinnerung. In einem Ziermedaillon des Basler Dokuments lässt sich z. B. ein goldener sechsstrahliger Stern auf rötlichem Grund erkennen. Sechs goldene Kreise heben die Basis der einzelnen Strahlen hervor. Goldene Pflanzenblätter schmücken den rötlichen Hintergrund im Innern des Sterns und die knapp bemessenen Freiräume zwischen Strahlen und Medaillonrand.³⁷

Pflanzliche Verzierungen dominieren auch auf den beiden identisch ausgeführten Medaillons, die auf jenes mit dem soeben beschriebenen sechsstrah-

35 Zum Begriff Maḥalla als Ortsname in Ägypten vgl. Pellat, Maḥalla: „This term [Maḥalla] constitutes the first element of names of towns or villages in Egypt, where a hundred places were designated by an expression formed from Maḥalla followed by an adjective or a proper noun; ‘Ali Pasha Mubārak cites more than thirty of them in al-Khiṭaṭ al-djādida (xv, 21 ff.), apart from the city of al-Maḥalla al-Kubrā [q. v.].“ Kramers, al-Maḥalla al-Kubrā weist ebenso auf die große Anzahl von Ortschaften namens Maḥalla in Ägypten hin.

36 Diese Bemerkung steht auf der Rolle aus Kopenhagen in einem Gebet mit der Überschrift *al-Haikal as-sādis*.

37 Bei dieser Figur handelt es sich also um ein Hexagramm. Es könnte auf den Propheten Salomo hinweisen. (Zur Beziehung zwischen Sulaimān b. Dāwūd und Hexagramm siehe auch Anm. 133).

ligen Stern folgen. Sie zeichnen sich durch ihre axialsymmetrische Gestaltung aus. Auf tiefblauem Hintergrund lässt sich eine dunkelrote, weiß umrandete vierlappige Figur erkennen. Der untere Lappen unterscheidet sich von seinem oberen Gegenstück, weist er doch rechts und links je eine leichte Ausbuchtung auf. Beim oberen Lappen lassen sich an den entsprechenden Stellen Einbuchtungen erkennen. Ein fünfteiliges, gefranstes, grünes Blatt läuft in dieser dunkelroten Figur auf den oberen, den linken und rechten Lappen sowie auf die soeben erwähnten Ausbuchtungen zu. Es könnte sich um ein stilisiertes Feigenblatt handeln. Auf dem blauen Hintergrund dieser beiden Ziermedaillons lassen sich kleinere, ähnlich gestaltete Blätter und ein pflanzliches Rankenmuster erkennen.

Ein pflanzliches Rankenmuster auf blauem Hintergrund verziert auch drei weitere Medaillons am Rollenanfang. Zwei dieser Medaillons enthalten in goldenem Zierkufi einen Hinweis auf die außerordentlichen Eigenschaften Gottes bzw. eine Anrufung des Schöpfers. Die goldenen Buchstaben werden hier durch haarfeine schwarze Linien eingefasst. Während die erste Inschrift auf Gottes Allmacht hinweist (*al-mulk li-llāh*), enthält das zweite Medaillon die Lobpreisung Gottes *Subḥān Allāh*. Auf diesem zweiten Beispiel fällt die axialsymmetrische Gestaltung des Ausdrucks *Allāh* auf (vgl. Abb. 8.1).

In den bisherigen Ausführungen zur Basler Rolle und zu allfälligen Paralleldokumenten standen Hinweise auf ihre Makrostruktur und Überlegungen zu ihrer kodikologischen und kunsthistorischen Einordnung im Vordergrund. Derartige Dokumente enthalten aber auch unterschiedliche textliche Elemente, auf die im Folgenden hingewiesen werden soll.

Das Belegstück BNF Arabe 6088 scheint ausschließlich den Text des Korans zu enthalten; er ist darauf mit großer Wahrscheinlichkeit vollständig kopiert worden. Auf der Basler Rolle und dem Exemplar aus Kopenhagen lassen sich neben Passagen aus dem Koran zusätzliche Textelemente erkennen, die hier nur im Sinn erster Hinweise vorgestellt werden. Dazu gehören insbesondere verschiedene arabische Gebete. Auf dem Basler Exemplar war u. a. ein ursprünglich siebenteiliges Gebet enthalten, dessen einzelne Abschnitte in den Überschriften als *haikal*³⁸ bezeichnet werden.³⁹

Auf der Basler Rolle folgen auf den letzten Abschnitt des siebenteiligen *Haikal*-Gebets weitere Gebete. Ihre Überschriften rufen Anweisungen aus der magischen Literatur in Erinnerung, die das Anfertigen von Schutzmitteln für

38 Ein siebenteiliges *Haikal*-Gebet ebenso im Mittelstreifen von Cod. Arab. 53 aus der Königlichen Bibliothek in Kopenhagen.

39 Da die Basler Rolle nur fragmentarisch erhalten ist, fehlt der erste Abschnitt dieses Gebets (*al-haikal al-awwal*) auf dem Dokument.

ABB. 8.2 Ausschnitte aus der Rolle aus der Universitätsbibliothek Basel, M III 173. Augenpaar in *Gubār*-Schrift

ganz bestimmte Zwecke und Situationen beschreiben. Entsprechende Rezepte sind u. a. aus den Schriften Būnīs⁴⁰ und Tilimsānīs⁴¹ bekannt. Es lässt sich z. B. ein Abschnitt mit der Überschrift *Li-ḡalb ar-rizq* erkennen. Er soll also zur Sicherung des Lebensunterhalts beitragen. Beim Text handelt es sich allerdings um ein gewöhnliches Gebet. Man sucht darin, ebenso wie in den weiteren Gebeten auf der Basler Rolle, vergeblich nach Anweisungen, wie sie aus dem magischen Schrifttum bekannt sind. Ein anderer Teil des Basler Dokuments gewährt offensichtlich Schutz beim Eintreten bei Machthabern (*li-d-duḥūl ‘alā s-sultān*, vgl. Abb. 8.3). Gerade in diesem letzten Abschnitt fällt die Verwendung von Elementen auf, die aus der Magie bekannt sind (Abfolgen von Ziffern und unverbundenen Buchstaben, Brillenbuchstaben, Geheimschrift).⁴²

- 40 Būnī (gest. 622/1225) werden u. a. zwei Werke zur Magie zugeschrieben. D. Pielow hat sich in ihrer Dissertation mit dem Werk *Manba’ uṣūl al-ḥikma* auseinandergesetzt (Pielow, *Quellen*). Von T. Fahd stammt eine Inhaltsanalyse zum *Kitāb Šams al-ma’ārif* (Fahd, *Magie comme ‘source’*). Die Authentizität der Būnī zugeschriebenen Texte ist nicht gesichert. Witkam, Gazing 183–184, spricht von einem *corpus būnianum*, das sich im Lauf der Zeit entwickelt habe und an dessen Entstehen verschiedene Autoren beteiligt gewesen seien; siehe zur Frage neu Gardiner, *Forbidden knowledge*. Erwähnung verdient überdies M. El-Gawharys Untersuchung zum magischen Gebrauch der Gottesnamen bei Būnī (Gawhary, *Gottesnamen*). Zum Gebrauch der Gottesnamen auf Amulettrollen vgl. Anm. 137. Gemäß M. El-Gawhary beruht das būnische System auf Buchstabenmagie (vgl. dazu Lory, *Science des lettres*; Lory, *Verbe coranique*).
- 41 Ganz in der būnischen Tradition steht Tilimsānīs (gest. 737/1336) *Kitāb Šumūs al-anwār wa-kunūz al-asrār*. Dieses Werk enthält ebenso wie die Texte Būnīs genaue Angaben zur Herstellung von Schutzmitteln (z. B. Bestimmen des dazu geeigneten Zeitpunkts durch astronomisch-astrologische Berechnungen, rituelle Reinheit, Rückzug von der Gesellschaft).
- 42 Auf gewissen Dokumenten stößt man auch auf Zahlenquadrate, Buchstabenquadrate, Abbildungen von Schutzgegenständen etc.; siehe dazu bei Anm. 47.

Die Textstellen auf BNF Arabe 6088 und dem Basler Belegstück sind wiederholt in mikroskopischer Schrift kopiert worden. Sie misst etwa 1 mm (Höhe des *alif* auf der Basler Rolle) und ist damit mit bloßem Auge nur schwer zu entziffern. Die Verwendung dieses als *ġubār* bekannten Schrifttyps unterstreicht, dass diese Dokumente nicht zur Lektüre bestimmt waren.⁴³ Indem der Text in diesen Gebetsabschnitten und Koranpassagen gerade auf der Basler Rolle nicht auf waagrechten Zeilen angeordnet ist, sondern ausgewählte geometrische Figuren (z. B. Kreise, Rauten, Ellipsen, W-Form, Gitter, Netze) bildet, wird ihr Schutzcharakter betont. Auf dem Basler Exemplar fällt außerdem auf, dass der Korantext in den zumeist zweizeiligen Zierelementen (z. B. Tropfen, Rauten) in *Ġubār*-Schrift im Mittelteil des Flechtbands wiederholt zwischen der äußeren und inneren Zeile hin- und herspringt. Dieses Vorgehen stellt eine Art Verwirrtechnik dar.⁴⁴

Außerdem enthalten die Basler Rolle und das Beispiel aus Kopenhagen, nicht aber das Pariser Exemplar, wiederholt Abbildungen von Gegenständen. Auf dem Basler Dokument zählen dazu zwei in entgegengesetzte Richtungen zielende Pfeilbögen.⁴⁵ Am Anfang dieses Belegstücks fällt überdies eine aus zwei Ellipsen zusammengesetzte Figur auf, die durch Textelemente in mikroskopischer Schrift gebildet wird. Sie erinnert an ein Augenpaar und könnte zur Abwehr des bösen Blicks dienen (vgl. Abb. 8.2).⁴⁶ Gegen den Schluss des Basler Dokuments ist auf einen Abschnitt mit einem auffälligen, mehrfach ineinander verschlungenen Band aufmerksam zu machen.

43 Als *ġubār* wird eine Schrift bezeichnet, deren Höhe 1–3 mm beträgt. Häufig handelt es sich um *nash*; allerdings werden auch die andern Schrifttypen für mikroskopischen Text verwendet. Siehe Gacek, *Arabic manuscripts* 113; Blair, *Calligraphy* 259–260 (und ihr Index s. v. *ghubar*); Safwat, *Art* 184–192; Vernay-Nouri, *Marges* 117–131.

44 Beachte z. B. das rückwärtslaufende Flechtband (rechte Seite des Dokuments), direkt bei der Überschrift des Gebets *al-Haikal at-tālīt*: (Scan 2 der Universitätsbibliothek Basel zum Dokument). Im Innenband lässt sich κ 99:1 erkennen (*Sūrat az-Zalzala*). Die Sure beginnt nach einem Leerraum mit der *Basmala*. Im Mittelteil des dreigliedrigen Flechtbands ist der Text in *Ġubār*-Schrift in Tropfen angeordnet. Im zweizeiligen Tropfen direkt über dem Leerraum steht κ 18:107 (*Sūrat al-Kahf*). Im nächsten Tropfen (Richtung Überschrift *al-Haikal at-tālīt*): κ 18:110 (letzter Vers von Sure 18). Im folgenden Tropfen dann Sure 23 (*al-Mu'minūn*, Verse 1–3: *Basmala. Qad aḡlaḡa l-mu'minūn allaḡūna hum fī ṡalāti-him [...]*). Hier also Bruch im Korantext. Der zuletzt erwähnte Tropfen nur einzeilig; die beiden andern zweizeilig. In diesen zweizeiligen Tropfen springt der Korantext zwischen innerer und äußerer Zeile hin und her.

45 Pfeil und Bogen ebenso auf Kopenhagen Cod. Arab. 53; auf diesem Belegstück zusätzlich Abbildung von Lanze und Stab. Der Stab dürfte auf Moses hinweisen; siehe Fodor, *Rod* 103–124.

46 Zum „bösen Blick“ vgl. Anm. 5. Auf einem jüdischen Amulett lässt sich ein weitgehend identisch gestaltetes Auge nachweisen (siehe Abb. S. 57, in Vukosavović, *Angels*).

ABB. 8.3
Ausschnitte aus der
Rolle aus der Univer-
sitätsbibliothek Basel,
M 111 173. Abschnitt
mit der Überschrift *Li-
d-duḥūl 'alā s-sultān*
(mit Brillenbuchstaben,
Abfolgen von Ziffern
und Buchstaben)

Es lässt sich also feststellen, dass die beiden Dokumente aus Basel und Kopenhagen wiederholt aus der islamischen Magie vertraute Elemente enthalten.⁴⁷ Allerdings darf ihrer Bedeutung bei der Interpretation der beiden Dokumente nicht zuviel Gewicht beigemessen werden. So misst der Abschnitt mit der Überschrift *Li-d-duḥūl 'alā s-sultān* mit den aus der eigentlichen Magie bekannten Brillenbuchstaben sowie Zahlen- und Buchstabenfolgen auf dem Basler Belegstück nur etwa 15 cm (vgl. Abb. 8.3). Der erhaltene Teil der Rolle erreicht aber eine Länge von nahezu 9 m. Dieser kurze Abschnitt lässt es damit als nicht angezeigt erscheinen, das Dokument als Ganzes der Magie zuzuordnen. Auch fällt auf, dass z. B. die Rolle aus Paris (Arabe 6088) keinerlei aus der eigentlichen Magie bekannte Elemente enthält. Dieselbe Feststellung trifft auf die hier berücksichtigten Belegstücke des persischen Typs zu.

2 Der persische Typ⁴⁸

Der persische Typ wird anhand eines Dokuments aus der Fondation Martin Bodmer (CB 542) vorgestellt. Es ist vollständig erhalten und misst 12,3 × 969,6 cm. Beim Beschreibstoff handelt es sich um feines Papier, das auf dünne grüne Seide aufgezogen ist. Die Rolle besteht aus 19 zusammengeklebten Papierstreifen.⁴⁹ Am Rollenanfang 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.⁵⁰ 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.⁵¹ Schutzhemden aus dem Osmanischen Reich wurden in ähnlichen Behältnissen aufbewahrt.⁵²

47 Es handelt sich dabei u. a. um Brillenbuchstaben (Winkler, *Siegel* 150–167), Folgen von Ziffern und Buchstaben, Ausdrücke ohne unmittelbar ersichtlichen Sinn.

48 Abb. 8.4–6 zeigen Ausschnitte aus CB 542 aus der Fondation M. Bodmer, Cologny-Genève.

49 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, Cologny-Genève, für diese präzisen Angaben.

50 Nur das Stoffstück ist direkt am Stäbchen festgemacht. Das auf die grüne Seide aufgezo- gene Papier endet ca. 1,8 cm davor. Das Übergangsstück besteht nur aus grüner Seide.

51 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.

52 H. Tezcan, *Gömlekler* 76 (Kat. Nr. 11), zeigt eine Büchse, die zu einem Schutzhemd aus

Zu CB 542 ist ein ähnlich gestaltetes Paralleldokument aus der Forschungsbibliothek Gotha bekannt.⁵³ 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.

Es handelt sich dabei einerseits um ein Quadrat mit der Inschrift *al-ʿaẓama li-llāh* (die Majestät ist Gottes) in geometrisierendem Kufi (vgl. Abb. 8.4a). Im Fall von CB 542 ist dieses Gestaltungselement auf der Rolle 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 Baudenkmalern in Iran. Sie sind u. a. aus der Timuridenzeit bekannt. Dieser Schrifttyp wird als *Bannāʾī-Kūfī* oder *Maʿqilī-Kūfī* bezeichnet.⁵⁴ 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-Komplex in Samarqand nachweisen.⁵⁵

Andererseits lässt sich auf den beiden Dokumenten aus Genf und Gotha ein feingliedriges, spiralförmiges florales Rankenmuster erkennen, das sich in modifizierter Form in einem iranischen Kontext auch sonst belegen lässt. Es bildet auf CB 542 den Hintergrund von 29 rechteckigen Kartuschen mit Text-

dem Anfang des 17. Jh. gehört. Amulettrollen 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/Savage-Smith, *Science* 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 v. a. Anm. 122 und mehrfach im Abschnitt über Rollen des türkischen Typs), und Cod. arab. 2616 aus der Bayerischen Staatsbibliothek, München. Abschließende Beweise zur Zusammengehörigkeit von Amulettrolle und Behältnis dürften jeweils nur schwer zu erbringen sein.

53 Forschungsbibliothek Gotha, Ms. orient. A. 1372; vgl. dazu Nebes, *Orientalische Buchkunst* 174–175 (mit Abb.; Beschreibung von T. Seidensticker). Siehe auch Pertsch, *Handschriften* III, 33 (Nr. 1372).

54 Siehe dazu Ġ.-Ĥ. Yūsufī, Calligraphy (unter *Kufic – maʿqeli or bannaʾi style*, mit Abb. 43–45); O’Kane, *Timurid architecture* 67–68.

55 DeGeorge und Porter, *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/93651 (Zuletzt aufgerufen 23.08.2018). Siehe außerdem Lentz/Lowry, *Timur* 34–37 (mit Fig. 5–7): Timurs Masʿūd-i Čāmiʿ in Samarqand (ca. 1398–1405).

ABB. 8.4A Ausschnitt der Rolle aus der Fondation Martin Bodmer, Cologny (Genève): CB 542. Anfangszierfeld mit Viereck mit dem Text *Allāh al-‘azama* (sic). Dieses Viereck wird auf der Rolle wiederholt; der Text lautet an allen andern Stellen jeweils *al-‘azama li-llāh*. Um das Viereck herum: Stellen aus dem Koran

ABB. 8.4B Ausschnitt der Rolle aus der Fondation Martin Bodmer, Cologny (Genève): CB 542. Erste Kartusche auf der Rolle mit Sure 3 (*Āl ‘Imrān*). Erkennlich ist auch die Jahresangabe 957/1550 (*Tārīḫ Sulṭān Sulaimān sana 957*)

stellen (vgl. Abb. 8.5).⁵⁶ Eine zusätzliche dreißigste Kartusche am Rollenanfang wurde anders gestaltet (vgl. Abb. 8.4b).⁵⁷ Auf dem Fragment aus Gotha sind noch vier derartige Kartuschen erhalten. Auf CB 542 sind diese Ranken und die

⁵⁶ Siehe zu diesen Textstellen ausführlicher unten Anm. 90 und 92.
⁵⁷ Siehe dazu unten Anm. 94.

ABB. 8.5 Ausschnitte der Rolle aus der Fondation Martin Bodmer, Cologny (Genève): CB 542. Rechteckige Kartusche mit Beginn des Thronverses (Sure 2:255); dieser grosse Text enthält in *Ġubār*-Schrift κ 12:1–8. Im *alif* von Allāh ist die *basma* enthalten.

an ihren Spitzen vereinzelt hervorspriessenden lanzettenförmigen Blätter mit goldener Tinte ausgeführt worden (vgl. Abb. 8.5). 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.⁵⁸ Sie betonen die Leichtigkeit des Rankenmusters und tragen zu seiner schwungvollen Eleganz bei. Auf der jeweils anschließenden Kartusche sind Blüten nur spärlich vorhanden und ebenso wie die Ranken selbst ausschließlich golden.

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 den Masġid-i Šāh in Mašhad hingewiesen werden. Sie wurde vermutlich vor 1451 errichtet.⁵⁹ In Isfahan verzieren florale Rankenmuster von ähnlicher Feinheit und Eleganz das Nordportal des Darb-i Imām-Schreins.⁶⁰

58 Diese Blüten haben in der Regel vier Blätter, gelegentlich auch drei oder fünf. Gerade die blauen Blüten sind häufig einfach als Tupper oder zweilippig ausgeführt worden.

59 Siehe dazu B. O'Kane, *Timurid architecture* 233; Blair/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/Wilber, *Timurid architecture* I, 334–336 (Nr. 95), II, 260–266 (Abb.).

60 Siehe dazu Blair/Bloom, *Art and architecture* 52–53 (mit Abb. 70). Der Darb-i Imām-Schrein wurde 1453–1454 von Abū l-Muẓaffar Ġahān-Šāh, dem Qarā Qoyūnlū-Patron aus Tabriz, errichtet; er (bzw. seine Frau Ḥātūn Ġān Begum), baute dort 12 Jahre später die Blaue Moschee; siehe dazu gerade anschließend Aube, *Mosquée Bleue* 242 mit Anm. 1.

S. Aube macht überdies auf die Verzierungen in der Blauen Moschee in Tabriz aufmerksam, die 1465 von den Turkmenen errichtet worden ist.⁶¹ 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.⁶² 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-llāh* am Rollenanfang ein Echo gefunden haben (vgl. Abb. 8.4a).⁶³ Diese stilistischen Vergleiche lassen es als nicht ausgeschlossen erscheinen, dass CB 542 in der zweiten Hälfte des 15. oder am Anfang des 16. Jh. in einem timuridischen bzw. turkmenischen Umfeld entstanden ist.

Diese zeitliche Einordnung wird durch zwei von unterschiedlichen Händen notierte Einträge in der ersten rechteckigen Kartusche auf CB 542 gestützt (vgl. Abb. 8.4b).⁶⁴ Sie sind offensichtlich nachträglich angebracht worden. Der erste Vermerk ist in ungelenkem *Nasḥ* mit goldener Tinte ausgeführt worden; er ist gut leserlich und lautet *Tārīḥ-i Sultān Sulaimān sana 957*.⁶⁵ 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 Sultān Sulaimān*. Zwei Wörter am Schluss ließen sich bis anhin nicht

Zum Darb-i Imām-Schrein siehe auch Golombek/Wilber, *Timurid architecture* I, 384–386 (Nr. 170), II, Tafel XIV.

- 61 Aube, *Mosquée Bleue*; Aube, *Tabriz – Blue Mosque*; Blair/Bloom, *Art and architecture* 52–53. Siehe auch Eintrag „Masjid-i Muzaffariyya“ auf http://archnet.org/library/sites/one-site.jsp?site_id=2396; beachte die Abb. 11, 17, 26, 31, 37, 58, 60, 64.
- 62 Aube, *Mosquée Bleue*, weist mehrfach auf diese Abhängigkeiten hin (z. B. 253–254, 245–247); Aube, *Tabriz – Blue Mosque*: „The extant tilework [of the Blue Mosque] documents artistic connections with contemporary architecture in Timurid Khorasan and in the Ottoman Empire.“
- 63 Vgl. damit auch eine illuminierte Seite und ein *dibāĉa* aus einem *Dīwān* Qāsims (Iran, 863/1458–1459; Kat, Nr. 139); beachte als zusätzliches Beispiel Kat. Nr. 146: Panel aus Saʿdis *Būstān*, datiert 893/1488; beide in Lentz und Lowry, *Timur*. 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-llāh* eingepasst worden. Beim ersten Quadrat lautet diese Wendung erstaunlicherweise *Allāh al-ʿaẓama*, „Gott ist die Erhabenheit“. In sämtlichen anderen Fällen auf CB 542 (insgesamt 15 mal) und Ms. orient. A. 1372 (3 mal) lautet die Wendung aber *al-ʿaẓama li-llāh*. Siehe dazu ausführlicher unten Text bei Anm. 103–104.
- 64 Es handelt sich dabei um die abweichend gestaltete erste Kartusche mit einer Abschrift von Sure 3 (*Āl Imrān*), vgl. Anm. 94.
- 65 Der Schreiber hat sich bei der Zahl 957 an dieser Stelle verschrieben; die Zahl ist eine Zeile weiter unten aber deutlich erkennbar.

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 *Sultān Sulaimān* mit Sultān Sulaimān al-Qānūnī zu identifizieren. Er ist im Westen als Sulaiman der Prchtige bekannt und herrschte von 1520–1566.⁶⁶

Die genauen Umstände der Entstehung dieses Dokuments und seine Beziehung zu Sultān Sulaimān lassen sich im gegenwärtigen Zeitpunkt nicht abschließend nachvollziehen. Ebenso ungeklärt ist die Frage, wie dieses Belegstück in die Fondation M. Bodmer gelangte.⁶⁷ Vor dem Hintergrund der bereits zusammengetragenen Informationen bieten sich zur Erklärung der Herkunft des Genfer Exemplars zwei Möglichkeiten an; sie sollen in einem Exkurs vorgestellt werden. Beiden Alternativen gemeinsam sind die Auseinandersetzungen zwischen den Osmanen und den Safawiden in der ersten Hälfte des 16. Jh. Die weiteren Ausführungen haben hypothetischen Charakter.

Die Osmanen unter Selim I.⁶⁸ und die Safawiden unter Šāh Ismāʿīl⁶⁹ stießen 1514 in der Schlacht von Čāldirān aufeinander.⁷⁰ 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.⁷¹ 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.⁷² Auch E. Atıl macht darauf auf-

66 Vgl. zu ihm Veinstein, Süleymān.

67 Der Standortkatalog enthält keine Angaben dazu. Auch weitere Abklärungen ergaben bisher keine zusätzlichen Erkenntnisse.

68 Selim I. war der Vater Sulaimāns des Prchtigen.

69 Vgl. zu ihm Savory/Karamustafa, Esmāʿīl I Šafawī; Savory/Gandjei, Ismāʿīl I.

70 Die Schlacht selbst fand am 23. August 1514 statt; vgl. dazu Özgüdenli, Ottoman-Persian relations: I. Under Sultan Selim I and Shah Esmāil I; McCaffrey, Čāldirān. Jeweils mit leicht abweichenden Datenangaben. Siehe außerdem Walsh, Čāldirān.

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

72 Minorsky und Bosworth, Tabriz, 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, der auch auf ein Dokument mit den Namen der damals deportierten Spezialisten aufmerksam macht

merksam, dass im *Naqqāš-ḥāna* 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.⁷³ 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.⁷⁴

In dieser ersten Erklärung zur Entstehung von CB 542 spielt der auf dem Dokument selbst erwähnte Sulṭān Sulaimān 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)⁷⁵ bzw. Sulṭān Sulaimān⁷⁶. Sulaimān griff bekanntlich wiederholt selbst in die Kämpfe ein.⁷⁷

Auf Anraten des abtrünnigen Ulāma aus dem turkmenischen Stamm der Tekke besetzten Sulaimāns Truppen unter dem Befehl des Groß-Wesirs Ibrāhīm Pāšā Tabriz am 13. Juli 941/1534.⁷⁸ Die Osmanen übertrugen die Macht über Āḍarbaigān in Anschluss daran Ulāma, der diese Stellung bereits unter Šāh Ṭahmāsp innegehabt hatte. Am 27. September 1534 erreichte Sulaimān 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 Sulaimān Tabriz erneut, doch blieb er selbst nur fünf Tage in der Stadt. Nachschubprobleme und die schwierige

(İsmail Hakki Uzunçarşılı, Osmanlı sarayında Ehl-i Hıref (sanatkarlar) defterleri, in *Belgeler*, 11 (1986), 23–76, hier zitiert gemäß Özgüdenli in *Eİr*).

73 Atıl, *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.

74 Ebd. 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 Āq Qoyūnlū, und Badīʿ az-Zamān, der letzte Timuriden-Sultan, der nach Tabriz flüchtete, als die Usbeken 1507 Herat eroberten.

75 Vgl. Mitchell, Ṭahmāsp I.

76 Vgl. Veinstein, Süleymān.

77 Diese Angaben gemäß Minorsky/Bosworth, Tabriz.

78 Diese Angaben stützen sich auf Minorsky/Bosworth, Tabriz.

Trinkwassersituation vor Ort zwangen die Osmanen zum raschen Rückzug. Alqās Mirzā, ein Bruder Šāh Ṭahmāšps, hatte die Osmanen zum Einmarsch in Tabriz veranlasst.⁷⁹ Er hatte anfänglich auf der Seite Ṭahmāšps gegen die Osmanen gekämpft. Die Truppen der Safawiden hatten beim osmanischen Vorstoß im Jahr 1534 unter seinem Befehl gestanden. Ṭahmāšp übertrug seinem Bruder Alqās Mirzā und Badr Ḥān Ustāḡlū im März 944/1538 die Niederschlagung des Aufstands des Šīrwānšāh. Im Herbst desselben Jahres wurde Alqās zum Gouverneur über Šīrwān ernannt, wo er während der nächsten acht Jahre blieb (bis 952/1546).

Aus ungeklärten Gründen widersetzt sich Alqās seinem Bruder Šāh Ṭahmāšp 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 *ḥuṭba* in seinem eigenen Namen lesen. Ṭahmāšp greift Darband deshalb im Frühjahr 954/1547 an und dezimiert die Truppen seines Bruders.⁸⁰ 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 Sulaimān 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 Takalū⁸¹ an die Ostgrenze des Reichs gesandt. Sulaimāns eigene Truppen schließen sich ihnen in Ḥōi⁸² an. Die Osmanen besetzen Tabriz am 20. Ğumādā I 955/27. Juli 1548. Ṭahmāšp 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.

79 Die weiteren Angaben gemäß Fleischer, Alqās Mirzā. Alqās Mirzā lebte von 10. Šafar 922/15, bis März 1516–1521. Rabīʿ I 957/9. April 1550. Er war der zweite von Šāh Ismāʿīls überlebenden Söhnen. Zu Alqās Mirzā siehe außerdem: Walsh, Revolt; am ausführlichsten zu ihm Posch, *Alkās Mirzā*.

80 Nachdem Ṭahmāšp in Šīrwān die Ordnung wieder hergestellt hat, kehrt er nach Tabriz zurück. Er eliminiert dort die Alqās-treuen Elemente unter den Qizilbāš.

81 Ein früherer Qizilbāš und neu ernannter *beylerbeyi* von Erzerum.

82 Vgl. Savory, Ḥōi.

Sulaimān hält sich im Spätsommer in Diyarbakr auf, wo der Groß-Wesir Rustam Pāšā seinen Missmut über Alqās offen kundtut. Alqās selbst bezieht die Qizilbāš des Wortbruchs. Er führt darauf einen Angriff gegen Iran an und dringt über Kirkuk (Oktober 1548) mit 8000 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.⁸³ Alqās Mīrzā plündert Qum und Kashan und greift erfolglos Isfahan an. Ṭahmāsp beauftragt Bahrām Mīrzā mit Alqās' Verfolgung. Dieser kann seine inzwischen meutern den Truppen zum Weiterzug nach Fārs und von dort nach Hūzistān überreden. Alqās' Armee zieht sich von lokalen Qizilbāš behelligt von Dizfūl aus auf osmanisches Gebiet zurück und löst sich dort auf (nach 19. Dū l-Ḥiğga 955/19. Januar 1549).

Sulaimān 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* 'Azīzullāh Šīrwānī und die in Iran erbeuteten Schätze der Safawiden an Sulaimān nach Aleppo.

Alqās' Suche nach Unterstützung gestaltet sich schwierig. Da ihm der Zugang nach Bagdad verwehrt wird, besucht er die Pilgerorte Qāzīmain, Nağaf 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 Badī' uz-Zamān, Bahrām Mīrzās Sohn, freilässt.

Wenig später zieht Sulṭān Sulaimān 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 Mehmed Pāšās Truppen angegriffen (17. Ša'bān/10. September) und von den Qizilbāš unter Bahrām Mīrzā verfolgt wird, sucht er Zuflucht in Marīwān bei Surḥāb Ardalān, Bruder und Rivale von Bīga Ardalān.⁸⁴ Bahrām Mīrzā umzingelt Marīwān und verlangt, dass Alqās kapituliert. Da Surḥāb um die Gunst der Safawiden fürchtet, ergibt sich Alqās schließlich zusammen mit 21 Gefolgsleuten. Bahrām Mīrzā bringt ihn am nächsten

83 Vgl. Mitchell, Bahrām Mīrzā.

84 Alqās Mīrzā gilt als zentrale Figur im Wettlauf der Safawiden und Osmanen um die Kontrolle über Kurdistan.

Tag an Šāh Ṭahmāsp's Hof. Wenige Tage später wird Alqās zusammen mit seinen beiden Söhnen durch Mittelsleute ins Gefängnis von Qahqaha überstellt. Sechs Monate danach, am 21. Rabīʿ 1 957/9. April 1550, wird Alqās, vermutlich mit Ṭahmāsp's Duldung, von den Mauern Qahqahas in den Tod gestürzt. Dafür unmittelbar verantwortlich waren Leute, deren Väter Alqās umgebracht hatte.⁸⁵

Ob die hier diskutierte Amulettrolle aus der Fondation M. Bodmer direkt etwas mit den soeben geschilderten Ereignissen zu tun hat, muss offen bleiben. Es könnte aber gut sein, dass Sulṭān Sulaimān unter den genannten Umständen in den Besitz dieses Dokuments kam. Fleischer weist darauf hin, dass Alqās eine poetische Ader besaß. Er habe sich für die bildenden Künste interessiert. Wahrscheinlich seien in Širwān zwei Manuskripte für ihn hergestellt worden.⁸⁶ 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 Tributeleistungen seinen osmanischen Verbündeten zukommen lassen. Sie seien in den Topkapi-Palast gelangt, wo sie den Handwerkern am Hof als Vorlage gedient hätten.⁸⁷

Nach diesem historischen Exkurs ist auf die Untersuchung von CB 542 selbst zurückzukommen, für dessen persische Herkunft neben den bereits zuvor beschriebenen Gestaltungselementen (geometrisierendes Kufi, florales Rankenmuster) auch ein weiteres Prinzip spricht, das sich in den bereits erwähnten 29 rechteckigen Kartuschen erkennen lässt (vgl. Abb. 8.5).⁸⁸ Diese Kartuschen sind ca. 20–25 cm lang und enthalten Textstellen in ungefähr 4 cm hoher Schrift.⁸⁹ Es handelt sich um fromme Formeln und ausgewählte Passagen aus dem Koran.⁹⁰ Bemerkenswert ist, dass diese Stellen in großer Schrift selbst aus

85 Gemäß Fleischer unterstreicht Alqās' gescheiterte Rebellion den Erfolg von Šāh Ṭahmāsp's Zentralisierungspolitik. Die Osmanen hätten darauf keinen weiteren Versuch unternommen, ihr Problem mit den Safawiden durch subversives Taktieren zu lösen.

86 Karatay, *Yazmalar* 197–198; Robinson, *Catalogue* 87; Togan, *Miniatures* 35; alle zitiert gemäß den Angaben in Fleischer, Alqās Mirzā.

87 Vgl. Fleischer, Alqās: „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.“

88 Eine zusätzliche Kartusche davor ist abweichend gestaltet; siehe dazu Anm. 94.

89 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.

90 Diese rechteckigen Felder enthalten in großer Schrift folgende Textpassagen (die Nummern beziehen sich auf die von der Rolle angefertigten Scans in der Fondation M. Bod-

Auszügen aus dem Koran in mikroskopischer Schrift (*ġubār*) gebildet werden. Die *Ġubār*-Schrift ist dabei etwa 1 mm⁹¹ hoch.

Der Korantext ist in den großen Buchstaben bzw. Wörtern häufig nicht fortlaufend angeordnet (vgl. Abb. 8.5). 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 der *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 auch auf drei oder vier – Kartuschen verteilt Text aus einer bestimmten Sure kopiert wurde. Die entsprechende Sure ist am Anfang in den jeweils zusammengehörenden Rechtecken aber nicht vollständig enthalten, sondern bricht

mer): 1. Feld (Scan 55): بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ; 2. Feld (Scan 53): هُوَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ تَعَالَى وَتَقَدَّسَ; 3. Feld (Scan 51): وَمَا [إِلَّا] نَصْرُ: (Scan 49; Auszug aus K 3:126); 4. Feld (Scan 47; aus K 2:137, Schluss): فَسَيَكْفِيكُمْ اللَّهُ: 5. Feld (Scan 45; aus K 2:137, Schluss): هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ: 6. Feld (Scan 43): اللَّهُ مِفْتَاحُ الْبَابِ: 7. Feld (Scan 41; aus K 21:87, wo ohne *subhāna*): أَنَا أَنْتَ; 8. Feld (Scan 39; aus K 21:87): أَنَا كُنْتُ: 9. Feld (Scan 37; aus K 3:159, Schluss): مِنَ الظَّالِمِينَ: 10. Feld (Scan 35; aus K 3:159, Schluss): إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ: 11. Feld (Scan 33; K 39:73, Schluss): سَلَامٌ عَلَيْكُمْ: 12. Feld (Scan 31): وَمَا: 13. Feld (Scan 29): وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَى الَّذِى لَا يَمُوتُ: 14. Feld (Scan 27; K 68:51): وَإِنَّ يَكَادِ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيَرْجِعُنَّ إِلَى اللَّهِ: 15. Feld (Scan 25; K 68:51, Fortsetzung): تَوَفِّيقِىَ الْإِلَهِ الْعَظِيمِ: 16. Feld (Scan 23; K 68:51–52, Fortsetzung): وَتَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ وَمَا هُوَ: 17. Feld (Scan 21; K 68:52): وَتَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ وَمَا هُوَ: 18. Feld (Scan 19; K 2:255, Thronvers): لَا تَأْخُذْهُ سَنَةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ: 19. Feld (Scan 17): اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَى الْقَيُّومُ لَا: 20. Feld (Scan 15): كَذًا [الَّذِى يَشْفَعُ]: 21. Feld (Scan 13): وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ: 22. Feld (Scan 11): عِنْدَهُ الْإِذَاذُ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ: 23. Feld (Scan 9): وَالْأَرْضُ: 24. Feld (Scan 7; Ende Thronvers, K 2:255): وَالْأَرْضُ: 25. Feld (Scan 5): اللَّهُ وَلِىُّ التَّوْفِيقِ: 26. Feld (Scan 3–4): وَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا: 27. Feld (Scan 2): سُبْحَانَ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ: 28. Feld (Scan 1): وَقَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَارْحَمَ.

91 Höhe der Buchstaben *alif* und *lām*.

am Ende des letzten Felds einfach ab. Nur Suren 13 und 14 am Schluss der Rolle scheinen ganz kopiert worden zu sein.⁹² Am Anfang des Dokuments beginnt

- 92 Nach dem abweichend gestalteten Rechteck am Rollenanfang mit Sure 3 (*Āl Imrān*; Scans 57–58; vgl. Anm. 94) folgen die in Anm. 90 beschriebenen rechteckigen Felder mit den Stellen, deren übergeordneter Text durch Passagen in *Ġubār*-Schrift gebildet wird. Die *Ġubār*-Passagen enthalten Auszüge aus folgenden Suren: Felder 1–2 (Scans 55 und 53): Sure 4 (*an-Nisā'*); als großer Text erscheint die *basmala*; sie eröffnet zugleich Sure 4. Der mikroskopische Text beginnt mit Vers 1: *Ayyuhā n-nās*. 2. Feld: Im *huwa* der Schluss von κ 4:11. Im *ḍamma* und *fatha* dazu Stelle aus κ 4:11. Im vorangehenden Rechteck (Feld 1) am Schluss in der Tat auch Text aus κ 4:11. Im Schlussteil des *sīn* von *taqaddasa* ist κ 4:20 zu erkennen (Scan 53). Felder 3–4 (Scans 51 und 49): Sure 5 (*al-Mā'ida*); im *lā* und *fatha* dazu Vers 1. Im *nūn* von *al-mubīn* κ 5:6 (Schluss). Am Anfang des 4. Felds folgt im *fatha* der Abschluss von κ 5:6. Im letzten *mīm* in diesem Feld Beginn von κ 5:18. Der Text bricht mitten im Vers ab. Felder 5–6 (Scans 47 und 45): Sure 6 (*al-An'ām*); Beginn mit der *basmala*. Vers 1 zuerst in den drei *fatha*, dann im Punkt des *fā'*. Am Ende des 5. Felds im *hā'* von Allāh: κ 6:12. Am Anfang des 6. Felds κ 6:52; Beginn im *fatha* über dem *wāw*, Fortsetzung im *wāw*, dann *hā'* etc. Im *mīm* von *al-'alīm* κ 6:60 (Anfang). Felder 7–9 (Scans 43, 41 und 39), hier drei Rechtecke zusammen: Sure 7 (*al-A'rāf*): Am Anfang im *alif* von Allāh: *basmala*; danach im *lām* Vers 1 (*alif-lām-mīm-ṣād*). Am Schluss des 7. Felds im *bā'*: κ 7:12 und Beginn κ 7:13 (Auseinandersetzung mit Iblis: *Fa-hbiṭ*); ausgesprochen komplexe Anordnung des Texts. 8. Feld: Im *sīn* von *subhāna-ka*: κ 7:14; am Schluss dieses Felds im *tā'* und den beiden Punkten dazu: κ 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 Iblis. 9. Feld: Im *alif* des *innī*: κ 7:23 (Anfang). Im *in* von *zālīmīn*: κ 7:30; der Text springt wiederholt zwischen den einzelnen Zeilen hin und her. Felder 10–11 (Scans 37 und 35): Sure 8 (*al-Anfāl*); Beginn mit *basmala*. Am Schluss des 10. Felds im *hā'* von Allāh: Vers 10 (Schluss) und Vers 11 (Anfang). Im 11. rechteckigen Feld im *alif* von *inna*: κ 8:11 (Fortsetzung); im *nūn* von *mutawakkilīn*: κ 8:19 (Schluss). In den beiden Punkten des *yā'*: κ 8:20 (Anfang); im Punkt des *nūn*: κ 8:20 (Fortsetzung). Felder 12–14 (Scans 33, 31, 29, hier drei Felder zusammen): Sure 9 (*at-Tauba*; die einzige Sure ohne *basmala* am Anfang); im *sīn* von *salām* Vers 1. *Ḥalīdīn*: im *nūn* und im Punkt dazu: κ 9:8 und Beginn 9:9. Im 13. Feld: im *tā'* von *tawakkaltu* und den beiden Punkten dazu: κ 9:18 (Anfang); der Text hier wohl nicht fortlaufend. *Lā yamūt*: im *tā'*: κ 9:26; in den beiden Punkten dazu: Beginn von κ 9:27; dieser Vers wird aber nicht abgeschlossen (?). 14. Feld: Am Anfang im *wāw*: κ 9:28; am Ende im *mīm* von *'azīm*: κ 9:34. Felder 15–16 (Scans 27 und 25): Sure 10 (*Yūnus*): im *fatha* zum *wāw*: *basmala*. Dann im *wāw* (Kreis, von unten nach oben zu lesen) Vers 1. Am Schluss des 15. Felds: κ 10:14–15 (möglicherweise Lücke im Text). 16. Feld: am Anfang: κ 10:22 beginnt im *kasra* des *bā'*, dann im Punkt des *bā'*, danach im *fatha* des *alif*, darauf Fortsetzung im *rasm*; im *rā'* von *ḍikr*: κ 10:32 (Schluss). Felder 17–18 (Scans 23 und 21): Sure 11 (*Hūd*): *basmala* im *fatha* des *wāw*, dann Vers 1 im zweiten *fatha*. Am Schluss im *ḍamma* und *fatha* von *huwa* Vers 4 und Beginn Vers 5. Der Text läuft also zuerst durch die Vokalisationszeichen, evtl. teilweise durch die diakritischen Punkte. Danach Fortsetzung im *rasm*. Am Schluss des Felds im *huwa*: κ 11:12 und Beginn 11:13. Im 18. Feld: im *alif*: direkte Fortsetzung (κ 11:13). Am Schluss im *nūn* von *'alamūn*: κ 11:27. Felder 19–21 (Scans 19, 17, 15; hier drei Rechtecke zusammen): Im *alif* von Allāh: *basmala* von Sure 12 (*Yūsuf*); im *lām*

nach den jeweils zusammengehörenden Kartuschen einfach die nächste Sure mit der *basmala*.⁹³

Auch in der abweichend gestalteten ersten rechteckigen Kartusche auf CB 542 ist Text in mikroskopischer Schrift enthalten (vgl. Abb. 8.4b).⁹⁴ Er bildet hier allerdings keine übergeordneten Begriffe. Auf diesem Feld lässt sich vielmehr ein spiegelsymmetrisch angeordnetes netzartiges Rankenmuster erkennen, das aus drei größeren Ellipsen und weiteren Figuren gebildet wird. Die Ranken sind mit Blättern und Blüten verziert. In diesem rechteckigen Feld lassen sich zwei Inschriften in grüner Tinte mit der Anrufung Gottes *yā dū (sic) l-ǧalāl* bzw. *wa-l-ikmāl* erkennen.⁹⁵

Vers 1. Im *lā* am Schluss: κ 12:8; die zwei letzten Wörter (*ǧalāl mubīn*) des Verses fehlen. 20. Feld: In den beiden Punkten am Anfang: κ 12:9. Im *tāʾ* von *as-samawāt*: κ 12:18; in den beiden Punkten dazu: Anfang von κ 12:19. Der Vers wird nicht beendet. 21. Feld: Im *wāw* am Anfang der Beginn von κ 12:20. κ 12:19 vom vorherigen Feld scheint nicht abgeschlossen zu sein. Am Schluss im *ʿain*: κ 12:26 (Ende) und die beiden ersten Wörter von Vers 27. Felder 22–25 (Scans 13, 11, 9, 7; hier vier Rechtecke zusammen): Im 22. Feld (Scan 13): Sure 13 (*ar-Raʿd*): Im Punkt des *nūn* zu *ʿinda: basmala*. Dann im *ʿain* Vers 1. Am Schluss übergeordnetes *aidhīm*: Im *mīm* und den beiden Punkten des *yāʾ*: κ 13:5, nicht ganz vollendet. Im 23. Feld (Scan 11): Am Anfang κ 13:16. Ganz am Schluss: κ 13:20 (Ende) und κ 13:21 (Anfang). 24. Feld (Scan 9): am Anfang κ 13:30 (Beginn). Im *alif* von *samawāt* beginnt κ 13:34. Im 25. Feld (Scan 7): in *wa-l-arḍ*: κ 13:36; am Schluss verteilt im *mīm*, im Punkt des *zāʾ* und den beiden Punkten des *yāʾ* (alle von *al-ʿazīm*) der letzte Vers von Sure 13 (Vers 43). Felder 26–29 (Scans 5, 4, 3, 2, 1; hier vier Rechtecke zusammen): Im 26. Feld (Scan 5): Sure 14 (*Ibrāhīm*): Im *alif* von *Allāh* die *basmala* und die Buchstabenfolge *alif-lām-rāʾ* (κ 14:1); am Ende dieses Felds im *qāf* von *at-tauḥīq*: κ 14:9. Am Anfang des 27. Felds (Scan 4): In den beiden Punkten des *qāf* von *qāla* κ 14:23, Text aber wohl mit Lücke (z. B. ohne *aṣ-ṣāliḥāt*); am Schluss dieses 27. Felds (Scan 3): im *yāʾ* von *taʿālā* κ 14:32. Im 28. Feld (Scan 2): im *sīn* von *subḥāna* κ 14:35; der Text springt im Anfangsteil des *sīn* zwischen oberer und unterer Zeile hin und her. Am Ende dieses Felds im *sīn* von *al-quddūs*: κ 14:43. Im 29. Feld (Scan 1): im *fatha* des *wāw* der Ausdruck *hawāʾ* (letztes Wort in κ 14:43), dann κ 14:44. In den drei *fathas* zu *arḥama* am Schluss dieses Felds Text aus κ 14:49–51; der Schluss dieser Sure (Vers 52) noch nicht gefunden. Im *hāʾ* von *ḥāfiẓ*: *basmala* von Sure 15 (*al-Ḥijr*). Dann κ 15:1. Ganz am Schluss dieses letzten Felds: κ 15:14 und Beginn κ 15:15; Text bricht nach *sukirat* mitten im Vers ab.

93 Fehlende *basmala* im Fall von Sure 9, die aber als einzige Sure im Koran in der Tat 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*.

94 Diese erste rechteckige Kartusche enthält den Text von Sure 3 (*Āl Imrān*) in mikroskopischer Schrift. Der Text folgt den im Rechteck hin- und herwogenden Ranken. Da hier ein besonders winziges *Ġubār* eingesetzt wurde, ließ sich die Textfolge bis anhin nicht vollständig rekonstruieren. Die Sure ist in diesem Feld vermutlich nicht vollständig enthalten. Das Vorgehen des Kopisten zielt jedenfalls auch hier auf ein Verwirren des Betrachters oder Lesers ab.

95 Die beiden Ausdrücke *ǧalāl* und *kāmīl* zählen zu den *Schönen Namen Gottes* (*al-asmāʾ*)

Auf CB 542 laufen außerdem auch um die 30 rechteckigen Kartuschen herum selbst Schriftbänder mit Korantext (vgl. Abb. 8.4b und 8.5). Während es im Fall des Genfer Exemplars vier Bänder mit Text in *Nash* in normal großem Dukтус sind, lassen sich auf dem ähnlich aufgebauten Dokument aus Gotha nur zwei Bänder erkennen. Dieses vierteilige Schutzband beginnt bei der ersten rechteckigen Kartusche mit dem Netzmuster,⁹⁶ wo unmittelbar übereinander die vier folgenden Suren mit der *basmala* einsetzen (vgl. Abb. 8.4b). 1. Rahmen bzw. Band, blaue Tinte⁹⁷: Sure 36, *Yā-sīn*⁹⁸; sie wird wegen ihres apotropäischen Charakters besonders geschätzt. 2. Rahmen, goldene Tinte: Sure 48, *al-Faṭḥ*⁹⁹. 3. Rahmen, grüne¹⁰⁰ Tinte: Sure 58, *al-Muḡāḍala*. 4. Rahmen, rote Tinte: Sure 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 Quadrate¹⁰¹ zum nächsten Rechteck. Das blaue und das goldene Außenband mit Sure 36 bzw. Sure 48 aber läuft um die ganze Rolle herum und bildet einen Schutzring.¹⁰² Zurück am Rollenanfang springt der Text in ein erstes, besonders aufwendig gestaltetes Zierquadrat (vgl. Abb. 8.4a).¹⁰³ Es enthält ein zweites, auf der Spitze stehendes Quadrat mit der Inschrift *Allāh al-‘aẓama* (*sic*) in geometrisierendem Kufi. Später folgen nach jeweils zwei rechteckigen Kartuschen 15 weitere Quadrate in einfacherer Ausführung in normaler Stellung. Sie enthalten, ebenso in geometrisierendem Kufi, die Wendung *al-‘aẓama li-llāh* („Die Erhabenheit ist Gottes“). Die beiden zwischen diesen Quadraten mit der

al-ḥusnā). Weitere *Schöne Namen Gottes* sind auf der Genfer Rolle in mehreren Zellenquadraten angeordnet (siehe dazu Anm. 104).

96 Also jene Kartusche, die die Sure 3 (*Āl Imrān*) enthält, vgl. Anm. 94.

97 Die Farben dürften hier eine ausschließlich ästhetische Funktion haben.

98 Sure 36 wurde auch auf Ms. or. 20 aus der Zentralbibliothek Zürich kopiert; vgl. Text vor Anm. 126.

99 Sure 48 wurde auch auf Ms. or. 20 aus der Zentralbibliothek Zürich kopiert; vgl. Text vor Anm. 126. Auch auf Arabe 6088 (BNF Paris) wurde in einer Kartusche am Anfang der Rolle K 48:1–2 notiert (vgl. bei Anm. 30).

100 Diese grüne Tinte hat den Beschreibstoff an mehreren Stellen angegriffen, was zu Textverlust geführt hat (Kupferfraß).

101 Siehe dazu Text bei Anm. 104–105.

102 Dadurch entsteht, ähnlich wie auf dem Basler Dokument, ein Band, das die gesamte Rolle einfasst. Im Fall von CB 542 wechselt dieses Band allerdings erst am Ende von der linken auf die rechte Seite. Es ist nicht wie auf dem Basler Belegstück ineinander verschlungen.

103 Es handelt sich um das erste Quadrat direkt unter dem Anfangszielfeld der Rolle.

ABB. 8.6

Ausschnitte der Rolle aus der Fondation Martin Bodmer, Cologny (Genève): CB 542. Zellenquadrat mit ausgewählten *Schönen Namen Gottes*

Inschrift *al-ʿazama li-llāh* liegenden rechteckigen Kartuschen werden jeweils durch Quadrate mit 3×3 Zellen voneinander getrennt (vgl. Abb. 8.6).¹⁰⁴ Ein doppeltes Schriftband mit Korantext in normaler Schriftgröße in den Farben Blau und Rot fasst sämtliche Quadrate, also sowohl jene mit der Inschrift *al-ʿazama li-llāh* als auch die Zellenquadrate, ein.¹⁰⁵ Der Text der islamischen Offenbarung springt jeweils unter Auslassung der rechteckigen Kartuschen von Quadrat zu Quadrat.¹⁰⁶

Außerdem lassen sich auf CB 542 quer zur Längsrichtung der Rolle angebrachte Kartuschen mit goldenem Hintergrund erkennen (vgl. Abb. 8.4a und 8.4b). Darauf sind in roter oder grüner Farbe die Titel einzelner Suren und ihr Offenbarungsort notiert worden. Wo genügend Platz vorhanden war, folgen Angaben zur jeweiligen Anzahl Verse. Verschiedene dieser Suren sind auf der Rolle tatsächlich enthalten. Andere scheinen zu fehlen. Indem der Kopist

¹⁰⁴ 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. 107.

¹⁰⁵ 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.

¹⁰⁶ Zellenquadrate kommen auf Amulettrollen häufig vor. Die drei hier vorgestellten Belegstücke enthalten aber keine Buchstaben- und Zahlenquadrate (*wafq*), die aus der magischen Literatur bekannt sind. Es gibt aber durchaus Amulettrollen mit Buchstaben- und Zahlenquadraten (ein einfaches Beispiel auf RA 204 aus Karlsruhe). Die von Tezcan, *Gömler*, untersuchten Schutzhemden enthalten oft Buchstaben- und Zahlenquadrate. Zu diesen Quadraten vgl. Sesiano, *Wafq* xi, 27 (mit Literaturangaben); Canaan, *Decipherment* 79, 92, 98–110; Doutté, *Magie* 191–195; El-Gawhary, *Gottesnamen* 184–197. Camman, *Magic squares*, mit Angabe der Sekundärliteratur in Teil 1, S. 181, Anm. 1.

hier wenigstens ihren Titel erwähnte, hoffte er wohl, sie implizit dennoch in sein Dokument zu integrieren.¹⁰⁷

Diese Ausführungen zeigen auf, dass der Kopist von CB 542 eine Vielzahl von gestalterischen Elementen einsetzte. Neben besonderen Formen (Spiegel, Schutznetze etc.) und der Verwendung von *Ġubār*-Schrift vertrauten 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 (vgl. Abb. 8.6).¹⁰⁸ 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 Feldern einfach ab.¹⁰⁹ Auch scheinen auf diesem Belegstück erstaunlicherweise u. a. Sure 1 (*al-Fātiḥa*), und die beiden Zufluchtssuren (*al-Mu'awwidatān*)¹¹⁰ zu fehlen. Auf Amulettrollen 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.

Die Verwendung von *Ġubār*-Schrift, das um die Rolle herumlaufende mehrteilige Band mit Text aus dem Koran, der Einsatz von Verwirrtechniken und das Bilden von unterschiedlich ausgestalteten Netzen und Figuren sind Elemente, die sich bereits auf dem Belegstück für den arabischen Rollentyp nachweisen ließen. Das Exemplar CB 542 wird hier aber v. a. wegen der darauf zu beobachtenden Bildung eines übergeordneten Texts durch Passagen in *Ġubār*-Schrift als Leitdokument für den persischen Typ vorgestellt (vgl. Abb. 8.5). Dieses Vorgehen lässt sich neben den beiden Belegstücken aus Genf und Gotha später auf Rollen aus dem 18. oder 19. Jh. aus Iran in besonders raffinierter Form beobachten. Aus dieser Epoche sind mehrere, in der Regel datierte Dokumente bekannt, auf denen Stellen in *Ġubār*-Schrift einen übergeordneten Text bilden. Es sei hier stellvertretend hingewiesen auf ein Beispiel aus der Agha Khan-Foundation, das aus dem Jahr 1236/1847 stammt.¹¹¹

Auf verschiedenen Belegstücken des persischen Typs aus dem 18. oder 19. Jh. kommt die geschilderte Technik sozusagen in umgekehrter Form zur Anwen-

¹⁰⁷ Auf eine Aufzählung der Titel wird hier verzichtet. Die Überschriften in roter Tinte sind leicht zu lesen; die grünen Titel sind auf dem goldenen Hintergrund wiederholt nur schwer erkennbar.

¹⁰⁸ Vgl. Anm. 95 und 104.

¹⁰⁹ Vgl. dazu oben Anm. 92.

¹¹⁰ Es handelt sich um Sure 113 (*al-Falaq*) und Sure 114 (*an-Nās*). Es kann im gegenwärtigen Zeitpunkt allerdings nicht ausgeschlossen werden, dass diese Suren bei den weiteren Untersuchungen auf dem Dokument doch noch nachzuweisen sind.

¹¹¹ Inventar-Nummer AKM 492; Maße 12,5 × 575 cm.

dung: Die frommen Wendungen bzw. Zitate von Koranstellen erscheinen nicht mehr als Text auf leerem Hintergrund. Sie entstehen vielmehr durch Aussparungen auf einem Hintergrund in schwarzer *Ġubār*-Schrift, der seinerseits aus einem Netz von Rauten gebildet wird.¹¹² Während die Fäden des Netzes als Leerraum erscheinen, enthalten die Rauten dazwischen den Korantext. Auch auf diesen Beispielen lässt sich die Tendenz erkennen, dass die Erfordernisse der Form die getreue Wiedergabe des Korantexts dominieren. Bei einer Untersuchung von BNF Arabe 5102 ließ sich feststellen, dass der Kopist mehrfach ganze Koranverse oder Teile davon wiederholte, um das netzartige Rautenmuster im Hintergrund aufzufüllen.¹¹³

3 Der türkisch-osmanische Typ¹¹⁴

Trotz seiner letztlich noch ungeklärten Herkunft wurde CB 542 hier auch als Leitdokument für den persischen Typ vorgestellt, da osmanisch-türkische Belegstücke einen gänzlich anderen Aufbau aufweisen. Dies wird im Folgenden anhand von Ms. or. 20 aus der Zentralbibliothek Zürich aufgezeigt.¹¹⁵

Die Rolle wurde in einer gedrechselten Holzkapsel aufbewahrt.¹¹⁶ Die Höhe der Kapsel beträgt 6.4 cm, ihr Durchmesser ca. 2.5 cm. Die Rolle selbst ist nicht

¹¹² Dieses Vorgehen lässt sich bereits auf Is 1624 (Chester Beatty Library, Dublin) feststellen, das aus den Jahren 763/1362 und 767/1366 datiert.

¹¹³ Arabe 5102 (BNF Paris) datiert aus dem 18. Jh. Die Rolle misst 10.7 × 543 cm. Siehe dazu: Séguy, *Trésors* 68 (Nr. 185); Déroche, *Manuscrits du Coran* 135. (Nr. 547, Arabe 5102); Abbildungen online: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84192247.r=Arabe+5102.langFR> (insgesamt 16 Abb.) (Letzter Aufruf 11.06.2018). Für ähnlich gestaltete Belegstücke aus dem 18. oder 19. Jh., siehe Bayani, *Decorated word*, Nr. 71, Shiraz, 1206/1791–1792, 9.2 × 658 cm; Nr. 73, Shiraz, 1268/1851–1852, 9 × 614.6 cm. Weitere vergleichbare Exemplare sind deutlich weniger aufwendig gestaltet und werden in der Literatur mit dem Osmanischen Reich oder Indien in Verbindung gebracht – teilweise gleichzeitig; vgl. loc. cit., Nr. 72, 18. Jh., 6.5 × 780.3 cm.

¹¹⁴ Abb. 8.7–9 zeigen Ausschnitte aus Ms. or. 20 aus der Zentralbibliothek Zürich. Zu dieser Art von Belegstücken siehe jetzt Nünlist, *Rollen der Andacht*.

¹¹⁵ Vgl. für eine ausführliche kodikologische Beschreibung und weitere Hinweise auf den Aufbau der Rolle: Nünlist, *Handschriften* 74–80 (Ms. or. 20).

¹¹⁶ Für solche Behältnisse siehe bereits Anm. 52. Inzwischen befindet sich die Züricher Rolle aus konservatorischen Gründen nicht mehr in der Kapsel selbst, in die sie nur passte, wenn sie ganz satt aufgerollt wurde. Auch andere im Rahmen des Forschungsvorhabens untersuchte Rollen wurden aus diesen Überlegungen nicht mehr in das dazugehörige Behältnis gesteckt. Wenn sich die Amulettrollen während Jahren oder sogar Jahrzehnten in ihren Behältnissen befanden, standen sie unter sehr hoher Spannung. Diese Spannung kann sich beim Herausnehmen der Dokumente entladen. Sie entrollen sich u.U. unter

vollständig erhalten; am Anfang scheinen einige wenige Zentimeter verloren gegangen zu sein (vgl. Abb. 8.7). Das Dokument misst jetzt 4.7×308.0 cm. Es ist damit deutlich schmaler und kürzer als die beiden zuvor beschriebenen Exemplare. Die Rolle besteht aus acht aneinander geklebten Einzelblättern von je 36–40 cm Länge. Am Schluss sind 13.5 cm nicht beschrieben. Ganz am Ende ist das Papier abgerissen. Ob auf dem abgerissenen Stück Angaben zu Herkunft und Geschichte des Dokuments vorhanden gewesen waren, muss offen bleiben.

Die bei der kodikologischen Beschreibung vorgenommene Datierung dieses Belegstücks („wohl 19. Jh.“) ist aufgrund neuerer Erkenntnisse zu korrigieren. Es wird jetzt eine Anfertigung im 17. Jh. vermutet.¹¹⁷ Aus dem osmanischen Kulturraum stammende Dokumente aus dem 19. Jh. sind in der Regel einfacher gestaltet. Auch wurde bei deren Herstellung deutlich stärkeres Papier verwendet.¹¹⁸ Außerdem lassen sich auf der Züricher Rolle Schutzelemente feststellen, die sich ebenso auf Schutzhemden aus dem Topkapi-Palast aus dem 16. und 17. Jh. nachweisen lassen.¹¹⁹ Die Osmanen trugen derartige Hemden, Amulettrollen und sogenannte *Sancak*-Korane¹²⁰ in kriegerischen Auseinandersetzungen auf sich. Ms. or. 20 könnte bei Kämpfen zwischen Habsburg-Österreich und den Osmanen (z. B. Balkankriege, Belagerungen von Wien) unter unklaren Umständen in westliche Hände gelangt sein. Ob Ms. or. 20 ebenso wie verschiedene andere Dokumente aus der Zentralbibliothek Zürich beim Entsatz von Wien in den Besitz von Europäern gelangte, lässt sich nicht beweisen.¹²¹

hoher Geschwindigkeit von selbst. Es ist davon auszugehen, dass diese hohe Spannung und das damit verbundene selbständige Entrollen von den Herstellern durch das Aufbewahren der Dokumente in engen Behältnissen bewusst herbeigeführt wurden.

- 117 Diese Datierung ergibt sich insbesondere aufgrund eines ähnlich gestalteten Belegstücks aus dem Historischen Museum in Budapest (BtM KO 99.119.3; Maße: $35-36 \times 1620$ mm). Es wurde bei Grabungen auf dem dortigen Palasthügel in einem Schacht entdeckt. Da die Osmanen von 1541–1686 in Budapest herrschten, muss auch das erwähnte Dokument aus dieser Zeit stammen.
- 118 Diese späteren Belegstücke sind auch farblich weniger ansprechend ausgeführt worden als das Züricher Exemplar. Es dominieren die Farben Schwarz, Rot und Braun; vgl. z. B. München, BSB, Cod. arab. 204.
- 119 Tezcan, *Gömlékler*, enthält zahlreiche Abbildungen.
- 120 Siehe dazu Coffey, *Miniature books* 95–103. Beachte außerdem: Rogers, *Miniature Qur'ans* 252–256.
- 121 Auf diese Möglichkeit könnte hindeuten, dass Ms. or. 20 vor der Bearbeitung der *Orientalia* in der Zentralbibliothek zusammen mit weiteren Dokumenten in einer einzigen Schachtel aufbewahrt worden war, die einen Bezug zum Entsatz von Wien aufweisen. Dazu zählt insbesondere Ms. or. 6, ein Almanach für das Jahr 1096/1685–1686. Er wurde gemäß einem handschriftlichen Eintrag auf der letzten Seite beim Entsatz von Wien in den türkischen Lagern gefunden und im Jahr 1774 von Junker Landvogt Zoller der Burgerbibliothek Zürich

Für eine osmanisch-türkische Herkunft des Züricher Dokuments spricht, dass es ähnlich aufgebaut ist wie die besser bekannte Amulettrolle aus der Karlsruher Türkenbeute.¹²² Weitere vergleichbare Belegstücke befinden sich im Historischen Museum in Budapest, in der Bayerischen Staatsbibliothek in München und der Universitätsbibliothek Leipzig.¹²³ Erkenntnisse aus der Untersuchung dieser Paralleldokumente fließen in die folgenden Ausführungen ein.

Die Rollen des osmanisch-türkischen Typs bestehen aus zwei Teilen. In einem ersten Schritt wird hier der zweite Teil des Züricher Belegstücks vorgestellt. Er misst 170.0 cm und enthält die *Qaṣīdat al-Burda*, deren Titel in einer grün umrandeten Kartusche mit blauem Hintergrund von 2.3 cm Höhe genannt wird (vgl. Abb. 8.9). Die Überschrift *Qaṣīdat [al-] Burda* wurde in goldener, mit feinen schwarzen Linien umrandeter Schrift ausgeführt. Der Hintergrund der Kartusche ist mit einem Rankenmuster mit roten Blüten verziert.

Bei der *Qaṣīdat al-Burda* („Mantelode“) handelt sich um ein in der islamischen Welt sehr beliebtes Schutzgedicht. Ihr Verfasser Muḥammad b. Saʿīd al-Būṣīrī starb 694/1294 in Ägypten.¹²⁴ Bei dieser Gelegenheit wird nicht auf den Inhalt dieses Gedichts eingegangen. Es lässt sich neben der Züricher Rolle ebenso auf den Belegstücken aus Karlsruhe, München, Leipzig und weiteren Beispielen nachweisen. Die Kopisten wählten bei der Abschrift des Gedichts jeweils ein ähnliches Vorgehen. Sie notierten den Text in Kästchen, die zur Rolle hin schräg angebracht sind. Auf dem Belegstück aus Zürich weisen diese Kästchen gegenüber dem Rollenrand einen Neigungswinkel von ca. 45° auf.¹²⁵ In diesen von zwei feinen schwarzen Linien umrandeten Kästchen ist je ein Vers in winzigem, als *Ġubār* einzustufendem *Nash* notiert worden. Da die Kästchen geneigt sind, entstehen zum Rollenrand hin auf beiden Seiten kleine Dreiecke. Je zwei Dreiecke sind abwechselnd silbern und golden bemalt.

vermacht. Ebenso von diesem Junker Landvogt Zoller von Baden an die Burgerbibliothek Zürich übergeben wurden fünf weitere Dokumente von geringerem Wert, die beim Entsatz von Wien erbeutet wurden (jetzt Zentralbibliothek Zürich, Ms. or. 24).

122 Die Rolle RA 204 wird aufgrund einer *tuğra*-ähnlichen Marke auf dem Behältnis mit Sulṭān Ibrāhīm (reg. 1640–1648) in Verbindung gebracht. Vgl. Petrasch, *Türkenbeute* Nr. 319; Karlsruhe, *Handschriften* 29–30. (Nr. 18; RA 204); siehe außerdem http://www.tuerkenbeute.de/sam/sam_sch/RA204_02_de.php (zuletzt aufgerufen 01.08.2013).

123 Historisches Museum, Budapest, BTM KO 99.119; Bayerische Staatsbibliothek, München, Cod. arab. 206; Universitätsbibliothek, Leipzig, B. or. 328.

124 Zu Būṣīrī und der *Qaṣīdat al-Burda*, Artikel al-Būṣīrī, in *EI² Supplément* XII, 158; Home-
rin, al-Būṣīrī; Basset, *Burda* I, 1354; Sperl, Al-Būṣīrī; Pinckney Stetkevych, Būṣīrī's 'Qaṣīdat
al-Burdah' 145–189; Sperl, *Mantle odes* 70–147.

125 Auf der Rolle RA 204 aus Karlsruhe ist der Neigungswinkel deutlich steiler. Textstellen werden auf Amuletten und v. a. auf deren Behältnissen gern in Schrägrichtung angebracht.

ABB. 8.7

Ausschnitte der Rolle aus der Zentralbibliothek Zürich: Ms. or. 20.

Anfang der Rolle mit den Lanzetten. In der ersten Lanzette steht: نصر

(K 61:13). من الله وفتح قريب وبشر المؤمنين يا محمد

ABB. 8.8 Ausschnitte der Rolle aus der Zentralbibliothek Zürich: Ms. or. 20. Die Figur Šakl-i ‘ain-i ‘alī

Der gesamte Abschnitt mit der *Burda* wird auf beiden Seiten von einem schmalen, ca. 6 mm breiten Textband flankiert, das in ca. 3 mm hohem *Nash* vollständig vokalisiertem Text aus dem Koran enthält (vgl. Abb. 8.9). Es handelt sich um Sure 36 (*Sūrat Yā-Sīn*; am rechten Rollenrand, Text vorwärts laufend) und Sure 48 (*Sūrat al-Faṭḥ*, am linken Rollenrand, Text rückwärts, also zum Beginn der *Mantelode* hin laufend). Diese beiden Suren lassen sich auch auf der Genfer Rolle nachweisen.¹²⁶ Im Fall des Züricher Dokuments werden diese zwei Suren auf beiden Seiten von einem ca. 2 mm breiten, von je zwei feinen schwarzen Linien umrandeten Silberstreifen eingefasst.

Die hier diskutierten Belegstücke des türkisch-osmanischen Typs weisen aber nicht nur in der zweiten Hälfte einen ähnlichen Aufbau auf. Auch im ersten Teil lassen sich mehrfach identische Gestaltungselemente erkennen. Bei einem Vergleich fällt auf, dass das Züricher Exemplar besonders sorgfältig ausgeführt wurde. Am Rollenanfang lassen sich darauf in einem ersten Abschnitt von ca. 32 cm Länge drei lanzettenförmige Verzierungen erkennen (vgl. Abb. 8.7). Sie werden als Krone einer Zypresse interpretiert. Die erste Lanzette steht allein in der Rollenmitte. Sie läuft zum jetzt fehlenden¹²⁷ Rollenanfang hin schmal zu. Die zur linken und rechten Seite hin entstehenden Zwickel sind mit einem floralen Rankenmuster verziert. Ein Rankenmuster bildet ebenso den Hintergrund unterhalb der silbernen Lanzette, auf der in goldener Schrift folgender Text zu erkennen ist: نصر من الله وفتح قريب وبشر المؤمنين يا محمد Dieser Koranvers (κ 61:13) weist darauf hin, dass baldigen Sieg erlangt, wer für die Sache Allāhs kämpft.¹²⁸ Auch dieses Zitat legt nahe, dass solche Amulettrollen ihren Träger in kriegerischen Auseinandersetzungen schützten.

In diesem ersten Rollenabschnitt schließt sich ein Feld mit zwei parallel zueinander angeordneten goldenen Lanzetten auf neutralem Hintergrund an (vgl. Abb. 8.7). Sie sind deutlich kleiner als die in der Rollenmitte angebrachte erste Lanzette. Auf diesen beiden Lanzetten steht die *šahāda* in grüner Schrift (*Lā ilāha illā Allāh, Muḥammadun rasūl Allāh*).¹²⁹ Der Träger der Rolle stellt

¹²⁶ Vgl. oben bei Anm. 99; siehe außerdem Anm. 30.

¹²⁷ Das Belegstück ist – wie erwähnt – nahezu vollständig erhalten; es fehlen höchstens einige Zentimeter.

¹²⁸ κ 61:13 (*Sūrat aṣ-Ṣaff*). Im Koran selbst ohne die Anrufung Muhammads (*yā Muḥammad*). Bobzin übersetzt: „Hilfe von Seiten Gottes und ein baldiger Entscheid. Verkünde frohe Botschaft den Gläubigen.“ Masson schlägt folgende Übertragung vor: „Un secours venant de Dieu et une prompte victoire. Annonce la bonne nouvelle aux croyants.“

¹²⁹ Beide Male fehlt das einleitende *ašhadu anna*.

sich damit in den Schutz Gottes und seines Propheten und gibt sich als gläubiger Muslim zu erkennen. Auch der letzte Abschnitt dieses ersten Rollenteils appelliert an den Schutz durch den Gesandten Gottes. Hier lässt sich in einem goldenen Quadrat ein Kreis von ca. 3,5 cm Durchmesser erkennen, in dessen Mitte sich eine sechsblättrige rote Verzierung befindet. Dem Kreisrand entlang verläuft der leicht modifizierte Text des bekannten apokryphen Prophetenworts, wonach Gott die Himmelsphären nur um Muhammads Willen erschaffen habe.¹³⁰

Die Länge der Züricher Rolle beträgt, wie einleitend angeführt, 308 cm. Nachdem hier das Rollende mit der *Burda* (Länge 170 cm) und der Rollenanfang mit den lanzettenförmigen Verzierungen und dem Kreis (Länge ca. 32 cm) vorgestellt wurden, ist noch ein mehrteiliger Abschnitt von etwa 106 cm zu beschreiben.¹³¹ Die darauf enthaltenen Elemente heben hervor, dass derartige Dokumente ihren Träger nicht nur vor einer ganz bestimmten Gefahr feien sollten, sondern im Prinzip als Breitbandschutzmittel gegen allerhand Widrigkeiten gedacht waren. Zusammenfassend lässt sich den weiteren Ausführungen die Feststellung vorausschicken, dass dieser Rollenabschnitt Gebete und Anrufungen unterschiedlicher Art enthält.

Vier Abschnitte werden in einer Überschrift *muhr* (Siegel) genannt. Das erste Siegel auf der Züricher Rolle wird *Muhr-i rasūl*, „Siegel des Gesandten“, genannt (Länge 5,5 cm). Es appelliert an Muhammad. Darauf folgt das *Muhr-i Sulaimān*, „Siegel Salomos“ (Länge 5,6 cm). Salomo gilt im Islam als Dämonenbezwinger *par excellence* und übertrifft in dieser Hinsicht sogar Muhammad.¹³² Hier wurde ein Kreis in ein Quadrat mit goldenem Hintergrund eingefügt. Im Kreis befindet sich ein Hexagramm (Stern mit sechs roten Strahlen).¹³³

Bevor zwei weitere, als *muhr* bezeichnete Teile folgen, lässt sich auf Ms. or. 20 ein Abschnitt erkennen, der gemäß der Überschrift gegen die Pest schützt (*Barā-i ṭāʿūn*; Länge 5,6 cm). Es wird hier daran erinnert, dass Krankheiten, ganz besonderes psychische Schwierigkeiten und Epidemien, in der islami-

¹³⁰ „بسم الله الرحمن الرحيم يا محمد لولاك لولاك لما خلقت الافلاك إنك على خلق عظيم“ Gemäß van Ess *Theologie* IV, 456 (mit Anm. 103) ein berühmtes, aber offensichtlich spätes *ḥadīṭ qudsī* (mit Hinweisen auf Badiʿ uz-Zamān Furūzanfar, *Aḥādīṭ-i Maṭnawī* 175 (Nr. 546), Teheran 1334 h.š./1956, und Schimmel, *Muḥammad* 114).

¹³¹ Für eine detaillierte Beschreibung siehe Nünlist, *Handschriften* 75–78.

¹³² Vgl. dazu ausführlich: Nünlist, *Dämonenglaube*, Kapitel 10: „Salomon: Kämpfer wider alles Dämonische“.

¹³³ Ein Hexagramm lässt sich bereits auf der Basler Rolle erkennen (vgl. bei Anm. 37). Während die Figur dort nicht explizit mit Salomo in Beziehung gesetzt wird, geschieht dies auf der Züricher Rolle in der Überschrift klar.

schen Welt den *ġinn* zugeschrieben werden.¹³⁴ Ġāḥiẓ bezeichnet die Pest als Stich der *ġinn*.¹³⁵

Es schließen sich darauf zwei Rechtecke an, deren Überschriften *Muhr-i ‘azīz* (Höhe 5,7 cm) bzw. *Muhr-i šarīf* (Höhe 5,8 cm) lauten. Sie appellieren beide an den Schutz durch Gott, wie sich aus entsprechenden Anrufungen ergibt, die in Quadraten mit je 5×5 Zellen mit schwarzer und roter Tinte notiert sind. Im ersten Fall ist dieses Zellenquadrat in einen Kreis eingepasst. Zellenquadrate kommen auf Amulettrollen häufig vor und ließen sich bereits auf dem Genfer Belegstück nachweisen.¹³⁶ Die beiden soeben erwähnten Zellenquadrate enthalten Charakterisierungen Gottes, die von seinen *Schönen Namen* (*al-asmā’ al-ḥusnā*) bekannt sind.¹³⁷ Dazu gehören ebenso die in den Überschriften angeführten Ausdrücke *‘azīz* bzw. *šarīf*. Diese *Schönen Namen Gottes* werden im nächsten Abschnitt der Rolle dann auch aufgezählt, dessen Überschrift in einem orange umrahmten Rechteck mit *Asmā’ al-ḥusnā* (*sic*) angegeben wird (Länge des Rechtecks 15,0 cm). Die *Schönen Namen Gottes* wurden hier in kleine, auf der Spitze stehende Quadrate geschrieben. Pro Linie wurden abwechselnd 3 bzw. 4 Quadrate angebracht.¹³⁸

Neben den *Schönen Namen Gottes* enthält das Züricher Dokument außerdem einen Abschnitt, der an die löblichen Eigenschaften des Propheten Mu-

134 Vgl. dazu Nünlist, *Dämonenglaube*, Kapitel 7.4 „Der Mensch als *Ġinn*-Träger: Zum Eindringen von Dämonen in den menschlichen Körper und Entstehen von Krankheiten“, mit Hinweisen auf weitere Literatur.

135 Goldziher, *Wasser* 185–186 hält fest: „Die alten Araber nannten die Pest ‚Speere der Ġinnen‘ (*rimāḥ al-ġinn*) oder ‚einen Stich (*wachz*) von den Ġinnen.“ Ġāḥiẓ, *Ḥayawān* VI, 181–182, kennt die Auffassung, dass die *ġinn* mit Speeren bewaffnet sind. Die Sekundärliteratur macht die *ġinn* v. a. für Epidemien verantwortlich; vgl. Dols, *Majnūn* 215, 284, mit Hinweis auf Westermarck, *Ritual* I, 271, 370.

136 Die Schriftrichtung der in den einzelnen Zellen notierten Begriffe ändert sich. Sie sind einerseits von rechts unten nach links oben, andererseits von rechts oben nach links unten notiert worden. Auf dem Züricher Belegstück ergeben sich von rechts oben nach links unten verlaufende Diagonalen mit Kästchen mit Ausdrücken in gleicher Schriftrichtung. In den von rechts unten nach links oben verlaufenden Diagonalen wechselt die Schriftrichtung von Kästchen zu Kästchen. Ändernde Schriftrichtung ebenso in den Zellenquadraten auf CB 542 aus der Fondation M. Bodmer.

137 Zum Gebrauch der *Schönen Namen Gottes* siehe auch Anawati, *Nom suprême* 7–58; siehe überdies El-Gawhary, *Gottesnamen*.

138 Ganz ähnliches Vorgehen auch auf RA 204 aus Karlsruhe. Auf Ms. or. 20 lassen sich hier insgesamt 108 Quadrate erkennen. Auf die ersten fünf Felder verteilt steht *Huwa Allāh allaḏī lā ilāha illā huwa*. Darauf folgen 103 Felder mit je einer Eigenschaft Gottes. Üblicherweise sind 99 *Schöne Namen Gottes* bekannt. Häufig wird der Begriff *Allāh* als hundertster Namen betrachtet. Da mehrere Listen mit diesen 99 Namen Gottes im Umlauf sind, war es für den Kopisten ein Leichtes, zusätzliche Namen hinzuzufügen.

hammad appelliert (*Hilya-i rasūl*; Länge 16.7 cm). Auch hier sind die Begriffe in auf der Spitze stehenden Quadraten notiert. Im Gegensatz zum vorangehenden Abschnitt mit den *Schönen Namen* enthalten aber nicht sämtliche Quadrate einen Ausdruck. Auf eine Zeile mit beschriebenen Quadraten (drei Quadrate pro Zeile) folgt jeweils eine Zeile mit goldenen bzw. silbernen Feldern ohne Text (4 Quadrate pro Zeile).

Beim Betrachten dieser beiden soeben beschriebenen Rollenabschnitte fällt auf, dass die Anordnung der Quadrate ein Netz oder Gitter entstehen lässt, das zusätzlich zur Erwähnung der *Schönen Namen Gottes* bzw. der löblichen Eigenschaften Muhammads zum Schutz beiträgt.¹³⁹ Die Eigenschaften des Propheten sind hier sowohl auf Arabisch (schwarze Tinte) als auch auf Türkisch (rote Tinte) notiert. Gerade aus dieser Übertragung ins Türkische ergibt sich, dass diese Rolle in einem osmanischen Umfeld entstanden ist. Die persisch geprägten Überschriften der einzelnen Abschnitte des Dokuments könnten dies allenfalls in Frage stellen.

Für eine Zuordnung des Zürcher Dokuments zum türkischen Typ spricht auch das nächste Element mit der Überschrift *Šakl-i ‘ain-i ‘alī* (Länge 8.3 cm; vgl. Abb. 8.8). Es lässt sich in ähnlicher Ausführung auf weiteren Belegstücken aus dem Osmanischen Reich nachweisen.¹⁴⁰ Diese Figur ließ sich bis anhin nicht befriedigend erklären.¹⁴¹ Es lassen sich darauf die beiden Begriffe *‘alī* und *Allāh* erkennen. Auf einer übergeordneten Ebene lässt sich der Buchstabe *‘ain* identifizieren. Der Ausdruck *‘alī* kann einerseits Beiname Allāhs sein, der ja in der Figur erwähnt wird. Der Begriff *‘alī/‘Alī* kann sich allerdings auch auf den ersten Imam der Schiiten beziehen.¹⁴² In einem kleinen Kreis im oberen Teil der diskutierten Figur lassen sich zusätzlich folgende Textelemente erkennen: *کهیص / حم عشق / ن والقلم / وما یسطرون*. Es handelt sich um die rätselhaften Buchstaben in K 19:1 und K 42:1–2 sowie K 68:1.

139 Zur Schutzfunktion von Netzen vgl. aus einer kulturübergreifenden Perspektive: Scheffelowitz, *Schlingen- und Netzmotiv*.

140 Vgl. Historisches Museum, Budapest, BTM KO 99.119; Berlin, Staatsbibliothek, Ms. or. oct. 403; München, BSB, Cod. arab. 207 und Leipzig, Universitätsbibliothek, B. or. 328. Kommentare zu diesem Schutzelement finden sich im Internet (<http://www.razramz.com/article145.html>, zuletzt aufgerufen 01.08.2013). Auch Nağafi, *Ġāmi‘* 386, äußert sich gestützt auf nicht näher identifizierte Quellen dazu (mit Abbildung); siehe überdies Schimmel, *Dimensionen* 117. Abbildungen dieser Figur auch bei Tezcan, *Gömlekler*, Abb. 4 (S. 18), Kat. Nr. 18 (S. 100–101), Kat. Nr. 24 (S. 120–121), Kat. Nr. 43 (S. 166–167), Kat. Nr. 56 (S. 188), Kat. Nr. 60 (S. 193).

141 Der Verfasser konnte nach dem Abschluss der Arbeiten an diesem Beitrag mögliche Interpretationen dieser Figur aufzeigen; vgl. dazu Nünlist, *Rollen der Andacht*.

142 In einem schiitischen Umfeld scheint mit *‘Alī* in der Tat der vierte Kalif und erste Imam gemeint zu sein (Diskussion mit Dr. I. Afshar, Teheran, Feb. 2005; Eulogie *‘alai-hi s-salām*).

ABB. 8.9
Ausschnitte der Rolle aus der Zentralbibliothek
Zürich: Ms. or. 20. Der zweite Teil der Rolle mit
dem Beginn der *Qaṣīdat al-Burda*

Der Mittelteil der Zürcher Rolle, also der Abschnitt vor der *Qaṣīdat al-Burda*, endet mit zwei Gebeten. Beim ersten Gebet (Länge 14,3 cm) handelt es sich um eine *Duʿāʾ-i ism-i aʿzam* („Gebet des Größten Namen [Gottes]“). Dieses arabisches Gebet umfasst 11 Zeilen (Schriftspiegel 2,3×14,3 cm). Die verhältnismäßig großen goldenen Buchstaben werden von haarfeinen schwarzen Linien umrahmt. Das Gebet enthält verschiedene Anrufungen Gottes, erwähnt ausgewählte seiner *Schönen Namen* und zitiert K 1:4–5 (Ausschnitt aus der *Fātiḥa*). Es schließt sich darauf ein weiteres Gebet an, das in der Überschrift als *Duʿāʾ-i mubārak* (Gesegnetes Gebet) bezeichnet wird. Es ist in einem Quadrat mit 5×5 Zellen angeordnet. Pro Feld ist in der Regel ein Begriff in roter Tinte notiert worden. Nach der *basmala* folgen Anrufungen Gottes mit einzelnen seiner *Schönen Namen*.

Abschließend ist auf das hauchdünne, nahezu durchscheinende Papier aufmerksam zu machen, das zur Herstellung dieses Dokuments verwendet wurde. Wegen dieses Papiers wurde Ms. or. 20 anfänglich ins 19. Jh. datiert. Denn bei der Herstellung von Amulettrollen aus dem 18. und 19. Jh. aus Iran wurde oft ebenso feines Papier als Beschreibstoff gewählt.¹⁴³ Da Ms. or. 20 aber deutlich anders gestaltet ist, kann es trotz der Verwendung von hauchdünnem Papier bereits ins 17. Jh. datiert und als bedeutendes Dokument für den osmanisch-türkischen Typ angesehen werden.

4 Schlussbemerkungen

Der vorliegende Beitrag fasst Vorarbeiten zu einem breiter angelegten Forschungsvorhaben über handschriftliche Amulettrollen zusammen. Anhand der drei hier diskutierten Belegstücke aus Basel, Genf und Zürich wurde eine typologische Gliederung vorgeschlagen, die eine erste Orientierung in der Materialfülle erleichtern und weitere Auseinandersetzungen mit diesen Dokumenten ermöglichen soll. Im Rahmen der weiteren Arbeiten steht neben ihrer kodikologischen und kunsthistorischen Untersuchung eine Analyse des darauf enthaltenen textlichen, geometrischen, bildlichen und farblichen Schutzvokabulars im Vordergrund.

Aus den hier vorgestellten Beschreibungen geht hervor, dass es sich bei den auf diesen Rollen kopierten Texten v.a. um Stellen aus dem Koran, Gebete und Zusammenstellungen der löblichen Eigenschaften Gottes und des Prophe-

143 Beispiele dafür sind BNF Paris, Arabe 5102, und Agha Khan Foundation, Inventar-Nummer AKM 492.

ten handelt. Auch die magische Literatur greift zwar gern auf diese Elemente zurück. Allerdings, und dies ist mit Nachdruck festzuhalten, unterscheidet sich die Verwendung dieser textlichen Elemente in den Standardwerken der islamischen Magie in wesentlichen Punkten von ihrem Gebrauch auf den hier untersuchten Amulettrollen. Es fällt auch auf, dass die meisten Amulettrollen keine aus der Magie *stricto sensu* bekannten Elemente aufweisen (z. B. Abfolgen von Ziffern und unverbundenen Buchstaben, Zahlen- bzw. Buchstabenquadrate, Brillenbuchstaben). Wenn dies doch der Fall ist, nehmen die magisch geprägten Abschnitte auf den Rollen einen eher untergeordneten Platz ein. Dies lässt es als nicht angezeigt erscheinen, derartige Rollen als Ganzes der Magie zuzuweisen. Die Zuordnung dieser Dokumente zur Magie ist in erster Linie eine Auffassung, die im Westen wiederholt vorgebracht wurde. Sie hält einer unvoreingenommenen Überprüfung in den allermeisten Fällen aber nicht stand.

Es bestehen deutliche Hinweise darauf, dass derartige Belegstücke im Umfeld heterodoxer Gruppierungen entstanden sind. Im Vordergrund stehen Bezüge zu *Futuwwa*-Gruppierungen, *Aḥī*-Bünden, *Ġāzī*-Kreisen, Derwischorden und Sufi-Gruppierungen, auch zur Bektāšīyya und allenfalls zur Ḥurūfiyya. Diese Gruppierungen waren gegenüber Einflüssen aus der Magie zumeist offener eingestellt, als dies auf Gläubige ganz allgemein zutrifft. Obwohl inzwischen vertiefte Erkenntnisse zu diesen mutmaßlichen Bezügen vorliegen, beschränkte sich der vorliegende Beitrag bewusst auf eine deskriptiv orientierte Auseinandersetzung mit den Amulettrollen selbst. Im Rahmen der weiteren Untersuchung soll den angesprochenen Zusammenhängen aber besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden.¹⁴⁴

Bibliographie

- Alsaleh, Y.F., „*Licit magic*“: *The touch and sight of Islamic talismanic scrolls* (Diss.), Cambridge, MA 2014 (<http://dash.harvard.edu/handle/1/12274637>).
- Anawati, G., Le nom suprême de Dieu, in *Atti del Terzo Congresso di Studi Arabi e Islamici*, Napoli 1967, 7–58.
- Anawati, G., Trois talismans musulmans en arabe provenant du Mali (Marché de Mopti), in *Annales Islamologiques*, 11 (1972), 287–339.
- Atıl, E., *The age of Sultan Süleyman the magnificent*, Washington (D.C.) 1987.

144 Zwei Beiträge liegen inzwischen gedruckt vor: Nünlist, Rollen der Andacht; Nünlist, Devotion and protection.

- Aube, S., La mosquée bleue de Tabriz (1465): Remarque sur la céramique architecturale Qarā Qoyunlu, in *Sir*, 37 (2008), 241–277.
- Aube, S., Tabriz: Blue Mosque, in *Elr*, Online-Ausgabe.
- Basset, R., Burda, in *El²*, 1, 314–315.
- 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: Qurʾans of the 17th to 19th centuries*, London 1999.
- Behrens-Abouseif, D., *Cairo of the Mamluks: A history of the architecture and its culture*, London 2007.
- Behrens-Abouseif, D. (Hrsg.), *The arts of the Mamluks in Egypt and Syria: Evolution and impact*, Göttingen 2012.
- Blair, Sh.S.; Bloom, J., *The art and architecture of Islam, 1250–1800*, New Haven 1994.
- Blair, Sh.S., *Islamic calligraphy*, Edinburgh 2006.
- Bloch, E., *Les enluminures des manuscrits orientaux turcs, arabes, persans de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1926.
- Bobzin, H. (Übers.), *Der Koran*, aus dem Arabischen neu übertragen von Hartmut Bobzin, München 2010.
- Brambach, W. et al., *Die Handschriften der Grossherzoglichen Badischen Hof- und Landesbibliothek in Karlsruhe. II. Orientalische Handschriften*, Karlsruhe 1892.
- Budge, E., *Amulets and talismans*, New York 1961.
- Camman, S., Islamic and Indian magic squares, in *History of Religion*, 8 (1968–1969), 181–209 und 271–299.
- Canaan, T., The decipherment of Arabic talismans, in *Berytus*, 4 (1937), 69–110; 5 (1938), 141–151. Nachdr. in Savage-Smith, E. (Hrsg.), *Magic and divination in early Islam*, Aldershot, Burlington 2004, 125–178.
- Coffey, H., Between amulet and devotion: Islamic miniature books in the Lilly Library, in Gruber, Ch. (Hrsg.), *The Islamic manuscript tradition: Ten centuries of book arts in Indiana University collections*, Bloomington 2010, 78–115.
- Degeorge, G.; Porter, Y., *L'art de la céramique dans l'architecture musulmane*, Paris 2001.
- Demonsablon, J.Ph., Notes sur deux vêtements talismaniques, in *Arabica*, 33 (1986), 216–250.
- Déroche, F., *Les manuscrits du Coran du Maghreb à l'Insulinde*, Paris 1985.
- Dols, M.W., *Majnūn: The madman in medieval Islamic society*, Oxford 1992.
- Doutté, E., *Magie et religion dans l'Afrique du nord*, Alger 1909.
- Elworthy, F., *The evil eye: An account of this ancient and widespread superstition*, London 1895.
- Fahd, T., La magie comme 'source' de la sagesse d'après l'oeuvre d'al-Būnī, in Gyselen, R. (Hrsg.), *Charmes et sortilèges: Magie et magiciens* (Res Orientales, 14), Bures-sur-Yvette 2002, 61–107.
- Fahd, T., Siḥr in *El²*, Online-Ausgabe.

- Fartacek, G., *Unheil durch Dämonen? Geschichten und Diskurse über das Wirken der Ğinn: Eine sozialanthropologische Spurensuche in Syrien*, Wien 2010.
- Fleischer, C., Alqas Mirza, in *EIr*, Online-Ausgabe.
- Fodor, A., The rod of Moses in Arabic magic, in Savage-Smith, E. (Hrsg.), *Magic and divination in early Islam*, Aldershot, Burlington 2004, 103–124.
- Gacek, A., *Arabic manuscripts: A vademecum for readers*, Leiden 2009.
- al-Ġāḥiẓ, *Kitāb al-Ḥayawān*, Hrsg. Hārūn, ‘Abd as-S.M., Miṣr 1356–1377/1938–58.
- Gardiner, N., Forbidden knowledge? Notes on the production, transmission, and reception of the major works of Aḥmad al-Būnī, in *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 12 (2012), 81–143.
- El-Gawhary, M., *Die Gottesnamen im magischen Gebrauch in den al-Buni zugeschriebenen Werken*, Bonn 1968.
- Gerber, S., *Die Sammlungen Peter W. und Jutta Schienerl* (Diplomarbeit), Wien 2008 (<http://othes.univie.ac.at/1382/>).
- Goldziher, I., Wasser als Dämonen abwehrendes Mittel, in Desomogyi, J. (Hrsg.), *Gesammelte Schriften*, v, Hildesheim 1967–1973, 170–196; 1. Veröffentlichung in *Archiv für Religionswissenschaft*, 13 (1910), 20–46.
- Golombek, L.; Wilber, D., *The Timurid architecture of Iran and Turan*, 2 Bde., Princeton, NJ 1988.
- Guesdon, A.-G.; Vernay-Nouri, A. (Hrsgg.), *L’art du livre arabe: Du manuscrit au livre d’artiste*, Paris 2001.
- Hammer-Purgstall, J. von, Über die gefeyten talismanischen Hemden der Moslimen und insbesondere über das in dem Cistercienser Stifte Neukloster zu Wiener Neustadt aufbewahrte, in *Jahrbücher der Literatur*, 45 (1829), 1–54.
- Homerin, Th., al-Būṣīrī, in *EI*³, Online-Ausgabe.
- James, D.L., *Qur’āns of the Mamlūks*, London 1988.
- Jones, R., Piracy, war, and the acquisition of Arabic manuscripts in Renaissance Europe, in *Manuscripts of the Middle East*, 2 (1987), 96–110.
- Kahil, A., *The Sultan Ḥasan complex in Cairo 1357–1364: A case study in the formation of Mamluk style*, Würzburg 2008.
- Karatay, F.E., *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi farsca yazmalar kataloğu*, Istanbul 1961.
- Kramers, J.H., al-Maḥalla al-Kubrā, in *EI*², Online-Ausgabe.
- Kriss, R.; Kriss-Heinrich, H., *Amulette, Zauberformeln und Beschwörungen*, Wiesbaden 1962.
- Lambton, A., Iṣfahān, in *EI*², Online-Ausgabe.
- Lambton, A.; Hillenbrand, R., Ḳazwīn, in *EI*², Online-Ausgabe.
- Lentz, Th.W.; Lowry, G.D., *Timur and the princely vision: Persian art and culture in the fifteenth century*, Washington (D.C.) 1989.
- Lings, M., *The Quranic art of calligraphy and illumination*, London 1976.

- Lory, P., *La science des lettres en Islam*, Paris 2004.
- Lory, P., Verbe coranique et magie en terre d'Islam, in *Fétiches II: Puissance des objets, charme des mots. Systèmes de pensée en Afrique Noire*, 12 (1993), 173–186.
- Maddison, F.; Savage-Smith, E., *Science, tools and magic*. 1. *Body and spirit*, London 1997.
- Maloney, C. (Hrsg.), *The evil eye*, New York 1976.
- Marçais, W., al-ʿAyn, in *EI*², 1, 786.
- Masson, D. (Übers.), *Le Coran*, Paris 1967.
- McCaffrey, M., Čalderān, in *Elr*, Online-Ausgabe.
- Meinecke, M., *Die mamlukische Architektur in Ägypten und Syrien: (648/1250 bis 923/1517)*, 2 Bde., Glückstadt 1992.
- Mershen, B., Amulets and jewelry from Jordan: A study on the function and meaning of recent bead necklaces, in *Tribus: Veröffentlichungen des Linden-Museums, Stuttgart*, 38 (1989), 43–58.
- Mershen, B., *Untersuchungen zum Schriftamulett und seinem Gebrauch in Jordanien: Dargestellt am Beispiel der Stadt Jarash und ihres ländlichen Umfeldes* (Diss.), Mainz 1982.
- Minorsky, V.; Bosworth, C.E., Tabriz, in *EI*², Online-Ausgabe.
- Mitchell, P., Bahrām Mīrzā, in *EI*³, Online-Ausgabe.
- Mitchell, P., Ṭahmāsp I, in *Elr*, Online-Ausgabe.
- Munağǧid, S. al-, *Dirāsāt taʿrīḥ al-ḥaṭṭ al-ʿarabī*, Beirut 1972.
- Musée d'art et d'histoire (Hrsg.), *Calligraphie islamique: Textes sacrés et profanes = Islamic calligraphy: sacred and secular writings*, Genf 1988.
- Nağafī, Ḥabīb b. Mūsā ar-Riḍā an-, *Ġāmiʿ al-fawāʿid fī asrār al-maqāṣid*, Beirut 2001.
- Nebes, N. et al., *Orientalische Buchkunst in Gotha: Ausstellung zum 350jährigen Jubiläum der Forschungs- und Landesbibliothek Gotha. Spiegelsaal n. September 1997 bis 14. Dezember 1997*, Gotha 1997.
- Nünlist, T., *Arabische, türkische und persische Handschriften* (Katalog der Handschriften der Zentralbibliothek Zürich, 4), Wiesbaden 2008.
- Nünlist, T., *Dämonenglaube im Islam: Eine Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung schriftlicher Quellen aus der vormodernen Zeit (600–1500)*, Berlin 2015.
- Nünlist, T., Devotion and protection: Four amuletic scrolls from Safavid Persia, in Kadoi, Y. (Hrsg.), *Persian art: Image-making in Eurasia*, Edinburgh 2017, 78–101.
- 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. (Hrsgg.), *Beiträge zur Islamischen Kunst und Architektur*, v, Wiesbaden 2017, 116–148.
- O'Kane, B., *Timurid architecture in Khurasan* (Islamic art and architecture, 3), Costa Mesa 1987.
- Ory, S., Un nouveau type de muṣḥaf: Les Corans en rouleaux conservés à Istanbul, in *REI*, 33 (1965), 87–149.

- Özgüdenli, O., Ottoman-Persian relations: I. Under Sultan Selim I and Shah Esmā'il I, in *Elr*, Online-Ausgabe.
- Pellat, Ch., Maḥalla, in *El²*, Online-Ausgabe.
- Perho, I., *Catalogue of Arabic manuscripts: Codices arabici & codices arabici addimenta*, 3 Bde., Kopenhagen 2007.
- Pertsch, W., *Die orientalischen Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Gotha*, 3 Bde., Wien 1859–1892.
- Petrasch, E. (Hrsg.), *Die Karlsruher Türkenbeute*, München 1991.
- Pielow, D.A.M., *Die Quellen der Weisheit: Die arabische Magie im Spiegel des Uṣūl al-Ḥikma von Aḥmad Ibn 'Alī al-Būnī*, Hildesheim 1995.
- Pinckney Stetkevych, S., From Text to Talisman: al-Būṣīrī's 'Qaṣīdat al-Burdah' (Mantle Ode) and the Supplicatory Ode, in *JAL*, 37.2 (2006), 145–189.
- Pinckney Stetkevych, S., *The mantle odes: Arabic praise poems to the Prophet Muḥammad*, Bloomington 2010.
- Posch, W., *Osmanisch-safavidische Beziehungen (1545–1550): der Fall Alkās Mīrzā*, Wien 2013.
- Robinson, B.W., *A descriptive catalogue of the Persian paintings in the Bodleian Library*, Oxford 1958.
- Rogers, J.M., Miniature Qur'ans and Qur'ans of non-standard format, in Bayani, M. et al., *The decorated word: Qur'ans of the 17th to 19th centuries*, London 1999, 252–256.
- Šakūrzāda, E.; Omidšalar, M., Čašm-zaḥm, in *Elr*, Online-Ausgabe.
- Safwat, N., *The art of the pen: Calligraphy of the 14th to 20th centuries*, London 1996.
- Savory, R., Ḥōī, in *El²*, Online-Ausgabe.
- Savory, R., Gandjei, T., Ismā'il I, in *El²* Online-Ausgabe.
- Savory, R., Savory, R.; Karamustafa, A., Esmā'il I Ṣafawī, in *Elr*, Online-Ausgabe.
- Schaefer, K.R., *Enigmatic charms: Medieval Arabic block printed amulets in American and European libraries and museums*, Leiden 2006.
- Scheftelowitz, I., *Das Schlingen- und Netzmotiv im Glauben und Brauch der Völker*, Gießen 1912.
- Schienerl, P., *Die antiken Wurzeln des volkstümlichen ägyptischen Schmucks*, Wien 1980.
- Schienerl, P., *Schmuck und Amulett in Antike und Islam*, Aachen 1988.
- Schimmel, A., *Mystische Dimensionen des Islam: Die Geschichte des Sufismus*, Köln 1985.
- Schimmel, A., *Und Muhammad ist Sein Prophet: Die Verehrung des Propheten in der islamischen Frömmigkeit*, München 1995.
- Schubert, G.; Würsch, R., *Die Handschriften der Universitätsbibliothek Basel: Arabische Handschriften*, Basel 2001.
- Séguy, M.-R. et al., *Trésors d'Orient [Exposition], Paris, Bibliothèque nationale, 1973: Catalogue de l'exposition à l'occasion du 29^e Congrès international des orientalistes à Paris*, Paris 1973.

- Seligmann, S., *Der böse Blick und Verwandtes: Ein Beitrag zur Geschichte des Aberglaubens aller Zeiten und Völker*, Berlin 1910.
- Sesiano, J., Wafk, in *EI*², XI, 59–99.
- Sobieroj, F., *Islamische Handschriften. v. Thüringen* (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, 37.5), Stuttgart 2001.
- Sourdel, D., *Certificats de pèlerinage d'époque ayyoubide: Contribution à l'histoire de l'idéologie de l'Islam au temps des croisades*, Paris 2006.
- Sperl, S., al-Būṣīrī (d. c. 1296): The Burda in the praise of the Prophet Muḥammad, in Sperr, S.; Shackel, Ch. (Hrsgg.), *Qasida poetry in Islamic Asia and Africa*, II, Leiden 1996, 388–411.
- Suleman, F. (Hrsg.), *Word of God, art of man: The Qur'an and its creative expressions. Selected proceedings from the International Colloquium, London, 18–21 October 2003*, Oxford 2007.
- Togan, A.Z.V., *On the miniatures in Istanbul libraries*, Istanbul 1963.
- Tezcan, H., *Topkapı Sarayı Müzesi koleksiyonundan tılsımlı gömlekler*, Istanbul 2011.
- Tilimsānī, Ibn al-Ḥāḡḡ, Muḥammad b. Muḥammad at-, *Šumūs al-anwār wa-kunūz al-asrār al-kubrā*, Miṣr, ca. 1953.
- Ullmann, M., *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, Leiden 1972.
- van Ess, J., *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, 6 Bde., Berlin 1991–1997.
- Vernay-Nouri, A., Marges, gloses et décor dans une série de manuscrits arabo-islamiques, in *REMM* (Spezialband: *La tradition manuscrite en écriture arabe*), 99–100 (2002), 117–131.
- Veinstein, G., Süleymān, in *EI*², Online-Ausgabe.
- Vukosavić, F., *Angels and demons: Jewish magic through the ages*, Jerusalem 2010.
- Walsh, J.R., Čāldirān, in *EI*², Online-Ausgabe.
- Walsh, J.R., The revolt of Alqās Mirzā, in *WZKM*, 68 (1976), 61–78.
- Westermarck, E., *Ritual and belief in Morocco*, New Hyde Park, N.Y. 1968.
- Witkam, J., Gazing at the sun: Remarks on the Egyptian magician al-Būnī and his work, in Vrolijk, A. (Hrsg.), *O ye Gentlemen: Arabic studies on science and literary culture*, Leiden 2007, 183–200.
- Yūsufī, Ġ.-Ḥ., Calligraphy, in *Elr*, Online-Ausgabe.