

Trans-Turkic Studies

Festschrift in Honour of Marcel Erdal

edited by

Matthias Kappler, Mark Kirchner and Peter Zieme

with the editorial assistance of

Raihan Muhamedowa

İstanbul 2010

Trans-Turkic Studies
Festschrift in Honour of Marcel Erdal

edited by Matthias Kappler, Mark Kirchner and Peter Zieme
with the editorial assistance of Raihan Muhamedowa

Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi: 49
Yayımlayan: Mehmet Ölmez

© Mehmet Ölmez

1. baskı

İstanbul, Temmuz 2010

ISBN 978-9944-761-35-2

Ürün Yayınları'nın katkısıyla
folkloredebiyat@superonline.com

TDAD İletişim adresi:

Mehmet Ölmez
Yıldız Teknik Üniversitesi
Fen-Ed Fak. T.D.E. Bölümü
Davutpaşa Yerleşim Birimi
34210 Esenler-İSTANBUL

Tel.& faks: (90.212) 383 44 40

<http://www.mehmetolmez.org/>
molmez@yildiz.edu.tr
tda_dizisi@yahoo.com

Genel Dağıtım

Pandora Kitabevi
Perihan Sok. 68, Kat 2
Şişli-İSTANBUL

<http://www.pandora.com.tr>
Tel. (0212) 230 09 62
Faks: (0212)219 42 92

Contents

Introduction	7
A List of Marcel Erdal's Publications from 1973 till 2010 (Elisabetta Ragagnin)	9
Old Turkic Studies	
Klaus Röhrborn Zur Phonetik des Alttürkischen	17
Peter Zieme Gab es Entnasalisierung im Altuigurischen?	25
Abdurishid Yakup Notes to Dislocation in Early Old Turkic	35
Jens Peter Laut Woraus besteht der alttürkische <i>är</i> ?	51
Masahiro Shōgaito A Chinese Āgama Text Written in Uighur Script and the Use of Chinese	67
Volker Rybatzki The Old Turkic <i>ırq bitig</i> and Divination in Central Asia	79
Simone-Christiane Raschmann Herbst-Baumwolle (<i>küzki kápáz</i>)	103
Larry Clark 'Mongrels': Mankind and the Manichaeic Mixture	117
Jens Wilkens Zur Herkunft des gemeintürkischen Distributivsuffixes	133
Irina Nevskaya The Old Turkic Form <i>-gAll</i>	155
Mehmet Ölmez Dil Verileri Işığında <i>soyural</i> ve Kökeni	167
Turkish and Turkic Studies	
György Hazai Zur Chronologie des Wandels in der osmanisch-türkischen Konjugation	177
Jaklin Kornfilt Remarks on Some Word Order Facts and Turkish Coordination with Identical Verb Ellipsis	187
Astrid Menz Türkeitürkische kontrafaktische Konditionalkonstruktionen	223

Lars Johanson Turkic Focal Present Tense Markers and Their Absence in Cypriot Turkish	231
Maria Petrou Einige phonetische und morphologische Besonderheiten in einem türkischen Text aus Komotini (Westthrakien)	237
Julian Rentzsch Why Turkic <i>DI</i> is not [+PAST]	267
Claus Schönig Einfach nützlich: <i>yaraĝ</i>	281
Elisabetta Ragagnin Traces of Old Turkic <i>ančip</i> and <i>inčip</i> in Altaic Languages	299
Ingeborg Hauenschild Bei den Türkvölkern gebräuchliche Benennungen für das Mauswiesel	315
Barbara Kellner-Heinkele Prophets, Kings and Beasts. Some Glimpses of the <i>Qışaṣ al-anbiyā'</i> in Arabic and Middle Turkish Versions	329
Turkic languages and beyond	
Jost Gippert Echos aus dem Kaukasus. Zur Typologie von „Echofragen“	353
Matthias Kappler Die griechischen Verse aus dem <i>İbtidâ-nâme</i> von Sultân Veled	379
Mark Kirchner Türkisch als europäische Sprache, Türkisch als orientalische Sprache.	399
Iala Ianbay Affixes and Analytical Forms in the Krimchak Text of “The Book of Ruth”	417
Werner Arnold Der Lulav. Ein Text im arabischen Dialekt der Juden von Iskenderun (Südosttürkei)	431
Victor A. Friedman When is a Present not Present? – Turkish <i>İmiş</i> , Kazakh <i>Eken</i> , and the Albanian Admirative	435
Raihan Muhamedowa Remarks on the Kazakh Discourse Marker <i>žanayı</i>	441
Hans Nugteren & Marti Roos Ayaq Yasagey! Calques Based on Chinese Homophones	455
Michael Knüppel Jakutische Elemente in tungusischen Sprachen IV: Jakutisches im Birare	463

Die griechischen Verse aus dem *İbtidâ-nâme* von Sultân Veled*

Matthias Kappler
(Nicosia)

1. Forschungsstand und verwendete Handschriften

Es ist wohlbekannt, dass Sultân Veled (gest. 1312), wie schon sein Vater Celâleddîn Rûmî, außer persischen, arabischen und wenigen türkischen Versen auch griechische Verse verfasst hat.¹ Die in seinem *Meşnevî Rebâb-nâme* (700/1301) und in einigen Gazelen seines *Dîvâns* enthaltenen griechischen Verse sind inzwischen von mehreren Forschern entziffert und kommentiert worden.² Dagegen wurde der griechische Textteil in Veleds früherem Werk *Maşnavî-ye Valadî* oder *Valad-nâme*, besser als *İbtidâ-nâme* bekannt, (begonnen 690/1291) meines Wissens nicht bearbeitet, man kann sogar sagen, er wurde besonders stief-

* Mein erster Kontakt mit Marcel Erdal geht auf einen Brief (17. Februar 1995) von ihm zurück, in dem er mir die Bearbeitung der griechischen Verse Sultân Veleds antrug. Die Zusammenarbeit, die aus jenem ersten Kontakt entstand, hatte dann ganz andere Themen zum Inhalt. Nach fünfzehn Jahren nehme ich nun seinen 65. Geburtstag zum Anlass, ihm die (meines Wissens) noch völlig unveröffentlichten Verse aus dem *İbtidâ-nâme* zu widmen.

1 Zu den türkischen Versen Sultân Veleds siehe Mansuroğlu 1958. Dort auch (S. 8–9) ein Hinweis auf die griechischen Verse im *Rebâb-nâme*, dem *Dîvân* und dem *İbtidâ-nâme*. Zu Sultân Veleds Leben und Werk und seiner Bedeutung für den Mevlevî-Orden als Nachfolger seines Vaters Rûmî siehe Lewis 2000: 230–241.

2 Abgesehen von den in Mansuroğlu (1958: 8) erwähnten ersten, eher unfruchtbaren Bearbeitungen (Ende des 19. Jahrhunderts) von Salemann und Meyer, sind hier insbesondere Burguière & Mantran 1952 (Ergänzungen von Mertzius 1958) und Dedes 1993 zu nennen. Wesentliche Verbesserungen in der Lesung und Interpretation von drei *beyt* aus dem *Dîvân* hat mit großer Kompetenz Theodoridis 2004 geliefert. Der Verschriftung und dem Versmaß der veröffentlichten griechischen Verse in Sultân Veleds Werk im Vergleich zu den türkischen ist Kappler 2002 gewidmet.

mütterlich behandelt. Während zum Beispiel die im *Dîvân* enthaltenen griechischen Gazele in der Ausgabe von Uzluk (1941) gewissenhaft in arabischer Schrift notiert sind,³ werden die griechischen Verse in der türkischen Übersetzung des *İbtidâ-nâme* von Abdülbaki Gölpınarlı (1976) einfach ausgelassen, doch sind sie wenigstens als Facsimile im Anhang abgebildet, während in der Neuauflage (Konya 2001) dieser Anhang fehlt. In der ersten gedruckten Ausgabe des türkischen Werks Sultân Veleds (Veled Çelebi 1341/1922) sind die griechischen Verse konsequenterweise auch nicht enthalten.⁴ Leider kann ich nicht sagen, ob die Verse des *İbtidâ-nâme* in der 1988 an der Universität Athen begonnenen Doktorarbeit von Grigoris Bairaktaris „Οι ελληνικοί στίχοι του Τζελάλ ελ ντιν Ρούμι και του γιου του Σουλτάν Βελέ(ντ)“, von der ich nicht in Erfahrung bringen konnte, ob sie überhaupt abgeschlossen wurde, enthalten sind.⁵

Für die Edierung habe ich zwei Handschriften benützt:

1. Eine auf 732/1331 datierte Handschrift aus der Bibliothek des Mevlana Müzesi in Konya mit der Inv. Nr. 74. Die griechischen Verse befinden sich auf den foll. 112r–112v⁶ [im Folgenden als Konya 74 bezeichnet].⁷
2. Eine auf 1024/1615 datierte Handschrift aus der Oxforder Bodleian Library (Walker 97, siehe im Katalog von Sachau & Ethé 1889: 552; vgl. Mansuroğlu 1958: 3). Die griechischen

3 Dort auf S. 305 [Gazel Nr. 504] und S. 536 [Nr. 885], ebenfalls die in den multilingualen Gazelen 81 und 582 enthaltenen Verse.

4 Ob die Teheraner Ausgabe von 1313 [H.S.] (*Valadnâma – Maşnavî-ye Valadî ba taşîh va moqaddima-ye Ğalâl Homâ’î*) die griechischen Verse berücksichtigt, konnte nicht ermittelt werden, allerdings ist dies sehr unwahrscheinlich, da diese Ausgabe laut Mansuroğlu (1958: 2, Fußn. 1) sogar die türkischen Verse ausgelassen hat.

5 Die einzige diesbezügliche Veröffentlichung ist Bairaktaris 1996, laut dem Klappentext die Einführung zur obengenannten Dissertation, doch handelt es sich nicht um ein wissenschaftliches Werk.

6 Die Handschrift ist in Mansuroğlu 1958: 3, Nr. e), beschrieben. Das auf S. I abgebildete Facsimile des fol. 112v (wo die türkischen Verse beginnen) ist dort aber fälschlich als Inv. Nr. 2131 angegeben, auch sind die angegebenen Blätter der entsprechenden Handschriften auf S. 3 nicht korrekt (die Diskrepanz könnte aber auch auf eine Reorganisierung im Mevlana Müzesi zurückgehen, auf die ich aufmerksam gemacht wurde).

7 Ich danke an dieser Stelle herzlich Herrn M. Sabri Koz aus Istanbul und Prof. Dr. Naim Sakaoğlu aus Konya für die Beschaffung der Handschrift!

Verse befinden sich auf fol. 109r⁸ [im Folgenden als B bezeichnet].

Die griechischen Verse im *İbtidâ-nâme* sind direkt vor den türkischen Versen angesiedelt, nur wenige – d.h. in den von mir konsultierten Handschriften zehn – persische Verse trennen die beiden Teile. Aus diesem Grund sind in einigen Facsimiles der türkischen Verse in Mansuroğlu 1958 zumindest ein Teil der griechischen Verse zu sehen, allerdings in recht schlechter Qualität; ebenso weist die Übersetzung von Gölpınarlı (1976) wie schon erwähnt, ein Facsimile mit griechischen Versen auf. Die zwei Handschriften (Konya 74 und B) konnten deshalb außerdem noch von einem in Mansuroğlu (1958: III) und Gölpınarlı (1976: Ill. 4–5 am Ende des Buches) abgebildeten Facsimile einer nicht datierten Handschrift aus dem Mevlana Müzesi (2138, nach damaliger Inventarslage, aber 2129 nach Gölpınarlı 1976: xxii) ergänzt werden [im Folgenden als Konya 2138 bezeichnet]; allerdings enthält diese Handschrift dreizehn griechische Verse weniger als die beiden von uns konsultierten Manuskripte.

2. Die griechischen Verse im theologischen Kontext⁹

Das *İbtidâ-nâme* als Sultân Veleds erstes Meşnevî ist eine der wichtigsten Quellen für die frühe Geschichte des Mevlevî-Ordens und für die Biographie von Celâleddîn Rûmî (siehe Ritter 1940–42). Wie schon erwähnt, befinden sich die griechischen Verse im *İbtidâ-nâme* in unmittelbarer Nachbarschaft zum türkischen Text, und zwar an einer Stelle gegen Ende des Meşnevîs, wo vor allem Hādîtkommentare (*şerh*) ihren Platz haben. In beiden Textteilen, dem griechischen wie dem türkischen, steht einer der Hauptgedanken der Mevlevî und gleichzeitig eines der zentralen Motive in der Dichtung von Rûmî und seinem Sohn im Vordergrund: das Thema des „Sterbens, durch das man neues Leben gewinnt“, das sich aus der prophetischen Tradition des „Sterbt, bevor ihr sterbt“ herleitet (Schimmel 1995: 452, Lewis 2000: 417–418)). In einer stetigen Antithese von „hier“ und „dort“ werden die Vorstellungen des

8 Das Blatt, auf dem auch die türkischen Verse beginnen, wird als (schlecht lesbares) Facsimile von M. Mansuroğlu in *Türkiyat Mecmuası* VII–VIII (1942): 104 abgebildet.

9 Für wertvolle Anmerkungen zu diesem Kapitel bin ich Béatrice Hendrich (Gießen / Nicosia) zu großem Dank verpflichtet.

irdischen Lebens im Vergleich zum (metaphorischen oder materiellen) Tod, dem Entwerden oder „Nicht-Sein“ (*'adem*), dargelegt. Sie gipfeln in der persönlichen Jenseitserfahrung des Mystikers und gehen so in die nachfolgenden persischen Verse ein (s.u.). Alles in dieser Welt ist vergänglich (*fānī*), nur Gott und der Gedanke an Ihn sind immerwährend (*bākī*).

Rein formal bilden die griechischen Verse und die nachfolgenden zehn persischen Verse den Schluss der 165. Sektion des *Ībtidā-nāme*, die dem Ḥadīṭ über die 70.000 Vorhänge aus Licht und Dunkelheit, die uns von Gott trennen, gewidmet sind. Die 80 türkischen Verse unmittelbar danach stellen indessen den Beginn der 166. Sektion dar, ein Kommentar zum Ḥadīṭ „Sterbt vor dem Tod“. Die ersten Verse des türkischen Teils lauten daher:

bu ḥadīṣi buyurdı Peygamber:
 “Kankı kişi ki dirligin ister,
 gendüzinden gerek kim ol öle,
 dirligün ma'nîsin ölüp bula!”¹⁰

Die griechischen Verse, die ja diesen Ausführungen direkt vorangehen, stellen einen Kommentar dieser Vorstellung des „Sterbens, um zu leben“, dar. Es geht hier um ein „metaphorisches Sterben“, das einer Selbsterstörung und einer Auslöschung der egoistischen Triebe (einem „Abtöten der niederen Qualitäten“, laut Schimmel 1995: 198) gleichkommt, um schließlich zur Einheit mit Gott und sich selbst zu gelangen, oder, um es mit Rûmîs Worten zu sagen „mit dem göttlichen Licht zu scheinen“ (Lewis 2000: 417). So kommen dort die folgenden Prinzipien zum Ausdruck (nach unserer Nummerierung unten die Verse 13–15):

όγιος εδώ επέθανεν έζησεν
 όγιος εδώ τδ ακώθηκεν νίκησεν

„Wer hier starb, der lebte; wer hier erdrückt wurde, der siegte.“

όγιος έκλαψε σήμερα αύρι
 να γελάσει και το Θεόν να βρει

„Wer heute weinte, wird morgen lachen und Gott finden.“

εδώ ότις ποθάνει θέλει ζήσει
 με τους άγιους χαρά εκεί να πέσει

„Wer hier stirbt, wird leben, mit den Heiligen wird ihm dort Freude beschert werden.“

10 Zitiert nach Mansuroğlu 1958: 10; Verse 1–2.

Der letzte Vers kann direkt mit einem der türkischen Verse in Verbindung gebracht werden (Mansuroğlu 1958: 10; Vers 5):

kim ölürse bu gün diri ola,
ol kim ölmez yarın yavuz ola

Auch die zehn persischen Verse, die zwischen der griechischen und der türkischen Sektion stehen, haben das mystische „Sterben vor dem Tod“ zum Inhalt. So lesen wir dort zum Beispiel (nach Konya 74, fol. 112v):

tā namīrī ze ḥoz nakardī ān
tark-e tan kūy tā šovī hama ġān
kamī-ye tan fuzūnī-ye ġān ast
tark-e kofrān ze nūr-e īmān ast

„Bis du nicht stirbst, hast du Ihn nicht erreicht / gib den Körper auf, bis du ganz zur Seele wirst! Der Verlust des Körpers ist die Stärkung der Seele / das Aufgeben der Undankbarkeit geschieht aus dem Licht des Glaubens.“

In diesem Zusammenhang sind also die griechischen Verse, obwohl sie formal gesehen zur 165. Sektion gehören, gemeinsam mit den zehn persischen „Übergangsversen“ in Wirklichkeit eine Einführung in die folgende 166. Sektion, die fast ganz auf Türkisch verfasst ist.

Außer dem unmittelbaren türkischen und persischen Kontext, muss auch die Beziehung des Textes mit dem *Rebâb-nâme* gesehen werden. Die griechischen Verse in jenem *Meşnevî* (mit fast gleichem Umfang: 22 gegen die 27 Verse im *İbtidâ-nâme*) haben ebenfalls den Tod und seine mystischen Implikationen zum Hauptthema; die letzten Verse nehmen laut Dedes (1993) eine Beschreibung der himmlischen Begegnung zwischen Mevlânâ und seinem Freund und Lehrer Şems-i Täbrîzî ein. Dabei sind fast wortgleiche Parallelstellen zu finden. So schließt z.B. der griechische Text im *Rebâb-nâme* folgendermaßen (Dedes 1993: 15):

Τις ἔδωκεν τὴν ψυχὴν τοῦ ἐζήσεν
τις ἐδῶ τσακώθην ὅλους νίκησεν

„Wer seine Seele hergegeben hat, der lebte; wer hier erdrückt wurde, der siegte über alle.“

Die entsprechende (schon weiter oben zitierte) Stelle im *İbtidâ-nâme* (Vers 13) lautet:

ὀγιος ἐδῶ ἐπέθανεν ἐζήσεν
ὀγιος ἐδῶ τῶακώθηκεν νίκησεν

„Wer hier starb, der lebte; wer hier erdrückt wurde, der siegte.“

Auch das Bild des Tropfens, der zum Meer wird (24a)

στάλαμμό ᾿ μουν και γίνηκα θάλασσα ...

„Ich war ein Tropfen und wurde zum Meer ...“

als Symbol der mystischen Vereinigung der Seele mit Gott (die Seele als ein Tropfen im immensen göttlichen Meer¹¹) taucht im *Rebâb-nâme* wieder auf (Dedes 1993: 14):

Στάλαμμα πούτον εδώ στη χωρισιά
 πάλι εσμίχτην έγινεν θάλασσα

„Was hier in der Trennung ein Tropfen war, mischte sich wieder und wurde zum Meer.“

Die Antithese zwischen „dieser“ und „jener“ Welt, also „hier“ (wo die Seele von Gott getrennt ist) und „dort“ (wo sie mit Ihm vereint wird) ist im *İbtidâ-nâme* ein steter rhetorischer Monolog, der in den beiden letzten Versen zum Dialog wird, und wohl auch hier Parallelstellen zum *Rebâb-nâme* aufweist (z.B. im Bild der ‚Mühle‘), auch wenn eine korrektere Lesung hier den Sinn noch etwas mehr erhellen sollte (siehe die Anmerkungen zu den Versen 26–27). Das Sterben als Mittel des Transfers zwischen dem leidvollen Hier und dem befreienden Dort, aber vor allem das metaphorische „Sterben“ im Sinne der Aufgabe alles Weltlichen und der Selbst- und Gottesfindung, der Entwerdung, ist in jedem Fall das Hauptthema der theologischen Verse im griechischen Werk von Sultân Veled.

3. Die griechischen Verse im (sozio)linguistischen Kontext

Die griechischen Verse im *İbtidâ-nâme* sind in einer sehr einfachen Sprache gehalten und enthalten keinerlei arabische oder persische lexikalische Elemente, also sind auch alle religiösen Termini griechisch (Θεός/Θιός, άγιοι, άγγελος, ψυχή etc.). Dies steht im Gegensatz zum terminologischen Gebrauch des türkischen Teils, wo arabisch-persische Lexik häufig ist (*Hak*, *Çalab*, *Peygamber*, *[bu] cihân*, *nefs*, *dîn*, *zîkr* u.a.). Das hat damit zu tun, dass Griechisch als „islamische Sprache“ (und überhaupt als Kontaktsprache zu islamischen Sprachen¹²) weniger etabliert war als Türkisch und somit die entsprechenden Termini als

11 Vgl. das Konzept des „Meers der Seele“ bei Farîduddîn ‘Attâr und die gleichnamige, immer noch unübertroffene Monographie von Ritter (1955).

12 Zum Konzept der „islamischen Sprachen“ siehe Bausani 1975; eine Diskussion in Bezug auf das Griechische als „islamische Sprache“ siehe bei Kappler 2001.

adaptierte Kopien nicht verfügbar waren, doch andererseits verzichtet der Dichter auch auf das sich hier anbietende *code-switching*. Es sei angemerkt, dass Systematisierung religiöser Terminologie in solchen Texten kaum anzutreffen ist, man vergleiche hier das „Spiegelphänomen“ der karamanlidischen Texte des 18. Jahrhunderts, die z.T. einen beträchtlichen Teil an griechischen, adaptierten oder nicht-adaptierten, Wörtern enthalten, aber auch, manchmal sogar parallel, arabisch-persische oder türkische Termini verbreitet einsetzen (siehe Luffin 2010).

Die Varietät der von Sultân Veled verwendeten Sprache ist ein kappadokischer Dialekt. Dies wird sowohl phonetisch (z.B. unter anderem ψυχή 1b, 11a, 19a; ποθαίνει 1a; πορπατούν 4a), lexikalisch (z.B. εργοίκησαν 5b) und auch syntaktisch (θέλει τους 8b) deutlich. Für Neogräzisten dürften diese Texte wertvolle Zeugnisse einer alten Sprachstufe der kappadokischen Dialekte darstellen; in diesem Zusammenhang erlaubt es meine fehlende Kompetenz nicht, auf spezielle phonetische und andere sprachliche Phänomene einzugehen.¹³

Sowohl die einfache Sprache als auch die Verwendung der lokalen Varietäten sind in direktem Zusammenhang zur Funktion der Texte in Verbindung mit der angesprochenen Leser- bzw. Hörerschaft zu sehen. Wie schon von Johanson (1993) angemerkt, waren die griechischen (und türkischen) Teile des Werkes von Sultân Veled ein direktes Vehikel der theologischen Mission, die ja erst richtig mit der Übernahme der Führung des Ordens durch Sultân Veled eingesetzt hat (Ritter 1940–42: 276–277) und die den großen Teil der kleinasiatischen Bevölkerung, die keinen Zugang zur Elite- und Literatursprache Persisch oder zur Religionsprache Arabisch hatte, erreichen sollte.¹⁴ Das Griechische hatte außer dieser direkten Funktion als Verkehrssprache bei der Vermittlung islamischer Werte an die breite Masse aber auch noch eine andere Dimension. Sultân Veled und, in besonderer Weise, sein Vater Celâleddîn Rûmî unterhielten enge Beziehungen zu den neuplatonischen Kreisen des griechisch-orthodoxen Klerus, besonders im monastischen Bereich. So wird z.B. von Eflâkî, der Mitte des 14. Jahrhunderts die

13 Auch die schon edierten Texte aus dem *Rebâb-nâme* und dem *Dîvân* wurden leider noch nie linguistisch untersucht, von den drei *beyt* in Theodoridis 2004 abgesehen.

14 Zur Rolle der Mevlevî bei der Islamisierung Kleinasiens siehe Vryonis 1971: 381–394; siehe besonders die von Eflâkî überlieferten Konversionsgeschichten auf S. 388–390 und geographische Angaben auf S. 393–394.

Biographien der Mevlevî-Khalifen verfasste, das „Kloster des Platon“ (*Deyr-i Aflatûn*), d.h. das Kloster St. Chariton bei der Stadt Silli unweit von Konya erwähnt, wohin sich Celâleddîn Rûmî und noch sein Enkel Amîr ‘Ârif zur Meditation und zu Gesprächen mit den Mönchen zurückgezogen haben sollen (Vryonis 1971: 386–387, Dedes 1993: 5). Der intellektuelle Austausch zwischen islamischen und christlichen Kreisen hat somit auch zur inhaltlichen Entwicklung der theologischen Literatur, vor allem in ihren evidenten Bezügen zur neuplatonischen Philosophie, in beiden Kulturkreisen beigetragen.¹⁵ Auch das „Sterben vor dem Tod“, um zum theologischen Kontext der hier edierten Verse zurückzukommen, wird ja „im allgemeinen als poetische Version der neuplatonischen Idee von der Rückkehr der Seele zu ihrem göttlichen Ursprung“ angesehen (Schimmel 1995: 453). Dazu kommt, dass Sultân Veled dank seiner Erziehung durch seine Ziehmutter Kirâ (κυρά) Hâtûn und eine (sogar im *Dîvân* erwähnte) als *Kirâmânâ* (κυρά μάνα) überlieferte Amme von Kindesbeinen an über gute Griechischkenntnisse verfügt haben muss (Theodoridis 2004: 448–449).

Trotz dieser besonderen Bedeutung des Griechischen im Werk islamischer Mystiker des 13. Jahrhunderts und im Leben Sultân Veleds steht auch in seinen theologischen Texten der Prestigesprache Persisch letztendlich die ultimative Präferenz zu, wie der Dichter in seinen berühmten Versen deutlich macht, die am Schluss des türkischen Textteils des *İbtidâ-nâme* stehen und sozusagen die Überleitung zu den folgenden persischen Versen darstellen (Mansuroğlu 1958: 16–17; Verse 78–80):

Türk dilin bilürmisedim ben,
söz ile bellü göstereydüm ben,

bildüreydüm hâlâyıka söz ile,
görelerdî yaratganı göz ile.

Tatça aydam ne kim dilersiz siz,
bula siz kimseyi ki bulduk biz.

Funktionell und theologisch sind die griechischen Verse des *İbtidâ-nâme* in ihrer Einfachheit als Vorspann zum Hâdiṭ-Kommentar des türkischen Textteils zu sehen. Sie sollen, in meinen Augen, den Leser/Hörer auf die theologischen Ausführungen thematisch wie spirituell vorbereiten, und

15 Eine Beziehung von Rûmîs Gedankenwelt und jener Platons hat zweifellos bestanden, wird aber kontrovers beurteilt; siehe hierzu Iqbal 1999: 92, 278 und den (populärwissenschaftlichen) Vortrag von Can 1965.

dafür kommt der Wahl der damals in Kleinasien noch verbreitetsten Umgangssprache, nämlich Griechisch, eine besondere soziale Bedeutung zu.

4. Edierung der 27 griechischen Verse des *Ībtidā-nāme*

Im Folgenden wird der griechische Textteil in der Originalschrift, als Transliteration in lateinischer Schrift und in griechischer Transkription ediert, daran schließt sich eine deutsche Übersetzung an. Die Verse (*beyt*) sind durchnummeriert, die jeweiligen Halbverse (*muṣrā*) jeweils mit a und b bezeichnet.

Das Metrum des *Ībtidā-nāme* ist – ◡ – – / ◡ ◡ – / ◡◡ – (haffif). Auch wenn quantitative Silbenzählung in neugriechischen Varietäten irrelevant ist, ist es für die Verschriftung von Bedeutung, da, wie auch in anderen Handschriften dieser Zeit, das Metrum ein wichtiges Kriterium für die Plene- bzw. Defektivschreibung der Vokale darstellt (siehe hierzu Kappler 2002). Obwohl hier (durch *imāle* oder andere Regeln erwirkte) nicht wenige Ausnahmen zu verzeichnen sind, entsprechen einer metrisch „langen“ Silbe in den meisten Fällen eine Pleneschreibung und einer „kurzen“ Silbe eine defektive oder mit Vokalzeichen (*ḥareke*) versehene Schreibung.

Zur Transliteration: Pleneschreibung wird mit den Vokalsymbolen ā, ē, ī, ō, ū bezeichnet; mit Ḥareke vokalisierte Silben mit ǎ, ě, ĭ, ǒ, ŭ; defektive Schreibung ohne Vokalisierung wird mit den entsprechenden Vokalen ohne diakritische Zeichen angegeben. Mit *he* (<◌>) bezeichnetes /e/ oder /a/ wird hier mit é bzw. à symbolisiert, diese Schreibung kommt allerdings in unseren Handschriften nicht sehr häufig vor.

Trotz größter Anstrengungen konnten wegen der generellen Schwierigkeit, die das in griechischen Aljamiado-Texten verwendete arabische Alphabet dem heutigen Leser bereitet (siehe hierzu Kappler 1999), einige wenige Fragezeichen nicht getilgt werden. Diese Lücken werden hoffentlich durch Kollegen aus der Neogräzistik und Byzantinistik oder vielleicht auch von anderen Lesern dieses Beitrags eines Tages geschlossen werden!

Text

[Konya 74 fol. 112r, B fol. 109r]

1a [B] اويس افرين [افرين] [B] اسين ميشتي [مبشني]

ōyos ivrēn esēna mīpōtenī
όγιος ήβρεν εσε να¹⁶ μη ποθαίνει

1b [B] كاخت فيليا پشيشيتو [يشيسيتو] [B] پندهننى [پندهني]

k'āḥti filīā pšīšitū¹⁷ pandā nānē
κι αχ τη φιλία [η] ψυχή του πάντα να'ναι

,Wer Dich gefunden hat, wird nicht sterben, denn seine Seele wird durch die Liebe ewig sein.'

2a اوت تفتيا تو ايكسن سيمرا

ōtī tāftiyā tū īkusan sīmērā
ό,τι τ'αυτιά του ήκουσαν σήμερα

2b افريندن تامتيا تو فانيرا

afṛīnadīn tāmətyā tū fānērā
αύρι να δειν τα μάτια του φανερά

,Das, was heute seine Ohren hörten, werden morgen seine Augen deutlich sehen.'

16 Ebenfalls mögliche Lesung: „...εσένα“, dann aber das Futurum ohne να? Zum Personalpronomen Akk. εσε / εσένα siehe Costakis 1964: 41, zur Futurbildung mit να (vgl. auch in den Versen 2 und 3) in allen (modernen) kappadokischen Dialekten (und übrigens auch im zypriotischen Griechischen) siehe Costakis 1964: 55. Es scheint jedoch, dass die Futurbildung mithilfe einer „desiderativen“ Modalität alt ist; siehe auch die Futurbildung mit θέλει unten in Vers 15a. Vgl. hierzu Erdal 1995 über die Verbindung des „kleinasiatischen“ Futurums im Griechischen und Türkischen aus areallinguistischer Sicht.

17 Die Verschriftung mit <š> deutet auf eine frühe Palatalisierung des palatalen [ç] (χ) hin, die zur Phonemisierung als /š/ führt, auch wenn Dedes (1993: 12) dies bestreitet und die Notierung mit <š> als graphische Konvention betrachtet. Die klare Notierung mit <pš> wird dort nicht kommentiert. Zur vergleichbaren Entwicklung im zypriotischen Griechischen, wo der Laut nachweisbar im 16. Jh. auftritt, siehe Kappler 2005: 145–147. In den modernen Dialekten Kappadokiens war die š-Aussprache in den meisten Dörfern die Regel (siehe Dawkins 1916: 71).

- 3a [B] اُولَى كَا كَى اِيذُو كَلَى نَيِّنُنْ [ينن]
 ōlī¹⁸ kākī ēdō kālī nāyēnūn
 ὄλοι [οι] κακοί εδὼ καλοί να γένουν
- 3b استينارى انرتسين نيينن
 istīnārī [?] anartōsin [?] nāyēnūn
 εις τη(v) [...] ἀνάρτωσιν να γένουν
 ‚Alle Schlechten hier werden (dort) gut werden, [...]‘
- 4a مَيْتَمَس اِيذُو و پُرِيْتُنْ [پريتن] [B] اَنْدِرَى
 mētāmās ēdō pōrpatūn ēndērī
 μετά μας εδὼ πορπατούν¹⁹ εν ταίρι
- 4b كه پو تيس ذى [دي] [B] تو ثيلما نفري
 ke pū tīs dī tō t̄elimā nafērī
 και που τις²⁰ δει το θέλημα να φέρει
 ‚Hier schreiten sie mit uns gemeinsam, sobald Er sie sieht, wird Er die Zustimmung erteilen (= sie empfangen).‘
- 5a اُولَى تِستراتندِن كَلَى ذُكْسِن
 ōlī tīstratandīn kalī d̄ōkisan
 ὄλοι τη στραταν την καλή *δῶκησαν²¹
- 5b اُولَى تُون تِيُون اَلِي مَاس اِغْرِكْسِن
 ōlī tōn tyōn olī mās egrikisan
 ὄλοι τον Θιόν ὄλοι μας εγροίκησαν
 ‚Alle schlugen den rechten Weg ein; alle, ja alle von uns hörten Gott!‘²²

18 In den modernen Dialekten Kappadokiens (ebenso in Zypern) ist meist die u-Form bekannt (Dawkins 1916: 628) und in zahlreichen griechischen Dialekten alt; eine Lesung *ūlī* kann hier und in den folgenden Versen nicht ausgeschlossen werden, aber das Problem kann wegen der arabischen Verschriftung nicht gelöst werden.

19 B: *περπατούν*. Zu den Formen mit -o- siehe Dawkins 1916: 633.

20 D.h. *τις ψυχές?*; Konya 2138 (Mansuroğlu 1958: III) hat die wahrscheinlich richtigere Form *تُس* <tus> = *τους*.

21 Nicht attestierte Form (< *δῶκῶ). Die geläufige Form in den modernen Dialekten Kappadokiens lautet *δῶκω*, Aor. *δῶκα* (St.Gr. *ἔδωκα*) (vgl. beispielsweise Costakis 1964: 18).

22 Der zweite Halbvers lautet in Konya 2138 (Mansuroğlu 1958: 111): *اُولَى تَالَوِيَا تَكْرِيفَا اِغْرِكْسِن* *olī tā lōyā tu krīfā egrikisan* (ὄλοι τα λόγια του κρυφά ἐγροίκησαν) ‚Alle hörten heimlich seine Worte‘.

- 6a ای تن یا اذو سیکوئیکسن
 epī tin yā²³ eḏō sīkōīkusan
 επί την γην εδῶ *σηκωθήκουσαν²⁴
- 6b کاختو فوئو تئو چکوئیکسن
 k'ah̄tō fōnō tūtyū čakōīkusan
 κι αχ το φόβο του Θεού *τῶακωθήκουσαν²⁵
 ‚Hier auf der Erde sind sie aufgestanden und wurden von der Gottesfurcht erdückt.‘
- 7a أولى ایکی متفترا پتسن
 ōlī ēkī metāfterā petūsan
 ὅλοι εκεί με τα φτερά πετούσαν²⁶
- 7b متس آیس تئو اکی اسسن
 metūs āyūs tūtyū ekī īsāsān
 με τους ἁγίους του Θεού εκεί ἦσασαν
 ‚Dort aber flogen alle mit Flügeln und waren mit den Heiligen Gottes.‘
- 8a أخت فلیا اینکن زوئس
 āh̄tī filyā ēyīniken zōītūs
 αχ τη φιλιὰ ἐγίνηκεν ζωή τους
- 8b اولی تئو تلن کئیس ثلتس
 ōlī tōtyō tēlūn k'otyōs tēlitūs
 ὅλοι το Θεό θέλουν κι ο Θεός θέλει τους²⁷
 ‚Durch Liebe entstand ihr Leben; alle wollen Gott und Gott will sie auch.‘
- 9a أولى ایکی تس آثر پس کالن
 ōlī ēkī tūs ātrōpūs kālūn
 ὅλοι εκεί τους ἄθρωπους καλούν

23 Anstelle von yā bietet Konya 2138 (Mansuroğlu 1958: 111) die wahrscheinlichere Version بين yīn, die hier für die Übersetzung gewählt wurde.

24 Nicht attestierte Form (< σηκώθηκαν); die Lesung ist rekonstruiert (die u-Lautung ist nicht vokalisiert)

25 Nicht attestierte Form (< τῶακώθηκαν); die Lesung ist rekonstruiert (die u-Lautung ist nicht vokalisiert)

26 Dieser Halbvvers ist in B eine Wiederholung von 5a (ὅλοι τη στράταν την καλή δώκησαν); die vorliegende Version aus Konya 74 ist jedoch auch in B *in margine* verzeichnet. Statt με τα φτερά ‚mit den Flügeln‘ ist natürlich auch die Lesung μετά φτερά ‚mit Flügeln‘ möglich.

27 Der enklitische Gebrauch der Personalpronomen ist außer aus den griechischen Dialekten Kappadokiens auch aus dem zypriotischen Griechischen bekannt.

- 9b أوت تُس بي كِيفَالتُس لَأَلُن
 ōti tūs pī kēvālitūs lālūn
 ο,τι τους πει και βάλει τους λαλούν
 ‚Alle dort rufen die Menschen an; was Er sie auch nennt, so werden sie genannt.‘
- 10a زُويتن يُندِ زوِيسَس ذنِي
 zōiton yōndī zōīsās denenē
 ζωή των γοιόν τη ζωή σας δεν είναι²⁸
- 10b لُويتُن يوند لويسس ذنِي
 lōyīton yōndi lōyīsas denenē
 λογή των γοιόν τη λογή σας δεν είναι
 ‚Ihr Leben ist nicht wie euer Leben, ihr Verstand ist nicht wie euer Verstand.‘
- 11a ايدُو اَحْتِ پشيشِي پَرِيزِم نَلِي
 ēdō āhtī pšīšī pārtīzma [?] tēlī
 εδώ αχ τη ψυχή [...] θέλει
- 11b كپتُو تيلما پيرزم نلی
 kepotō tēlima pīrazma tēlī
 και ’πο το θέλημα πείρασμα θέλει
 ‚Hier braucht es [...] der Seele und Prüfung des Willens.‘
- 12a ثَاَتُس زُوينِي اِپَا امْرُوس [اُمرُوس B]
 t̄ānatōs zōīnē epā omrōs
 θάνατος ζωή ’ναι επά ομ[π]ρός
- 12b پوس ففيس كلی الَا اُمرُوس
 pōs [i]vefyis²⁹ kalē ēlā ōmrōs
 πως φεύγεις καλέ έλα ομ[π]ρός
 ‚Der Tod ist Leben dort vorn; he du, wieso gehst du weg, komm nach vorn!‘

28 Zur Form *έν(αι)* (Standardgr. *είναι*) in verschiedenen modernen kleinasiatischen Dialekten siehe Costakis 1964: 48. Da keine Vokalisierung vorliegt ist hier natürlich auch die Lesung *είναι* möglich.

29 Konya 2138 (Mansuroğlu 1958: 111) schreibt *ففيس*, in beiden Fällen ist von einer falschen Punktierung des *fe* bzw. *ve* auszugehen. Es muss hier außerdem sehr wahrscheinlich ein prothetischer Vokal angesetzt werden, sowohl die Silbenzahl als auch das Metrum (im Zusammenhang mit der in griechischen Aljamiado-Texten generell geltenden Beziehung zwischen Metrum und Vokalisierung) sind sonst nicht korrekt. Vokalprothese in griechischen Dialekten ist sehr häufig, zu den modernen Dialekten Kappadokiens siehe beispielsweise Costakis 1964: 20.

- 13a اُويس ايدو ايشَن اِزسين
 ōyos³⁰ ēdō epētānen ēziseñ
 ὁγιος εδὼ επέθανεν ἐζήσεν
- 13b اُويس ايدو چكوئيكن نكسن
 ōyos ēdō čakōīken nikisen
 ὁγιος εδὼ τῶακώθηκεν νίκησεν
 ‚Wer hier starb, der lebte; wer hier erdrückt wurde, der siegte.‘
- 14a اُويس اكلاپسى سيمرا افرى
 ōyos eklapsē sīmērā afrī
 ὁγιος ἐκλαψε σήμερα αύρι
- 14b نَيلاسي كه تو تيلُن³¹ [B] نفرى
 nāyēlāsī ke tō tēōn nafīrī
 να γελάσει και το Θεόν να βρει
 ‚Wer heute weinte, wird morgen lachen und Gott finden.‘
- 15a ايدو اوتيس پُئنانى ثلى زسى
 ēdō ōtīs pōtānī teli zisī
 εδὼ ὅτις ποθάνει θέλει ζήσει
- 15b متُس آيُس حَرَ اكي نيسى
 metūs āyūs hārā ekī napēsī
 με τους ἁγίους χαρά εκεί να πέσει
 ‚Wer hier stirbt, wird leben, mit den Heiligen wird ihm dort Freude beschert werden.‘³²
- 16a اوييس ايدو كلاپكن ايكي
 ōyos ēdō klāpiken ēkī³³
 ὁγιος εδὼ κλάπηκεν εκεί

30 Die Setzung des Hareke *kasra* ist hier rätselhaft, doch da dies kein isolierter Fall ist (vgl. weiter unten Verse 13b, 14a, 16a), sollten wir es vielleicht mit einer (nicht-attestierten) Form *oyis* zu tun haben?

31 recte eher: ثيون

32 Die griechischen Verse in Konya 2138 (Mansuroğlu 1958: 111) enden hier; es folgen drei persische Verse, anschließend der türkische Text.

33 Diese Lesung ist hypothetisch und wahrscheinlich nicht korrekt, worauf unstimmliges Metrum und Silbenzahl hinweisen.

- 16b اَحْتُسْ اَيُسْ تَثِيُو [B نَشِي افكى
 āhtūs āyūs tūṭēū naṣī efkī
 αχ τους άγιους του Θεού νάξει ευκή
 ‚Wer hier beweint wurde, wird dort von den Heiligen Gottes gesegnet werden.‘
- 17a مَتَكِينُسْ نَشِي زوى پندا
 metākīnūs naṣī zōī pandā
 μετά κείνους νάξει ζωή πάντα
 ‚Mit ihnen wird er ewiges Leben haben, wie sie wird er ohne Flügel fliegen.‘
- 17b يُونَكِينُسْ دَخْفَتْرَا [B ذخفترَا نينا
 yōnekīnūs di ḥafterā napetā
 γοιόν εκείνους δίχα φτερά να πετά
 ‚Mit ihnen wird er ewiges Leben haben, wie sie wird er ohne Flügel fliegen.‘
- 18a نَشْرِي تَهَسَخَن اذ و فَنِرَا
 nāṣṣrī tāpas ḥān eḏō fānērā
 να θωρεί το πάσχειν³⁴ εδώ φανερά
- 18b يُونْ تُرْن ايدُو آلى تُسْكَنُما
 yōn ṭōrun eḏō ālī ṭōskinōmā
 γοιόν θωρούν εδώ άλλοι το σκίγωμα
 ‚Er wird das Leiden hier offenbar sehen, so wie hier andere den Leichnam sehen.‘

[Konya 74: fol. 112v]

- 19a ايششتس اينكن ثيستس
 ipšišitus eyiniken ṭēostus
 η ψυχή τους εγίνηκεν Θεός τους
- 19b شيليس ايليس افترس فستس
 šilyūs ṭlyus efterose fostus
 χίλιους ήλιους εφτέρωσε [το] φως τους³⁵
 ‚Ihre Seele wurde ihr Gott [= flog zu Gott], ihr Licht beflügelte tausend Sonnen.‘

34 Die sich durch die Vokalisierung ergebende Lesung *τα πάσχαν ergibt wenig Sinn.

35 Der Artikel (το) ist zwar nicht notiert, muss aber auch wegen dem Metrum dastehen.

- 20a آخت کال تٲیو غٲموٲکسن
 āhto k̄alo tuṡyū ġōmōṡikusan
 αχ το καλό του Θεού *γομωθήκουσαν³⁶
- 20b آل ٲو ذن تُرن رموٲکسن
 āli p̄u den ṡṡrun rimōṡikusan
 ἄλλοι ٲου δεν θωροῦν *ρημωθήκουσαν³⁷
 ‚Sie wurden von der Güte Gottes erfüllt; andere, die nicht sehen, sind zugrunde
 gegangen.‘
- 21a اویس ایذو استزون ٲشَنن
 ōyos ēḏō istizōin peṡānen
 ὀγιος εδῶ εις τη ζωήν ٲέθανεν
- 21b ٲٲتا زندهنس اکی میتمین
 napetā zōndānos ēkī metīmīn³⁸
 να ٲετὰ ζωντανός εκεί με τιμήν
 ‚Wer hier in (diesem) Leben starb, wird dort lebendig fliegen in Ehren.‘
- 22a آل میذی از و یئو تُنتئس
 āla mīḏē izōiō ṡānatōs
 ἀλλά μηδέ η ζωή ο θάνατος
- 22b ٲندا نانی اذو کیکي ذنتئس
 pandā nānē eḏō k’ēkī ḏīnatōs
 παντα να ’ναι εδῶ κ’ εκεί δυνατός
 ‚Doch nicht das Leben, (sondern nur) der Tod wird immer, hier wie dort, stark
 sein.‘
- 23a انکلس ذن ٲٲی [ٲٲا B] اکی ٲئو ٲئو
 angelos ḏen patī ekī p̄u patō
 ἄγγελος δεν ٲαٲεί εκεί ٲου ٲαٲῶ
- 23b انکلس ذن ٲٲا اکی ٲو ٲئو
 angelos ḏen petā ekī p̄u p̄ētō
 ἄγγελος δεν ٲετὰ εκεί ٲου ٲετῶ
 ‚Kein Engel schreitet dort, wo ich schreite, kein Engel fliegt dort, wo ich fliege.‘

36 Nicht attestierte Form (< γομῶθηκαν); die Lesung ist rekonstruiert (die u-Lautung ist nicht vokalisiert).

37 Nicht attestierte Form (< ρήμαξαν); die Lesung ist rekonstruiert (die u-Lautung ist nicht vokalisiert).

38 Diese Lesung folgt der Vokalisierung des Textes, widerspricht aber dem Reim.

- 24a ستلمونم كينكا ثلسا
 stālamōmun keyinikā talasā
 *στάλαμμό³⁹ ’μουν και γίνηκα θάλασσα
- 24b تكرفيا تَس ايسخس سكو سا
 takarafya tes ipas ḥis sikōsā
 τα καράβια της⁴⁰ *υπάσχη⁴¹ σήκωσα
 ‚Ich war ein Tropfen und wurde zum Meer, die Schiffe des Leidens habe ich angehoben.‘
- 25a ايمو ليغو كينكا پولى
 īmū līgō keyīnikā pōlī
 ἴμου λίγο και γίνηκα πολύ
- 25b ميخريسو ستغليه يون پولى
 mēḥrīsō stafilyā īōn pūlī
 με χρυσό σταφύλια οίον πουλί
 ‚Ich war wenig und bin viel geworden, mit Gold und Trauben wie ein Vogel.‘
- 26a اوس ايكن امينا تيس كفى
 ōs epīken emēnā tyos kefilī
 ως εποίκεν εμένα Θιός και φιλεί
- 26b انكلس پس [B دن] مئيس اذو كفى
 angelos pes meṭēs eḏō kefilī
 ἄγγελος πες με θες εδῶ και φιλί
 ‚Wie Gott mich gemacht hat und ein Engel (mich) küsst, sag mir, willst du hier auch einen Kuss?‘⁴²

39 Eigentlich στάλαμμα, aber die Pleneschreibung zeigt eindeutig einen runden Vokal an.

40 Die Vokalisierung *tes* (oder *tas*) ergibt hier keinen Sinn (vorausgesetzt die Lesung des folgenden Wortes ist korrekt).

41 Rekonstruierte, nicht-attestierte Form.

42 Fraglicher Sinn. Eine alternative Lesung wäre: ōs epīken emēnā tyos kefalī / angelos pos meṭēs eḏō kefalī – ως εποίκεν εμένα Θιός κεφάλι / ἄγγελος πως με θες εδῶ κεφάλι ‚So wie Gott mir einen Kopf gemacht hat, Engel, wie willst du mich hier (mit) einem Kopf?‘. Vielleicht kann der dunkle Sinn mit der folgenden Parallelstelle aus dem *Rebāb-nāme* erleuchtet werden (Burguière & Mantran 1952: 67): Τις κεφαλὴν ἔθεκεν ὄγειον δούλου / να πατήση στο κεφάλι του αγγέλου ‚Wer wie ein Sklave seinen Kopf beugte, wird in den Kopf des Engels treten‘. Diese Stelle könnte auch mit Vers 27 in Verbindung stehen (Engel – Sklave).

27a اغو افندس كانكلس ذو لُس

eğō afendis k'angelos dūlos
εγώ αφέντης κ'[ο] άγγελος δούλος

27b اغو نبرو كانكلس ميلس

eğō nērō k'angelos mīlos
εγώ νερό κ' [ο] άγγελος μύλος

„Ich (bin) Herr, und der Engel Sklave; ich (bin) Wasser, und der Engel eine Mühle.“⁴³

Literatur

- Bairaktaris, Grigoris (Μπαϊρακτάρης) 1996. *Οι ελληνικοί στίχοι του Ρούμι (13^{ος} αιώνας) ποιητή και φιλοσόφου από τη Βακτριανή της Κεντρικής Ασίας*. Athina: Ekdoseis PAN.I.F.E.
- Bausani, Alessandro 1975. Is classical Malay a “Muslim language”? *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* 21, 111–121.
- Burguière, P. & Mantran, R. 1952. Quelques vers grecs du XIII^e siècle en caractères arabes. *Byzantion* 22: 63–80.
- Can, Şefik 1965. *Mevlânâ ve Eflâtun*. Konya: İleri Basımevi.
- Costakis, Athanase P. 1964. *Le Parler Grec d'Anakou*. Athènes: Centre d'Etudes d'Asie Mineure.
- Dawkins, Robert M. 1916. *Modern Greek in Asia Minor. A Study of the Dialects of Silli, Cappadocia and Pharása with Grammar, Texts, Translations and Glossary*. Cambridge: University Press.
- Dedes, Dimitris (Δέδες) 1993. Τα ελληνικά ποιήματα του Μαυλανά Ρουμί και του γιου του του Βαλέντ κατά τον 13^{ον} αιώνα. *Τα Ιστορικά* 10/18–19: 3–22.
- Erdal, Marcel 1995. Das Futurum mit ‚wollen‘: areale Kausalität, Universalien und Systemdruck. Erdal, M. & Tezcan, S. (Hrsg.) *Beläk Bitig – Sprachstudien für Gerhard Doerfer zum 75. Geburtstag*. Wiesbaden: Harrassowitz: 67–80.
- Gölpınarlı, Abdülbaki (Übers.) 1976. *Sultan Veled – İbtidâ-nâme*. Ankara: Güven Matbaası.
- Iqbal, Afzal 1999. *The Life and Work of Jalaluddin Rumi*. Karachi: Oxford University Press.
- Johanson, Lars 1993. Rumi and the birth of Turkish Poetry. *Journal of Turkology* I/1: 23–37.
- Kappler, Matthias 1999. Προϋποθέσεις για μια γραφηματική προσέγγιση στα ελληνικά κείμενα γραμμένα με αραβικών αλφάβητο. Argyriou, A., Dimadis, K. & Lazaridou, A. (Hrsg.), *Πρακτικά Α΄ Ευρωπαϊκού Συνεδρίου Νεοελληνικών Σπουδών, Βερολίνο*

43 Das Bild der Mühle kommt auch im Gazel 885 vor (Dedes 1993: 19), d.h. der Liebende-Mystiker als Mühle im Fluss der göttlichen Liebe: αγάπη σου πηγαίνει γοιόν ποτάμι / κ' εγώ γυρίζω μέσα γοιόν το μύλο.

- 2–4 Okt. 1988, *O ελληνικός κόσμος ανάμεσα στην Ανατολή και τη Δύση 1453-1981*, Vol. I, Athina: Elliniká Grámmata: 695–709.
- 2001. Ottoman versified dictionaries for Balkan languages: a comparative analysis. *Zeitschrift für Balkanologie* 37/1: 10–20.
- 2002. Graphic adaptation in Sultan Veled's Greek and Turkish verses. *Turkic Languages* 6/2 (2002): 215–228.
- 2005. Turzismen in griechisch-zypriotischen Quellen aus osmanischer Zeit (17.–19. Jahrhundert). Siemieniec-Golaś, E. & Pomorska, M. (Hrsg.), *Turks and Non-Turks. Studies on the History of Linguistic and Cultural Contacts* (= *Studia Turcologica Cracoviensia* 10; Festschrift for Stanislaw Stachowski). Kraków: 137–158.
- Lewis, Franklin D. 2000. *Rumi. Past and Present, East and West. The Life, Teaching and Poetry of Jalâl al-Din Rumi*. Oxford: Oneworld.
- Luffin, Xavier 2010. Religious Vocabulary in Karamanlidika Texts: the Case of the *Cebel-i Sinanin Medhnamesi* (1784). Balta, B. & Kappler, M. (Hrsg.), *Cries and Whispers in Karamanlidika Books: Proceedings of the First Conference on Karamanlidika Studies (Nicosia, 11th–13th September 2008)*. Wiesbaden: Harrassowitz: 281–288.
- Mansuroğlu, Mecdut 1958. *Sultân Veled'in Türkçe Manzumeleri*. İstanbul: Pulhan Matbaası.
- Mertzios, C. D. 1958. Quelques vers grecs du XIIIe siècle en caractères arabes. *Byzantinische Zeitschrift* 51/1: 15–16.
- Ritter, Helmuth 1940–42. Mevlâna Celâleddin Rûmî ve Etrafindakiler. *Türkiyat Mecmuası* 7–8/1: 268–281.
- 1955. *Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin 'Attar*. Leiden: Brill.
- Sachau, Eduard & Ethé, Ernest 1889. *Catalogue of the Persian, Turkish, Hindustani and Pashtu Manuscripts in the Bodleian Library, I, The Persian Manuscripts*. Oxford: Bodleian Library.
- Schimmel, Annemarie 1995. *Mystische Dimensionen des Islam*. Frankfurt am Main: Insel Verlag.
- Theodoridis, Dimitri 2004. Versuch einer Neuausgabe von drei griechischen Doppelversen aus dem *Dîwân* von Sultân Walad. *Byzantion* 74/2: 433–451.
- Uzluk, F.N. 1941. *Divân-ı Sultân Veled*. İstanbul: Uzluk Basımevi.
- Veled Çelebi (Hrsg.) 1341/1922. *Dîvân-i Türkî-i Sultân Veled*. İstanbul: Matba'ı 'Âmire.
- Vryonis, Spyros 1971. *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.