

MISCELLANEA

PAUL WITTEK

L o n d o n

1. Das Datum von Yazıcıoğlu's Oğuznâme.

An mehreren Stellen von Yazıcıoğlu 'Ali's «*Oğuznâme*» (oder «*Selçuknâme*») erscheint, eingeflochten in den Text, ein Segenswunsch für Sultan Murad II.; das Werk ist also unter diesem Herrscher verfasst worden, d. i. zwischen 824 und 855 (1421 und 1451)¹.

Eine genauere Zeitbestimmung wäre der Nennung eines "merhûm Kara Osman" (in einem dem Yazıcıoğlu selbst zuzuschreibenden Einschub im "Testament des Oğuz Hân", ziemlich zu Anfang des Werkes²) zu entnehmen, falls mit diesem wirklich, wie Adnan Sâdik Erzi es annimmt³, der 839 (1435/36) verstorbene Akkoyunlu Herrscher dieses Namens gemeint ist. Dessen Todesdatum böte dann einen *terminas post quem* und das Oğuznâme wäre als ein Werk aus der zweiten Hälfte der Regierung Murads anzusehen. Freilich, solange diese sehr einleuchtende Identifizierung nicht irgendwelche Stütze erhält, es also denkbar bleibt, dass doch ein anderer, uns unbekannter Kara Osman gemeint sein könnte, steht auch der auf ihr beruhende Schluss auf die Abfassungszeit des Oğuznâmes auf recht unsicherer Grundlage.

Nun sagt uns zwar Yazıcıoğlu selbst in einem Verse des Schlussgedichtes, in welchem Jahr er sein Werk verfasst hat, doch tut er das in der Form eines unverständlich anmutenden Chronogramms. Es ist kein geringes Verdienst H. W. Duda's, dieses — trotz langer Bemü-

¹ Dies hat bereits M. Th. Houtsma festgestellt in seinem *Recueil des textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides*, III (Leiden 1902) Einleitung S. V, mit Hinweis auf die Seiten 87, 372 und 382 des von ihm herausgegebenen (fragmentarischen) Textes.

² Die Stelle ist angeführt, nach Handschr. Topkapı 1391, Bl. 16^b, bei Zeki Velidî Togan., *Umumi Türk tarihine giriş*, I (İstanbul, 1946) S. 101.

³ In seinem Artikel *İbn Bîbî*, *İslâm Ansiklopedisi* V/2, cüz 47 (İstanbul 1950), col. 716^a.

hung mir völlig rätselhaft gebliebene—Chronogramm bekannt gemacht und mit einem weitgehend geglückten Deutungsversuch die Grundlage für weitere Erörterung geschaffen zu haben⁴. Hier zunächst der Vers (*mutakârib*)⁵:

کر اولکی حرفینہ تاریخ ضم قورسک نہ در سیلنہ کیف و کم

Duda erkennt in dem den Vers beschließenden Fragesatz *ne-dir yilma keyf u kem* das eigentliche Chronogramm, mit dem Zahlenwert 540. Es ist das, worauf der erste Halbvers mit *tarih* hinweist, mit der Aufforderung, es zu etwas hinzuzuzählen, das als *harf* bezeichnet wird. Duda versteht *harf* als pluralisch gebraucht und als übergeordnet zu *ger evvelki*, so dass also diese zwei Worte "die Buchstaben" darstellen, zu deren Zahlenwert 287 der des Chronogramms 540 hinzuzuzählen ist. Der Vers wäre also wie folgt zu übersetzen:

"Fügst du zu den Buchstaben *ger evvelki* das *tarih*, was ergibt sich dann für dessen Jahr als Zahlenwert?"

Die Antwort ist: $(287 + 540 =) 827$. Es ergibt sich also ein Datum, das in die Zeit des Murad II. fällt, was nicht wenig für die Richtigkeit der Deutung des Chronogramms spricht.

Allerdings muss man dieses Datum 827 (1424) als überraschend früh empfinden: die stürmisch bewegten ersten Jahre der Regierung Murads waren für die Abfassung eines so stattlichen Werkes sicher alles andere als günstig⁶. Auch zwingt dieses Datum, die so anspre-

⁴ H. W. Duda, *Zeitgenössische islamische Quellen und das Oğuznâme asw.*, Bulgarische Akademie der Wissenschaften und Künste, LXVI (Sofia 1943) S. 138.

⁵ Ebenda, nach der Berliner Handschrift Orient Quart 1823, Bl. 550.⁴

⁶ Um wenigstens diese Schwierigkeit zu beseitigen, habe ich in Bulletin of the School of Oriental and African Studies XIV / 3 (1952) S. 646 Anm. 4 die Möglichkeit erwogen, mit Berücksichtigung des *teşdid* in *evvelki* 833 statt 827 verstehen zu können. Abgesehen von diesem Vorbehalt folgte ich, nicht in der Lage eine bessere zu bieten, Duda's Deutung, zumal mir zwei Stellen des Oğuznâmes für ein frühes Abfassungsdatum zu sprechen schienen. Die Erwähnung Antalya's (ebda S. 646) konnte aber auch noch viele Jahre nach dem rühmlichen Widerstand der Stadt gegen den Karamanen beim Autor patriotische Gefühle aufrühren. Was die (ebda S. 652) *yakin zamanda* erfolgte Erneuerung eines Privilegs betrifft, so wissen wir weder, wieviel Jahre der Autor mit seinem "kürzlich" meint, noch wie lange die mit jedem Thronwechsel vorzunehmende Erneuerung hinausgeschoben werden konnte. Übrigens war ein Privileg auch nach dem Ableben seines bisherigen Inhabers zu erneuern. Es war ein Irrtum von mir, diesen beiden Stellen einen zeitlichen Anhaltspunkt abgewinnen zu wollen. Weit eher wäre ein solcher der ebda S. 647 angeführten Stelle zu entnehmen, die den Vorrang des Hauses Osman vor allen Hänen der Türken und Tataren proklamiert; sie spricht entschieden für ein späteres Datum.

chende Identifizierung des *merhûm Kara Osman* mit dem Akkoyunlu Herrscher aufzugeben. Sollte Duda mit seiner Deutung doch noch nicht in allen Stücken das Richtige getroffen haben? Der schwache Punkt seiner Interpretation ist zweifellos die recht verwickelte Art, mit der ihr zufolge die Ergänzung des eigentlichen *tarih* vorzunehmen ist. Dass auf eine Mehrzahl von Buchstaben mit dem Singular *harf* hingewiesen wird und diese Buchstaben von zwei Worten geliefert werden, die weder für sich etwas bedeuten noch irgendwie sich in den Sinn des Satzes fügen, also nur ihres Zahlenwertes wegen eingeführt erscheinen, ist so irreführend, dass es das Finden der Lösung schier unmöglich macht. Auch müsste die auf diesem Wege erzielte Lösung mangels einer äusseren Bestätigung oder auch nur inneren Selbstverständlichkeit durchaus fragwürdig bleiben.

Versteht man aber *ger* als Konjunktion zu dem Konditional *kılırsan* und *evvelki* als Attribut zu dem Singular (!) *harf*, dann gewinnen die beiden Worte sofort einen guten Sinn innerhalb des Ganzen :

“Wenn du zu dem ihm vorangehenden Buchstaben das *tarih* hinzufügst, was ergibt sich dann für dessen Jahr als Zahlenwert?”.

Mag auch fürs erste unklar bleiben, wie das *evvelki harf* “der ihm vorangehende Buchstabe” eigentlich zu verstehen sei—da mit ihm als Ergänzung von 540 deutlich ein einziger Buchstabe verlangt wird, kann der zeitgenössische Leser nicht einen Augenblick darüber in Zweifel sein, um welchen es sich dabei handeln muss: kommt doch nur das die Zahl 300 vorstellende *şîn* dafür in Betracht, zusammen mit 540 ein Datum seines Jahrhunderts zu ergeben. Die Rechnung ist denkbar einfach: $540 + 300 = 840$. Mit der vorweggenommenen Lösung wird auch unschwer die, sie bestätigende, *nükte* verstanden mit der das *şîn*—weil im *ebced* dem *tâ* vorausgehend (قرشت)—als “der (dem *tâ* von) *tarih* vorangehende Buchstabe” bezeichnet wird.

Das auf diese Weise dem Chronogramm entnommene Datum 840 (1436/37) gestattet nicht nur sondern zwingt geradezu, in dem *merhûm Kara Osman* den eben im Vorjahr verstorbenen Akkoyunlu Herrscher zu erkennen: die Identifizierung und das Datum stützen sich gegenseitig. Und wie ausgezeichnet fügt sich in den historischen Rahmen, dass Yazıcıoğlu ‘Ali sein Oğuznâme zu einer Zeit verfasst hat, in der Murads Reich schon seit einigen Jahren wieder im Innern und nach aussen gefestigt dastand.

2. Zu den persischen *Tarih-i Aya Sofya*

In der Festschrift für Fuad Köprülü hat Felix Tauer von drei verschiedenen Fassungen der sagenhaften Geschichte der Aya Sofya, eines auch auf türkisch mehrfach behandelten Gegenstandes, Kunde gegeben⁷. Sie liegen vor in je einer Handschrift der Aya Sofya Bibliothek, wahrscheinlich dieser von Mahmud I. aus den Bücherschätzen des Serai überwiesen, also ursprünglich wohl Eigentum des Sultans.

Zwei dieser Schriften stammen noch aus der Zeit des Eroberers. Beide datieren aus dem Jahr 885 (1480/81), die eine ist anonym (I), die andere (II) von einem Derviş Şems verfasst. Die dritte dieser Schriften (III) kann hier beiseite gelassen werden, denn sie ist, zumindest im Wesentlichen, nichts als eine stilistisch aufgeputzte Wiedergabe von II⁸.

I stellt sich in der Einleitung als Übersetzung eines türkischen Werkes vor, das seinerseits wieder eine aus der Sprache der Christen übersetzte Geschichte der Aya Sofya sei (*ta'riḫ-i Âyâ Sôfyâ mutercem ez zebân-i naşrânî be-zebân-i iurkî*). Tauer stellte fest, dass die Schrift in der Tat "grösstenteils" (nach der Textprobe möchte man meinen "völlig") von der griechischen "*Diegesis* (Bericht)

⁷ F. Tauer, *Notices sur les versions persanes de la légende de l'édification d'Aya Sofya*, in *Fuad Köprülü Armağanı* (Istanbul 1953), s. 487-494.

⁸ So F. Tauer, viel entschiedener als im Armağan und doch wohl noch nicht entschieden genug, in seinem Aufsatz *Les versions persanes de la légende sur la construction d'Aya Sofya*, in *Byzantinoslavica* XV/1 (1954) S. 1-20. Tauer meint, die Abweichungen und Zusätze, die III gegenüber II aufweist, deuteten darauf hin, das Cîlânî noch eine andere Vorlage oder aber eine andere Fassung von II benutzt hat. Ich möchte glauben es genügt anzunehmen, dass ihm eine Handschrift von II vorlag, die vollständiger war als die uns vorliegende; so fehlt z. B. dieser (vgl. für das folgende die Textproben in Armağan, S. 493) die Erwähnung des Aurelian als Erbauers des Heliosstempels; findet sich aber in der türkischen Übersetzung der Schrift des Şems, ist also für diese gut bezeugt. Cîlânî hat sie also von Şems und sie ist sicher nicht Zusatz aus anderer Quelle.

Was die Abweichungen von III gegenüber II betrifft, so dürften auch diese sich ohne Voraussetzung einer anderen Quelle erklären lassen. So ist (S. 5) Cîlânî's *vilâyet-i Karamân* nicht eine wirkliche Abweichung von II, das hier *bilâd-i Yânân* "Griechenland" bietet, sondern lediglich eine (irrige) Interpretation des letzteren im Sinne von *Yânân vilâyeti*, einer damals üblichen Bezeichnung von "Karaman"; siehe mein «*Le Sultan de Râm*» in *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* VI (Bruxelles 1938), S. 368 f.

über die Erbauung der grossen, Hagia Sophia genannten Kirche" her-
stammt⁹. Der Verfasser von I hat also recht, wenn er sagt, dass seine
türkische Vorlage die Übersetzung einer griechischen Geschichte der
Aya Sofya ist. Er hat das zweifellos seiner türkischen Vorlage selbst
entnommen, in der — vermutlich wie in I gleich in der Einleitung — ein
Hinweis auf die griechische Quelle gestanden haben muss¹⁰.

II enthält in den Schlusszeilen (also nicht in der Einleitung!) die
Mitteilung, sein Verfasser Şems habe auf Befehl des Sultans Mehemed
"diese Erzählung aus der *rûmî*—Sprache in das Persische umgeschrie-
ben" (*în hikâyet ez zebân-i rûmî be-lisân-i derî . . . tahrîr yâft*). Tauer
hat, wie es ja das Nächstliegende ist, *rûmî* als "griechisch" verstan-
den. Gewiss, auch II hängt deutlich von der Diegesis ab, aber doch
nur teilweise, keineswegs ausschliesslich. In der Textprobe (S. 493)
sieht man einer der Diegesis entlehnten Version zwei andere Versionen
("Habeş" und "Herat") vorangestellt, die dem muslimischen Gesichts-
kreis entstammen; sie können unmöglich in einem griechischen Werk
gestanden haben, also auch nicht aus einem solchen übersetzt sein.
Und wie steht es mit der Diegesis—Entlehnung? Ein Vergleich mit
der Parallelstelle von I zeigt, dass II an Entlehnungsgut nichts enthält,
was nicht auch in I stünde, andererseits in ihm ein Detail von I ("die
römische Witwe Markia Spenderin der Säulen") fehlt¹¹. Gegenüber

⁹ Die *Diegesis* war ursprünglich eine selbständige Schrift, die dann um das Jahr
1000 mit anderen zu dem als *Patria Kōnstantinoupoleōs* bekannten Sammelwerk ver-
einigt worden ist. Dieses hat noch im 15. Jahrhundert eine, durch zahlreiche Hand-
schriften dann weit verbreitete, Redaktion erfahren, in der fälschlich Codinus als Ver-
fasser genannt erscheint. Auf Grund dieser späten Redaktion wurden dann die *Patria*
lange als ein Werk des 15. Jhdts angesehen und dem Codinus zugeschrieben. Doch
blieb die *Diegesis* auch als selbständige Schrift in Umlauf. Handschriften von ihr
werden besonders zahlreich nach 1453; nicht wenige von diesen bieten einen aus den
Patria herausgelösten Text. (Siehe Th. Preger, *Scriptores Originum Consiantino-
palitanarum* I, Einleitung).

Auf die *Diegesis* als Quelle des *Tarih-i Aya Sofya* hat als erster J. H. Mordt-
mann in einem Vortrag hingewiesen, der auszugsweise dann in der Zeitschrift *Turan*,
Nr. 4 (April 1918) S. 231 ff. erschien.

¹⁰ Ein ähnlicher Hinweis mag jenes (sonst freilich durchaus verschiedene) *tarih-i*
Kostantinîye ve Aya Sofya eingeleitet haben, das 'Âlî ausschrieb; *Künh* V 260 f.
schickt er den dieser Quelle entnommenen Kapiteln die Mitteilung voraus, es seien nach
der Eroberung auf Befehl des Sultans alle Bücher über die Gründung der Stadt und
die Erbauung der Aya Sofya gesammelt und durch gelehrte Mönche ins türkische
übersetzt worden; auf diesem beruhe der nun folgende Bericht.

¹¹ Anders als Aurelian (s. o. Anm. 2) wird Markia auch weder in der türkischen
Übersetzung noch in Cilâni's Bearbeitung erwähnt.

dem Diegesis-Text weisen beide dieselben (zahlreichen) Auslassungen und (ungeheuerlichen) Missverständnisse auf. Auch stilistisch stehen sich I und II überaus nahe, stellenweise stimmen sie sogar im Wortlaut fast völlig überein. Die fremden Namen *Justinianos*, *Plutarchos* und *Helios* sind in beiden in völlig gleicher Schreibung wiedergegeben¹². So wie I, für das es ja feststeht, ist also auch die mit ihm so weitgehend übereinstimmende Diegesis—Entlehnung in II nicht unmittelbar aus dem Griechischen übersetzt. Andererseits kann sie auch nicht aus I entlehnt sein, denn dazu sind die stilistischen Unterschiede doch zu gross, ganz abgesehen davon, dass Şems sich dann nicht "Übersetzer" nennen könnte. Es bleibt demnach nur der eine, zwingende, Schluss übrig: die Diegesis—Entlehnung von II stammt, wenn auch nicht unmittelbar, aus der Vorlage von I, aus der "türkischen Diegesis". Nähme man unmittelbare Übersetzung aus dieser an, dann hätte man dem Şems auch die Hereinnahme der "muslimischen Elemente" zuzuschreiben, was ihn zum Verfasser der Kompilation machen würde, während er sich selbst als deren Übersetzer bezeichnet. Als Vorlage von II ist demnach eine Kompilation vorauszusetzen, bezüglich deren Sprache die wortgetreuen Entlehnungen aus der türkischen Diegesis keinen Zweifel übrig lassen: sie war ein türkisches Werk. Wenn also Şems sagt, er habe *ez zebân-i rûmî* übersetzt, so meint er damit "aus dem (in *Rûm* gesprochenen) Türkischen" eine Bezeichnung die ja im Persischen, in dem *turkî* das Türkische Irans bedeutet, für das Osmanische gerne verwendet wird¹³. Wie unwahr-

¹² Auch das in II fehlende *Aurelianos* könnte hier noch angeführt werden: es ist durch Cilânî's اورلیانو und durch der türkischen Übersetzung اورلیو für den Originaltext der Schrift des Şems bezeugt, in dem offenbar so wie in I اورلیانو stand.

¹³ Wenn der Verfasser von I *zebân-i turkî* schreibt, so folgt er damit wahrscheinlich seiner türkischen Vorlage.

Bekanntlich haben die Osmanen selbst—unter persischem Einfluss und wohl auch mit Rücksicht auf das seit 'Alî Şîr Nevâ'î von ihnen als gleichrangig anerkannte Dschgatajische—ihre Sprache als *zebân-i Rûm* und ähnlich bezeichnet (ein wenig darüber in meinem oben Anm. 8 erwähnten Aufsatz *Le Sultan de Rûm*, S. 388 f.), wenn auch nur in der Literatursprache, so dass für "griechisch" statt des nunmehr mehrdeutig gewordenen *rûmî* (oder *rumca*) jetzt *yûnânî* geschrieben wird, wie es Kâtib Çelebi in seiner an Irrtümern reichen Notiz über das *Ta'rix-i Âyâ Sofyâ* des Cilânî tat (Flügel, Nr. 2170 = İstanbuler Ausg. I 286). Schliesslich hat aber dann *rumca* doch wieder seine ursprüngliche Bedeutung "griechisch", mit ausschliesslicher Geltung, zurückgewonnen. In seiner Notiz über Ahmed Gîlânî (so!), die wohl auf Kâtib Çelebi beruht, hat M. Süreyya des letzteren *min el-yûnânîya* mit *rumca* wiedergegeben (*Sicill* I, 192, eingeschachtelt in die Notiz über *Ahmed Hamdi Dervîş*, d. h. 'Âşıkpaşazâde!).

scheinlich muss es auch von vornherein erscheinen, dass ein im Persischen wohlausgebildeter Türke¹⁴ auch des Griechischen ausreichend kundig gewesen sein sollte, um daraus zu übersetzen; und wie überflüssig wäre es gewesen, noch einmal auf das Original zurückzugreifen, wo doch bereits eine türkische Übersetzung der Diegesis vorlag.

Diese türkische Diegesis, die unmittelbare Vorlage von I und Quelle der uns durch II in persischer Übersetzung erhaltenen Kompilation, kann recht zuversichtlich als in dem Werk eines Yüsuf b. Mûsâ aus Bahkesri vorliegend vermutet werden, seit J. H. Mordtmann bekannt gegeben hat, dass er dieses (in der Berliner Handschrift) als türkische Übersetzung der Diegesis befunden hat¹⁵. Als Abfassungsdatum wird 884 (1479/80) genannt¹⁶. Dieses Werk des Yüsuf wäre demnach schon im darauffolgenden Jahr 885 ins Persische übersetzt worden und hätte sogar noch rascher Eingang in eine türkische Kompilation gefunden, die dann ebenfalls bereits 885 ins Persische übersetzt worden wäre. Solches ist sicherlich durchaus möglich.

Noch eine Vermutung, die auch bereits von J. H. Mordtmann angedeutet worden ist, sei hier der Nachprüfung empfohlen: sollte Yüsuf seine Vorlage etwa in der Patria-Handschrift gefunden haben,

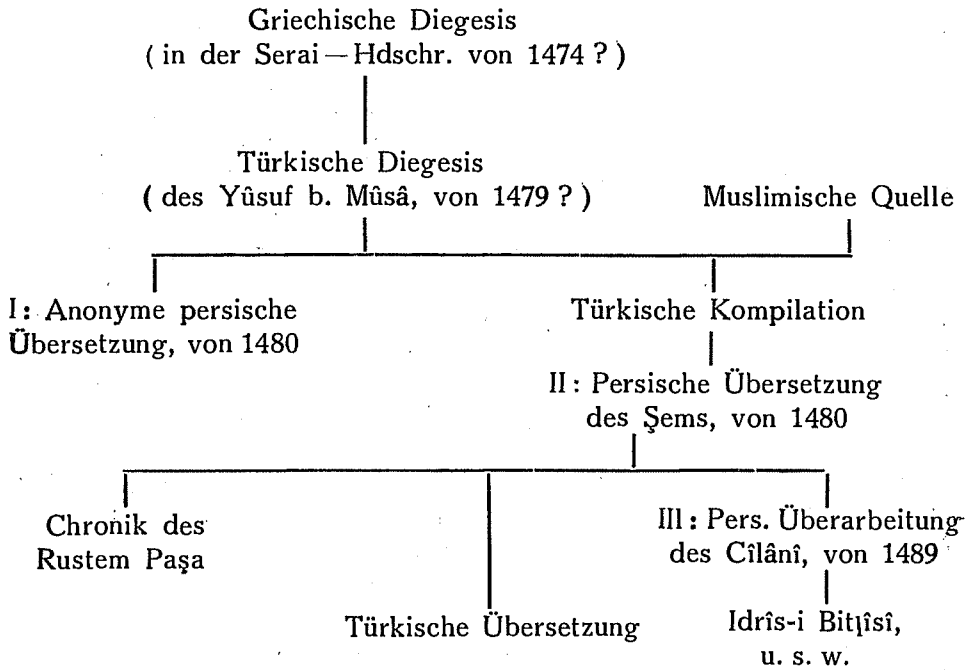
¹⁴ Als Türke und nicht als Perser ist Şems anzusehen, da ihn sein türkischer Übersetzer (Armağan S. 494) Şemsuddîn Karamanî nennt. Als *Ķarâmânî* dürfte er auch bei Rüstem Paşa bezeichnet sein, der ihn für seine Geschichte benutzte, denn das nach L. Forrer, *Die osmanische Chronik des Rüstem Pascha* (Türkische Bibliothek Bd. 21), Leipzig 1923, S. 12 Anm. 1 dort sich findende *Şems-i Xarâbâti* ist doch wohl nur eine Verschreibung.

¹⁵ In einer Fussnote, die Mordtmann zu F. Giese, *Die altosmanischen anonymen Chroniken II* (Übersetzung) S. 100 beigesteuert hat und die eine wichtige Ergänzung und Weiterführung seiner grundlegenden Ausführungen in *Der Islam* XII 191 ff., XIII 159-164 und XIV 155 f. ist. Leider ist diese Fussnote in Babinger, *GOW* 31 nicht verzeichnet und wird daher meistens (so auch von Tauer) übersehen.

¹⁶ J. H. Mordtmann in *Der Islam* XIV 156; vgl. F. Babinger, *GOW* 30 Anm. 2. Die Angaben, die Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı müellifleri* III 163 über Yüsuf ibn Mûsâ macht, hat er sicher einem Werke des letzteren entnommen, das ihm also handschriftlich vorlag. Danach stammte der Autor, *Ibn Münecim* zubenannt, aus Bahkesri und verfasste 884 ein *Tarih-i Qostantinîye*, das als "erweiterte" Übersetzung aus dem Griechischen (*tevsî'en yûnâniden tercüme*) bezeichnet wird. Als ein weiteres Werk das Yüsuf wird eine kurze Geschichte der Aya Sofya angeführt, ebenfalls eine Übersetzung (aus dem Griechischen, wie man wohl zu verstehen hat).

die 1474 von einem Michael Aichmalotos verfertigt worden ist und, wohl schon seit Fatih's Zeit, im Serai aufbewahrt wird?¹⁷.

Das Ergebnis meiner Erörterungen sei hier noch veranschaulicht:



Sowie einmal die türkische Diegesis (des Yûsuf?) zur Vergleichung mit dem griechischen Original zur Verfügung steht, wird I—bis dahin ein wertvoller Ersatz—fast alle Bedeutung verlieren. Dagegen wird II, auch wenn seine türkische Vorlage gefunden werden sollte, immer wichtig bleiben als der Text, auf den, unmittelbar oder mittelbar, eine ganze Reihe von Werken der türkischen Geschichtsliteratur zurückgehen.

3. Eine weitere "Inscription" des Evliya Çelebi.

Im XII. Bande dieser Zeitschrift hat M. Cavid Baysun von einer

¹⁷ Th. Preger, *Scriptores Originum Constantinopolitanarum* II Einleitung p. XVI (48); auch A. Deissmann, *Forschungen und Funde im Serai*, Berlin 1933, S. 45 (Nr. 6).

"Inscription" in Adana Kunde gegeben¹⁸, von der anzunehmen ist, dass Evliya Çelebi sie eigenhändig auf den Schaft einer Marmorsäule im Innern der Hasan Aga Moschee gemalt hat, um (wie er das sonst auch gerne tat) seinen Besuch Adanas im Jahre 1083 (1672/73)¹⁹ zu verewigen. Es kann nunmehr auf eine ähnliche "Inscription" — oder richtiger: *graffito* — hingewiesen werden, die Evliya Çelebi in dem bulgarischen Küstendil im Jahre 1071 (1660/61) hinterlassen hat.

In seinem Bericht über die osmanischen Denkmäler Bulgariens macht Pelâr Mijatev die erfreuliche Mitteilung, dass die 983-985 (1575-1578) in Küstendil errichtete inceli Ahmed Zoğu Moschee — ein schmucker Bau, den ich vor mehr als 30 Jahren in argem Verfall und als, natürlich unzugängliches, Militärdepot dienend vorfand — jetzt, völlig wiederhergestellt, zum städtischen Museum gemacht worden ist²⁰. Im Innern dieser Moschee fand Mijatev an der Eingangswand die das Tor und die Fenster rahmenden Marmorplatten über und über mit "Inscriptionen" bedeckt — neben religiösen Sprüchen auch Besucherinschriften, mit schwarzer Tusche aufgemalt. Eines dieser *graffiti* fand er besonderer Erwähnung wert und er gibt davon auch eine gute Abbildung. Letztere gestattet mühelos zu erkennen, dass es sich um einen noch weit wichtigeren Text handelt, als Mijatevs Interpretation es vermuten lässt. Der Text lautet:

ملك احمد پاشا حضرتلرينك مؤذنى
اولياء كلشنى روحىچون الله رضاسيچون
فاتحه

سنه ١٠٧١

¹⁸ M. Cavid Baysun, *Evliya Çelebi'ye dâir notlar II: Evliya Çelebi'ye âit bir kitab*, in *Türkiyat Mecmuası* XII, 1955, S. 261-264.

¹⁹ Die Lesung des Datums bedarf einer Nachprüfung; vermutlich lautet es 1082. Zu Anfang dieses Jahres hatte Evliya İstanbul verlassen, um sich auf weitem Umweg nach Syrien zu begeben und dort der Pilgerkaravane anzuschließen. Mit dieser machte auch der Statthalter von Damaskus, Hüseyin Paşa, die Wallfahrt, als Abschluss seines Amtsjahres, als welches 1082 feststeht (H. Laoust, *Les gouverneurs de Damas*, Damas 1952, S. 216). Evliya muss also mindestens zwei Monate vor Ablauf des Jahres 1082 in Syrien eingetroffen und noch früher durch Adana gekommen sein.

²⁰ P. Mijatev, *Les monuments osmanlis en Bulgarie*, in *Rocznik Orientalistyczny* XXIII/1, 1959, S. 26 f. und Abb. XLVII auf S. 54.

“Für das Seelenheil Evliya's des Gülşenî, Mu'ezzins Sr. Exzellenz Melek Ahmed Paşa's, und aus Liebe zu Allah, die Fâtiha. Jahr 1071²¹”.

Dass Evliya tatsächlich im Jahr 1071, u. zw. im Monat rebî' II, d. i. Ende Dezember 1660, durch Küstendil gereist ist, ergibt sich aus seinem *Seyâhatnâme* (V 541 und 568): im Gefolge des Melik Ahmed Paşa hatte er das bosnische Banyaluka an 12. rebî' 1071 (15. XI. 1660) verlassen, um Sofia—über Küstendil—am 1. cumâdâ I 1071 (2. I. 1661) zu erreichen. In dem Küstendil gewidmeten Abschnitt (V. 566) führt er drei Moscheen an, von denen eine (aber welche?) die jetzt als Inceli Ahmed Beg Zoğu bezeichnete sein dürfte, in der er sich verewigt hat. Als *Gülşenî* und *mu'ezzin* bezeichnet er sich auch anderwärts²². Dass er sich als *hattât* und *nakkâş* betätigte, ist ebenfalls bekannt²³; und wiederholt erzählt er von seiner Vorliebe; sich an den Orten, die er im Laufe seines Wanderlebens besuchte, inschriftlich zu verewigen²⁴. Sein *graffito* in Küstendil ist kalligraphisch recht befriedigend; es wäre erwünscht, auch das von Adana in einer Abbildung vorgeführt zu bekommen, um die beiden vergleichen zu können.

H ü l ä s a

I. Yazıcıoğlu Oğuznâmesi'nin yazılış tarihi

Yazıcıoğlu Ali'nin «*Oğuznâme*» (veya «*Selçûknâme*») adlı eserini Sultan Murad II devrinde (824-855 = 1421-1451) yazdığı malûmdur. Eserin baş taraflarında müellif kendine ait olan bir ilâvede *merhum Kara Osman* ibaresini kullanıyor. Bu Kara Osman, Akkoyunlu hükümdarı Kara Osman ise, eser 839 (1435/6) dan sonra yazılmış olmalıdır. «*Oğuznâme*» nin sonundaki bir mısradaki bir yazılış tarihi verilmiştir:

²¹ Rechts von der Inschrift, in ziemlichem Abstand von ihr, aber doch wohl von derselben Hand herrührend und zur Inschrift gehörend, steht schräggestellt eine Art «Penge» die ich nicht zu entziffern vermag.

²² Siehe M. Cavid Baýsun's Artikel «*Evliya Çelebi*» in İslâm Ansiklopedisi IV 400^b und 407^a,

²³ Ebd. 407^b.

²⁴ Die diesbezüglichen Stellen hat M. Cavid Baýsun in *Türkiyat Mecmuası* XII. 262 f. angeführt.

کر اولکی حرفیہ تاریخ ضم تلورسک ندر ییلنه کیف وکم

H. W. Duda, *Zeitgenössische islamische Quellen und das Oğuznâme...*, Bulgarische Akademie der Wissenschaften und Künste, LXVI (Sofia 1943), s. 138 'de bu mısraı tefsir etmiştir. Ona göre, asıl kronogram *کر اولکی* harfini ilâve etmek gerektir (rakam değeri 287). Böylece $540 + 287 = 827$ tarihi elde edilir. Görülüyor ki, bu tarih Murad II devrinin başlangıcına rastlar ve bu takdirde *merhum Kara Osman* Akkoyunlu Kara Osman olamaz. Ancak, Duda'nın tefsirinin zayıf tarafları vardır. Bir kere, *harf* kelimesile bir harfe değil, bir çok harfe delâlet edilir. Bundan başka, *کر اولکی* kelimeleri kendiliğinden bir mânâ ifade etmediği gibi, cümlenin mânası ile de mâkul bir bağlantı kurulamaz.

Duda'nın tefsiri, kanaatimce, ek rakam noktasında hatalıdır. *کر* şartlı siga *تلورسک* in bağlantı edatı ve *اولکی* "müfred" harfin sıfatı olarak alınmalıdır. Ebced hesabında 540 rakamına eklenecek tek harf ile Murad II devrine erişmek bahis konusu olursa, bu *ش* harfi olmak zaruridir (rakam değeri 300); yani $540 + 300 = 840$. Hakikaten, *ش* harfi ebcedde *ت* den önce gelir (قرشت). Şu halde, müellif *کر اولکی حرفیہ* (ebcedde) *ت* harfinden evvelki (ebcedde) *ت* derken *ت* harfini kasdetmiş olmalıdır. Mademki ek rakam önceden bellidir, müellifin nüktesi de epeyce kolay anlaşılır. Netice olarak, eserin yazılış tarihi 840 (1436/7) dir ve adı geçen *merhum Kara Osman* bir yıl önce ölmüş bulunan Akkoyunlu hükümdarı Kara Osman'dır.

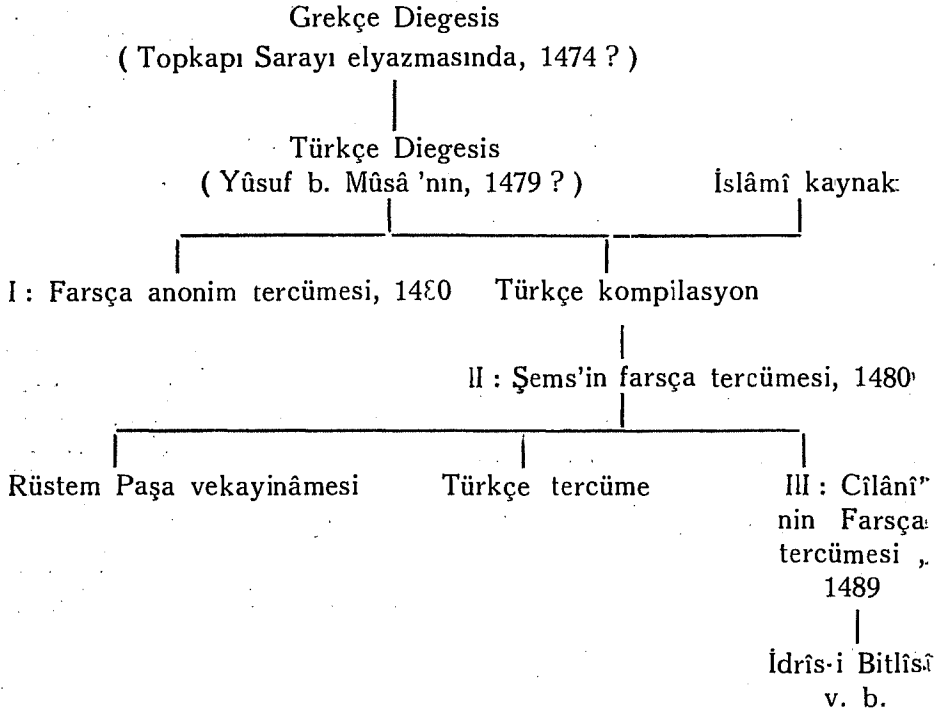
2. Farsça *Tarih-i Ayasofya* lar hakkında

F. Tauer, « *Tarih-i Aya Sofya* » lar hakkında Köprülü Armağanı'nda (s. 487-494) bilgi vermiştir. Ayasofya Kütüphanesinde bulunan bir el yazmasında üç ayrı metin toplanmıştır: Biri 885 (1480/1) tarihli olup anonimdir (I), diğeri aynı tarihte Derviş Şems tarafından telif olunmuştur (II), üçüncüsü de 894 (1489) tarihinde Cîlânî tarafından süslenmiş bir üslûp ile tekrar edilen II'den başka bir şey değildir.

I, dibâcede belirtildiği üzere, bir türkçe eserin tercümesidir; bahis konusu türkçe eser de aslında Aya Sofya kilisesi tarihi olan grekçe « *Diegesis* » den tercüme edilmiştir.

II'nin hatimesinde «Rûmî» dilinden tercüme edildiği yazılıdır. Kısmen «Diegesis» e bağlı II'de İslâmî unsurlar da mevcuttur: II'nin grekçeden doğrudan doğruya olmayarak tercüme edildiği görülür. O halde, Şemseddin Karamanî adlı bir Türk olan Şems, tercümesini bir türkçe «Diegesis» den yapmış olmalıdır. Zaten, hatîmede bahsi geçen «Rûmî» dilinden maksat grekçe değil Rum'da konuşulan türkçedir. Diğer taraftan, Şems «mütercim» olduğuna göre, İslâmî unsurları eserine bizzat ilâve etmemiştir; bu sebeple, o bir türkçe Diegesis ile bir İslâmî kaynaktan meydana gelmiş kompilasyonun mütercimi olmalıdır.

Böyle bir türkçe Diegesis mevcut mudur? Evet, J. H. Mordtmann bir Berlin elyazmasında «Diegesis» in türkçe tercümesini bulmuştur. (Der Islam XII, 191 v.d.d., XIII, 159 v.d.d., XIV, 155 v.d). Eserin mütercimi Balıkesirli Yûsuf b. Mûsâ tercüme-yi 884 (1479/80) de yapmıştır. Yûsuf'un eseri ertesi yıl (885=1480/1) farsçaya tercüme edildiği gibi, bir türkçe kompilyonda da kullanılmıştır. İşte, bu kompilyasyon aynı yıl farsçaya tercüme edilmiştir. Teklifim aşağıdaki şemada açıklanır :



Türkçe Diegesis grekçe aslı ile karşılaştırıldığı zaman I ehemmiyetini kaybedeceği halde, türkçe kompilasyon bulunsa bile, II bir sürü Türk tarih eseri bundan istifade etmiş olması sebebiyle, değerini muhafaza edecektir.

III. Evliya Çelebi'nin diğer bir "kitabe" si

M. Cavid Baysun Türkiyat Mecmuası'nın XII. cildinde (s. 261-264) Evliya Çelebi 'ye ait bir kitabe hakkında bilgi vermiştir. Buna göre, Evliya Çelebi 1083 (1672 / 3) yılında Adana'da bulunurken, Hasan Ağa caminin bir mermer sütünü üzerine kendi eli ile bir kitâbe yazmıştır.

Petâr Mijatev de « *Les monuments en Bulgarie* » (Rocznik Orientalistyczny XXIII / 1, 1959, s. 26 v. d. ve s. 54, res. XLVII) başlıklı incelemesinde, Küstendil'de İnceli Ahmed Zoğu caminin medhal duvarı üzerinde bir kitâbe bulmuştur. Kitâbenin metni şudur :

ملك احمد پاشا حضرتلرينك مؤذنى
اولياء كلشنى روحىچون الله رضاسيچون
فانجا
سنه ١٠٧١

Evliya Çelebi'nin 1071 yılı rebi'ül-âhır (1660 aralık sonu) nda hakikaten Küstendil'den geçtiği « *Seyahatnâme* » sinden malûmdur (V, 541 ve 568). Ayrıca, kendisini *Gülşenî* ve *mü'ezzin* olarak başka yerlerde de göstermiştir (bk. M. Cavid Baysun, *Evliya Çelebi* maddesi, İ. A. IV, 400b ve 407a). Evliya Çelebi aynı zamanda *hattat* ve *nakkaş* olduğundan, Küstendil kitabesi güzel bir yazıdır. Adana kitabesinin bir resminin yayınlanması ve böylece bu iki yazının mukayesesi imkânının sağlanması temenni olunur.