Weltgeschichtsschreibung zwischen Schia und Sunna

Iran Studies

Editorial Board

Ali Gheissari (*University of San Diego*)
Yann Richard (*Sorbonne Nouvelle*)
Christoph U. Werner (*University of Bamberg*)

VOLUME 20

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

Weltgeschichtsschreibung zwischen Schia und Sunna

Ḫᵛāndamīrs Ḥabīb as-siyar *im Handschriftenzeitalter*

von

Philip Bockholt

BRILL

LEIDEN | BOSTON

Umschlagbild: ʿAlī b. Abī Ṭālib hebt das Tor einer Festung in Ḫaibar aus den Angeln (Iran, Ende 16. Jh.). *Kitābḫāna va Ganǧīna-yi Nusaḫ-i Ḫaṭṭī-yi Mīrāṣ-i Ǧahānī-yi Kāḫ-i Gulistān* 2237:191a.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Names: Bockholt, Philip, author.
Title: Weltgeschichtsschreibung zwischen Schia und Sunna : Ḫᵛāndamīrs Ḥabīb as-siyar im Handschriftenzeitalter / Philip Bockholt.
Description: Leiden ; Boston : Brill, 2021. | Series: Iran studies, 1569–7401 ; volume 20 | Includes bibliographical references and index.
Identifiers: LCCN 2020052267 (print) | LCCN 2020052268 (ebook) | ISBN 9789004442221 (hardback) | ISBN 9789004442238 (ebook)
Subjects: LCSH: Khvānd Mīr, Ghiyās al-Dīn ibn Humām al-Dīn, approximately 1475–1535? Ḥabīb al-siyar | Islamic Empire—Historiography. | Shīʿah | Sunnites.
Classification: LCC DS35.67.K48 B63 2021 (print) | LCC DS35.67.K48 (ebook) | DDC 907.2/056—dc23
LC record available at https://lccn.loc.gov/2020052267
LC ebook record available at https://lccn.loc.gov/2020052268

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

ISSN 1569-7401
ISBN 978-90-04-44222-1 (hardback)
ISBN 978-90-04-44223-8 (e-book)

Copyright 2021 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.
Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Brill Hes & De Graaf, Brill Nijhoff, Brill Rodopi, Brill Sense, Hotei Publishing, mentis Verlag, Verlag Ferdinand Schöningh and Wilhelm Fink Verlag.
All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher. Requests for re-use and/or translations must be addressed to Koninklijke Brill NV via brill.com or copyright.com.

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

He heard me.
– Maybe. Maybe he heard the wind.
He heard me.
– The past is already written, the ink is dry.

BRANDON STARK and the Three-Eyed Raven
in *Game of Thrones* (2016): *Oathbreaker*



Inhaltsverzeichnis

Vorwort XI
Transkription XIV
Anmerkungen XV
Abkürzungsverzeichnis XVI
Abbildungsverzeichnis XVIII

1 Einleitung: Geschichtsschreibung im Handschriftenzeitalter 1

2 Weltgeschichte auf zweieinhalbtausend Seiten: Ḫᵛāndamīrs Abfassung des *Ḥabīb as-siyar* im Zeitalter des Umbruchs 19
2.1 Vorbemerkungen 19
2.2 Im timuridischen Herat 21
2.3 Anbruch einer neuen Zeit: Schah Ismāʿīl und die Qızılbaš 27
2.4 Eine Weltgeschichte für die Safaviden 37
2.4.1 *Struktur und Inhalt* 39
2.4.2 *Ein Werk nimmt Gestalt an: Fassung A* 45
2.4.3 *Von Fassung A zu B* 62
2.5 Zurück zu den Timuriden: Zur Fertigstellung von Fassung C im Mogulreich 79
2.6 Zwischenergebnis: Ḫᵛāndamīrs Abfassung des *Ḥabīb as-siyar* 97

3 Das *Ḥabīb as-siyar* in der Tradition persischer Geschichtsschreibung 98
3.1 Vorbemerkungen 98
3.2 Zur Tradition persischer Geschichtsschreibung 99
3.3 Zum Genre der Weltchronik als Heilsgeschichte 106
3.4 Zu Geschichtsverständnis und Aufgaben von Geschichtsschreibung 113
3.5 Zur Arbeitsweise des Historikers: Auswahl und Verwendung von Quellen 122
3.5.1 *Schiitische Traditionswerke als vertrauenswürdige Quellen* 126
3.5.2 *Der Autor als Quelle* 131
3.5.3 *Grenzen des Wissens – Grenzen der Welt* 136
3.6 Was bedeutet „Weltgeschichte“? Zu Zeitvorstellungen und Chronologie im *Ḥabīb as-siyar* 140
3.7 Grenzen der Wahrheit? 149
3.8 Zwischenergebnis: Zur Verortung des *Ḥabīb as-siyar* in der Tradition persischer Geschichtsschreibung 154

4 Frühislamische Geschichte als funktionalisiertes Heilsnarrativ 156
4.1 Vorbemerkungen 156
4.2 Fassung A und ihre Funktionalisierung der Heilsgeschichte für Schah Ismāʿīl 162
4.2.1 *Bruder, Stellvertreter, Weltenherrscher: ʿAlī b. Abī Ṭālib als zentraler Protagonist der Frühzeit* 164
4.2.2 *Die Heilige Familie (ahl al-bait): ʿAlī, Fāṭima und die Imame* 175
4.2.3 *ʿAlī und die anderen Gefährten* 187
4.3 Der Tod des Propheten und die Nachfolgefrage: Heilsgeschichte zwischen Schia und Sunna 202
4.3.1 *Abū Bakr* 209
4.3.2 *ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb* 222
4.3.3 *ʿUṯmān b. ʿAffān* 227
4.3.4 *ʿAlī b. Abī Ṭālib* 229
4.4 Zwischenergebnis: Das *Ḥabīb as-siyar* als auf die Gegenwart ausgerichtetes Heilsnarrativ 237

5 Die Gegenwart aus Sicht eines Augenzeugen 239
5.1 Vorbemerkungen 239
5.2 Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā: Legitimation durch Tradition 243
5.3 Schah Ismāʿīl: Legitimation durch Umdeutung 257
5.4 Safaviden und Osmanen: Wie die Niederlage darstellen? 274
5.5 Bābur und das *Bāburnāma*: Legitimation durch Hinzufügung 290
5.5.1 *Zur Abstammung Bāburs in den Fassungen A–C* 294
5.5.2 *Bāburs Kampf um Samarkand (903/1497–98)* 298
5.5.3 *Muḥammad Khan Šībānī als Antagonist Bāburs vor Samarkand (906–07/1500–01)* 304
5.6 Zwischenergebnis: Ḫᵛāndamīr als vertrauenswürdiger Augenzeuge? 313

6 Ein Werk und sein Weg: Zur Textüberlieferung des *Ḥabīb as-siyar* im Handschriftenzeitalter 315
6.1 Vorbemerkungen 315
6.2 Das *Ḥabīb as-siyar* vor dem Hintergrund von Textverständnis und Textüberlieferung in der Vormoderne 318
6.2.1 *Von Urtext und Stemmabildung zum Überlieferungsbefund* 318
6.2.2 *Ein prinzipiell offener Text? Zur Verbreitung der verschiedenen Autorenfassungen* 325
6.2.3 *Der Leserschaft angepasst: schiitisierte Versionen von Fassung C* 337

6.3 Von den Handschriften zum Druck 346
6.4 Zwischenergebnis: Die Textüberlieferung des *Ḥabīb as-siyar* vom Handschriftenzeitalter bis heute 356

7 **Fazit: Das *Ḥabīb as-siyar* als sinnstiftendes historiografisches Narrativ** 358

Appendix: Vergleich ausgewählter Textstellen des *Ḥabīb as-siyar* 367
Quellen- und Literaturverzeichnis 419
Personen-, Sach- u. Ortsindex 452
Handschriftenindex 461

Vorwort

Eine Forschungsarbeit ist niemals ausschließlich das Unterfangen eines Einzelnen, sondern lebt von der Diskussion bereits erzielter Einsichten und dem ständigen Austausch mit anderen. Dies gilt auch für meine Beschäftigung mit Ḫᵛāndamīrs *Ḥabīb as-siyar*, die zaghaft mit der Lektüre der Teheraner Edition begann, als ich als Gaststudent 2012 in Teheran weilte und Mansur Sefatgol mich darauf hinwies, dass das Werk noch relativ unerforscht geblieben sei. Welche Einsichten die Chronik in die Anfangszeit der Safaviden und Moguln sowie die Arbeitsweise eines Historikers im 16. Jh. erlaubt, ist mir erst später bei zahllosen Handschriftenvergleichen während der Promotionsphase klargeworden. In den Jahren von 2014 bis 2018 an der *Berlin Graduate School Muslim Cultures and Societies* (BGSMCS) der Freien Universität Berlin als Erstbetreuerin hierbei begleitet hat mich Gudrun Krämer. Ihr gebührt mein aufrichtiger Dank, mich als ihren Doktoranden umfänglich betreut zu haben, was aufgrund der vielen notwendigen Zeiten der Abwesenheit, in denen ich „im Feld" Handschriften inspizierte, nicht immer von Angesicht zu Angesicht, sondern mitunter nur per Email möglich war. Ihre Ermunterung und positiven Zwischengutachten waren, gepaart mit der aus Erfahrung gespeisten Ermahnung, bei allen Details das große Ganze nicht aus den Augen zu verlieren, stets motivierend, und ihre Anmerkungen zu den eingereichten Kapiteln haben die Qualität der vorliegenden Arbeit maßgeblich gesteigert.

Genauso herzlich danken möchte ich meinem Zweitgutachter Christoph U. Werner (Bamberg), der, obwohl nicht in Berlin ansässig, an den im Verlauf der Jahre gemachten Fortschritten lebhaft Anteil nahm und diese durch seine wichtigen Hinweise erst mit ermöglichte. Ich danke ihm auch für seine Anregung und Bereitschaft, mein Buch in die Reihe *Iran Studies* bei Brill aufzunehmen. Als assoziiertem Mitglied des Betreuerteams danke ich außerdem Mansur Sefatgol (Teheran), ohne dessen Unterstützung mir in Iran viele Türen verschlossen geblieben wären. Es war für diese Arbeit sicherlich ein Glücksfall, sowohl islamwissenschaftliche als auch iranistische Expertise im Betreuerteam vertreten zu wissen. Dass sie in der Fachwelt auf positive Resonanz gestoßen ist – 2019 wurde vorliegende Studie mit dem Forschungspreis der Annemarie-Schimmel-Stiftung für Islamkunde und der Honourable Mention des European Award for Iranian Studies der Societas Iranologica Europaea ausgezeichnet, 2020 ist mir für sie von Gorgias Press der Classical Islamic World Book Prize zugesprochen worden –, erfüllt mich mit besonderem Dank und großer Freude.

Ohne die großzügige finanzielle Förderung der BGSMCS sowie der ideellen Promotionsförderung der Studienstiftung des deutschen Volkes wäre

diese Studie in der vorliegenden Form nicht möglich gewesen. Zusätzlich ermöglichten mir ein Reisestipendium des DAAD die Teilnahme an der MESA-Konferenz in Washington (2017) und ein Forschungsstipendium der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft nachträglich einen mehrwöchigen Aufenthalt in Istanbul (2019). In der vorliegenden Form stellt die Arbeit gegenüber der ursprünglich eingereichten und seit Juni 2018 als Mikrofiche in der Universitätsbibliothek der FU Berlin zugänglichen Dissertationsschrift eine in vielen Details gekürzte und verbesserte Fassung dar. Ein aus der Originalfassung ausgegliedertes Verzeichnis der bekannten Handschriften des *Ḥabīb as-siyar* wird unter besonderer Berücksichtigung der paratextuellen Elemente in kommentierter und stark erweiterter Form in einer separaten Publikation der Forschung zugänglich gemacht werden, die 2021 im Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften erscheinen wird.

Meine Recherche an verschiedenen Orten wäre nicht erfolgreich gewesen, wenn ich nicht auf die Kenntnisse und Hilfe all derjenigen Bibliothekare in China, Deutschland, Frankreich, Großbritannien, Indien, Iran, Italien, Österreich, Russland, Spanien, Tadschikistan, in der Türkei, Usbekistan und in den USA hätte zählen können, die mir geduldig zuhörten und sich meiner Anliegen annahmen. Namentlich genannt seien stellvertretend Christoph Rauch und die stets hilfsbereiten Mitarbeiter der Orientabteilung der Staatsbibliothek zu Berlin. Für die freundliche Genehmigung zum Abdruck der Handschriftenbilder danke ich der Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi (Istanbul), Kitābḫāna-yi Markazī-yi Āstān-i Quds-i Raẓavī (Maschhad), Kitābḫāna va Ganǧīna-yi Nusaḫ-i Ḫaṭṭī-yi Mīrāṣ-i Ǧahānī-yi Kāḫ-i Gulistān (Teheran), Kitābḫāna-yi Markazī-yi Dānišgāh-i Tihrān (Teheran) und Uppsala universitetsbibliotek (Uppsala). Was die administrativen Abläufe an der FU Berlin betrifft, hatte ich das Glück, stets ein offenes Ohr bei Angela Ballaschk und Sonja Eising sowie Bettina Gräf und Jutta Schmidbauer zu finden.

Gedankt sei auch allen, die mir auf Umwegen Bilddateien, (vorzeitig) eigene Publikationen oder spezifische Informationen zukommen ließen: Christopher Bahl (Durham), Shahzad Bashir (Providence/RI), Elif Bozgan (Chicago), Yasmin Faghihi (Cambridge), Oriana Kochbeck (Berlin), Georg Leube (Bayreuth), Charles P. Melville (Cambridge), Arham Moradi (Frankfurt/M.), Elif Namoğlu (Istanbul), Eva Orthmann (Göttingen), Jürgen Paul (Hamburg), Andrew C.S. Peacock (St. Andrews), Sholeh A. Quinn (Merced/CA), Valentina Sagaria Rossi (Rom), Henning Sievert (Heidelberg), Alla Sizova (St. Petersburg), Mohammad Soleymani (Teheran), Isabel Toral-Niehoff (Berlin), Tilmann Trausch (Bonn), Karin Zimmermann (Heidelberg), Olga Yastrebova (St. Petersburg) und Přemysl Zbončák (Třinec). Meinen Korrekturlesern für einzelne Kapitel, Kevin Bockholt (Essen/Hamburg), Veronika Hager (Berlin), Verena Klemm (Leipzig),

Juri A. Reimers (Mülheim a.d. Ruhr), Dagmar Riedel (New York) und Friederike Weis (Berlin) sei ebenfalls mein wärmster Dank ausgesprochen. Unnötig bleibt zu erwähnen, dass ich für alle verbliebenen Fehler selbst die Verantwortung trage.

Auch möchte ich die Gelegenheit ergreifen, einigen Menschen meinen Dank auszusprechen, die in der ein oder anderen Form besonders zum Gelingen des Promotionsvorhabens beigetragen haben: In Iran sind dies Mehdi Mirzaee, ohne den meine Privatbibliothek an persischen Werken nicht nur kleiner, sondern auch weniger systematisch ausgefallen wäre; Jamshid Kianfar, dessen Überlassung von Bilddateien meiner Handschriftenrecherche 2014 einen ersten Durchbruch bescherte; und Sohrab Yekkehzare, der als Verantwortlicher der Handschriftenabteilung der Parlamentsbibliothek in Teheran mir wertvolle Hilfe bei der Erlangung von Bilddateien und Angaben zu Handschriften leistete. Insbesondere hinsichtlich meiner Studien in Indien danken möchte ich Margrit Pernau (Berlin) und Abha Singh (Delhi). In Zentralasien unentbehrlich war die Hilfe von Sanjar Gulimov (Taschkent) und Lola Dodkhudoeva (Duschanbe). Als Gast zeitweise Unterschlupf fand in bei der Familie von Roudabeh Baghdar (Teheran) und Golbarg Rekabtalaei (South Orange).

Von Herzen danken möchte ich auch meiner Mitdoktorandin Nadja Danilenko (Berlin/Hamburg), deren Hilfe nicht nur beim Verstehen der russischen Texte unersetzlich war und mit der ich mich nicht nur in Berlin stets über alles Mögliche austauschen konnte, sondern auch gemeinsame Forschungsaufenthalte in St. Petersburg, Teheran und London durchführte. Ein ganz besonderer Dank gebührt Paula C. Manstetten (Bamberg), die die vorliegende Arbeit aus der Ferne und bei gemeinsamen Aufenthalten in London, Delhi, Panicale und Paris durch kluge Einwände enorm bereichert hat und daneben stets anmahnte, Erkenntnisse sprachlich so zu formulieren, dass sie der Leserschaft verständlich erscheinen. Ohne sie würde die vorliegende Arbeit anders aussehen.

Meiner Familie bin ich auf eine Weise dankbar, die ich nicht in Worte fassen kann. Mein Elternhaus in Essen im Ruhrgebiet war mir in all den Jahren nicht nur ein sicherer Hafen, sondern Heimat. Meinen Eltern Gregor J. Bockholt und Kornelia Müller-Bockholt sei meine Dissertationsschrift deshalb gewidmet.

Leipzig, im Dezember 2020

Transkription

Die Umschrift der arabischen, persischen und osmanisch-türkischen Wörter und Namen folgt dem System der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft und speziell für die Umschrift der persischen Textteile dem *Leitfaden zur Transkription des Neupersischen* (zusammengestellt von Christoph U. Werner und Bianca Devos, 2011) des Centrums für Nah- und Mittelost-Studien/Iranistik der Universität Marburg. Russische Publikationen werden nach der Tabelle *Wissenschaftliche Transliteration kyrillisch geschriebener slavischer Sprachen* des Slavischen Instituts der Universität Köln angegeben. Mongolische Namen und Bezeichnungen folgen Michael Weiers (Hg.): *Die Mongolen. Beiträge zu ihrer Geschichte und Kultur*, Darmstadt 1986 (z.B. Hülegü, Ghasan, Il-Khanat und Il-Khan). Namen von Handschriftensammlungen in der Türkei werden in der modernen türkeitürkischen Umschrift wiedergegeben, d.h. Damat İbrahim Paşa (als Sammlung), jedoch Dāmād Ibrāhīm Paşa (als historische Person). Ins Deutsche eingegangene Begriffe wie Imam, Khan, Mirza, Sayyid, Schah, Sultan und (Orts-)Namen wie Balch, Herat, Samarkand, Täbris, Dschingis, Timur usw. werden in der Schreibweise des Duden angegeben (aber: Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā, Qazvīn). Koranzitate werden nach der Übersetzung von Rudi Paret (*Der Koran*, Stuttgart ^{9}2004) zitiert. Übersetzungen fremdsprachlicher Zitate stammen, soweit nicht anders angegeben, vom Verfasser.

Arabische Wörter in persischen Texten werden, sofern es sich nicht um längere Zitate aus arabischen Vorlagen handelt, nach der persischen Transkription wiedergegeben (d.h. *raẓiya llāh ʿanhu* statt *raḍiya llāh ʿanhu*; *vaṣī* statt *waṣī* etc.); dies gilt auch für (eigentlich arabische) Buchtitel persischer Werke. Türkische Namen bzw. Namensbestandteile tragen in der Umschrift keine Längen, auch wenn sie in der arabischen Schrift mit Langvokalen geschrieben werden (Qızılbaš, Rūmlu, Šāmlu).

Anmerkungen

Zeitangaben werden in islamisch-christlicher Datierung angeführt (844–906/1441–1501; Ḏū l-ḥiǧǧa 911/Mai 1506); Jahrhundertangaben ausschließlich in christlicher.

Verweise wie HS, IV:105 beziehen sich auf Band und Seitenzahl des *Ḥabīb as-siyar* in der Edition von Dabīr Siyāqī (zu Siglen s. das Abkürzungsverzeichnis). Angaben wie III:2 etc. beziehen sich auf die Band/Teil-Anordnung des Werkes durch Ḫᵛāndamīr (hier: Teil 2 des dritten Bandes). Stellen im *Bāburnāma* werden nach Folios zitiert, was die Auffindung in den Editionen und Übersetzungen des Werkes von Mano, Thackston u.a. erleichtert.

Zur Zitation der Handschriften: Handschriften (Hs./Hss.) werden nach der jeweiligen Sammlung und Nummer sowie Folioangaben zitiert (Hs. DİP 901:5b). Sofern es nicht aus dem Haupttext hervorgeht, wird in den Fußnoten und im Appendix zur jeweiligen Textstelle nach der zitierten Handschrift die Autorenfassung mit angegeben (A, A2, B, B2 oder C). Mitunter verhält es sich hierbei so, dass ein und dieselbe Handschrift für unterschiedliche Textstellen mit divergierenden Fassungen angeführt wird: Hs. Mağlis 3157 enthält z.B. je nach Textstelle Fassung A (zu den Safaviden), B (zu Timur) oder C (zu Bābur).

Textuelle Veränderungen im Redaktionsschritt von A nach B–C des *Ḥabīb as-siyar* sind hierbei farblich wie folgt gekennzeichnet: *Schwarz* bleibt der von Fassung A nach B–C übernommene Text, *rot* sind Streichungen von Textstellen aus A, die in B–C nicht mehr vorhanden sind, und *blau* gekennzeichnet sind Hinzufügungen in B–C, die in A nicht vorhanden waren. *Orange* kennzeichnet nachträgliche, nicht mehr zum ursprünglichen Text von A, B oder C gehörende Veränderungen durch die Kopisten oder Leser einer Handschrift (d.h. Hinzufügungen oder Streichungen).

Aus Gründen der Übersichtlichkeit werden ausschließlich die Seitenzahlen der Textedition des *Ḥabīb as-siyar* angegeben und auf eine vollständige Anführung der entsprechenden Abschnitte in den Handschriften verzichtet, wenn für eine Stelle weder signifikante Unterschiede zwischen den Fassungen nachgewiesen wurden noch diese für die Analyse von besonderer Bedeutung ist.

Alle zitierten Internetseiten wurden zuletzt am 01.06.2020 überprüft.

Abkürzungsverzeichnis

Titel

BN	Bābur: *The Bāburnāma* (engl. Übers. v. Thackston)
EI2/EI3	*Encyclopaedia of Islam II/III*
EIr	*Encyclopaedia Iranica*
DENĀ	Dirāyatī (Hg.): *Fihristvāra-yi dastnivisthā-yi Īrān*
FANKHĀ	Dirāyatī (Hg.): *Fihristagān-i nusḫahā-yi ḫaṭṭī-yi Īrān*
HA	Ḫᵛāndamīr: *Ḫulāṣat al-aḫbār* (Edition Muḥaddiṯ)
HS	Ḫᵛāndamīr: *Ḥabīb as-siyar* (Edition Dabīr Siyāqī, sog. Teheraner Edition von 1333/1954)
HSB	Ḫᵛāndamīr: *Ḥabīb as-siyar* (Bombayer Lithographie)
HSE	Ḫᵛāndamīr: *Ḥabīb as-siyar* (engl. Teilübers. v. Thackston)
HST	Ḫᵛāndamīr: *Ḥabīb as-siyar* (Teheraner Lithographie)
RS	Mīrḫᵛānd: *Raużat aṣ-ṣafā* (Edition Kiyānfar)
RSE	Mīrḫᵛānd: *Raużat aṣ-ṣafā* (engl. Teilübers. v. Rehatsek)
Storey	Storey: *Persian literature*
Storey/Bregel'	Storey/Bregel': *Persidskaja literatura*
QH	Ḫᵛāndamīr: *Qānūn-i Humāyūnī/Humāyūnnāma* (pers. Text, Edition Muḥaddiṯ)
QHE	Ḫᵛāndamīr: *Qānūn-i Humāyūnī/Humāyūnnāma* (engl. Übers. v. Prashad)
ṢAFVAT	*Ṣafvat aṣ-ṣafā* (Edition Ṭabāṭabā'ī Mağd)
TR	*Tārīḫ-i Rašīdī* (Edition Ġaffārī Fard)
TRE	*The Tarikh-i-Rashidi* (komm. engl. Teilübers. v. Elias/Denison Ross)
ẔAIL	Amīr Maḥmūd: *Tārīḫ-i šāh Ismā'īl va šāh Ṭahmāsb-i Ṣafavī: Ẕail-i Ḥabīb as-siyar* (Edition Ǧarrāḥī)
ẔAIL2	Amīr Maḥmūd: *Tārīḫ-i šāh Ismā'īl va šāh Ṭahmāsb-i Ṣafavī: Ẕail-i Ḥabīb as-siyar* (Edition Ṭabāṭabā'ī Mağd)

Handschriftensammlungen

BL	British Library, London
BNF	Bibliothèque nationale de France, Paris
Cambridge	Cambridge University Library
DİP	Damat İbrahim Paşa-Sammlung, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Istanbul

Dorn	Handschriftenbestand Dorn, Rossijskaya nazional'naja biblioteka, St. Petersburg
IOM	Rossijskaya Akademija Nauk, Institut Vostočnych Rukopisej, Sankt-Peterburg
Kairo	Dār al-Kutub wa-l-Waṯā'iq al-Qaumīya, Kairo
Mağlis	Kitābḫāna-yi Mağlis-i Šūrā-yi Islāmī, Teheran
Malik	Kitābḫāna va Mūza-yi Millī-yi Malik, Teheran
Markazī	Kitābḫāna-yi Markazī-yi Dānišgāh-i Tihrān, Teheran
Millī	Sāzimān-i Asnād va Kitābḫāna-yi Millī-yi Ǧumhūrī-yi Islāmī-yi Īrān, Teheran
Mumbai	K.R. Cama Oriental Institute, Mumbai
Ražavī	Kitābḫāna-yi Markazī-yi Āstān-i Quds-i Ražavī, Maschhad
Rom	Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana Orientale, Rom
SBB	Staatsbibliothek zu Berlin, Berlin
SJML	Salar Jung Museum & Library, Hyderabad/TG
Süleymaniye	Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Istanbul
Taschkent	Abu Rayhan al-Biruni Institute of Oriental Studies, Taschkent
Turin	Biblioteca Reale di Torino, Turin
Uppsala	Uppsala universitetsbibliotek, Uppsala
Yazd	Kitābḫāna va Mūza-yi Vazīrī, Yazd

Abbildungsverzeichnis

Abbildungen

1 Anfang von Band 1, kopiert von Darvīš Muḥammad b. ʿAlī 57
2 Ende von Teil 4 des ersten Bandes: Kolophon dat. *salḫ-i* Raǧab 928/25. Juni 1522 58
3 Beginn von Teil 3 des dritten Bandes, kopiert von Darvīš Muḥammad b. ʿAlī 59
4 Beginn von Band 1 60
5 *muqābala*-Vermerk Ḫᵛāndamīrs dat. 2. Ǧumādā II 930/6. April 1524 61
6 *minhu*-Vermerk zur Mutter des Propheten Hūd neben zwei *ṣiḥāḥ*-Korrekturen 62
7 *muqābala*-Vermerk Ḫᵛāndamīrs in einer Abschrift des *Raużat aṣ-ṣafā*, dat. Sonntag, 26. Raǧab 933/28. April 1527 75
8 *muqābala*-Vermerk Ḫᵛāndamīrs in einer Abschrift des *Raużat aṣ-ṣafā*, dat. Donnerstag, 27. Ramaḍān 933/27. Juni 1527 76
9 *muqābala*-Vermerk Ḫᵛāndamīrs dat. Raǧab 940/Januar–Februar 1534 77
10 ʿAlī b. Abī Ṭālib als Befehlshaber der Gläubigen 197
11 Fortsetzung: ʿAlī b. Abī Ṭālib als Befehlshaber der Gläubigen 198
12 Die Nachfolge Muḥammads und der Beginn der Herrschaft von Abū Bakr nach Fassung A 210
13 Fortsetzung: Abū Bakrs Herrschaft nach Fassung A 211
14 Die Nachfolge Muḥammads und der Beginn des Kalifates von Abū Bakr nach Fassung C 212
15 Fortsetzung: Abū Bakrs Kalifat nach Fassung C 214
16 Stellung Bāburs unter den Nachkommen Sulṭān-Abū Saʿīds in Fassung A 297
17 Verfluchung von Abū Bakr und ʿUmar in den Kapitelüberschriften 342
18 Verfluchung von ʿUmar und ʿUṯmān in den Kapitelüberschriften 344
19 Beginn von Band 1 in der Teheraner Lithografie 350
20 Ende von Teil 4 des ersten Bandes in der Teheraner Lithografie: Kolophone von Ḫᵛāndamīr und Naṣrallāh at-Tafrišī, dat. Donnerstag, 25. Ḏū l-qaʿda 931/14. September 1525 und 1270/1853–54 351
21 Beginn von Band 1 in der Bombayer Lithografie 352

Tabellen

1 Struktur und inhaltliche Aufteilung des *Ḥabīb as-siyar* 43
2 Nachfolger Nimrūds in Babel 65
3 Der Tod Josefs 66
4 Qarmaṭenangriff auf Šām 67
5 Hinzugefügte Kapitel in Teil II:4 von Fassung B 68
6 Aufstieg Muḥammad Baḫtiyārs 70
7 Unterschiede zwischen den Fassungen A–B in Band II 73
8 Unterschiede zwischen den Fassungen A–B–C in Band I 85
9 Unterschiede zwischen den Fassungen A–B–C in Band III 94
10 Ḫᵛāndamīrs Fassungen des *Ḥabīb as-siyar* 95
11 Kapitel zu ʿAlī b. Abī Ṭālib in II:1 (Fassung A) 173
12 Beginn der Nachfolge Muḥammads 11/632 nach Fassung A und C 205
13 Abschluss des Kalifates von Abū Bakr nach Fassung A und C 219
14 Schiitisierung der Abstammung: *Ṣafvat aṣ-ṣafā* versus *Ḥabīb as-siyar* 259
15 Schiitisierung der Ursprünge: *Ṣafvat aṣ-ṣafā*, *Ḥabīb as-siyar* und *Ẕail* im Vergleich 264
16 Kapitelaufteilung zu Timurs Feldzug nach Sivas nach Fassung A und B 288
17 Verbreitung der Fassungen von Band III (bis 1600) 327
18 Verbreitung der Fassungen in den Bänden I–II (bis 1600) 332
19 Die Herrschaft von Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṯmān nach Hs. Markazī adab. 30b 341
20 Verteilung der Fassungen in den Editionen 355

KAPITEL 1

Einleitung: Geschichtsschreibung im Handschriftenzeitalter

Als im Jahre 916/1510 das Heer des neuen Herrschers in Iran, Schah Ismāʿīl (reg. 906–30/1501–24), nach seinem Sieg über den Usbekenkhan Muḥammad Šībānī die von dessen Truppen kontrollierte Provinz Ḫurāsān im Osten Irans einnahm, muss dies für die überwiegende Mehrheit der lokalen Bevölkerung ein *choc existentiel*[1] gewesen sein. Bereits während der ersten Freitagspredigt im safavidischen Herat zeigte sich die konfessionell andersartige Ausrichtung der neuen schiitischen Herrscherschicht,[2] die sie von der sunnitischen Mehrheitsbevölkerung unterschied, in aller Deutlichkeit: Als der Prediger auch nach eindeutiger Aufforderung der Qızılbaš-Truppen des Schahs die Verfluchung der von Sunniten in hohen Ehren gehaltenen ersten drei Nachfolger des Propheten unterließ (der Rechtgeleiteten Kalifen Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṯmān), hackten ihn diese vor allen Anwesenden in der Freitagsmoschee von Herat in Stücke. Dies löste eine Massenpanik aus, in deren Verlauf mehrere Menschen zu Tode kamen. In den darauffolgenden Tagen zeigte sich, dass für die Herater Bevölkerung in der Tat eine neue Zeit angebrochen war, was u.a. darin deutlich wurde, dass die neuen Machthaber die bisherige Elite austauschten – den seit Jahrzehnten in Amt und Würden stehenden *šaiḫ al-islām* Saif ad-Dīn Aḥmad at-Taftāzānī etwa warfen sie ins Gefängnis und misshandelten ihn so lange, bis er starb.[3]

Auch für den in Herat aufgewachsenen und bereits als Historiker bekannten damals 35-jährigen Ġiyāṯ ad-Dīn Muḥammad genannt Ḫᵛāndamīr müssen die direkten Folgen der religionspolitischen Neuausrichtung Irans ein Schock gewesen sein. Ḫᵛāndamīr hatte bis dahin in einem engen Patronageverhältnis zum Herrscherhaus der Timuriden gestanden, das bis 913/1507 für mehr als ein Jahrhundert Herat beherrscht und es als Hauptstadt seines Reiches ausgebaut hatte, bevor die Usbeken die Provinz eroberten. Nach der Einnahme der Stadt durch die Safaviden verlor Ḫᵛāndamīr als Sunnit umgehend seinen Posten als Aufseher über die religiösen Stiftungen (*ṣadr*) und ging seiner Beziehungen

1 Szuppe: *Entre Timourides, Uzbeks et Safavides*, 141f.

2 In der vorliegenden Arbeit ist mit „Schia/schiitisch" ausnahmslos die Zwölferschia gemeint. Zur religiösen Entwicklung der Safaviden s. Stickel: *Zwischen Chiliasmus und Staatsräson*.

3 Eine Nachzeichnung und Analyse der genannten Ereignisse findet sich in Kapitel 2.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2021 | DOI:10.1163/9789004442238_002

zur Machtelite der Region verlustig, woraufhin er sich in die Provinz zurückzog. Etwa zehn Jahre später versuchte er, sich in Herat im Machtgefüge der Safaviden erneut eine Stellung zu sichern, und begann für diese mit der Abfassung der Weltgeschichtschronik *Ḥabīb as-siyar fī aḫbār afrād al-bašar* (*Liebling der Lebensläufe: Über die Geschichte der Menschen*). Dieses Werk, das Ḫᵛāndamīr im Laufe der 1520er-Jahre sowohl im safavidischen Herat als auch einige Jahre später im Mogulreich in Indien mehrfach umschrieb und das bis heute in mehreren Fassungen erhalten ist, ist ein in der islamischen Geschichte einzigartiger Text.

Für die damals neu entstandenen Dynastien der schiitischen Safaviden und der sunnitischen Moguln, die beide vom 16. bis 18. bzw. 19. Jh. große Gebiete der östlichen islamischen Welt beherrschten, war es der jeweils erste Text, dem die Stellung einer offiziellen Reichschronik zukam. Dadurch wurde es zum einzigen für zwei Dynastien unterschiedlicher religionspolitischer Ausrichtung geschriebenen Geschichtswerk aus der Hand ein und desselben Autors, was nur möglich war, weil Ḫᵛāndamīr den Inhalt seines Werkes an entscheidenden Stellen umfassend an seine jeweiligen Oberherren anpasste. Diese Strategie trug offensichtlich zum Erfolg des Werkes bei: In den folgenden Jahrhunderten wurde das *Ḥabīb as-siyar* nicht nur in Iran und auf dem indischen Subkontinent, sondern auch in Anatolien und Zentralasien eine der am häufigsten kopierten Chroniken der gesamten islamischen Welt der Vormoderne,[4] deren heute bekannte Anzahl bei mehr als 600 Abschriften liegt.[5]

Ḫᵛāndamīrs Unterfangen, eine Chronik über die Geschichte der Welt von ihrer Erschaffung durch Gott bis in seine eigene Zeit zu verfassen, war dabei wie die Abfassung jedes Textes von Beginn an durch seinen Kontext, im

4 Im Folgenden wird das *Ḥabīb as-siyar* als Teil der Geschichtsschreibung in der islamischen Vormoderne (bis ca. 1800) verortet, weshalb auf andere Bezeichnungen (wie etwa Frühe Neuzeit etc.) verzichtet wird. Zur Periodisierung Irans in der Forschung s. Werner: *Geschichte des Islamischen Iran*; zu generellen Ansätzen von Periodisierung s. Bauer: *Warum es kein islamisches Mittelalter gab*.

5 Im Rahmen der vorliegenden Arbeit konnten ca. 470 Handschriften des Werkes eingesehen werden. Bei der ermittelten Anzahl von 600 bekannten Abschriften nicht mit einberechnet sind die zahlreichen Kopien von Band VII und des Schlussteils (*ḫātima*) des *Raużat aṣ-ṣafā* seines Großvaters Mīrḫᵛānd, die Ḫᵛāndamīr nach dessen Tod ebenfalls verfasste, was ihn zum vermutlich meistkopierten Historiker der islamischen Vormoderne überhaupt werden lässt. Vgl. dagegen die Anzahl der Kopien von Werken wie Rašīd ad-Dīns *Ǧāmiʿ at-tavārīḫ*, das in nur einigen Dutzend Handschriften erhalten ist, s. Kamola: *A sensational and unique novelty*. Binbaş: *Intellectual networks in Timurid Iran*, 218/FN59 gibt die Anzahl der Handschriften von Šaraf ad-Dīn ʿAlī Yazdīs *Ẓafarnāma* mit mehr als 200 an, ohne eine Auflistung beizufügen.

vorliegenden Fall: die politischen Umbrüche seiner Epoche, geprägt. Für Ḫᵛāndamīr muss die Abfassung gerade im Hinblick auf die andersartige konfessionelle Ausrichtung von Schah Ismāʿīl, für dessen Amtsträger in Herat er die ersten beiden Fassungen seiner Chronik schrieb (im Folgenden A und B genannt), eine Herausforderung gewesen sein. Zentrale Fragen der Arbeit setzen hier an: Wie gelang es Ḫᵛāndamīr, einem Enkelsohn des letzten timuridischen Hofhistorikers Mīrḫᵛānd (gest. 903/1498), dessen vielbändige Weltgeschichte *Raużat aṣ-ṣafā* noch eine sunnitische Ausrichtung hatte, sein Werk so zu verfassen, dass es den religionspolitischen Vorstellungen und Erwartungen der schiitischen Safaviden entsprach? Welche Elemente der schiitischen Tradition finden sich in seinem Werk und auf welche Art und Weise half er hierdurch, die neue Dynastie zu legitimieren? Lässt dies Ḫᵛāndamīrs Werk zum ersten Beispiel *safavidischer* Geschichtsschreibung werden?

Auch die weitere Entwicklung des Textes hängt mit den Umständen der damaligen Epoche zusammen, die auf Werk und Autor wirkten. So verließ Ḫᵛāndamīr nach Fertigstellung der ersten beiden Fassungen der Chronik den safavidischen Machtbereich und emigrierte nach Nordindien an den Hof des Timuridenprinzen Bābur – eines Sunniten, der kurz zuvor, 932/1526, die dortige Moguldynastie begründet hatte. Für Bābur überarbeitete Ḫᵛāndamīr Ende der 1520er-Jahre entscheidende Teile seiner Chronik, die im Folgenden nahezu auf dem ganzen indischen Subkontinent Verbreitung fand (Fassung C). Dies lässt weitere Fragen aufkommen: Welche Teile des Werkes veränderte der Autor, um die Chronik für seinen neuen Patron Bābur akzeptabel werden zu lassen, und was sagt der Vergleich über die Herrschaftslegitimation zweier bedeutender islamischer Dynastien der islamischen Vormoderne aus? Wie lassen sich die in der Analyse nachgewiesenen textuellen Unterschiede als Teil des Verständnisses von sunnitischem und schiitischem Islam zu Beginn des 16. Jhs. verstehen?

Grundlegend für die Ausrichtung dieser Arbeit und die Beantwortung o.g. Fragen ist die Verbindung von Text, Kontext und materieller Dimension von Ḫᵛāndamīrs *Ḥabīb as-siyar* mit Entwicklungen in der Geschichtswissenschaft, die deutlich stärker als zuvor die Frage nach dem *Wie* der Darstellung gegenüber dem *Was* der inhaltlichen Ebene von Geschichtsschreibung betonen und Studien zur islamischen Historiografie in den letzten Jahrzehnten maßgeblich beeinflusst haben.[6] Diese epistemologischen Überlegungen werden heute mit dem *linguistic turn* verbunden, der insbesondere nach dem Erscheinen von Hayden Whites (1928–2018) *Metahistory* im Jahr 1973 in der

6 Einen allgemeinen Überblick bietet Jordan: *Theorien und Methoden*, 148–213.

Geschichtswissenschaft Verbreitung fand.[7] Im Verlauf der dem Werk nachfolgenden Diskussion um das Wesen von Geschichte und ihrer Darstellung ist das Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit im Rahmen des Konzepts von objektiver, d.h. historischer Wahrheit kritisch hinterfragt worden. Whites Anliegen hierbei war es, „das Geschichtswerk in seinem offensichtlichsten Aspekt [zu] erschließen, nämlich als sprachliches Gebilde in der Form alltäglicher Rede, welches ein Modell oder Abbild vergangener Strukturen und Prozesse zu sein und auf dem Weg ihrer *Darstellung* das ‚wirkliche Geschehen' zu *erklären* beansprucht."[8] Ein „historischer" wird so einem fiktionalen Text in seiner Erscheinung letztlich nicht unähnlich, da der bis dato klar definierte Unterschied zwischen dem „Finden" von Fakten in einem historischen Text (i.d.R. einer Chronik) und dem „Erfinden" von Handlungselementen eines literarischen Textes (z.B. eines Romans) folglich weniger klar zu sein scheint als angenommen.

Whites Überlegungen, Geschichtstexte als konstruierte Narrative zu untersuchen, veränderten die Arbeit des Historikers grundlegend und bilden die theoretische Ausgangsposition der vorliegenden Arbeit.[9] Historiografische Darstellungen werden heute nicht mehr als bloße Sammlungen von *res gestae* bzw. *bruta facta*, sondern als etwas durch Sprache und Umstände Entstandenes betrachtet, das eine Struktur besitzt, die entscheidend auf die „Fakten" einwirkt. Gerade der Vergleich mit Literatur traf das Selbstverständnis der modernen Geschichtswissenschaft, da White die Möglichkeit einer rein beschreibenden und somit „objektiven" Darstellung radikal in Abrede stellte. Hierbei ging es White jedoch nicht um die Negierung einer postulierten „historischen Wirklichkeit", sondern um den epistemologischen Zugang zu dieser.[10]

---

7 White: *Metahistory*. White untersucht darin die narrative Struktur und den „tiefenstrukturellen" (allgemein poetischen und insbesondere sprachlichen) Gehalt von Geschichtswerken.

8 Ebd., 16.

9 Zur Diskussion um White s. Munslow: *Deconstructing history*, 140–62, sowie Goertz: *Unsichere Geschichte*, 11–31 (zu spezifischer Kritik an Whites Tropologiekonzept s. ebd., 26–29). Hardtwig: *Formen der Geschichtsschreibung*, schlägt die Möglichkeit eines gattungstypologischen Ansatzes bei der Analyse von Plotstrukturen vor.

10 Die Kritik an White konzentriert sich v.a. auf den Ausdruck der „Fiktionalisierung" als Methode zur Bildung einer Erzählung, unter der White eher den Einsatz literarischer Mittel als die bloße Erfindung von Inhalten versteht. Die historische Referentialität bedinge dagegen einen Unterschied zwischen Historiografie und Literatur, ohne den Chroniken und Romane in ihrem Wahrheitsanspruch auf einer Ebene stünden. Dazu Lützeler: *Klio oder Kalliope?*, der sich gegen eine „Verschleifung von Historiographie und Fiktion, von Dichtung und Geschichtsschreibung" wendet (17): „Es gibt narrative Grundeigenheiten, die gleichermaßen für das geschichtliche wie das poetische Erzählen

Seit den 1980er-Jahren hat die Mediävistin Gabrielle M. Spiegel die Diskussion um historische Referentialität – die Beziehung zwischen Text und vergangenem Gegenstand – in mehreren Publikationen aufgegriffen, die weithin rezipiert worden sind. Spiegel sieht den Historiker als aktiven Gestalter eines bestimmten Bildes der Vergangenheit, das diese niemals abbilden könne, sondern im Text konstruiert sei. Geschichte begegne dem Betrachter demnach stets in einer entstandenen sprachlichen Form, nicht in „reinen" oder „neutralen" Fakten. Die Diskussion um die Rolle von Sprache bei der Wiedergabe bzw. Konstruktion von Wirklichkeit und deren Folgen für die historische Forschung – wie etwa die Frage, ob und wie der moderne Historiker durch die „Mauer" der Sprache hindurch zur „historischen Wirklichkeit" gelangen könne –, hält sie für teilweise verfehlt[11] und propagiert stattdessen das Konzept einer *social logic*: Demnach beeinflussten soziokulturelle Umstände die Entstehung eines Textes so sehr, dass durch den Text Rückschlüsse auf die historischen Bedingungen erzielt werden könnten, die jedoch keinesfalls als getreue Abbildung erschienen:

> This process of 'inscription' (or the fixation of meaning) is not to be confused with written in the traditional sense of 'recorded'. Rather, it represents the moment of choice, decision, and action that creates the social reality of the text, a reality existing both 'inside' and 'outside' the particular performance incorporated in the work, through the latter's inclusions, exclusions, distortions, and stresses.[12]

Dass sich hierdurch die Probleme der modernen Geschichtswissenschaft nicht auflösen, gesteht Spiegel selbst ein: Um einen Text in seinen historischen, d.h. gesellschaftspolitischen Kontext einzubetten und so zu Erkenntnissen zu gelangen, die über die bloße Analyse des Textes an sich hinausgehen, müsse der Historiker selbst aktiv werden und den Kontext einer Quelle anhand anderer Quellen eigenständig definieren.[13] Dies erscheint zwar theoretisch unredlich, da weitere Quellen als Kontext herangezogen, jedoch nicht einzeln als Text untersucht werden – Spiegel selbst spricht von einem „epistemologischen

---

gelten. Ohne Handlung, Bilder, Metaphern ist Erzählen an sich nicht denkbar, und so bedeutet der Metapherngebrauch noch keine Fiktionalisierung der Geschichte" (12).

11 Dazu auch Metzger: *Geschichtsschreibung*, 63: „Wird Geschichtsschreibung als Beobachtung von Gesellschaft verstanden, so stellt sich nicht die Frage von Wahrheit vs. Fiktionalität, sondern es wird gerade auf die Analyse ihrer gesellschaftlichen Konstruiertheit zentriert."

12 Spiegel: *History, historicism, and the social logic*, 26.

13 Spiegel: *Introduction*, XIX–XX.

Albtraum“[14] –, es ermöglicht jedoch erst die Arbeit des Historikers, da er sich ansonsten in einem undurchdringlichen Dschungel aus Einzeltexten ohne außertextuellen Bezug verlieren würde. Dass der Kontext als Ausdruck gesellschaftlicher Umstände vom Text unterschieden werden kann (und nicht ebenfalls textualisiert werden muss), liegt für Spiegel im Wesen von Texten als *situated uses of language* begründet, d.h. als Ausdruck menschlicher Kommunikation in soziohierarchischen Netzwerken.[15] Die Aufgabe der Forschung verortet sie daher wie folgt:

> [A literary history] acknowledges that ‘reality’, ‘context’, ‘social structure’, and the like appear to present historians only through past texts that are interpretively reconstituted and that history as the object of our knowledge is, inevitably, absent and knowable only through textually mediated representations. […] Only after the text has been returned to its social and political context can we begin to appreciate the ways in which both language and social reality shape discursive and material fields of activity and thus come to an understanding of a texts’s ‘social logic’ as situated language use.[16]

In ihrer sogenannten *theory of the middle ground* bringt Spiegel den Aspekt der historischen Referentialität nochmals auf den Punkt: Sprache in Form von Texten und Dokumenten reflektiere vergangene Realität nicht, sondern *vermittele* sie.[17] Durch Zeugnisse aus der Vergangenheit – zu denen neben Texten im Übrigen auch Kunstobjekte etwa aus Keramik oder Metall, Bauwerke und Münzen gehören – lässt sich vergangene Wirklichkeit nicht in ihrer vollen Dimension erfassen. Diese präsentierten jedoch ein *Bild* von Geschichte, d.h. eine bestimmte und begrenzte Wahrnehmung, die einen Einblick in das Bewusstsein von bestimmten Menschen einer Zeit geben könne. Dieser sei jedoch immer nur partiell (im Sinne von unvollständig) und könne keinesfalls das „Abbild einer möglichen Wirklichkeit“ sein.[18]

---

14 Ebd., XXI.

15 Spiegel: *History, historicism, and the social logic*, 25. Spiegel knüpft hierbei u.a. an die Überlegungen aus Michail Bachtins *The dialogic imagination* und Carroll Smith-Rosenbergs *Disorderly conduct* an, welche die Einheit von Form und Inhalt eines Textes betonen, die Rückschlüsse auf die soziokulturelle Situation des Verfassers und somit des Entstehungskontextes zuließen.

16 Ebd., 27f.

17 Spiegel: *Towards a theory of the middle ground*.

18 Goertz: *Unsichere Geschichte*, 24f. u. 114f. Dies löse nach Goertz auch ein Grundproblem, das mit Whites Verständnis von „Fakten“ zusammenhänge: Mit der Anordnung von „Fakten“ zu einer Erzählung, worin White den entscheidenden, „poetischen“ Akt des

Aus dem hieraus erwachsenen Verständnis von Geschichte ergeben sich für die wissenschaftliche Arbeit mit Zeugnissen der Vergangenheit weitreichende Konsequenzen, was v.a. in der europäischen Mediävistik in den letzten zwanzig Jahren zu einer Neubewertung des mittelalterlichen Geschichtsbewusstseins und Geschichtsbildes geführt hat. Historiografische Texte des europäischen Mittelalters erscheinen so als Ausdruck der Vorstellungswelt damals lebender Menschen, d.h. von „den subjektiven Wahrnehmungen, Eindrücken, Auffassungen, Einstellungen und Urteilen der mitten in diesem Geschehen stehenden Menschen in Bezug auf deren Lebenswelt, und nach den Problemen und Auseinandersetzungen dieser Menschen mit sich und ihrer Umwelt".[19] Die Erforschung der Vorstellungswelt gehöre somit zum „unverzichtbaren Bestandteil jeder Quellenkritik" und stelle „das Fundament jeder Auswertung der Historiographie" dar[20] – der Geschichtsschreiber selbst rückt ins Interesse der Forschung.[21] Mit den genannten Entwicklungen verbunden ist der narratologische, d.h. erzähltheoretische Ansatz,[22] dessen Analyseschritte nicht als Ersatz, sondern als wichtige Ergänzung zur geschichtswissenschaftlichen Quellenkritik gesehen werden.[23]

In der islamhistorischen Forschung geht der Ansatz, Text und Kontext eines Geschichtswerkes aus dem islamischen Raum nicht primär auf seine Faktizität, sondern auf seine narrativen Strukturen hin zu analysieren, auf die verstärkte Erforschung von historiografischen Werken aus dem arabischen Raum seit

---

Historikers sehe, sei es nicht getan, da bereits *vor* der Entstehung eines Narratives nicht klar sei, was überhaupt „Fakten" sind. Im Grunde genommen sei bereits die Einsicht, was ein *factum* genau ist, eine Zuschreibung von Bedeutung und somit eine Bewertung, die durch den Historiker vorgenommen werde.

19 Goetz: *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein*, 27.

20 Beide Zitate ebd., 28; s.a. 41–106. Wegweisend hierzu auch Schmale: *Funktion und Formen*.

21 Goetz: *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein*, 108f.

22 Bei diesem steht nicht der Inhalt, sondern das *Wie* der Darstellung im Zentrum der Untersuchung: Fragen nach Zeit (Anordnung der Erzählung, Dauer und Frequenz), Modus (Distanz, Erzählung von Ereignissen und Worten, Fokalisierung) und Stimme (Zeitpunkt und Ort des Erzählens, Stellung des Erzählers zum Geschehen, Subjekt und Adressat des Erzählens) bilden dabei die Bestandteile der Untersuchung, s. Martínez/Scheffel: *Einführung in die Erzähltheorie*, 27–107; s.a. Conermann (Hg.): *Modi des Erzählens in nicht-abendländischen Texten*; ders. (Hg.): *Innovation oder Plagiat?*.

23 Exemplarisch führt dies Sönke Finnern am Beispiel von Mt, 28,1–20 durch, s. *Narratologie und biblische Exegese*, 477–82. Finnern greift hierbei Whites Ansatz auf und untersucht verschiedene Erzählebenen des Textes auf die Aspekte Umwelt, Handlung, Figuren und Perspektive, spricht jedoch von „literarischen" statt „fiktionalen" Elementen (61f.). Zum Unterschied zwischen „fiktional" und „literarisch" s.a. Jaeger: *Erzähltheorie und Geschichtswissenschaft*, 242–44.

den 1970er-Jahren zurück, als Ulrich Haarmann (1942–99) und Albrecht Noth (1937–99) erste umfassendere Untersuchungen zur literarischen Struktur von arabischen historiografischen Werken der islamischen Frühzeit und den in ihnen enthaltenen literarischen Formen publizierten.[24] Diese Studien zielten noch mehrheitlich darauf ab, literarische Stilmittel in Chroniken aufzudecken und dadurch einer postulierten „historischen Wahrheit" nahezukommen.[25] Neuere Publikationen mit einem Fokus auf narrative Strukturen arabischer Geschichtswerke sind Boaz Shoshans *Poetics of Islamic historiography* zu aṭ-Ṭabarīs *Ta'rīḫ ar-rusul wa-l-mulūk wa-l-ḫulafā'*[26] von 2004 und Tayeb El-Hibris *Parable and politics in early Islamic history* von 2010. Für den Bereich des *adab* zeigt Thomas Herzogs Studie *Geschichte und Imaginaire* zum arabischen Volksroman *Sīrat Baibars* die neuere Entwicklung auf, wenn Herzog den Text als „Fenster zur Vorstellungswelt ihrer Autoren und Rezipienten […], in eine Welt, die ansonsten auf immer verloren wäre", versteht.[27]

Auch in der Forschung zu persischsprachigen Geschichtswerken kam es zu Entwicklungen, die eine Neubewertung von Sinn und Zweck historiografischen Arbeitens zur Folge hatten. Ein frühes Beispiel hierfür ist Marilyn R. Waldmans (1943–96) 1980 erschienene Untersuchung *Toward a theory of historical narrative* von Baihaqīs *Tārīḫ-i Baihaqī* (od. *Tārīḫ-i Masʿūdī*) aus der Ġaznavidenzeit (11. Jh.), die theoretische Ansätze des *linguistic turn* aufnahm und das bis dato in der Forschung praktizierte „Ausschlachten" von Chroniken als Faktensammlungen zur islamischen Geschichte deutlich kritisierte.[28] Stattdessen beleuchtet Waldman das *Tārīḫ-i Baihaqī* hinsichtlich des Kontextes seiner Entstehung sowie didaktischer und theologischer Schemata, seiner Struktur sowie seines Genres.[29] Prägend für diese neue Herangehensweise

24 Beispiele hierfür sind Haarmann: *Quellenstudien zur frühen Mamlukenzeit*; ders.: *Auflösung und Bewahrung*; Noth: *Isfahan-Nihawand*; ders.: *Quellenkritische Studien*; ders./Conrad: *The early Arabic historical tradition*.

25 Exemplarisch für die Forschung der damaligen Zeit stehen die Ausführungen Franz Rosenthals (1914–2003) zur Rolle muslimischer Historiker in seinem Standardwerk *A history of Muslim historiography*: Rosenthal zufolge habe es nicht mehrere Werke zur selben Zeit in einer Region gegeben, die thematisch dieselbe Epoche behandelten, weil dafür schlichtweg kein Grund vorgelegen habe – sei es doch um die Erfassung derselben Fakten gegangen (61f.).

26 Hierzu auch Conermann/Eisenbürger: *Narrative Strukturen*.

27 Herzog: *Geschichte und Imaginaire*, 21.

28 Waldman: *Toward a theory of historical narrative*, 3f.: „Instead of asking what a premodern Muslim author was trying to do as a historian and how he accomplished his goals, the scholar of Islamicate history has usually been content to ask what information the source provides that can be useful in solving *his own* problems."

29 In ähnlicher Weise hatte dies bereits Peter Hardy (1923–2014) in seiner Studie *Historians of medieval India* von 1960 zur indopersischen Historiografie des Delhisultanat getan, in der

an persische Geschichtswerke ist Julie S. Meisamis 1999 erschienene Studie *Persian historiography to the end of the twelfth century*, die einen Überblick der persischen Historiografie von der Samaniden- bis zur Seldschukenzeit (10.–13. Jh.) umfasst. Meisami hält darin als Ergebnis fest, dass vormoderne Historiker primär nicht darum bemüht gewesen seien, historische „Fakten" zu vermitteln, sondern eine aussagekräftige Erzählung ("the presentation of a 'usable' past"[30]) zu konstruieren – Geschichtsschreibung habe somit einen primär moralisch-ethischen Zweck erfüllt.[31] Einen ähnlichen Ansatz verfolgt Stephan Conermanns Habilitationsschrift *Historiographie als Sinnstiftung* von 2002, in der Conermann eine größere Anzahl von persischsprachigen Mogulchroniken auf ihre Konstruktion zu einem mit Sinn behafteten Narrativ hin untersucht.[32] So weist er nach, wie stark das normative Geschichtsbewusstsein die Chroniken inhaltlich, d.h. in der Darstellung und Legitimation von Herrschaft, prägte. Geschichte erscheint hierbei als didaktisches Mittel mit Wahrheitsanspruch (begründet durch die Anführung von Autoritäten und Quellen), dessen eigentliches Ziel die Herrschaftslegitimation der Dynastie bzw. einer Gruppe dargestellt habe.[33] In seiner Untersuchung der narrativen Strategien zur Bildung der Erzählung nimmt Conermann das soziokulturelle Umfeld und die Karriere des Autors in den Blick, bevor er sich intensiv Form und Inhalt der von

er mit der "mining ready-made facts"-Attitüde, die er prominenten britischen Kolonialhistorikern nachweist (ebd., 12f.), bricht. So versteht Hardy z.B. das *Tārīḫ-i Fīrūzšāhī* des Historikers Baranī aus dem Delhisultanat (14. Jh.) als Kompendium für gottesfürchtige muslimische Herrscher, in dem Geschichte als Schauplatz des Kampfes zwischen Gut und Böse erscheint, und spricht ihm jede „neutrale" Darstellung des Vergangenen ab. Andere in dieselbe Richtung gehende Beispiele sind Poliakova: *The development of a literary canon*; Humphreys: *Islamic history: a framework for inquiry*, 128–47.

30 Meisami: *Persian historiography*, 12; s.a. 281–302.

31 Siehe auch Meisamis Aufsätze *The past in service of the present* und *History as literature* (in *Iranian Studies*).

32 Conermann: *Historiographie als Sinnstiftung*, 1–31, gibt einen konzisen Überblick des damaligen Forschungsstands.

33 Zu Geschichtsbewusstsein und islamischer Heilsgeschichte s. Conermann (Hg.): *Die muslimische Sicht*. Darin benennt er folgende Fragen für die Erforschung des intentionalen Bereichs von Historiografie, die auch in der vorliegenden Arbeit aufgegriffen werden: „Was beabsichtigt der Autor mit seinem Werk? Welche narrativen Techniken wendet er zu welchem Zweck an? Welche Topoi, Stereotypen, Mythen, Archetypen, Legenden benutzt er? Wie sahen ‚Literarischer Kanon' und ‚Literarisches Klischee' aus? Welche kultursemiotischen Aussagen können wir erkennen? Was kann man über das ‚Historische Denken', das in den Chroniken zum Ausdruck kommt, sagen? Versucht der Verfasser, vermittels der Geschichte Sinn zu stiften? Wenn ja, welchen? Wie sieht es mit sprachlichen Konnotationen aus?" (11f.).

ihm ausgewählten Texte widmet und eine ganze Reihe literarischer Kniffe identifiziert.[34]

Auch die Forschung zur Historiografie der Timuriden- und Safavidenzeit öffnete sich den genannten Entwicklungen. Zunächst herrschte hier ebenfalls die Rekonstruktion der politischen Ereignisgeschichte vor, als deren Vertreter in Deutschland v.a. Walther Hinz (1906–92) und Hans Robert Roemer (1915–97) zu nennen sind, die jeweils umfangreiche Quellenstudien zu historiografischen Texten durchführten.[35] Im Vergleich zur deutschen ist die internationale Forschung zur Timuriden- und Safavidenzeit (insbesondere auch zur Historiografie) seit den 1980er-Jahren stetig gewachsen, was sich neben den Beiträgen Einzelner auch in zahlreichen Konferenzen und der Veröffentlichung von Sammelbänden niederschlägt, wozu auch die wachsende Anzahl von in Iran verfassten Publikationen beiträgt. Bedeutende Beiträge zu beiden Dynastien, die auch der Erschließung des historischen Hintergrunds der vorliegenden Arbeit zugrundeliegen, sind u.a. die Studien von Willem M. Floor, Beatrice F. Manz, Rudi Matthee, Colin P. Mitchell, Andrew J. Newman, Mansur Sefatgol, Maria E. Subtelny, Maria Szuppe und John E. Woods, die Aspekte wie Herrschaftslegitimation, wirtschaftliche Grundlagen, kulturelle Normen und

34 Etwa Topoi und Klischees (wie „Beispiele großer Männer"), eingestreute Anekdoten und Verse, Anführungen aus Dokumenten, Briefen und früheren Chroniken, die Wiedergabe von Horoskopen und Vorzeichen, Verwendung von direkter Rede etc. Conermann zufolge diene die Verbindung von historischer Quellenkritik und narratologischem Ansatz demnach dazu, „die Auseinandersetzung eines Historikers mit dem historischen Geschehen zu untersuchen und seine geistige Welt zu durchleuchten" (*Historiographie als Sinnstiftung*, 435).

35 Bart'old: *Uluġ Beg und seine Zeit*; ders.: *Herāt unter Ḥusein Baiqara dem Timuriden* (beide erweitert und übersetzt von Walther Hinz); Hinz: *Quellenstudien zur Geschichte der Timuriden*; ders.: *Irans Aufstieg zum Nationalstaat*; Roemer: *The Safavid Period*; ders.: *Persien auf dem Weg in die Neuzeit*; ders.: *Staatsschreiben der Timuridenzeit*; ders. (Hg.): Tāǧ as-Salmānī: *Šams al-Ḥusn*. Die wissenschaftliche Grundhaltung, zu ihren Zeiten noch weitgehend bar jeder Diskussion um Sprache und Text, kommt dabei in Roemers Einführung zur *inšā'*-Literatur (Werke mit Vorlagen für Kanzleischreiben) als Quelle zur persischen Geschichte zum Ausdruck, in der er sich über die „einseitige Darstellungsweise durchschnittlicher orientalischer Chroniken" beklagt, gegen die auch keine noch so ausgefeilte Quellenkritik helfe (Roemer: *Staatsschreiben der Timuridenzeit*, 18). Bei der Bewertung von Hinz' und Roemers breitgefächertem und ungemein vielschichtigem Gesamtwerk darf jedoch nicht vergessen werden, dass beide nicht nur vor dem wissenschaftlichen Umbruch des *linguistic turn* ihre Werke verfassten, sondern auch mangels umfangreicher früherer Studien mit der Bearbeitung eines großen Quellenkorpus' orientalischer Handschriften wertvolle Pionierarbeit für spätere Forschungen leisteten. Zur Entwicklung der Forschung zum islamischen Iran s.a. Fragner: Art. *Germany, iv. Iranian studies in German*.

gesellschaftliche Gruppen behandeln.[36] Zeitgenössische Geschichtswerke bilden hierbei einen besonderen Forschungsschwerpunkt, wie u.a. die Arbeiten von Charles Melville und Sholeh A. Quinn zeigen.[37] Insbesondere ist hierbei Quinns Dissertationsschrift *Historical writing during the reign of Shah ʿAbbas* von 2000 zu nennen: Quinn analysiert darin Vorworte verschiedener spättimuridischer und safavidischer Chroniken und weist die auf einem Prozess des *imitative writing* fußende Abhängigkeit vieler safavidischer Chroniken nach, die auf ein von Ḫᵛāndamīr und seinem Großvater Mīrḫᵛānd begründetes Modell zurückgegangen sei.[38] Insgesamt haben die epistemologischen Überlegungen innerhalb der Geschichtswissenschaft sowie die Einzelstudien Quinns und anderer die Forschung zur Geschichtsschreibung der Safavidenzeit maßgeblich vorangetrieben, was auch in dem von Charles Melville herausgegebenen wegweisenden Sammelband *Persian historiography* von 2012 deutlich wurde. Melville gibt darin den konzeptionellen Rahmen dahingehend vor, dass Geschichtswerke nicht als Wiedergabe von Fakten, sondern als Einblick in Mentalitäten und Erwartungen sowie im Rahmen ihrer politisch-soziokulturellen Rolle beim Wissenstransfer in der persischen Kultur zu verstehen seien.[39]

Dem *Ḥabīb as-siyar* als erstem für die Safaviden fertiggestellten historiografischen Werk des beginnenden 16. Jhs. sind in der westlichen (und iranischen) Forschung in den letzten zweihundert Jahren (Teil-)Editionen, Teilübersetzungen, Einführungen und Artikel zu Einzelaspekten gewidmet worden. Eine Monografie zu Werk oder Autor gibt es, wie zu persischen

36 Siehe hierzu die Verweise in Kapitel 2 und das Literaturverzeichnis. Insbesondere zur Safavidenzeit hat es seit Savorys 1980 und 1987 erschienenen Werken *Iran under the Safavids* und *Studies on the history of Safavid Iran* wichtige Fortschritte gegeben, von denen in Auswahl genannt seien: Melville (Hg.): *Safavid Persia*; Mitchell: *The practice of politics in Safavid Iran*; ders. (Hg.): *New perspectives on Safavid Iran*; Newman (Hg.): *Society and culture in the early modern Middle East*; ders.: *Safavid Iran*; Floor/Herzig (Hgg.): *Iran and the world in the Safavid age*. Für die Forschung in Iran sei verwiesen auf Sefatgol: *Farāz va furūd-i Ṣafavīyān*, und speziell zur religiösen Situation im Safavidenreich ders.: *Sāḫtār-i nahād va andīša-yi dīnī dar Īrān-i ṣafavī*. Eine Quellensammlung zu Geschichtswerken der Zeit gibt Ṣavāqib: *Tārīḫ-nigārī-yi ʿaṣr-i ṣafavīya va šināḫt-i manābiʿ va maʾāḫiẓ*; zur Geschichtsschreibung unter den Safaviden s. Bāġir Ārām: *Andīša-yi tārīḫ-nigārī-yi aṣr-i ṣafavī*. Zu aktuellen Forschungsbeiträgen zur Safavidenzeit s.a. die umfangreiche Bibliografie von Matthee: Art. *Safavid dynasty*.

37 Quinn publiziert seit den 1990er-Jahren zur safavidischen Historiografie, u.a. *The historiography of Safavid prefaces*, *The dreams of shaykh Safi al-Din*, *Notes on Timurid legitimacy*, *The Timurid historiographical legacy*, Art. *Historiography, vi. Safavid period*, *Coronation narratives in Safavid chronicles*, dies./Melville: *The Safavid historiography*.

38 Quinn: *Historical writing*, 33–61.

39 Melville: *Introduction*, xxix ff.

Geschichtswerken im Allgemeinen, nicht.[40] Diese Lücke ist speziell im Hinblick auf das *Ḥabīb as-siyar* auffällig, gilt das Werk doch bereits seit Beginn des 19. Jhs. als eine der wichtigsten Primärquellen zur islamischen Geschichte überhaupt. Dies mag einerseits darin begründet gewesen sein, dass das Werk unter den Handschriften, die zur damaligen Zeit aus verschiedenen Teilen der islamischen Welt nach Europa gelangten, zahlreich vertreten war, und es andererseits auch eine sprachlich überzeugende Darstellung dessen bot, was sich in islamisch geprägten Regionen der Welt bis 930/1524 ereignete.[41] Zentral war jedoch die dem Werk zugeschriebene Verlässlichkeit: Als Enkelsohn des letzten großen Historikers der Timuridenzeit, Mīrḫᵛānd, gilt Ḫᵛāndamīr bis heute in der Forschung als vertrauenswürdiger Chronist seiner Epoche, weshalb das *Ḥabīb as-siyar* v.a. wegen seiner Darstellung der Gegenwartsgeschichte vielfach genutzt worden ist (und immer noch wird). Diese Einschätzung zeigt sich exemplarisch bereits in William H. Morleys (1815–60) Vermerk zu Abschriften der Chronik, die sich bis heute in der Sammlung der Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland in London befinden:

> The style of the Habíb al-Siyar is both clear and elegant, and the narrative lively and interesting: taking it altogether it is the most useful manual of Oriental history with which we are acquainted, at least in the Persian language, being comprehensive in its range, sufficiently diffuse in detail for ordinary purposes, accurate in its facts, and lucid in its arrangement.[42]

Gerade in den letzten zwei Jahrzehnten ist dem Werk große Aufmerksamkeit entgegengebracht worden: Adam Jacobs räumt ihm in seiner 1999 erschienenen Dissertationsschrift *Sunnî and Shî'î perceptions, boundaries and affiliations in late Timurid and early Safawid Persia* breiten Raum ein und

40 Siehe Storey, I/1:106–09; Storey/Bregel', 1:389–93. Bisher existieren nur zwei Lexikonartikel zu seiner Person: Togan: Art. *Hândmîr*, und Beveridge/de Bruijn: Art. *Kh*^{w}*āndamīr*; eine Biografie oder Studie zu einem seiner Werke liegt mit Ausnahme von Herrmann: *Der historische Gehalt des „Nāmä-ye nāmī"* nicht vor. Neu erscheinen wird Bockholt: Art. *Khvāndamīr*; ders.: *Writing history is a difficult task*. Neuere Studien zu weiteren Historikern der Vormoderne sind Andrew C.S. Peacocks *Mediaeval Islamic historiography* zu Balʿamīs *Tārīḫnāma* aus der Samanidenzeit, Stefan Kamolas *Making Mongol history* zu Rašīd ad-Dīns *Ǧāmiʿ at-tavārīḫ* aus der Il-Khanidenzeit und İ. Evrim Binbaş' *Intellectual networks in Timurid Iran* zu Šaraf ad-Dīn ʿAlī Yazdīs *Ẓafarnāma* aus der Timuridenzeit.

41 Narrative Quellen wie Chroniken sind angesichts nicht oder nur begrenzt vorhandener dokumentarischer Quellen häufig die einzigen Zeugnisse, die der modernen Islamforschung zur Verfügung stehen.

42 Morley: *A descriptive catalogue*, 43.

versucht dabei, den Einfluss des religionspolitischen Umschwungs unter den Safaviden auf den Text auszumachen,[43] Shahzad Bashir untersucht in zwei Artikeln von 2014–15 das Werk u.a. auf die Zeitvorstellungen des Autors hin[44] und Sholeh A. Quinn verweist (neben ihrer o.g. Dissertationsschrift) in ihrem Aufsatz *Historian on the move* von 2015 auf Unterschiede bei religiösen Bezügen aus der schiitischen und sunnitischen Tradition im *Ḥabīb as-siyar* und Ḫᵛāndamīrs letztem Werk *Qānūn-i Humāyūnī/Humāyūnnāma*.[45] Auch in der Dissertationsschrift von Tilmann Trausch, *Formen höfischer Historiographie im 16. Jahrhundert* (erschienen 2015),[46] nimmt das *Ḥabīb as-siyar* in der Tradition der Geschichtsschreibung im Herat des ersten Jahrhunderts der Safavidenzeit einen prominenten Platz ein. Farida Stickel zitiert es in ihrer Untersuchung *Zwischen Chiliasmus und Staatsräson* von 2019 zum religiösen Wandel unter den Safaviden ebenfalls als eine der zentralen Quellen.[47] Auch in der Forschung zur frühen Mogulzeit unter Bābur und Humāyūn haben Ḫᵛāndamīrs *Ḥabīb as-siyar* und *Qānūn-i Humāyūnī/Humāyūnnāma* in den letzten Jahren vermehrt Aufmerksamkeit gefunden.[48] Daneben schreitet auch die weiterhin notwendige Herausgabe von Quellentexten voran, die mit dem Werk direkt oder indirekt verbunden sind; zu nennen sind hier die Studie und Edition zu Qāsim Beg Ḥayātī Tabrīzīs *Tārīḫ* von Kioumars Ghereghlou (2017–18) oder die Neuedition von Mīrḫᵛānds *Raużat aṣ-ṣafā* durch Ǧamšīd Kiyānfar (2001), der seit einigen Jahren auch eine Neuedition des *Ḥabīb as-siyar* selbst vorbereitet. Angesichts der genannten Publikationen mag sich der Eindruck aufdrängen, dass die Historiografie in frühsafavidischer Zeit und insbesondere die Chronik *Ḥabīb as-siyar* bereits ausreichend erforscht seien – warum also dieses Buch?

Die zu Anfang des Kapitels aufgeworfenen Fragen nach einer tieferen Verortung des *Ḥabīb as-siyar* vor dem Hintergrund seiner Zeit lassen sich nur dann beantworten, wenn bisherige Forschungsansätze um einen zentralen Aspekt ergänzt werden und neben dem Text und Kontext des Werkes auch dessen *Materialität* in den Blick genommen wird: das Medium Handschrift. Nur hierdurch lässt sich im vorliegenden Fall die Situationsgebundenheit von Geschichtsschreibung in den einzelnen Schritten Abfassung, Umarbeitung, Anfertigung von Kopien und Verbreitung aufzeigen. Die vorliegende Arbeit verortet sich am Beispiel des *Ḥabīb as-siyar* hierbei als Studie zur

43 Jacobs: *Sunnî and Shî'î perceptions*.
44 Bashir: *On Islamic time*; ders.: *A Perso-Islamic universal chronicle*.
45 Quinn: *Historian on the move*.
46 Trausch: *Formen höfischer Historiographie*.
47 Stickel: *Zwischen Chiliasmus und Staatsräson*.
48 Dale: *The garden of the eight paradises*; Franke: *Akbar und Ǧahāngīr*; Moin: *The millennial sovereign*, 94–129; Orthmann: *Sonne, Mond und Sterne*; dies: *Court culture and cosmology in the Mughal empire*; dies: *Ideology and state-building*.

Geschichtsschreibung im Übergang von der späten Timuriden- hin zur frühen Safaviden- und Mogulzeit, geht in ihrem Ansatz jedoch weit darüber hinaus: Fragen nach der Art und Weise, wie Texte im Handschriftenzeitalter entstehen und wie diese kopiert und verbreitet werden, lassen sich auch auf andere Textgattungen beziehen und können Einblicke in den Umgang mit dem Inhalt von Werken geben.

Das Anliegen der vorliegenden Studie ist es daher, Ḫᵛāndamīrs Tätigkeit als Historiker und sein durch ihn selbst mehrfach überarbeitetes Werk *Ḥabīb as-siyar* anhand des Handschriftenbefunds und anderer zeitgenössischer Quellen zu kontextualisieren und neben der Person des Autors das Wie seines historiografischen Arbeitens herauszuarbeiten. Dass hierbei kein umfassenderer biografischer Ansatz möglich ist – etwa im Vergleich zu Binbaş' Studie zu Šaraf ad-Dīn ʿAlī Yazdī (gest. 858/1454)[49] –, ist der Quellenlage geschuldet; die meisten Angaben über Ḫᵛāndamīr entstammen seiner Chronik selbst und gehen über spärliche Informationen zu Ereignissen der Gegenwart, an denen er beteiligt war, nicht hinaus. Ob er sich bei seinen durch Patronagewechsel bedingten Umarbeitungen von schiitischen und sunnitischen Elementen der Heilsgeschichte als worttechnisch versierter *academic historian* (so Binbaş über Šaraf ad-Dīn ʿAlī Yazdī)[50] oder als konfessioneller, von der schiitischen hin zur sunnitischen Tradition wechselnder Überzeugungstäter gesehen hat, kann daher nur zu einem gewissen Maß beantwortet werden.

Für die Einordnung Ḫᵛāndamīrs und seines Werkes ist insbesondere Konrad Hirschlers Ansatz in seiner 2006 erschienenen Untersuchung *Medieval Arabic historiography* von Bedeutung. Hirschler geht am Beispiel zweier arabischer Geschichtswerke aus dem Syrien des 13. Jhs. auf den *room for manoeuvre/agency* (Handlungsspielraum bzw. Handlungskompetenz) der Autoren ein und hält dabei fest, dass das soziokulturelle Umfeld des jeweiligen Historikers und sein intellektueller Horizont für das Verständnis eines Textes durch die heutige Forschung eine entscheidende Rolle spielten:

> [The present study] assumes that medieval Arabic historians were active interpreters of their society, and that these authors sought to make sense out of the past, which they presented in (relatively) coherent narratives by employing the right to speak. In this regard the central question will therefore be how they produced meaningful narratives within their societal context.[51]

49 Binbaş: *Intellectual networks in Timurid Iran*.
50 Ebd., 209.
51 Hirschler: *Medieval Arabic historiography*, 3.

Hirschlers *agency*-Konzept aufgreifend lässt sich für Ḫᵛāndamīr und das *Ḥabīb as-siyar* eine wechselnde *agency* bei der Abfassung und Veränderung der verschiedenen Autorenfassungen ausmachen, die sich anhand des Handschriftenbefunds eindeutig nachweisen lässt. In einem größeren Rahmen lässt sich Ḫᵛāndamīrs Tätigkeit als Historiker hierbei zugleich als ein möglicherweise zentrales Beispiel in den von Judith Pfeiffer u.a. diskutierten Phasen konfessioneller Ambiguität und Polarisierung verorten. Demnach seien zwischen dem Ende des Abbasidenkalifates von Bagdad 656/1258 und dem Aufkommen der Safaviden um 1500 die Grenzen zwischen schiitischem und sunnitischem Islam zu einer Form eines „ʿAlid loyalism", einer allgemeinen Verehrung der Imame und Prophetennachkommen, verschwommen.[52] Pfeiffer zufolge sei dies bis zur Safavidenzeit möglich gewesen, als es in Iran und vermehrt auch im Osmanischen Reich zu einer stärkeren Machtkonzentrierung in den Händen der Herrschaftsschicht gekommen und nicht mehr wie z.B. noch unter den Timuriden sowohl sunnitische als auch schiitische Gruppen gefördert worden seien, mit denen die herrschende Dynastie verbunden gewesen sei. Das *Ḥabīb as-siyar* in seinen verschiedenen Autorenfassungen ließe sich in Anlehnung an Pfeiffers Ansatz als textuelles Zeugnis im Übergang beider Perioden der konfessionellen Ambiguität und Polarisierung verstehen, im Zuge derer es nach 1500 sowohl im Safavidenreich als auch im Osmanischen Reich durch unterschiedliche Akteure und ihrer jeweiligen *agency* zu einer Schärfung des konfessionellen Profils von Sunna und Schia kam. In diesem Zusammenhang sei auch auf die neueren Studien zur Konfessionalisierung von Tijana Krstić und Derin Terzioğlu verwiesen, die Ansätze zur Konfessionalisierung in Zentraleuropa in der Frühen Neuzeit von Heinz Schilling u.a. aufgreifen und – v.a. am Beispiel der katechetischen *ʿilm-i ḥāl*-Literatur – für den osmanischen Kontext fruchtbar machen.[53] Krstić und Terzioğlu zufolge habe dieser Prozess bis mindestens in die Mitte des 17. Jhs. angehalten und sei von politischen und religiösen Autoritäten getragen worden. Ḫᵛāndamīrs Tätigkeit wäre hierbei am Anfang anzusetzen.

Die Abfassung des *Ḥabīb as-siyar* durch Ḫᵛāndamīr lässt sich jedoch nur in diese Prozesse einordnen und untersuchen, wenn die Handschriften des Werkes als Ausdruck der materiellen Dimension von Texten der damaligen Zeit miteinbezogen werden. Zwar ist seit Jahrzehnten durch die Einträge in

52 Pfeiffer: *Confessional ambiguity*; s.a. Binbaş: *Intellectual networks in Timurid Iran*, 196/FN108; Hodgson: *The venture of Islam*, II:369–85 u. II:445–55; Woods: *The Aqquyunlu*, 1–23. Neuere Publikationen sind Morimoto: *The earliest ʿAlid genealogy*; ders.: *Sayyids and Sharifs in Muslim Societies*.

53 Krstić: *Contested conversions to Islam*; Terzioğlu: *How to conceptualize Ottoman sunnitization*.

Katalogen von Handschriftensammlungen bekannt, dass Ḫᵛāndamīr verschiedene Autorenfassungen des *Ḥabīb as-siyar* schrieb (er selbst versah einige zu Lebzeiten kopierte Abschriften mit der Angabe, dass er sein Werk nun zum *zweiten* oder *dritten* Mal abgeschlossen habe).[54] Eine genaue Analyse der textuellen Unterschiede ist bis zur vorliegenden Arbeit jedoch ausgeblieben. So ist allen o.g. Studien, die sich Informationen aus dem *Ḥabīb as-siyar* bedienen oder einen Aspekt des Werkes genauer untersuchen, gemeinsam, dass sie das Werk in der ursprünglich 1954 in Teheran erschienenen, von Muḥammad Dabīr Siyāqī (1920–2018) verantworteten unkritischen Edition verwenden (im Folgenden „Teheraner Edition" genannt).[55] Wie die vorliegende Arbeit zeigt, ist die Teheraner Edition nicht mehr als die typografische Übertragung einer Bombayer Lithografie des 19. Jhs., die auf Handschriften der letzten, in Indien entstandenen Autorenfassung Ḫᵛāndamīrs (Fassung C) beruht (s. Kapitel 6). Eine zumindest anhand eines überschaubaren Handschriftenkorpus betriebene Text- und Redaktionskritik ist bisher nur in der russischsprachigen Forschung durch Nikolaj D. Miklucho-Maklaj (1915–75) in Teilen erfolgt, dessen Publikationen mehrheitlich nicht rezipiert worden sind.[56]

Die nachfolgenden Kapitel dieser Arbeit machen deutlich, wie zentral die beiden Schritte der Text- und Redaktionskritik angesichts der textuellen Unterschiede zwischen den verschiedenen Autorenfassungen Ḫᵛāndamīrs für ein tieferes Verständnis des *Ḥabīb as-siyar* sind, was sowohl die inhaltliche als auch die kontextuelle Ebene betrifft. Die Analyse beruht hierbei auf einem Vergleich der frühesten Handschriften des Werkes, die noch zu Lebzeiten des Autors bzw. kurz danach angefertigt wurden und sich in insgesamt drei voneinander klar abzugrenzende Fassungen einteilen lassen: A und B (abgefasst 930/1524 und 931/1525 in Herat für die Safaviden) sowie C (abgefasst 935/1529 in Nordindien für Bābur). Der Textvergleich zeigt, dass Fassung C diejenige Autorenfassung darstellt, welche die Grundlage der Teheraner Edition bildete und deren Text in der Forschung seitdem als das betrachtet worden ist, was er niemals war: Eine authentische Fassung dessen, was Ḫᵛāndamīr im safavidischen Herat niedergeschrieben habe. Ein Anliegen der vorliegenden Untersuchung ist es somit, die aufgrund von fehlender Textkritik erfolgte Einschätzung des Werkes zu korrigieren. Dieses Vorgehen knüpft an Studien zu Handschriften von Werken wie Ibn Bazzāz' *Ṣafvat aṣ-ṣafā* von Heidi Zirke

54 Dazu Storey, I/1: 104–06 u. I/2: 1237f.; Storey/Bregel', I:384.

55 Zuvor hatte sich die Forschung auf zwei in der Mitte des 19. Jhs. in Teheran und Bombay gedruckte Lithografien bezogen, die jedoch seit dem Erscheinen der Teheraner Edition keine Rolle mehr spielen, s. Kapitel 6.3.

56 Miklucho-Maklaj: *Opisanie persidskich i tadžikskich rukopisej*, 110–16; ders.: *Redakcii vseobščej istorii Chondemira* (*Chabib al-sijar*).

oder Šaraf Khan Bidlīsīs *Šarafnāma* von Sacha Alsancaklı an, die für ein bestimmtes Milieu textlich nachträglich verändert wurden. Insbesondere auf das *Ḥabīb as-siyar* mag dabei der Ausspruch Muḥammad Riżā Šafīʿī Kadkanīs zutreffen, dass der Vorgang des Kopierens einer Handschrift stets auch ein „Ort der Auseinandersetzung und des Wettstreits von Ideologien“[57] gewesen sei, was im vorliegenden Fall durch Ḫᵛāndamīrs Patronageverhältnis zu einem schiitischen bzw. sunnitischen Herrscherhaus begründet war. Dass dies nach Ḫᵛāndamīrs Tod für den Kopiervorgang von Handschriften des *Ḥabīb as-siyar* weiterhin galt, wird in Kapitel 6 diskutiert, wo der Weg des Textes vom 16. bis 19. Jh. und textuelle Veränderungen in dieser Zeit beleuchtet werden.

Die vorliegende Arbeit ist neben der Einleitung in fünf Kapitel plus Fazit gegliedert. In Kapitel 2 stehen das Leben Ḫᵛāndamīrs und die Entstehung der verschiedenen Autorenfassungen des *Ḥabīb as-siyar* im Mittelpunkt. Im Rahmen des historischen Kontextes, in dem sich Ḫᵛāndamīr bewegte und sein Werk verfasste, wird speziell der Frage nachgegangen, was eigentlich Schia und Sunna zu Beginn des 16. Jhs. in Ostiran und Zentralasien bedeuteten und wie sich dies in seinem Werk widerspiegelte. Dies schließt die Frage nach der religiösen Observanz Ḫᵛāndamīrs mit ein. Zentral hierfür ist ein synoptischer Vergleich frühester Handschriften der Chronik, der Licht auf die Hintergründe, Bedingungen und die Arbeitstechnik Ḫᵛāndamīrs wirft, bei denen die Frage nach der Patronagebeziehung zwischen Herrscher und Historiker zur damaligen Zeit eine entscheidende Rolle spielt.

In Kapitel 3 wird das Werk in der Tradition islamisch-persischer Weltgeschichtsschreibung und insbesondere in der historiografischen Tradition im Herat zur Timuridenzeit verortet. Hierbei stehen Fragen nach dem Genre sowie dem der Chronik zugrundeliegenden Geschichtsverständnis und der Arbeitsweise des Historikers im Vordergrund. Hinsichtlich der Quellennutzung Ḫᵛāndamīrs wird thematisiert, inwiefern sich der Autor konfessionell eindeutig ausgerichteter Texte bediente, um das Narrativ den religionspolitischen Vorstellungen seiner neuen Herren gemäß auszurichten. Auch wird auf die Frage eingegangen, was „Welt“ und „Zeit“ eigentlich für einen Weltgeschichtsschreiber der damaligen Zeit bedeuteten und welche Themen nicht im Werk aufgegriffen werden (konnten).

Kapitel 4 behandelt diejenigen Teile des *Ḥabīb as-siyar*, die das Leben des Propheten Muḥammad und seiner ersten vier Nachfolger Abū Bakr, ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb, ʿUṯmān b. ʿAffān und ʿAlī b. Abī Ṭālib darstellen. Wie der detaillierte Vergleich der frühesten Handschriften des *Ḥabīb as-siyar* zeigt, unterliegen

57 Šafīʿī Kadkanī: *Naqš-i īdiʾūlūžīk-i nusḫa-badalhā*, 106.

gerade diese Abschnitte des Werkes in den unterschiedlichen Autorenfassungen großen Veränderungen. Insbesondere drückt sich Ḫᵛāndamīrs Funktionalisierung der Heilsgeschichte in der Einleitung des Werkes, der Darstellung von Protagonisten der frühislamischen Zeit und ihrer Taten (v.a. ʿAlīs und der Heiligen Familie) sowie der ihnen zugesprochenen Titel, Eulogien und Ehrennamen aus. Um die Eigenheiten und Traditionsstränge des *Ḥabīb as-siyar* stärker herauszustellen, werden die Ergebnisse mit anderen Werken aus der späten Timuriden- und frühen Safavidenzeit wie Mīrḫᵛānds *Raużat aṣ-ṣafā*, Ḫᵛāndamīrs früheren Werken *Ḫulāṣat al-aḫbār* und *Maʾāṯir al-mulūk* sowie den zeitgenössischen Weltgeschichtschroniken *Lubb at-tavārīḫ* von Yaḥyā b. ʿAbd al-Laṭīf Qazvīnī (gest. 962/1555) und *Nusaḫ-i ǧahān-ārā* von Qāżī Aḥmad b. Muḥammad Ġaffārī Qazvīnī Kāšānī (gest. um 975/1567–68) verglichen.

In Kapitel 5 geht es um den letzten großen Abschnitt des Werkes, die Gegenwartsgeschichte. Thematisch steht erneut Ḫᵛāndamīrs Legitimierung und Delegitimierung von Herrschaft im Mittelpunkt, wobei mehrere im Werk dargestellte Herrscherfiguren analysiert werden: der Timuridensultan Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā, der Safavidenschah Ismāʿīl (und seine Auseinandersetzung mit den Osmanen), der Usbekenkhan Muḥammad Šībanī und der Mogulherrscher Bābur. Angesichts der Tatsache, dass Ḫᵛāndamīrs Chronik die erste Reichschronik sowohl der Safaviden als auch der Moguln war, ist seine Darstellung von Schah Ismāʿīl sowie diejenige seines letzten Patrons Bābur von besonderem Interesse. Hiermit verbunden ist das Hinterfragen der bis heute geltenden Einschätzung, dass der zeitgenössische Teil eines Geschichtswerkes mehr zähle als die Darstellung früherer Epochen, da der Historiker, dem Augenzeugenprinzip folgend, diesen miterlebt habe und deshalb detaillierter und kompetenter, sprich: wahrheitsgemäßer Auskunft geben könne.

Im letzten Kapitel 6 steht der Überlieferungsbefund des vorhandenen Handschriftenkorpus im Mittelpunkt. Anliegen der Analyse von Handschriften des *Ḥabīb as-siyar* von der Safaviden- und Mogulzeit bis ins 19. Jh. hinein ist es, Einsichten in die Textübermittlung und dadurch indirekt auch die Leserschaft der Chronik zu gewinnen. Besonderes Augenmerk liegt hierbei auf Handschriften, die Adaptionen einer Autorenfassung darstellen und aufgrund von konfessionellen Aspekten von dieser abweichen, wozu Ansätze zu mittelalterlicher Textualität wie derjenige Joachim Bumkes aus der altgermanistischen Editionswissenschaft fruchtbar gemacht werden. Zuletzt wird der Schritt von der Handschrift zum Druck behandelt. Das Fazit in Kapitel 7 fasst die in der Arbeit erzielten Ergebnisse zusammen; daran schließt sich ein Appendix mit ausgewählten Textstellen als Nachweis zur Analyse an.

KAPITEL 2

Weltgeschichte auf zweieinhalbtausend Seiten: Ḫᵛāndamīrs Abfassung des *Ḥabīb as-siyar* im Zeitalter des Umbruchs

> […] habe ich den ersten Band auf der Reise nach Indien ein drittes Mal beendet.[1]

2.1 Vorbemerkungen

Geschichtswerke werden nicht im luftleeren Raum verfasst. Stets haben die Zeitumstände des Historikers maßgeblichen Einfluss darauf, wie ein Bild der Vergangenheit überliefert wird, wodurch historiografische Narrative zu *situated uses of text* (Spiegel) werden. Im Folgenden steht die Kontextualisierung der Abfassung des *Ḥabīb as-siyar* durch Ḫᵛāndamīr vor dem Hintergrund der politischen und soziokulturellen Entwicklungen in Iran, Zentralasien und Nordindien zu Beginn des 16. Jhs. im Mittelpunkt der Betrachtung. In der Analyse werden Ereignisse der Makroebene der Dynastien der Timuriden, Usbeken, Safaviden und Moguln, die für diese Zeit bestimmend waren, mit der Mikroebene von Ḫᵛāndamīrs Leben und Wirken als Hofhistoriker[2] verbunden. Zentral für die sich in den Folgekapiteln anschließende Analyse herrschaftslegitimatorischer Elemente ist dabei die Frage, wie sunnitischer und schiitischer Islam um 1500 in diesen Gebieten verstanden worden sind.[3]

1 Ḫᵛāndamīr (HS, I:586).

2 Zum Typus des (Hof-)Chronisten im indo-persischen Raum zu verschiedenen Epochen s. Conermann: *Historiographie als Sinnstiftung*, 33–133.

3 Sunna und Schia werden hierbei als zwei Traditionen des Islams behandelt; der Schwerpunkt liegt im Folgenden auf der Schia im Safavidenreich. Zur Entwicklung der Schia allgemein s. Halm: *Die Schia*; Arjomand: *The shadow of God and the hidden Imam*; Momen: *An introduction to Shi'i Islam*; Newman: *Twelver Shiism*. Zur Schia im Safavidenreich s. Abisaab: *Converting Persia*; Aubin: *La politique religieuse des Safavides*; ders.: *L'avènement des Safavides reconsidéré*; Calmard: *Shi'i rituals and power II*; Stickel: *Zwischen Chiliasmus und Staatsräson*.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2021 | DOI:10.1163/9789004442238_003

Eine entscheidende Rolle bei der Kontextualisierung des Werkes spielt der materielle Befund aus jener Zeit, d.h. die ca. 15 Handschriften des *Ḥabīb as-siyar*, die sich in die Lebenszeit des Autors oder in die Jahre nach seinem Tod datieren lassen (ca. 928–56/1522–49, s. Appendix: A1). Methodisch wird der vorhandene Handschriftenbefund einer philologisch-quellenkritischen, synoptischen Analyse von Einzelpassagen und Kapiteln unterzogen, auf deren Basis sich ein Stemma des Handschriftenkorpus herausbildet. Ziel ist es hierbei, in einem ersten Schritt die Abfolge der Autorenfassungen nachzuzeichnen und zweitens die darin enthaltenen inhaltlichen Veränderungen zwischen den festgestellten Fassungen zu beleuchten. An diesen kann aufgezeigt werden, was Ḫᵛāndamīr bei der Überarbeitung einzelner Abschnitte und ganzer Kapitel für eine neue Fassung im Sinne der jeweiligen (religions-)politischen Ausrichtung seiner Patrone veränderte. Dies lässt auch Rückschlüsse auf die generelle Arbeitsweise eines vormodernen Historikers sowie die Zirkulation von Handschriften im Raum der Persophonie im 16. Jh. allgemein zu.[4]

Die in der Forschung bisher vertretenen Annahmen zu den verschiedenen Autorenfassungen des *Ḥabīb as-siyar* beschränken sich auf die Angaben im bio-bibliografischen Überblick zur persischen Literatur von Charles Storey und Yuri Bregel'. In diesem sind alle in den frühen 1970er-Jahren bekannten Handschriften des Werkes angegeben, deren Informationen ausschließlich auf Katalogangaben von Handschriftensammlungen zurückgehen. Storey und Bregel' gehen dabei für Band I von drei Autorenfassungen aus (vollendet in den Jahren 930/1524, 931/1525 und 935/1529), für Band II von zwei Fassungen (930/1524 und 935/1529) und für Band III von zwei bis drei Fassungen (zwischen 930/1524 und 935/1529), wobei die letzte Fassung vor allem durch die Verwendung des *Bāburnāma* gekennzeichnet gewesen sei.[5] Nikolaj D. Miklucho-Maklaj, der Abhängigkeiten zwischen Ḫᵛāndamīrs Chronik und dem *Bāburnāma* diskutierte, ging bei seinen Überlegungen ebenfalls von drei Fassungen des letzten Bandes aus, wobei er seine Erkenntnisse auf Handschriften in den Sammlungen von St. Petersburg sowie ebenfalls auf Angaben in Katalogen anderer Handschriftensammlungen stützte. Miklucho-Maklajs Ausführungen betreffen dabei ausschließlich die Bände II und III, wohingegen er Band I nicht behandelte.[6] Maria Szuppe hingegen geht nur von insgesamt zwei Fassungen des *Ḥabīb as-siyar* aus, von denen die erste

4 Zum Begriff des Kulturraums der „Persophonie" s. Fragner: *Die Persophonie* (s. Kapitel 6).

5 Storey, I/1: 104–06 u. I/2: 1237f.; Storey/Bregel', I:384.

6 Miklucho-Maklaj: *Opisanie persidskich i tadžikskich rukopisej*, 110–116; ders.: *Redakcii vseobščej istorii Chondemira* (*Chabib al-sijar*).

927–30/1521–24, die zweite 935/1529 abgefasst worden sei.[7] Der nachfolgende Handschriftenvergleich wird die Annahme bestätigen, dass Ḫᵛāndamīr zu Lebzeiten drei voneinander deutlich zu unterscheidende Autorenfassungen anfertigte (A, B und C), und deren inhaltliche Unterschiede aufzeigen und begründen.

2.2 Im timuridischen Herat

Für die Nachzeichnung von Ġiyāṯ ad-Dīn Muḥammad genannt Ḫᵛāndamīrs[8] Leben ist die heutige Forschung nahezu ausschließlich auf die im *Ḥabīb as-siyar* vom Autor selbst gemachten Angaben angewiesen. Darin geht er in der Darstellung der Gegenwartsgeschichte an einigen Stellen auf seine Familie und auf biografische Einzelheiten seines Lebens in Herat ein, was zwar eine Quelle aus erster Hand darstellt, jedoch, wie bei autobiografischen Angaben üblich, mit Vorsicht zu betrachten ist. Angaben in anderen Werken zu ihm, etwa biografischen Sammelwerken (sog. *taẕkira*-Werke) oder Erwähnungen bei anderen zeitgenössischen Autoren finden sich, von Ausnahmen abgesehen, kaum. So kann es nicht verwundern, dass die Rekonstruktion seiner Vita und seiner familiären und beruflichen Netzwerke, wie auch die Motive für sein Handeln, in vielen Teilen unvollständig und spekulativ bleiben müssen.[9]

Ḫᵛāndamīr wurde um das Jahr 880/1475[10] geboren und wuchs vermutlich in Herat auf.[11] Sein Vater Humām ad-Dīn Muḥammad b. Ǧalāl ad-Dīn Muḥammad b. Burhān ad-Dīn Muḥammad Šīrāzī war etliche Jahre lang

7 Szuppe: *Entre Timourides, Uzbeks et Safavides*, 56.

8 Nach Bahār: *Sabkšināsī*, 1:184f., führt sich die Silbe *-ḫᵛānd* auf *ḫudāvand* (Gott) zurück und wurde als Teil eines ehrenvollen Beinamens (*laqab*) gebraucht.

9 Vgl. dagegen Binbaş: *Intellectual networks in Timurid Iran*, 26–73, der sich dem Lebensweg und den Verbindungen des timuridischen Historikers Šaraf ad-Dīn ʿAlī Yazdī (gest. 858/1454) anhand einer Fülle von Angaben in dessen eigenen wie auch fremden Werken nähern kann – und dennoch die „Kargkeit der Quellen" beklagt (ebd., 35)!

10 Ḫᵛāndamīrs genaues Geburtsjahr ist unbekannt, es lässt sich jedoch aufgrund der Angabe in HS, 1:4 eingrenzen, wonach er zu Beginn der Abfassung des *Ḥabīb as-siyar* im Jahr 927/1521 47 oder 48 (Hidschra-) Jahre alt gewesen sei.

11 Zur Person s. Hidāyat Ḥusain: *Preface*; Szuppe: *Entre Timourides, Uzbeks et Safavides*, 55–57; Jacobs: *Sunnî and Shî'î perceptions*, 104–09; Conermann: *Historiographie als Sinnstiftung*, 92–96; Calmard: *Safavid Persia in Indo-Persian sources*, 358–61; Jusupova: *Žizn' i trudy Chondamira*, 10–26; Bashir: *A Perso-Islamic universal chronicle*; Togan: Art. *Hândmîr*; Beveridge/de Bruijn: Art. *Kh*^{w}*āndamīr*. Auszüge in Übersetzung mit biografischen Angaben finden sich ebenso in Elliot/Dowson: *The history of India*, IV:141–212; Elliot: *Bibliographical index*, 106–27.

Wesir[12] von Sulṭān-Maḥmūd (reg. 899–900/1494–95), einem Prinzen des nördlichen der beiden Timuridenreiche, der u.a. über Kundus und Badaḫšān herrschte und nach dem Tod seines Bruders Sulṭān-Aḥmad für ein Jahr lang auch Herrscher über Samarkand war. Weitere Details der väterlichen Linie sind nicht bekannt. Mütterlicherseits war Ḫᵛāndamīr der Enkelsohn von Muḥammad b. Ḫᵛāndšāh b. Maḥmūd genannt Mīrḫᵛānd (836 od. 837–903/1433 od. 1434–98), dem Verfasser des letzten großen Geschichtswerkes im südlichen Timuridenreich, der Weltgeschichte *Raużat aṣ-ṣafā fī sīrat al-anbiyā va-l-mulūk va-l-ḫulafā* (*Garten der Reinheit. Lebenswege von Propheten, Königen und Kalifen*).[13] Mīrḫᵛānds Vater Burhān ad-Dīn Ḫᵛāndšāh b. Kamāl ad-Dīn Maḥmūd (gest. 871/1466–67) war Spross einer Sayyidfamilie aus Buchara und führte sich über Sayyid Aǧall Buḫārī auf Zaid, den Sohn des vierten schiitischen Imams Zain al-ʿĀbidīn (gest. 95/713) zurück. Er war Anhänger des prominenten Sufischeichs Bahāʾ ad-Dīn ʿUmar Ǧaǧāraʾī (gest 857/1453) in Herat.[14] Auch wenn weitere Einzelheiten unbekannt sind, lässt sich davon ausgehen, dass Mīrḫᵛānds Familie in der Stadt etabliert war, worauf das Amt von Mīrḫᵛānds Bruder Niẓām ad-Dīn Sulṭān-Aḥmad hinweist, der Aufseher über die religiösen Stiftungen (*ṣadr*) des Timuridenprinzen Badīʿ az-Zamān war.[15] Zentral für Ḫᵛāndamīrs Karriere als Historiker war jedoch die Verbundenheit seines Großvaters mit den beiden mächtigsten Männern des Reiches, dem einflussreichen Emir ʿAlī Šīr Navāʾī und dem Herrscher selbst, Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā.

Der Timuridensultan Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā (reg. 873–911/1469–1506) stammte über ʿUmar Šaiḫ von dem Eroberer und Dynastiegründer Timur Lang (od. Tamerlan, ca. 736–807/1336–1405) ab, einem Angehörigen des turkomongolischen Stammes der Barlas in Kiš aus dem Westteil des Khanats

12 HS, IV:98. Togan: Art. *Hândmîr*, hält Ḫᵛāndamīrs Vater hingegen nur für einen Sekretär bzw. Schreiber (*kâtip/nüvisende-i tâcik*).

13 HS, IV:341f. Zur Person s. Yazıcı: Art. *Mîrhond*; Beveridge/Manz: Art. *Mīrkh^{w}ānd*; Browne: *A literary history of Persia*, IV:431–33; sowie Storey, I/1:92–101 u. I/2:1236; Storey/Bregel', I:361–78 u. III:1397f.; neu erscheinen wird Bockholt: Art. *Mīrkhvānd Muḥammad b. Khvāndshāh*. Das *Raużat aṣ-ṣafā* liegt in den Editionen von Parvīz u. Kiyānfar (RS) vor; eine englische Teilübersetzung ist Arbuthnoth/Rehatsek (RSE). Nach Jacobs: *Sunnî and Shî'î perceptions*, 14, began Mīrḫᵛānd um 879/1474 mit der Abfassung des Werkes.

14 HS, IV:105. Zum Studium ging Ḫᵛāndšāh nach Balch und später nach Herat, wo er zum Kreis Bahāʾ ad-Dīn ʿUmar Ǧaǧāraʾīs gehörte, der ihn darum bat, nach seinem Tod die Gebete für ihn zu leiten, s. Manz: *Power, politics and religion*, 61. Nach seinem Tod in Balch wurde Ḫᵛāndšāh am Schrein von Aḥmad Ḫiżravīya begraben, s. Rāzī: *Taẕkira-yi Haft iqlīm*, Ed. Riżā Ṭāhirī, III:1606f.

15 HS, IV:198. Mīrḫᵛānd und später Ḫᵛāndamīr scheinen, soweit sich familiäre Netzwerke anhand des *Ḥabīb as-siyar* nachvollziehen lassen, teilweise ähnliche Verbindungen wie der Historiker ʿAbd ar-Razzāq Samarqandī genutzt zu haben, was die Herater Notabelnschicht betrifft, s. Manz: *Power, politics and religion*, 60f. Zur Familie des *šaiḫ al-islām* Saif ad-Dīn Aḥmad at-Taftāzānī (gest. 916/1510) bestanden ebenfalls Verbindungen (HS, IV:9).

Tschagatai, der es geschafft hatte, seinen Machtbereich in zahlreichen Kriegszügen von Transoxanien bis nach Ostanatolien und Syrien auszudehnen.[16] Nach seinem Tod war das neu begründete Reich einige Zeit lang unter seinem jüngstem Sohn Šāhruḫ (reg. 811–50/1409–47) vereint, der Herat zu seiner Hauptstadt machte.[17] Dort wie auch in Schiras und Samarkand erreichten Gelehrsamkeit, Kunst und Architektur durch das Mäzenatentum der Eliten in den folgenden Jahrzehnten ein hohes Niveau, wofür u.a. die Moschee von Šāhruḫs Hauptfrau Gauhar Šād (gest. 861/1457) am Schrein von Imam Riżā in Maschhad oder die Erzeugnisse der Buchwerkstatt seines Sohnes Bāisunġur (gest. 837/1433) bis heute Zeugnis ablegen.[18]

Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā entstammte einer anderen timuridischen Linie als Šāhruḫ und kam (wie schon Timur) nach einer langen *qazaqlıq*-Karriere[19] 873/1469 an die Macht, nachdem sich das Timuridenreich in jahrelangen Machtkämpfen in zwei Zentren um Samarkand und Herat aufgespalten hatte. Er übte bis zu seinem Tod 911/1506 für mehr als dreißig Jahre lang die Herrschaft in Herat und Ḫurāsān aus.[20] Zweitmächtigster Mann des Reiches zu dieser Zeit war Mīr ʿAlī Šīr Navāʾī[21] (gest. 906/1501), der neben seinen offiziellen Ämtern als einer der wichtigsten frühen Dichter des Tschagatai-Türkischen und als großer Förderer von Künstlern und Gelehrten in die Geschichte einging. Zu diesen

16 Zu Timurs Aufstieg und Herrschaft s. Manz: *The rise and rule of Tamerlane*; dies.: *Temür and the problem of a conqueror's legacy*; dies.: *Tamerlane's career and its uses*; dies.: *Tamerlane and the symbolism of sovereignty*; Nagel: *Timur der Eroberer*; Roemer: *Persien auf dem Weg in die Neuzeit*, 57–172; Gronke: *Die mongolische Epoche (1250–1500)*; Morgan: *Medieval Persia 1040–1797*, 51–100; Subtelny: *Tamerlane and his descendants*.

17 Zur Herrschaftszeit Šāhruḫs s. Manz: *Power, politics and religion*; Roemer: *Die Nachfolger Timurs*. Speziell zur Herrschaftslegitimation s. Manz: *Temür and the problem of a conqueror's legacy*, 34–40; Binbaş: *Intellectual networks in Timurid Iran*, 251–86.

18 Zur Timuridenzeit als Zeitalter einer „kulturellen Blüte" s. Roemer: *Persien auf dem Weg in die Neuzeit*, 164–73; zu Einzelaspekten s. Golombek/Wilber: *The Timurid architecture of Iran and Turan*; Lentz/Lowry: *Timur and the princely vision*; Roxburgh: Art. *Timurids, iii. Art and architecture*; Thackston: Art. *Timurids, ii. Literature*.

19 Nach der Definition von Paul: *Zentralasien*, 261f., bedeutet *qazaqlıq* ein „unstetes Leben als ‚jugendlicher Recke', der in vielfältigen Aktionen, möglicherweise bis zum Viehdiebstal, eine Anzahl von Gefolgsleuten um sich schart; gelingt dies, steigt sein politisch-militärisches Ansehen, und er wird zu einem wichtigen Faktor in demjenigen Gefüge, das als Referenzrahmen dient". Sowohl Timur als auch Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā können als „Musterbeispiele" einer *qazaqlıq*-Karriere gelten (ebd., 269).

20 Maßgeblich noch immer Bartol'd/Hinz: *Herāt unter Ḥusein Baiqara dem Timuriden*; daneben Roemer: Art. *Ḥosayn Bāyqarā*; Gandjeï: Art. *Sulṭān Ḥusayn*. Speziell zur *qazaqlıq*-Karriere Sulṭān-Ḥusain Bāiqarās s. Subtelny: *Timurids in transition*, 43–73.

21 Zu ʿAlī Šīr Navāʾī s. Bartol'd/Hinz: *Herāt unter Ḥusein Baiqara dem Timuriden* (eigentlich eine Biografie ʿAlī Šīr Navāʾīs); Kellner-Heinkele/Kleinmichel (Hgg.): *Mīr ʿAlīšīr Nawāʾī* (darin v.a. Kellner-Heinkele: *Mīr ʿAlīšīr Nawāʾī – eine Skizze*, 1–13); Subtelny: *ʿAlī Shīr Navāʾī: bakhshī and beg*; dies.: Art. *Mīr ʿAlī Shīr Nawāʾī*; dies: Art. *ʿAlī Shīr Navāʾī*.

gehörten neben dem Dichter ʿAbd ar-Raḥmān Nūr ad-Dīn Ǧāmī (gest. 898/1492), dem Maler Kamāl ad-Dīn Bihzād (gest. 942/1535–36) und dem Gelehrten Ḥusain Vāʿiẓ-i Kāšifī (gest. 910/1504–05) auch Mīrḫᵛānd und Ḫᵛāndamīr.[22] Navāʾī protegierte Ḫᵛāndamīrs Großvater über einen längeren Zeitraum hinweg bis zu dessen Tod, was seinen Ausdruck darin fand, dass Mīrḫᵛānd einige Jahre lang in dem von Navāʾī erbauten Iḫlāṣīya-Ḫānqāh, einer 888/1483 errichteten Unterkunft für Sufis, Platz und Unterhalt fand.[23] Im Vorwort des *Raużat aṣ-ṣafā* sagt Mīrḫᵛānd aus, erst unter der Patronage Navāʾīs mit der Abfassung des Werkes begonnen zu haben, das nach seinem Tod 903/1498 sein Enkelsohn fortsetzte.[24]

Ḫᵛāndamīrs eigene Laufbahn als Historiker begann noch zu Mīrḫᵛānds Lebzeiten unter demselben Patron, der ihm im Jahre 904/1499 seine Bibliothek zur Verfügung stellte und für den Ḫᵛāndamīr in nur sechs Monaten das Werk *Ḫulāṣat al-aḫbār fi bayān aḥvāl al-aḫyār* schrieb, eine Kurzfassung der Universalgeschichte Mīrḫᵛānds, deren Autograf erhalten geblieben ist; sein zweites Werk.[25] Bereits sein erstes Werk *Maʾāṯir al-mulūk*, eine Sammlung von

22 Eine Liste der von ʿAlī Šīr Navāʾī in Auftrag gegebenen Bauwerke findet sich bei Bartol'd/Hinz: *Herāt unter Ḥusein Baiqara dem Timuriden*, 58f. Herat besaß zu dieser Zeit zahlreiche Bibliotheken und ein ausgeprägtes *milieu lettré*, zu dem auch Dichterinnen gehörten, s. Szuppe: *Circulation des lettrés et cercles littéraires*. Zu Vāʿiẓ-i Kāšifī s. Subtelny: *Husayn Vaʿiz-i Kashifi*; dies.: *A late medieval Persian summa on ethics*. Zur Entstehung des Tschagatai-Türkischen als Literatursprache und Navāʾīs Rolle dabei s. Thackston: Art. *Timurids, ii. Literature*.

23 HA, 210f. Zum Iḫlāṣīya-Komplex s. Subtelny: *A Timurid educational and charitable foundation*.

24 RS, I:5f. Die Angabe darüber, dass Mīrḫᵛānd sein Geschichtswerk für ʿAlī Šīr Navāʾī verfasste, findet sich ebf. in Navāʾīs *Taẕkira-yi Maǧālis an-nafāʾis*, verf. 896/1490–91 (pers. Übers. des tschagataischen Originals von Faḫrī Haravī, Ed. Ḥikmat, 270, Nr. 261). Bis kurz vor seinem Tod lebte Mīrḫᵛānd zurückgezogen und verbrachte ein Jahr lang im Gāzurgāh-Schrein am Grab von Ḫᵛāǧa ʿAbdallāh Anṣārī (gest. 481/1089), eines hanbalitischen Gelehrten und bekannten Sufis, bevor er nach einem Schwächeanfall nach Herat zurückkehrte, wo er am 2. Ḏū l-qaʿda 903/22. Juni 1498 verstarb und auf dem Friedhof von Scheich Bahāʾ ad-Dīn ʿUmar, dem Sufischeich seines Vaters, bestattet wurde, s. HS, IV:341f.; Jacobs: *Sunnî and Shîʿî perceptions*, 14.

25 Die Chronik ist in ein Vorwort (*muqaddima*), zehn Abschnitte bzw. Kapitel (*maqāla*) und ein Schlusswort (*ḫātima*) – Letzteres ist eigentlich eine biografische Darstellung Herater Gelehrter, Künstler und Sufis, die sich so bei Mīrḫᵛānd nicht findet – gegliedert und reicht in ihrer zeitlichen Darstellung bis zum Jahr 875/1470–71 (an einigen Stellen bis zum Entstehungsjahr). Das Autograf ist erhalten (Hs. Rom, Or. 10, dat. 905/1500), s. Piemontese: *Notizia su due manoscritti autografi persiani*; ders.: *I manoscritti persiani*, Nr. 8, 11–13; ders.: *Catalogo dei manoscritti persiani*, Nr. 275, 250f. Zur Sammlung s. Sagaria Rossi: *La collezione di manoscritti orientali*.

Sprüchen weiser Männer von der vorislamischen Zeit bis zu den Timuriden, hatte Ḫᵛāndamīr seinem Gönner gewidmet. Ḫᵛāndamīr scheint Navāʾī recht nahegestanden zu haben; nach Aussage des Dichters Zain ad-Dīn Vāṣifī (gest. 958/1551 od. 964/1556) war er Teil von Navāʾīs persönlichem literarischen Kreis (*maǧlis*) und auch in dessen Todesstunde, dem ein Schlaganfall und tagelanges Leiden vorausgingen, bei ihm.[26] Im Andenken an seinen Patron, der 906/1501 verstarb, verfasste Ḫᵛāndamīr eine panegyrische Biografie mit dem Titel *Makārim al-aḫlāq*.[27] Auch sein viertes Werk, das *Dastūr al-vuzarāʾ*, eine Biographiensammlung von Wesiren, verfasste er noch unter timuridischer Herrschaft.[28] Ḫᵛāndamīrs Werk umfasst somit die unterschiedlichen Genres der *adab*-bzw. Fürstenspiegelliteratur, Biografie, Geschichte und Kanzleikunst (zu letztem Genre zählt sein um 927/1521 verfasstes *Nāma-yi nāmī*), die sich als nichtreligiöse Schriften eines Autors mit religiöser Weltsicht verstehen lassen.[29]

In Ḫᵛāndamīrs Lebenszeit fiel das Ende der Timuriden in Transoxanien und Ḫurāsān, das sich bereits seit den 1490er-Jahren durch Auseinandersetzungen zwischen Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā und seinen Söhnen abzeichnet hatte. Deren zahlreiche Rebellionen – allen voran diejenigen seines ältesten Sohnes Badīʿ az-Zamān – konnte der Herrscher nur mit Mühe niederschlagen oder in Verhandlungen beilegen. Entscheidend war jedoch die anhaltende außenpolitische Bedrohung durch die Usbeken unter ihrem Anführer Muḥammad

26 Die Angabe findet sich in Vāṣifīs autobiografischem Werk *Badāyiʿ al-vaqāyiʿ*, Ed. Boldyrev, 1:24. Auch Mīrḫᵛānd hatte bereits zu Navāʾīs *maǧlis* gehört (ebd., 1:405). Zum Tod ʿAlī Šīr Navāʾīs am 11. Ǧumādā II 906/3. Januar 1501 und Ḫᵛāndamīrs besonderer Fürsorge für seinen Patron s. HS, IV:253–56.

27 Das *Makārim al-aḫlāq* liegt in den drei Editionen von Bayānī, Gandjeï u. ʿAšīq vor.

28 *Dastūr al-vuzarāʾ*, Ed. Nafīsī. Der letzte in der Edition von Nafīsī genannte Wesir ist Darvīš Aḥmad (gest. 912/1507), der das Amt unter Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā ausübte, s. Storey, I/2:1091/FN2; Ed. Nafīsī, alif-rā. Das Werk existiert in mindestens zwei Versionen von 906/1501 und 914–16/1508–11, die teilweise unterschiedliche Wesire beinhalten, wobei die erste Version vermutlich dem Wesir Kamāl ad-Dīn Ḫᵛāǧa Maḥmūd gewidmet ist.

29 Eine Auflistung seiner Werke findet sich in Storey, I/1:101–09 u. I/2:1237f.; Storey/Bregel', 1:379–93 u. III:1399. Zum *Nāma-yi nāmī* s. Hermann: *Der historische Gehalt des „Nāmä-ye nāmī"*. Darüber hinaus verfasste Ḫᵛāndamīr auch Verse; sein *nom de plume* war *muʾarriḫ* (Historiker), s. Gulčīn-i Maʿānī, *Šahr-āšub dar šiʿr-i fārsī*, 31f.; ders.: *Tārīḫ-i taẕkirahā-yi fārsī*, II:588–90. Eine im Vorwort des *Ḥabīb as-siyar* (HS, I:4) genannte Kurzfassung von Vaṣṣāfs Chronik (*Muntaḫab-i Tārīḫ-i Vaṣṣāf*) sowie ein *Aḫbār al-aḫyār* und weitere, ungenannt bleibende Texte (*va dīgar nusaḫ*) sind nicht erhalten. Auch die Existenz des bei Elliot/Dowson genannten *Ġarāyib al-asrār* über hinter Naturerscheinungen verborgene göttliche Zeichen und andere „magische" Phänomene sowie eines Werkes namens *Ǧavāhir al-aḫbār* bleibt zweifelhaft, s. Elliot/Dowson: *The history of India*, IV:142f./FN1; Conermann: *Historiographie als Sinnstiftung*, 95f.

Khan Šībānī.[30] Bereits 906/1500 hatten die Usbeken die Hauptstadt des nördlichen Timuridenreiches, Samarkand, erobert, nachdem sich die Nachfolger Sulṭān-Maḥmūds, dem Ḫᵛāndamīrs Vater Humām ad-Dīn Muḥammad gedient hatte, in Machtkämpfen aufgerieben hatten. Als Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā den Usbeken im Ḏū l-ḥiǧǧa 911/Mai 1506 mit einem Heer entgegenzog und auf dem Marsch starb, flammten die Streitigkeiten zwischen seinen Söhnen erneut auf, sodass letztlich auch das fragile Bündnis zwischen den Halbbrüdern Badīʿ az-Zamān und Muẓaffar Ḥusain, die Ḫurāsān gemeinsam zu verteidigen suchten, den endgültigen Untergang der Timuridendynastie nicht verhindern konnte. 913/1507 fiel mit Herat der letzte größere Machtbereich der Nachkommen Timurs in der Region Ostiran–Zentralasien, von denen nur Ẓahīr ad-Dīn Muḥammad Bābur aus dem Ferghanatal im heutigen Usbekistan weit außerhalb seiner eigentlichen Stammlande, in Nordindien, ab 932/1526 die dauerhafte Herrschaft über ein Gebiet erringen konnte (s.u.).

Ḫᵛāndamīr hatte sich nach ʿAlī Šīr Navāʾīs Tod in die Dienste Badīʿ az-Zamān Mirzas begeben, der damals Statthalter von Balch und dem Gebiet zwischen Oxus und Murġāb war, und war für ihn als Sekretär (*munšī*) und Diplomat tätig gewesen.[31] Er scheint dabei offensichtlich in der Gunst des Prinzen gestanden zu haben: Nachdem dieser 911/1506 zusammen mit seinem Bruder Muẓaffar Ḥusain Nachfolger seines Vaters in Herat geworden war, beförderte er Ḫᵛāndamīr zum Aufseher über die religiösen Stiftungen (*ṣadr*), was weitgehende Befugnisse und eine hohe gesellschaftliche Stellung mit sich brachte.[32] Als nach der kurz darauf erfolgten Niederlage der Timuridenprinzen gegen die Usbeken bei Maral und der Flucht Badīʿ az-Zamāns nach Westen die Notabeln Herats am 8. Muḥarram 913/20. Mai 1507 darüber berieten, die Stadt

30 Neben Badīʿ az-Zamān sah sich Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā auch mit Aufständen anderer Söhne (Abū l-Muḥsin in Merw und Muẓaffar Ḥusain in Astarābād) konfrontiert, was jedoch anscheinend keine ernsthaften Auswirkungen auf die wirtschaftliche Situation des Reiches hatte, s. Subtelny: *Timurids in transition*, 103–228; dies.: *Centralizing reform*; dies.: *Socioeconomic bases*.

31 Als Gesandter Badīʿ az-Zamāns begab sich Ḫᵛāndamīr 909/1503 zu Emir Ḫusraušāh (gest. 911/1505) nach Kundus, um von diesem Hilfe gegen die Angriffe der Usbeken unter Muḥammad Khan zu erbitten (HS, IV:303f.). 912/1506 sollte Ḫᵛāndamīr erneut eine diplomatische Mission zum Statthalter Šuǧāʿ Beg nach Qandahār unternehmen und um Unterstützung gegen die Usbeken werben, wozu es jedoch nicht kam (HS, IV:376).

32 HS, IV:364. Zum *ṣadr*-Amt s. Hermann: *Zur Entstehung des ṣadr-Amtes*. Demzufolge war der *ṣadr* „für die Instandhaltung der geistlichen und der für karitative Zwecke bestimmten Bauwerke" zuständig und setzte als Aufseher die Verwalter der Stiftungen ein sowie die finanziellen Zuwendungen für am Hof verweilende Gelehrte fest (ebd., 279). Zum *ṣadr*-Amt unter den Safaviden s. Stickel: *Zwischen Chiliasmus und Staatsräson*, 172f.; Floor: *The ṣadr or head of the Safavid religious administration*.

kampflos an Muḥammad Khan zu übergeben, war es Ḫᵛāndamīr, der die Kapitulationsurkunde verfasste. Die timuridische Herrschaft in Ḫurāsān war damit endgültig vorbei.

Muḥammad Khans Ankunft in Herat setzte Ḫᵛāndamīrs Patronagebeziehung zum timuridischen Herrscherhaus ein jähes Ende. Unter den Usbeken, die bis zur Eroberung Ḫurāsāns durch die Safaviden im Jahre 916/1510 in Herat herrschten, blieb Ḫᵛāndamīr zwar als *ṣadr* im Amt. Fortan war er jedoch dem usbekischen *ṣadr* Maulānā Niẓām ad-Dīn ʿAbd ar-Raḥīm Turkistānī unterstellt, von dem er manche Unbill wie hohe finanzielle Forderungen ertragen musste, worüber er sich mit bitteren Worten im *Ḥabīb as-siyar* beklagt, was Teil der von Ḫᵛāndamīr intendierten negativen Schilderung usbekischer Herrschaft ist.[33] Maria Szuppe weist in ihrem Buch *Entre Timourides, Uzbeks et Safavides* demgegenüber eine nahezu vollständige Übernahme timuridischer Amtsträger in den usbekischen Machtapparat nach und konstatiert für Herat und Ḫurāsān zu dieser Zeit nach Jahren, die durch Aufstände timuridischer Prinzen geprägt waren, eine kurze Phase ungeahnter Stabilität.[34] Der tatsächliche Einschnitt in Ḫᵛāndamīrs Leben vollzog sich erst mit dem Herrschaftswechsel zu den Safaviden, den er, obwohl er Schah Ismāʿīl im *Ḥabīb as-siyar* als idealen Herrscher abbildet, persönlich als abrupten Abstieg erlebte. Dies hatte entscheidend mit der religionspolitischen Ausrichtung Ismāʿīls und seiner Anhängerschaft zu tun, die sich von derjenigen Ḫᵛāndamīrs, der Sunnit war, unterschied.

2.3 Anbruch einer neuen Zeit: Schah Ismāʿīl und die Qızılbaš

Mit der Eroberung Herats durch die Safaviden im Jahr 916/1510 begann für die Bevölkerung Ḫurāsāns eine Epoche, die aufgrund der vehementen Durchsetzung der Schia seitens des Schahs und seiner Anhängerschaft mehr als nur den Übergang von einer Dynastie zur nächsten bedeutete; eine Entwicklung, die sich auch auf die Abfassung des *Ḥabīb as-siyar* auswirken sollte. Schah Ismāʿīl, der bei seiner Thronbesteigung in Täbris 906–07/1501 erst vierzehn Jahre alt war, stammte von Scheich Ṣafī ad-Dīn Iṣḥāq (gest. 735/1334) ab, einem Sufimeister aus Ardabil westlich des Kaspischen Meeres, auf den die Bruderschaft der Ṣafavīya zurückgeht, von der sich der Name der Dynastie herleitet.[35] Für

33 HS, IV:382 (s. Kapitel 5).

34 Szuppe: *Entre Timourides, Uzbeks et Safavides*, 76f.

35 Die folgenden Ausführungen zum Aufstieg der Safaviden unter Schah Ismāʿīl stützen sich auf Roemer: *Persien auf dem Weg in die Neuzeit*, 219–73; ders.: *The Safavid Period*; Sholeh A. Quinn: *Iran under Safavid rule*; Keddie: *Iran und Afghanistan, i. Die Ṣafaviden-Dynastie (1501–1722)*. Neu erschienen ist Krämer: *Der Vordere Orient und*

Ismāʿīls spätere Herrschaft war ausschlaggebend, dass seine Vorfahren als Oberhäupter der Ṣafavīya im Laufe des 15. Jhs. ihre Anhängerschaft beständig vergrößerten und dadurch zu einem politischen Faktor in der Region Westiran–Aserbaidschan wurden, was sich in der Heiratsallianz von Ismāʿīls Großvater Ǧunaid (gest. 864/1460) mit der Schwester des Aqqoyunlu-Herrschers Uzun Ḥasan (reg. 861–82/1457–78), dem Oberhaupt einer Föderation turkmenischer Stämme in Ostanatolien und Westiran, niederschlug. Ǧunaids Sohn Sulṭān-Ḥaidar wurde am Hofe Uzun Ḥasans erzogen und heiratete eine von dessen Töchtern. Unter Sulṭān-Ḥaidar erlangten die Safaviden durch vermehrte Aufnahme turkmenischer Stammesangehöriger in die Bruderschaft einen weiteren Machtzuwachs, was mit der Einführung der charakteristischen roten Kopfbedeckung für ihre Anhänger, die ihnen den türkischen Namen *qızılbaš* (Rotköpfe) gab, optisch unterstrichen wurde.[36] 893/1488 fiel Sulṭān-Ḥaidar in einer Schlacht gegen den Šīrvānšāh im heutigen Aserbaidschan. Als sein Sohn und Nachfolger Sulṭān-ʿAlī im Jahre 899/1494 ebenfalls getötet wurde, wurde dessen jüngerer Bruder Ismāʿīl im Alter von sieben Jahren Oberhaupt der Ṣafavīya.[37]

Ismāʿīl befand sich in der Folgezeit in Lāhīǧān in Gīlān am Südrand des Kaspischen Meeres, wohin er vor den Nachstellungen seiner Feinde geflüchtet war, nachdem Großvater, Vater und Bruder gewaltsam ums Lebens gekommen waren. 905/1499 verließ er sein Refugium und zog als Glaubenskrieger (arab.-pers. *ġāzī*) mit seinen Anhängern gegen den Šīrvānšāh, der seinen Vater Sulṭān-Ḥaidar besiegt und getötet hatte. Ismāʿīl entschied die Schlacht für sich und schlug im Frühjahr 906/1501 auch den mit ihm verwandten Aqqoyunlu-Prinzen Alvand, was den Weg nach Täbris, der Hauptstadt der Aqqoyunlu, freimachte. Im Sommer 906–07/1501 schließlich zog Ismāʿīl mit seinen Stammeskriegern in die Stadt ein und ließ sich zum Schah ausrufen; das Datum gilt als Beginn der safavidischen Herrschaft in Iran. In den darauffolgenden Jahren gelang es ihm, seine Macht stetig auszubauen. Nach einem weiteren Sieg über den Aqqoyunlu-Prinzen Sulṭān-Murād 908/1503 wurden

---

Nordafrika ab 1500. Zu den Anfängen der Safaviden in Ardabil s. Gronke: *Derwische im Vorhof der Macht*. Einen über die politische Ereignisgeschichte hinausgehenden Ansatz verfolgt Newman: *Safavid Iran*, der das Safavidenreich als ein von vielfältigen Diskursen zusammengehaltenes „Projekt" von Herrschaft analysiert (zu Schah Ismāʿīls Herrschaft s. ebd., 13–25). Einen kurzen Überblick zur neueren Safavidenforschung bietet Werner: *Geschichte des Islamischen Iran*, 55–57.

36 Die Kopfbedeckung (in den Quellen i.d.R. *tāǧ* genannt) war, wie auch zeitgenössische Abbildungen nahelegen, eine rote Mütze oder Kappe, um die ein weißes Tuch gewikkelt werden konnte, was dem Aussehen eines Turbans nahekam, s. Stickel: *Zwischen Chiliasmus und Staatsräson*, 106. Zur Bedeutung der Qızılbaš für die Konsolidierung der safavidischen Macht s. Babayan: *The Safavid synthesis*, 138–42.

37 Zur Person Schah Ismāʿīls s. Gandjeï: Art. *Ismāʿīl I*; Savory: Art. *Esmāʿīl I Ṣafawī*.

Isfahan, Schiras, Yazd und Kerman safavidisch, bis 914/1508 dehnte Ismāʿīl seinen Machtbereich auch bis Diyarbakır und Bagdad aus. Mit Sulṭān-Murāds Tod auf dem Schlachtfeld 920/1514 war die Herrschaft der Aqqoyunlu endgültig an ihr Ende gelangt.

Schah Ismāʿīl bewies, obwohl mütterlicherseits selbst ein Enkelsohn Uzun Ḥasans, bei der Vernichtung der letzten potentiellen Prätendenten der Aqqoyunlu einen Hang zu kompromisslosem Vorgehen und äußerster Brutalität – alle schwangeren Prinzessinnen und selbst die Herrschergräber Yaʿqūbs und anderer Aqqoyunlu-Fürsten fielen seinem Eifer zum Opfer. In personeller, administrativer und wirtschaftlicher Hinsicht gab es hingegen durchaus Kontinuitäten,[38] wobei die Stützen von Ismāʿīls Macht diejenigen turkmenischen Stämme der Qızılbaš-Föderation bildeten, die ihn an die Macht gebracht hatten, allen voran die Ustāǧlu, Šāmlu, Takkalu und Rūmlu.[39]

Mit seinen Eroberungen verbunden war Ismāʿīls vehementes Eintreten für die Schia bzw. das, was er darunter verstand. Der Bruch mit der bis dahin vorherrschenden mehrheitlich sunnitischen Ausrichtung der Herrschaftsschichten in West- und Ostiran zeigte sich bereits bei der Einnahme von Täbris 906–07/1501, als Ismāʿīl die Schia zur offiziellen Religion des Reiches ausrufen und „häretische Praktiken" unterbinden ließ, wie Ḫᵛāndamīr detailliert beschreibt:

> Da es stets das Anliegen des Schahs war, die imamitische Konfession zu stärken und das religiöse Recht des Propheten zu verbreiten, erging direkt nach seiner Thronbesteigung ein Erlass, dass die Prediger in den Gebieten Aserbaidschans die Freitagspredigt (*ḫuṭba*) im Namen der zwölf Imame, Friede sei mit ihnen bis zum Tag des Jüngsten Gerichts, halten sollten, und dass die Vorbeter im ganzen Reich beim Verrichten der Gebete und anderer Handlungen häretische Praktiken (*rusūm-i maẕmūm-i mubtadaʿa*) unterbinden sollten, und die Muezzine aller Moscheen und Gotteshäuser den Zusatz ‚Ich bezeuge, dass ʿAlī der Vertraute Gottes ist' zum Gebetsruf hinzufügen sollten. Die gottesfürchtigen Glaubenskrieger (*ġāzīyān-i ʿābid*) und die den Dschihad

38 Das Standardwerk zur Geschichte der Aqqoyunlu ist Woods: *The Aqquyunlu*; zu den Kämpfen zwischen den Aqqoyunlu und Schah Ismāʿīl s. ebd., 149–72. Zu personellen Kontinuitäten zwischen den turkmenischen Aqqoyunlu und Schah Ismāʿīl wie im Fall von Ismāʿīls erstem Wesir, Šams ad-Dīn Zakarīyāʾ Kuǧuǧī, s. ebd. sowie Roemer: *Persien auf dem Weg in die Neuzeit*, 248–52.

39 Bei der Ämterverteilung ist (wie bei anderen Dynastien zuvor ebenfalls) eine vorwiegend, jedoch nicht ausschließlich ethnische Aufteilung zu bemerken: Mehrheitlich turkmenische Emire hatten militärische Ämter (u.a. *amīr al-umarāʾ*, *qurčībašī*), Iraner Verwaltungsämter (*ṣadr*, *vazīr*) inne.

> betreibenden Soldaten (*laškariyān-i muǧāhid*) sollten hingegen jedem, der etwas tat, was der Schia (*millat-i baiżā*) zuwiderläuft, den Kopf abschlagen, woraufhin sich umgehend das Ansehen der sündlosen Imame (*a'imma-yi maʿṣūmīn*) und das Gebet für den Bestand der Herrschaft des Rechtleitung gewährenden Padischahs auf den Kanzeln verbreitete und die Münzen fortan mit den Namen der Rechtleitung Spendenden (= den Imamen) und den Titeln Seiner Majestät geprägt wurden. […] Die Anhänger ʿAlīs und Ǧaʿfars hingegen (= die Schiiten) verfluchten ihre Gegner, welche die Namen der Imame nicht mit Verehrung bedachten, und die nur äußerlich gläubigen Sunniten und die fanatischen Ḫāriǧiten (= Feinde ʿAlīs) flohen panisch aus Angst vor den Racheschwerten der Glaubenskrieger in alle Richtungen.[40]

Die Einführung der Schia im sich konsolidierenden safavidischen Machtbereich schlug sich demnach in zahlreichen offiziellen Maßnahmen wie Münzprägung und Freitagspredigt, wo die Namen der zwölf Imame eingefügt wurden, sowie im Gebetsruf nieder, der um die Zeile „Ich bezeuge, dass ʿAlī der Vertraute Gottes ist" (arab. *ašhadu anna ʿAlīyan walī Allāh*) erweitert wurde. Bemerkenswert ist hierbei, dass von Beginn an Zwang bis hin zur Ermordung von Menschen propagiert wurde, wenn es um die Durchsetzung der konfessionellen Ausrichtung in der Öffentlichkeit ging.[41]

Trotz der dem Bild eines orthodoxen Islams schiitischer Prägung entsprechenden Ausführungen Ḫᵛāndamīrs bleibt jedoch unklar, wie die religiösen Vorstellungen des jungen Ismāʿīl im Einzelnen aussahen.[42] Dieser hatte während seiner fünf Jahre andauernden Zuflucht vor den Nachstellungen der Aqqoyunlu bei dem schiitischen Landesfürsten Kārkiyā Mirza ʿAlī in Lāhīǧān unter dem Einfluss millenaristischer, extremschiitischer Qızılbaš-Anhänger gestanden.[43] Als Angehörige der Turkmenenstämme Ostanatoliens,

---

40 Ražavī 4103:490b–91a (A); Mağlis 3157:573b–74b (A); HS, IV:467f. Ein auf Ḫᵛāndamīr zurückgehender ähnlicher Bericht findet sich im *Ḫulāṣat at-tavārīḫ* von Qāżī Aḥmad Qumī, Ed. Išrāqī, I:72f.; eine dt. Übers. der Stelle bei Qumī gibt Glassen: *Die frühen Safawiden*, 213.

41 Zu den Zuständen in Täbris nach der safavidischen Einnahme s. Aubin: *L'avènement des Safavides reconsidéré*, 94–101; Stanfield-Johnson: *The Tabarra'iyan and the early Safavids*.

42 Halm: *Die Schia*, 103–06; Roemer: *Persien auf dem Weg in die Neuzeit*, 225–33; zur religiösen Entwicklung der Safaviden bis Ismāʿīl s. Stickel: *Zwischen Chiliasmus und Staatsräson*, 82–128.

43 Halm: *Die Schia*, 101–06. Glassen: *Schah Ismāʿīl I. und die Theologen seiner Zeit*, 256–58, hält es für ausgeschlossen, dass die extremschiitischen Züge Ismāʿīls auf seinen Lehrer in Lāhīǧān, Šams ad-Dīn Lāhīǧī, zurückgehen und vermutet den Ursprung eher bei den Qızılbaš. Das Qızılbaš-Umfeld Schah Ismāʿīls in Lāhīǧān intensiv nachgezeichnet hat Aubin: *Revolution chiite et conservatisme*. Viele der von Aubin als „Sufis aus Lāhīǧān"

Aserbaidschans und des nördlichen Mesopotamiens waren sie Teil der nichtsesshaften Bevölkerung und häufig nur notdürftig islamisiert. Sie pflegten mitunter nichtislamische Bräuche,[44] die sich in Praktiken wie dem zwischen dem Schah und seinen Anhängern praktizierten Treueritual *čūb-i ṭarīq*[45] und öffentlichen Trinkgelagen sowie dem sich gegen Sunniten richtenden Einebnen von Gräbern (teilweise mit einhergehender Verbrennung der Gebeine) und der Zweckentfremdung von sunnitischen Moscheen äußerten.[46] Eine genauere Bestimmung dessen, was Sunna und Schia zu jener Zeit in Iran bedeuteten und wie die prozentuale konfessionelle Ausrichtung der Bevölkerung aussah, gestaltet sich insgesamt schwierig und ist bis heute in der Forschung umstritten.[47]

Verschiedene Elemente wie die im Text als Maßnahme zur Durchsetzung der Schia in Täbris genannte Verfluchung (*tabarruʾ*) insbesondere der ersten drei Nachfolger des Propheten Muḥammad, Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṯmān, die von den Anhängern des Schahs unablässig befolgt wurde, scheint Ismāʿīl dabei deutlicher betont zu haben als andere Aspekte der traditionellen Zwölferschia.[48] Ein eindrucksvolles Beispiel hierfür ist der Bericht Ḫᵛāndamīrs, der die

bezeichneten Personen im Umfeld des jungen Ismāʿīls, etwa sein *lālā* (Erzieher) Ḥusain Beg Šāmlu (später Ismāʿīls erster *vakīl*), erhielten höchste Ämter, sobald die Eroberung und Konsolidierung safavidischer Macht einsetzten; dazu auch Babayan: *The Safavid synthesis*, 139–41. Einen Überblick über Akteure des religiösen Wandels gibt Stickel: *Zwischen Chiliasmus und Staatsräson*, 129–240.

44 Abisaab: *Converting Persia*, 4; Halm, *Die Schia*, 103f. Zu Fällen von rituellem Kannibalismus s. Bashir: *Shah Ismail and the Qizilbash*.

45 Dazu Morton: *The chūb-i ṭarīq and qizilbāsh ritual*.

46 Jacobs: *Sunnî and Shîʿî perceptions*, 4–7.

47 Floor: *The economy of Safavid Persia*, 14: „Apart from the fact that there are neither precise data on the entire population nor of its ethnic or religious distribution, one also does not exactly know what the term Moslim meant in those days." Die konfessionelle Zugehörigkeit der Bevölkerung in Iran ist in der Forschung höchst kontrovers diskutiert worden. Eine Zusammenfassung, inwieweit die Schia in Iran bereits vor den Safaviden deutliche Verbreitung erfahren habe, bietet Jacobs: *Sunnî and Shîʿî perceptions*, 1–11. Nach Scarcia Amoretti: *Religion in the Timurid and Safavid periods*, 617, war noch 1720 dem osmanischen Gesandten Durrī Efendi zufolge ein Drittel der Bevölkerung Irans sunnitisch. Zur Sunna in Iran s. Stanfield-Johnson: *Sunni survival in Safavid Iran*. Newman: *Twelver Shiism*, 155–76, 214–29 u. 232–40, hat eine eher niedrige Anzahl von schiitischen Werken im Safavidenreich des 16. Jhs. nachgewiesen, was er auf die sunnitische Mehrheitsbevölkerung zurückführt. Für Herat und Ḫurāsān im 16. Jh. lässt sich mit Szuppe: *Entre Timourides, Uzbeks et Safavides*, 122f., davon ausgehen, dass die Mehrheitsbevölkerung dem sunnitischen Islam anhing.

48 Roemer: *Persien auf dem Weg in die Neuzeit*, 225–33; Stickel: *Zwischen Chiliasmus und Staatsräson*, 210–14. Zum Begriff *tabarruʾ*/*tabarrā*, ursprünglich von der Wurzel *barīʾa* (frei sein von) herrührend, der für die Safavidenzeit jedoch semantisch mit *sabb*, *ṭaʿn* oder *laʿn* (Beleidigung, Verfluchung) gleichzusetzen ist, s. Calmard: Art. *Tabarruʾ*. Jemand, der *tabarruʾ*/*tabarrā* betreibt, wird als *tabarrāʾī* bezeichnet, s.a. Stanfield-Johnson: *The*

Unerbittlichkeit der Qızılbaš im Anschluss an die safavidische Eroberung Herats 916/1510 erlebte. So wurde Ḫᵛāndamīr Zeuge der in Kapitel 1 geschilderten Szene, als der Qızılbaš-Führer Qulī-Ǧān Beg den sunnitischen Prediger Zain ad-Dīn Ziyāratgāhī in der Freitagsmoschee tötete, nachdem dieser die Verfluchung der ersten Kalifen verweigert hatte:[49]

> Am nächsten Tag eilte die gesamte Bevölkerung (*ḥavāṣṣ-u ʿavāmm*) in die Freitagsmoschee und der *ḥāfiẓ* Zain ad-Dīn Ziyāratgāhī stieg auf die Kanzel, um die herrscherliche Verlautbarung vorzulesen […]. Obschon die Soldaten (*ġāziyān*) am Fuße der Kanzel wachten, hob er nicht zur Verfluchung der Gegner des Herrschers der Menschen (*šāh-i mardān*, d.i. ʿAlī b. Abī Ṭālib), Frieden und Vergebung seien mit ihm, an und wurde daher durch das Schwert Qulī-Ǧāns an Ort und Stelle niedergestreckt, woraufhin das ganze Volk von Panik erfüllt aus der Moschee strömte.[50]

Weitere Beispiele für die Verfolgung und Ermordung von Sunniten in Herat stellen die erwähnte Folterung und Hinrichtung des *šaiḫ al-islām* Saif ad-Dīn Aḥmad at-Taftāzānī[51] und die Schändung des Grabes des Dichters Ǧāmī dar, die als Bestandteile der von den Anhängern Ismāʿīls vorangetriebenen forcierten Schiitisierung die mehrheitlich sunnitische Bevölkerung der Region schokkiert haben müssen.[52]

---

tabarra'iyan and the early Safavids, 48–50. Dass diese Praxis in der Safavidenzeit weit verbreitet war, bezeugen Berichte europäischer Reisender (s. Kapitel 4).

49 Die genauen Vorgänge um den Tod Ziyāratgāhīs bleiben unklar. Die Quellen nennen je nach Autor sowohl Qulī-Ǧān Beg als auch eine Schar von Qızılbaš als Mörder, s. Calmard: *Les rituels shiites et le pouvoir*, 121–25; Mitchell: *The practice of politics in Safavid Iran*, 26f.; Szuppe: *Entre Timourides, Uzbeks et Safavides*, 77f.

50 HS, IV:515. Vāṣifī beschreibt dieselbe Szene im *Badāyiʿ al-vaqāyiʿ*, II:247–52, noch detaillierter und schildert neben der Massenpanik auch die Ermordung von Dutzenden Sunniten und das Aufspießen ihrer Köpfe auf Speere durch die Qızılbaš sowie die Zerstörung von Ǧāmīs Grab; s.a. Szuppe: *Entre Timourides, Uzbeks et Safavides*, 127. Für die Darstellung der Szene bei Amīr Maḥmūd s. ẒAIL, 72; vgl. auch Amīnī Haravī: *Futūḥāt-i šāhī*, Ed. Naṣīrī, 348–50. Neben den Genannten gibt auch Ḥaidar Dūġlāt (gest. 958/1551) die Episode um Ziyāratgāhīs Ermordung im *Tārīḫ-i Rašīdī* wieder (TR, 366f.; TRE, 235).

51 Die Ermordung at-Taftāzānīs schildert Ḥaidar Dūġlāt dramatisch ausgeschmückt im *Tārīḫ-i Rašīdī* (TR, 367f.; TRE, 235f.). Im *Maǧālis al-muʾminīn* gibt Nūrallāh Šūštarī als Grund für die Ermordung Taftāzānīs dessen früheres Todesurteil gegen einen Sayyid aus Qum an, der bei einem Aufenthalt in Herat die drei ersten Kalifen verflucht habe (nach Glassen: *Schah Ismāʿīl I.*, 264/FN39).

52 Mitchell: *The Practice of Politics in Safavid Iran*, 28. Calmard: *Les rituels shiites et le pouvoir*, 143, weist auf den starken Gegensatz zur Timuridenzeit hin, in der es ein wie von Schah Ismāʿīl propagiertes einseitiges Eintreten für eine konfessionelle Gruppe so nicht gegeben habe: „L'éthique dominante était alors le naqshbandisme accompagné d'un

Vor allem in den ersten Jahren seiner Herrschaft stand Ismāʿīl vor der Herausforderung, die religiöse Leitung der Bevölkerung sicherzustellen – dem Geschichtswerk *Aḥsan at-tavārīḫ* von Ḥasan Beg Rūmlu zufolge sei bei Ismāʿīls Machtübernahme in Täbris bis auf den ersten Band des *Qawāʿid al-islām* des schiitischen Gelehrten al-ʿAllāma al-Ḥillī (gest. 726/1325), der sich im Besitz eines Kadis namens Naṣrallāh Zaitūnī befunden habe, kein schiitisches Lehrwerk aufzufinden gewesen.[53] Zur religiösen Rechtleitung sowohl der Bevölkerung als auch seiner eigenen Qızılbaš-Anhängerschaft gab Ismāʿīl schiitischen Gelehrten aus dem Irak, Baḥrain und vor allem vom Ǧabal ʿĀmil im heutigen Libanon bereits ab 910/1504–05 die Erlaubnis, in Iran tätig zu sein, wobei das konkrete Ausmaß dieser Immigration von Gelehrten strittig ist.[54] Diese waren in unterschiedlichen Funktionen tätig – etwa als oberster Gelehrter einer Stadt oder Region (*šaiḫ al-islām*), Vorbeter (*pīš-namāz*), Kadi (*qāżī*), Rechtsgelehrter (*muftī*) oder *ṣadr* – und traten einzelnen Bewegungen im Spektrum von Milleniarismus, Schamanismus und populärem Sufismus entgegen, die von der Herrschaftsschicht als mögliche Konkurrenten zur Ṣafavīya-Bruderschaft vehement gewaltsam verfolgt wurden.[55]

Das bekannteste Beispiel eines dieser Gelehrten ist ʿAlī al-Karakī (genannt *al-muḥaqqiq aṯ-ṯānī*, gest. 940/1533), der aus einer Juristenfamilie aus Karak Nūḥ in der Biqāʿ-Ebene im Libanon stammte und der erste bedeutende schiitische Gelehrte vom Ǧabal ʿĀmil war, der nach Studien in Syrien, Ägypten und

philo-alidisme largement diffus parmi les diverses couches sociales. Il y avait là un monde intellectuel raffiné, à la limite de la décadence, ayant peu de points communs avec la rudesse tant des Uzbeks que des *qezelbaš*." Vgl. dagegen die systematische und brutale Verfolgung von Sunniten unter Schah Ismāʿīl, s. Szuppe: *Entre Timourides, Uzbeks et Safavides*, 126.

53 *Aḥsan at-tavārīḫ*, Ed. Navāʾī, 11:977. Vermutlich ist hierbei das Werk *Qawāʿid al-aḥkām fī maʿrifat al-ḥalāl wa-l-ḥarām* von Ḥasan b. Yūsuf b. Muṭahhar al-ʿAllāma al-Ḥillī gemeint, das später unter Schah Ṭahmāsp ins Persische übersetzt und von al-Karakī kommentiert wurde, s. Glassen: *Schah Ismāʿīl I.*, 256/FN7. Halm: *Die Schia*, 108f., vermutet hingegen das Werk *Šarāʾiʿ al-islām* als das aufgefundene Buch, gibt jedoch als Autor fälschlich Muṭahhar al-Ḥillī anstatt seines Onkels Naǧm ad-Dīn Abū l-Qāsim Ǧaʿfar al-Ḥillī (gest. 676/1277) an. Zu beiden s. Kohlberg: Art. *Ḥelli, Najm-al-din Abu'l-Qāsem Jaʿfar*; Schmidtke: Art. *Ḥelli, Ḥasan b. Yusof b. Moṭahhar*.

54 In der Forschung ist die Frage um den tatsächlichen Einfluss der Gelehrten vom Ǧabal ʿĀmil intensiv diskutiert worden, s. Abisaab: *Converting Persia*, 7–30; Newman: *The myth of the clerical migration*; Stewart: *Notes on the migration of ʿAmili scholars*; Stickel: *Zwischen Chiliasmus und Staatsräson*, 160–64.

55 Zur Bekämpfung anderer Bruderschaften unter den Safaviden s. Arjomand: *The shadow of God and the hidden Imam*, 109–21.

Naǧaf 910/1504–05 zu Schah Ismāʿīl nach Isfahan ging.[56] Al-Karakī förderte die Zwölferschia in Iran, propagierte die öffentliche Verfluchung der ersten drei Kalifen und anderer Personen der frühislamischen Heilsgeschichte und verfasste 917/1511 den antisunnitischen Traktat *Nafaḥāt al-lāhūt fī laʿn al-ǧibt wa-ṭ-ṭāġūt* (*Atem des Göttlichen: Verfluchung von Zauberei und Götzenanbetung*). Er trat offensiv für Strafmaßnahmen gegen sunnitische Gelehrte ein, die wie im Falle des *šaiḫ al-islām* von Herat bis zur Ermordung reichten,[57] und besaß eine außerordentliche Machtfülle (u.a. konnte er überall den Vorbeter einsetzen), die sich auch in ihm von Ismāʿīl verliehenen offiziellen Ehrentiteln wie *ḫātam al-muǧtahidīn* (Siegel der Rechtsgelehrten), *muǧtahid az-zamān* (Rechtsgelehrter seiner Zeit) oder *nāʾib al-imām* (Vertreter des Verborgenen Imams) ausdrückte.[58] Al-Karakīs Bemühungen zur Durchsetzung einer orthodoxen Schia trugen auch beim Herrscher selbst Früchte: Heinz Halm geht davon aus, dass bei Schah Ismāʿīl nach Abfassung wenig orthoxer Sufi-Gedichte bis 920/1514 eine Abkehr von den extremen Vorstellungen der Qızılbaš hin zur legalistischen Zwölferschia erfolgt sei.[59]

Die starke Propagierung der Schia seitens der Qızılbaš auch unter der Bevölkerung Anatoliens war ein entscheidender Grund für zunehmende Spannungen mit den Osmanen im Westen, wovon zahlreiche Polemiken und auch das *Ḥabīb as-siyar* Zeugnis ablegen (s. Kapitel 5).[60] Um einen weiteren Zuwachs an Anhängern des Schahs zu verhindern, brach der osmanische Sultan Selīm I. (reg. 918–26/1512–20) zu einem Feldzug nach Iran auf, der

56 Zu Nūr ad-Dīn Abū l-Ḥasan ʿAlī b. al-Ḥusain b. ʿAbd al-ʿĀlī al-Karakīs Leben und Wirken s. Abisaab: *Converting Persia*, 15–30; dies: Art. *Karaki*; Stickel: *Zwischen Chiliasmus und Staatsräson*, 164–68; Glassen: *Schah Ismāʿīl I.*, 262f./FN34.

57 Abisaab: *Converting Persia*, 16 u. 27. Strafmaßnahmen betrafen etwa den Kadi Mīr Ḥusain Yazdī und die Freitagsprediger von Kāzirūn. Unumstritten war al-Karakī jedoch nie: So schlug ihm von Seiten anderer Rechtsgelehrter wie Scheich Ibrāhīm Qaṭīfī starker Widerstand entgegen, was seine Lehrmeinungen u.a. zum Verhalten gegenüber dem weltlichen Machthaber, d.h. Schah Ismāʿīl, betraf; auch vor persönlichen Beleidigungen wurde dabei nicht haltgemacht. Nach Glassen: *Schah Ismāʿīl I.*, 266f., lassen sich hierbei schon die späteren Auseinandersetzungen zwischen Uṣūlī- und Aḫbārī-Gelehrten der Zwölferschia erkennen.

58 Streitpunkte mit Gegnern waren für al-Karakī u.a. die Festlegung der Steuerpflicht auch bei Abwesenheit des Verborgenen Imams sowie die Erklärung zur Gültigkeit des Freitagsgebets. Von anderen Rechtsgelehrten wie z.B. Scheich Ibrāhīm Qaṭīfī wurde das Freitagsgebet hingegen während der *ġaiba*, der Zeit der Verborgenheit des zwölften Imams, nicht als verpflichtend angesehen, s. Glassen: *Schah Ismāʿīl I.*, 266f.; Younes: *Diskussionen schiitischer Gelehrter*.

59 Halm: *Die Schia*, 108.

60 Zur osmanisch-safavidischen Polemik s. Eberhard: *Osmanische Polemik gegen die Safawiden*; Trausch: *Anpassung und Abbildung*.

920/1514 bei Čāldirān in einer verheerenden Niederlage des Schahs endete, wenngleich dessen Herrschaft fortbestand. Zehn Jahre später, 930/1524, starb Ismāʿīl im Alter von 37 Jahren an den Folgen einer Fiebererkrankung. Sein Sohn und Nachfolger Ṭahmāsp (reg. 930–84/1524–76) sah sich in den folgenden Jahren mit zahlreichen Stammesaufständen konfrontiert, bei denen sich die Stämme der Ustāǧlu, Šāmlu und Takkalu an der Macht ablösten, während außenpolitisch die Angriffe der Usbeken auf Ḫurāsān andauerten, deren Truppen 938/1531 und 941/1534 sogar Raiy in der Nähe des heutigen Teheran erreichten.[61]

Zentral für die Fragestellung der vorliegenden Arbeit ist die Tatsache, dass die religiöse Observanz der Schia unter Schah Ismāʿīl im Safavidenreich deutlich stärker betont und von seiner Anhängerschaft mit Gewalt durchgesetzt wurde, was einen großen Unterschied zu den vorherigen Dynastien der Timuriden in Herat oder der Aqqoyunlu in Westiran darstellte und das Ende des als „Epoche der konfessionellen Ambiguität" bezeichneten Zeitalters zugunsten einer „Epoche der konfessionellen Polarisierung" bedeutete (s. Einleitung).[62] Während sich für die Jahrhunderte nach dem Ende des Abbasidenkalifates von Bagdad (656/1258) während der Mongolenherrschaft im Osten der islamischen Welt eine weniger starke Polarisierung zwischen Sunniten und Schiiten feststellen lässt und es auch unter Sunniten zu einer zunehmenden Verehrung von ʿAlī b. Abī Ṭālib und der Familie des Propheten und den Imamen kam (ein sog. „ʿAlid loyalism"), änderte sich dies in Iran mit der Machtergreifung der Safaviden.[63] Vom Sohn des Herater Predigers und Gelehrten Ḥusain Vāʿiż-i Kāšifī, Faḫr ad-Dīn, ist im biografischen Sammelwerk *Tuḥfa-yi Sāmī* ein Ausspruch überliefert, der die religiösen Verhältnisse im timuridischen Herat auf den Punkt bringt: „Wenn ich von der Warte der Schiʿiten aus predige, sind die Sunniten böse, wenn ich von der Warte der Sunniten aus spreche, quält das den Sinn der Zwölferschiʿiten, deshalb bin ich weder Sunnit noch Schiʿit"[64] – ein Satz, der *nach* der safavidischen Eroberung der Stadt so nicht mehr geäußert werden konnte. Maria Szuppe spricht im Zusammenhang mit der Eroberung Herats durch die Safaviden gar von einem „choc existentiel et culturel", den Ismāʿīls Qızılbaš und öffentliche Verflucher (*tabarrāʾiyān*) bei

61 Zur Herrschaft Schah Ṭahmāsps s. Roemer: *Persien auf dem Weg in die Neuzeit*, 274–94; Newman: *Safavid Iran*, 26–40.

62 Pfeiffer: *Confessional ambiguity*; Krstić: *Contested conversions to Islam*; Terzioğlu: *How to conceptualize Ottoman sunnitization*.

63 Szuppe: *Entre Timourides, Uzbeks et Safavides*, 121–42.

64 Der Ausspruch findet sich im *Taẕkira-yi Tuḥfa-yi Sāmī*, einem biografischen Sammelwerk v. Schah Ṭahmāsps Halbbruder Sām Mirza, Ed. Humāyūn Farraḫ, 111. Die dt. Übers. findet sich bei Glassen: *Schah Ismāʿīl I.*, 264.

der Bevölkerung ausgelöst hätten.[65] Wie aber lassen sich Ḫᵛāndamīr und die Abfassung des *Ḥabīb as-siyar* vor diesem Hintergrund verorten?

Ḫᵛāndamīr hatte nach der Einnahme der Stadt Herat 916/1510 seine Stellung als Aufseher über die religiösen Stiftungen umgehend verloren und trat auch nicht mehr als Inhaber eines Amtes in Erscheinung; ob er eventueller Verfolgung durch eine öffentliche Hinwendung zur Schia entging, bleibt unklar. Ungeachtet der schlechten Quellenlage ist Adam Jacobs bei seiner Vermutung zuzustimmen, dass die Gründe für Ḫᵛāndamīrs Abstieg höchstwahrscheinlich religionspolitischer Natur waren: Nach jahrelangen Diensten für zwei sunnitische Dynastien war er in den Augen der Safaviden vermutlich nicht mehr tragbar.[66] Farida Stickel betont in diesem Zusammenhang die neue religiöse Bedeutung des *ṣadr*-Amtes unter Ismāʿīl, das unter den Timuriden nur eine Schnittstelle zwischen Hof und *'ulamā'* gewesen sei. Unter den Safaviden sei der *ṣadr* hingegen für die Verbreitung der Schia und damit einhergehend auch für die Bekämpfung nichtschiitischer Praktiken und die Herstellung religiöser Konformität zuständig gewesen und habe die Aufsicht über die Ämter der Vorbeter, Moschee- und Medressenbediensteten und Kadis sowie Verwalter von Stiftungen innegehabt.[67] Hierzu passt, dass Ḫᵛāndamīrs Kollege im *ṣadr*-Amt, Ibrāhīm Amīnī Haravī (ca. 882–941/1477–1535), ein Prophetennachfahre (Sayyid) und Schiit, sein Amt behalten konnte und Teil der neuen Herrschaftsschicht in Herat wurde,[68] während Ḫᵛāndamīr selbst sich kurz nach dem Eintreffen der Safaviden nach Ġarǧistān in die Provinz zurückzog.[69]

Dort scheint er erst wieder politisch aktiv geworden zu sein, als er in der Person des Timuridenprinzen Muḥammad Zamān Mirza,[70] dem Sohn seines vormaligen Herrn Badīʿ az-Zamān, an sein altes Netzwerk anknüpfen konnte.[71]

---

65 Szuppe: *Entre Timourides, Uzbeks et Safavides*, 141f.

66 Jacobs: *Sunnî and Shî'î perceptions*, 105–07.

67 Stickel: *Zwischen Chiliasmus und Staatsräson*, 172f.

68 Zur Person s. Trausch: *Formen höfischer Historiographie*, 83f.; s.a. Szuppe: *Entre Timourides, Uzbeks et Safavides*, 54f.

69 Bereits 918/1512 war Ḫᵛāndamīr nicht mehr in Herat, wie aus der Autobiografie Vāṣifīs hervorgeht, der Ende Muḥarram 918/Mitte April 1512 aus Herat abgereist war und auf seinem Weg nach Transoxanien Ḫᵛāndamīr bei Čihil Duḫtarān im Gebiet Bādġīs beim Fluss Kušk antraf (*Badāyiʿ al-vaqāyiʿ*, 1:22–24); s.a. Szuppe: *Entre Timourides, Uzbeks et Safavides*, 53. Zwei Jahre lang (918–20/1512–14) verbrachte Ḫᵛāndamīr nach eigener Aussage in Pušt (oder Pašt/Bašt) in der Nähe des Berges Zāġ in Ġarǧistān (nordöstlich von Herat zwischen Murġāb und Herātrūd), s. HS, IV:397.

70 Biografische Angaben zu Muḥammad Zamān Mirza finden sich in ẒAIL2, 152–55; s.a. Bosworth: Art. *Muḥammad Zamān Mīrzā*.

71 HS, IV:397–403, s.a. Hermann: *Der historische Gehalt des „Nāmä-ye nāmī"*, 10.

Muḥammad Zamān hatte sich nach der usbekischen Eroberung Herats wie sein Vater zunächst zu Schah Ismāʿīl in den Westen geflüchtet, sich jedoch 920/1514 nach dessen Niederlage gegen die Osmanen nach Osten gewandt und die safavidische Provinz Gurgān besetzt. Von dort vertrieben gelang es ihm, sich etwas weiter östlich von einem früheren Emir seines Vaters, Urdūšāh b. Amīr Sulṭān-Muḥammad, als legitimen Herrscher anerkennen zu lassen, als Ḫᵛāndamīr 920/1514–15 zu ihm stieß. Für Muḥammad Zamān war er in der Folgezeit als Sekretär (*munšī*) sowie erneut als Diplomat tätig.[72] Wie Ḫᵛāndamīr schreibt, sei er jedoch wenig später der erfolglosen Feldzüge Muḥammad Zamāns überdrüssig geworden und seiner Ausrüstung als Schreiber bei einem safavidischen Angriff verlustig gegangen, woraufhin er schließlich 923/1517 nach Ġarğistān zurückkehrte. Die nächsten bekannten Einzelheiten aus Ḫᵛāndamīrs Leben betreffen die Abfassung des *Ḥabīb as-siyar* in den Jahren 927–30/1521–24, in denen er sich wieder in Herat aufhielt.

2.4 Eine Weltgeschichte für die Safaviden

Nachdem er etliche Jahre lang fernab der Hauptstadt in der Provinz gelebt hatte, gelang es Ḫᵛāndamīr letztendlich doch, Zugang zu den Kreisen der safavidischen Notabelnschicht in Herat zu finden – nicht als *munšī* oder in einer anderen offiziellen Position, sondern als Geschichtsschreiber. Sein Patron, den er in seiner Einleitung des *Ḥabīb as-siyar* preist, war Amīr Ġiyāṯ ad-Dīn Muḥammad b. Amīr Yūsuf al-Ḥusainī, der 927/1521, als Ḫᵛāndamīr mit der Abfassung seiner Chronik begann, ranghöchster *ṣadr* und somit einer der mächtigsten Männer der Stadt war, obwohl er zuvor weder unter den Timuriden noch den Usbeken höhere Ämter bekleidet hatte.[73] Der Schiit Ġiyāṯ ad-Dīn Muḥammad gehörte damit zu denjenigen, die als Aufsteiger vom Dynastiewechsel profitieren konnten.[74] Sein steiler Aufstieg ging auch auf Unstimmigkeiten zwischen Schah Ismāʿīl und dem Herater Statthalter Amīr Khan Mauṣillu[75] zurück. Der *ṣadr* diente dem Schah, der seinem Statthalter in

72 Als Urdūšāh nach der Eroberung von Balch die Stadt nicht wie abgesprochen an Muḥammad Zamān übergab, setzte dieser Ḫᵛāndamīr als Vermittler ein, was allerdings nicht das gewünschte Ergebnis hatte (HS, IV:401).

73 HS, I:4f. Amīr Ġiyāṯ ad-Dīn Muḥammad war seit 922/1516 Amtsinhaber des *ṣadārat-i ʿālā*; zu seinem Werdegang s. Szuppe: *Entre Timourides, Uzbeks et Safavides*, 76. Zum *ṣadr*-Amt unter den Safaviden s. Floor: *The ṣadr or head of the Safavid religious administration*.

74 Szuppe: *Entre Timourides, Uzbeks et Safavides*, 80f.

75 Amīr Khan trug bis Ramaḍān 926/August–September 1520 den Titel Amīr Sultan. Er entstammte einer einflussreichen Emirsfamilie der Aqqoyunlu und stand seit 913/1507 in

höchstem Maße misstraute, dabei als „Mann vor Ort“ und hatte weitreichende Vollmachten inne, welche die Macht Amīr Khans beschnitten. Dieser nutzte, nachdem Herat zum wiederholten Male eine wochenlange Belagerung durch die Usbeken unter ʿUbaidallāh Khan überstanden hatte,[76] die angespannte Lage aus, um Ḫᵛāndamīrs Patron unter einem Vorwand gefangen zu setzen und am 7. Rağab 927/13. Juni 1521 hinrichten zu lassen,[77] was ein halbes Jahr später zu seiner Ablösung führte. Sein Nachfolger als Statthalter von Ḫurāsān wurde Abū l-Manṣūr Durmiš Khan Šāmlu, der Prinzenerzieher (*lālā*) von Schah Ismāʿīls jüngerem Sohn Sām Mirza.[78]

Ḫᵛāndamīr fand einige Monate nach dem Tod seines Patrons in Karīm ad-Dīn Ḫᵛāğa Ḥabīballāh Sāvağī Qazvīnī,[79] der seit Ṣafar 928/Januar 1522 Wesir des neu eingesetzten Statthalters in Herat war, einen neuen Unterstützer, wie er in der Einleitung des *Ḥabīb as-siyar* ausführt.[80] Es ist in der Forschung bisher

---

Schah Ismāʿīls Diensten (u.a. als Statthalter in Qāyin/Ḫurāsān). Als Prinzenerzieher von Schah Ismāʿīls ältestem Sohn Ṭahmāsp und Statthalter von Ḫurāsān befand er sich seit Rabīʿ I 922/April–Mai 1516 in Herat (HS, IV:553f.). Als Statthalter der mächtigsten Provinz im Osten des Reiches stand Amīr Khan am Hofe des Schahs unter dem Verdacht, sich für unabhängig erklären zu wollen – die Konsolidierung safavidischer Macht war zum damaligen Zeitpunkt noch nicht abgeschlossen.

76 Die Usbeken belagerten Herat von Ǧumādā II bis Anfang Ramaḍān 927/Anfang Mai bis Anfang August 1521; bei der schwierigen Verteidigung eines Abschnitts verweigerte Amīr Khan dem *ṣadr* militärische Hilfe (HS, IV:580).

77 HS, IV:583f. Die (nachgereichte) offizielle Erklärung dazu lautete, dass Amīr Ġiyāṣ ad-Dīn Muḥammad mit dem Timuridenprinzen Bābur paktiert habe, der sich von Kabul aus anschickte, sein Herrschaftsgebiet zu vergrößern. Dies muss angesichts der bis dahin unzweifelhaften Loyalität des *ṣadr* wenig überzeugend gewirkt haben. Sofort eingeleitete Untersuchungen bestärkten Schah Ismāʿīl in seinem Bestreben, den missliebigen Statthalter endgültig abzusetzen (HS, IV:572f.). Was die Darstellung der Ereignisse im *Ḥabīb as-siyar* betrifft, so porträtiert Ḫᵛāndamīr den Mörder seines Patrons verständlicherweise als äußerst ungerechten Provinzfürsten, unter dessen Herrschaft Willkür an der Tagesordnung gewesen sei (HS, IV:582ff.) und der seinen ehrenhaften Patron zum Märtyrer (*šahīd*) gemacht habe (HS, IV:584f.); s.a. Szuppe: *Entre Timourides, Uzbeks et Safavides*, 91.

78 HS, IV:585–88, s.a. Szuppe: *Entre Timourides, Uzbeks et Safavides*, 91–93. Durmiš Khan war ein enger Vertrauter und Schwager Schah Ismāʿīls, s. Savory: Art. *Dūrmeš, Khān*.

79 Zur Sāvağī-Familie s. Aubin: *Études safavides*. So hatten Träger des Namens wichtige Ämter in der Aqqoyunlu-Verwaltung inne (z.B. Qāżī Ṣafī ad-Dīn ʿĪsā Sāvağī, s. ebd., 47–51), wohingegen die genealogischen Zusammenhänge von Sāvağīs in hohen Ämtern unter Schah Ismāʿīl nicht geklärt sind (ebd., 64f.). Humāʾī: *Muqaddima*, 15, nimmt an, dass nach dem Tod von Amīr Ġiyāṣ ad-Dīn Muḥammad die Abfassung des Werkes einige Monate lang ruhte, bevor Ḫᵛāndamīr im Wesir einen neuen Patron gefunden und sein Werk fertigstellen konnte.

80 HS, I:8 u. IV:588–90. Ḫᵛāndamīr beschreibt im *Ḥabīb as-siyar* das Erscheinen Ḫᵛāğa Ḥabīballāh Sāvağīs und dessen ihm gegenüber gezeigtes Wohlwollen als „plötzlich erschienene Sonne göttlicher Gnade am Horizont der unendlichen Glückseligkeit“ (HS, I:6). Zum Vorwort des *Ḥabīb as-siyar* s. Quinn: *Historical writing*, 40–42.

angenommen worden, dass das *Ḥabīb as-siyar* (wörtl. *Liebling der Lebensläufe*) somit bereits im Titel auf Ḫᵛāndamīrs zweiten Patron Ḥabīballāh (*Liebling Gottes*) verweise. Tatsächlich könnte Ḫᵛāndamīr hiermit eigentlich Schah Ismāʿīl gemeint haben, den er bereits im Vorwort als *ḥabīb-i ilāhī* (ebf. *Liebling Gottes*) bezeichnet und von dem sich der Historiker wohl weitere Patronage erhoffte.[81] Als Schah Ismāʿīl bereits kurz vor oder nach dem Zeitpunkt der endgültigen Fertigstellung der Chronik im Raǧab 930/Mai 1524 verstarb, muss dies für Ḫᵛāndamīr eine große Enttäuschung gewesen sein, da er sein Werk an die Vorstellungen seiner beiden Patrone und des eigentlichen Adressaten Schah Ismāʿīl anpasst hatte, wie im Folgenden aufgezeigt wird.

2.4.1 *Struktur und Inhalt*

Die Weltgeschichtschronik *Ḥabīb as-siyar* besteht neben einem Vorwort (*dībāča*; HS, I:1–9) und einem kurzen Eröffnungsabschnitt (*iftitāḥ*; HS, I:9–15) aus drei umfangreichen Bänden (*muǧallad*), die jeweils in vier Teile (*ǧuzʾ*) unterteilt sind, und einem Schlussteil (*iḫtitām*/*ḫātima*). Der Schlussteil ist nicht mehr Teil der historischen Darstellung, sondern stellt eine Beschreibung der Welt in Klimata (*aqālīm*/geographische Zonen) und darin lebender (sonderbarer) Geschöpfe dar (s. Kapitel 3). Band I und II entsprechen sich vom Umfang her, wohingegen Band III so umfangreich ist wie die beiden vorausgehenden Bände zusammen. In der Teheraner Druckedition ist Band III des *Ḥabīb as-siyar* deshalb in zwei Teile aufgeteilt und besteht somit aus vier etwa gleichlangen Bänden, die insgesamt ungefähr 2600 Textseiten umfassen. Der Umfang von Handschriften, die alle Teile des Werkes enthalten, variiert zwischen mehr als 700 bis über 1100 eng beschriebenen Folios.[82] Im Vorwort nennt Ḫᵛāndamīr die Einteilung seines Werkes eine Zusammenstellung von zwölf *ʿiqd* (Pl. *ʿuqūd*, dt. Kollier, Halsband), die in Vierergruppen zu einem *durǧ* (dt. Schatulle, Schmuckkästchen) zusammengefasst sind (HS, I:5; I:9f.).

Die Einteilung in drei Bände mit jeweils vier Teilen, d.h. in insgesamt zwölf Teile, ist in der Tradition persischer Geschichtsschreibung in dieser Form äußerst selten und scheint nicht zufällig gewählt zu sein.[83] Sie lässt

81 HS, I:9. Die vollständige Formulierung ist *ḥażrat-i mamālik-panāhī ḥabīb-i ilāhī*. Derselbe Wortlaut findet sich ebf. in HS, IV:611, wo davon die Rede ist, dass jemand ein Buch für Schah Ismāʿīl verfasste (*ba-nām-i nāmī-yi ḥażrat-i mamālik-panāhī ḥabīb-i ilāhī tālīf namūda*); s.a. HS, IV:572, IV:588, IV:592, IV:610 u. IV:650.

82 So umfassen die vollständigen Hss. Taschkent 2153, BnF, Suppl. pers. 1818 und St. Petersburg, Nationalbibliothek, IIHC 54 insgesamt 735, 839 resp. 1115 Folios.

83 Die Einteilung eines Geschichtswerkes war nicht streng festgelegt und auch die Begriffe für „Buch" und „Kapitel" als einzelne Teile variierten (üblich waren etwa *saḥīfa*, *maqāla*, *bāb*, *faṣl*, *rauża* oder *ḥikāyat*), s. Quinn/Melville: *The Safavid historiography*, 227–29. Das unter den Il-Khaniden entstandene Werk *Tārīḫ-i guzīda* von Ḥamdallāh Mustaufī ist beispielsweise in sechs *bāb* (hier: Kapitel) und zwölf *faṣl* (Abschnitt, Pl. *fuṣūl*) gegliedert. Die

sich mit einem Kapitel in Band II in Verbindung bringen, in dem Ḫᵛāndamīr die Eingrenzung der Anzahl der schiitischen Imame auf genau zwölf erklärt (HS, II:6–8). In diesem gibt er kosmologische und biblisch-koranische Begründungen zur Besonderheit der Zahl Zwölf an und führt jedes „Argument" letztlich auf die schiitischen Imame zurück, wozu er mehrfach aus dem schiitischen Traditionswerk *Kašf al-ġumma fī maʿrifat al-aʾimma* des Bahāʾ ad-Dīn ʿAlī al-Irbīlī (gest. 692/1293) zitiert (s. Kapitel 3). Der zwölfte und letzte Teil des *Ḥabīb as-siyar* ließe sich so als Gleichsetzung des Safavidenschahs Ismāʿīl mit dem entrückten zwölften Imam der Schia, dem erwarteten Mahdi, verstehen und gäbe dem Werk bereits in seiner Struktur eine deutliche, an die schiitische Tradition angelehnte Ausrichtung, die mit Ismāʿīls eigener Überzeugung einhergegangen wäre. Dass Ḫᵛāndamīr dabei von Anfang an genau diese Einteilung, die in allen Autorenfassungen gleich bleibt, geplant hatte, lässt sich an den ältesten Handschriften des Werkes (DIP 901, Uppsala 274–275 und IOM D77-1, s.u.) ersehen.

Inhaltlich beginnt Band I des Werkes in Teil 1 nach einer kurzen Einleitung (*iftitāḥ*) über die Erschaffung von Himmel, Erde und Dschinnen durch Gott wie in islamischen Weltgeschichten üblich mit Prophetengeschichten biblisch-koranischen Ursprungs. Diese beinhalten u.a. die Erzählungen von Adam und Eva, Noah, Abraham und seinen Söhnen Ismael und Isaak, Lot, die Josefserzählung, Hiob, Moses und Aaron, Salomon und der Königin von Sabā (Bilqīs) sowie die Erzählungen von Marias Schwangerschaft und dem Wirken Jesu. An die Schöpfungs- und Prophetengeschichten schließt sich Teil 2 mit den Königen des alten Arabien, Iran und Byzanz an, in denen vorislamische, insbesondere iranische Mythen ausgebreitet werden. Diese umfassen u.a. die Legenden um Figuren aus Firdausīs (gest. 410/1019 od. 416/1025) *Šāhnāma* wie Żaḥḥāk, Farīdūn, Manūčihr, Afrāsiyāb, Kaikāʾūs, Rustam b. Zāl oder historische Personen der Antike wie Zarathustra, Alexander den Großen sowie verschiedene (Herrscher-)Gestalten der Griechen, Parther und Sassaniden (z.B. aus sassanidischer Zeit Ardašīr Bābakān, Šāpūr, Bahrām Gūr, Yazdigird, Anūšīrvān und Ḫusrau Parvīz b. Hurmuzd, die auch Teil des *Šāhnāma* sind) und der vorislamischen arabischen Reiche (etwa die Banū Ḥamīr oder den Herrscher Abraha). Teil 3 ist dem Leben und Wirken des Propheten Muḥammad gewidmet, seiner Geburt, der Heirat mit Ḫadīǧa, dem Beginn der Offenbarung, seiner Auswanderung (*hiǧra*/Hidschra) nach Yaṯrib/Medina und der Säuberung der Kaaba, den Auseinandersetzungen mit den Quraiš und der letztendlich

faṣl sind dabei ausnahmslos *bāb* vier zu den zeitlich mit den Abbasiden einhergehenden Dynastien zugeordnet, von denen das letzte, zwölfte *faṣl* die Mongolen umfasst, s. Conermann: *Historiographie als Sinnstiftung*, 367f.

erfolgten Einnahme Mekkas, und endet mit Muḥammads Tod im Jahre 11/632. Teil 4 schließt chronologisch mit der Herrschaft seiner Nachfolger Abū Bakr, ʿUmar, ʿUṯmān und ʿAlī daran an und thematisiert neben den zahlreichen frühislamischen Eroberungen (u.a. von Syrien, Irak und Iran) insbesondere die Lebensgeschichte des Prophetenschwiegersohnes und Kalifen ʿAlī b. Abī Ṭālib. Ab dem Jahr 1/622 werden Zeitangaben nach Hidschra-Jahren angegeben; ein starres Muster von unter einem Jahr subsummierten Ereignissen wie in der annalistischen Geschichtsschreibung gibt es jedoch, wie bei persischen Chroniken üblich, nicht.[84]

Band II beginnt in Teil 1 mit dem Lobpreis und den Lebensgeschichten der zwölf schiitischen Imame, auf die in Teil 2 die Herrschaft der Umayyadendynastie (41–132/661–750) folgt, wobei zwischen den einzelnen Herrscherdarstellungen Märtyrergeschichten von den zwölf Imamen eingefügt sind. Teil 3 behandelt die Herrschaft der Abbasidenkalifen (132–656/750–1258) und schließt mit dem gewaltsamen Ende des letzten Kalifen al-Mustaʿṣim billāh und der Eroberung Bagdads durch den Dschingisiden Hülegü. Der letzte Abschnitt des zweiten Bandes, Teil 4, umfasst die Herrschaft verschiedener Regionaldynastien aus der Abbasidenzeit vom 10. bis zum 13. Jh. und reicht geographisch vom Maghreb bis auf den indischen Subkontinent. Behandelt werden u.a. die Herrschaft der Ṭāhiriden in Ḫurāsān, die Dynastien der Ṣaffāriden, Sāmāniden und Ġaznaviden (Sultan Maḥmūd und seine Indienzüge), die Herrschaft der Könige Māzandarāns und der Būyiden, die Ziyāriden, das Leben des Universalgelehrten Ibn Sīnā (gest. 428/1037) und die Fāṭimidendynastie in Ägypten. Weiterhin findet sich die Darstellung des Ismāʿīlitenführers Ḥasan Ṣabbāḥ, der Seldschukendynastie und von Atabegs wie ʿImād ad-Dīn Zangī und der Ayyubiden (Ṣalāh ad-Dīn/Saladin), der Dynastien der Almoraviden und Almohaden im Maghreb und diejenige der Sultane von Ġūr im heutigen Afghanistan.

Band III des *Ḥabīb as-siyar* behandelt die Mongolen- und Timuridengeschichte sowie die Safaviden bis Schah Ismāʿīl. Teil 1 beginnt mit den mongolischen Eroberungen unter Dschingis Khan und seinen Söhnen im 13. Jh., wobei der Schwerpunkt auf Hülegüs Linie der Il-Khane liegt. Teil 2 handelt von der Mamlukenherrschaft über Ägypten und Syrien sowie den unterschiedlichen Lokal- und Regionaldynastien auf dem Gebiet des untergangenen Il-Khanidenreiches in Iran: den Qaraḫitāy in Kerman, den Muẓaffariden in Fārs, den Regionalherrschern von Luristān und Rustamdār, den Marʿašī-Sayyids

84 Bereits Balʿamī hatte in seinem *Tārīḫ-i Ṭabarī/Tārīḫnāma* (verf. 352/963) für seine Adaption von aṭ-Ṭabarīs *Taʾrīḫ ar-rusul wal-mulūk wal-ḫulafāʾ* dieses Schema aufgebrochen; s. Peacock: *Mediaeval Islamic historiography*, 79–82.

in Māzandarān, den Sarbadāren in Sabzivar und den Kartiden in Herat. Im textlich umfangreichsten Teil 3 werden die Anfänge der Timuriden unter dem Dynastiegründer Timur und die Statthalterschaften und Feldzüge seiner Söhne und Enkel behandelt. Nach Timurs (807/1405) und Šāhruḫs Tod (850/1447) folgt eine detaillierte Beschreibung der zahlreichen Machtkämpfe verschiedener Timuridenprinzen. Die sich daran anschließende Darstellung der Herrschaft Sulṭān-Ḥusain Bāiqarās sticht in Umfang und Detailfülle hervor, wobei die Nachfolgestreitigkeiten zwischen ihm und seinen Söhnen, allen voran Badīʿ az-Zamān, einen besonderen Platz einnehmen. Den Abschluss des Kapitels bilden der Tod Sulṭān-Ḥusain Bāiqarās und der Untergang der Timuridendynastie in Herat, der mit dem Vordringen der Usbeken unter Muḥammad Khan Šībānī verbunden ist und mit der Unterwerfung der Notabeln Herats gegenüber dem Usbekenherrscher endet.

Teil 4 des dritten Bandes bildet den letzten Abschnitt der chronologischen Darstellung des *Ḥabīb as-siyar* und handelt von den Safaviden und der Herrschaft Schah Ismāʿīls. Der Bericht beginnt mit den Anfängen der Familie des Gründers der Ṣafavīya-Bruderschaft, Scheich Ṣafī ad-Dīn Iṣḥāq, und seinen Nachkommen, und reicht über Schah Ismāʿīls Vater Sulṭān-Ḥaidar und dessen Beziehungen zu den Aqqoyunlu unter Uzun Ḥasan und dessen Nachfolgern Ḫalīl und Yaʿqūb bis zum Triumph Schah Ismāʿīls über die letzten Aqqoyunlu-Führer Alvand und Sulṭān-Aḥmad. Weitere Abschnitte behandeln die Kämpfe Schah Ismāʿīls mit den Usbeken – in Fassung C des Werkes kommen noch Bāburs Scharmützel mit diesen hinzu, s.u. –, die Einnahme Herats 916/1510 und die Geburt verschiedener Söhne des Schahs wie diejenige des Thronfolgers Ṭahmāsp. Daneben geht Ḫᵛāndamīr auf die osmanisch-safavidischen Auseinandersetzungen ein und erwähnt auch die kurz vor Abfassung der Chronik erfolgte osmanische Eroberung des mamlukischen Ägyptens und Syriens durch Sultan Selīm I. im Jahre 922/1516–17. Zeitlich schließt das *Ḥabīb as-siyar* im Monat Rabīʿ I 930/Januar–Februar 1524, wenige Monate vor dem Tod Schah Ismāʿīls.[85] Die inhaltliche Aufteilung sieht somit wie folgt aus:

85 Dies ist das letzte im Text genannte Datum, bei dem es um fiskalische Streitigkeiten (Tribute) zwischen dem Lokalherrscher von Māzandarān, Āqā Muḥammad, und Schah Ismāʿīl geht (HS, IV:602). Für Teil III:4 und das *Schlusswort* (*iḫtitām*/*ḫātima*) über die Wunder der Welt lässt sich annehmen, dass die endgültige Fertigstellung in der ersten Jahreshälfte von 930/1524 lag; im Text werden fortlaufend Monate und Jahre genannt, dass etwas „noch" bzw. „jetzt" (*ḥālā*/*tā ġāyat*) so sei. Im *Schlusswort* gibt Ḫᵛāndamīr zu Täbris an, dass die Stadt „jetzt, d.h. im Jahre 930" durch die Rechtleitung Schah Ismāʿīls die prächtigste Stadt der Welt sei (HS, IV:652).

TABELLE 1 Struktur und inhaltliche Aufteilung des *Ḥabīb as-siyar*[a]

Band/ Teil	**I**	**II**	**III**
	dībāča (Vorwort) u. *iftitāḥ* (Einleitung) (I:1–15)		
1	Vorislamische Propheten (I:15–173)	Zwölf Imame (II:2–113)	Mongolen (III:2–250)
2	Vorislamischer Iran und Arabien (I:175–282)	Umayyaden (II:114–203)	Regionaldynastien (III:251–390)
3	Muḥammad (I:283–443)	Abbasiden (II:204–341)	Timuriden (III:391–640, IV:1–405)
4	Nachfolger Muḥammads (Abū Bakr bis ʿAlī) (I:444–587)	Regionaldynastien (II:342–666)	Safaviden (IV:406–618)
			iḫtitām/*ḫātima* (Schlussteil): Wunder der Schöpfung (IV:619–703)

a Die Band- und Seitenangaben der einzelnen Teile beziehen sich auf die Teheraner Edition (HS).

Seinem inhaltlichen Aufbau nach folgt das *Ḥabīb as-siyar* der islamischen Welt-bzw. Universalgeschichtsschreibung, die bereits in der Abbasidenzeit aufkam; das bekannteste Beispiel ist aṭ-Ṭabarīs (gest. 310/923) arabische Chronik *Taʾrīḫ ar-rusul wa-l-mulūk wa-l-ḫulafāʾ* aus dem frühen 10. Jh. Insbesondere seit Beginn der Mongolenzeit im 13. Jahrhundert wurden verschiedene Werke dieser Art verfasst, für die Balʿamīs (gest. zw. 382–87/992–97) persische Adaption der arabischen Chronik aṭ-Ṭabarīs, das sogenannte *Tārīḫ-i Ṭabarī/Tārīḫnāma*, maßgebliches Vorbild war.[86] Wie Stephan Conermanns Vergleich von Aufbau und Gliederung des *Ḥabīb as-siyar* mit Minhāǧ ad-Dīn al-Ǧūzǧānīs (gest. nach 664/1265) *Ṭabaqāt-i Nāṣirī* aus der Zeit des Delhisultanats, Ḥamdallāh Mustaufī Qazvīnīs (gest. 740/1339–40) *Tārīḫ-i guzīda* aus der Il-Khanidenzeit

86 Ein Vergleich persischer Univeralchroniken findet sich bei Conermann: *Historiographie als Sinnstiftung*, 364f. Zu Balʿamīs *Tārīḫnāma* s. Peacock: *Mediaeval Islamic historiography*.

und Mīrḫᵛānds *Raużat aṣ-ṣafā* aus der Timuridenzeit zeigt, unterscheidet sich Ḫᵛāndamīrs Werk in seiner inhaltlichen Struktur prinzipiell nicht von anderen Weltgeschichten. Besonders deutlich sind die Parallelen zu den Chroniken von Ḥamdallāh Mustaufī und Mīrḫᵛānd, die wie das *Ḥabīb as-siyar* nach einer kurzen Einführung über die Schöpfung zu den Prophetengeschichten übergehen und die vorislamische Epoche mit der Darstellung iranischer Herrscherdynastien abschließen. Auf diese folgt wie bei Ḫᵛāndamīr das Leben und Wirken Muḥammads und seiner Nachfolger sowie die Herrschaft der Dynastien der Umayyaden, Abbasiden und verschiedener Regionaldynastien.

Inhaltliche Unterschiede bestehen dagegen v.a. bei der Darstellung der jeweiligen Dynastie, für die ein Werk verfasst wird: Während die *Tārīḫ-i guzīda* des il-khanidischen Historikers Ḥamdallāh Mustaufī ausführlich die Genealogie und Herkunft der Mongolen betont, unter deren Herrschaft der Verfasser als Aufseher über die Finanzen (*mustaufī*) arbeitete, behandelt das *Raużat aṣ-ṣafā* die Timuridenzeit am ausführlichsten.[87] Auch das *Ḥabīb as-siyar* entspricht diesem Schema: Teil III:3 zu Timur und den Timuriden ist mit Abstand der längste und macht ungefähr ein Viertel des Gesamtwerkes aus; Teil III:4 zu den Safaviden ist angesichts von Schah Ismāʿīls nur rund 25-jähriger Herrschaft ebenfalls sehr ausführlich gehalten. Eine Besonderheit des *Ḥabīb as-siyar* ist dabei, dass Ḫᵛāndamīr nach jeder Herrschaftsepoche in einem separaten Abschnitt einen Überblick über die bedeutendsten Personen des jeweiligen Zeitalters folgen lässt, zu denen u.a. Wesire, Sayyids, Gelehrte und Dichter sowie Schreiber und Künstler gehören.[88]

Struktureller Hauptbestandteil des *Ḥabīb as-siyar* ist, wie in persischen Chroniken üblich, das einzelne Kapitel, das jeweils aus mehreren Einzelerzählungen besteht und daher unterschiedlich lang ausfallen kann. Die Einzelerzählungen sind in einem Kapitel mitunter relativ lose miteinander verbunden und häufig durch spezielle Ausdrücke untergliedert bzw. voneinander abgetrennt: Folgt einer Erzählung eine weitere, in sich geschlossene Geschichte, so wird dies meist mit den Worten *al-qiṣṣa* (und die Geschichte lautet wie folgt) oder *naql ast ki* (es wird berichtet/überliefert, dass) eingeleitet. Topische Floskeln über die Verpflichtung zur Kürze (gegen *iṭnāb*/ Weitschweifigkeit) am Ende einzelner Episoden, nach denen der Autor zur nächsten größeren Einzelerzählung oder zum Folgekapitel übergeht, bieten

87 Conermann: *Historiographie als Sinnstiftung*, 367–69.

88 Eine Liste von Notabeln, Gelehrten und Künstlern Herats findet sich auch in Ḫᵛāndamīrs Kurzfassung des *Raużat aṣ-ṣafā*, dem *Ḫulāṣat al-aḫbār*; der Abschnitt wurde ediert als *Faṣlī az Ḫulāṣat al-aḫbār*, Ed. Gūyā Iʿtimādī, sowie ebf. von Muḥaddiṯ (HA). Der prosopographische Epochenüberblick wird später von Iskandar Beg Munšī im *ʿĀlam-ārā-yi ʿAbbāsī* übernommen.

weitere Orientierung für den Leser.[89] In den allermeisten Handschriften des Werkes sind die einzelnen Kapitel zur besseren Übersicht zusätzlich durch rote Überschriften von dem mit schwarzer Tinte geschriebenen Haupttext abgehoben, was ebenfalls der Orientierung und dem Lesefluss zuträglich ist. Aspekte der Leserführung wie diese berühren die Frage, in welcher Form das Werk in den 1520er-Jahren seinen Lesern vorlag und wer zur vom Autor vorgesehen Leserschaft gehörte.

2.4.2 *Ein Werk nimmt Gestalt an: Fassung A*

Zentral für das Verständnis von Textüberlieferung und -verbreitung des *Ḥabīb as-siyar* sind die Umstände, unter denen Texte im Herat des 16. Jhs. verfasst und später vervielfältigt wurden. Der Zeitpunkt der Entstehung von Ḫᵛāndamīrs Chronik fällt in das Handschriftenzeitalter,[90] in dem Texte wie in den Jahrhunderten zuvor von Hand kopiert wurden und der Buchdruck noch unbekannt bzw. unüblich war; ein Zustand, der in der islamischen Welt im Gegensatz zu Europa und Ostasien im Allgemeinen noch bis ins 19. Jh. hinein andauerte. Was die zeitgenössische Buchkultur und -produktion in Herat betrifft, finden sich im *Ḫulāṣat al-aḫbār* und *Ḥabīb as-siyar* Angaben zur Existenz einer herrscherlichen Buchwerkstatt. Im *Ḫulāṣat al-aḫbār* ist den Kalligrafen (*ḫušnivīsān*), die an der Handschriftenproduktion für den Herrscher beteiligt waren, sogar ein eigenes Kapitel gewidmet, in dem elf Personen namentlich aufgeführt sind. Ein weiteres Kapitel behandelt Maler bzw. Illustratoren und Erfinder (*naqqāšān va muhandisān*), die teilweise mit der Illustration von Büchern beschäftigt waren.[91] Zu den bekanntesten der dort aufgeführten Personen, die anscheinend auch als Schreiber (arab.-pers.

89 Z.B. HS, I:17: „Da der Verfasser verpflichtet ist, nicht auszuschweifen, geht er nicht dazu über, weitere Berichte (= zusätzliche Überlieferungen zu einer Angelegenheit) wiederzugeben." Zu derselben topischen Verwendung des Gebotes der Kürze (*brevitas*) und der Vermeidung von Langeweile (*fastidium*, *taedium*) bei ʿAlī b. al-Ḥasan al-Masʿūdī (gest. 345–46/956–57) und in Abū Bakr b. ʿAbdallāh Ibn ad-Dawādārīs (gest. nach 736/1336) *Kanz ad-durar wa-ǧāmiʿ al-ġurar* s. Radtke: *Weltgeschichte und Weltbeschreibung*, 183f.

90 Gacek: *Arabic manuscripts*, Lemma *Manuscript age*, 152–56. Die dort zu findende Definition lautet (152f.): „The 'manuscript age' is a term applied to the period before printing (lithographic or movable type) that largely replaced the traditional manual transmission of texts. In the Islamic context the manuscript age applies to the period 1st/7th–13/19th and the early 14/20th centuries, even though printing coexisted with manuscript making in the latter periods." Ein Beispiel für das fortdauernde Kopieren von Handschriften auch im 21. Jh. ist die Gemeinschaft der Bohra-Ismailiten in Gujarat/Indien, die Olly Akkerman in ihrer Dissertationsschrift *The Bohra dark archive and the language of secrecy* untersucht hat.

91 HA, 237–41f.

Sg. *kātib*, pers. Pl. *kātibān*) tätig waren, gehören Amīr Rūḥallāh Mīrak und sein Schüler Kamāl ad-Dīn Bihzād (gest. 942/1535–36), der nach dem Fall der Timuriden später in der Werkstatt von Schah Ṭahmāsp in Täbris arbeitete und als Illustrator große Berühmtheit erlangte.[92]

Neben ausgebildeten Schreibern konnte es für jeden Arbeitsschritt einen eigenen Spezialisten geben, etwa den Illuminator (pers. *taẕhībgar*, arab. *muḏahhib*) für bestimmte Verzierungen innerhalb des Buches, den Rahmenzeichner (*ǧadvalkiš*), den Schreiber für Überschriften, oder den Illustrator (*taṣvīrgar*, dies entspricht Ḫᵛāndamīrs *naqqāš*); auch der Buchbinder (*muǧallid*) hatte seinen Anteil am Prozess der Buchherstellung. Gehörten alle beteiligten Personen zu einer Werkstatt (oder einem Atelier), in dem Bücher hergestellt wurden, fiel die Aufgabe des Buchhändlers (*kitābfurūš* oder *varrāq*) weg, da die Bücher für den Herrscher bzw. einen hohen Amtsträger hergestellt wurden, während auf dem privaten Buchmarkt Werke von Käufern bei Schreibern oder Mittelsmännern in Auftrag gegeben wurden.[93]

Der Text selbst wurde von einem Schreiber bzw. Kopisten von einer (oder mehreren) Vorlage(n) kopiert oder ihm durch jemanden oder (seltener) den Autor selbst diktiert. Dass es v.a. beim Kopieren von einer Vorlage zu einer Vielzahl von Fehlern kommen konnte, scheint verständlich: Nachlassende Konzentration, Schwierigkeiten bei der korrekten Lesung der Vorlagehandschrift oder speziell mit dem Kopieren von Werken verbundene Fehler wie die Wiederholung eines Buchstabens oder Wortes (Dittografie), das Niederschreiben eines falschen Wortes (Haplografie), oder die Fortsetzung nach demselben Wort in einer späteren Zeile der Vorlage (*saut du même au même*) etwa waren weitverbreitete Probleme, von denen auch die Handschriften des *Ḥabīb as-siyar* beredtes Zeugnis ablegen.[94] Auf dem Rand einer Handschrift, der häufig durch einen Rahmen zum Text hin abgegrenzt war, gab es deshalb nicht selten bereits zum Zeitpunkt der Fertigstellung einer Kopie Korrekturen des Kopisten, die Ausbesserungen oder Nachträge von vergessenen Stellen beinhalteten. Das Ende einer Handschrift enthielt häufig, jedoch nicht immer,

92 HA, 241f. u. HS, IV:348, IV:362f. So heißt es im biografischen Eintrag zu Mīrak: „Ḫᵛāǧa Mīrak der Maler/Illustrator (*naqqāš*) war hinsichtlich seiner Illustration (*taṣvīr*) und Illumination (*taẕhīb*) ohnegleichen und beherrschte die Kunst des Buchkopierens (*kitābnivīsī*) in beispielloser Weise; die meisten Bücher in Herat stammen aus seiner Feder" (HS, IV:348). Zu Bihzād s. Soucek: Art. *Behzād, Kamāl al-Dīn*. Für ein Album von Bihzād fertigte Ḫᵛāndamīr ein kurzes Vorwort an, s. ders.: *Muraqqa'-yi ustād Kamāluddīn Bihzād*, Ed. Thackston.

93 Zu den genannten Berufsgruppen und Aufgabengebieten s. Sadat Sajjadi: *Persisch-islamische Manuskriptologie*, 363; Déroche (Hg.): *Islamic codicology*; Gacek: *Arabic manuscripts*, Lemma *Professions and specializations*, 208f.

94 Déroche: *Islamic Codicology*, 200f.; Gacek: *Arabic manuscripts*, Lemma *Scribal errors*, 234f.

ein Kolophon, d.h. einen Abschnitt, in dem der Kopist Gott preist und für sich dessen Segen erbittet, was den ordnungsgerechten Abschluss eines Buches darstellte. Häufig werden im Kolophon auch der Name des Kopisten sowie das Datum und mitunter selbst der Ort der Fertigstellung der Kopie genannt, was eine Verortung der jeweiligen Handschrift ermöglicht.[95]

Neben dem eigentlichen Text des *Ḥabīb as-siyar* in seinen verschiedenen Autorenfassungen ist der Bereich des *Paratextes*, dessen Bezeichnung auf das Werk *Paratexte. Das Buch vom Beiwerk des Buches* des französischen Literaturwissenschaftlers Gérard Genette zurückgeht, für die Kontextualisierung der einzelnen Handschriften von Bedeutung. Hierunter lassen sich mit dem Text verbundene, jedoch von diesem unterschiedene (*para*-textliche) Elemente verstehen. Genette zufolge erscheine ein Text selten „nackt", d.h. ohne Elemente wie Name des Autors, Titel, Vorwort oder Illustrationen, die ihn umgäben und „präsentierten". Der Paratext sei folglich jenes Beiwerk, durch das ein Text erst zum Buch werde, und diene diesem als „Schwelle".[96] Genette definiert ein paratextuelles Element dabei „durch die Bestimmung seiner Stellung (Frage *wo?*), seiner verbalen oder nichtverbalen Existenzweise (*wie?*), den Eigenschaften seiner Kommunikationsinstanz, Adressant und Adressat (*von wem? an wen?*), und der Funktionen, die hinter seiner Botschaft stecken: *wozu?*" – Fragen, die auch im Kontext der vorliegenden Arbeit von Bedeutung sind.[97]

In der islamischen Handschriftenkultur, in der Werke im Allgemeinen wie auch heute einen Titel, ein Vorwort, ein ersichtliches Ende und einen Abstand zwischen Text und Seitenende hatten (den Seitenrand), gab es daneben auch paratextuelle Elemente, denen ein vormoderner Leser beim Durchblättern einer Handschrift begegnen konnte, die jedoch bei der lithografischen, spätestens aber bei der typografischen Drucklegung eines Werkes vollständig wegfielen. Hierzu gehören u.a. Randglossen, Verse, private Einträge einer Familie, magische Formeln oder Rezepturen einerseits und Vermerke über den Kauf, Besitz, die Ausleihe und die Schenkung bzw. Stiftung einer Handschrift andererseits, die Hinweise auf das Gebrauchsumfeld der jeweiligen Handschrift geben und im Folgenden teilweise miteinbezogen werden.

---

95 Zu den unterschiedlichen Gestaltungsmöglichkeiten (arabischer) Kolophone s. Gacek: *Arabic manuscripts*, Lemma *Colophon*, 71–76.

96 Genette: *Paratexte*, 9f. *Seuils* (Schwellen) ist auch der Titel der franz. Originalausgabe des Werkes; s.a. ders.: *Palimpseste*.

97 Genette selbst beschränkt sich räumlich und zeitlich auf Europa in der Moderne, was seine Terminologie („Öffentlichkeit") und seine Beispiele für den hier diskutierten Kontext nur bedingt anschlussfähig macht.

Eine Analyse der paratextuellen Elemente der Handschriften des *Ḥabīb as-siyar* begibt sich auf ein bisher recht überschaubares, seit einigen Jahren jedoch kontinuierlich wachsendes Forschungsfeld, das den Umgang mit Texten als Teil der Buchkultur in der islamischen Vormoderne in den Mittelpunkt der Betrachtung stellt. Das Thema Buchkultur im Islam ist dabei keineswegs neu, sondern bereits in einer beachtlichen Anzahl von Publikationen behandelt worden. Wie Boris Liebrenz in seiner Studie *Die Rifāʿīya aus Damaskus*[98] zu einer Bibliothek im Damaskus des 19. Jhs. kritisch festgehalten hat, stützen sich bisherige Ansätze zur Buch- und Bibliotheksgeschichte jedoch nahezu ausschließlich auf *literarische* Quellen, wobei v.a. anekdotische Einzelerzählungen aus Chroniken aufgegriffen und aneinandergereiht werden.[99] Dagegen betont Liebrenz die Wichtigkeit *dokumentarischer* Quellen, d.h. die in den Handschriften vorhandenen paratextuellen Elemente, wobei ihm Ansätze zur europäischen Buchgeschichte als Vorbild für die Orientforschung dienen.[100] Er vertritt damit einen überlieferungsgeschichtlichen Ansatz, der an die historische Leserforschung angelehnt ist und für die Orientforschung ein neues Forschungsfeld skizziert, das anhand des „auf den Seiten der Handschriften selbst überlieferte[n] dokumentarische[n] Material[s] […] Bücher nicht nur als Medium zur Überlieferung literarischer Texte, sondern als Quelle für deren Geschichte und Rezeption versteht."[101] In der (arabistisch-)islamwissenschaftlichen Forschung sind in den letzten Jahren bereits einige Studien zur Buch- und Bibliotheksgeschichte erschienen, die in diese Richtung gehen; verwiesen sei v.a. auf die umfangreichen Arbeiten zu Bibliotheken und Handschriftenkultur im Syrien der Ayyubiden- und Mamlukenzeit von Konrad

98 Liebrenz: *Die Rifāʿīya*, 4–11.

99 So z.B. Pedersen: *The Arabic book*, oder von Kügelgen: *Bücher und Bibliotheken*, deren Aufsatz einen Überblick darüber darstellt, wie in der islamischen Kultur über Bücher geschrieben wurde, ohne den Handschriftenbefund mit einzubeziehen. v.a. in neuerer Zeit dienen die Themen Buchkultur und Bücherliebe in der islamischen Welt darüber hinaus auch als Mittel, um in einem teils von hitzigen Diskussionen um das „Wesen des Islams" geprägten Diskurs diesem pauschal einen positiven Beiklang als bibliophile Hochkultur zu geben, s. Liebrenz: *Die Rifāʿīya*, 4–11.

100 Bei diesen stehe nach Liebrenz „nicht mehr die positivistische Etablierung möglichst korrekter Originaltexte im Mittelpunkt, sondern die Umstände von deren Produktion, Überlieferung, Rezeption und materieller Präsentation, welche als historische Kontextualisierung von Literaturgeschichte den behandelten Werken ihre historische Dimension zurückgeben", s. *Die Rifāʿīya*, 11.

101 Ebd., 14. Das Ziel (und, je nach Quellenlage, Ideal) sei dabei ein Zusammenspiel literarischer und dokumentarischer Quellen mit den Büchern, in dessen Mittelpunkt „vielmehr die Menschen und Strukturen hinter den Büchern stehen" sollten, s. ebd., 20.

Hirschler[102] und den Sammelband *Buchkultur im Nahen Osten des 17. und 18. Jahrhunderts* von Tobias Heinzelmann und Henning Sievert.[103]

Für die auf Iran bezogene Orientforschung zur islamischen Zeit existieren bisher nur vereinzelt Monografien und Artikel, die sich überhaupt mit dem Text eines historiografischen Werkes auseinandersetzen, dieses i.d.R. jedoch nicht explizit als Teil der Handschriftenkultur verorten. Andrew Peacocks detailgenaue Einzeluntersuchung zu Balʿamī stellt hierfür ein aktuelles Beispiel dar, bei dem Text und Überlieferung in den Mittelpunkt der Analyse gestellt werden, der Schwerpunkt jedoch weiterhin auf dem – im Falle des *Tārīḫnāma* freilich schwerlich zu rekonstruierenden – Urtext liegt.[104] Ob aktuelle Projekte zur europäischen Handschriftenkultur des Mittelalters sich theoretisch und methodisch für die Orientforschung fruchtbar machen lassen, wird sich zeigen.[105]

Für das *Ḥabīb as-siyar* sind mehrere frühe Abschriften der ersten Fassung A bekannt, die alle von professionellen Schreibern angefertigt wurden; eine Kopie von der Hand des Autors (Autograf), die über einen privaten Entwurf oder Notizen hinausging, gab es vermutlich nicht.[106] Auffällig ist hierbei, dass Ḫʷāndamīr bereits während der Abfassung, die ungefähr drei Jahre lang dauerte (927–30/1521–24), nach Fertigstellung des ersten und zweiten Bandes von diesen Abschriften anfertigen ließ, noch bevor er den dritten Band vollendet hatte. Der Entstehungsprozess der Chronik lässt sich so als

102 Hirschler: *The written word in the medieval Arabic lands*; ders.: *From archive to archival practices*; Görke/Hirschler (Hgg.): *Manuscript notes as documentary sources*; s.a. Hirschlers Edition und Analyse zweier Bibliothekskataloge: *Medieval Damascus* u. *A monument to medieval Syrian book culture*.

103 Heinzelmann/Sievert: *Einleitung*, 9–26. Heinzelmann und Sievert bemängeln u.a., dass paratextuellen und kodikologischen Befunden im Allgemeinen zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt werde und dass veränderte Textfassungen von Werken in Handschriften, die deutlich *nach* dem Tod eines Autors kopiert wurden, als „eigenständige Entwicklungen" anerkannt werden müssten, die mehr seien als „als ein Abklatsch oder eine Degeneration von ‚klassischen' Vorbildern" (ebd., 14).

104 Zur Textgeschichte des *Tārīḫnāma*, dessen früheste Abschriften mehr als zweihundert Jahre nach dem Entstehen des Textes datieren und dessen Text durch die von Peacock konstatierte „horizontale Textüberlieferung" großen Veränderungen ausgesetzt war, s. ders.: *Mediaeval Islamic historiography* u. *The mediaeval manuscript tradition*.

105 In diesem Zusammenhang neu erschienen ist Brown-Grant u.a. (Hgg.): *Inscribing knowledge in the medieval book: the power of paratexts*.

106 Alle im Folgenden genannten frühesten Handschriften werden in Appendix: A1 aufgeführt. In einigen Fällen gelingt es, anhand von Entwürfen und Vorarbeiten die verschiedenen Schritte vormoderner Autoren bei der Abfassung eines Textes nachzuvollziehen, s. Conermann: *Wie arbeitet ein vormoderner Historiker?* und insbesondere Frédéric Baudens Untersuchungen zu al-Maqrīzī, s. *Maqriziana I: discovery of an autograph manuscript of al-Maqrīzī* und weitere Aufsätze desselben Autors in *Mamluk Studies Review*.

Fortsetzungswerk verstehen, bei dem Ḫᵛāndamīr noch an der Darstellung der Gegenwartsgeschichte arbeitete, als die ersten beiden Bände bereits ihre Empfänger erreicht hatten. Bis zum endgültigen Abschluss von Fassung A des Werkes im Jahr 930/1524 entstanden so die Handschriften DİP 901, IOM D77-1 sowie Uppsala 274 und 275, die in die Zeit von Raǧab 928/Juni 1522 bis Šauwāl 930/August 1524 datiert sind. Zwei von ihnen, DİP 901 und D77-1, stammen von einem Kopisten, der in den Kolophonen als Darvīš Muḥammad b. ʿAlī firmiert und aus Kolophonen weiterer Handschriften bekannt ist.[107] Eine andere Handschrift des Werkes, die kurz nach 930/1524 entstanden sein muss und aufgrund der kodikologischen Übereinstimmungen demselben Kopisten zugerechnet werden kann, ist Raẓavī 4103, die Band III des Werkes mit dem Schlussteil (*ḫātima*) enthält. Alle drei von Darvīš Muḥammad kopierten Handschriften des *Ḥabīb as-siyar* wie auch Uppsala 274 und 275 lassen sich als sogenannte Prachthandschriften klassifizieren, d.h. als Handschriften von besonderer Qualität, was die Regelmäßigkeit des Schriftbildes, die Gestaltung des Rahmens, die Qualität des Papiers und die Illuminationen betrifft; sie müssen demnach für herausgehobene Empfänger bestimmt gewesen sein und werden im Folgenden kurz beschrieben.

Hs. DİP 901 enthält die Teile I:1 bis III:3 und ist mit insgesamt 1002 Folios die umfangreichste der genannten Handschriften. Sie hat die Maße 33,7 × 24,6 cm (Seite) bzw. 22 × 15,2 cm (Text), umfasst 27 Zeilen pro Seite und ist in einem regelmäßigen Nasḫ geschrieben, wobei für den Fließtext schwarze Tinte verwendet wurde und die Kapitelüberschriften, Koranzitate u.a. Textteile im Wechsel in Blau, Rot und Gold gehalten sind; der Rahmen ist in Gold und Blau gehalten und das Papier ist weiß und mitteldick. Jeder Anfang eines Bandes (I:1, II:1, III:1) enthält eine für Herat in der damaligen Zeit typische Illumination, ein sogenanntes *sarlauḥ*, das den neuen Abschnitt hervorhebt (s. Abb. 1).[108] Die Teile I:4 und II:4 sind auf *salḫ-i* (letzter Tag des) Raǧab 928/25.

107 Darvīš Muḥammad b. ʿAlī ist als Kopist weiterer Handschriften bekannt und scheint mindestens von ca. 885–934/1480–1528 in Herat als Schreiber aktiv gewesen zu sein; er wird jedoch nicht unter den Kopisten der im *Ḫulāṣat al-aḫbār* beschriebenen herrscherlichen Werkstatt aufgeführt. Der früheste Nachweis ist nach Binbaş: *Intellectual networks in Timurid Iran*, 218/FN63, eine Abschrift des *Muqaddima* von Šaraf ad-Dīn ʿAlī Yazdī (kop. 885/1480). Außerdem wird er als Kopist in zwei auf Persisch für ʿAlī Šīr Navāʾī verfassten Korankommentaren des Herater Gelehrten und Predigers Ḥusain Vāʿiẓ-i Kāšifī genannt, deren Handschriften auf 890/1485 resp. 905/1499–1500 datiert sind, s. DENĀ, III:1073, Nr. 83926 (Hs. Mağlis 12165) u. X:345, Nr. 279242 (Hs. Millī 1333). Zu den Werken Vāʿiẓ-i Kāšifīs s. Storey, I/1:12f. u. I/2:1195. Eine von Ḫᵛāndamīr abgezeichnete Abschrift des *Raużat aṣ-ṣafā*, die ebf. von Darvīš Muḥammad kopiert wurde, ist auf die Jahre 930–34/1524–28 datiert (s.u.).

108 DİP 901:1b, 259b u. 558b.

Juni 1522 resp. *muntaṣaf-i* (Mitte) Muḥarram 929/Anfang Dezember 1522 datiert (s. Abb. 2). Das Ende der Handschrift, die mit der Überschrift von Teil III:4 aufhört und somit weder die Geschichte der Safaviden noch den Schlussteil (*ḫātima*) enthält, ist vermutlich 930/1524 fertiggestellt worden; das letzte im Text selbst vorhandene Datum (*ilā yauminā hāḏā*/bis heute) ist der Monat Ḏū l-qaʿda 929/September–Oktober 1523.[109] Ein Empfänger wird nicht genannt und geht aus den paratextuellen Elementen nicht hervor.

Ḫᵛāndamīr spricht im Vorwort von Band I davon, nach dem Tod seines ersten Patrons Amīr Ġiyāṯ ad-Dīn Muḥammad das Werk für den Wesir des bald darauf eingetroffenen neuen Statthalters Abū l-Manṣūr Durmiš Khan Šāmlu, Karīm ad-Dīn Ḫᵛāǧa Ḥabīballāh Sāvaǧī Qazvīnī, fortgesetzt zu haben. Wie dargelegt deuten verschiedene Textstellen darauf hin, dass das Werk eigentlich Schah Ismāʿīl selbst gewidmet gewesen sein könnte. Es wäre demnach möglich, dass die Handschrift DİP 901 für den Schah bestimmt war, da sie (wie auch Uppsala 274–275) zu einem Zeitpunkt kopiert wurde, als dieser noch lebte, was möglichen Hoffnungen Ḫᵛāndamīrs auf Patronage im Umfeld des Schahs selbst entgegengekommen wäre.[110] Ismāʿīls Tod kann den Grund dafür darstellen, dass die Handschrift, als Ḫᵛāndamīr noch mit der Endredaktion des Safavidenteils III:4 beschäftigt war, nicht weiter ausgeführt wurde. Als offizielle Reichschronik, die das *Ḥabīb as-siyar* darstellt, wäre eine Abschrift außer für den Wesir Ḫᵛāǧa Ḥabīballāh zweifellos auch für den Hof des Schahs (d.h. nach Ismāʿīls Tod für Ṭahmāsp) bestimmt gewesen. Etwaige paratextuelle Elemente, die für den weiteren Verbleib von DİP 901 aufschlussreich sein könnten, sind bis auf mehrere Rundsiegel des osmanischen Großwesirs Dāmād Ibrāhīm Paşa (im Amt von 1130–43/1718–30), dessen Sammlung sie offiziell seit frühestens 1132/1719–20 angehörten, jedoch nicht vorhanden. Dāmād Ibrāhīm Paşa ließ in der Epoche der sogenannten Tulpenzeit (*Lâle devri*) 1137–38/1725 das Werk aus dem Persischen ins Osmanische übertragen; es ist möglich, dass die Handschrift DİP 901 die Grundlage hierfür darstellte.[111]

---

109 DİP 901:1002a; HS, IV:404.

110 Am Ende von III:4 und dem Schlussteil (HS, IV:602 u. IV:701f.) sind zwei Chronogramme vorhanden, *ḫabar az ǧahāniyān* und *āṯār al-mulūk va-l-anbiyā*, die entschlüsselt 930 als Jahr der Fertigstellung des Werkes angeben. Dazu Gacek: *Arabic manuscripts*, Lemmata *Arabic alpha-numerical notation*, 11–13, u. *Chronograms and chronosticons*, 58f.

111 Kātib Çelebī: *Kašf aẕ-ẓunūn*, VI:546f., Nr. 14578 (in der Fortführung des Werkes durch Ḥanīfzāde Aḥmed Ṭāhir); Aydüz: *Lâle devri'nde yapılan ilmi faaliyetler*; Babinger: *Die Geschichtsschreiber der Osmanen*, 259–62; Heinz: *Die Kultur der Tulpenzeit*, 80f.; Tagirdžanov: *Opisanie tadžikskich i persidskich rukopisej*, 63. Zur literarischen und wissenschaftlichen Produktion dieser Epoche s. Heinz: *Die Kultur der Tulpenzeit*; zum Begriff „Tulpenzeit" s. Heinzelmann/Sievert: *Einleitung*, in: dies. (Hgg.): *Buchkultur*, 17. Einen neueren Beitrag zur Epoche bildet Sajdi (Hg.): *Ottoman tulips, Ottoman coffee*.

Die zweite in Herat entstandene Handschrift, D77-1,[112] enthält die Bände I und II des Werkes und stammt wie DİP 901 vom Kopisten Darvīš Muḥammad b. ʿAlī. D77-1 umfasst 564 Folios mit den Maßen 32 × 20 cm (Seite) und 21,5 × 15 cm (Text), der Text ist 27-zeilig und in Schwarz gehalten, wohingegen die Kapitelüberschriften und Koranzitate wie in DİP 901 mit blauer, roter und goldener Tinte ausgeführt sind; der Rahmen ist gold-blau und das Papier weiß und mitteldick, der Ledereinband von guter Qualität. Auch in dieser Handschrift hat jeder Anfang eines Bandes (I:1, II:1) ein *sarlauḥ*, das ähnlich künstlerisch anspruchsvoll ist wie diejenigen in DİP 901.[113] Die Handschrift ist in regelmäßigem Nasḫ verfasst. Der Name des Kopisten Darvīš Muḥammad findet sich am Ende der Teile I:4 und II:4, die auf *ġurra-yi* (erster Tag des Monats) Muḥarram 930/10. November 1523 resp. 3. Šauwāl 930/5. August 1524 datiert sind.[114] Obwohl sich keine Abschrift von Band III eindeutig zuordnen lässt, ist aufgrund der kodikologischen Übereinstimmungen (Schrift, Farbgebung, Rand) zu vermuten, dass die unvollendet gebliebene Handschrift Ražavī 4103 der dritte Band eines Sets mit D77-1 war.

Hs. Ražavī 4103,[115] die 599 Folios à 27 Zeilen umfasst und augenscheinlich ebenfalls von Darvīš Muḥammad b. ʿAlī kopiert wurde, der jedoch namentlich nicht genannt wird, ist wie die beiden anderen Handschriften in regelmäßigem Nasḫ verfasst (s. Abb. 3). Die Kapitelüberschriften sind farblich mit blauer, roter und goldener Tinte wie in DİP 901 und D77-1 gekennzeichnet, der Rahmen ist ebf. in Gold und Blau gehalten. Die ersten vier und die letzten drei Folios der Handschrift wurden ersetzt, ein Kolophon fehlt. Die Handschrift scheint kurz nach 930/1524, vielleicht 931/1525, entstanden zu sein, da sich in Teil III:1 bereits die Fassung A2 findet (s.u., die anderen Teile III:2 bis III:4 enthalten Fassung A). Was die intendierte Leserschaft betrifft, führen die Manuskriptvermerke auch für D77-1 und Ražavī 4103 nicht weiter, die lediglich zeigen, dass D77-1 dem niederländischen Orientalisten Hendrik Arent Hamaker (1789–1835) gehörte und zwei Jahre nach seinem Tod in die Sammlung des Asiatischen Museums, der Vorgängerinstitution des IOM, nach St. Petersburg gelangte.[116] Ražavī 4103 zirkulierte später im Umfeld des qāǧārischen Kronprinzen ʿAbbās Mirza (1203–49/1789–1833) und kam im 20. Jh. in die Sammlung des Āstān-i Quds-i Ražavī in Maschhad.

112 Beschrieben in Miklucho-Maklaj: *Opisanie persidskich i tadžikskich rukopisej*, 118f., Nr. 294.

113 D77-1:1b (beschädigt); 265b.

114 D77-1:264b u. 564a.

115 DENĀ, IV:493, Nr. 98778; FANKHĀ, XII:570, Nr. 6.

116 Eine weitere sich im IOM befindliche Handschrift aus dem Nachlass Hamakers, D77-2, die Band III des HS enthält, stammt aus späterer Zeit (dat. 1160/1747). Zur Person s. Hofman: Art. *Hamaker, Hendrik Arent*.

Die Handschriften Uppsala 274 (Bd. I) und 275 (Bd. II),[117] die beide von einer Hand kopiert wurden, die eindeutig nicht Darvīš Muḥammad gehört, sind in ihren kodikologischen Spezifika identisch und enthalten 264 resp. 303 Folios zu jeweils 23 Zeilen bei den Maßen 33,3 × 22,5 cm (Seite) und 23 × 14 cm (Text). Der in feinem Nastaʿlīq verfasste Text ist mit schwarzer, die Kapitelüberschriften mit roter, blauer und goldener Tinte geschrieben; die Ziegenledereinbände tragen Medaillons. Beide Bände besitzen zu Anfang ein hochwertiges *sarlauḥ* (s. Abb. 4).[118] Zu Uppsala 274 ist in späterer Zeit ein 18-seitiges, aus roten Quadraten bestehendes Inhaltsverzeichnis hinzugefügt worden, in dem die 565 Kapitelüberschriften des Bandes festgehalten sind. Beide Handschriften sind undatiert und nennen keinen Kopisten, enthalten jedoch jeweils einen Abgleichungsvermerk (*muqābala*) Ḫᵛāndamīrs, der damit die Richtigkeit der Abschrift bestätigte. Beide *muqābala*-Vermerke sind datiert: Uppsala 274 wurde am Sonntag, 18. Ǧumādā I 929/5. April 1523, Uppsala 275 am 2. Ǧumādā II 930/6. April 1524 abgezeichnet (s. Abb. 5).[119]

Wie bei den vorherigen Abschriften ist der Empfänger unbekannt und kann anhand der paratextuellen Elemente nicht identifiziert werden. Aussagen lässt sich jedoch, dass beide Kopien vom Legationsprediger der schwedischen Gesandtschaft, Adolf Fredrik Sturzenbecher (1757–84), 1783 in Konstantinopel erworben wurden, wie dieser selbst in ungeübter Schrift auf Persisch in den Handschriften vermerkte; nach Sturzenbechers Tod wurden sie von der Uppsalaer Bibliothek angekauft.[120] Unbekannt bleibt, in wessen Besitz die Handschriften in den 250 Jahren zuvor gewesen waren. Es gibt zwar mehrere Rundsiegel und Vermerke, die Namen von Individuen nennen; diese konnten jedoch nicht zweifelsfrei identifiziert werden.[121] Es scheint aufgrund von persischen, arabischen und osmanischen Vermerken jedoch offenkundig, dass die beiden Handschriften Uppsala 274–275, vermutlich dann noch als eine Kopie, im Laufe der Zeit westwärts gewandert sein müssen und bereits vor ihrem

117 Beschrieben in Muḥaddiṯ: *Fihrist-i kitābhā-yi ḫaṭṭī-yi fārsī*, 273–76, sowie kürzer in ders.: *A concise catalogue*, 75.

118 Uppsala 274:1b; Uppsala 275:1b.

119 Uppsala 274:264b; Uppsala 275:305a.

120 Die Sturzenbecher-Sammlung, die arabische, persische, osmanische und griechische Handschriften umfasst, gelangte unter Pehr Fabian Aurivillius (im Amt 1787–1829) in die Uppsalaer Bibliothek, s. Stam: *International dictionary of library histories*, II:920.

121 Uppsala 274:1a enthält zwei Verse (*bait*) aus dem *Bustān* des persischen Dichters Saʿdī und zwei arabische Besitzvermerke von ʿAbd ar-Raḥmān b. al-Maulā Ḥusām ad-Dīn und Mūsā-zāda Muḥammad ʿAbdallāh. Auf 274:+11a gibt es einen längeren arabische Vermerk mit Angaben zu Autor und Werk, in dem Ḫᵛāndamīr als Sohn Mīrḫᵛānds bezeichnet wird; neben diesem existiert ein weiterer persischer Vermerk, dass dies inkorrekt und Ḫᵛāndamīr in Wahrheit Mīrḫᵛānds Neffe gewesen sei.

Erwerb durch Sturzenbecher eine Zeit lang im Osmanischen Reich, vielleicht im safavidisch-osmanischen Grenzgebiet, zirkulierten.[122]

Zu den vier ältesten Handschriften des *Ḥabīb as-siyar* lässt sich folglich festhalten, dass von Ḫᵛāndamīrs Chronik bereits während des Abfassungsprozesses mehrere Kopien angefertigt wurden, die sich aufgrund von Kolophonen (DİP 901 und D77-1) sowie *muqābala*-Vermerken (Uppsala 274–275) und kodikologischen Spezifika (Ražavī 4103) datieren lassen. Nur Ražavī 4103 enthält, da später entstanden als der Rest, Teil III:4 zu den Safaviden. Allen Kopien ist dabei gemeinsam, dass sie Prachthandschriften sind, die ein regelmäßiges Schriftbild in verschiedenen Farben sowie sorgsam gezogene Rahmen und qualitativ hochwertige Illuminationen (*sarlauḥ*) besitzen. Obwohl keine Empfänger der einzelnen Handschriften identifiziert werden können, deuten die kodikologischen Besonderheiten und die in kurzer Zeit produzierte Anzahl der Handschriften auf den Status des Werkes als offizieller Reichschronik hin.

Ein weiterer Aspekt, der mit den frühesten Handschriften des Werkes verknüpft ist, sind Autorenmarginalia am Seitenrand des Textes, die Ḫᵛāndamīrs Arbeitsweise als Historiker beleuchten und in der Forschung als sogenannte „Fußnoten der Vormoderne" diskutiert worden sind. Auf den ersten Blick wie bloße Korrekturen des Haupttextes aussehend, wird bei genauerem Hinschauen klar, dass hier etwas anderes vorliegt: Während Verbesserungen eines seitens des Kopisten falsch geschriebenen Wortes oder Auslassungen in der islamischen Handschriftenkultur i.d.R. mit arab. ص (*ṣ*), صح (*ṣaḥḥa*) oder صحيح/صحاح (*ṣaḥīḥ*/*ṣiḥāḥ*) angegeben werden, die alle „richtigerweise so zu lesen" bedeuten,[123] sind in DİP 901, D77-1, Uppsala 274–275 und Ražavī 4103 Einschübe geringeren Umfangs vorhanden, sogenannte *minhīyāt*, die mit dem arabischen Wort منه (*minhu*), „von ihm", d.h. vom Autor, abgeschlossen werden.[124] Rosemarie Quiring-Zoche und Gottfried Hagen zufolge hätten

122 Ob der auf Osmanisch gehaltene Vermerk neben einem mehrfach auftretenden Rundsiegel (Uppsala 274:1a u. 264b; Uppsala 275:1a u. 305a–b) sowie ein weiter Vermerk, dass die Handschriften dem Šīrvānšāh Ibrāhīm II. Šaiḫ (reg. 908–30/1502–24) gehörten, nicht eher eine spätere Zuschreibung darstellt, muss offen bleiben.

123 Dazu Gacek: *Arabic manuscripts*, Lemmata *Glosses and scholia*, 114–17, u. *Transcription marks*, 283–85.

124 Quiring-Zoche: *Minhīyāt-Marginalien*, 1010, definiert Autorenmarginalia in arabischen Handschriften wie folgt: „*Minhīyāt* sind mit dem Wörtchen *minhu* ("von ihm") gekennzeichnete Marginalien des Verfassers zu seinem eigenen Werk. Die Bezeichnung weist auf den Ursprung dieser Anmerkungen im Diktatkolleg hin. In Inhalt und Funktion sind *minhīyāt* den Fußnoten moderner Werke vergleichbar." Ursprünglich führten sich *minhu*-Vermerke demnach auf den mündlichen Vortrag eines Autors zurück, dessen Anmerkungen von einem Schüler in eine Handschrift notiert wurden, was der Ausdruck *minhu*/von ihm wiedergibt (und nicht etwa *minnī*/von mir). Im Laufe der Zeit scheint sich dieses Kürzel mit oder ohne Vortrag verselbstständigt zu haben, wobei dies nicht für

Minhīyāt/*minhu*-Vermerke einem Autor dazu gedient, „Zusätze und Exkurse anzubringen, ohne die Gedankenführung des Haupttextes zu unterbrechen. Sie beinhalten typischerweise Erklärungen von Fremdwörtern, Fachbegriffen, Abkürzungen und Toponymen oder auch nur lose mit dem Thema verbundene Exkurse etwa naturwissenschaftlicher oder politischer Art."[125] Für die *minhu*-Vermerke in den vier genannten Handschriften des *Ḥabīb as-siyar*, die ersichtlich von der Hand des jeweiligen Kopisten stammen und diesem vermutlich von Ḫᵛāndamīr diktiert oder auf einer Vorlage angegeben wurden, scheint diese Definition jedoch nicht zu gelten.

Ein genauer Abgleich einzelner Stellen in DİP 901, D77-1 und Uppsala 274–275 lässt erkennen, dass in den frühesten Abschriften des ersten Bandes identische *minhīyāt* vorhanden sind. Dies zeigt, dass die *minhīyāt* der ältesten Handschrift DİP 901 nicht in den Haupttext der kurz danach angefertigten Abschriften D77-1 und Uppsala 274–275 integriert wurden, sondern als solche am Seitenrand fortbestanden. Dazu gehört z.B. die Aussage zum Namen Evas (pers. Ḥavvā, ursprünglich Hebräisch für „die Leben Schenkende"), zu dem es am Rand des Textes heißt: „Einige sagen, dass Eva so benannt worden sei, weil sie aus einem Lebenden (= Adam) erschaffen wurde, andere wiederum glauben, dass sie so heiße, weil sie die Mutter jedes menschlichen Lebens ist | *von ihm* (*minhu*)."[126] Ein weiteres Beispiel ist das Kapitel zum vorislamischen Propheten Hūd, zu dem am Rand vermerkt wurde: „Die Mutter Hūds war nach Auffassung des Autors des *al-Maqṣad al-aqṣā* Bakʿīya, die Tochter ʿUvailams, des Sohnes von Sām | *von ihm* (*minhu*)" (s. Abb. 6).[127] Die Anzahl dieser Autorenmarginalia stieg im Laufe der Zeit weiter an, wie die Handschriften Uppsala 274–275 deutlich machen. Diese enthalten weder in DİP 901 noch D77-1 vorhandene Zusätze, die den Haupttext mit verschiedenen Details bereichern. So bezieht sich einer der *minhu*-Vermerke in Uppsala 274 auf die (ursprünglich biblische) Josefserzählung aus dem Koran (Q 12:23–28), in der es darum geht, wie Zulaiḫa, die Frau des Aufsehers der Palastwache in Ägypten, den Propheten Josef verführen will. Als dieser vor ihr flüchtet, will sie ihn festhalten und zerreißt ihm an der Tür das Hemd, was ihn jedoch nicht am Entkommen hindert; die erboste Zulaiḫa zeigt ihn daraufhin an und unterstellt ihm, versucht zu haben, ihr nahe zu kommen, wozu sie als Beweis ihrer Abwehr das zerrissene Hemd

ein bestimmtes Textgenre zu gelten scheint; die Themengebiete der von Quiring-Zoche untersuchten Handschriften reichen von Koran- und Hadithwissenschaft über Recht zu Philosophie und Naturwissenschaften (ebd., 1002–04).

125 Ebd., 988, wo Quiring-Zoche auf Gottfried Hagens Ergebnisse zu *minhīyāt* in osmanischen Handschriften rekurriert, vgl. Hagen: *Ein osmanischer Geograph bei der Arbeit*, 288–91.

126 DİP 901:10b; Uppsala 274:12a.

127 DİP 901:17a; D77–1:17a; Uppsala 274:18b. In der Edition wird der Name mit Bakīya wiedergegeben.

anführt. Ein Kleinkind (das Motiv „Kindermund tut Wahrheit kund" ist hierbei offensichtlich) gibt daraufhin zu bedenken, dass Zulaiḫas Anschuldigung nur dann der Wahrheit entspräche, wenn das Hemd bei einer möglichen Abwehr Josefs durch sie *vorne* gerissen wäre – es ist jedoch bei Josefs Versuch, Zulaiḫa zu entkommen, von hinten zerrissen, wodurch ihre Lüge aufgedeckt wird. In der *minhu*-Anmerkung am Rand von Uppsala 274 heißt es dazu, „das Kind, das die Unschuld Josefs, Friede und Wohlgefallen seien mit ihm, bewies, war dem Korankommentar des Nāṣir ad-Dīn Baiżāvī zufolge der Cousin väter- oder mütterlicherseits von Zulaiḫa | *von ihm* (*minhu*)"[128] – eine für den Fortlauf der Erzählung mehr als entbehrliche Angabe, die Ḫᵛāndamīr vermutlich aus Gründen der Vollständigkeit nachtragen ließ.

Da sich in Handschriften der Autorenfassungen B und C des Werkes zumindest einige der o.g. Beispiele im Haupttext finden,[129] ließe sich die Existenz der *minhu*-Vermerke dadurch erklären, dass sie in DİP 901, D77-1 und Uppsala 274–275 alle zu einem Zeitpunkt hinzugefügt wurden, als die drei Abschriften bereits vorlagen (930/1524) und Ḫᵛāndamīr diese explizit nicht als Korrekturen des Kopisten, sondern als festen Bestandteil des Textes verstanden wissen wollte. Statt „Fußnoten" stellten sie folglich Einschübe des Autors dar, die Kopisten in späteren Abschriften in den Fließtext hätten übernehmen sollen. Dazu ist es nicht systematisch gekommen. Anhand des Textes der Teheraner Edition lässt sich ersehen, dass zumindest einige der *minhīyāt* auch in Handschriften, die als Vorlage der Bombayer Lithografie dienten, auf welche die Teheraner Edition zurückgeht, in den Haupttext integriert wurden.

So findet sich die Angabe zur Mutter des Propheten Hūd im Text der Edition (HS, I:33), wohingegen weder die genannte Erklärung zum Namen Evas (HS, I:20) noch die Anmerkung über das Verwandtschaftsverhältnis zwischen dem Kleinkind und Zulaiḫa (HS, I:66) irgendwo auftauchen.[130] *Minhīyāt* stellen somit eine paratextuelle Besonderheit des Handschriftenzeitalters dar, die in der Druckfassung wegfiel und nur zufällig – bei zuvor erfolgter Übernahme in Vorlagehandschriften des Druckes – ihren Weg in den edierten Text fand. Während *minhu*-Vermerke hierdurch zu einer Herausforderung für eine etwaige Neuedition des *Ḥabīb as-siyar* werden, erbringen sie für die Forschung den Nachweis, dass die jeweilige Handschrift eine Kopie darstellt, die aus der Zeit des Autors stammt oder von einer solchen abgeschrieben wurde.

---

128 Uppsala 274:34a.

129 So finden sich die *minhu*-Vermerke zu Evas Namen und Hūds Mutter im Text von Millī 9211:12 u. 23 und derjenige zu Hūds Mutter auch in Ražavī 9468:28a.

130 Der *minhu*-Vermerk zur Mutter des Propheten Hūd findet sich im Haupttext aller drei Editionen des Werkes (HST, I:13, HSB, I:19 und HS, I:33) und derjenige zu Evas Namen in HST, I:9.



ABBILDUNG 1 Anfang von Band 1, kopiert von Darvīš Muḥammad b. ʿAlī
SÜLEYMANIYE YAZMA ESER KÜTÜPHANESİ, DİP 901:1B

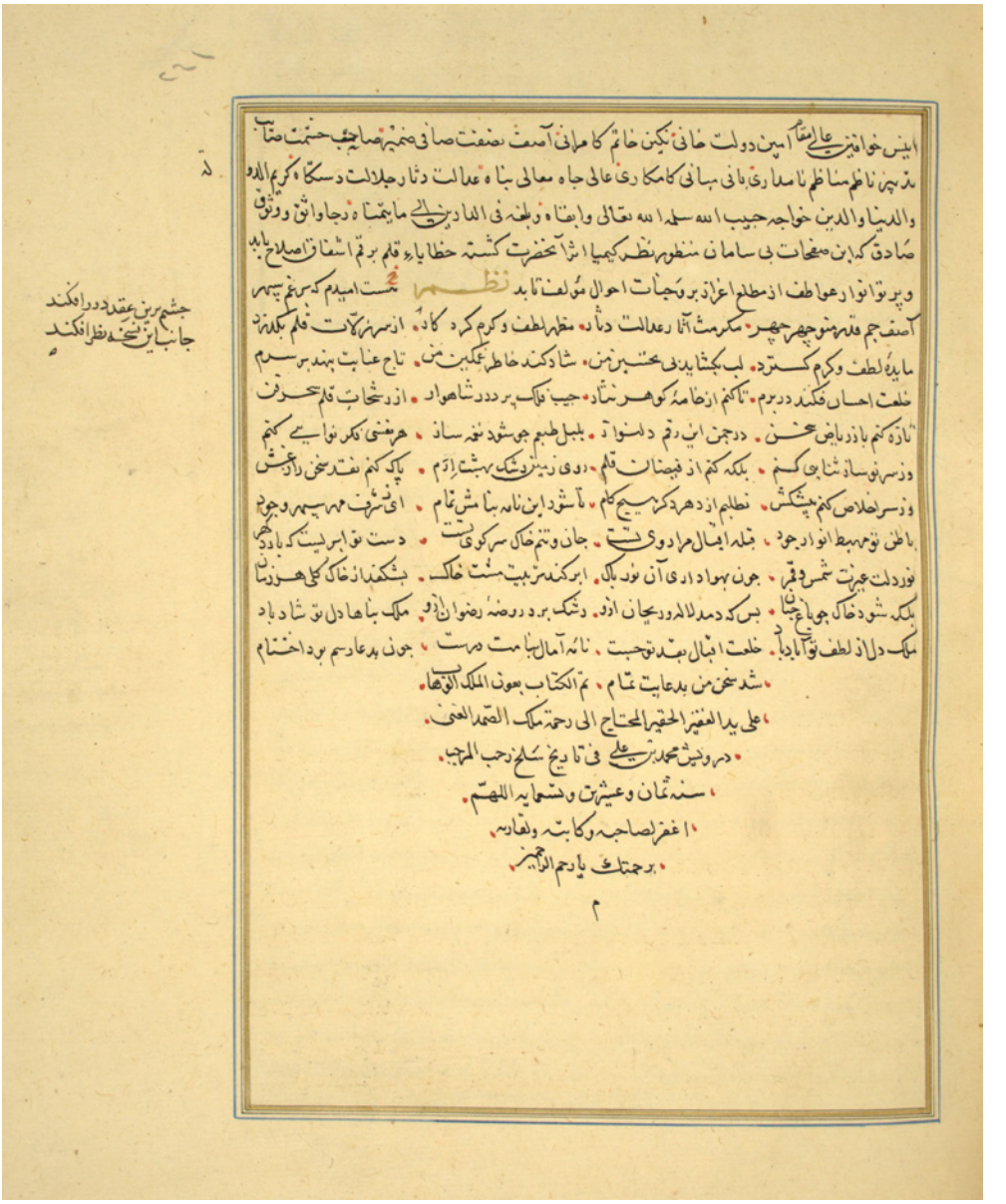


ABBILDUNG 2 Ende von Teil 4 des ersten Bandes: Kolophon dat. *salḫ-i* Rağab 928/25. Juni 1522
SÜLEYMANIYE YAZMA ESER KÜTÜPHANESİ, DİP 901:259A

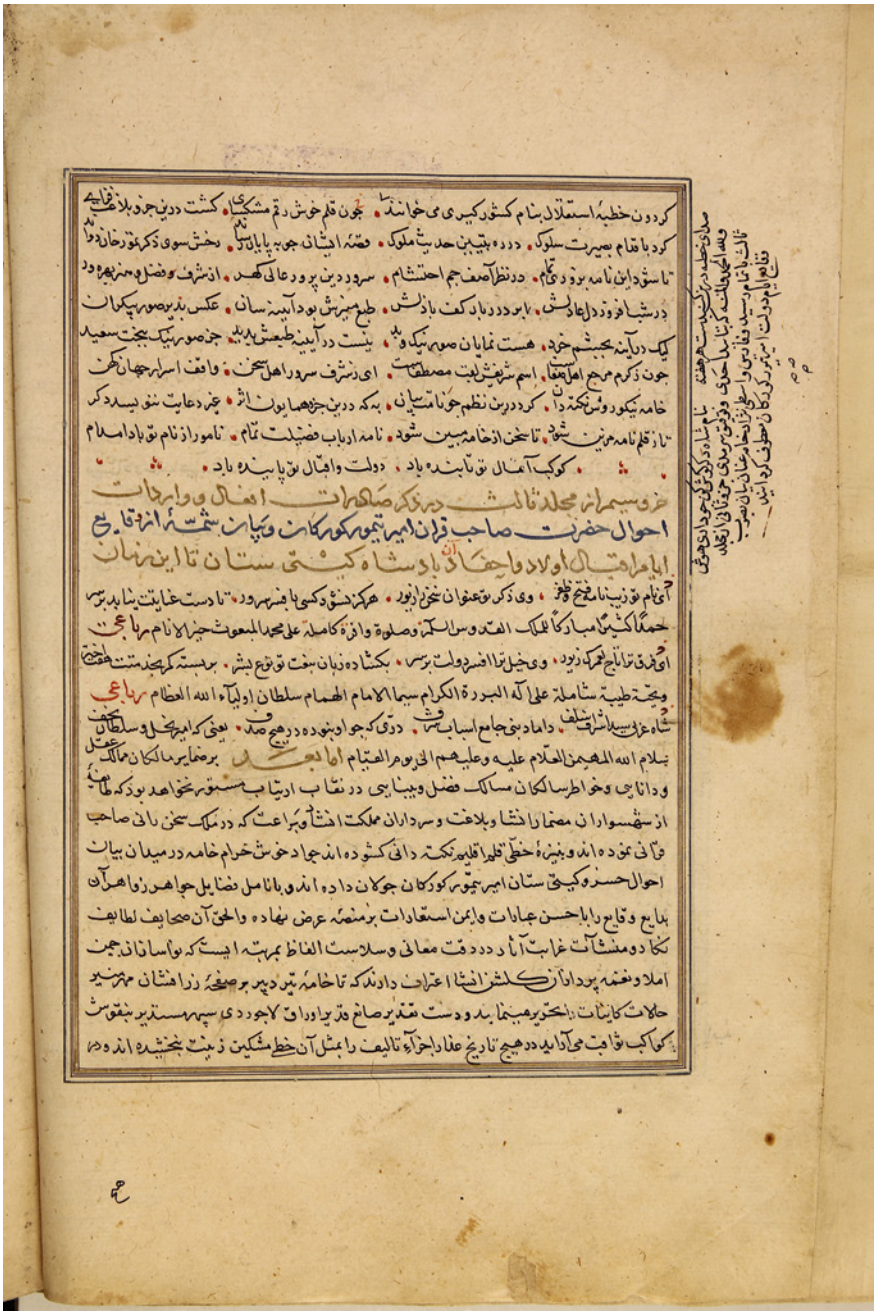


ABBILDUNG 3 Beginn von Teil 3 des dritten Bandes, kopiert von Darvīš Muḥammad b. ʿAlī
KITĀBḪĀNA-YI MARKAZĪ-YI ĀSTĀN-I QUDS-I RAŻAVĪ 4103:174B



ABBILDUNG 4 Beginn von Band I
UPPSALA UNIVERSITETSBIBLIOTEK 274:1B



ABBILDUNG 5 *Muqābala*-Vermerk Ḫʷāndamīrs dat. 2. Ǧumādā II 930/6. April 1524
UPPSALA UNIVERSITETSBIBLIOTEK 275:305A

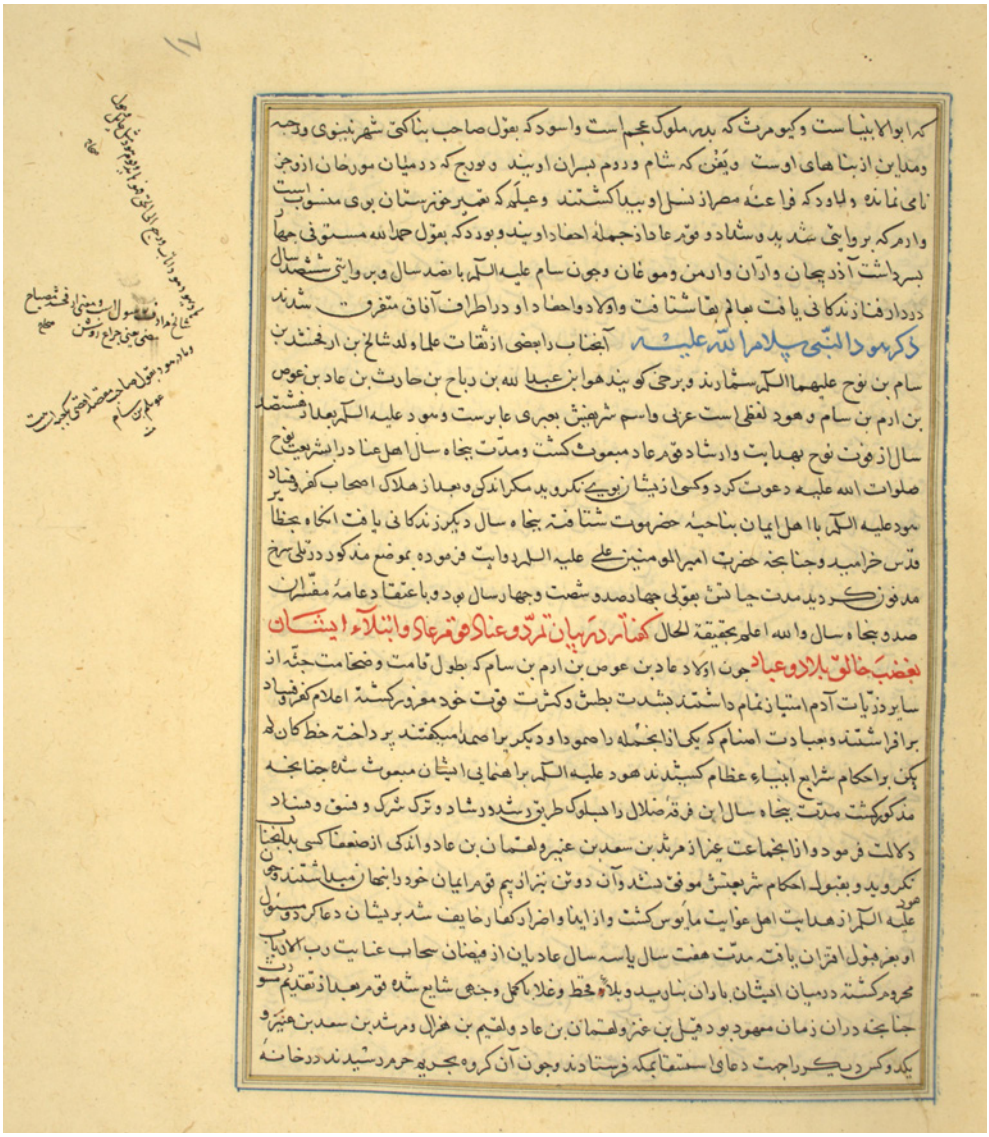


ABBILDUNG 6 *Minhu*-Vermerk zur Mutter des Propheten Hūd neben zwei *ṣiḥāḥ*-Korrekturen
SÜLEYMANIYE YAZMA ESER KÜTÜPHANESİ, DİP 901:17A

2.4.3 *Von Fassung A zu B*

Abgesehen von den von Handschrift zu Handschrift anwachsenden *minhīyāt* war Ḫᵛāndamīr bestrebt, nach dem Abschluss aller Teile 930/1524 auch den Haupttext seines Werkes mit zusätzlichen Angaben zu versehen, es also „upzudaten“. Dies zeigen vorhandene Handschriften des ersten Bandes, die er

ein Jahr nach der Fertigstellung von Fassung A anfertigen ließ. In einem auf Donnerstag, 25. Ḏū l-qaʿda 931/14. September 1525 datierten Autorenkolophon, das als Abschrift in mehreren späteren Handschriften erhalten geblieben ist, spricht Ḫᵛāndamīr davon, dass er sein Werk *zum zweiten Mal* (*karratan ṯāniyatan*) beendet habe.[131] Dass damit lediglich die Anfertigung einer neuen (zweiten) Kopie von Fassung A von Band I gemeint sein könnte, lässt sich aufgrund zahlreicher textueller Veränderungen ausschließen; auch existierten zu dem Zeitpunkt wie angeführt bereits mehrere Handschriften von Fassung A. Ḫᵛāndamīrs Umarbeitung aller drei Bände, die im Ergebnis zu Fassung B des Werkes führte, deutet vielmehr darauf hin, dass er mit einer weiteren Verbreitung des *Ḥabīb as-siyar* im Safavidenreich rechnete und beabsichtigte, sein Werk durch die Aufnahme neuer Informationen für die anvisierte Leserschaft noch interessanter und vollständiger werden zu lassen (und hierdurch gleichzeitig auch seine Autorität als Historiker zu stärken).

Für die Analyse von Fassung B aller drei Bände wurden Textzeugen herangezogen, die nicht aus den 1520er-Jahren stammen, sondern Abschriften von Handschriften aus jenen Jahren sind, die heute nicht mehr erhalten oder zu lokalisieren sind. Eine Bestimmung der Leserschaft zur Zeit Ḫᵛāndamīrs anhand kodikologischer und paratextueller Elemente ist somit von vornherein ausgeschlossen. Die Analyse des ersten Bandes der neuen Fassung stützt sich auf Hs. Millī 9211,[132] die sowohl ein eigenes, auf 984/1576–77 datiertes Kolophon enthält, als auch dasjenige Ḫᵛāndamīrs von 931/1525, das der Kopist der Abschrift, ʿAlāʾ ad-Dīn b. Hidāyatallāh aš-Šarīf, mitkopierte; es lässt sich durch die zeitliche Nähe davon ausgehen, dass hierbei die direkte Abschrift einer zu Lebzeiten des Autors entstandenen Kopie vorliegt. Für Band II wurde auf

131 Der Text des Kolophons lautet (hier dem Wortlaut von Millī 31076 folgend): فرغت عن تسویده بعون الله و حسن توفیقه کرّة ثانیة فی یوم الخمیس الخامس و العشرین من ذیقعدة الحرام سنه احدی و ثلثین و تسعمایه الهجرة النبویة و انا مؤلفه الفقیر خواندمیر تجاوز الله عن زلات اقلامه و سیّاة ارقامه. Das Kolophon ist enthalten in den Handschriften Kairo, Taʾrīḫ fārsī 7 mīm:472a, Millī 9211:472, Millī 31076:403a–04b u. Yazd, 121:170b. Millī 9211 u. Millī 31076 enthalten neben Ḫᵛāndamīrs vollständigem Kolophon noch dasjenige der eigentlichen Handschrift (dat. 984/1576–77 resp. 1242/1827), wohingegen in Vazīrī 121 nur die Formel Ḫᵛāndamīrs übernommen und das Datum der Handschrift (1010/1601) direkt eingesetzt wurde. Hs. Kairo, Taʾrīḫ fārsī 7 mīm, die mir nur teilweise und in Form eines Digitalisats (s–w) in begrenzter Qualität zugänglich war, gibt das volle Kolophons Ḫᵛāndamīr wieder, jedoch scheint die Handschrift selbst eine spätere Kopie zu sein, worauf kodikologische Aspekte und die Fassung C des Inhaltsverzeichnis auf Fol. 9a–b hinweisen.

132 Millī 9211 (beschrieben im elektron. Katalog der Bibl.) umfasst 236 Fol. à 29 Zeilen (nach Seitenzahlen nummeriert) in schwarzem Nastaʿlīq ohne Rand; die Kapitelüberschriften sind rot gekennzeichnet. Das von ʿAlāʾ ad-Dīn b. Hidāyatallāh aš-Šarīf mitkopierte Autorenkolophon Ḫᵛāndamīrs findet sich in Millī 9211:472.

Hs. Markazī 4142[133] zurückgegriffen, die im Šaʿbān 991/August–September 1583 kopiert wurde und die ebenfalls ein von Ḫᵛāndamīr übernommenes Kolophon trägt, das auf Raǧab 940/Januar–Februar 1534 datiert. Für Band III stellt die Handschrift I.O. 3962 den frühesten Textzeugen dar, der vermutlich im 17. Jh. in Indien angefertigt wurde und dessen Vorlage ebenfalls Ḫᵛāndamīrs Autorenkolophon von 931/1525 enthielt, das mitkopiert wurde.[134] Alle textlichen Veränderungen, die sich in diesen Handschriften nachweisen lassen, werden im Folgenden als Fassung B bezeichnet und sind zeitlich vor Ḫᵛāndamīrs Emigration nach Indien (934–35/1527–28) erfolgt.

Für Band I lassen sich im Vergleich der Handschriften DİP 901 und Millī 9211 etliche textuelle Erweiterungen von Fassung A zu B feststellen. Diese betreffen v.a. die vorislamische Geschichte in den Teilen I:1–2 und basieren nahezu ausschließlich auf Ḫᵛāndamīrs Einarbeitung von Angaben aus einem Werk namens *Tuḥfat al-malakīya*, das er demnach erst nach Abschluss von Fassung A konsultierte.[135] Die Kapitelstruktur von I:1–2 wird hierbei beibehalten und lediglich leicht ergänzt: In B kommt ein neues Kapitel zum vorislamischen

133 Die Hs. Markazī 4142 enthält eigentlich Fassung C, was für die hier festgestellten Unterschiede jedoch irrelevant ist: Die Fassungen B und C von Band II unterscheiden sich nur durch die Auslassung eines Kapitels zu ʿAlī b. Abī Ṭālib in Teil II:1 und einiger Verse im Vorwort. Sie umfasst 469+2 Fol. à 21 Zeilen in schwarzem Nasḫ/Nastaʿlīq mit rotem Rand auf Samarqandī-Papier; die Kapitelüberschriften sind in Rot gehalten. Die Maße betragen 25 × 15 cm (Seite) und 16 × 10 cm (Text); bei Fol. 87–88, 244b und 340–41 findet ein Handwechsel ohne Textverlust statt. Das Kolophon Ḫᵛāndamīrs befindet sich am Ende von Teil II:1 auf Fol. 76a, das Kolophon der Handschrift auf Fol. 469a. Markazī 4142 ist beschrieben in Dānišpažūh: *Fihrist*, XIII:3114, Nr. 4142; DENĀ, IV:487, Nr. 98598; FANKHĀ, XII:571, Nr. 17.

134 I.O. 3962 ist beschrieben in Storey: *Catalogue of Persian mss.*, 308f. Kodikologisch gesehen stellt die Handschrift, die 612 Fol. in schwarzem Nasḫ mit gold-schwarzem Rand umfasst (29-zeilig, Maße: 11 7/8 × 6 5/16 in, Kapitelüberschriften rot) eine Kopie von herausragender Qualität dar. Sie enthält fünf *sarlauḥ* am Anfang eines jeden Teils (III:1 bis III:4) sowie am Anfang der Herrschaft Sulṭān-Ḥusain Bāiqarās (Fol. 1b, 121b, 186b, 345b u. 472b). Die Handschrift ist falsch gebunden: Die heutige Reihenfolge der Teile ist III:1–III:4–*ḫātima* – III:3–III:2, wohingegen die (moderne) Foliierung der ursprünglichen Reihenfolge entspricht. Im 19. Jh. gelangte die Handschrift in den Besitz des Briten William Irvine (1840–1911), der von 1863–89 in den Diensten des Indian Civil Service stand und daneben zur Mogulgeschichte publizierte; nach Irvines Tod wurde sie 1913 von der India Office-Sammlung angekauft. Zur Person s. Knight: Art. *Irvine, William*. Das Kolophon von 931/1525 lautet (I.O. 3962: 612a): و قد وقع الفراغ من مقابليت بعناية اللّٰه و هدايته فی سنه ۹۳۱ و انا مولفه العبد الفقير الحقير خواندامير تجاوز الله عن زلات اقلامه و هفوات ارقام برحمتک و يا ارحم الراحمين.

135 Zu einem (möglicherweise arabischen) Werk namens *Tuḥfat al-malakīya*, das Ḫᵛāndamīr stets ohne Angabe eines Verfassers zitiert, finden sich in den bio-bibliografischen Werken von Brockelmann und Storey/Bregel' oder anderswo keinerlei Angaben. Es scheint sich hierbei um ein Werk zu vor- und frühislamischer Geschichte zu handeln.

TABELLE 2 Nachfolger Nimrūds in Babel[a]

A	B
Die Dauer seiner (= Nimrūds) Herrschaft betrug nach übereinstimmenden Aussagen 400 Jahre, und im genannten Geschichtswerk wird ebenfalls	[…] **an die Könige Persiens überging.** | Dem Autor des *Tuḥfat al-malakīya* zufolge übernahm nach Nimrūd jemand namens Famūraš die Herrschaft in Babel, wo
angegeben, dass als Nimrūd zugrunde ging, die Herrschaft über Babel an einen seiner Angehörigen namens Nabaṭ fiel. Nabaṭ herrschte einhundert Jahre lang, nach seinem Tod sein Sohn für achtzig Jahre und nach diesem dessen Sohn für weitere zwanzig Jahre. Anschließend herrschten einige von seinen Angehörigen für 300 Jahre, bevor die Herrschaft über Babel **an die Könige Persiens überging**, nur Gott weiß es.	er eine Münzprägestätte und Dirhams, Dinare und Schmuck aus Gold und Silber einführte, bevor er nach 85 Jahren Herrschaft starb und Żāmiraš König jenes Reiches wurde. In seiner Zeit kamen Maße und Gewichte auf und er herrschte für 72 Jahre, […] dann überfiel ihn Aṭarkarkis (= Artaxerxes), tötete ihn, ließ die Haut seines Kopfes gerben und trug sie (fortan) auf dem Kopf. Da zwei Zöpfe der Haut herabhingen, nannte man Aṭarkarkis den „Zweigehörnten" (eigentl. Beiname Alexanders des Großen). Er herrschte 43 Jahre lang […], nur Gott weiß es.

a DIP 901:23b–24a (A); Millī 9211:34 (B).

iranischen Herrscher Manūčihr hinzu, das aus teilweise bereits in A vorhandenem und mit neuen Informationen angereichertem Textmaterial besteht. Auch ist ein neues Kapitel zur Geschichte der Römer eingefügt,[136] das sich zur Gänze aus Erzählungen aus dem *Tuḥfat al-malakīya* zusammensetzt. Ein Kapitel zum legendarischen Herrscher Nimrūd, das in B am Ende um eine Erzählung aus dem *Tuḥfat al-malakīya* erweitert wurde, veranschaulicht Ḫᵛāndamīrs redaktionelle Methode auf exemplarische Weise. Nimrūd ist in der islamischen Tradition König von Babel und Feind Abrahams (Ibrāhīms), der Nimrūds Götzen nicht huldigen will und deshalb in Konflikt zum König gerät, aus dem er mit Gottes Hilfe letztlich siegreich hervorgeht.[137] In der Textstelle geht es um die Nachfolger Nimrūds als Herrscher in Babel (s. Tab. 2).

136 Millī 9211:172–75 (B); HS, I:215–18.
137 Zu Nimrūd s. Heller: Art. *Namrūd*.

TABELLE 3 Der Tod Josefs[a]

A	B
[…] entschieden sie letztlich | ihn (Josef) in einen Sarg aus Stein zu legen | […]	[…] entschieden sie letztlich | ihn (Josef) in einen Sarg aus Stein zu legen | […] Im Buch *Tuḥfat al-malakīya* steht geschrieben, dass das Schöpfen von Papier eine der Erfindungen Josefs gewesen sei.

a DIP 901:36b (A); Millī 9211:57 (B); vgl. HS, 1:74.

Es handelt sich hierbei folglich um eine einfache Erweiterung der Erzählung zu Nimrūds Nachfolgern, die Ḫᵛāndamīr in Fassung B ans Ende des Textes von A stellt. Darin fügt er auf Basis des *Tuḥfat al-malakīya* hinzu, wer nach Nimrūd für wie lange in Babel regiert habe und wofür der jeweilige Herrscher bekannt gewesen sei. Dass es sich bei dieser Art von Ergänzungen mitunter nur um Einzelinformationen handelt, verdeutlicht ein Beispiel aus der Erzählung zum vorislamischen Propheten Josef (Yūsuf), wo der Redaktionsprozess von A zu B nach demselben Muster verläuft: Am Ende des Kapitels zu Josefs Tod fügt Ḫᵛāndamīr aus dem *Tuḥfat al-malakīya* die Angabe hinzu, dass dieser der Erfinder der Papier- (bzw. Papyrus-)Herstellung gewesen sei (s. Tab. 3).

Deutlich kommt in diesen Beispielen die Funktion von Geschichtswerken als Ansammlungen von Wissen zum Ausdruck, das unter bestimmten Kriterien geordnet wurde. Ḫᵛāndamīr hatte offensichtlich vor der Fertigstellung von Fassung A keinen Zugang zum *Tuḥfat al-malakīya* gehabt und war für Fassung B bestrebt, Informationen bzw. Einzelerzählungen, die er zuvor noch aus keinem anderen Werk gekannt hatte, seiner Chronik hinzuzufügen und sie hierdurch zu vervollständigen. Die Angaben darüber, welche Erfindungen und Neuheiten mit welcher vorislamischen oder koranischen Figur verbunden gewesen seien, gehörten für ihn zu den Überlieferungen der Vergangenheit, die es galt zu bewahren.

Während die beiden angeführten Beispiele das Textende eines bereits in A vorhandenen Kapitels betreffen, fügt Ḫᵛāndamīr an anderen Stellen auch inmitten eines Kapitels Informationen ein. In einem Abschnitt zu vorislamischen Weisen (*ḥukamāʾ*) in Teil 1:1 werden in A unterschiedliche Personen aus der islamischen und griechischen Tradition wie z.B. Luqmān, Solon, Ǧāmāsp, Sokrates und Platon aufgelistet.[138] In B fügt Ḫᵛāndamīr zwischen zweien von diesen, Aristoteles und Baqrāṭ, einen weiteren namens Rūfus ein, von dem

138 DIP 901:75b–82a (A); Millī 9211:126–37 (B); vgl. HS, 1:157–73.

TABELLE 4 Qarmaṭenangriff auf Šām[a]

A	B
Im Jahre 290 erlangte Yaḥyā b. Ẓakarūya b. Mihrūya die Herrschaft über die Qarmaṭen und zog mit einer Armee nach Šām, woraufhin Muktafī ihnen (zur Abwehr) Truppen entgegenschickte.	Als sich Yaḥyā b. Ẓakarūya von Qaṭīf und Baḥrain aus zu den Wüstenarabern der Banū Kalb begab und unter dem Stamm den Glauben der Qarmaṭen propagierte, schloss sich ein Teil jener Gemeinschaft ihm an und machte sich mit ihm zusammen in die Provinz Šām auf, wohin Muktafī im Jahre 290 ein Heer zur Abwehr entsandte.

a DIP 901:393b (A); Markazī 4142:203a (B).

es – auch hier zitiert er wieder aus dem *Tuḥfat al-malakīya* – nur heißt, dieser sei ein berühmter Arzt gewesen, dessen Schriften allerdings von Platon und Aristoteles kritisiert worden seien.[139] Sowohl das Schema der Einfügung von Textteilen als auch die Funktion des Zitats (die Bewahrung von Wissen) entspricht hierbei den vorherigen Beispielen.[140]

Für Fassung B von Band II lässt sich in den Teilen II:2–3 dasselbe Muster wie in Band I, d.h. die Erweiterung von Einzelerzählungen durch aus anderen Quellen hinzugewonnene Informationen, feststellen. Dies zeigt sich beispielsweise im erweiterten Textanfang des Kapitels über die Qarmaṭen, eine extremistische Bewegung des 9. bis 11. Jhs. (s. Tab. 4).[141] Zu einem Qarmaṭenangriff auf Šām (Syrien) lassen sich in Fassung B nun Details erfahren, die in A nicht enthalten sind. Dort hatte Ḫᵛāndamīr den Leser wissen lassen, dass im Jahre 290/903 Yaḥyā b. Ẓakarūya b. Mihrūya – hier mit einer längeren Ahnenreihe (*nasab*) als in B aufgeführt – zum Qarmaṭenführer geworden und (mit der Absicht zu plündern) nach Syrien gezogen sei, woraufhin der Kalif al-Muktafī billāh (reg. 289–95/902–08) ihm zur Abwehr ein Heer entgegengeschickt habe. In B fügt Ḫᵛāndamīr hinzu, dass Yaḥyā b. Ẓakarūya aus Qaṭīf und Baḥrain zum Stamm der Banū Kalb gestoßen, diesen missioniert und dann mit ihm nach Šām aufgebrochen sei; daneben ersetzt er die Formulierung *ǧihat-i kifāyat-i muhimm-i īšān* aus A, mit der die Gegenwehr des Kalifen ausgedrückt wird, in B durch das stilistisch anspruchsvollere *kifāyat-i muhimm-i īšān-rā pīš nahād-i*

139 Millī 9211:131 (B).

140 Weitere Stellen des Redaktionsschritts B finden sich in Millī 9211:34, 57, 76, 88, 146, 159, 165f. u. 168.

141 HS, II:287f. Zur Geschichte der Qarmaṭen s. Madelung: Art. *Ḳarmaṭī*.

TABELLE 5 Hinzugefügte Kapitel in Teil II:4 von Fassung B[a]

HS	Kapitel
II:438	Über die Herrschaft von Ḥasanūya und seinen Nachkommen über die Kurden
II:541	Über die Āl Mazyad, die zur Zeit der Abbasiden in Ḥilla (Irak) an die Macht kamen
II:543	Über die Herrscher von Baṭīḥa (Südirak)
II:567	Über die Herrscher der Banū Marwān (Umayyaden), die in al-Andalus herrschten
II:571	Über ʿAbd ar-Raḥmān b. Hišām b. ʿAbd al-Ǧabbār b. ʿAbd ar-Raḥmān an-Nāṣir
II:598	Über die Scherifen (hier: Hüter) der beiden heiligen Stätten (Mekka u. Medina), möge Gott ihre Ehrwürdigkeit weiter wachsen lassen

a Markazī 4142:303a; 372b; 374b; 393a; 395b; 415b (B).

himmat sāḫt. Dasselbe Änderungsmuster betrifft auch das darauffolgende Qarmaṭenkapitel, dessen Textanfang und -ende Ḫᵛāndamīr stark erweitert, wobei der Haupttext aus A grundsätzlich erhalten bleibt.[142] Auch diese Beispiele zielen auf eine Vervollständigung des Wissens um die Vergangenheit ab.

In Teil II:4 werden die Änderungen noch umfangreicher und betreffen nicht mehr nur Textanfang und -ende von Kapiteln. Ḫᵛāndamīr stand offenbar so viel neues Material zur Verfügung, dass er gleich mehrere Kapitel hinzufügen konnte. Wie thematisch unterschiedlich diese sind, veranschaulicht die Übersicht in Tabelle 5. Insbesondere das ursprüngliche Kapitel zu den Umayyaden in al-Andalus unterlag im Redaktionsschritt B Veränderungen, die mit der verbesserten Quellenlage Ḫᵛāndamīrs zusammenhingen. Hatte es in Fassung A zuvor lediglich das relativ kurze Kapitel *Über die Herrscher von al-Andalus* gegeben,[143] das nicht das Umayyadenkalifat, sondern das Taifa-Fürstenstum der ʿAbbādiden in Sevilla im 11. Jh. behandelte, so hatte Ḫᵛāndamīr für Fassung B durch das *Tuḥfat al-malakīya* Zugriff auf Informationen zu den Umayyaden selbst. Diese arbeitete er in den textlich neuen Kapiteln *Über die Herrscher der Banū Marwān* (*Umayyaden*)*, die in al-Andalus herrschten* und *Über ʿAbd ar-Raḥmān b. Hišām b. ʿAbd al-Ǧabbār b. ʿAbd ar-Raḥmān an-Nāṣir* ein. Das ursprüngliche Kapitel zu den ʿAbbādiden in Sevilla benannte er in

142 Vgl. HS, II:293–96.

143 DIP 901:519a (A).

Über al-Muʿtaḍid den Laḫmiden, der aus dem Geschlecht Nuʿmān b. Munḏirs stammte, und über seinen Sohn, der zum Höhepunkt der Herrschaft gelangte[144] um und fügte es, da die ʿAbbādiden den Umayyaden in al-Andalus zeitlich nachgeordnet sind, nach diesen ein.

Dass die Änderungen von A nach B nicht nur Gebiete und Epochen des islamischen Westens betreffen, zeigen die Kapitel zu den Ġūriden und ihren Statthaltern in Nordindien, die im Gegensatz zu den übrigen neu eingefügten Kapiteln auch für die Gesamtstruktur des *Ḥabīb as-siyar* von Bedeutung sind. Für die Überarbeitung der in Teil II:4 enthaltenen Kapitel zu den Ġūriden und zum Delhisultanat, beides Dynastien des islamischen Ostens, greift Ḫᵛāndamīr auf das Geschichtswerk *Ṭabaqāt-i Nāṣirī* des Minhāǧ ad-Dīn b. Sirāǧ ad-Dīn al-Ǧūzǧānī (gest. nach 664/1265) zurück.[145] Wie im Falle des *Tuḥfat al-malakīya* scheint für Ḫᵛāndamīr dieses Werk zuvor nicht verfügbar gewesen zu sein, weshalb sich in B viele Angaben finden, die in den in A vorhandenen Kapiteln zu den Ġūriden und ihren Sklavengenerälen in Nordindien, die unter Quṭb ad-Dīn Aibak (reg. 602–07/1206–10) das Delhisultanat begründeten, nicht vorhanden waren. Ḫᵛāndamīr folgt hierbei derselben Technik, wenn er Anfang oder Ende eines Kapitels umschreibt oder den Kapiteltext mit Erzählungen aus dem *Ṭabaqāt-i Nāṣirī* anreichert. Bemerkenswerterweise fügt er dabei nicht nur Neues hinzu, sondern ersetzt zumindest im nachfolgenden Beispiel in einer Art Quellenkritik zuvor verwendete Quellen durch das neu hinzugezogene, in seinen Augen für diese Abschnitte vertrauenswürdigere Werk, wie der folgende Abschnitt aus einem Kapitel zur Ḫalǧī-Dynastie (689–720/1290–1320) in Nordindien verdeutlicht. Für einen visuellen Eindruck der Umarbeitungstechnik Ḫᵛāndamīrs wird dieser Abschnitt in Tabelle 6 auch im persischen Original wiedergegeben.

Im angegebenen Abschnitt substituiert Ḫᵛāndamīr hinsichtlich der Herkunft von Muḥammad Baḫtiyār, dem Stammvater der Ḫalǧī-Dynastie, das *Raużat aṣ-ṣafā* seines eigenen Großvaters durch das in seinen Augen als Quelle für die Erzählung wertvollere, da zeitgenössische *Ṭabaqāt-i Nāṣirī*, ohne dabei auf vorhandenes Textmaterial völlig zu verzichten, wie der Textvergleich zeigt. Neben

144 HS, II:572f. Mit al-Muʿtaḍid dem Laḫmiden ist ʿAbbād b. Muḥammad I. al-Muʿtaḍid (reg. 433–61/1042–69) gemeint, der zur Zeit der Kleinfürstentümer (Taifas) in der Epoche nach dem Zusammenbruch der Herrschaft der Umayyaden über Sevilla herrschte; sein Sohn und Nachfolger war Muḥammad II. b. ʿAbbād al-Muʿtamid (reg. 461–84/1069–91), der von den Almoraviden abgesetzt wurde und 487/1095 im Exil starb. Als Überblicksdarstellung islamischer Herrschaft in Spanien s. Kennedy: *Muslim Spain and Portugal*; Singer: *Der Maghreb und die Pyrenäenhalbinsel*; zu den Herrschern der ʿAbbādiden s. Bosworth: *The new Islamic dynasties*, 17.

145 Vgl. HS, II:601–27.

TABELLE 6 Aufstieg Muḥammad Baḫtiyārs[a]

A	B
در روضه الصفا مبادی احوال ملوک خلج برین نهج مسطورست که در ملازمت سلطان شهاب الدین از خلج غور مردی بود بغایت شجاع و دلیر و هاءت از غرابتی داشت زیراکه چون بر پای ایستادی و دستها فرو گذاشتی دستش از سر زانو مقدار یک دست تجاوز نمودی و این شخص موسوم بود بمحمد بختیار و در زمان حیات سلطان شهاب الدین یکی از امراء صاحب اختیار بختیار جهت مهمی باوده فرستاد و او از آنجا مال وافر حاصل کرده اسباب حرب و آلات طعن و ضرب بهم رسانید و بحدود آن ولایت هند تاخته آثار شجاعت و مردانگی ظاهر گردانید.	در روضه الصفا مبادی احوال ملوک خلج برین نهج مسطورست در طبقات ناصری مرقوم خامه سخنوری گشته که در ملازمت زمان سلطان شهاب الدین معز الدین از خلج غور مردی جوانی بود بغایت شجاع و دلیر و هاءت از غرابتی داشت زیراکه در غایت شجاعت و پهلوانی اما بکراهت هیأت اتصاف داشت و چون بر پای ایستاده دستها فرو میگذاشتی دستش از سر زانو مقدار یکدست تجاوز نمودی درمیگذشت و این شخص موسوم بود بمحمد بختیار و در زمان حیات سلطان شهاب الدین یکی از امراء صاحب اختیار بختیار و او بهوس اعتبار و اختیار بدرگاه سلطان شهاب الدین رفته عارض لشکر جهة غرابت منظر علوفه او را کمتر مقرر گردانید و محمد بختیار از غزنین بدهلی شتافته در دیوان سلطان قطب الدین نیز مهمی نتوانست ساخت بنابرآن از آنجا بطرف بداون خرامید و حاکم آنولایت هزبر الدین حسن او را بنوکری قبول نموده برای جهت سرانجام مهمی باوده فرستاده و او محمد بختیار از آنجا در آندیار مال وافر بسیار حاصل کرده اسباب حرب و آلات ادوات طعن و ضرب بهم رسانید و چند نوبت بحدود آن ولایت هند را تاخته آثار شجاعت و مردانگی ظاهر گردانید.

a DIP 901:535b (A); Markazī 4142:427a (B); vgl. HS, II:612f. Schwarz bleibt der von Fassung A nach B übernommene Text, rot sind Streichungen von Textstellen aus A, die in B nicht mehr vorhanden sind und blau gekennzeichnet sind Hinzufügungen in B, die in A nicht vorhanden waren.

leichten sprachlichen Glättungen und Umstellungen[146] erfährt der Leser in B so zusätzlich, dass Muḥammad Baḫtiyār aus Ġazna (od. Ġaznī) in Afghanistan nach Delhi gekommen, dort jedoch unter Sultan Quṭb ad-Dīn Aibak nicht aufgestiegen sei. Erst in Badā'ūn (im heutigen Uttar Pradesh in Nordindien) habe ihn der dortige Machthaber Hizbar ad-Dīn Ḥasan (in A ist es nur *ein Emir*) mit

146 Z.B. die Umformulierung von بغایت شجاع و دلیر و هاءت از غرابتی داشت hin zum stilistisch hochwertigeren در غایت شجاعت و پهلوانی اما بکراهت هیأت اتصاف داشت.

TABELLE 6 Aufstieg Muḥammad Baḫtiyārs (*cont.*)

A	B
Im *Raużat aṣ-ṣafā* wird zu den Anfängen der Ḫalǧī-Herrscher berichtet, dass sich im Gefolge von Sultan Šihāb ad-Dīn ein Mann des Stammes Ḫalǧ aus Ġūr (Afghanistan) befand, der äußerst mutig und tapfer war und eine merkwürdige Gestalt hatte: Wenn er stand und seine Hände herabhängen ließ, reichte seine Hand um mehr als eine Handbreit tiefer als sein Knie; dieser jemand hieß Muḥammad Baḫtiyār. Zur Zeit von Sultan Šihāb ad-Dīn sandte ihn einer der mächtigen Emire nach Awadh, wo er große Reichtümer und allerlei Kriegsausrüstung erbeutete, das Umland dieser Provinz Indiens verheerte und dabei große mannhafte Taten vollbrachte.	Im *Ṭabaqāt-i Nāṣirī* steht, dass es zur Zeit von Sultan Muʿizz ad-Dīn einen Jüngling vom Stamm Ḫalǧ aus Ġūr (Afghanistan) gab, der äußerst tapfer und heldenhaft war, jedoch eine abstoßende Gestalt hatte: Wenn er stand und seine Hände herabhängen ließ, reichte seine Hand um mehr als eine Handbreit tiefer als sein Knie; dieser jemand hieß Muḥammad Baḫtiyār. Zur Erlangung von Ansehen und Macht begab er sich zum Hof von Sultan Šihāb ad-Dīn, wo ihm jedoch aufgrund seiner seltsamen Gestalt nur wenig Sold zugestanden wurde und Muḥammad Baḫtiyār von Ġazna nach Delhi ging. Dort konnte er am Hof von Sultan Quṭb ad-Dīn (Aibak) ebenfalls nichts werden und ging daraufhin nach Badāʾūn, wo ihn der dortige Herrscher Hizbar ad-Dīn Ḥasan in seine Dienste nahm und mit einer Angelegenheit nach Awadh schickte, wo er große Reichtümer und allerlei Kriegsausrüstung erbeutete, einige Male das Umland dieser Provinz verheerte und dabei große mannhafte Taten vollbrachte.

Aufgaben betraut und ihn nach Awadh (ebf. in Uttar Pradesh) gesandt, wo er durch Raubzüge zu Macht und Reichtum gelangt sei.[147]

Mit den Kapiteln zu den Ġūriden und zum Delhisultanat in Fassung B ist außerdem erstmalig ein umfassenderes Eingreifen Ḫᵛāndamīrs in die Struktur seiner Chronik verbunden. Ḫᵛāndamīr entscheidet sich an dieser Stelle dafür, zwei in A vorhandene Kapitel zum Delhisultan Nāṣir ad-Dīn Maḥmūdšāh I. b. Nāṣir ad-Dīn b. Iltutmiš (reg. 644–664/1246–66), der von seinem Wesir (*nāʾib-i*

147 Ähnliche Textergänzungen finden sich auch in weiteren Ġūridenkapiteln; vgl. DIP 901:531a–38b (A); Markazī 4142:418a–38a (B).

mamlakat) Uluġ Khan Balban abgesetzt und ermordet wurde, auf ein Kapitel zu kürzen und die nachfolgenden Herrscher zu einem späteren Zeitpunkt im Werk detaillierter darzustellen. Von beiden Kapiteln[148] bleibt in B so nur das erste erhalten, wodurch alle Angaben zu Herrschern nach Nāṣir ad-Dīn, die in A am Ende des zweiten Kapitels erwähnt werden, entfallen, bevor die Handlung wie geplant in Teil III:2 mit dem Ḫalǧī-Herrscher ʿAlāʾ ad-Dīn (reg. 695–715/1296–16) fortgesetzt würde. Ḫᵛāndamīr vollzieht diesen redaktorischen Eingriff hierbei nicht stillschweigend, sondern ist bemüht, seinen Lesern möglichst transparent zu vermitteln, warum er dies für nötig hält:

> Den Lesern dieser Seiten wird es nicht verborgen geblieben sein, dass für die Ereignisse um Sultan Nāṣir ad-Dīn Maḥmūd b. Sultan Šams ad-Dīn Iltutmiš auf die Darstellung des *Ṭabaqāt-i Nāṣirī* von Minhāǧ Sirāǧ Ǧuzǧānī zurückgegriffen wurde. Wie die Geschichte um diesen Sultan ausging, findet sich im genannten Werk jedoch nicht. Aus den Geschichtswerken von Vaṣṣāf und Banākatī geht hervor, dass die Herrschaft Nāṣir ad-Dīns dem Ende zuging, als es zwischen ihm und einem *ġulām* (Militärsklaven) seines Vaters namens Balban genannt Uluġ Khan, der an Macht alle anderen Emire und Amtsträger übertraf, zum Konflikt kam und Balban Nāṣir ad-Dīn mit dem Schwert des Verrats ins Paradies schickte und den Thron bestieg. Da Balban und einige andere, die nach ihm in Delhi die Herrschaft ausübten, Zeitgenossen der Mongolenkhane waren, soll zu ihnen im zweiten Teil des dritten Bandes (III:2) berichtet werden so Gott der Höchste es will.[149]

Ḫᵛāndamīrs Eingriff bedeutet nicht nur leichte Kürzungen in Teil II:4, sondern spiegelt sich wie von ihm angekündigt auch in Teil 2 von Band III wider. Wie spätere Textzeugen von Fassung B zeigen, scheint er die Einarbeitung in diese Teile jedoch nicht zu Ende geführt zu haben: Nur 18 von mehr als einhundert Handschriften, die Teil III:2 umfassen, enthalten die angekündigten Abschnitte der Herrscher von Nāṣir ad-Dīn bis zu den Ḫalǧī-Sultanen (hier Fassung B2 genannt). Diese Kapitel erscheinen in den Abschriften stets als Fremdkörper; in den meisten Fällen gibt es davor eine halbseitige Lacuna oder das Ende des Einschubs bleibt unvollständig. In der Forschung sind sie daher bisher nur am Rande erwähnt und nicht als Bestandteil des *Ḥabīb as-siyar*

148 DİP 901:538a–39a (A): Kap. *Ẕikr-i salṭanat-i Nāṣir ad-Dīn Maḥmūd b. sulṭān Šams ad-Dīn Iltutmiš* und *Ẕikr-i intiqāl-i sulṭān Nāṣir ad-Dīn ba-ʿālam-i uḫravī va bayān-i muǧmalī az ḥāl-i sāyir-i salāṭīn-i Dihlavī.*

149 Markazī 4142:437b–38a (B).

TABELLE 7 Unterschiede zwischen den Fassungen A–B in Band II

	Inhalt von A	Veränderungen in B
II:1	Zwölf Imame	keine Veränderungen
II:2	Umayyaden	textuelle Ergänzungen v.a. aus dem *Tuḥfat al-malakīya*
II:3	Abbasiden	textuelle Ergänzungen v.a. aus dem *Tuḥfat al-malakīya*
II:4	Regionaldynastien	textuelle Ergänzungen v.a. aus dem *Ṭabaqāt-i Nāṣirī* und Umstrukturierung der Kapitel zum Delhisultanat mit einem Verweis auf deren Fortsetzung in III:2 (und damit verbundene Kürzung eines Folgekapitels in III:3)

verstanden worden.[150] Ḫᵛāndamīr erweist sich angesichts der aufgezeigten Umstellungen als Historiker, dem es gelingt, sein Geschichtswerk nicht nur für seine Leser nachvollziehbar zu strukturieren, sondern auch über Jahre hinweg schlüssig in Folgefassungen zu erweitern und stellenweise neu zu gliedern. Die Veränderungen, die Band II von Fassung A nach B erfährt, finden sich in Tabelle 7 dargestellt.

Auch in Band III lassen sich anhand von Hs. I.O. 3962 für die Teile III:1, III:2 und III:3 Veränderungen im Redaktionsschritt A–B nachweisen. In Teil III:1 unterliegen die Kapitel zum Il-Khanidenherrscher Ghasan (Ġāzān) Khan (reg. 694–703/1295–1304) zahlreichen Veränderungen, während dies in den Teilen III:2–3 die o.g. Kapitel zu Nāṣir ad-Dīn und den Ḫalǧī-Sultanen sowie in III:3 zusätzlich ein Kapitel zu Timurs Konkubinen betrifft.[151] Alle Änderungen hängen wie bereits zuvor mit neuem Quellenmaterial Ḫᵛāndamīrs zusammen, welches er nach gängigem Muster in bestehende oder in Zusatzkapitel einfügt. Als Beispiel hierzu mögen die im Folgenden diskutierten, mit Ghasan Khan verbundenen Änderungen genügen (s. Appendix: A2).

Die Kapitel zu Ghasan Khan in III:1 unterliegen in Fassung B strukturellen und textuellen Veränderungen, die Ḫᵛāndamīr schrittweise einarbeitete, wie Handschrift Ražavī 4103 belegt, die eine Übergangsfassung zu B

150 So bei Rieu: *Catalogue of the Persian manuscripts*, I:99, und Miklucho-Maklaj: *Opisanie persidskich i tadžikskich rukopisej*, 113–15. Die für Teil III:2 vorgesehenen Kapitel (= Fassung B2) lassen sich in Hs. Mumbai R.IV-19:109b–23a u. 152b–53a sowie (für ein Teilkapitel) in Hs. I.O. 3962:222a–23a als ältesten Textzeugen eindeutig nachweisen.

151 Zu den Kapiteln zum Il-Khan Ghasan s. I.O. 3962:77b–93a (B) bzw. HS, III:158–91; zu den Timurkapiteln in III:3 s. I.O. 3962:228a–30b (B) bzw. HS, III:486–91.

darstellt (hier A2 genannt).[152] In Fassung B liegt der Hauptunterschied zu den Vorgängerfassungen A und A2 in der Einfügung von zwanzig sogenannten Erzählungen (Sg. *ḥikāyat*) zum Leben von Ghasan Khan, der sich als mongolischer Herrscher in Iran öffentlich zum Islam bekannte. Diese handeln vom Glauben, charakterlichen Vorzügen und der guten Herrschaft des Khans.[153] Alle *ḥikāyat*-Einschübe gehen, wie Ḫᵛāndamīr im Kapitel vor der ersten Erzählung angibt, auf Rašīd ad-Dīn Faẓlallāh al-Hamadānīs (gest. 718/1318) Weltgeschichte *Ǧāmiʿ at-tavārīḫ* aus der Il-Khanidenzeit zurück, einer zeitgenössischen Quelle zur Herrschaft Ghasans. Warum Ḫᵛāndamīr diese nicht bereits in Fassung A einarbeitete, bleibt unklar.[154] Vor dem Hintergrund der 1520er-Jahre sind hinsichtlich ihrer religionspolitischen Konnotation insbesondere die Erzählungen eins bis drei von Interesse, in denen es um das Verhältnis Ghasan Khans zum Islam geht und der Il-Khan als gläubiger Muslim und treuer Verfechter der Schia darstellt wird. Vor allem Kapitel eins (*ḥikāyat-i avval*) fügt sich in die zeitgenössische Propagierung der Schia unter Schah Ismāʿīl ein, wenn angegeben wird, dass der Prophet Muḥammad dem Il-Khan zweimal im Traum erschienen sei und ihm die Verbundenheit mit ʿAlī und dessen Nachkommen aufgetragen habe. Insgesamt lassen sich die *ḥikāyat*-Kapitel aus dem *Ǧavāmiʿ at-tavārīḫ* jedoch erneut als bloße Einarbeitung Ḫᵛāndamīrs von Material aus früheren Werken verstehen.

Dass Ḫᵛāndamīr in jenen Jahren in Herat nicht nur mit der Abfassung und Umarbeitung des *Ḥabīb as-siyar* sowie der Anfertigung mehrerer Kopien seiner Chronik beschäftigt war, zeigt eine Handschrift des *Raużat aṣ-ṣafā*, dessen letzten Band (*qism*) VII zu Sulṭān-Ḥusain Bāiqarās Herrschaft und den Schlussteil (*ḫātima*) Ḫᵛāndamīr wie erwähnt nach Mīrḫᵛānds Tod selbst verfasst hatte.[155] Da *qism* VII dem Text von Band III:3 in Fassung A des *Ḥabīb as-siyar* entspricht,

152 Auch für Band II scheint es eine Art Zwischenversion von A zu B gegeben zu haben: So folgt in Ražavī 4102:390b–92b (A) auf das Kapitel *Ẕikr-i ẓuhūr va šahādat-i Zaid b. imām Zain al-ʿĀbidīn ʿalaihimā as-salām va bayān-i šamaʾī az tatimma-yi vaqāyiʿ-i aiyām-i ḥukūmat-i Hišām* zum Martyrium Zaid b. Zain al-ʿĀbidīns (gest. 122/740) ein Kapitel namens *Ẕikr-i muʿāraża-yi Hišām bā yakī az fuṣaḥāʾ-i anām*, das nur in wenigen weiteren Handschriften enthalten ist.

153 Inhaltlich behandelt z.B. die fünfte Erzählung Ghasan Khans Maßnahmen gegen Trunkenheit im öffentlichen Raum und Beschränkungen der Mitgift, die sechste Erzählung die Aufdeckung und Behebung von Missständen in den Provinzen und die Einführung gerechter Steuergesetze, die achte Erzählung Gesetze gegen Straßenräuber und Wegelagerer etc.

154 Auch in Mīrḫᵛānds *Raużat aṣ-ṣafā* finden sich keine *ḥikāyat*-Kap. zu Ghasan Khan, vgl. RS, VIII:4204–60. Dies ist verwunderlich, da insbesondere in der Timuridenzeit einige Abschriften des *Ǧāmiʿ at-tavārīḫ* angefertigt wurden, s. Kamola: *A sensational and unique novelty*.

155 Ḫᵛāndamīr vermerkte seine Autorschaft selbst, s. RS, XI:5646.

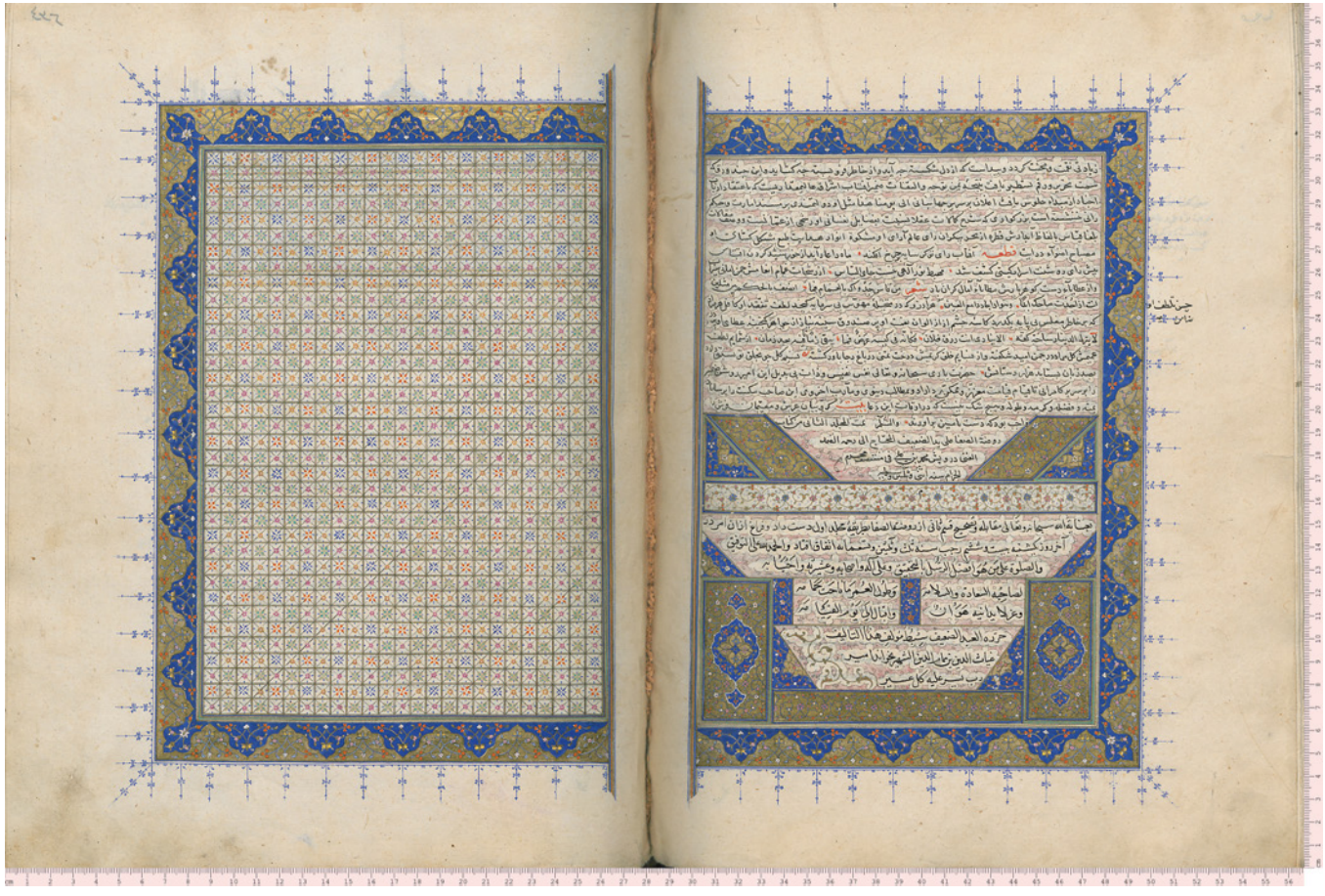


ABBILDUNG 7 *Muqābala*-Vermerk Ḫᵛāndamīrs in einer Abschrift des *Raużat aṣ-ṣafā*, dat. Sonntag, 26. Rağab 933/28. April 1527
SÜLEYMANIYE YAZMA ESER KÜTÜPHANESİ, NURUOSMANIYE 3173:425B–26A



ABBILDUNG 8 *Muqābala*-Vermerk Ḫᵛāndamīrs in einer Abschrift des *Raużat aṣ-ṣafā*, dat. Donnerstag, 27. Ramaḍān 933/27. Juni 1527
SÜLEYMANIYE YAZMA ESER KÜTÜPHANESİ, NURUOSMANIYE 3173:739A

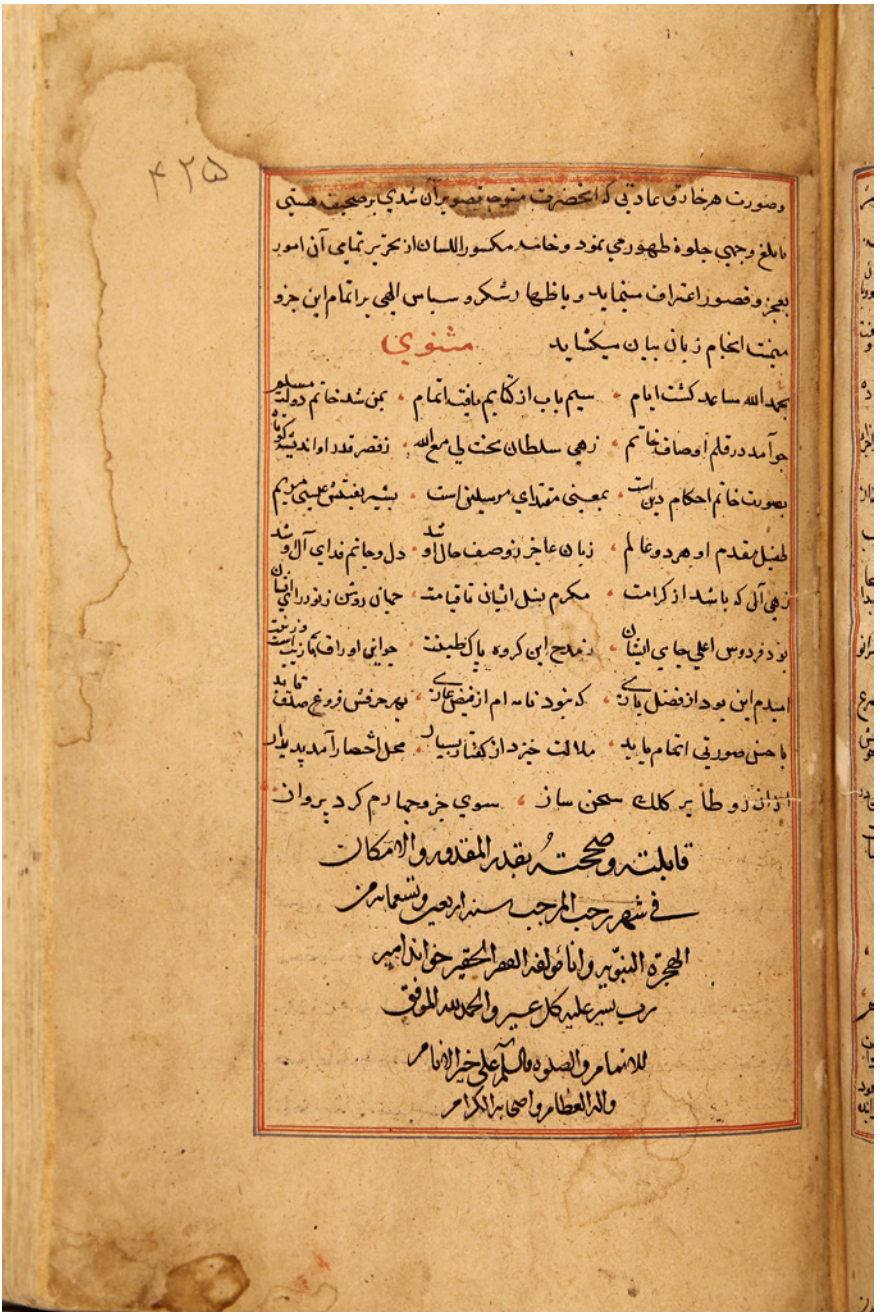


ABBILDUNG 9 *Muqābala*-Vermerk Ḫvāndamīrs dat. Rağab 940/Januar–Februar 1534
KITĀBḪĀNA-YI MARKAZĪ-YI ĀSTĀN-I QUDS-I RAŻAVĪ 9468:425A

lässt sich als Datum der Endredaktion des *Raużat aṣ-ṣafā* das Jahr 930/1524 annehmen.[156] Die äußerst prachtvolle Handschrift Nuruosmaniye 3173, die in den Jahren 930–34/1524–28 ebenfalls von Darvīš Muḥammad b. ʿAlī, dem Kopisten der Hss. DİP 901, IOM D77-1 und Ražavī 4103, angefertigt wurde und zwei *muqābala*-Vermerke Ḫᵛāndamīrs enthält, dürfte deshalb die erste vollständige Handschrift von Mīrḫᵛānds Chronik sein.[157] Bereits in früheren Handschriften des *Raużat aṣ-ṣafā*, die zu Lebzeiten Mīrḫᵛānds in den 1490er-Jahren angefertigt wurden, hatte Ḫᵛāndamīr die Richtigkeit des Textes in einem Vermerk bestätigt.[158] Dreißig Jahre später, in Hs. Nuruosmaniye 3173, stellt Ḫᵛāndamīr sich am Ende von *qism* II neben seinem vollen Namen auch als „Enkelsohn des Verfassers dieses Werkes" (arab. *sibṭ muʾallif hāḏā t-taʾlīf*) vor und gibt für seinen Abgleich der Kopie mit der Ursprungshandschrift als Datum Sonntag, 26. Raǧab 933/28. April 1527 an (s. Abb. 7). Sein zweiter Abgleichungsvermerk ist auf Donnerstag, 27. Ramaḍān 933/27. Juni 1527 datiert (s. Abb. 8), was zeitlich direkt vor Ḫᵛāndamīrs Abreise im Šauwāl 933/Juli 1527 nach Qandahār liegt, als er den safavidischen Machtbereich verließ (HS, I:586f.). Dass Ḫᵛāndamīr bis zuletzt persönlich mit der Abfassung und Verbreitung beider Chroniken beschäftigt war und über genug finanziellen Rückhalt der Herrscherschicht verfügte, diese in Prachthandschriften vervielfältigen lassen, zeigt seine herausgehobene Stellung als Historiker im Safavidenreich der 1520er-Jahre.

156 Vgl. RS, XI:5645–6086 u. HS, IV:110–405. Zeitlich geht dieser Abschnitt bis Ḏū l-qaʿda 929/September–Oktober 1523.

157 Beschrieben in Tauer: *Les manuscrits persans*, 104f. (die von Tauer vermerkten Folioangaben sind inkorrekt). Die Handschrift umfasst 887 Fol. à 33 Zeilen in Nasḫ; die Maße betragen 28 × 38 cm (Seite) und 17 × 24,5 cm (Text); der Rand ist gold-blau, jeder Band (*qism*) enthält ein *sarlauḥ* von exzellenter Qualität in Gold, Blau, Rot (6a, 193b, 426b, 572b, 740b) und daneben existieren seitengroße Illuminationen (1b–2a mit Eulogie *ḫallada llāh taʿālā mulkahū* nach Nennung Sulṭān-Ḥusain Bāiqarās, d.h. die Vorlage entstand für dessen Bibliothek; 191b–92a, 426a, 571b–72a, 739b–40a). Die Kapitelüberschriften sind in Gold, Blau und Rot gehalten; das Papier ist weiß u. mitteldick. Fol. 1a trägt einen Stiftungsstempel von Osman III. (reg. 1168–71/1754–57) sowie den dazugehörigen Stiftungsvermerk mit Stempel aus der Hand von ʿAbd al-Laṭīf Ibrāhīm Ḥanīf. Neben dem erneuertem Bucheinband in Rot gibt es den Originaleinband mit Medaillon und floralen Motiven in Gold und Schwarz; der Buchschnitt ist betitelt mit *3173 Tārīḫ-i Mīrḫᵛānd*.

158 Diese finden sich in den Hss. Damat İbrahim Paşa 905 und Hamidiye 946–947, die alle nach dem Tod Ḫᵛāndamīrs kopiert wurden (dat. 956/1549–50 resp. 987–88/1579–80) und mehrere mitkopierte *muqābala*-Vermerke von ihm enthalten, die auf das Jahr 901/1495–96 datiert sind.

2.5 Zurück zu den Timuriden: Zur Fertigstellung von Fassung C im Mogulreich

Zwei Jahre nach der Vollendung von Fassung B des *Ḥabīb as-siyar* verließ Ḫᵛāndamīr seine Heimat Herat und emigrierte nach Nordindien zum Timuridenprinzen Bābur, für den er Fassung C seines Werkes schrieb. Über die genauen Umstände seines Fortgangs aus Herat nach Agra lässt sich angesichts fehlender Angaben in den Quellen nur spekulieren: Hatte Ḫᵛāndamīr, nachdem Schah Ismāʿīl im Raǧab 930/Mai 1524 gestorben war, bei dem er sich allem Anschein zufolge mit seinem Werk hatte empfehlen wollen, die Hoffnung auf eine Karriere im Safavidenreich, etwa als offizieller Reichshistoriker, aufgegeben? Unter Ismāʿīls zehnjährigem Sohn und Nachfolger Ṭahmāsp waren in der Folgezeit zwischen den Turkmenenstämmen militärische Auseinandersetzungen ausgebrochen, die die Stabilität des Reiches jahrelang untergruben. Suchte er, nachdem sein zweiter Patron Ḫᵛāǧa Ḥabīballāh im Raǧab 932/April 1526 von einer Schar Šāmlu-Soldaten in Herat ermordet worden war,[159] schlichtweg eine neue Quelle für seinen Broterwerb? Spielte der anhaltende Konflikt zwischen Usbeken und Safaviden, der in den 1520er-Jahren zweimal zu einer längeren Belagerung Herats führte, eine Rolle? Oder wollte er gar aus religiösen Gründen den safavidischen Machtbereich verlassen und einen schiitischen Oberherrn gegen einen sunnitischen eintauschen? Im Šauwāl 933/Juli 1527 brach Ḫᵛāndamīr jedenfalls, mittlerweile 52-jährig, von Herat nach Qandahār auf, wo er einige Monate bis Ǧumādā II 934/März 1528 verweilte.[160] Sein eigentliches Ziel, den Hof des Timuridenprinzen Bābur in Nordindien, erreichte er erst nach einer beschwerlichen, sechs Monate andauernden Reise, die mit seiner Ankunft in Agra am Samstag, 4. Muḥarram 935/19.

159 Ḫᵛāǧa Ḥabīballāh war nach dem Tod Durmiš Khans 932/1526 der mächtigste Mann in Herat und konnte den neuen Statthalter Ḥusain Khan Šāmlu, Durmiš Khans jüngeren Bruder, nahezu im Alleingang durchsetzen. Im Verlauf einer Soldatenrevolte wurde Ḫᵛāǧa Ḥabīballāh kurze Zeit später von Šāmlu-Soldaten, die ausstehende Soldzahlungen beklagten, unter Führung eines Yār Aḥmad Ḫalīfa zusammen mit seiner Familie ermordet, wobei Ḥusain Khans Rolle unklar bleibt, s. Szuppe: *Entre Timourides, Uzbeks et Safavides*, 95–98.

160 Qandahār wurde damals von Bāburs Sohn Muḥammad Kāmrān Mirza beherrscht, mit dem Ḫᵛāndamīr in Kontakt stand, wie ein überlieferter Brief (*ʿarż-dāšt*, d.h. die Eingabe eines Untergeordneten an einen Ranghöheren) des Historikers an Kāmrān zeigt. Darin entschuldigt er sich, den Prinzen nicht auf einer Reise begleiten zu können; er wäre der Hitze Qandahārs gerne entflohen. Das Schreiben findet sich paraphrasiert in Islam: *A calendar of documents I*, 64, no. B.4; das persische Original ist erhalten im *Nāma-yi nāmī*, Hs. BL, I.O. 2055:18a–b.

September 1528 endete, wie er in einem kurzen Anhang zum ersten Band in Fassung C beschreibt (HS, 1:586f.).

Ẓahīr ad-Dīn Muḥammad Bābur (888–937/1483–1530), Ḫᵛāndamīrs neuer Patron, war der einzige Timuridenprinz, der nach dem Untergang der Timuriden in Transoxanien und Ḫurāsān dauerhaft die Herrschaft über ein Gebiet erringen konnte (den Norden des indischen Subkontinents), was den Beginn der indo-islamischen Dynastie der Moguln darstellte.[161] Über seinen Vater ʿUmar Šaiḫ (gest. 899/1494) und seinen Großvater Sulṭān-Abū Saʿīd (reg. 863–73/1459–69) war Bābur direkter Nachkomme Timurs sowie mütterlicherseits auch Nachfahre Dschingis Khans, was ihn gemäß den Vorstellungen der postmongolischen Zeit qua Abstammung zur Herrschaft berechtigte.[162] Nach dem frühen Tod seines Vaters herrschte er in Andīǧān im Ferghanatal (heutiges Usbekistan), bevor ihn die Usbeken unter Muḥammad Khan Šībānī und dessen Nachfolgern von dort nach wiederholten Versuchen, die alte Timuridenhauptstadt Samarkand zu erobern, nach Kabul abdrängten. Bāburs Allianz mit den Safaviden unter Schah Ismāʿīl in den Jahren 917–18/1511–12 zum Trotz, die ihm als Sunniten im Gegenzug für ein Bekenntnis zur Schia zum dritten Mal kurzzeitig die Macht in Samarkand sicherte (s.u.), konnte er sich gegen die usbekischen Truppen nicht behaupten und blieb dauerhaft auf Kabul und sein Umland beschränkt. Dies änderte sich, als der Herrscher Nordindiens, Ibrāhīm Lodi (Lūdī), in Konflikt mit etlichen Notabeln seines Reiches geriet und sich der Statthalter von Lahore, Daulat Khan, mit der Bitte um militärische Hilfe zu Bābur begab.[163] Bābur zog daraufhin 932/1525–26 von Kabul aus los und traf bei Panipat nördlich von Delhi auf Ibrāhīm, der ihn trotz vierfacher Übermacht – angeblich kämpften 25.000 Mann unter Bābur gegen 100.000 Lodi-Krieger, die von 1000 Elefanten unterstützt wurden – nicht aufhalten konnte.[164]

Nach seinem Sieg nahm Bābur umgehend die Hauptstadt Delhi ein und sandte seinen ältesten Sohn Humāyūn nach Agra, wo die Freitagspredigt (*ḫuṭba*) für Bābur gelesen wurde. Ein Jahr später, 933/1527, siegte er ein weiteres

161 Zur Mogulherrschaft in Indien allg. s. Alam/Subrahmanyam: *Writing the Mughal world*; dies. (Hgg.): *The Mughal state 1526–1750*; Richards: *The Mughal empire*, 6–12. Zu Bābur s. Balabanlilar: *Lords of the auspicious conjunction*; Dale: Art. *Bābur*; ders.: *Steppe humanism*; ders.: *The poetry and autobiography of the Bâbur-nâma*; ders.: *The garden of the eight paradises*; Lehmann: Art. *Bābor, Ẓahīr-al-Dīn Moḥammad*; Roux: *Histoire des Grand Moghols*; Subtelny: *Bābur's rival relations*.

162 Fletcher: *Turco-Mongolian monarchic tradition*.

163 Für die Ereignisgeschichte s. Qureshi: *India under the Mughals*; zur Sayyid- u. Lodi-Dynastie s. ders.: *Muslim India before the Mughals*, 22–24.

164 Zur Schlacht von Panipat s. BN, 266a–67b.

Mal bei Khanua gegen Rana Sanga von Chitor und eine Rajputenkoalition und 936/1529 schließlich in einer Entscheidungsschlacht gegen Maḥmūd Lodi am Zusammenfluss von Gogra (Ghaghra) und Ganges. Damit trat Bābur endgültig die Nachfolge der Lodis in Nordindien an und fügte den bereits existierenden islamischen Fürstentümern auf dem Subkontinent ein weiteres hinzu. Aus seiner Autobiografie, dem *Bāburnāma*, geht hervor, dass Bābur auch in Indien an seinem Hof das Selbstverständnis eines aus dem persischen Kulturkreis stammenden Fürsten pflegte, das dschingisidisch-timuridisch, sunnitisch-ḥanafītisch, der Sufibruderschaft der Naqšbandīya nahestehend und türkischsprachig geprägt war, und persönlich für das neu eroberte Land und seine Bewohner keine besondere Sympathie hegte.[165]

Ḫᵛāndamīr und Bābur hatten sich höchstwahrscheinlich bereits zuvor persönlich kennengelernt, als Ḫᵛāndamīr in den Diensten Badīʿ az-Zamān Mirzas und später Muḥammad Zamān Mirzas stand; für Letzteren hatte Ḫᵛāndamīr ein an Bābur gerichtetes Schreiben abgefasst.[166] Auch war Ḫᵛāndamīr zum damaligen Zeitpunkt durch seine Werke zweifellos bereits im gesamten Ostiran und den angrenzenden Regionen als arrivierter Historiker bekannt; Stephen F. Dale nennt ihn den „versiertesten Hofhistoriker der Timuriden, Safaviden und in späteren Jahren wiederum der Timuriden des frühen 16. Jahrhunderts“ und „ein herausragendes Mitglied der ‚Muslim intelligentsia‘“.[167] Ḫᵛāndamīrs mithin nicht unberechtigte Hoffnung, an Bāburs Hof erneut in die Dienste derjenigen Dynastie treten zu können, unter deren Schutz und Patronage er aufgewachsen war und seine ersten Werke verfasst hatte, wurde nicht enttäuscht.

Dass Ḫᵛāndamīr Herat nicht im Ungewissen verließ, sondern wusste, was ihn in Indien erwarten würde, beweist ein in der Forschung bisher kaum rezipiertes Einladungsschreiben (*farmān*) Bāburs. Das Schreiben selbst ist nicht überliefert, es wird jedoch durch ein von Ḫᵛāndamīr verfasstes Antwortschreiben belegt. Ḫᵛāndamīr antwortet darin auf Bāburs Einladung (*išārat*), an dessen Hof in Indien zu kommen, dass er sehr geschmeichelt sei und diesem

165 Zu Bāburs Selbstverständnis s. Dale: *India under Mughal rule*, 266–74; zu seiner Abneigung gegen Indien s. BN, 290b; Dale: *The garden of the eight paradises*, 369.

166 Islam: *A calendar of documents II*, 203f., no. Tx. 325. Es handelt sich hierbei um ein Antwortschreiben Muḥammad Zamāns an Bābur, das auf ca. 920–22/1514–16 datiert und später Teil von Ḫᵛāndamīrs Ratgeber für Kanzleischreiben, *Nāma-yi nāmī*, wurde. Im Schreiben erkennt Muḥammad Zamān Bāburs Oberhoheit innerhalb der Timuridenfamilie an und erklärt sich bereit, dorthin zu gehen, wo immer es dieser für richtig befindet. Hintergrund des Briefes war, dass beide Prinzen Balch erobern wollten, was Bābur gelang, wohingegen Muḥammad Zamān kurz darauf erst sein Gefangener und später sein Statthalter in Balch wurde.

167 Dale: *The garden of the eight paradises*, 7.

umgehend nachkommen wolle, sobald bestimmte (ungenannt bleibende) Verzögerungsgründe beseitigt seien.[168] Interessanterweise legt Ḫᵛāndamīr, wie er ausführt, seinem Schreiben „einige Blätter" (*varaqī čand*) mit „vertrauenswürdigen Überlieferungen" (*ṣiḥāḥ-i aḫbār*) zum Propheten Muḥammad, seiner Familie und seinen Gefährten (*aṣḥāb al-anvār*) bei, was Riazul Islam, den Herausgeber des Quellenbandes, in dem Ḫᵛāndamīrs Antwortbrief beschrieben ist, über dessen „liberal attitude in sectarian matters and partly [...] his desire to please"[169] spekulieren lässt. Wichtig in diesem Zusammenhang ist, dass Ḫᵛāndamīr hierdurch seine Loyalität zur Timuridendynastie und der ihr zugehörigen sunnitischen Konfession unter Beweis stellte, *bevor* er den safavidischen Machtbereich überhaupt verlassen hatte – die Gefährten des Propheten werden von den Schiiten mit wenigen Ausnahmen als Feinde des ersten Imams ʿAlī abgelehnt. Dass sich diese Haltung auszahlte, zeigt sich daran, dass Bābur Ḫᵛāndamīrs Ankunft in seinen später als *Bāburnāma* berühmt gewordenen Notiz- bzw. Tagebüchern unter den wichtigen Ereignissen des Tages festhielt und ihn umgehend als Reichshistoriografen beschäftigte.[170]

Redaktion C des *Ḥabīb as-siyar*, die Ḫᵛāndamīr in den Monaten nach seiner Ankunft für Bābur schrieb, umfasst Veränderungen in allen drei Bänden des Werkes. Dass Ḫᵛāndamīr selbst diese Veränderungen vornahm, lässt sich einem im Folgenden „Indienreisebericht" genannten Einschub am Ende des ersten Bandes entnehmen (HS, I:586f.). Dort spricht er wie im vorliegenden Kapitel eingangs zitiert davon, sein Werk *zum dritten Mal* (*kart-i s̱āliṯ*) vollendet zu haben und gibt auch den Ort der Fertigstellung an, wonach er sich am Zusammenfluss von Siru (Gogra/Ghaghara) und Ganges[171] bei Tirmuhana (beim heutigen Chhapra) befand, wo er als Teil von Bāburs Gefolge lagerte. Dem *Bāburnāma* zufolge war der Herrscher im Šaʿbān 935/April–Mai 1529 in der im *Ḥabīb as-siyar* genannten Gegend bei Arrah (in der Nähe des heutigen Patna in Bihar/Ostindien), was den Zeitpunkt der endgültigen Abfassung der Chronik identifiziert.[172]

168 Das Schreiben (*ʿarż-dāšt*) ist überliefert im *Nāma-yi nāmī* (Hs. I.O. 2711:17b–18a; beschrieben bei Ethé: *Catalogue of Persian manuscripts*, I:1137–39, no. 2055), und wird paraphrasiert wiedergegeben bei Islam: *A calendar of documents II*, 61, no. B.3.

169 Islam: *A calendar of documents I*, 61.

170 BN, 339a. Ein weiteres Mal erwähnt Bābur Ḫᵛāndamīr, als er diesen am Dienstag, 30. Ramaḍān 935/8. Juni 1529 am Fluss Tons (heutiges Uttarakhand, Nordindien) zusammen mit anderen zu einem Gespräch herbeiruft, s. BN, 378b.

171 Zum Zusammenfluss beider Ströme s. Erskine/Leiden (Hgg.): *Memoirs of Zehir-ed-din Muhammed Baber*, 411/FN5.

172 BN, 368b–69a. Storey, I/2:1237f. gibt ebf. diese Datierung für die dritte Überarbeitung an u. folgt dabei Rieu: *Catalogue of the Persian manuscripts*, III:1079b.

Für die nachfolgende Analyse von Ḫᵛāndamīrs Veränderungen von Fassung A–B zu C werden die Handschriften Ražavī 9468[173] (für Band I), Markazī 4142 (II)[174] sowie Mağlis 3157,[175] Turin, Orient. 16 und Millī 14908[176] (alle mit Teilen von III) als früheste Textzeugen herangezogen. Alle Handschriften stammen entweder aus der Zeit des Autors (Ražavī 9468) oder liegen wie Markazī 4142, Mağlis 3157, Millī 14908 und ggf. auch Turin, Orient. 16 in frühen Abschriften vor. Ražavī 9468 und Markazī 4142 enhalten einen Abgleichungsvermerk (*muqābala*)[177] resp. Kolophon,[178] die beide auf Raǧab 940/Januar-Februar 1534 datieren und damit noch zu Lebzeiten des Autors entstanden (s. Abb. 9). Daneben bezeugen die zahlreichen *minhīyāt* in Ražavī 9468 und Turin, Orient. 16[179] das Alter bzw. die Nähe der Kopien zu von Ḫᵛāndamīr abgeglichenen Fassungen.[180]

---

173 Ražavī 9468 umfasst 563 Fol. à 19 Zeilen in schwarzem Nasḫ mit blau-rotem Rand, 27,5 × 18 cm (Seite), die Kapitelüberschriften sind rot; auf 1b befindet sich ein zeitgenössisches, qualitativ hochwertiges *sarlauḥ*. Die Handschrift enthält einige teilweise unkenntlich gemachte Manuskriptvermerke aus späterer Zeit. Zur Handschrift s. DENĀ, IV:487, Nr. 98592; FANKHĀ, XII:570, Nr. 11.

174 Zu Hs. Markazī 4142 s.o.

175 Mağlis 3157 (III u. *ḫātima*), vermutlich 16. Jh., umfasst 704+10 Fol. à 23 Zeilen in schwarzem Nasta'līq und mit blau-schwarz-goldenem Rand, 32,5 × 19 cm (Seite), die Kapitelüberschriften sind rot; Iṣfahānī-Papier, Ziegenledereinband m. Goldrand. Die Fassungen der Handschrift sind B (III:1), A (III:2), C (III:3) und A (III:4). Sie gehörte im 19. Jh. dem qāǧārischen Gelehrten Muḥammad Taqī Sipihr gen. Lisān al-Mulk (gest. 1297/1880). Die Handschrift ist beschrieben bei Ḫā'irī: *Fihrist-i Kitābḫāna-yi Mağlis-i Šūrā-yi Millī*, IX/1:740f.

176 Millī 14908 (III:3–4 u. *ḫātima*; beschrieben im elektron. Katalog der Bibl.), datiert auf Ǧumādā II 956/Juni–Juli 1549, umfasst 143 Fol. à 37 Zeilen in schwarzem Nasḫ ohne Rand, die Kapitelüberschriften sind rot. Die Handschrift enthält Fassung B2 und C (III:3) sowie B (III:4) und etliche Lacunae. Das längere Kolophon ist textlich nahezu identisch mit Hss. BnF, Suppl. pers. 178, BL, I.O. 4079 und Mumbai, R.IV-19.

177 Ražavī 9468:425a.

178 Markazī 4142:76a.

179 Turin, Orient. 16 (III:1–3) umfasst 719 Fol. à 21 Zeilen in schwarzem Nasḫ ohne Rand auf feinem weißen orientalischen Papier, Maße: 26,2 × 18,1 cm (Text), die Kapitelüberschriften sind rot u. schwarz. Die Handschrift enthält viele *minhīyāt*, die sich mit Ražavī 4103 teilweise decken und ihr Alter bzw. dasjenige ihrer Vorlage bezeugen. Im 19. Jh. gelangte die Handschrift nach Turin. Im *Catalogo dei manoscritti persiani*, 295f., vertritt Piemontese die Auffassung, dass Orient. 16 ein Autograf sei und möglicherweise Band III zu Uppsala 274–275 darstelle. Dies ist jedoch nicht der Fall, da die Handschrift Fassung C von III:3 enthält und somit erst zu Ḫᵛāndamīrs Zeit in Indien entstanden sein kann (oder kurz danach von der Abschrift einer Autorenkopie kopiert wurde). Für III:1 enthält sie Fassung A2, für III:2 Fassung B2. Sie wird hier für Fassung C von Teil III:3 herangezogen.

180 *Minhīyāt* von Ražavī 9468, die mit denjenigen von DĪP 901 identisch sind, sind z.B. Ražavī 9468:28a (vgl. DĪP 901:17a); Ražavī 9468:25a (vgl. DĪP 901:15a); Ražavī 21a (vgl. DĪP 901:12a) etc.

Während Ḫᵛāndamīrs Technik bei der Umarbeitung seines Werkes für Fassung C nicht wesentlich von den Einarbeitungen und Umstrukturierungen in den ersten beiden Bänden abweicht, lassen sich auf der inhaltlichen Ebene deutliche Unterschiede feststellen: Bei textuellen Veränderungen in Fassung C geht es primär nicht mehr um eine Bewahrung von Ereignissen, sondern, bedingt durch das konfessionell mehrheitlich sunnitische Umfeld des Historikers am Timuridenhof in Indien, um die *Deutung* von Geschichte. Im Zentrum der in Kapitel 4 im Detail analysierten Überarbeitungen Ḫᵛāndamīrs stehen die religionspolitisch relevanten Abschnitte des Werkes, welche die frühislamische Heilsgeschichte in den Teilen I:3–4 und II:1 ausmachen. Es lassen sich hierbei zum Leben des Propheten Muḥammad und seinen Nachfolgern Abū Bakr, ʿUmar, ʿUṯmān und ʿAlī starke Eingriffe in den Text nachweisen, die im Gegensatz zu Fassung A und B auf der sunnitischen Tradition der Heilsgeschichte basieren. Grundelemente und Glaubensansichten der schiitischen Tradition werden hierbei zugunsten sunnitischer Positionen aufgegeben. Besonders deutlich wird dies an der Stellung ʿAlī b. Abī Ṭālibs (gest. 40/661), des Schwiegersohns und Cousins des Propheten Muḥammad, sowie an der ebenfalls eng mit diesem verknüpften Frage der Nachfolge des Propheten, die einen der Hauptkonfliktpunkte zwischen sunnitischer und schiitischer Überlieferung darstellt.[181] Die von Ḫᵛāndamīr in allen Fassungen von Band I durchgeführten Änderungen werden in Tabelle 8 wiedergegeben.

Zentral für die Sunnitisierung der islamischen Frühzeit im *Ḥabīb as-siyar* war außerdem, dass Ḫᵛāndamīr so zu einer „korrekten" konfessionellen Positionierung von Bāburs Herrschaft beitragen konnte, an welcher der Timuridenprinz zuvor hatte Zweifel aufkommen lassen. Die Veränderung der Teile 3 und 4 des ersten Bandes zum Propheten und seinen in Fassung C als „Rechtgeleitete Kalifen" bezeichneten Nachfolgern lässt sich deshalb als Funktionalisierung der Heilsgeschichte mit der Absicht verstehen, der höfischen Leserschaft in Nordindien und Zentralasien das Bild traditioneller timuridischer Herrschaft sunnitischer Prägung zu vermitteln. Wie erwähnt hatte Bābur in den Jahren 917–18/1511–12, als er beabsichtigte, mit safavidischer Militärhilfe Samarkand und Buchara einzunehmen (was ihm für kurze Zeit auch gelang), ein hohes Maß an religionspolitischer Flexibilität erkennen

181 Hierunter fällt auch die Streichung des Kapitels *Über die Tatsache, dass zu Lebzeiten des Herrn der Gesandten (= Muḥammad) der Beiname ʿAlī al-Murtaẓās „Befehlshaber der Gläubigen" war* in Teil II:1 (s. DIP 901:264b–65b), das ʿAlī als einzig legitimen Nachfolger des Propheten herausstellt (s. Kapitel 4); vgl. dagegen Markazī 4142:9a (C).

TABELLE 8 Unterschiede zwischen den Fassungen A–B–C in Band I

	Inhalt von A	Veränderungen in B	Veränderungen in C
I:1	Vorislamische Propheten	textuelle Ergänzungen v.a. aus dem *Tuḥfat al-malakīya*	Übernahme der textuellen Ergänzungen in B
I:2	Vorislamischer Iran u. Arabien	textuelle Ergänzungen v.a. aus dem *Tuḥfat al-malakīya*	Übernahme der textuellen Ergänzungen in B
I:3	Muḥammad	–	veränderte Deutung historischer Ereignisse (schiitische vs. sunnitische Heilsgeschichte)
I:4	Nachfolger Muḥammads (Abū Bakr bis ʿAlī)	–	veränderte Deutung historischer Ereignisse (schiitische vs. sunnitische Heilsgeschichte)

lassen, als er sich im Austausch für Truppen der Qızılbaš zeitweise als schiitischer Herrscher und Anhänger Schah Ismāʿīls gerierte. Aus zeitgenössischen Werken geht hervor, dass dies seinen Ruf als legitimen Herrscher in der Region stark beschädigte, weshalb er nach seiner Vertreibung aus Transoxanien stillschweigend zur Sunna zurückkehrte.[182] Es ist anzunehmen, dass die sunnitisierte Version des *Ḥabīb as-siyar*, die zu einer Art offizieller Reichschronik Bāburs wurde, indirekt mit den Ereignissen jener Jahre verbunden war, die im Folgenden kurz skizziert werden sollen.

182 Für die folgenden Ausführungen zur Beziehung Bāburs zu den Safaviden und die Ereignisse in Transoxanien 917–18/1511–12 s. Dale: *The garden of the eight paradises*, 232–46; Haarmann: *Staat und Religion*, 332–39; Islam: *Indo-Persian relations*, 5–21. Bāburs Eroberung von Transoxanien wird ebf. behandelt im *Futūḥāt-i šāhī*, 372–78, in Ḥasan Beg Rūmlu: *Aḥsan at-tavārīḫ*, II:1060–68, u. in Iskandar Beg Munšīs *Tārīḫ-i ʿālam-ārā-yi ʿAbbāsī*, Ed. Afšār, I:39–41. Die Eroberung Transoxaniens durch Bābur findet sich jedoch nicht im *Ẕail-i Ḥabīb as-siyar* von Ḫᵛāndamīrs Sohn Amīr Maḥmūd, für den alle nicht mit den Safavidenschahs verbundenen Ereignisse nebensächlich sind; Bābur kommt nur am Rande der Schlacht von Ġiğduvān vor, s. ẔAIL2, 120–25.

Die safavidisch-timuridische Allianz ging auf ein direktes Ersuchen Bāburs an Ismāʿīl nach dessen Sieg über Muḥammad Khan 916/1510 bei Merw zurück, ihm gegen die Usbeken beizustehen, nachdem Bābur direkt im Anschluss daran die politische Schwäche der Usbeken ausgenutzt und mit einem zusammengewürfelten Heer bereits Ḥiṣār-i Šādmān, Ḫuttalān, Kundus und Baġlān eingenommen hatte.[183] Zusammen mit safavidischen Hilfstruppen gelang es Bābur tatsächlich, Samarkand am 15. Raǧab 917/8. Oktober 1511 ein insgesamt drittes und letztes Mal einzunehmen. In der alten Timuridenhauptstadt ließ er, obwohl er eigentlich sunnitischer Muslim der hanafitischen Rechtschule war und gute Beziehungen zur Sufibruderschaft der von Schah Ismāʿīl verfolgten Naqšbandīya pflegte,[184] nach seinem Eintreffen die Freitagspredigt (*ḫuṭba*) für den Schah lesen und Münzen (*sikka*) im Namen der zwölf schiitischen Imame und Ismāʿīls prägen, wie es zuvor „als bittere[r] Preis"[185] zwischen beiden für die Militärhilfe vereinbart worden war.[186]

Bereits nach kurzer Zeit zeigte sich, dass Bāburs aus machtpolitischen Gründen getroffene Entscheidung, sich als schiitischer Herrscher und Gefolgsmann des Schahs zu präsentieren, für seine Herrschaft in Transoxanien verheerende Folgen hatte, da die mehrheitlich sunnitische Bevölkerung ihm die Gefolgschaft verweigerte, was seine Position gegenüber den Usbeken verschlechterte.[187] Bāburs Cousin mütterlicherseits, Mirza Ḥaidar Dūġlāt

183 Islam: *Indo-Persian relations*, 5–8: Schah Ismāʿīl übergab Bābur als Geste der Wertschätzung nach seinem Sieg über Muḥammad Khan Bāburs Schwester Khanzāda Begum, die sich zehn Jahre lang in usbekischen Händen befunden hatte, und unterstützte ihn dadurch, dass er – Bābur hatte bereits anfängliche Erfolge zu verzeichnen – Aḥmad Beg Ṣūfioğlu und Šāhruḫ Beg Afšār mit einem Kontingent zu Bābur nach Ḥiṣār-i Šādmān sandte. Möglicherweise hatte Bābur danach bis zu 60.000 Männer zur Verfügung, was von Dale: *The garden of the eight paradises*, 238, jedoch bezweifelt wird; s. TR, 370 u. 374–78; TRE, 238f. u. 243–46.

184 Dale: *The garden of the eight paradises*, 242. Zur Unterdrückung anderer Bruderschaften unter den Safaviden, die von diesen als Konkurrenz wahrgenommen wurden, s. Arjomand: *The shadow of God and the hidden Imam*, 110–18.

185 Haarmann: *Staat und Religion*, 334.

186 Ražavī 4103:517a–b (A); Millī 14908:232 (C); HS, IV:524; *Futūḥāt-i šāhī*, 373; *Aḥsan at-tavārīḫ*, II:1060f.; *Tārīḫ-i ʿālam-ārā-yi ʿAbbāsī*, I:40 (dort findet sich nur die Angabe, dass er die Predigt im Namen der zwölf Imame halten ließ); Islam: *Indo-Persian relations*, 192–95; Dale: *The garden of the eight paradises*, 234f. (speziell zu der Münzprägung Bāburs s. die Verweise ebd., 235). Für Bāburs Bewertung der religiösen Observanz z.B. seines Vaters ʿUmar Šaiḫ und Bāisunġur Mirzas b. Sulṭān-Maḥmūd s. BN, 7a u. 68b.

187 Es ist anzunehmen, dass die seit der safavidischen Einnahme von Täbris 906/1501 voranschreitende Unterdrückung und Verfolgung von Sunniten in Iran in Transoxanien bekannt war und mit Schrecken und Abscheu gesehen wurde, wobei die Hinrichtung von Notabeln in Herat 916/1510–11 sicherlich einen besonderen Höhepunkt darstellte, s. Dale: *The garden of the eight paradises*, 242.

(gest. 958/1551),[188] der später in Kaschmir herrschte, beschreibt in seinem Geschichtswerk *Tārīḫ-i Rašīdī* als Augenzeuge Bāburs Allianz mit den Safaviden in klaren Worten:[189] Die Hoffnungen der Bevölkerung von Samarkand, die Bābur bei seinem Einzug einen rauschenden Empfang bereitet hatte, hätten demnach darauf beruht, dass Bābur das aus der Not heraus übergestreifte Gewand der Qızılbaš, das „reine Ketzerei (*bidʿat*), wenn nicht schon Unglaube (*kufr*) ist",[190] bei seiner Thronbesteigung in Samarkand ablegen und zur Sunna zurückkehren werde. Ebenfalls hätten die Menschen erwartet, dass Bābur die von ihm getragene Kopfbedeckung (hier: *tāǧ-i šāhī*)[191] „den Schiiten, die sie aus dem Hinterteil eines Esels (*kūn-i ḫarī*) geholt und sich aufgesetzt hatten, hinterherschicken werde."[192] Die Hoffnungen der Bevölkerung (*čašm-dāšt-i mardum*) seien jedoch enttäuscht worden, da Bābur weiterhin auf die Hilfe der Safaviden angewiesen gewesen sei, wobei sein Wegschauen bei den Missetaten der Qızılbaš schließlich dazu geführt habe, dass die ihm seitens der Bevölkerung Transoxanien entgegengebrachte Zuneigung (*ištiyāq*) erloschen sei und er sich noch mehr als zuvor auf die Safaviden gestützt habe.[193] Seine fortdauernde, mit einem offiziellen Bekenntnis zur Schia einhergehende Ergebenheit (*inqiyād*) gegenüber dem Schah und die von ihm am Hof getragenen Gewänder der Turkmenen (*labās-i tarākama*, d.h. der safavidischen Turkmenenemire) seien von der lokalen Bevölkerung ohne Ausnahme äußerst negativ aufgenommen worden.[194]

Letztlich zahlte sich Bāburs religionspolitische Flexibilität nicht aus, da die Usbeken, die sich nach Niederlage und Tod Muḥammad Khans neu formiert hatten, nach wenigen Monaten auf Samarkand vorrückten und Bābur nach einer verlorenen Schlacht bei Kul-i Malik in der Nähe von Buchara im Ṣafar 918/Mai 1512 sein Heil in der Flucht suchen musste.[195] Er entkam nach Ḥiṣār-i Šādmān, wo ihn seine Feinde im Ǧumādā I 918/Juli–August 1512 einschlossen und er erneut nur durch Hilfe des safavidischen Statthalters von Balch, Bairam Beg Qaramanlu, bestehen konnte. Im Anschluss daran schloss Bābur sich nach Vermittlung des safavidischen Unterhändlers Amīr Ġiyāṯ ad-Dīn Muḥammad

188 Zu Autor u. Werk s. Elias' Einleitung in TRE, 1–128, u. Ġaffārī Fards Einleitung in TR, XXI–XXXV; Bartol'd: Art. *Ḥaydar Mīrzā*.

189 Zum Quellenwert des *Tārīḫ-i Rašīdī* s. Dale: *The garden of the eight paradises*, 238–41.

190 TR, 377; TRE, 246.

191 Gemeint ist hier die rote Mütze der Qızılbaš, die ihn für alle als Anhänger Schah Ismāʿīls auswies, s.o.; Ḥaidar Dūġlāt nennt sie einen „Ausdruck von Ketzerei (*bidʿat*) mit der Form eines Eselsschwanzes" (Ross: TRE, 246, übersetzt *kaẕb al-ḥimār* mit *tail of an ass*).

192 TR, 377; TRE, 246.

193 TR, 377f.; TRE, 246; s.a. Islam: *Indo-Persian relations*, 8f.

194 TR, 389; TRE, 259.

195 TR, 389–95; TRE, 259–64; Ḫunǧī Iṣfahānī: *Sulūk al-mulūk*, Ed. Muvaḥḥid, 56–60.

(Ḫᵛāndamīrs späterem ersten Patron für das *Ḥabīb as-siyar*) dem Stellvertreter (*vakīl*) des Schahs, Naǧm ad-Dīn II. (Amīr Yār Muḥammad Khan), an. Dieser war ursprünglich von Ismāʿīl Ende 917/Anfang 1512 nach Transoxanien ausgesandt worden, um die safavidische Herrschaft in der Region gegenüber Bābur zu festigen.[196] Auf dem gemeinsamen Vormarsch wurde Bābur Zeuge, wie Naǧm ad-Dīn II. in Qaršī die sunnitische Bevölkerung massakrieren ließ, wobei auch der Dichter Bannāʾī zu Tode kam.[197] Bābur war auch Teil der sich daran anschließenden Schlacht bei Ġiǧduvān, als die safavidischen Truppen auf die usbekischen Prinzen Timur Sultan und Abū Saʿīd Sultan trafen, die zusammen mit neu eingetroffenen usbekischen Truppenkontingenten unter Ǧānī Beg und ʿUbaidallāh Khan aus Buchara am 3. Ramaḍān 918/12. November 1512 die safavidischen Truppen vernichtend schlugen; Bābur entkam durch Flucht.[198] Erneut lässt Ḥaidar Dūġlāts *Tārīḫ-i Rašīdī* Einblicke in die Gedanken der Truppenführer Bāburs zu, wenn er als dessen Cousin und Mitstreiter (!) zur Schlacht von Ġiǧduvān festhält, dass dort „die Pranke des Islams die Hand von Ketzerei und Unglaube (*bidʿat va kufr*) abgewehrt" habe – die Ungläubigen sind für ihn hier wohlgemerkt die Verbündeten Bāburs, die schiitischen Safaviden, wohingegen Bāburs Feinde, die sunnitischen Usbeken, für den rechten Glauben stehen![199] Nach der safavidischen Niederlage bei Ġiǧduvān scheint Bābur in Kabul ohne viel Aufheben zur Sunna zurückgekehrt zu sein.[200]

Neben Ḥaidar Dūġlāts *Tārīḫ-i Rašīdī* zeigt eine weitere zeitgenössische Quelle, das *Sulūk al-mulūk* des Faẓlallāh b. Rūzbihān Ḫunǧī Iṣfahānī (gest. 927/1521),[201] wie sehr Bāburs Legitimation als rechtmäßiger Herrscher

196 So schildert Ḫᵛāndamīr, wie Muḥammad Ǧān Ešik Aqasıbaşı, der als Gesandter Schah Ismāʿīls im Osten weilte, nach seiner Rückkehr an den Hof in seinem Bericht über Bāburs Eroberungen in Transoxanien den Timuriden als stolz und unbotmäßig bezeichnet, woraufhin Schah Ismāʿīl Bābur zur Ordnung rufen will und seinen *vakīl* Naǧm ad-Dīn II. mit einem Heer nach Transoxanien entlässt (HS, IV:521–23); s.a. *Futūḥāt-i šāhī*, 373f. Islam: *Indo-Persian relations*, 8f., geht hingegen davon aus, dass Bābur die safavidischen Emire respektvoll entließ, und Muḥammad Ǧān Bābur möglicherweise aus persönlicher Abneigung heraus verleumdete; s.a. *Aḥsan at-tavārīḫ*, II:1061; TR, 377; TRE, 245f./FN1.

197 Zu Bannāʾī s. HS, IV:348f., zum Massaker von Qaršī s. HS, IV:527f.

198 Ražavī 4103:518b–20a (A); Millī 14908:233 (C); HS, IV:526–30; s.a. Islam: *Indo-Persian relations*, 9–11. Zur Darstellung der Schlacht von Ġiǧduvān in Chroniken der Safavidenzeit s. Trausch: *Formen höfischer Historiographie*, 138–51. Als entscheidender Grund der safavidischen Niederlage galt für zeitgenössische Historiker das Fehlen Schah Ismāʿīls auf dem Schlachtfeld (ebd., 149).

199 TR, 391; TRE, 261.

200 Islam: *Indo-Persian relations*, 195.

201 Zur Person s. Ott: *Transoxanien und Turkestan*, 6–26; Haarmann: *Staat und Religion*; Haarmann: Art. *Khundjī Faḍl Allāh b. Rūzbihān*; Melvin-Koushki: Art. *Khunji, Fazl Allah b. Ruzbihan (1455–1521)*; Glassen: *Schah Ismāʿīl I.*, 258f./FN19; s.a. die Einleitung Muvaḥḥids

in den Stammlanden seiner Dynastie unter seiner zeitweisen politisch-konfessionellen Neuausrichtung litt. Ḫunǧī Iṣfahānī, Autor der unter dem Aqqoyunlu-Herrscher Yaʿqūb (reg. 883–96/1478–90) entstandenen Chronik *Tārīḫ-i ʿālam-ārā-yi Amīnī* und ausgebildeter schafiitischer Rechtsgelehrter – er hatte in Ägypten bei dem bekannten ägyptischen Hadithgelehrten und Historiker Šams ad-Dīn Muḥammad as-Saḫāwī (gest. 902/1497) studiert –, emigrierte nach dem Sieg Schah Ismāʿīls über die Aqqoyunlu aus Westiran nach Transoxanien an den Hof Muḥammad Khans.[202] Bereits vor der Abfassung des *Sulūk al-mulūk* hatte er seine Abneigung gegenüber Ismāʿīl und insbesondere den Qızılbaš offen ausgedrückt, etwa in seinem die Herrschaft Muḥammad Khans behandelnden *Mihmānnāma-yi Buḫārā* (verf. 915/1509), worin er mehr oder weniger offen den Feldzug des Khans gegen die Kasachen (914/1508) als eine Verschwendung von Ressourcen tadelt und ihn dazu ermahnt, die Qızılbaš (hier *qızıl bürk* bzw. *kulāh-i surḫ* genannt) als die eigentlichen Feinde nicht zu vergessen.[203] 920/1514 verfasste Ḫunǧī Iṣfahānī in Buchara für Muḥammad Khans Nachfolger ʿUbaidallāh Khan (später Oberster Khan von 940–46/1533–39), der selbst von seinem Feind Ḥaidar Dūġlāt als kultivierter und tugendhafter Herrscher anerkannt wurde, das *Sulūk al-mulūk* (ein Handbuch zur rechten Staatsführung), in dem er auf Bāburs kurze Herrschaft über Samarkand 917–18/1511–12 eingeht und diesen aufgrund von dessen Kooperation mit den *tāqīya-yi surḫ* (Rotmützen, d.h. Qızılbaš) stark negativ beurteilt.[204] Im Hinblick auf Bāburs Herrschaft in Samarkand und

---

in Ḫunǧī Iṣfahānī: *Sulūk al-mulūk*, 9–45. Zum Text des Werkes s. *Sulūk al-mulūk*, Ed. Muvaḥḥid.

202 Ḫunǧī Iṣfahānī hatte allen Grund, vor den Safaviden zu fliehen, da er 909/1503 die anti-schiitische Polemik *Ibṭāl nahǧ al-bāṭil wa-ihmāl kašf al-ʿāṭil* geschrieben hatte, die eine Antwort auf das schiitische Traditionswerk *Kašf al-ḥaqq wa-kašf aṣ-ṣidq* von al-ʿAllāma al-Ḥillī (gest. 726/1325) darstellte. Einhundert Jahre nach Ḫunǧī Iṣfahānī verfasste Nūrallāh Šūštarī (gest. 1019/1610–11), Autor des *taẕkira*-Werkes *Maǧālis al-muʾminīn*, mit *Iḥqāq al-ḥaqq* seinerseits eine proschiitische Antwort auf Ḫunǧī Iṣfahānīs Schrift. Dazu Goldziher: *Beiträge zur Literaturgeschichte der Šīʿâ*, 39–50 [475–86].

203 *Mihmānnāma-yi Buḫārā*, Ed. Sutūda. Ott: *Transoxanien und Turkestan*, ist eine deutsche Teilübersetzung des Werkes mit Kommentar. Ott sieht den eigentlichen Zweck des Werkes für Ḫunǧī Iṣfahānī darin, am Hofe des Khans den Kampf gegen die Safaviden zu propagieren, s.ebd., 40–48; zu antisafavidischen Äußerungen s. Kap. 6, 10–11, 16, 27–28 u. 52.

204 Zu ʿUbaidallāh Khan s. McChesney: *Islamic culture and the Chinggisid restoration*, 250f. Zum *Sulūk al-mulūk* s. Haarmann: *Staat und Religion*, 339ff. u. 352–61. Das Werk stellt im Urteil Haarmanns eine „unschätzbare Quelle zur theoretischen, vor allem aber auch praktischen Theologie, Jurisprudenz und Staatslehre der islamischen Orthodoxie im 16. Jahrhundert, [sowie] zur religiösen Auseinandersetzung zwischen Sunna und Schiʿa" dar (ebd., 340).

Buchara sind Ḫunǧī Iṣfahānīs Äußerungen im *Sulūk al-mulūk* auch deshalb von Bedeutung, da er sich im Gegensatz zu Ḫᵛāndamīr, der diese Episode ohne weiteren Kommentar für seine panegyrische Darstellung des Timuriden aufgreift (s. Kapitel 5), während dieser Zeit selbst in Samarkand befand und die Einführung der Schia als Augenzeuge miterlebte.[205] Seinen dortigen Verbleib nennt Ḫunǧī Iṣfahānī im Vorwort des Werkes „Trauer und Qual" und bezeichnet sich als „Gefangenen derjenigen, die religiöse Irrlehren" verbreiteten.[206] Er bedient sich außerdem semantisch stark negativ konnotierter Begriffe wie *fitna* (Zwietracht) und *fasād* (Verderbnis) sowie *rafż*, *bidʿat*, *irtidād*, und *ilḥād*, die sich alle mit „Ketzerei, Häresie, Abtrünnigkeit von der wahren Lehre" (hier: des sunnitischen Islams) übersetzen lassen und untermalt seine Abscheu gegenüber der Schia der safavidischen Qızılbaš mit eindeutigen Metaphern:

> Padischah Bābur b. ʿUmar Šaiḫ der Tschagataier zog mit Hilfe und Unterstützung seitens der abtrünnigen Rotmützen (*ṭāqīya-yi surḫ* = Qızılbaš) in Samarkand und Buchara mit einem großen Heer von mehr als 70.000 Reitern ein, das sich aus Tschagataiern, Mongolen, Turkmenen und Truppen von Badaḫšān bis Indien zusammensetzte. Der Stern der Gläubigen verglühte und das Feuer der Ketzerei (*bidʿat*) der Ungläubigen (*mulḥidīn*) entzündete sich, woraufhin sich in der Religion und in den Regionen, im Reich und unter den Völkern alle Arten von Verderbnis (*fasād*) und Schaden (*ḫalal*) ereigneten. Die Stimme von Ketzerei (*rafż*) und Abtrünnigkeit (*ilḥād*), die niemals zuvor diesseits des Amudarja (pers. Ǧaiḫūn, der antike Oxus) vernommen worden war, stieg bis in den Himmel auf, und die Fäulnis (*fasād*) von Häresie (*bidʿat*) und Renegatentum (*irtidād*), deren Spuren seit Anfang des Islams nicht bis in den Glauben der Region vorgedrungen waren, stand in höchster Blüte. Die ketzerischen Rotmützen (*rafaża-yi ṭāqīya-yi surḫ*) verwandelten die

205 Es gibt keinen Beleg, aus dem hervorgeht, dass Ḫᵛāndamīr zur Zeit von Bāburs Herrschaft in Samarkand war; höchstwahrscheinlich befand er sich zu diesem Zeitpunkt noch in Herat oder in der Region Ġarǧistān nördl. von Herat. Ende Muḥarram 918/Mitte April 1512 traf Vāṣifī Ḫᵛāndamīr auf seinem Weg nach Transoxanien bei Čihil Duḫtarān im Gebiet Bādġīs beim Fluss Kušk (*Badāyiʿ al-vaqāyiʿ*, 1:24); s.a. Szuppe: *Entre Timourides, Uzbeks et Safavides*, 53. Jean Calmard: *Safavid Persia in Indo-Persian sources*, 359, nimmt an, dass Ḫᵛāndamīr sich unmittelbar nach dem Fall Herats in Bāburs Dienste begeben habe, bleibt jedoch einen Beleg für seine Aussage schuldig.

206 *Sulūk al-mulūk*, 54; s.a. Dale: *The garden of the eight paradises*, 10; Jacobs: *Sunnî and Shîʿî perceptions*, 82f.

> Kanzeln der Moscheen Transoxaniens, die zuvor Stätten von Wohlgefallen (*riżvān*) und Barmherzigkeit (*raḥmat*) waren, in Plätze der Feindschaft (*ʿadvān*) und des Verfluchtseins (*laʿnat*). Die Moscheen des Islams, die Gotteshäuser der Sunniten gewesen waren, widmeten sie um zur Verbreitung der Widerlichkeiten ihrer Häresie (*qabāyiḥ-i rafż*) und den Hässlichkeiten (*šanāʿat*) von Knechtschaft und Gehorsam. Falls – beim Herrn suchen wir Zuflucht – der Funken des Feuers ihrer Zwietracht (*fitna*) in die Höhe geschlagen wäre und sich ihre vergängliche Herrschaft in jenen Gebieten festgesetzt hätte, wäre alsbald von den Vorschriften des Glaubens keine Spur und vom ‚Gebiet des Islams' (*dār al-islām*, d.h. der islamischen Welt) keine Region mehr übrig geblieben.[207]

Ḫunǧī Iṣfahānī geht im *Sulūk al-mulūk* noch über eine bloße Polemik gegen die verwerflichen Ansichten und Taten Bāburs und der safavidischen Truppen hinaus, wenn er in Kapitel elf *Über den Dschihad gegen die Feinde und den Verbleib von Gefangenen*[208] die Stellung der Qızılbaš rechtlich behandelt.[209] Generell seien diese als abgefallene Ungläubige und damit als schlimmer zu betrachten als die (von Grund auf) ungläubigen „Franken" (= Christen) und der Kampf (*ǧihād*) gegen sie eine individuelle Pflicht eines jeden Gläubigen (*farż-i ʿain*, im Gegensatz zur kollektiven Pflicht *farż-i kifāyat*, die der Gemeinde obliegt), was Positionen von Gelehrten im Osmanischen Reich sehr nahekommt.[210] Ḫunǧī Iṣfahānī macht jedoch deutlich, dass unter „Qızılbaš" nur der Schah und seine aktiven Unterstützer zu verstehen seien, nicht jedoch die Masse der schiitischen Untertanen, weshalb Iran kein „Gebiet des Krieges" oder „Gebiet des Unglaubens" (*dār al-ḥarb* oder *dār al-kufr*) darstelle.[211] Bāburs größter Frevel, so scheint es hierbei, war folglich nicht die Annahme der Schia, sondern das Paktieren mit den „Rotmützen" und ihrem Oberhaupt Schah Ismāʿīl, dessen

---

207 *Sulūk al-mulūk*, 50: Der Abschnitt ist Teil des Vorworts (*dībāča*), 47–62.

208 Ebd., 394–410.

209 Zum Inhalt des Kapitels s. Haarmann: *Staat und Religion*, 357–61.

210 Eberhard: *Osmanische Polemik gegen die Safawiden*, 157f.

211 *Sulūk al-mulūk*, 396–98: Demnach sei die Schia eine Gruppe des Islams (der Herrschaft der Safaviden zum Trotz), die die Ausübung der gesetzlichen Pflichten gewährleiste (Ausübung des Gebets, Steuern, Rechtsprechung etc.). Ḫunǧī Iṣfahānī differenziert hierbei zwischen Safaviden und deren Untertanen und gesteht der Zwölferschia die vollen Rechte einer islamischen Denomination zu, was nach Haarmann: *Staat und Religion*, 361, vielleicht auch unter dem Eindruck der usbekischen Niederlage gegen den Schah von 916/1510 zu sehen ist, nach der deutlich geworden war, dass sich die Usbeken mit ihrem westlichen Nachbarn würden arrangieren müssen.

Vater Sulṭān-Ḥaidar Ḫunǧī Iṣfahānī bereits in seinem zwanzig Jahre zuvor verfassten *Tārīḫ-i ʿālam-ārā-yi Amīnī* als „Teufel" (*šaiṭān*) bezeichnet hatte.[212] Als schließlich ʿUbaidallāh Khan in Buchara und Samarkand einzog, habe er in den Worten Ḫunǧī Iṣfahānīs erneut „die Fahne der Sunna" über Transoxanien wehen lassen und „Ketzerei und Irrglauben" (*bidʿat va rafż*) ein Ende bereitet.[213] Für Bābur hat Ḫunǧī Iṣfahānī nach seiner Niederlage bei Kul-i Malik hingegen nur Spott übrig: „Von den Toren Samarkands floh das strahlende Heer | nach Ḥiṣār verborgen unter einem Zelt | Das Glück war Bābur hold, solange er Sunnit war | als Freund des Ketzers widerfuhr ihm das Gegenteil."[214]

Dass Bāburs machtpolitische Entscheidung, sich als Anhänger des Schahs zu gerieren, um mithilfe von dessen Truppen seine alte Heimat zu erobern, nicht nur zu dessen Lebzeiten, sondern auch später noch im Mogulreich problematisch gesehen wurde, zeigt die offizielle Reichschronik *Akbarnāma* von Abū l-Fażl ʿAllāmī (gest. 1011/1602),[215] dem Hofhistoriker Akbars (reg. 963–1014/1556–1605). Abū l-Fażl hält darin zu Bāburs Herrschaft in Transoxanien fest, dass Bābur nach vielen Kämpfen mit den Usbeken Samarkand ein drittes Mal einnehmen konnte; Details zu Münzprägung und Freitagspredigt finden sich im Gegensatz zur Schilderung Ḫᵛāndamīrs im *Ḥabīb as-siyar* und Amīnī Haravīs im *Futūḥāt-i šāhī* nicht.[216] Bei seiner Legitimierung von Akbars Großvater geht Abū l-Fażl ʿAllāmī sogar so weit, dass er Bāburs Niederlage gegen die Usbeken bei Kul-i Malik 918/1512 in einen Sieg umdeutet, nach dem sich der Herrscher jedoch habe zurückziehen müssen; die Parallelen zu Ḫᵛāndamīrs Bemühen, den Ausgang der Schlacht von Čāldirān als taktischen Rückzug des Schahs zu interpretieren, liegen auf der Hand (s. Kapitel 5).[217] Die korrekte (sunnitische) konfessionelle Ausrichtung Bāburs, die einen Teil

212 Ḫunǧī Iṣfahānī: *Tārīkh-i ʿālam-ārā-yi Amīnī*, Ed. Woods/Übers. Minorsky, 255 (pers. Text); zur Darstellung Sulṭān-Ḥaidars im Werk s. 255–306 (pers.) bzw. 53–69 (engl.). Eine weitere Edition des Werkes ist diejenige von ʿAšīq.

213 *Sulūk al-mulūk*, 60.

214 *Sulūk al-mulūk*, 60; die Übers. der letzten beiden Halbverse findet sich auch bei Haarmann: *Staat und Religion*, 338; die engl. Übers. gibt Dale: *The garden of the eight paradises*, 245. Bābur war vor den anrückenden Usbeken unter ʿUbaidallāh Khan von Samarkand aus zunächst nach Ḥiṣār-i Šādmān geflüchtet.

215 Zur Person s. Eaton: Art. *Abu'l-Fażl ʿAllāmī*.

216 Abū l-Fażl ʿAllāmī: *Akbarnāma*, Ed. Aḥmad ʿAlī/ʿAbdarraḥīm, 1:91; HS, IV:524; *Futūḥāt-i šāhī*, 373.

217 *Akbarnāma*, 1:91.

seiner machtpolitischen Autorität bildete, war für den Mogulhistoriker noch Jahrzehnte nach Bāburs Tod von Bedeutung.[218]

Ḫᵛāndamīrs Umarbeitungen religionspolitisch sensibler Stellen von Fassung A zu C, die vor allem die vier direkten Nachfolger des Propheten, Abū Bakr, ʿUmar, ʿUṯmān und ʿAlī betreffen, lassen sich als Teil des Versuchs der Legitimierung von Bāburs Herrschaft verstehen, bei dem vor allem die aus Zentralasien stammenden Angehörigen des Hofes, die wie Bābur einem sunnitischen Milieu entstammten, angesprochen werden sollten. Für diese wie auch für Bābur selbst, der Ḫᵛāndamīr zur Vervollständigung der mit ihm verbundenen Ereignisse seine persönlichen Aufzeichnungen zur Verfügung stellte, war das *Ḥabīb as-siyar* das zentrale, da vom Herrscher selbst sanktionierte offizielle Geschichtswerk, das später im Mogulreich und in anderen islamischen Fürstentümern auf dem Subkontinent große Verbreitung finden sollte. Durch die Sunnitisierung entscheidender Abschnitte zur frühislamischen Heilsgeschichte in Fassung C stellte Ḫᵛāndamīr den Timuridenprinzen als legitimen, konfessionell untadeligen Oberherrn seiner Untertanen dar. Die Funktionalisierung der Heilsgeschichte in den Bänden I und II diente somit eindeutig Zwecken, die sich mit gegenwärtigen Bedürfnissen der Herrschenden in den 1520er-Jahren erklären lassen.

Dass die Funktionalisierung der frühislamischen Heilsgeschichte in Fassung C nur ein Element von Ḫᵛāndamīrs Agenda war, Bābur als *bonum exemplum* zu präsentieren, zeigt Kapitel 5, das die Darstellung der Gegenwartsgeschichte in den Teilen III:3–4 analysiert. Wie in Band I gehen die Änderungen in Band III über das Muster des Neustrukturierens und Hinzufügens hinaus und besitzen eine politische, da gegenwartsorientierte Dimension. Dies betrifft vor allem das Leben und Wirken Bāburs in Teil III:3, für den Ḫᵛāndamīr die Aufzeichnungen des Herrschers, die später als *Bāburnāma* bekannt werden sollten, in Teilen als Zusatzkapitel ins *Ḥabīb as-siyar* einarbeitete. Die Grundstruktur seines Werkes veränderte er hierbei jedoch nicht und behielt auch das zeitliche Ende der Chronik bei (930/1524), was Bāburs Eroberung Nordindiens ausklammert. Für Band III ergeben sich somit folgende Veränderungen:

218 Islam: *Indo-Persian relations*, 192–95, diskutiert die Quellenlage anhand von Texten und Münzen. Siehe auch TRE, 246/FN2, wo Elias neben Abū l-Faẓl ʿAllāmī noch Muḥammad Qāsim Hindūšāh Astarābādīs *Tārīḫ-i Firišta*/*Gulšan-i Ibrāhīmī* (verf. 1018/1609–10) und Muḥammad Hāšim ʿAlī Khan gen. Ḫāfī Khans *Muntaḫab al-lubāb* (verf. um 1140/1731–32) als Beispiele für Werke nennt, die Predigt und Münzen in Bāburs Namen erwähnen (Verweise ebd.).

TABELLE 9 Unterschiede zwischen den Fassungen A–B–C in Band III

Teil	A	A2	B–B2	C
III:1	Dschingis Khan u. Dschingisiden	textuelle u. strukturelle Ergänzungen zu den Ghasan-Kapiteln	textuelle u. strukturelle Ergänzungen zu den Ghasan-Kapiteln	–
III:2	Regionaldynastien	–	textuelle u. strukturelle Ergänzungen zu den Timur- u. Indien-kapiteln (B2)	–
III:3	Timur u. Timuriden	–	textuelle u. strukturelle Ergänzungen zu den Osmanen- und Indienkapiteln (B2)	veränderte Deutung historischer Ereignisse u. Personen der Gegenwart (Bābur)
III:4	Safaviden	–	textuelle Ergänzungen zu den Osmanenkapiteln	

Als Ergebnis des im Rahmen der vorliegenden Arbeit durchgeführten Vergleiches der ältesten Textzeugen lässt sich die Existenz von drei textlich eindeutig zu unterscheidenden Autorenfassungen A, B und C nachweisen, die sich zeitlich bestimmen lassen und die in den folgenden Kapiteln die Grundlage für die inhaltliche Auseinandersetzung mit dem Werk bilden (s. Tab. 10; zu Einzelheiten s. Appendix: A3).

Unklar bleibt, ob Ḫᵛāndamīr nach Abschluss von Fassung C noch eine weitere Aktualisierung des *Ḥabīb as-siyar* plante oder intendierte, sein Werk etwa auf die Herrschaft seines letzten Patrons, Bāburs Sohn Humāyūn (reg. 937–47 u. 962–63/1530–40 u. 1555–56), auszudehnen,[219] der Ḫᵛāndamīr als Hofchronisten bestätigte und ihm den Ehrentitel *amīr al-aḫbār* verlieh; dies scheint jedoch unwahrscheinlich zu sein.[220] Für Humāyūn verfasste Ḫᵛāndamīr 939–40/1533–34

219 Humāyūn flüchtete für fünfzehn Jahre (947–62/1540–55) vor Šīršāh Sūrī aus Nordindien nach Westen und hielt sich für einige Jahre im safavidischen Iran bei Schah Ṭahmāsp auf, bevor er mit dessen Hilfe seine Macht erneut konsolidieren konnte, jedoch bereits ein Jahr nach seiner Rückeroberung Delhis verstarb. Zu Humāyūns Kampf mit Šīršāh Sūrī s. Qureshi: *India under the Mughals*, 36–41. Zu Humāyūn s. Thackston: Art. *Homāyun Pādešāh*; Banerji: *Humāyūn Badshah*; Prasad: *The life and times of Humāyūn*.

220 QHE, 47.

TABELLE 10 Ḫᵛāndamīrs Fassungen des *Ḥabīb as-siyar*

Band/Redaktion	A	(A2)–B–(B2)	C
I (A, B, C)	928/1522	931/1525	935/1529
II (A, A2, B, B2, C)	929/1522	931/1525	935/1529
III (A, A2, B, C)	930/1524	931/1525	935/1529

den Tatenbericht *Qānūn-i Humāyūnī*/*Humāyūnnāma*, der als zentrale Quelle für die frühen Jahre Humāyūns und insbesondere die symbolische Dimension seiner Herrschaft gilt und in den letzten Jahren zunehmend Aufmerksamkeit in der Forschung erhalten hat.[221] Kurz nach der Abfassung des Werkes endete Ḫᵛāndamīrs Leben: Dem *Tārīḫ-i Firišta* zufolge starb er im Jahre 941/1534–35 an Durchfall (*ishāl*) und allgemeinen Strapazen im Alter von 62 Jahren auf einem Feldzug Humāyūns nach Gujarat, bei dem er den Herrscher begleitete.[222] Der Mogulhistoriker ʿAbd al-Qādir Badāʾūnī (gest. 1006/1597–98) erwähnt im *Muntaḫab at-tavārīḫ* dagegen ein Chronogramm Ḫᵛāndamīrs auf den Tod des Rätselstellers (*muʿammāʾī*) Šihāb ad-Dīn aus dem Jahr 942/1535–36,[223] weshalb in der Forschung Ḫᵛāndamīrs Todesjahr mehrheitlich mit 942/1535–36 angegeben wird.[224] Auf eigenen Wunsch wurde er auf dem Gelände des Sufischreins

221 QHE, 13f./FN1; als Zeitpunkt post quem der Abfassung gilt die im Werk erwähnte anstehende Vollendung Dīnpanāhs bei Delhi Ende Šauwāl 940/Anf. Mai 1534 (ebd., 62); s.a. Storey, 1:536. Zum historischen Gehalt des Werkes s. Conermann: *Historiographie als Sinnstiftung*, 154–59. Das *Qānūn-i Humāyūnī* ist neuerdings als Quelle für die symbolische Dimension und performative Aspekte von Humāyūns Herrschaft diskutiert geworden, s. Orthmann: *Sonne, Mond und Sterne*; dies: *Court culture and cosmology in the Mughal empire*; dies: *Ideology and state-building*. Moin: *The millennial sovereign*, 94–129; Franke: *Akbar und Ǧahāngīr*; zu Konzeptionen islamischer Herrschaft allgemein s. al-Azmeh: *Muslim kingship*.

222 Astarābādī: *Tārīḫ-i Firišta/Gulšan-i Ibrāhīmī*, Ed. Naṣīrī, 11:69 (engl. Übers. Briggs: *History of the rise*, 11:81). Gujarat als Todesort Ḫᵛāndamīrs ist auch in Rāzī: *Taẕkira-yi Haft iqlīm*, Ed. Riżā Ṭāhirī, 111:1606, genannt, dort jedoch ohne Datum. In Sām Mirza: *Taẕkira-yi Tuḥfa-yi Sāmī*, Ed. Humāyūn Farraḫ, 108f., Nr. 198, findet sich nur die Angabe, dass Ḫᵛāndamīr der Verfasser der beiden Geschichtswerke *Ḫulāṣat al-aḫbār* und *Ḥabīb as-siyar* gewesen sei und sich auch als Rätselsteller (*muʿammāʾī*) hervorgetan habe.

223 ʿAbd al-Qādir b. Mulūkšāh Badāʾūnī: *Muntaḫab at-tavārīḫ*, Ed. ʿAlī/Nassau Lees, 1:342f., zit. nach: Farhānī Munfarid: *Paivand-i siyāsat va farhang*, 366f.

224 Nach dem *Sanavāt al-atqiyāʾ* starb er 946/1539–40 (zit. nach Storey, 1/2:1237).

des Mystikers Ḫᵛāǧa Niẓām ad-Dīn Auliyā' (gest. 725/1325) und in der Nähe des Dichters Amīr Ḫusrau Dihlavī (gest. 725/1325) in Delhi bestattet.[225]

Was sein Privatleben und seine Familie angeht, bleibt Ḫᵛāndamīr ein weitgehend Unbekannter: So erwähnt er, den Gepflogenheiten der persischen (nicht nur historiografischen) Literatur folgend, weder seine Frau(en) noch Kinder in seinen Werken, wie überhaupt Frauen selbst als Teil der Herrschaftsschicht nur dann als handelnde Personen im *Ḥabīb as-siyar* auftreten, wenn sie als Drahtzieherinnen von Intrigen gekennzeichnet sind (s. Kapitel 5). Aus anderen Werken lässt sich hingegen ersehen, dass Ḫᵛāndamīr mindestens zwei Söhne hatte: Sein älterer Sohn Amīr Maḥmūd, der in Herat verblieb, wurde zwanzig Jahre nach der Emigration seines Vaters nach Indien zu einem wichtigen Chronisten der Safavidendynastie, die er durch sein Werk *Tārīḫ-i Šāh Ismā'īl va Šāh Ṭahmāsb-i Ṣafavī*, einer Fortsetzung des *Ḥabīb as-siyar*, ebenfalls zu legitimieren half. Gewidmet ist das Werk, das v.a. für Ereignisse der Spätzeit Schah Ismā'īls und der ersten Hälfte der Herrschaft seines Sohnes Ṭahmāsp in den Jahren von 930–57/1524–50 als Quelle von Bedeutung ist, dem safavidischen Statthalter von Herat, Muḥammad Khan Šaraf ad-Dīn Oğlu Takkalu.[226] Ein weiterer Sohn Ḫᵛāndamīrs, Sayyid 'Abdallāh Khan, der höchstwahrscheinlich mit seinem Vater nach Indien an den Mogulhof reiste oder dort geboren wurde, stand später in Gunst und Diensten Akbars, der ihm den *nom de plume* Ḫānī gab. Für Akbar führte 'Abdallāh, der innerhalb der Mogulhierarchie einen 700er-Rang innehatte,[227] verschiedene militärische und politische Missionen durch (u.a. in Gujarat und Bengalen) und war auch als Aufseher für das Polospiel tätig. Er wurde dem *Ā'īn-i Akbarī* von Abū l-Faẓl 'Allāmī zufolge im 34. Jahr der Herrschaft Akbars (997/1589) in der Provinz Kaschmir zusammen mit 300 Soldaten des Herrschers von einer Gruppe Kaschmiris überfallen und getötet (oder verstarb, je nach Quelle, kurz nach genanntem Überfall an Fieber).[228] Mit Amīr Maḥmūds und 'Abdallāhs Tod schließt sich der Kreis

225 Astarābādī: *Tārīḫ-i Firišta/Gulšan-i Ibrāhīmī*, Ed. Naṣīrī, II:69. Zu Niẓām ad-Dīn Auliyā' s. Nizami: *The life and times of Shaykh Nizam al-Din Awliya*; Hidāyat Ḥusain: *Preface*, XVI/FN1–2.

226 Szuppe: *Entre Timourides, Uzbeks et Safavides*, 57–60; Jean Calmard: *Safavid Persia in Indo-Persian sources*, 361–63; Hidāyat Ḥusain: *Preface*, XVI–XVII. Das Werk Amīr Maḥmūds liegt in den beiden Editionen von Ǧarrāḥī (ẒAIL) u. Ṭabāṭabā'ī Mağd (ẒAIL2) vor. Mit Amīr Maḥmūds Patron Muḥammad Khan Šaraf ad-Dīn Oğlu Takkalu steht ein weiterer Historiker in Verbindung, Budāq Munšī Qazvīnī (Autor d. *Ǧavāhir al-aḫbār*, verf. 984/1577), der unter diesem als *munšī* im *dīvān* der Provinz 'Irāq-i 'arab tätig war; s. Quinn/Melville: *The Safavid historiography*, 221.

227 Zu Rängen im Mogulreich s. Moreland: *Rank* (*mansab*) *in the Mughal state service*.

228 Zu Sayyid 'Abdallāh Khan s. Hidāyat Ḥusain: *Preface*, XVII–XVIII; sowie 'Ašīqs *Pišguftār* zu Ḫᵛāndamīrs *Makārim al-aḫlāq*, 26f. Sayyid 'Abdallāh Khan wird in Abū l-Faẓl 'Allāmīs *Ā'īn-i Akbarī* erwähnt: *The Ā'īn-i Akbarī*, Ed. Phillott/Blochmann, I:518 (Nr. 189); zum Polospiel ebd., I:309/FN1. Ebf. zu ihm berichtet wird im biografischen Sammelwerk *Ma'āṣir al-umarā'* des Navvāb Ṣamṣām ad-Daula Šāh Navāz Khan u. seinem Sohn 'Abd

um Ḫᵛāndamīr, der mit seinem Großvater Mīrḫᵛānd und dessen Tätigkeit als Historiker für die Timuriden begonnen hatte. Weitere Nachkommen sind nicht bekannt.

2.6 Zwischenergebnis: Ḫᵛāndamīrs Abfassung des *Ḥabīb as-siyar*

Sowohl Ḫᵛāndamīrs Lebenslauf als auch die Abfassung des *Ḥabīb as-siyar* zeigen die wechselnden Machtverhältnisse und großen politischen Umbrüche in der Region Ostiran und Zentralasien in den Jahren nach 1500 auf. Als roter Faden durch Ḫᵛāndamīrs Leben zog sich dabei seine enge Verbindung zum timuridischen Herrscherhaus, die mit dem Patronageverhältnis zwischen ʿAlī Šīr Navāʾī und seinem Großvater Mīrḫᵛānd begann und in Ḫᵛāndamīrs eigener Verbindung zu Navāʾī sowie den Prinzen Badīʿ az-Zamān und Muḥammad Zamān ihren Fortgang fand. Seine Karriere, die nach der usbekischen Eroberung Herats durch Muḥammad Khan Šībānīs Herrschaft zunächst weiterging, endete aufgrund konfessioneller Unterschiede zur neuen Herrscherschicht abrupt mit der Eingliederung Ḫurāsāns in den Machtbereich Schah Ismāʿīls 916/1510. Ḫᵛāndamīrs Versuch, sich durch die Abfassung der Weltgeschichte *Ḥabīb as-siyar* für den safavidischen Wesir in Herat mit den neuen Machthabern zu arrangieren, führte aufgrund von dessen Ermordung und der instabilen politischen Lage nach dem Tod des Schahs letztlich nicht zum gewünschten Erfolg. Als ihn ein Einladungsschreiben des Timuridenprinzen Bābur erreichte, mag ihm die Emigration an dessen Hof in Nordindien nicht schwergefallen sein.

Bei der Analyse von Handschriften des *Ḥabīb as-siyar*, die entweder zu Ḫᵛāndamīrs Lebzeiten kopiert wurden oder frühe Abschriften darstellen, konnten insgesamt drei Fassungen (A, B und C) des Werkes identifiziert werden, von denen A und B im safavidischen Herat geschrieben wurden und C im timuridischen Nordindien entstand. Die Fassungen A und B unterscheiden sich dabei nur durch hinzugefügte Ergänzungen in B, die auf später hinzugezogenen Quellen beruhen, was Einblicke in die Technik eines vormodernen Historikers gibt, sein Werk umzuarbeiten. Inhaltlich sind beide in ihrer der Darstellung der frühislamischen Geschichte klar auf die schiitische Tradition sowie bei der Gegenwartsgeschichte auf die Legitimierung der Safavidendynastie ausgerichtet. In Fassung C veränderte Ḫᵛāndamīr für seinen neuen Patron Bābur die Ausrichtung des Werkes ganz entscheidend hin zur sunnitischen Tradition der Ereignisse um Muḥammad und seine Nachfolger, um dessen Reputation als sunnitischer Herrscher zu stärken. Daneben wertete er auch Bābur selbst auf, der durch etliche hinzugefügte Einzelerzählungen eine stärkere Rolle in der Gegenwartsgeschichte erhält.

---

al-Ḥaiy: *Maāṯḫir-ul-umarā*, Ed. Beveridge/Prashad, 1:80f.; demnach sei er 997/1589 an Fieber gestorben (sein 700er-Rang wird nur hier erwähnt).

KAPITEL 3

Das *Ḥabīb as-siyar* in der Tradition persischer Geschichtsschreibung

> Da du Geschichte aufschreibst, musst du auch diese seltsame Angelegenheit irgendwo festhalten.[1]

⁘

3.1 Vorbemerkungen

Eine Weltgeschichte zu schreiben setzt voraus, den zeitlichen und geografischen Rahmen der aktuell herrschenden Dynastie zugunsten einer übergeordneten Vorstellung von Territorialität und einem speziellen Verständnis von *Geschichte* als Sinnzusammenhang zu verlassen. Im vorliegenden Kapitel wird der Frage nachgegangen, wie sich das *Ḥabīb as-siyar* in diesem Zusammenhang als historiografisches Narrativ in der Tradition persischer Geschichtsschreibung in Herat verorten lässt und weshalb es bei allen Gemeinsamkeiten mit früheren Werken einige Charakteristika besitzt, die mit den Umständen seiner Entstehung verbunden sind. Hierzu wird nachgezeichnet, in welchem Verhältnis das Werk zu früheren Chroniken steht und ob es als Teil einer in der Forschung postulierten „Ḫurāsāner Schule" timuridischer Tradition oder einer beginnenden safavidischen Historiografie zu klassifizieren ist, wozu auch Gemeinsamkeiten und Unterschiede von Ḫᵛāndamīrs Lebensweg und Patronageverhältnissen gegenüber anderen zeitgenössischen Historikern beleuchtet werden. Dies führt im Fall des *Ḥabīb as-siyar* u.a. zu der Frage, warum Ḫᵛāndamīr sich in den 1520er-Jahren für das Format einer Weltgeschichte entschied, wenn andere Möglichkeiten wie etwa die Abfassung einer Dynastiegeschichte oder einer Biografie Schah Ismāʿīls bestanden; ein Aspekt, der vor allem mit dem Genre der Weltgeschichte als Heilsgeschichte und der religionspolitischen Ausrichtung seiner neuen Oberherren verknüpft ist.

Von zentraler Bedeutung für die Analyse des Werkes ist das zeitgenössische Verständnis von Geschichte, das die in einer Chronik dargestellten Ereignisse

1 Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā zu Ḫᵛāndamīr (HS, IV:694).

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2021 | DOI:10.1163/9789004442238_004

erst adäquat verstehen lässt. Im Mittelpunkt steht deshalb die Frage, aus welchem Grund Historiker im 15. und 16. Jh. ihre Geschichtswerke verfassten, wer ihre intendierte Leserschaft darstellte und ob es bereits ein entwickeltes Gruppenbewusstsein und gewisse Standards des historiografischen Arbeitens gab, die das Genre von anderen Literaturgattungen trennten. Verbunden damit werden die Quellenauswahl und -verwendung Ḫᵛāndamīrs dahingehend analysiert, wie er Einzelerzählungen oder -angaben methodisch in den Text einarbeitete, ob diese eine konfessionelle Ausrichtung hatten und auf welche Informationen er als Historiker im Herat des beginnenden 16. Jhs. überhaupt Zugriff hatte, wenn es um die Darstellung von zeitlich und räumlich weit entfernten Gebieten oder Personen ging. Von Interesse ist daneben das Zeitverständnis Ḫᵛāndamīrs, d.h. die Frage, wie er in seinem Werk den Verlauf der Welt unterteilt und welche Zeitrechnung(en) er hierzu verwendet. Damit einher geht, wie vorislamische und islamische Geschichte im Werk miteinander verknüpft werden und wie sich dies in das Konzept der Heilsgeschichte einfügt, was auch den sogenannten Schlussteil (*iḫtitām*/*ḫātima*) des Werkes, den geografisch-enzyklopädischen Anhang an die eigentliche Chronik, betrifft.[2]

3.2 Zur Tradition persischer Geschichtsschreibung

Ḫᵛāndamīrs *Ḥabīb as-siyar* steht nicht nur in direkter Tradition des Geschichtswerkes seines Großvaters Mīrḫᵛānd, sondern in einer ganzen Reihe von Chroniken, die für die Dynastie der Timuriden geschrieben wurden. Gleichzeitig ist es das erste historiografische Werk, das unter den Safaviden für diese beendet wurde, und begründet somit den Beginn eines neuen Abschnitts von Dynastiegeschichtsschreibung.[3] Dies gilt nicht nur für die Safaviden, sondern auch für die Moguln in Nordindien, für die Ḫᵛāndamīr neben der Fassung C des *Ḥabīb as-siyar* wie erwähnt auch das *Qānūn-i Humāyūnī* (oder *Humāyūnnāma*), das einzige zeitgenössische Geschichtswerk aus den Anfangsjahren der Moguldynastie, verfasste. Im vorliegenden Unterkapitel geht es darum, das *Ḥabīb as-siyar* als Schnittpunkt verschiedener Traditionsstränge

2 Ähnliche Fragen stellt Radtke: *Weltgeschichte und Weltbeschreibung*, 3, für arabische Weltgeschichten.

3 Amīnī Haravīs *Futūḥāt-i šāhī*, das 925/1519 auf Anordnung von Schah Ismāʿīl begonnen wurde, wurde erst 937/1531 vollendet; Ḫᵛāndamīr wusste jedoch bereits von der Abfassung des Werkes, das er im biografischen Eintrag zu Amīnī Haravī nennt (HS, IV:321). Zur Diskussion um die exakte Datierung des Werkes s. Trausch: *Formen höfischer Historiographie*, 50/FN60. Daneben beauftragte Schah Ismāʿīl den Neffen des Dichters Ǧāmī, Hātifī (gest. 926/1520–21), mit der Abfassung eines historischen Epos, s. Bernardini: *Hātifī's Tīmūrnāmeh*.

der timuridischen (und indirekt mogulzeitlichen) Geschichtsschreibung einerseits und der safavidischen andererseits zu verstehen.

Den ersten Traditionsstrang, dem das *Ḥabīb as-siyar* zuzurechnen ist, bilden die in der Timuridenzeit verfassten Geschichtswerke, die unter der Patronage von Angehörigen des Herrscherhauses abgefasst wurden und vorwiegend Herrscher- und Dynastiegeschichten, jedoch bis auf Ḥāfiẓ-i Abrūs (gest. 833/1430) *Maǧmaʿ at-tavārīḫ* keine Weltgeschichten im engeren Sinne mehr waren. Umfassende Weltgeschichtschroniken hatte es zuletzt unter den Il-Khanen um 1300 gegeben, als das mongolische Weltreich seine größte Ausdehnung erfahren hatte und ein islamisches Geschichtswerk wie Rašīd ad-Dīn Fażlallāh al-Hamadānīs (gest. 718/1318) *Ǧāmiʿ at-tavārīḫ* thematisch von Europa bis China reichen konnte. Mit der Auflösung des Mongolenreiches im 14. Jh. waren Chroniken wie zuvor wieder stärker auf einzelne Herrscher und deren Familien beschränkt. Vor allem unter Timur, von dem berichtet wird, dass er sich mit uigurischen und persischen Schreibern umgeben habe, die alle seine Worte und Taten niedergeschrieben hätten, um sie der Nachwelt zu erhalten, lebte die traditionelle Herrscherbiografie wieder auf.[4]

Thematisch waren die unter den Timuriden im 15. Jh. entstandenen Geschichtswerke – wie in der gesamten islamischen Vormoderne – Darstellungen von Ereignissen, welche die herrschende Dynastie und vor allem den Herrscher selbst darstellten.[5] Als Beispiele hierfür lassen sich (neben etlichen anderen) die Herrscherbiografien und Dynastiegeschichten *Ẓafarnāma* von Niẓām ad-Dīn ʿAlī Šāmī (gest. vor 814/1411–12) und *Šams al-ḥusn* von Tāǧ ad-Dīn Salmānī (gest. nach 812/1410) sowie das *Zubdat at-tavārīḫ-i Bāisunġurī* von Ḥāfiẓ-i Abrū, das als Timuridengeschichte den letzten Teil des *Maǧmaʿ at-tavārīḫ* darstellt, und das *Ẓafarnāma* Šaraf ad-Dīn ʿAlī Yazdīs (gest. 858/1454) anführen.[6] Für die zweite Hälfte des 15. Jhs. sind das *Maṭlaʿ-i saʿdain va maǧmaʿ-i baḥrain* von ʿAbd ar-Razzāq Samarqandī (gest. 887/1482) und als letztes großes

4 Šaraf ad-Dīn ʿAlī Yazdī: *Ẓafarnāma*, Ed. ʿAbbāsī, 1:11 (zitiert nach Woods: *The rise of Tīmūrid historiography*, 82).

5 Geschichte als Herrschafts- oder Herrschergeschichte zu schreiben gilt für nahezu alle persischen Geschichtswerke vom 10. bis ins 20. Jh. und insbesondere für Reichschroniken. Andere gesellschaftliche Gruppen bleiben dabei größtenteils ausgeblendet und kommen ggf. ausführlicher in biographischen Lexika (pers. *taẕkira*) vor, s. Manz: *Power, politics and religion*, 49f.

6 Zu den genannten Autoren und Abhängigkeiten zwischen ihren Werken s. Woods: *The rise of Tīmūrid historiography*, 86 (Tab. 1). Zu Abhängigkeitsverhältnissen und Quellennutzung in Šaraf ad-Dīn ʿAlī Yazdīs *Ẓafarnāma* s. Ando: *Die timuridische Historiographie*, sowie Binbaş: *Intellectual networks in Timurid Iran*, 165–98.

Geschichtswerk im timuridischen Herat die Weltgeschichtschronik *Raużat aṣ-ṣafā* von Mīrḫᵛānd zu nennen.[7]

Die Einordnung der zahlreichen unter den Timuridenherrschern und -prinzen entstandenen Chroniken ist in der Forschung aus unterschiedlicher Perspektive diskutiert worden und soll hier mit Blick auf das *Ḥabīb as-siyar* kurz skizziert werden. John E. Woods unterscheidet insgesamt drei Phasen timuridischer Historiografie, wobei für seine Einordnung geografische Unterschiede zwischen West- und Ostiran bzw. Zentralasien eine Rolle spielen, die mit dem jeweiligen Herrschersitz verbunden sind: 1. Werke bis 834/1430, als Geschichtsschreibung vorwiegend in den Händen von Iranern im westlichen und zentralen Iran lag, d.h. in den Gebieten des ehemaligen Il-Khanidenreiches; 2. Chroniken, die zwischen 834–75/1430–70 entstanden, als Samarkand und Herat die zentralen Residenzstädte timuridischer Herrschaft waren; 3. die Phase von 875–916/1470–1510, in die auch die Tätigkeit Mīrḫᵛānds und Ḫᵛāndamīrs in Herat fällt und die mit der safavidischen Eroberung der Stadt endet.[8] In Anlehnung an Woods hat zuletzt Evrim Binbaş den *context-in-lineage approach*, d.h. die Patronage durch einzelne Timuridenprinzen innerhalb der verschiedenen Linien (zurückgehend auf die vier Söhne Timurs) und dadurch bedingte herrschaftslegitimatorische Unterschiede, eingehend analysiert.[9] Maria Szuppe hingegen macht für in Ostiran entstandene Werke eine „Ḫurāsāner Schule" aus, die sich bei der Abfassung von Universal- und Dynastiechroniken, Lokalgeschichten, biographischen Werken und Memoiren durchgesetzt und sich durch ein eigenes „Modell kreativen historischen Schreibens" ausgezeichnet habe.[10]

Ähnlich wie Woods und Binbaş geht Charles Melville lediglich von dynastischen Unterschieden hinsichtlich der jeweiligen Herrschaftslegitimation aus, die eine Rolle für die Verschiedenartigkeit von Chroniken gespielt hätten. Unterschiede sprachlicher oder geschichtstheoretischer Natur habe es Melville zufolge nicht gegeben, da die im Zeitraum von ca. 1400–1500 entstandenen Werke von Angehörigen derselben persischen Bildungs- und Verwaltungsschicht verfasst worden seien. Zwar ließen sich Unterschiede etwa im Genre oder bei der Datierung feststellen, dies sei jedoch bei identischer Themenwahl (Herrschaftsgeschichte), einem geteilten Verständnis von Geschichte (s.u.) und der gemeinsamen Sprachform keinesfalls Grund zur

7 Einen generellen Überblick über Autoren und Werke timuridischer Historiografie geben Szuppe: Art. *Historiography, v. Timurid period*; Melville: *The Mongol and Timurid periods*. Einen größeren Zeitraum behandelt Spuler: *Die historische und geographische Literatur*.

8 Woods: *The rise of Tīmūrid historiography*, 82.

9 Binbaş: *Intellectual networks in Timurid Iran*, 165–98 (insb. 171, Tab. 5.1).

10 Szuppe: Art. *Historiography, v. Timurid period*.

Annahme, dass es verschiedene Schulen gegeben habe. Vielmehr böten Form und Struktur Ansätze, einzelne Werke zu unterscheiden.[11]

Auf Melville aufbauend stellt Tilmann Trausch in seiner Dissertation *Formen höfischer Historiographie im 16. Jahrhundert* zu acht in höfischem Umfeld entstandenen Chroniken der Safavidenzeit den Aspekt der äußeren Form eines Werkes in den Mittelpunkt seiner Überlegungen.[12] Er geht dabei der Frage nach, ob es eine speziell „safavidische" Art und Weise gegeben habe, Geschichte zu schreiben, die sich von Werken früherer (oder späterer) Dynastien unterschied.[13] Trauschs begriffsgeschichtliche Überlegungen, was unter einer *safavidischen* Chronik genau zu verstehen sei, zeigen die diskursive Unschärfe auf, wenn damit i.d.R. Werke gemeint sind, die zwar unter den Safaviden entstanden, jedoch in ihrer Struktur und inhaltlichen Darstellung, ihrer Datierung und Quellenauswahl sowie ihrem Geschichtsverständnis völlig unterschiedlich sein konnten. In seiner Analyse der Form von in den ersten Jahrzehnten safavidischer Herrschaft verfassten Werken macht Trausch zwei Hauptstränge von Geschichtsschreibung aus, die er an den (mehr als nur geografisch definierten) Orten Herat und Qazvīn festmacht.[14] Das *Ḥabīb as-siyar* ordnet er darin dem „Textmodell Herat" zu, das sich durch wortgewaltige Formen gereimter Prosa ausgezeichnet und von anderen von Trausch ausgemachten Modellen („Qazvīn I und II") unterschieden habe.

Die genannten Erklärungsansätze zur Einteilung von historiografischen Werken der Timuriden- und beginnenden Safavidenzeit – nach zeitlichen, geografischen, herrschaftslegitimatorischen oder formalen Kategorien – liegen inhaltlich nicht so weit auseinander, wie auf es auf den ersten Blick scheinen mag. Allen gemeinsam ist, dass Herat und Ḫurāsān in einem begrenzten Zeitraum ein Zentrum der Geschichtsschreibung darstellten, in dem auch Mīrḫ^{v}ānds und Ḫ^{v}āndamīrs Werke entstanden. Das erklärt jedoch noch nicht, ob ihre Chroniken als speziell „timuridisch" oder „safavidisch" angesehen werden können, wie es in der Forschung durchaus beides vorkommt: Szuppe nennt das *Ḥabīb as-siyar* aufgrund des Entstehungsortes Herat ein *oeuvre timouride*,[15] wohingegen das Werk für Sholeh A. Quinn durch seine Abfassung in den

11 Melville: *From Tabriz to Herat*, 33.

12 Trausch untersucht darin insgesamt acht Chroniken der frühen Safavidenzeit, die zeitlich von Amīnī Haravīs *Futūḥāt-i šāhī* (verf. 925–937/1519–1531) bis hin zu Ḥasan Beg Rūmlus *Aḥsan at-tavārīḫ* (verf. 985/1578) reichen und das *Ḥabīb as-siyar* mit einschließen.

13 Trausch: *Formen höfischer Historiographie*, 25–31.

14 Ebd., 32–39. Trausch greift hierbei die Definition von Orten auf, die im Rahmen des Wissenschaftlichen Netzwerkes „Historiographiegeschichte der Frühen Neuzeit (1400–1800)" erarbeitet wurde; s. dazu weiterführend Rau/Studt (Hgg.): *Geschichte schreiben*.

15 Szuppe: *Entre Timourides, Uzbeks et Safavides*, 138.

1520er-Jahren als safavidisches Werk gilt[16] – gerade Trauschs Untersuchung zeigt jedoch auf, wie ungenau diese Bezeichnungen bei näherer Betrachtung sind. Im Folgenden wird argumentiert werden, wie sich für das *Ḥabīb as-siyar* v.a. die von Woods, Melville und Binbaş hervorgehobene Kategorie der Herrschaftslegitimation als ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal bei der Bestimmung der Entwicklung von timuridischer zu safavidischer Geschichtsschreibung ausmachen lässt, die über einen bloßen Austausch der Dynastien in den Werken hinausgeht.

Dass eine exakte Zuschreibung von Chroniken der damaligen Zeit schwierig ist, liegt in ihren vielen Gemeinsamkeiten und den Ähnlichkeiten der Lebenswege und Ausbildung ihrer Verfasser begründet. Vielen Geschichtsschreibern war gemein, dass sie dem Apparat der herrscherlichen Verwaltung (*dīvān*) entstammten, wo sie z.B. wie Ḫᵛāndamīr als *munšī* (Sekretär) oder wie der il-khanidische Historiker Ḥamdallāh als *mustaufī* (Aufseher über die Finanzen) arbeiteten. In der Beherrschung des Kanzleistils zur Abfassung offizieller Dokumente (*inšā'*) hatten die Angehörigen des *dīvān* einen vergleichbaren Bildungshintergrund und empfanden sich als Teil einer sowohl in arabischer als auch in persischer Sprache vorhandenen kulturellen Tradition, auf die sie in ihren Werken mit wörtlichen Zitaten oder Paraphrasen rekurrierten. Dabei ist festzuhalten, dass Geschichtswerke nur eines von mehreren Literaturgenres waren, innerhalb derer sie sich bewegten; Ḫᵛāndamīr selbst stellt hierfür ein gutes Beispiel dar.[17] Es mag nicht verkehrt sein, in diesem Zusammenhang im Bourdieuschen Sinne von einem „Habitus" der Angehörigen dieser Gruppe zu sprechen, die sich als Teil einer spezifisch gebildeten Elite sahen, der sie aufgrund ihrer Fähigkeiten und ihrer Position am Hofe (ihrem „Kapital") angehörten;[18] Charles Melville nennt sie berechtigterweise „a literate minority in an ocean of illiteracy".[19]

16 Quinn/Melville: *The Safavid historiography*, 211f. Darin sprechen Quinn/Melville von zwei „Generationen" von Historikern in den ersten Jahrzehnten safavidischer Herrschaft, wobei sie nicht ausführen, inwieweit sich diese abgesehen von der zeitlichen Abfolge unterscheiden. Die erste Generation habe demnach aus Mīrḫᵛānd, Ḫᵛāndamīr und Amīnī Haravī bestanden; zur zweiten habe u.a. Ḫᵛāndamīrs Sohn Amīr Maḥmūd gehört.

17 Nach Melville: *The historian at work*, 58f., war es nicht unüblich, als Geschichtsschreiber-cum-*munšī* auch Werke zum Kanzleistil zu verfassen, die als Muster für nachfolgende Schreiber dienen sollten. In der Timuriden- und Safavidenzeit gilt dies (neben Ḫᵛāndamīr als Autor des *Nāma-yi nāmī*) für Šaraf ad-Dīn ʿAlī Yazdī, Muʿīn ad-Dīn Isfizārī (gest. nach 899/1494), Muḥammad Ṭāhir Vaḥīd (gest. 1105/1694) u. Mirza Mahdī Khan Astarābādī (lebte um 1750).

18 Bourdieu: *Ökonomisches Kapital*.

19 Melville: *The historian at work*, 64.

Von Zeit zu Zeit wurde die Vorstellung dessen, was ein Schreiber an Bildung besitzen müsse, idealtypisch schriftlich fixiert: So schreibt Niẓāmī ʿArūżī in seinem Werk *Čahār maqāla* (verf. um 550–52/1155–57) über die vier Gruppen der Schreiber, Dichter, Astrologen und Ärzte zur Tätigkeit des Schreibers (*dabīr*), mit welcher einschlägigen Literatur dieser vertraut sein müsse. Niẓāmī ʿArūżī fasst hierunter eine Anzahl von Autoren und Werken, die seiner Meinung nach unabdingbar seien; neben Koran und Sunna werden namentlich u.a. die auf Persisch verfassten Werke *Qābūsnāma* (ein Fürstenspiegel des 11. Jhs.), das Geschichtswerk *Tārīẖnāma* des Balʿamī aus dem 10. Jh. und die Dichtung Rūdakīs (gest. 329/940–41) und Firdausīs (gest. 410/1019 od. 416/1025) sowie die auf Arabisch verfasste Poesie al-Mutanabbīs (gest. 354/965) und Abīwardīs (gest. 507/1113) sowie al-Ḥarīrīs (gest. 516/1122) *Maqāmāt* genannt.[20] Das Verfassen von Geschichtswerken, die durch ihren Stil bestechen sollten und häufig Zitate aus genannten Werken enthielten, blieb bei solchen Anforderungen „an insider's business".[21] Dies hing auch damit zusammen, dass Geschichtsschreibung in der islamischen Welt nicht als religiös anerkannte Wissenschaft (*ʿilm*) galt und somit nicht zum Moschee- und Madrasa-Curriculum und zur allgemeinen Ausbildung von (Rechts-)Gelehrten gehörte, deren Studium auf Gebiete wie Prophetenüberlieferung (Hadith), Koranexegese (Tafsir) und Jurisprudenz (*fiqh*) fokussiert war.[22]

Allen Gemeinsamkeiten zwischen Lebensläufen von Schreibern und Historikern zum Trotz ist zu beobachten, dass unterschiedliche Positionen in der Verwaltung und individuelle Netzwerke große Wirkung auf den Inhalt der Werke ausüben konnten, auch wenn sie unter ein und demselben Herrscher geschrieben wurden. So unterscheidet sich Faṣīḥ Aḥmad Ḫᵛāfīs (gest. nach 845/1442) Chronik *Muǧmal-i Faṣīḥī* durch die Darstellung zahlreicher Beamter und Religionsgelehrter der mittleren Ebene sehr von den Werken Samarqandīs, Mirḫᵛānds und Ḫᵛāndamīrs, da der Autor im *dīvān* von Šāhruḫs Sohn Bāisunġur (gest. 837/1433) keine herausragende Stellung innehatte und seine sozialen Netzwerke sich von denjenigen anderer Historiker, die Verbindungen bis ins Herrscherhaus hatten, wesentlich unterschieden.[23] Für die Einschätzung

20 *Muǧmal al-anvār maʿrūf ba-Čahār maqāla*, Ed. Qazvīnī/Muʿīn, 117f.; s.a. Melville: *The historian at work*, 57f.

21 Manz: *Power, politics and religion*, 77.

22 Meisami: *Persian historiography*, 5. Eine Untersuchung des Curriculums von herrscherlichen Medressen im Osmanischen Reich des 16. Jhs. ist Ahmed/Filipović: *The sultan's syllabus*. Nach Rosenthal: *A history of Muslim historiography*, 30–53, sei Geschichte kein *ʿilm*, sondern eher als für die Prinzenerziehung nützlich erachtet worden, worauf auch die vielen Handschriften des *Ḥabīb as-siyar* hindeuten, die im höfischen Umfeld entstanden.

23 Manz: *Power, politics and religion*, 67.

eines Geschichtswerkes, für dessen Abfassung neben Regierungsdokumenten persönliche Gespräche zur Informationsbeschaffung eine nicht unwesentliche Rolle spielten, waren neben der gesellschaftlichen Position der Autoren immer auch ihre familiären Bindungen und Herkunftsorte, der konfessionelle Zugehörigkeit und etwaige Allianzen mit Mitarbeitern in der Verwaltung von großer Wichtigkeit.[24] Vor allem spielt jedoch, und dies ganz besonders im Hinblick auf die Analyse der unterschiedlichen Fassungen des *Ḥabīb as-siyar*, der Aspekt der höfischen Patronage eine entscheidende Rolle.

Patronagebeziehungen zwischen dem einzelnen Historiker und Angehörigen der Herrschaftselite übten einen wesentlichen Einfluss auf die inhaltliche Darstellung eines Geschichtswerkes aus, wobei der Faktor vorauseilenden Gehorsams nicht zu unterschätzen ist. Wie bei Ḫᵛāndamīrs Fassung C des *Ḥabīb as-siyar*, die durch seine Emigration nach Indien und das neu entstandene Patronageverhältnis zu Bābur bedingt war, hatte es auch zuvor bereits Beispiele gegeben, in denen sich ein Historiker zur Umarbeitung seines Werkes gezwungen sah oder diese bereitwillig in Angriff nahm. Ein Beispiel hierfür ist Muʿīn ad-Dīn Naṭanzīs (gest. nach 817/1414) *Muntaḫab at-tavārīḫ-i Muʿīnī*, dessen erste Fassung er 816/1413–14 für einen Enkel Timurs, Iskandar b. ʿUmar Šaiḫ (gest. 818/1415), schrieb, der bis 817/1414 Statthalter von Schiras war.[25] Als dieser militärisch Šāhruḫ unterlag, arbeitete Naṭanzī den Text seiner Chronik um und widmete das Buch, der veränderten politischen Situation angepasst, dem Sieger des Konflikts. Dabei verwundert es nicht, dass die meisten textlichen Veränderungen die Darstellung von Iskandar und seinem Vater ʿUmar Šaiḫ betreffen, die beide in der späteren Fassung Šāhruḫ gegenüber weniger prominent hervortreten.[26] Ein anderes bekanntes Beispiel für wechselnde Patronatsbeziehungen der damaligen Zeit ist Šaraf ad-Dīn ʿAlī Yazdī, der 822/1419–20 in die Dienste Ibrāhīm Sultans eintrat (ein Sohn Šāhruḫs und nach Iskandars Niederlage Statthalter von Fārs), für den er in den 1420er- und 1430er-Jahren eine Vita Timurs, das *Ẓafarnāma*, schrieb. Nach dem Tode seines Herrn 838/1435 diente Yazdī fortan Sulṭān-Muḥammad b. Bāisunġur (gest. 855/1452) und später Uluġ Beg (gest. 853/1449) in Samarkand.[27] Auch aus

24 Ebd., 57.

25 Muʿīn ad-Dīn Naṭanzī: *Muntaḫab at-tavārīḫ-i Muʿīnī*, Ed. Iṣtiḫārī.

26 Woods: *The rise of Tīmūrid historiography*, 89–93; Binbaş: *Intellectual networks in Timurid Iran*, 187–98.

27 Zu Šaraf ad-Dīn ʿAlī Yazdī s. Binbaş: *Intellectual networks in Timurid Iran*; Woods: *The rise of Tīmūrid historiography*, 99–105.

anderen Epochen islamischer Geschichte sind Beispiele für eine Umarbeitung von Geschichtswerken bekannt.[28]

Was das *Ḥabīb as-siyar* als Geschichtswerk für die Forschung so interessant macht, sind nicht allein Wechsel und Abfolge der Patrone Ḫᵛāndamīrs, sondern die gravierenden Unterschiede hinsichtlich seiner religionspolitischen Ausrichtung im Vergleich zu Vorgängerwerken und zwischen seinen Fassungen. Zwar hat Trausch recht mit seiner Einschätzung, dass sich auf Persisch schreibende Historiker „zu allen Zeiten", d.h. vom 10. bis weit ins 19. Jh. (und sogar bis ins beginnende 20. Jh.) hinein an einem „argumentativen Standardrepertoire" von Elementen der Herrschaftslegitimation bedienten.[29] Gerade anhand von Einzelelementen dieses Repertoires (hier: der religionspolitischen Ausprägung) lassen sich für die Verortung eines Geschichtswerkes im Kontext seiner Zeit jedoch signifikante Unterschiede herausarbeiten. Ḫᵛāndamīr fiel bei der Abfassung des *Ḥabīb as-siyar* dabei die Aufgabe zu, als Erster für die Safaviden ein geschlossenes Narrativ zu formen, das möglichst den bisherigen Legitimationsmustern nahekam bzw. diese adäquat ersetzen und erweitern konnte und gleichzeitig der Ausrichtung des Herrscherhauses Genüge tat. Die Kategorie der Herrschaftslegitimation, die mit den Patronagenetzwerken Ḫᵛāndamīrs verknüpft ist, lässt sich deshalb im Folgenden als entscheidendes Differenzierungsmerkmal für die Fragestellung der vorliegenden Arbeit fruchtbar machen.

3.3 Zum Genre der Weltchronik als Heilsgeschichte

In den ersten Jahrzehnten der Safavidenzeit entstanden nahezu ausschließlich Geschichtswerke des Genres der Welt- oder Universalgeschichte, wohingegen dynastische Chroniken erst einige Jahrzehnte später aufkamen. Gerade der Zeitpunkt der Abfassung des *Ḥabīb as-siyar* wirft angesichts der vielbändigen Weltchronik von Ḫᵛāndamīrs Großvater Mīrḫᵛānd die Frage auf, aus welchem Grund jener nur zwanzig Jahre nach dem *Raużat aṣ-ṣafā*,

28 Ein Beispiel aus der Zeit des Delhisultanats ist Żiyā' ad-Dīn Baranīs (gest. 758/1357) *Tārīḫ-i Fīrūzšāhī*, die Baranī für Fīrūzšāh (reg. 752–90/1351–88) schrieb, unter dem er später inhaftiert wurde und die er später zuungusten des Herrschers veränderte. Zu den Fassungen des Werkes s. Siddiqui: *Fresh light on Ḍiyā' al-Dīn Baranī*; zum Werk s. Hardy: *Historians of medieval India*, 20–69; Conermann (Hg.): *Die muslimische Sicht*, 69. Melville: *From Adam to Abaqa* (*part I & II*) analysiert die Handschriftentradition von Nāṣir ad-Dīn Baiżāvīs *Niẓām at-tavārīḫ* (verf. ca. 674/1275), von dem ebf. mehrere Fassungen bekannt sind.

29 Trausch: *Formen höfischer Historiographie*, 29f.

für das er selbst noch in den 1520er-Jahren eine Fortsetzung bis zum Ende der Timuridenzeit schrieb,[30] dieses nicht einfach zusätzlich noch um die Darstellung der Safaviden erweiterte, sondern sich bewusst dazu entschied, eine *neue* Weltgeschichtschronik zu verfassen. Im Folgenden wird argumentiert, dass es Ḫᵛāndamīr beim *Ḥabīb as-siyar* nicht auf eine bloße Fortsetzung einer bestehenden Darstellung ankam, sondern das Genre der Weltgeschichte als Heilsgeschichte[31] seinen Plänen, mit seiner Chronik zur Legitimierung der Herrschaft der Safaviden beizutragen, mehr entgegenkam als eine Dynastiegeschichte. Dies fügt sich in Andrew Marshams Beobachtungen zu Parallelen zwischen christlicher und islamischer Weltgeschichtsschreibung ein, wonach insbesondere in Phasen der Etablierung einer neuen Ordnung Werke dieses Genres entstanden seien, um eine neue Herrschaftsschicht in der Tradition imperialer Reichsvorstellungen zu verorten.[32]

Das Genre der Weltgeschichtsschreibung war zum Zeitpunkt der Abfassung des *Ḥabīb as-siyar* in der islamischen Welt bereits seit mehr als einem halben Jahrtausend fest etabliert. Bernd Radtke hat für arabische Weltgeschichten des 9. bis 15. Jhs. in seiner Habilitationsschrift *Weltgeschichte und Weltbeschreibung im mittelalterlichen Islam* aufgezeigt, dass Weltgeschichte dabei bereits in den Anfängen immer auch Heilsgeschichte war.[33] Die persische Weltgeschichtsschreibung geht unmittelbar auf arabische Vorläufer zurück: Das o.g. erste überlieferte Geschichtswerk, Balʿamīs *Tārīḫnāma* aus der ausgehenden Sāmānidenzeit (10. Jh.), stellt eine Adaption von Muḥammad b. Ǧarīr aṭ-Ṭabarīs (gest. 310/923) arabischer Weltgeschichte *Taʾrīḫ ar-rusul wa-l-mulūk wa-l-ḫulafāʾ* dar, in der die grundlegende Aufteilung von Weltgeschichte in einen vorislamischen und einen islamischen Teil bereits angelegt war.[34] Was den Hauptteil mit der Darstellung der islamischen Geschichte betrifft, so führen die Vorgängerwerke des *Ḥabīb as-siyar* in jedem Jahrhundert die Darstellung ein Stück weiter fort: Balʿamīs Chronik reicht bis ins 8. Jh., die Weltchroniken aus der Il-Khanidenzeit bis ins 13./14. Jh., das *Raużat aṣ-ṣafā* endet – durch Mīrḫᵛānds Tod früher als ursprünglich geplant – mit Sulṭān-Ḥusain Bāiqarās Thronbesteigung 873/1469.

30 Wie o.g. fügte er die Darstellung der Herrschaft Sulṭān-Ḥusain Bāiqarās aus Fassung A des *Ḥabīb as-siyar* als „Update" hinzu.

31 Der an dieser Stelle verwendete Begriff der Heilsgeschichte stammt aus dem christlichen Kontext, wonach der „geschichtsmächtige ewige Gott […] Anbeginn und Vollendung der Welt-Zeit [verfügt], welche von der Schöpfung herkommt und durch die H.sg. auf die ewige Vollendung hin unterwegs ist", s. Gerwing/Schachten: Art. *Heilsplan, -sgeschichte*.

32 Marsham: *Universal histories in Christendom and the Islamic world*, 446.

33 Radtke: *Weltgeschichte und Weltbeschreibung*, 1–7.

34 Zu aṭ-Ṭabarīs *Taʾrīḫ ar-rusul wa-l-mulūk wa-l-ḫulafāʾ* s. ebd., 16–26.

Neben dem Genre der Weltgeschichte gab es durchaus etliche weitere Gattungen historiografischen Schreibens, für die sich Ḫᵛāndamīr hätte entscheiden können und die sein Zeitgenosse, der bereits genannte Aqqoyunlu-Historiker Fażlallāh b. Rūzbihān Ḫunǧī Iṣfahānī, in seiner Chronik *Tārīḫ-i ʿālam-ārā-yi Amīnī* beschreibt. Darin listet er acht Kategorien (*ṭāʾifa*) von Geschichtswerken auf:[35] (1) Weltgeschichten von der Zeit Adams an, von denen aṭ-Ṭabarīs *Taʾrīḫ ar-rusul wa-l-mulūk wa-l-ḫulafāʾ* das grundlegende Werk sei, an dem sich alle anderen orientierten (als persische Weltgeschichten werden Ḥāfiẓ-i Abrūs *Maǧmaʿ at-tavārīḫ* und das *Ǧāmiʿ at-tavārīḫ* von Rašīd ad-Dīn Fażlallāh genannt); (2) Werke zu Biografien von Propheten (pers. *sīrat*); (3) Sammlungen von Aussprüchen des Propheten Muḥammad; (4) Bücher über die Gefährten des Propheten (*ṣaḥāba*) und deren Nachkommen (*tābiʿūn*); (5) annalistische Werke vom Beginn der *hiǧra*-Zeitrechnung bis zur Epoche des Verfassers; (6) alphabetisch geordnete Biografienwerke; (7) *ṭabaqāt*-Werke, d.h. nach Generationen angeordnete biografische Werke zu einzelnen Gruppen wie Rechtsgelehrten (*fuqahāʾ*); (8) Dynastiegeschichten, die entweder alle Herrscher einer Dynastie behandeln (wie Ǧuvainīs *Tārīḫ-i Ǧahān-gušāy* oder Vaṣṣāfs *Taǧẓiyat al-amṣār va tazǧiyat al-aʿṣār* aus der Mongolenzeit) oder einen einzigen Herrscher zum Thema haben wie das *Ẓafarnāma* Šaraf ad-Dīn ʿAlī Yazdīs über das Leben Timurs; auch Ḫunǧī Iṣfahānī eigenes *Tārīḫ-i ʿālam-ārā-yi Amīnī* gehört als Darstellung der Herrschaft des Aqqoyunlu-Sultans Yaʿqūb in letztere Kategorie.

Obwohl Ḫᵛāndamīr als Historiker folglich unter verschiedenen Gattungen auswählen konnte, entschied er sich bei der Abfassung des *Ḥabīb as-siyar* erneut für die im *Tārīḫ-i ʿālam-ārā-yi Amīnī* zuerst angeführte Kategorie, zu der er bereits mit seiner Kurzfassung des *Raużat aṣ-ṣafā*, dem noch zu Lebzeiten seines ersten Patrons ʿAlī Šīr Navāʾī beendeten *Ḫulāṣat al-aḫbār*, ein Werk beigesteuert hatte. Auch der zur selben Zeit wie Ḫᵛāndamīr schreibende Historiker Amīnī Haravī, der als *ṣadr* Ḫᵛāndamīrs Kollege in der späten Timuridenzeit gewesen war und bei seinem Auftragswerk *Futūḥāt-i šāhī* direkt von Schah Ismāʿīl protegiert wurde, entschied sich für die Abfassung einer Weltgeschichte. Auffällig ist, dass ebenso nahezu alle Werke, die in den folgenden Jahrzehnten im Safavidenreich entstanden – Yaḥyā b. ʿAbd al-Laṭīf Qazvīnīs *Lubb at-tavārīḫ* von 948/1542, Qāżī Aḥmad b. Muḥammad Ġaffārī Qazvīnī Kāšānīs *Nusaḫ-i* (oder *Tārīḫ-i*) *ǧahān-ārā* von 972/1564–65, Zain al-ʿĀbidīn ʿAlī ʿAbdī Beg Šīrāzīs *Takmilat al-aḫbār* von 977/1570, Būdāq Munšī Qazvīnīs *Ǧavāhir al-aḫbār* von 984/1577 und Ḥasan Beg Rūmlus *Aḥsan*

35 *Tārīḫ-i ʿālam-ārā-yi Amīnī*, Ed. ʿAšīq, 83–88; s.a. Quinn/Melville: *The Safavid historiography*, 224.

at-tavārīḫ von 985/1578 – zu diesem Genre gehören. An einem Mangel an verfügbaren Weltgeschichten kann es jedenfalls nicht gelegen haben.[36]

In der Forschung sind die Gründe dafür, dass nach etlichen Dynastiegeschichten der Timuridenzeit in den ersten Jahrzehnten safavidischer Herrschaft ausschließlich Weltgeschichten geschrieben wurden, an verschiedener Stelle diskutiert worden.[37] Dabei herrscht mit Charles Melville, Sholeh A. Quinn und anderen der Konsens vor, dass bereits aufgrund der geringen zeitlichen Dauer safavidischer Herrschaft in den ersten Jahrzehnten des 16. Jhs. eine rein auf die Darstellung von Schah Ismāʿīls Vorfahren und seiner Herrschaft beschränkte Dynastiegeschichte nicht in Frage gekommen wäre. So habe es bereits zweihundert Jahre zuvor mit Naṣīr ad-Dīn ʿAbdallāh b. ʿUmar Baiżāvīs[38] *Niẓām at-tavārīḫ*[39] sowie dem *Ǧāmiʿ at-tavārīḫ* von Rašīd ad-Dīn Fażlallāh, das unter Ghasan Khan begonnen und unter seinem Nachfolger Öldscheitü (Ölǧeitü) fertiggestellt wurde, zwei Weltgeschichtschroniken für eine relativ junge Dynastie in Iran gegeben. Weiter merken Melville und Quinn an, dass in den Universalchroniken der frühen Safavidenzeit, v.a. unter Schah Ṭahmāsp, wie bereits unter den Il-Khanen turko-mongolische Vorstellungen universaler Herrschaft fortgeführt worden seien, sodass eine die islamische Geschichte in ihrer Gesamtheit umfassende Chronik einer rein dynastischen Darstellung vorzuziehen gewesen sei. Dies sei insbesondere im Vergleich zu Historikern des 17. Jhs. der Fall gewesen, die im Gegensatz zu ihren Vorgängern stärker auf religiöse, zwölferschiitische Elemente der Herrschaftslegitimation gesetzt hätten als auf universale Machtansprüche der mongolisch-timuridischen Vergangenheit.[40] Seit der Herrschaft von Schah

36 Alle genannten Werke liegen in Editionen vor (s. Literaturverzeichnis). Amīr Maḥmūds *Ẕail* (verf. 957/1550), die Fortsetzung des *Ḥabīb as-siyar*, sowie Qāsim Beg Ḥayātī Tabrīzīs *Tārīḫ* (verf. 961/1554), stellen hierbei eine Ausnahme dar. Zu letzterem Werk s. die Edition von Ghereghlou: *A chronicle of the early Safavids*; ders.: *Chronicling a dynasty on the make*.

37 Quinn/Melville: *The Safavid historiography*, 224–27; Newman: *Safavid Iran*, 67; Trausch: *Formen höfischer Historiographie*, 49.

38 Baiżāvī stammte aus Baiżā in der Nähe von Schiras; aufgrund seines auf Arabisch verfassten Korankommentars *Anwār at-tanzīl wa-asrār at-taʾwīl* wird sein Name in der westlichen Sekundärliteratur i.d.R. arabisiert Baiḍāwī wiedergegeben.

39 Für das Werk, dessen zeitlicher Rahmen sich bis zum Beginn der Herrschaft des Il-Khan Ghasan (reg. 694–703/1295–1304) erstreckte und nur ungefähr dreißig Jahre nach Beginn der mongolischen Herrschaft der Il-Khane entstand, lassen sich Autorenfassungen aus den Jahren 674–678/1275–79 bzw. 680/1282 und 694/1295 nachweisen, s. Melville: *From Adam to Abaqa* (*part I & II*).

40 Iskandar Beg Munšī Turkamān habe deshalb im *Tārīḫ-i ʿĀlam-ārā-yi ʿAbbāsī* bis auf die Darstellung der zwölf Imame und des Lebens des Propheten Muḥammad auf alle vorislamischen Teile einer Weltgeschichte verzichtet (wie zuvor bereits Ḫᵛāndamīrs Zeitgenosse Amīnī Haravī im *Futūḥāt-i šāhī*), s. Quinn/Melville: *The Safavid historiography*, 225f.

ʿAbbās I. (reg. 996–1038/1588–1629), als mehrheitlich Dynastiegeschichten entstanden, seien zusätzlich auch praktische Erwägungen hinzugekommen seien (etwa genug vorhandenes „Material" der safavidischen Herrschaft).

Für Ḫᵛāndamīrs *Ḥabīb as-siyar* ist gegen Melvilles und Quinns vorgebrachte Überlegungen jedoch davon auszugehen, dass die Auswahl des Genres nicht ausschließlich in turko-mongolischen Vorstellungen universaler Herrschaft begründet war, sondern vielmehr an der inhärent heilsgeschichtlichen Dimension des Genres selbst lag. Wie bei der Analyse der verschiedenen Fassungen des Werkes in Kapitel 2 bereits diskutiert, geht die Darstellung der frühislamischen Epoche in Fassung A in ihrer Bewertung von Muḥammad und seinen Nachfolgern Abū Bakr, ʿUmar, ʿUṯmān und ʿAlī auf die schiitische Tradition zurück. Verglichen mit der inhaltlichen Darstellung des zwanzig Jahre zuvor im timuridischen Herat entstandenen *Raużat aṣ-ṣafā* ergibt sich für Fassung A des *Ḥabīb as-siyar* so das Bild einer dezidiert *schiitischen* Heilsgeschichte, deren Bestandteile sich auch in den Teilen I:1–2 zur vorislamischen Geschichte finden. Ḫᵛāndamīr passt hierbei Details von bereits im *Raużat aṣ-ṣafā* vorhandenen Einzelerzählungen aus dem Bereich der *Qiṣaṣ al-anbiyāʾ* oder *Isrāʾīlīyāt* (Prophetengeschichten) an und gibt dem jeweiligen Ereignis eine neue, der religionspolitischen Ausrichtung der herrschenden Dynastie angepasste Bedeutung.[41] Ein Beispiel hierfür stellt die nachfolgende, in den Weltgeschichten von Großvater und Enkel inhaltlich weitgehend identische koranische Erzählung (Q 18:9–26) zu den Siebenschläfern dar.[42]

Die Siebenschläfer (pers. *aṣḥāb-i kahf*/Leute der Höhle)[43] sind in den Darstellungen von Mīrḫᵛānd und Ḫᵛāndamīr sieben Jünglinge, die in der Stadt Ephesos (Afsūs) in der heutigen Türkei unter dem römischen Kaiser Decius (pers. Daqyānūs, reg. 249–51) leben und allesamt Monotheisten sind, die vom Herrscher zum Götzendienst gezwungen werden.[44] Als sie daraufhin die Stadt

41 Zu Prophetengeschichten weiterführend Nagel: *Die Qiṣaṣ al-anbiyāʾ*, insb. 80–121, u. die kommentierte Übersetzung von Aḥmad b. Muḥammad aṯ-Ṯaʿlabīs (gest. 427/1035) Werk zu Prophetengeschichten von Busse: *Islamische Erzählungen*; s.a. Springberg-Hinsen: *Die Zeit vor dem Islam*, 107–13. Zu biblischen Propheten im Koran und der islamischen Überlieferung allgemein s.a. Tottoli: *Biblical prophets in the Qurʾān*, 128–37.

42 Das Kapitel zu den Siebenschläfern/*aṣḥāb-i kahf* findet sich in RS, II:526–37 u. HS, I:150–53. In der islamischen Tradition werden die Siebenschläfer im Koran (Sure 18, *sūrat al-kahf*, ist nach ihnen benannt) als glaubensstarke Monotheisten dargestellt. Die Legende selbst geht auf christliche (griechisch-syrische) Ursprünge zurück. Dazu Paret: Art. *Aṣḥāb al-kahf*; Busse: *Islamische Erzählungen*, 521–41.

43 So übersetzt bei Busse: *Islamische Erzählungen*, 521.

44 Während Decius' Herrschaft kam es bei der allgemeinen Durchsetzung von obligatorischen Götteropfern zu schweren Christenverfolgungen, s. Selinger: *Die Religionspolitik des Kaisers Decius*.

verlassen und sich in eine Höhle flüchten, ruhen sie dort für 309 Jahre und erwachen erst, als Ephesos von einem christlichen Kaiser regiert wird, der sie nach ihrer Rückkehr respektvoll behandelt. Im *Raużat aṣ-ṣafā* endet die Siebenschläfer-Erzählung damit, dass die Jünglinge bei der Höhle eine Kirche errichten und sterben. Im *Ḥabīb as-siyar* hingegen fügt Ḫᵛāndamīr ans Ende der Erzählung eine weitere an, die er, wie er angibt, dem Korankommentar des Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 606/1209)[45] entnommen habe: Demzufolge ruhen die Siebenschläfer noch zu Lebzeiten Muḥammads in der Höhle, als der Prophet von ihrem Schicksal erfährt und sie unbedingt sehen möchte – ein Wunsch, der ihm von Gott selbst verwehrt wird; Muḥammad soll stattdessen seinen „Bevollmächtigten" (arab./pers. *waṣī*/*vaṣī*; in der schiitischen Tradition ein Titel ʿAlīs)[46] und einige seiner Gefährten (*ṣaḥāba*) dorthin schicken, um die Schlafenden zur Annahme des Islams zu bewegen. Muḥammad sendet daraufhin ʿAlī, Abū Bakr, ʿUmar sowie zwei weitere, in der schiitischen Tradition verehrte Gefährten namens Salmān al-Fārisī und Abū Ḏarr al-Ġifārī aus, die auf einem fliegenden Teppich zur Höhle reisen. Bereits hier erhält ʿAlī eine Sonderrolle zugesprochen: Er sitzt in der Mitte des Teppichs, während alle anderen sich an dessen Rändern drängen. Auf die zuvor gestellte Frage der Ausgesandten an den Propheten, wer von ihnen genau sein Bevollmächtigter sei, antwortet Muḥammad, dass derjenige, der auf sein Grüßen hin von den Siebenschläfern eine Antwort erhalte, sich als sein wahrer Bevollmächtigter herausstellen werde; alle anderen würden keine Reaktion aus der Höhle erhalten. Es kommt, wie es sich bereits in den Titeln ʿAlīs, die seinem Namen im Kapitel stets vorausgehen (*amīr al-muʾminīn*/Befehlshaber der Gläubigen, *šāh-i vilāyat-panāh*/Herr der Zuflucht der Welt),[47] angedeutet hat: Als Abū Bakr, ʿUmar, Salmān al-Fārisī und Abū Ḏarr al-Ġifārī vor die Höhle treten und hineinrufen, geschieht nichts, wohingegen ʿAlīs Gruß erwidert wird. In einem kurzen Dialog nehmen die Siebenschläfer daraufhin den Islam an und bekennen, auf den verheißenen Mahdi zu warten. Als ʿAlī sie fragt, warum sie seinen Gefährten nicht geantwortet hätten, antworten sie ihm, dass ihnen gesagt worden sei, nur einem Propheten oder seinem Bevollmächtigten zu antworten. Bei der Rückkehr ʿAlīs und seiner Mitreisenden weiß Muḥammad bereits, was sich zugetragen hat, und bekräftigt durch eigene Wiedergabe der Erzählung die Stellung ʿAlīs auch offiziell.

45 Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī: *Mafātīḥ al-ġaib al-muštahir bi-t-Tafsīr al-kabīr*, Ed. Ḥiǧāzī as-Saqqā.

46 Zum Konzept des *waṣī*-Titels für ʿAlī und seine Nachfahren s. Kohlberg: Art. *Waṣī*.

47 Im Gegensatz zu Fassung A (Hs. DIP 901:72a–73b) wird in der Edition Abū Bakr ebf. als *amīr al-muʾminīn* bezeichnet, s. HS, I:150–53.

Die in beiden Geschichtswerken auf den ersten Blick wenig zentrale Episode der Siebenschläfer ist aufgrund der in Fassung A des *Ḥabīb as-siyar* im Vergleich zum *Raużat aṣ-ṣafā* hinzugefügten Einzelerzählung zu ʿAlī als *vaṣī* mit dem damit verbundenen Anspruch, der einzige legitime Nachfolger Muḥammads zu sein, emblematisch für die gesamte Ausrichtung der Chronik. Die Nachfolge ʿAlīs auf den Propheten stellt einen entscheidenden Bestandteil der schiitischen Tradition dar, welche die Führung der islamischen Gemeinschaft (*umma*) durch die Familie des Propheten (*ahl al-bait*) propagiert, auf den sich die Safaviden über den siebten Imam Mūsā al-Kāẓim zurückführten. Aufbauend auf Episoden wie die Siebenschläfererzählung wird dem Leser so bereits vor den Teilen I:3 und I:4 zum Leben Muḥammads und seinen Nachfolgern deutlich, welchem Protagonisten heilsgeschichtliche Wichtigkeit zukommt.[48] Dieser Schwerpunkt lässt sich auch für die Geschichte der Imame in Teil II:1 nachweisen, wo ein Textvergleich mit dem *Raużat aṣ-ṣafā* erneut aufschlussreich ist: Während es im *Ḥabīb as-siyar* mehrere Kapitel zu allgemeinen Vorzügen der Prophetenfamilie, zur Zahl Zwölf und besonders zu den Vorzügen ʿAlīs gibt, existiert im entsprechenden Teil des *Raużat aṣ-ṣafā* nur ein einziges Kapitel zu ʿAlī.[49] Dasselbe gilt für ʿAlīs Sohn Ḥusain, der als Märtyrer in der schiitischen Tradition einen wichtigen Platz innehat und im *Ḥabīb as-siyar* in etlichen Kapiteln dargestellt wird, wohingegen Mīrḫᵛānd noch ein Kapitel genügte.[50] Die religionspolitische Ausrichtung der Herrschaftsschicht im Safavidenreich auf die Schia, die sich von der Vorgängerdynastie der Timuriden unterschied, stellte für Ḫᵛāndamīr somit den entscheidenden Grund dar, eine neue, aktualisierte bzw. „berichtigte" Weltgeschichte zu verfassen, da nur das Genre der Weltgeschichtsschreibung es ihm hierbei erlaubte, die gesamte vorislamische und islamische Geschichte auf die Glaubensüberzeugungen der herrschenden Dynastie auszurichten.

48 Die Liste von Beispielen ließe sich fortsetzen. So werden sowohl am Textende als auch in der Textmitte Erzählungen hinzugefügt, die eine klare Bevorzugung der schiitischen Tradition erkennbar werden lassen. Siehe auch die Wiedergabe unterschiedlicher Positionen von Sunna und Schia hinsichtlich des Glaubens von Abrahams (Ibrāhīms) Vater (HS, I:42f.), die im RS, I:114f. nicht vorhanden ist; oder den schiitischen Einschub zur Wiederkehr des Mahdis (HS, II:102) im Gegensatz zum Mahdi-Kapitel in RS, V:2122–26.

49 HS, II:2–21; RS, V:5058–67.

50 HS, II:33–62; RS, V:2082–86.

3.4 Zu Geschichtsverständnis und Aufgaben von Geschichtsschreibung

Zentral für die Analyse des *Ḥabīb as-siyar* ist die Frage, welchen Sinn und Zweck Geschichtsschreibung für Ḫᵛāndamīr eigentlich besitzt, worauf er in seinem Werk nicht explizit eingeht. Da es jedoch in der Tradition persischer Historiografie zu verorten ist, werden im Folgenden die Äußerungen früherer Geschichtsschreiber dahingehend untersucht, wie sie ihre Aufgabe verstanden, Geschichte zu schreiben. Hierbei werden nicht nur das „Wesen" von Geschichte und die Abfassung eines Geschichtswerkes behandelt, sondern damit verbunden auch die Art und Weise, wie sich vormoderne Historiker von bestimmten Genres und Autoren abgrenzten, worunter Mīrḫᵛānds *Raużat aṣ-ṣafā* eine wichtige Rolle einnimmt.

Es ist durch die im *Ḥabīb as-siyar* namentlich aufgezählten Quellen anzunehmen, dass Ḫᵛāndamīr mit vielen Äußerungen in persischen Geschichtswerken seit der Ġaznavidenzeit im 11. Jh. darüber, was Geschichte und das Abfassen von Chroniken eigentlich bedeute,[51] vertraut war. Ein zentraler Gedanke, den Geschichtsschreiber zu ihrer eigenen Rolle als Historiker häufig äußerten, war, dass sie als Historiker „die Wahrheit" anhand von verlässlichen Quellen zu überliefern hätten, ohne etwas hinzuzufügen oder gar zu „verfälschen", d.h. abzuändern. Im *Muǧmal at-tavārīḫ va l-qiṣaṣ* (verf. 520/1126), einer anonymen Geschichte Irans, deren Darstellung von der vorislamischen Zeit bis zu den Seldschuken reicht, wird dies wie folgt formuliert:

> Ich bin davon überzeugt, bei der Lektüre vieler Bücher eine große Gewissenhaftigkeit an den Tag gelegt zu haben, um die Überlieferungen zu den Königen von Iran (*ʿaǧam*) aufzunehmen. Diese Geschichten stellen selbst ein berühmtes Werk voller Vorzüge (*favāyid*) dar, und was auch darin enthalten ist, habe ich gelesen. Wenn die Leser im vorliegenden Buch eine Unkorrektheit bemerken sollten, so bitte ich darum, hierfür nicht den Verfasser verantwortlich zu machen, denn ich habe alles nur aus den Überlieferungen, die man kennen muss, gesammelt und nichts hinzugefügt, sondern lediglich die Ausdrücke des Zitierens ergänzt und einige Stellen aus dem Arabischen ins Persische übersetzt, wie es üblich ist.[52]

51 Dazu Meisami: *Persian historiography*.

52 Anonym: *Muǧmal at-tavārīḫ va qiṣaṣ*, Ed. Bahār/Ramażānī, 8. Zum Werk s. Meisami: *Persian historiography*, 188–209.

Der Historiker, der nur „sammelt“ und Überliefertes präsentiert, nicht jedoch Eigenständiges hinzufügt, erscheint im zitierten Text nicht als jemand, der Geschichte deutet; nicht von Ungefähr erinnert dies an Leopold von Rankes Diktum, ein Historiker solle „zeigen, wie es eigentlich gewesen.“[53] Dass ein Historiker stets aus dem ihm zur Verfügung stehenden Textkorpus auswählen und das Ausgewählte sinnvoll anordnen muss – ein, wie von Hayden White im Zuge des *linguistic turn* hervorgehoben, eindeutig formender, subjektiver Schritt –, bleibt an dieser Stelle wie auch anderswo außen vor. Der Autor des genannten Werkes sieht sich vielmehr in einer Linie von Autoritäten, die er wahrheitsgetreu wiederzugeben verpflichtet sei.

Während die Wiedergabe von Autoritäten (etwa früherer Geschichtswerke) v.a. für die Darstellung der Vergangenheit in einer Chronik von Bedeutung ist, sind für die Gegenwart andere Quellen wie Augen- und Ohrenzeugenberichte sowie Dokumente vonnöten.[54] Dass es auch bei der Gegenwartsgeschichte und einem direkten Zugang zu Zeitzeugen ratsam sei, Vorsicht walten zu lassen, fasst der Autor der Lokalgeschichte *Tārīḫ-i Gīlān va Dailamistān* (verf. 894/1489) aus dem Norden Irans, Sayyid Ẓahīr ad-Dīn b. Naṣīr ad-Dīn Marʿašī, wie folgt zusammen:

> Sofern die Leser mündlich eine anderweitige Darstellung dessen, was hier geschrieben steht, mitgeteilt bekommen, so wird um Nachsicht gebeten, da die Allermeisten das, was sie sagen, nur vom Hörensagen kennen, nicht aus eigener Anschauung, und dies kann wahr oder falsch sein. […] Der Vorwurf an die Menschen ist darauf begründet, dass alles, was sie zuerst gehört oder gelernt haben, für wahr halten, völlig ungeachtet dessen, ob es wirklich oder eben nicht passiert ist, und eine Änderung ihrer Auffassung ihnen unmöglich erscheint. Einige Ereignisse, derer ich selbst Zeuge wurde, sind verfälscht an das Ohr der Leute gedrungen, und wenn ihnen die Wahrheit berichtet wird, so nehmen sie diese nicht an und bleiben bei dem, was sie zunächst gehört haben, als ob es ihnen wie in Stein eingemeißelt worden wäre. Daher ist folglich das, was in jenen Monaten und Jahren passierte, auf unterschiedlichen Wegen zu den Leuten gekommen, und jeder glaubt das, was er selbst gehört hat, und weigert sich, seine Meinung zu ändern.[55]

53 Von Ranke: *Geschichten der romanischen und germanischen Völker*, VII.

54 So werden im *Muǧmal at-tavārīḫ va qiṣaṣ*, 2f., direkt zu Anfang u.a. aṭ-Ṭabarīs *Taʾrīḫ ar-rusul wa-l-mulūk wa-l-ḫulafāʾ* und Ibn al-Muqaffaʿs persische Übersetzung des *Kalīla wa-Dimna* als Quellen genannt.

55 Sayyid Ẓahīr ad-Dīn Marʿašī: *Tārīḫ-i Gīlān va Dailamistān*, Ed. Sutūda, 397. Siehe auch ähnliche Ausführungen im *Tārīḫ-i Ṭabaristān va Rayān va Māzandarān* desselben Autors (zeitl. bis 881/1476); hierzu Melville: *The Caspian provinces*, 68–75.

Die Aufforderung zur Wiedergabe „der Wahrheit“ als entscheidende Aufgabe des Historikers führt zu der Frage, was darunter eigentlich zu verstehen sei. In der Lokalgeschichte *Tārīḫ-i Baihaq* (verf. 563/1167) von Ibn Funduq (gest. 565/1169) findet sich ein Kapitel, in dem der Autor von „Vorzügen“ (*favāyid*, Sg. *fāyida*) historischen Wissens in Geschichtswerken – für ihn „Schatzkammern der Geheimnisse weltlicher Angelegenheiten“ (*ḫazāyin-i asrār-i umūr*) – spricht, über die vor allem Herrscher Kenntnisse besitzen sollten, sofern sie „wahr“ seien.[56] „Wahr“ bedeutet in diesem Zusammenhang, dass die Information zu einem Ereignis oder einer Person aus einer sicheren Quelle stamme, d.h. von einem als vertrauenswürdig geltenden Menschen oder Werk.[57] Dies schließt allzu offensichtliche Fabelgeschichten aus, wie der ġaznavidische Historiker und Kanzleischreiber Abū l-Faẓl Muḥammad b. Ḥusain Baihaqī (gest. 470/1077)[58] im *Tārīḫ-i Baihaqī* äußert:

> Geschichte besteht ausschließlich aus zwei Arten: Entweder hört man etwas von jemandem oder liest es in einem Buch, immer unter der Voraussetzung, dass der Überlieferer vertrauenswürdig ist und die Wahrheit spricht und das Überlieferte vom Verstand (*ḫirad*) für richtig befunden sowie vom Wort Gottes bekräftigt werden kann, denn wie man sagt: ‚Haltet keine Überlieferungen für wahr, die dem Verstand nicht standhalten.‘ Ein solches Buch ist eines, dem ihr, so wie ihr es lest und der Verstand es nicht zurückweist, Glauben schenken könnt, und das die Vernünftigen (als zuverlässig) akzeptieren. Die allermeisten Menschen hingegen halten es mehr mit absurden und unmöglichen Dingen wie z.B. Dschinnen (*dīv*), Feen (*parī*) und Dämonen (*ġūl*) der Wüste, Berge oder des Meeres, die sich jeder Dummkopf ausdenken kann, der dann in einer Gruppe von Gleichgesinnten erzählt: ‚Ich habe im Meer X eine Insel gesehen und bin dort mit 500 Mann an Land gegangen; wir haben Brot gebacken und Kessel aufgesetzt, und als das Feuer stärker wurde und die

56 Ibn Funduq: *Tārīḫ-i Baihaq*, Ed. Bahmanyār, 7–15, hier 7 u. 15–17. Zu Person u. Werk s. Halm: Art. *Bayhaqī, Ẓahīr-al-Dīn*; Meisami: *Persian historiography*, 209–29; Pourshariati: *Local historiography*. Ähnliche Kapitel finden sich bereits bei Autoren der Abbasidenzeit wie al-Masʿūdī oder Miskawaih, s. Meisami: *Persian historiography*, 5–9.

57 Melville: *Introduction*, LI–LV, führt zahlreiche Beispiele zum Wahrheitsdiskurs in vormodernen persischen Chroniken an, u.a. Šihāb ad-Dīn Muḥammad Ḫurandizī Zaidarī Nasavī: *Sīrat Ǧalāl ad-Dīn Mīngbirnī*, Ed. Mīnuvī, 3–5; Minhāǧ ad-Dīn al-Ǧūzǧānī: *Ṭabaqāt-i Nāṣirī*, Ed. Ḥabībī, 7f.; ʿAlāʾ ad-Dīn ʿAṭāʾ Malik Ǧuvainī: *Tārīḫ-i Ǧahān-gušāy*, Ed. Qazvīnī, 1:7; Aḥmad b. Ḥusain b. ʿAlī Kātib: *Tārīḫ-i ǧadīd-i Yazd*, Ed. Īrağ Afšār, 5. Für Beispiele von späteren, in der Zeit Nādiršāh Afšārs entstandenen Chroniken s. ebd., LIII.

58 Baihaqī war Schreiber (*dabīr*) in der Kanzlei der Ġaznavidensultane Maḥmūd (reg. 388–421/998–1030) und Masʿūd (reg. 421–32/1030–40).

> Hitze den Boden erreichte, bewegte sich dieser und wir sahen, dass es ein Fisch war (auf dem wir lagerten) […].' Geschichten wie diese bringen den Unwissenden (*nā-dānān*) den Schlaf, wenn sie ihnen des Nachts erzählt werden. Diejenigen jedoch, die Wahres hören wollen, um es zu glauben, zählen zu den Wissenden (od. Weisen; *dānāyān*); ihre Anzahl ist gering, und sie nehmen das Gute auf und lehnen das Schlechte ab.[59]

Baihaqī geht im vorgestellten Beispiel auf Maßstäbe historiografischen Arbeitens ein, die auch zu Ḫᵛāndamīrs Zeit noch Geltung hatten: Eine kritische Auswahl der Quellen. Wundergeschichten von (Wüsten-)Dämonen, Feen, Hexen und übernatürlichen Verwandlungen gehörten nicht dazu, da sie nicht dem *ḫirad* (Vernunft/Verstand) entsprächen, und seien deshalb nicht in eine Chronik zu übernehmen. Zu dieser Gruppe zählt Ḫᵛāndamīr auch Firdausīs *Šāhnāma* (*Königsbuch*) aus dem frühen 11. Jh., wie sich an verschiedenen Stellen zeigt.[60] So geht Ḫᵛāndamīr in Teil 1:2 zur vorislamischen Geschichte Irans in einem Kapitel auf Sām b. Narīmān und dessen Sohn Zāl ein, die beide große Helden des *Šāhnāma* sind und in der Vormoderne für historische Personen gehalten wurden. Ḫᵛāndamīr gibt darin an, dass Zāl, der im *Šāhnāma* von einem Wundervogel (*sīmurġ*) großgezogen wird, nachdem ihn sein Vater Sām wegen seiner bereits bei Geburt weißen Haare verstoßen hatte, tatsächlich von einem Eremiten (*zāhid*) namens *Sīmurġ* aufgezogen worden sei.[61] Ḫᵛāndamīrs Deutung nimmt der Zāl-Erzählung so ihre wunderhafte Dimension und macht es möglich, sie als vom Verstand (*ḫirad*) für richtig befundene Geschichte in die Chronik aufzunehmen. Am Ende des Kapitels hält Ḫᵛāndamīr explizit fest: Persische Geschichtenerzähler (*afsāna-gūyān-i ʿaǧam*) gäben zur Erziehung Zāls und zur Geburt von Zāls Sohn Rustam (dem Größten aller iranischen Helden) Geschichten zum Besten, die der gesunde Menschenverstand (*ṭabʿ-i salīm*) nicht annehmen könne und von denen einige im *Šāhnāma* verzeichnet seien – diese Sagen (*asmār*, Sg. *samar*) würden von ihm, dem Verfasser (*rāqim-i ḥurūf*), nicht aufgenommen (HS, 1:186). Ḫᵛāndamīr zieht an dieser Stelle eine Grenze zwischen vertrauenswürdigen (Geschichts-)Werken und

59 Baihaqī: *Tārīḫ-i Baihaqī*, Ed. Ḫaṭīb Rahbar, 111:1099. Dazu auch Meisami: *Persian historiography*, 79–108; dies.: *History as literature*, 13–19.

60 Im *Muǧmal at-tavārīḫ va qiṣaṣ*, 2f., wird Firdausīs *Šāhnāma* dagegen als *aṣl* (Quelle/Grundlage) für das Abfassen von Chroniken bezeichnet.

61 Zu Firdausīs Leben und Werk s. Khaleghi-Motlagh: Art. *Ferdowsi, Abu'l Qāsem, i. Life*; Huart/Massé: Art. *Firdawsī*; Melville (Hg.): *Shahnama studies I*; ders./van den Berg (Hgg.): *Shahnama studies II: the reception of Firdausi's Shahnama*. Als Einführung in verschiedene Erzählungen des *Šāhnāma* s. Sarkhosh Curtis: *Persische Mythen*, 49–87.

Büchern wie dem *Šāhnāma*, das aufgrund des legendarischen Charakters seiner Erzählungen für ihn als weniger verlässlich gilt.

Bei anderen Erzählungen hingegen verweist Ḫᵛāndamīr explizit auf das *Šāhnāma* und hält die dort zu findenden Angaben somit für wahr, etwa hinsichtlich der Herkunft des vorislamisch-iranischen Herrschers Manūčihr, die laut *Šāhnāma* auf Māh-Āfarīd, die Frau Īraǧs b. Farīdūn, zurückgehe (HS, 1:184). Mitunter zitiert Ḫᵛāndamīr auch direkt aus dem *Šāhnāma*, was sicherlich dem Unterhaltungsaspekt des *adab* von Chroniken geschuldet ist: Bei der Darstellung des Todes von Zāls Sohn Rustam, der von seinem Halbbruder Šaġġād ermordet wird, gibt er ohne Quellenverweis Verse aus dem *Šāhnāma* an; es ist zu vermuten, dass für damalige Leser zu erkennen gewesen ist, dass hierbei Firdausī zitiert wird (HS, 1:206).[62] An anderer Stelle wiederum nennt er Firdausīs Namen bei der Wiedergabe von Versen (HS, 1:204). An Ḫᵛāndamīrs Darstellung der vorislamisch-iranischen Geschichte wird somit deutlich, dass er sich zwar prinzipiell auf Werke wie das *Šāhnāma*, das in der modernen Forschung nicht als Geschichtswerk gilt, stützt, dieses jedoch einer Quellenkritik unterzieht und abwägt, inwieweit er es benutzen kann, um *wahre* Geschichte, die dem *ḫirad* und *ṭabʿ-i salīm* entspricht, darzustellen.[63] Für Wundervögel wie einen *sīmurġ* ist im *Ḥabīb as-siyar* deshalb kein Platz mehr.

Persische Chroniken waren entgegen der angeführten Aussagen natürlich alles andere als bloße Sammlungen von Fakten, die einer Überprüfung durch den Verstand standhielten, sondern unterlagen stets eigenen Ordnungs- und Analyseschemata und wurden zu einem bestimmten Zweck geschrieben, zu dem sich vormoderne Historiker teilweise offen äußerten. Ḫᵛāndamīr selbst betont im *Ḥabīb as-siyar* zwar in seiner Einleitung die generelle Wichtigkeit historischen Wissens (*ʿilm-i tārīḫ*) und sein eigenes lebenslanges Interesse an geschichtlichen Themen, führt dies jedoch nicht weiter aus (HS, 1:2–4). Als direktes Vorgängerwerk zum *Ḥabīb as-siyar* ist in diesem

62 Die Annahme, dass eine vormoderne Leserschaft Verse aus dem *Šāhnāma* erkannt haben dürfte, teilt in Bezug auf Šaraf ad-Dīn Yazdīs *Ẓafarnāma*, in dem der Verfasser ebf. ohne Verweis auf Firdausī aus dessen Werk zitiert, auch Melville: *ʿAli Yazdi and the Shāhnāme*, 125f. Neue Standardedition des *Šāhnāma* ist Firdausī: *The Shāhnāmeh. The book of kings*, Ed. Khaleghi-Motlagh.

63 Auch Šaraf ad-Dīn Yazdī äußert sich im *Ẓafarnāma*, Ed. Ṣādiq/Navāʾī, 1:34of., abfällig über den historischen Gehalt des *Šāhnāma*, ohne jedoch auf das Zitieren von Versen zu verzichten, s. dazu Melville: *ʿAli Yazdi and the Shāhnāme*, 118. Zu der mitunter komplizierten Zuordnung von Versen zum *Šāhnāma* s. ebd., 119f.; zur Verwendung des *Šāhnāma* in Chroniken der Il-Khaniden- bis Timuridenzeit s. Melville: *Rashīd al-Dīn and the Shāhnāmeh*. Melville zufolge sei das *Šāhnāma* als Werk weniger namentlich zitiert als vielmehr seine Erzählungen über die glorreiche Vergangenheit Irans aufgenommen worden.

Zusammenhang daher das *Raużat aṣ-ṣafā* von Interesse, in dessen Vorwort (*muqaddima*) Mīrḫᵛānd sich ausführlich zu Sinn und Zweck von Geschichte sowie zu den Voraussetzungen historiografischen Arbeitens äußert.[64] Ḫᵛāndamīr, der den letzten Band des *Raużat aṣ-ṣafā* selbst verfasste und sich in Form und Aufbau seiner eigenen Weltgeschichte an diesem Werk orientierte, war mit den Ausführungen seines Großvaters, der ausführlich auf die Funktion von Geschichte eingeht, umfassend vertraut.

Im ersten von insgesamt drei Kapiteln namens *Über die Vorzüge der Wissenschaft der Geschichte*,[65] das sich mit Wesen und Funktion von Geschichte und der Art und Weise historiografischen Arbeitens befasst, benennt Mīrḫᵛānd zehn Vorzüge einer näheren Beschäftigung mit Geschichte, für die er unterschiedliche Gründe anführt (RS, 1:11–15).[66] Der erste Vorzug (*fāyida*) des Studiums von historiografischen Werken und unabdingbare Voraussetzung für ein tieferes Verständnis von Zusammenhängen sei zeitlich begründet: Kein Mensch allein könne durch seinen Intellekt oder seine Sinne während seines (kurzen) Lebens die Angelegenheiten der Welt und seiner Bewohner sowie ihre Sitten und Gebräuche durchschauen und begreifen. Vorzug zwei bestehe im Unterhaltungswert von Geschichte, wohingegen die Vorzüge drei bis fünf in der Nützlichkeit gelernter Lektionen aus der Geschichte und in der Herausbildung eines kritischen Urteilsvermögens lägen und den „Intellekt, der aus Erfahrung hervorgeht" (*ʿaql-i taǧāribī*) prägten.[67] Nur durch diesen sei es Menschen möglich, Gutes und Schlechtes einer Handlung vorauszusagen, eventuelle Schädigungen im Vorhinein zu erkennen und – durch positive Beispiele der Vergangenheit – sich von Verwerflichem fernzuhalten. Auch die

64 Melville: *The Mongol and Timurid periods*, 198ff., führt etliche Beispiele vormoderner Chroniken an, deren Autoren sich ebf. kurz zu den Gründen der Abfassung äußerten. Hierbei habe vor allem die Dimension von Geschichte als *magistra vitae* im Vordergrund gestanden, was u.a. bei Baiżāvī, Rašīd ad-Dīn Fażlallāh und Ḥāfiẓ-i Abrū der Fall gewesen sei, die als Adressaten genretypisch den Herrscher bzw. seinen Hof angesprochen hätten (ebd., 202). Ein frühes Beispiel aus der Seldschukenzeit ist Afżal ad-Dīn Kirmānīs *Kitāb ʿIqd al-ʿulā li-l-mauqif al-aʿlā*, Ed. ʿĀmirī Nāʾīnī, das dem Ġuzz-Eroberer von Kerman, Malik Dinār (reg. 582–87/1186–91) gewidmet ist, s. Meisami: *History as literature*, 21–23.

65 Kap. *Dar favāyid-i ʿilm-i tārīḫ*. Dazu auch Ansari: *Mīrkhwānd and Persian historiography*.

66 Die *favāyid*-Kapitel bei Mīrḫᵛānd sind genretypisch; auch Ḫunǧī Iṣfahānī führt in seinem *Tārīḫ-i ʿālam-ārā-yi Amīnī*, Ed. ʿAšīq, 79–83, acht Vorzüge der Lektüre von Geschichtswerken an. Siehe hierzu auch Melville: *The historian at work*, 64–67.

67 Die auf Erfahrung basierende Einsicht findet sich auch in Ḥāfiẓ-i Abrūs *Ǧuġrāfyā*, Ed. Saǧǧādī, 1:76. Hierbei hebt Ḥāfiẓ-i Abrū wie Mīrḫᵛānd und andere den didaktischen Aspekt von Geschichtsschreibung hervor und listet Fälle auf, wo es für die Protagonisten besser gewesen wäre, wenn sie vorher die Folgen ihres Handelns abgewogen hätten (Abū Muslim, Faḍl b. Yaḥyā al-Barmakī etc.), s. ebd., 1:83f.

weiteren Vorzüge sechs bis acht drehen sich um den Effekt von Geschichte als moralischer Beispielerzählung, bei der nachahmenswerte Figuren wie der legendäre Wesir der Sassanidenzeit, Buzurgmihr, ein tugendhaftes Verhalten vermittelten. Vorzug neun birgt eine heilsgeschichtliche Dimension: Das Studium der Geschichte gebe anhand der Beispiele von Gesandten und Propheten Einblicke in den göttlichen Heilsplan, was dem Leser Geduld und Ausdauer während der Zeit im Diesseits auftrage und ihn nicht verzweifeln lasse. Bei Vorzug zehn kommt Mīrḫᵛānd auf die potentielle Leserschaft von Geschichtswerken zu sprechen, wenn er das Studium von Geschichte insbesondere gerechten und gläubigen Herrschern und Mächtigen empfiehlt, die anhand von Berichten sowohl über das Glück der Guten und Gerechten als auch über das Unglück schlechter Menschen erkennen könnten, dass beides in Gottes Hand liege. Für ungerechte Herrscher ergebe sich dadurch die Gelegenheit, den Weg des Verderbens und der Tyrannei zu verlassen und sich dem Pfad des guten Handelns zuzuwenden.[68]

Für Mīrḫᵛānd steht folglich bei den zehn Vorzügen eindeutig die didaktische Funktion von Geschichte als Wegweiser zu einem moralischen Lebenswandel nach dem Plan Gottes im Mittelpunkt. Demnach könne der Mensch – nach dem Grundsatz *historia magistra vitae* – durch das Studium von Geschichtswerken für sein eigenes Verhalten Schlüsse ziehen und so zu seinem Glück beitragen und Unglück vermeiden. Beispiele für ein gutes, d.h. tugendhaftes und gerechtes Verhalten in der Geschichte (sogenannte *bona exempla*, s. Kapitel 5) seien daher besonders für Herrscher und Mächtige als denjenigen wichtig, die das Leben ihrer Mitmenschen entscheidend beeinflussten. Dieser Aspekt wird in Mīrḫᵛānds nächstem Kapitel *Zur Notwendigkeit für Herrscher, sich mehr als andere mit Geschichte zu beschäftigen* aufgegriffen (RS, I:15–17).[69] Ein intensives Studium der Geschichte sei demnach besonders für Herrscher notwendig, weil diese Verantwortung für die Angelegenheiten der Welt trügen und darin Gutes fördern sowie Schlechtes verhindern müssten. Sie sollten sich daher insbesondere mit politischen Ereignissen, Kriegsstrategien und Ratschlägen weiser Vorbilder auskennen, was letztlich zu einer gerechten Regierungsführung und milden Behandlung von Untertanen führen und ihre Herrschaftsdauer verlängern werde. Mit einem weiteren Aspekt, der Unterhaltung der Herrschenden, greift Mīrḫᵛānd außerdem eine zusätzliche Funktion von Geschichtswerken auf, die eben nicht nur Sammlungen von Wissen darstellten, sondern auch –

68 Auch Ḫᵛāndamīr merkt dies im Vorwort zu Band III an (HS, III:3).

69 Kap. *Ẕikr-i ziyādatī-yi iḥtiyāǧ-i ḥukkām ba-fann-i tārīḫ az sāyir-i anām*.

im Sinne von *prodesse et delectare* – angenehm zu lesen sein sollten und deshalb zur *adab*- oder Erbauungsliteratur gehörten.[70]

Mīrḫᵛānd widerspricht in seinen Ausführungen außerdem dem Vorwurf, historische Texte seien verfälscht bzw. fiktiv und ihr Studium somit nutzlos, und betont den Wahrheitsanspruch historischer Erzählungen. Diesen sieht er durch Werke und Aussprüche von Autoritäten wie Imamen, „großen Männern" und Gelehrten (*ʿulamā*) belegt, die stets historische Beispiele angeführt hätten; da alles von ihnen Überlieferte wahr sei, könnten diese nicht falsch sein. Als Beispiel eines Textes, der hingegen eindeutig fiktiv, jedoch lesenswert sei, nennt er das arabisch-persische Fabelwerk *Kalīla wa-Dimna*.[71] Der Wahrheitsanspruch historiografischen Arbeitens liegt für Mīrḫᵛānd dabei maßgeblich in der Integrität des Historikers begründet, wie das Kapitel *Notwendige Voraussetzungen historiografischen Arbeitens* (RS, I:17–22)[72] zeigt, das hinsichtlich von Ḫᵛāndamīrs Tätigkeit für die Safaviden besondere Brisanz hat. Historiografie sei Mīrḫᵛānd zufolge eine wichtige Angelegenheit (*kārī buzurg va amrī ḫaṭīr*) und ein Historiker müsse bei der Abfassung von Geschichtswerken über fünf Qualitäten (*šarāyiṭ*, wörtl. Voraussetzung, Bedingung) verfügen, von denen besonders die erste ins Auge fällt:

---

70 Zu *adab* als didaktischem Unterhaltungsgenre s. Pellat: Art. *Adab*. Als Beispiel einer von Ḫᵛāndamīr aus dem *Raużat aṣ-ṣafā* übernommenen Erzählung im Stil des *adab* sei die Episode um den (mythischen) vorislamisch-iranischen Herrscher Dārā' (Dareios/Darius, im *Ḥabīb as-siyar* Dārāb genannt) b. Bahman genannt, der den König von Rūm besiegt und neben Tributen auch dessen Tochter zur Frau erhält (HS, I:207; RS, II:743f.). Als ihm diese aufgrund ihres anhaltend starken Mundgeruchs (*būʾī nāḫuš az dahān*), der ihm immer dann in die Nase steigt, wenn sie mit ihm spricht, verhasst wird, schickt Dārā' sie zu ihrem Vater Fīlqūs zurück, unwissend, dass sie mit Iskandar (= Alexander dem Großen) schwanger ist, der seinen von einer anderen Frau geborenen Sohn Dārā' (II.) später besiegen wird. Der Mundgeruch-Aspekt der Erzählung hat hierbei vermutlich mehr unterhaltende als kausale Funktion. Die Erzählung der Abkunft Alexanders von Dārā' taucht bereits in arabischen Chroniken auf, s. Springberg-Hinsen: *Die Zeit vor dem Islam*, 115/FN1. Trausch stellt in *Historiographie als Unterhaltungsliteratur?* zu Chroniken der Safavidenzeit einen Hang zu fortschreitender Anreicherung von Ereignissen mit unterhaltenden Textelementen fest, was der Art der Benutzung geschuldet sein könnte – Chroniken wurden (auch) vorgelesen.

71 Eigentlich ein indisches Werk, das später in verschiedene Sprachen übersetzt wurde; s. dazu Brockelmann: Art. *Kalīla Wa-Dimna*. Das Werk in seinen zahlreichen Textvarianten und Übersetzungen erforscht das ERC-Projekt *AnonymClassic* unter Federführung von Beatrice Gründler an der FU Berlin: https://www.geschkult.fu-berlin.de/en/e/kalila-wa-dimna/index.html.

72 Kap. *Ẕikr-i šarāyiṭī ki dar tadvīn-i tārīḫ az ānhā čāra nīst*.

> Die erste Bedingung ist, dass der Geschichtsschreiber rechter religiöser Überzeugung (*ʿaqīda*) und Lehre (*maẕhab*) sein muss, da einige religiös Irregeleitete wie die eifernden Ḫāriǧiten und die abtrünnigen *ravāfiż* unerfreuliche Erzählungen und Taten über die Gefährten des Propheten und deren Nachkommen verbreitet sowie berühmte und anerkannte Überlieferungen [zu diesen] in ihren eigenen Werken kritisiert und die Menschen so getäuscht haben. Denn wenn jemand über den wahren Gehalt ihrer Lügen und Verdorbenheit nicht Bescheid weiß, so wird er denken, dass ihre Geschichten der Tradition entsprächen und durch diese verdorbene Ansicht auf den falschen Weg geraten.[73]

Ein vertrauenswürdiger Historiker dürfe Mīrḫᵛānd zufolge somit bei seinem Tun nicht durch seine religiöse Zugehörigkeit voreingenommen sein. Hiermit ist nicht religiöse Neutralität gemeint, sondern vielmehr, dass jemand keinen „unorthodoxen" Sekten (*bad-maẕhabān*) wie den Ḫāriǧiten (*ṭuġāt-i ḫavāriǧ*) oder extremistischen Schiiten (*ġulāt-i ravāfiż*)[74] angehören dürfe, die den Gefährten des Propheten und den nachfolgenden Generationen (*ṣaḥāba* und *tābiʿūn*) absichtlich falsche Taten anhängten – er müsse demnach rechtgläubig sein, worunter Mīrḫᵛānd höchstwahrscheinlich in erster Linie Personen *sunnitischer* Observanz verstand.[75] Für Ḫᵛāndamīr hingegen hatte sich die Situation bei der Abfassung des *Ḥabīb as-siyar* im safavidischen Herat der 1520er-Jahre entscheidend verändert. Wie sein Großvater stand jedoch auch er vor der Herausforderung, die in den Augen seiner Oberherren „richtige"

73 RS, I:17.

74 Nach Halm: *Die Schia*, 49, sei der arabische Begriff *rāfiḍ*/*rawāfiḍ* (pers. *rāfiż*/*ravāfiż*) zunächst für die Anhänger ʿAlīs gebraucht worden und habe ursprünglich „die Ablehnenden/Verlassenden" bedeutet. Der Ausdruck *ġulāt* (arab. *ġālī*/*ġulūw*, dt. Übertreiber) bezeichne nach Halm Anhänger von Lehren einer Vergöttlichung der Imame, Seelenwanderung und Erlösungsvorstellungen (ebd., 50 u. 186–89); zum Begriff *ġulūw* s.a. Stickel: *Zwischen Chiliasmus und Staatsräson*, 51–53; Kohlberg: *The term "Rāfiḍa" in Imāmī Shīʿī usage*. Jacobs: *Sunnî and Shîʿî perceptions*, 48f., hat zurecht daraufhin gewiesen, dass Mīrḫᵛānd an dieser Stelle wohl eine Abgrenzung von extremistischen Gruppierungen und nicht die Zwölferschia gemeint habe.

75 Ferner hält Mīrḫᵛānd fest, dass ein Historiker stets beide Seiten einer Person darstellen solle, d.h. kein einseitiges Lob vergeben dürfe, wo auch Tadel angebracht sei; dieser dürfe allerdings milde angebracht werden nach dem Ausspruch „dem Verständigen genügt ein Hinweis" (im Text als arab. Zitat gefasst: *wa-l-ʿāqil yakfīhi l-išāra*) und ausgewogen sein (arab. *ḫair al-umūr ausaṭuhā*) (RS, I:17f.). Als letzte Voraussetzung müsse der Verfasser eines Geschichtswerkes für seine Ehrlichkeit und Frömmigkeit bekannt sein – Mīrḫᵛānd nimmt sich hier topisch bescheiden aus – und mit Blick auf das Jüngste Gericht und das ewige Leben zu Werke gehen.

religiöse Observanz an den Tag zu legen, die im Gegensatz zu Mīrḫᵛānds Zeit nun die schiitische war. Eine wesentliche Voraussetzung für eine in diesem Sinne gestaltete Darstellung von Geschichte bildeten Ḫᵛāndamīrs Quellenauswahl und sein Zugang zu Werken der schiitischen Tradition.

3.5 Zur Arbeitsweise des Historikers: Auswahl und Verwendung von Quellen

Dass in der islamischen Vormoderne die Vorstellung vorhanden war, ein Text sei von einem bestimmten Autor verantwortet worden, lässt sich an der Quellenverwendung von zeitgenössischen Historikern eindeutig ablesen.[76] Dies zeigt sich an in Geschichtswerken namentlich gekennzeichneten Angaben aus früheren Chroniken und anderen Textgattungen, mit denen Historiker ihre Aussagen, deren Wahrheitsanspruch mit der Person des zitierten Autors verbunden war, belegten. Ḫᵛāndamīr war in seiner Quellenauswahl und -verwendung keine Ausnahme. Während dies im Einzelfall einen Topos historiografischen Arbeitens darstellt – im Sinne eines vormodernen „Namedroppings", wie es Andrew Peacock bei Mīrḫᵛānd hinsichtlich seiner Zitierweise aus aṭ-Ṭabarīs *Taʾrīḫ ar-rusul wa-l-mulūk wa-l-ḫulafāʾ* festgestellt haben will[77] –, bietet sich durch die Nennung von Autoren und Werken im *Ḥabīb as-siyar* prinzipiell die Möglichkeit, Angaben nach religionspolitischen Aspekten zu verorten, die mit der Fassung A und C verbunden sind.

Ausgangspunkt dieser Überlegungen sind nicht nur Unterschiede zwischen den verschiedenen Autorenfassungen des *Ḥabīb as-siyar* selbst, sondern auch zwischen Ḫᵛāndamīr und Mīrḫᵛānd. In der Forschung wird bisher ausnahmslos die Ansicht vertreten, dass sich beide in ihrer Darstellung der islamischen Geschichte von der Erschaffung der Welt bis hin zu Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā, mit dem der von Mīrḫᵛānd selbst verfasste Teil des *Raużat aṣ-ṣafā* endet, nicht oder

76 So gibt Mīrḫᵛānd eine Auflistung arabischer und persischer (d.h. in der jeweiligen Sprache schreibender) Historiker wieder, die für ihn als Vorbilder gedient hätten (RS, 1:19–21): Als „arabische" Historiker werden von Mīrḫᵛānd u.a. Ibn Isḥāq, al-Wāqidī, aṭ-Ṭabarī, ad-Dīnawarī und al-Masʿūdī genannt; als „persische" Firdausī sowie Baihaqī, Ǧuvainī, Ḥamdallāh al-Mustaufī, Rašīd ad-Dīn, Ḥāfiẓ-i Abrū etc. Ansari: *Mīrkhwānd and Persian historiography*, 254, bemängelt das Fehlen von Balʿamī, verkennt jedoch, dass mit aṭ-Ṭabarīs Chronik häufig zugleich auch Balʿamīs *Tārīḫnāma* gemeint ist.

77 Peacock: *Mediaeval Islamic historiography*, 155. Peacock kommt in seiner Untersuchung von Balʿamī und dessen Rezeption durch spätere Historiker der Vormoderne zum Schluss, dass Autoren nicht selten ohne tatsächliche Quellennutzung Werke von Vorgängern zitiert hätten (90).

nur marginal unterschieden.[78] Dies kann durch den Abgleich von Fassung A des *Ḥabīb as-siyar* mit dem *Raużat aṣ-ṣafā* widerlegt werden, wo sich deutlich zeigt, dass es sich bei Unterschieden zwischen beiden Chroniken zwar prinzipiell um „die charakteristischen Varianzen zwischen Texten von auf Kompilation basierender Geschichtsschreibung in Auswahl, Ausschluss und Deutung des präsentierten Materials"[79] handelt, diese im vorliegenden Fall jedoch in eine unterschiedliche religionspolitische Gesamtausrichtung münden.

In der Darstellung vergangener Epochen in Band I und II folgt Ḫᵛāndamīr bei der Auswahl seiner Quellen den geläufigen, auch in den Werken früherer Historiker namentlich genannten Autoritäten. Für Ereignisse der vor- und frühislamischen Zeit verwendet er häufig aṭ-Ṭabarīs *Taʾrīḫ ar-rusul wa-l-mulūk wa-l-ḫulafāʾ* (in der persischen Adaption Balʿamīs), das *Niẓām at-tavārīḫ* und den Korankommentar von Baiżavī, Ḥamdallāh Mustaufī Qazvīnīs *Tārīḫ-i guzīda* und insbesondere das *Raużat aṣ-ṣafā* sowie Hadith-Überlieferungen. Für verschiedene Zeitabschnitte greift Ḫᵛāndamīr dabei auf thematisch begrenzte Werke zurück; für die vorislamisch-iranische Zeit zitiert er etwa wie erwähnt Firdausīs *Šāhnāma* und für die frühislamischen Eroberungen die persische Fassung eines ursprünglich arabischen *Futūḥ*-Werkes, das dem *maġāzī*/Eroberungsgenre zugehörige Geschichtswerk von Ibn Aʿṯam (gest. 314/926–27).[80] Bei seiner Auswahl und Einarbeitung folgt Ḫᵛāndamīr dem klassischen kompilatorischen Ansatz.[81] Dabei zitiert er nicht ausschließlich namentlich, sondern begnügt sich häufig mit allgemeinen Formulierungen wie „die Geschichtsschreiber sind sich einig darin", „nach Ansicht einiger", oder „einer Überlieferung zufolge". Ein typisches Beispiel für seine Arbeitsweise der sowohl namentlichen als auch anonymen Zitierung von Quellen stellt das

78 So zuletzt Trausch: *Formen höfischer Historiographie*, 29: Das *Raużat aṣ-ṣafā* und das *Ḥabīb as-siyar* „etwa unterscheiden sich den Inhalten nach lediglich in der Schilderung der letzten Jahre prinzipiell voneinander."

79 Ebd., 29.

80 Das arabische Original *Kitāb al-Futūḥ* (*Buch der Eroberungen*) des Abū Muḥammad Aḥmad Ibn Aʿṯam al-Kūfī al-Kindī, von Storey noch als verloren bezeichnet, befindet sich nach Shaban: Art. *Ibn Aʿṯham al-Kūfī*, als Handschrift in Istanbul und gilt u.a. neben Balāḏurīs *Futūḥ al-buldān* als wichtige Quelle für die frühislamischen Eroberungen im Osten. Nach Storey, I/1:208 stammt die persische Übersetzung von ca. 596/1199–1200 und wurde von Muḥammad b. Aḥmad al-Mustaufī al-Haravī angefertigt, der jedoch vor der Vollendung starb; Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Bakr al-Kātib al-Mābarnābādī brachte das Werk zum Abschluss.

81 Zur Kompilation als zentraler Methode vormoderner Historiker s. Franz: *Kompilation in arabischen Chroniken*; Conermann: *Wie arbeitet ein vormoderner Historiker?*; ders. (Hg.): *Innovation oder Plagiat?*.

erste Kapitel zum biblisch-vorislamischen Propheten Noah (Nūḥ) dar, das allgemeine Informationen zu dessen Leben umfasst:

> […] Im *Raużat aṣ-ṣafā* wird vermutet, dass der Name Nūḥ von Nūḥa herrühre, wohingegen die Gelehrten der arabischen Sprache (*arbāb-i ʿarabīyat*) sich einig sind, dass Nūḥ ein persischer Name und Nūḥa arabisch sei; ein persisches Wort kann jedoch nicht von einem arabischen abstammen, außer sie hielten Nūḥ für arabisch, was nicht der Fall ist (nur Gott weiß es). Alle Sīra- und Tafsir-Gelehrten (*tamāmī-yi ʿulamaʾ-i siyar va tafsīr*) stimmen darin überein, dass Nūḥ der erste Prophet gewesen sei, der die Aufhebung des früheren Bundes aufgezeigt und die Gemeinde vor der Bestrafung gewarnt habe […]. Einige Historiker (*baʿżī az aṣḥāb-i aḫbār*) sind der Meinung, dass er zur Führung und Rechtleitung aller Gläubigen herabgesandt wurde […], andere (*zumraʾi*) hingegen sehen Nūḥs Sendung auf Babel und dessen Umfeld beschränkt […]. Im *Taʾrīḫ* des aṭ-Ṭabarī steht geschrieben, dass Nūḥ zur Rechtleitung von Żaḥḥāk und seinen Gefolgsleuten, die furchtlose Götzenanbeter waren, gesandt wurde, (wohingegen) im *Niẓām at-tavārīḫ* zu lesen ist, dass Abraham (Ibrāhīm) zur Zeit Żaḥḥāks mit der Verbreitung des Glaubens beschäftigt war; letztere Angabe wurde auch von Mīrḫᵛānd unter Anführung überzeugender Gründe im *Raużat aṣ-ṣafā* für richtig befunden.[82]

Im zitierten Abschnitt werden insgesamt drei verschiedene Geschichtswerke namentlich genannt und viermal anonyme Formulierungen angeführt, um eine weitere Sichtweise oder Angabe aufzulisten, die der zuvor zitierten widerspricht. Am Ende führt Ḫᵛāndamīr zusätzlich eine Quellenkritik durch und spricht sich hinsichtlich eines umstrittenen Details zugunsten von Mīrḫᵛānd gegen aṭ-Ṭabarī aus, wohingegen er in anderen Beispielen am Schluss einer Erzählung die allgemeine Floskel „nur Gott weiß es“ (*Allāhu aʿlam*) benutzt, wenn er sich auf die Zuverlässigkeit einer oder mehrerer angeführter Quellen nicht festlegen will. Ein weiteres Beispiel, hier zum genauen Alter Noahs und der Dauer seiner Tätigkeit als Prophet,[83] kommt ganz ohne namentlich genannte Quellen aus und zeigt, wie Ḫᵛāndamīr einzelne

82 HS, I:29f.

83 Die Diskussion um Noahs langes Lebensalter als Ausdruck der Langlebigkeit von besonders auserwählten Menschen (sog. *muʿammarūn*) ist besonders in schiitischen Traditionswerken geführt worden, da sich auf diese Weise die Abwesenheit (*ġaiba*) des entrückten zwölften Imams und Mahdis erklären lässt, die immer länger andauert und dieser folglich immer älter wird, ohne zu sterben. Teilweise finden sich so Angaben, die Noahs Alter weit über die koranischen 950 Jahre (Q 29:14) ansetzen – Ibn Bābavaih (od.

Angaben einer Erzählung miteinander verbindet, ohne den Rahmen seines Geschichtswerkes, das für jede Angabe eine Quelle benötigt, zu verlassen:

> Noah wurde 126 Jahre nach dem Tod Adams (Ādam) geboren und war zur Zeit seiner (göttlichen) Sendung nach einer Überlieferung (*ba-rivāyatī*) 150 Jahre alt, nach anderer Auffassung (*ba-maẕhabī*) 250 Jahre alt und nach wieder anderer (*ba-qaulī*) 350 Jahre alt. Gemäß der Textüberlieferung (*bar ṭibq-i naṣṣ*) ‚und er blieb unter ihnen tausend Jahre weniger fünfzig' (Q 29:14) war Noah 950 Jahre mit der Verbreitung des Glaubens beschäftigt und lebte nach dem Ende der Sintflut noch 250 oder 350 Jahre. Einige (*zumra'ī*) sind wiederum der Auffassung, dass Noah mit 50 Jahren die Sendung empfing, 950 Jahre den Glauben unter den Heiden verbreitete und unmittelbar nach Verlassen der Arche ins Paradies einging. In den Geschichtswerken (*dar mutūn-i aḫbār*) findet sich auch die Angabe, dass einige Überlieferer die Geburt Noahs in die Lebenszeit Adams, d.h. in die ersten tausend Jahre nach der Schöpfung legen. Noah habe danach im 2. Jtd. der Schöpfung, als er 450 Jahre alt war, den Auftrag bekommen, habe 950 Jahre lang den Glauben verbreitet und sei 50 Jahre nach dem Untergang des Volkes (in der Sintflut) gestorben. Allen Vermutungen zufolge (*ʿalā kull at-taqādīr*) war Noah [jedenfalls] das längste Leben aller Propheten beschieden.[84]

An dieser Stelle zeigt sich ein generelles Problem Ḫᵛāndamīrs bei der Darstellung der Vergangenheitsgeschichte, v.a. hinsichtlich der vor- und frühislamischen Zeit: Es gibt (zu) viele widersprüchliche Angaben zu ein und derselben Person oder einem Ereignis, die nicht einfach als „unwahr" aussortiert werden können. Da eine wesentliche Aufgabe vormoderner Geschichtsschreibung darin besteht, *Geschichte* zu bewahren, bleibt Ḫᵛāndamīr an dieser Stelle aus genreimmanenten Gründen gar nichts anderes übrig, als alle irgendwie als „wahr", d.h. generell möglich und prinzipiell zuverlässig (da von Autoritäten überliefert) erscheinenden Angaben in seine Chronik zu übernehmen. Die Umgangsweise mit widersprüchlichen Aussagen und prinzipielle Offenheit von Autoren in der Vormoderne, einen Text nicht zugunsten einer erhöhten Eindeutigkeit zu glätten, lässt sich auch für andere Genres beobachten, wie Thomas Bauer für die Tafsirliteratur, d.h. Werke der Koranexegese, aufzeigt.[85]

Babūya, gest. 381/991) spricht sogar von 2500 Jahren!, s. Kohlberg: *Some Shīʿī views on the antediluvian world*, 52f.

84 HS, I:29f.; vgl. RS, I:79.

85 Bauer, *Die Kultur der Ambiguität*, 54–114.

Im *Ḥabīb as-siyar* nimmt Ḫᵛāndamīr dabei jedoch durchaus eine eigene Gewichtung der angegebenen Quellen vor, da den Angaben in namentlich zitierten und zuerst genannten Quellen mehr Autorität zukommt als den anonymen. Gelingt es Ḫᵛāndamīr hingegen nicht, widersprüchliche Angaben miteinander in Einklang bringen – wie etwa im Kapitel zum Stab des Mose (Mūsā), dessen Form, Größe und Herkunft völlig unterschiedlich überliefert werden –, so schließt er die jeweilige Einzelerzählung häufig mit dem Satz, dass die Hinzufügung weiterer, ebenfalls abweichender Überlieferungen überflüssig sei, da sich dies nur unnötig in die Länge zöge (HS, I:101f.); ein Muster, das sich sich in den Bänden I und II durchgängig findet.

3.5.1 *Schiitische Traditionswerke als vertrauenswürdige Quellen*

Während Ḫᵛāndamīr zur vorislamischen Geschichte noch bekannte Autoritäten wie aṭ-Ṭabarī als Beleg anführt, ändert sich dies in den Kapiteln zum Leben Muḥammads und seinen Nachfolgern in Band I sowie zu den Imamen in Band II deutlich: Ḫᵛāndamīr greift hier nicht oder kaum auf traditionelle Quellenwerke wie die *Sīrat an-nabī* von Ibn Isḥāq (gest. ca. 150/767) und Ibn Hišām (gest. 213/828 od. 218/833) oder das direkte Vorgängerwerk *Raużat aṣ-ṣafā* zurück, sondern zitiert stattdessen fast ausschließlich aus dem *Raużat al-aḥbāb*, *Raużat aš-šuhadā*, *Kašf al-ġumma* und der persischen Übersetzung des *al-Maqṣad al-aqṣā* (od. *al-Mustaqṣā*), die seine entscheidenden Referenzwerke darstellen. Diese sind entweder zu Lebzeiten Ḫᵛāndamīrs entstanden oder stellen ältere Werke dar, die der schiitischen Tradition zuzurechnen sind. Auf diese Weise gelingt es Ḫᵛāndamīr, seine Darstellung mit proschiitischen Erzählungen anzureichern, um seiner Leserschaft im Safavidenreich entgegenzukommen; Adam Jacobs folgend ließe sich dies als historiografische Neuerung verstehen, die für die frühe Safavidenzeit typisch ist.[86]

Mit dem *Raużat al-aḥbāb fī siyar an-nabī va-l-āl va-l-aṣḥāb*[87] und dem *Raużat aš-šuhadā* führt Ḫᵛāndamīr in den Teilen I:3–4 und II:1 als Quellen zwei zeitgenössische Werke an, die im Herat der späten Timuridenzeit verfasst wurden.[88] Das *Raużat al-aḥbāb* wurde 900/1494–95 von Amīr Ǧamāl ad-Dīn ʿAṭāʾallāh b. Faẓlallāh al-Ḥusainī ad-Daštakī as-Šīrāzī[89] für ʿAlī Šīr Navāʾī verfasst

86 Jacobs: *Sunnî and Shîʿî perceptions*, 161f.

87 Zum *Raużat al-aḥbāb* s. Storey, I/1:189 u. I/2:1254f.; Rieu: *Catalogue of the Persian manuscripts*, I:146–49.

88 Zur literarischen Produktion der späten Timuridenzeit s. Browne: *A literary history of Persia*, IV:421–548; Šafīʿī Kadkanī: *Persian literature*, 135–74.

89 Dieser war ein Neffe und Schüler des bekannten Freitagspredigers Amīr Sayyid Aṣīl ad-Dīn Abū l-Mafāḫir ʿAbdallāh b. ʿAbd ar-Raḥmān al-Ḥusainī ad-Daštakī as-Šīrāzī as-Šāfiʿī (gest.

und behandelt in drei Teilen (*maqṣad*) (1) das Leben Muḥammads, (2) seine ersten drei Nachfolger Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṯmān sowie (3) ʿAlī und die zwölf Imame mit einer Auflistung bekannter Prophetengefährten (*ṣaḥāba*). Wie der Autor im Vorwort, das er zusammen mit *maqṣad* (1) bereits 888/1484 beendete, darlegt, hatte die Gliederung des Werkes ursprünglich anders ausgesehen. Demnach sollten *maqṣad* (2) den *ṣaḥāba* und *maqṣad* (3) den *tābiʿūn*, den *tubbāʿ at-tābiʿīn* (den Nachkommen der *ṣaḥāba*) sowie den Imamen gewidmet werden,[90] was jedoch zugunsten der endgültigen Einteilung abgeändert wurde, die eine besondere Betonung auf ʿAlī und die Imame legt. ʿAlī wird hierbei nicht bloß als vierter Nachfolger des Propheten, sondern im später tatsächlich ausgeführten *maqṣad* (3) mit den Imamen (und den *ṣaḥāba*) aufgeführt.[91] Dies könnte, sofern die veränderte Einteilung nicht auf spätere redaktorische Eingriffe zurückgeht, Ausdruck einer gesteigerten Verehrung für die Familie des Propheten und insbesondere die Person ʿAlīs im Herat des ausgehenden 15. Jhs. sein, für die auch das nächste Werk Zeugnis ablegt.

Im Fall des *Raużat aš-šuhadā* (verf. 908/1502–03)[92] des bereits mehrfach erwähnten Herater Gelehrten und Predigers Ḥusain Vāʿiẓ-i Kāšifī (gest. 910/1504–05) sind die konfessionellen Präferenzen eindeutig zu erkennen. In seiner Dissertation zur konfessionellen Ausrichtung von (pseudo-)historiografischen Werken der späten Timuriden- und frühen Safavidenzeit hat Adam Jacobs überzeugend nachgewiesen, dass Vāʿiẓ-i Kāšifīs Werke *Raużat aš-šuhadā* und *Futūvatnāma-yi sulṭānī* in ihrer Ausrichtung klar schiitisch sind; Jacobs nennt Vāʿiẓ-i Kāšifī gar einen „Krypto-Schiiten" im mehrheitlich sunnitischen Herat.[93] Dass die öffentliche Propagierung von Elementen der schiitischen Tradition in Herat um 1500 recht unproblematisch gewesen zu sein scheint – es sei an dieser Stelle nochmals auf das Konzept der *confessional ambiguity* verwiesen –, lässt sich daran ablesen, dass der Auftraggeber des *Raużat aš-šuhadā* der Neffe und Schwiegersohn des Herrschers war, Sayyid ʿAbdallāh Mirza (gest. 913/1507). Jacobs nimmt jedoch an, dass das Werk aufgrund seines ausgeprägten hagiografischen Charakters eigentlich nicht für Angehörige des Hofes, sondern für

883/1478), der unter Sulṭān-Abū Saʿīd (reg. 855–73/1451–69) von Šīrāz nach Herat befohlen wurde, s. Storey, 1/1:189. Nach Savory: Art. *Djamāl al-Ḥusainī* verfasste Ǧamāl ad-Dīn al-Ḥusainī auch ein Werk namens *Tuḥfat al-aḥibbāʾ fī manāqib āl al-ʿabāʾ* zu den Vorzügen von Muḥammad, Fāṭima und ihren Nachkommen.

90 Storey, 1/1:189.

91 Storey, 1/2:1254f., der bei seinen Ausführungen Ethé: *Catalogue of Persian manuscripts*, 1:64f. folgt, regt die weitere Untersuchung ältester Handschriften des Werkes an.

92 Zum *Raużat aš-šuhadā* s. Storey, 1/1:212f. u. 1/2:1261; zur Person s. Browne: *A literary history of Persia*, IV:441–44; Subtelny: *Husayn Vaʿiz-i Kashifi*, 463–67.

93 Jacobs: *Sunnî and Shîʿî perceptions*, 205f. Für Jacobs' Untersuchung von Vāʿiẓ-i Kāšifīs Werken s. ebd., 50–80.

eine größere und weniger gebildete Zuhörerschaft gedacht gewesen sei, der es vorgetragen wurde. Er versteht es nicht als Chronik, sondern als pseudo-historiografisches Werk,[94] was sich mit der Einschätzung von Abbas Amanat deckt, der das *Raużat aš-šuhadā* als *maqtal*-Werk begreift (d.h. der schiitischen Martyriumsliteratur zugehörig), das durch seine Persifizierung schiitischer Martyriumslegenden indirekt die safavidische Herrschaft vorbereitet habe.[95]

Vāʿiẓ-i Kāšifīs *Raużat aš-šuhadā* besteht aus einem Vorwort (*muqaddima*) und zehn Kapiteln (*bāb*) sowie einem Schlusswort (*ḫātima*) und behandelt das Leben und die Vorzüge der *ahl al-bait* (Heilige Familie), d.h. von Muḥammad, seiner Tochter Fāṭima, seinem Schwiegersohn und späteren Nachfolger ʿAlī und dessen Söhnen Ḥasan und Ḥusain. Jacobs hat in seiner Analyse der Darstellung verschiedener Protagonisten im Werk herausgearbeitet, dass diejenigen, die in der schiitischen Tradition einen besonderen Platz innehaben, im *Raużat aš-šuhadā* besonders hervorgehoben sind; so hat z.B. Muḥammads letzte Ehefrau ʿĀʾiša, der in der schiitischen Tradition aufgrund ihrer überlieferten Feindschaft ʿAlī gegenüber keine positive Rolle zukommt, im *Raużat aš-šuhadā* nur die Aufgabe, die Wertschätzung des Propheten für Fāṭima und ʿAlī zu betonen, ohne selbst von Bedeutung zu sein.[96] Fāṭima wird dagegen durch mehrfache Vergleiche mit Maria (Maryam), der Mutter Jesu, hervorgehoben, was u.a. durch einen Lichterkranz, der sie umgibt, deutlich wird. Auch die drei frühesten Nachfolger Muḥammads, Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṯmān, die keine eigenen Kapitel erhalten, wirken ʿAlī gegenüber deutlich unterlegen, was durch allein diesem zuerkannte Titel deutlich wird: ʿAlī ist der einzige *amīr al-muʾminīn* (Befehlshaber der Gläubigen), *ḫalīfa* (Kalif/Nachfolger des Propheten) und *imām-i muʾminān* (Imam [aller] Gläubigen).[97] Diese für die schiitische Tradition typische Darstellung der Protagonisten findet sich auch in Ḫᵛāndamīrs Fassung A des *Ḥabīb as-siyar* (s. Kapitel 4).

Von großer Bedeutung in diesem Zusammenhang ist Vāʿiẓ-i Kāšifīs Quellenverwendung: Auffällig häufig greift der Autor auf das bekannte schiitische Traditionswerk *Kitāb al-Iršād* (*Buch der Rechtleitung*) von Scheich al-Mufīd (gest. 413/1022) zurück, das auch mehrfach von Ḫᵛāndamīr als Quelle zitiert wird. Scheich al-Mufīd war im 10./11. Jh. einer der wichtigsten schiitischen Gelehrten im abbasidischen Bagdad, als die Stadt de facto von der

94 Ebd., 55–57.

95 Amanat: *Meadow of the martyrs*, 269.

96 Jacobs: *Sunnî and Shîʿî perceptions*, 59f.

97 Ebd., 61f. Auch im zweitem von Jacobs untersuchten Werk Vāʿiẓ-i Kāšifīs, dem *Futūvatnāma-yi sulṭānī*, werden im selben Muster ausschließlich die Angehörigen der Prophetenfamilie sowie die von Schiiten verehrten Prophetengefährten Salmān al-Fārisī und Abū Ḏarr al-Ġifārī herausgestellt.

schiitischen Dynastie der Buyiden regiert wurde.[98] Das *Kitāb al-Iršād*, verfasst vor 377/987–88, besteht aus zwei Bänden, die (I) ʿAlī und (II) die Imame behandeln, und dreht sich vor allem um den Nachweis darüber, dass ʿAlī der einzig rechtmäßige Nachfolger des Propheten gewesen sei – eine Frage, die Ḫᵛāndamīr in Fassung A des *Ḥabīb as-siyar* ebenfalls ausführlich behandelt. Zu den anderen Imamen (wie auch zu ʿAlī selbst) finden sich im *Kitāb al-Iršād* viele Wundergeschichten, die ihre einzigartige Stellung als auserwählte Personen und eigentliche Führer der muslimischen Gemeinschaft (*umma*) untermauern; auch hierzu finden sich Anleihen im *Ḥabīb as-siyar* wieder.

Das *Kašf al-ġumma fī maʿrifat al-aʾimma*,[99] das Ḫᵛāndamīr in den Kapiteln zu Muḥammad und seinen Nachfolgern sowie den Imamen häufig zitiert, wurde 687/1288 von Bahāʾ ad-Dīn ʿAlī b. ʿĪsā b. Faḫr ad-Dīn al-Irbīlī (gest. 692/1293) verfasst, der in der il-khanidischen Kanzlei von Bagdad tätig war. Das Werk, ursprünglich auf Arabisch geschrieben, wurde unter Schah Ṭahmāsp von Faḫr ad-Dīn ʿAlī b. al-Ḥasan az-Zavārī 938/1531–32 für einen Emir ins Persische übersetzt.[100] Es besteht aus den Lebensbeschreibungen von Muḥammad, Fāṭima und den zwölf Imamen; die ersten drei Kalifen kommen nicht vor. Wie Sholeh A. Quinn in ihrer Studie zu Ḫᵛāndamīrs letztem, im Mogulreich entstandenen Werk *Qānūn-i Humāyūnī* festhält, lasse sich gerade an der Verwendung des *Kašf al-ġumma* nachweisen, wie sehr Ḫᵛāndamīr seine Werke der intendierten Leserschaft angepasst habe. Quinn geht dabei der Frage nach, auf welche Weise Ḫᵛāndamīr im *Ḥabīb as-siyar* und *Qānūn-i Humāyūnī* die Bedeutung der Zahl Zwölf erläutert: Im *Ḥabīb as-siyar* behandelt er in einem Kapitel die Begrenzung der Anzahl der Imame auf insgesamt zwölf, wohingegen es im *Qānūn-i Humāyūnī* die gesellschaftliche Ordnung Humāyūns in zwölf Klassen betrifft.[101] Im *Ḥabīb as-siyar* stützt sich Ḫᵛāndamīr zu den Imamen auf al-Irbīlīs *Kašf al-ġumma*, dessen Angaben wiederum auf Kamāl

98 Zu Leben und Werk Scheich al-Mufīds s. Madelung: Art. *al-Mufīd, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad*; Newman: *Twelver Shiism*, 78–84. Scheich al-Mufīd besaß als Jurist und Theologe einen großen Wirkungskreis bis weit nach Iran und Ḫᵛārazm hinein.

99 Zum *Kašf al-ġumma* (Ed. Beirut) s. Storey, I/1:210 u. I/2:1260.

100 Faḫr ad-Dīn ʿAlī b. al-Ḥasan az-Zavārī war Storey, I/1:14f. u. I/2:1197 zufolge zeitweise auf direkten Befehl Schah Ṭahmāsps tätig und schrieb 946/1539–40 den schiitischen Korankommentar *Tarǧamat al-ḥawāṣṣ* (auch bekannt als *Tafsīr-i Zavārī*) sowie zwei Werke zu den Vorzügen der Imame und den persischen Kommentar *Raużat al-abrār* zum ʿAlī b. Abī Ṭālib zugeschriebenen *Nahǧ al-balāġa*. Daneben übersetzte er mehrere schiitische Werke ins Persische, so das *Kašf al-ġumma* für Amīr Qavvām ad-Dīn Muḥammad.

101 Das Kapitel zur Anzahl der Imame findet sich in HS, II:6–8. Der Abschnitt zur gesellschaftlichen Neuordnung Humāyūns findet sich in QH, 268f. (QHE, 31f.); s.a. Moin: *The millennial sovereign*, 119.

ad-Dīn Muḥammad b. Ṭalḥa al-ʿAdawī an-Niṣībīnī zurückgehen.[102] An-Niṣībīnī, schafiitisch-sunnitischer Gelehrter und Wesir des arṭuqidischen Herrschers al-Malik as-Saʿīd von Mardin in Südostanatolien, schrieb 650/1252 das Werk *Maṭālib as-suʾūl fī manāqib āl ar-rasūl*, um die schiitische Annahme, dass der zwölfte Imam der Mahdi sei, zu stützen und sunnitische Zweifel bezüglich dieser Frage auszuräumen;[103] was sich als Ausdruck des beginnenden Zeitalters der *confessional ambiguity* in der Mitte des 13. Jhs. verstehen lässt. Beide – an-Niṣībīnī und al-Irbīlī – verbinden kosmologische und biblisch-koranische Aspekte zur Zahl Zwölf mit den zwölf Imamen, was Ḫᵛāndamīr im *Ḥabīb as-siyar* aufgreift. Dies ändert sich im *Qānūn-i Humāyūnī*, wo er bei der Aufteilung der Gesellschaft durch Humāyūn zwar die kosmologischen und biblisch-koranischen Erläuterungen beibehält, jedoch nur in einem Halbsatz auf die zwölf Imame verweist, die neben den zwölf Abgesandten von Muḥammad bei ʿAqaba aufgeführt werden. Durch den Wegfall aller imamologischen Bezüge erhält die Zahl Zwölf so eine deutlich andersartige Ausrichtung als im *Ḥabīb as-siyar*. Ḫᵛāndamīr gelingt es hierbei, die vormals proschiitischen Aussagen für seinen aktuellen Patron Humāyūn anzupassen, dessen religionspolitische Ausrichtung sich von derjenigen im Safavidenreich unterschied.[104] Sein Vorgehen lässt sich in die zur damaligen Zeit im Entstehen begriffene Epoche einer *confessional polarization* einordnen, in dem Herrschaftsansprüche mit eindeutigen konfessionellen Abgrenzungen verbunden waren.

Ein weiteres Traditionswerk, das Ḫᵛāndamīr für die frühislamische Geschichte häufig zitiert, ist die persische Übersetzung *al-Maqṣad al-aqṣā fī tarǧamat al-Mustaqṣā* des arabischen *al-Mustaqṣā fī šarḥ al-muǧtalā*, die auf Kamāl ad-Dīn Ḥusain b. al-Ḥasan al-Ḫᵛārazmī al-Kubravī (gest. 839/1435–36) zurückgeht.[105] Das arabische Original stammt von ʿAbd as-Salām Andarasfānī (oder Andarastānī) aus dem 12. Jh., über dessen Leben wenig bekannt ist. In der arabischen Version, die nicht erhalten geblieben ist, behandelt das *Mustaqṣā* das Leben Muḥammads und seiner ersten fünf Nachfolger (Abū Bakr, ʿUmar, ʿUṯmān, ʿAlī und Ḥasan), wozu der Autor auf die einschlägigen Hadithwerke von Muslim (gest. 261/875) und al-Buḫārī (gest. 256/870) sowie das Rechtswerk *al-Muwaṭṭaʾ* von Mālik b. Anas (gest. 179/795) zurückgreift. Der persische Text (verf. zwischen 829–34/1425–31 in Ḫᵛārazm/Zentralasien) enthält zusätzlich noch Erzählungen zum achten schiitischen Imam ʿAlī ar-Riżā, was auf eine

102 Quinn: *Historian on the move*, 180f.

103 al-Irbīlī: *Kašf al-ġumma fī maʿrifat al-aʾimma*, 1:56, zit. nach Quinn: *Historian on the move*, 181/FN 28, s.a. Madelung: Art. *al-Mahdī*.

104 Quinn: *Historian on the move*, 182–86, mit weiteren Unterschieden ebd.

105 Zum *al-Maqṣad al-aqṣā fī tarǧamat al-Mustaqṣā* s. Storey, I/1:177f. u. I/2:1253.

veränderte, proimamitische Schwerpunktsetzung des Übersetzers hinweist, aus der Ḫᵛāndamīr mehrfach zitiert.

Allen vier genannten Werken, die Ḫᵛāndamīr als Referenzwerke zum Leben des Propheten, seiner engsten Familie, seinen ersten Nachfolgern und den Imamen in den Bänden I und II des *Ḥabīb as-siyar* zitiert, ist somit gemeinsam, dass sie sich entweder der schiitischen Tradition zurechnen lassen (*Raużat aš-šuhadā*, *Kašf al-ġumma*) oder zumindest durch die Anordnung von Kapiteln oder späteren Ergänzungen proschiitisches bzw. proimamitisches Material beinhalten (*Raużat al-aḥbāb*, *al-Maqṣad al-aqṣā*). Ḫᵛāndamīrs Anführung von schiitischen Werken hebt seine Quellenauswahl deutlich von derjenigen Mīrḫᵛānds ab, was unabhängig von Details der Darstellung für eine eindeutige Verschiebung bei der Gewichtung der islamischen Traditionen von Sunna und Schia im Herat der 1520er-Jahre spricht, die hinsichtlich des *Ḥabīb as-siyar* zugunsten der neuen schiitischen Herrschaftsschicht ausfällt.[106]

3.5.2 *Der Autor als Quelle*

Wie in den beiden Bänden zuvor kann Ḫᵛāndamīr auch in den Teilen 1 bis 3 des dritten Bandes bei der Darstellung der Mongolen- und Timuridenzeit auf zahlreiche Chroniken verweisen, bevor sich dies bei der Darstellung der Gegenwartsgeschichte, d.h. ab der Herrschaftszeit Sulṭān-Ḥusain Bāiqarās in Teil III:3, ändert. Hierfür lagen ihm bis auf die Vorarbeiten Mīrḫᵛānds für den sechsten Band des *Raużat aṣ-ṣafā*, die dieser vor seinem Tod 903/1498 angefertigt hatte, keine narrativen Quellen in Form von Chroniken vor.[107] Statt auf Geschichtswerke greift Ḫᵛāndamīr nun verstärkt auf mündliche Quellen zurück, wobei seine Patronagebeziehung sowie familiäre und berufliche Netzwerke

106 Eine Ausnahme bildet Ḫᵛāndamīrs Anführung von Werken des bei den Qızılbaš verhassten Dichters Ǧāmī (gest. 898/1492), dessen *Nafaḥāt al-uns min ḥaḍarāt al-quds* (verf. 881/1476), eine für ʿAlī Šīr Navāʾī verfasste Biografiensammlung zu Sufis, und *Šavāhid an-nubūwa li-taqwiyat yaqīn ahl al-futūwa* (verf. 885/1480) zu Muḥammad und seinen Gefährten bereits in Fassung A des *Ḥabīb as-siyar* einige Male genannt werden (HS, I:16 u. I:442). Zu Ǧāmīs *Šavāhid an-nubūwa* s. Storey, I/1:186 u. I/2:1254; zum *Nafaḥāt al-uns* s. Storey, I/2:954–59 u. I/2:1344; s.a. Browne: *A literary history of Persia*, IV:435f. u. 509–48. Die Feindschaft der Qızılbaš Ǧāmī gegenüber behandeln Jacobs: *Sunnî and Shîʿî perceptions*, 164; Arjomand: *The shadow of God and the hidden Imam*, 112; Stanfield-Johnson: *Sunni survival in Safavid Iran*, 130. Stanfield-Johnson weist daraufhin, dass es unter Schah Ṭahmāsp im Safavidenreich eine Liste mit neunzig Namen gegeben habe (darunter Hārūn ar-Rašīd und Ǧāmī), die seine *tabarrāʾīs* öffentlich verflucht hätten.

107 In Band III nennt Ḫᵛāndamīr neben bereits genannten Werken aus der Timuridenzeit bspw. ʿAlāʾ ad-Dīn ʿAṭāʾ Malik Ǧuvainīs (gest. 681/1283) *Tārīḫ-i Ǧahān-gušāy* (zu Dschingis Khan), Rašīd ad-Dīn Faẓlallāhs *Ǧāmiʿ at-tavārīḫ* (zu den Mongolen allgemein), Uluġ Beg Mirzas (gest. 853/1449) *Tārīḫ-i arbaʿ-i ulūs* (zu den Vorfahren der Türken) und für die Anfänge der Safaviden das *Ṣafvat aṣ-ṣafā* des Ibn Bazzāz.

wichtig sind. Ein bedeutender Aspekt dahingehend, wie Ḫᵛāndamīr es versteht, seine Autorität als Historiker für Vorgänge der Gegenwartsgeschichte unter Beweis zu stellen, ist die Einbindung seiner Person und Familie in die größeren politischen Ereignisse der damaligen Zeit.

Zur Steigerung der Reputation seiner Chronik gehört, dass Ḫᵛāndamīr versucht, sich und sein Werk mit demjenigen seines Großvaters Mīrḫᵛānd zu verknüpfen. Hierzu zitiert er häufig aus dessen *Raużat aṣ-ṣafā* und widmet seinem Großvater im Kapitel zu den berühmten Gelehrten der Zeit Sulṭān-Ḥusain Bāiqarās auch einen eigenen längeren biografischen Eintrag, in dem er bewusst seine enge verwandtschaftliche Beziehung als „Verbundenheit eines Sohnes" (über-)betont und sich einen „Schüler" des großen Historikers nennt:

> Der hochgeschätzte Amīr Ḫᵛānd Muḥammad war nicht nur den übrigen herausragenden Söhnen Amīr Ḫᵛāndšāhs überlegen, sondern auch den meisten Gelehrten gegenüber genossen die Vorzüge und die Güte seines gesunden Wesens und die Kraft seines geradlinigen Verstandes eindeutigen Vorrang. Die in seiner Jugend erreichte Vollkommenheit sowohl in den rationalen als auch den traditionellen Wissenschaften und die Fülle seiner Kenntnisse in der historischen Darstellung und der Kanzleikunst waren so groß, dass auch die beredte Schreibfeder bei der Darlegung hiervon ihr eigenes Unvermögen eingesteht. Die Perfektion der Redekunst jener Sonne des Firmaments der Angehörigen des Hauses des Propheten hatte, was die Darlegung von Geschichten und die Wiedergabe von Berichten betrifft, ein solches Maß erreicht, dass sich die Erzählungen der Redegewandten darüber (wie es sich gehört) an allen Orten verbreiten, wobei das Werk *Garten der Reinheit* (*Raużat aṣ-ṣafā*) ein Beweis zur Bestätigung dieser Behauptung ist. […] Der Verfasser dieser Zeilen (= Ḫᵛāndamīr) hat in Bezug auf jenen Hochgeschätzten die feste Verbundenheit eines Sohnes und zählt sich mit frecher Zunge zu seinen Schülern – gepriesen sei Gott! Er würde die Unwahrheit sagen und es wäre unverschämt, wenn er sich ihm gegenüber für mehr als einen Tropfen im Vergleich zum Meer hielte – er ist gewissermaßen ein winziges Stück von der Sonne […].[108]

Neben Mīrḫᵛānd findet auch Ḫᵛāndamīrs Vater Ḫᵛāǧa Humām ad-Dīn Muḥammad in seiner Funktion als „Wesir" Sulṭān-Maḥmūds b. Abī Saʿīd Erwähnung (HS, IV:98) sowie, etwas ausführlicher, der Vater Mīrḫᵛānds,

108 HS, IV:341f. Seine Beziehung zu Mīrḫᵛānd hatte er bereits im *Ḫulāṣat al-aḫbār* hervorgehoben, s. HA, 210f.

Ḫᵛāndamīrs Urgroßvater Burhān ad-Dīn Ḫᵛāndšāh. Der biografische Eintrag des Letzteren dient Ḫᵛāndamīr ebenfalls dazu, seine eigene Verbindung zu Mīrḫᵛānd herauszustellen.[109] Wie erwähnt stellt das *Ḥabīb as-siyar* für eine Rekonstruktion von Ḫᵛāndamīrs Biografie deshalb die Hauptquelle dar.

„Authentisch" und damit autoritativ wird das von Ḫᵛāndamīr Berichtete überdies, wenn er als Ohren- oder gar Augenzeuge, d.h. als jemand, der entweder eine Geschichte zu einem Ereignis mündlich erfährt oder selbst bei diesem anwesend ist, Handlungen und Aussagen entscheidender Protagonisten seiner Zeit wiedergibt, die dem Text der Chronik außerordentliches Gewicht verleihen und umsichtig in das Narrativ eingeflochten werden. Dabei erweckt Ḫᵛāndamīr stets den Eindruck, mit den Hauptakteuren seiner Zeit persönlich vertraut zu sein und lässt an seiner Stellung als Berichterstatter keinen Zweifel aufkommen. So erfährt er „unmittelbar" (*bī-vāsiṭa-yi ġairī*) vom Herrscher Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā, wie viele Widersacher bei einem Jahrzehnte zurückliegenden Scharmützel bei Turšīz (868/1464) im Kampf durch dessen Schwert ums Leben gekommen seien (HS, IV:130): „Der Verfasser dieser Zeilen hörte aus dem Perlen verschüttenden Mund des Herrschers, dass …" Ein anderes Mal hört er „direkt" (*bī-vāsiṭa*) vom Prinzen Badīʿ az-Zamān, wie dieser sich nach einer Niederlage gegen seinen Vater seinen Verfolgern durch abenteuerliche Flucht entzogen habe (HS, IV:209f.): „Der Verfasser dieser Zeilen gelangte fünf, sechs Jahre, nachdem sich dieser Vorfall (= die abenteuerliche Flucht) ereignet hatte, in Begleitung von Sultan Badīʿ az-Zamān Mirza zu jener Stelle und hörte die Umstände des Abstiegs (einen Abhang hinunter) Seiner Majestät direkt aus dessen Perlen verstreuendem Mund."

Die Formulierungen, mit denen sich Ḫᵛāndamīr bei der Kommentierung von Ereignissen selbst in den Text einbringt – in persischen Chroniken der Vormoderne tritt der Erzähler nicht in der Ich-Form auf – , sind bspw. *rāqim-i ḥurūf* und *musavvid-i aurāq* (etwa: Verfasser dieser Zeilen) oder (indirekt) *qalam-i du-zabān* (Federkiel) und *ḫāma-yi ʿanbarīn-fām* (die nach Ambra duftende Schreibfeder). Ein Beispiel hierfür ist die Darstellung des Todes seines Patrons ʿAlī Šīr Navāʾī, wo Ḫᵛāndamīr nach einer kurzen Einleitung[110] ein von ihm auf das Sterbejahr seines Patrons verfasstes Chronogramm wiedergibt (*anvār-i raḥmat*, d.i. 906/1501) und ausdrücklich auf die von ihm selbst verfasste panegyrische Biografie seines Patrons namens *Makārim al-aḫlāq* verweist:

109 HS, IV:105: „Jener Hochverehrte (= Burhān ad-Dīn Ḫᵛāndšāh) hatte drei Söhne: Amīr Ḫᵛānd Muḥammad, der angesehene Vater der Mutter des Verfassers dieser Zeilen […]."

110 HS, IV:256: „Dem Verfasser dieser Zeilen (*rāqim-i ḥurūf*) fielen angesichts des Datums jener ungeheuren Katastrophe folgende Zeilen ein […]."

> Da der Federkiel (*qalam-i du-zabān*) über die edlen Charakterzüge und die Vorzüge der guten Umgangsformen sowie von Gedichten, Schriften und einer Anzahl von Werken und Bauwerken des Seligen (= ʿAlī Šīr Navāʾī) eine eigene Schrift namens *Die edlen Charakterzüge* (*Makārim al-aḫlāq*) verfasst und der Text unter den Menschen große Berühmtheit erlangt hat, soll an dieser Stelle nicht über diese Angelegenheiten gesprochen werden und (stattdessen) mit den Kapiteln über die Beschreibung der übrigen Ereignisse aus der Zeit Seiner Majestät des Siegreichen Ḫāqāns (= Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā) fortgefahren werden.[111]

Das Einbringen seiner Person bei der Erwähnung des Todes berühmter Persönlichkeiten wiederholt sich bei Amīr Ġiyāṯ ad-Dīn Muḥammad, Ḫᵛāndamīrs erstem Patron für das *Ḥabīb as-siyar*, bei welcher der Historiker ebenfalls persönlich wird und von der Gunst spricht, die er von jenem erfahren habe:

> Als die Schreibfeder mit dem schwarzen Turban mit der nach Ambra duftenden Fingerspitze auf Befehl jenes Vertreters der Familie des Propheten (= Amīr Ġiyāṯ ad-Dīn Muḥammad) mit der Abfassung dieser edlen Seiten begonnen hatte und gerade mit der Anordnung der Juwelen des ersten Kolliers dieser Perlenschatulle beschäftigt war (= Teil 1 des ersten Bandes des *Ḥabīb as-siyar*), erhielt sie (= die Schreibfeder) von jenem hochgestellten Sayyid eine (große) Anzahl von Gunstbeweisen. Wenn jetzt die (Text-)Stelle des Martyriums jenes Herrn der Glückseligkeit erreicht ist, so wird zunächst zum besseren Verständnis etwas über dessen glückseliges Leben gesagt und dann die Umstände jenes tragischen Ereignisses (= seines Todes) beschrieben.[112]

Ḫᵛāndamīr tritt in seiner Chronik dem Leser jedoch nicht nur als aufmerksamer Zuhörer der Mächtigen entgegen, der deren Gunst genießt, sondern präsentiert sich in den letzten Jahren timuridischer Herrschaft zunehmend auch als eigenständiger Akteur, der unmittelbar am Geschehen beteiligt ist (und dieses folglich wahrheitsgetreu wiedergeben kann). Dies wird u.a. bei der Schilderung seiner diplomatischen Missionen für den timuridischen Prinzen Badīʿ az-Zamān deutlich, der Ḫᵛāndamīr als Teil einer Gruppe von Emiren zu

111 HS, IV:256.

112 HS, IV:581. Auch in anderen biografischen Einträgen nennt Ḫᵛāndamīr sich selbst und bleibt so als Autor präsent, z.B. im Eintrag zu einem Richter (*qāḍī*) namens Niẓām ad-Dīn Muḥammad (gest. 900/1494), zu dem angibt, ein Chronogramm zu dessen Tod geschrieben zu haben (HS, IV:340).

Amīr Ḫusraušāh 909/1503 nach Kundus sandte, um von jenem militärische Hilfe gegen die Usbeken zu erbitten. Im Text nennt Ḫᵛāndamīr zuerst die einzelnen Emire der Gesandtschaft und am Ende der Aufzählung sich selbst („[…] auch der Verfasser dieser Zeilen reiste auf Befehl in ihrer Begleitung ab"; HS, IV:303). Als sich im Verlauf der Reise herausstellt, dass Amīr Ḫusraušāh Kundus bereits verlassen hat und der mitgereiste Amīr Ẓū n-Nūn Arġun die Verteidigung der Stadt vor den Usbeken übernimmt, kehrt Ḫᵛāndamīr zu Badīʿ az-Zamān zurück, um Bericht zu erstatten:

> [Amīr Ẓū n-Nūn] verfügte, dass der Verfasser dieser Zeilen (*rāqim-i ḥurūf*) schnellstmöglich Seine Königliche Hoheit (= Badīʿ az-Zamān) treffen und die Nachricht der Niederlage Ḫusraušāhs sowie den Marsch Seiner Exzellenz (= Amīr Ẓū n-Nūn) auf Kundus berichten solle, der darum bat, dass der Herrscher dorthin aufbreche, um die Tore von Eroberung und Sieg mit Leichtigkeit zu öffnen. Ich (*īn żaʿīf*, wörtl.: dieser Geringe) wurde durch das hochherrliche Treffen (mit Badīʿ az-Zamān) im Ǧaz-Tal geehrt und berichtete über die Niederlage Amīr Ḫusraušāhs und der Bitte Amīr Ẓū n-Nūns, und Sultan Badīʿ az-Zamān Mirza sagte, dass er sich umgehend dorthin in Bewegung setzen werde, wenn Nachricht von der Ankunft der Emire bei Kundus gekommen sei.[113]

Auch die fortlaufende Erwähnung des eigenen Werdegangs gehört zu Ḫᵛāndamīrs Selbstdarstellung (s. Kapitel 2): Seine Ernennung zu einem der beiden *ṣadr* des Reiches durch Badīʿ az-Zamān,[114] weitere diplomatische Missionen für diesen,[115] sein Entwurf des Unterwerfungsschreibens zur Übergabe Herats[116] sowie die detaillierten Schilderungen der usbekischen „Tyrannei" und „Unterdrückung" in Form hoher finanzieller Forderungen (HS, IV:382). Auch seine für die Darstellung spättimuridischer Herrschaft insgesamt

113 HS, IV:304.

114 HS, IV:364f.: „[…] und das Amt des Aufsehers über die religiösen Stiftungen kam wie zuvor dem Verfasser dieser Zeilen und Maulānā Ġiyāṯ ad-Dīn Ǧamšīd Ǧalālī zu."

115 HS, IV:373f.: „[…] u.a. wurde dieser Geringe (= Ḫᵛāndamīr) damit beauftragt, nach Qandahār zu gehen und Šuǧāʿ Beg zu holen, und der Verfasser dieser Zeilen erhielt am Donnerstag, dem letzten Tag des genannten Monats (= 30. Ḏū l-ḥiǧǧa 912/13. Mai 1507) die Erlaubnis (sich zu entfernen) und eilte von Maral nach Herat, um seine Ausrüstung zu packen und abzureisen." Die Mission kam allerdings wegen des Todes einer Tochter Badīʿ az-Zamāns und der damit verbundenen Trauerfeierlichkeiten nicht zustande.

116 HS, IV:376: „Da Vertreter aller Schichten (in Herat) beschlossen hatten, gegenüber Muḥammad Khan Šībānī auf dem Weg des Gehorsams zu wandeln, beauftragten sie den Verfasser dieser Zeilen, diesem Wunsch in Form eines Schreibens Ausdruck zu verleihen […]."

relativ belanglosen Ausführungen zu seiner Tätigkeit für Badīʿ az-Zamāns Sohn Muḥammad Zamān Mirza in Ġarǧistān gehören hierzu (HS, IV:397). In diesen hebt er sein Pflichtgefühl dem „Sohn seines Herren" (*maḫdūm-zāda*) gegenüber hervor und bezeichnet sich als dessen „treuen" bzw. „loyalen Diener" (*banda-yi maurūṯī* bzw. *banda*), wodurch er seine Beziehung zu den Vorfahren Muḥammad Zamān Mirzas ausdrückt.[117] Insgesamt stärkt Ḫᵛāndamīr durch die Wiedergabe seiner Erlebnisse als Augen- oder Ohrenzeuge und seine Tätigkeit als Diplomat und Teilnehmer an politischen Entscheidungsprozessen seine Autorität als Historiker. Spätere Beispiele für ein Auftreten als Akteur in der Safavidenzeit finden sich nicht.

3.5.3 *Grenzen des Wissens – Grenzen der Welt*

Während Ḫᵛāndamīr für Band I und weite Teile von Band II zu den ersten Jahrhunderten islamischer Geschichte noch auf viele verschiedene, sich ergänzende Quellen zurückgreifen kann, um den Verlauf eines Ereignisses oder die Herrschaftszeit eines Kalifen oder Sultans zu schildern, trifft dies für spätere Epochen und von Herat geografisch weit entfernte Gebiete nicht zu. Anhand der für die Darstellung islamischer Dynastien z.B. im Maghreb verwendeten Quellen stellt sich deshalb die Frage, was Ḫᵛāndamīr um 1520 im Osten des Safavidenreiches über die islamische Welt in ihrer Gesamtheit wissen konnte, zu welchen Texten und Informationen er Zugang hatte und wie er diese in sein Werk einarbeitete. Die mitunter problematische Quellensituation bringt er selbst am Ende des Kapitels zu den Almohaden (arab. *al-Muwaḥḥidūn*) wie folgt zum Ausdruck:

> Idrīs regierte drei Jahre lang, als die Herrschaft der Banū ʿAbd al-Muʾmin (= Almohaden) von ihm auf eine Gruppe überging, die Imām ʿAbdallāh al-Yāfiʿī einmal als Banū Marīm, ein anderes Mal als Banū Marīn (= Meriniden) bezeichnet. Im *Mirʾāt al-ǧanān* wird zum Jahr 665 (1266/67) auch der Beiname (*kunya*) von Idrīs, Abū l-ʿAlā, genannt und ebenso Abū Dabūs. Da die Namen und Umstände der Dynastie, die nach dem Ende der Banū ʿAbd al-Muʾmin im Maghreb die Herrschaft übernahm, aus Büchern, die zum Zeitpunkt der Abfassung dieser Teile (des *Ḥabīb*

117 Diese Formulierung und die Schilderung, wie Ḫᵛāndamīr sich zunächst bemüht habe, nicht in die Dienste des Prinzen eintreten zu müssen, könnten Ausdruck eines Versuchs der Rechtfertigung sein, da sich Muḥammad Zamān Mirza später als Gegner der Safaviden in Ostiran herausstellen sollte. Bei weiteren Eigenbezeichnungen innerhalb des Abschnitts bleibt Ḫᵛāndamīr bei den Ausdrücken *musavvid-i aurāq* und *banda* und nennt sich einmal *īn šikasta* (dieser Zerbrochene).

> *as-siyar*) vorliegen, nicht hervorgeht, fährt die beredte Feder mit der Darstellung der Herrscher Ägyptens und der Sultane der Ayyubiden fort.[118]

Nach dem Ende der Darstellung der Almohaden bricht folglich die Weiterführung der Geschichte des Maghreb bei den Meriniden ab.[119] Der gesamte Zeitraum zwischen dem im Text zuletzt genannten Datum 665/1266–67 und Ḫᵛāndamīrs Zeit, der immerhin mehr als 250 Jahre umfasst, wird im *Ḥabīb as-siyar* in Bezug auf den Maghreb nicht mehr thematisiert. Die letzte Quelle Ḫᵛāndamīrs, die er namentlich nennt, ist die Chronik *Mir'āt al-ǧanān wa-'ibrat al-yaqẓān* des jemenitischen Gelehrten Abū ʿAbdallāh b. Asʿad ʿAfīf ad-Dīn al-Yāfiʿī (gest. 768/1367),[120] die Ḫᵛāndamīr auch für die Darstellung anderer Dynastien des islamischen Westens benutzt, wobei der Informationsgehalt insgesamt dürftig bleibt. So erfährt der Leser zu den Umayyaden in al-Andalus, die nach dem Ende der Dynastie in Damaskus Mitte des 8. Jhs. noch immerhin dreihundert Jahre lang die Herrschaft über die Iberische Halbinsel ausübten, in zwei Kapiteln auf wenigen Seiten kaum etwas, obwohl Ḫᵛāndamīr seine Hauptquelle *Mir'āt al-ǧanān* in Fassung B noch um Angaben aus dem Werk *Tuḥfat al-malakīya* ergänzt (HS, II:567–72). Im Kapitel zu den Scherifen von Mekka und Medina, das gänzlich auf dem *Tuḥfat al-malakīya* basiert und ebenfalls in Fassung B zum Werk hinzugefügt wurde, beklagt Ḫᵛāndamīr wie zuvor erneut seine spärlichen Angaben:

> Die Ereignisse um die nachfolgenden Scherifen von Mekka gingen aus den Büchern, die zum Zeitpunkt der Abfassung dieser Zeilen vorlagen, nicht hervor und wurden deshalb nicht niedergeschrieben. Mündliche Berichte Reisender deuten daraufhin, dass Mekka bis zum heutigen Tag von Ḥasaniden regiert wird, wobei in der Freitagspredigt zunächst der Name des Sultans von Ägypten genannt wird […]. Die Namen der übrigen Scherifen (von Medina) gehen aus Geschichtswerken nicht hervor, weshalb sie unerwähnt gelassen werden – nur Gott weiß es![121]

---

118 HS, II:584.

119 Für ein Fallbeispiel zu den (Um-)Wegen, auf denen Wissen um Vorgänge in al-Andalus nach Iran gelangte und dort aufgegriffen wurde, s. Bockholt: *Lost somewhere in between?*.

120 Zu al-Yāfiʿī s. Geoffroy: Art. *al-Yāfiʿī*. Geoffroy zufolge sei das *Mir'āt al-ǧanān* zu großen Teilen eine Kompilation der Werke von Ibn al-Aṯīr, Ibn Ḫallikān und aḏ-Ḏahabī und daher ohne großen Eigenwert.

121 HS, II:598–601. Letztgenannte Scherifen von Mekka sind Badr ad-Dīn Ḥasan b. ʿAǧlān u. sein Neffe Ramsa b. Muḥammad b. ʿAǧlān; bei Medina ist dies Sāziʿ b. Haiba.

Die deutlich hervortretende Unsicherheit Ḫᵛāndamīrs hinsichtlich der westlichen Gebiete gilt selbst für politisch bedeutsame Staatsgebilde wie das Mamlukenreich in Ägypten (Miṣr) und in Syrien und der Levante (Šām), wie das entsprechende Kapitel zeigt:

> Den Kennern der Geschichte wird nicht verborgen bleiben, dass das, was im Geschichtswerk Vaṣṣāfs und im *Mir'āt al-ġanān* zu Malik Nāṣir zu finden ist, bis hierhin erzählt wurde. Dem Verfasser (= Ḫᵛāndamīr) sind weder das Ende dieses Herrschers noch Angaben dazu, welcher *ġulām* (Militärsklave) auf ihn folgte, bekannt, weshalb er dazu nichts sagen kann. Durch mündliche Berichte Reisender ist jedoch bekannt, dass seitdem stets mit Gold gekaufte Mamluken (Militärsklaven) Sultane von Ägypten geworden sind, die ihre Herrschaft erhalten haben, wie aus dem *Ẓafarnāma* und dem *Maṭlaʿ-i saʿdain* entnommen werden kann.[122]

Ḫᵛāndamīrs Hauptproblem in den genannten Beispielen ist es, Informationen zu Gebieten zu erhalten, die geografisch von Herat und dem Iran weit entfernt liegen und von den klassischen persischen Welt- oder Dynastiegeschichten nicht abgedeckt werden. Mit dem Abschluss der Darstellung des *Tağziyat al-amṣār va tazğiyat al-aʿṣār* von Vaṣṣāf und des *Mir'āt al-ġanān* im 14. Jh. enden auch seine eigenen Ausführungen zum Mamlukenreich, die mehrere Kapitel umfassen (HS, III:251–66). Für die folgenden eineinhalb Jahrhunderte bleibt die Quellenlage unausgewogen; die fortlaufende Darstellung basiere demnach allein auf Berichten von Reisenden. Ḫᵛāndamīr zufolge hätten ihm zu Ägypten erst wieder für die Zeit Timurs mit dem *Ẓafarnāma* Šaraf ad-Dīn Yazdīs und ʿAbd al-Razzāq Samarqandīs *Maṭlaʿ-i saʿdain* zuverlässige Geschichtswerke zur Verfügung gestanden. Die für die spätere Zeit ebenfalls relativ kurz ausfallenden Angaben zu den Mamluken beschränken sich dabei auf die Feldzüge Timurs oder diplomatische Kontakte zwischen dem Mamlukensultan al-Malik az-Ẓāhir Čaqmaq (oder Ğaqmaq, reg. 842–57/1438–53) und Timurs Sohn Šāhruḫ. Als letzte Sultane werden al-Malik al-Ašraf Qāyit Bay aẓ-Ẓāhirī (reg. 872–901/1468–96), der zur Zeit der Aqqoyunlu dort herrschte, sowie al-Malik al-Ašraf Qanṣauḥ II. al-Ġaurī (906–22/1501–16), der vom osmanischen Sultan Selīm und dessen Verbündeten, dem mamlukischen Statthalter von Aleppo, Ḫair Bay besiegt wurde, erwähnt. Aktuell ist die zuletzt von Ḫᵛāndamīr zitierte Angabe, dass 929/1522–23 Ḫair Bay als osmanischer Statthalter in Ägypten amtiere (HS, III:264).[123]

---

122 HS, III:263f. Zum *Maṭlaʿ-i saʿdain* s. die Edition von Navā'ī.

123 Von den Mamlukensultanen des 15. Jhs. nennt Ḫᵛāndamīr neben den o.g. nur noch al-Malik aẓ-Ẓāhir Barqūq al-Yalburġāwī (reg. 784–801/1382–99), dessen Sohn al-Malik

Die Grenzen dessen, was Ḫᵛāndamīr über bestimmte Gebiete der islamischen Welt sagen konnte, werfen die Frage nach seiner Vorstellung von Raum und seiner Selbstverortung auf. Da er sich an keiner Stelle seiner Chronik explizit dazu äußert, wird sich dies nicht abschließend beantworten lassen. Insbesondere zum letzten Teil des *Ḥabīb as-siyar*, dem Schlussteil (*iḫtitām*/*ḫātima*) genannten geografischen Anhang (s.u.), lassen sich einige Beobachtungen machen. Darin gibt Ḫᵛāndamīr die damals geläufige Aufteilung der Welt in sieben Klimata (Sg. *iqlīm*, Pl. *aqālīm*; dt. Weltteil)[124] wieder und bietet zu jedem Klima wunderhafte, d.h. nicht alltägliche und deshalb staunenswerte Details dar, die nach den in ihm befindlichen Städten angeordnet sind. Das Zentrum der Welt bildet für Ḫᵛāndamīr das vierte Klima: In seiner Beschreibung der einzelnen Städte, zu denen (wenig überraschend) die maßgeblichen Zentren des Safavidenreiches, Täbris, Ardabil und Herat gehören – auch die mongolische Hauptstadt Khanbaliq (chines. Dadu, das heutige Peking), ist Teil davon –, konstatiert er, dass sich dieses Klima im Mittelpunkt der Welt befinde und Wohnort der Vornehmen unter den Nachkommen Adams sei (*maskan-i ašrāf-i aulād-i Ādam*), die sich durch ihr Äußeres und ihr Verhalten (*ṣūrat va sīrat*) sowie ihr gutes Wesen (*ḥusn-i ḫalq va lutf-i ṭabʿ*) auszeichneten (HS, IV:634).[125] Das Reich der Safaviden erhält somit eine herausgehobene Position unter den Regionen der Welt, die jedoch nicht weiter ausgeführt wird; insgesamt bleiben die Angaben zu den Orten schematisch und auf Details topografischen Inhalts beschränkt.[126]

---

an-Nāṣir Faraǧ b. Barqūq (reg. 801–15/1399–1412) und al-Malik al-Ašraf Barsbay (reg. 825–41/1422–38). Für einige Jahrzehnte mamlukischer Herrschaft gibt es somit keinerlei Angaben. Zum Kampf Timurs gegen die Mamluken s. HS, III:491–97; zu Kontakten zwischen den Mamluken und Šāhruḫ s. HS, III:627–29.

124 Hierzu Miquel: Art. *Iḳlīm*. Die Einteilung der Welt in Klimata findet sich bereits in frühen arabischen Weltgeschichten wie al-Masʿūdīs beiden Werken *Murūǧ aḏ-ḏahab wa-maʿādin al-ǧauhar* u. *Kitāb at-Tanbīh wa-l-išrāf*, s. Radtke: *Weltgeschichte und Weltbeschreibung*, 31 u. 59.

125 Für al-Masʿūdī hingegen gilt das erste Klima mit Bābil im heutigen Irak als edelstes (er wurde dort geboren), s. Radtke: *Weltgeschichte und Weltbeschreibung*, 31 u. 48.

126 Charles Melville fasst in *The Mongol and Timurid periods*, 168, die weitgehend fehlende Thematisierung der räumlichen Dimension in persischen Geschichtswerken wie folgt zusammen: „Muslim history is, like its medieval Christian counterpart, primarily a history of the evolution of God's community, and spatial considerations are perhaps not in themselves important enough to dwell upon in much detail." Eine Ausnahme bilde neben Rašīd ad-Dīn Faẓlallāhs *Ǧāmiʿ at-tavārīḫ* (verf. 710/1310–11) das Werk *Ǧuġrāfiyā* von Ḥāfiẓ-i Abrū (verf. um 817–23/1414–20), in dem der Verfasser zunächst die Teilung der Welt zwischen Noahs drei Söhnen diskutiere, um danach auf das persische Modell der Weltenteilung zwischen Farīduns Söhnen bzw. die Einteilung in *haft kišvar* (mit Īrānšahr im Zentrum) und anschließend auf das „wissenschaftlichere" Modell der *haft iqlīm* einzugehen (s. ebd., 171). Zu Raum in persischen Geschichtswerken allgemein s. Melville: *The Mongol and Timurid periods*, 162–76. Eine neuere Untersuchung zur Darstellung von

3.6 Was bedeutet „Weltgeschichte"? Zu Zeitvorstellungen und Chronologie im *Ḥabīb as-siyar*

Geschichte zu schreiben beginne Hayden White zufolge damit, einen Rahmen für die geplante Darstellung zu setzen: Wo fängt die Geschichte an, die der Historiker schreiben möchte, und wo endet sie? So könne

> [d]er Tod des Königs […] ein Beginn, ein Schluß oder ein Übergangsereignis in drei verschiedenen Geschichten sein. Der Historiker ordnet die Ereignisse der Chronik, indem er ihnen als Bestandteilen der Fabel jeweils unterschiedliche Funktionen beimißt, in einer Hierarchie der Bedeutsamkeit an und bringt so den formalen Zusammenhang eines Ensembles von Ereignissen als verständlichen Prozeß mit erkennbarem Anfang, Mitte und Schluß ans Licht.[127]

Als Verfasser einer Weltgeschichte verlässt Ḫᵛāndamīr den Rahmen dynastischer Geschichtsschreibung und setzt als Anfangspunkt seines Werkes die Erschaffung der Welt durch Gott, worin er bereits etablierten Konventionen arabisch-persischer Historiografie folgt.[128] Die Darstellung endet genretypisch in seiner eigenen Zeit, dem Jahr der Abfassung (930/1524). *Geschichte* wird von Ḫᵛāndamīr hierbei als Heilsgeschichte verstanden, d.h. als Erfahren des Wirken Gottes in der Welt, das seinen Höhepunkt im 7. Jh. in der Offenbarung des Korans und im Wirken Muḥammads gefunden habe. Strukturell folgt die Darstellung des Werkes wie bereits dargestellt dem in anderen islamischen Weltgeschichten üblichen, mehr oder weniger chronologischen Verlauf von der Schöpfung über die Propheten sowie vorislamische Herrscher hin zu Muḥammad und von den ersten islamischen Dynastien zu den Mongolen, Timuriden und der Herrschaft Schah Ismāʿīls.

Ḫᵛāndamīrs Zeitverständnis ist kürzlich von Shahzad Bashir in zwei Publikationen untersucht worden. Bashir widerspricht darin einer rein linearen heilsgeschichtlichen Ausrichtung des *Ḥabīb as-siyar* zugunsten von „multiple conceptions of time" und geht von insgesamt drei verschiedenen Zeiten aus, die im Werk vorherrschend gewesen seien: (*Islamic*) *religious time* (im ganzen Werk), *Persian royal time* (in Teil I:2) und *Mongol time* (in Teil III:1).[129]

Raum am Beispiel von al-Iṣṭaḫrīs (10. Jh.) *Kitāb al-Masālik wa-l-mamālik* ist Danilenko: *Picturing the Islamicate world*.

127 White: *Metahistory*, 20f.

128 Lateinische Weltchroniken folgen i.d.R. demselben linearen Rahmen, s. Marsham: *Universal histories in Christendom and the Islamic world*, 437–43.

129 Bashir: *On Islamic time*; ders.: *A Perso-Islamic universal chronicle*.

Dabei ist Bashir prinzipiell zuzustimmen, dass der historiografischen Tradition persischer Geschichtsschreibung, der das *Ḥabīb as-siyar* folgt, eine „historische Zeit" (Reinhart Koselleck) mit jeweils spezifischen Voraussetzungen zugrunde liegt und islamische Geschichtsentwürfe als rhetorische Konstruktionen verschiedener soziohistorischer und literarischer Traditionen zu verstehen sind.[130] Es kann im Folgenden jedoch aufgezeigt werden, dass Bashirs allgemeine, auf das *Ḥabīb as-siyar* projizierte Annahmen und seine Beweisführung widerlegt werden können und bei genauerer Analyse Ḫᵛāndamīrs Ausrichtung der Chronik auf die Heilsgeschichte, Bashirs (*Islamic*) *religious time*, deutlich werden wird.

Bashir geht davon aus, dass hinsichtlich der Datierung der vorislamisch-iranischen Vergangenheit in Teil I:2 für Ḫᵛāndamīr sowohl die (*Islamic*) *religious time* als auch die Zeit der vorislamischen Herrscher Irans (*Persian royal time*) ebenbürtig gewesen seien.[131] Hierzu lässt sich zunächst festhalten, dass Ḫᵛāndamīrs Darstellung der vorislamisch-iranischen Geschichte kein Novum darstellt; diese war bereits seit dem 9. Jh. ein fester Teil von arabisch-islamischen Weltgeschichten, ohne jemals der Heilsgeschichte gleichgestellt gewesen zu sein.[132] Die bei Ḫᵛāndamīr vorhandenen Zeitangaben besitzen wie in früheren Chroniken auch bereits zur vorislamischen Zeit eine dezidiert islamische Ausrichtung, bei der die Prophetengeschichte mit der iranischen und arabischen Geschichte verbunden wird. Dem zugrunde liegt die biblisch-koranische Überzeugung, dass sich die gesamte Menschheit als Nachfahren der Söhne Noahs, Sem (Sām), Ham (Ḥām) und Jafet (Yāfiṯ), auf einen Ursprung, den Stammvater Adam, zurückführen lasse.[133] Iranische Geschichte wird hierbei systematisch in das islamische Narrativ der Erschaffung der Welt eingebettet: Kayūmarṣ, in der altiranischen Überlieferung der erste Mensch (das Gegenstück zum biblischen Adam), wird im *Ḥabīb as-siyar* als Sohn von Sem Teil der *biblischen* Nachkommenschaft und gleichzeitig Stammvater der Perser (HS, I:32).

130 Bashir: *On Islamic time*, 520–23.

131 Ebd., 534.

132 Dazu generell Radtke: *Weltgeschichte und Weltbeschreibung*; s.a. Springberg-Hinsen: *Die Zeit vor dem Islam*, 14–16.

133 Genesis 10,1–32. Vgl. Springberg-Hinsen: *Die Zeit vor dem Islam*, 99–107, mit Beispielen dazu, wie die iranische Vergangenheit in arabische Werke des 9.–12. Jhs. eingefügt wurde. Radtke: *Weltgeschichte und Weltbeschreibung*, 9–11, führt ab dem 9. Jh. arabische Weltgeschichten an, in denen die Nachfahren Adams als Stammväter der gesamten Menschheit dargestellt werden; dies beginnt mit Abū Ḥanīfa Aḥmad b. Dāwūd ad-Dīnawarīs (gest. 282/895) *al-Aḫbār aṭ-ṭiwāl*.

Auch weitere Beispiele zeigen, wie Ḫᵛāndamīr nichtislamische Figuren in die islamische Heilsgeschichte eingebettet, was Bashirs Annahme widerlegt, bei der Kontextualisierung von Kayūmarṣ als Sohn Sems habe es sich nur um eine Ausnahme gehandelt: In der Erzählung zum legendarischen Erzschurken Żaḥḥāk, der für Jahrhunderte in Iran herrschte, gibt Ḫᵛāndamīr an, dass nach Auffassung vieler Historiker Abraham zu seiner Zeit gelebt habe. Nimrūd, der König zur Zeit Abrahams, habe demnach Ḫᵛāndamīr zufolge entweder nur über einen Teil der Welt geherrscht (und diese folglich mit Żaḥḥāk geteilt) oder Żaḥḥāk sei vielmehr sein Nachfolger gewesen (HS, I:181). Ḫᵛāndamīr verknüpft an dieser Stelle zwei Überlieferungen miteinander, die unterschiedlichen Traditionen entspringen, und fügt die iranische in das islamische Heilsnarrativ ein – nicht Żaḥḥāk wird bei Abraham als Referenz genannt, sondern umgekehrt.[134] Dies gilt (neben anderen Beispielen) auch für den iranischen Herrscher Manučihr, von dem berichtet wird, dass nach Übereinkunft der Historiker die Propheten Šuʿaib, Moses und Aron (Hārūn) in der Mitte seiner Herrschaftszeit sowie Yūšaʿ b. Nūn am Ende der Tage Manučihrs gesandt worden seien (HS, I:185).[135]

Die zeitliche Kontextualisierung und genealogische Einfügung von vor- und nichtislamischen Personen und Gruppen in die islamische Heilsgeschichte zeigt sich auch in Band III, wo Noahs zweiter Sohn Jafet mit seinen Nachkommen erneut aufgegriffen wird. Die Darstellung beinhaltet hier einen Rückgriff auf Teil I:1, wo Ḫᵛāndamīr zu Noah und seinen drei Söhnen Sem, Ham und Jafet festhält, dass nach Noah die Darstellung der Nachkommen Sems und Hams erfolge, diejenige zu den Nachfahren Jafets hingegen „in den Blättern (des Buches) ihren eigenen Platz erhalten wird" (HS, I:32). In Teil III:1 zu den Mongolen nimmt Ḫᵛāndamīr diesen Faden wieder auf, wenn er Jafet zusammen mit seinen acht (oder elf) Söhnen als Stammvater der Türken, Chinesen und Mongolen etc. einführt und hierdurch die in extenso dargestellte Mongolengeschichte in den heilsgeschichtlichen Rahmen der Propheten- und Erzvätergeschichte einfügt (HS, III:4–7).

134 Die Kontextualisierung von iranischer Geschichte mit islamischer Heilsgeschichte ist nicht neu, sondern bereits bei aṭ-Ṭabarī oder Ibn al-Aṯīr zu finden, s. Springberg-Hinsen: *Die Zeit vor dem Islam*, 118.

135 Weitere Beispiele: Während der Herrschaftszeit Kaiqubāds sei demnach die Sendung von Elias (Ilyās) und Elischa (Ilīsaʿ) sowie von Samuel (Išmūyil) und Hesekiel (Ḥizqīl) erfolgt, wohingegen David (Dāvūd) und Salomon (Sulaimān) in den Tagen von Kaikāvus gelebt hätten (HS, I:191); Zarathustra sei ein Schüler des Jeremia (Armiyā) oder des Propheten ʿAzīr gewesen (HS, I:200) etc. Bei Radtke: *Weltgeschichte und Weltbeschreibung*, 23, finden sich weitere Beispiele für diese synchronistische Darstellung (u.a. bei aṭ-Ṭabarī).

Dass die Verknüpfung von vor- und nichtislamischer Völkergeschichte mit der islamischen Heilsgeschichte im Gegensatz zu Bashirs Verständnis der Stelle auch hier keine Ausnahme darstellt, zeigt sich neben anderen Beispielen am Stamm der vorislamisch-arabischen Laḫmiden, zu dem Ḫᵛāndamīr angibt, dass sich deren Ahnenreihe auf den Propheten Hūd zurückführen lasse (HS, I:255), die Banū Ḥamīr hingegen auf Hūds Sohn Qaḥṭān zurückgingen (HS, I:263).[136] Die heilsgeschichtliche Prämisse islamischer Geschichtsschreibung, die in der Erschaffung der Welt durch Gott und die Abstammung des Menschen von Adam begründet liegt, ermöglicht Ḫᵛāndamīr folglich eine Integration von vor- und außerislamischen Stammesverbänden und Völkern in den islamischen Zeitablauf. Das *Ḥabīb as-siyar* folgt darin früheren Chroniken, die seit dem ausgehenden 13. Jh. für die Il-Khaniden und ihre Nachfolger verfasst worden waren[137] und zum Ziel hatten, die relativ plötzlich auftretende Eroberung zahlreicher Gebiete des islamischen Ostens durch die Mongolen verständlich zu machen, indem sie diese als legitime Nachfolger islamischer Dynastien anerkannten.[138] Eine wie von Bashir konstatierte, von diesem Schema losgelöste Sonderrolle etwa von Kayūmarṯ als Stammvater der Menschheit oder anderen nichtislamischen Mythen, wie dies teilweise noch in Balʿamīs *Tārīḫnāma* des 10. Jhs. der Fall war, gibt es im heilsgeschichtlichen Rahmen des *Ḥabīb as-siyar* nicht.[139] Vielmehr erscheinen alle nichtislamischen Völker und Personen auch bei Ḫᵛāndamīr wie in anderen arabisch-persischen Chroniken „als ein Teil der Heilsgeschichte, der den endgültigen Triumph des Islam einleitet und in ihn einmündet […]".[140] Auch Bashirs Deutung der sunnitisch-schiitischen Traditionsüberlieferungen im *Ḥabīb as-siyar* als „independent

136 Bashir: *A Perso-Islamic universal chronicle*, 220, missdeutet die Verbindung zwischen Jafet und den Mongolen als Ausnahme, obwohl sich für die Inkorporierung nichtislamischer Gruppen in die Heilsgeschichte neben den Mongolen auch weitere Beispiele finden lassen: So gibt Ḫᵛāndamīr u.a. im Kapitel über die „Herrscher von Rūm" zu den Stadtgründern Roms, Romulus und Remus, an, dass diese aus dem Geschlecht Esaus stammten, und wiederholt dies explizit bei der Darstellung des Fīlqūs (= Philipp II. von Makedonien, reg. 359–36 v. Chr.), dem Vater Alexanders des Großen (Iskandar) (HS, I:208f.).

137 Zur Inkorporierung der Mongolen in persischen Geschichtswerken s. Manz: *Mongol history rewritten and relived*; Kamola: *Making Mongol history*.

138 Etwa das *Niżām at-tavārīḫ* von Baiżāvī oder das *Ǧāmiʿ at-tavārīḫ* von Rašīd ad-Dīn Fażlallāh, in dem die Mongolen als legitime Fortsetzung islamischer Herrschaft in Iran abgebildet werden.

139 Bei Balʿamī findet sich neben der Kayūmarṯ-Erzählung noch die weitere vorislamisch-zoroastrische Erzählung über die Erschaffung des ersten Menschenpaares namens Mašyā und Mašyāna, das als Pflanzen in Menschengestalt aus dem Boden gewachsen sei, bevor Gott ihm menschlichen Geist eingehaucht habe, s. Balʿamī: *Tārīḫ-i Balʿamī*, Ed. Bahār/Gunābādī, 75 (dort werden die Namen als مشی و مشایه angegeben).

140 Springberg-Hinsen: *Die Zeit vor dem Islam*, 126.

streams of time", die nebeneinander bestanden hätten, kann angesichts seiner unzureichenden Quellengrundlage – Bashir stützt sich hierbei ausschließlich auf die Teheraner Edition – widerlegt werden (s. Kapitel 4).

Verbunden mit Ḫᵛāndamīrs allgemeiner Auffassung von Zeit ist seine Chronologie, d.h. die Verwendung von Kalenderären, die an der Datierung von Ereignissen sichtbar wird, die sowohl in vor- als auch in islamischer Zeit stattfanden. Ḫᵛāndamīr stand hierbei vor der Herausforderung, eine ungeheure Anzahl an Ereignissen in ein chronologisches Ordnungsmuster zu pressen und verschiedene Datierungssysteme miteinander in Einklang zu bringen. Dass die Art und Weise der Datierung in einem Werk für die generelle Arbeitsweise eines Historikers erhellend sein kann, hebt Charles Melville wie folgt hervor:

> [...] [P]aying attention to chronology in Persian historical writing is important not simply because of its practical role in dating events and establishing their relationship in time, but because the way events are narrated says something about the associations attached to them, and about their origin. Analysis of such temporal phrases as 'at the same time,' 'at about this time,' or 'a few days later,' might reveal the authors' narrative techniques and how causation can be introduced into the sequence of events.[141]

Generell wird in persischen Geschichtswerken der islamischen Vormoderne grundsätzlich nach der *hiǧrī*-Zählung (d.h. ab dem Jahr 1 der Hidschra/622 n. Chr.) datiert, wobei es viele Beispiele gibt, die darauf hindeuten, dass es unter Historikern keinen irgendwie gearteten Konsens darüber gab, wie Ereignisse zu datieren seien. So gibt Ḥamdallāh Mustaufī im *Tārīḫ-i guzīda* an, sein Werk im Jahre 698 *ǧalālī* (d.h. 1330 n. Chr.) begonnen zu haben und benutzt hierbei eine Jahreszählung, die auf den letzten sassanidischen Herrscher Yazdigird zurückgeht und 471/1079 unter dem Seldschukensultan Malikšāh reformiert wurde. Diese blieb in den Regionen südlich und östlich des Kaspischen Meeres bis in die Mongolenzeit erhalten und findet sich auch in Ibn Isfandiyārs *Tārīḫ-i Ṭabaristān* aus dem frühen 13. Jh. Ab der Mongolenzeit wird parallel zur *hiǧrī*-Zeitrechnung der türkisch/uigurisch-chinesische Tierkreiskalender verwendet, nach dem Rašīd ad-Dīn Fażlallāh im *Ǧāmiʿ at-tavārīḫ* Dschingis Khans Leben datiert; auch Ḫᵛāndamīr verwendet ihn im *Ḥabīb as-siyar* gelegentlich.[142]

---

141 Melville: *Introduction*, LI; zu *mastery of time* s. ebd., XLIII–L.

142 Daneben gab es noch andere chronologische Referenzrahmen wie etwa die unter dem Il-Khan Ghasan (reg. 694–703/1295–1304) beginnende *ḫānī*-Ära (ab Naurūz 701/1302), die in Ḥasan b. Šihābs *Ǧāmiʿ at-tavārīḫ-i Ḥasanī* (zeitl. bis 857/1453) in Kombination

Besonders problematisch für eine genaue Datierung ist naturgemäß der Bereich der vorislamischen Geschichte, für den wenig eindeutige Daten vorliegen. Dass Zeitangaben auch für diese Epoche eine nicht minder große Rolle spielen, zeigt sich an einem Kapitel über den Zeitraum, der zwischen der Erschaffung Adams und der Offenbarung des Korans an Muḥammad verstrichen sei (HS, 1:16f.). Ḫᵛāndamīr gibt an dieser Stelle die Uneinigkeit (*iḫtilāf*) der Gelehrten wieder, deren Berechnungen von 4040 Jahren (bei den Juden) bis hin zu 8758 Jahren (beim muslimischen Überlieferer Wahb b. Munabbih) lägen, wobei auch die Zahl von 6000 Jahren häufiger genannt werde. Wie bereits bei der Analyse von Ḫᵛāndamīrs Quellenverwendung in Bezug auf das Alter von Noah deutlich geworden ist, standen dem einzelnen Historiker viele widersprüchliche Angaben zu Personen und Ereignissen zur Verfügung.

Trotz variierender Jahresangaben verschiedener Kalenderären[143] gibt es im *Ḥabīb as-siyar* zu Ereignissen der vorislamischen Zeit jedoch mitunter genaue Tages- und Monatsangaben, die nach dem islamischen Kalender datiert sind: So sei der Prophet Josef am 10. Muḥarram (d.h. am ʿĀšūrā-Tag) in Ägypten angekommen, wohin er zuvor von seinen Brüdern verkauft worden sei (HS, 1:64); am 4. Ḏū l-ḥiǧǧa habe Moses das Bāb al-Qaṣr in Ägypten erreicht (HS, 1:86); am 9. Muḥarram seien die Juden unter Moses Führung um Mitternacht aus Ägypten ausgezogen (HS, 1:89) etc. Diese Angaben lassen sich mit Verweis auf die islamische Tradition der biblisch-koranischen Prophetengeschichten erklären, bei der besondere Tage des islamischen Kalenders mit wichtigen Ereignissen verknüpft werden. Am ʿĀšūrā-Tag, der in der schiitischen Tradition an das Martyrium des Prophetenenkels Ḥusain b. ʿAlī im Jahre 61/680 bei Karbalāʾ (Kerbela) im Irak erinnert, sei demzufolge auch die Reue der Menschen von Ninive, die Jona (Yūnus) auf den rechten Weg habe führen wollen, akzeptiert (HS, 1:129) und die Siebenschläfer von Engeln in ihrer Höhle umgedreht worden, während sie weitergeschlafen hätten (HS, 1:151). Ḫᵛāndamīr gelingt es hierbei, einerseits seinem Auftrag als

mit dem Tierkreiskalender verwendet wird und bis in die 1420er-Jahre im Irak und in Aserbaidschan in Gebrauch war; s. Melville: *Introduction*, XLVI–XLVII. Zu den verschiedenen Kalenderären generell s. de Blois: Art. *Taʾrīkh*; Abdollahy: Art. *Calendars*.

143 Sichtbar z.B. bei den divergierenden Angaben zur Geburt Jesu (ʿĪsā), die dem *Tuḥfat al-malakīya* zufolge auf die Nacht zu Dienstag oder Mittwoch, den 25. Kānūn I des Jahres 304 seit der Thronbesteigung Alexanders des Großen (Iskandar-i Rūmī) falle und somit exakt 1718 Jahre und vier Tage nach dem Tod des Mose (HS, 1:141). (Zusätzlich zitiert Ḫᵛāndamīr im Anschluss daran abweichend aṭ-Ṭabarī, dass Jesu Geburt in das Jahr 309 nach Alexander in die Zeit des Kaisers Augustus (Aġaṭas) datiere.) Die *rūmī* (griechisch-byzantinische)-Zeitrechnung, die dem Julianischen Kalender entspricht, zählt die Jahre nach dem seleukidischen Kalender und ist nach Alexander den Großen benannt, s. van Dalen: Art. *Taʾrīkh*.

„neutraler" Sammler verschiedener Angaben nachzukommen und heilsgeschichtlich relevante Ereignisse miteinander zu verbinden; daneben tragen zeitliche Angaben zur Autorität von Autor und Werk bei.[144]

Die mitunter widersprüchlichen Datierungen von Ereignissen finden sich neben der vorislamischen auch für die frühislamische Periode zum Leben des Propheten. Demnach sei Muḥammad laut römischem Kalender (*rūmīya*) am 1., 20. oder 28. Nīsān, nach dem persischen (*furs*) am 17. Daimāh im 8. Monat des 34. (oder 42.) Jahres der Herrschaft des Sassanidenherrschers Anūšīrvān bzw. im 882. Jahr der Zeitrechnung nach Alexander dem Großen geboren (HS, 1:296) und sei außerdem 578, 620 oder 800 Jahre nach der Entrückung Jesu zur Welt gekommen (HS, 1:298f.). Selbst wenn die generell problematische Synchronisation verschiedener Kalendersysteme außer Acht gelassen wird, hat Ḫᵛāndamīr es hierbei mit völlig unterschiedlichen Angaben zu ein und demselben Ereignis zu tun. So wird z.B. das Datum des Beginns der Offenbarung an Muḥammad mit dem 17. Ramaḍān, dem 3. und dem 8. Rabīʿ I in seinem 41. Lebensjahr angegeben. Ebenso umstritten sind das genaue Datum des Auszugs Muḥammads aus Mekka nach Yaṯrib (Medina), die eigentliche Hidschra (*hiǧra*), oder das Todesdatum Muḥammads (HS, 1:297f.).[145]

Die Hidschra im Jahr 1/622 markiert in Teil 1:3 den Beginn der systematischen Datierung von Ereignissen nach dem islamischen Mondkalender, womit jedoch keine annalistische Darstellung islamischer Geschichte verbunden ist. Ḫᵛāndamīr wechselt im Narrativ vielmehr zwischen Ereignissen, Einzelpersonen und Gruppen hin und her, wie es bei Jafet und seinen Nachkommen am Anfang von Teil III:1 zu den Mongolen deutlich geworden ist.[146] Dies wird besonders in den Teilen I:4, II:1 und II:2–3 zu den Nachfolgern Muḥammads, den zwölferschiitischen Imamen und den Dynastien der Umayyaden und Abbasiden ersichtlich, wo Ḫᵛāndamīr seine Einteilung des

144 Auch das Ende Jesu entspricht diesem Schema: In der sogenannten „Nacht der Bestimmung" (arab. *lailat al-qadr*), der Nacht des 27. Ramaḍān, hätten die Engel Gottes Jesus vor den irdischen Tyrannen gerettet und ihn in den Himmel gebracht (HS, 1:143). In derselben Nacht seien Muḥammad der islamischen Tradition zufolge zum allerersten Mal einige Verse des Korans durch den Engel Gabriel offenbart worden, was eine direkte Linie von der Prophetie Jesu zu Muḥammad zieht.

145 Die Darstellung von sich gegenseitig ausschließenden Angaben und Deutungen betrifft nicht nur die Geschichtsschreibung, sondern auch die Genres Koranrezitation, Koranauslegung, Hadith oder Recht, wo es üblich war, nicht nur *eine* allgemeingültige Angabe zu einem Sachverhalt zu überliefern, sondern *mehrere*. Zur Ambiguität in der vormodernen islamischen Überlieferung, bei der verschiedene Angaben als prinzipiell möglich übernommen werden, wie Ḫᵛāndamīr dies in den aufgezeigten Beispielen tut, s. Bauer: *Die Kultur der Ambiguität*, 54–191.

146 Eine Zeitleiste zu Ḫᵛāndamīrs Aufteilung findet sich bei Bashir: *On Islamic time*, 532, Abb. 1.

Werkes über den chronologischen Verlauf von Geschichte stellt: Während ʿAlī in I:3 als treuer Anhänger des Propheten dargestellt wird, erscheint er in I:4 als Kalif und in II:1 zusätzlich als erster Imam der Zwölferschia, wodurch seine Person in verteilten Rollen hervorgehoben wird. Dasselbe gilt für die Darstellung des zweiten bis sechsten Imams (von Ḥasan bis Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq), die chronologisch alle Bestandteil von Teil II:2 zu den Umayyaden gewesen wären, und des siebten bis zwölften Imams (von Mūsā al-Kāẓim bis Muḥammad al-Mahdī), die im Abbasidenteil zu verorten gewesen wären; sie alle werden in Teil II:1 zu den Imamen abgehandelt. Ḫᵛāndamīr bricht hier wie vor ihm bereits Mīrḫᵛānd u.a. die ansonsten mehr oder weniger zeitlich voranschreitende Darstellung frühislamischer Geschichte auf, um die Einheit der Imame als Gruppe zu wahren.[147]

Zur *hiǧrī*-Zeitrechnung kommt in den Teilen III:1 und III:3 zur Mongolen- und Timuridengeschichte noch der bereits genannte türkisch/uigurisch-chinesische Tierkreiskalender hinzu, der speziell für die Anfänge der Mongolenzeit die einzige Möglichkeit für persische Historiker darstellte, Ereignisse zu datieren, die nachträglich mit der entsprechenden *hiǧrī*-Datierung versehen wurden.[148] Dass die Datierung nach dem Tierkreiskalender erhalten blieb, lag an der fortbestehenden prinzipiellen Unsicherheit, ob sich Ereignisse richtig umrechnen ließen. Ḫᵛāndamīr setzt das Schema der Doppeldatierung jedoch nicht konsequent um: So wird Dschingis Khan im Jahre 549 der Hidschra geboren, was dem *tonguz yılı* (dem Jahr des Schweins) entspricht; für andere Ereignisse seines Lebens wird jedoch ausschließlich eine Jahreszählung nach dem islamischen Mondkalender angegeben (HS, III:16–18). Nach der Herrschaft des Il-Khans Abaqa (reg. 663–80/1265–82), dem Sohn Hülegüs, werden Ereignisse nur noch selten nach dem Tierkreiskalender datiert, was auf die Abfassung il-khanidischer Reichschroniken zurückzuführen ist, in denen die islamische Zeitrechnung den chronologischen Rahmen vorgibt.[149] Der Tierkreiskalender setzt erst wieder in III:3 mit Ereignissen im Leben Timurs ein

147 Mīrḫᵛānd widmet den dritten Band (*qism*) des *Raużat aṣ-ṣafā* den zwölf Imamen, Umayyaden und Abbasiden. Seine Darstellung unterscheidet sich jedoch in der Verwendung von Titeln und Eulogien von derjenigen im *Ḥabīb as-siyar* und spiegelt eine sunnitische Verehrung für das Haus des Propheten wider; so wird den Imamen kein heilsgeschichtlicher Einfluss zugeschrieben, wie dies in der schiitischen Tradition der Fall ist (s. Kapitel 4).

148 Zum türkisch/uigurisch-chinesischen Tierkreiskalender s. Melville: *The Chinese-Uighur animal calendar*, 88 (Tab. 2); Abdollahy: Art. *Calendars*, Tab. 38. Die einzelnen Jahre des Zwölfjahresrhythmus werden im *Ḥabīb as-siyar* und anderen Texten mit dem nachgestellten Zusatz *yıl* (Jahr) genannt.

149 Das letzte dem Tierkreiskalender entsprechende Jahr im *Ḥabīb as-siyar* ist 673 (*sıçan yılı*/Jahr der Ratte) (HS, III:109). Beispiele il-khanidischer Reichschroniken sind Rašīd ad-Dīn Faẓlallāhs *Ǧāmiʿ at-tavārīḫ*, Ǧuvainīs *Tārīḫ-i Ǧahān-gušāy* und Baiżāvīs *Niẓām at-tavārīḫ*.

(ab 771 bzw. *it yılı*, dem Jahr des Hundes), wofür wie zu den Mongolen das vorhandene, weniger an konkreten Datumsangaben orientierte Quellenmaterial den Grund darstellt.

Für die Jahrzehnte der Herrschaft Sulṭān-Ḥusain Bāiqarās und der damit beginnenden Gegenwartsgeschichte werden durch Ḫᵛāndamīrs Zugang zum Timuridenhof die Datierungen immer detaillierter. Der Leser erfährt so mitunter auf den Wochentag genau, wann sich welches Ereignis abspielt habe: Am Mittwoch, 8. Ramāḍan 873/22. März 1469, sei Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā von den Herater Notabeln empfangen worden, zwei Tage später sei die Freitagspredigt in der Stadt in seinem Namen gehalten worden, was den Beginn seiner Herrschaft über Herat und Ḫurāsān markiert habe (HS, IV:134), etc. Diese umfassenden zeitlichen Angaben verschwinden jedoch, sobald die Darstellung der frühen Jahre von Schah Ismāʿīls Herrschaft beginnt, wofür Ḫᵛāndamīr erneut keine genauen Angaben vorliegen. Bei der Belagerung der Burg Fīrūzkūh heißt es daher lediglich, dass diese „am Morgen des elften Tages" erobert und die Insassen massakriert worden seien (HS, IV:476), ohne dass der Leser weiß, an welchem Tag in welchem Monat das Ereignis stattfand. Auch die Angabe zum Sieg Schah Ismāʿīls „am Morgen des dritten Tages" über ʿAlāʾ ad-Daula Ẓū l-Qadr am Fluss Albistān entspricht diesem Muster (HS, IV:488). Ḫᵛāndamīr stützt sich hierbei augenscheinlich auf mündliche Angaben von Zeugen (etwa Teilnehmern des Feldzugs), die sich zwar an Einzelheiten erinnern, jedoch keine offizielle Hofchronistik ersetzen können.

Wie wichtig der persönliche Zugang des Historikers zu Zeitzeugen und schriftlichen Dokumenten war, selbst wenn die geschilderten Ereignisse in seine Lebenszeit fielen, wird auch bei weiteren Angaben zur Herrschaft des Schahs deutlich, die teilweise nur aus Angaben zu Jahreszeiten bestehen: „Ein oder zwei Wochen lang" habe sich Schah Ismāʿīl mit Reiten und Bogenschießen in der Nähe von Isfahan aufgehalten, um danach „den Sommer" des Jahres 914/1508 auf der Jagd bei Hamadan zu verbringen und „im Herbst" nach Aserbaidschan zu ziehen (HS, IV:500) etc.[150] Dass sich dieses Schema gegen Ende der Herrschaft Schah Ismāʿīls ändert, wo mehrfach genaue Daten genannt werden, lässt sich höchstwahrscheinlich auf Ḫᵛāndamīrs Patronageverhältnis zu Ḫᵛāǧa Ḥabīballāh zurückführen, der als hoher safavidischer Offizieller einen direkten

150 Jahreszeitenangaben wie Sommer- und Winterweiden (*yailāq*/*qıšlāq*) kamen in der Timuridenzeit mehrfach vor, z.B. in Niẓām ad-Dīn ʿAlī Šāmīs *Ẓafarnāma* bei der Darstellung von Timurs Leben, s. Melville: *Introduction*, XLVII. Wo Ḫᵛāndamīr konkrete Daten angibt, erscheinen diese teilweise unklar: Innerhalb einer Woche (!) – am Dienstag, 21. Šaʿbān 923/5. Juli 1523, am Freitag (sic), 26. Šaʿbān/10. Juli und erneut vier Tage später – seien Ismāʿīl die Söhne Sām, Rustam und Bahrām Mirza geboren worden (HS, IV:555f.).

Zugang zum Hof des Schahs besaß.[151] Gleichzeitig verengt Ḫᵛāndamīr jedoch für die letzten im Werk beschriebenen Ereignisse den Fokus nahezu ausschließlich auf Herat (ab HS, IV:575), was auf seinen begrenzten Zugang zu zeitgenössischen Informationen aus anderen Teilen der islamischen Welt zurückzuführen ist.

Für Personen aus Ḫurāsān bietet Ḫᵛāndamīr hingegen durchaus Informationen, die bis in die 1520er-Jahre reichen, wenn es etwa heißt, dass sich etwas „jetzt" wie folgt verhalte: Von den Witwen Sulṭān-Ḥusain Bāiqarās lebe nur noch Āfāq Bīgam „bis jetzt" (*ta ġāyat*) noch (HS, IV:321), Maulānā ʿIṣām ad-Dīn Ibrāhīm b. Maulānā ʿArabšāh Isfarāyinī sei im Raǧab 926/Juni–Juli 1520 nach Buchara emigriert und lebe „jetzt" (*ḥālā*) in der Gunst des Usbeken ʿUbaidallāh Khan (HS, IV:358), und Mihrangīz Begum, die Tochter von Sulṭān-Ḥusain Bāiqarās Sohn Muẓaffar Ḥusain, die ein oder zwei Jahre mit genanntem ʿUbaidallāh verheiratet gewesen und dann aufgrund von Differenzen nach Ḫurāsān zurückgekehrt sei, lebe „jetzt, im Jahre 929/1522–23", ohne Ehemann im Irak (HS, IV:393). Auch das post quem-Datum der Abfassung von Fassung A des *Ḥabīb as-siyar* findet sich auf diese Weise im Text, wo Ḫᵛāndamīr an einer Stelle davon spricht, dass Schah Ismāʿīl „bis jetzt, d.h. im Monat Rabīʿ I des Jahres 930 der Hidschra" in Täbris residiere (HS, IV:602). Ḫᵛāndamīrs Datierung zeigt folglich eindeutig, wie stark die Darstellung von seinem Zugang zu Informationen abhing, der für die Gegenwart auf Iran und speziell Ḫurāsān beschränkt war.

3.7 Grenzen der Wahrheit?

Der im Zusammenhang mit Ḫᵛāndamīrs Vorstellung von Raum bereits genannte letzte Abschnitt des *Ḥabīb as-siyar*, der Schlussteil (*iḫtitām*/*ḫātima*), folgt nach dem Ende von Teil III:4 und ist somit nicht mehr Bestandteil der eigentlichen historischen Darstellung.[152] Aufgrund seines Titels *Schlussteil*

151 So setzt Ḫᵛāndamīr seine Leserschaft z.B. detailliert über das Heiratsprozedere des Schahs ins Bild, der 929/1523 beabsichtigte, die Tochter Šaiḫʿalīs, des Herrschers von Šīrvān, zu heiraten: Am Dienstag, dem 20. Šauwāl 929/1. September 1523, habe ein Bote das Lager Schah Ismāʿīls in Šanb-i Ġāzān verlassen und sei nach Šīrvān aufgebrochen, um stellvertretend um die Hand anzuhalten. Nach der Zustimmung Šaiḫʿalīs sei dessen Tochter schließlich mit Geschenken, dem Wesir und dem *ṣadr* des Schahs an dessen Hof nach Täbris gereist. Am Mittwoch, dem 25. Ḏū l-ḥiǧǧa 929/4. November 1523, habe sich der Zug Täbris genähert, einen Tag darauf seien sie der Stadt noch näher gekommen etc. (HS, IV:599–603).

152 HS, IV:619–703: Kap. *Iḫtitām dar ẕikr-i badāyiʿ-u ġarāyib-i rubʿ-i maskūn va ʿaǧāyib-i vaqāyiʿ-i ǧahān-i būqalamūn*. Ein diesem inhaltlich weitgehend entsprechender

über die Seltenheiten und Wunderdinge des bewohnten Viertels des Erdballs und Staunenswertes unter den Ereignissen der vielfältigen Welt ließe sich dieser Teil der Chronik in eine Reihe von traditionell als *ʿaǧāʾib al-maḫlūqāt* (Wunder der Schöpfung) bezeichneten Werken einordnen. Neuere Ansätze wie derjenige von Syrinx von Hees werfen jedoch ein anderes Licht auf diese Art von Texten. Von Hees hat sich in mehreren Publikationen zu Zakarīyāʾ b. Muḥammad Qazvīnīs (gest. 682/1283) im Südirak verfassten *ʿAǧāʾib al-maḫlūqāt wa-ġarāʾib al-mauǧūdāt* (*Die Wunder der Schöpfung und die Merkwürdigkeiten des Kosmos*) gegen die Postulierung eines eigenen *ʿaǧāʾib*-Genres, das einem arabisch-islamischem Fantasy-Genre entspreche, ausgesprochen.[153] Sie betont dabei, dass etliche Werke, die das Wort *ʿaǧāʾib* im Titel tragen, völlig unterschiedlichen Genres zuzuordnen seien und dass Qazvīnīs *ʿAǧāʾib al-maḫlūqāt* vielmehr eine Enzyklopädie zeitgenössischen naturkundlichen Wissens darstelle, die auf dem aristotelischen Weltbild aufbaue.[154] Der Begriff *ʿaǧāʾib* bedeute demnach nicht *Übersinnliches*, sondern vielmehr *Staunenswertes*, durch das der Leser dem Wesen Gottes näherkommen solle,[155] was auch dadurch deutlich werde, dass die allermeisten Beispiele in den *ʿaǧāʾib*-Werken der realen Welt entstammten, für den Leser jedoch, der bestimmte Tiere, Bauwerke, Landschaften und Nahrungsmittel nicht gekannt habe, zugleich staunenswert gewesen seien.[156] Wie bei den *res naturales*-Werken des lateinischen Mittelalters habe bei der Lektüre das Studium der Natur als Weg zu Gott im Mittelpunkt gestanden.[157] Ḫᵛāndamīrs Schlussteil lässt sich ebenfalls dahingehend interpretieren.

Der Schlussteil umfasst mit den sieben Klimata eine Beschreibung der Regionen der Welt, bei der jedes Klima eine Auflistung der sich darin befindlichen Städte enthält: Im ersten Klima befinden sich u.a. die Länder der Nūba

---

Schlussteil (*ḫātima*) findet sich ebenfalls im *Raużat aṣ-ṣafā* und wurde ursprünglich von Mīrḫᵛānd geplant und nach dessen Tod von Ḫᵛāndamīr fertiggestellt (RS, XI:6087–6323). An einigen Stellen finden sich darin Daten, die den Abfassungszeitpunkt des jeweiligen Abschnitts zu Mīrḫᵛānds Lebzeiten vermuten lassen (u.a. 900/1494–95, s. RS, XI:6243).

153 Von Hees: *Enzyklopädie als Spiegel des Weltbildes*; dies.: *The astonishing: a critique*; dies: *Al-Qazwīnʾīs ʿAjāʾib al-Makhlūqāt*.

154 Für eine generelle Einführung in das Werk Qazvīnīs und dessen Ausrichtung s. von Hees: *Enzyklopädie als Spiegel des Weltbildes*, 91–114.

155 Zu den Begriffen *ʿaǧab* und *ġarīb* sowie *maḫlūqāt* und *mauǧūdāt* bei Qazvīnī s. ebd., 98–102.

156 Von Hees: *The astonishing: a critique*, 104f., weist überzeugend nach, dass die bisherige Einschätzung dieser Werke als arabisches Genre von Fantasy-Literatur auf falschen Prämissen und missverstandenen Quellen (u.a. *Kafš aẓ-ẓunūn*) beruht; s.a. dies.: *Enzyklopädie als Spiegel des Weltbildes*, 17f. u. 109–14.

157 Von Hees: *Al-Qazwīnʾīs ʿAjāʾib al-Makhlūqāt*, 183f.

und Zanǧ im heutigen Sudan, der Ḥaḍramaut auf der Arabischen Halbinsel, Ṣanʿā' im Jemen und China; das zweite Klima enthält die beiden Städte Mekka und Medina sowie verschiedene Städte Indiens; das dritte Klima umfasst verschiedene arabische und iranische Städte wie Qairawān, Alexandria, Kairo, Ṣaʿīd, ʿAin Šams, Aleppo, Ḥimṣ, Damaskus, Antakya, Jerusalem, Schiras, Iṣṭaḫr, Abarqūh etc. Zu jedem Land und jeder Stadt werden einige Spezifika genannt, durch die sich die dortige Bevölkerung auszeichne: In Nūba lebten schwarze Christen, die Zanǧ benutzten Fischknochen als Dach für ihre Häuser, in China gebe es einen bestimmten Regenzauber usw. Außerdem gibt es nach den Klimata noch weitere Unterkapitel zu Meeren und Flüssen, Quellen und Brunnen, Inseln, Bergen, seltsam geformten Lebewesen, seltsamen Erzählungen sowie bemerkenswerten Meeres- und Landtieren, die den enzyklopädischen Charakter des Schlussteils unterstreichen.[158]

Dass Ḫ͟vāndamīr den Schlussteil nicht isoliert vom eigentlichen Werk betrachtet, sondern wo immer möglich den Bezug zum Chroniktext herstellt, wird in der Beschreibung der Klimata und in den anderen Unterkapiteln deutlich, die häufig heilsgeschichtliche Angaben enthalten: So stamme die Bevölkerung von Ṣanʿā' im Jemen vom vorislamischen Propheten Hūd ab (HS, IV:621), die Pyramiden seien durch den Propheten Idrīs erbaut worden (HS, IV:630) und der Stein mit Gestalt eines Löwen in Hamadan sei auf Befehl Salomons (Sulaimāns) durch Dschinnen geschaffen worden, um Kälte und Schnee abzuwehren (HS, IV:655) etc. Auch werden Orte und Regionen explizit als Lokalitäten bezeichnet, wo sich wichtige Gestalten der (Heils-)Geschichte aufgehalten haben sollen: Ägypten wird als Ort des Wirkens von Josef identifiziert, ʿAin Šams als Ort aufgeführt, wo sich Salomon aufgehalten habe, und Aleppo und Damaskus werden mit Abraham respektive den Nachfahren von Noahs Sohn Sem verbunden. Ḫ͟vāndamīr verweist hierbei direkt auf die relevanten Kapitel zu den einzelnen Propheten in Teil I:1, z.B. im Eintrag zu Jerusalem, wo er neben David (Dāvūd) auch Salomons Bau der al-Aqṣā-Moschee erwähnt, den er bereits in Band I geschildert hatte (HS, IV:633).

Dem Leser führt Ḫ͟vāndamīr auf diese Weise ein Bild von der Welt und ihren Bestandteilen vor Augen, in dem das Wirken Gottes in allen Erdteilen und zu allen Zeiten sichtbar werde; etwa bei den wichtigen Städten des Safavidenreiches, Herat (HS, IV:648–51), Täbris (HS, IV:653) und Ardabil

158 Kapitel zu den Hauptkategorien Wasser (Meeren u. Wasserlebewesen), Erde (Bergen, Flüssen, Quellen, Brunnen) und Tieren (Menschen, Dschinnen, Landtieren u. seltsamen Lebewesen) finden sich auch bei Qazvīnī und in anderen Kosmografien/naturkundlichen Enzyklopädien, vgl. dazu die Übersicht bei von Hees: *Enzyklopädie als Spiegel des Weltbildes*, 103.

(HS, IV:653). Zu Herat heißt es dort, dass zwar hinsichtlich der zahlreichen Bauwerke der Stadt nicht sicher sei, auf wen sich diese zurückführten, jedoch seien Alexander der Große und der Sassanidenkönig Dareios III. (Dārā) mit der Geschichte der Stadt verbunden. Was die Gegenwart betreffe, habe Herat unter Šāhruḫ und Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā eine starke Aufwertung erfahren, bevor es unter Muḥammad Khan Šībānī zu Zerstörungen gekommen sei, die jedoch unter Schah Ismāʿīl hätten beseitigt werden können. Dieser habe Täbris zur aktuell „prunkvollsten Stadt des bewohnten Viertels der Welt" (*maʿmūrtarīn-i bilād-i rubʿ-i maskūn*) gemacht, da er dort residiere; der Rang als bester Teil der Welt gehöre jedoch Ardabil, da dort Scheich Ṣafī ad-Dīn und seine Nachkommen gelebt hätten. Anhand dieser Aussagen wird deutlich, dass der Schlussteil nicht als vom Geschichtsteil abgetrennter Anhang mit bloßen Wundergeschichten gelesen werden kann, sondern, von Hees folgend, den Anspruch besitzt, zwar Wunderliches, jedoch nicht Erfundenes (im Sinne der genretypischen Dichotomie von wahr-unwahr) zu berichten.

Für diese Einschätzung sprechen auch zahlreiche Einzelerzählungen, die Ḫᵛāndamīr entweder als Augenzeuge in den Schlussteil einfügte oder für die er verlässliche Berichte von Personen besaß, deren „Ohrenzeuge" er gewesen war. Alle diese Ereignisse und Erzählungen haben gemeinsam, dass sie für Ḫᵛāndamīr als Historiker nicht zu der mit dem Herrscher und seinen Taten verbundenen Geschichte zählen und deshalb im Schlussteil „nachgereicht" werden. Exemplarisch steht hierfür der zu Eingang des vorliegenden Kapitels zitierte Ausspruch Sulṭān-Ḥusain Bāiqarās, der Ḫᵛāndamīr beim Anblick eines missgebildeten Kalbs, das aus dem Bauch seiner geschlachteten Mutter geholt wird und dessen Augen sich unterhalb der Kehle befinden, anweist, auch „diese seltsame Angelegenheit (*īn qażīya-yi ġarība*) festzuhalten" (HS, IV:694).[159] Daneben gelingt es Ḫᵛāndamīr, im Schlussteil erneut seine Nähe zu ʿAlī Šīr Navāʾī herauszustellen: So gibt er unter den bemerkenswerten Landtieren im Eintrag *Strauß* (*šutur-murġ*) an, dass er in Herat selbst mehrfach ein Exemplar der Gattung gesehen, diesem beim Fressen zugeschaut und sich dabei gewundert habe, dass der Körper eines Straußes beim Fressvorgang keinerlei Regung zeige, und verknüpft dies mit einer Geschichte zu seinem damaligen Förderer, der ihm persönlich mitgeteilt habe, dass Kičik Mirza, ein Sohn Sulṭān-Ḥusain Bāiqarās, von seiner Pilgerfahrt nach Mekka ein Straußenei mitgebracht und

159 Im Abschnitt zu Landtieren erwähnt Ḫᵛāndamīr ein missgebildetes Schaf in Balch, das er mit eigenen Augen gesehen und das acht Beine besessen habe, von denen vier jedoch kürzer als die anderen gewesen seien und nicht zur Erde reichten (HS, IV:694). Es lässt sich vermuten, dass es sich hierbei um eine siamesische Zwillingsgeburt gehandelt haben könnte, deren Entwicklungsprozess nicht sehr weit fortgeschritten war.

dem Herrscher überreicht habe: Als dieser es nach zwei Jahren aus einem Lagerraum holen ließ, um es zu essen, sei beim Zerschlagen des Eis ein lebendiges Straußenjunges zum Vorschein gekommen (HS, IV:695)![160]

Ḫᵛāndamīrs Absicht, als zuverlässiger Historiker Wissen um die Wunder dieser Welt und keine Fiktion zu vermitteln, kommt auch darin zum Ausdruck, dass er im Schlussteil dieselbe Arbeitsweise verfolgt, die er in der Chronik verwendet: Wie zuvor prüft er hier die Quellen, die er nennt und einarbeitet. Dazu gehört u.a. Qazvīnīs *ʿAǧāʾib al-maḫlūqāt*, das er stets als *ʿAǧāʾib al-buldān* bezeichnet und nur im Schlussteil zitiert, wohingegen andere Werke wie Samarqandīs *Maṭlaʿ-i saʿdain*, Ḥamdallāh Mustaufī Qazvīnīs *Nuzhat al-qulūb*[161] oder Šaraf ad-Dīn ʿAlī Yazdīs *Ẓafarnāma* bereits im Geschichtsteil als vertrauenswürdige Quellen genannt werden. Im Abschnitt zu Herat verweist er für weiterführende Informationen zu den Bauwerken auf sein eigenes Werk *Ḫulāṣat al-aḫbār* (HS, IV:651). Auch die Art und Weise der Quellenverwendung bleibt gleich: Neben namentlich genannten Werken verwendet er eine anonyme Zitationsweise („in einigen Texten steht geschrieben, dass […]") oder allgemein gehaltene Formulierungen wie „man sagt, dass […]" (*gūyand ki*). Will Ḫᵛāndamīr Zweifel am Berichteten deutlich machen, verwendet er wie bereits zuvor die arabische Formulierung „nur Gott weiß es" (*wa-l-ʿilm ʿinda llāh*). Seine Methodik als quellenkritisch arbeitender Historiker bleibt folglich sowohl in der Chronik als auch im Schlussteil gleich.

Dass die Vermittlung von Wissen über Seltenheiten der Schöpfung mit dem Unterhaltungsaspekt des *adab* einhergeht, ist offensichtlich. Dies wird besonders bei den Geschichten um Meere und Flüsse, Quellen und Brunnen, Inseln und Berge deutlich. Dort heißt es etwa zu einer Insel namens Vāq (Wāq), dass es auf dieser einen Baum mit Früchten in Form von Menschenköpfen gebe, die, wenn man sie koche, den Laut *vāq* von sich gäben. Auf der Insel Ǧamkūt hingegen gebe es Kürbisfrüchte in Form von Menschen und einen speziellen Baum mit Brustzitzen, aus denen ununterbrochen Kürbismilch fließe – trinke eine Kürbisfrucht in Menschenform davon, werde sie bis zu einer Elle (*gaz*)

160 ʿAlī Šīr Navāʾī berichtet Ḫᵛāndamīr auch davon, dass er einige Male die versuchte Paarung eines Straußen mit einem Hahn oder mit Hühnern beobachtet habe (HS, IV:695) und erzählt von einer um ihre Jungen besorgten Mäusemutter (HS, IV:691). Von Badīʿ az-Zamān Mirza berichtet Ḫᵛāndamīr, dass als dieser im Jahre 908/1502 am Ufer des Āmūya lagerte, wohin er Muḥammad Khan Šībānī entgegengezogen war, am dortigen Flussabschnitt ein Fisch aus dem Wasser gezogen worden sei, der eineinhalb Ellen (*gaz*) lang und dessen eine Körperhälfte so dick wie ein Stock gewesen sei, die andere hingegen wie ein Schreibrohr (*qalam*). Auch habe der Fisch weder einen Unterkiefer noch eine Öffnung bis auf den Mund besessen (HS, IV:688).

161 Ḥamdallāh Mustaufī Qazvīnī: *Nuzhat al-qulūb*, Ed. Le Strange.

groß, vertrockne jedoch spätestens nach einem Jahr. Auch lebe auf derselben Insel ein Wurm, ebenfalls bis zu einer Elle groß, der wenn man ihn zerstückele, stets wieder zusammenfinde; destilliere und trinke man ihn, würden gebrochene Knochen wieder ganz (HS, IV:669). Zu diesen für den heutigen Leser sofort in das Reich der Fabel verwiesenen Schilderungen kommen in Ḫᵛāndamīrs Darstellung jedoch auch Tiere, die heute als wenig exotisch wahrgenommen würden. Die Geschichten eines weißen Papageis (*ṭūṭī*) mit schwarzem Schnabel und roten Füßen, den Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā besessen habe, oder eines roten Artgenossen aus Indien im Besitz des Timuridensultans Sulṭān-Abū Saʿīd (HS, IV:697) zeigen, wie zeitbedingt die Maßstäbe dessen sind, was als seltsam und bemerkenswert empfunden wird. Gottes gesamte Schöpfung erscheint im Schlussteil des *Ḥabīb as-siyar* so als vielschichtig und den menschlichen Erfahrungshorizont übersteigend, jedoch keineswegs unwahr und fügt sich sinnvoll und mit großem Unterhaltungswert an die eigentliche historische Darstellung an.[162]

3.8 Zwischenergebnis: Zur Verortung des *Ḥabīb as-siyar* in der Tradition persischer Geschichtsschreibung

Die Verortung des *Ḥabīb as-siyar* in der Tradition persisch-timuridischer Geschichtsschreibung hat gezeigt, dass sich Ḫᵛāndamīr in seinem Geschichtsverständnis und seiner Arbeitsweise an früheren Historikern orientierte. Für seinen Auftrag der Legitimierung safavidischer Herrschaft im *Ḥabīb as-siyar* wich er jedoch insbesondere hinsichtlich der heilsgeschichtlichen Dimension von der Darstellung in Vorgängerwerken wie Mīrḫᵛānds *Raużat aṣ-ṣafā* ab und entschied sich statt für eine reine Safavidengeschichte oder Vita Ismāʿīls bewusst erneut für das Genre der Weltgeschichte, um in seinem Werk Geschichte als Heilsgeschichte von Anbeginn der Welt bis zu Schah Ismāʿīl basierend auf Überlieferungen der schiitischen Tradition darzustellen. Vor allem unter dem Gesichtspunkt der Herrschaftslegitimation kann das *Ḥabīb as-siyar* daher eindeutig und über den Teil der Gegenwartsgeschichte hinaus als dezidiert safavidische Chronik gelten.

162 Radtke: *Weltgeschichte und Weltbeschreibung*, 185, kommt für die von ihm untersuchten arabischen Weltgeschichten zum selben Ergebnis. Ein moderner Gegenentwurf, der eindeutig als *unwahr* angesehene Länder, Städte, Menschen oder Tiere aufnimmt, ist Eco: *Die Geschichte der legendären Länder und Städte*, in dem das Element des Nichtrealen im Vordergrund steht.

Hinsichtlich des zeitgenössischen Verständnisses von Geschichte, das insbesondere in den Ausführungen von Ḫᵛāndamīrs Großvater Mīrḫᵛānd zu Sinn und Funktion von Geschichtswerken und der Aufgabe des Historikers seinen Ausdruck findet, ist deutlich geworden, dass neben dem Aspekt der Tradierung von Wissen das Aufzeigen moralisch-praktischer Lehrbeispiele im Vordergrund stand, dessen normativer Anspruch sich nur erreichen ließ, wenn die verwendeten Erzählungen aus für den Autor vertrauenswürdigen Quellen stammten. Ḫᵛāndamīr folgte diesem Schema bei Quellenauswahl und -verwendung, wobei er für religionspolitisch wichtige Abschnitte verstärkt Werke der schiitischen Tradition benutzte.

Weiterhin ließ sich aufzeigen, dass Ḫᵛāndamīrs Welt sich vor allem um seine Heimat Ḫurāsān drehte und er für diese auch die meisten Informationen in sein Narrativ einarbeiten konnte. Andere, weiter entfernt liegende Regionen der islamischen Welt, die in seiner Weltgeschichte ebenfalls aufgeführt werden, treten hingegen kaum in Erscheinung, was auf fehlende Quellen zurückging und Rückschlüsse auf die Ḫᵛāndamīr in Herat um 1520 zu Verfügung stehenden Schriften und mündlichen Berichte zulässt. Die im *Ḥabīb as-siyar* ausgedrückten Zeitvorstellungen waren dabei von der heilsgeschichtlichen Ausrichtung des Islams geprägt, wonach Gott die Erde erschaffen habe und sich sein Wirken in ihr zeige, was letztlich auch in den Siegeszügen Schah Ismāʿīls der Fall gewesen sei. Andere Völker und Zeitvorstellungen werden im *Ḥabīb as-siyar* in dieses Narrativ integriert, wie u.a. an der Inkorporierung der Mongolen in die biblisch-islamische Völkertafel deutlich wird. Sowohl Ḫᵛāndamīrs Chronik als auch der Schlussteil, der hier nicht als vom Geschichtsteil abgetrennter Anhang mit bloßen Wundergeschichten verstanden wird, sondern als Abschnitt, in dem ebenfalls der Aspekt der Sammlung wahren Wissens zum Tragen kommt, lassen sich als Versuch des Autors verstehen, Gottes Heilsplan für die Menschheit in seinen verschiedenen historischen Ausprägungen aufzuzeigen.

KAPITEL 4

Frühislamische Geschichte als funktionalisiertes Heilsnarrativ

> No event in history has divided Islam more profoundly and durably than the succession of Muḥammad.[1]

⁘

4.1 Vorbemerkungen

Die Ereignisse um den Propheten Muḥammad, der Anfang des 7. Jahrhunderts auf der Arabischen Halbinsel begann, die lokale Bevölkerung zum Islam zu bekehren und zur Annahme des im Koran offenbarten Gotteswortes aufzurufen, haben in allen islamischen Weltgeschichten der Vormoderne naturgemäß einen besonderen Platz inne. Ḫᵛāndamīrs *Ḥabīb as-siyar* stellt mit den Teilen 3 und 4 des ersten Bandes zu Muḥammad und seinen direkten Nachfolgern hierbei keine Ausnahme dar. Aufgrund des kompilatorischen Charakters vormoderner Chroniken sind die Abschnitte zur frühislamischen Epoche in der Forschung – im Gegensatz zur Darstellung der Gegenwartsgeschichte – bislang relativ unbeachtet geblieben. Insbesondere sie sind jedoch, wie der Vergleich frühester Handschriften des *Ḥabīb as-siyar* zeigt, in den Autorenfassungen derartig umfangreichen Veränderungen hinsichtlich der Deutung von Ereignissen unterworfen, dass sich von einer Funktionalisierung (oder Instrumentalisierung) der frühislamischen Geschichte durch Ḫᵛāndamīr zwecks Legitimierung seiner jeweiligen Oberherren sprechen lässt. Gegenstand der nachfolgenden Analyse ist dabei insbesondere Ḫᵛāndamīrs Darstellung von Muḥammad und seinen Nachfolgern in den Fassungen A und C. Das *Ḥabīb as-siyar* wird hierbei zusätzlich mit einigen unter den Timuriden (Mīrḫᵛānds *Raużat aṣ-ṣafā*, Ḫᵛāndamīrs *Ḫulāṣat al-aḫbār* und *Maʾāṣir al-mulūk*) und Safaviden verfassten Werken (Yaḥyā Qazvīnīs *Lubb at-tavārīḫ* und Aḥmad Ġaffārīs *Nusaḫ-i ǧahān-ārā*) kontextualisiert, um Eigenheiten und Traditionsstränge des Werkes stärker herauszustellen.

1 Madelung: *The succession to Muḥammad*, 1.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2021 | DOI:10.1163/9789004442238_005

Zentral verbunden mit der Frage nach der religionspolitischen Ausrichtung der frühislamischen Geschichte im *Ḥabīb as-siyar* ist die Textgeschichte der Autorenfassungen A (Herat) und C (Nordindien) und deren Übertragung in die heute vorliegende Druckversion des Werkes, die bereits in Kapitel 1 angesprochen wurde. Als der Text des *Ḥabīb as-siyar* mehr als dreihundert Jahre nach seiner Entstehung in zwei Lithografien in Teheran und Bombay zum ersten Mal gedruckt wurde, fanden sich die beiden Autorenfassungen A (Teheran) und C (Bombay) darin wieder, ohne dass sie als solche erkannt wurden (s. Kapitel 6). Die Bombayer Lithografie, die im Gegensatz zur Teheraner Lithografie die zusätzlichen Bāburkapitel in Teil III:3 als Bestandteil von Fassung C enthält, wurde in der Forschung für „vollständiger" gehalten und diente hundert Jahre später auch als Vorlage für den typografischen Druck,[2] der als „Teheraner Edition" seit 1954 in der Forschung die Standardedition des *Ḥabīb as-siyar*-Textes darstellt. Mit dem Erscheinen der Teheraner Edition wurde der methodische Schritt der Text- und Redaktionskritik, d.h. die Frage, wie es zu dem Editionstext des Werkes kam und welche Handschriften hierbei verwendet wurden, in der Forschung als abgeschlossen angesehen bzw. vernachlässigt. Der Text der Teheraner Ausgabe von 1954 ist seitdem als das betrachtet worden, was er *nicht* ist: Eine authentische Fassung dessen, was Ḫᵛāndamīr für den Safavidenwesir Ḫᵛāǧa Ḥabīballāh in den Jahren 927–30/1521–24 niederschrieb und zu der er später nur die Bāburkapitel hinzugefügt habe.

Wie diese Fehlannahme die Auseinandersetzung mit dem Werk und insbesondere den darin enthaltenen Kapiteln zur islamischen Frühzeit behinderte, zeigt die bereits mehrfach zitierte Dissertationsschrift von Adam Jacobs. Jacobs setzt sich darin mit verschiedenen (pseudo-)historischen Werken der späten Timuriden- und frühen Safavidenzeit auseinander[3] und analysiert diese hinsichtlich der religiösen Observanz ihrer Verfasser,[4] wobei ihm insbesondere die Einschätzung Ḫᵛāndamīrs Probleme bereitet. Er kommt schließlich zum Schluss, dass sich die – in der Edition enthaltene – Darstellung Ḫᵛāndamīrs weder eindeutig der sunnitischen noch schiitischen Tradition zurechnen lasse und versucht dies wie folgt zu erklären:

2 Humā'ī: *Muqaddima*, 43.

3 Jacobs: *Sunnî and Shî'î perceptions*, untersucht Mīrḫᵛānds *Raużat aṣ-ṣafā* (12–49), Vā'iẓ-i Kāšifīs *Raużat aš-šuhadā* und *Futūvatnāma-yi sulṭānī* (50–80), Ḫunǧī Iṣfahānīs *Tārīḫ-i 'ālam-ārā-yi Amīnī*, *Mihmānnāma-yi Buḫārā* und *Sulūk al-mulūk* (81–103), Ḫᵛāndamīrs *Ma'āṯir al-mulūk, Ḫulāṣat al-aḫbār, Dastūr al-vuzarā'* und *Ḥabīb as-siyar* (104–65), Yaḥyā Qazvīnīs *Lubb at-tavārīḫ* (166–81) und Aḥmad Ġaffārī Qazvīnī Kāšānīs *Tārīḫ-i Nigāristān* und *Nusaḫ-i ǧahān-ārā* (182–99).

4 Ebd., 204–10.

> Despite his very large incorporation of Twelver-Shîʿî accounts, beliefs and myths in the *Ḥabīb al-Siyar* – far more than in all of his pre-Ṣafawid works put together – he [Ḫᵛāndamīr] curiously balances all these with an almost equal amount of Sunnî alternatives, as if to please both Sunnîs and Shîʿîs at the same time. In view of Shâh Ismâʿîl I's supposed hostility towards Sunnism, such inclusionist aims ought to have been perceived as provocative by the Shâh, his successor and his Qizilbâsh followers. (That there is no record of any criticism having been levelled against either author or work would suggest that the Ṣafawids' infamous anti-Sunnî policies were not in force in Herât at this time to the extent that they were in the west of Persia.)[5]

Jacobs' Verwunderung ist darauf zurückzuführen, dass es – basierend auf dem Editionstext – in den Teilen 3 und 4 des ersten Bandes zum Leben Muḥammads und zur Zeit seiner Nachfolger nahezu durchweg unvereinbare Überlieferungen zu Ereignissen gibt, die sowohl der schiitischen als auch der sunnitischen Tradition entstammen und nebeneinander gestellt sind.[6] Äußerst bemerkenswert ist für ihn insbesondere Teil 4, dessen Überschrift von den *Rechtgeleiteten Kalifen* als den Nachfolgern des Propheten spricht (HS, I:444), was Jacobs angesichts der erklärten Gegnerschaft Schah Ismāʿīls den ersten drei Nachfolgern Muḥammads (Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṯmān) gegenüber für die Zeit und den Ort der Abfassung des Werkes zurecht völlig unverständlich findet. Damit stechen für Jacobs genau diejenigen Kapitel der Autorenfassung C heraus, die sich nach der Analyse der frühesten Handschriften als Folge einer veränderten Deutung von historischen Ereignissen erklären lassen.[7]

Jacobs hatte (natürlich) mit der Teheraner Edition von 1954 gearbeitet, darüber hinaus jedoch auch fünf Handschriften des Werkes eingesehen,

5 Ebd., 164f.

6 Ebd., 120f.

7 Jacobs, der von der redaktionellen Arbeit Ḫᵛāndamīrs an dieser Stelle keine Kenntnis hat, spekuliert anhand der von ihm erkannten Widersprüche über dessen konfessionelle Zugehörigkeit und verortet ihn zusammen mit Mīrḫᵛānd als Batrī-Zaiditen, d.h. als Teil einer Untergruppe der Zaiditen, die neben den Imamen auch die Nachfolger Muḥammads als Rechtgeleitete Kalifen anerkennt. Abgesehen von der generell problematischen Frage nach der religiösen Zuordnung von Historikern im höfischen Umfeld im Iran des 16. Jhs. erklärt Jacobs' Ansatz nicht, wie es Ḫᵛāndamīr gelungen sei, eine Batrī-zaiditische Chronik im safavidischen Herat der 1520er-Jahre zu verfassen und zu präsentieren – ein Werk, das später stark von den zwölferschiitischen Historikern des Reiches rezipiert wurde (s. ebd., 45–48 u. 164). Zu den Batrī- (oder Butrī-)Zaiditen s. Kohlberg: *Some Zaydī views*; zur Zaidīya allgemein s. Halm: *Die Schia*, 244–49.

die ihm in der British Library in London zugänglich waren.[8] Keine der von Jacobs untersuchten Handschriften gehört zu den frühesten Textzeugen des Werkes, was er selbst als Problem thematisiert.[9] Bis auf gelegentliche von ihm festgestellte „Schiitisierungen" („signs of doctoring"[10]), die ihn nicht an der Zuverlässigkeit der Textüberlieferung zweifeln ließen, beinhalten die von ihm benutzten Handschriften mehr oder weniger denselben Text wie die Edition (d.h. Fassung C).[11] Insgesamt beruhen Jacobs' Schlussfolgerungen zum *Ḥabīb as-siyar* und der religiösen Ausrichtung von Autor und Werk somit ausnahmslos auf Textzeugen derjenigen Autorenfassung, die, wie in Kapitel 2 aufgezeigt, in ihrer endgültigen Form *nicht* im Safavidenreich entstand.

Allen auf dieser Fehlannahme aufgebauten Überlegungen und Ergebnissen zum Trotz ist Jacobs' Untersuchung aufgrund der von ihm darin angewandten Systematik für die Analyse der frühislamischen Geschichte hilfreich und wird in der vorliegenden Arbeit aufgegriffen. Jacobs nimmt folgende Elemente der Darstellung der frühislamischen Zeit in den Blick:[12] (1) Die (Nicht-)Erwähnung von Mitgliedern, Unterstützern und Feinden der Familie des Propheten (*ahl al-bait*) sowie von den ersten Anhängern Muḥammads, den frühen Gefährten (*ṣaḥāba*), seinen Frauen und Töchtern sowie seinen legitimen religiös-politischen Nachfolgern; (2) die positive oder negative Darstellung der genannten Personen, die zur Analyse von sunnitisch-schiitischen Präferenzen der Heilsgeschichte von großer Bedeutung ist; (3) die Wortwahl, d.h. das Vorhandensein bzw. die Auslassung von Eulogien, Verfluchungen, respektvoller oder gewöhnlicher Sprache; (4) etwaige Muster in der Wortwahl, d.h. die systematische Hervorhebung einzelner Gruppen z.B. durch Eulogien oder respektvolle Sprache wie die Verwendung des Ausdrucks „Martyrium" (*šahādat*) statt „Tötung" (*qatl*) etc.

---

8 Hss. BL, Add. 23508 (Bd. I, dat. 1025–27/1616–18), Add. 27237 (Bd. II, dat. 1005/1596–97), I.O. 163 (Bd. I, dat. 1087/1676), I.O. 757 (Bd. I, dat. 1070/1659–60) und I.O. 1438 (Bd. II, dat. 1107/1696).

9 Jacobs: *Sunnî and Shî'î perceptions*, 115.

10 So in den Hss. BL, Add. 23508, Add. 27237 und I.O. 163, s. Jacobs: *Sunnî and Shî'î perceptions*, 113/FN68 u. 115/FN82. Hs. Add. 23508 enthält Fassung C, weist jedoch in der Tat starke Abweichungen zugunsten der schiitischen Tradition auf (u.a. keine Eulogien, keine Ehrentitel und -namen, abweichende Kapitelüberschriften). Hs. Add. 27237 enthält Fassung A des zweiten Bandes. Hs. I.O. 163 folgt zwar am Anfang von I:4 der Fassung C, weist jedoch im weiteren Verlauf Kürzungen auf: Es fehlt z.B. das Kapitel zu den Vorzügen 'Umars (Fol. 345a, vgl. HS, I:491–93), wohingegen die Vorzüge 'Uṯmāns ausgeführt werden (Fol. 364a–66a, vgl. HS, I:516–18); ein System bei den Auslassungen lässt sich nicht erkennen. Die Hss. I.O. 757 und I.O. 1438 enthalten Fassung C resp. A.

11 Jacobs: *Sunnî and Shî'î perceptions*, 115/FN82.

12 Ebd., 203f.

Jacobs' Schema aufgreifend werden im Folgenden hinsichtlich der Darstellung der islamischen Frühzeit in den Teilen I:3–4 und II:1 des *Ḥabīb as-siyar* erstens die Stellung des Cousins und Schwiegersohns von Muḥammad, ʿAlī b. Abī Ṭālib, und weiterer Personen sowie zweitens die Prophetennachfolge als zentrale Themen der frühislamischen Heilsgeschichte analysiert. Im Mittelpunkt steht dabei die Art und Weise, wie Ḫᵛāndamīr religionspolitisch relevante Aussagen in die Autorenfassungen A und C ein- bzw. umarbeitete, die für die frühsafavidische und frühmogulische Herrschaft von Bedeutung waren. Zentrale Untersuchungsgegenstände sind hierbei (a) die Einleitungen der Bände I und II, (b) Vorhandensein und Abwesenheit von Protagonisten der frühislamischen Heilsgeschichte sowie (c) ihre Darstellung (Taten), (d) Titel, (e) Eulogien, (f) Ehrennamen (z.B. diejenigen der ersten drei Nachfolger Muḥammads wie *šaiḫain*, *aṣ-ṣiddīq*, *fārūq*, *ẕū n-nūrain*), (g) Wortwahl (*ān ḥażrat*, *ān ǧanāb*, *šahādat*/*qatl*) und (h) Umfang der Einzelerzählungen der Rechtgeleiteten Kalifen. Darüber hinaus werden Beispiele der (vor-)islamischen Geschichte mit in die Analyse aufgenommen, die nicht direkt mit der Frühzeit des Islams in Verbindung stehen, jedoch auf Protagonisten dieser Epoche Bezug nehmen.

Für die folgenden Ausführungen ist unbedeutend, was sich auf welche Art und Weise in den ersten Jahrzehnten der islamischen Zeitrechnung in Mekka und Medina zutrug. Ziel der Analyse ist es nicht, anhand eines persischen Geschichtswerkes aus dem 16. Jahrhundert zu überprüfen, inwieweit in Herat und Agra frühislamische Geschichte in einer Chronik „korrekt", d.h. den in der Forschung allgemein akzeptierten Fakten nach, dargestellt wurde. Vielmehr ist bei der Analyse von Interesse, wie die beiden divergierenden Traditionen von sunnitischem und schiitischem Islam in der Darstellung von Ereignissen und Personen der islamischen Frühzeit in den Fassungen A und C des *Ḥabīb as-siyar* aufgenommen und für die Legitimierung der jeweiligen Herrschaftsschicht nutzbar gemacht wurden. Wenn in diesem Zusammenhang von „Traditionen" der Sunna und Schia gesprochen wird, sind damit Überlieferungen gemeint, die sich zumindest tendenziell einer der beiden Richtungen zuordnen lassen. Für die Schia gilt dabei, dass dies Werke und Überlieferungen sind, die eine privilegierte Stellung der *ahl al-bait* beinhalten, in der Fāṭima und ʿAlī, Ḥasan und Ḥusain sowie den Imamen insgesamt ein besonderer Stellenwert zukommt, Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṯmān als ersten drei Nachfolgern Muḥammads hingegen nicht.[13]

13 Als Überblick hierzu s. Daftari: *A history of Shiʿi Islam*; Madelung: Art. *Shīʿa*; Momen: *An introduction to Shiʿi Islam*. Zum Forschungsstand s. Brunner: *Islam in Iran – von 1501 bis heute*.

Das Bild, das bei der Nachzeichnung der Umarbeitungen Ḫᵛāndamīrs für die jeweilige religionspolitische Ausrichtung Schah Ismāʿīls und Bāburs entsteht, ist dasjenige einer gezielten Funktionalisierung bzw. Instrumentalisierung der islamischen Heilsgeschichte zur Legitimierung der herrschenden Dynastie. Das Muster der Deutung und Umdeutung relevanter Abschnitte weist hierbei Parallelen zur Darstellung der frühislamischen Geschichte in arabischen Chroniken der Frühzeit des Islams auf, um die v.a. angelsächsische und deutsche Islamwissenschaftler seit Jahrzehnten eine intensive Diskussion führen, die bis heute nicht abgeschlossen ist.[14] Die Forschungsansätze zu den Ereignissen um Muḥammad und seinen Nachfolgern reichen dabei von einer nahezu vollständigen Übernahme der in den Quellen geschilderten Ereignisse bis hin zu einer gänzlichen Ablehnung dieser dahingehend, dass sich überhaupt nicht rekonstruieren lasse, was damals passierte, da die Quellen in ihrer Gesamtheit späteren Deutungsmustern unterlägen, die mit den darin geschilderten Ereignissen nichts mehr zu tun hätten. Aller Uneinigkeit zum Trotz scheint heute Konsens darüber zu bestehen, dass sich in den Quellen, die alle deutlich später – im 8., 9. oder gar 10. Jahrhundert – entstanden sind (und damit bis zu 300 Jahre nach den Ereignissen!), vielfältige Einflüsse zeitgenössischer religiöser Strömungen und politischer Machtverhältnisse finden lassen. Ein entscheidender Unterschied in der Bewertung der islamischen Frühzeit liegt hierbei – an dieser Stelle knüpft die Untersuchung zu Ḫᵛāndamīrs Weltgeschichte an –, in den Differenzen zwischen einer im Werden begriffenen sunnitischen und schiitischen Tradition des Islams begründet; John Wansborough spricht in diesem Zusammenhang von einem „sectarian milieu".[15] Dass dies nicht nur auf arabische Chroniken der islamischen Frühzeit zutrifft, wie zuletzt Tayeb El-Hibri für die Darstellung der Rechtgeleiteten Kalifen bei aṭ-Ṭabarī und Fred M. Donner für Ibn ʿAsākirs (gest. 571/1176) *Taʾrīḫ madīnat Dimašq* nachgewiesen haben,[16]

14 Zur Diskussion um die frühislamische Ereignisgeschichte und die damit verbundene Frage nach der Überlieferung von Wissen in den ersten Jahrhunderten des Islams s. Donner: *Narratives of Islamic origin*, sowie ders.: *Modern approaches to early Islamic history*. Zu Themen und Topoi der frühislamischen Geschichtsschreibung und deren Behandlung in der Forschung s. Noth/Conrad: *The early Arabic historical tradition*, 1–25.

15 Wansboroughs gleichnamiges Buch *The sectarian milieu*, in dem er formkritische Ansätze deutscher Alttestamentler aufgreift und schlussfolgert, dass die Darstellung arabischer narrativer Quellen auf Konventionen beruhe, welche die erst später entstandene Version einer stringenten islamischen Heilsgeschichte rückblickend als gegeben darstellt hätten, befeuerte die Kontroverse um die Frühzeit des Islams, die seitdem anhält. Dazu Motzki: *The origins of Muslim exegesis*, 285–96, wo Motzki Warnsboroughs Annahmen mit der von ihm selbst vertretenen *isnād-cum-matn*-Analyse in Einklang zu bringen versucht.

16 El-Hibri: *Parable and politics in early Islamic history*; Donner: *ʿUthmān and the Rāshidūn Caliphs*. Zu Ibn ʿAsākir hält Donner fest, dass dieser ein äußerst verklärendes Bild der

sondern auch für die Umstände der Entstehung des *Ḥabīb as-siyar* zur frühen Safaviden- und Mogulzeit in den 1520er-Jahren gilt, wird im Folgenden aufgezeigt werden.

4.2 Fassung A und ihre Funktionalisierung der Heilsgeschichte für Schah Ismāʿīl

Ḫᵛāndamīr weist Muḥammad und seinen vier direkten Nachfolgern im *Ḥabīb as-siyar* mit Teil 1:3 (Muḥammad) und 1:4 (Abū Bakr bis ʿAlī) zwei eigene Makroabschnitte in Form eines Teils (*ǧuzʾ*) zu.[17] Die in diesen sowie in einigen Extrakapiteln von Teil II:1 skizzierte Rolle ʿAlī b. Abī Ṭālibs ist für die inhaltlichen Veränderungen von Fassung A zu C von besonderer Wichtigkeit, da sie als Gradmesser für Differenzen zwischen sunnitischer und schiitischer Tradition und deren Funktionalisierung in den 1520er-Jahren gelten kann, die mit der religionspolitischen Ausrichtung des Safavidenhofes zusammenhängt. So umstritten die genauen religiösen Vorstellungen Schah Ismāʿīls und seines Umfelds im Einzelnen in der heutigen Forschung auch sein mögen (s. Kapitel 2),[18] die persönliche Verehrung von ʿAlī durch den Schah scheint eindeutig zu sein. Ismāʿīl, dessen Rollenverständnis mehrdeutig war – für seine Anhänger war er legitimer Herrscher, religiöser Führer und der erwartete Mahdi zugleich[19] –, dichtete in jungen Jahren unter dem *nom de plume* Ḫaṭāʾī auf Aseri-Türkisch und nennt ʿAlī in seiner Gedichtsammlung (*dīvān*)

Rechtgeleiteten Kalifen zeichne (insbesondere von ʿUṯmān), statt „nur" Fakten und Überlieferungen wiederzugeben, und führt dies auf das sunnitische Milieu zurück, in dem sich Ibn ʿAsākir befunden habe (ebd., 59–61).

17 Dies entspricht der Einteilung im *Raużat aṣ-ṣafā*, wo Muḥammad und die ersten vier Kalifen den gesamten Band II des Werkes ausmachen (RS, III:968–IV:2055).

18 Halm: *Die Schia*, 103–06; Roemer: *Persien auf dem Weg in die Neuzeit*, 225–33.

19 Halm: *Die Schia*, 98–101, nennt Schah Ismāʿīl den „erfolgreichsten Mahdi" seiner Zeit. Andere zeitgenössische Figuren und Gruppierungen waren etwa der Ḥurūfīya-Führer Faẓlallāh Astarābādī, der als *ṣāḥib az-zamān* eine geheime Buchstabenlehre vertrat und von Timurs Sohn Mīrānšāh 796/1394 hingerichtet wurde (s. Bashir: *Fazlallah Astarabadi and the Hurufis*), oder die Nūrbaḫšī-Bewegung, deren Meister Ḫuttalānī Šāhruḫ 828/1425 mit 80 Jüngern hinrichten ließ – den eigentlichen „Mahdi" Muḥammad b. Muḥammad b. ʿAbdallāh gen. Nūrbaḫš ließ er öffentlich abschwören –, sowie die Muša'ša'-Bewegung unter Muḥammad b. Falāḥ in Ḥuwaiza in Ḫūzistān, der nach 840/1436 als *ḥāǧib* (Hülle) des Mahdi auftrat; die Gruppe blieb auch nach der safavidischen Einnahme Ḫūzistāns 914/1508 aktiv. Weiterführend hierzu Stickel: *Zwischen Chiliasmus und Staatsräson*, 21–81; Scarcia Amoretti: *Religion in the Timurid and Safavid Periods*. Zu Schah Ismāʿīl als Mahdi s. Arjomand: *The rise of Shah Esmāʿīl*. Den Mahdi-Glauben generell behandelt García-Arenal (Hg.): *Mahdisme et millénarisme en Islam*.

eine Manifestation Gottes. Sich selbst bezeichnet er darin als Reinkarnation von ʿAlīs göttlicher Substanz, die geschieden von allem sei, was nicht Gott ist, und versteht sich als absolute Wahrheit, als das Siegel der Propheten und als leitender Imam in der Nachfolge ʿAlīs, ja als Gott selbst:

> Der rechtgeleitete Imam ist gekommen! … Des Mahdī's Epoche hat begonnen. |
>
> Ich bin Ismāʿīl, ich kam in die Welt | auf Erden wie im Himmel wandele ich | Die Unwissenden sollen mich kennen: Ich bin ʿAlī, ʿAlī ist ich! Ich bin die göttliche Wahrheit | von Gott komme ich. Ich bin einer der zwölf Imame. Die vier Ecken (der Erde) nehme ich in Besitz. Ich bin identisch mit der Allmacht ʿAlīs. |
>
> Wirf dich nieder! … Adam hat neue Kleider angelegt | Gott ist gekommen! Gott ist gekommen! |
>
> Ich bin eins mit Gott […].[20]

An Ismāʿīls Versen und seiner daraus sprechenden Verehrung (und imaginierten Nachfolge) ʿAlī b. Abī Ṭālibs wird deutlich, vor welchem Hintergrund die Darstellung ʿAlīs als Teil der frühislamischen Heilsgeschichte in der ersten offiziellen safavidischen Reichschronik erfolgte. Dass die traditionell starke Verehrung für ʿAlī auch in Herat keineswegs unbekannt war, bezeugen die in Kapitel 3 behandelten zeitgenössischen Werke. Ḫᵛāndamīr konnte für seine Darstellung der frühislamischen Geschichte an damals kursierende Überlieferungen und Texte wie Vāʿiẓ-i Kāšifīs *Raużat aš-šuhadā* anknüpfen, die eine starke Verehrung für die Heilige Familie (*ahl al-bait*) und insbesondere die Person ʿAlīs aufweisen. Zwar lässt sich diese Entwicklung bereits im *Raużat aṣ-ṣafā* beobachten,[21] jedoch nicht in der bei Ḫᵛāndamīr vorhandenen Dichte und mit dessen alleinigem Fokus auf ʿAlī als zentraler Figur der Heilsgeschichte, hinter der alle anderen frühen Gefährten Muḥammads verblassen. Wie sich Ḫᵛāndamīrs Darstellung von derjenigen Mīrḫᵛānds abhebt und welche Elemente der Verehrung ʿAlīs in der safavidischen Zeit hinzukommen, zeigen die folgenden Unterkapitel.

---

20 Übersetzung von Halm: *Die Schia*, 104f., nach Teileditionen von Mélikoff: *Le problème Ḳızılbaş*, 58, und Minorsky: *The poetry of Shāh Ismāʿīl I*, Nr. 10, 12, 204 u. 249. Zu Schah Ismāʿīl als Dichter s. Savory/Karamustafa: Art. *Esmāʿīl I Ṣafawī*; Allouche: *The origins and development of the Ottoman-Safavid conflict*, 153–56.

21 RS, III:1103.

4.2.1 *Bruder, Stellvertreter, Weltenherrscher: ʿAlī b. Abī Ṭālib als zentraler Protagonist der Frühzeit*

Dem Cousin und Schwiegersohn des Propheten ʿAlī b. Abī Ṭālib kommt unter den Protagonisten der frühislamischen Heilsgeschichte in der sunnitischen und schiitischen Tradition eine jeweils unterschiedliche Rolle zu, die in den Fassungen A und C des *Ḥabīb as-siyar* besonders deutlich wird. Bereits quantitativ sticht ʿAlī in Fassung A durch die große Menge an Einzelerzählungen heraus, die sich in den Teilen I:3–4 finden, und bekommt zusätzlich einige Kapitel in II:1 zugesprochen, von denen nahezu alle in Fassung C übernommen werden. Verglichen mit den anderen drei direkten Nachfolgern Muḥammads verteilt sich in I:4 (und II:1) die absolute Textmenge selbst in Fassung C wie folgt (hier der Edition folgend): Abū Bakr erhält ca. 20 Seiten, ʿUmar ungefähr 30, ʿUṯmān 25 und ʿAlī mit insgesamt 80 Seiten Text so viel wie alle anderen Kalifen zusammen.[22] ʿAlī, der lediglich in fünf von dreißig Jahren nach Muḥammads Tod die Herrschaft über die islamische Gemeinschaft ausübte, ist somit bereits von der Textmenge her deutlich überrepräsentiert.[23] Sowohl quantitativ als auch qualitativ ist er in Ḫᵛāndamīrs Darstellung der frühislamischen Geschichte neben dem Propheten *die* bestimmende Figur und hat in zahlreichen ihn hervorhebenden Einzelerzählungen einen großen Anteil am Geschehen.

Die besondere Stellung ʿAlīs wird bereits zu Anfang des Werkes im Vorwort (*dībāča*) des ersten Bandes deutlich, wo in Fassung A neben dem Lobpreis auf Gott und den Propheten Muḥammad auch ein längerer Lobpreis auf ʿAlī dargeboten wird. ʿAlī wird darin als „Verkörperung der Wunder und Seltsamkeiten (*maẓhar al-ʿağāyib va maẓhar al-ġarāyib*), Imam der Muslime, Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Abī Ṭālib, Friede und Wohlgefallen seien mit ihm"[24] aufgeführt. Einen Lobpreis auf die Gefährten des Propheten gibt es nicht, auf die „weiteren sündlosen Führer, die Imame" (*sāyir-i a'immat al-maʿṣūmīn al-hādīn*) hingegen schon. Auch wird der in der schiitischen Tradition betonte Prophetenhadith

22 In der Edition (HS) lautet die Verteilung wie folgt: Abū Bakr I:445–65, ʿUmar I:465–94, ʿUṯmān I:494–519, ʿAlī I:519–87 u. II:8–21. Für Fassung A s. DİP 901: Abū Bakr 201a–07b, ʿUmar 207b–20a, ʿUṯmān 220a–28a, ʿAlī 228a–58b u. 262b–69a; für Fassung C s. Ražavī 9468: Abū Bakr 426a–45b, ʿUmar 445b–76b, ʿUṯmān 476b–98a, ʿAlī 498a–561b (in I:4) und Markazī 4142:5b–14a (in II:1).

23 Ein zahlenmäßig ähnlich geartetes Verhältnis findet sich bereits in Mīrḫᵛānds *Rauẓat aṣ-ṣafā* wieder, wenngleich nicht mit derselben inhaltlichen Ausrichtung (alle Angaben nach RS): Abū Bakr IV:1673–1724, ʿUmar IV:1725–1812, ʿUṯmān IV:1813–54, ʿAlī IV:1855–2053 u. V:2058–63; s.a. Jacobs: *Sunnî and Shîʿî perceptions*, 28. Zu einer proschiitischen Textverteilung in früheren Chroniken s. Khalidi: *Islamic historiography*, 126f.

24 Hier zitiert nach Uppsala 274:2a, da DİP 901:2a an dieser Stelle nachträglich von anderer Hand sunnitisiert wurde; vgl. HS, I:2.

„Ich bin der Hort des Wissens und ʿAlī sein Zugang" (arab. *anā madīnat al-ʿilm wa-ʿAlī bābuhā*)[25] angegeben und gesagt, dass ʿAlī für Muḥammad denselben Stellenwert besessen habe wie Aaron für Moses. ʿAlī wird im Vorwort außerdem explizit als Bevollmächtigter (arab.-pers. *waṣī*/*vaṣī*; Pl. arab. *auṣīyāʾ*/*vaṣīyūn*, pers. *vaṣīyīn*), Erbe (arab.-pers. *wāriṯ*/*vāriṯ*) und Nachfolger/Stellvertreter (*ḫalīfa*) Muḥammads bezeichnet, wodurch seine besondere heilsgeschichtliche Rolle im Werk vorweggenommen wird.

Zu den Vorworten des *Raużat aṣ-ṣafā* und *Ḥabīb as-siyar* hat Sholeh A. Quinn, die in ihrer Dissertation beide Werke im Hinblick auf die spätere Geschichtsschreibung unter Schah ʿAbbās I. miteinander vergleicht, eine weitgehende Übereinstimmung im Aufbau nachgewiesen. Quinn unterscheidet dabei die drei Abschnitte (a) Lobpreis, (b) Autobiografisches und (c) Angaben zum Werk und stellt im Abschnitt Lobpreis als einen sichtbaren Unterschied das genannte Lob Ḫᵛāndamīrs auf ʿAlī und die Imame heraus, das sich bei Mīrḫᵛānd nicht finde, in safavidischen Chroniken aus späterer Zeit jedoch stets vorhanden sei.[26] Quinn führt dies auf die religionspolitische Ausrichtung Schah Ismāʿīls zurück.[27] Jacobs, der die Vorworte anderer Werke Ḫᵛāndamīrs miteinander verglichen hat, kommt zu ähnlichen Ergebnissen: In Ḫᵛāndamīrs Werken der ausgehenden Timuridenzeit, dem *Maʾāṯir al-mulūk*, *Ḫulāṣat al-aḫbār* und *Dastūr al-vuzarāʾ*, finde sich im Gegensatz zum *Ḥabīb as-siyar* jeweils ein Lobpreis auf Gott, den Propheten und seine Gefährten, wohingegen ʿAlī und die Imame nicht erwähnt würden. Im letzten Werk Ḫᵛāndamīrs, dem *Qānūn-i Humāyūnī*, gebe es mit der Erwähnung der Rechtgeleiteten Kalifen erneut nur sunnitische Bezüge, was Jacobs zu der Aussage bewegt, Ḫᵛāndamīr sei ein Opportunist gewesen, der seine Ansichten nach dem jeweiligen Hof, für den er schrieb, ausgerichtet habe.[28]

Bisher unbekannt geblieben ist hierbei – sowohl Quinn als auch Jacobs verlassen sich auf die Edition des *Ḥabīb as-siyar*, die im Vorwort ausnahmsweise *nicht* Fassung C, sondern A folgt –,[29] dass die schiitischen Bezüge zur

25 DİP 901:260a u. 263a (A); vgl. Markazī 4142:2a u. 6a (C); HS, I:2. Ḫᵛāndamīr zitiert denselben Hadith zu Beginn des zweiten Bandes in der Prophetenfamilie und ʿAlī gewidmeten Kapiteln noch weitere zwei Male (HS, II:2 u. II:9).

26 Quinn: *Historical writing*, 36–38.

27 Ebd., 40.

28 Jacobs: *Sunnî and Shîʿî perceptions*, 116–18.

29 Der Lobpreis auf ʿAlī findet sich sowohl in der Teheraner Lithografie von 1854–55 (HST, I:2f.) als auch in der Bombayer Lithografie von 1857 (HSB, I:3). Beiden Lithografien liegen somit für das Vorwort Handschriften von Fassung A zugrunde, wodurch der Lobpreis auf ʿAlī in die Edition gelangte, derjenige zu den Gefährten hingegen nicht.

Person ʿAlīs bereits in Fassung C des Werkes wegfallen, d.h. einige Jahre *vor* Abfassung des *Qānūn-i Humāyūnī*: Der Lobpreis auf ʿAlī mit seinen Titeln, Eulogien und Prophetenhadithen, der eindeutig zu Fassung A gehört, kommt in Handschriften von Fassung C nicht mehr vor. Stattdessen fügt Ḫᵛāndamīr, sein Werk hier bereits im Vorwort religionspolitisch auf die Sunna ausrichtend, an die letzten Verse des Lobpreises auf Muḥammad nur die kurze Angabe ein, dass Gott diesen, seine Familie, seine Nachfolger (*ḫulafāʾ*) und seine Gefährten (*aṣḥāb*) segnen solle (sie werden als „Lichter in der Finsternis", *maṣābīḥ aẓ-ẓalām*, bezeichnet) und schließt den Lobpreis auf den Propheten mit einer sunnitischen Segensformel ab (s. Appendix: A4). Jacobs' Urteil, das auf einem Vergleich der Editionen von *Ḥabīb as-siyar* und *Qānūn-i Humāyūnī* beruht, lässt sich somit bereits für die beiden Fassungen A und C des *Ḥabīb as-siyar* fällen.

Die herausragende Rolle ʿAlīs im Werk setzt sich in Teil I:1 fort, wie die bereits erwähnte Erzählung zu den Siebenschläfern zeigt, in der Ḫᵛāndamīr ʿAlī als einzig wahren Bevollmächtigten Muḥammads präsentiert.[30] Eine andere, auf den ersten Blick ebenfalls recht unbedeutende Episode in Fassung A (in C übernommen), durch die Ḫᵛāndamīr seine Leser früh mit der Sonderstellung ʿAlīs bekannt macht, ist diejenige des Auffindens des Wundergartens von Šaddād.[31] Dieser sei der Überlieferung zufolge ein (legendarischer) vorislamischer Herrscher in Syrien und der Levante (Šām) gewesen, der wie sein Vorgänger Šadīd vom Propheten Hūd zum Monotheismus bekehrt werden sollte.[32] Šaddād sei jedoch nur an Materiellem interessiert gewesen und habe sich einen Wundergarten aus Edelsteinen bauen lassen, bis seine Seele schließlich vom Todesengel ʿAzrāʾīl geholt worden und der Garten in Vergessenheit geraten sei. Aus dem *Taʾrīḫ* von aṭ-Ṭabarī zitiert Ḫᵛāndamīr, wie ʿAlīs Gegenspieler, der Statthalter von Damaskus, Muʿāwiya b. Abī Sufyān, von einem Nomaden gehört habe, der besagte Edelsteingarten sei aufgefunden worden; Versuche, dies zu überprüfen, seien jedoch gescheitert. Muʿāwiya habe sich daraufhin an ʿAlī gewandt, der im Text als Befehlshaber der Gläubigen

30 HS, I:150–53; vgl. RS, II:526–37.

31 DİP 901:18a–b (A); Ražavī 9468:29b–31a (C); vgl. HS, I:35f. Šaddād b. ʿĀd steht in der islamischen Tradition für einen Herrscher des Volkes ʿĀd, der für seinen enormen Reichtum bekannt gewesen sei, wie auch im Koran (Q 7:69 u. 41:15) angegeben wird; s. Buhl: Art. *ʿĀd*, u. Zipoli: *Poetic imagery*, 226f. Wie später die Mekkaner bei Muḥammad habe sich das Volk ʿĀd trotz Hūds Bekehrungsversuchen bis auf wenige Ausnahmen geweigert, den wahren Glauben anzunehmen.

32 Im Text wird hierfür der Begriff „gerader/richtiger Weg" (*sulūk-i sīrat-i mustaqīm*) benutzt, der auch in Sure 1 (*al-Fātiḥa*) vorkommt und an dieser Stelle als Synonym für den Monotheismus, der später im Islam seine Vollendung finden werde, benutzt wird.

(*amīr al-muʾminīn*) bezeichnet wird und die Eulogie *ʿalaihi s-salām va-t-taḥīya* (Friede und Wohlgefallen seien mit ihm) erhält (HS, I:36). ʿAlīs Auskunft, dass der entdeckte Garten tatsächlich derjenige Šaddāds gewesen sei, von nun an jedoch niemals mehr gefunden werden könne, bildet das Ende der Erzählung. Die scheinbar unwichtige Episode zeigt auf, wie ʿAlī erstens als Autorität angesehen wird (Muʿāwiya wendet sich an ihn) und zweitens als wahrer Führer der islamischen Gemeinde betrachtet wird, was durch seinen Titel und die nachfolgende schiitische Eulogie – statt *raẓiya llāh ʿanhu* (Gott möge an ihm Wohlgefallen haben) wie in der sunnitischen Tradition – zum Ausdruck gebracht wird.

Daneben drückt sich ʿAlīs Sonderrolle in den Teilen I:3–4 und II:1 von Fassung A insbesondere in etlichen Hadithen der schiitischen Tradition aus, die in Fassung C übernommen werden.[33] Dazu gehören Aussprüche Muḥammads wie „Ich und ʿAlī sind von einem Stamm" (arab. *anā wa-ʿAlī min šaǧara wāḥida*) und „Du bist mein Bruder in dieser Welt und im Jenseits" (arab. *anta aḫī fī-d-dunya wa-l-āḫira*).[34] ʿAlī, schärft Muḥammad seinen Anhängern ein, sei sein Bruder (*barādar*) und sein Bevollmächtigter, auf dessen Wort sie hören sollten (HS, I:310).[35] Die Verwendung des Begriffs *vaṣī* ist hierbei eindeutig schiitisch: ʿAlī gilt hierdurch als der legitime Nachfolger Muḥammads, worüber sich Muḥammad der schiitischen Tradition zufolge bereits zu Lebzeiten bei seiner Himmelfahrt (*miʿrāǧ*) im Klaren gewesen sei.[36] Auch der Ausspruch des Propheten vor einem Raubzug (arab.-pers. *ġazwa*/*ġazva*) nach Tabūk im Jahr 9/630 fügt sich in die Reihe proalidischer Hadithe ein: Als sich Muḥammad nach Tabūk begibt, lässt er ʿAlī als seinen Statthalter (*ḫalīfa*) in Medina zurück, wo dessen Feinde ihm unterstellen, gar nicht der befugte Vertreter Muḥammads zu sein. Um Rückendeckung zu erhalten, begibt sich ʿAlī zum Propheten, der ihm aufträgt, den Leuten Folgendes zu verkünden: „Du bist mein Stellvertreter in meiner Familie, meinem Haus und meinem Stamm" (pers. *tu ḫalīfa-yi manī dar ahl-i man va sarāy-i hiǧrat-i man va qabīla-yi man*). Zusätzlich zitiert Ḫᵛāndamīr hier nochmals auf Arabisch und Persisch den bereits im Vorwort angegebenen Hadith, wonach ʿAlī für Muḥammad denselben Stellenwert habe wie Aaron für Moses.[37] In Teil II:1 gipfelt die im Werk

33 Momen: *An introduction to Shiʿi Islam*, 14f., gibt eine Auflistung von Hadithen Muḥammads zu ʿAlī, die in der schiitischen Tradition propagiert werden.

34 DİP 901:263a (A); Markazī 4142:6a (C); vgl. HS, II:9. In der Edition findet sich der Hadith leicht abgewandelt: „ʿAlī und ich sind von einem Licht" (*anā wa-ʿAlī min nūr wāḥid*).

35 DİP 901:142a (A, s.a. Uppsala 274:2a–b); Ražavī 9468:291b (C); vgl. HS, I:2.

36 Zum Begriff s. Kohlberg: Art. *Waṣī*; van Ess: *Theologie und Gesellschaft*, I:379–82.

37 Uppsala 274:185a (A, DİP 901 enthält an dieser Stelle eine Lacuna); Ražavī 9468:381a (C); vgl. HS, I:399.

ausgedrückte Verehrung für ʿAlī in einem von Ibn ʿAbbās überlieferten Hadith des Propheten, wonach Gott gar nicht erst das Höllenfeuer hätte erschaffen müssen, wenn die Menschen ʿAlī b. Abī Ṭālib gegenüber mit Liebe begegnen würden.[38] Der in diesem Zusammenhang angeführte frühe Prophetengefährte Salmān al-Fārisī (pers. Salmān-i Fārsī) habe demnach auf die Frage, warum er ʿAlī so gern habe, geantwortet: „Ich hörte den Propheten, Gott segne ihn und schenke ihm Heil, selbst sagen: ‚Wer ʿAlī liebt, liebt auch mich, und wer ʿAlī verabscheut, der verabscheut (auch) mich.'"[39] Die hier anklingende Notwendigkeit der Zuneigung (*muḥabbat*) gegenüber ʿAlī und den übrigen Imamen, die einen (wahren) Gläubigen (*muʾmin*) gegenüber einem bloßen Muslim auszeichne, stellt eine Lehre der Schia dar.[40]

Neben den Hadithen sind es in den genannten Teilen die aus der schiitischen Tradition herrührenden Einzelerzählungen, die ʿAlīs Stellung betonen und einzigartig erscheinen lassen. Die Darstellung Ḫᵛāndamīrs zur Heirat ʿAlīs mit Muḥammads Tochter Fāṭima, die in beiden Fassungen vorkommt, ist im Vergleich mit dem *Raużat aṣ-ṣafā* besonders anschaulich.[41] Beide Werke enthalten eine Erzählung aus dem *Iʿlām al-warā*[42] darüber, wie zunächst Abū Bakr und ʿUmar vergeblich bei Muḥammad um Fāṭimas Hand angehalten hätten, bevor schließlich ʿAlī erfolgreich gewesen sei, nachdem der Engel Gabriel Muḥammad die göttliche Billigung überbracht habe.[43] Während im *Raużat aṣ-ṣafā* danach noch einige weitere Überlieferungen angegeben werden, die von bekannten Hadith-Überlieferern wie Ǧābir b. ʿAbdallāh al-Anṣārī und Ḥasan al-Baṣrī stammen, zitiert Ḫᵛāndamīr zusätzlich noch pseudohistorische, wunderhafte Überlieferungen, die sich bei Mīrḫᵛānd nicht finden. Einmal mehr lässt sich dies auf Ḫᵛāndamīrs Quellenauswahl zurückführen: Zweimal zitiert er aus Aḫṭab al-Ḫᵛārazmīs (gest. 568/1172) *manāqib*-Werk *Kitāb al-arbaʿīn fī manāqib amīr al-muʾminīn*[44] und dreimal aus dem schiitischen Traditionswerk *Kašf al-ġumma*, die sich bei seinem Großvater nicht finden. Besonders die erste Erzählung aus dem *Kitāb al-arbaʿīn* kann als symptomatisch für die Einstreuung von schiitischen Überlieferungen in der Propheten-,

38 DIP 901:265b (A); Markazī 4142:9a (C); vgl. HS, II:13.

39 DIP 901:265b–66a (A); Markazī 4142:9a (C); vgl. HS, II:13f.

40 Momen: *An introduction to Shiʿi Islam*, 157–59.

41 DIP 901:152a–53b (A); Ražavī 9468:311b–15a (C); vgl. HS, I:330–34; RS, III:1206–10.

42 Das Werk *Iʿlām al-warā bi-aʿlām al-hudā* (Ed. al-Ġaffārī) des Amīn ad-Dīn (od. Amīn al-Islām) Abū ʿAlī al-Faḍl b. al-Ḥasan aṭ-Ṭabarsī/aṭ-Ṭabrisī (gest. 548/1154) ist eine Biografiensammlung zum Propheten, Fāṭima und den Imamen, die sowohl auf sunnitischen als auch schiitischen Quellen basiert, s. Kohlberg: Art. *al-Ṭabrisī*.

43 HS, I:330f.; RS, III:1207f.; Mīrḫᵛānd gibt Anas b. Mālik als den Überlieferer der Episode an.

44 Zu Abū l-Muʾaiyad al-Muvaffaq b. Aḥmad al-Makkī genannt Aḫṭab al-Ḫᵛārazmī und seinem Werk s. Kohlberg: *A medieval Muslim scholar at work*, 117f.

Kalifen- und Imamengeschichte des *Ḥabīb as-siyar* gelten. Sie geht laut Text auf den Prophetenenkel Ḥusain b. ʿAlī als Überlieferer zurück, der die Begegnung des Propheten mit einem Engel namens Ḍarḍāʾīl beschreibt, der Muḥammad den göttlichen Ratschluss überbracht habe, seine Tochter Fāṭima mit ʿAlī zu verheiraten:

> Eines Tages saß der Beste aller Menschen (= Muḥammad), Gott segne ihn und schenke ihm Heil bis zum Tag der Auferstehung, im Haus von Umm Salama (einer seiner Ehefrauen), als ein Engel mit zwanzig Köpfen, von denen jeder tausend Zungen hatte, erschien. Der Prophet hielt ihn für (den Engel) Gabriel und sprach zu ihm: ‚Gabriel, niemals warst du bisher in dieser Gestalt zu uns gekommen.' Der Engel sagte: ‚Gesandter Gottes, nicht Gabriel bin ich, sondern Ḍarḍāʾīl, Gott sandte mich zu dir, damit du das Licht mit dem Licht verheiratest'. Der Prophet, Gott segne ihn und schenke ihm Heil, sagte: ‚Ḍarḍāʾīl, wen soll ich (in die Ehe) geben?' – ‚Verheirate deine Tochter Fāṭima mit ʿAlī Murtaḍā.' Da verheiratete der Prophet, Gottes Heil und Segen seien mit ihm, Fāṭima mit ʿAlī, und Gabriel, Michael und Ḍarḍāʾīl waren Zeugen. Unvermittelt fiel der Blick des Besten aller Menschen, Gott segne ihn und schenke ihm Heil bis zum Tag des Jüngsten Gerichts, dabei auf eine Stelle zwischen den Schulterblättern Ḍarḍāʾīls, wo stand: *Es gibt keinen Gott außer Gott, Muḥammad ist sein Prophet und ʿAlī b. Abī Ṭālib ist der lebende* (od. *beständige*) *Beweis*, und fragte Ḍarḍāʾīl daraufhin: ‚Wie lange steht dieser Ausspruch schon zwischen deinen Schulterblättern?' – ‚Bereits 12.000 Jahre vor der Erschaffung der Welt (war dies schon so).'[45]

Die Ehe zwischen ʿAlī und Fāṭima gehe demnach auf Gottes eigenen Wunsch zurück, was durch das Erscheinen des Engels Ḍarḍāʾīl deutlich gemacht wird. Die Formel zwischen Ḍarḍāʾīls Schulterblättern, es gebe keinen Gott außer Gott, Muḥammad sei sein Prophet und ʿAlī b. Abī Ṭālib der lebende (oder beständige) Beweis (*muqīm al-ḥuǧǧa*), entspricht in Abfolge und Wortlaut der schiitischen Variante des islamischen Glaubensbekenntnisses „Es gibt keinen Gott außer Gott, Muḥammad ist sein Prophet und ʿAlī b. Abī Ṭālib ist der Vertraute Gottes (arab. *wa-ʿAlī walī Allāh*)" nahezu völlig.[46] Mit *ḥuǧǧa*/Beweis

45 DİP 901:152a–b (A); Ražavī 9468:312a–b (C); vgl. HS, 1:331. Die Erzählung der Heirat ʿAlīs mit Fāṭima ist in beiden Fassungen vorhanden.

46 Zur Ehe zwischen ʿAlī und Fāṭima s.a. Beinhauer-Köhler: *Fāṭima bint Muḥammad*, 116–18. Der schiitische Zusatz zum Glaubensbekenntnis (*wa-ʿAlī walī Allāh*/und ʿAlī ist der Vertraute Gottes) kommt in dieser Form nicht in den Fassungen des *Ḥabīb as-siyar* vor, s.a. Jacobs: *Sunnî and Shîʿî perceptions*, 162. Nach Jacobs findet er sich jedoch in Hs. BL,

ist in diesem Zusammenhang der (ständige) Beweis für die Wahrheit der göttlichen Offenbarung gemeint – der schiitischen Überlieferung nach hätte ohne ʿAlīs Gegenwart (und später derjenigen der Imame und des Verborgenen Imams) die Welt keinen Augenblick lang Bestand.[47] Die Angabe, dass sich die Glaubensformel zwischen den Schulterblättern des Engels bereits seit 12.000 Jahren vor der Schöpfung dort befunden habe, knüpft gleichzeitig an die schiitische Lehre der Präexistenz von Namen der *ahl al-bait* an, wonach diese auf Gottes Thron oder zwischen den Schulterblättern Adams vorhanden gewesen seien.[48] In der vorliegenden Episode um die Heirat ʿAlīs mit Fāṭima finden sich somit verschiedene Glaubensüberzeugungen wieder, anhand derer den Lesern Geschichte in ihrer schiitischen Auslegung vermittelt wird.[49]

Im Gegensatz zum Abschnitt um die Heirat ʿAlīs mit Fāṭima gibt Ḫᵛāndamīr häufig Überlieferungen explizit mit ihrer religiösen Verortung an, wonach eine Erzählung auf „schiitische Gelehrte" oder auf „die Sunniten" zurückgehe.[50] Mitunter betrifft dies scheinbar unwichtige Details wie die Frage, ob ʿAlī dem Propheten bei seiner Hidschra 1/622[51] von Mekka nach Yaṯrib/Medina gegen Ungläubige kämpfend nachgefolgt sei (nach schiitischer Lesart) oder (der sunnitischen Tradition zufolge) sich dabei nur schlimme Blasen eingehandelt habe.[52] Zwar heben beide Überlieferungen ʿAlīs Stellung hervor; die hier als

---

Add. 23501:67a des *Raužat aṣ-ṣafā*, was jedoch Teil einer später erfolgten Schiitisierung der Hs. sei (ebd., 42f.). In Kiyānfars Edition des Werkes, RS III:1087, steht allein die sunnitische Version *lā ilāha illā llāh* [*wa-*]*Muḥammad rasūl Allāh* (Es gibt keinen Gott außer Gott und Muḥammad ist sein Prophet).

47 Halm: *Die Schia*, 54; Momen: *An introduction to Shiʿi Islam*, 148–53; Madelung: Art. *Imāma*.

48 Hierzu Rubin: *Pre-existence and light*, 104–07.

49 DĪP 901:152b (A); Ražavī 9468:312b (C); vgl. HS, I:331. Auch in der nachfolgenden Erzählung, die ebenfalls aus Aḫṭab al-Ḫᵛārazmīs *Kitāb al-arbaʿīn fī manāqib amīr al-muʾminīn* stammt, treten die Engel Šaiẓāʾil und Gabriel auf und verkündigen die göttliche Entscheidung über die Heirat ʿAlīs mit Fāṭima, wie Muḥammad selbst ʿAlī berichtet.

50 Nach Jacobs: *Sunnî and Shîʿî perceptions*, 120f., finden sich im *Maʾāṯir al-mulūk* und *Ḫulāṣat al-aḫbār* vorwiegend sunnitische Berichte, im *Ḥabīb as-siyar* hingegen sunnitische und schiitische Überlieferungen. Jacobs Aussage, dass Ḫᵛāndamīr im Letzteren so keine Position beziehen müsse, kann durch den Handschriftenvergleich korrigiert werden.

51 Die Übersiedelung (*hiǧra*/Hidschra) Muḥammads von Mekka nach Medina stellt den Beginn der islamischen Zeitrechnung dar (das Jahr 1/622).

52 DĪP 901:149b–50a (A); Ražavī 9468:307a–b (C); vgl. HS, I:326. ʿAlī habe sich „nach Auffassung einiger Gelehrter der Schia" (*ba-qaulī baʿżī az ʿulamāʾ-i šīʿa*) seinen Weg freigekämpft, wohingegen er „nach Überlieferung der Sunniten" (A: *ba-rivāyat-i ahl-i sunnat*; C: *ba-rivāyat-i ahl-i sunnat va ǧamāʿat*) zu Fuß den ganzen Weg zurücklegt und sich dabei Blasen (*ābalahā*) geholt habe (Yaṯrib/Medina ist von Mekka 400 Kilometer entfernt!). Von diesen habe Muḥammad ihn per Handauflegung kuriert, sodass er zeit seines Lebens mit den Füßen keine Last mehr gehabt habe.

schiitisch präsentierte Erzählung passt jedoch besser zum Bild des kämpferischen ʿAlī, der unerschrocken seinen Feinden gegenübergetreten sei.

Gerade die Tapferkeit ʿAlīs im Kampf gegen die Feinde der islamischen Gemeinschaft stellt einen zentralen Topos zu seiner Person dar, der in häufig sehr detaillierten Angaben seinen Ausdruck findet und besonders gut zur Selbsteinschätzung des kriegerischen Schah Ismāʿīl passt, er sei der „neue ʿAlī". Einige Beispiele mögen hierbei genügen: So habe ʿAlī eigenhändig 36 Feinde in der Schlacht von Badr im Jahre 2/624 getötet[53] und sei auch als mutiger Krieger bei der Niederlage der Muslime bei Uḥud 3/625 hervorgetreten,[54] wo er mitten im Kampf „einer Überlieferung gemäß" (*ba-rivāyatī*) noch vom Engel Gabriel selbst für seinen Einsatz gelobt worden sei, der Muḥammad berichtet habe, wie überrascht sich die Engel von ʿAlīs Heldenmut zeigten.[55] ʿAlī glänzt hierbei im Gegensatz zu den Feiglingen Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṯmān, die sich „einigen Überlieferungen zufolge" (*dar baʿżī az rivāyāt*) während der Schlacht von Uḥud irgendwo versteckt gehalten hätten[56] und auch sonst in den Erzählungen neben ʿAlī eher marginal präsent sind. Ebenso habe sich ʿAlī „einer Überlieferung zufolge" (*ba-qaulī*) im sogenannten Grabenkrieg (*ġazvat ḫandaq*) mit den Mekkanern hervorgetan – die Reihe an Beispielen ließe sich ergänzen.[57]

Gehen die geschilderten Episoden auf ungenannte, allgemein gehaltene Überlieferungen zurück, gibt Ḫᵛāndamīr bei anderen seine Quellen preis, die bereits genannte, einschlägige Werke der schiitischen Tradition darstellen. So sei ʿAlī einer Erzählung aus dem *Kašf al-ġumma* zufolge für eine Zeit lang aus dem Lager des Propheten auf dessen Zug gegen den jüdischen Stamm der Banū Naḍīr 4/625–26 verschwunden, um einen Gegner namens Ġarūrā unschädlich zu machen, der es gewagt hatte, einen Pfeil auf das Zelt des Propheten abzufeuern. Als ʿAlī erfolgreich von seiner Mission zurückgekehrt sei, habe er Muḥammad den Kopf des Delinquenten vor die Füße geworfen und dadurch allen Beteiligten seinen Mut bewiesen.[58] Bei einer anderen Gelegenheit, dem Raubzug von Marīsīʿ 5/627, wozu Ḫᵛāndamīr das *al-Maqṣad al-aqṣā* zitiert, habe ʿAlī Feinde mit seinem berühmten Schwert Ẕū l-faqār niedergemetzelt.[59]

Zum topischen Kampfesmut ʿAlīs sei abschließend noch die Darstellung der Kämpfe um die Festungen von Ḫaibar im Jahre 7/629 angeführt, wo

53 DIP 901:157a (A); Ražavī 9468:321a (C); vgl. HS, I:340.
54 DIP 901:158b–64b (A); Ražavī 9468:324a–35b (C); vgl. HS, I:343–54.
55 DIP 901:160a (A); Ražavī 9468:327a–b (C); vgl. HS, I:345.
56 DIP 901:160b (A); Ražavī 9468:328a (C); vgl. HS, I:346.
57 DIP 901:167b–68a (A); Ražavī 9468:342b–44a (C); vgl. HS, I:361.
58 DIP 901:165a (A); Ražavī 9468:336b–37a (C); vgl. HS, I:355.
59 DIP 901:166a (A); Ražavī 9468:339a–b (C); vgl. HS, I:358.

Muḥammad erneut gegen jüdische Stämme kämpfte.[60] ʿAlī, zwischendurch erkrankt und durch Muḥammads Bemühungen wieder gesundet, habe sich hier erneut hervorgetan:[61] Einer Überlieferung des fünften Imams der Zwölferschia Muḥammad al-Bāqir (gest. um 115/733) zufolge habe ʿAlī nach der Ausschaltung eines starken Gegners das Tor einer Festung namens Qamūṣ ergriffen und es aus den Angeln gehoben (wörtl.: „es zum Schwingen gebracht"), woraufhin die Burg so sehr erschüttert worden sei, dass die Tochter des Burgherrn von ihrem Stuhl gefallen sei und sich verletzt habe. ʿAlīs Superiorität kommt hierbei insbesondere durch die Schwere des Tors zum Vorschein, dass „einigen Überlieferern zufolge" (*ba-ʿaqīda-yi baʿżī az ruvāt*) 800 oder sogar 3000 *mann*[62] schwer gewesen sei und zu dem das *Kašf al-ġumma* vermerke, dass selbst 70 Mann nicht in der Lage gewesen seien, es anzuheben.[63] Nachdem ʿAlī jedoch das Tor hochgehoben habe, habe er es entweder fortgeworfen oder es sich „einer Überlieferung zufolge" (*ba-rivāyatī*; in Fassung C: „einigen *schiitischen* Überlieferungen zufolge", *ba-rivāyat-i baʿżī az šīʿa*) im Burggraben stehend auf den Rücken gelegt, um seinen Mitkämpfern eine Brücke zur Erstürmung der Stadt zu ermöglichen. ʿAlīs in der schiitischen Tradition stets betonter Heldenmut und seine übermenschlichen Fähigkeiten, die in der Tor-Episode bei Ḫaibar greifbar werden, sind auch in einer der wenigen illustrierten Handschriften des Werkes, einer safavidischen Prachthandschrift des ausgehenden 16. Jahrhunderts, anschaulich abgebildet, wo er auf einer Illustration das Tor der Festung aus den Angeln hebt.[64]

Zusätzlich zu den Einzelerzählungen in 1:3–4 unterstreicht Ḫᵛāndamīr anhand einiger ʿAlī gewidmeter Kapitel, die bei Mīrḫᵛānd nicht vorhanden sind,[65] auch in Teil 11:1 zu den Imamen dessen Stellung. Thematisch umfassen diese Kapitel ganz unterschiedliche Aspekte, die mit der Familie des Propheten und der Person ʿAlīs verknüpft sind:

60 Nach Jacobs: *Sunnî and Shîʿî perceptions*, 21, werde die herausragende Rolle ʿAlīs bei Ḫaibar bereits bei Mīrḫᵛānd deutlich; sie wird auch betont bei Scheich al-Mufīd: *Kitāb al-Irshād*, Übers. Howard, 83–88.

61 DİP 901:176b (A); Ražavī 9468:360a–b (C); vgl. HS, 1:379.

62 Nach Hinz: *Islamische Masse und Gewichte*, 16–23, schwanken die Angaben darüber, wie viel ein *mann* genau ausmacht, zeitlich und regional stark und reichen für Iran und die arabischen Gebiete in der Vormoderne i.d.R. von ca. 800 Gramm bis 3 Kilogramm.

63 Laut RS, III:1463 sind es 600, schiitischen Überlieferungen zufolge (*zumraʾī az šīʿa gufta-and*) sogar 3000 *mann*. Mīrḫᵛānd macht hierbei im Gegensatz zu Ḫᵛāndamīr die konfessionelle Provenienz der höheren Angabe deutlich.

64 Hs. Kāḫ-i Gulistān 2237:191a (s. die Abbildung des Buchtitels der vorliegenden Arbeit).

65 Im *Raużat aṣ-ṣafā* gibt es zu Beginn des Teils zu den Imamen (*qism* III) nur ein Kapitel zu „heiligen Aussprüchen" ʿAlīs, d.h. es gibt im Gegensatz zum *Ḥabīb as-siyar* weder einen erneuten ʿAlī-Schwerpunkt noch ein Kapitel zur Zahl Zwölf, vgl. RS V:2058–63.

TABELLE 11 Kapitel zu ʿAlī b. Abī Ṭālib in II:1 (Fassung A)[a]

Folio	Kapitelüberschrift
261a	Über die Vorzüge der Banū Hāšim (= Stamm des Propheten)
261b	Über die Begrenzung der Imame auf zwölf gemäß Hadithen des Besten aller Menschen (= Muḥammad) und Aussprüchen weiser Gelehrter, Gott segne den Propheten und seine Familie bis zum Tag des Jüngsten Gerichts
262b	Einige Vorzüge und Tugenden des ersten Imams, des Befehlshabers der Gläubigen und Imams der Muslime ʿAlī b. Abī Ṭālib
263a	Einige Hadithe und Überlieferungen, welche den Vorrang des ungestümen Löwen (= ʿAlī) im Islam bezeugen
263b	Einige göttliche Verse, die hinsichtlich der Vortrefflichkeit des Herrn der Welt (= ʿAlī) hinabgesandt wurden
264b (nur A)	Über die Tatsache, dass zu Lebzeiten des Herrn der Gesandten (= Muḥammad) der Beiname ʿAlī al-Murtaẓās „Befehlshaber der Gläubigen" war
265b	Einige Hadithe, welche die Notwendigkeit der Liebe dem Herrn der Welt der Tugend gegenüber bezeugen, und eine Erklärung zum ungeheuren Wissen und Mut, zur Freigiebigkeit und Vortrefflichkeit der Sonne des Himmels der Führung und Glückseligkeit (= ʿAlī)
267b	Einige andere Vorzüge des Befehlshabers der Gläubigen ʿAlī b. Abī Ṭālib und ein Überblick über die Außergewöhnlichkeiten jener Verkörperung von Wundern und Seltsamkeiten

a Das Kapitel DIP 901:264b–65b ist nur Teil von A und fehlt daher in der Edition (s.u.).

Allen Kapiteln ist gemeinsam, dass sie in der Mehrheit ihrer Erzählungen auf Quellen aufbauen, die Teil der schiitischen Tradition sind und eine starke Verehrung für die Prophetenfamilie und die zwölf Imame propagieren, darunter die bereits mehrfach erwähnten Werke *Kašf al-ġumma*, *al-Maqṣad al-aqṣā* und Scheich al-Mufīds *Kitāb al-Iršād*. ʿAlī kommt hierbei als erstem Imam eine Schlüsselrolle in der schiitischen Imamatslehre zu: Er erhält sowohl quantitativ als auch qualitativ unter den Imamen die umfassendste Darstellung in II:1 (neben Ḥusain). Dies wird umso deutlicher im Vergleich mit dem *Raużat aṣ-ṣafā*, wo ʿAlī im Teil zu den Imamen nur ein einziges Kapitel gewidmet ist (RS, V:2058–63).

Neben der inhaltlichen ist es vor allem die sprachliche Ebene, auf der Ḫᵛāndamīr für seine Leser die Stellung ʿAlīs hervorhebt, wie sich nach dem Vorwort bereits am Anfang von Band I im Kapitel zu den ersten Geschöpfen

zeigt.[66] Dort wird ʿAlī als Überlieferer dafür, dass das erste Erschaffene das *nūr-i Muḥammadī* (das prophetische *Licht Muḥammads*, s.u.) gewesen sei, wie folgt in den Text eingeführt: „Vom Herrn der Welt und Zuflucht für die Leute der Rechtleitung (= Muslime), dem Befehlshaber der Gläubigen ʿAlī b. Abī Ṭālib, Friede sei mit ihm, ist überliefert, dass […]“[67] Bereits hier wird durch die Nennung von speziell mit ʿAlī verbundenen (*šāh-i vilāyat*/Herr der Welt) oder in der schiitischen Tradition ausschließlich mit ihm assoziierten Titeln (*amīr al-muʾminīn*/Befehlshaber der Gläubigen) und heilsgeschichtlich aufgeladenen Ehrennamen (*panāh-i ahl-i hidāyat*/Zuflucht für die Leute der Rechtleitung) sowie Eulogien (*ʿalaihi s-salām*/Friede sei mit ihm) deutlich gemacht, welcher Rang ihm zukommt und in welcher Tradition dies steht. ʿAlī erscheint hier somit eindeutig als erster Imam der schiitischen und nicht als vierter Kalif der sunnitischen Tradition.

Der Kontrast zu anderen Protagonisten und ihrer Bewertung wird besonders im direkten Handschriftenvergleich der Fassungen A und C deutlich: Wenn Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṯmān als Personen, die in der schiitischen Tradition stark negativ konnotiert sind, in den Teilen 1:3–4 der Fassung A vorkommen, so werden sie stets ohne jegliche Titel, Ehrennamen oder Eulogien genannt.[68] In Fassung C hingegen erhalten sie in der Regel vor der Nennung ihres Namens den Titel „Befehlshaber der Gläubigen“, was der sunnitischen Tradition entspricht, und häufig auch ihre jeweiligen Ehrennamen: Abū Bakr den Beinamen *aṣ-ṣiddīq* (der streng Wahrheitsliebende, Rechtschaffene), ʿUmar *al-fārūq* (der die Wahrheit von der Lüge Unterscheidende) und ʿUṯmān *ẕū n-nūrain* (Herr der beiden Lichter; ʿUṯmān heiratete mit Ruqaiya und Umm Kulṯūm zwei Töchter des Propheten). Abū Bakr und ʿUmar werden zusammen auch respektvoll als *šaiḫain* (die beiden Scheichs) bezeichnet.

Diese durch konfessionelle Unterschiede bedingten Differenzen in der Wortwahl lassen sich bis in die Verwendung der Personalpronomen nachweisen: Das Pronomen der dritten Person Singular Maskulinum (er) lässt sich im Persischen wenig respektvoll mit *ān* (آن) oder *ū* (او) ausdrücken oder deutlich gehobener mit *ān ḥażrat* (آن حضرت) oder *ān ǧanāb* (آن جناب, wörtl. Seine Exzellenz), das im jeweiligen Zusammenhang ebenfalls für „er“ steht. Steht in Fassung A für die ersten drei Nachfolger Muḥammads durchweg *ān* oder *ū*, wenn ihre Handlungen beschrieben werden, so ändert sich der Tonfall in

66 DiP 901:6a–b (A); Ražavī 9468:7b–9a (C); vgl. HS, 1:10f.

67 DiP 901:6a (A); Ražavī 9468:8a (C); vgl. HS, 1:10.

68 Jacobs: *Sunnî and Shîʿî perceptions*, 60–62, beobachtet Gleiches auch für das schiitische *maqtal*-Werk *Raużat aš-šuhadā*, wo ʿAlī als Einziger *amīr al-muʾminīn* und *imām al-muʾminīn* genannt und seine Herrschaft als *ḫilāfat* bezeichnet wird.

Fassung C zu *ān ḥażrat* und *ān ǧanāb* und gleicht sich damit dem Wortlaut für ʿAlī an. Dies gilt auch für Verben wie sagen/sprechen: Wenn in Fassung A ʿAlīs Worte wiedergegeben werden, so steht häufig die formelle Form *farmūd* (er sagte/sprach, Inf. *farmūdan*), wohingegen bei anderen schlichtweg *guft* (Inf. *guftan*) steht, das zwar ebenfalls „er sagte/sprach" bedeutet, jedoch im Gegensatz zu *farmūd* keine besondere Achtung vor dem Sprecher ausdrückt.[69] Die schiitischen Eulogien ʿAlīs nach seinem Namen in A bleiben in Fassung C dabei mehrheitlich bestehen: *karrama llāh vaǧhahu* (möge Gott ihm Ehre erweisen) oder *ʿalaihi s-salām* (Friede sei mit ihm); manchmal schließt sich auch die sunnitische Eulogie *raẓiya llāh ʿanhu* (Gott möge an ihm Wohlgefallen haben) an. ʿAlī behält dadurch seine auf der sprachlichen Ebene in A ausgedrückte Sonderstellung so teilweise auch in C bei, was auf die allgemeine Verehrung seiner Person auch bei Sunniten zurückzuführen ist.

4.2.2 *Die Heilige Familie* (ahl al-bait)*: ʿAlī, Fāṭima und die Imame*

ʿAlīs Ehefrau Fāṭima, die Tochter von Muḥammad und Ḫadīǧa und Mutter von ʿAlīs Söhnen Ḥasan und Ḥusain, gehört wie ʿAlī zu denjenigen Figuren der islamischen Geschichte, denen in beiden Traditionen starke Verehrung zuteil wird, wobei im schiitischen Islam ihre Rolle als Mutter zweier Imame und „große weibliche Heilsgestalt"[70] noch deutlich stärker herausgestellt wird als im sunnitischen Islam.[71] Wie von Jacobs bereits in Teilen herausgearbeitet,[72] erhält sie sowohl im *Ḥabīb as-siyar* als auch in Ḫᵛāndamīrs früheren Werken *Ḫulāṣat al-aḫbār* und *Maʾāṯir al-mulūk* bestimmte Ehrennamen (*az-zahrāʾ*) und Eulogien wie *as-salām ʿalaihā* und *ṣalavāt Allāh ʿalaihā* (der Friede Gottes sei mit ihr) zugesprochen, die sich von denjenigen der Kalifen und anderer Gefährten unterscheiden. Im *Ḥabīb as-siyar* erhält sie darüber hinaus noch die Ehrennamen *batūl* und *batūl-i ʿaẕrā* (Jungfrau)[73] sowie *saiyidat an-nisāʾ*

69 Fassung A *passim*. Dass Jacobs: *Sunnî and Shîʿî perceptions*, 147, diesen Sprachgebrauch in Kombination mit den unterschiedlichen Eulogien als verwirrend empfindet und ihn irrtümlich mit den Batrī-Zaiditen in Verbindung bringt, lässt sich auf seine Unkenntnis der Handschriftentradition zurückführen.

70 Beinhauer-Köhler: *Fāṭima bint Muḥammad*, 135.

71 Zum Bild Fāṭimas im Islam s. Beinhauer-Köhler: *Fāṭima bint Muḥammad*, 94–136 (speziell zur Schia); s.a. Veccia Vaglieri: Art. *Fāṭima*, Abschnitt (2) *The Fāṭima of legend*; sowie Klemm: *Die frühe islamische Erzählung*; dies.: Art. *Fāṭima bt. Muḥammad*; dazu auch Rowe: *Lady of the women of the worlds*, 29–60.

72 Zur Darstellung Fāṭimas im *Ḥabīb as-siyar* s.a. Jacobs: *Sunnî and Shîʿî perceptions*, 140–45.

73 DİP 901:187a (A); Ražavī 9468:396b (C); vgl. HS, 1:415; daneben HS, 1:420, 1:435 u.ö. *Batūl* ist ein häufiger Beiname Fāṭimas (s. Beinhauer-Köhler: *Fāṭima bint Muḥammad*, 110–16; Veccia Vaglieri: Art. *Fāṭima*), der auch im *Raużat aṣ-ṣafā* vorkommt, s.a. Jacobs: *Sunnî and Shîʿî perceptions*, 33.

(Gebieterin/Herrin der Frauen),[74] die eindeutig schiitisch konnotiert sind und auch in Vāʿiẓ-i Kāšifīs *Raużat aš-šuhadā* verwendet werden. Auffällig ist ebenfalls, wie Fāṭimas Anteil am Geschehen in den Werken Ḫᵛāndamīrs ansteigt: Ist sie im *Maʾāṯir al-mulūk* und *Ḫulāṣat al-aḫbār* eher eine Randerscheinung,[75] so kommt Fāṭima im *Ḥabīb as-siyar* prominent vor und tritt als handelnde Person auf (etwa im Gespräch mit dem Engel ʿAzrāʾīl in der Todesstunde Muḥammads).[76] Dieser Bedeutungszuwachs dürfte mit zeitgenössischen Entwicklungen unter den Safaviden verbunden sein: Schah Ismāʿīl, der seine Abstammung auf die Prophetenfamilie zurückführte (s. Kapitel 5), bezeichnete Fāṭima in seiner Poesie als „Mutter".[77]

Besonders auffällig ist die Akzentuierung im Kapitel zu den Töchtern Muḥammads (HS, I:430–37).[78] Ḫᵛāndamīr beginnt das Kapitel zunächst mit der Feststellung, dass der Prophet nach sunnitischer Auffassung vier Töchter gehabt habe – Zainab, Ruqaiya, Umm Kulṯūm[79] und Fāṭima *az-zahrā*[80] –, wohingegen er dem *Iʿlām al-warā* und anderen „Gelehrten der erhabenen schiitischen Konfession"[81] zufolge jedoch nur der Vater der *saiyidat an-nisāʾ* (d.h. Fāṭima, gefolgt von der Eulogie *ʿalaihā s-salām*) gewesen sei.[82] Fast entschuldigend fügt Ḫᵛāndamīr an, dass jedoch auch das *Kašf al-ġumma* in dieser Frage der sunnitischen Tradition folge und die Angelegenheit generell unklar sei (arab. *wa-l-ʿilm ʿinda llāh*/nur Gott weiß es), und fährt mit der Darstellung Zainabs fort, woran sich die Lebensbeschreibungen Ruqaiyas and Umm Kulṯūms anschließen. Danach folgt der Abschnitt zu Fāṭima, der fünfmal so lang ist wie der gesamte Text zu ihren Schwestern. Erneut ist für die konfessionelle Verortung der Erzählungen die Quellenauswahl entscheidend:

---

74 DİP 901:152a (A); Ražavī 9468:31ub (C); vgl. HS, I:330; daneben HS, I:409, I:436 u.ö.; s. Beinhauer-Köhler: *Fāṭima bint Muḥammad*, 131–33.

75 Jacobs: *Sunnî and Shîʿî perceptions*, 140f.

76 DİP 901:188a–b (A); Ražavī 9468:398b–99b (C); vgl. HS, I:417. Alle Stellen zu Fāṭima finden sich in beiden Fassungen des Werkes. Das Gespräch mit ʿAzrāʾīl findet sich auch im *Raużat aṣ-ṣafā* u. im *Raużat aš-šuhadā*, Ed. Ẕū l-Faqārī/Tasnīmī/Vāʿiẓī, 264–67; s.a. Jacobs: *Sunnî and Shîʿî perceptions*, 33 u. 60.

77 Jacobs: *Sunnî and Shîʿî perceptions*, 140; Minorsky: *The poetry of Shāh Ismāʿīl I*, 1026a u. 1042a.

78 DİP 901:194a–97a (A); Ražavī 9468:412a–18b (C); s.a. Jacobs: *Sunnî and Shîʿî perceptions*, 143f.

79 In Fassung A mit nachfolgender Eulogie *rażiya llāh ʿanhunna* (Gott möge an ihnen Wohlgefallen haben).

80 In Fassung A mit nachfolgender Eulogie *ʿalaihā salām Allāh taʿālā* (der Friede Gottes des Erhabenen sei mit ihr). Ražavī 9468:412a enthält nach den Namen keine Eulogie.

81 Wörtl. *ʿulamāʾ-i maẕhab-i ʿalīya-yi imāmīya*; in Fassung C fehlt das Wort *ʿalīya* (erhaben).

82 DİP 901:194a (A); Ražavī 9468:412a (C); vgl. HS, I:430. In der Edition steht *salikān-i maẕhab-i imāmīya*.

Ḫᵛāndamīr zitiert zu Fāṭimas Leben u.a. sechsmal das *Kašf al-ġumma*, dreimal das *Raużat al-aḥbāb* und zweimal das *Raużat aš-šuhadā*.

Inhaltlich ergeben die dargebotenen Geschichten um Fāṭima eine Mischung schiitischer Heiligenerzählungen zu ihr selbst, Muḥammad und ʿAlī. In einer dem *Kašf al-ġumma* entnommenen Erzählung, die auf ungenannte „Anhänger der Imame" (*salikān-i ṭarīq-i aʾimma*) zurückgeht, wird etwa geschildert, wie Muḥammad auf seiner Himmelfahrt (*miʿrāǧ*) eine Dattel der Paradiesbäume gekostet habe („zarter als frische Butter und süßer als Honig"), deren Samen in Muḥammads Körper verblieben seien. Als er zur Erde zurückgekehrt sei, wo er Ḫadīǧa wiedergesehen und mit ihr Beischlaf gehabt habe, sei diese umgehend mit Fāṭima schwanger geworden, wobei nahegelegt wird, dass der paradiesische Dattelsamen dabei eine Rolle gespielt habe. Die Geschichte schließt damit, dass Muḥammad mit den Worten zitiert wird, er habe sich jedes Mal, wenn er sich nach dem Paradies sehnte, Fāṭima genähert und sich an ihrem (paradiesischen) Geruch gelabt.[83]

Auch die sich daran anschließende Erzählung um Fāṭimas Geburt wird als Heiligenlegende dargeboten und ist dem *Raużat aš-šuhadā* des Vāʿiẓ-i Kāšifī entnommen, dessen Überlieferung auf das arabisch-schiitische Traditionswerk *Rauḍat al-wāʿiẓīn wa-baṣīrat al-mutaʿiẓīn* des Muḥammad b. Ḥasan Fattāl Nīšābūrī (gest. 508/1114) zurückgeht, das Biografien des Propheten und der *ahl al-bait* enthält.[84] Der Erzählung gemäß habe Ḫadīǧa bemerkt, wie der Geburtstermin näher rückte und deshalb nach weiblichen Angehörigen ihrer Familie geschickt, die ihr zur Hand gehen sollten „wie Frauen es untereinander dabei so tun". Da ihre Verwandten ihr die Ehe mit dem weit jüngeren und wenig begüterten Muḥammad jedoch nicht hätten verzeihen können, seien sie nicht erschienen und Ḫadīǧa allein geblieben, bis plötzlich vier Frauen aufgetaucht seien, um ihr bei den Schwierigkeiten der Geburt zu helfen. Diese hätten sich als Sāra (die Frau Abrahams), Maryam bt. ʿImrān (Maria, die Mutter Jesu), Kulṯūm (die Schwester des Mose) und Āsiya bt. Muzāḥim (die Frau des Pharaos aus der Josefserzählung) zu erkennen gegeben und sich „Schwestern" Ḫadīǧas und ihre „zukünftigen Gefährtinnen im Paradies" genannt.[85] Nachdem sie sich an alle vier Seiten ihres Bettes gesetzt hätten, habe sich die Geburt Fāṭimas vollzogen,

83 DİP 901:194a–97a (A); Ražavī 9468:413b–18b (C); vgl. HS, 1:432. Nach Veccia Vaglieri: Art. *Fāṭima*, geht die Dattel- oder Apfelepisode auf al-Ġullābī (gest. 298/910) zurück und findet sich u.a. auch im schiitischen Traditionswerk *Manāqib āl Abī Ṭālib* von Ibn Šahrāšūb (gest. 588/1192).

84 Ḫᵛāndamīr gibt als Autor des *Rauḍat al-wāʿiẓīn* fälschlicherweise Scheich al-Mufīd an (HS, 1:432).

85 In anderen Versionen der Erzählung sind es Sāra, Āsīya, Maryam und Ṣafūrāʾ (die Tochter Šuaibs und Ehefrau des Mose), s. Veccia Vaglieri: Art. *Fāṭima*.

von der ein solches Licht (*nūr*, s.u.) ausgegangen sei, dass nicht nur die Häuser in Mekka, sondern alle Häuser im Osten wie im Westen von diesem Licht her erstrahlt seien (daher ihr Beiname *az-zahrā'*/die Strahlende; HS, I:432).

Die Absicht solcher Wundergeschichten, die Einzigartigkeit der Stellung Fāṭimas als Tochter des Propheten, Ehefrau des ersten Imams und Mutter der beiden nachfolgenden Imame zu betonen, kommt u.a. in den letzten Momenten von Muḥammads Leben zum Ausdruck, wo die Verbundenheit von Vater und Tochter unterstrichen wird: Als Muḥammad im Sterben gelegen und Fāṭimas Trauer gesehen habe, habe er ihr noch verraten, dass sie die „Herrin der Frauen im Garten des Paradieses" (*saiyidat an-nisā'-i rauża-yi riżvān*) sein werde.[86] Nach Muḥammads Tod wird Fāṭima in ihrer Trauer um ihren Vater als einzigartiges Vorbild skizziert: Sie habe so allgemein vernehmbar getrauert, dass es den Medinensern unerträglich geworden sei, die ihr daraufhin mitteilt hätten, sie solle gefälligst entweder tagsüber oder nachts trauern und den Menschen wenigstens einige Stunden des Tages ihre Ruhe gönnen. An diese Episode schließt sich eine heilsgeschichtliche Verknüpfung mit Fāṭima an, die auf eine Überlieferung des sechsten Imams Ǧa'far aṣ-Ṣādiq zurückgeht, der zufolge sich fünf Personen der Menschheitsgeschichte besonders intensiv ihrer Trauer hingegeben hätten: Adam (nach seinem erzwungenen Auszug aus dem Paradies), Jakob (nach seiner Trennung von Josef), Josef (nach der Trennung von Jakob), Fāṭima (nach Muḥammads Tod) und der vierte Imam 'Alī Zain al-'Ābidīn (gest. um 95/713) nach der „Katastrophe" (*muṣībat*) von Karbalā' (HS, I:434). Bei dieser Aufzählung greifen vorislamische, frühislamische und speziell schiitische Elemente der Heilsgeschichte ineinander.

Auffällig an diesen Erzählungen ist, dass Ḫᵛāndamīr etliche Überlieferungen zu Fāṭima und den *ahl al-bait* wiedergibt, die auf die zwölferschiitischen Imame zurückgehen; als Überlieferer werden häufig der fünfte Imam Muḥammad al-Bāqir (gest. um 115/733) und der sechste Imam Ǧa'far aṣ-Ṣādiq (gest. 148/765) genannt.[87] Ḫᵛāndamīrs Anführung der Imame als Autoritäten deckt sich hierbei mit der Auffassung der Schia, dass die Kette von Gewährsmännern einer Überlieferung, der sogenannte *isnād* (Pl. *asānīd*), nicht lückenlos auf jemanden aus dem Umfeld des Propheten zurückgehen müsse, sondern auch auf a) einen Imam, b) einen Imam, der etwas von seinen Vorvätern berichte (arab. *'an abā'ihi*), oder c) einen Imam, der etwas von Muḥammad berichte (direkt oder

86 HS, I:414. Nach Jacobs: *Sunnî and Shî'î perceptions*, 33f., findet sich bei Mīrḫᵛānd ein ähnliches Versprechen: Muḥammad habe Fāṭima demnach auf dem Sterbebett gesagt, sie werde die Erste im Himmel sein, die sich zu ihm geselle, die Erste aller Frauen im Paradies und einzigartig unter allen Musliminnen wegen ihrer herausragenden Nachfahren.

87 Vgl. DİP 901:153b (A); Rażavī 9468:315a (C); vgl. HS, I:334.

durch seine Vorväter), zurückgehen könne. Alle Wege sind dabei für Schiiten gleichwertig, da sie Äußerungen der Imame aufgrund ihres geheimen Wissens (*ʿilm*) als den Prophetengefährten gleich bzw. überlegen auffassen.[88] Sunniten lehnen diese Art der Wissensüberlieferung ab und unterziehen die Hadithe der Imame genauso wie diejenigen aller anderen Überlieferer der Hadithkritik. Dies bedeutet, dass ein *isnād*, der vom sechsten Imam direkt zu Muḥammad zurückgeht, von den Sunniten als falsch zurückgewiesen wird, da zwischen der Lebenszeit des Imams und dem Tod des Propheten viele Jahrzehnte liegen.[89] Ḫᵛāndamīr macht sich im *Ḥabīb as-siyar* somit eindeutig die schiitische Weise der Überlieferung zu eigen, wobei die entsprechenden Stellen aus Fassung A in C übernommen werden.

Neben der Person Fāṭimas ist Ḫᵛāndamīrs Darstellung der Heiligen Familie als Gruppe – d.h. von Muḥammad, Fāṭima und den zwölf Imamen – für die religionspolitische Ausrichtung des Werkes von Bedeutung, insbesondere das Kapitel *Über die Begrenzung der Imame auf zwölf gemäß Hadithen des Besten aller Menschen* (= Muḥammad) *und Aussprüchen weiser Gelehrter, Gott segne den Propheten und seine Familie bis zum Tag des Jüngsten Gerichts* (HS, II:6–8). In diesem geht Ḫᵛāndamīr auf die explizit mit der schiitischen Imamatslehre verbundene Frage ein, warum die Anzahl der Imame auf zwölf begrenzt sei, und gibt hierfür aus dem *Kašf al-ġumma* sechs unterschiedliche Gründe an, die alle direkt mit den zwölf Imamen verknüpft sind: (1) Da das islamische (sunnitische!) Glaubensbekenntnis mit *lā ilāha illā llāh* und *Muḥammad rasūl Allāh* aus jeweils zwölf Buchstaben bestehe, betrage die Anzahl der Imame ebenfalls zwölf; (2) es habe im Volk Israel zwölf Stammesführer (*nuqabāʾ*, Sg. *naqīb*) gegeben, wie auch der Prophet selbst in der Nacht von ʿAqaba zwölf Personen als Führer eingesetzt habe, deshalb betrage die Anzahl der Imame ebenfalls zwölf; (3) so wie Jakob zwölf Söhne gehabt habe, betrage die Anzahl der Imame ebenfalls zwölf; (4) wie Tag und Nacht in jeweils zwölf Stunden aufgeteilt seien und die Angelegenheiten der Menschen dabei durch die Existenz des „gerechten Imams" (*imām-i ʿādil*, d.h. des Mahdi) garantiert würden, betrage die Anzahl der Imame ebenfalls zwölf; (5) wie die Strahlen von Sonne und Mond Führung für die Menschen bedeuteten (gemeint sind die

88 Momen: *An introduction to Shiʿi Islam*, 155–57 (zu *ʿilm*) u. 173–75 (zu den Imamen als Hadith-Überlieferern). Im *Ḥabīb as-siyar* taucht der Begriff *ʿilm* im Zusammenhang mit den Imamen häufiger auf, s. Jacobs: *Sunnî and Shîʿî perceptions*, 149f.

89 Daneben gibt es für Schiiten noch die Möglichkeit, dass ein *isnād* von einzelnen proalidischen Gefährten stammt, die als vertrauenswürdig gelten, u.a. sind dies Salmān al-Fārisī und Abū Ḏarr al-Ġifārī, al-Miqdād b. ʿAmr, Ḥuḏaifa b. al-Yamān oder ʿAmmār b. Yāsir; s. Kohlberg: *An unusual Shīʿī isnād*, 142f.; insbesondere zu Abū Ḏarr al-Ġifārī s. Robson: Art. *Abū Dharr*.

zwölf Sternbilder), betrage die Anzahl der Imame, die die Menschen gleich diesen leiteten, ebenfalls zwölf; (6) da es vom Stammvater der Quraiš, Naẓr, bis zu Muḥammad zwölf Generationen seien, betrage die Anzahl der Imame bis zum „Herrn der Zeit" (*ṣāḥib az-zamān*, d.h. dem Mahdi) ebenfalls zwölf, da Muḥammad im Zentrum stehe.[90] Ḫᵛāndamīr greift hier folglich erneut Überlieferungen auf, die sich in verschiedenen schiitischen Traditionswerken nachweisen lassen.[91]

An dieser Stelle sei nochmals auf den von Sholeh A. Quinn durchgeführten, bereits in Kapitel 3 angesprochenen Vergleich des *Ḥabīb as-siyar* mit Ḫᵛāndamīrs späterem Werk *Qānūn-i Humāyūnī* verwiesen, in dem er ebenfalls auf die Bedeutung der Zahl Zwölf eingeht: Wie erinnerlich gibt Ḫᵛāndamīr in Letzterem zwar die Bedeutung der Zahl Zwölf an, verknüpft diese jedoch *nicht* mehr mit den zwölf Imamen – dies war am Hof seines sunnitischen Patrons nicht mehr opportun. Hatte er zuvor im *Ḥabīb as-siyar* noch al-Irbilīs *Kašf al-ġumma* zitiert und daraus Textteile übernommen,[92] so lässt Ḫᵛāndamīr im *Qānūn-i Humāyūnī* alle Verweise auf die schiitische Imamatslehre weg und zitiert bei der Anzahl der Tages- und Nachtstunden nur noch den Koranvers „Zwölf gilt bei Gott als die (richtige) Zahl der Monate" (Q 9:36).[93] Auch hier zeigt sich deutlich Ḫᵛāndamīrs Flexibilität im Umgang mit der religionspolitischen Ausrichtung seines jeweiligen Patrons.

Insgesamt behandelt Ḫᵛāndamīr die Imame in Teil II:1 des *Ḥabīb as-siyar* als feste Einheit in der islamischen Geschichte, was sich an den von ihm mehrfach verwendeten Sammelbegriffen für die „Heilige Familie", *ahl al-bait* (wörtl. Angehörige des Hauses) und *ahl al-kisā'* (Angehörige des Mantels),[94] ablesen lässt. Demnach sei es Muḥammad selbst gewesen, der seinem Schwiegersohn ʿAlī prophezeit habe, dass die *ahl al-bait* insgesamt zwölf Imame umfassen würden („Ihr Erster wirst du sein, ʿAlī, und ihr Letzter al-Qā'im", d.h. der Mahdi), was der schiitischen Imamatslehre entspricht.[95] Ḫᵛāndamīr behandelt an

90 DİP 901:262a–b (A); Markazī 4142:5a–b (C).

91 Kohlberg: *From Imāmiyya to Ithnā-ʿashariyya*, 525–27.

92 Ḫᵛāndamīr ändert an einer Stelle „Imame" zu *imām-i ʿādil* (gerechter Imam, d.i. der Mahdi) ab, s. Quinn: *Historian on the move*, 182f.

93 Dazu auch Moin: *The millennial sovereign*, 117f.

94 Der Ausdruck *ahl al-kisā'* bezieht sich auf den sogenannten Mantelhadith (*ḥadīṯ al-kisā'*/*ḥadīṯ al-ʿabā'*). Zu diesem s. Tritton: Art. *Ahl al-Kisâ*; Momen: *An introduction to Shiʿi Islam*, 13f. Ursprünglich waren mit *ahl al-kisā'* nur der Prophet selbst, seine Tochter, ʿAlī und seine beiden Enkelsöhne gemeint, was in der schiitischen Tradition auf alle Imame als Nachkommen Muḥammads ausgeweitet wurde.

95 HS, II:7. Der Begriff *ahl al-bait* bzw. *ahl-i bait* kommt in den Kapiteln zu den Imamen mehrfach vor (HS, II:22, II:23, II:25, II:28 u.ö.); zum Begriff s. Goldziher/van Arendonk/Tritton: Art. *Ahl al-Bayt*. Im sunnitischen Verständnis umfassen die *ahl al-bait* gewöhnlich

dieser Stelle ausführlich jeden der zwölf von ʿAlī bis zum Mahdi, die zusammen mit Muḥammad und Fāṭima von der Schia als die „Vierzehn Sündlosen" (*čahārdah maʿṣūm*)[96] verehrt werden. Auffällig ist hierbei erneut, wie viel Raum die Schilderung im Vergleich mit dem *Raużat aṣ-ṣafā* einnimmt.[97] Auch die Schwerpunkte von Mīrḫᵛānd und Ḫᵛāndamīr unterscheiden sich: Bei Ḫᵛāndamīr erhält Ḥusains Imamat ein Drittel der gesamten Darstellung in II:1 – besonderes Augenmerk liegt auf seinem Martyrium bei Karbalāʾ im Irak, das von Schiiten weltweit bis heute mit jährlichen Trauerzeremonien begangen wird (HS, II:33–62) –, wohingegen Mīrḫᵛānds Darstellung von Ḥusain nur wenige Seiten füllt (RS, V:2082–86) und die Imame eher summarisch abgehandelt werden.

Inhaltlich beruht Ḫᵛāndamīrs Darstellung der Imame vor allem auf Überlieferungen aus den bekannten Traditionswerken *Kašf al-ġumma*, *Raużat aš-šuhadā*, *al-Maqṣad al-aqṣā*/*al-Mustaqṣā* und auch Ǧāmīs *Šavāhid an-nubūva*, was einen starken Kontrast zum *Raużat aṣ-ṣafā* entstehen lässt.[98] Den Imamen werden dabei – in schiitischer Tradition – allgemein ein besonderes Wissen, besondere Fähigkeiten und zahlreiche Wunder zugesprochen, die sich um sie ereignet haben sollen, und sie werden teilweise mit vorislamischen Propheten wie Jesus in Bezug gesetzt.[99] Auch die Frage nach dem natürlichen Tod oder

---

die fünf genannten Personen sowie die Frauen des Propheten. Im Koran heißt es zum Begriff *ahl al-bait* wörtlich (Q 33:33): „Gott will (…) die (heidnische) Unreinheit von euch entfernen, ihr Leute des Hauses, und euch wirklich rein machen." Dieser Vers wird im *Ḥabīb as-siyar* gleich zweimal auf Arabisch zitiert und einmal im Anschluss daran auf Persisch erläutert (HS, II:6 u. II:11); neben den fünf Personen der „Kernfamilie" werden hier noch Ḥamza, ʿAbbās und Ǧaʿfar b. Abī Ṭālib genannt.

96 Zum Begriff s. Algar: Art. *Čahārdah Maʿṣūm*.

97 In der Edition des *Raużat aṣ-ṣafā* werden sie auf lediglich 60 Seiten (RS, V:2067–2126) behandelt, wobei die Edition pro Seite deutlich weniger Text enthält als diejenige des *Ḥabīb as-siyar*, wo die Imame in Teil II:1 auf 110 Seiten dargestellt werden (HS, II:2–113).

98 Auch Mīrḫᵛānd benutzt für seine Darstellung schiitische Traditionswerke wie das *Kašf al-ġumma* und das Geschichtswerk *Murūǧ aḏ-ḏahab wa-maʿādin al-ǧauhar* von al-Masʿūdī, verwendet jedoch keine schiitischen Schlüsselbegriffe wie *naṣṣ*; s.a. Jacobs: *Sunnî and Shîʿî perceptions*, 48. Zur Darstellung der zwölf Imame im *Ḥabīb as-siyar* s. ebd., 145–54, wobei Jacobs neben allen korrekten Beobachtungen aufgrund seiner Unkenntnis der Unterschiede zwischen den Fassungen A und C Ḫᵛāndamīr erneut in die Nähe der Batrī-Zaiditen rückt.

99 Etwa Fāṭimas wundersame kurze sechsmonatige Schwangerschaft mit Ḥasan, die in Bezug zu Maria und Jesus gesetzt wird (HS, II:21; zitiert aus dem *Kašf al-ġumma*); das kurzzeitige Verschwinden Ḥasans und Ḥusains im Kindesalter zu Lebzeiten Muḥammads und ihre Rückkehr mit Engeln unter dem Kommando von Gabriel (HS, II:26; ebf. aus dem *Kašf al-ġumma*); die Verkündigung von Ḥusains Schicksal durch Gabriel und andere trauernde Engel gegenüber Muḥammad und die Überreichung eines Häufchens Erde aus Karbalāʾ (HS, II:36; aus dem *Raużat aṣ-ṣafā* nach einer Überlieferung von Šaraḥbīl b.

der Ermordung einzelner (nach sunnitischer) oder aller Imame (nach schiitischer Auffassung) spielt im Imame-Kapitel eine Rolle, wobei Ḫᵛāndamīr im Gegensatz zu früheren Werken hier der schiitischen Lesart folgt.[100] Alle genannten Details dienen der Herausstellung der Einzigartigkeit und Wichtigkeit der zwölf Imame,[101] die in der schiitischen Imamatstheorie als Fortsetzung des ständigen Beweises (dem *muqīm al-huǧǧa* der Ḍarḍāʾīl-Episode bei der Heirat ʿAlīs mit Fāṭima) heilsrelevant sind.[102]

Während alle Aussagen zu den Imamen in Teil II:1 von Fassung A nach C übernommen werden, gibt es hinsichtlich der Darstellung des zwölften Imams Muḥammad al-Mahdī (Abū l-Qāsim Muḥammad b. al-Ḥasan), der für Schiiten den entrückten und sehnlichst erwarteten Mahdi verkörpert, einige bezeichnende Unterschiede.[103] Ḫᵛāndamīr stellt Muḥammad al-Mahdī in Fassung A zunächst in eine Reihe mit den vorislamischen Propheten Johannes dem Täufer und Jesus und gibt an, dass allgemein von der islamischen Gemeinschaft

---

ʿAun); die Rückgabe eines gefangenen Rehjungen an seine Mutter nach einer Intervention durch den vierten Imam ʿAlī Zain al-ʿĀbidīn, der die Sprache der Tiere gesprochen habe (HS, II:65; aus dem *Šavāhid an-nubūva*); verschiedene Wunder des fünften Imams Muḥammad al-Bāqir, der Blinde habe sehend werden lassen und Haare wieder schwarz (HS, II:69; überliefert von Abū Baṣīr); verschiedene Wunder des sechsten Imams Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq, der eine tote Kuh und Vögel wieder zum Leben erweckt und einen Wüstenaraber in einen Hund und zurück verwandelt habe (HS, II:73; aus dem *Kašf al-ġumma*); verschiedene Wunder des siebten Imams Mūsā al-Kāẓim, der u.a. fließend Chinesisch gesprochen habe (als Ausdruck seines geheimen Wissens um alle Sprachen der Welt; HS, II:77; aus dem *Kašf al-ġumma* zitiert von einem *ġulām* des achten Imams ʿAlī ar-Riḍā); verschiedene Wunder des achten Imams ʿAlī ar-Riḍā, der sich auf Sindhi unterhalten habe (HS, II:84; aus dem *Kašf al-ġumma*); verschiedene Wunder des neunten Imams Muḥammad al-Ǧawād (oder at-Taqī), der durch sein stupendes Wissen seine Zuhörer verblüfft habe (HS, II:93; aus dem *Kitāb al-Iršād* von Scheich al-Mufīd).

100 Nach Jacobs: *Sunnî and Shîʿî perceptions*, 154, sterben im *Maʾāṯir al-mulūk* und *Ḫulāṣat al-aḫbār* nur die ersten drei Imame eindeutig durch die Hand eines Mörders (der achte Imam Riḍā wird vergiftet), wohingegen im *Ḥabīb as-siyar* bis auf den neunten Imam alle gewaltsam zu Tode kommen.

101 Zum wunderhaften Wissen der Imame s. van Ess: *Theologie und Gesellschaft*, I:278–83; speziell zu Ḥasan und Ḥusain s. Veccia Vaglieri: Art. (*al-*)*Ḥasan b. ʿAlī b. Abī Ṭālib*; dies.: Art. (*al-*)*Ḥusain b. ʿAlī b. Abī Ṭālib*. Bereits bei Mīrḫᵛānd finden sich zahlreiche Wundergeschichten zu den Imamen, die häufig anonym zitiert, jedoch von Jacobs: *Sunnî and Shîʿî perceptions*, 36f., auf das *Kitāb al-Iršād* zurückgeführt werden (Übers. Howard, 490–92, 499 u. 516f.). Momen: *An introduction to Shiʿi Islam*, 23–45, kommt zum Schluss, dass die schiitische Tradition die Imame als „quasi-legendary rather than historical figures" darstelle (23); Jacobs: *Sunnî and Shîʿî perceptions*, 69–74, hält dies ebf. für das *Rauẓat aš-šuhadā* fest.

102 Siehe hierzu den Abschnitt „Imāmiyya (Twelver Shīʿa)" bei Madelung: Art. *Imāma*.

103 Ein Überblick über schiitische Vorstellungen zum zwölften Imam findet sich bei Momen: *An introduction to Shiʿi Islam*, 161–71.

(*umma*) anerkannt sei, dass jemand als Mahdi die Welt zur Gerechtigkeit führen werde, jedoch Uneinigkeit darüber bestehe (*ammā īn mas'ala muḫtalif fīhi ast*), wer dies genau sein werde: Während die Sunniten (*ahl-i sunnat va ǧamā'at*) sagten, dass jemand aus der Familie des Propheten der kommende Mahdi sei, beharrten die Schiiten (*maẕhab-i imāmīya*) auf dem zwölften Imam, und eine weitere Gruppe (*zumra'ī*) wiederum halte Jesus für ihn; letztere Überzeugung sei jedoch zweifelhaft (*īn ġāyat ża'īf ast*). Erscheint dies zunächst noch als ausgeglichener Überblick, bezieht Ḫᵛāndamīr unmittelbar im Anschluss daran allein für die Schiiten Position, dass mit „dem Mahdi, dem Herrn der Zeit" (*mahdī-yi āḫar-i zamān*/*ṣāḥib az-zamān*) nur der zwölfte Imam gemeint sein könne (HS, II:101f.). Nach einem kurzen Abriss über dessen zwei sogenannte „Abwesenheiten" (*ġaibat*, arab. *ġaiba*)[104] geht Ḫᵛāndamīr auf dessen Wiederkehr ein und referiert verschiedene schiitische Berechnungen zur Rückkehr des Mahdi (HS, II:102).

Ḫᵛāndamīrs eindeutige Positionsbeziehung für die Schia, dass der erwartete Mahdi der zwölfte Imam sein müsse, ändert sich in Fassung C. Versteht Ḫᵛāndamīr in Fassung A die Abstammung des Mahdi von Ḥusain bzw. ʿAlī zunächst noch als allgemeingültig („offen und klar wie die Sonne in der Himmelsmitte"), vermerkt er in C (im folgenden Textbeispiel blau markiert) bereits zu Anfang in einem Einschub den konfessionellen Hintergrund der Aussage – nur *nach Überzeugung der Zwölferschia* sei dies der Fall. Ein weiterer in C hinzugefügter Satz („unter Voraussetzung der Richtigkeit jener Hadithe") stellt die Zuverlässigkeit der Überlieferung, wonach der zwölfte schiitische Imam der erwartete Mahdi sei, vollends infrage und zeigt die religionspolitische Neuorientierung von Fassung C klar auf, wozu auch die veränderte, nun sunnitische Eulogie für den Mahdi (Gott möge an ihm Wohlgefallen haben) statt der schiitischen in Fassung A gehört (rot markiert):

> Es wird den Lesern dieser strahlenden Blätter nicht verborgen bleiben, dass aus dem Inhalt der angegebenen Hadithe nach Überzeugung der Zwölferschia (*banābar zaʿm-i šīʿa-yi iṯnā-ʿašarīya*) offen und klar wie die Sonne in der Himmelsmitte zu Tage tritt, dass der Mahdi, der Friede Gottes sei mit ihm | Gott möge an ihm Wohlgefallen haben, wie die schiitischen Gelehrten (*ʿulamā'-i maẕhab-i imāmīya*) gesagt haben von der reinen Familie des Propheten und den verehrten Nachkommen Imam

104 Als Kind zum Schutz vor Verfolgern entrückt, habe er der Tradition gemäß nach seinem rätselhaften Verschwinden im Jahr 260/873–74 mit der Welt zunächst über Botschafter (*safīr*, Pl. *sufarā'*) kommuniziert, bevor auch dieser Kontakt mit dem Tod des vierten Botschafters 329/941 geendet habe, s. Halm: *Die Schia*, 41–44.

> al-Ḥusains, Gottes Segen sei auf ihm, abstammen wird und es unter Voraussetzung der Richtigkeit jener Hadithe (*bar taqdīr-i ṣiḥḥat-i maǧmūʿ-i ān aḥādīṯ*) auch sicher ist, dass der Herr der Zeit (*ṣāḥib az-zamān*) Muḥammad b. al-Ḥasan al-ʿAskarī ist und er nach dem Ablauf der langen Zeit der Verborgenheit erscheinen wird und Jesus, der Sohn von Maria, Friede sei mit ihnen beiden, wenn er aus dem Himmel herabgestiegen ist, ihm beim Gebet nachfolgen wird und ihm den notwendigen Gehorsam entgegenbringen und die damit zusammenhängenden Verpflichtungen erfüllen wird.[105]

Ḫᵛāndamīr beschließt den Abschnitt zu den Imamen mit einem Kapitel zu den Anzeichen der Wiederkehr des Mahdi, die sich u.a. durch politisches Chaos, eine Mondfinsternis und das Ertönen eines göttlichen Rufes (*nidāʾ*) ankündigen werde.[106] Insgesamt erscheint die Rückkehr des Mahdi in Fassung A somit in eindeutig schiitischem Gewand, wird in Fassung C jedoch wie aufgezeigt punktuell modifiziert. Mīrḫᵛānd hatte sich im Vergleich dazu noch zurückhaltend und relativ kurz geäußert: Im *Raużat aṣ-ṣafā* (RS, V:2122–26) heißt es, dass allein bei den Schiiten (*firqa-yi imāmīya*) der Glaube vorherrsche, dass mit dem Mahdi der zwölfte Imam gemeint sei. Sein Name wird dabei mit der gewöhnlichen Eulogie *raẓiya llāh ʿanhu* (Gott möge an ihm Wohlgefallen haben) versehen (RS, V:2125), die auch hinter den Namen der Prophetengefährten steht, wohingegen im *Ḥabīb as-siyar* stets *ʿalaihi s-salām* (Friede sei mit ihm) angegeben wird. Auch hierdurch wird die jeweilige konfessionelle Präferenz beider Werke deutlich.

Im Zusammenhang mit Ḫᵛāndamīrs Darstellung der Heiligen Familie findet sich eine weitere schiitische Überlieferung, die an zentralen Stellen des Werkes auftaucht: Die Lehre von „Muḥammads prophetischem Licht" (*nūr-i Muḥammadī*), eines göttlichen Lichts der Prophetie, das schiitischen Überlieferungen zufolge seit Adam bis zu Muḥammad weitergegeben worden sei. Das prophetische Licht, das sich in Mīrḫᵛānds *Raużat aṣ-ṣafā* nicht nachweisen lässt,[107] wird bereits in Ḫᵛāndamīrs *Ḫulāṣat al-aḫbār* genannt, wo er das bei Mīrḫᵛānd nicht zitierte, zeitgenössische *Raużat al-aḥbāb* einarbeitet und als Quelle nennt.[108] Es handelt sich hierbei folglich um eine Überlieferung, die in einem proalidischen Werk wie dem *Raużat al-aḥbāb*,

105 DİP 901:309a (A); Markazī 4142:70b (C); vgl. HS, II:104f.
106 HS, II:111–13.
107 Weder in den Kapiteln zur Abstammung Muḥammads noch zu seiner Geburt taucht dies auf, vgl. RS III:968f., III:1001–12 u. III:1036–39.
108 *Ḫulāṣat al-aḫbār*, Hs. Rom, Or. 10:118b–22a.

das einen Schwerpunkt auf die Heilige Familie legt, im Herat der ausgehenden Timuridenzeit verbreitet war. Das *nūr-i Muḥammadī* kann daher als eines derjenigen Elemente gelten, die Ḫᵛāndamīr zwar nicht zum ersten Mal für die Safaviden aufgriff, jedoch als passenden Teil des schiitischen Narrativs der Heilsgeschichte für diese verwendete.

Zum ersten Mal taucht das *nūr-i Muḥammadī* im *Ḥabīb as-siyar* zu Beginn von Band I auf (HS, I:10f.), wo das Licht in einer Überlieferung von ʿAlī neben *qalam* (Schreibrohr) und *ʿaql* (Verstand/Vernunft) zu den ersten Geschöpfen Gottes gezählt wird. Im Folgenden kommt das *nūr-i Muḥammadī* bei verschiedenen Propheten vor, die es in sich getragen hätten, etwa bei Adams Sohn Seth (Šīṯ), der von seinem Vater zu seinem *vaṣī* ernannt worden sei (HS, I:23), oder bei Abrahams Sohn Ismael, der das „Licht des Siegels der Propheten" (*nūr-i ḫātam al-anbiyāʾ*; „Siegel der Propheten" ist ein Ehrentitel Muḥammads) in sich getragen habe und deshalb vom Opfertod verschont geblieben sei (HS, I:54). Im Kapitel zur Geburt Muḥammads macht Ḫᵛāndamīr weitere Angaben zum Licht, wonach es seit Adam von einer Generation an die nächste weitergegeben worden sei. Er nennt für die Frühzeit namentlich neben Adam lediglich Eva als Übermittlerin des Lichts an Seth und danach über ungenannt bleibende Zwischenglieder die vorislamischen Propheten Noah, Abraham und Ismael, bevor es mit ʿAdnān einen arabischen Vorfahren des Propheten und schließlich ʿAbd al-Muṭṭalib, den Großvater Muḥammads, erreicht habe.[109] Dem Kapitel zu den wundersamen Anzeichen um die Geburt Muḥammads zufolge habe der Prophet das *nūr-i Muḥammadī* (im Text auch *nūr-i Muṣṭafavī* oder *nūr-i Aḥmad* genannt) von seiner Mutter Āmina bekommen, die es von ihrem Mann ʿAbdallāh bei der Empfängnis ihres Sohnes erhalten habe.[110]

Die *nūr-i Muḥammadī*-Überlieferung im *Ḥabīb as-siyar* basiert auf der Lehre eines präexistenten, d.h. bereits vor der Zeit und der Schöpfung von Gott geschaffenen Lichts, das über Adam und seine Nachfahren Muḥammad erreicht und diesen dadurch als Auserwählten mit besonderem prophetischen Wissen ausgezeichnet habe. Uri Rubin unterscheidet hierbei zwei unterschiedliche Arten von Licht, das *nūr Muḥammad* (pers. *nūr-i Muḥammad*[*ī*]) und das *nūr Allāh*, die in der schiitischen Tradition Ausdruck der physischen und

109 HS, I:283–86. Weitergetragen worden sei das Licht von ʿAdnāns Sohn Maʿadd, was sich über dessen direkte Nachkommen Nizār, Muḍar, Ilyās, Mudrika, Ḫuzaima, Kināna, Naḍr, Mālik, Fihr, Ġālib, Luʾaiy, Kaʿb, Murra, Kilāb, Quṣaiy bis ʿAbd Manāf fortgesetzt habe. Von diesem sei es an Hāšim weitergegeben worden, von dem es ʿAbd al-Muṭṭalib, der Großvater Muḥammads, geerbt habe.

110 HS, I:291–95.

spirituellen Präexistenz der *ahl al-bait* seien[111] (im *Ḥabīb as-siyar* werden beide Konzepte miteinander verwoben). Dem Konzept der physischen Präexistenz nach sei das *nūr Muḥammad* von Adam mittels Sperma durch den Akt der Fortpflanzung in einer ununterbrochenen Kette über die biblischen und arabischen Vorfahren bis zu Muḥammad weitergetragen worden und sei als Licht auf der Stirn des jeweiligen Trägers erschienen, was in der Erzählung um ʿAbd al-Muṭṭalib und Āmina anklingt. Wie der schiitische Historiker al-Masʿūdī (gest. um 345/956) in seinem *Iṯbāt al-waṣīya li-l-imām ʿAlī b. Abī Ṭālib*[112] (*Beweis der Bevollmächtigung des Imams ʿAlī b. Abī Ṭālib*) ausführt, sei die Weitergabe des Lichtes dabei stets nur vom Vater an den „richtigen" Sohn erfolgt, etwa von Adam an Seth und nicht etwa an Kain und Abel, oder später von ʿAbd al-Muṭṭalib an Muḥammads Vater ʿAbdallāh und nicht an ʿAlīs Vater Abū Ṭālib. Anderen schiitischen Überlieferungen zufolge sei das Licht hingegen von Adam bis ʿAbd al-Muṭṭalib weitergegeben worden, bevor es sich in diesem geteilt habe, zu gleichen Teilen in ʿAbdallāh und Abū Ṭālib eingegangen sei und nach diesen Muḥammad und ʿAlī erreicht habe – ʿAlī wird hierbei Teilhaber am Licht Muḥammads und ist automatisch auch sein Nachfolger. Der Hadith *ʿAlī minnī wa-anā minhu*/Ich bin ein Teil von ʿAlī und er ist einer von mir, d.h. erschaffen aus demselben prophetischen Licht, den Ḫᵛāndamīr in abgewandelter Form zweimal zitiert, steht in dieser Tradition.[113] Dies klingt auch im Beinamen Fāṭimas an, die im *Ḥabīb as-siyar* „die Strahlende/Leuchtende" (*az-zahrāʾ*) genannt wird: Nach einer Überlieferung des fünften Imams Muḥammad al-Bāqir habe Gott sie und die Imame aus seinem Licht geschaffen, damit sie als seine Vertreter nach dem Tod des Propheten für die Vervollständigung seiner Offenbarung agierten.[114]

Die zweite von Rubin ausgemachte Lehre einer spirituellen Präexistenz, das *nūr Allāh*, das sich ebenfalls im *Ḥabīb as-siyar* findet, setzt sich im Gegensatz

111 Rubin: *Pre-existence and light*; ders.: *Prophets and progenitors*. Speziell zur Präexistenz Fāṭimas s. Beinhauer-Köhler: *Fāṭima bint Muḥammad*, 100–04.

112 al-Masʿūdī: *Iṯbāt al-waṣīya li-l-imām ʿAlīb. Abī Ṭālib*, Ed. Naǧaf. Zum *nūr Muḥammad*-Konzept in al-Masʿūdīs Weltgeschichte *Murūǧ aḏ-ḏahab wa-maʿādin al-ǧauhar* s. Khalidi: *Islamic historiography*, 58f.; Radtke: *Weltgeschichte und Weltbeschreibung*, 28f.

113 HS, I:333 u. I:345. Hierzu Rubin: *Pre-existence and light*, 92–102; ders.: *Prophets and progenitors*, 43f.; Momen: *An introduction to Shiʿi Islam*, 148f.; Kohlberg: *The evolution of the Shīʿa*, 6. Rubin: *Prophets and progenitors*, 51–55, vermutet, dass sich das bei schiitischen Autoren vorhandene Interesse an der lückenlosen Weitergabe des Lichts und an den *Banū Isrāʾīl*- bzw. *Qiṣaṣ al-anbiyāʾ*-Erzählungen mit der Propagierung des imamitischen *naṣṣ*-Konzepts der lückenlosen Designation erklären lasse.

114 HS, I:433. Dieselbe Überlieferung findet sich nach Jacobs: *Sunnî and Shîʿî perceptions*, 69f. u. 144, auch im *Raużat aš-šuhadā*. Dazu Beinhauer-Köhler: *Fāṭima bint Muḥammad*, 104–10.

zum *nūr Muḥammad* von Adam ausschließlich über Propheten und ihren jeweiligen *vaṣī* fort, was alle arabischen Vorfahren Muḥammads ausschließt (d.h. auch seinen Großvater ʿAbd al-Muṭṭalib und seinen Vater ʿAbdallāh) und ihn zeitlich nach Noah, Abraham, Moses und zuletzt Jesus einordnet, von dem er seine *vaṣīya* (prophetische Vollmacht) erhalten habe.[115] Das Konzept des *nūr Allāh* geht häufig mit der o.g. Lehre von der Präexistenz der Namen der *ahl al-bait* einher, wie auch die Episode um die Weissagung zwischen Ḍarḍāʾīls Schulterblättern mit der Bekräftigung der heilsgeschichtlichen Rolle von ʿAlī zeigt. Beide Konzepte der physischen und spirituellen Präexistenz setzen sich in der schiitischen Tradition mit den Imamen fort.[116]

Zu den speziellen Substanz-Wanderungs-Erzählungen gehört auch eine Reihe von Geschichten um den Verzehr von Himmelsfrüchten durch ʿAbdallāh, der durch sein Sperma deren besondere Substanz an Muḥammad weitergegeben habe, oder durch Abū Ṭālib an seine Söhne; auch die o.g. Dattelepisode um Muḥammad und Fāṭima lässt sich in diesem Zusammenhang verstehen.[117] Ḫᵛāndamīrs Darstellung der Heiligen Familie um Muḥammad, ʿAlī, Fāṭima und die übrigen Imame der Zwölferschia im *Ḥabīb as-siyar* zeigt erneut, wie der Autor seine Chronik mit verschiedenen Elementen der schiitischen Tradition anreichert, die er seinen Lesern an unterschiedlichen Stellen zu Ereignissen um Muḥammad und seinen Nachkommen präsentiert und dabei große Anstrengungen unternimmt, um der religionspolitischen Ausrichtung der Safaviden entgegenzukommen.

4.2.3 *ʿAlī und die anderen Gefährten*

Bisher ist herausgearbeitet worden, dass Ḫᵛāndamīr ʿAlī in den Teilen I:3–4 und II:1 den anderen Prophetengefährten gegenüber eine sowohl von der Textmenge her als auch inhaltlich und sprachlich herausgehobene Stellung im Werk zukommen lässt, welche die schiitische Ausrichtung von Fassung A,

115 Rubin: *Prophets and progenitors*, 45–51. So bezeichnet Ḫᵛāndamīr Adam als Propheten und dessen Sohn Seth als *vaṣī*.

116 Rubin weist darauf hin, dass der physische Ansatz genealogisch, d.h. arabozentriert sei, der spirituelle hingegen nur nichtarabische Propheten umfasse. Die Imame, bei denen beide Lehren miteinander verbunden seien, erhielten hierbei die physische Substanz bereits bei der Geburt, wohingegen die spirituelle erst beim Tod des jeweiligen Vorgänger-Imams aufgenommen werde und das Licht in beiden Fällen als Träger eines prophetischen Wissens (*ʿilm*) fungiere. Demzufolge habe ʿAlī die physische Substanz von seinem Vater Abū Ṭālib erhalten, wohingegen er die spirituelle erst beim Tod Muḥammads, d.h. seines „Vorgängers" bekommen habe; s. Rubin: *Pre-existence and light*, 104–10; ders.: *Prophets and progenitors*, 43–45.

117 Nach Rubin: *Pre-existence and light*, 111f., findet sich die Dattelepisode auch bei den schiitischen Autoren Ibn Šarāšūb und Ḫargūšī.

nur ʿAlī habe beim Tod Muḥammads 11/632 der rechtmäßige Nachfolger des Propheten sein können, deutlich zum Ausdruck bringt. Einen in der schiitischen Tradition damit verknüpften Aspekt – ʿAlīs Superiorität über alle anderen frühen Gefährten Muḥammads durch seine Stellung als erster Muslim –, behandelt Ḫᵛāndamīr explizit gleich an mehreren Stellen des Werkes, von denen insbesondere das Kapitel *Einige Hadithe und Überlieferungen, welche den Vorrang des ungestümen Löwen* (= ʿAlī) *im Islam bezeugen* in Teil II:1 für die vorliegende Untersuchung von Interesse ist.[118] ʿAlīs frühe Konversion, eine zwischen Schia und Sunna umstrittene Angelegenheit, wird in Fassung A eindeutig dargestellt, d.h. ohne abweichende (sunnitische) Parallelüberlieferungen, die etwa die frühe Konversion Abū Bakrs hervorheben würden. Bereits im Einleitungssatz des genannten Kapitels heißt es:

> In vielen anerkannten Büchern finden sich sichere Überlieferungen darüber, dass der Beste aller Menschen (= Muḥammad), Gott segne ihn und schenke ihm Heil, an einem Montag seine Sendung erhalten (= Beginn der Prophetie Muḥammads und seiner Verkündigung) und der Befehlshaber der Gläubigen ʿAlī, Friede sei mit ihm, am nächsten Tag, d.h. am Dienstag, seine Prophetie bezeugt habe (= Muslim geworden sei).[119]

Ḫᵛāndamīr legt an dieser Stelle den Deutungsrahmen zur Frage, wer von den Gefährten Muḥammads sich zuerst zum Islam bekannte, eindeutig fest und zitiert im Folgenden ausschließlich proalidische bzw. schiitische Quellen wie das *Kašf al-ġumma*, dem zufolge der Prophet am Montag zum ersten Mal gebetet habe, Ḫadīǧa am Montagabend und ʿAlī am Dienstag.[120] Weitere nahezu identische Überlieferungen zur Konversion ʿAlīs folgen: So berichte etwa Ibn ʿAbbās,[121] dass ʿAlī sich gegenüber allen anderen durch vier Vorzüge ausgezeichnet habe: Erstens sei er der Erste von allen Arabern und Nichtarabern (*az ʿarab-u ʿaǧm*) gewesen, der zusammen mit dem Propheten gebetet habe – Ḫadīǧa wird hierbei als Frau augenscheinlich nicht mitgezählt[122] –, zweitens sei er bei allen Kriegszügen Muḥammads dabei gewesen, drittens sei er am Tag

118 DİP 901:263a–b (A); vgl. HS, II:9–11. Jacobs berücksichtigt dieses Kapitel in seiner Analyse der ersten Muslime nicht.

119 DİP 901:263a (A); vgl. HS, II:9 (textlich leicht verändert).

120 Strenggenommen erfolgte Ḫadīǧas Konversion somit zwar zeitlich früher als diejenige von ʿAlī, dies ist jedoch für die Darstellung nicht weiter von Bedeutung.

121 Ḫᵛāndamīr gibt als Quelle das *Yawāqīt* (= *Kitāb al-yāqūt fī l-luġa*) des Abū ʿUmar az-Zāhid al-Muṭarriz al-Bārūdī (gest. 345/957) an.

122 Später heißt es im selben Kapitel nach der Überlieferung von ʿAqīq, dem Neffen von al-Aśʿaṯ b. Qais al-Kindī, der in der Schlacht von Ṣiffīn gegen Muʿāwiya b. Abī Sufyān 37/657 den rechten Flügel der Armee ʿAlīs befehligte, dass ʿAlī neben Ḫadīǧa der erste Muslim gewesen sei.

von Mahrās, dem Sieg der Muslime bei Ḥunain gegen den Stamm der Hawāzin im Jahr 8/630, standhaft geblieben und nicht geflohen, und viertens sei er derjenige, der die Leiche des Propheten gewaschen und sie in sein Grab gelegt habe. Eine weitere von Ḫᵛāndamīr zitierte Überlieferung aus dem *Kašf al-ġumma*, die auf Abū Ḏarr al-Ġifārī und Salmān al-Fārisī zurückgehe, besagt, wie der Prophet selbst einmal ʿAlīs Hand genommen und verkündet habe: „Dies ist der Erste, der meinen Glauben angenommen hat, der Fārūq der Gemeinschaft (*fārūq-i īn ummat*)[123] und Führer der Gläubigen (*yaʿsūb-i muʾminān*); er ist derjenige, der mich am Tag der Auferstehung begrüßen wird, und seine Größe ist bezeugt" (HS, II:10).[124] Alle mit ʿAlī verbundenen Ereignisse stehen dabei in Fassung A für sich allein, d.h. ohne jegliche Kontextualisierung, und die frühen Konversionen anderer Zeitgenossen des Propheten wie Abū Bakr, Zaid b. Ḥāriṯa und des Sklaven Bilāl bleiben gänzlich unerwähnt oder dienen ausschließlich als Kontrast.

In Fassung C ändert Ḫᵛāndamīr den Text des genannten Kapitels in kleinen, jedoch auffälligen Details ab. Zwar wird der Haupttext zur frühen Konversion ʿAlīs übernommen, jedoch im Sinne der sunnitischen Tradition leicht modifiziert: Ḫᵛāndamīr verändert die zuvor zitierte Angabe aus dem *Kašf al-ġumma* sowie aus Aḫṭab al-Ḫᵛārazmīs *Kitāb al-arbaʿīn fī manāqib amīr al-muʾminīn*, dass ʿAlīs Konversion zeitlich weit vor derjenigen der (übrigen) „Gefährten" (*ṣaḥāba*) Muḥammads stattgefunden habe, zu „wichtigen Gefährten" (*ṣaḥāba-yi ʿiżām*) und fügt der Liste von Namen die sunnitische Eulogie *rażiya llāh ʿanhum* (Gott möge an ihnen Wohlgefallen haben) hinzu; hinter die Namen von Abū Bakr und ʿUṯmān setzt er zusätzlich noch ihre jeweiligen Ehrennamen *aṣ-ṣiddīq* und *ẕū n-nūrain*.[125]

Die auffälligste Textänderung bezüglich ʿAlīs Konversion erfolgt jedoch in Teil I:3, wo Ḫᵛāndamīr in Fassung C das Kapitel *Über die Ersten, denen die Ehre* (*der Annahme*) *des Islams und das Glück der Nachfolge des Besten aller Menschen* (= *Muḥammad*), *Heil und Segen seien mit ihm, zuteilwurde, und die Anzahl der Namen einiger Gefährten* (*aṣḥāb*), *denen in den ersten Tagen der Sendung die Lichter des Glaubens leuchteten*[126] zur Konversion der frühesten Gefährten des Propheten hinzufügt, das es in A nicht gibt. Zu den ersten

123 Die Bezeichnung *al-fārūq* ist in der sunnitischen Tradition wie o.g. eigentlich der Beiname ʿUmars.

124 DIP 901:263b (A).

125 Markazī 4142:6b (C). Beide Beinamen werden wie o.g. ausschließlich von Sunniten verwendet.

126 Ražavī 9468:289b–90a (C); vgl. HS, I:308f. Das in C eingefügte Kapitel geht der Erzählung über die Emigration einiger Anhänger des Propheten nach Repressionen der Quraiš, dem übergeordneten Stammesverband Muḥammads, der mehrheitlich seine Prophetie abgelehnt und seine Anhänger unter Druck gesetzt hatte, voraus.

Muslimen stellt Ḫᵛāndamīr – im Gegensatz zu seiner eindeutigen Festlegung in Fassung A – zunächst fest, dass es zu dieser Frage unter den Gelehrten *keine* Einigkeit gebe (*iḫtilāf ast*). Weiter gibt er fünf (!) verschiedene Versionen dazu an, wer von den Anhängern Muḥammads der erste Muslim gewesen sei:[127]

(1) Den meisten Gelehrten folgend und auf eine Überlieferung von ʿAbdallāh b. ʿAbbās (= Ibn ʿAbbās)[128] zurückgehend sei Muḥammads Ehefrau Ḫadīǧa die Erste gewesen, die sich zum Glauben bekannt habe;

(2) einer Überlieferung von ʿAmr b. ʿAinīya, Abū Saʿīd Ḫudrī und Ḥassān b. Ṯābit zufolge sei es Abū Bakr gewesen (hier mit seinem Ehrennamen *ṣiddīq* aufgeführt), wie auch durch eine Überlieferung von Ibn ʿAbbās bezeugt werde;[129]

(3) eine weitere Gruppe halte ʿAlī für den ersten Muslim, basierend auf den Überlieferungen von Abū Ḍarr al-Ġifārī, Salmān al-Fārisī, Miqdād b. Aswad Kindī, Ḫabbāb b. Aratt, Ǧābir b. ʿAbdallāh Anṣārī, Ḫuzaima b. Ṯābit Anṣārī und Zaid b. Arqam b. Mālik (mit der Eulogie „Gott möge an ihnen Wohlgefallen haben") sowie ebenfalls Ibn ʿAbbās;[130]

(4) wie im zweiten Band des *Raużat al-aḥbāb* verzeichnet, sei nach Ḫadīǧa niemand früher als ʿAlī Muslim geworden; nach ʿAlī seien es Zaid b. Ḥāriṯa und anschließend Abū Bakr (*ṣiddīq*) sowie Bilāl der Äthiopier gewesen;

(5) einigen religiösen Autoritäten (*aʾimma-yi dīn*) zufolge sei bei einer typologischen Verteilung der ersten Muslime Ḫadīǧa die erste Frau gewesen (*avval-i muʾminān az nisvān Ḫadīǧa ast*), ʿAlī (hier mit seinem Ehrentitel *šāh-i mardān*/Herrscher der Menschen) der Erste unter den Jünglingen (*ṣabīyān*), von den freien Männern (*aḥrār-i riǧāl*) sei es Abū Bakr gewesen, unter den Freigelassenen (*mavālī-yi āzād*) Zaid b. Ḥāriṯa und von den Sklaven (*ʿabīd*) Bilāl der Äthiopier. Weitere frühe Muslime seien Ǧaʿfar b. Abī Ṭālib und – unter der Anleitung (*hidāyat*) von Abū Bakr *ṣiddīq* – auch ʿUṯmān b. ʿAffān, az-Zubair b. al-ʿAuwām, Ṭalḥa b. ʿUbaidallāh, Saʿd b. Abī Waqqāṣ, ʿAbdarraḥmān b. ʿAuf und Abū ʿUbaida b. al-Ḥāriṯ (*rażiya llāh ʿanhum*) gewesen (die Reihe wird um weitere Namen fortgesetzt).[131]

---

127 Jacobs: *Sunnî and Shîʿî perceptions*, 123, gibt nur drei der fünf Versionen zu den frühesten Anhängern Muḥammads in falscher Reihenfolge an (die Überlieferungen 3, 2 und 5).

128 Zu ʿAbdallāh b. ʿAbbās (Ibn ʿAbbās) s. Veccia Vaglieri: Art. *ʿAbd Allāh b. al-ʿAbbās*.

129 Abū Saʿīd Saʿd b. Mālik Sinān al-Ḫazraǧī al-Ḫudrī und Ḥassān b. Ṯābit waren Prophetengefährten und bekannte Hadithüberlieferer.

130 Abū Ḍarr al-Ġifārī, Salmān al-Fārisī, Miqdād b. al-Aswad al-Kindī, Abū ʿAbdallāh Ḫabbāb b. al-Aratt, Ǧābir b. ʿAbdallāh b. ʿAmr b. Ḥarām al-Anṣārī, Ḫuzaima b. Ṯābit b. Fākih al-Anṣārī und Zaid b. Arqam waren Prophetengefährten und gehörten alle zu den Anhängern ʿAlī b. Abī Ṭālibs.

131 Ražavī 9468:290a; HS, 1:308f. Als weitere frühe Muslime werden genannt Abū ʿUbaida b. Ǧarrāḥ, Abū Salama b. ʿAbd al-Asad Maḫzūmī, ʿUṯmān b. Maẓʿūn, Arqam b. al-Arqam und nach diesen ʿAmmār b. Yāsir, seine Mutter Sumaiya und Umm Salama bt. Abī Umaiya

Insgesamt wird bei den fünf Versionen in Fassung C zu der Frage, wer von Muḥammads Zeitgenossen als Erster den Islam angenommen habe, deutlich, dass nur eine Überlieferung, Version (3), eindeutig ʿAlīs Stellung als ersten Muslim betont. In allen anderen Versionen ist es jeweils jemand anderes – (1) Ḫadīǧa, (2) Abū Bakr, (4) Ḫadīǧa, dann ʿAlī – oder, typologisch abgeschwächt, (5) ʿAlī als erster Jüngling. In der schiitischen Tradition gilt jedoch mehrheitlich, dass ʿAlī zweifellos der erste Muslim gewesen sei, was Version (3) mit den entsprechenden Gewährsleuten Abū Ḏarr al-Ġifārī, Salmān al-Fārisī u.a., die von der Schia besonders in Ehren gehalten werden, unterstreicht. Die typologische Angabe in (5) zu Abū Bakr als erstem „freien Mann" (*avval-i riǧāl-i aḥrār*), der Muslim geworden sei, wird später zu Beginn der Darstellung von dessen Kalifat in Fassung C noch einmal wiederholt und entspricht der sunnitischen Tradition, nach der Abū Bakr der erste Muslim gewesen sei (HS, 1:445) – in Fassung A ist dieser Einschub nicht vorhanden.[132] Adam Jacobs, der wie aufgezeigt von der Existenz der verschiedenen Fassungen A und C des Werkes keine Kenntnis hatte, kann sich die deutlich prosunnitische Darstellung der ersten Muslime insbesondere in diesem Kapitel nicht erklären: „Such a prevalence ought to have been considered defiant, if heretical to the Ṣafawids." Seine Einschätzung kann hiermit korrigiert werden.

Ḫᵛāndamīrs vom jeweiligen Patron abhängiger Positionswechsel bei der Darstellung der frühesten Gläubigen wird noch deutlicher, wenn seine zur Timuridenzeit entstandenen Werke in den Vergleich miteinbezogen werden. So schrieb Ḫᵛāndamīr zwanzig Jahre vor dem *Ḥabīb as-siyar* im *Ḫulāṣat al-aḫbār*, dass Ḫadīǧa, ʿAlī, Zaid b. Ḥāriṯa und Abū Bakr in genau dieser Reihenfolge die ersten Anhänger des Propheten gewesen seien, was sich mit seiner Aufzählung in (4) und (5) von Fassung C des *Ḥabīb as-siyar* deckt.[133] Auffällig im *Ḫulāṣat al-aḫbār* ist dabei die Wortwahl Ḫᵛāndamīrs, wenn es um Abū Bakr geht, dessen Name darin mit seinem Ehrentitel (*ṣiddīq*) und der sunnitischen Eulogie (*raẓiya llāh ʿanhu*) bedacht wird. Wie später in Überlieferung (5) hält Ḫᵛāndamīr zu Abū Bakr dort fest, dass durch dessen Rechtleitung (wörtl. *ba-yaman-i anfas-i nafīsa-yi ān rāhnamā-yi ahl-i taḥqīq*) einige zum neuen Glauben gefunden hätten (ʿUṯmān b. ʿAffān, az-Zubair b. al-ʿAuwām, Ṭalḥa b. ʿUbaidallāh, Saʿd b. Abī Waqqāṣ und ʿAbdarraḥmān b. ʿAuf, die mit der Sammeleulogie *riżvān Allāh ʿalaihim aǧmaʿīn* bedacht werden). Im von Ḫᵛāndamīr ebenfalls unter den Timuriden verfassten *Maʾāṯir al-mulūk*, in

b. Muġaira, Ḥaula bt. Ḥakīm, Saʿd b. Zaid, Ṣuhaib Rūmī, Ḫabbāb b. Aratt, ʿAbdallāh b. Masʿūd und ʿĀmir b. Ḫunais b. Ḥuḏāqa.

132 Ražavī 9468:426b (C). Zu Abū Bakr als erstem Muslim in der Sunna s. Watt: Art. *Abū Bakr*, der auf die Angaben von Ibn Saʿd (gest. 230/845) und aṭ-Ṭabarī verweist.

133 *Ḫulāṣat al-aḫbār*, Hs. Rom, Or. 10:126a–27a.

dem er die Frage nach den ersten Muslimen auch kurz behandelt, erwähnt er wie in (5) typologisch Ḫadīǧa, ʿAlī, Abū Bakr und Zaid; Bilāl und die Sklaven hingegen nicht.[134] Im *Maʾāṯir al-mulūk* fällt hierbei auf, dass Ḫᵛāndamīr neben ʿUṯmān und Ḥamza, die im ersten Jahr Muslime geworden seien, ebenso ʿUmar erwähnt, der sich im sechsten Jahr der Prophetie Muḥammads bekannt habe; in Fassung A fehlt diese Angabe.[135]

Die sunnitische Ausrichtung bei der Erwähnung der ersten Muslime in Ḫᵛāndamīrs frühen Werken sowie in Fassung C des *Ḥabīb as-siyar* findet sich auch bei Mīrḫᵛānd. Im *Raużat aṣ-ṣafā* heißt es im Kapitel *Über die Gruppe derjenigen, die zu Beginn der Sendung des Propheten, Gottes Heil und Segen seien mit ihm, den Islam annahmen*:[136] „Den Gelehrten der Gemeinschaft (*ʿulamā-yi ummat*) zufolge" sei Ḫadīǧa die Erste gewesen, die den Glauben angenommen habe, nach ihr ʿAlī, dann Zaid b. Ḥāriṯa und nach diesem Abū Bakr. „Weitere Überlieferungen" bestätigten dies, wobei – hier wieder typologisch aufgeschlüsselt – Abū Bakr der erste Mann (*avval-i riǧāl*) gewesen sei, ʿAlī der erste Jüngling (*avval-i ṣabīyān*, mit Beinamen *murtażavī* und Eulogie *ʿalaihi s-salām*/Friede sei mit ihm) und Zaid b. Ḥāriṯa der erste Freigelassene (*avval-i mavālī*); Ḫadīǧa sei die Erste überhaupt gewesen. Bilāl als erster Sklave wird nicht genannt und taucht nur als einer von mehreren Namen in einer nachfolgenden Aufzählung auf. Eine speziell schiitische Darstellung mit der alleinigen Betonung ʿAlīs wie in Fassung A oder der Überlieferung (3) in Fassung C des *Ḥabīb as-siyar* findet sich bei Mīrḫᵛānd nicht.[137]

Noch deutlicher werden die Unterschiede zwischen *Raużat aṣ-ṣafā* und Fassung A des *Ḥabīb as-siyar* dadurch, dass sich bei Mīrḫᵛānd zwei Extrakapitel zu den Konversionen ʿAlīs und Abū Bakrs anschließen, die sich bei Ḫᵛāndamīr an dieser Stelle nicht finden (und auch in C nicht hinzugefügt werden).[138]

---

134 *Maʾāṯir al-mulūk*, Ed. Muḥaddiṯ, 61f.; s.a. Jacobs: *Sunnî and Shîʿî perceptions*, 121.

135 Inwiefern die in der Edition des *Maʾāṯir al-mulūk* angegebenen (fehlenden) Titel und Eulogien zu Abū Bakr, ʿUmar, ʿUṯmān und ʿAlī denjenigen der Autorenfassung Ḫᵛāndamīrs entsprechen, sei dahingestellt. In der Edition des *Maʾāṯir al-mulūk*, 61f., erhalten Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṯmān jedenfalls weder einen Titel noch eine Eulogie, wohingegen ʿAlī als *amīr al-muʾminīn*/Befehlshaber der Gläubigen bezeichnet und mit der schiitischen Eulogie *ʿalaihi s-salām* (Friede sei mit ihm) bedacht wird. Muḥaddiṯ gibt in seinem Vorwort (*Pīšguftār*, 14) zur Edition an, für die Erstellung der Textedition die beiden Handschriften Maǧlis 619 (undat., ca. 931/1525?) und 3441 (undat., 13./19. Jh.) benutzt zu haben. Selbst die ältere von beiden Handschriften wurde somit zeitlich nach der Machtergreifung der Safaviden kopiert und muss gerade bei der Verwendung von Eulogien textkritisch eingeordnet werden.

136 RS, III:1093f.

137 Jacobs: *Sunnî and Shîʿî perceptions*, 20.

138 RS, III:1095–97 u. 1098f.

Insbesondere das Kapitel zu Abū Bakrs Bekehrung ist hierbei von Interesse: Mīrḫᵛānd zitiert hierzu den (schiitischen) Historiker Ibn Ḥamdān al-Ḫaṣībī (gest. 358/969), wonach sich Abū Bakr direkt *nach* Zaid b. al-Ḥāriṯ zum Islam bekannt habe und durch seine Rechtleitung (*hidāyat*) viele Mekkaner zu frühen Gefährten des Propheten gemacht habe, und fügt aus dem *al-Maqṣad al-aqṣā* auf Arabisch einen Hadith des Propheten ein, wonach nur Abū Bakr ohne Zögern den Islam angenommen habe.[139] Der Hadith findet sich (wenig überraschend) nicht in Fassung A des *Ḥabīb as-siyar*, wo Abū Bakrs Konversion nur im Rahmen seiner Herrschaft erwähnt wird, ist jedoch in Fassung C in persischer Übersetzung im Überblickskapitel zu Abū Bakrs Kalifat vorhanden.[140] Auch ʿUmars Konversion, die sich der islamischen Überlieferung zufolge im Jahr 6 der Prophetie Muḥammads ereignete, widmet Mīrḫᵛānd zusammen mit derjenigen von Ḥamza b. ʿAbd al-Muṭṭalib ein eigenes Kapitel.[141] Im Vergleich dazu greift Ḫᵛāndamīr im *Ḥabīb as-siyar* ʿUmars Konversion nur in Fassung C im Abschnitt zum Kalifat ʿUmars auf und vermerkt, dieser sei im sechsten Jahr der Sendung Muslim geworden und sofort für seinen Glauben öffentlich eingestanden (HS, I:466).[142] Im Gegensatz zu seinem Großvater thematisiert Ḫᵛāndamīr in seiner Chronik die Konversion der beiden Nachfolger Muḥammads folglich nicht in eigenen Kapiteln.

Neben der Frage nach den frühesten Anhängern des Propheten stellt das Vorhandensein der „Zehn Auserwählten" (*al-ʿašara al-mubaššara*) einen weiteren Unterschied hinsichtlich der konfessionellen Ausrichtung zwischen Mīrḫᵛānd und den Fassungen des *Ḥabīb as-siyar* dar. Dabei handelt es sich um eine sunnitische Überlieferung, nach der Muḥammad verschiedenen Gefährten bereits zu Lebzeiten das Paradies versprochen haben soll, was von der Schia aufgrund der Feindschaft Einzelner von ihnen ʿAlī gegenüber

139 RS, III:1098.

140 Ražavī 9468:426b (C); vgl. HS, I:445. In DIP 901:204b findet sich an derselben Stelle im Text nur folgende Angabe: „Nachdem Abū Bakr Muslim geworden war, änderte der Prophet […] seinen Namen zu ʿAbdallāh" (Abū Bakrs Name war zuvor ʿAbd al-Kaʿba gewesen).

141 RS, III:1120–24. Demzufolge sei ʿUmar gerade auf dem Weg zu Muḥammad gewesen, um diesen zu töten und ein auf seinen Kopf ausgesetztes Kopfgeld einzustreichen, als ihm von Saʿd b. Zaid gesagt worden sei, dass seine eigene Schwester und sein Schwager Saʿīd b. Zaid bereits zu den Anhängern des Propheten zählten. ʿUmar habe diese daraufhin aufgesucht und sie zur Rede gestellt, wobei es zu einer Auseinandersetzung gekommen sei, in deren Verlauf ʿUmar sich zum Islam bekannt habe, nachdem er einen Blick auf einige niedergeschriebene Verse der Offenbarung geworfen haben soll – von jenem Moment an sei er ein treuer Anhänger Muḥammads gewesen. Mīrḫᵛānd zufolge bleibe jedoch unklar, ob er nach dem 39., 40. oder 45. Mann Muslim geworden sei.

142 Ražavī 9468:446b (C).

ablehnt wird.[143] In Fassung A kommen deshalb lediglich vereinzelte Angaben zu den *ʿašara mubaššara* vor, eine genaue Auflistung der Personen unterbleibt hingegen.[144] In Fassung C werden diese Angaben von Ḫᵛāndamīr unter Anführung von zwei berühmten Verfassern von Hadithsammlungen, at-Tirmiḏī und Ibn Māǧa,[145] zu einer genauen Auflistung der *ʿašara mubaššara* ausgeweitet, wobei mit Abū Bakr, ʿUmar, ʿUṯmān, ʿAlī, Saʿd b. Abī Waqqāṣ, Ṭalḥa b. ʿUbaidallāh, az-Zubair b. al-ʿAuwām, ʿAbdarraḥmān b. ʿAuf, Saʿīd b. Zaid und Abū ʿUbaida b. al-Ǧarrāḥ vor allem Personen genannt werden, welche die Schiiten ablehnen.[146] Fassung C deckt sich hierbei mit Mīrḫᵛānds Darstellung, dass nach den Konversionen ʿAlīs, Abū Bakrs, Zaids und Ḫadīǧas auch ʿUṯmān, az-Zubair b. al-ʿAuwām, Ṭalḥa b. ʿUbaidallāh, Saʿd b. Abī Waqqāṣ und ʿAbdarraḥmān b. ʿAuf Muslime geworden seien, die alle zu den *ʿašara mubaššara* gehört hätten.[147]

Zwei der Genannten, Ṭalḥa und az-Zubair, die bei Sunniten hohes Ansehen genießen, werden von Schiiten als Feinde ʿAlīs angesehen, da sie der islamischen Tradition zufolge nach dem Tod ʿUmars als Mitglieder des Wahlmännergremiums ʿUṯmān unterstützt oder zumindest nicht verhindert, ʿAlīs

143 Nach Wensick: Art. *al-ʿAshara al-Mubashshara*, werden als Mitglieder der *ʿašara mubaššara* gewöhnlich Abū Bakr, ʿUmar, ʿUṯmān, ʿAlī, Ṭalḥa, az-Zubair, ʿAbdarraḥmān b. ʿAuf, Saʿd b. Abī Waqqāṣ u. Saʿīd b. Zaid genannt; manchmal wird auch Muḥammad selbst vor allen anderen genannt und in anderen Aufzählungen findet sich als Zehntgenannter wiederum Abū ʿUbaida b. al-Ǧarrāḥ. Seltsamerweise fehlt der Name ʿUmars in der Aufzählung von Mīrḫᵛānd, obwohl er zu denen gehört, die sich stets unter den *ʿašara mubaššara* fanden; vielleicht würde eine kritische Edition des *Raużat aṣ-ṣafā* zur Klärung beitragen. Von der Schia wird die Tradition der *ʿašara mubaššara* abgelehnt, s. Kohlberg: *Some Imāmī Shīʿī views on the Ṣaḥāba*, 159/FN84–85.

144 So heißt es im Nekrolog zum Jahr 14/635–36, dass mit Abū ʿUbaida b. al-Ǧarrāḥ (in C mit Eulogie *rażiya llāh ʿanhu* genannt), einem prominenten frühen Gefährten Muḥammads, „nach sunnitischer Tradition" (*ba-maẕhab-i ahl-i sunnat*) einer der *ʿašara mubaššara* an der Pest gestorben sei, s. DİP 901:210a (A); Rażavī 9468:451b (C); vgl. HS, I:471. Zu den Verstorbenen des Jahres 31/651–52 wird erwähnt, dass mit ʿAbdarraḥmān b. ʿAuf ein Weiterer derjenigen verstorben sei, denen der Prophet „der sunnitischen Tradition gemäß" (*ba-iʿtiqād-i ahl-i sunnat*) das Paradies versprochen habe; der Begriff *ʿašara mubaššara* fällt nicht, s. DİP 901:223b (A).

145 At-Tirmiḏīs (gest. 279/892) *al-Ǧāmiʿ aṣ-ṣaḥīḥ* und Ibn Māǧas (gest. 273/887) *Kitāb as-sunan* gehören zu den sechs kanonischen Hadithsammlungen der Sunniten, den sogenannten *al-kutub as-sitta*, die auch von den Schiiten anerkannt werden.

146 Rażavī 9468:485b (C, die Namen der *ʿašara mubaššara* sind in der Handschrift mit roter Tinte hervorgehoben); vgl. HS, I:506. Für ʿAbdarraḥmān b. ʿAufs Zugehörigkeit zu der Gruppe wird zusätzlich noch der Gründer der ḥanbalitischen Rechtsschule, Aḥmad b. Ḥanbal (gest. 241/855), als Autorität angeführt.

147 RS, III:1093f. Mīrḫᵛānd gibt an dieser Stelle etliche weitere Namen von Personen an, die nach Abū Bakr Muslime geworden seien.

Kalifat nicht anerkannt und 36/656 zusammen mit Muḥammads Witwe ʿĀʾiša in der sogenannten Kamelschlacht gegen ʿAlī gekämpft hätten, in der sie beide umgekommen seien.[148] In Fassung A werden sie im Nekrolog zur Schlacht zwar explizit als Mitglieder der *ʿašara mubaššara* (Ṭalḥa) bzw. als Teil der Gruppe derjenigen, denen der Prophet das Paradies versprochen habe (az-Zubair) bezeichnet, allerdings betont Ḫᵛāndamīr an dieser Stelle ausdrücklich, dass ihre Zugehörigkeit zu diesen „der sunnitischen Tradition" entspreche (*ba-iʿtiqād-i sunnīya* bzw. *ba-zaʿm-i ahl-i sunnat va ǧamāʿat*).[149] Die Darstellung der Prophetengefährten folgt hierbei erneut der religiösen Präferenz der jeweiligen Fassung,[150] weshalb sich genauere Angaben zu den *ʿašara mubaššara* ausschließlich in Fassung C finden.[151]

An die bisher gemachten Beobachtungen schließen sich weitere Abschnitte und Kapitel zu ʿAlī an, die diesen unter allen Prophetengefährten als einzig rechtmäßigen Nachfolger Muḥammads skizzieren. Besonders hervor sticht dabei das Kapitel *Über die Tatsache, dass zu Lebzeiten des Herrn der Gesandten (= Muḥammad) der Beiname ʿAlī al-Murtaẓās „Befehlshaber der Gläubigen" war*, das ausschließlich in Fassung A des Teils II:1 vorkommt (s. Abb. 10–11).[152] Da es somit nicht Teil der Edition ist, ist seine Existenz in der Forschung bisher unbekannt geblieben. Das Kapitel führt, wie die Überschrift bereits ausdrückt, Gründe dafür an, dass nur ʿAlī nach dem Tode des Propheten 11/632 der einzige „Befehlshaber der Gläubigen" (*amīr al-muʾminīn*) habe sein können, was der schiitischen Tradition entspricht. In den einzelnen Überlieferungen greift Ḫᵛāndamīr schiitische bzw. proalidische Quellen auf, um die Stellung ʿAlīs als bereits zu Muḥammads Lebzeiten verheißenem „Befehlshaber der Gläubigen" herauszustellen (s. Appendix: A5):

148 Zu ihnen s. die entsprechenden Artikel von Madelung: Art. *Ṭalḥa b. ʿUbayd Allāh*; Hasson: Art. *al-Zubayr b. al-ʿAwwām b. Khuwaylid*.

149 DİP 901:234a–b (A); Ražavī 9468:510b–11b (C); vgl. HS, I:532f. Jacobs: *Sunnî and Shîʿî perceptions*, 124, zeigt sich darüber verwundert, dass die Mitglieder der *ʿašara mubaššara* im *Ḥabīb as-siyar* jeweils mit der Eulogie *rażiya llāh ʿanhu* versehen werden, was eine sunnitische Praxis darstellt. Auch hier zeigt der Handschriftenvergleich, dass alle Eulogien Teil der späteren Fassung C des Werkes sind.

150 Im Kapitel zur Kamelschlacht werden im Gegensatz zu Fassung A in C ihre Namen stets mit Eulogie genannt. Dasselbe gilt auch für die Ehrennamen der Prophetenwitwe ʿĀʾiša, die vereinzelt im Text der Edition auftauchen, wie etwa *umm al-muslimīn* (Mutter der Muslime) oder *ṣiddīqa* (vgl. den Beinamen ihres Vaters Abū Bakr); s. Jacobs: *Sunnî and Shîʿî perceptions*, 130. Zur (positiven) Darstellung ʿĀʾišas bei Mīrḫᵛānd s. ebd., 30–32. Zur Person s. Watt: Art. *ʿĀʾisha Bint Abī Bakr*.

151 Kohlberg: *Some Imāmī Shīʿī views on the Ṣaḥāba*, 168, berichtet, dass Ibn Taimīya zufolge Schiiten teilweise sogar die Nennung der Zahl Zehn vermieden hätten, weil sie die Tradition der *ʿašara mubaššara* ablehnten.

152 DİP 901:264b–65b (A); vgl. Uppsala 275:271b–72a (A).

Kap. *Über die Tatsache, dass zu Lebzeiten des Herrn der Gesandten* (= Muḥammad) *der Beiname ʿAlī al-Murtaẓās „Befehlshaber der Gläubigen" war*

(1) Im *Kašf al-ġumma* wird aus dem *Manāqib* des Ḫʷārazmī berichtet, dass Imam al-Ḥasan al-ʿAskarī (elfter Imam der Zwölferschiiten, gest. 260/873–74) von seinen reinen Vorfahren bis hin zum Befehlshaber der Gläubigen (= ʿAlī), Friede sei mit ihm, folgende Geschichte überlieferte: Eines Tages sprach der Gesandte, Gott segne ihn und schenke ihm Heil, zum Befehlshaber der Gläubigen ʿAlī: ‚Abū l-Ḥasan, sprich einmal mit der Sonne, auf dass sie mit dir rede', woraufhin der Befehlshaber der Gläubigen die Sonne ansprach: ‚Friede sei mit dir, ergebener Diener Gottes.' Die Sonne erwiderte daraufhin: ‚Und auch mit dir, Befehlshaber der Gläubigen und Imam der Gottesfürchtigen. ʿAlī, du und deine Anhänger werdet im Paradies sein […].' Da ging ʿAlī auf die Knie und Tränen liefen ihm in Strömen über sein gesegnetes Gesicht, als der Gesandte sagte: ‚Mein Bruder, mein Lieber, hebe deinen Kopf, Gott rühmt sich deiner unter den Bewohnern der sieben Himmel.'

(2) Von Anas b. Mālik ist überliefert, dass er sagte: Einmal sprach der Gesandte, Gott segne ihn und schenke ihm Heil, zu mir: ‚Anas, bereite mir das Wasser für die rituelle Waschung vor.' Nachdem er die Waschung vollzogen und gebetet hatte, sagte er: ‚Anas, der Erste, der heute zu mir kommt, ist der Befehlshaber der Gläubigen, Herr der Muslime, Siegel der Bevollmächtigten und Imam der Einzigartigen.' Da klopfte ʿAlī an die Tür und der Gesandte fragte: ‚Wer ist es, Anas?', woraufhin ich sagte: ‚Es ist ʿAlī.' – ‚Öffne ihm die Tür.' Da trat ʿAlī ein.

(3) Ebenfalls von Anas überliefert ist, dass er sagte: Als ich beim Gesandten Gottes, Gott segne ihn und schenke ihm Heil, war, sagte er plötzlich: ‚Jetzt tritt der Verheißene ein', und ich fragte: ‚Bei meiner Mutter und meinem Vater, wer soll das sein?' – ‚Der Führer der Muslime und Befehlshaber der Gläubigen, Bester aller Bevollmächtigen und Erster unter den Gefährten der Propheten.' Anas fährt fort: Da erschien ʿAlī und der Prophet sprach, Gott segne ihn und schenke ihm Heil: ‚Du wirst zufrieden damit sein, dass du zu mir im selben Verhältnis stehst wie Aaron zu Moses […].'[153]

In den angegebenen sowie auch in weiteren Erzählungen, die wie im Fall der ersten mitunter recht wundersame Züge tragen, wird die Sonderstellung ʿAlīs als Nachfolger Muḥammads durch Hadithe begründet. Da die geschilderten

153 DİP 901:264b–65a (A).

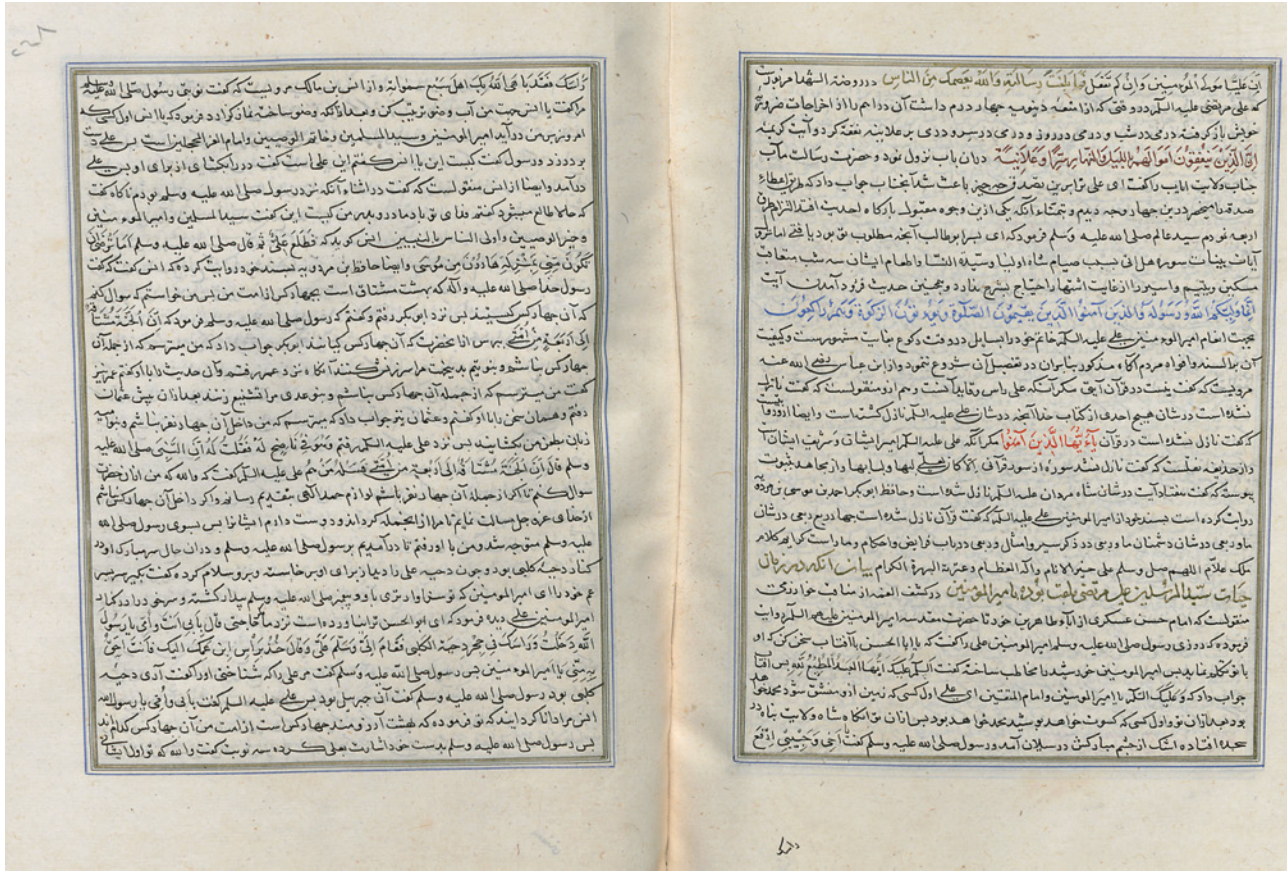


ABBILDUNG 10 ʿAlī b. Abī Ṭālib als Befehlshaber der Gläubigen
SÜLEYMANIYE YAZMA ESER KÜTÜPHANESİ, DİP 901:264B–65A



ABBILDUNG 11 Fortsetzung: ʿAlī b. Abī Ṭālib als Befehlshaber der Gläubigen
SÜLEYMANIYE YAZMA ESER KÜTÜPHANESİ, DİP 901:265B–66A

Episoden in einen religionspolitisch wichtigen Bereich fallen und in der sunnitischen Tradition *alle* Rechtgeleiteten Kalifen den Rang des Befehlshabers der Gläubigen innehaben, findet sich das Kapitel folgerichtig nicht mehr in C.[154]

Auch die beiden nachfolgenden Kapitel setzen bereits in den Überschriften die Betonung der Einzigartigkeit ʿAlīs fort und sind auf die Nachfolgefrage ausgerichtet.[155] Hierbei werden u.a. ʿAlīs vom sechsten Imam Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq wiedergegebene zehn „Gaben" (*ʿaṭīya*) bzw. „Vorzüge" genannt, die der Prophet selbst aufgezählt haben soll: So sei ʿAlī Muḥammads „Bruder im Diesseits und im Jenseits und unter allen Menschen ihm der Nächste", ʿAlīs Platz (*manzil*) werde im Paradies direkt gegenüber demjenigen des Propheten sein, ʿAlī sei sein „Erbe" (*vāriṯ*), sein „Bevollmächtigter" (*vaṣī*) und der „Bewahrer der Prophetenfamilie in seiner Abwesenheit" (d.h. bis zum Tag der Auferstehung; *nigāh-dāranda-yi ahl-i manī dar vaqt-i ġaibat-i man*), Muḥammads „Vertrauter" (*valī*) und als solcher der „Vertraute Gottes" (*valī-yi ḫudā*; dies ist auch Bestandteil des schiitischen Glaubensbekenntnisses) – ein Feind ʿAlīs sei demnach ein Feind Muḥammads und Gottes selbst (HS, II:18)! An den hier verwendeten Titeln und Aussagen wird ein weiteres Mal deutlich, dass nur ʿAlī der einzig wahre Nachfolger des Propheten sein könne. Dass Ḫᵛāndamīr das Kapitel in Fassung C übernimmt, mag darin begründet sein, dass er die Nachfolge ʿAlīs an dieser Stelle nicht explizit in einen politischen Kontext stellt, was der sunnitischen Tradition direkt zuwiderliefe.

Besonders deutlich wird das Verhältnis von Muḥammad zu ʿAlī gegen Ende des Lebens des Propheten, wenn Ereignisse dargestellt werden, die ʿAlīs Herrschaftsanspruch als Kalif untermauern. Im Zentrum der schiitischen Tradition steht dabei die sogenannte Designation ʿAlīs als zukünftigen Führer der islamischen Gemeinschaft durch Muḥammad am 18. Ḏū l-ḥiǧǧa 10/16. März 632 am Teich (*ġadīr*) von Ḫumm in der Nähe von Mekka, die von Sunniten nicht anerkannt wird.[156] Ḫᵛāndamīr thematisiert dieses Ereignis in

154 Vgl. Markazī 4142:8b (C).

155 DIP 265b–67b (A); Markazī 4142:8b–11b (C); vgl. HS, II:13–17: *Einige Hadithe, welche die Notwendigkeit der Liebe dem Herrn der Welt der Tugend gegenüber bezeugen, und eine Erklärung zum ungeheuren Wissen und Mut, Freigiebigkeit und Vortrefflichkeit der Sonne des Himmels der Führung und Glückseligkeit*; DIP 267b–69a (A); Markazī 4142:11b–14a (C); vgl. HS, II:17–21: *Einige andere Vorzüge des Befehlshabers der Gläubigen ʿAlī b. Abī Ṭālib und ein Überblick über die Außergewöhnlichkeiten jener Verkörperung von Wundern und Seltsamkeiten.*

156 Dazu Veccia Vaglieri: Art. *Ghadīr Khumm*. Sunnitische Autoren halten Muḥammads öffentliche Wertschätzung ʿAlī gegenüber für ein Mittel, diesen vor Kritik seiner Gegner zu verteidigen, die nach dessen Jemen-Feldzug im Jahr 10/631–32 und seiner strengen Verteilung der Beute aufgekommen sei; sie sei demnach frei von jeglichem Nachfolgeanspruch; s.a. Jacobs: *Sunnî and Shîʿî perceptions*, 158–60. Die Ḫumm-Episode

beiden Fassungen, die sich textlich entsprechen.[157] Für die Vorgänge beruft er sich erneut auf das *Kašf al-ġumma* sowie auf „schiitische Gelehrte" (*ʿulamāʾ-i maẕhab-i imāmīya*), was die Deutung des Ereignisses (und auch deren Standortgebundenheit) bereits vorgibt: Demzufolge habe Muḥammad nach einer göttlichen Offenbarung (*vaḥī*) am Teich von Ḫumm allein haltmachen lassen, um ʿAlī zu seinem Nachfolger (*ḫalīfa*) auszurufen, wofür im Text der Terminus *naṣb* gebraucht wird (HS, I:411). Das Wort *naṣb* steht in der schiitischen Tradition für „göttliche Einsetzung" und wird für den Imam, der seine Gewalt direkt von Gott und nicht von den Menschen ableitet, gebraucht.[158] Noch zentraler für die sich in den ersten Jahrhunderten entwickelnde Imamatslehre der Zwölferschia ist der Begriff *naṣṣ*,[159] der ebenfalls im Text genannt wird (HS, I:411): Muḥammad „bestimmte ʿAlī als Kalifen und designierte ihn als Nachfolger für das Imamat" (arab. *fī-stiḫlāf ʿAlī wa-n-naṣṣ ʿalaihi bi-l-imāma*), was im Text als Auslegung des Koranverses 5:67 erscheint.[160] Ḫᵛāndamīr fährt fort: „Einer Überlieferung zufolge" (*ba-rivāyatī*) habe Muḥammad dabei ʿAlīs Hand genommen und gesagt: „Jeder, dessen Herr ich bin, dessen Herr ist auch ʿAlī" (arab. *man kuntu maulāhu fa-hāḏā ʿAlī maulāhu*).[161] Danach sei ʿAlī von verschiedensten Menschen gehuldigt worden, u.a. von ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb, der ihn beglückwünscht habe (HS, I:411). Die Darstellung der Ereignisse am Teich von Ḫumm in beiden Fassungen des *Ḥabīb as-siyar* folgt somit der schiitischen Tradition.

---

wurde Veccia Vaglieri zufolge zuerst im *Taʾrīḫ* des al-Yaʿqūbī (gest. um 292/905) überliefert, s. al-Yaʿqūbī: *Taʾrīḫ al-Yaʿqūbī*, Ed. Beirut, II:109–12; zum Werk s. Marquet: *Le šīʿisme au IX^e siècle*.

157 DİP 901:184b–85b (A); Ražavī 9468:391b–93b (C); vgl. HS, I:410–12.

158 Halm: *Die Schia*, 54; dagegen Jacobs: *Sunnî and Shîʿî perceptions*, 159, der *naṣb* für einen „konfessionell ungebundenen" und „neutralen" Begriff hält. Troupeau: Art. *Naṣb*, nimmt lediglich eine sprachwissenschaftliche Analyse des Begriffs vor (*naṣb*=setting up/raising).

159 Zum Begriff *naṣṣ* s. Wensick/Burton: Art. *Naṣṣ*, wonach die Wurzel n-ṣ-ṣ „to raise, to elevate a thing so that it is visible to all" bedeute und in der schiitischen Tradition als Designation ʿAlīs durch Muḥammad als seinen Nachfolger verstanden werde, was sich von Imam zu Imam bis zum Mahdi wiederholt habe. Der Begriff *naṣṣ* kommt später in II:1 des HS bei der Designation des siebten und neunten Imams durch ihren jeweiligen Vorgänger nochmals vor (HS, II:76, II:92); zu *naṣṣ* als zentralem Element in der schiitischen Tradition s. Momen: *An introduction to Shiʿi Islam*, 153–55.

160 Q 5:3: „Du (mein) Gesandter! Richte (den Menschen) aus, was von deinem Herrn (als Offenbarung) zu dir herabgesandt worden ist! Wenn du es nicht tust, richtest du seine Botschaft nicht aus. Gott leitet das Volk der Ungläubigen nicht recht."

161 Nach Veccia Vaglieri: Art. *Ghadīr Khumm* findet sich dieser Hadith sowohl beim schiitischen Historiker al-Yaʿqūbī als auch im *Musnad* von Aḥmad b. Ḥanbal.

Ebenfalls mit dem Ereignis am Teich von Ḫumm verbunden und im Text erwähnt ist die im schiitischen Sinne gedeutete Offenbarung des Koranverses 5:3,[162] durch die ʿAlī und die Imame an dieser Stelle als die Vollendung der Religion und Gottes Wohltaten für die Menschheit dargestellt werden – als Teil des göttlichen Heilsplans habe Muḥammad ʿAlī zum Kalifen und Imam regelrecht ausrufen *müssen* (HS, 1:410). Die sunnitische Überlieferung, die Ḫᵛāndamīr neben der schiitischen ebenfalls angibt und dezidiert kennzeichnet,[163] nimmt dagegen einen kleineren Anteil ein und misst dem Ereignis keine besondere Wichtigkeit bei. Dies passt zur Darstellung in Ḫᵛāndamīrs *Ḫulāṣat al-aḫbār*, wonach die Offenbarung des Koranverses 5:3 nicht am Teich von Ḫumm, sondern am Berg ʿArafāt erfolgt sei, wodurch sie völlig frei von jeglicher schiitischen Interpretation bleibt.[164] In seinem früheren Werk folgte Ḫᵛāndamīr darin dem *Raużat aṣ-ṣafā*, wo das Ereignis am Teich von Ḫumm ebenfalls ohne Verweis auf Q 5:3 angeführt wird.[165] Die schiitischen Überlieferungen aus dem *Kašf al-ġumma*, die *naṣb*/*naṣṣ*-Terminologie und die damit verbundene Deutung, die sich alle bei Ḫᵛāndamīr finden, gibt es im *Raużat aṣ-ṣafā* ebenfalls nicht. Muḥammad nimmt dort zwar wie später im *Ḥabīb as-siyar* auch ʿAlīs Hand und sagt (hier auf Persisch): „Jeder, dessen Herr ich bin, dessen Herr ist auch ʿAlī" (*har ki-rā man maulā-yi ū-yam ʿAlī maulā-yi ū-st*), dies bleibt jedoch ohne weitere Erklärung. Anschließend berichtet Mīrḫᵛānd lediglich, dass Muḥammad das Lager auflösen lässt und nach Medina zurückkehrt. Eine besondere Deutung der Episode hinsichtlich der Nachfolge des Propheten lässt sich aus dem *Raużat aṣ-ṣafā* folglich nicht ableiten.[166]

---

162 „Heute habe ich euch eure Religion vervollständigt (so daß nichts mehr daran fehlt) und meine Gnade an euch vollendet, und ich bin damit zufrieden, daß ihr den Islam als Religion habt."

163 HS, 1:410: *ba-rivāyat-i ulamāʾ-i ahl-i sunnat va ǧamāʿat*/nach Ansicht sunnitischer Gelehrter.

164 Jacobs: *Sunnî and Shîʿî perceptions*, 160; s.a. Veccia Vaglieri: Art. *Ḡḥadīr Ḫḫumm*.

165 RS, IV:1613–15.

166 In seinen Werken *Maʾāṯir al-mulūk* und *Ḫulāṣat al-aḫbār* verwendet Ḫᵛāndamīr den Begriff *naṣṣ* ebenfalls nicht; im *Ḫulāṣat al-aḫbār* spricht Ḫᵛāndamīr bei der Nachfolge unter den Imamen lediglich von *valī-ʿahd* (hier: Nachfolger, Thronfolger), was keinen spezifisch schiitischen Terminus technicus darstellt. Nach Jacobs: *Sunnî and Shîʿî perceptions*, 158f., verwende Ḫᵛāndamīr den Begriff *valī-ʿahd* im *Ḫulāṣat al-aḫbār* auch für Abū Bakrs und Muʿāwiyas Designation von ʿUmar bzw. Yazīd, wodurch er erkennbar ohne irgendeine konfessionelle Konnotation bleibe. Zum *valī-ʿahd*-Begriff bei der Nachfolge von Imam aṣ-Ṣādiq zu Mūsā al-Kāẓim s. ebd., 159/FN 418; *Maʾāṯir al-mulūk*, Ed. Muḥaddiṯ, 62f.

Auch eine weitere Erzählung zu ʿAlī als auserkorenem Nachfolger des Propheten findet sich nur in beiden Fassungen des *Ḥabīb as-siyar*: Im Kapitel zu Krankheit und Tod Muḥammads, das sich an die Episode am Teich von Ḫumm anschließt,[167] wird unter Verweis auf Saʿīd b. Ǧabīr und Ibn ʿAbbās geschildert, wie der Prophet um sein nahes Ende gewusst und nach Schreibzeug verlangt habe, um seine letzten Verfügungen zu Papier zu bringen. Nach Überzeugung „schiitischer Gelehrter" (*ʿulamāʾ-i šīʿa*) habe Muḥammad seine Nachfolge hinsichtlich der Herrschaft (*vilāyat*) ʿAlīs als „letzten Willen" (*vaṣīyat-nāma*) schriftlich festhalten wollen, sei jedoch von ʿUmar daran gehindert worden (HS, I:415).[168]

Insgesamt lässt sich zu den bisher analysierten Überlieferungen festhalten, dass diese auf Fassung A zurückgehen und zum Ziel haben, die Position ʿAlīs durch dessen kolportierte Nähe zu Muḥammad, detailliert beschriebene Eigenschaften und Taten oder durch Titel, Namen und Eulogien hervorzuheben und das schiitische Heilsnarrativ, demzufolge nur ʿAlī der rechtmäßige Nachfolger des Propheten habe sein können, zu propagieren, was Ḫᵛāndamīr für C stellenweise modifizierte. Für die direkten Vorgänge um die Nachfolge Muḥammads in Teil I:4 ist der Umfang der Eingriffe Ḫᵛāndamīrs noch deutlich umfangreicher und detaillierter, wie die textlichen Veränderungen zwischen beiden Fassungen zeigen.

4.3 Der Tod des Propheten und die Nachfolgefrage: Heilsgeschichte zwischen Schia und Sunna

Das Eingangszitat des Kapitels von Wilferd Madelung, wonach kein Ereignis der islamischen Geschichte die Anhänger des Propheten mehr entzweit habe als die Frage um dessen Nachfolge, könnte programmatisch für die Darstellung frühislamischer Geschichte im *Ḥabīb as-siyar* stehen. Zentral für die unterschiedlichen Auffassungen zwischen sunnitischem und schiitischem Islam ist Muḥammads Todesjahr 11/632, als die Frage der Nachfolge des Propheten an der Spitze der islamischen Gemeinschaft virulent wurde. Als Muḥammad in seiner neuen Heimat Medina starb, war seine dortige Anhängerschaft in Medinenser (*anṣār*/Helfer genannt, d.h. diejenigen, die Muḥammad und seinen Getreuen Schutz gewährt hatten) und Mekkaner Muslime (*muhāǧirūn*/Auswanderer; diejenigen, die mit Muḥammad Mekka in Richtung Medina verlassen hatten) geteilt; im Folgenden sollten alle Nachfolger Muḥammads den *muhāǧirūn* angehören. War bei der Wahl Abū Bakrs als erstem und ʿUmars als

167 DİP 901:185b–89a (A); Ražavī 9468:393b–401a (C); vgl. HS, I:412–19.
168 Momen: *An introduction to Shiʿi Islam*, 15f.

zweitem Nachfolger Muḥammads noch der *sābiqa*-Gedanke ausschlaggebend, dem zufolge frühe Verdienste um die Durchsetzung des neuen Glaubens entscheidend für die Auswahl waren, so spielte das genealogisch-tribale Prinzip der Abstammung (*nasab*), d.h. die genealogische Nähe einer Person zum Propheten, vor allem bei der Wahl ʿUṯmāns und später auch ʿAlīs eine große Rolle.[169] Dass ʿAlī erst 35/656 als vierter Nachfolger Muḥammads die Leitung der *umma* übernehmen sollte, gilt den Schiiten damals wie heute als großes Unrecht, das ihm durch seine Vorgänger Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṯmān zugefügt worden sei, die seine rechtmäßigen Ansprüche negiert und ihn von der Macht ferngehalten hätten, bevor er nach der Ermordung ʿUṯmāns endlich sein ihm vorherbestimmtes Amt habe antreten können.[170]

Im Folgenden werden die mit den Vorgängen um Tod und Nachfolge des Propheten und seiner vier direkten Nachfolger Abū Bakr, ʿUmar, ʿUṯmān und ʿAlī zusammenhängenden Ereignisse, Taten, Personen und Wortwahl analysiert. Für den historischen Hintergrund der im *Ḥabīb as-siyar* dargestellten Ereignisse um die Nachfolge Muḥammads in den ersten Jahrzehnten der islamischen Gemeinschaft sei auf die Darstellungen von Fred M. Donner, Hugh N. Kennedy, Wilferd Madelung, Albrecht Noth und William M. Watt als Vertretern der kritischen, nichtrevisionistischen Erforschung der islamischen Geschichte verwiesen.[171]

Die unterschiedliche Ausrichtung der Traditionen des sunnitischen und schiitischen Islams in Bezug auf die Nachfolgefrage ist bereits zu Beginn des *Ḥabīb as-siyar* in der Gliederung von Band I zu erkennen (HS, I:9). Dort gibt Ḫᵛāndamīr zunächst kurz an, wovon jeder Band handelt, um direkt im Anschluss daran detailliertere Angaben zu den jeweils vier Teilen eines Bandes vorzunehmen. In Fassung A steht hierbei als Angabe zum letzten Teil von Band I, dass in diesem die Nachfolger Muḥammads behandelt werden, was durch die neutrale Formulierung „die ersten/frühesten Nachfolger/Kalifen" (*ḫulafāʾ-i mutaqaddimīn*) ausgedrückt wird. Für Fassung C nimmt Ḫᵛāndamīr hier eine Veränderung vor: Statt der Bezeichnung *mutaqaddimīn* steht nun *rāšidīn*, was die Nachfolger Muḥammads zu den „Rechtgeleiteten Kalifen" (arab. *al-ḫulafāʾ*

169 Noth: *Früher Islam*, 74–77. Abū Bakr gehörte zum Clan der Banū Taim und ʿUmar zu den Banū ʿAdī, d.h. weniger prominenten Clans des Quraiš-Stammes.

170 Zu ʿAlīs Anspruch aus Sicht der Schia s. Momen: *An introduction to Shiʿi Islam*, 11–22.

171 Donner: *The early Islamic conquests*; Kennedy: *The prophet and the age of the caliphates*; Madelung: *The succession to Muḥammad*; Noth: *Früher Islam*; Watt: *Muhammad: prophet and statesman*. Für eine Darstellung der Diskussion um die islamische Frühgeschichte und die Gewichtung der Quellen in der westlichen Forschung des 20. Jhs. s. Donner: *Narratives of Islamic origins*, 1–31. Eine kommentierte Auflistung von Quellen zur islamischen Frühzeit findet sich bei Kennedy: *The prophet and the age of the Caliphates*, 346–84.

ar-rāšidūn, pers. *ḫulafāʾ-i rāšidīn*) der sunnitischen Tradition macht.[172] Diese erhalten in C zusätzlich die sunnitische Eulogie *riżvān Allāh ʿalaihim aǧmaʿīn* (Gott möge an ihnen allen Wohlgefallen haben) (s. Appendix: A6).

In der zweitältesten Handschrift von Fassung A, Uppsala 274, in der im Vergleich zur ältesten Handschrift DİP 901 leichte textuelle Differenzen existieren, werden die Unterschiede zwischen sunnitischer und schiitischer Ausrichtung der Einleitung von Band I noch deutlicher. Dort findet sich zunächst der Verweis, dass in Band I zuletzt „Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṯmān sowie der Befehlshaber der Gläubigen ʿAlī, Friede und Wohlgefallen seien mit ihm" behandelt würden. In der erweiterten Gliederung zu den einzelnen Teilen wird diese Angabe wie folgt spezifiziert: Teil I:4 behandele demnach „die Ereignisse in den Tagen der Machtausübung (*tasalluṭ*) von Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṯmān und die Vorkommnisse zur Zeit des Kalifates (*ḫilāfat*) des Befehlshabers der Gläubigen ʿAlī, Friede und Wohlgefallen seien mit ihm". Die redaktorischen Veränderungen Ḫᵛāndamīrs haben zur Folge, dass der Unterschied zwischen der legitimen Herrschaft ʿAlīs als „Kalifat" (*ḫilāfat*) gegenüber der „Machtausübung" (*tasalluṭ*) der ersten drei Nachfolger Muḥammads, Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṯmān, noch stärker herausgestellt wird (s. Appendix: A7).[173]

Ḫᵛāndamīrs unterschiedliche Schwerpunktsetzung in den Fassungen A und C zeigt sich auch in der Einleitung zu Band II. Hier betreffen die Unterschiede Lobverse auf ʿAlī, die in beiden Fassungen textgleich vorhanden sind, und zusätzliche Lobverse auf die ersten drei Kalifen, die nur in C vorkommen (s. Appendix: A8). In Fassung C wird Abū Bakr darin als „Führer derjenigen, welche die Wahrheit ermitteln" (*muqtadā-yi ahl-i taḥqīq*) sowie „Befehlshaber der Gläubigen" bezeichnet und mit seinem Ehrennamen *ṣiddīq* angeführt, ʿUmar wird mit seinem Ehrennamen *fārūq-i aʿẓam* und „jener Imam, durch

172 Zum Begriff s. Bosworth: Art. *al-Khulafāʾ al-Rāshidūn*; zu den Titeln der ersten Kalifen s. Madelung: *The succession to Muḥammad*, 46, wonach sich Abū Bakr als *ḫalīfat rasūl Allāh* und ʿUmar als Erster als *amīr al-muʾminīn* (ebd., 49) bezeichnet hätten (gegen Kennedy: *The prophet and the age of the Caliphates*, 81, der sich auf Crone/Hinds: *God's caliph*, stützt). Allen vier ersten Kalifen war dabei gemeinsam, dass sie zum Stammesverband der Quraiš gehörten und mit Muḥammad durch Heirat verbunden waren, wobei ʿAlī zusätzlich ein naher Blutsverwandter war.

173 Die unterschiedliche Bezeichnung der Herrschaft der Prophetennachfolger findet sich bereits in der schiitischen Weltgeschichte *Taʾrīḫ* des al-Yaʿqūbī. Dort wird die Herrschaft von Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṯmān jeweils lediglich als *aiyām* (Tage) bezeichnet (Ed. Beirut, II:127–77), wohingegen ʿAlīs Kalifat als solches benannt wird (arab. *ḫilāfat amīr al-muʾminīn ʿAlī b. Abī Ṭālib*, II:178–214), ebenso wie dasjenige seines Sohnes Ḥasan (*ḫilāfat al-Ḥasan b. ʿAlī*, II:214f.). Auch alle Kapitel zu Umayyaden- u. Abbasidenherrschern werden nur *aiyām* genannt. Zum *Taʾrīḫ al-Yaʿqūbī* s. Radtke: *Weltgeschichte und Weltbeschreibung*, 11–15.

TABELLE 12 Beginn der Nachfolge Muḥammads 11/632 nach Fassung A und C[a]

Fassung A	**Fassung C**
جزو چهارم از مجلد اول در ذکر وقایع ایام تسلط ابو بکر و عمر و عثمان و بیان حالات زمان خلافت امیر المومنین علی علیه الصلوة و الغفران Teil 4 von Band 1 zu den Ereignissen in den Tagen der Machtausübung (*tasalluṭ*) von Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṯmān und die Vorkommnisse zur Zeit des Kalifates (*ḫilāfat*) des Befehlshabers der Gläubigen (*amīr al-muʾminīn*) ʿAlī, Friede und Wohlgefallen seien mit ihm	جزو چهارم از مجلد اول در ذکر وقایع ایام خلافت خلفاء راشدین رضوان اللّٰه علیهم اجمعین Teil vier von Band 1 zu den Ereignissen der Tage des Kalifates der Rechtgeleiteten Kalifen (*ḫulafāʾ-i rāšidīn*), Gott möge an ihnen Wohlgefallen haben

a IOM D77-1:204a (A); Ražavī 9468:425b (C). Die Formulierung *riżvān Allāh ʿalaihim* in Ražavī 9468 ist von anderer Hand durchgestrichen.

dessen Gerechtigkeit die Welt zur Ordnung fand" genannt, und ʿUṯmān wird als „Sammler der Verse des Korans"[174] und ebenfalls als „Befehlshaber der Gläubigen" hervorgehoben. ʿAlī gilt beide Male als „derjenige, der den von der Wahrheit abweichenden Gefährten Rechtleitung spendet", als „ʿAlī Murtażā, der verehrte Herrscher (*šāh-i mukarram*)" sowie als „Zuflucht der Gottesfreunde beider Welten" (*malāẕ-i auliyāʾ dar har du ʿālam*). Ḫᵛāndamīr bleibt an dieser Stelle seiner bisherigen Vorgehensweise treu, Textstellen aus A nicht ersatzlos zu streichen, sondern religionspolitisch mit Zusätzen neu auszurichten. Sholeh A. Quinns Beobachtungen hinsichtlich der Vorworte des *Raużat aṣ-ṣafā* und *Ḥabīb as-siyar*, bei denen sie eine Schiitisierung von Mīrḫᵛānd zu Ḫᵛāndamīr durch die Hinzufügung eines speziell ʿAlī gewidmeten Lobpreises feststellt und dies als Zugeständnis der Leserschaft am Safavidenhof wertet, können mit dem dargestellten Textbefund erneut ergänzt werden.[175]

Der eigentliche Teil zu den Nachfolgern Muḥammads, 1:4, beginnt direkt im Anschluss an die Darstellung des Todes des Propheten und umfasst in

174 Der Text des Korans wurde der Überlieferung nach unter ʿUṯmān zum ersten Mal kanonisch zusammengestellt und standardisiert.

175 Quinn: *Historical writing*, 36–38 u. 40; Jacobs: *Sunnî and Shîʿî perceptions*, 116–18.

der Edition ca. 140 Seiten (HS, 1:444–586).[176] Was die Textverteilung im Vergleich zu der tatsächlichen Länge der vier Kalifate betrifft, die als zentrale Ordnungseinheiten dienen, ist bereits festgestellt worden, dass die Darstellung der Zeit ʿAlīs deutlich umfangreicher ausfällt als diejenige der anderen drei Kalifen. Wie aus der Analyse der Gliederung von Band I erinnerlich wird dabei bereits in der Überschrift des Einleitungskapitels von Teil 1:4 die jeweils unterschiedliche religionspolitische Ausrichtung der Fassungen A und C deutlich (s. Tab. 12).

Beide Fassungen beginnen zunächst mit einem textlich identischen Lobpreis Gottes, der mit dem Teil des Koranverses „Wir setzten euch zu Nachfolgern auf der Erde ein" (Q 10:14)[177] eingeleitet wird und mit dem gewöhnlich hierfür benutzten Ausdruck *amma baʿd* (etwa: „zur Sache") endet, der den Beginn des eigentlichen Textes anzeigt. Im nachfolgenden Einleitungssatz weicht der Textverlauf, der in beiden Fassungen zunächst identisch mit „Denjenigen, die scharfsinnig die Fahnen des Wissens und der Wahrheit hochhalten sowie Neuerungen und Irrwege ablehnen, wird es nicht verborgen bleiben, dass […]" beginnt, von Fassung A zu C jedoch ab der Satzmitte signifikant ab. So heißt es in A wörtlich:

> Denjenigen, die scharfsinnig die Fahnen des Wissens und der Wahrheit hochhalten sowie Neuerungen und Irrwege ablehnen, wird es nicht verborgen bleiben, dass **(A)** aufgrund von klaren Andeutungen und wahrheitsgemäßen Aussprüchen seitens der Lampe der Prophetie und Leuchte der Sendung (= Muḥammad), deren Schein bereits auf den Seiten zu seinem Leben dargestellt worden ist, nach dem Tode des Herrn allen Seins und aller Geschöpfe, Friede und Wohlgefallen seien mit ihm, Imamat, Herrschaft und Nachfolge sowie die religiöse Leitung mit der Vorzüglichsten aller Kreaturen, dem siegreichen Löwen Gottes und Befehlshaber der Gläubigen ʿAlī b. Abī Ṭālib verbunden waren, und die Anhänger des Glaubens und Islams jener Sonne des Himmels der würdigen Herrschaft nachfolgten und ihm den Eid leisteten. (Vers) ‚Ich halte niemanden außer ʿAlī b. Abī Ṭālib / des Imamats für würdig im Westen wie im Osten.'[178]

176 DIP 901:129b–200b (A); Ražavī 9468:265b–425a (C); vgl. Uppsala 274:140a–205b (A); IOM D77-1:129a–204a (A).

177 Der ganze Vers Q 10:14 lautet: „Hierauf, nachdem sie nicht mehr da waren, setzten wir euch zu Nachfolgern auf der Erde ein, um zu sehen, wie ihr handeln würdet."

178 IOM D77-1:204a (A); vgl. DIP 901:200b–01a (A); Uppsala 274:205b–06a (A). Der andersartige Verlauf des Abschnitts ist in den beiden Textbeispielen mit (A) resp. (C) gekennzeichnet.

Für Ḫᵛāndamīr steht in A die schiitische Überlieferung mit der Designation ʿAlīs als Nachfolger Muḥammads im Mittelpunkt, die in einem Vers über dessen exklusiven Anspruch aufs Kalifat gipfelt (s. Abb. 12). An diesen schließt sich ein längerer Abschnitt darüber an, aus welchen Gründen Abū Bakr statt ʿAlī zum Oberhaupt der Gemeinschaft habe aufsteigen können. Als Erklärung führt Ḫᵛāndamīr an, dass ʿAlīs Ruhmestaten im Kampf gegen die Feinde des Islams (d.h. die Gegner Muḥammads) der Grund dafür gewesen seien, dass sich viele der (früher bekämpften und nun konvertierten) Muslime nicht für ihn hätten aussprechen wollen und stattdessen zu Abū Bakr tendierten. ʿAlī habe zwar über die Möglichkeit nachgedacht, „sein Recht" (*ḥaqq-i ḫᵛīš*) mit Gewalt durchzusetzen, d.h. gegen seine Feinde zu Felde zu ziehen, jedoch davon abgelassen, um Schaden von der jungen islamischen Gemeinschaft abzuwenden und einem entstehenden Chaos samt Abfall von neuislamisierten Stämmen (*irtidād-i firaq-i ʿibād*) zuvorzukommen; er habe seinem Kontrahenten das Amt des Kalifen folglich aus altruistischen Motiven heraus überlassen. Der erste (rechtmäßige) Kalif sei somit – „nach dieser wahren Einleitung und in Überstimmung mit der Zwölferschia" – zweifelsfrei der „Herr der Welt" (*šāh-i vilāyat*, d.h. ʿAlī) gewesen, wohingegen der letzte Imam (als rechtmäßiger Führer der Gemeinschaft) der „Herr der Zeit" (*ṣāḥib az-zamān*), der zwölfte Imam Muḥammad al-Mahdī, gewesen sei. Die Sunniten (*ʿaqīda-yi ahl-i sunnat va ǧamāʿat*) hingegen hielten Ḫᵛāndamīr zufolge jedoch aufgrund des Prophetenwortes „nach mir wird das Kalifat dreißig Jahre andauern" folgende fünf Personen für die Rechtgeleiteten Kalifen: Abū Bakr, ʿUmar, ʿUṯmān, ʿAlī und dessen Sohn Ḥasan, nach denen Muʿāwiya b. Abī Sufyān die Herrschaft übernommen habe. Das Kapitel endet in A damit, dass Ḫᵛāndamīr explizit darauf hinweist, dass das Lob der Imame später in Teil II:1 behandelt werde und im Folgenden die Ereignisse der Tage der *iyālat* (Herrschaft) der drei Kalifen (wohlgemerkt *nicht* „Rechtgeleitete Kalifen") und eine Zusammenfassung der Zeit des Kalifates des Befehlshabers der Gläubigen ʿAlī (mit der Eulogie „Friede sei mit ihm") dargeboten werde (s. Appendix: A9).

Die Einleitung zu den Nachfolgern Muḥammads in Fassung C stellt sich inhaltlich deutlich anders dar. Nach demselben Lobpreis, dem Texttrenner *amma baʿd* und der ersten Hälfte des o.g. Einleitungssatzes beginnt Ḫᵛāndamīr ab der Satzmitte damit, die Ereignisse im Sinne der sunnitischen Tradition zu deuten, wofür er die detaillierten schiitischen Überlieferungen in A weglässt:

> Denjenigen, die scharfsinnig die Fahnen des Wissens und der Wahrheit hochhalten sowie Neuerungen und Irrwege ablehnen, wird es nicht verborgen bleiben, dass **(C)** den sunnitischen Gelehrten zufolge seitens des Herrn der Sendung (= Muḥammad), Friede und Wohlgefallen seien mit

> ihm, hinsichtlich der Nachfolge (*ḫilāfat*) keines einzigen Nachfolgers ein unumstrittener Ausspruch (*naṣṣī qāṭiʿ*) oder klarer Beweis (*burhānī sāṭiʿ*) vorhanden war, und dass nach dessen Eingang ins Paradies sich die bedeutendsten Gefährten des Propheten auf die Nachfolge (*ḫilāfat*) von Abū Bakr *aṣ-ṣiddīq*, Gott möge an ihm Wohlgefallen haben, verständigten, ihn (*ān ǧanāb*) auf den Thron der Herrschaft und der religiösen Leitung setzten und die Pforten der Treue und des Gehorsams für glückselige Tage ihrer selbst öffneten.[179]

Nach Auffassung sunnitischer Gelehrter habe es Ḫᵛāndamīr zufolge demnach *keine* eindeutige Designation Muḥammads (*naṣṣī*[180] *qāṭiʿ va burhānī sāṭiʿ*) im Hinblick auf seine Nachfolge (*ḫilāfat*) gegeben, woraufhin die ehrwürdigen Gefährten (*aʿāẓam-i aṣḥāb*) sich auf die Nachfolge Abū Bakrs (im Text nun mit seinem Ehrennamen *aṣ-ṣiddīq*) geeinigt hätten. Danach geht Ḫᵛāndamīr auf die schiitische Überlieferung ein, die in Fassung A noch im Zentrum der Erzählung gestanden hatte und nun nur wenige Zeilen erhält: „Nach Auffassung der Schiiten" (*ʿaqīda-yi sālikān-i maẕhab-i šīʿa*) habe Muḥammad am Teich von Ḫumm ʿAlī als seinen Nachfolger designiert; die Anzahl der Imame sei dabei auf zwölf begrenzt und reiche von ʿAlī bis Muḥammad b. al-Ḥasan al-ʿAskarī (d.h. Muḥammad al-Mahdī, der an dieser Stelle keinen Ehrentitel erhält).

Zum Abschluss des Kapitels knüpft Ḫᵛāndamīr an die in A gemachten Angaben an, dass nach dem (jetzt als *ṣaḥīḥ*/wahrhaftig bezeichneten) Prophetenwort „nach mir wird das Kalifat dreißig Jahre andauern" für den genannten Zeitraum fünf Personen als „Rechtgeleitete Kalifen" (*ḫulafāʾ-i rāšidīn*) den Sunniten zufolge die Gemeinschaft geführt hätten (Abū Bakr, ʿUmar, ʿUṯmān, ʿAlī und dessen Sohn Ḥasan); anschließend habe Muʿāwiya b. Abī Sufyān die Herrschaft übernommen. Alle Rechtgeleiteten Kalifen werden an dieser Stelle mit ihrem jeweiligen Ehrennamen (Abū Bakr *aṣ-ṣiddīq*, ʿUmar *al-fārūq*, ʿUṯmān *ẕū n-nūrain*, ʿAlī Murtaẓā und Ḥasan Muǧtabā) und der gemeinschaftlichen Eulogie *riżvān Allāh taʿālā* (Gott möge an ihnen Wohlgefallen haben) versehen. Zum Abschluss des Kapitels fügt Ḫᵛāndamīr an, einige der Tugenden und Ereignisse aus der Zeit der Kalifen schildern zu wollen; einen expliziten Verweis auf die Kapitel zu den Imamen in II:1 gibt es hingegen nicht mehr (s. Appendix: A10). Ḫᵛāndamīr arbeitet die religionspolitisch sensiblen Stellen von Fassung A zu C folglich in allen Einzelheiten um,

179 Ražavī 9468:425b (C).

180 Der Terminus *naṣṣ* kann hierbei „Designation" oder auch „Text, Überlieferung" bedeuten.

wodurch Verweise auf die zuvor als eindeutig geschilderte Designation ʿAlīs wegfallen und durch die sunnitische Überlieferung um die Rechtgeleiteten Kalifen ersetzt werden. Beide Fassungen sind in ihrer jeweiligen Struktur inhaltlich kohärent (s. Appendix: A11).

4.3.1 *Abū Bakr*

Im sich an die Einleitung zu Teil 1:4 anschließenden Kapitel über Abū Bakrs Herrschaft (11–13/632–34) lässt sich Ḫ^{v}āndamīrs Technik der Umgestaltung von Textpassagen, die aus religionspolitischen Gründen verändert werden, ebenfalls deutlich erkennen (HS, 1:445f.). Abū Bakr, der in der sunnitischen Tradition aufgrund seiner umgehenden Bezeugung der Himmelfahrt Muḥammads den Beinamen (*aṣ-*)*ṣiddīq* (wörtl. streng wahrheitsliebend, rechtschaffen) besitzt, gehörte zu den frühesten Anhängern Muḥammads und gilt wie aufgezeigt in der typologischen Aufzählung der ersten Muslime in Fassung C als erster freier Mann, der sich zum Islam bekehrt habe. Hierdurch sowie durch die Heirat Muḥammads mit Abū Bakrs Tochter ʿĀ'iša sei ihm eine wichtige Rolle bei der Leitung der *umma* zugekommen, die zusätzlich dadurch unterstrichen worden sei, dass Muḥammad ihn die Gebete habe leiten lassen, als er selbst kurz vor seinem Tod bereits zu schwach dazu gewesen sei. Für W. Montgomery Watt, der Abū Bakr bereits in der Zeit vor der Hidschra nach Medina 1/622 für den führenden Mann der islamischen Gemeinschaft hält, stellt dieser Akt eine klare Designation Abū Bakrs als Nachfolger dar.[181]

Der sunnitischen Tradition zufolge seien Abū Bakr und ʿUmar nach Muḥammads Tod zu einer Unterredung am Versammlungsort der Banū Sāʿida[182]

181 Gegen Watts Einschätzung positioniert sich Madelung: *The succession to Muḥammad*, 5, der betont, dass die Nachfolger von Propheten stets ihre Nachkommen gewesen seien, d.h. im Falle Muḥammads seien dies – in Ermangelung eigener überlebender Söhne – ʿAlī und seine Söhne gewesen (6–18). Madelung wirft in seinem Werk der modernen westlichen Forschung überdies vor, zu wenig die Hintergründe und Umstände der Nachfolge Muḥammads analysiert zu haben und stattdessen der frühen sunnitischen, tendenziösantialidischen Geschichtsschreibung aufgesessen zu sein (1–27; ganz abgesehen von den revisionistischen Historikern, die alle innerislamischen Überlieferungen zur Frühzeit als unhistorisch abtun und deren Ansatz Madelung verwirft). Vgl. dazu Hugh Kennedys Rezension von Madelungs Buch, in der Kennedy Madelung „a strongly pro-ʿAlid reading of the sources" vorwirft. Zur Person Abū Bakrs s. Watt: Art. *Abū Bakr*.

182 Die *saqīfa* der Banū Sāʿida (ein Ḫazraǧī-Klan der *anṣār* in Medina) war ein Versammlungsplatz für Gespräche und Diskussionen (vermutlich ein mit Palmblättern überdachter Hof), s. Lecomte: Art. *al-Saḳīfa*.

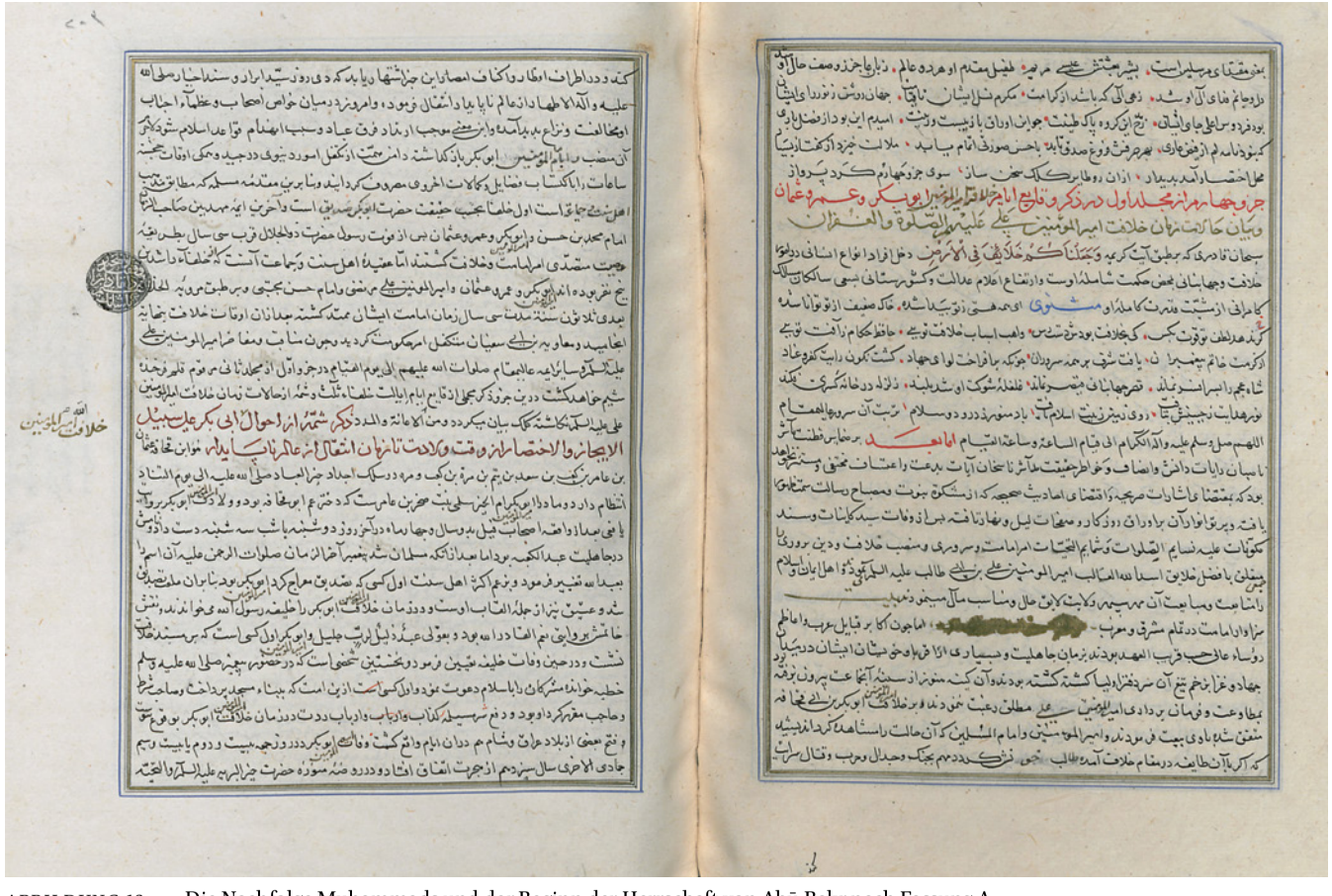


ABBILDUNG 12 Die Nachfolge Muḥammads und der Beginn der Herrschaft von Abū Bakr nach Fassung A
SÜLEYMANIYE YAZMA ESER KÜTÜPHANESİ, DİP 901:200B–01A



ABBILDUNG 13 Fortsetzung: Abū Bakrs Herrschaft nach Fassung A
SÜLEYMANIYE YAZMA ESER KÜTÜPHANESİ, DİP 901:201B–02A



ABBILDUNG 14 Die Nachfolge Muḥammads und der Beginn des Kalifates von Abū Bakr nach Fassung C
KITĀBḪĀNA-YI MARKAZĪ-YI ĀSTĀN-I QUDS-I RAŻAVĪ 9468:425B–26A

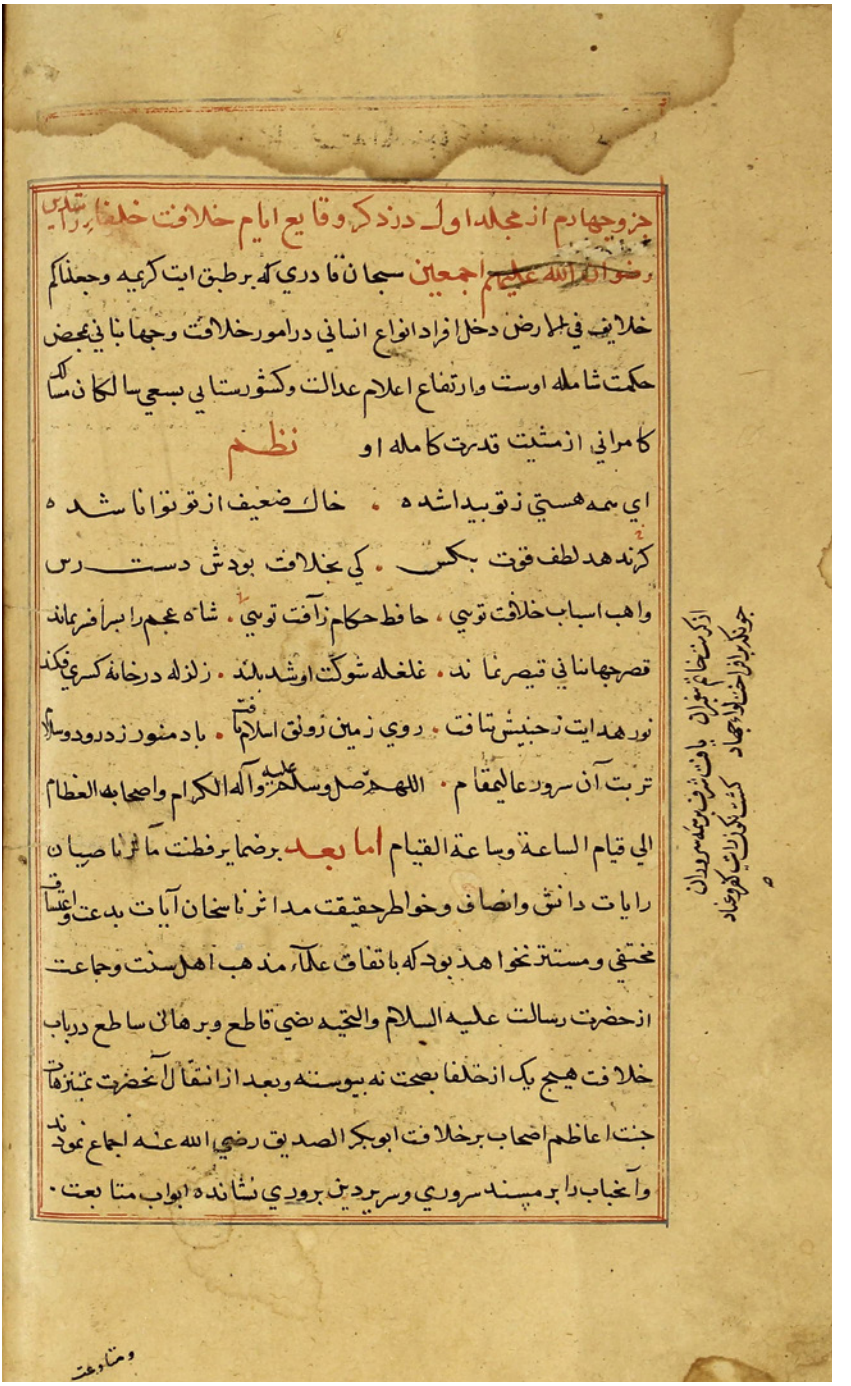


ABBILDUNG 14 (cont.)

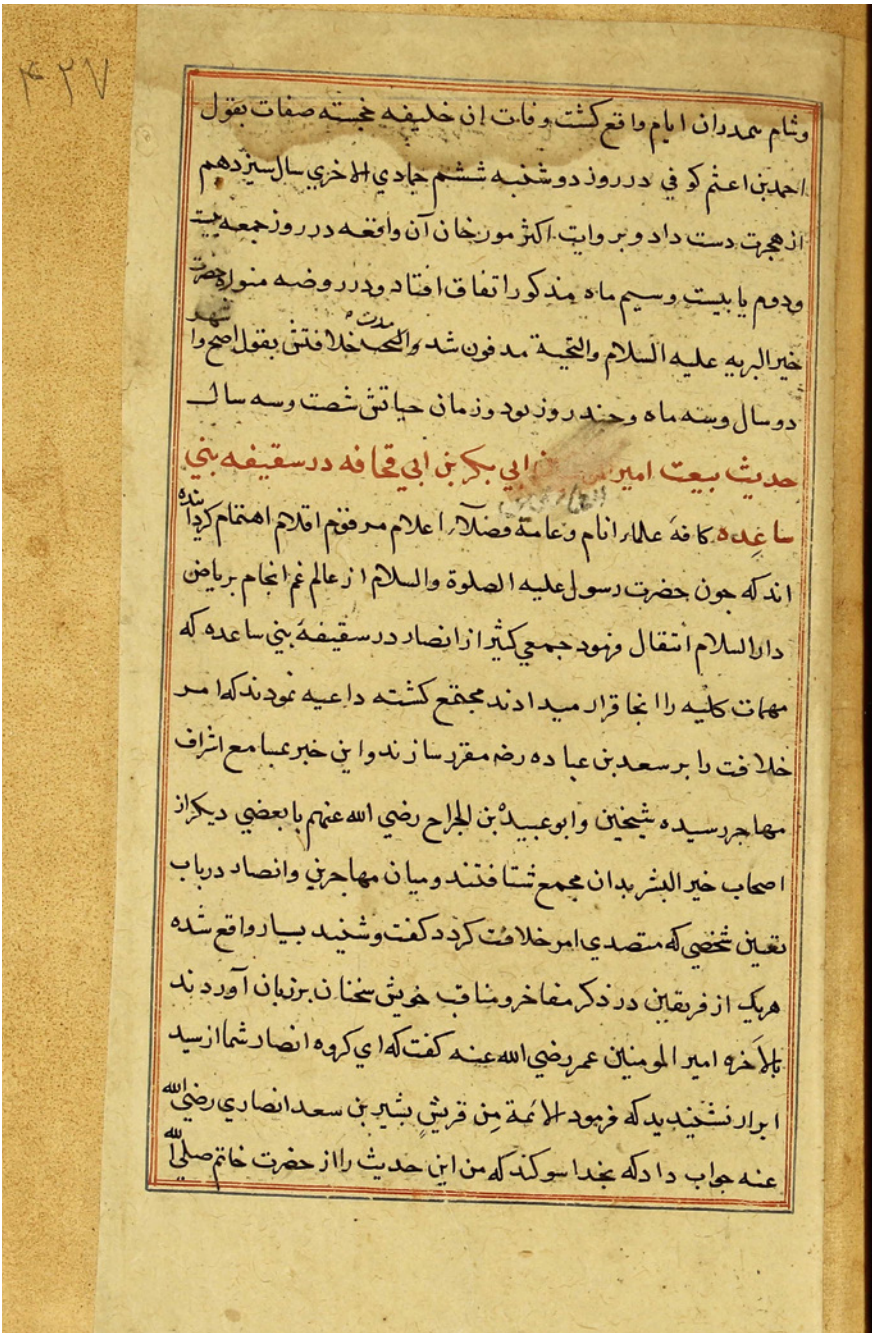


ABBILDUNG 15 Fortsetzung: Abū Bakrs Kalifat nach Fassung C
KITĀBḪĀNA-YI MARKAZĪ-YI ĀSTĀN-I QUDS-I RAŻAVĪ 9468:426B–27A

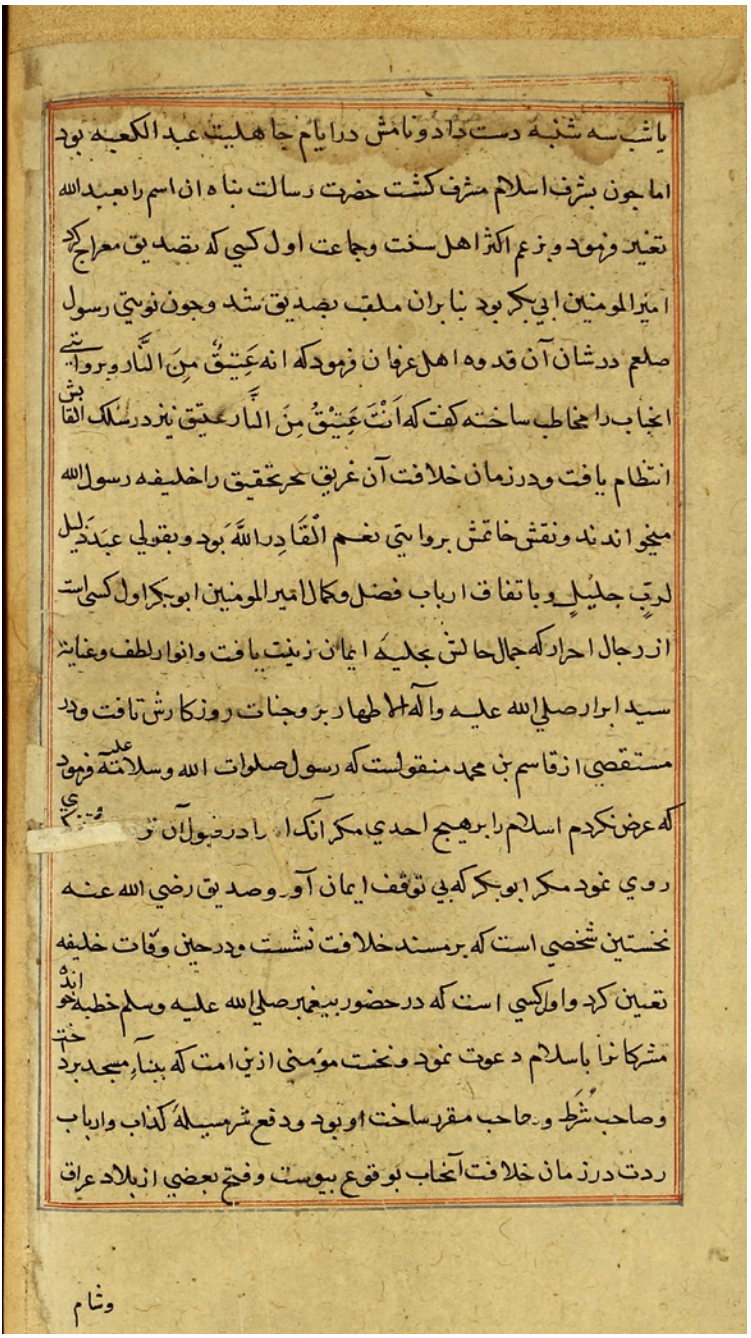


ABBILDUNG 15 (cont.)

hinzugestoßen, wo die *anṣār* und *muhāǧirūn*, d.h. die Medinenser und die Mekkaner Anhänger Muḥammads, die sich in Medina aufhielten, über einen möglichen Nachfolger beraten hätten. Die *anṣār* seien demnach gerade dabei gewesen, mit Saʿd b. ʿUbāda einen der ihren zum Anführer zu wählen, wozu es jedoch durch ʿUmars Rhetorik und Einsatz nicht kommen sollte:[183] Noch am selben Abend sei mit Abū Bakr einem der *muhāǧirūn* der Treueid (*baiʿa*) geschworen worden; Hugh Kennedy zufolge sei dieser aufgrund seiner anerkannten Stellung in der Gemeinde eine geradezu „ideale Wahl"[184] gewesen. Festzuhalten bleibt, dass andere Aspiranten auf die Nachfolge, allen voran ʿAlī, der für Muḥammad die Totenwache gehalten habe und nicht bei den Ereignissen um Abū Bakr und ʿUmar dabei gewesen sei,[185] demnach vor vollendete Tatsachen gestellt wurden.[186]

Fassung A und C, die beide die genannten Ereignisse um Abū Bakrs Wahl zum Kalifen aufgreifen, unterscheiden sich wie beim Kapitel zuvor in wichtigen Details, was Wortwahl und Deutung betrifft. Dies beginnt bereits bei der Überschrift, die in A *Überblick über die Ereignisse um Abū Bakr in aller Kürze von der Zeit seiner Geburt bis hin zum Verlassen der unbeständigen Welt* lautet (s. Abb. 12–13), in C jedoch mit *Überblick über das Leben des Befehlshabers der Gläubigen Abū Bakr aṣ-ṣiddīq, Gott möge an ihm Wohlgefallen haben, das den nach Wahrheit Suchenden Rechtleitung gewährt* deutlich respektvoller ausgeführt wird (s. Abb. 14–15 u. Appendix: A12). Inhaltlich werden im Überblickskapitel zu Abū Bakrs Zeit als Führer der Gemeinde seine Abstammung, der Zeitpunkt seiner Geburt, sein Übertritt zum Islam, seine Beinamen *aṣ-ṣiddīq* und *ʿatīq* sowie etliche Maßnahmen, die er als Oberhaupt der Gemeinschaft durchgesetzt habe, behandelt.[187] Während die Fassungen sich in den Details zu den Ereignissen entsprechen, weichen sie in ihrer Wortwahl stark voneinander ab: Abū Bakr wird in Fassung A nicht ein einziges Mal als Befehlshaber der Gläubigen

183 Zu den Ereignissen um die Wahl Abū Bakrs s. Donner: *The early Islamic conquests*, 82–85.

184 Kennedy: *The prophet and the age of the caliphates*, 52.

185 Die Totenwache ʿAlīs als treuem Anhänger Muḥammads wird bei schiitischen Autoren hervorgehoben, um den Kontrast zu den um die Macht ringenden Abū Bakr und ʿUmar zu kennzeichnen; sie wird ebf. bei Mīrḫᵛānd geschildert, s. Jacobs: *Sunnî and Shîʿî perceptions*, 28.

186 Madelung: *The succession to Muḥammad*, 39f., sieht hingegen Abū Bakr als treibende Kraft für seine eigene Wahl und nennt ihn einen „consummate, cooly calculating Mekkan businessman and politician", der bereits vor dem Tod Muḥammads entschlossen gewesen sei, dessen Nachfolger zu werden: „Abū Bakr did not hesitate a moment to accept. He had what he wanted."

187 Z.B. die Einsetzung eines Marktaufsehers und eines Polizeichefs, die Niederschlagung von nach Muḥammads Tod ausgebrochenen Aufständen neubekehrter Stämme mit Gegenpropheten sowie erste Eroberungszüge nach Syrien und in den Irak.

bezeichnet und sein Name auch nicht wie in C durch respektvolle Wortwahl oder Ehrentitel substituiert (z.B. *ṣiddīq-i akbar* oder *ān ǧanāb*). Was die inhaltliche Ebene betrifft, so ist im vorliegenden Kapitel die Hinzufügung von zwei Erzählungen zur Konversion Abū Bakrs, die einen indirekten Bezug zu ʿAlī aufweisen, in Fassung C von Bedeutung:

> Die vorzüglichen Autoritäten (*arbāb-i faẓl-u kamāl*) stimmen darin überein, dass der Befehlshaber der Gläubigen Abū Bakr der Erste war, der von den freien Männern die Schönheit seines Gesichts mit dem Schleier des Glaubens verzierte und die Lichter der Gnade des Herrn der Menschen (= Muḥammad), Gott segne ihn und seine reine Familie, über sein Dasein scheinen ließ. Im *Mustaqṣā* wird von Qāsim b. Muḥammad berichtet, dass der Gesandte, Friede und Wohlgefallen seien mit ihm, sagte: ‚Niemandem habe ich den Islam verkündet, ohne dass er ohne Zögern und Nachdenken diesen angenommen hätte, mit Ausnahme von Abū Bakr, der umgehend den Glauben annahm.'[188]

Da in der schiitischen Tradition ʿAlī als erster Muslim betrachtet wird, ist das Ausbleiben beider Erzählungen in A verständlich. Auffällig ist an dieser Stelle, dass Ḫᵛāndamīr in seinem Verweis auf das schiitische Traditionswerk *al-Mustaqṣā* (= *al-Maqṣad al-aqṣā*) eine *positive* Überlieferung für Abū Bakr angibt. Dies zeigt, dass Ḫᵛāndamīr bei der Abfassung von A und C sowohl aus Werken der schiitischen als auch sunnitischen Tradition Überlieferungen so auswählte, dass sie sich in das übergeordnete religionspolitische Schema einfügten.

Direkt im Anschluss an den allgemeinen Überblick der Herrschaft Abū Bakrs fügt sich eine detaillierte Darstellung des Ablaufs seiner Wahl zum Kalifen in der Versammlung der *anṣār* bei den Banū Sāʿida an. In beiden Fassungen berichtet Ḫᵛāndamīr, wie sich die *anṣār* nach Muḥammads Tod versammelt hätten und dabei gewesen seien, einen Führer zu wählen, als Abū Bakr, ʿUmar, Abū ʿUbaida b. al-Ǧarrāḥ und einige andere der *muhāǧirūn* dazugestoßen seien. Im Verlaufe einer hitzigen Diskussion sei schlussendlich Abū Bakr von ʿUmar zum Kalifen proklamiert worden, was jedoch nicht bei allen auf Zustimmung gestoßen sei. Die Anhänger ʿAlīs, der wie erwähnt selbst nicht anwesend gewesen sei, hätten für ihn Partei ergriffen, wie im Text durch Verse von Ibn ʿAbbās ausgedrückt wird. Neben diesem werden einige von der Schia als Anhänger ʿAlīs in Ehren gehaltene Personen aufgezählt – u.a. Salmān al-Fārisī, ʿAmmār b. Yāsir, Miqdād b. al-Aswad oder Abū Ḏarr al-Ġifārī –, die den Schwur (*baiʿa*)

188 Ražavī 9468:426b (C); s. Appendix: A12.

auf Abū Bakr mit Hinweis auf ʿAlīs exklusiven Anspruch aufs Kalifat verweigert hätten. Während die Darstellung der genannten Ereignisse in A und C gleich bleibt, unterscheiden sich beide Fassungen hier erneut in der Wortwahl, mit der Ḫᵛāndamīr Personen einführt oder wiederholt nennt. In C werden Abū Bakr und ʿUmar der sunnitischen Tradition entsprechend gemeinsam als *šaiḫain*, „die beiden Scheichs", oder mit ihren jeweiligen Ehrennamen *ṣiddīq* (oder *ṣiddīq-i akbar*) und *fārūq* bezeichnet, und ihre Namen mit dem Titel Befehlshaber der Gläubigen und entsprechenden Eulogien versehen (*raẓiya llāh ʿanhu* od. *ʿanhumā*/Gott möge an ihm bzw. ihnen beiden Wohlgefallen haben).

Daneben nimmt Ḫᵛāndamīr bei zwei Einzelerzählungen erneut inhaltliche Anpassungen vor, welche die Frage berühren, ob ʿAlī Abū Bakr gegenüber den Treueeid geschworen habe oder nicht. Die erste der beiden Überlieferungen ist, obwohl Ḫᵛāndamīr sie aus dem *Raużat aṣ-ṣafā* und nicht aus einem schiitischen Traditionswerk zitiert, im Schritt von A nach C gestrichen worden, da sie nicht in das darin enthaltene sunnitische Narrativ passt:[189]

> Im *Raużat aṣ-ṣafā* wird auf Grundlage des Ġanīya überliefert, dass Abū Bakr in jenen Tagen (nach der Wahl) an ʿAlī b. Abī Ṭālib, Friede sei mit ihm, einen Brief schrieb mit den Worten: ‚Die Muslime (*ahl-i islām*) haben meiner Nachfolge (*ḫilāfat*) zugestimmt und mir den Eid (*baiʿat*) geschworen, nun musst auch du ihnen zustimmen.' Er (wörtl. respektvoll *ān ǧanāb*, d.h. ʿAlī) antwortete schriftlich: ‚Dein Schreiben ist erhalten worden und sein Inhalt vernommen; du hattest geschrieben, dass die Muslime deinem Kalifat zugestimmt und den Treueid geleistet hätten. Tatsächlich verhält es sich so, dass ich vor allen anderen den Islam angenommen habe und – Gott sei mein Zeuge – mit deiner Nachfolge nicht einverstanden bin.'[190]

Zur Frage nach einem etwaigen Treuschwur ʿAlīs stellt Ḫᵛāndamīr daraufhin in beiden Fassungen die Positionen von Schia und Sunna nacheinander dar, wonach ʿAlī einen Eid auf Abū Bakr geleistet habe oder eben nicht.[191] In Fassung C gibt er eine zusätzliche Überlieferung an, welche die Frage nach

189 Der Grund hierfür ist nicht ganz klar; vielleicht, weil im Text ʿAlīs Gegnerschaft Abū Bakr gegenüber (zu) stark betont wird.

190 IOM D77-1:205b (A). Die Episode findet sich ebf. in RS, IV:1679–82.

191 Zunächst heißt es, dass „nach Ansicht der Schiiten" – in C mit *mardum-i šīʿa-maẕhab* ausgedrückt, wohingegen es in A respektvoller *ʿulamāʾ-i maẕhab-i imāmīya* (schiitische Gelehrte) heißt – ʿAlī niemals einen Treueid gegenüber Abū Bakr geschworen habe, wohingegen „die Sunniten" (*ahl-i sunnat va ǧamāʿat*) der Auffassung seien, dass ʿAlī es vierzig Tage nach Muḥammads Tod doch getan habe. Eine weitere Gruppe vertrete die

TABELLE 13 Abschluss des Kalifates von Abū Bakr nach Fassung A und C[a]

Fassung A	**Fassung C**
Über den Tod Abū Bakrs und die Anzahl seiner Frauen und Kindern	Über den Tod des Befehlshabers der Gläubigen Abū Bakr *aṣ-ṣiddīq* und einige der Tugenden jenes Reisenden auf den Wegen des Erfolgs
(Text im vorherigen Kapitel enthalten)	Über die Frauen und Kinder des Befehlshabers der Gläubigen Abū Bakr, Gott möge an ihm Wohlgefallen haben
Über diejenigen, die zum Zeitpunkt von Abū Bakrs Tod in Amt und Würden waren	Über diejenigen, die zum Zeitpunkt von Abū Bakrs Tod in Amt und Würden waren

a DİP 901:207a–b (A); Ražavī 9468:443b–45b (C); vgl. HS, 1:462–65.

dem Treueid ʿAlīs bejaht und dadurch die sunnitische Position bekräftigt: „In einigen Werken findet sich, dass der Befehlshaber der Gläubigen Ḥaidar (= ʿAlī) in derselben Stunde, in der er von der Nachfolge (*ḫilāfat*) des *ṣiddīq-i akbar* (= Abū Bakr) hörte, sich in größter Eile zu diesem begab und [ihm] den Eid leistete." Ḫᵛāndamīr nimmt von A nach C an dieser Stelle somit eine Neubeurteilung von Abū Bakrs Wahl zum Kalifen und ʿAlīs Haltung hierzu vor, die von einer mehrheitlich schiitischen hin zu einer eindeutig sunnitischen Position übergeht (s. Appendix: A13).

Die folgenden Kapitel zu Abū Bakrs Kalifat sind in beiden Fassungen textlich größtenteils identisch und das Muster der mehr oder weniger respektvollen Wortwahl bei der Erwähnung bestimmter Personen setzt sich darin konsequent fort: Ḫᵛāndamīr stellt in Fassung A ʿAlī durchweg gegenüber den anderen Protagonisten (v.a. Abū Bakr und ʿUmar) heraus, was er in Fassung C durch die Hinzufügung von Ehrennamen, Titeln und Eulogien für die übrigen in der sunnitischen Tradition verehrten Gefährten ausgleicht. Erst am Ende von Abū Bakrs Kalifat unterscheiden sich beide Fassungen wieder inhaltlich voneinander, wenn erneut die Deutungsebene von Geschichte berührt wird. Dies zeigt sich in den Kapiteln zu Abū Bakrs Frauen und Kindern sowie den von ihm eingesetzten Statthaltern, die in A zwei, in C hingegen drei Kapitel erhalten (s. Tab. 13).

Überzeugung, dass ʿAlī dies erst nach Fāṭimas Tod, d.h. ca. sechs Monate nach dem Tod Muḥammads, getan habe.

Der entscheidende Unterschied zwischen A und C findet sich in der Überschrift des ersten Kapitels zum Tod Abū Bakrs, das Ḫᵛāndamīr in Fassung C um eine Darstellung von dessen persönlichen *fażāyil* (Vorzüge, Tugenden) erweitert. In A hätte Abū Bakr als jemand, der nach schiitischer Auffassung ʿAlī auf seinem Weg zu dem ihm vorherbestimmten Kalifat behinderte sowie aufgrund seines kolportierten Verhaltens Fāṭima gegenüber nicht explizit als tugendhaft dargestellt werden können,[192] da für Schiiten nur die Tugenden der Anhänger ʿAlīs unter den Prophetengefährten als verbürgt gelten, nicht jedoch die seiner Konkurrenten um die Nachfolge.[193] Für Fassung C greift Ḫᵛāndamīr hingegen die in der sunnitischen Tradition vorhandenen Beschreibungen von Abū Bakrs Tugenden auf und verändert die Kapitelstruktur leicht. Die Abschnitte zu den Frauen und Kindern Abū Bakrs in A, die dort im Verlauf des Kapitels zu seinem Tod erscheinen, erhalten nun in C ein eigenes Kapitel, um die Darstellung des Todes des Kalifen sowie den hinzugefügten Lobpreis auf seine Tugenden thematisch stärker von seiner Familie abzugrenzen. Das (wenig kontroverse) Kapitel zu den Statthaltern und Amtsträgern unter Abū Bakr bleibt in beiden Fassungen gleich.

Auffällig sind im Kapitel zu Abū Bakrs Tod erneut die zahlreichen textuellen Veränderungen, die die Ehrentitel und -namen sowie die respektvollen Personalpronomen betreffen (s. Appendix: A14). Wie bereits zuvor ersetzt Ḫᵛāndamīr den Namen Abū Bakrs in Fassung C häufig durch dessen Ehrennamen *ṣiddīq-i akbar* und fügt vor und nach seinem Namen den mit dem Kalifenamt verbundenen Titel „Befehlshaber der Gläubigen" sowie die übliche sunnitische Eulogie ein. Dasselbe Muster lässt sich auch für ʿUmar und ʿUṯmān, die im Text genannt werden, feststellen, wo ʿUmars Name durch *fārūq-i aʿẓam* und ʿUṯmāns durch *ẕū n-nūrain* ersetzt wird. Statt *ū* als Personalpronomen wird für Abū Bakr in C der Ausdruck *ān ǧanāb* gebraucht, was seine Position sprachlich aufwertet; auch wird einmal statt vom Tod (*marg*) Abū Bakrs von „dem großen Ereignis" (*īn vāqiʿa-yi kubrā*) gesprochen.

192 Bei den Schiiten gilt Abū Bakr wegen der Einziehung der Oase Fadak als *ṣadaqa* (öffentliches Gut für die Armen), die Fāṭima als Tochter Muḥammads hätte zugesprochen werden müssen, als ungerecht und den *ahl al-bait* gegenüber feindlich eingestellt, s. Veccia Vaglieri: Art. *Fadak*; dies.: Art. *Fāṭima*. Fadak war eine antike Kleinstadt im nördlichen Ḥiǧāz (nahe Ḫaibar), die zwei bis drei Tagesreisen von Medina entfernt lag und durch einen Vertrag zwischen Muḥammad und ihren jüdischen Bewohnern 7/628 in dessen persönlichen Besitz übergegangen war, wobei die Erträge zugunsten von Reisenden und Bedürftigen seines Clans, den Banū Hāšim, aufgewandt wurden. Abū Bakr berief sich bei seiner Handlung auf ein angebliches Prophetenwort, dass Muḥammad als Prophet keine Erben habe und all sein Besitz *ṣadaqa* sei; s.a. Jacobs: *Sunnî and Shîʿî perceptions*, 19. Madelung: *The succession to Muḥammad*, 50f., bezeichnet Abū Bakrs Tat als „radikalen Geniestreich", um die Verfügungsgewalt seiner Herrschaft zu stärken.

193 Kohlberg: *Some Imāmī Shīʿī views on the Ṣaḥāba*, 159; ders.: *The attitude of the Imāmī Shīʿīs*.

Daneben gibt es im selben Kapitel von A nach C starke inhaltliche Veränderungen, die mit seiner Nachfolge zusammenhängen. Hinsichtlich der Weitergabe der Macht an einen Nachfolger wird zunächst in beiden Fassungen die Vergiftung Abū Bakrs durch einen Juden beschrieben, der ihm vergiftete Speisen vorgesetzt habe, deren Wirkung der Kalif nach einem Jahr erlegen sei. Als er sein Ende habe nahen spüren, habe er eine Verfügung zu seiner Nachfolge zugunsten von ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb erlassen, zu der Ṭalḥa b. ʿUbaidallāh und andere Prophetengefährten erst nach einigem Zögern zugestimmt hätten. An diese Erzählungen schließt Ḫᵛāndamīr in Fassung C eine längere Passage aus dem *Raużat aṣ-ṣafā* an, die seine Person durch Nähe zum Propheten auszeichnet und in A nicht vorkommt:

> Im *Raużat aṣ-ṣafā* ist überliefert, dass der Befehlshaber der Gläubigen Abū Bakr, Gott möge an ihm Wohlgefallen haben, im Verlaufe seiner Krankheit sagte: ‚Wenn mich das Schicksal ereilt, dem kein Geschöpf entfliehen kann, der Trunk des Verlöschens gereicht wird und die Waschung, Kleidung und das Gebet erledigt sind, dann bringt mich zum erstrahlenden Grab Muṣṭafās (= Muḥammads), Gott segne ihn, und sprecht: ‚Oh Gesandter Gottes, Abū Bakr ist gekommen und bittet um Anweisung.‘ Falls eine Zustimmung erfolgt, begrabt mich neben dem reinen Grab des Besten aller Menschen, und das Zeichen der Erlaubnis wird sein, dass das Grab sich öffnet, ohne dass jemand daran beteiligt ist. Wenn keine Anweisung erteilt werden sollte, begrabt mich auf dem Baqīʿ-Friedhof.‘ Danach sprach er am Sonntag die Worte ‚Wir alle gehören Gott und kehren zu ihm zurück‘ und ging am Montag ins himmlische Paradies ein. Nach der Verrichtung der Bestattungsriten, dem Einhüllen ins Leichentuch und dem Gebet, brachten sie seinen Leichnam in die Nähe der Schlafstatt des Herrn der Sendung der Zuflucht (= Muḥammad), wo sie die aufgetragenen Worte sprachen und sich das Grab Muḥammads umgehend öffnete.[194]

In Fassung A berichtet Ḫᵛāndamīr dagegen, dass Abū Bakrs Sohn ʿAbdarraḥmān zusammen mit ʿUmar, ʿUṯmān und Ṭalḥa b. ʿUbaidallāh seinen Vater nach dessen Tod bestattet habe; eine Angabe darüber, wo Abū Bakrs Grab genau gelegen habe, findet sich, wie auch alle in C genannten Verweise auf Muḥammads Zustimmung zu Abū Bakrs Grablege, nicht. Im Anschluss daran stehen in A die Angaben zu Abū Bakrs Frauen und Kindern, die in C im Folgekapitel dargeboten werden, da Ḫᵛāndamīr nach Abū Bakrs Begräbnis dort den neu hinzugekommenen Teil des Kapitels zu den Tugenden Abū Bakrs

194 Uppsala 274:213a (A); Ražavī 9468:443b–44a (C).

anfügt. Im Zusammenhang mit Abū Bakrs Tugenden werden Erzählungen über die Freigiebigkeit Abū Bakrs und dessen persönliche Bescheidenheit sowie etliche Hadithe zu seiner Rechtschaffenheit angeführt (u.a. werden die Hadith-Autoritäten al-Buḫārī, Muslim und at-Tirmiḏī genannt).[195] Ḫᵛāndamīr schließt in C mit den Worten, die herausragenden Tugenden Abū Bakrs seien derart zahlreich gewesen, dass die „gebrochene Feder" (*ḫāma-yi šikasta*) entschuldigend auf eine weitere Darstellung verzichten müsse. Wie zuvor weicht die Darstellung in C damit auf der Ebene der Deutung von Protagonisten der frühen Heilsgeschichte von derjenigen in A stark ab.

4.3.2 *ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb*

Die Darstellung des Kalifates von ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb (reg. 13–23/634–44)[196] weist in beiden Fassungen des Werkes ebenfalls signifikante Unterschiede auf. ʿUmar gilt in der sunnitischen Tradition als rechtmäßig ernannter Nachfolger Abū Bakrs und als Zweiter der Rechtgeleiteten Kalifen, wohingegen Schiiten ihn wie seinen Vorgänger als Usurpator und Gegner ʿAlīs ablehnen. ʿUmar gehörte der Überlieferung nach zwar nicht zu den Gläubigen der ersten Stunde, erscheint jedoch bereits zu Lebzeiten Muḥammads, der ʿUmars Tochter Ḥafṣa heiratete, als prominenter Prophetengefährte und durchsetzungsfähige Führungsfigur, was er in seiner Rolle als Strippenzieher bei der Wahl Abū Bakrs 11/632 unter Beweis stellte. Seine Nähe zum ersten Kalifen muss sehr groß gewesen sein, da ihn Abū Bakr gegen Ende seines Lebens zu seinem offiziellen Nachfolger bestimmte und andere wichtige Gefährten wie Ṭalḥa b. ʿUbaidallāh und ʿAlī dadurch ausbootete; Wilferd Madelung nennt ʿUmar die „vernünftigste Wahl".[197]

Der Überlieferung zufolge trieb ʿUmar während seines zehnjährigen Kalifates die Eroberungen in Syrien, im Irak und später auch in Iran tatkräftig voran und führte zahlreiche Regelungen ein, die Bestand hatten – das Amt des Richters (arab. *qāḍī*), den islamischen Hidschra-Kalender, diverse Gebets- und Fastenvorschriften etc. – und legte sich als erster Kalif den Titel „Befehlshaber der Gläubigen" zu, der später in der sunnitischen Tradition auf alle Rechtgeleiteten Kalifen ausgeweitet wurde. 23/644 wurde er von einem christlichen Sklaven aus persönlichen Gründen ermordet und erließ kurz vor

195 Auch Muḥammad b. Ismāʿīl al-Buḫārīs (gest. 256/870) *Ṣaḥīḥ* und Muslim b. Ḥaǧǧāǧs (gest. 261/875) *al-Ǧāmiʿ aṣ-ṣaḥīḥ* gehören neben at-Tirmiḏīs *al-Ǧāmiʿ aṣ-ṣaḥīḥ* zu den sechs kanonischen Hadithsammlungen der Sunniten.

196 Zur Person s. Levi Della Vida/Bonner: Art. *ʿUmar (I) b. al-Ḵẖaṭṭāb*.

197 Madelung: *The succession to Muḥammad*, 55f.; zu seinem Kalifat s. ebd., 57–77. Bei Mīrḫᵛānd findet sich ein eigenes Kapitel zur Nachfolge Abū Bakrs (RS, IV:1716–24), im *Ḥabīb as-siyar* hingegen nicht.

seinem Tod noch den Befehl, seine Nachfolge durch ein Wahlmännergremium (*šūrā*) zu klären. Bei Schiiten hingegen stößt die Person ʿUmars auf besondere Ablehnung, da er Muḥammads Tochter Fāṭima geschlagen bzw. gestoßen habe und sie an den Folgen ihres Sturzes gestorben sei. Zur Safavidenzeit war die Abneigung der lokalen schiitischen Bevölkerung besonders lebendig, wie das Fest *ʿUmar-kušān* zeigt, bei dem in freudiger Erinnerung an seine Ermordung öffentlichkeitswirksam Figuren ʿUmars verbrannt und sein Name geschmäht wurden.[198]

Im *Ḥabīb as-siyar* beginnt die Darstellung ʿUmars wie bei Abū Bakr mit einem Überblickskapitel zu seinem Leben und Wirken (HS, I:465f.), worin seine Abstammung und die Zeit seiner Herrschaft zusammengefasst werden. Beim Vergleich von Fassung A und C des Kapitels ist festzuhalten, dass Ḫᵛāndamīr ʿUmars Namen in C häufig durch *fārūq-i aʿẓam* ersetzt und mit dem Titel *amīr al-muʾminīn* und der Eulogie *raẓiya llāh ʿanhu* versieht; auch verwendet er nun konsequent *ān ǧanāb* statt *ū* als Personalpronomen. Darüber hinaus fügt Ḫᵛāndamīr in Fassung C mehrere Einzelerzählungen in den Kapiteltext von A ein, die ʿUmars Stellung als herausragenden Prophetengefährten hervorheben. Heißt es in Fassung A lapidar, dass ʿUmar den Beinamen *fārūq* „nach Ansicht der Sunniten" (*ba-maẕhab-i ahl-i sunnat va ǧamāʿat*) trug, zitiert Ḫᵛāndamīr in C zum Beinamen ʿUmars nun den Propheten sowie den bekannten Dichter Farīd ad-Dīn ʿAṭṭār (gest. 627/1230):

> Der Beiname jenes hochgeschätzten Kalifen war *fārūq*, weil der Prophet, Gott segne ihn und schenke ihm Heil, einmal ihm zu Ehren gesagt hatte: ‚Gott legt die Wahrheit auf ʿUmars Zunge, er ist der *fārūq*; Gott unterscheidet zwischen Wahrheit und Lüge.' Hierzu gibt es auch folgenden Vers von Scheich Farīd ad-Dīn ʿAṭṭār: ‚Wie die Wahrheit auf seiner Zunge zum Wort wird / steht *fārūq* für den Unterschied zwischen Wahrheit und Lüge (*furqān*).'[199]

Weitere von Ḫᵛāndamīr in C hinzugefügte Überlieferungen darüber, wie ʿUmar den Titel *amīr al-muʾminīn* angenommen habe (*šumā muʾminānīd va man amīr-i šumā hastam*/Ihr seid die Gläubigen und ich bin euer Befehlshaber) oder wie er zum Islam konvertiert sei, schließen sich an, die allesamt ʿUmars

198 Nach Kohlberg: *The evolution of the Shīʿa*, 8f., zielte die *barāʾa* (Ablehnung der Kalifen) unter den Safaviden insbesondere deshalb gegen ʿUmar, da ein Schlag von ihm gegen Fāṭimas Bauch angeblich zum Verlust eines weiteren Kindes und zu ihrem kurz darauf erfolgten Tod geführt habe.

199 HS, I:465.

Position als rechtmäßigen Führer der Gemeinschaft durch zusätzlich angegebene Prophetenworte und Verse bekräftigen (s. Appendix: A15).

Wie bei Abū Bakr bleiben die folgenden Kapitel zu ʿUmars Kalifat, von den gewohnten Unterschieden bei Titulatur und Wortwahl abgesehen, im Wesentlichen frei von gravierenden inhaltlichen Veränderungen.[200] So wird u.a. ʿAlī, nach dessen Name kein *ʿalaihi s-salām* (Friede sei mit ihm) mehr erscheint,[201] nicht mehr wie in A als Erster in der Reihe derer genannt, die nach dem Attentat auf ʿUmar von diesem für das Wahlmännergremium vorgesehen waren – in C steht ʿUṯmān an erster Stelle. Lediglich im Kapitel über ʿUmars Tod (HS, 1:489–91) gibt es eine in Fassung C am Schluss des Kapitels hinzugefügte längere Erzählung, die, an die Begräbnis-Episode um Abū Bakr erinnernd, von ʿUmars Bitte an ʿĀʾiša handelt, neben Abū Bakr und dem Propheten bestattet zu werden. Auffällig ist hierbei, dass Ḫᵛāndamīr diese dem *Raużat aṣ-ṣafā* entnimmt, das ihm zuvor bei der Abfassung von A auch zur Verfügung gestanden hatte, was nochmals seine sorgfältige Auswahl an proschiitischen Erzählungen in Fassung A und prosunnitischen Überlieferungen in C unterstreicht.

Ḫᵛāndamīrs Vorgehensweise, den Grundtext der ʿUmar-Kapitel von A nach C lediglich in scheinbar nebensächlichen, jedoch teilweise sehr bezeichnenden Details zu verändern, zeigt sich auch bei der Darstellung der Person von ʿUmars Attentäter, einem *ġulām* (Sklaven) namens Abū Luʾluʾ Fīrūz, der den Kalifen beim Gebet in einer Moschee tödlich verwundete, nachdem dieser sein Gesuch um Minderung finanzieller Lasten abgelehnt hatte. In beiden Fassungen finden sich hierzu die Angaben, dass Abū Luʾluʾ Fīrūz nach schiitischer Auffassung in den Irak habe flüchten können und später in Kaschan in Iran gestorben sei, der sunnitischen Überlieferung zufolge mangels Ausweg hingegen noch in der Moschee Selbstmord verübt habe. Während Abū Luʾluʾ Fīrūz in Fassung A jedoch nach seinem Selbstmord in die „jenseitige Welt" (*ʿālam-i ʿuqbī*) eingeht, fährt er in Fassung C in das „Gefängnis einer Grabnische" (*zindān-i laḥd*) hinab, wodurch der Strafcharakter seines Todes als Mörder eines Rechtgeleiteten Kalifen stärker hervorgehoben wird. Hierdurch erweist

200 So steht in Fassung A für die schiitische Lesart einer Überlieferung die Angabe „Gelehrten der erhabenen schiitischen Tradition gemäß" (*ʿulamāʾ-i maẕhab-i ʿalīya-yi imāmīya*) oder „einer Überlieferung schiitischer Gelehrter zufolge" (*ba-rivāyat-i ʿulamāʾ-i imāmīya*), wohingegen es bei der Darstellung der Sunna nur „nach allgemeiner sunnitischer Auffassung" (*ba-maẕhab-i ʿāmma-yi sunnīya*) heißt. In Fassung C wird die Konnotation umgedreht: Aus beiden aufgeführten Beispielen zur schiitischen Position wird „der Schia zufolge" (*šīʿa* bzw. *ba-rivāyat-i šīʿa*), wohingegen bei der sunnitischen Position aufwertend die vollständige Formulierung „sunnitische Gemeinschaft (= Sunniten)" (*ahl-i sunnat va ǧamāʿat*) steht.

201 ʿAlīs in Fassung A vorhandene Titel *ǧanāb-i vilāyat-maʾāb* und *šāh-i mardān* werden jedoch (wie im gesamten Teil 1:4 üblich) in C übernommen.

sich Ḫᵛāndamīr erneut als Autor, der seine Worte für seine jeweilige Leserschaft äußerst behutsam abwägt (s. Appendix: A16).

Dieselbe Arbeitstechnik Ḫᵛāndamīrs zeigt sich auch im Kapitel nach dem Tod ʿUmars, das in Fassung C neu hinzukommt und dem *fażāyil*-Kapitel zu Abū Bakr entspricht: *Über einige Tugenden* (*fażāyil*) *des Gerechtesten aller Gefährten, dem Befehlshaber der Gläubigen ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb*.[202] Ḫᵛāndamīr, nun der prosunnitischen Linie folgend, zitiert darin u.a. aus dem Korankommentar von at-Tirmiḏī einen Ausspruch Muḥammads, dass wenn es einen Propheten nach ihm gäbe, ʿUmar diese Ehre erhalten würde.[203] In einem anderen Prophetenhadith heißt es, dass Muḥammad wie jeder Prophet vor ihm mit den Engeln Gabriel und Michael zwei himmlische und darüber hinaus mit Abū Bakr und ʿUmar noch zusätzlich zwei irdische „Helfer" (*vazīr*) gehabt habe. Weitere Überlieferungen runden den Lobpreis auf ʿUmar ab, etwa ein Prophetenhadith aus dem *Raużat al-aḥbāb*, dass selbst der Teufel sich vor ʿUmar fürchte (arab. *inna š-šaiṭān yafirru min ʿUmar*). Zuletzt wird der sechste Imam Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq mit den Worten zitiert, dass er jeden verabscheue, der Abū Bakr und ʿUmar nicht achte, was sich in die apologetische Literatur beider Konfessionen einfügt, in der Figuren der jeweils anderen Tradition zur Untermauerung der eigenen Position herangezogen werden.

Besonderes Augenmerk legt Ḫᵛāndamīr bei der Darstellung von ʿUmars Ende erneut auf die Nachfolgefrage, worin beide Fassungen sich diesmal textlich entsprechen. Bereits im Kapitel zu ʿUmars Tod (HS, 1:489–91) nimmt Ḫᵛāndamīr die späteren Ereignisse um die Wahl ʿUṯmāns vorweg: ʿUmar habe, bevor er den Folgen des Attentats erlegen sei, das o.g. Wahlmännergremium eingesetzt, das mit ʿAlī, ʿUṯmān, Ṭalḥa b. ʿUbaidallāh, az-Zubair b. al-ʿAuwām, Saʿd b. Abī Waqqāṣ und ʿAbdarraḥmān b. ʿAuf aus insgesamt sechs Personen bestanden habe. Als ʿAlī hiervon erfahren habe, habe er mit Ibn ʿAbbās das Prozedere erörtert und ihm gesagt, dass zwei von sechs Mitgliedern tendenziell auf Seiten ʿUṯmāns stünden, da sie mit ihm verwandt seien.[204] Ibn ʿAbbās' Ratschlag an ʿAlī, sich unter diesen Umständen der Wahl zu verweigern und auf seinem eigenen Anspruch zu beharren, habe dieser mit den Worten abgelehnt, er sei prinzipiell gegen jegliche Form von Zwist (arab. *innī akrahu*

202 Ražavī 9468:471a–73a (C); vgl. HS, 1:491–93.

203 HS, 1:492. Muḥammad gilt im Islam als „Siegel", d.h. Letzter aller Propheten (*ḫātam an-nabīyīn*).

204 ʿAbdarraḥmān b. ʿAuf war der Schwiegersohn ʿUṯmāns und Saʿd b. Abī Waqqāṣ der Cousin ʿAbdarraḥmāns. Hinzu kommt, dass ʿUmar seinem Vertrauten Abū Ṭalḥa al-Anṣārī vor seinem Tod insgeheim aufgetragen haben soll, die *šūrā*-Mitglieder bei der Wahl seines Nachfolgers, die einstimmig beschlossen werden sollte, zur Eile anzutreiben und im Falle eines stockenden Ausgangs bei einer Pattsituation die Partei von ʿAbdarraḥmān zum Sieger zu erklären und die Vertreter der Minderheit auszuschalten (d.h. zu töten).

l-ḫilāf), wodurch er (wie schon beim Tod des Propheten) als Einziger unter den Gefährten präsentiert wird, der nicht von eigenen Machtinteressen getrieben gewesen sei.

Die eigentliche Darstellung der Wahl ʿUṯmāns findet sich im letzten Kapitel zu ʿUmars Kalifat und bleibt in beiden Fassungen gleich.[205] Aus dem *Raużat al-aḥbāb* zitierend gibt Ḫᵛāndamīr an, wie ʿAlī und ʿUṯmān zunächst für den jeweils anderen Partei ergriffen hätten und Ṭalḥa (historisch eigentlich abwesend, da noch in Syrien) sich für ʿUṯmān, az-Zubair hingegen für ʿAlī als neuen Kalifen ausgesprochen habe. ʿAbdarraḥmān b. ʿAuf habe daraufhin beide Prätendenten gefragt, ob sie im Einklang mit dem Koran, der Sunna des Propheten und den Verfügungen der beiden ersten Kalifen ihr Amt ausüben wollten. Nach Angaben des *Kašf al-ġumma* habe ʿAlī im Gegensatz zu ʿUṯmān dies im Hinblick auf in seinen Augen inkorrekte Verfügungen Abū Bakrs und ʿUmars verneint, woraufhin ʿAbdarraḥmān ʿUṯmān zum Kalifen ausgerufen habe. ʿAlī habe sich damit nicht abfinden wollen und in einer flammenden Rede seine Verdienste und Nähe zum Propheten hervorgehoben, worunter sich die o.g. Aussprüche Muḥammads dazu finden, dass ʿAlī sein Bruder im Diesseits und Jenseits und für ihn wie Aaron für Moses sei (HS, I:496). Als ʿAlī geendet habe, habe ʿAbdarraḥmān ihm mit Hinblick auf seine unzweifelhaften Verdienste zugestimmt und zugleich jedoch bekräftigt, dass die meisten im Volk (*akṯar-i mardum*) ʿUṯmān als Kalifen wünschten. Was danach passiert sei, bleibe Ḫᵛāndamīr zufolge zwischen Sunniten und Schiiten umstritten: Nach Ansicht der Sunniten (*ʿaqīda-yi ahl-i sunnat*) habe ʿAlī ʿUṯmān den Treueid als Kalif geschworen, wohingegen die Schiiten (*maẕhab-i imāmīya*; in A respektvoll mit dem Zusatz *maẕhab-i ʿalīya-yi imāmīya* versehen) dagegenhielten, dass ʿAlī dies niemals getan habe. Im Gegensatz zu früheren Parteinahmen verzichtet Ḫᵛāndamīr an dieser Stelle in beiden Fassungen auf eine klare Positionsbeziehung zur Wahl ʿUṯmāns und beendet das Kapitel mit der Formel, dass „nur Gott die Wahrheit kenne" (arab. *wa-l-ʿilm ʿinda llāh*).[206]

---

205 Uppsala 274:224b–26a (A); Ražavī 9468:273b–76b (C); vgl. HS, I:494–97. Beide Fassungen stimmen, von den jeweils konfessionell andersartigen Ehrenbezeichnungen für einzelne Protagonisten abgesehen (z.B. ʿUṯmān, Ṭalḥa und az-Zubair), textuell überein. In RS, IV:1805–12 u. IV:1813–17 findet sich eine Darstellung der Ereignisse in zwei Kapiteln, wo zu allen Mitgliedern der *šūrā* ihre jeweiligen Verdienste aufgezählt (RS, IV:1808f.) und die sechs Genannten als *šiš saʿādatmand* (sechs Glückselige) bezeichnet werden (RS, IV:1810).

206 Auch im *Raużat aṣ-ṣafā* bleibt ein Eid ʿAlīs auf ʿUṯmān ungewiss; Mīrḫᵛānd distanziert sich hierbei mit den Worten *ʿalā aẏy at-taqdīrīn* (Vermutungen zufolge), s. RS, IV:1815. Indem das Kalifat in den Händen der Quraiš lag, die mit ʿUṯmān von den Banū ʿAbd Šams einen prominenten Vertreter des Stammesverbandes als Kalifen stellten, habe ʿUmar nach Madelung: *The succession to Muḥammad*, 76f., durch die im Vorhinein zugunsten

4.3.3 *ʿUṯmān b. ʿAffān*

Der dritte Nachfolger des Propheten, ʿUṯmān b. ʿAffān (reg. 23–35/644–56), entstammte im Gegensatz zu seinen beiden Vorgängern einem der mächtigsten Klans der Quraiš, den Banū Umaiya, und war der Tradition nach ein reicher Kaufmann, der früh zum Islam gefunden hatte. Sowohl seine Verdienste um den Islam (*sābiqa*) als auch seine Abstammung (*nasab*) spielten bei seiner Wahl eine Rolle; hinzu kam außerdem, dass er nacheinander mit Ruqaiya und Umm Kulṯūm zwei Töchter Muḥammads geheiratet hatte. Persönlich als gläubig und bescheiden anerkannt, zog er sich während seines Kalifates starken Unmut zu, weil er zahlreiche Familienangehörige mit wichtigen Ämtern wie Statthalterschaften betraute.[207] Vor allem in Kūfā, Baṣra und Ägypten schlug ihm starker Widerstand entgegen, der schließlich zu seiner Ermordung führen sollte, als er der Überlieferung nach gerade über einem Koran gebetet habe.[208]

Die Darstellung von ʿUṯmāns Kalifat beginnt im *Ḥabīb as-siyar* wie bei seinen Vorgängern mit einem Überblickskapitel über seine Herrschaft. Darin werden seine Herkunft, seine verwandtschaftliche Beziehung zu Muḥammad, seine Konversion, die fortgesetzten Eroberungen während seiner Zeit als Kalif, die unter ihm erfolgte Standardisierung des Korantextes und insbesondere seine Vetternwirtschaft mit ihren verheerenden Folgen für ihn selbst ausgeführt (HS, 1:497). Es finden sich hierbei kaum textuelle Unterschiede zwischen beiden Fassungen, die über das bereits bekannte Maß der unterschiedlichen Verwendung von Titeln und Ehrennamen sowie Eulogien von Protagonisten hinausgehen: So lässt Ḫᵛāndamīr in Fassung A wie üblich den Befehlshaber-Titel vor dem Namen ʿUṯmāns weg, den er später in C hinzufügen wird, und erwähnt ʿUṯmāns Ehrennamen *ẕū n-nūrain* (Herr der beiden Lichter) in A nur mit Hinweis darauf, dass „die Sunniten" (*ahl-i sunnat*) ihn so nennen würden; in Fassung C substituiert der Ehrenname hingegen regelmäßig ʿUṯmāns Namen.[209] Als entscheidender religionspolitischer Unterschied ist der jeweilige Terminus zur Art der Herrschaft ʿUṯmāns zu nennen, die in A als *iyālat* (Machtausübung),[210] in C hingegen, gemäß der vollen sunnitischen Legitimation, *ḫilāfat* (Kalifat) genannt wird (s. Appendix: A17).

ʿUṯmāns beeinflusste Wahl die Institution des Kalifates als ungeteilte Führungsebene aufrecht erhalten.

207 Zum Kalifat ʿUṯmāns s.a. Madelung: *The succession to Muḥammad*, 78–140, dessen Verdikt eindeutig ausfällt („cancer in the body of the caliphate", 140).

208 Zur Person s. Levi Della Vida/Khoury: Art. *ʿUth̲mān b. ʿAffān*.

209 Ḫᵛāndamīrs einzige inhaltliche Hinzufügung zum Kapitel in C ist eine Erklärung zu ʿUṯmāns Ehrennamen *ẕū n-nūrain*, dass ʿUṯmān aufgrund seiner Heirat mit zwei Töchtern Muḥammads so genannt werde.

210 Steingass: *A comprehensive Persian-English dictionary*, 128, übersetzt ایالة/*iyālat* mit „governing, administering".

Die nächsten Kapitel sind mit Ausnahme der bereits ausgemachten Unterschiede im Wortlaut identisch. Lediglich am Ende der Darstellung von ʿUṯmāns Herrschaft fügt Ḫᵛāndamīr wie bereits zu Abū Bakr und ʿUmar in Fassung C das Kapitel *Über einige Tugenden* (*faẓāyil*) *des Befehlshabers der Gläubigen ʿUṯmān, Gottes Wohlgefallen sei mit ihm* ein.[211] Darin berichtet er, wie ʿUṯmān kurz vor seiner Ermordung auf dem Dach seines bereits von Feinden belagerten Hauses von seinen guten Taten und seinem engem Verhältnis zu Muḥammad gesprochen habe. Als Autoritäten für diese Erzählungen, die auch Prophetenhadithe enthalten, führt Ḫᵛāndamīr u.a. mit at-Tirmiḏī und an-Nasāʾī zwei Verfasser von kanonischen Korankommentaren sowie den Gründer der ḥanbalitischen Rechtsschule, Aḥmad b. Ḥanbal, an. Weiter heißt es, dass nachdem ʿUṯmāns eigene Rede geendet habe, sich seine Tochter ʿĀʾiša, die Witwe des Propheten, für ihren Vater verwahrt und ihn vor seinen Gegnern in Schutz genommen habe, wobei Ḫᵛāndamīr an dieser Stelle das Hadithwerk von Muslim und at-Tirmiḏīs Korankommentar zitiert. Aus dem zeitgenössischen *Raużat al-aḥbāb* gibt Ḫᵛāndamīr zusätzlich folgende Erzählung an, deren prosunnitischer Charakter erkennen lässt, weshalb sie in Fassung A nicht vorhanden ist:

> Im genannten Werk (= *Raużat al-aḥbāb*) steht geschrieben, dass eines Tages Umm Kulṯūm, die Tochter des Gesandten Gottes, Gott segne ihn und schenke ihm Heil, zu jenem Glückseligen (= Muḥammad) ging und ihn fragte: ‚Ist der Ehemann Fāṭimas (= ʿAlī) besser als mein eigener (= ʿUṯmān)?' Der Prophet, Gott segne ihn und schenke ihm Heil, blieb einige Zeit lang still und gab ihr keine Antwort. Dann sprach er: ‚Dein Ehemann gehört zu denjenigen, die Gott und sein Gesandter lieben, wie auch er Gott und seinen Gesandten liebt, und im Paradies wird ihm ein Platz (*manzil*) zugewiesen werden, über dem kein anderer aus der Gemeinschaft stehen wird.'[212]

Die chronologische Darstellung von ʿUṯmāns Kalifat endet (neben der Nennung seiner Frauen und Kinder sowie von Amtsträgern) mit zwei Kapiteln zur wachsenden Opposition, die sich an seinem Nepotismus entzündete (HS, I:510–16). Bei den Ereignissen um die zunehmende Feindseligkeit gegenüber

211 HS, I:516–18. In Ražavī 9468:494b (C) ist die Kapitelüberschrift zusätzlich mit einer nachträglichen Verfluchung ʿUṯmāns versehen, was die konfessionelle Abneigung schiitischer Leser zum Ausdruck bringt: *Über einige Tugenden* (*faẓāyil*) *des Befehlshabers der Gläubigen ʿUṯmān, Gottes Wohlgefallen sei mit ihm, der Fluch Gottes laste auf ihm* (*laʿanahu llāh ʿalaihi*).

212 Ražavī 9468:495b–96a (C); vgl. HS, I:517.

ʿUṯmān nimmt ʿAlī im Text eine zumindest uneindeutige Rolle ein, wenn er ʿUṯmān zwischenzeitlich vor seinen Feinden in Schutz nimmt, jedoch gleichzeitig auch Distanz wahrt und seine Ermordung nicht aktiv verhindert. Als es schließlich dazu kommt, ist ʿAlī im Jahre 35/656, ein Vierteljahrhundert nach dem Tod Muḥammads, am Ziel: Er wird zum offiziellen Nachfolger (*ḫalīfa*) und Führer der islamischen Gemeinschaft, was sich in Ḫᵛāndamīrs Fassung A bereits seit dem Vorwort ankündigt hatte.

4.3.4 *ʿAlī b. Abī Ṭālib*

Obwohl das Kalifat ʿAlī b. Abī Ṭālibs (reg. 35–40/656–61) zeitlich nur knapp fünf Jahre dauerte und damit halb so lang war wie die jeweilige Herrschaft von ʿUmar und ʿUṯmān, nimmt es im *Ḥabīb as-siyar* wie erwähnt nahezu so viel Raum ein wie die Herrschaft aller drei Vorgänger ʿAlīs zusammen.[213] Bereits in der Überschrift des Einleitungskapitels zu ʿAlīs Zeit als Führer der islamischen Gemeinschaft wird ihm im Gegensatz zu seinen Vorgängern in Fassung A eine besondere Stellung zuerkannt: *Eine Zusammenfassung der Ereignisse um das gesegnete Wesen, die Verkörperung aller Wunder- und Seltsamkeiten, den Befehlshaber der Gläubigen ʿAlī b. Abī Ṭālib, der Friede Gottes des Gewährenden sei mit ihm* (HS, I:520–22). Das Kapitel selbst, das einen kurzen Überblick über ʿAlīs Herrschaft enthält, bleibt wie der Rest der Darstellung seines Kalifates in beiden Fassungen textuell gleich. Ḫᵛāndamīr hebt darin ʿAlīs Abkunft und hierbei insbesondere sein enges verwandtschaftliches Verhältnis zum Propheten hervor sowie die ihn auszeichnenden Beinamen *asad* und *ḥaidar*, die beide in Anlehnung an sein militärisches Können „Löwe" bedeuten,[214] und betont erneut ʿAlīs Stellung als erster Muslim (s.o.). Danach behandelt er dessen vorbildliches, zurückgezogenes Leben bis zur Ermordung von ʿUṯmān, bevor er die Zeit von ʿAlīs Herrschaft und die Auseinandersetzungen mit dessen Gegnern thematisiert: Die sogenannte Kamelschlacht gegen die Prophetengefährten Ṭalḥa, az-Zubair und die Prophetenwitwe ʿĀʾiša 36/656 bei Baṣra, die Schlacht bei Ṣiffīn 37/657 gegen Muʿāwiya b. Abī Sufyān, der ʿAlī vorwarf, nicht gegen die Mörder ʿUṯmāns vorzugehen und ebenfalls Anspruch auf das Kalifat erhob, sowie die Auseinandersetzung bei an-Nahrawān gegen die Ḫāriǧiten 38/658, die bei Ḫᵛāndamīr als Gegner ʿAlīs (wörtl. *malāʿīn*,

213 HS, I:520–86. Zu Person und Kalifat ʿAlīs s. Veccia Vaglieri: Art. *ʿAlī b. Abī Ṭālib*; Gleave: Art. *ʿAlī b. Abī Ṭālib*; Gleave geht auch auf die unterschiedliche Stellung ʿAlīs in der sunnitischen und schiitischen Tradition ein. Einen detaillierten Überblick zu ʿAlīs Kalifat bietet Madelung: *The succession to Muḥammad*, 141–310.

214 ʿAlī hatte sich u.a. bei den militärischen Auseinandersetzungen von Fadak und al-Yaman sowie bei Badr, Ḫaibar und Ḥunain hervorgetan, s.a. den Artikel von Poonawala: *ʿAlī B. Abī Ṭāleb*.

Verfluchte/Verdammte) zur Hölle fahren (*ba-ṣaub-i dūzaḫ ravān šud*[*and*]; HS, I:521). Angesichts der mit der Wahl ʿAlīs zum Kalifen verbundenen Konflikte ist Hugh Kennedy zuzustimmen, wenn er dessen Kalifat wie folgt beurteilt: „He [ʿAlī] had no honeymoon period, no breathing space in which to establish himself and the problems came thick and fast."[215]

Erneut lassen sich im Wortlaut der Fassungen leichte Unterschiede feststellen, was ʿAlī und seine drei Vorgänger betrifft. So bezeichnet Ḫᵛāndamīr ʿAlī, als dieser 40/61 von dem Ḫāriǧiten ʿAbdarraḥmān b. Mulǧam ermordet wird, als *šahīd* (Märtyrer) (HS, I:522), wohingegen er in Fassung A in Bezug auf den ebenfalls ermordeten Kalifen ʿUṯmān lediglich von *qatl-i ʿUṯmān* (Ermordung ʿUṯmāns) spricht und dies erst in Fassung C zu *šahādat-i ḏū n-nūrain rażiya llāh ʿanhu* (Martyrium des Herrn der beiden Lichter, Gott möge an ihm Wohlgefallen haben) abändert.[216] Auch die Angabe zur Dauer von ʿAlīs Kalifat ist aufschlussreich: Am Ende des Einführungskapitels schreibt Ḫᵛāndamīr in Fassung A, dass ʿAlīs Imamat *ba-ḥaqīqat* (der Wahrheit entsprechend) 29 Jahre, sechs Monate und einige Tage gedauert habe und er *ba-qaul-i ṣaḥīḥ* (basierend auf einer wahrheitsgemäßen Überlieferung) das Kalifat (*amr-i ḫaṭīr-i ḫilāfat*) insgesamt für vier Jahre und neun Monate ausgeübt habe. In C wird die Angabe hingegen von einer allgemein gültigen zu einer speziell der schiitischen Konfession entsprechenden Auffassung umgeformt: Nun heißt es nur noch, dass ʿAlī „nach Ansicht der Schiiten" (*ba-maẕhab-i šīʿa*) das Imamat für den genannten Zeitraum innegehabt habe.[217] Dies stellt eine eindeutige Einschränkung der vorherigen Aussage dar und rührt (zumindest indirekt) an ʿAlīs Status als Imam, indem der Sachverhalt von einer allgemeinen Wahrheit zu einer gruppenspezifischen Ansicht gemacht wird.

Nach dem Einleitungskapitel geht Ḫᵛāndamīr auf die genauen Umstände von ʿAlīs Anerkennung als Kalif, d.h. den Schwur des Treueeides (arab.-pers. *baiʿa*/*baiʿat*) durch die Gemeinde, ein.[218] Neben dem heraufziehenden Konflikt mit Muʿāwiya b. Abī Sufyān, der ʿAlīs Kalifat nicht anerkannt und stattdessen selbst Anspruch auf das Kalifat erhoben habe, seien es zunächst Ṭalḥa und az-Zubair gewesen, die zusammen mit ʿĀʾiša ʿAlī in offener Feldschlacht – nach ʿĀʾišas Sänfte auf einem Kamel „Kamelschlacht" genannt – begegnet seien (wie erwähnt fielen Ṭalḥa und az-Zubair in der Schlacht). Ḫᵛāndamīrs Darstellung lässt hierbei keinen Zweifel zu, dass der Kampf der drei Opponenten ʿAlīs illegitim gewesen sei. Da für Sunniten Ṭalḥa und az-Zubair trotz ihrer

215 Kennedy: *The prophet and the age of the caliphates*, 75.
216 DİP 901:228a (A); Ražavī 9468:497b (C); vgl. HS, I:519.
217 DİP 901:229a–b (A); Ražavī 9468:500b (C).
218 HS, I:522–24; vgl. RS, IV:1855–59.

späteren Gegnerschaft ʿAlī gegenüber respektierte Prophetengefährten sind, fügt Ḫᵛāndamīr in Fassung C im Zusammenhang mit ihrem Tod noch ein Prophetenhadith aus dem Korankommentar at-Tirmiḏīs hinzu: „Ṭalḥa und az-Zubair werden im Paradies beide an meiner (= Muḥammads) Seite sein."[219]

Die Auseinandersetzung mit Muʿāwiya, das Hauptthema während ʿAlīs Kalifat, umfasst im *Ḥabīb as-siyar* die Hälfte aller Abschnitte seiner Herrschaft (HS, I:536–70). Behandelt werden dabei die militärischen Vorbereitungen beider Parteien, die wochenlangen Scharmützel zwischen den Heeren bei Ṣiffīn in Syrien und das ʿAlī von Muʿāwiya aufgezwungene Schiedsgericht. Die gesamte Darstellung ist auf ʿAlī und seinen berechtigten Anspruch, Führer der islamischen Gemeinschaft zu sein, zentriert und stellt Muʿāwiya als intriganten und feigen Herausforderer dar, der mit List und Tücke die mangelnde eigene Legitimation auszugleichen versucht habe – seiner drohenden Niederlage bei Ṣiffīn sei er demnach nur entgangen, weil seine Soldaten Seiten des Korans an ihren Lanzen festgemacht und so das Schiedsgericht erzwungen hätten. Dagegen wird ʿAlī als Held im Kampf mit seinen Feinden dargestellt, der bei Ṣiffīn eine große Zahl von Gegnern mit eigener Hand getötet oder in die Flucht geschlagen habe (HS, I:547–52). Muʿāwiya bildet hierbei zu ʿAlīs Heldenmut den passenden Kontrast: Als er von seinen eigenen Soldaten aufgefordert worden sei, am Kampf teilzunehmen, habe er „wie ein Spatz vor den Klauen eines Adlers" Angst bekommen und stattdessen den Rückzug angetreten (HS, I:549). ʿAlī wiederum habe selbst in vorderster Reihe gekämpft und Heldentat um Heldentat vollbracht; u.a. habe er einen Feind in der Mitte entzweigeschlagen, was den Umherstehenden erst gewahr worden sei, als dessen Pferd sich bewegt habe und beide Hälften auf ihre jeweilige Seite hin zu Boden gefallen seien (HS, I:551). Spätere Heldentaten Schah Ismāʿīls, der trotz einer erdrückenden Übermacht bei Čaldirān gegen die Osmanen gekämpft und Malqočoğlu, einen nahezu übermenschlich starken Feind, vom Kopf bis zur Hüfte gespaltet habe (s. Kapitel 5), knüpfen an diese Beschreibung ʿAlīs an, als dessen Verkörperung Ismāʿīl sich in jungen Jahren in seiner Poesie gerierte.[220]

---

219 Ražavī 9468:511b–12a (C); vgl. HS, I:534; dagegen DİP 901:234b (A).

220 Zu den weiteren Ereignissen bei und nach Ṣiffīn, in deren Verlauf ʿAlī sich zumindest zeitweise auf Muʿāwiyas Vorschlag eines Schiedsgerichts zur Frage einließ, wer Kalif sein solle, s. Madelung: *The succession to Muḥammad*, 184–258. Die Einwilligung ʿAlīs ins Schiedsgericht habe der Überlieferung zufolge seine Position entscheidend geschwächt, da er hierdurch sein Vorrecht als Kalif aufgegeben habe. Hinzu sei gekommen, dass der von ihm benannte Richter Abū Mūsā al-Aš'arī, ein Vertreter der Kūfāner Notabeln, nicht annähernd so engagiert für seine Sache gestritten habe wie Muʿāwiyas Richter ʿAmr b. al-ʿĀṣ, der Statthalter von Miṣr/Ägypten, s. Kennedy: *The prophet and the age of the caliphates*, 78f.

Die ungleiche Darstellung beider Kontrahenten zeigt sich erneut auch an den verwendeten Titeln und Ehrennamen, die sich in beiden Fassungen entsprechen: So wird ʿAlī im Text fortwährend *amīr al-muʾminīn* (Befehlshaber der Gläubigen), *šāh-i vilāyat-panāh* (Herr der Zuflucht der Welt), *imām al-muslimīn* (Imam der Muslime) sowie *asad Allāh al-ġālib* (siegreicher Löwe Gottes) und *ḥaidar-i karrār* (wiederkehrender Löwe) genannt, wohingegen sein Herausforderer schlicht unter seinem Vornamen Muʿāwiya firmiert.[221] Auch die Quellenauswahl bleibt bei den Kapiteln zu ʿAlīs Kalifat prinzipiell dieselbe wie in I:3 und II:1, wobei v.a. die Traditionswerke Werke *Kašf al-ġumma* und *al-Maqṣad al-aqṣā*/*al-Mustaqṣā* namentlich genannt werden.

Ein weiteres Mittel zur Herausstellung von ʿAlīs legitimer Rolle als Nachfolger des Propheten ist Ḫᵛāndamīrs erneuter Verweis auf dessen Eigenschaft als Muḥammads Bevollmächtigter: Als ʿAlī und seine Truppen sich vor Ṣiffīn versammelt hätten, habe ʿAlī nach Wasser suchen lassen und einen lokalen Mönch zu einer bestimmten Quelle befragt. Dieser habe sich über ʿAlīs Kenntnis von der Quelle sehr überrascht gezeigt und gesagt, dass nur ein Prophet (*paiġambar*) oder sein Bevollmächtigter (*vaṣī*) diese Quelle kennen könnten. Als ʿAlī darüber hinaus nicht nur gewusst habe, wo besagte Quelle genau zu verorten sei, sondern auch der Einzige gewesen sei, der den Stein davor habe wegrollen können, habe er seine Stellung als Auserwählter so eindrucksvoll unter Beweis gestellt, dass der Mönch zum Islam übergetreten und später als Kämpfer für ihn bei Ṣiffīn gestorben sei (HS, I:540). ʿAlīs Bemühungen, seinen Anspruch auf das Kalifat im ganzen Gebiet der *umma* durchzusetzen, seien jedoch schlagartig beendet worden, als er dem Mordanschlag des Ḫāriǧiten Ibn Mulǧam erlegen sei,[222] dessen Gefolgsleute ʿAlī zuvor in der Schlacht von an-Nahrawān – Madelung zufolge eigentlich ein „Massaker"[223] – habe vernichtend schlagen können. Nachdem Ibn Mulǧam ʿAlī tödlich verletzt habe, habe dieser nur noch seinen Sohn Ḥasan „zum Imam bestimmt" (HS, I:581). Ḫᵛāndamīr lässt keinen Zweifel daran, dass diese Nachfolge göttlich vorherbestimmt gewesen sei:

221 Diese die Position ʿAlīs stark herausstellenden Titel und Namen finden sich in der Darstellung seines Kalifates bereits im *Raużat aṣ-ṣafā*, z.B. *ḥażrat-i* ʿAlī Murtażā, *ǧanāb-i vilāyat-mā'āb* (Zufluchtsort der Heiligkeit), *amīr al-muʾminīn* (Befehlshaber der Gläubigen) etc. (passim).

222 Die Ḫāriǧiten (wörtl. „die Ausziehenden") bildeten eine Gruppe, die ʿAlīs Oberhoheit nicht mehr anerkannte, seitdem er sich gegenüber Muʿāwiya prinzipiell offen für ein Schiedsgericht gezeigt und damit den Ḫāriǧiten zufolge seinen eigentlich göttlich legitimierten Anspruch in Menschenhand gelegt habe.

223 Madelung: *The succession to Muḥammad*, 260.

> Vom bevollmächtigten Führer (*muqtadā'-i mu'taman*) Imam Ḥasan, der Friede Gottes sei mit ihm, ist überliefert, dass er sagte: ‚Nach dem Tod des Herrn der Tugenden hörte ich, wie eine (göttliche) Stimme (*hātif*) sprach: ‚Verlasse dieses Haus, wie uns der Vertraute Gottes (*valī-yi ḫudā*) aufgetragen hat.' Als wir das Haus verlassen hatten, erklang ein weiterer Ruf mit den Worten: ‚Muḥammad, Gott segne ihn und seine Familie und schenke ihnen Heil, ist tot und sein Bevollmächtigter (*vaṣī*) ist zum Märtyrer (*šahīd*) geworden, wer wird sich danach um den Erhalt (wörtl. *muḥāfaẓat*/Schutz) des Glaubens (*dīn*) kümmern?', woraufhin jemand anderes sagte: ‚Jeder, der ihrem Lebensweg (*sīrat*) nachfolgt.' Als die Rufe verstummten, kehrten wir nach Hause zurück und fanden den Befehlshaber der Gläubigen ʿAlī gewaschen und in ein Leichentuch gewickelt vor.'[224]

Ḥasan ist hier bereits vom Titel her gesehen der rechtmäßige Nachfolger seines Vaters; eine Stellung, die von den Stimmen der unsichtbaren Rufer nach der Nachfolge Muḥammads und ʿAlīs noch unterstrichen wird. Mit dieser Episode beendet Ḫᵛāndamīr Teil 4 des ersten Bandes, bevor er in Teil II:1 mit den Imamen fortfährt, wo er ʿAlī wie aufgezeigt erneut breiten Raum widmet (diesmal in seiner Rolle als Imam, nicht als Kalif) und das schiitische Narrativ fortsetzt.[225]

Die mit ʿAlīs Position in der frühislamischen Heilsgeschichte und der Darstellung der *ahl al-bait* verbundenen Elemente in Fassung A des *Ḥabīb as-siyar* sind umso erhellender, wenn sie mit weiteren Chroniken der Safavidenzeit wie den wenige Jahrzehnte später entstandenen Weltgeschichten *Lubb at-tavārīḫ* und *Nusaḫ-i ǧahān-ārā* kontextualisiert werden.[226] In diesen werden Elemente der schiitischen Tradition, die sich bereits bei Ḫᵛāndamīr finden, aufgegriffen und die Gesamtdarstellung noch stärker auf die Schia ausgerichtet, als dies im *Ḥabīb as-siyar* der Fall war. So wird ʿAlī im Prolog des *Lubb at-tavārīḫ*, das 948/1542 von Yaḥyā b. ʿAbd al-Laṭīf Qazvīnī (gest. 962/1555) für Bahrām Mirza, den Bruder Schah Ṭahmāsps, verfasst wurde, als *vaṣī* von Muḥammad

224 DİP 901:257b (A); Ražavī 9468:559b (C); HS, I:582; in der Edition weichen die Titel Ḥasans leicht ab.

225 Als allerletztes Kapitel von I:4 schließt sich ein Lobpreis auf Ḫᵛāndamīrs Patron Ḫᵛāǧa Ḥabīballāh an, der das Ende von Fassung A bildet und in C durch den Reisebericht Ḫᵛāndamīrs von Herat nach Agra in den Jahren 933–35/1527–28 ergänzt wird (HS, I:584–87).

226 Zu beiden Werken s. Jacobs: *Sunnî and Shî'î perceptions*, 166–81 (*Lubb at-tavārīḫ*) u. 182–99 (*Nusaḫ-i ǧahān-ārā*); zu den Autoren s. Trausch: *Formen höfischer Historiographie*, 87f. u. 90–92.

bezeichnet, wie es schon im *Ḥabīb as-siyar* geschieht.[227] Im Text des *Lubb at-tavārīḫ* selbst – Teil (*qism*) 1 mit zwei Kapiteln (*faṣl*) ist Muḥammads Leben sowie den zwölf Imamen gewidmet – erhält ʿAlī ebenfalls stets den Titel *amīr al-muʾminīn* (Befehlshaber der Gläubigen) und die Eulogie *ʿalaihi s-salām*,[228] wohingegen auf eine Nennung Abū Bakrs, ʿUmars und ʿUṯmāns bei der Darstellung von Muḥammads Leben völlig verzichtet wird. Stattdessen wird ʿAlīs Wirken als großer Krieger mehrfach hervorgehoben, etwa bei den Schlachten von Uḥud, dem Grabenkampf bei Medina, bei Ḫaibar und bei Ḥunain. Seine Heirat mit Fāṭima sei wie bereits im *Ḥabīb as-siyar* auf göttliche Anordnung hin erfolgt (*ba-farmān-i ilāhī*), und seine herausgehobene Position wird ebenfalls durch den bereits genannten Hadith „Du bist mein Bruder im Diesseits wie im Jenseits" untermauert.[229]

Dies setzt sich im *Lubb at-tavārīḫ* weiter fort: Beim Ereignis am Teich von Ḫumm habe Muḥammad ʿAlī als seinen Nachfolger ausgerufen (der schiitische Begriff *naṣb* bzw. *naṣṣ* wird hier jedoch nicht verwandt); auch sei ʿAlī derjenige gewesen, der nach dem Tod des Propheten die anstehenden Begräbnisriten geleitet habe.[230] Im sich daran anschließenden Kapitel zu den zwölf Imamen werden ʿAlīs Gegner – Ṭalḥa, az-Zubair und ʿĀʾiša bei der Kamelschlacht, Muʿāwiya bei Ṣiffīn und die Ḫāriǧiten bei an-Nahrawān – als *nākiṯīn* (Abtrünnige), *qāsiṭīn* (Unterdrücker) und *māriqīn* (Renegaten) bezeichnet und ihnen damit jede Legitimität abgesprochen, sich gegen ʿAlī zu wenden, „durch dessen Strahlen der Rechtleitung die Welt erhellt wurde" (*ǧahān az āftāb-i hidāyat-i ān ḥażrat nūrānī šud*).[231] ʿAlīs Nachfolger, die Imame, gelten im *Lubb at-tavārīḫ* als Märtyrer, wobei der Autor wie schon Ḫᵛāndamīr häufig namentlich auf das schiitische Traditionswerk *Kitāb al-Iršād* von Scheich al-Mufīd als Quelle verweist. Auch hält Yaḥyā Qazvīnī fest, dass alle Imame jeweils durch Designation (*naṣṣ*) von ihrem Vorgänger bestimmt worden seien, was sich von ʿAlī und dessen Sohn Ḥasan bis hin zum erwarteten *ḥuǧǧat al-qāʾim* („sichtbarer Beweis") Muḥammad al-Mahdī fortgesetzt habe.[232]

Aus den geschilderten Details wird ersichtlich, wie stark die Darstellung des *Lubb at-tavārīḫ* auf die schiitische Heilsgeschichte ausgerichtet ist, die sich hier allein auf die *ahl al-bait* konzentriert. Im Gegensatz zum *Ḥabīb as-siyar* werden Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṯmān nur im ersten Kapitel (*maqāla*) des dritten Teils

227 *Lubb at-tavārīḫ*, Ed. Muḥaddiṯ, 19.
228 Ebd., 23–32 u. 32–46.
229 Ebd., 26: arab. *anta aḫī fī-d-dunya wa-l-āḫira* und pers. *tu barādar-i manī dar dunya va āḫarat*.
230 Ebd., 30.
231 Ebd., 33f.
232 Ebd., 38.

des *Lubb at-tavārīḫ* erwähnt, als die Darstellung die islamischen Dynastien erreicht.[233] Auf wenigen Zeilen wird dort geschildert, dass sie vom Tode des Propheten an bis zum Jahr 35/656 die Herrschaft ausgeübt hätten; der an dieser Stelle verwendete Begriff *ḥukm* ist im Gegensatz zu *ḫilāfa*/Kalifat semantisch nicht mit irgendeiner Legitimation verbunden und hat seine Entsprechung in Fassung A des *Ḥabīb as-siyar*. Die ersten drei Nachfolger des Propheten erhalten dabei im Text weder irgendwelche Titel noch Ehrennamen, was ihre geringe Stellung deutlich macht und Ḫᵛāndamīrs Fassung A entspricht.[234]

Im *Nusaḫ-i ǧahān-ārā* des Qāżī Aḥmad b. Muḥammad Ġaffārī Qazvīnī Kāšānī (gest. um 975/1567–68), das 972/1564–65 verfasst wurde, ist die islamische Frühgeschichte in zwei Unterkapitel (hier: *naṣṣ*) gegliedert, die Muḥammad und die Imame umfassen.[235] ʿAlī erscheint im Text stets mit dem Titel *amīr al-muʾminīn*/Befehlshaber der Gläubigen und der Eulogie *ʿalaihi s-salām*/Friede sei mit ihm und zeichnet sich durch seinen Bund der Bruderschaft mit Muḥammad, seine hier ebenfalls göttlich befohlene Heirat (*ba-farmān-i ḥaqq*) mit Fāṭima und diverse Heldentaten u.a. bei Ḫaibar aus. Andere Prophetengefährten wie Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṯmān werden in Verbindung mit dem Leben Muḥammads nicht genannt. Am Ende der Darstellung von Muḥammads Leben gibt es zusätzlich noch einen Anhang (*ẕail*) zu Fāṭima, wo verschiedene ihrer Ehrennamen genannt werden (u.a. *batūl*/Jungfrau) und ihre Heirat mit ʿAlī nochmals herausgestellt wird.[236]

Nach der kurzen, auf die *ahl al-bait* zentrierten Darstellung schließt sich das Unterkapitel zu den Imamen an, die bereits im ersten Satz als „Bevollmächtigte des Siegels der Propheten" (*auṣiyā-yi ḥażrat-i ḫātam an-nabīyīn*) bezeichnet

233 Der Herausgeber der Edition, Muḥaddiṯ, gibt an, dass dieser Teil in einer der frühesten Handschriften des *Lubb at-tavārīḫ* nicht vorhanden sei und die Darstellung von Muʿāwiya an beginne, s. ebd., 78/FN1; zu den von Muḥaddiṯ verwendeten Handschriften s. 13f. Die von Muḥaddiṯ genannte Handschrift (Markazī 2404) ohne das besagte Kapitel ist auf 975/1567–68 datiert und vollständig erhalten, was darauf hindeutet, dass Kopisten im Safavidenreich des 16. Jhs. mitunter die wenigen Zeilen zu Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṯmān noch als zu viel und für ihre schiitische Leserschaft als unpassend empfanden (s. Kapitel 6).

234 Jacobs: *Sunnî and Shî'î perceptions*, 180f., zufolge sei das Werk hingegen überraschend frei von schiitischen Heiligenlegenden (bzw. Verfluchungen der ersten drei Nachfolger des Propheten), was er auf die sunnitische Gesinnung des Autors Yaḥyā b. ʿAbd al-Laṭīf Qazvīnī zurückführt, der schließlich 962/1555 als Oberhaupt der Sunniten in Qazvīn hingerichtet wurde. Die auch beim insgesamt geringen Umfang des Werkes (der Titel *Lubb at-tavārīḫ* bedeutet *Quintessenz der Geschichte*[*n*]) klare Fixierung auf ʿAlī deutet hingegen auf eine offizielle schiitische Agenda hin.

235 *Nusaḫ-i ǧahān-ārā*, Ed. Mīnuvī, 18–21 u. 21–28.

236 Ebd., 21.

werden, deren Anzahl (zwölf) wie im *Ḥabīb as-siyar* auch begründet wird.[237] ʿAlī wird im Kapitel als erster Imam mit Titel, Eulogie und einer Fülle von Ehrennamen genannt (*saiyid al-muslimīn, imām al-muttaqīn, qāʾid al-ġurr al-muḥaǧǧalīn, saiyid al-auṣiyā, saiyid al-ʿarab*), die sich auch bei Ḫᵛāndamīr finden. Seine Designation am Teich von Ḫumm wird als *naṣb* bezeichnet, der eindeutig schiitische Terminus *naṣṣ* fehlt. Seine Gegner aus den Schlachten (Kamelschlacht, Ṣiffīn und an-Nahrawān) werden wie im *Lubb at-tavārīḫ* als *nākiṣīn*, *qāsiṭīn* und *māriqīn* bezeichnet. Aḥmad Ġaffārī Qazvīnī verbindet ʿAlīs Todestag darüber hinaus heilsgeschichtlich mit dem Tag der Himmelfahrt Jesu und dem Tod von Josua, der als Nachfolger des Mose die Israeliten ins Gelobte Land geführt habe.[238] Die übrigen Imame, ebenfalls mit Eulogie nach ihren Namen angeführt, werden bis auf den Zwölften alle als Märtyrer dargestellt; der zwölfte Imam wird als *ḥuǧǧa va qāʾim* (etwa: sichtbarer Beweis) bezeichnet.[239] Eine Darstellung von Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṯmān als Kalifen findet sich im Werk nicht; nach dem dazwischen liegenden Kapitel über die vorislamischen Herrscher geht die Darstellung unmittelbar zu Muʿāwiya über.[240]

Das *Lubb at-tavārīḫ* und das *Nusaḫ-i ǧahān-ārā* sind aufgrund ihres im Gegensatz zum *Ḥabīb as-siyar* gering ausfallenden textlichen Umfangs nur bedingt als Vergleichstexte geeignet. Auffällig ist jedoch, wie stark die Darstellung der frühislamischen Geschichte in beiden Werken auf eine rein schiitische Heilsgeschichte hinausläuft, wie sie im *Ḥabīb as-siyar* bereits angelegt ist. Während Ḫᵛāndamīr in Fassung A die Herrschaft von Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṯmān in etlichen Kapiteln behandelt, werden diese im *Lubb at-tavārīḫ* kaum und im *Nusaḫ-i ǧahān-ārā* überhaupt nicht erwähnt. Viele Elemente wie der Gebrauch von schiitischen Eulogien und Ehrennamen bei den *ahl al-bait*, die Fokussierung auf Ereignisse um ʿAlī wie z.B. dessen Heldentaten und seine von Gott befohlene Heirat mit Fāṭima, entsprechende Prophetenhadithe und die Anführung schiitischer Traditionswerke (*Kitāb al-Iršād*) oder die Verwendung des Terminus *naṣṣ* im *Lubb at-tavārīḫ* lassen sich bereits als Teil von Fassung A im *Ḥabīb as-siyar* finden. Beide unter der Herrschaft von Schah Ṭahmāsp entstandenen Werke weisen jedoch darauf hin, dass die spätere

237 Hier jedoch ausschließlich mit der Anzahl der Buchstaben des Satzes *lā nabī baʿd Aḥmad* (= kein Prophet nach Muḥammad) sowie dem (sunnitischen) Glaubensbekenntnis *lā ilāha illā llāh* und *Muḥammad rasūl Allāh*.

238 *Nusaḫ-i ǧahān-ārā*, Ed. Mīnuvī, 23.

239 Ebd., 28. Ḥasan gilt dabei als derjenige mit der größten Ähnlichkeit zum Propheten und Ḥusain als der Imam, der wie Johannes der Täufer nach nur sechs Monaten Schwangerschaft seiner Mutter zur Welt gekommen sei (s. HS, II:33).

240 Ebd., 44.

Historiografie im Safavidenreich noch eine schiitischere Ausprägung hatte als zu Zeiten Ḫᵛāndamīrs, was sich an der nahezu vollständigen Ausblendung der sunnitischen Überlieferung der Heilsgeschichte um Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṯmān zeigt.

4.4 Zwischenergebnis: Das *Ḥabīb as-siyar* als auf die Gegenwart ausgerichtetes Heilsnarrativ

Als Ergebnis der Analyse der Autorenfassungen A und C des *Ḥabīb as-siyar* lässt sich festhalten, dass Ḫᵛāndamīr Fassung A des Werkes als heilsgeschichtliches schiitisches Narrativ für die Safaviden verfasste, wie es der religionspolitischen Ausrichtung Schah Ismāʿīls entsprach. Dies ließ sich anhand einer Vielzahl von Elementen nachweisen, die durch ein auf Adam Jacobs zurückgehendes und für die vorliegende Arbeit angepasstes Untersuchungsraster herausgearbeitet wurden, wobei als Textgrundlage die frühesten, noch zu Lebzeiten Ḫᵛāndamīrs entstandenen Handschriften des Werkes ausgewertet wurden. Bei der Analyse der Darstellung unterschiedlicher Protagonisten der frühislamischen Zeit und mit ihnen verbundener Taten, Titel, Ehrennamen, Eulogien und Wortwahl sowie der Anzahl der Einzelerzählungen ist deutlich geworden, wie stark Ḫᵛāndamīr sein Werk auf die Heilige Familie (*ahl al-bait*) und insbesondere die Person ʿAlī b. Abī Ṭālibs ausrichtete. Die Darstellung ʿAlīs steht im *Ḥabīb as-siyar* in klarem Gegensatz zu derjenigen anderer früher Prophetengefährten (*ṣaḥāba*) und insbesondere zu den direkten Nachfolgern Muḥammads, Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṯmān. Dies zeigt sich auch im Vergleich mit früheren Werken Ḫᵛāndamīrs, dem *Ḥulāṣat al-aḫbār* und *Maʾāṣir al-mulūk*, sowie Mīrḫᵛānds *Raużat aṣ-ṣafā*, die auf der sunnitischen Tradition aufbauen. Später im Safavidenreich entstandene Chroniken wie das *Lubb at-tavārīḫ* und *Nusaḫ-i ǧahān-ārā* führen die schiitische Darstellung der frühislamischen Zeit fort.

Weiter konnte aufgezeigt werden, wie Ḫᵛāndamīr die konfessionelle Ausrichtung seines Werkes in Fassung C veränderte und seine Chronik an Bāburs Hof umfassend sunnitisierte, um dessen Legitimation als sunnitischer Herrscher zu stärken, welche aufgrund von Bāburs Kooperation mit den Safaviden beschädigt worden war. Die Analyse der entsprechenden Kapitel der Teile 1:3–4 zu Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṯmān ergab, wie systematisch Ḫᵛāndamīr diese in Fassung C mit entsprechenden Titeln, Ehrennamen und Eulogien der sunnitischen Tradition versah. Hierbei wurden insbesondere Veränderungen im Hinblick auf die religionspolitisch sensible Frage der Nachfolge Muḥammads deutlich: Der Textbefund zeigt, dass Ḫᵛāndamīr in Fassung A zunächst alle drei

Nachfolgeregelungen nach Muḥammads Tod – 11/632 von Muḥammad zu Abū Bakr, 13/634 von Abū Bakr zu ʿUmar und 23/644 von ʿUmar zu ʿUṯmān – auf eine Weise darstellte, welche die Position ʿAlīs akzentuiert und der Leserschaft vor Augen führt, dass nur er der rechtmäßige Nachfolger des Propheten habe sein können. Diese Schwerpunktsetzung zeigt sich besonders deutlich bei der Beschreibung der beiden Wahlen Abū Bakrs und ʿUṯmāns, wo starke Redeanteile ʿAlīs seine Position untermauern. In Fassung C änderte Ḫᵛāndamīr dies schließlich durch die stärkere Betonung der Rolle Abū Bakrs, ʿUmars und ʿUṯmāns ab. Eine tabellarische Übersicht über alle in der Analyse genannten Einzelkapitel, die als Ganzes oder in großen Teilen gestrichen bzw. hinzugefügt worden und für die religionspolitische Ausrichtung des Werkes von besonderem Interesse sind, findet sich im Anhang.

KAPITEL 5

Die Gegenwart aus Sicht eines Augenzeugen

> The historical value of the Ḥabîb al-siyar is enhanced by the fact that the author was a close witness, and sometimes even a participant, of such decisive developments as the breakdown of Tīmūrīd power in Central Asia and Eastern Iran under the impact of the Uzbek invasion, and the conquest of Khurāsān by the Ṣafawids.[1]

⁂

5.1 Vorbemerkungen

Die Darstellung der Gegenwartsgeschichte im *Ḥabīb as-siyar* umfasst die späte Timuriden- und frühe Safavidenzeit von Sulṭān-Ḥusain Bāiqarās Machtergreifung in Herat bis ins letzte Jahr der Herrschaft Schah Ismāʿīls (873–930/1469–1524). Sie nimmt in den Teilen 3 und 4 des dritten Bandes breiten Raum ein und ist der in der Forschung bisher am meisten beachtete Teil der Chronik.[2] Für die Gesamtkonzeption des Werkes ist sie von höchster Wichtigkeit, da Ḫᵛāndamīr an dieser Stelle seine verschiedenen Patrone und deren Umfeld behandelt: Zunächst die in Herat zum Zeitpunkt der Abfassung bereits untergegangenen Timuriden, denen Ḫᵛāndamīr bis an sein Lebensende verbunden blieb, zweitens die herrschende Dynastie der Safaviden, für die er Fassung A und B des Werkes schrieb, und schließlich seinen letzten Patron, den Timuridenprinzen und Mogulherrscher Bābur, für den er Fassung C anfertigte. Im Folgenden wird Ḫᵛāndamīrs Darstellung der Gegenwartsgeschichte, die bisher in der Forschung zur Rekonstruktion der Ereignisgeschichte um die maßgeblichen Protagonisten in Iran, Zentralasien und Indien genutzt wurde, in ihrer historiografischen Dimension analysiert. Gleichzeitig werden die vom

1 Beveridge/de Bruijn: Art. *Khᵂāndamīr*. Der Artikel stellt eine erweiterte Version von Beveridges Artikel in der *EII* dar.

2 In der Edition wird die Zeit Sulṭān-Ḥusain Bāiqarās einschließlich der Ereignisse nach seinem Tod auf ca. 300 Seiten behandelt (HS, IV:110–404), wozu auch die Bāburkapitel gehören; die Safavidenzeit umfasst etwas mehr als 200 Seiten (HS, IV:406–618). Dieses Verhältnis spiegelt sich auch in den Handschriften wider. Damit beträgt der Gesamtumfang der Gegenwartsgeschichte ca. ein Fünftel der Chronik.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2021 | DOI:10.1163/9789004442238_006

Autor benutzten Strategien der Legitimierung offengelegt. Angesichts der im Handschriftenvergleich festgestellten Unterschiede zwischen den Fassungen A und C, die auf Ḫᵛāndamīrs Agenda für seinen jeweiligen Patron zurückgehen, wird hierbei auch diskutiert werden, inwiefern ihm als Augenzeugen seiner Zeit auch als Historiker per se ein höheres Maß an Glaubwürdigkeit zugesprochen werden kann.

Für die Analyse von Ḫᵛāndamīrs Strategien der Legitimierung und Delegitimierung von Protagonisten und Ereignissen der Gegenwartsgeschichte werden die Kategorien aus Anke von Kügelgens Studie zu Chroniken der Mangitendynastie in Zentralasien (18.–20. Jh.), die hinsichtlich von Struktur und Inhalt noch Teil der islamischen Vormoderne waren, fruchtbar gemacht.[3] Von Kügelgen zufolge ließen sich in der islamisch-persischen Geschichtsschreibung der postmongolischen Zeit vorhandene Prinzipien der Legitimierung von Herrschaft demnach unterteilen in (1) göttliche, (2) genealogische, (3) elektorale sowie (4) exempel-orientierte Legitimität, (5) Legitimität der überlegenen Gewalt und (6) normerhaltende Legitimität. Für die Analyse des *Ḥabīb as-siyar* spielen dabei vor allem die Kategorien (1–2) und (4–6) eine Rolle: (1) Die Legitimation durch Gott (gemeint ist ein Gottesgnadentum) umfasse die Einsetzung bzw. Bestätigung eines Herrschers durch Gott, die durch Vorhersagen heiliger Männer oder eine typologische Deutung von Koranversen konstruiert werden könne; (2) die genealogische Legitimität beruhe auf der Abstammung einer Person von einem früheren Herrscher und der Annahme, dass sich Herrscherqualitäten vererbten; (4) die exempel-orientierte Legitimität bezeichne die Verknüpfung eines Herrschers mit herausragenden historischen Ereignissen und Persönlichkeiten; (5) die Legitimität der überlegenen Gewalt gehe auf militärische Triumphe eines Herrschers wie Eroberungszüge, siegreiche Schlachten oder erfolgreiche Feindabwehr zurück, die als eine Art Gottesurteil verstanden würden; (6) die normerhaltende Legitimität meine die Durchsetzung von seitens der Bevölkerung als „richtig" anerkannten Normen durch den Herrscher, der damit seine Befähigung, eine Gemeinschaft zu leiten, unter Beweis stelle – „[e]in durch Mißachtung der anerkannten Normen als ‚schlecht' qualifizierter Herrscher hingegen konnte für illegitim erklärt werden, wenn die Tradition, die theologisch-rechtliche Lehre, das erlaubte."[4]

3 Von Kügelgen: *Die Legitimierung der mittelasiatischen Mangitendynastie*, 46–48.

4 Ebd., 48. Wie wichtig die „richtige" konfessionelle Ausrichtung von Ḫᵛāndamīrs Chronik für den jeweiligen Patron war, ist bei der Analyse der frühislamischen Heilsgeschichte in Kapitel 4 bereits deutlich geworden.

Mit der Legitimierung zeitgenössischer Herrschaft hängt ein Phänomen vormoderner Geschichtsschreibung zusammen, das sich auch im *Ḥabīb as-siyar* nachweisen lässt: So versucht Ḫᵛāndamīr, für alle Epochen – sowohl der vorislamischen Zeit als auch der Anfangszeit des Islams und späterer Jahrhunderte – ein Bild von gerechter, d.h. legitimer Herrschaft, oder, als Gegenbeispiel dazu, ungerechter bzw. illegitimer Herrschaft zu vermitteln. Dem liegt zugrunde, dass Geschichte in der islamischen Vormoderne als ethisch-moralische Beispielerzählung geschrieben und gelesen wurde, wie es Mīrḫᵛānd in seinen Ausführungen zu Beginn des *Raużat aṣ-ṣafā* ausdrücklich darlegt (s. Kapitel 3).[5] Aufstieg und Fall von Einzelpersonen, sogenannte *bona et mala exempla*[6] („gute und schlechte Beispiele" von Herrscherfiguren) und der Ausgang von Ereignissen werden dem Leser hierbei in speziellen Mustern vermittelt, welche durch textuelle Mittel wie Poesie oder Koranverse[7] und verschiedene Elemente wie Herrschertitel, Abstammung, Prophezeiungen (positiv wie negativ), charakterliche Vorzüge bzw. Mängel die Botschaften des historiografischen Narrativs klar hervortreten lassen. Ist eine Person in einem Werk einmal in das Deutungsmuster von gerecht-ungerecht und legitim-illegitim eingeordnet, folgt sie diesem i.d.R. ohne Ausnahme und nimmt einen festen Platz ein. Ein in den Augen Ḫᵛāndamīrs legitimer Herrscher wie Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā *kann* daher gar nicht anders, als gerecht und weise zu handeln und begeht zu Lebzeiten per se keine schlechten Taten, wohingegen der usbekische Gegenspieler der Timuriden, Muḥammad Khan, im *Ḥabīb as-siyar* als Sinnbild eines illegitimen Herrschers mit charakterlichen Mängeln präsentiert wird; im Safavidenkapitel setzt sich dieser Gegensatz zwischen Schah Ismāʿīl und Sultan Selīm fort. Julie S. Meisami spricht in diesem Zusammenhang von „usable past", von einer Vergangenheit, die als Geschichte für bestimmte Zwecke herangezogen werde, was am Beispiel von Ḫᵛāndamīrs Darstellung der Heilsgeschichte und ihrer Funktionalisierung für

5 RS, I:11–22. Zum Abschnitt *Über die Vorzüge historischen Wissens* im *muqaddima* s. RS, I:11–15 u. RSE, 24–33. Zu textuellen Mitteln in vormodernen persischen Geschichtswerken s. Conermann: *Historiographie als Sinnstiftung*, 279–358; Meisami: *Persian historiography*, 281–302.

6 Zur Rolle von *bona et mala exempla* als Schemata zur Instrumentalisierung von Geschichte s. Meisami: *Persian historiography*, 281–302; dies.: *The past in service of the present*; dies.: *History as literature*. Grundlegend für Geschichtsverständnis und (indo-persische) Geschichtsschreibung in der islamischen Vormoderne ist Conermann: *Historiographie als Sinnstiftung*, 135–203; ders. (Hg.): *Die muslimische Sicht*.

7 Dagegen Thackston in HSE, *Translator's Preface*, XI, der darin keinen tieferen Sinn erkennen mag: „The poetry included in the history never advances the narrative and usually serves merely to illustrate a specific context (battle, enthronement, marriage, etc.)."

die Gegenwart in Kapitel 4 bereits herausgearbeitet wurde.[8] Thomas Bauers Verständnis einer islamischen „Kultur der Ambiguität" mit sich widersprechenden und dennoch als gleichwertig angesehenen Angaben und Bezügen lässt sich für die Deutungsebene historiografischer Texte für das *Ḥabīb as-siyar* folglich nicht ausmachen.[9]

Dass dieses Muster auch in Chroniken des europäischen Mittelalters vorhanden war, ist u.a. von Gabrielle M. Spiegel in ihrer Arbeit zu französischen Chroniken der Abtei von Saint-Denis bei Paris herausgearbeitet worden.[10] Für die Geschichtsschreibung der Mönche habe Spiegel zufolge die Kategorie der *Tradition* als Grundlage zeitgenössischer Herrschaftslegitimation eine wesentliche Rolle gespielt, durch die es in Geschichtswerken zu einer Assimilation von Vergangenheit und Gegenwart gekommen sei. Historische Ereignisse und Personen hätten demnach in Werken als *bona exempla* den Herrschaftsansprüchen der jeweiligen Gegenwart gedient, wodurch Vergangenheit und Gegenwart zu einem kontinuierlichen Traditionsstrom zusammengeflossen seien. Gute, gerechte, fromme oder großmütige und mächtige Herrscher seien in legitimierenden Erzählungen typologisch dargestellt – ein König wie Philipp II. August (reg. 1180–1223) habe sich in der geschichtlichen Darstellung daher so verhalten *müssen* wie Karl der Große (reg. 768–814) vor ihm. Die folgenden Ausführungen zu Ḫᵛāndamīrs *Ḥabīb as-siyar* zeigen, dass europäisch-christliche und nahöstlich-islamische Historiker ähnliche Schemata verwendeten, um Geschichte für ihre Leserschaft verständlich und lehrreich zu machen.[11]

Die Analyse der Darstellung der Gegenwartsgeschichte im *Ḥabīb as-siyar* konzentriert sich im Folgenden auf verschiedene Elemente der Legitimierung von Herrschaft, die Ḫᵛāndamīr auf (a) die Timuridenzeit mit Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā und seinen Söhnen, (b) die Safaviden unter Schah Ismāʿīl, (c) die Osmanen unter Sultan Selīm in ihrer Rolle als Gegner der Safaviden und (d) Bābur und dessen usbekischen Gegenspieler in Transoxanien, Muḥammad Khan, anwendete. Inhaltlich werden insbesondere die sich zum ersten Mal in einem Geschichtswerk überhaupt findenden Bestandteile zur Legitimierung safavidischer Herrschaft wie der Stammbaum Schah Ismāʿīls, der in seiner überarbeiteten Fassung bis zum siebten Imam der Zwölferschia, Mūsā al-Kāẓim, reicht, sowie die mit Ismāʿīl verbundene Rolle als Heilsbringer und

8 Meisami: *Persian historiography*, 12.

9 Bauer: *Die Kultur der Ambiguität*.

10 Spiegel: *Political utility*.

11 Zum historischen Denken indo-persischer Geschichtsschreiber in der Vormoderne s. Conermann: *Die muslimische Sicht*.

Verteidiger der Schia untersucht, zu der auch die Darstellung der Schlacht von Čāldirān gegen die Osmanen gehört. Einen weiteren Schwerpunkt stellen Ḫᵛāndamīrs Einarbeitungen der Bāburkapitel in Fassung C dar, wozu die neuere Forschung zu Bāburs Autobiografie *Bāburnāma*, dem Ḫᵛāndamīr sein Material entnahm, miteinbezogen wird. Um eine über Ḫᵛāndamīrs Chronik hinausgehende Kontextualisierung zu gewährleisten, werden zeitgenössische Werke wie das *Futūḥāt-i šāhī*, *Lubb at-tavārīḫ*, *Ẕail-i Ḥabīb as-siyar* u.a. als Vergleichstexte herangezogen.

5.2 Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā: Legitimation durch Tradition

Teil III:3 des *Ḥabīb as-siyar* behandelt die Herrschaft der Timuriden von der Zeit des Dynastiegründers Timur (reg. 771–807/1370–1405) und dessen Sohn Šāhruḫ (reg. 811–50/1409–47) bis hin zu den letztlich vergeblichen Bemühungen der verbliebenen Timuridenprinzen, ihr Herrschaftsgebiet gegen die aus Transoxanien vorrückenden Usbeken zu verteidigen. Mit dem letzten timuridischen Herrscher in Ḫurāsān, Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā (reg. 873–912/1469–1506), erreicht die Darstellung Ḫᵛāndamīrs Lebenszeit, die Gegenwartsgeschichte. Ḫᵛāndamīr konnte, was den Zugang zu Quellen und Augenzeugen für diese Epoche anging, auf sein eigenes Netzwerk und dasjenige seines Großvaters Mīrḫᵛānd zurückgreifen, was sich in seiner Darstellung von Personen und Ereignissen am Hof widerspiegelt. Seine Verbindung zu ʿAlī Šīr Navāʾī und Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā war dabei so eng, dass anzunehmen ist, dass er zwischenzeitlich als eine Art Hofhistoriker der Timuriden in Herat fungierte,[12] bevor er in die Dienste von Sulṭān-Ḥusain Bāiqarās Sohn Badīʿ az-Zamān eintrat. Unter diesem stieg Ḫᵛāndamīr wie erinnerlich bis zum *ṣadr*, dem Verantwortlichen für die religiösen Stiftungen, auf (s. Kapitel 2). Angesichts von Ḫᵛāndamīrs Verbindungen ist es nicht verwunderlich, dass den Timuriden im *Ḥabīb as-siyar* eine exponierte Stellung zukommt, was jedoch auch dadurch ermöglicht wurde, dass sich die Safaviden unter Schah Ismāʿīl in Ḫurāsān als ihre Nachfolger begriffen und sie nach ihrer Niederlage gegen die Usbeken keine potentiellen Gegner für den Schah darstellten. Die Abschnitte zur timuridischen Herrschaft unter Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā in III:3 unterliegen in den Fassungen A und C des Werkes bis auf die später eingeschobenen Bāburkapitel daher keinen Veränderungen und sind textgleich.

12 Vgl. die o.g. Anweisung Sulṭān-Ḥusain Bāiqarās an Ḫᵛāndamīr, er solle auch die Vorkommnisse um das missgebildete Kalb aufschreiben (HS, IV:694).

Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā, dessen Rolle im Werk im Folgenden untersucht wird, nimmt in Ḫᵛāndamīrs Darstellung der Gegenwartsgeschichte als legitimer Herrscher der späten Timuridenzeit und *bonum exemplum* eine Schlüsselrolle ein, wie durch die ihm gewidmeten Anteile an der Erzählung und die Kapitelaufteilung am Ende von Teil III:3 deutlich wird. Ḫᵛāndamīr widmet ihm nach seiner Einführung in den Text (HS, IV:110) nicht nur die Mehrheit aller Einzelerzählungen des Teils, sondern lässt Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā auch über seinen Tod hinaus als narrativen Rahmen der Timuridenherrschaft dienen.[13] Teil III:3 zu den Timuriden endet auf diese Weise mit Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā als letzter „großer" Herrschergestalt der Dynastie und nicht mit seinen weniger erfolgreichen Söhnen Badīʿ az-Zamān und Muẓaffar Ḥusain.

Als erstes zentrales Element von Sulṭān-Ḥusain Bāiqarās Herrschaftsanspruch betont Ḫᵛāndamīr dessen timuridisch-dschingisidische Abstammung, die ein klassisches Element vormoderner Herrschaftslegitimation der postmongolischen Zeit darstellt.[14] Die Vorfahren des Herrschers werden hierbei in doppelter Hinsicht, d.h. sowohl in der väterlichen als auch mütterlichen Linie, als herausragend und zur Herrschaft berechtigend hervorgehoben:

> Unter den größten Wohltaten und höchsten Auszeichnungen, die Gott der Höchste einigen Herrschern zuteil werden ließ, befindet sich die Gnade der hohen Abstammung, welche Vorzüglichkeit in Charakter und Verhalten mit sich bringt. […] Ohne jeden Zweifel stammt der Siegreiche Ḫāqān (= Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā) sowohl väterlicher- als auch mütterlicherseits von den Linien des *ṣāḥib-qirān* (= Timur) und der Familie der welterobernden Khane (= Dschingis Khans) ab.[15]

13 Teil III:3 schließt mit einem Kapitel über das Ende von Sulṭān-Ḥusain Bāiqarās Nachkommenschaft (HS, IV:393–405), obwohl die Auflistung seiner Nachkommen bereits zuvor in einem ähnlichen Kapitel hätte abgeschlossen werden können (HS, IV:320f.). Die Aufteilung und Anordnung zu Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā in den Handschriften entspricht in beiden Fassungen textlich der Edition, die im Folgenden zitiert wird.

14 Dass eine (im Einzelnen wie auch immer geartete) genealogische Verbindung zu Dschingis Khan in Iran und Zentralasien in der postmongolischen Zeit herrschaftslegitimierend war (im heutigen Usbekistan sogar bis ins 20. Jh.), zeigt von Kügelgen: *Die Legitimierung der mittelasiatischen Mangitendynastie*, 29–50. In diesem Zusammenhang zu nennen sind Werke wie das *Šuʿab-i panǧ-gāna* von Rašīd ad-Dīn aus der Il-Khanidenzeit und das anonyme *Muʿizz al-ansāb* aus der Timuridenzeit, welche die Abstammung von Herrschern und Angehörigen der Elite beinhalten und deren Wichtigkeit für die Zeitgenossen bezeugen; s. dazu Quinn: *The Muʿizz al-Ansab*. Insbesondere zur Genealogie Timurs s. Woods: *Timur's genealogy*.

15 HS, IV:113. Der auf Timur bezogene Titel *ṣāḥib-qirān* lässt sich mit „Herr der Glück verheißenden Verbindung (der Planeten Jupiter und Venus)" übersetzen; s.a. Haig: Art. *Ṣāḥib-ḳirān*.

Ḫᵛāndamīr fasst dies in einem Halbvers zusammen: „Niemanden gab es auf der Welt von solcher Abstammung.“[16] Daneben macht er Sulṭān-Ḥusain Bāiqarās Erwähltsein durch Erzählungen schicksalshafter Ereignisse und positiver Charakterzüge, die als Anzeichen für den späteren Erfolg gelten, bereits im Abschnitt zu dessen frühen Jahren deutlich.[17]

Zweitens sind es vor allem die im Werk enthaltenen Titel und Ehrennamen des Herrschers, die seiner Rolle als *bonum exemplum* Ausdruck verleihen und in den Bereich der normerhaltenden Legitimität gehören. So wird sein voller Herrschername als „Siegreicher Ḫāqān und Siegreiches Banner, Ruhm des Sultanats und des Kalifates, Abū l-Ġāzī Sulṭān-Ḥusain Mirza“[18] angegeben; in den meisten Einzelberichten wird er „Siegreicher Ḫāqān“ (*ḫāqān-i manṣūr*)[19] oder in Anlehnung daran „Erhabener Ḫāqān“ (*ḫāqān-i ʿālī-makkān*; HS, IV:242) genannt. Daneben wird er an mehreren Stellen wahlweise als „Königsadler des Gipfels/Höhepunkts der Dynastie und des Glücks“ (*šāhbāz-i qulla-yi daulat-u iqbāl*; HS, IV:125; *šāhbāz-i auǧ-i salṭanat*; HS, IV:135) sowie als „Gebieter der Fixsterne und Planeten“ (*ḫusrau-i ṣavābit-u saiyār*; HS, IV:125) bezeichnet.

Drittens gehen Herkunft und Titel Sulṭān-Ḥusain Bāiqarās bei Ḫᵛāndamīr mit einer göttlichen Legitimation einher, die seinen Herrschaftsanspruch von allerhöchster Stelle her legitim erscheinen lässt:

> In Übereinstimmung mit den Erfahrungen der Völker und den glaubwürdigen Überlieferungen dieser Welt ist derjenige der Krone und des Thrones würdig, der die Strahlen der rechten Staatsführung durch den Beginn seiner Herrschaft aufscheinen lässt und den im Tal der Enttäuschung Wandelnden im Schatten seiner Gnade und Gerechtigkeit einen Platz anbietet, ihre durstigen Lippen vor den Strahlen der Sonne und dem Abweichen vom rechten Wege bewahrt und mit dem kühlen Nass seiner Gerechtigkeit und Gnade tränkt […] Als Mirza Sulṭān-Abū Saʿīd *kūrgāns* Herrschaft bei Qarābāġ zu Ende ging, gab es außer dem Erhabenen Ḫāqān Abū l-Ġāzī Sulṭān-Ḥusain Bahādur Khan, dem Welteroberer, in der Familie des *ṣāḥib-qirān* Amīr Timur *kūrgān* niemanden, der diesem gleichkam. Der Herrscher ohne Teilhaber (= Gott), dessen Wort ‚Er hat die Schlüssel von Himmel und Erde‘ (Q 42:12) vom Umfang seiner Herrschaft zeugt, übergab (daher) die Schlüssel zur Herrschaft über Ḫurāsān gemäß

16 HS, IV:114: *kas-rā nabūd čunīn nasab dar ʿālam*.

17 HS, IV:114.

18 HS, IV:110: *ḫāqān-i manṣūr muẓaffar-livā muʿizz as-salṭana va-l-ḫilāfa abū l-ġāzī sulṭān Ḥusain mīrzā*.

19 Ḫᵛāndamīr erklärt im Text, dass er aus Gründen der Kürze Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā nur als *ḫāqān-i manṣūr* (Siegreichen Ḫāqān) bezeichne (HS, IV:110).

dem Wort ‚Gott gibt seine Herrschaft, wem er will' (Q 2:247) Seiner glückseligen Majestät (= Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā).[20]

Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā erscheint an dieser Stelle als derjenige Timuride, der in der Zeit nach dem Tod Sulṭān-Abū Saʿīds (gest. 873/1469) alle Aspekte eines idealen Herrschers auf sich vereint und deshalb als einziger unter den zahlreichen Prinzen seiner Familie die Legitimation besessen habe, als Nachfolger Timurs über das Reich zu herrschen. Andere Prätendenten wie die Söhne Sulṭān-Abū Saʿīds, Sulṭān-Aḥmad und Sulṭān-Maḥmūd, die – gleichzeitig zu Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā in Herat – in Samarkand über das Nordreich herrschten, werden hingegen nicht erwähnt und scheinen der Herrschaft über Ḫurāsān nicht würdig zu sein.

Das vierte zentrale Element, das Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā im *Ḥabīb as-siyar* als vorbildlichen Herrscher auszeichnet, sind seine Taten, die sich unter von Kügelgens Kategorien der exempel-orientierten und normerhaltenden Legitimität fassen lassen. Diese werden im *Ḥabīb as-siyar* und anderen Chroniken in der Regel mit den immer gleichen Worten beschrieben, was darin begründet liegt, dass sie grundsätzlich als topisch zu verstehen sind. Dank der ihm zugeschriebenen Taten wird Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā dem Leser als idealer Herrscher präsentiert, mit dessen Person Gerechtigkeit und Ordnung verbunden seien: Sei der Herrscher in einem Teil des Reiches präsent, so herrschten dort Stabilität und Wohlstand, ziehe er von dort weiter, entstehe die Möglichkeit, dass „Chaos" folge. Ein Beispiel hierfür ist die kurzzeitige Aufgabe der Stadt Herat im Jahr 874–75/1470, als Sulṭān-Ḥusain Bāiqarās Kontrahent Yādigār Muḥammad, ein Timuridenprinz einer anderen Linie, mit überlegenen Truppenverbänden in Ḫurāsān einfällt: „Als er (= der flüchtende Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā) den Ort Pul-i Ḫātūn erreichte, wo der herrscherliche Tross verblieben war, erreichte ihn die Nachricht, dass die Hauptstadt Herat sich in großem Chaos befand und die Einwohner unter großer Willkür litten" (HS, IV:144). Die Situation in Herat habe sich erst gebessert, als der Herrscher seinen Intimus ʿAlī Šīr Navāʾī in die Stadt geschickt habe, um die Verantwortlichen für die in der Zwischenzeit entstandene „Unterdrückung" der Bevölkerung zur Rechenschaft zu ziehen:

20 HS, IV:135. Timurs Namenszusatz *kürgän* (ein mongolisches Wort, in persischen Texten *kūrgān*) bedeutet Schwiegersohn: Timur hatte eine Nachfahrin Dschingis Khans geheiratet, was seine Stellung als Herrscher, obwohl selbst nicht vom Mongolenkhan abstammend, in der postmongolischen Welt legitimierte, s. Roemer: *Persien auf dem Weg in die Neuzeit*, 60; Manz: *Tamerlane and the symbolism of sovereignty*.

> Als er in Pul-i Ḫātūn diese Nachricht erhielt, schickte er einen seiner Würdenträger mit dem Befehl in die Stadt, Ḫᵛāǧa ʿAbdallāh (= den Verantwortlichen für Chaos und Willkür) zu verhaften und zum herrscherlichen Lager zu bringen, und entsandte den Emir Niẓām ad-Dīn ʿAlī Šīr nach Herat, um wieder Gerechtigkeit herzustellen und den Zustand von Willkür und Abweichung vom rechten Weg zu beseitigen. […] Emir ʿAlī Šīr eilte in die Stadt und heilte, wie es seinem Wesen entsprach, die Wunden der Ungerechtigkeit mit dem Balsam des Mitgefühls und tat alles, um den Opfern von Unterdrückung und Tyrannei zu helfen.[21]

Die Sicherstellung bzw. Wiederherstellung von gerechter Ordnung auf der einen sowie, damit einhergehend, die Verhinderung jeglicher Unterdrückung (*rafʿ-i rusūm-i ẓulm-u iʿtisāf*) der Bevölkerung auf der anderen Seite stellen die wesentlichen Merkmale legitimer Herrschaft im *Ḥabīb as-siyar* dar. Kaum ist Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā nach dem Sieg über Yādigār Muḥammad wieder Herrscher von Herat, beschreibt Ḫᵛāndamīr in stilisierten Worten dessen erste Entscheidungen daher wie folgt: „Seine Majestät Ḫāqān Abū l-Ġāzī Sulṭān-Ḥusain Mirza bestieg den Thron der Weltherrschaft und legte alles daran, die Bevölkerung durch Dekrete zu besänftigen, in denen er ‚den Teppich der Gerechtigkeit ausbreitete' (*tamhīd-i basāṭ-i ʿadl-u inṣāf*)" (HS, IV:151).

In Beispielen wie diesen vermischt sich die Funktion von Geschichtsschreibung als Mittel zur Legitimierung von Herrschaft und moralisch-didaktischer Beispielerzählung, nach der ein Herrscher nur dann gerecht sein könne (und somit legitim), wenn er *fortwährend* gerecht sei, wodurch er erst zum Vorbild für spätere Herrscher (und Leser) wird. Da Geschichte für Ḫᵛāndamīr und seine Zeitgenossen aus einer Abfolge von Beispielen gerechter und ungerechter Herrschaft besteht, die entweder nachahmens- oder verdammenswert seien, ist die Darstellung von Einzelelementen legitimer Herrschaft in der Regel nicht individuell, sondern – im Sinne Gabrielle M. Spiegels – typologisch zu verstehen. Anders gesagt: Wenn ein Herrscher ein gerechter Herrscher ist, muss er sich durch Eigenschaften und Taten auszeichnen, die im Werk bereits zu anderen *bona exempla* ausgeführt worden sind. Dies gilt im Umkehrschluss auch für die Darstellung eines in den Augen von Ḫᵛāndamīr illegitimen Herrschers wie Yādigār Muḥammad, der als Gegenspieler des legitimen Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā per se keine positive Darstellung erhalten kann und deshalb von Ḫᵛāndamīr als willensschwacher Prinz im Kreise machthungriger Emire präsentiert wird. In höhnischem Ton wirft Ḫᵛāndamīr ihm in Versform charakterliche Verfehlungen wie Maßlosigkeit und Willensschwäche

21 HS, IV:144f.

vor: „Wer hat dir gesagt, im Garten des Vergnügens und auf dem Thron des Wohllebens | Trinke nachts Wein und schlafe am Morgen?“[22] Die Parteilichkeit des Historikers wird an dieser Stelle besonders deutlich, wenn aus späteren Abschnitten im Text hervorgeht, dass auch Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā regelmäßig dem Wein zusprach und dies mitunter bis zur Unzurechnungsfähigkeit geschah, wie das Beispiel der eigentlich nicht intendierten Hinrichtung seines Enkelsohns zeigt (s.u.).

Bei der Einordnung von Personen in das Muster legitim-illegitim und gerecht-ungerecht sind häufig topische Vergleiche mit Figuren der vorislamisch-iranischen Vergangenheit Teil der Darstellung, die der Leserschaft als Teile des *Imaginaire* aus anderen Werken und aus der Dichtung bekannt gewesen sein müssen und sich deshalb ganz besonders als *bona et mala exempla* eigneten. Die Vergleiche beziehen sich oft auf die einer Person zugeschriebenen militärischen Fähigkeiten, die mit denen der Helden aus Firdausīs *Šāhnāma*, etwa von Rustam und Isfandiyār, gleichgesetzt werden.[23] Der Sinn des jeweiligen Vergleiches ist hierbei, eine Person dem Leser einerseits tugendhafter und vollkommener, in anderen Fällen hingegen, wo es um den Gegner eines Protagonisten geht, gefährlicher und mächtiger und einen Sieg über sie umso verdienstvoller erscheinen zu lassen:

> In der Schlacht war er (= Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā) so tapfer, dass er Rustam in Verlegenheit brachte, und beim Schwingen des Schwertes auf dem Kampfplatz und im Blutgießen so mächtig, dass er selbst Isfandiyār übertrumpfte.[24]
>
> […] Die Anzahl der die Welt in Brand steckenden Soldaten des Prinzen (= Yādigār Muḥammad) übertraf an jenem Tag die Blätter der Bäume und die Stärke von Rustam und Isfandiyār.[25]
>
> (Der Usbekenherrscher) Muḥammad Khan […] hisste die Fahne der Unabhängigkeit und sein Stolz und seine Einbildung wurden (nach der Einnahme Ḫurāsāns) unerträglich. So weigerte er sich nicht nur, mit den Vertretern des Schahs (Ismāʿīl) auf dem Pfad der Aufrichtigkeit zu verkehren, sondern leistete offen Widerstand und malte sich den Kampf gegen den Padischah als leicht aus, unwissend, dass wie hoch ein Habicht auch

22 HS, IV:150f.: *tu-rā ki guft ki dar bāġ-i ʿīš va masnad-i nāz | may šabāna ḫur va ḫʷāb subḥgāhī kun*.

23 Nach Melville: *ʿAli Yazdi and the Shāhnāme*, 125f., war die Sprache des *Šāhnāma* bereits in der Timuridenzeit vorbildhaftes Muster zur Darstellung von heroischen Taten geworden, zur „stereotypischen Sprache des *bazm-u razm*“.

24 HS, IV:110f.

25 HS, IV:140f.

> fliegen kann, er doch niemals dem königlichen Phönix gleichkommt, und obwohl der Falke flink beim Ergreifen seiner Beute ist, er doch niemals mit dem Sīmurġ vom Berg Qāf wetteifern kann.[26]

Der metaphorische Vergleich, der sich im letzten Beispiel findet, stellt anhand des Bildes vom Sīmurġ, wie erinnerlich ein riesiger Wundervogel aus dem *Šāhnāma*, der an dieser Stelle den usbekischen Falken besiegen wird, die Überlegenheit der Safaviden gegenüber den Usbeken heraus, die hier von den beiden Herrschern Schah Ismāʿīl und Muḥammad Khan verkörpert werden. Die Verse haben an dieser Stelle die Funktion, den Sieg des Schahs gegen den Usbekenkhan 916/1510 als unausweichlich darzustellen.

Auch zur Auseinandersetzung zwischen Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā und Yādigār Muḥammad finden sich zahlreiche Anleihen aus der vorislamisch-iranischen Tradition. Dies zeigt sich z.B. nach der Rückeroberung Herats, als sich der Timuridenherrscher im Text aufgrund seiner charakterlichen Großmut immer noch voller Erbarmen gegenüber dem Usurpator gezeigt habe, bis seine Truppenführer eingegriffen und den Rivalen getötet hätten. Ḫᵛāndamīr drückt an dieser Stelle die Unerbittlichkeit des Schicksals in Versform aus und stellt den Tod Yādigār Muḥammads als ausweglos dar – anderen Herrschern sei es ebenso ergangen:

> … und genau in diesem Moment: (Vers) Das Schicksal machte seiner körperlichen Hülle ein Ende | Warf ihn vom Thron auf ein Brett | Die Welt hat dies schon oft getan | Es war nicht das erste Mal | Dass das türkise Himmelsrad | Sich drehte um die Köpfe von Ham und Sem | Es ist dieselbe Alte mit dem schönen Schleier | Mit der Ǧamšīd und Afrāsiyāb vermählt wurden.[27]

In Sulṭān-Ḥusain Bāiqarās Umgang mit seinem Kontrahenten Yādigār Muḥammad klingt ein weiteres typologisches Element der Herrschaftslegitimierung an: Der Herrscher zeichne sich demnach nicht nur durch Taten wie die Durchsetzung von Gerechtigkeit aus, sondern vor allem durch charakterliche Größe. Exemplarisch hierfür ist die genannte Großmut Sulṭān-Ḥusain Bāiqarās, die kontinuierlich hervorgehoben wird. So seien es Ḫᵛāndamīr zufolge nicht rationale Überlegungen gewesen, die Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā dazu veranlasst hätten, den konkurrierenden Prinzen Sulṭān-Maḥmūd nach

26 HS, IV:504.
27 HS, IV:151.

dem Tod von dessen Vater Sulṭān-Abū Saʿīd zu verschonen, sondern allein seine herrscherliche Güte:

> Als der Siegreiche Ḫāqān (= Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā) aus Merw zurückkehrte und Pangˇ-dah erreichte, hörte er, dass Mirza Sulṭān-Maḥmūd mit wenigen Soldaten und in großer Angst eine halbe Farsang (ca. drei Kilometer) von seinem Lager entfernt vorbeizog. Einige Emire gingen auf die Knie und erbaten die Erlaubnis, dem Prinzen den Weg abzuschneiden und ihn gefangen zu nehmen, woraufhin der Siegreiche Ḫāqān aus der ihm eigenen Großmut (*karam*) es ihnen untersagte: (Vers) ‚Warum sollte ich einem Verwirrten den Weg abschneiden | Dessen Vater getötet und der vom Glück verlassen wurde?'[28]

Auch die Rebellionen seiner Söhne, die sich bereits zu Lebzeiten ihres Vaters einen Teil des Reiches sichern wollten und sich ständig miteinander Scharmützel lieferten, habe der Herrscher Ḫᵛāndamīr zufolge mit Gleichmut und Nachsicht ertragen und eine direkte militärische Auseinandersetzung vermieden, bis weder Gehorsamsappelle noch Angebote an den jeweiligen Sohn, mit der Herrschaft über ein Gebiet „belohnt" zu werden, weitergeholfen hätten. Am Ende der zahlreichen Rebellionen von Badīʿ az-Zamān, Kičik Mirza, Muḥammad Ḥusain, Abū l-Muḥsin und Muḥammad Muḥsin sowie verschiedenen Emiren sei es denn auch stets zu einer Versöhnung gekommen, bei der sich der jeweilige Sohn bzw. Emir entweder doch von Zusicherungen des Herrschers habe ködern oder sich angesichts militärischer Unterlegenheit ihm gegenüber zur „Reue" habe bewegen lassen. Ḫᵛāndamīrs Darstellung der Herrschaft Sulṭān-Ḥusain Bāiqarās als Zustand idealer Gerechtigkeit wird bei all diesen Vorkommnissen, die sich hinsichtlich der Stabilität des Reiches als eindeutig negativ verstehen lassen, nicht beeinträchtigt.

Das Muster des stets vorbildlichen Herrschers kommt insbesondere bei der Darstellung des Todes von Sulṭān-Ḥusain Bāiqarās Enkelsohn Muḥammad Muʾmin Mirza zum Ausdruck, für dessen Hinrichtung in letzter Konsequenz der Herrscher selbst verantwortlich zeichnete (HS, IV:207–15). Die Erzählung beginnt damit, dass sich Sulṭān-Ḥusain Bāiqarās ältester Sohn Badīʿ az-Zamān von seinem Vater brüskiert gefühlt habe, nachdem dieser dessen Halbbruder Muẓaffar Ḥusain und nicht Badīʿ az-Zamāns Sohn Muḥammad Muʾmin Mirza zum Statthalter von Astārābād ernannt hatte, und ihm daraufhin den Gehorsam verweigert und rebelliert. Als Badīʿ az-Zamān am 29. Šaʿbān 902/2. Mai 1497 bei Bilčirāġ die Schlacht gegen seinen Vater verliert, wird der junge

28 HS, IV:134.

Muḥammad Muʾmin Mirza von den Truppen Muẓaffar Ḥusains gefangengenommen und in die Festung Iḫtiyār ad-Dīn nach Herat gebracht. Zu diesem Zeitpunkt ist jedoch bereits absehbar, dass der Prinz (als Ausdruck herrscherlicher Großmut!) zusammen mit dem flüchtigen Badīʿ az-Zamān begnadigt würde, als die Erzählung plötzlich eine unerwartete Wendung nimmt, die auf eine Frau zurückgegangen sei – hier topisch die skrupellose Mutter eines konkurrierenden Prinzen, die im Hintergrund die Fäden zieht:

> Die Mutter Muẓaffar Ḥusain Mirzas, Ḫadīǧa Begī Aġā, war der Überzeugung, dass das Überleben des Prinzen (= Muḥammad Muʾmin Mirzas) den Untergang ihres eigenen Sohnes bedeuten würde und setzte allen Eifer daran, den frischen Sprössling der Gärten der Herrschaft und des Glücks mit Gewalt auszureißen und die Quelle von Gerechtigkeit und Wohltat zu Staub werden zu lassen und trockenzulegen, wovon sie Ḫᵛāǧa Niẓām al-Mulk und seine Söhne überzeugte, die zu dieser Zeit die Verwaltung unter Kontrolle hatten. Eines Abends, als der Siegreiche Ḫāqān (= Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā) vom Genuss des Weines völlig unzurechnungsfähig war, erreichten sie von ihm ein Todesurteil für den Prinzen. […] Als am nächsten Morgen der Siegreiche Ḫāqān vom ausgestellten Befehl des Vorabends erfuhr, schickte er den Genannten (= den Häschern Ḫadīǧa Begī Aġās) schnell einen Boten mit einem kaiserlichen Erlass hinterher, dass sie ‚der Herzensfrucht der Herrschaft und dem Liebling des Kalifates' (*ǧān-i ṣamrat al-fuʾād-i salṭanat va qurrat al-ʿain-i ḫilāfat*) kein Leid zufügten.[29]

Dafür sei es jedoch bereits zu spät gewesen: Da die Verschwörer damit gerechnet hätten, dass Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā seinen Befehl im nüchternen Zustand widerrufen würde, seien sie noch in derselben Nacht nach Herat geeilt und hätten den jungen Prinzen getötet. Im Anschluss daran kommentiert Ḫᵛāndamīr die Ermordung des jungen Prinzen mit allgemeinen Sätzen und Versen über das unerbittliche Schicksal, ohne auch nur ein Wort über das Verhalten des Herrschers und dessen Verantwortung (oder eine umgehende Verurteilung der beauftragten Mörder) zu verlieren, die stattdessen auf die Mutter Muẓaffar Ḥusains zurückfällt. Die alleinige Zuschreibung der Verantwortung für das Komplott an Ḫadīǧa Begī Aġā als machtgieriger Frau des Herrschers und intriganter Stiefmutter zeigt an dieser Stelle deutlich die misogynen Tendenzen nicht nur Ḫᵛāndamīrs, sondern des Genres Geschichtsschreibung in der

29 HS, IV:214.

islamischen Vormoderne generell auf.[30] Stattdessen füllen Verse über die Unabwendbarkeit des Schicksals das auffällige Schweigen zu persönlichem Fehlverhalten des Herrschers (Trunkenheit und Unterzeichnung des Hinrichtungsbefehls) aus, das es nicht geben *darf*. Ḫᵛāndamīr beschließt die Erzählung mit einer düsteren Prophezeiung ʿAlī Šīr Navāʾīs, der den Tod des jungen Prinzen als Zeichen einer herannahenden Katastrophe deutet, die gleichbedeutend mit den Verheerungen Ḫurāsāns durch die Armeen Dschingis Khans sei.[31] Ḫᵛāndamīrs Parteinahme für Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā, dessen Bild als idealer Herrscher nicht befleckt werden darf, wird hier deutlich sichtbar.

Als Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā fast zehn Jahre nach den geschilderten Ereignissen stirbt, wird der Tod des letzten *bonum exemplum* timuridischer Herrschaft in Herat nicht als Verschulden (oder gar gerechter Lohn) für irdische Verfehlungen erklärt (wie beim *malum exemplum* Yādigār Muḥammad), sondern als auswegloses Ende eines jeden irdischen Schicksals. Ḫᵛāndamīr verstärkt dies noch zusätzlich, indem er den Timuridensultan in eine Reihe großer iranischer Herrschergestalten stellt, die u.a. sassanidische Könige aus Firdausīs *Šāhnāma* umfasst, und ihm ewigen Ruhm zuspricht:

> (Vers) O Herz, unmöglich ist ewiges Leben | Die weltliche Existenz vergeht schnell | Kein Herrscher darf ewig bleiben | Keine Hoffnung auf Treue dieser Welt gibt es | Was ist aus Ǧamšīd geworden, wohin ist Dārā verschwunden? | Warum ging Alexander in die andere Welt ein? | Wo sind Schah Kaikāvus und Šāpūr? | Und wo Ardašīr, Īraǧ und Tūr? | Wohin sind Bahrām und Manūčihr entschwunden? | Als Farīdūn den Schleier über seinem Gesicht lüftete | Warum saß Ḫusrau dann nicht auf dem Thron? | Warum nahm er sein Bündel aus dieser mit in jene Welt? | Niemand lebt für immer | In dieser Welt gibt es kein Gewand der Ewigkeit.[32]

Mit dem Tod Sulṭān-Ḥusain Bāiqarās werden die bereits Jahre zuvor ausgebrochenen innertimuridischen Machtkämpfe um die Nachfolge sowie die Auseinandersetzung mit den Usbeken virulent, die mit der Eroberung Herats durch Muḥammad Khan im Jahr darauf ein Ende finden sollten. Ḫᵛāndamīr steht bei der Abfassung seiner Weltgeschichte wenige Jahre nach

30 Einige Kapitel später wird das Ende des Wesirs Niẓām al-Mulk, der in die Ermordung Muḥammad Muʾmin Mirzas involviert gewesen war, und seiner beiden Söhne 903/1498 geschildert: Während seine Söhne vor den Augen ihres Vaters erdrosselt werden, wird Niẓām al-Mulk öffentlich lebendig gehäutet (HS, IV:217–20).

31 HS, IV:215: „[…] und in der Tat besetzten usbekische Truppen kurze Zeit später (sic, eigentlich erst neun Jahre nach dem Ereignis!) Ḫurāsān und die Katastrophe für seine Bevölkerung nahm ihren Anfang."

32 HS, IV:317.

diesen Ereignissen vor der Aufgabe, die mehrfachen Dynastiewechsel seiner Epoche für die Leser am nun safavidisch gewordenen Hof von Herat in ein Gesamtnarrativ einzubetten. Vom Zwischenspiel der aus seiner Sicht illegitimen usbekischen Herrschaft in Ḫurāsān abgesehen (913–16/1507–10) geht es vor allem um den plötzlichen Untergang der (legitimen) Timuriden und den Aufstieg der (ebenfalls legitimen) Safaviden. Hierbei gelingt es Ḫᵛāndamīr, seine Leser bereits während der Schilderung der Herrschaft Sulṭān-Ḥusain Bāiqarās mehrfach auf den Untergang der Dynastie einzustimmen; die Prophezeiung ʿAlī Šīr Navāʾīs, wonach die Ermordung Muḥammad Muʾmin Mirzas 902/1497 die Katastrophe vom Untergang des timuridischen Ḫurāsān bereits vorweggenommen habe, ist dabei das eindrücklichste Beispiel. Vor allem stellt für ihn jedoch die Uneinigkeit der Timuridenprinzen, durch welche die omnipräsente usbekische Bedrohung von Jahr zu Jahr größer geworden sei, den letztlich entscheidenden Grund für das Ende der Dynastie dar. Insbesondere im Prolog zum Herrschaftsantritt der beiden Söhne Sulṭān-Ḥusain Bāiqarās, Badīʿ az-Zamān und Muẓaffar Ḥusain, macht Ḫᵛāndamīr dies unter Zuhilfenahme von Koranversen und Sprichwörtern deutlich:

> Den Verständigen wird sich die Wahrheit dieser Worte enthüllen, dass der Padischah ‚Schatten Gottes' genannt wird, weil alles, was in der himmlischen Werkstatt vorhanden ist, seine Entsprechung in der irdischen Herrschaft besitzt. So wie Gott der Höchste vom Makel der Teilhaberschaft frei ist, so soll auch der Padischah von diesem Mangel befreit und rein sein, damit er der Schatten Gottes sein und sich in gebührender Weise um die Angelegenheiten der Welt kümmern kann. (Vers) ‚Der Herrscher sollte einer sein, wie auch der Herr der Welt (= Gott) einer ist' (pers. *sulṭān yakī sāzad ču ḫudā-yi ǧahān yakī ast*). Denn wenn es im Gegensatz zu diesem Ausspruch zwei oder mehr Herrscher in einer Stadt oder einem Land gäbe und sie die Belange der Untertanen und des Heeres teilen wollten, so würden, wie der Koranvers ‚Wenn es [im Himmel und auf der Erde] außer Gott noch andere Götter geben würde, wären beide dem Unheil verfallen' (Q 21:22) besagt, in kürzester Zeit die Angelegenheiten des Reiches in den Ruin getrieben und Zwietracht und Niedergang die Untertanen heimsuchen: (Vers) ‚Chaos gibt es bei zwei Padischahs in einem Land' (pers. *ġūġā būd du pādišāh andar vilāyatī*), und das Sprichwort erfüllen: ‚Es passen nicht zwei Schwerter in eine Scheide' (arab. *lā yuṣliḥ saifān fī ġimd wāḥid*). Auch die Umstände der Teilhabe Sultan Badīʿ az-Zamān Mirzas und Muẓaffar Ḥusain Mirzas nach dem Tod des Siegreichen Ḫāqāns sind hierfür ein Beispiel.[33]

33 HS, IV:363.

Ḫᵛāndamīr rekurriert an dieser Stelle auf die nach dem Tod Sulṭān-Ḥusain Bāiqarās getroffene Entscheidung der Prinzen Badīʿ az-Zamān und Muẓaffar Ḥusain, ihrer Emire sowie der Prinzenmütter – erneut macht der Historiker Frauen für das nachfolgende Übel verantwortlich[34] –, die Herrschaft über das Reich zwischen beiden Prätendenten zu teilen, was der eigentliche Grund für den Untergang der Dynastie gewesen sei. Wie bereits zuvor wird hierin die Parteinahme Ḫᵛāndamīrs für seinen Herrn Badīʿ az-Zamān als ältesten Sohn des verstorbenen Herrschers ersichtlich, wenn er zwar den Parteigängern von dessen Bruder Muẓaffar Ḥusain mangelnde Weitsicht unterstellt – nur *ein* Herrscher hätte das Reich beschützen und zusammenhalten können –, auf Badīʿ az-Zamāns Rolle als schwacher Prätendent jedoch nicht weiter eingeht.[35] Das Scheitern des Modells der doppelten Herrschaft sei Ḫᵛāndamīr zufolge bereits nach einigen Monaten deutlich geworden, als sich jüngere Prinzen nicht zur Gefolgschaft verpflichtet gefühlt und Anspruch auf ihr jeweiliges Gebiet erhoben hätten:

> Als jedoch diese Nachricht (von der Aufteilung der Macht) von den übrigen Prinzen vernommen wurde, sagten sie: ‚Wenn Sultan Badīʿ az-Zamān Mirza, der vor uns in allen Belangen den Vorrang besitzt, allein herrschen würde, bliebe uns nichts übrig, als ihm Gehorsam zu leisten, da jedoch Muẓaffar Ḥusain Mirza sein Teilhaber an der Macht geworden ist, sind wir nicht dazu verpflichtet', und ein jeder verkündete seine Unabhängigkeit und ließ in seinem Gebiet die Freitagspredigt auf den eigenen Namen halten.[36]

Erst die unmittelbare Gefahr der Niederlage gegen den auf Ḫurāsān vorrückenden Muḥammad Khan habe die verschiedenen Söhne Sulṭān-Ḥusain Bāiqarās vereint und die usbekischen Truppen 912/1506 kurzzeitig zum Rückzug gezwungen (HS, IV:369–71); selbst Bābur, dessen Ankunft im Heerlager in beiden Fassungen des Werkes detaillierter als die der anderen Prinzen beschrieben wird, sei aus Kabul hinzugestoßen. Die Timuridenprinzen hätten jedoch auf den geplanten Gegenangriff verzichtet, was ihnen Ḫᵛāndamīrs Kritik einbringt –

34 Die entscheidende Rolle bei der Gestaltung des Duumvirats schreibt Ḫᵛāndamīr, wie schon im Drama um die Ermordung Muḥammad Muʾmin Mirzas zehn Jahre zuvor, der Mutter Muẓaffar Ḥusains, Ḫadīǧa Begī Aġā, zu (HS, IV:364).

35 Die Anhänger der Machtteilung setzen sich jedoch schließlich durch: Münzen werden in beider Namen geprägt, die Freitagspredigt (*ḫuṭba*) in beider Namen verlesen und alle Ämter verdoppelt und jeweils durch einen Gefolgsmann der Brüder ausgefüllt (HS, IV:363f.).

36 HS, IV:365.

nur so hätte die Niederlage noch abgewendet und Ḫurāsān vor den Usbeken gerettet werden können. Da Gott es jedoch anders gewollt habe (*čūn taqdīr-i mālik al-mulk-i qadīr nauʿī dīgar būd*), sei es so gekommen und die Aushebung so vieler Soldaten umsonst gewesen (HS, IV:371). Als es Badīʿ az-Zamān und Muẓaffar Ḥusain im folgenden Jahr nicht gelingt, genügend Kräfte zu massieren und sie trotz heldenhaften Kampfes durch ihre zahlenmäßige Unterlegenheit die Schlacht gegen die Usbeken verlieren, ist der Untergang des Reiches besiegelt (HS, IV:374f.) und das Ende des Timuridenteils III:3 im *Ḥabīb as-siyar* erreicht.

Ereignisse und Darstellung bedingen einander hierbei – im Zeichen des Untergangs *kann* es auf Seite der untergehenden Dynastie kein *bonum exemplum* geben, was dazu führt, dass die Prinzen (mit Ausnahme von Bābur) bei Ḫᵛāndamīr insgesamt ziemlich blass erscheinen und in Ermangelung eines tatkräftigen Herrschers eine gewisse Schicksalsergebenheit vorherrscht. Gott – durch seinen Beistand bei einem Sieg oder der Verweigerung dessen bei einer Niederlage – taucht zwar an verschiedenen Stellen der Erzählung auf, jedoch sieht Ḫᵛāndamīr sein Eingreifen angesichts von Faktoren wie militärischer Unterlegenheit etc. nicht als entscheidend für den Ausgang eines Ereignisses an. Das Wirken Gottes in der Geschichte dient vielmehr als Rahmen, der dem Lauf der Welt bis zum Jüngsten Tag und dem Konzept von Geschichte als Heilsgeschichte zugrunde liegt.[37] Den Bezug zum Übernatürlichen stellt Ḫᵛāndamīr häufig in Form von Versen her: „Gegen den abgeschossenen Pfeil des Schicksals gibt es keinen Schutzschild" oder „Wenn der göttliche Ratschluss vorsieht | Dass die Herrschaft über Ḫurāsān weitergereicht wird | Können dagegen weder die Tapferen | Noch die Weisen des Reiches etwas ausrichten | Von Alt und Jung habe ich gehört | Was kann gegen den Ratschluss Gottes schon getan werden?" (HS, IV:374). Positive und negative Ereignisse werden hierbei zwar mit dem Wirken Gottes in Verbindung gebracht, Gott greift jedoch islamischer Vorstellung gemäß nicht selbst als Akteur ein. Das gilt auch, wenn Formulierungen dies mitunter metaphorisch nahelegen, wenn etwa „die göttliche Hand das Ehrengewand […] auf Muḥammad Šībānī Khans Schultern legte" (HS, IV:388), als dieser nach seinem Sieg über die Timuriden 913/1507 in Herat einzieht – Gott bzw. die „göttliche Hand" haben hierbei lediglich eine rhetorische Funktion inne.[38]

37 Zum normativen muslimischen Geschichtsdenken s. Conermann: *Die muslimische Sicht*, 45–67.

38 Auch zu Bāburs Eroberung von Kabul 910/1504 heißt es, er habe diese nur mit Gottes Hilfe vollenden können (HS, IV:308).

Dass Ḫᵛāndamīr sich im *Ḥabīb as-siyar* so ausgesprochen positiv über die Timuriden äußert (bzw. äußern kann), liegt wie bereits angesprochen nicht zuletzt an deren Beziehungen zum jungen Schah Ismāʿīl. Dieser machte bereits in den ersten Jahren seiner Herrschaft deutlich, dass er Ḫurāsān durchaus als seinen Einflussbereich betrachtete. Er hatte es jedoch bei versteckten Andeutungen und einem offiziell freundschaftlichen Verhältnis zu den Timuriden belassen, was von diesen erwidert wurde. Als emblematisch für das timuridisch-safavidische Verhältnis zu Beginn des 16. Jahrhunderts kann ein Antwortschreiben Sulṭān-Ḥusain Bāiqarās an Schah Ismāʿīl gelten, das möglicherweise auf Anfang 910/Ende 1504 datiert und dessen Vorgängerschreiben nicht erhalten geblieben ist.[39] In dem Schreiben, das im *Šarafnāma* des timuridischen Emirs und Großsiegelbewahrers ʿAbdallāh b. Muḥammad al-Marvārīd (gest. 922/1516) enthalten ist, geht Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā auf eine Bitte des Schahs ein, seinen (d.h. Sulṭān-Ḥusain Bāiqarās) Sohn Muḥammad Ḥusain nicht zu bestrafen,[40] der sich 909/1504 zu Ismāʿīl begeben und zur schiitischen Lehre bekannt hatte.[41] Die Ergebenheit des Timuridenprinzen gegenüber Ismāʿīl ging dabei soweit, dass Muḥammad Ḥusain die rote Mütze der Qızılbaš (*tāǧ-i Ḥaidarī*), einen Schwertgurt und ein Pferd mit goldenem Sattel erhalten und – von safavidischer Seite aus! – die Statthalterschaft über das timuridische Astarābād übertragen bekommen hatte, aus dem er mit einem Truppenkontingent des Schahs seinen Bruder Muẓaffar Ḥusain vertreiben konnte.

Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā, für den nach Ansicht des Herausgebers der *Šarafnāma*-Edition, Hans Robert Roemer, der Schah „schwerlich mehr als ein Emporkömmling“[42] habe gewesen sein können, behält in seiner Antwort auf die Bitte den diplomatischen Ton bei, indem er den auf die Abstammung von den zwölf Imamen zurückgehenden Herrschaftsanspruch Ismāʿīls anerkennt und (als *captatio benevolentiae*) die guten nachbarschaftlichen Beziehungen in der Vergangenheit betont. Das Antwortschreiben lässt sich mit Roemer als Ausdruck timuridischer Schwäche verstehen, da Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā auf Bitten Ismāʿīls allen höflichen Floskeln zum Trotz den Hochverrat seines Sohnes vergeben sollte, was er angesichts seiner zum damaligen Zeitpunkt verzweifelten Lage – sein Reich wurde von Aufständen seiner Söhne erschüttert und von den Usbeken aus Transoxanien bedroht – auch tat und sich in

39 Islam: *A calendar of documents on Indo-Persian relations*, 1:57/Nr. B.1. u. 1:55–89. Zum *inšā'*-Genre s. ebd., 1:1–53.

40 Roemer: *Staatsschreiben der Timuridenzeit*. Zu Autor u. Werk s. ebd., 21–28; zum Schreiben Sulṭān-Ḥusain Bāiqarās an Schah Ismāʿīl s. ebd., 191–95 (Brief 21; Faksimile 29b–31b).

41 Demnach durfte Muḥammad Ḥusain Schah Ismāʿīl die Ehre eines Fußkusses (*pāy-būs*) erweisen (HS, IV:478).

42 Roemer: *Staatsschreiben der Timuridenzeit*, 192.

freundlichen Worten das Wohlwollen des aufstrebenden Safavidenschahs bewahrte. Drei Jahre nach den genannten Ereignissen nahmen die Usbeken Herat ein (913/1507) und beendeten die timuridische Herrschaft in Ḫurāsān, weshalb es nicht mehr zu direkten Kontakten zwischen dem Schah und einem eigenständigen Timuridenherrscher in Herat kam. Der Kontakt des Schahs zu versprengten Prinzen, die mit den Usbeken um einzelne Städte und Gebiete in Ḫurāsān kämpften, war seitens des Safaviden von Respekt und Wohlwollen geprägt, was jedoch die Anerkennung der eigenen Superiorität voraussetzte.[43] Ḫᵛāndamīrs äußerst positive Darstellung insbesondere auch der letzten Timuriden in Herat um Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā und seinen Söhnen ist auch vor diesem Hintergrund zu betrachten.

5.3 Schah Ismāʿīl: Legitimation durch Umdeutung

Schah Ismāʿīl, den entscheidenden Protagonisten des letzten Teils der Weltgeschichte, porträtiert Ḫᵛāndamīr in beiden Fassungen A und C von III:4, die sich textlich entsprechen, als legitimen und idealen Herrscher sowie als (neues) *bonum exemplum* der Gegenwartsgeschichte. Wie Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā vor ihm habe sich Ismāʿīl durch charakterliche Vorzüge und „richtige", d.h. „gerechte" Taten ausgezeichnet. Dass es jedoch einen Unterschied zwischen seiner Herrschaft und vergangenen Dynastien gegeben habe, stellt Ḫᵛāndamīr bereits in den ersten Zeilen klar. Dort spricht er von der „immerwährenden Herrschaft des Schahs", mit der ein neuer Abschnitt von Geschichte begonnen habe:

> Nun, da der Verfasser dieser Zeilen mit Hilfe desjenigen, der Erfolg verleiht (= Gott), die Perlen der Geschichten über die Wundertaten der Nachfahren des *ṣāḥib-qirān* Amīr Timur *kūrgān* bis zu diesem Punkt aufgereiht und sich von den Tropfen der lebensspendenden Quelle des beredten Tintenfasses entfernt hat, richtet sich die Abfassung auf die

43 Schah Ismāʿīl unterstützte verschiedene Timuridenprinzen im Kampf gegen die Usbeken zwischenzeitlich mit Truppenkontingenten oder gewährte ihnen Zuflucht in seinem Reich. Beispiele sind Ibn Ḥusain, der in Kāšān 929/1522–23 starb, und Badīʿ az-Zamān, der sich nach seiner Flucht vor den Usbeken nach Sind/Pakistan 919/1513–14 ins Safavidenreich begab, wo ihm auf Anordnung des Schahs in Šanb-i Ġāzān in Täbris vom Dīvān eine tägliche Apanage von 1000 Dinar zugewiesen worden sei. Als 920/1514 Sultan Selīm kurzzeitig Täbris besetzte, folgte ihm Badīʿ az-Zamān nach Istanbul, wo er nach drei bis vier Monaten an der Pest starb. Auch Badīʿ az-Zamāns Sohn Muḥammad Zamān lebte bis 920/1514 unter der Obhut des Schahs, bevor er nach Osten zog und dort gegen den safavidischen Statthalter von Astarābād rebellierte (HS, IV:394f.).

> Ereignisse der Zeit der immerwährenden Herrschaft des Schahs hin in der Hoffnung, mit dem Glück und der Gnade des Āṣaf, der mächtig ist wie Ǧamšīd, von Fehler und Irrtum verschont zu bleiben und die Umstände der Eroberungen des Alexander-gleichen Padischahs mit den besten Worten und treffsicheren Metaphern den Ohren von Fern und Nah, von Türke und Tadschike zu enthüllen.[44]

In den nachfolgenden Kapiteln, die inhaltlich die Anfänge der Safaviden von ihrem Ahnherrn Scheich Ṣafī ad-Dīn bis zur Herrschaft Schah Ismāʿīls umfassen, meistert Ḫᵛāndamīr die Herausforderung, als erster für die Dynastie der Safaviden schreibender Historiker aus verschiedenen Elementen ein geschlossenes Narrativ safavidischer Herrschaftslegitimation zu formen (neben Amīnī Haravī, der gleichzeitig am *Futūḥāt-i šāhī* arbeitete). Dieses setze sich Sholeh A. Quinn und Charles Melville zufolge aus drei Elementen zusammen: (1) Der Abstammung der Safaviden vom siebten schiitischen Imam Mūsā al-Kāẓim, (2) der Position des Schahs als Oberhaupt der Safavīya-Bruderschaft (bzw. Verteidiger der Schia) und (3) der Stellung des Schahs als Schatten Gottes auf Erden, die auf vorislamisch-iranische Vorstellungen von Königtum zurückgehe.[45] Diese und weitere Elemente frühsafavidischer Herrschaftslegitimation werden im Folgenden anhand des Textbefunds diskutiert.

Als erstes Element zur Legitimierung Schah Ismāʿīls bietet Ḫᵛāndamīr seinen Lesern zu Beginn von Teil III:4 die Ahnenreihe des Schahs dar. Ismāʿīl konnte im Gegensatz zu Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā weder eine timuridische noch eine dschingisidische Abstammung vorweisen, die ihn im iranischen Raum der postmongolischen Zeit zur Herrschaft berechtigt hätte. Im *Ḥabīb as-siyar* führt Ḫᵛāndamīr die Ahnenreihe des Schahs stattdessen auf den siebten schiitischen Imām Mūsā al-Kāẓim zurück und präsentiert Ismāʿīl hierdurch als Prophetennachkommen (Sayyid), wodurch dessen Anspruch bekräftigt wird, als legitimes Oberhaupt der islamischen Gemeinschaft zu herrschen. Diese sich in den offiziellen Geschichtswerken der Safavidenzeit hier zum ersten Mal findende Ahnenreihe wird bis heute in der Forschung mehrheitlich als Konstruktion zurückgewiesen,[46] da sie in wichtigen Punkten

---

44 HS, IV:404f.

45 Quinn/Melville: *The Safavid historiography*, 209.

46 Zur Abstammung der Safaviden s. Quinn/Melville: *The Safavid historiography*, 232–36; Roemer: *Persien auf dem Weg in die Neuzeit*, 232/FN29; Allouche: *The origins and development of the Ottoman-Safavid conflict*, 157–66. Die ersten Diskussionen zur safavidischen Genealogie finden sich bei Kasravī: *Šaiḫ Ṣafī va tabbāraš*; Togan: *Sur l'origine des Safavides*. Einen konzisen Überblick über die bestehenden Positionen bietet Morimoto: *The earliest ʿAlid genealogy for the Safavids*.

TABELLE 14 Schiitisierung der Abstammung: *Ṣafvat aṣ-ṣafā* versus *Ḥabīb as-siyar*[a]

Ṣafvat aṣ-ṣafā	*Ḥabīb as-siyar*
Scheich Ṣafī ad-Dīn Abū l-Fatḥ Iṣḥāq b. Scheich Amīn ad-Dīn Ǧibrāʾīl b. aṣ-Ṣāliḥ b. Quṭb ad-Dīn Abū Bakr b. Ṣalāḥ ad-Dīn Rašīd b. Muḥammad *al-ḥāfiẓ li-kalām Allāh* b. ʿAvāż b. **Pīrūz al-Kurdī as-Sanǧānī** (= **Fīrūzšāh Zarrīn-Kulāh**) *raḥmat Allāh ʿalaihim*	Abū l-Muẓaffar Schah Ismāʿīl b. Sulṭān-Ḥaidar b. Sulṭān-Ǧunaid b. Scheich Ibrāhīm b. Ḫᵛāǧa ʿAlī b. Scheich Ṣadr ad-Dīn Mūsā b. *qudvat al-auliyāʾ-i āfāq* Scheich Ṣafī ad-Dīn Isḥāq b. Scheich Amīn ad-Dīn Ǧibrāʾīl b. Scheich Ṣāliḥ b. Quṭb ad-Dīn b. Ṣalāḥ ad-Dīn Rašīd b. Muḥammad *al-ḥāfiẓ li-kalām Allāh* b. ʿAvaż al-Ḫᵛāṣṣ b. **Fīrūzšāh (Zarrīn-Kulāh)** b. Muḥammad b. Šarafšāh b. Muḥammad b. Ḥasan b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. Ǧaʿfar b. Muḥammad b. Ismāʿīl b. Muḥammad b. Aḥmad al-Aʿrābī b. Abī Muḥammad al-Qāsim b. Abī l-Qāsim Ḥamza b. *al-imām al-humām* Mūsā al-Kāẓim *ʿalaihi s-salām*

a ṢAFVAT, 70; Ražavī 4103:462b (A); vgl. Mağlis 3157:542a–b (A); HS, IV:409f.

vom *Ṣafvat aṣ-ṣafā* (verf. 759/1358) des Ibn Bazzāz, der „offiziellen" hagiografischen Darstellung des Gründers der Safavīya-Bruderschaft, Scheich Ṣafī ad-Dīn (gest. 735/1334), abweicht.[47] Jedoch hat Kazuo Morimoto vor einigen Jahren einen Stammbaum der Safaviden entdeckt, der vermutlich in den 1460er-Jahren im Irak entstand und die Ahnenreihe der Safaviden ebenfalls auf den siebten Imam zurückführt.[48] Ḫᵛāndamīr greift an dieser Stelle somit eine vermutlich bereits Jahrzehnte zuvor kursierende Version der Vorfahrenlinie des Schahs auf, die bis Mūsā al-Kāẓim reicht, und integriert sie in die offizielle Reichschronistik (Tab. 14).

47 Ibn Bazzāz: *Ṣafvat aṣ-ṣafā*, Ed. Ṭabāṭabāʾī Mağd. Zur Edition von Ṭabāṭabāʾī Mağd s. die Rezensionen von Mazzaoui: *A 'new' edition of the* Ṣafvat al-ṣafā, und Sefatgol: *Mulāḥaẓāt-i intiqādī*. Zum *Ṣafvat aṣ-ṣafā* s. Gronke: *Derwische im Vorhof der Macht*, 7–12; Zirke: *Ein hagiographisches Zeugnis*, 1–7. Die Vita Scheich Ṣafī ad-Dīns wurde vermutlich auf Anordnung seines Sohnes und Nachfolgers Scheich Ṣadr ad-Dīn im Šaʿbān 759/Juli–August 1358 abgefasst und war auch unter dem Titel *Kitāb al-Mavāhib as-sanīya fi l-manāqib aṣ-ṣafavīya* bekannt.

48 Morimoto: *The earliest ʿAlid genealogy for the Safavids*, 463–69.

Während wie aufgezeigt im *Ṣafvat aṣ-ṣafā* die Abstammungslinie von Scheich Ṣafī ad-Dīn nur bis zu seinem Vorfahren Fīrūzšāh Zarrīn-Kulāh reicht (auch Pīrūz al-Kurdī as-Sanǧānī genannt), geht Schah Ismāʿīls Ahnenreihe im *Ḥabīb as-siyar* weit über diesen hinaus und endet beim siebten Imam der Zwölferschia.[49] Dieselbe Ahnenreihe findet sich auch im kurz nach dem *Ḥabīb as-siyar* beendeten *Futūḥāt-i šāhī* von Āmīnī Haravī, von dessen Entwürfen Ḫᵛāndamīr zum Zeitpunkt der Abfassung seines Werkes Kenntnis hatte.[50] In späteren Werken der Safavidenzeit, ab dem *Lubb at-tavārīḫ* (verf. 948/1542), werden die Vorfahren Scheich Ṣafī ad-Dīns zusätzlich noch explizit mit dem Titel „Sayyid" versehen.[51] Dass eine erweiterte Ahnenreihe auch außerhalb des safavidischen Irans nicht unüblich war, zeigt das *Akbarnāma* des Chronisten des Mogulherrschers Akbar, Abū l-Fażl, in dem die Abstammung des Herrschers über Timur, Dschingis Khan und verschiedene biblische Gestalten auf Adam zurückgeführt wird.[52]

Eine als „Update" über den siebten Imam auf den Propheten zurückgeführte Ahnenreihe wie im *Ḥabīb as-siyar* scheint jedoch für den Safavidenhof nicht ausreichend gewesen zu sein, wenn dabei nicht gleichzeitig auch die „richtige" religiöse Observanz aller Vorfahren sichergestellt war. So gab Schah Ismāʿīls Sohn Ṭahmāsp einem gewissen Abū l-Fatḥ al-Ḥusainī (gest. 976/1568–69) im Jahre 940/1533 den Auftrag, Ibn Bazzāz' *Ṣafvat aṣ-ṣafā* nachzubessern: Das

49 Ṭabāṭabāʾī Mağd gibt in ṢAFVAT, 28f. u. 70/FN1 an, dass die mit dem Kürzel *čīm* bezeichnete frühere Lithografie des *Ṣafvat aṣ-ṣafā*, Ed. Tabrīzī Pīšvā-yi Ẓahabiyān, einen Einschub von Fīrūzšāh Zarrīn-Kulāh bis hin zu Mūsā al-Kāẓim und weiter zu ʿAlī b. Abī Ṭālib enthalte. Auffällig sei auch, dass darin der Name Quṭb ad-Dīn Abū Bakr (wie auch in anderen von Ṭabāṭabāʾī Mağd benutzen Handschriften) zu Quṭb ad-Dīn Aḥmad verändert worden sei, was sich vermutlich auf die bei Schiiten vorhandene Abneigung gegenüber dem ersten Nachfolger des Propheten zurückführen lasse und Teil der Schiitisierung von Schah Ismāʿīls Vorfahrenliste gewesen sein könnte.

50 *Futūḥāt-i šāhī*, 1f. u. 2/FN1. In HS, IV:327 nennt Ḫᵛāndamīr das *Futūḥāt-i šāhī* im biografischen Eintrag zu Āmīnī Haravī am Ende der Herrschaft Sulṭān-Ḥusain Bāiqarās, das dieser „gerade" (*ḥālā*) am Hofe Schah Ismāʿīls schreibe.

51 Quinn: *Historical writing*, 83–86. Quinn/Melville: *The Safavid historiography*, 232–36, vergleichen die Ahnenreihe Ismāʿīls im *Ḥulāṣat at-tavārīḫ* mit dem *Ṣafvat aṣ-ṣafā*; außer dem *Lubb at-tavārīḫ* finde sich der Ehrentitel „Sayyid" demnach in den späteren safavidischen Chroniken *Nusaḫ-i ǧahān-ārā, Takmilat al-aḫbār, Ḥulāṣat at-tavārīḫ, Tārīḫ-i ʿālam-ārā-yi ʿAbbāsī* und *Tārīḫ-i sulṭānī*. Im *Tārīḫ-i ʿAbbāsī* führe Ǧalāl ad-Dīn Muḥammad al-Yazdī al-Munağğim den Stammbaum von Schah ʿAbbās auch mütterlicherseits über Ḥusain bis auf ʿAlī zurück, was ʿAbbās zum Ḥusainiden machen würde, s. *Tārīḫ-i ʿAbbāsī*, 19 (zit. nach Quinn/Melville: *The Safavid historiography*, 235).

52 Abū l-Fażl ʿAllāmī: *Akbarnāma*, Ed. Ṭabāṭabāʾī Mağd, 91–124; *The Akbarnāma of Abu'l Fazl*, Übers. Beveridge, I:155–203 (zur Verbindung von Adam bis Timur); s.a. Quinn/Melville: *The Safavid historiography*, 236.

Werk erhielt ein neues Vorwort, in dem die Genealogie Ṣafī ad-Dīns bis zum siebten Imam zurückverfolgt wird, und etliche weitere Korrekturen, die auf die Konfession des Scheichs abzielten.[53] Abū l-Fatḥ al-Ḥusainī kam hierbei dem Auftrag nach, „das erwähnte Buch zu berichtigen und darin das Wahre vom Nichtigen, das Magere vom Feisten zu trennen“[54] und legte als Ergebnis Heidi Zirke zufolge „eine sorgfältig und gründlich überarbeitete Version, sowohl mit sprachlichen als auch mit inhaltlichen Neuerungen“ vor, sogenannten „Verbesserungen“.[55] Der Neufassung zufolge seien alle Vorfahren des Schahs Schiiten gewesen und hätten früher lediglich die unter diesen weit verbreitete Praxis der *taqīya*, die Verheimlichung des religiösen Bekenntnisses, ausgeübt, was Ibn Bazzāz nicht verstanden und sie daher als Sunniten dargestellt habe.[56]

Das Ausmaß der Veränderungen Abū l-Fatḥ al-Ḥusainīs wirft Licht auf den generellen Umgang mit missliebigen Abschnitten zur damaligen Zeit, wozu auch Ḫᵛāndamīrs Neuausrichtung der Fassungen des *Ḥabīb as-siyar* gehört. So beantwortet Ṣafī ad-Dīn im ursprünglichen Text des *Ṣafvat aṣ-ṣafā* die Frage, welcher Konfession er angehöre, folgendermaßen: „Wir folgen dem *maḏhab* [hier: Weg, P.B.] der *ṣaḥāba*, und wir schätzen alle vier und sprechen das Bittgebet für alle vier.“[57] Mit den „vier *ṣaḥāba*“ sind die Rechtgeleiteten Kalifen Abū Bakr, ʿUmar, ʿUṯmān und ʿAlī gemeint, was bedeutet, dass der Scheich Sunnit gewesen sein muss. In Handschriften späterer Zeit verändert sich dies, wenn es an derselben Stelle im Text mitunter nicht mehr *„maẕhab-i ṣaḥāba“* (Weg der *ṣaḥāba*) heißt, sondern *„maẕhab-i ahl-i ḥaqq“* (Weg der Leute der Wahrheit, hier: der Schiiten) bzw. *„mā maẕhab-i aʾimma dārīm va aʾimma-rā dūst dārīm“* (Wir folgen dem Weg der Imame, die wir verehren), und es folglich zu einer Schiitisierung kommt.[58] Abū l-Fatḥ al-Ḥusainī schließlich arbeitete die Antwort Ṣafī ad-Dīns ebenfalls im schiitischen Sinne um: „Wir folgen dem *maḏhab* der Mitglieder der Prophetenfamilie [pers. *mā maẕhab-i ahl-i bait-i paiġambar dārīm*]. Denn sie haben die äußerste Gottesfurcht und Reinheit beachtet und die vollkommene Vorsicht und Askese geübt.“[59] Heidi

53 Zirke: *Ein hagiographisches Zeugnis*, 5f.; Quinn/Melville: *The Safavid historiography*, 233f.; s.a. Storey I/1:13f. u. I/2:939f.

54 Hs. Chester Beatty 344, Fol. 3b–4a (zit. nach Zirke: *Ein hagiographisches Zeugnis*, 5f.).

55 Zirke: *Ein hagiographisches Zeugnis*, 5f.

56 Ebd., 5f.

57 ṢAFVAT, 886: *šaiḫ-rā maẕhab čī-st? mā maẕhab-i ṣaḥāba dārīm va har čahār-rā dūst dārīm va har čahār-rā duʿā kunīm*; s.a. Zirke: *Ein hagiographisches Zeugnis*, 37–49.

58 Zirke: *Ein hagiographisches Zeugnis*, 40–42. Zur komplexen Handschriftentradition des *Ṣafvat aṣ-ṣafā* s. ebd., 8–36 u. 46f.

59 Ebd., 42.

Zirke, die die Handschriftentradition des *Ṣafvat aṣ-ṣafā* untersucht hat, folgert: „Aus dem sunnitischen Ordensmeister, der jeweils die strengste Vorschrift der vier Rechtsschulen befolgte, wurde in der Mehrzahl der nach 1509 angefertigten Hss ein Schiit, der seine wahre Glaubensrichtung verbarg oder gar – wie in einer Hs unterstellt – offen gegen alle Nicht-Schiiten auftrat."[60]

In diesem Zusammenhang ist auch der Aufsatz *Naqš-i īdi'ūlūžīk-i nusḫa-badalhā* (etwa: *Zur Rolle der Ideologie beim Kopieren von Handschriften*) des iranischen Literaturwissenschaftlers Muḥammad Riżā Šafī'ī Kadkanī zu nennen, der auf Basis von Handschriften des Werkes persischer Mystik *Manṭiq aṭ-ṭair* des bekannten Dichters Farīd ad-Dīn ʿAṭṭār (gest. 618/1220–21) analysiert, wie in der Safavidenzeit persische Texte an die jeweilige Situation angepasst wurden.[61] Grundlage von Šafī'ī Kadkanīs Überlegungen ist dabei, dass eine Gesellschaft selbst bestimme, welche Form die Vergangenheit anhand von *Geschichte* annehmen soll, was sich in den Texten einer Epoche zeige. Bei der Analyse von Handschriften des *Manṭiq aṭ-ṭair* habe er festgestellt, dass in den Handschriften die ursprünglich alle (sunnitischen) Kalifen gleichermaßen hervorhebenden Verse ʿAṭṭārs häufig gekürzt oder ganz weggelassen worden seien (außer denjenigen zu ʿAlī).[62] Diese Veränderung zugunsten von ʿAlī sei in der Safavidenzeit noch stärker als zuvor aufgetreten.[63] Šafī'ī Kadkanī wertet dies als Ausdruck der Haltung bestimmter Gruppen oder Milieus, die eine deutlich proschiitische Position in der Gesellschaft bewiesen. Ob sich dies eher wie das „Grünen der Blätter im Frühling",[64] d.h. als natürliche Hinwendung der Bevölkerung zu ʿAlī und der Schia gezeigt habe, oder, zumindest in der Safavidenzeit, auf die Folgen der mit Gewalt durchgeführten Umsetzung der religionspolitischen Vorstellungen des Safavidenhofes zurückging, sei

60 Ebd., 45.

61 Šafī'ī Kadkanī: *Naqš-i īdi'ūlūžīk-i nusḫa-badalhā* (zu ʿAṭṭār s. 101–04).

62 Es handelt sich hierbei um vier ursprünglich gleichlange Abschnitte im *Manṭiq aṭ-ṭair*, die einen Lobpreis auf jeden der vier direkten Nachfolger Muḥammads bei gleichen Eulogien enthalten (*rażiya llāh ʿanhu*/Gott möge an ihm Wohlgefallen haben). Šafī'ī Kadkanī zufolge sei dabei teilweise die Eulogie ʿAlīs von zweiter Hand, d.h. durch einen Leser verändert worden (zum respektvolleren *karrama llāh vaǧhahū*/möge Gott ihm Ehre erweisen), teilweise seien alle Verse zu Abū Bakr und ʿUmar entfernt sowie die Verse zu ʿUṯmān gekürzt worden.

63 Dies zeige sich z.B. an Hs. Täbris Millī 3635, *Kulliyāt-i ʿAṭṭār*, die vermutlich nach 930/1524 und damit unter Schah Ṭahmāsp entstand. Abū Bakr enthalte hier nur drei, ʿUmar nur einen und ʿUṯmān ebf. drei von den ursprünglich jeweils 13 Versen; ʿAlī hingegen die vollständige Anzahl. Bei ʿUmar und ʿUṯmān finde sich außerdem ein vom Kopisten hinzugefügter Vers zur Diffamierung. Bemerkenswerterweise werde ʿAlī in einem Vers sogar mit einer göttlichen Natur ausgestattet (*ham ʿAlī maimūn va ham ẕāt Allāh ast*).

64 Šafī'ī Kadkanī: *Naqš-i īdi'ūlūžīk-i nusḫa-badalhā*, 106.

dahingestellt. Wichtig bleibt in Übereinstimmung mit Šafīʿī Kadkanī festzuhalten, dass es während der Safavidenherrschaft gängig war, religionspolitisch unliebsame Formulierungen und Ausdrücke „richtigzustellen", wobei nicht von einem übergeordneten Programm, sondern vielmehr von den Eingriffen des jeweiligen Kopisten als Ausdruck gesellschaftlicher Vorstellungen und Überzeugungen auszugehen ist.[65] Der Vorgang des Kopierens einer Handschrift sei in den Worten Šafīʿī Kadkanīs so zum „Ort der Auseinandersetzung und des Wettstreits der Ideologien"[66] geworden, an dem Handschriften absichtlich verändert oder zerstört worden seien.[67] Angesichts der Beobachtungen von Šafīʿī Kadkanī und Zirke lassen sich Ḫᵛāndamīrs Anpassung des Stammbaums der Safaviden, seine Neuinterpretation von Träumen Scheich Ṣafī ad-Dīns (s.u.) und die für die jeweilige Fassung angepasste Darstellung der frühislamischen Heilsgeschichte als Ausdruck eines Zeitgeists verstehen, wie damals mit religionspolitisch unliebsamen Textstellen zu verfahren gewesen sei.

Die von Zirke konstatierte fortschreitende Schiitisierung der Vorfahren Schah Ismāʿīls findet ihre volle Entfaltung in den Chroniken, die in der Safavidenzeit geschrieben werden; das *Ḥabīb as-siyar* stellt hierbei den Anfang dieser Entwicklung dar. Sholeh A. Quinn und Charles Melville haben in diesem Zusammenhang aufgezeigt, wie sich Erzählungen aus dem *Ṣafvat aṣ-ṣafā* im *Ḥabīb as-siyar* und in dessen Fortsetzung (*Ẕail*), die auf Ḫᵛāndamīrs Sohn Amīr Maḥmūd zurückgeht (verf. 957/1550), unterscheiden.[68] In der ersten der folgenden beiden Erzählungen zu Ardabil als bestem Ort der Welt wird die Betonung der Sunna als einzig wahrer Richtung des Islams ausgelassen (*Ḥabīb as-siyar*) bzw. erhält mit der Formulierung, dass Ṣafī ad-Dīn die Menschen „auf den Pfad der Gemeinschaft ʿAlīs führen" solle, eine dezidiert

65 Šafīʿī Kadkanī geht hierbei von sechs Möglichkeiten der Veränderung aus: (1) Vermehrung oder Verminderung der Wichtigkeit religiöser Persönlichkeiten und auf sie bezogener Äußerungen; (2) Weglassung von Namen von Persönlichkeiten aus ideologischer Abneigung; (3) Austausch von Namen in Geschichten, um eine Person besonders hervorzuheben oder eine andere in ihrer Wichtigkeit zu beschneiden; (4) Zuschreibung von (positiven) Aussprüchen und Erzählungen einer in Ungnade gefallenen bestimmten Persönlichkeit auf eine andere, in späterer Zeit besonders verehrte Persönlichkeit; (5) Austausch von ähnlichen Namen, um andere Personen herauszustellen; (6) Umdeutung von umstrittenen Aussprüchen, die bestimmten Personen zugeschrieben werden, auf andere (ebd., 95f.).

66 Ebd., 106: pers. *nusḫā-badalhā maidān-i dargīrī va sitīz-i īdiʾūlūžīhā-st*.

67 Ebd., 106f.

68 Quinn: *Historical writing*, 76–81; Quinn/Melville: *The Safavid historiography*, 236–40 (mit engl. Teilübersetzung). Die in ẔAIL2, 32, genannten schiitischen Waschungsriten des Leichnams könnten sich nach Quinn/Melville auf die Temperatur des Wassers und des dabei benutzten Öls bzw. Parfüms beziehen.

TABELLE 15 Schiitisierung der Ursprünge: *Ṣafvat aṣ-ṣafā*, *Ḥabīb as-siyar* und *Ẕail* im Vergleich[a]

Ṣafvat aṣ-ṣafā	*Ḥabīb as-siyar / Ẕail-i Ḥabīb as-siyar*
1: Ardabil als bester Ort der Welt Nach einem Zwiegespräch mit Gott bezeichnet Scheich Zāhid, der Meister Ṣafī ad-Dīns, Ardabil als idealen Ort zu verweilen, da es dort niemals religiöse Zwistigkeiten mit den Gruppen (*maẕāhib*) der Rāfiżīya (= extreme Schia), Muʿtazila, Qadarīya, Mušabbaha, Muğassama, Muʿaṭṭala u.a. gegeben habe, sondern stets nur die Sunna (*sunnat-u ğamāʿat*) präsent gewesen sei. Er fordert Ṣafī ad-Dīn daraufhin auf, in Ardabil zu bleiben und die Menschen „zur richtigen Religion und auf den rechten Weg" (*dīn-i qavīm va ṣirāṭ-i mustaqīm*) zu führen (ṢAFVAT, 177–79).	1: Ardabil als bester Ort der Welt Die zugunsten der Sunna ausfallende Begründung Scheich Zāhids für die Auswahl Ardabils entfällt im *Ḥabīb as-siyar*: Nach Aussage von Ṣadr ad-Dīn, dem Sohn Ṣafī ad-Dīns, bezeichnet Scheich Zāhid nach einem Zwiegespräch mit Gott Ardabil als idealen Ort zu verweilen. Er fordert Ṣafī ad-Dīn daraufhin auf, in Ardabil zu bleiben und die Menschen „zur richtigen Religion und auf den Pfad der rechtgeleiteten Gemeinschaft" (*šāriʿ-i dīn-i qavīm va ṣirāṭ-i millat-i mustaqīm*) zu führen (HS, IV:416f.). Die Erzählung wird im *Ẕail-i Ḥabīb as-siyar* aufgenommen, wo der Ausdruck des rechten Wegs schiitisiert wird: … die Menschen „zur Religion des Propheten und auf den Pfad der Gemeinschaft ʿAlīs" (*dīn-i mubīn-i nabavī va šāriʿ-i millat-i Murtażavī*) zu führen (ẔAIL2, 30f.).
2: Begräbnisriten für Scheich Zāhid Nach dem Tod von Scheich Zāhid wird Ṣafī ad-Dīn als Verantwortlicher für die Begräbnisriten genannt, wobei ihm der Geist von Scheich Zāhid hilft (ṢAFVAT, 248).	2: Begräbnisriten für Scheich Zāhid Die Erzählung wird im *Ḥabīb as-siyar* (HS, IV:417) übernommen, wobei Ṣafī ad-Dīn nun allein verantwortlich ist und der Geist des Verstorbenen nicht mehr vorkommt. Im *Ẕail* wird die Angabe schiitisiert: Scheich Ṣafī ad-Dīn gibt die Anordnung, dass sie seinen (= Scheich Zāhids) reinen Leichnam „dem Brauch des Propheten gemäß und nach Praxis der zwölf Imame" (*ba-ṭarīq-i sunnat-i paiġambar va muvāfiq-i ʿamal-i aʾimma-yi iṯnā ʿašara*) waschen sollen (ẔAIL2, 32).

a Ražavī 4103:466a (A); vgl. Mağlis 3157:545a (A); HS, IV:416f. Zum Begriff *rāfiżīya*, den Quinn: *Historical writing*, 76, als „'Ashariyyah" (sic) wiedergibt, s. ebd., 76/FN54; zu Ardabil als bestem Ort der Welt s.a. Zirke: *Ein hagiographisches Zeugnis*, 48f.

schiitische Ausprägung (*Ẕail*). In der zweiten Erzählung werden die Angaben zu den Trauerriten für Ṣafī ad-Dīns Meister Scheich Zāhid, wozu die Waschung seines Leichnams gehört, von Ḫᵛāndamīr auf Ṣafī ad-Dīn konzentriert, wohingegen Amīr Maḥmūd eine weitere Schiitisierung vornimmt, wenn der Leichnam nach „der Praxis der zwölf Imame" gewaschen werden soll (s. Tab. 15).

Neben seiner Adaption der Abstammung und speziellen Details aus Scheich Ṣafī ad-Dīns Leben übernimmt Ḫᵛāndamīr aus dem *Ṣafvat aṣ-ṣafā* von Ibn Bazzāz auch Träume zur Legitimierung. Diese gehörten als Prophezeiung von Herrschaft zum festen Repertoire textueller Mittel vormoderner Historiker und wurden zur Legitimierung zeitgenössischer Herrschaft eingesetzt, wie Sholeh A. Quinn für das *Ḥabīb as-siyar* aufgezeigt hat.[69] Zwei Träume von Scheich Ṣafī ad-Dīn, die von Ibn Bazzāz überliefert werden, gelten im *Ḥabīb as-siyar* so nicht mehr als Prophezeiung für den Scheich selbst, sondern werden zugunsten der Herrschaft Schah Ismāʿīls umgedeutet, was diesem eine zwei Jahrhunderte zurückreichende Legitimation verleiht.[70] Quinn zufolge bedienten sich Ḫᵛāndamīr und andere damalige Historiker hierbei der Methode des „imitative writing", die sie wie folgt beschreibt:

> Imitative writing refers to the practice of a chronicler choosing one or more earlier texts as a model on which to base his narrative. Sometimes the chronicler reproduces that earlier text verbatim; at other times he adds information to the model text. In other instances, he changes certain words and phrases.[71]

Im ersten von zwei Träumen sieht sich der noch junge Scheich Ṣafī ad-Dīn im *Ṣafvat aṣ-ṣafā* auf der Kuppel der Freitagsmoschee in Ardabil, als plötzlich eine Sonne die ganze Welt mit ihren Strahlen erleuchtet und dabei sein eigenes Antlitz umgibt. Als er erwacht und seiner Mutter davon berichtet, deutet diese den Traum dahingehend, dass Ṣafī ad-Dīn so sehr mit dem Licht der Heiligkeit erfüllt sei, dass er die ganze Welt erleuchten, d.h. eine große Anhängerschaft um sich scharen und diese anleiten werde. Genau an dieser Stelle bringt Ḫᵛāndamīr im *Ḥabīb as-siyar* seine eigene, davon abweichende Deutung ein:

---

69 Quinn: *Historical writing*, 68–76, zeigt in ihrer Analyse der frühsafavidischen Historiografie die unterschiedlichen Deutungen der Träume von Scheich Ṣafī ad-Dīn durch Ḫᵛāndamīr, Amīnī Haravī, Amīr Mahmūd u.a. auf, die alle der politischen Legitimation der Safaviden gedient hätten, s.a. dies: *The dreams of shaykh Safi al-Din*; dies: *The dreams of shaykh Ṣafī al-Dīn in late Safavid chronicles*; sowie Quinn/Melville: *The Safavid historiography*, 248–50.

70 ṢAFVAT, 86–88; HS, IV:413f.

71 Quinn: *Historical writing*, 33f.

> Während der Niederschrift dieses Traumes und dessen Deutung schien es dem Verfasser (*musavvid-i aurāq*) dieser Zeilen so, dass offensichtlich zu jener Zeit im Schlaf dem Scheich offenbart wurde, dass aus seinen Lenden bald eine Sonne aufgehen und das halbmondförmige Banner seiner Herrschaft (*salṭanat*) wie die glänzende Sonne Strahlen über die ganze Welt werfen werde, und in der Tat hat sich dies nun (= mit Schah Ismāʿīl) bewahrheitet.[72]

Im zweiten Traum erblickt sich Ṣafī ad-Dīn mit Schwert (*šamsīr*) und Zobelmütze (*kulāh-i samūr*; bei Ḫᵛāndamīr *tāǧī az pūst-i samūr*) auf dem Kopf auf dem legendarischen Berg Qāf (im *Ḥabīb as-siyar* nur ein „hoher Berg", *kūhī buland*). Als er die Zobelmütze dreimal ab- und wieder aufsetzt, erscheint unter ihr jedes Mal eine die ganze Welt erhellende Sonne. Schwert und Sonne stehen in der Auslegung des Traums im *Ṣafvat aṣ-ṣafā* durch Ṣafī ad-Dīns Meister Scheich Zāhid für die Herrschaft (*ḥukm-i vilāyat* bzw. *nūr-i vilāyat*) seines Schülers.[73] Im *Ḥabīb as-siyar* wird diese Erklärung Scheich Zāhids weggelassen und stattdessen erneut eine aktualisierte Prophezeiung für Schah Ismāʿīl eingefügt, wobei *tāǧ* an die speziell safavidische Kopfbedeckung erinnert, die von Schah Ismāʿīl und seinen Anhängern getragen wurde:

> Der Verfasser dieser Zeilen (*rāqim-i ḥurūf*) ist der Meinung, dass wenn ein Verständiger über die Bedeutung dieses Traumes nachdenkt, er sicherlich erkennt, dass jenes Schwert eine Anspielung auf das Erscheinen der welterobernden Klinge des siegreichen Herrschers (= Schah Ismāʿīls) war und dass (Zobel-)Mütze und Sonne Zeichen für die Kopfbedeckung (*tāǧ-u hāǧ*) Seiner Majestät waren.[74]

Was sich an dieser Stelle vollzieht, ist eine Umdeutung von bereits zuvor gedeuteter Geschichte: Hatten bei Ibn Bazzāz beide Träume die Funktion, die Heiligkeit Scheich Ṣafī ad-Dīns hervorzuheben, so nehmen sie für Ḫᵛāndamīr ausschließlich den Beginn von Schah Ismāʿīls Herrschaft vorweg. Dies ist ebenfalls im zeitgenössischen *Futūḥāt-i šāhī* (verf. 937/1531) der Fall, in dem Amīnī Haravī wie Ḫᵛāndamīr eine Umdeutung von Scheich Ṣafī ad-Dīn hin zu Schah Ismāʿīl vornimmt, dessen Herrschaft dadurch als bereits zu Zeiten Ṣafī ad-Dīns

72 HS, IV:414.

73 Quinn: *Historical writing*, 69f., verweist auf das Homonym *valī*/*vālī* (Heiliger/Machthaber), wodurch Ibn Bazzāz sowohl die weltliche als auch spirituelle Führung Scheich Ṣafī ad-Dīns betont habe, und führt das Motiv des Lichts und der Sonne in beiden Träumen auf vorislamische, zoroastrische bzw. sassanidische Assoziationen zurück.

74 ṢAFVAT, 87f.; HS, IV:414.

vorweggenommen erscheint. Ḫᵛāndamīr greift hierbei folglich auf eine zu seiner Zeit vorhandene Deutungstradition zurück.[75] Im späteren *Ẕail* von Amīr Maḥmūd werden beide Traumepisoden erneut aufgegriffen, wobei die Wortwahl an das Herrschaftsverständnis von Schah Ṭahmāsp angepasst wird und nun neben der Herrschaft (*salṭanat*) auch von Imamat und vom Schah als „Weltenerobere" die Rede ist.[76] Quinn hält bei diesen Veränderungen von einer Chronik zur nächsten als Ergebnis ihrer Analyse des „imitative writing" fest: „It seems that the Safavid historians were comfortable with the notion of an ever-changing past that was just as fluid as their present."[77] Ḫᵛāndamīrs Agenda, die Safavidendynastie durch das Aufgreifen bestimmter Traditionen zu legitimieren und Texte ggf. umzuschreiben und neu zu interpretieren, wird durch die genannten Beispiele offensichtlich.

Nach den einleitenden Kapiteln zur Abstammung des Schahs geht Ḫᵛāndamīr zum Leben Ismāʿīls über, der im *Ḥabīb as-siyar* als ein von Gott erwählter Herrscher erscheint, dessen Bedeutung für die Durchsetzung des göttlichen Willens schon bei seiner Geburt vorweggenommen worden sei: Bei Ismāʿīls Geburt am Dienstag, 25. Rağab 892/17. Juli 1487 habe sein Vater Sulṭān-Ḥaidar durch das seinen Sohn umgebende „Licht der Heiligkeit" (*nūr-i vilāyat*) bereits gewusst, dass dieser „Verteidiger des Gesetzes des Propheten" (d.h. des Islams, *ḥāmī-yi šarīʿat-i muṣṭafavī*) und „Erbe des alidischen Kalifates" (*vāriṣ-i ḫilāfat-i murtażavī*) sein werde.[78] Dieselbe göttliche Vorherbestimmung habe sich auch in bestimmten Ereignissen in Ismāʿīls Leben wie z.B. seiner Freilassung aus der Haft in Schiras gezeigt, wo er zwischenzeitlich von einem Aqqoyunlu-Kontrahenten eingekerkert war (HS, IV:439), oder seinem Sieg über den Šīrvānšāh (HS, IV:456f.), der den Beginn seines militärischen Aufstiegs in der Großregion Westiran-Südkaukasus markierte.

Als Ausdruck einer exempel-orientierten Legitimität lässt sich Ḫᵛāndamīrs Vergleich von Ismāʿīl mit Personen der Heilsgeschichte wie der biblisch-koranischen Figur des Josef verstehen, die in der islamischen Tradition als Prophet vor Muḥammad einen wichtigen Platz einnimmt: Der Überlieferung nach sei Josef, von seinen Brüdern verkauft, in Ägypten unverschuldet im Gefängnis gelandet, habe jedoch das ihm vorherbestimmte Schicksal als

75 Quinn: *Historical writing*, 70–72; vgl. *Futūḥāt-i šāhī*, Ed. Riżā Naṣīrī, 12–14. Ḫᵛāndamīr kannte das Werk Amīnī Haravīs wie o.g. aus bereits vor der Beendigung des Werkes zirkulierenden Entwürfen und zitiert es zur Schlacht zwischen Ismāʿīls Vater Sulṭān-Ḥaidar und dem Šīrvānšāh (HS, IV:434).

76 Quinn: *Historical writing*, 74–76; ẔAIL2, 26f.

77 Quinn: *Historical writing*, 76.

78 HS, IV:428.

weise Herrscherfigur (Wesir des Pharaos) später erfüllen können.[79] Dass dieser Vergleich nicht spezifisch auf Ismāʿīl angewandt wird, sondern Ausdruck eines vorhandenen literarischen Kanons ist, zeigt eine Stelle zum Leben Sulṭān-Ḥusain Bāiqarās, als dieser in seiner *qazaqlıq*-Zeit – d.h. noch als junger, nach Herrschaft gierender Prinz – für kurze Zeit vom Timuridensultan Sulṭān-Abū Saʿīd in Samarkand eingekerkert wird:

> […] Mirza Sulṭān-Abū Saʿīd verlor sein Vertrauen in die übrigen Prinzen und ließ den Siegreichen Ḫāqān (= Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā) mit dreizehn Weiteren aus seiner Familie in der Festung von Samarkand in Ketten legen, nicht wissend, dass der Josef-Gleiche, zur Herrschaft über Ägypten bestimmt, weder durch die Hinterlist seiner Brüder noch die Ketten des Gefängnisses Schaden davontragen werde.[80]

Als die Darstellung bei Schah Ismāʿīls Festungshaft in dessen Kindheit anlangt (Ismāʿīl war auf Betreiben der Aqqoyunlu in frühen Jahren inhaftiert), erweitert Ḫᵛāndamīr den Vergleich über Josef hinaus noch um Abraham (Ibrāhīm) und den Propheten Muḥammad, die alle zunächst hätten Leid erfahren müssen, bevor sich das ihnen verheißene Schicksal erfüllt habe – wie erinnerlich verlor Ismāʿīl Vater und Bruder bereits in jungen Jahren gewaltsam und wurde selbst in Haft genommen:

> Gott der Höchste, er sei gepriesen, sprach: ‚Und (damals) als Abraham von seinem Herrn mit Worten auf die Probe gestellt wurde!' (Q 2:124), deren Bedeutung klar erscheint. […] Bis der gerechte Josef durch die Hinterlist seiner Brüder aus der liebevollen Obhut Jakobs gerissen wurde, erreichte er nicht den Höhepunkt seiner Herrschaft über Ägypten, und bis der arabische Prophet (= Muḥammad), der Segen Gottes sei mit ihm, nicht den Kummer des Exils geschmeckt hatte, war dem Banner seiner Sendung nicht die wohlriechende Brise des Sieges beschieden: ‚Wir haben dir einen offenkundigen Erfolg beschieden' (Q 48:1). […] Ganz ähnlich verhielt es sich mit […] Abū l-Muẓaffar Sultan Schah Ismāʿīl Bahādur dem Safaviden, denn noch hatte seine die ganze Welt erleuchtende Sonne vom Horizont des Gefängnisses aus noch nicht zur höchsten

79 Firestone: Art. *Yūsuf b. Yaʿḳūb*; Busse: *Islamische Erzählungen*, 143–86; Tottoli: *Biblical prophets in the Qurʾān*; Zipoli: *Poetic imagery*, 224f. Vergleiche zwischen Herrschern und heilsgeschichtlichen Figuren waren gängige Topoi; so nennt Ḫunǧī Iṣfahānī den Usbeken Muḥammad Khan den „Josef von Ägypten des Kalifates" (*Yūsuf-i Miṣr-i ḫilāfat*), s. *Sulūk al-mulūk*, Ed. Muvaḥḥid, 50.

80 HS, IV:115.

> Vollendung gefunden, als das Ereignis um seinen Vater Sulṭān-Ḥaidar passierte (= dieser in der Schlacht starb), er nach dieser Katastrophe einige Zeit in Ketten verbrachte und nach seiner Rettung aus jener Not sein Bruder zum Märtyrer gemacht und er selbst ins Exil getrieben wurde. Jeder dieser Vorfälle jedoch brachte den Padischah aus dem Geschlecht ʿAlīs bis zum Gipfel seiner Wünsche und Hoffnungen, wie bald an passender Stelle berichtet werden wird, so Gott will.[81]

Weitere wichtige Bestandteile, die der Legitimierung Ismāʿīls dienen, sind die zahlreichen Titel und Ehrennamen, mit denen er im Text hervorgehoben wird. Bereits Adam Jacobs hat in seiner Dissertation hierzu festgehalten, dass Ismāʿīl zwar im Vorwort des *Ḥabīb as-siyar* mit verschiedenen Ehrentiteln, jedoch nicht mit den klassischen Herrscherbezeichnungen „Sultan" oder „Kalif" bezeichnet werde, wie Ḫᵛāndamīr dies in Vorworten früherer Werke für Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā und später im *Qānūn-i Humāyūnī* im Hinblick auf Humāyūn tue.[82] So erscheint Ismāʿīl im Vorwort tatsächlich lediglich als „vorbildlicher Führer der Menschen" (*ḥażrat-i niqābat-manqabat*) und „Verteidiger/Zuflucht des Reiches" (*mamlakat-panāh*).[83] Im Text des Safavidenkapitels wird er dagegen als „Beschützer der Gemeinschaft der Muslime" (*ḥāmī-yi millat-i musalmānī*) und „Verteidiger des Glaubens" (*šāh-i* bzw. *pādšāh-i dīn-panāh*), als „Welteroberer" (*pādšāh-i gītī-sitān*) sowie als „Sultan", „Kalif" und „Schatten Gottes" bezeichnet.[84]

Neben den Herrschertiteln des Schahs, die dem Standardrepertoire persischer Historiker entsprechen, wird Schah Ismāʿīl von Ḫᵛāndamīr auch als *muǧaddid* bezeichnet, als „Erneuerer der Religion", der als von Gott Gesandter in seinem Zeitalter das religiöse Leben auf Erden wieder auf den korrekten Weg gelenkt habe; auch Scheich Ṣafī ad-Dīn wird im *Ṣafvat aṣ-ṣafā* als solcher dargestellt.[85] Wie diese Erneuerung der Religion im Detail aussah, beschreibt

81 HS, IV:434f.

82 Jacobs: *Sunnî and Shîʿî perceptions*, 118f.

83 HS, I:4.

84 HS, IV:406f.; 435; 446; 448; 450; 456; 469. Jacobs: *Sunnî and Shîʿî perceptions*, 119f., führt die unterschiedliche Bezeichnung von Ismāʿīl in Vorwort und Text darauf zurück, dass das Vorwort eines Werkes vor allem von schiitischen Gelehrten (*ʿulamāʾ*) studiert worden und der eigentliche Text für die Angehörigen des Hofes gewesen sei. Im schiitischen Islam kann der Herrscher streng genommen nur als Vertreter des verborgenen zwölften Imams, des Mahdis, walten und besitzt keine eigene Legitimation zur Herrschaft.

85 ṢAFVAT, 55–59; HS, IV:467. Zum Begriff *muǧaddid* und seinem zugrundeliegenden Konzept s. Landau-Tasseron: *The "cyclical reform"*; von Kügelgen: *Die Legitimierung der mittelasiatischen Mangitendynastie*, 303–17; van Donzel: Art. *Muǧaddid*. Dass zu Lebzeiten Ḫᵛāndamīrs Herrscher als *muǧaddid* bezeichnet wurden, zeigt sich u.a. bei Ḫunǧī

Ḫᵛāndamīr detailliert im Kapitel zur Machtübernahme und Thronbesteigung des Schahs in Täbris 906/1501, als Ismāʿīl die Schia zur offiziellen Religion des Reiches ausrufen und „häretische Praktiken" (*rusūm-i maẕmūm-i mubtadaʿa*) unterbinden ließ (s. Kapitel 2).[86] Die Einführung der Schia als offizieller Konfession des sich konsolidierenden safavidischen Machtbereiches schlug sich hierbei in zahlreichen Maßnahmen wie Münzprägung und Freitagspredigt (*ḫuṭba*) sowie im Gebetsruf nieder.[87]

Trotz aller aufgezeigten textuellen Strategien, die von Ḫᵛāndamīr zur Legitimierung der Safavidendynastie genutzt werden und durch die Schah Ismāʿīl als von Gott auserwählter Herrscher erscheint, gibt es ein Detail, das Ismāʿīl vom vorherigen *bonum exemplum* im *Ḥabīb as-siyar*, Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā, und insbesondere von dessen Großmut unterscheidet: Seinen Zorn (*ġażab*). Zorn ist ein auffälliger Charakterzug des Schahs, der in zahlreichen von ihm angeordneten, mitunter sehr grausam ausgeführten Hinrichtungen oder Massakern ausgedrückt wird und sich nicht in die Herrschertypologie der damaligen Zeit einfügt. Ein Beispiel dafür ist das Schicksal des Rebellen Ḥusain Kiyā in Māzandārān, der sich der Unterwerfung der Region durch Truppen des Schahs widersetzt und schließlich in der Festung Astā eingeschlossen wird. Nachdem der Schah sich persönlich auf einen Feldzug nach Māzandārān begeben und die benachbarte Festung Fīrūzkūh erobert hat, an deren Erstürmung sich ein Massaker (*qatl-i ʿāmm*) anschließt, begibt er sich

---

Iṣfahānī, der im *Mihmānnāma-yi Buḫārā* (Ed. Sutūda, 1) Muḥammad Khan *muǧaddid ʿal-aṣr* (*muǧaddid* seines Zeitalters) nennt (und nach dessen Niederlage gegen Schah Ismāʿīl den osmanischen Sultan Selīm I. als solchen bezeichnet!), s. Conermann: *Ibn Ṭūlūn* (*d. 955/1548*), 226.

86 Im Kapitel zur Machtübernahme und Thronbesteigung Schah Ismāʿīls in Täbris zeige sich Quinn zufolge der dritte Traditionsstrang safavidischer Herrschaft, in dem traditionelles persisches Königtum, islamische Herrschaft und schiitische Autorität zusammenliefen, u.a. an der Beschreibung des Throns als *sarīr-i Kayānī* (kayānidischem Thron), der auf die legendäre Dynastie der Kayāniden im *Šāhnāma* zurückgehe; Quinn versteht hier *tāǧ* als Krone, nicht als die typische safavidische Kopfbedeckung, s. Quinn/Melville: *The Safavid historiography*, 240–44; Quinn: *Coronation narratives*; ẔAIL2, 103–05.

87 Die mit der Thronbesteigung des Schahs verbundene Einführung der Schia weist Parallelen zur Darstellung des Herrschaftsantritts Sulṭān-Ḥusain Bāiqarās 873/1469 in Herat auf. Jener habe ebenfalls die Freitagspredigt und die Münzen zugunsten der schiitischen Imame ändern lassen wollen, was jedoch von „fanatischen Ḥanafiten" (*mutaʿaṣṣibān-i maẕhab-i ḥanafī*) in Herat verhindert worden sei, die den Herrscher zur Annahme der Sunna (*rusūm-i ahl-i sunnat*) bewegt hätten (HS, IV:136). Inwiefern Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā persönlich tatsächlich der Zwölferschia zuneigte oder Ḫᵛāndamīr den Herrscher an dieser Stelle als heimlichen Schiiten in einem sunnitischen Umfeld hat darstellen und ihn dadurch ggf. in seiner für die Safaviden verfassten Chronik hat aufwerten wollen, muss offenbleiben. Während seiner Herrschaft gab er sich öffentlich jedenfalls als sunnitischer Muslim, s. Roemer: Art. *Ḥosayn Bāyqarā*.

mit seinem Heer nach Astā, das kurz darauf in seine Hände fällt. Das Schicksal Ḥusain Kiyās ist damit besiegelt:

> Am vierten Tag fiel der Ort (= Astā) an den welterobernden Padischah (*pādišāh-i kišvar-gīr*) und die gesamte Einwohnerschaft von Astā und seiner Zitadelle außer einigen großen Gelehrten, die nach der Intervention durch eine Gruppe der Säulen des Reiches (= Angehörigen des Hofes) verschont wurden, fiel dem Schwert anheim. Ḥusain Kiyā wurde in einem eisernen Käfig gefangen gehalten und starb nach einigen Monaten an Symptomen geistiger und anderer Krankheiten. Als (zu einem späteren Zeitpunkt) der Zorn (*ġażab*) des Schahs einmal überschäumte, wurde sein Leichnam zusammen mit Muḥammad Kura (= einem anderen Aufständischen) und einigen anderen seiner Gefolgsleute auf dem Platz von Isfahan verbrannt.[88]

Beschreibungen von Hinrichtungen und Massakern dieser Art kommen häufiger vor und bilden einen deutlichen Kontrast zur späten Timuridenzeit, für die solche Ereignisse im *Ḥabīb as-siyar* nicht berichtet werden. So schildert Ḫᵛāndamīr, wie Schah Ismāʿīl bereits in den frühen Tagen seiner Eroberungen mit grausamen Mitteln gegen seine Widersacher, ob tot oder lebendig, vorgeht: Nach der Einnahme der Festung von Baku lässt sein Truppenführer Ḫulafā Beg die Gräber der Herrscher jener Region öffnen, die Schah Ismāʿīls Großvater Ǧunaid feindlich gesinnt gewesen waren, und ihre Knochen im Feuer verbrennen sowie ihre Gräber einebnen (HS, IV:461f.). Die Anordnung des Schahs nach seiner Thronbesteigung in Täbris 906/1501, religiös Andersdenkende, d.h. Sunniten, niedermetzeln zu lassen, sofern sie die von ihnen in Ehren gehaltenen Kalifen Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṯmān nicht verfluchten, gehört ebenfalls in diesen Kontext.

Die in diesen Zeilen durchschimmernde angespannte (religions-)politische Situation im Reich wirft die Frage auf, wie Ḫᵛāndamīr bei der Legitimierung der neuen Dynastie in seinem Werk auf Ereignisse eingeht, die der traditionellen Darstellung von Herrschaft als Hort legitimer Ordnung nicht entsprechen. In diesem Zusammenhang ist ein Blick auf die bisher in der Forschung kaum berücksichtigten *taẕkira*-Abschnitte des Werkes erhellend. Diese biografischen Einträge zu Angehörigen verschiedener sozialer Gruppen (Gelehrte, Künstler, Notabeln) stehen jeweils am Ende der Darstellung der Herrschaft Sulṭān-Ḥusain Bāiqarās und Schah Ismāʿīls (wie auch früherer Herrscher) und lassen sich, was Karrieren nach der Eroberung Herats durch

88 HS, IV:478.

die Safaviden betrifft, als aussagekräftiges Zeugnis für die Folgen der safavidischen Konfessionspolitik lesen.[89] Bemerkenswert ist hierbei, wie die biografischen Einträge der späten Timuridenzeit die Zeit der Herrschaft Schah Ismāʿīls in Herat kontrastieren. Das auffälligste Beispiel ist sicherlich die Verhaftung und Ermordung des *šaiḫ al-islām* Maulānā Saif ad-Dīn Aḥmad at-Taftāzānī (HS, IV:349), das zwischen den Zeilen den Eindruck einer angebrochenen Willkürherrschaft vermittelt, die auch vor der Ermordung eines der geachtetsten Mitglieder der Gesellschaft nicht zurückschreckte – unter den vorherigen Eroberern Herats, den Usbeken, war at-Taftāzānī noch ehrenvoll behandelt worden.[90] In diesen Zusammenhang gehört auch die erste „Amtshandlung" der Qızılbāš in Herat, den *ḥāfiẓ* Ziyāratgāhī beim ersten Freitagsgebet 916/1510 nach seiner Weigerung, die ersten drei sunnitischen Kalifen zu verfluchen, zu ermorden (HS, IV:514f.).

Aus den biografischen Einträgen geht hervor, dass es bei Künstlern und Gelehrten unter Schah Ismāʿīl zwar in der Regel nicht zu Hinrichtungen kam, ein Karriereende und anschließende Emigration jedoch keine Seltenheit darstellten. Wie Maria Szuppe vermutet, müsse eine Emigration dabei nicht immer aus konfessionellen Überlegungen heraus geschehen sein, da auch materielle Gründe, etwa die Hoffnung auf anderweitige Patronage, Anlass zum Fortgang gewesen sein könnten.[91] Beispiele von Brüchen im Lebensweg Herater Notabeln sind u.a. der unter den Timuriden und Usbeken angesehene Mathematiker Amīr Murtāż, der wegen seines „sunnitischen Eifers" (*taʿaṣṣub dar maẕhab-i tasannun*) nach der safavidischen Eroberung Herats die Stadt in Richtung Qandahār verlassen habe (HS, IV:349), der Gelehrte (*ʿālim*) Amīr Ṣadr ad-Dīn Yūnus al-Ḥusainī, der als Marktaufseher (*muḥtasib*) unter Muḥammad Khān in Balch gedient habe und nach Verleumdungen zusammen mit seinem Sohn unter dem safavidischen Statthalter Dīv Sultan hingerichtet worden sei (HS, IV:352), oder der timuridische Oberrichter (*qāḍī l-qudāt*) Herats, Iḫtiyār ad-Dīn Ḥasan, der zunächst von Muḥammad Khān im Amt bestätigt worden sei und nach dessen Tod die Stadt verlassen habe, um sich fernab aller politischen Angelegenheiten in seiner Heimat bis zu seinem Tod 928/1522 mit Landwirtschaft zu beschäftigen (*ba-zirāʿat ištiġāl namūd*; HS, IV:355f.).[92] Auch

89 HS, IV:333–63 u. IV:603–18.

90 Zur usbekischen Herrschaft in Herat s. HS, IV:376–83.

91 Szuppe: *Entre Timourides, Uzbeks et Safavides*, 136–42.

92 Ein weiterer *ʿālim* namens Maulānā Hāğğī Muḥammad Tabrīzī sei nach der safavidischen Eroberung ebenfalls emigriert und in seiner neuen Heimat Transoxanien vom Usbekenkhan ʿUbaidallāh zum *ṣadr* ernannt worden (HS, IV:358); auch der Rechts- und Hadithgelehrte Ḫᵛāğa ʿImād ad-Dīn ʿAbd al-ʿAzīz gen. Maulānā-zāda Abharī sei nach Indien ausgewandert und in Sind im heutigen Pakistan verstorben (HS, IV:349).

von Zain ad-Dīn Maḥmūd Vāṣifī (gest. 958 od. 964/1551 od. 1556), dessen autobiografisches Werk *Badāyiʿ al-vaqāyiʿ* bereits genannt wurde, ist bekannt, dass er Herat in Richtung Transoxanien verließ.

Während sich die biografischen Einträge in den Fassungen A und C textlich größtenteils entsprechen,[93] gibt es im Eintrag zu Scheich Nūr ad-Dīn Muḥammad (gest. 928/1522) textuelle Unterschiede, die vorsichtig als nachträgliche, von Ḫᵛāndamīr in C hinzugefügte Kritik an den Zuständen in Herat verstanden werden können (s. Appendix: A19). Aus Fassung A geht hervor, dass Scheich Nūr ad-Dīn Muḥammad ein aus der Familie des bekannten Sufischeichs Zain ad-Dīn al-Ḫᵛāfī (gest. 838/1435)[94] stammender anerkannter Gelehrter (*ʿālim*) in Herat gewesen sei, der im Jahr 926/1520 nach Garmsīr und Qandahār zu Bābur gegangen und zwei Jahre später dort verstorben sei; sein älterer Bruder Scheich Zain habe sich zum Zeitpunkt der Abfassung (*ḥālā*/ jetzt) noch bei Bābur befunden. In Fassung C fügt Ḫᵛāndamīr weitere Angaben hinzu: Nun heißt es, dass Scheich Nūr ad-Dīn Muḥammad ein herausragender Gelehrter gewesen sei, der über lange Zeit hinweg sowohl unter Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā als auch Muḥammad Khan in Herat unterrichtet habe und erst unter der Herrschaft des Schahs „aufgrund seines religiösen Eifers für den sunnitischen Islam seine Wahrheit sprechende Zunge im Zaum hielt" (*banābar taʿaṣṣub-i maẕhab-i tasannun zabān-i ḥaqāyiq-bayān az qīl-u qāl basta*) und an den Hof Bāburs emigriert sei. Die Aussage, dass ein Gelehrter aufgrund seines Eintretens für die Sunna emigriert sei (wie im Eintrag zu Amīr Murtāż), findet sich zwar in mehreren, in beiden Fassungen gleichbleibenden Einträgen. Was im vorliegenden Eintrag jedoch hervorsticht, ist Ḫᵛāndamīrs Wertung: Scheich Nūr ad-Dīn Muḥammad habe keine *wahrheitsgetreuen* Worte mehr ausgesprochen, seitdem Herat safavidisch geworden sei, wohingegen zuvor sowohl Timuriden als auch Usbeken ihm wohlgesonnen gewesen seien. Ḫᵛāndamīr, der in beiden Fassungen A und C seine Worte stets umsichtig wählt, weicht somit im vorliegenden Fall von seiner positiven Darstellung des Schahs ab, was jedoch eine Ausnahme bleibt.[95]

---

93 Beide Fassungen entsprechen sich textlich bis auf kleinere Veränderungen wie den Nachtrag von Sterbedaten in C.

94 Zu Zain ad-Dīn al-Ḫᵛāfī, der Angehöriger der Suhrawardīya-Bruderschaft war und seinen eigenem Ableger (*silsila*) namens Zainīya begründete, s. Norris: *The „Mirʾāt al-Ṭālibīn"*.

95 Weitere Beispiele für die veränderte Situation in Herat sind Ḫᵛāǧa ʿAbd ar-Raḥmān, der unter Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā und Muḥammad Khan als Richter (*qāḍī*) tätig gewesen sei, „jetzt" jedoch ohne jegliche Patronage in völlig zerrütteten Verhältnissen lebe (HS, IV:359), oder Maulānā ʿIṣām ad-Dīn Ibrāhīm, der im Raǧab 926/Juni–Juli 1520 nach Buchara emigriert sei – „aufgrund von Ereignissen, die sich nicht für die Darstellung eignen" (*ba-vāsiṭa-yi ḥudūṯ-i baʿzī az umūr ki taḥrīr-i ān munāsib ba-siyāq-i tārīḫ nīst*) – und „jetzt" (*ḥālā*) in der Gunst ʿUbaidallāh Khans stehe (HS, IV:358). Zum sunnitischen

Dass Ḫᵛāndamīr in allen biografischen Einträgen sein übergeordnetes Ziel der Legitimierung der Dynastie der Safaviden beibehält, wird v.a. in den Einträgen am Ende der Herrschaft Schah Ismāʿīls deutlich, wo auch stark negative Aspekte nur verdeckt aufscheinen: So hebt er in einem Eintrag seinen Zeitgenossen Fażlallāh b. Rūzbihān Ḫunǧī Iṣfahānī positiv hervor, was angesichts von dessen antischiitischen und dezidiert antisafavidischen Schriften ungewöhnlich erscheint, die im *Ḥabīb as-siyar* naturgemäß nicht erwähnt werden. Ḫunǧī Iṣfahānī, heißt es im Text beider Fassungen, sei ein sunnitischer Eiferer gewesen (*dar maẕhab-i tasannun ba-ġāyat mutaʿaṣṣib būd*) und habe deshalb vor Schah Ismāʿīl aus dem Westen Irans nach Herat flüchten müssen. Von dort sei er nach der Niederlage Muḥammad Khans nach Transoxanien gegangen und 927/1521 in Buchara gestorben (HS, IV:607).[96] Dass der Prozess der Umdeutung Ḫᵛāndamīrs jedoch nicht nur Details zu Einzelpersonen, sondern auch folgenreiche zeitgenössische Ereignisse betrifft, deren Ausgang allgemein bekannt war, zeigt die Darstellung der Osmanen im Werk.

5.4 Safaviden und Osmanen: Wie die Niederlage darstellen?

Ein zentrales Ereignis der Herrschaftszeit Schah Ismāʿīls war die Schlacht gegen die Osmanen bei Čāldirān im Nordwesten Irans im Jahr 920/1514, die mit einer heftigen militärischen Niederlage des Safavidenherrschers endete, der seine Truppen danach niemals wieder persönlich aufs Schlachtfeld führte.[97] Für das legitimatorische Narrativ Ḫᵛāndamīrs, der als erster Historiker überhaupt

---

Gelehrten Šāh Bahāʾ ad-Dīn heißt es, er habe in der Gunst Sulṭān-Ḥusain Bāiqarās und später auch derjenigen Ismāʿīls gestanden, bevor ihn jener habe hinrichten lassen (HS, IV:612). Abschließend sei auf das Schicksal des bekannten zeitgenössischen Dichters Maulānā Bannāʾī verwiesen, der als Anhänger der sunnitischen Timuriden und Usbeken nach dem Fall Herats an die Safaviden zu den Usbeken nach Transoxanien ging und bei einem Massaker (*qatl-i ʿāmm*) ums Leben kam, das der *vakīl* des Schahs, Amīr Naǧm ad-Dīn II., auf seinem Feldzug in die Region an der Einwohnerschaft der Stadt Qaršī angeordnet hatte (HS, IV:348f.).

96 Wie Ḫunǧī Iṣfahānī sei auch Amīr ʿAbd al-Vahhāb, der unter dem Aqqoyunlu-Herrscher Sultan Yaʿqūb als *šaiḫ al-islām* (religiöses Oberhaupt der Sunniten) tätig war, wegen Schah Ismāʿīl nach Herat emigriert, wo er in der Gunst Sulṭān-Ḥusain Bāiqarās und seines Sohnes Badīʿ az-Zamān gestanden habe. Später sei er nach Aserbaidschan in den Westiran gegangen und habe dort in der Gunst von Schah Ismāʿīl gestanden, als dessen Bote er 921/1515 zum Osmanensultan Selīm geschickt worden sei, wo er sich „jetzt" (930/1523–24) noch immer befinde (HS, IV:608f.); s.a. Bacqué-Grammont: *Les Ottomans, les Safavides et leurs voisins*, 75.

97 Welch starken Niederschlag die Niederlage von Čāldirān sowohl in der safavidischen Historiografie als auch in nichtoffiziellen Erzählungen („popular stories told in the

die Schlacht thematisierte, bildete dieses Ereignis eine Herausforderung – Amīnī Haravīs *Futūḥāt-i šāhī* endet zeitlich vielleicht nicht rein zufällig *vor* der Niederlage von Čāldirān, um diese nicht schildern zu müssen.[98] Schah Ismāʿīl, der im Werk wie aufgezeigt als *bonum exemplum*, religiöser Erneuerer und legitimer Herrscher dargestellt wird und fortwährend als nahezu übermenschliche Gestalt erscheint, hätte dem Narrativ zufolge eine solch schwere Niederlage niemals erleiden dürfen; bereits eine bloße Fiebererkrankung Ismāʿīls wird im *Ḥabīb as-siyar* mit ungläubigen Worten darüber, dass dem Schah so etwas zustoßen könne, beschrieben.[99] Umso mehr galt der Nimbus der Unverwundbarkeit für die militärischen Fähigkeiten des Herrschers – ein derart katastrophaler Ausgang wie bei Čāldirān gegen die Osmanen war schlichtweg unvorstellbar. Ḫᵛāndamīr, der Fassung A seines Werkes für die Verliererseite schrieb und daher für die Überlieferung des Ereignisses an die Nachwelt genau abwägen musste, wie der Ausgang der Schlacht zu schildern sei, fand eine ganz eigene Lösung für das Debakel: Was nicht hätte sein dürfen, hatte sich auch nicht ereignet. Aus einer safavidischen Niederlage wird im *Ḥabīb as-siyar* so ein taktischer Rückzug des Schahs.

Hintergrund für die zunehmenden Spannungen mit den Osmanen im Westen waren Versuche der Safaviden, ihre Herrschaft über Ostanatolien, das damals noch nicht fest in osmanischer Hand war, zu festigen.[100] Die Beziehungen zwischen beiden Dynastien hatten sich immer weiter verschlechtert, als die Unterstützung für Schah Ismāʿīl unter der Bevölkerung Anatoliens für die osmanischen Oberherren immer bedrohlichere Ausmaße annahm und unter Bāyezīd II. (reg. 886–918/1481–1512) zu Aufständen in Anatolien geführt hatte. Die Osmanen versuchten daraufhin, der Lage durch drakonische Maßnahmen Herr zu werden, wozu die Zwangsumsiedlung von Qızılbaš-Turkmenen ins heutige Westgriechenland sowie Massenhinrichtungen gehörten, denen Zehntausende zum Opfer fielen. 918/1512 war es nach dem Aufstand des Qızılbaš-Führers Šāhqulī (türk. Şahkulı) aufgrund der

public sphere", die sog. „Anonymous Histories of Shah Esmāʿīl") fand, untersucht Wood: *The battle of Čālderān*.

98 So Trausch: *Formen höfischer Historiographie*, 102.

99 Zum großen Erstaunen der Ärzte, die annehmen, seine Konstitution könne von nichts beeinträchtigt werden, habe er zehn Tage benötigt, um sich vollständig zu erholen (HS, IV:558f.). Im Vergleich dazu wird in den Berichten zu Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā dessen angegriffene Gesundheit häufig thematisiert.

100 Der folgende Überblick über den osmanisch-safavidischen Konflikt beruht v.a. auf Allouche: *The origins and development of the Ottoman-Safavid conflict*; Roemer: *Persien auf dem Weg in die Neuzeit*, 256–64; Özgüdenli: Art. *Ottoman-Persian relations*; s.a. Fischer: *The foreign relations of Turkey 1481–1512*, 93–111; Bacqué-Grammont: *Les Ottomans, les Safavides et leurs voisins*.

anhaltenden Unsicherheit im anatolischen Teil des Osmanischen Reiches sogar zu einem Herrscherwechsel in Istanbul gekommen: Selīm I. (reg. 918–26/1512–20), der bereits als Statthalter von Trabzon in der Nähe des safavidischen Machtbereiches den Bestrebungen des Schahs äußerst ablehnend gegenübergestanden hatte, setzte im Ṣafar 918/April 1512 seinen als schwach geltenden Vater Bāyezīd II. ab und wandte sich, nachdem er seine Macht konsolidierte hatte, umgehend der Auseinandersetzung mit Schah Ismāʿīl zu, die im Feldzug von 920/1514 gipfelte.[101] In der am 2. Raǧab 920/23. August 1514 bei Čāldirān im osmanisch-safavidischen Grenzgebiet zwischen beiden Mächten stattfindenden Schlacht konnten die Osmanen ihre Vormacht für die nächsten einhundert Jahre festigen.[102] Zwar erlitten beide Seiten schwere Verluste, doch waren die safavidischen Truppen dem Einsatz der Artillerie und Kavallerie der Osmanen sowie deren zahlenmäßiger Überlegenheit letztlich nicht gewachsen und mussten sich zurückziehen; Schah Ismāʿīl selbst konnte sich nur durch Flucht retten.[103] Das osmanische Heer war jedoch bereits wenige Tage nach seiner Besetzung von Täbris gezwungen, selbst den Rückzug anzutreten, als große Versorgungsengpässe offenbar wurden und Offiziere dem Sultan gegenüber mit Rebellion drohten. Die Hauptstadt Täbris verblieb so bei den Safaviden, deren Herrschaft gesichert war, wohingegen Ostanatolien ein fester Teil des Osmanischen Reiches wurde.

Ḫᵛāndamīr geht im *Ḥabīb as-siyar* in insgesamt zwei Kapiteln auf die Schlacht von Čaldirān und ihre Vorgeschichte ein. Im ersten Kapitel gibt er zunächst einen Überblick über die Osmanensultane seit der Niederlage Sultan Bāyezīds I. gegen Timur 802/1400 (s.u.) bis zu Sultan Selīm, worauf das Kapitel über die Schlacht bei Čaldirān folgt. Die im Folgenden für

101 Zur anfänglichen Beziehung zwischen Bāyezīd II. und Selīm I. zu Schah Ismāʿīl s. Allouche: *The origins and development of the Ottoman-Safavid conflict*, 65–99. Zum osmanisch-safavidischen Konflikt ab 920/1514 s. ebd., 100–45. Ismāʿīl hatte in der osmanischen Nachfolgefrage auf Selīms Halbbruder Aḥmed gesetzt und Selīm auch nicht zur Thronfolge gratuliert (ebd., 106f.). In den folgenden zwei Jahren kam es daraufhin zwischen beiden Herrschern zu einem vor allem von Selīms Seite aus scharfen, bewusst beleidigenden Briefwechsel (ebd., 116–19), wobei Selīm seinen Anspruch auf Diyarbakır, das seit 913/1507–08 in safavidischer Hand war, als Anlass zum Kriegszug nahm. Zu den osmanisch-safavidischen Beziehungen s.a. Dickson: *Sháh Ṭahmásb and the Úzbeks*, 38–46.

102 Der Feldzug gegen Schah Ismāʿīl war nur einer von vielen, mit denen Selīm I. und Süleymān I. (reg. 926–74/1520–1566) ihren Herrschaftsbereich ausdehnten, wodurch das Osmanische Reich im 10./16. Jahrhundert seine größte Ausdehnung erreichte; s. Neumann: *Ein besonderes Imperium* (*1512–1596*); Matuz: *Das Osmanische Reich*, 79–83; Kreiser: *Der osmanische Staat 1300–1922*, 24–27.

103 Zum Feldzug Selīms und der Schlacht von Čāldirān s. McCaffrey: Art. *Čālderān*; Walsh: Art. *Čāldirān*; Farrokh/Moshtagh Khorasani: *Die Schlacht von Tschaldiran am 23. August 1514*.

die Fassungen A und B beider Čaldirān-Kapitel gemachten Feststellungen knüpfen an die Untersuchung *Anpassung und Abbildung: Das Türkenbild in safawidischen Chroniken des 16. Jahrhunderts* von Tilmann Trausch an, dessen Analyse des Osmanenbildes bei Ḫᵛāndamīr auf der Edition des Werkes fußt,[104] und erweitern dessen Beobachtungen auf Basis einer festen Textgrundlage bei einer besonderen Akzentuierung der Umarbeitungen Ḫᵛāndamīrs.

In Fassung A zeichnet Ḫᵛāndamīr im Kapitel *Überblick über die Herrscher Anatoliens* (*mulūk-i Rūm*) *bis zur Zeit Selīms und dessen Gegnerschaft gegenüber dem Befehlshaber der sieben Klimata* (= *Schah Ismāʿīl*)[105] die Herrschaft der osmanischen Sultane seit Timur nach: Timur übergibt die Herrschaft über Bursa an Yıldırım Bāyezīds Sohn Mūsā Çelebī, dem kurze Zeit später Murād (II., reg. 824–55/1421–51) nachfolgt,[106] dessen ältester Sohn Meḥmed (II., reg. 855–86/1451–81) nach ihm Sultan wird. Meḥmed wird als gerechter Herrscher beschrieben (*ba-ṣifat-i ʿadl* […] *maʿrūf*), der seine Vorfahren an Größe übertroffen habe, wobei die Eroberung von Konstantinopel als Krönung seiner Bemühungen gegen die Ungläubigen besondere Erwähnung findet.[107] Nach Meḥmed wird sein Sohn Bāyezīd (II.) Sultan, der ebenfalls als gerecht beschrieben wird und „gegenüber den Dienern des Schahs, dem Verteidiger des Glaubens (*ḫuddām-i pādšāh-i dīn-panāh*, d.i. Schah Ismāʿīl) stets aufrichtig war und ihnen Zuneigung entgegenbrachte." In der Darstellung des ältesten Sohnes und Nachfolgers von Bāyezīd II., Selīm (I., genannt Yavuz, „der Gestrenge"), verändert sich hingegen der Ton: Selīm habe „entgegen der Praxis seiner Vorväter den rechten Weg verlassen" und verhalte „sich den Dienern des Weltenherrschers (*īstādagān-i bārgāh-i ʿālam-panāh*) gegenüber ungehorsam." Das Kapitel schließt mit der Überleitung, dass Selīm mit einem riesigen Heer nach Aserbaidschan aufgebrochen sei und einen Boten zum Schah nach Hamadan gesandt habe, um ihn von seinen Absichten in Kenntnis zu setzen. Schah Ismāʿīl habe daraufhin den Boten mit einer Nachricht, in der er seine

104 Trausch: *Anpassung und Abbildung*.

105 Ražavī 4103:526a–b (A); Millī 14908:243 (B); vgl. HS, IV:543–45.

106 Tatsächlich vergab Timur Bursa an Bāyezīds Sohn ʿĪsā, der im Text wie auch der eigentliche Sieger im Bruderkrieg, Meḥmed I. (reg. 816–24/1413–21), der Vater Murāds II., nicht erwähnt wird; s. Matuz: *Das Osmanische Reich*, 46–48.

107 Ražavī 4103:526a (A); Millī 14908:243 (B); vgl. HS, IV:544: „Er [Sultan Meḥmed II., PB] bemühte sich immer um die Entwurzelung der Leute der Schatten, er hatte immer den Krieg gegen die christlichen Könige und die fränkischen Ungläubigen im Blick, bis er Konstantinopel, das als Istanbul bekannt ist, erobert hat" (Übers. v. Trausch: *Anpassung und Abbildung*, 114). Trausch zufolge sei die Bekämpfung von Ungläubigen durch die Osmanen in Chroniken der Safavidenzeit generell positiv hervorgehoben worden (ebd., 111).

eigene Bereitschaft zum Kampf unterstrichen habe, zum Osmanensultan zurückgeschickt und alle verfügbaren Kräfte mobilisiert.

In Fassung B übernimmt Ḫᵛāndamīr den Text aus A und reichert ihn mit weiteren Details so an, dass ein (noch) positiverer Gesamteindruck der Osmanenherrscher bis Selīm entsteht (s. Appendix: A20). Der erste Unterschied betrifft Murād II. als Nachfolger Mūsā Çelebīs, zu dem es in mehreren hinzugefügten Sätzen heißt, dass sich sein Herrschaftsbereich bis nach Kaffa auf die Krim erstreckt habe und die meisten Ungläubigen (*kuffār*) auf jenen Inseln ihm tributpflichtig gewesen seien (d.h. die *ǧizya*/Kopfsteuer für Nichtmuslime entrichteten); eine Aussage, die jedem muslimischen Herrscher in seiner (topischen) Rolle als Triumphator über die Feinde des Islams zur Ehre gereicht hätte.[108] Außerdem sei Murād zu einem Feldzug nach Ägypten aufgebrochen, woraufhin sich der zunehmend verzweifelte Herrscher Ägyptens, der Mamlukensultan al-Malik an-Nāṣir Farağ b. Barqūq (reg. 801–15/1399–1412; d.h. zeitlich eigentlich vor Murād II. anzusiedeln), an die Scherifen als Hüter der Heiligen Stätten von Mekka und Medina gewandt habe, damit diese zwischen beiden Parteien vermittelten. Als Bedingung für den Abzug Murāds habe der Mamlukensultan auf das äußerst ehrenvolle Vorrecht verzichtet, jährlich das Zentrum des Islams, die Kaaba in Mekka, mit einem Tuch auszustatten, was von da an Murād übernommen habe.[109] Nach 33 Jahren an der Herrschaft – im Text ergänzt mit „in höchster Pracht und Machtfülle" (*dar ġāyat-i ʿaẓamat va istiqlāl*) – sei Murād schließlich gestorben.

Auffällig ist, dass Ḫᵛāndamīr in Fassung B Murāds Herrschaft nicht nur detaillierter ausführt – die Leserschaft erfährt nun, wie lange und weit seine Herrschaft gereicht und dass er einen Erfolg gegen die Mamluken erzielt habe –,

108 Murād II. konsolidierte das nach Timurs Angriff in dynastischen Kämpfen versinkende Osmanische Reich nachhaltig und führte gegen verschiedene christliche Mächte Krieg (v.a. Venedig und Ungarn); s. Matuz: *Das Osmanische Reich*, 49–57. Das Giray-Khanat der Krim kam erst unter Meḥmed II. 883/1478 unter osmanische Oberherrschaft, wobei der Küstenstreifen um Kaffa (Feodossija) unmittelbar dem Reich angegliedert wurde (ebd., 66f.).

109 Tatsächlich fielen erste ernsthafte Auseinandersetzungen mit den Mamluken in die Herrschaftszeit Bāyezīds II. (886–918/1481–1512), wobei die Mamluken die Oberhand behielten und ihr Vasallenemirat über die Ẕū l-Qadr (Dulgadır) in Südostanatolien aufrechterhalten konnten. Erst nach Selīms Eroberung des Mamlukenreiches 922–23/1516–17 huldigten Mekka und Medina dem osmanischen Sultan. Aus der Unsicherheit Ḫᵛāndamīrs bei Jahreszahlen und Ereignissen wird das von ihm zuvor selbst thematisierte Problem deutlich (HS, III:264), Informationen zu von Herat weiter entfernt liegenden Gebieten zu erhalten, die von persischen Welt- oder Dynastiegeschichten nicht abgedeckt wurden (s. Kapitel 3). Dies bemerkt hinsichtlich der fehlerhaften Verwendung des Beinamens Yıldırım für Bāyezīd II. (eigentlich Beiname Bāyezīds I.) in HS, IV:480 u. IV:544 auch Trausch: *Anpassung und Abbildung*, 30/FN80.

sondern der Osmanensultan hier insgesamt als großer, legitimer muslimischer Herrscher erscheint. Dasselbe trifft auch für Murāds Sohn Meḥmed II. zu, der bereits in Fassung A lobend erwähnt wird, in Fassung C jedoch noch stärker als zuvor als großer Glaubenskrieger hervorgehoben wird: Meḥmed habe so nicht nur Konstantinopel, sondern auch noch zwölf Inseln von den „Franken“[110] erobert und 38 Jahre lang geherrscht, bevor er „ins Paradies“ (*ʿālam-i muḫallad*) eingegangen sei; in A geht er, sprachlich schwächer, „ins Jenseits“ (*ʿālam-i āḫarat*) ein. Auch zu Meḥmeds Sohn und Nachfolger Bāyezīd II. lässt sich ein zuvor nicht bekanntes Detail erfahren (seine Herrschaft habe 44 Jahre lang gedauert), bevor auch er in „die ewige Welt“ (*ʿalām-i bāqī*) eingegangen sei – in A heißt es hingegen bloß, dass „sich sein Tod ereignete“ (*vafātaš ittifāq uftād*) –, und Selīm, sein ältester Sohn, ihm nachgefolgt sei.

Ḫᵛāndamīr reichert in Fassung B die Darstellung der osmanischen Sultane folglich mit zusätzlichen Details an und stellt insbesondere Meḥmed II. und Bāyezīd II. positiv dar, was sich, in Zustimmung zu Trausch, auf die politischen Umstände der Zeit zurückführen lässt.[111] So lassen sich Ḫᵛāndamīrs Veränderungen hin zu einer positiveren Darstellung Meḥmeds II. dadurch erklären, dass dieser bereits zwei Jahrzehnte tot war, als Schah Ismāʿīl an die Macht kam und zu einer Bedrohung für das osmanische Anatolien wurde, während für Bāyezīd II. gilt, dass er gegenüber dem Schah nicht auf direkte Konfrontation setzte und das von Feindseligkeiten weitgehend freie Verhältnis deshalb zur vorliegenden positiven Darstellung führen konnte.[112] Im Redaktionsschritt A–B ist es deshalb nicht Ḫᵛāndamīrs Absicht, etwaige Negativurteile zu korrigieren, sondern lediglich das bereits in Fassung A enthaltene Muster der Osmanensultane früherer Zeiten mit weiteren Details anzureichern. Da sowohl Bābur als auch später Humāyūn Verbündete der Safaviden waren, gibt es in Fassung C keine von B abweichende Darstellung der Osmanen.

Im Folgekapitel *Über das Vorrücken der Sieg verheißenden Banner auf den Gegner und die Schlacht zwischen dem alidischen Schah und dem Herrscher von Anatolien*,[113] dessen Text in beiden Fassungen weitgehend identisch ist, the-

110 Meḥmed II. führte u.a. Krieg gegen den Kaiser von Byzanz, dessen Herrschaft er mit der Einnahme Konstantinopels 857/1453, des Kaiserreiches von Trapezunt 865/1461 sowie weiterer Territorien beendete, sowie gegen Venedig, dem er u.a. 874/1470 die Insel Negroponte (Euböa östlich von Athen) abnahm. Die geplante Eroberung von Rhodos, der Basis des Johanniterordens, scheiterte jedoch 885/1480.

111 Trausch: *Formen höfischer Historiographie*, 152–63 u. 197–201; ders.: *Anpassung und Abbildung*, 28–64.

112 Trausch: *Anpassung und Abbildung*, 28–33 u. 41–43.

113 Ražavī 4103:526b–28a (A); Millī 14908:243–46 (B); vgl. HS, IV:545–48.

matisiert Ḫᵛāndamīr die Schlacht zwischen Schah Ismāʿīl und Sultan Selīm bei Čāldirān. Den damit verbundenen Ereignissen stellt er einen Prolog voran, in dem er Selīms Feldzug nach Iran und seine Gegnerschaft zu Schah Ismāʿīl als Tat eines Mannes erklärt, dem „der Duft des Weins der Herrschaft" (*istišmām-i nasīm-i šarāb-i iyālat va kāmkārī*) zu Kopf gestiegen sei, wodurch er die spätere Deutung der Ereignisse – Selīms Unfähigkeit als Herrscher – vorgibt. Auch erfährt der Leser bereits zu Beginn des Kapitels, dass der Sultan trotz seiner gewaltigen Armee erfolglos (!) heimgekehrt sei.

Ḫᵛāndamīrs Bericht zur Schlacht beginnt mit dem Aufmarsch beider Heere: Selīm sei aus dem Westen ins osmanisch-iranische Grenzgebiet vorgerückt, bis er den Truppen des Schahs im Raǧab 920/August 1514 bei Čāldirān gegenübergestanden habe. Im Gegensatz zu den Osmanen, die im Text fortwährend eine anonyme Einheit bilden, werden auf safavidischer Seite verschiedene Befehlshaber des Schahs genannt, welche die Flügel des Heeres, das aus zehn- bis zwölftausend Reitern besteht, geführt hätten. Selīms Taktik während der Auseinandersetzung sei Ḫᵛāndamīr zufolge defensiv geblieben; er habe sich mit seinen Truppen, die mit zwölftausend Gewehrschützen (*tufang-andāz*) und zweihunderttausend Reitern (*savār*) deutlich mehr Männer als die Armee des Schahs umfasst hätten, auf dem Schlachtfeld in einer Art Wagenburg mit Kanonen (*ʿarrāba*) verschanzt.[114] Trotz heldenhaften Kampfes hätten sich aufgrund der osmanischen Artillerie die Verluste des Schahs gemehrt, wobei gefallene Emire namentlich aufgelistet sind und als Märtyrer bezeichnet werden (*šarbat-i šahādat čašīdand*). Die Verwendung des Begriffs Martyrium in Bezug auf die gefallenen Soldaten des Schahs impliziert, dass diese für eine gerechte, gottesfürchtige Sache gegen die „osmanischen Dämonen" (*ʿafārīt-i Rūm*) gestorben seien,[115] und trägt zur Deutung des Geschehens bei. Dies macht Ḫᵛāndamīr auch durch Koranzitate deutlich (Q 4:74): „Und wenn einer um Gottes willen kämpft, und er wird getötet – oder er siegt – werden wir ihm gewaltigen Lohn geben."[116] Die Betonung der überlegenen osmanischen Truppenstärke dient hierbei zusätzlich zur Erklärung der Ereignisse: Die Gegner seien so zahlreich gewesen, dass Schah Ismāʿīl trotz großen persönlichen Einsatzes nicht *sofort* den Sieg habe davontragen können. Der Schah selbst habe sich jedoch auf dem Schlachtfeld durch seinen Mut und Einsatz ausgezeichnet, was besonders in einer Szene deutlich wird, in der er einen

114 Nach McCaffrey: Art. *Čālderān*, waren es vermutlich 100.000 osmanische Krieger, die rund 40.000 safavidischen gegenüberstanden. Zum osmanischen Heerwesen der damaligen Zeit s. Pittioni: *Das osmanische Heerwesen im 15. und 16. Jahrhundert*.

115 HS, IV:546. Zur Verwendung der Begriffe *turkī/turkmānī, Rūmī* und *ʿoṯmānī* in persischen Chroniken der Safavidenzeit s. Trausch: *Anpassung und Abbildung*, 20–27.

116 HS, IV:547.

schier übermächtigen Feind namens Malqočoğlu tötet, der „ein Hai war im Meer der Kühnheit“ (*nahangī būd dar baḥr-i pur-dilī*): Durch einen gezielten Hieb auf den Kopf habe Ismāʿīl ihn bis zur Brust in zwei Hälften geteilt, was bei seinen Feinden auf solche Verwunderung gestoßen sei, dass der Leichnam zu Sultan Selīm gebracht worden sei. Selīm habe seinem Widersacher daraufhin übersinnliche Kräfte zugeschrieben – nur ein wahrer Nachkomme ʿAlīs habe solch eine Tat vollbringen können![117] Erneut zeigt sich hier in der Verbindung von ʿAlī und Ismāʿīl die Funktionalisierung der Heilsgeschichte zur Legitimierung der herrschenden Dynastie.

Entscheidend für die Deutung der Schlacht ist schließlich der (angebliche) Befehl des Schahs, einen taktischen Rückzug anzutreten, um weiteren Verlusten zuvorzukommen. Von einer Niederlage oder heillosen Flucht der safavidischen Truppen, wie sie sich bei Čāldirān nach vorherrschender Forschungsmeinung ereignete,[118] erfährt der Leser nichts. Stattdessen kontextualisiert Ḫᵛāndamīr die Entscheidung Schah Ismāʿīls mit dessen Sieg über Muḥammad Khan bei Merw 916/1510, als sich dieser tatsächlich taktisch zurückgezogen hatte, um den Usbekenkhan zur Verfolgung zu ermuntern und ihn so stellen und besiegen zu können:[119]

> Da dem Padischah des bewohnten Teils der Welt völlig klar war, dass ein Verweilen an dieser Stelle nur Verluste für seine Truppen bedeuten würde, entschied er sich dem Sprichwort ‚Krieg ist Täuschung‘ (arab. *al-ḥarb ḫudʿa*) gemäß, sich etwas zurückzuziehen, um die Osmanen (*rūmīyān*) wie (damals) Muḥammad Šībānī Khan hinter ihren Wagen und Schilden hervorzulocken und sie dann erneut anzugreifen und zu vernichten. Er eilte daher mit den Reitern und seinem Gefolge, mit Trommel und Banner nach Täbris und von dort nach Dargazīn und sandte Boten mit einer Aufforderung zur Heerfolge in alle Gebiete des Reiches aus.[120]

117 HS, IV:547. Zu Malqočoğlu s. Babinger: *Beiträge zur Geschichte des Geschlechts der Malqoč-Oghlu's*; Leiser: Art. *Malḳoč-Ogḫullarï*. Zu der mit vielen Details angereicherten Darstellung Malqočoğlus in späteren Werken der Safavidenzeit s. Wood: *The battle of Čālderān*, 90–93.

118 McCaffrey: Art. *Čālderān*.

119 Zur Schlacht gegen Muḥammad Khan s. HS, IV:509–14. Ḫᵛāndamīr verwendet das Sprichwort *al-ḥarb ḫudʿa* auch in der Schlacht bei ʿAin Ğālūt zwischen Mamluken und Mongolen 658/1260, die von den Mamluken nach einem taktischen Rückzug gewonnen wurde (HS, III:252f.), sowie bei der Auseinandersetzung zwischen Šāhruḫ mit den Qaraqoyunlu (HS, III:610–12).

120 HS, IV:547f.

Dass es in der Zeit nach Čāldirān nicht zum endgültigen Sieg über den Osmanenherrscher kam und das osmanische Heer nur eine Woche, nachdem es in Täbris einmarschierte, wieder nach Anatolien abzog, habe Ḫᵛāndamīr zufolge nicht an Schah Ismāʿīls mangelnden militärischen Fähigkeiten gelegen, sondern am Gespür seines Gegners: So habe Sultan Selīm erkannt, dass ihm der Schah in Kürze mit Verstärkungen entgegentreten würde und habe deshalb in großer Angst (*ḫaufī ʿaẓīm*) den Rückzug angetreten, solange es ihm noch möglich gewesen sei. Ḫᵛāndamīr unterstreicht dies zusätzlich durch Verse: „Wie stark und mutig ein Hirsch auch immer sein mag | Wird er doch niemals im Löwenwald heimisch werden | Ein Spatz ist überall zuhause | Doch wer verbleibt dort, wo der Falke lebt?“[121] Am Ende des Kapitels stellt sich folglich alles in bester Ordnung dar: Schah Ismāʿīl zieht nach Selīms Abreise wieder in Täbris ein und verbringt dort den Winter 920/1514 – die safavidische Herrschaft ist erneut etabliert.

Mit seiner Deutung des Ausgangs der Schlacht und des osmanischen Rückzugs präsentiert Ḫᵛāndamīr ein für die Safaviden positives Bild, das dem bisherigen Narrativ folgt, wonach Schah Ismāʿīl als *bonum exemplum* keine vernichtende militärische Niederlage habe erleiden *können*, da es ansonsten die ihm zugeschriebene Rolle des charismatischen, von Gott geleiteten Herrschers zerstört hätte. Das Ergebnis der Schlacht wird so verschleiert, wobei Sultan Selīm als hochmütigem, seine Kräfte offensichtlich überschätzendem Herrscher die Rolle eines *malum exemplum* zugesprochen wird. Dies fällt besonders auf, wenn selbst der Sieg von Čāldirān, einer der größten militärischen Erfolge in Selīms Herrschaftszeit, den Sultan in ein *negatives* Licht stellt.[122] Insbesondere in der Szene, in der Schah Ismāʿīl den mächtigen Krieger Malqočoğlu mit einem Hieb spaltet, was Ḫᵛāndamīr „zum beinahe schlachtentscheidenden Moment stilisiert,“[123] wird die Verbindung zwischen Gegenwartsgeschichte und Heilsgeschichte, hier durch einen Vergleich mit den Taten ʿAlī b. Abī Ṭālibs bei Ṣiffīn, offensichtlich: Die Heldentat des Schahs wird in der Erinnerung an Čāldirān so wichtig werden, dass sie auf einem Gemälde im Čihil Sutūn-Palast im safavidischen Isfahan verewigt wird.[124] Trotz einer generellen Einbeziehung des Gegners, wenn etwa beschrieben wird, wie sich

121 HS, IV:548.

122 Trausch: *Anpassung und Abbildung*, ordnet Ḫᵛāndamīrs Darstellung von Selīm zurecht dem Versuch zu, diesen als Gegenspieler – in der hier verwendeten Terminologie: als *malum exemplum* – von Schah Ismāʿīl darzustellen (51–56, 62–64 u. 156–62).

123 Trausch: *Formen höfischer Historiographie*, 161.

124 ʿAlī galt als großer Krieger, der ebenfalls einen Feind spalten konnte (HS, I:551), s. Kapitel 4. Zur Rolle Malqočoğlus als jemandem, dessen Tapferkeit zunächst gerühmt wurde und dessen tragische Rolle es war, von einem Mächtigeren erschlagen zu werden, s. Trausch:

die Osmanen hinter den Kanonenwagen verschanzen, ist Trausch in seinem Urteil, hier liege eine durchweg stilisierte Darstellung vor, zuzustimmen: „[D]ie in den Erzählungen vorkommenden Figuren sind keine Personen, sondern lediglich Stereotypen: der gelehrte Würdenträger, der redegewandte Gesandte, der tapfere Krieger. Die Eigenschaften, die ihnen zugeschrieben werden, sind bestimmt durch die Rolle, die sie in der Erzählung einnehmen: der Herrscher besitzt Herrscherqualitäten, der Verräter Verrätereigenschaften."[125]

Einige Kapitel später setzt sich dieses Narrativ weiter fort, wenn Ḫᵛāndamīr im Kapitel *Über die Eroberung Ägyptens und Syriens durch Sultan Selīm und dessen Verlassen der Welt von Niedergang und Leid*[126] vom osmanischen Sieg über die Mamluken berichtet und dabei nochmals an den für Selīm „gescheiterten" Feldzug nach Iran erinnert: Der mamlukische Statthalter von Aleppo, Ḫair Bay, habe sich genau in dem Augenblick um Unterstützung gegen seinen Oberherrn, den Mamlukensultan Qānṣauh al-Ġaurī (reg. 906–22/1501–16), an Sultan Selīm gewandt, als jener eingesehen habe, dass es für ihn unmöglich wäre, länger in Aserbaidschan zu verweilen und sich „aus Furcht vor dem blutverspritzenden Schwert des Padischahs des Islams" (*az ḫauf-i ḥusām-i ḫūn-āšām-i pādišāh-i islām*) von Täbris nach Anatolien zurückgezogen habe (HS, IV:569). Obwohl die Motive des Osmanensultans laut Ḫᵛāndamīr bei seinem Kampf gegen die Mamluken wie zuvor eindeutig niederer Natur gewesen seien – allein aus der Gier (*ḥirṣ*) heraus, sein Reich zu vergrößern, habe Selīm den Krieg begonnen –, sei sein Feldzug kein „Fiasko" wie in Aserbaidschan geworden. Dies sei jedoch nur dem plötzlichen Tod seines Kontrahenten Qānṣauh al-Ġaurī vor der (tatsächlich stattfindenden) Schlacht bei Marǧ Dābiq und der anschließenden Zerstreuung des mamlukischen Heeres geschuldet gewesen; Selīm selbst habe angesichts des ägyptischen Heeres *erneut* „die Angst gepackt" (*tars va bīm*), woraufhin die Niederlage bereits absehbar gewesen sei. Schlussendlich seien auch die Eroberung Syriens und Ägyptens sowie von Teilen der arabischen Halbinsel für Selīm umsonst gewesen: Als der Sultan beutebeladen und voller Stolz in Istanbul eingetroffen sei, sei er 926/1520 einer Krankheit erlegen.

Insgesamt verdeutlicht die Darstellung des Kampfes zwischen Osmanen und Safaviden, wie standortbezogen Historiografie in der persischen Vormoderne sein konnte: Erfolgreiche Kriegszüge und Eroberungen werden von Ḫᵛāndamīr nicht nur verschwiegen und marginalisiert, sondern ggf. auch in

---

Anpassung und Abbildung, 84–86, 159; Wood: *The battle of Čālderān*, 90–93 u. 95f. Zu den Darstellungen im Čihil Sutūn-Palast s. Luschey-Schmeisser: Art. *Čehel Sotūn*.

125 Trausch: *Formen höfischer Historiographie*, 201.

126 HS, IV:569f.

Charakterschwächen und Fehlschläge des feindlichen Herrschers umgedeutet. Die in Fassung B hinzugefügten positiven Angaben beziehen sich dabei allein auf frühere osmanische Sultane und nicht auf aktuelle Gegner der Safaviden, was sich darauf zurückführen lässt, dass der Konflikt zwischen Osmanen und Safaviden zu virulent war, um von Ḫᵛāndamīr abgemildert zu werden, und es politisch nicht opportun gewesen wäre, Gegner der Safaviden aufzuwerten. Dass es Jahrzehnte nach dem Tod aller Beteiligten selbst im Safavidenreich möglich war, Selīm als erfolgreichen Krieger zu würdigen, zeigt die Kritik Ḥasan Beg Rūmlus im *Aḥsan at-tavārīḫ* (verf. 985/1578) an Ḫᵛāndamīrs Bericht, es habe bei Marǧ Dābiq zwischen Osmanen und Mamluken überhaupt keine Schlacht stattgefunden und Selīm einfach nur Glück gehabt, dass sein Gegner zuvor verstorben sei – Rūmlu zufolge habe Selīm dort vielmehr einen großen Sieg errungen.[127]

Sind die bisher dargestellten Ereignisse zur safavidisch-osmanischen Auseinandersetzung bei Čāldirān in beiden Fassungen identisch gewesen, lassen sich im Anschluss daran textliche Unterschiede ausmachen. Nach einem auf die Schlacht folgenden Kapitel über die notwendig gewordene Ämterverteilung am Hof[128] – viele Emire waren tot auf dem Schlachtfeld geblieben –, schließt sich in Fassung B (oder einem späteren Update von B) ein Kapitel an, das in A nicht vorhanden ist.[129] Das auch in der Edition enthaltene Kapitel *Über die Hinrichtung Ḫalīl Sultans*[130] behandelt die Befehlsverweigerung des safavidischen Emirs und Statthalters von Schiras, Ḫalīl Sultan Ẓū l-Qadr, der sich auch auf mehrmaligen Befehl des Schahs während der Schlacht von Čāldirān nicht mit seinen Truppen gegen die Osmanen wenden will, sondern nach Schiras flieht. Als Schah Ismāʿīl nach dem Abzug der Osmanen wieder die Macht in der Hauptstadt Täbris in den Händen hält, ist er darüber zutiefst erzürnt und schickt ein Mitglied seiner Leibgarde, Kūr Sulaimān Qūrčī, nach Schiras, um dem abtrünnigen Emir das Todesurteil zu überbringen. Als dieser am Hofe von Ḫalīl Sultan eintrifft, findet er jenen inmitten einer großen Gesellschaft vor und bringt ihn dazu, diese zu verlassen, um ihm angeblich zwölf Stockschläge als Sühne für sein Vergehen zu verpassen. Kaum sind sie allein, zeigt Kūr Sulaimān Qurčī dem Statthalter das Todesurteil des Schahs,

127 *Aḥsan at-tavārīḫ*, Ed. Navāʾī, II:1102f.; s.a. Trausch: *Anpassung und Abbildung*, 55.

128 HS, IV:548–50.

129 Aus dem Abgleich frühester Handschriften, die den Safavidenteil enthalten (u.a. Ražavī 4103), geht zweifelsfrei hervor, dass das Kapitel über die Feigheit und Hinrichtung des Statthalters von Schiras, das sich in vielen Handschriften findet, nicht Teil von Fassung A war, sondern von Ḫᵛāndamīr erst danach eingefügt wurde und somit zur Fassung B gehört.

130 HS, IV:550–52.

woraufhin jener ausruft: „Was hat ein illoyaler Diener anderes zu erwarten?“[131] und umgehend hingerichtet wird. Das Kapitel endet damit, dass sein Kopf zum Schah gesandt wird, der als neuen Statthalter der Provinz Fars ʿAlī Beg Ẕū l-Qadrlu einsetzt, welcher zum Zeitpunkt der Abfassung (*tā ġāyat*/bis jetzt) den Süden Irans verwaltet habe.

Inhaltlich fügt sich das Kapitel nahtlos an Ḫᵛāndamīrs Deutung der Schlacht von Čāldirān an. Dies wird bereits am Anfang des Kapitels deutlich, als Ḫᵛāndamīr davon berichtet, dass Schah Ismāʿīl gerade dabei gewesen sei, die Soldaten Sultan Selīms mit dem Schwert niederzumetzeln, als Ḫalīl Sultan, nicht um seinen guten Ruf besorgt, sich mit seinen Männern zur Flucht gewendet habe. Auch die Reaktion des Statthalters auf das Todesurteil, das dieser widerstandslos akzeptiert und somit die Autorität des Schahs anerkannt habe, lässt darauf schließen, dass Ḫᵛāndamīr das Kapitel vermutlich aufgrund von neuen Informationen ins Werk einfügen konnte und es nicht etwa Teil derjenigen Kapitel war, die nach seiner Emigration nach Indien aufgrund der politischen Ausrichtung seines neuen Patrons Bābur hinzukamen.

Mit Ḫᵛāndamīrs Schilderung der safavidisch-osmanischen Auseinandersetzungen ist eine frühere Erwähnung der osmanischen Sultane im Timuridenkapitel III:3 verknüpft, die thematisch Timurs Feldzug gegen den osmanischen Sultan Bāyezīd I. im Jahre 804/1402 behandelt und in der Forschung bisher nicht diskutiert worden ist. In den Fassungen A und B unterliegen diese Kapitel Veränderungen, die erneut Ḫᵛāndamīrs Technik aufzeigen, den in A vorhandenen Grundtext aufzuteilen und in seiner Deutung zu verändern.[132] Hintergrund der dargestellten Ereignisse um Timurs Feldzug war, dass Bāyezīd I., genannt

131 HS, IV:551.

132 Die folgenden Kapitel basieren auf dem Textvergleich zwischen DİP 901:769a–70a (A) und Mağlis 3157:253a–56a (B) und gehen auf Handschriften der Fassungen A und B zurück, deren frühester (indirekter) Textzeuge neben DİP 901 die Hs. I.O. 3962:228a–30b (B) darstellt. Es erscheint trotz Ermangelung von Textzeugen aus den 1520er-Jahren unwahrscheinlich, dass die festgestellten Veränderungen Teil von Fassung C gewesen sind. Mit Farooqi: *Mughal-Ottoman relations*, lässt sich davon ausgehen, dass es in den ersten Jahrzehnten des Mogulreiches keine direkten Verbindungen zwischen Bābur bzw. Humāyūn und den Osmanen gab, was neben der geografischen Entfernung vor allem auf die erst kurz zuvor erfolgte Begründung der Mogulherrschaft in Indien zurückzuführen ist; frühere Reiche in Indien wie das Bahmanidensultanat hatten Kontakte zu den Osmanen gepflegt. Bābur erwähnt im *Bāburnāma* zwar mehrfach osmanische Artilleriepraktiken, die er selbst im Kampf gegen die Lodis bei Panipat erfolgreich imitierte, und verweist auf in seiner Armee dienende osmanische Offiziere und einen osmanischen Arzt; Farooqi zufolge sei er jedoch direkten diplomatischen Kontakten den Osmanen gegenüber weniger aufgeschlossen gewesen, da er diese als Verbündete seiner Feinde, der Usbeken in Transoxanien, angesehen habe.

Yıldırım („der Blitz", reg. 791–804/1389–1402), es in den Jahren seiner Herrschaft geschafft hatte, sein Reich zu zentralisieren und das Reichsgebiet sowohl auf dem Balkan als auch in Anatolien maßgeblich zu erweitern, was ihn nach der Eingliederung zahlreicher Kleinfürstentümer, u.a. von Erzincan in der heutigen Türkei, in Konkurrenz zu Timur brachte.[133] Dieser war gegenüber Bāyezīd auf die Anerkennung seiner Herrschaft bedacht, beließ es 802/1400 jedoch zunächst bei einer Strafexpedition gegen Erzincan und Sivas und forderte den Osmanensultan schriftlich auf, sich ihm zu unterwerfen und bereits eroberte Gebiete an ehemalige Besitzer, die von ihm entmachteten Kleinfürsten, zurückzugeben. Bāyezīd lehnte diese bewusst demütigenden Bedingungen ab und stellte sich Timur 804/1402 bei Ankara zur Schlacht, die in einer verheerenden Niederlage der osmanischen Seite mündete, bei welcher der Sultan in Gefangenschaft geriet und kurze Zeit später verstarb. Timur teilte daraufhin das osmanische Reichsgebiet unter verschiedenen Söhnen Bāyezīds auf, von denen nach zehnjährigem Machtkampf Meḥmed I. (reg. 816–24/1413–21) die Oberhoheit über das Gesamtreich wiederherstellen konnte.

In Fassung A des *Ḥabīb as-siyar* werden die Ereignisse um Timurs Feldzug gegen Bāyezīd in mehreren Kapiteln abgehandelt, welche die Hintergründe der Auseinandersetzung, die Schlacht bei Ankara und deren Konsequenzen behandeln. Für die vorliegende Arbeit ist vor allem das einleitende Kapitel zum Konflikt von Bedeutung, da dieses von Fassung A nach B umfassende Veränderungen erfährt. Das Kapitel trägt in Fassung A die Überschrift *Über den Vormarsch des ṣāḥib-qirān und Weltenherrschers* (= Timur) *nach Sivas im Anschluss an die Feldzüge nach Georgien*[134] und hat den Feldzug Timurs nach Georgien zum Thema, wohin er von Karabach (Qarabāġ, Arrān) im östlichen Kaukasus aus aufbricht, um die „Ungläubigen", d.h. die christlichen Georgier, zu bekämpfen. Seinem Heer gelingt es dabei ohne große Mühen, den georgischen König Giorgi (pers. Gurgīn) und andere Kleinfürsten zur Aufgabe zu bewegen und das Land zu verwüsten, als Timur eine Nachricht des Fürsten (*vālī*) von Erzincan, Ṭahartan, erreicht. Darin teilt ihm jener mit, dass der Osmanensultan Bāyezīd, dem Ḫᵛāndamīrs Worten zufolge „sein Stolz zu Kopfe gestiegen war", von ihm Tribut gefordert habe; sollte er diesen nicht entrichten, würde Bāyezīd ihn und seine Herrschaft vernichten. Timur diktiert daraufhin einem Schreiber einen Brief für Bāyezīd, in dem er ihm vor Augen führt, dass

133 Zum historischen Hintergrund s. Matuz: *Das Osmanische Reich*., 41–48, u. Kreiser: *Der osmanische Staat*, 19–24.

134 DİP 901:769a–70a (A).

es besser für ihn selbst wäre, sich Timur zu unterwerfen. Als der Brief Bāyezīd erreicht, ist dieser erzürnt und schwört, Timur zur Schlacht zu stellen:

> In sein Land werde ich mich begeben | So er nicht selbst kommt, werde ich mein Zelt nach Vorne verlegen | Nach Täbris werde ich ziehen und noch weiter | Werde meine Lanze in seine Venen spießen | Und ihn so sehr zur Verzweiflung bringen | Dass er mir entweder seinen Thron gibt oder ich ihm meine Krone.[135]

Timur führt daraufhin seine Armee nach Ostanatolien und belagert im Muḥarram 803/August 1400 mit Ṭahartan zusammen die Burg von Sivas, wo sich der osmanische Statthalter Muṣṭafā verschanzt hält. Nach achtzehn Tagen, in denen Timurs Truppen die Stadt mit Katapulten sturmreif schießen und Tunnel bauen, um die Stadtmauern zu Fall zu bringen, ergibt sich die Stadt. Der Eroberer lässt die Burg schleifen und den Besitz der Christen plündern, während der muslimische Teil der Bevölkerung mit der Zahlung eines Lösegelds davonkommt; 4000 Soldaten Bāyezīds werden jedoch hingerichtet. Das Kapitel endet damit, dass Timur die Provinzen Elbistan und Malatya verheert, die er danach an den Emir Qara ʿOṯmān übergibt, und Ṭahartan nach Erzincan zurückkehrt.

Für Fassung B greift Ḫᵛāndamīr in die Struktur des Kapitels ein (s. Appendix: A21): Die wesentlichen Textteile um Bāyezīds Forderung nach Tribut an Ṭahartan, Timurs Anmarsch auf Sivas und sein Sieg gegen den osmanischen Statthalter Muṣṭafā werden zwar übernommen, das Kapitel selbst jedoch umbenannt und in insgesamt drei verschiedene Kapitel aufgeteilt. Der Text des ursprünglichen Kapitels bildet dabei in Fassung B die neuen Kapitel 1 (Timurs Feldzug nach Georgien und die Nachricht von Bāyezīds Tributforderung an Ṭahartan) und 3 (Timurs Brief an Bāyezīd, sein Feldzug nach Sivas und dessen Eroberung), zwischen die Ḫᵛāndamīr ein Extrakapitel einfügt, das in Fassung A nicht vorhanden ist. Dieses behandelt in recht positiver Weise die Ursprünge der Osmanen, wodurch diese eine bedeutendere Rolle in der historischen Darstellung als zuvor in Fassung A erfahren, wo Bāyezīd mit den Worten „einer der Fürsten Anatoliens“ (*az qayāsira-yi Rūm*) ohne weitere Ausführungen in die Geschichte tritt. Die neue Struktur von Fassung B, die in der Edition übernommen wurde, veranschaulicht Tabelle 16.

Das in B eingeschobene Kapitel beginnt Ḫᵛāndamīr im Redaktionsschritt A–B mit folgender Überleitung: „Jetzt erscheint es passend, dass an dieser

135 DİP 901:769b (A); vgl. HS, III:490.

TABELLE 16 Kapitelaufteilung zu Timurs Feldzug nach Sivas nach Fassung A und B[a]

Fassung A	**Fassung B**
Über den Vormarsch des weltbeherrschenden *ṣāḥib-qirān* (= Timur) nach Sivas im Anschluss an die Feldzüge nach Georgien	Über den Aufbruch des weltbeherrschenden *ṣāḥib-qirān* (= Timur) aus Karabach, Arrān, nach Georgien (= erster Teil des Kapitels aus A; HS, III:486f.)
–	Darüber, wie die Herrschaft über Anatolien (Rūm) an ʿOṣmān b. Dāvūd gelangte, und ein Überblick dessen, was sich unter ihnen ereignet hat bis zum Zeitpunkt, als der Stern der Glücks von Yıldırım Bāyezīd an die Herrschaft gelangte (HS, III:487–89)
(Text im vorherigen Kapitel enthalten)	Über das Sendschreiben des glückseligen *ṣāḥib-qirān* (= Timur) an Yıldırım Bāyezīd und das Aufscheinen des Sonnenbanners (Timurs) am Horizont von Sivas und Konstantinopel (= zweiter Teil des Kapitels aus A; HS, III:489–91)

a DİP 901:769a–70a (A); Mağlis 3157:253a–56a (B). Die Kapitelüberschrift zum dritten Kapitel von Fassung B entstammt der Hs. Millī 14908:50, da Mağlis 3157 an dieser Stelle eine Lacuna aufweist.

Stelle ein Überblick über die Nachfahren Osmans (ʿOṣmāns) erfolgt bis zu dem Zeitpunkt, als die Herrschaft an Yıldırım Bāyezīd gelangte, bevor die erhabene Feder zum nach Moschus duftenden Sendschreiben Seiner Majestät des *ṣāḥib-qirān* (= Timur) übergeht."[136] Ḫᵛāndamīr behandelt im Folgenden die (legendären) Ursprünge der Osmanen und lässt insbesondere die Gründungsfigur Osman in äußerst positivem Licht erscheinen. Die Person Osmans wird darin (ahistorisch) mit dem Seldschukenherrscher ʿAlāʾ ad-Dīn Kaiqubād[137] verbunden und seine Herrschaft als vom Schicksal vorherbestimmt und diejenige eines *bonum exemplum* präsentiert. Insbesondere wird Osmans

136 Mağlis 3157:253b (B); HS, III:486f.

137 ʿAlāʾ ad-Dīn Kaiqubād I. (reg. 618–34/1220–37) war der bedeutendste Sultan der Rumseldschuken; eine historisch nachweisbare Verbindung zwischen ihm und Osman gibt es nicht; s. Cahen: Art. *Kayḳubād*; Peacock: Art. *Saljuqs*.

Kampf gegen die Byzantiner (*farang*/Franken), d.h. gegen die „Ungläubigen" (*kuffār* bzw. *ahl-i kufr-u żalāl*) hervorgehoben, womit Osman in Ḫᵛāndamīrs Darstellung nicht nur als Gründer der Osmanendynastie, sondern gleichzeitig auch als Glaubenskrieger (*ġāzī*) gegen die Feinde des Islams und idealtypischer muslimischer Herrscher erscheint. Nach Osmans Tod folgt ihm sein Sohn Orhan (Orḫān)[138] nach, der durch seinen Kampf gegen die Byzantiner und die Einnahme Edirnes ebenfalls positiv dargestellt wird. Auf Orhans Sohn Murād[139] folgt dessen Sohn Yıldırım Bāyezīd, womit das eingeschobene zweite Kapitel endet und sich das dritte mit dem Sendschreiben Timurs und der Eroberung von Sivas anschließt. Die einige Kapitel später ausgeführten Geschehnisse um die Schlacht bei Ankara 804/1402, aus der Timur siegreich hervorgeht und Bāyezīd sein Gefangener wird, bevor er 805/1403 stirbt, bleiben in beiden Fassungen gleich und fügen sich in das Eroberer-Narrativ zu Timur in III:3 ein.[140]

Ḫᵛāndamīr gelingt es bei den Veränderungen von Fassung A zu B auch an dieser Stelle, neue Informationen zur Herkunft der Osmanendynastie in sein Werk einzuarbeiten, ohne das bereits in A vorhandene Narrativ zu verlassen. Im Zentrum der Umarbeitungen steht die Begründung der Dynastie durch Osman, der zusammen mit seinen Nachkommen als gerechter Herrscher dargestellt wird, bis Bāyezīd I. als hochmütiger Herausforderer Timurs schließlich Unheil über seine Familie und sein Reich gebracht habe und als Gefangener gestorben sei. In der Darstellung des *Ḥabīb as-siyar* lassen sich diese Ereignisse als Spiegelung der Auseinandersetzung zwischen Schah Ismāʿīl und Sultan Selīm verstehen: Der osmanische Sultan verlässt bei Ḫᵛāndamīr genauso wie einhundert Jahre zuvor Bāyezīd I. den Weg seiner Vorfahren und wendet sich gegen einen ihm überlegenen Feind, gegen den er (Selīm) bei Čaldirān schließlich „verliert" und sich aus Furcht „zurückzieht". Die scheinbar nicht mit den Ereignissen von Čaldirān verbundenen Kapitel zu Timurs Feldzug gegen die Osmanen fügen sich somit in das von Ḫᵛāndamīr gezeichnete Bild der Osmanenherrscher im *Ḥabīb as-siyar* ein, die nur dann als gerecht und mutig, edel und gütig auftreten, wenn sie sich nicht in einer Auseinandersetzung mit ihren östlichen Nachbarn, den Timuriden und Safaviden, befinden. Sie dienen damit ausschließlich der Legitimierung der Safaviden.

138 Orhan (reg. 726–61/1326–60) starb 761/1360 (im Text fälschlich 750/1349–50).

139 Murād I. (reg. 761–91/1360–89) starb in der Schlacht auf dem Amselfeld 791/1389 (im Text fälschlich 787/1385).

140 HS, III:503–14.

5.5 Bābur und das *Bāburnāma*: Legitimation durch Hinzufügung

Nach seiner Ankunft am Hof Bāburs in Agra im Muḥarram 935/September 1528 begann Ḫᵛāndamīr damit, dessen Rolle im Teil der Gegenwartsgeschichte des *Ḥabīb as-siyar* deutlicher herauszustellen. Für die in Fassung C mündende Überarbeitung des Werkes, die sich auf Šaʿbān 935/April–Mai 1529 datieren lässt, benutzte Ḫᵛāndamīr Bāburs eigene Notizen bzw. Entwürfe der Autobiografie des Herrschers, die später unter dem Namen *Bāburnāma* bekannt wurde.[141] Am zeitlichen Rahmen seines eigenen Werkes, das 930/1524 endet, hielt er dabei fest, wodurch Bāburs Eroberung von Nordindien unerwähnt bleibt. Das *Bāburnāma* verwendete Ḫᵛāndamīr hierbei insbesondere für Ereignisse, die mit dem Machtkampf im timuridischen Nordreich nach dem Tod Sulṭān-Maḥmūds (gest. 900/1495) und Bāburs jahrelangen Versuchen, sich in Transoxanien zu behaupten, verbunden waren. Im Folgenden wird der textuelle Befund zu Bābur in den Fassungen A und C des *Ḥabīb as-siyar* behandelt und mit dem *Bāburnāma* verglichen, um Abhängigkeiten und Unterschiede herauszustellen. Im Zentrum steht dabei die Herausarbeitung der Position Bāburs in Fassung C, wobei Elemente traditioneller Herrschaftslegitimation wie Abstammung, persönliche Heldentaten und Charakterzüge sowie literarische Mittel und die Anzahl an Einzelberichten behandelt werden. Damit verbunden ist die Analyse der Technik Ḫᵛāndamīrs, diese Elemente in den vorhandenen Grundtext seiner Chronik einzuarbeiten oder Kapitel neu hinzuzufügen.[142]

In der Forschung sind die textuellen Abhängigkeiten zwischen *Ḥabīb as-siyar* und *Bāburnāma* hinsichtlich von Ereignissen, an denen Bābur beteiligt war, im Detail bisher nur von Nikolaj D. Miklucho-Maklaj in seinem kurzen Aufsatz *Chondamir i ‚Zapiski' Bābura* (*Ḫᵛāndamīr und die ‚Aufzeichnungen'*

141 In welcher Form das *Bāburnāma* zum Zeitpunkt von Ḫᵛāndamīrs Ankunft 935/1528 vorlag oder ob (zumindest für den letzten Teil des Werkes) nur eine Rohfassung vorhanden war, ist umstritten. In seiner Edition des Werkes, *Bābur-nāma* (*Vaqāyiʿ*), nimmt Mano an, dass der Originaltitel vermutlich *Vaqāyiʿ* statt *Bāburnāma* gewesen sei (Bd. 1, *Introduction*, LXV–LXVI). Im Folgenden werden die Aufzeichnungen Bāburs *Bāburnāma* genannt. Dass Ḫᵛāndamīr nicht der einzige war, der als Geschichtsschreiber Zugang zum *Bāburnāma* besaß, zeigen Übernahmen daraus ins *Tārīḫ-i Rašīdī* von Bāburs Cousin Mirza Ḥaidar Dūġlāt, s. hierzu Dale: *The garden of the eight paradises*, 5/FN10.

142 Angesichts der identifizierten Textmenge kann es dabei nicht Aufgabe der vorliegenden Arbeit sein, eine textuelle Gegenüberstellung und Analyse aller im Redaktionsschritt A–C veränderten bzw. neu hinzugekommenen Kapitel zu leisten, was nur eine textkritische Edition des Werkes bewerkstelligen könnte.

Bāburs) untersucht worden.[143] Darin befasst er sich mit der Frage, ob und falls ja, welche Informationen Ḫᵛāndamīr in den ersten Monaten nach seiner Ankunft aus der vorläufigen Version des späteren *Bāburnāma* ins *Ḥabīb as-siyar* übernahm.[144] Obwohl es nicht das primäre Anliegen des Aufsatzes ist, verschiedene Fassungen des *Ḥabīb as-siyar* zu bestimmen,[145] berühren Miklucho-Maklajs Aussagen diese Frage, wenn er in etlichen Kapiteln der Teheraner Edition inhaltliche Überschneidungen zum *Bāburnāma* feststellt und angibt, dass diese nicht in allen Handschriften des *Ḥabīb as-siyar* vorhanden seien.[146] Miklucho-Maklajs Forderung nach einem genauen Handschriftenvergleich zur eindeutigen Klärung der Frage, welche Übernahmen es seitens Ḫᵛāndamīr aus dem *Bāburnāma* gegeben habe,[147] wird im Folgenden nachgekommen.

In Teil III:3 der Gegenwartsgeschichte verändert Ḫᵛāndamīr gegenüber Fassung A in C den Text von insgesamt 26 Kapiteln, von denen 17 Kapitel völlig neu hinzugefügt werden (s. Appendix: A22). Alle Veränderungen haben mit der Rolle Bāburs zu tun und gehen, wie Miklucho-Maklaj bereits für einige dieser Kapitel vermutete, eindeutig auf die Zeit Ḫᵛāndamīrs in Indien und seinen Zugang zum *Bāburnāma* zurück. Thematisch behandeln die veränderten oder neu hinzugefügten Kapitel im Timuridenteil III:3 Bāburs Versuche, nach dem frühen Tod seines Vaters – ʿUmar Šaiḫ starb, als Bābur elf Jahre alt war – seinen Nachfolgeanspruch im Ferghanatal durchzusetzen und bereits kurze Zeit später Samarkand zu erobern. Die ersten beiden von Bāburs insgesamt drei Eroberungen der Hauptstadt des nördlichen Timuridenreiches (903/1497–98 und 906–07/1500–01) bilden dabei den Hauptschwerpunkt und verlagern die historische Darstellung weg von Herat und Ḫurāsān nach Transoxanien,

143 Zum *Bāburnāma* als historischer Quelle und anderen zeitgenössischen Werken s. Dale: *The garden of the eight paradises*, 1–14.

144 Miklucho-Maklaj: *Chondamir i ‚Zapiski' Bābura*. Miklucho-Maklaj vergleicht darin den Text von Teil III:3 des Werkes in der Teheraner Edition mit der zum Zeitpunkt seiner Publikation kurz zuvor erschienenen russischen Übersetzung *Bāburnāma. Zapiski Bābura*, Übers. Sal'e/Azimžanova, sowie der von Beveridge besorgten englischen Übersetzung und Faksimileausgabe, *The Bābur-nāma* (*Memoirs of Bābur*) und *The Bābar-Nāma*.

145 Miklucho-Maklaj befasst sich hiermit in zwei späteren Publikationen: *Opisanie persidskich i tadžikskich rukopisej instituta voctokovedenija*, 110–116; *Redakcii vseobščej istorii Chondemira* (*Chabib al-sijar*).

146 Als Beispiel nennt Miklucho-Maklaj: *Chondamir i ‚Zapiski' Bābura*, 240, die Hs. IOM D77-2 (dat. 1160/1747, vermutlich Indien), die Fassung A von Teil III:3 des Werkes enthält und daher die zusätzlichen Bāburkapitel nicht aufweist (vgl. HS, IV:94–102, IV:223–34, IV:258–72 u. IV:281–91).

147 Miklucho-Maklaj: *Chondamir i ‚Zapiski' Bābura*, 241.

das in Fassung A kaum eine Rolle spielt.[148] Daneben erwähnt Ḫᵛāndamīr Bāburs Einnahme von Kabul 910/1504 und seinen Zug nach Ḫurāsān, um den Timuridenprinzen Badīʿ az-Zamān und Muẓaffar Ḥusain zuhilfe zu kommen (912/1506). Seine Vorgehensweise bei der Überarbeitung der Chronik bleibt dabei insgesamt dem bisherigen Muster treu, bereits vorhandene Textabschnitte umzuschreiben und Kapitel wenn nötig aufzuteilen.

Ḫᵛāndamīrs Quelle für seine Umarbeitungen war die Autobiografie Bāburs, das *Bāburnāma*, das dieser in seiner Muttersprache Tschagatai-Türkisch (Čaġatāy)[149] verfasst und in drei Teile gegliedert hatte, die chronologisch seinen Eroberungen entsprechen: Teil 1 behandelt Bāburs Zeit im Ferghanatal und Transoxanien (899–910/1494–1503), Teil 2 seine Herrschaft über Kabul (910–926/1504–20) und Teil 3 die Eroberung Nordindiens (932–36/1525 bis September 1529). Der im Werk behandelte Zeitraum umfasst insgesamt die Jahre 899–936/1494–1529. Während die ersten beiden Teile sorgfältig redigiert sind, ähnelt Teil 3 sprachlich eher einem unvollendeten Entwurf, worauf auch das Ende des Werkes hindeutet, das mitten im Satz im Eintrag zum 3. Muharram 936/7. September 1529 abbricht.[150] Das Werk, dessen Textgeschichte angesichts der erhaltenen Handschriften komplex ist,[151] war vermutlich bereits zum Zeitpunkt von Bāburs Tod nicht mehr komplett erhalten, wobei die Gründe hierfür unklar bleiben.[152] So fehlen die Jahre 914–24/1508–19 und

148 Azimdžanova: *K istorii Fergany vtoroj poloviny XV v.*, 6 (zit. nach Dale: *The garden of the eight paradises*, 6), stellt bei timuridischen Historikern generell einen starken Fokus auf Ḫurāsān fest und nennt ʿAbd ar-Razzāq Samarqandī, Mīrḫᵛānd und Ḫᵛāndamīr als Beispiele für Historiker, die an Vorgängen im nördlichen Timuridenreich nicht besonders interessiert gewesen seien.

149 Das Werk liegt in mehreren Editionen und Übersetzungen vor. Die vorliegende Arbeit bezieht sich auf die Edition *Bābur-nāma* (*Vaqāyiʿ*) von Mano sowie die englische Übersetzung *The Bāburnāma* von Thackston. Zu Vor- und Nachteilen der Edition von Mano sowie einer eigenen Textedition von Thackston (*Bâburnâma. Chaghatay Turkish text with Abdul-Rahim Khankhanan's Persian translation*) s. die Rezension von Dankoff in *JAOS*. Zu weiteren Editionen und Übersetzungen s. Manos Einleitung in Bd. 1 seiner Textedition, LXIII–LXXXVI, sowie die Bibliografie in Bd. 3, 633–36 u. Bd. 4, 506–09. Eine dt. Übersetzung (basierend auf einer franz. Vorlage) liegt ebf. vor: *Die Erinnerungen des ersten Großmoguls von Indien*, Übers. Stammler.

150 Zur Gliederung s. Thackstons Einleitung in *The Bāburnāma*, XXIV–XXVI. Zur unterschiedlichen Form der Teile (Teil 3 als „unrevised diary form") s. Dale: *The garden of the eight paradises*, 49.

151 Siehe Manos Einleitung in *Bābur-nāma* (*Vaqāyiʿ*), Bd. 1, LXIII–LXXXVI, und insbesondere das Stemma zu den vorhandenen Handschriften des Werkes (LXXX).

152 Mano (ebd., LXIII–LXV) widerspricht Thackston darin, dass die Lacunae auf einen Sturm zurückzuführen seien und durch einen heftigen Regenguss Seiten verloren gegangen sein könnten. Miklucho-Maklaj: *Chondamir i ‚Zapiski' Bābura*, 242f., kann sich nicht erklären,

926–32/1520–26 vollständig, was zwei große Lacunae (Textlücken) ergibt.[153] Da das *Ḥabīb as-siyar* für die Jahre, die im *Bāburnāma* fehlen, ebenfalls nur recht spärliche Angaben zu Bāburs Unternehmungen enthält, die textgleich bereits in Fassung A vorhanden sind – Ḫᵛāndamīr behandelt hierbei Bāburs dritte Eroberung von Samarkand 917–18/1511–12, seine Eroberung von Balch 923/1517 sowie seine Interaktion mit den safavidischen Statthaltern Amīr Khan und Durmiš Khan in Herat 926–28/1520–22[154] –, ist davon auszugehen, dass die Lacunae im *Bāburnāma* bereits vorhanden waren, als Ḫᵛāndamīr in Agra eintraf und mit dem Redaktionsschritt A–C begann.[155] Für die Jahre zuvor, d.h. den Zeitraum von 899–914/1494–1508, lassen sich hingegen zwischen beiden Fassungen im Vergleich zahlreiche Unterschiede aufzeigen.

Dass Ḫᵛāndamīrs Veränderungen im *Ḥabīb as-siyar* keine wortwörtlichen Übernahmen aus dem *Bāburnāma* sind (bzw. Übersetzungen ins Persische), kommt im Vergleich der unpersönlichen Darstellungsweise Ḫᵛāndamīrs zum einfachen Stil des *Bāburnāma* zum Ausdruck. Stephen F. Dale hat dies an einer charakteristischen Stelle gezeigt, wo es um die Reaktion des gerade 16-jährigen Prinzen auf Desertionen in seiner Armee geht:

> When, for example, Bābur describes how he reacted to the desertion of most of his men in 1498, he writes: 'It was very hard on me; I wept uncontrollably.' In court histories emperors were not known to cry, even when only sixteen years old, and Khwāndamīr relying on Bābur's original,

---

wieso sich z.B. für die Jahre 899–906/1494–1500 im *Ḥabīb as-siyar* Informationen finden, die im *Bāburnāma* nicht enthalten sind, und mutmaßt, dass das *Bāburnāma* bei Bāburs Tod auch in der Darstellung der frühen Jahre des Herrschers noch nicht abgeschlossen gewesen sei. Die Angaben könnten aber auch auf weitere Quellen zurückgehen.

153 Die erste Lacuna tritt nach Fol. 216 auf, die zweite nach Fol. 251. Alle Angaben zu Folios des *Bāburnāma* beziehen sich auf die sog. Hs. Hyderabad aus dem 17. Jh., welche die Leithandschrift der Editionen und Übersetzungen von Mano, Thackston und Beveridge darstellt. In diesen werden die Folionummern stets mit angegeben.

154 Das letzte Datum, an dem Bābur in der Chronik erscheint, ist der 23. Šaʿbān 928/17. Juli 1522, als die Boten Bāburs mit der Kunde von seiner Einnahme Qandahārs in Herat eintreffen (HS, IV:591).

155 Dies wurde bereits von Azimdžanova: *Gosudarstvo Bābura v Kabule i v Indii*, 85f. angesichts der recht kurzen Darstellung von Bāburs dritter Eroberung von Samarkand 917–18/1511–12 im *Ḥabīb as-siyar* vermutet. Dale: *The garden of the eight paradises*, 232 u. 316f., hält fest, dass sich dieselben spärlichen Angaben auch in anderen Werken wie dem *Aḥsan at-tavārīḫ* finden, hält es jedoch für wahrscheinlich, dass die Lacunae im *Bāburnāma* erst bei der deutlich späteren Flucht Humāyūns in den safavidischen Iran auftraten (ab 947/1540), s. ebd., 48f. Diese Einschätzung wirkt angesichts der unveränderten Angaben zu Bābur im Safavidenteil III:4 in A und C wenig überzeugend.

> describes this same episode by reporting: 'When this untoward news [of the defections] reached the presence of the highly esteemed *pādshāh* he was saddened at the discord of the perfidious times …' Each statement is correct, but Bābur's is succinct, personal and emotive, while Khwāndamīr's elaborate language masks the reality of human emotion by rendering it generically as a respectable royal response.[156]

Neben Dale hatte bereits Miklucho-Maklaj stilistische Unterschiede zwischen *Bāburnāma* und *Ḥabīb as-siyar* in der Darstellung von Ereignissen bemerkt,[157] was er darauf zurückführte, dass Ḫᵛāndamīr die im *Bāburnāma* aufgeführten Erlebnisse des Herrschers zwar nacherzählt, jedoch nicht übersetzt habe, wobei er Schreibweise und Titel angepasst und gelegentlich auch inhaltliche Details verändert habe.[158] Hieran zeigt sich, dass Ḫᵛāndamīr bei seiner Einarbeitung der Angaben aus Bāburs Autobiografie völlig der Tradition persischer Historiografie folgte, die eine topische, dem Muster der *bona et mala exempla* verhaftete Darstellung vorschrieb, bei welcher der Herrscher anlässlich bestimmter Ereignisse nicht in Tränen ausbricht, sondern höchstens „betrübt" ist.

5.5.1 *Zur Abstammung Bāburs in den Fassungen A–C*

Zum ersten Mal werden die Unterschiede zwischen Fassung A und C hinsichtlich der Person Bāburs im Kapitel *Über die ehrwürdige Nachkommenschaft des Sultans von herausragendem Charakter* (= Sulṭān-Abū Saʿīd) *in aller Kürze*[159] deutlich (s. Abb. 16). Ḫᵛāndamīr verändert hierbei die Abschnitte zu Sulṭān-Abū Saʿīds Söhnen Sulṭān-Aḥmad und ʿUmar Šaiḫ, Bāburs Vater, und betont in der überarbeiteten Version die Stellung Bāburs unter den Angehörigen des nördlichen Timuridenreiches. In Fassung A beginnt das Kapitel mit einer Aufzählung aller elf zum Zeitpunkt des Todes von Sulṭān-Abū Saʿīd (873/1469) noch lebenden Söhne des Herrschers, wobei diejenigen, die sich in einem bestimmten Gebiet eine eigene Herrschaft hatten sichern können, ausführlicher behandelt werden als die übrigen: Sulṭān-Aḥmad, Sulṭān-Maḥmūd, Uluġ Beg und ʿUmar Šaiḫ (s. Appendix: A23). Bevor er mit seinen Ausführungen beginnt, entschuldigt sich Ḫᵛāndamīr noch (topisch) für die spärlichen Informationen,

156 Dale: *The garden of the eight paradises*, 53f.; vgl. BN, 55b u. HS, IV:261.

157 Miklucho-Maklaj: *Chondamir i ‚Zapiski' Bābura*, 243–45.

158 Ebd., 246f.; vgl. BN, 84b; HS, IV:285: So ändert Ḫᵛāndamīr u.a. den Begriff *šarbatčī* (Mundschenk) im *Bāburnāma* zu *šarbatdār* im *Ḥabīb as-siyar* ab und fügt im Zusammenhang mit Bāburs Eroberung von Samarkand 906/1500 neben dem usbekischen Statthalter Ǧān-Vafā Mirza die Namen weiterer flüchtender Usbeken ein.

159 DİP 901:880b–82a (A); Mağlis 3157:376b–81a (C); HS, IV:94–102.

die er seinen Lesern bieten kann, doch in der Tat bleiben die Details, mit denen er zu den einzelnen Prinzen aufwarten kann, in Fassung A überschaubar, was auf seinen ungenügenden Zugang zu Informationen sowie die geringe Rolle der nördlichen Timuriden für die auf Herat fokussierte Darstellung zurückzuführen ist.[160]

Bābur selbst wird in Fassung A im Eintrag zum dritten Sohn Sulṭān-Abū Saʿīds, Uluġ Beg, zum ersten Mal genannt. Dort heißt es, „Ẓahīr as-salṭana va-l-ḫilāfa (Beschützer des Sultanats und Kalifates) Bābur Mirza, der Sohn von Mirza ʿUmar Šaiḫ Bahādur, dem Sohn des Glückseligen Sultans (*sulṭān-i saʿīd*) Mirza Sulṭān-Abū Saʿīd" habe dem jungen Sohn Uluġ Begs, Mirza Muqīm, die Herrschaft über Kabul friedlich (*ba-ṣulḥ*) abgenommen und „die Strahlen des Lichts seiner Gerechtigkeit" (*partū-yi anvār-i maʿdalataš*) über die Gebiete von Sultan Maḥmūd von Ġazna (reg. 388–421/998–1030) scheinen lassen. Weiter heißt es, bis zum heutigen Tage, dem 1. Ǧumādā II 929/17. April 1523, sei Bābur der Herrscher dieses Gebiets (Kabul) und lasse seinen Untertanen alle möglichen Wohltaten zukommen, auch lasse er es im Umgang mit den Dienern Schah Ismāʿīls nicht an Loyalität fehlen.[161] Ḫᵛāndamīrs weist Bābur hier eine gesonderte Stellung zu, indem er ihn sprachlich und durch den Verweis auf Maḥmūd von Ġazna aufwertet, einem der vormals mächtigsten Herrscher der östlichen islamischen Welt.

In Fassung C erweitert Ḫᵛāndamīr die Darstellung zu den Söhnen Sulṭān-Abū Saʿīds stark und verändert auch die Reihenfolge: Stand ʿUmar Šaiḫ bisher nach Ulug Beg an vierter Stelle, rückt er nun vor diesen, was Ausdruck der ihm zugeschriebenen gestiegenen Bedeutung als Vater Bāburs ist (s. Appendix: A24). Bābur selbst kommt hier bereits im ersten Eintrag zu Sulṭān-Aḥmad vor, dessen Anteil am Kapitel sich durch die Angabe von Daten, Namen und

160 Vor allem bei Sulṭān-Aḥmad, dem ältesten Sohn und Nachfolger seines Vaters, der mehr als ein Vierteljahrhundert über Samarkand herrschte, wird dies deutlich. Zu ihm heißt es in nur wenigen Zeilen, dass er nach dem Tod seines Vaters versucht habe, Herat zu halten (die Stadt gehörte zum Herrschaftsbereich seines Vaters), was Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā jedoch verhindert habe. Daneben bringt Ḫᵛāndamīr die biografische Angabe zu seinem eigenen Vater Ḫᵛāǧa Humām ad-Dīn Muḥammad, der als Wesir Sulṭān-Maḥmūds tätig gewesen sei, in das Kapitel ein (s. Kapitel 2).

161 Eine zweite Erwähnung Bāburs findet sich im nachfolgenden Eintrag zu seinem Vater ʿUmar Šaiḫ. Zu jenem weiß Ḫᵛāndamīr neben dessen (topischem) Mut nur zu berichten, dass er nach dem Tode Sulṭān-Abū Saʿīds über Andiǧān im Ferghanatal geherrscht habe und zu seinen Lebzeiten Yūnus Khan und andere Khane Mogolistans nicht in Versuchung gekommen seien, das Ferghanatal zu überfallen. Im Šaʿban 899/Mai 1494 sei er schließlich beim Sturz von einem Taubenhaus gestorben und habe bei seinem Tod drei Söhne hinterlassen: Bābur, der wie geschildert über die Region um Kabul geherrscht habe, sowie Ǧahāngīr und Nāṣir, die stets treu ihrem älteren Bruder gefolgt seien.

anderen Details vervielfacht. Der junge Prinz, der im Text jetzt „Seine Majestät Ẓahīr ad-Dīn Muḥammad Bābur“ genannt wird, was sprachlich der Stellung eines Herrschers entspricht, wird darin im Zusammenhang mit dem Tod seines Vaters ʿUmar Šaiḫ erwähnt. Zusätzlich wird bei der Aufzählung von Sulṭān-Aḥmads Söhnen und Töchtern berichtet, dass zwei von diesen mit „Seiner Majestät, der Zuflucht des Kalifates Bābur Padischah“ verheiratet gewesen seien (ʿĀʾiša und Maʿṣūma). Ḫᵛāndamīr ersetzt an dieser Stelle Bāburs bisherigen Titel Mirza (Prinz) durch Padischah (Herrscher), was dessen spätere Stellung vorwegnimmt.

Nach dem Eintrag zu Sulṭān-Maḥmūd folgt der vorgezogene Abschnitt zu ʿUmar Šaiḫ, zu dem Ḫᵛāndamīr ebenfalls zahlreiche neue Details angibt. So erfährt der Leser nun, dass ʿUmar Šaiḫ die Herrschaft über das Ferghanatal von seinem Vater Sulṭān-Abū Saʿīd als besondere Ehre zugesprochen bekommen habe, weil einst der Dynastiegründer Timur das Tal seinem Sohn gleichen Namens überlassen hatte. Daneben werden die Feldzüge ʿUmar Šaiḫs gegen Yūnus Khan, die Usbeken und Sulṭān-Aḥmad genannt, bevor seine Söhne behandelt werden. Bābur wird hierbei „Herrscher über Wasser und Land“ (*pādišāh-i baḥr-u barr*), Glaubenskämpfer (*ġāzī*) und Eroberer (*kišvar-sitānī*) genannt und seine auch mütterlicherseits noble Abstammung von Yūnus Khan hervorgehoben. Im nun nachgesetzten Eintrag zu Uluġ Beg heißt es wie zuvor, dass Bābur, der hier zusätzlich als „Seine Majestät, der Verteidiger des Sultanats“ (*ḥażrat-i salṭanat-panāhī*) erscheint, Uluġ Begs Sohn Mirza Muqīm die Herrschaft über Kabul erfolgreich streitig gemacht habe, wo er bis heute herrsche und die Strahlen seiner Gerechtigkeit scheinen lasse.[162]

An den Umarbeitungen im Kapitel zu den Nachfahren Sulṭān-Abū Saʿīds wird deutlich, wie Ḫᵛāndamīr durch die Hinzufügung von Details zu Bābur und Personen und Ereignissen, die ihn (un-)mittelbar betreffen, dessen Rolle als Herrscher und nicht bloß als Prinz im Rahmen der vormodernen Herrschaftstradition sprachlich vorwegnimmt. In Fassung C erhält er durch die veränderten Titel so eine Stellung zugesprochen, die sich durch seine Herkunft als ältester Sohn eines relativ unbedeutenden Timuridenfürsten im Ferghanatal nicht erklären lässt. Während andere Timuridenprinzen in beiden Fassungen stets nur *mīrzā* (Mirza/Prinz) genannt werden (Bābur firmiert in Fassung A als Ẓahīr ad-Dīn Muḥammad Bābur Mirza), erscheint Bābur

162 Ḫᵛāndamīr scheint sich im vorliegenden Redaktionsschritt auf eine Kopie von A oder eigene Notizen gestützt zu haben, die im Vergleich zu Datumsangaben in DIP 901 etwas später entstanden waren; das in Maǧlis 3157 als „heute“ genannte Datum lautet Ende Ramaḍān 929/Anfang August 1523.

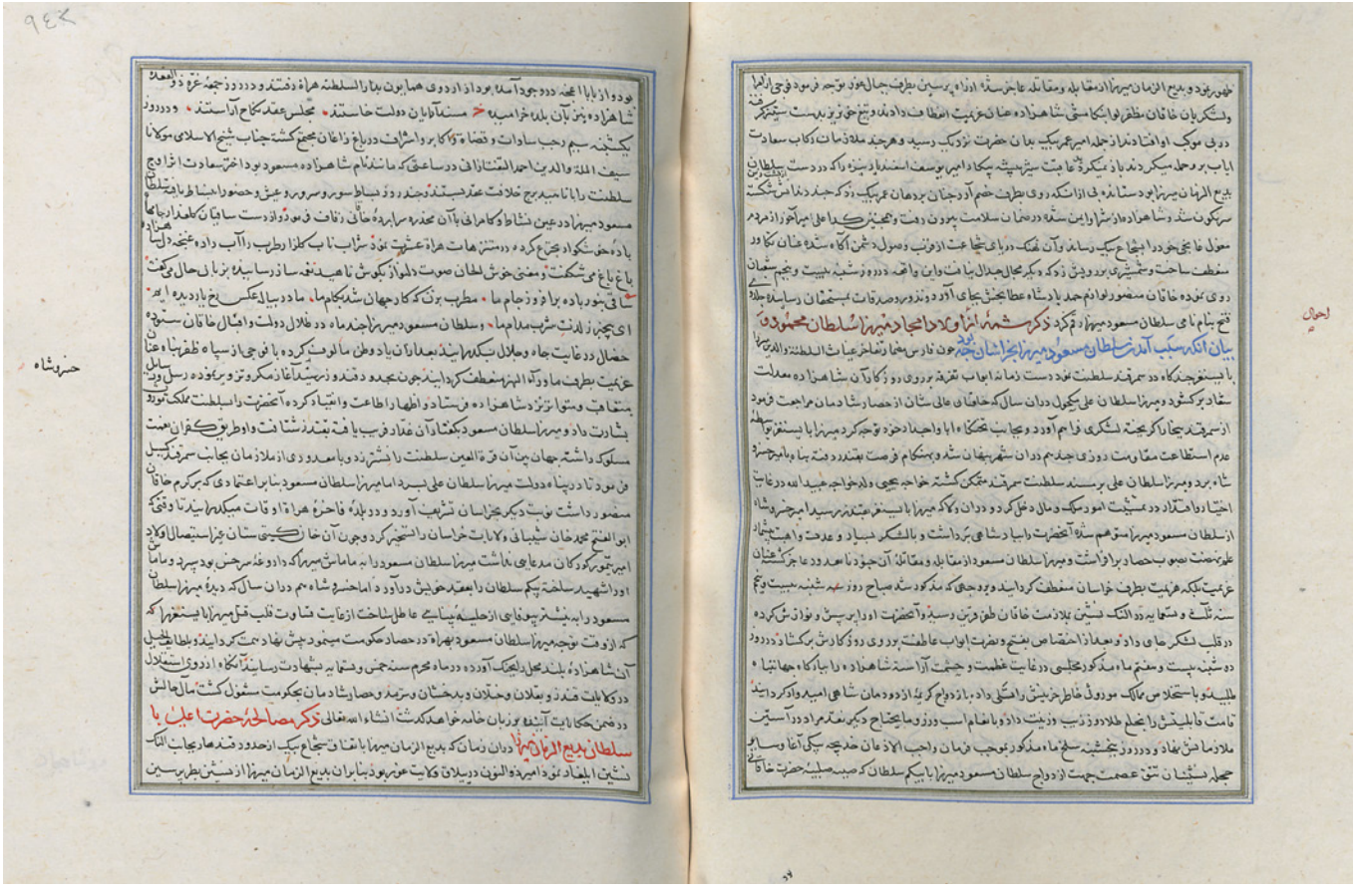


ABBILDUNG 16 Stellung Bāburs unter den Nachkommen Sulṭān-Abū Sa'īds in Fassung A
SÜLEYMANIYE YAZMA ESER KÜTÜPHANESİ, DİP 901:939B–40A

in Fassung C gewöhnlich als *pādišāh* (Padischah, Herrscher).[163] Ḫᵛāndamīr gelingt es hierdurch – ebenso wie durch die üblichen topischen Formulierungen zum Herrscher als Verkörperung von Gerechtigkeit (*ʿadl*) und Beseitiger von Unrecht (*ẓulm*) –, den Anspruch Bāburs als unabhängigen Herrscher in Fassung C ausdrücken.

5.5.2 *Bāburs Kampf um Samarkand* (*903/1497–98*)

Besonders deutlich kommt die aufgewertete Position Bāburs in den neu hinzugefügten Kapiteln zum Ausdruck, in denen Ḫᵛāndamīr nach einem einleitenden biografischen Überblickskapitel auf Dutzenden von Seiten dessen erste Eroberung von Samarkand im Jahre 903/1497–98 behandelt, die politisch relativ unbedeutend war und nur einhundert Tage lang währte. Um den ursprünglichen Text aus Fassung A über die Herrschaft Sulṭān-Ḥusain Bāiqarās möglichst intakt zu lassen, in den die Bāburkapitel eingelassen sind, fügt Ḫᵛāndamīr diese in Fassung C an ein Kapitel zum Tod von Sulṭān-Maḥmūd 900/1495 an, wenn passenderweise gerade die Vorgänge im nördlichen Timuridenreich im Fokus stehen. Die Erzählung verlässt an dieser Stelle nach einer Schlacht zwischen Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā und seinem Sohn Badīʿ az-Zamān bei Alang Nišīn (Wiesen von Nišīn) 903/1498, die mit dem Konflikt um die Ermordung von Badīʿ az-Zamāns Sohn Muḥammad Muʾmin Mirza verbunden ist, Ḫurāsān und wendet sich Samarkand und Transoxanien zu.

In Fassung A gibt Ḫᵛāndamīr im Kapitel *Über die ehrwürdige Nachkommenschaft von Mirza Sulṭān-Maḥmūd und den Grund, warum Sulṭān-Masʿūd Mirza nach Ḫurāsān kam*[164] einen Überblick über die Vorkommnisse im Norden, welche für die auf Herat zentrierte Erzählung jedoch keine Rolle spielen und dementsprechend kurz ausfallen. Um die inhaltlichen Veränderungen von A zu C und Ḫᵛāndamīrs Methode der Umarbeitung des Textes offenzulegen, soll kurz auf den Inhalt eingegangen werden. Das Kapitel schildert in wenigen Worten die Nachfolgekämpfe der drei Söhne Sulṭān-Maḥmūds (Sulṭān-Masʿūd Mirza, Bāisunġur Mirza und Sulṭān-ʿAlī Mirza) um die Macht im Nordreich: Nachdem Bāisunġur sich nach Wirren zumindest die Unterstützung des Emirs von Kundus, Ḫusraušāh, sichern kann, zieht sein Bruder Sulṭān-ʿAlī siegreich

163 Bsp. für A sind Ražavī 4103:520a ≠ HS, IV:529; Ražavī 4103:523a ≠ HS, IV:536; Ražavī 4103:541b ≠ HS, IV:579; Ražavī 4103:547a ≠ HS, IV:590. Bsp. für Fassung C sind Mağlis 3157:492b–93a = HS, IV:313: *ḫažrat-i pādišāhī Ẓahīr ad-daula va-l-iqbāl Bābur mīrzā*; Millī 14908:235 = HS, IV:529: *Ẓahīr as-salṭana va-l-ḫilāfa Bābur pādišāh*; Millī 14908:239 = HS, IV:536: *Muḥammad Bābur pādišāh*. Die Titel Bāburs wurden in späterer Zeit mitunter verändert, vgl. Millī 14908:231 mit HS, IV:522: aus *Ẓahīr ad-dīn Muḥammad Bābur* wird *Ẓahīr as-salṭana va-l-ḫilāfa Muḥammad Bābur pādišāh*.

164 DİP 901:939b–40a (A).

in Samarkand ein, wohingegen der dritte Bruder im Bunde, der unterlegene Sulṭān-Masʿūd, zu Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā flüchtet, der sich zu dem Zeitpunkt bei Alang Nišīn befindet. Sulṭān-Masʿūd findet Wohlwollen beim Herrscher, der ihm seine Tochter Begum Sultan zur Frau gibt, und begibt sich mit militärischer Unterstützung seines Schwiegervaters erneut in den Norden. Dort sitzt er falschen Versprechungen des Emirs Ḫusraušāh auf, wird geblendet und kehrt anschließend nach Ḫurāsān zurück, wo er nach der Invasion Muḥammad Khans den Tod findet. Das Kapitel endet damit, dass Ḫusraušāh den in seiner Hand befindlichen Bāisunġur ermorden lässt und sich zum Herrscher über die vormals Sulṭān-Maḥmūd unterstehenden Gebiete Kundus, Ḫuttalān, Badaḫšān, Tirmiẓ, Ḥiṣār-i Šādmān etc. aufschwingt.

Während Bābur in A im Kapitel an keiner Stelle erwähnt wird – seine Unternehmungen sind damals noch zu unbedeutend, als dass Ḫᵛāndamīr ihn nennen müsste oder darüber Bescheid wüsste –, spielt er in Fassung C, wo Ḫᵛāndamīr das im Titel leicht veränderte Kapitel mit etlichen Details zum Nachfolgekampf der Timuridenprinzen anreichert, die auf das *Bāburnāma* zurückgehen, eine zentrale Rolle.[165] Der Leser erfährt nun, dass Bāisunġur, der nach dem Tod seines Vaters Sulṭān-Maḥmūd in Samarkand herrschte, aufgrund der Opposition der einflussreichen Tarḫān-Emire und deren Unterstützung für seinen Bruder Sulṭān-ʿAlī aus der Hauptstadt habe flüchten müssen,[166] was Ḫᵛāndamīr sehr lebhaft schildert: Als Bāisunġur gewahr geworden sei, dass er kurz davor stehe, von Darvīš Muḥammad Tarḫān inhaftiert und zugunsten seines Bruders ausgetauscht zu werden, habe er sich zur Flucht entschlossen und sei seinen Feinden im letzten Augenblick entkommen, indem er eine zugemauerte Tür im Bad seines Palastes aufgebrochen und bei Vertrauten Unterschlupf gefunden habe. Mit deren Unterstützung habe er den Kampf gegen seine Widersacher aufgenommen, mithilfe von Ḫᵛāǧa Abū l-Makārim aus der Familie des berühmten Gelehrten Burhān ad-Dīn al-Marġinānī[167] zunächst die Oberhand gewonnen und Darvīš Muḥammad Tarḫān hinrichten lassen. Als daraufhin Bāisunġurs gefangen genommener Bruder Sulṭān-ʿAlī geblendet werden sollte, sei dies durch den damit beauftragten Handlanger auf eine Art und Weise geschehen, die Sulṭān-ʿAlīs Augenlicht nicht beschädigt habe, sodass er kurze Zeit später habe flüchten können. Im Anschluss daran habe Bāisunġur gegen seinen Bruder Sulṭān-ʿAlī eine Niederlage erlitten und sich nach Samarkand zurückgezogen. Das Kapitel schließt damit, dass neben Sulṭān-ʿAlī noch zwei weitere Prinzen mit der Belagerung von Samarkand

165 Maǧlis 3157:446a–47a (C); vgl. HS, IV:223–25; BN, 36a–53b.

166 Vgl. BN, 36a–37b.

167 Verfasser des Rechtswerkes *al-Hidāya*, gest. 593/1197.

beginnen: Sulṭān-Masʿūd, der unabhängig von seinem Bruder vor die Stadt zieht, und Bābur, der im Šauwāl 902/Mai–Juni 1497 von der aktuellen Lage Kunde erhält und ebenfalls zur „Hauptstadt seiner Vorfahren" (*dār al-mulk-i ābā va aǧdād*) aufbricht.

An dieser Stelle unterbricht Ḫᵛāndamīr die Schilderung der Belagerung von Samarkand und lässt den Leser über ihren Ausgang und den weiteren Verlauf des Machtkampfes im Unklaren. Im Gegensatz zu Fassung A werden in C an dieser Stelle somit weder Details zum Schicksal von Sulṭān-Masʿūd genannt (Blendung und Verbleib in Ḫurāsān) noch zum Ende Bāisunġurs. Stattdessen leitet Ḫᵛāndamīr zu einem biografischen Einleitungskapitel über Bābur über, was angesichts dessen, dass er gerade Ereignisse im Nordreich abhandelt und Bābur zu den dortigen Prinzen zählt, für die Kapitelstruktur geschickt gewählt ist:

> Dem verständigen Leser wird es nicht verborgen bleiben, dass es angemessen erscheint, seitens der nach Ambra duftenden Schreibfeder für die Nasen der Erdenbürger an dieser Stelle zunächst einen Überblick über die Geschehnisse um den herausragenden Padischah Ẓahīr ad-Dīn Muḥammad Bābur Mirza folgen zu lassen und danach den um Auskunft Ersuchenden den letzten Teil der Ereignisse um die Söhne Mirza Sulṭān-Maḥmūds zu präsentieren.[168]

In den sich daran anschließenden Kapiteln, die im Redaktionsschritt A–C neu hinzugefügt werden, behandelt Ḫᵛāndamīr Bāburs Herkunft und Werdegang. Im biografischen Kapitel *Überblick über die Ereignisse um den glückseligen Padischah von seiner Geburt bis zum Marsch auf Samarkand*[169] schildert er verschiedene Elemente von Bāburs Legitimität wie dessen Geburt und Abstammung, die väterlicherseits auf Timur und mütterlicherseits auf Yūnus Khan zurückgeführt wird. Ḫᵛāndamīr betont hierbei die früh offenbar werdende (topische) Vorherbestimmung des Prinzen zu Höherem, die dieser bereits in jungen Jahren nach dem Tod seines Vaters ʿUmar Šaiḫ habe beweisen müssen, als seine Onkel Sulṭān-Aḥmad Mirza und Sulṭān-Maḥmūd Khan ihm die Herrschaft streitig machten. Bābur erscheint im Text durchgehend mit dem Titel *pādišāh*, dessen berechtigter Anspruch auf die Herrschaft von verschiedenen Feinden angefochten worden und dessen einziges Anliegen es gewesen sei, Gerechtigkeit zu erlangen. Sobald Menschen wie etwa ein gewisser

168 Maǧlis 3157:447a (C); vgl. HS, IV:225. Die die Eroberung Samarkands behandelnden Kapitel folgen im Anschluss daran (HS, IV:230–35) und sind Teil von Fassung C.

169 Maǧlis 3157:447a–49a (C); vgl. HS, IV:225–30.

Ḥasan Yaʿqūb im Ferghanatal versucht hätten, Bābur zu hintergehen und dabei gescheitert seien, spricht Ḫᵛāndamīr davon, dass sie ihre „Strafe für ihre schlechten Taten" erhalten hätten (HS, IV:228f.). Als die Erzählung am Ende des Kapitels erneut die durch die drei Prinzen begonnene Belagerung von Samarkand erreicht, ist für den Leser somit eindeutig klar geworden, welcher von ihnen den rechtmäßigen Anspruch auf die Stadt besaß – Bābur.[170]

Im Anschlusskapitel *Über den erneuten Marsch der welterobernden Dariusgleichen Sonne* (= *Bābur*) *nach Samarkand und die Eroberung der Stadt durch Seine Salomo-gleiche Majestät*[171] schildert Ḫᵛāndamīr Bāburs Bestrebungen, Samarkand einzunehmen, was im Rabīʿ II 903/Dezember 1497 auch gelang. Detailliert werden verschiedene Scharmützel zwischen den Truppen Bāburs und Bāisunġurs, der sich in Samarkand verschanzt hielt, sowie der mehrfache Umzug von Bāburs Heerlager erwähnt, wobei die Ereignisse zeitlich ungefähr ein halbes Jahr umfassen (von Bāburs Aufbruch aus Andīǧān im Ramaḍān 902/Mai 1497 an). Zentral für Ḫᵛāndamīrs Darstellung ist hierbei, dass Bābur stets im Zentrum der Erzählung steht (wie bereits die Kapitelüberschrift zeigt) und als der einzige Prätendent erscheint, der einen legitimen Anspruch auf die Macht besitzt. So bemerkt Ḫᵛāndamīr bei Bāburs letztlich geglücktem Einzug in Samarkand im selben Duktus, den er für Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā und Schah Ismāʿīl verwendet, welche positiven Folgen sein Einmarsch für die Bevölkerung gehabt habe:

> Seine Majestät (= Bābur) verwandelte am Ende des Monats Rabīʿ II 903 (= Mitte Dezember 1497) die Hauptstadt seiner Vorväter durch den Glanz seines königlichen Antlitzes in einen himmlischen Rosengarten, nahm im Gartenpalast Platz und brachte durch sein Glück verheißendes Wesen den Thron des dahingeschiedenen *ṣāḥib-qirān* (= Timur) wie einen Paradiesgarten (*sarā-bustān-i Aram*) zum Blühen. Allen Notabeln

170 Im Vergleich zu Fassung A fällt bei den neuen Kapiteln in Fassung C auf, wie detailliert Ḫᵛāndamīr Namen und Details handelnder Personen angibt, die zuvor mehrheitlich nicht in der Erzählung auftauchten und direkt auf die Aufzeichnungen Bāburs zurückzuführen sind; Ḥasan Yaʿqūb ist ein Beispiel hierfür. So erfährt der Leser genau, welche Emire im Ferghanatal Bāburs Anspruch auf die Nachfolge seines Vaters unterstützt und auch, welche Widersacher es gewagt hätten, sich ihm in den Weg zu stellen. Dies deckt sich mit der Beobachtung von Wheeler M. Thackston zum *Bāburnāma*, dass es Bābur sehr wichtig gewesen sei, möglichst detailliert auch diejenigen namentlich zu benennen, mit denen er zu tun hatte, auch wenn diese nur einmal in einer einzigen Situation aufgetaucht seien, s. Thackstons Einleitung in *The Bāburnāma*, XXVI–XXVII.

171 Mağlis 3157:450a–52a (C); vgl. HS, IV:230–34. Vergleiche mit vorislamischen bzw. iranischen Herrschern wie Darius oder Salomo (Sulaimān) gehörten wie aufgezeigt zum damaligen rhetorischen Standardrepertoire, s. Zipoli: *Poetic imagery*, 220 u. 224.

> gewährte er im Schatten seiner immerwährenden Güte vor den Wirren des Schicksals Schutz, ließ den Not leidenden Untertanen, die von Zwietracht und Leid geplagt wurden, Gerechtigkeit widerfahren, und schob die Pranke der Tyrannei und Ungerechtigkeit fort, die auf ihnen gelastet hatte. Seine Emire belohnte er nach Kräften und ließ sein Heldenbanner wehen. Für eine Dauer von hundert Tagen wurde Samarkand durch die Gerechtigkeit und Güte des Glück verheißenden Padischahs dem Paradies gleich. Danach wurden die Einwohner Samarkands durch Ereignisse, die noch geschildert werden, jener Herrschaft beraubt, als der Herrscher nach Andiǧān abzog, wie alsbald berichtet werden wird, wobei die beredte Feder bei der Darstellung besondere Sorgfalt walten lassen wird.[172]

Ḫᵛāndamīr stellt die Geschehnisse um Bābur vor Samarkand in Form eines panegyrischen Herrscherlobs dar: So hätten sich selbst die bewaffneten Verbände (*laškar*) von Samarkand, die Bābur zuvor noch tatkräftig daran hinderten, die Macht über die Stadt zu übernehmen und seinen Truppen Verluste zufügen konnten, nun seiner Amnestie und Wohltaten erfreut. Dies lässt sich eindeutig als Ausdruck topischer Darstellungen gerechter Herrschaft verstehen.

Auch die folgenden zwei Kapitel *Über den Marsch Mirza Bāisunġurs und Emir Ḫusraušāhs nach Ḥiṣār-i Šādmān und die Flucht Sulṭān-Masʿūd Mirzas aus großer Furcht nach Ḫurāsān*[173] und *Über die Heirat Sulṭān-Masʿūd Mirzas mit Begum Sultan, der Tochter des Siegreichen Ḫāqāns, und das Ausbreiten des Teppichs von Freude und Glück*[174] gehören zu Fassung C und sind in A nicht vorhanden. Der Text beider Kapitel basiert jedoch auf Abschnitten, die in Fassung A im o.g. Kapitel *Über die ehrwürdige Nachkommenschaft von Mirza Sulṭān-Maḥmūd und den Grund, warum Sulṭān-Masʿūd Mirza nach Ḫurāsān kam* enthalten sind und dort im Redaktionsschritt A–C wegfielen.[175] Ḫᵛāndamīr teilt für Fassung C folglich das ursprüngliche Kapitel und lässt den nachfolgenden Teil an späterer Stelle folgen, um Bāburs Eroberung von Samarkand zwischen diesen an chronologisch passender Stelle einfügen zu können (s. Appendix: A25). Das hierbei entstehende Nachfolgekapitel *Über die Heirat*

172 Maǧlis 3157:450a–52a (C); vgl. HS, IV:230–34; zum Textausschnitt s. Maǧlis 3157:452a (C); vgl. Millī 14908:163f. (C); HS, IV:234.

173 Maǧlis 3157:452a–b (C); vgl. HS, IV:235.

174 Maǧlis 3157:452b–53b (C); vgl. HS, IV:235–37.

175 Sie umfassen inhaltlich die Vertreibung Sulṭān-Masʿūds durch Bāisunġur und Ḫusraušāh von Ḥiṣār-i Šādmān nach Ḫurāsān, Sulṭān-Masʿūds Heirat mit der Tochter Sulṭān-Ḥusain Bāiqarās sowie die Ermordung Bāisunġurs, die für den Leser von Fassung C noch nicht genannt wurden.

Sulṭān-Masʿūd Mirzas entspricht hinsichtlich des Informationsgehalts und der textlichen Ausgestaltung den weggefallenen Abschnitten von Fassung A, da Ḫᵛāndamīr zu Sulṭān-Masʿūds Ankunft in Ḫurāsān und seiner Heirat bereits zuvor alle relevanten Informationen vorliegen hatte und verwerten konnte.[176] Für Bāisunġurs Eroberung von Ḥiṣār-i Šādmān wertet Ḫᵛāndamīr hingegen für Details erneut das *Bāburnāma* aus, da dessen Schilderung über mehr Angaben verfügt als diejenige in Fassung A. Hieran zeigt sich, dass Ḫᵛāndamīrs editorische Eingriffe zu den Timuriden in den Abschnitten der Gegenwartsgeschichte ohne Ausnahme auf Bābur abzielen, dessen Anteil er am vorhandenen Text mit verschiedenen editorischen Mitteln – hier: der Aufspaltung von Kapiteln – versucht aufzubessern.

Nach einigen Folgekapiteln zu verschiedenen Aufständen von Söhnen Sulṭān-Ḥusain Bāiqarās in Ḫurāsān, die sich in beiden Fassungen textlich entsprechen, verschiebt sich in Fassung C der Fokus des Geschehens erneut auf Bābur und dessen Eroberung sowie spätere Aufgabe von Samarkand. Anknüpfend an seine (erste) Eroberung der Stadt wird im Kapitel *Wie Samarkand der Kontrolle des Padischahs Ẓahīr ad-Dīn Muḥammad Bābur entglitt und Mirza Ǧahāngīr von einigen Emiren des Hofes zum Aufstand verführt wurde*[177] in aller Breite geschildert, unter welchen Umständen Bābur gezwungen ist, Samarkand nach nur einhundert Tagen wieder zu verlassen, um sein eigentliches Herrschaftsgebiet, das Ferghanatal, zu sichern.[178] Mit der folgenden Schilderung der zweiten Eroberung Samarkands durch Bābur im Jahre 906/1500–01 gelangt die Erzählung an eine Stelle, wo ein neuer Faktor in die Geschichte der Ereignisse in Transoxanien eingeführt wird: Die Usbeken unter Muḥammad Khan, deren Darstellung als Antagonisten der Timuriden Ḫᵛāndamīrs Narrativ der militärischen Glanztaten Bāburs (wie auch später Schah Ismāʿīls) dient. Erst durch den Kampf gegen die Usbeken kann der

176 Dies zeigt sich nicht zuletzt an der exakten Datierung der Ereignisse: So gibt Ḫᵛāndamīr bereits in A genau an, an welchem Tag Sulṭān-Masʿūd das Heerlager bei Alang Nišīn erreicht habe und wann die Frauen des Harems nach Herat abgereist seien, wann Sulṭān-Masʿūd dort eingetroffen sei und wann der *šaiḫ al-islām* at-Taftazānī ihn und Begum Sultan miteinander vermählt habe.

177 Maǧlis 3157:464a–70b (C); vgl. HS, IV:258–70.

178 Dort hatte der Statthalter von Aḫsī, Uzun Ḥasan, gegen Bābur intrigiert und dessen Bruder Ǧahāngīr zum Herrscher über das Ferghanatal ausgerufen. Nach zahlreichen Ereignissen und wechselnden politischen Konstellationen gelang es Bābur, sich im Ḏū l-qaʿda 904/Juni–Juli 1499 erneut Andiǧāns und damit der Oberherrschaft zu bemächtigen und seinem Bruder Ǧahāngīr nach einem Friedensschluss Aḫsī und Ḫuǧand zuzuweisen. Inzwischen hatte Sulṭān-ʿAlī Mirza, neben Bābur einer der Prätendenten um die Nachfolge im timuridischen Nordreich, seine Chance genutzt und die Macht im von Bābur aufgegebenen Samarkand ergriffen.

Historiker den Timuridenprinzen als mutigen Helden porträtieren, wodurch ihm die bei von Kügelgen genannte Legitimität der überlegenen Gewalt zukommt, die auf militärische Triumphe eines Herrschers und erfolgreiche Feindabwehr zurückgeht.

5.5.3 *Muḥammad Khan Šībānī als Antagonist Bāburs vor Samarkand (906–07/1500–01)*

Die Usbeken unter ihrem Oberhaupt Muḥammad Khan sind als Gegner Bāburs im Kampf um Samarkand und ganz Transoxanien ein wesentlicher Bestandteil des Redaktionsschritts A–C, um Bāburs Stellung als siegreicher Heerführer herauszustellen. Muḥammad Khan tritt zwar bereits in Fassung A als Gegner Sulṭān-Ḥusain Bāiqarās und seiner Söhne sowie später als Widersacher Schah Ismāʿīls auf, bis er schließlich von jenem 916/1510 bei Merw im heutigen Turkmenistan besiegt und getötet wird. In Fassung C ist seine Bedeutung für die Erzählung jedoch deutlich größer, da er in den Kämpfen um die Nachfolge im nördlichen Timuridenreich als Antagonist Bāburs auftritt und als solcher mehr Text zugesprochen bekommt (s. Appendix: A26).[179] Das Bild, das Ḫᵛāndamīr hierbei von ihm zeichnet, entspricht seiner Rolle als *malum exemplum*, d.h. als angstvollem, durchtriebenen Herrscher, dessen Truppen Grausamkeiten aller Art verüben und nach der Einnahme Herats bis zum Eintreffen der Safaviden (913–16/1507–10) ein Unrechtsregime etablieren, unter dem der Historiker persönlich zu leiden gehabt habe.

Die Forschung zeichnet ein differenzierteres Bild der usbekischen Šībānidendynastie (bzw. Abū l-Ḫairiden) und betont das kulturelle Mäzenatentum des vom 15. Jh. bis 1599 in Transoxanien und Balch herrschenden Herrscherhauses, das vom Zuzug von Gelehrten aus dem Safavidenreich profitierte,[180] was vor allem darin begründet war, dass es unter den Usbeken keine gewaltsame Durchsetzung der Schia wie im Safavidenreich gab. Dies machte das usbekische Herrschaftsgebiet für viele sunnitische Künstler und Gelehrte als

179 Die Kapitel in Fassung A, in denen Muḥammad Khan aktiv auftaucht und die in C (und in der Edition) übernommen werden, sind HS, IV:273–75; 293–99; 314–16; 367–69; 373–93; 503–20. Neu hinzu kommen in Fassung C die Kapitel HS, IV:271–73; 276–292; 305f.; 369–73.

180 In diesem Zusammenhang sind u.a. der Gartenbauarchitekt Mīrak-i Ġiyāṯī, der später nach Indien emigrierte, der Dichter Zain ad-Dīn Vāṣifī, der Ḫᵛāndamīr auf seinem Weg nach Transoxanien begegnete, und Šaiḫzāda, ein Schüler des Herater Hofmalers Bihzād, zu nennen. Hierzu McChesney: *Islamic Culture and the Chinggisid restoration*; Schwarz: *Geschichte Mittelasiens vom 14.–20. Jahrhundert*; Bregel: Art. *Abu l-Khayrids*. Zu Muḥammad Khan s. McChesney: Art. *Shībānī Khān*; ders.: Art. *Shībānids*. Speziell zu den safavidisch-usbekischen Beziehungen unter Schah Ismāʿīl und Ṭahmāsp s. Dickson: *Sháh Ṭahmásb and the Úzbeks*, 5–51; Haarmann: *Staat und Religion*.

Rückzugsort interessant, wie auch zahlreiche *taẕkira*-Einträge im *Ḥabīb as-siyar* zeigen;[181] als Beispiel sei auf den bereits mehrfach genannten Faẓlallāh b. Rūzbihān Ḫunǧī Iṣfahānī verwiesen. Die negative Darstellung der Usbeken im *Ḥabīb as-siyar* und in späteren Geschichtswerken der Safavidenzeit liegt darin begründet, dass die Usbeken auch nach der Niederlage Muḥammad Khans gegen Schah Ismāʿīl 916/1510 bei Merw weiterhin ernstzunehmende Gegner der Safaviden blieben und für den Ostteil ihres Reiches eine ständige Bedrohung darstellten; Martin Dickson spricht in diesem Zusammenhang pointiert von einem „Duell um Ḫurāsān".[182]

Ḫᵛāndamīr bezieht in beiden Reaktionen des *Ḥabīb as-siyar* gegen die Usbeken Position und stellt sie als *mala exempla* dar, was vor allem in den Begriffen „Chaos" und „Tyrannei" seinen Ausdruck findet, die immer dann zur Anwendung kommen, wenn Ḫᵛāndamīr von einem usbekischen Sieg berichtet. Deutlich wird dies in Fassung C bei der usbekischen Eroberung von Buchara (905/1499–1500), die als Gegenteil des „Ausbreitens des Teppichs der Gerechtigkeit" der *bona exempla* geschildert wird: „Die Usbeken gaben sich dem Anfachen des Feuers der Unterdrückung (*ẓulm*) und Tyrannei (*bī-dād*) hin, wobei die Seufzer der Familien emporstiegen und der Qualm der Ungerechtigkeit (*ʿadvān*) bis zum Himmel reichte, und raubten die meisten Einwohner von Buchara aus. Anschließend gab Muḥammad Khan den Befehl, die Stadtmauer zu zerstören" (HS, IV:277). Weiter heißt es, dass sich Muḥammad Khan Betrug und Hinterlist (*makr-u tadbīr va ḥīla-u tazvīr*) bedient habe, als er direkt im Anschluss daran zur Eroberung von Samarkand übergegangen sei und festgestellt habe, dass er die Stadt mit militärischen Mitteln nicht erobern könne (HS, IV:277) – im Narrativ des *Ḥabīb as-siyar* bedingen sich fehlender Herrschaftsanspruch, Wesen und Taten Muḥammad Khans. Die negative Darstellung gilt auch für seine Soldaten: Kaum seien usbekische Truppen in Samarkand eingerückt, hätten sie die Bevölkerung terrorisiert und diejenigen getötet, die sie daran hätten hindern wollen oder dies auch nur kritisiert hätten: „An den meisten Orten Transoxaniens und insbesondere in Samarkand begannen die usbekischen Unterdrücker mit ihrer Tyrannei (*ẓulm*) und Unterdrückung (*taʿaddī*) und streckten ihre Hand nach dem Besitz der Untertanen und Notleidenden aus, und jeden, der im Verdacht

181 Muḥammad Khan stand den Sufigemeinschaften der Naqšbandīya und Kubrāwīya nahe und hegte auch (wie damals nicht unüblich) eine große Verehrung für ʿAlī b. Abī Ṭālib und die Imame, was in seinem Lobgedicht zu Ehren des achten Imams seinen Ausdruck fand, als er dessen Schrein in Maschhad besuchte, s. Ott: *Transoxanien und Turkestan*, 305–12.

182 Dickson: *Sháh Ṭahmásb and the Úzbeks*. Unter ʿUbaidallāh Khan gelang es ihnen, Herat zeitweise einzunehmen bzw. es mehrfach zu belagern.

stand, auch nur einen Dinar oder ein *mann*[183] zu besitzen, schleppten sie unter falschen Anschuldigungen fort und folterten ihn" (HS, IV:280).

Im Vergleich zu anderen Chroniken der Safavidenzeit stellt das *Ḥabīb as-siyar* in seiner Darstellung der Usbeken keine Ausnahme dar, wie Tilmann Trausch in seiner Untersuchung zum Türkenbild in safavidischen Chroniken feststellt, sondern fügt sich nahtlos in die im Allgemeinen äußerst topisch bleibende, antiusbekische Schilderung ein, bei der die Usbeken (im Gegensatz zu den Osmanen) bar jeder positiven Züge dargestellt werden.[184] Im *Ḥabīb as-siyar* bleibt die Schilderung den Usbeken gegenüber folgerichtig auch dann abwertend, wenn Ḫᵛāndamīr den überragenden usbekischen Sieg über die safavidische Armee bei Ġiǧduvān 918/1512 beschreibt: „Als die Banner der usbekischen Sultane am Horizont der Eroberung und des Sieges sichtbar wurden, begannen die Soldaten Transoxaniens zu morden und zu plündern."[185] Hierdurch suggeriert Ḫᵛāndamīr, dass usbekische Eroberungen automatisch Verderben für die lokale Bevölkerung mit sich zögen, wohingegen die Usbeken im *Tārīḫ-i Rašīdī* von Ḥaidar Dūġlāt, der nicht in Schah Ismāʿīls Diensten stand, wie o.g. als Verteidiger der Sunna gegen die Ketzerei und den Unglauben der Safaviden firmieren (s. Kapitel 2). Ḫᵛāndamīrs Standortgebundenheit als Historiker der Safaviden wird insbesondere auch bei der safavidischen Einnahme Herats im Jahr 916/1510 deutlich, wenn er schreibt, dass die Herater Bevölkerung dank Schah Ismāʿīl nun vor der „Flamme von Tyrannei und Irrtum" (*nāyira-yi ẓulm-u ẓalāl*) gerettet gewesen sei und sich „im Schatten des nie enden werdenden Glücks der Ruhe [vor allem Bösen]" (*sāya-yi iqbāl-i lā-yazāl-i āsāyiš*) sowie der schiitischen Rechtleitung habe erfreuen können,[186] gleichzeitig jedoch der *šaiḫ al-islām* at-Taftazānī, der unter den Usbeken wie bereits zuvor unter den Timuriden in höchstem Ansehen gestanden hatte, von den Qızılbaš gefoltert und hingerichtet wurde.

Ḫᵛāndamīrs Muster der *malum exemplum*-Darstellung Muḥammad Khans zeigt sich insbesondere am biografischen Kapitel *Über die Anfänge Abū l-Fatḥ*

183 Ca. 800 Gramm bis 3 Kilogramm, s.o.

184 Trausch: *Anpassung und Abbildung*, 128–55. Trausch macht hierbei usbekische Herrscherfiguren, das Verhalten usbekischer Truppen nach einem Sieg bzw. einer Eroberung sowie den konfessionellen Gegensatz zwischen Sunna und Schia, der im Verhältnis der Safaviden zu den Usbeken deutlich stärker zutage getreten sei als bei den Osmanen, als maßgebliche Themenfelder aus.

185 HS, IV:529; ebf. bei Trausch: *Anpassung und Abbildung*, 135.

186 HS, IV:516, ebf. Trausch: *Anpassung und Abbildung*, 134. Worin genau die von Trausch ausgemachte „Milde" besteht, die er in seiner Untersuchung des Usbekenbildes bei Ḫᵛāndamīr meint festgestellt zu haben (ebd., 131), bleibt ungeklärt; Trausch führt diese auf die räumliche Nähe des Herater Historikers zurückführt, der „schließlich nicht nur in ihrer Nähe, sondern bis 916 (1510–11) sogar unter ihnen" gelebt habe (ebd., 161f.).

Muḥammad Khan Šībānīs in seiner Jugend und der Zeit seiner Eroberungen,[187] das starke Veränderungen zwischen den Fassungen A und C aufweist (s. Appendix: A27). In Fassung A behandelt Ḫᵛāndamīr die Abstammung des Khans, die auf Abū l-Ḫair Khan (gest. 873/1468) zurückgehe, sowie dessen Eroberung von Samarkand 906–07/1500–01, wodurch er bei Muḥammad Khans Gegnerschaft zu Bābur und den anderen Timuridenprinzen anlangt. Erneut hebt der Historiker besonders die List und Heimtücke hervor, derer sich Muḥammad Khan bedient habe,[188] und beschreibt die usbekische Herrschaft nach der Einnahme Samarkands mit den üblichen Worten „Unterdrückung" (*taʿaddī, ẓulm*) und „Tyrannei" (*bī-dād*). Diese sei so bedrückend gewesen, dass einer der Notabeln (der o.g. Ḫᵛāǧa Abū l-Makārim) Bābur aufgefordert habe, sich der Stadt seiner Vorväter – Ḫᵛāndamīr betont hier erneut Bāburs genealogischen Anspruch – zu bemächtigen. Bābur habe sich daraufhin auf den Weg nach Samarkand gemacht und sei heimlich eingelassen worden, was ein Massaker an den sich in der Stadt befindlichen Usbeken nach sich gezogen und der Bevölkerung durch Bābur, der (wie üblich) für „Gerechtigkeit und Wohltaten" (*ʿadl-u iḥsān*) gesorgt habe, Ruhe und Wohlstand gebracht habe. Als nach einigen Monaten deutlich geworden sei, dass Bābur die weiterhin von Muḥammad Khans Soldaten umgebene Stadt nicht länger würde halten können, habe er sich heimlich zurückgezogen und sie ihrem Schicksal überlassen. Sein Verbündeter Ḫᵛāǧa Abū l-Makārim sei daraufhin von Muḥammad Khans Männern ergriffen und auf Befehl des Khans hingerichtet worden.

In Fassung C bricht Ḫᵛāndamīr die in A geschilderten Ereignisse um Muḥammad Khans und Bāburs Eroberung von Samarkand auf und teilt sie in separate Kapitel ein, was erneut der Fülle an aus dem *Bāburnāma* übernommenen Angaben geschuldet ist und dem Zweck dient, durch hinzugefügte Einzelerzählungen nicht allein Muḥammad Khans Taten zu schildern, sondern vor allem Bāburs militärische Unterfangen aufzuzählen. Im biografischen Kapitel zu Muḥammad Khan, das nun leicht abgeändert *Überblick über die Anfänge von Abū l-Fatḥ Muḥammad Khan Šībānī bis zur Zeit seiner Eroberung von Buchara und Samarkand*[189] heißt, behandelt Ḫᵛāndamīr ebenfalls dessen Herkunft, nun jedoch hauptsächlich den Werdegang des Khans auf seinem Weg zur Macht, der aus zahlreichen Kämpfen und Scharmützeln

187 DİP 901:950b–52a (A); vgl. HS, IV:273–75.

188 Als Muḥammad Khan den damaligen Herrscher der Stadt, den Timuridenprinzen Sulṭān-ʿAlī Mirza, habe herauslocken wollen, habe er sich der Gefühle von dessen Mutter bedient, der er die Heirat angetragen habe, um ihren Sohn auf seine Seite zu ziehen und daraufhin zu ermorden.

189 Mağlis 3157:471b–73b (C); die Kapitelüberschrift folgt hier Markazī 4451:258a (C).

mit anderen Khans der Steppe besteht, die namentlich genannt werden.[190] Die usbekische Einnahme von Samarkand und insbesondere die Eroberung der Stadt durch Bābur und dessen Abzug nach Ferghana bilden in C das Material der nachfolgenden, nun stark erweiterten Kapitel, was einen größeren Eingriff Ḫᵛāndamīrs in den Text des Timuridenteils III:3 darstellt.[191]

Unter den neu hinzugekommenen Kapiteln zeigt sich besonders am Kapitel *Über einen Traum des glückseligen Padischahs* (= *Bābur*) *und der daraus neu geschöpften Hoffnung, Samarkand zu erobern*[192] die Vorgehensweise Ḫᵛāndamīrs, als Historiker Ereignisse der Vergangenheit miteinander zu verbinden, wodurch Geschichte erst eine sinnvolle Abfolge erhält.[193] Ḫᵛāndamīr gibt darin einen Traum (*ḫᵛāb*) Bāburs aus dem *Bāburnāma* wieder, in welchem dem Timuridenprinzen die (zweite) Eroberung von Samarkand prophezeit worden sei, die sich kurze Zeit später auch tatsächlich ereignet habe.[194] Bāburs Traum, der wie die Träume Scheich Ṣafī ad-Dīns als gängiger Topos der Legitimierung einer Person oder einer Dynastie zu verstehen ist, wird von Ḫᵛāndamīr mit einer Einleitung über die generelle prophetische Kraft von Visionen versehen. Darin nennt Ḫᵛāndamīr den Propheten Muḥammad und die biblisch-koranische Erzählung von Josef als Traumdeuter in Ägypten, was die Wichtigkeit und Wahrhaftigkeit von Träumen verdeutlichen soll. Der nachfolgende Traum selbst behandelt ein Treffen Bāburs mit dem damals bereits verstorbenen Naqšbandīscheich Ḫᵛāǧa ʿUbaidallāh Aḥrār (gest. 896/1490), der zu Lebzeiten in Transoxanien politisch enorm einflussreich gewesen war und über seinen Tod hinaus in der Bevölkerung stark verehrt wurde.[195] Im Traum segnet der Scheich Bābur (in tschagataischer Sprache), was diesem laut Ḫᵛāndamīr göttlichen Beistand verheißen und die baldige Eroberung von Samarkand bedeutet habe, die sich schließlich auf den Tag genau zwei Wochen nach der Vorhersage eines Mitstreiters des Prinzen auch erfüllt habe.

Im Anschluss an die Wiedergabe des Traums nimmt Ḫᵛāndamīr eine historische Kontextualisierung vor, indem er Bāburs zweite Eroberung von

190 Dazu Bregel: Art. *Abu l-Khairids*; McChesney: Art. *Shībānī Khān*; ders.: Art. *Shībānids*.

191 Vgl. BN, 79b–95b.

192 Maǧlis 3157:476b–77a (C); vgl. HS, IV:281–83.

193 Zu Träumen allgemein s. von Grunebaum: *The cultural function of the dream*; Schimmel: *Die Träume des Kalifen*; Marlow (Hg.): *Dreaming across boundaries*; zu Traumerzählungen in persischen Chroniken s. Quinn: *The Timurid historiographical legacy*, 29–31. Für die neuere Forschung s. die Literaturverweise bei Hanaoka: *Authority and identity in medieval Islamic historiography*, 72–78.

194 BN, 83a–b.

195 Zur Bedeutung von Ḫᵛāǧa ʿUbaidallāh Aḥrār und der damaligen Stellung der Naqšbandīya s. Algar: Art. *Aḥrār*; Rogers: Art. *Aḥrār*; Paul: *Die politische und soziale Bedeutung der Naqšbandiyya*.

Samarkand mit der Einnahme Qaršīs durch Timur, die im Werk an anderer Stelle beschrieben wird (HS, III:409–11), vergleicht. Er kommt dabei zu folgendem Ergebnis:

> Es wird den Kennern der Geschichte nicht verborgen bleiben, dass die Eroberung von Samarkand durch den glückseligen Padischah (= Bābur) auf eine Weise erfolgt ist, die eine große Ähnlichkeit mit der Erzählung um den nächtlichen Marsch Seiner Majestät des *ṣāḥib-qirān amīr* Timur *kūrgān* zusammen mit 240 Männern nach Qaršī und dessen Eroberung von jener Stadt aufweist, worüber bereits berichtet worden ist. Wenn jedoch der verständige Leser die beiden Geschichten miteinander vergleicht, so kommt er mit Sicherheit zum Schluss, dass die Kühnheit, die der Padischah Ẓahīr ad-Dīn Muḥammad Bābur in jener Nacht gezeigt hat, die Eroberung Qaršīs durch den *ṣāḥib-qirān* bei Weitem übersteigt.[196]

Als Begründung für seine Schlussfolgerung, Mut und Leistung Bāburs seien größer gewesen, führt Ḫᵛāndamīr zwei Gründe an: Einerseits seien die Anzahl und Bedeutung der Feinde Bāburs in Gestalt des fähigen usbekischen Statthalters Ǧān-Vafā Mirza und Muḥammad Khans selbst, der in der Umgebung von Samarkand gelagert habe, größer gewesen als bei Timur. Darüber hinaus seien die Größe und Bedeutung Samarkands mit derjenigen Qaršīs in keiner Weise vergleichbar. Dass das einzige *tertium comparationis* die Anzahl der verfügbaren Krieger beider Eroberer darstellt (240 Mann), dass Samarkand (als Hauptstadt eines Reiches) und Qaršī (als Provinzstadt) sich für einen Vergleich nicht unbedingt anbieten und dass die jeweiligen Umstände der Eroberung völlig andere sind – Bābur kämpft als Prinz einer herrschenden Dynastie, Timur als damals noch unbekannter Eroberer in seiner *qazaqlıq*-Zeit –, spielt für Ḫᵛāndamīr an dieser Stelle keine Rolle. Auch der Umstand, dass Bābur kurze Zeit später wieder vor den Usbeken aus Samarkand fliehen musste, bleibt, wie auch andere Misserfolge, unkommentiert.

Ḫᵛāndamīrs Agenda als Historiker wird insbesondere beim Vergleich der Traumepisode im *Ḥabīb as-siyar* mit dem *Bāburnāma* ersichtlich. Dort kontextualisiert Bābur seine Eroberung von Samarkand ebenfalls, wobei er sich jedoch nicht mit Timur, sondern mit Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā und dessen (Rück-)Eroberung von Herat 875/1470 vergleicht, das jenem kurze Zeit verlustig gegangen war.[197] Bābur kommt bei seinen Überlegungen zum Schluss, dass es Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā aufgrund seiner Erfahrung als Truppenführer sowie

196 Mağlis 3157:478b (C); vgl. HS, IV:286.
197 BN, 85a–b.

der Tatsache, dass sein Gegner Yādigār Muḥammad ein junger, unerfahrener Prinz ohne feste Machtbasis gewesen sei, deutlich leichter gehabt habe als er selbst. Ḫᵛāndamīr, der Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā in seinem Geschichtswerk als *bonum exemplum* und ideale Herrscherfigur darstellt und daher keine derartige Herabstufung zulassen konnte, vermeidet an dieser Stelle jeden Verweis auf Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā und lässt Bābur stattdessen seinen timuridischen Ahnherrn übertreffen, was ihm zugleich größeren Glanz beschert.

Dass sich die historischen Ereignisse für Bābur zumindest vorerst anders als bei Timur entwickelten, der von Sieg zu Sieg eilte, schildert Ḫᵛāndamīr in den folgenden Kapiteln: Bābur sei kurz nach seiner erneuten Eroberung Samarkands von den Usbeken in der Stadt eingeschlossen worden und habe im Šauwāl 906/April–Mai 1501 bei Sar-i Pul die entscheidende Schlacht gegen den Usbekenkhan verloren, woraufhin er sich endgültig hinter die Mauern Samarkands zurückgezogen habe. Dort sei mit fortschreitender Belagerung eine Hungersnot ausgebrochen, welche die Bevölkerung dazu gezwungen habe, Katzen- und Hundefleisch zu essen; auch sei es in Bāburs Armee zu ersten Desertionen gekommen. Vier Monate später habe seine Herrschaft ein Ende gefunden, als er sich 907/1501 nach Taschkent zu seinen Onkeln Sulṭān-Maḥmūd Khan und Alača Khan geflüchtet habe; Muḥammad Khan sei daraufhin kampflos in Samarkand eingezogen (hiermit endet der Einschub der Kapitel um Bāburs zweite Eroberung der Stadt).[198] Weitere von Ḫᵛāndamīr in Fassung C einzugefügte Kapitel behandeln Kampfhandlungen in Transoxanien zwischen den Usbeken und den Onkeln Bāburs, über die Muḥammad Khan letztlich habe triumphieren können.[199] Schließlich habe der Timuridenprinz Transoxanien jedoch verloren und sei nach Kabul gezogen, wo ihm der Sohn des Emirs Ẕū n-Nūn Arġun, Muḥammad Muqīm, die Stadt nach Verhandlungen über einen freien Abzug überlassen habe.[200]

Danach führt Ḫᵛāndamīr Bābur erst wieder im Anschluss an den Tod Sulṭān-Ḥusain Bāiqarās in den Text ein, als er im Herbst 912/1506 dem Heer der verbliebenen Timuridenprinzen gegen die Usbeken beisteht. Während in Fassung A die Ereignisse im Heerlager der Prinzen bei Balch in einem Kapitel behandelt werden, fügt Ḫᵛāndamīr in C zwei weitere Kapitel hinzu, die sich ausschließlich um Bāburs Ankunft drehen.[201] Ḫᵛāndamīr streut hierzu

198 Maǧlis 3157:479b–82a (C); vgl. HS, IV:287–92.

199 Maǧlis 3157:488b–89b (C); vgl. HS, IV:305–07.

200 DIP 901:958a–b (A); Maǧlis 3157:489b–90a (C); vgl. HS, IV:307f. Das Kapitel unterscheidet sich textl. zwischen beiden Fassungen leicht und die Kapitelüberschrift lautet in C anders als in A.

201 Maǧlis 3157:521a–23a (C, die korrekten Kapitelüberschriften von C finden sich in Hs. Markazī 4451:306a u. 307a); vgl. HS, IV:369–73.

in den Text panegyrische Verse ein, die Bāburs Stellung zusätzlich betonen: „Unter guten Vorzeichen der Farīdūn-gleiche Schah | Aus Kabul zog nach Herat | Zu seiner Rechten und Linken der Sieg | Die Gnade des Schöpfers als Reisegefährten."[202] Insbesondere wird die von großen Feierlichkeiten begleitete Ankunft Bāburs im Lager der Prinzen hervorgehoben, durch den sie wieder hoffnungsvoll geworden seien, da sie ihn als „Rettung" (wörtl.: *fauzī ʿaẓīm*) angesehen hätten.[203] An diesen Einschüben wird deutlich, dass Bābur in Fassung C nach Sulṭān-Ḥusain Bāiqarās Tod für den Fortbestand der Dynastie eine Rolle ausfüllt, die in der eigentlich auf Ḫurāsān fokussierten Erzählung dem ältesten Sohn Sulṭān-Ḥusain Bāiqarās, Badīʿ az-Zamān (reg. 911–13/1506–07), hätte zukommen müssen; Ḫᵛāndamīr nennt Bābur sogar wörtlich den „Erben der Dynastie Timurs" (*ḫulāṣa-yi dūdmān-i amīr Tīmūr kūrgān*).[204]

Badīʿ az-Zamān hingegen wird zwar bereits früh im Text als legitimer Nachfolger seines Vaters beschrieben, gilt jedoch gleichzeitig auch als zögerlicher und willensschwacher Prinz, der (topisch) von schlechten Ratgebern umgeben sei (HS, IV:199). Trotz seiner andauernden Rebellion gegen Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā, die v.a. auf die o.g. Ermordung seines Sohnes Muḥammad Mu'min Mirza zurückzuführen ist, gilt er Ḫᵛāndamīr als natürlicher Nachfolger seines Vaters, mit dem er sich kurz vor dessen Tod wieder versöhnt hatte. Mögliche Kritik an Badīʿ az-Zamāns Verhalten gegenüber Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā, dessen Herrschaft durch seine Feldzüge gegen Familienangehörige angesichts der usbekischen Gefahr weiter geschwächt wird, findet sich deshalb nicht explizit, was insbesondere mit Ḫᵛāndamīrs Stellung als Badīʿ az-Zamāns Gefolgsmann (und späterem *ṣadr*) erklärt werden kann. Insgesamt ist Badīʿ az-Zamāns Rolle beim Untergang der Timuriden in Ḫurāsān, der bei Ḫᵛāndamīr als Drama von menschlichem Verrat und der Ausweglosigkeit des unerbittlichen Schicksals erscheint, im Gegensatz zu derjenigen Bāburs, der sich später als Eroberer hervortut, wenig glanzvoll.

Ḫᵛāndamīr beschließt die Darstellung Bāburs im Safavidenteil III:4 mit einem Verweis auf dessen Eroberungszüge im Grenzraum zwischen Ḫurāsān und Transoxanien, für die er aufgrund der Lacunae im *Bāburnāma* keine neuen Angaben einarbeiten konnte und die in beiden Fassungen deshalb textgleich sind. Zuletzt nennt er dabei Bāburs Belagerung von Qandahār, die indirekt mit der Hinrichtung von Ḫᵛāndamīrs erstem Patron für das *Ḥabīb*

202 HS, IV:370.

203 Als es jedoch aufgrund von Unstimmigkeiten unter den Söhnen Sulṭān-Ḥusain Bāiqarās zu keiner Schlacht gekommen sei, habe sich Bābur nach Kabul zurückgezogen und dort im folgenden Jahr die Nachricht von der usbekischen Eroberung Ḫurāsāns erhalten.

204 HS, IV:524.

as-siyar, Amīr Ġiyāṣ ad-Dīn Muḥammad, in Herat verknüpft war (s. Kapitel 2).[205] Als Bāburs Bemühungen, die Herrschaft über die Stadt zu erlangen, im Šaʿbān 928/Juli 1522 von Erfolg gekrönt waren, hatte sich mit dem Eintreffen des neuen Statthalters Durmiš Khan die politische Situation in Herat geändert und sich die safavidisch-timuridischen Beziehungen wieder verbessert.[206]

Dass Ḫᵛāndamīr bereits in Fassung A in der Lage war, Bābur eine höhere Stellung unter den Timuridenprinzen zuzuweisen, lag, allen zwischenzeitlichen Verstimmungen zum Trotz, an der prinzipiell guten Beziehung zwischen dem Prinzen und den Safaviden, die unter Schah Ismāʿīls Nachfolger Ṭahmāsp anhielt.[207] So setzte sich die safavidische Waffenhilfe für Bābur auch unter Ṭahmāsp fort (s. Kapitel 2), dessen Botschafter Sulaimān Āqā in der Schlacht gegen die Rajputen bei Kanwa im Ǧumādā II 935/März 1527 auf Bāburs rechtem Flügel kämpfte, bevor er zwei Monate später zusammen mit einem Gesandten Bāburs, Ḫᵛāǧagī Asad, Indien in Richtung Safavidenhof mit Geschenken verließ. Dies hinderte Bābur nicht daran, den Traum einer timuridischen Herrschaft über Transoxanien bis an sein Lebensende aufrechtzuerhalten, was sich jedoch nicht verwirklichen ließ.[208] Der Austausch von Boten und Briefen setzte sich später zwischen Humāyūn und Ṭahmāsp fort, nachdem Humāyūn 946/1540 von seinem Gegenspieler Šīršāh Sūrī aus Indien vertrieben worden war. Zur Erlangung militärischer Unterstützung setzte sich schließlich

205 Ražavī 4103:541b (A); Ražavī 41455:207a–b (B); vgl. Ražavī 49138:210b–11a (B); HS, IV:579. In A wird Bābur als Muḥammad Bābur *mīrzā* bezeichnet, in B hingegen als Muḥammad Bābur *pādišāh*.

206 Ražavī 4103:544b–47b (A); Ražavī 41455:215a–21a (B); vgl. HS, IV:586–91 (hier 590f.); s. Islam: *Indo-Persian relations*, 14–18.

207 So gratulierte Bābur dem neuen Schah durch seinen Boten Niẓam ad-Dīn Ḫᵛāǧagī Asad Ǧāndār, was Ṭahmāsp mit einer Delegation um den Boten Sulaimān Āqā, die Ende Ṣafar 933/Dezember 1526 mit zwei tscherkessischen Sklavinnen als Geschenk für Bābur in Agra eintraf, erwiderte, s. BN, 305a; 320; 329b. Zu Bābur und Ṭahmāsp s. Islam: *Indo-Persian relations*, 18–21.

208 Nach Schah Ṭahmāsps Sieg über die Usbeken im Muḥarram 935/September 1528 bei Ǧām in Ḫurāsān wies Bābur seinen Sohn Humāyūn an, gemeinsam mit seinem Halbbruder Kāmrān nach Ḥiṣār-i Šādmān oder Samarkand zu marschieren, um die Gunst der Stunde der usbekischen Schwäche zu nutzen und die Städte zu erobern, was jedoch folgenlos blieb. Zwei Monate später ermahnte Bābur in einem weiteren Schreiben seinen Sohn Kāmrān, gute Beziehungen zu den Safaviden zu pflegen, s. BN, 347a–48a u. 354a–b. Den Sieg Ṭahmāsps über ʿUbaidallāh Khan 935/1528 bei Ǧām behandelt Dickson: *Sháh Ṭahmásb and the Úzbeks*, 127–41. Das Schreiben Bāburs an Humāyūn findet sich in BN, 348a–50a; zur Einschätzung des Schreibens s. Islam: *A calendar of documents I*, 19f., wobei Islams Textgrundlage sich von Thackstons und Manos Texteditionen unterscheidet, was die Expansionsziele Bāburs betrifft (BN, 348b); zu Bāburs Brief an Kāmrān s. BN, 358b–59a.

auch Humāyūn die safavidische Kopfbedeckung der Qızılbaš (*tāǧ*) auf und präsentierte sich symbolisch als treuer Anhänger des Schahs.[209]

5.6 Zwischenergebnis: Ḫᵛāndamīr als vertrauenswürdiger Augenzeuge?

Gegenstand von Kapitel 5 war Ḫᵛāndamīrs Darstellung der Gegenwartsgeschichte im *Ḥabīb as-siyar*, die, da der Autor als wichtiger Augenzeuge seiner Epoche angesehen wird, in der Forschung zur späten Timuriden- und frühen Safavidenzeit als verlässliche Primärquelle gilt, wie Henry Beveridge und J.T.P. de Bruijn im Eintrag zu Ḫᵛāndamīr in der *Encyclopedia of Islam II* konstatieren.[210] In der Analyse ist diese Bewertung Ḫᵛāndamīrs als Historiker, der als „Augenzeuge und Teilnehmer" die Ereignisse der damaligen Zeit neutral referiere, hinterfragt und anhand ausgewählter Abschnitte die intentionale Ebene von Geschichtsschreibung in den Blick genommen worden. Im Ergebnis wurde Ḫᵛāndamīrs Agenda bei der Schilderung zeitgenössischer Ereignisse in den zwei Hauptfassungen A für den Safavidenhof und C für Bābur deutlich, deren Zweck in der Legitimierung der jeweiligen Dynastie bestand, die durch heilsgeschichtliche Verknüpfungen der Protagonisten teilweise bis weit in die Vergangenheit zurückreicht. Ḫᵛāndamīr verwendete hierbei wie aufgezeigt verschiedene Elemente der Legitimierung von Herrschaft, zu denen Abstammung, Herrschertitel, Taten – vor allem das Verbreiten von Gerechtigkeit bei Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā, Schah Ismāʿīl und Bābur respektive Chaos bei Muḥammad Khan –, militärische Siege (und umgedeutete Niederlagen), Prophezeiungen für umwälzende Ereignisse in der Zukunft, charakterliche Vorzüge bzw. Mängel eines Herrschers sowie die Anzahl an Einzelerzählungen und die Kapitelanordnung gehören.

Die Analyse machte deutlich, dass Ḫᵛāndamīr in Fassung A des Werkes die Timuridenzeit zwar positiv und insbesondere den langjährigen Herrscher Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā geradezu nostalgisch als ideale Herrscherfigur darstellt, das *Ḥabīb as-siyar* jedoch eindeutig der Legitimierung der herrschenden Dynastie der Safaviden unter Schah Ismāʿīl diente. Dies zeigt sich, abgesehen von der Aufteilung des Gesamtwerkes, an den Herrschertiteln Ismāʿīls, die teilweise eine religiöse Konnotation innehaben, sowie an der im Vergleich zu Ibn

209 Zum Verhältnis von Humāyūn und Ṭahmāsp s. Islam: *Indo-Persian relations*, 22–47 u. 196f. Hierzu auch ders.: *A calendar of documents I*, 69–87; die Schreiben geben den respektvollen Briefverkehr zwischen Schah Ṭahmāsp und Humāyūn in den Jahren 950–59/1543–52 wieder.

210 Beveridge/de Bruijn: Art. *Khʷāndamīr*.

Bazzāz' Hagiografie *Ṣafvat aṣ-ṣafā* veränderten Abstammungslinie des Schahs bis zum siebten Imam der Zwölferschia, Mūsā al-Kāẓim. Ebenfalls deutlich wird es in der Umdeutung von Träumen von Ismāʿīls Ahnherrn Scheich Ṣafī ad-Dīn, die nach Ḫᵛāndamīr ein fester Bestandteil der Geschichtsschreibung der Safavidenzeit wurden. Weiter wird aus den *taẕkira*-Einträgen zu Künstlern und Notabeln der Timuriden- und Safavidenzeit ersichtlich, dass Ḫᵛāndamīr in seinem Werk auch stark negative Aspekte der Herrschaft Schah Ismāʿīls abmilderte. Ḫᵛāndamīrs Umdeutung von Geschichte erreicht schließlich ihren Höhepunkt in der safavidischen Niederlage gegen die Osmanen bei Čaldirān 920/1514, die in der Chronik als taktischer Rückzug des Schahs und panischer Rückzug Selīms ihren Ausdruck findet, wie überhaupt Osmanen und Usbeken als Feinde Ismāʿīls nur als Antagonisten zu diesem herhalten.

In Fassung C veränderte Ḫᵛāndamīr vor allem die Darstellung seines letzten Patrons Bābur. Für die stärkere Herausstellung des Timuridenprinzen griff Ḫᵛāndamīr auf dessen Autobiografie *Bāburnāma* zurück, zu der er nach seiner Emigration an den Hof in Nordindien Zugang erhalten hatte. Beispiele für die textuellen Veränderungen von Fassung A zu C bildeten die Kapitel zur Abstammung Bāburs und zu dessen Kampf um Samarkand in den Jahren 903/1497–98 und 906–07/1500–01, die der Legitimierung Bāburs im Werk, das nicht für ihn geschrieben worden war, dienten. Hierzu gehört auch die Änderung der Herrschertitel, wenn Ḫᵛāndamīr Bābur statt wie in A *mīrzā* (Prinz) im Text von C fortwährend *pādišāh* nennt. Im Gegensatz zu vorher erscheint Bābur so nicht mehr als Prinz unter vielen, der um die Macht im timuridischen Nordreich kämpft und kaum Anteile am Text besitzt, sondern als letzte Hoffnung der Dynastie im Kampf gegen die Usbeken und – neben Schah Ismāʿīl – als zweiter legitimer Herrscher seiner Zeit.

Wie bereits zur Darstellung der islamischen Frühzeit in Kapitel 4 ist für die Gegenwartsgeschichte ebenfalls zu beobachten, dass Ḫᵛāndamīr, abgesehen von der Einfügung etlicher völlig neuer Kapitel zu Bābur, den Text von Fassung A häufig lediglich aufteilt (teilweise mitten im Satz), um neue Angaben oder eine veränderte Deutung einzuarbeiten, anstatt Textteile aus Fassung A einfach wegzulassen. Ḫᵛāndamīrs Umarbeitungen beschränken sich dabei auf den Timuridenteil III:3, was darauf zurückgeführt wurde, dass ihm für die im Safavidenteil III:4 behandelte Zeitspanne aufgrund der im *Bāburnāma* vorhandenen Lacunae keine weiteren Angaben für seine Überarbeitung des *Ḥabīb as-siyar* vorlagen. Insbesondere für Bāburs Eroberung Transoxaniens 917–18/1511–12 und der damit verbundenen Allianz mit den Safaviden, die mit Bāburs zeitweiser Propagierung der Schia einherging (s. Kapitel 2), wäre von von Interesse gewesen, wie eine Überarbeitung der Gegenwartsgeschichte auch hinsichtlich dieser Ereignisse in Fassung C ausgesehen hätte.

KAPITEL 6

Ein Werk und sein Weg: Zur Textüberlieferung des *Ḥabīb as-siyar* im Handschriftenzeitalter

> Or l'écriture médiévale ne produit pas des variantes, elle est variance.[1]

⁘

6.1 Vorbemerkungen

Die vielschichtige Textgeschichte des *Ḥabīb as-siyar* war mit dem Tod Ḫᵛāndamīrs im Jahr 942/1535–36 nicht zu Ende. Der im Folgenden analysierte Überlieferungsbefund des Handschriftenkorpus von der frühen Safaviden- und Mogulzeit bis ins ausgehende 19. Jh., der Licht auf die diachrone Überlieferung von Geschichte wirft, zeigt eindeutig, wie sich der Text über Jahrhunderte weiter veränderte und sich für eine jeweils neue Leserschaft öffnete. Die Analyse von Handschriften umfasst hierbei zweierlei: Einerseits lässt sich erkennen, auf welche Art und Weise die Textüberlieferung der drei Autorenfassungen A, B und C von den 1520er-Jahren bis ins späte 19. Jh. ablief und welche Angaben sich hieraus zur Leserschaft des Werkes ableiten lassen. Andererseits wird nachgezeichnet, welche Form der Text im Rahmen der großen medialen Veränderung annahm, die im 19. Jh. in der islamischen Welt stattfand – dem Wechsel von den Handschriften hin zum Buchdruck.

Bevor sich der Blick einzelnen Handschriften des *Ḥabīb as-siyar* und damit der Textüberlieferung und Leserschaft des Werkes zuwendet, fallen zunächst die schiere Größe des Korpus und dessen räumliche Dimension auf. Von den mehr als 600 heute bekannten Handschriften des Werkes konnten für die vorliegende Studie ungefähr 470 eingesehen werden. Dies brachte eine Vielzahl von Orten zu Tage, an denen das Werk in irgendeiner Form abgeschrieben, erworben oder besessen wurde: Von Istanbul im Westen über verschiedene Städte in Iran (u.a. Isfahan, Schiras, Teheran) und in Zentralasien (Buchara, Merw) bis hin zu den Teilen des indischen Subkontinents im Osten, die einst von der persisch-islamischen Kultur durchdrungen waren (z.B. Lahore,

1 Cerquiglini: *Éloge de la variante*, 111.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2021 | DOI:10.1163/9789004442238_007

Delhi, Golkonda/Hyderabad, Murshidabad). Frühere Einschätzungen zu Geschichtswerken der islamischen Vormoderne, deren herausragende Popularität als „am häufigsten kopierte" Chronik mitunter bereits an 150 bis 170 überlieferten Handschriften festgemacht worden ist,[2] können angesichts der Anzahl der existenten Handschriften des *Ḥabīb as-siyar* als überholt gelten.[3] Der Befund lässt eher den Schluss zu, dass Ḫᵛāndamīrs Chronik (zusammen mit dem von ihm verfassten Band VII und dem Schlussteil des *Raużat aṣ-ṣafā*) allem Anschein nach das am meisten kopierte historiografische Werk der islamischen Vormoderne war.

Zugleich ist die zeitliche Dimension bemerkenswert: Von den wenigen erhaltenen Handschriften der 1520er-Jahre bis hin zu Abschriften aus den 1890er-Jahren ist das Werk über dreieinhalb Jahrhunderte hinweg immer wieder von Hand kopiert worden. Der Schwerpunkt liegt hierbei auf dem 17. Jh. und fällt damit in eine Zeit, in der sowohl die Safaviden- als auch die Mogulherrschaft lange Phasen politischer Stabilität erlebten und das vermehrte Abschreiben des *Ḥabīb as-siyar*, das i.d.R. an die Patronage eines Herrscher- bzw. Fürstenhofes gebunden war, erst ermöglicht wurde. Im 18. Jh. ging die Anzahl der neu abgeschriebenen und klar zu datierenden Handschriften rapide zurück, wobei es vermutlich kein Zufall ist, dass sowohl Iran als auch das Mogulreich in Indien damals eine längere Zeit politischer und wirtschaftlicher Instabilität erlebten – Handschriftenproduktion und Textvermittlung brauch(t)en stets bestimmte kulturelle und politisch-ökonomische Rahmenbedingungen. Auch von 1800 bis 1900 wurde das Werk weiter kopiert und in Abschriften verbreitet, wie sich unter anderem durch zahlreiche Besitzvermerke und Randkommentare von Mitgliedern der herrschenden Qāǧārendynastie und zeitgenössischen Gelehrten in Iran nachweisen lässt.

Die Beobachtungen zur räumlichen und zeitlichen Verbreitung des *Ḥabīb as-siyar* lassen sich darauf zurückführen, dass Persisch als Lingua franca eines äußerst weitläufigen Kulturraumes innerhalb der islamischen Welt der Vormoderne über Jahrhunderte hinweg das entscheidende Medium war.[4] Bert Fragner hat in seinem Buch *Die Persophonie. Regionalität, Identität*

2 Peacock: *Mediaeval Islamic historiography*, 4, gibt die Anzahl der Handschriften für Balʿamīs Geschichtswerk mit ungefähr 160 und für das *Tārīḫ-i guzīda* mit ca. 100 an; s.a. die Liste der Balʿamī-Handschriften bei Daniel: *Manuscripts and editions*. Kamola: *A sensational and unique novelty*, listet 30 resp. 40 existente Handschriften für beide Teile der bekannten Mongolen- und Weltgeschichte *Ǧāmiʿat-tavārīḫ* von Rašīd ad-Dīn Fażlallāh al-Hamadānī auf.

3 Eine Handschrift des *Ḥabīb as-siyar* kann einen oder mehrere Bände des Werkes oder (falls unvollständig) Teile davon umfassen.

4 Spooner/Hanaway: *Introduction: Persian as Koine*, 3, halten die Stellung des Persischen sogar gegenüber anderen (Islam-)Sprachen wie dem Arabischen für einzigartig: „[N]o other language has ever maintained such a monopoly of the medium of writing over so large a territory for so long a period."

und Sprachkontakt in der Geschichte Asiens[5] diesen Kulturraum, in dem das Persische nicht nur im Genre Historiografie die maßgebliche Literatursprache war, skizziert und ihn als *qalamrau-yi zabān-i fārsī*, als „Hegemonialbereich des Persischen" oder kurz: „Persophonie" bezeichnet: „Die ‚Persophonie' umreißt hier sowohl den durch dieses Wort ausgedrückten sprachlichen Zustand als auch seine sich im Laufe der Zeit stets ändernde geographische Ausdehnung."[6] Fragner greift darin Forschungsansätze zur Konstruktion von Räumen auf, wonach historische Regionen sich nicht naturräumlich konstituierten, sondern als Gegenstände kollektiver Wahrnehmung konstruiert seien.[7] Im Falle der von ihm ausgemachten Persophonie sei dies eine seit dem 10. Jh. anwachsende und ab dem 18./19. Jh. langsam verschwindende Großregion „mit der Verbreitung des Persischen und seiner transregionalen Anerkennung als übergreifende Kontakt- und Verkehrssprache" gewesen, die schließlich zum „bestimmenden Faktor für eine Großregion innerhalb des islamisch geprägten Kulturraumes"[8] geworden sei, welche von Anatolien über Iran und Zentralasien bis auf den indischen Subkontinent gereicht und teilweise auch Westchina (Xinjiang) und Teile des Malaiischen Archipels umfasst habe.

Der Kulturraum der Persophonie stellte den historischen Rahmen für die Vervielfältigung und Verbreitung von Handschriften des *Ḥabīb as-siyar* dar, wobei Unterschiede zwischen den einzelnen Subregionen im Handschriftenbefund deutlich zutage treten.[9] Persisch als Sprache der Historiografie war im hier behandelten Zeitraum vom 16. bis 19. Jh. v.a. in Iran, in Zentralasien und auf dem indischen Subkontinent in Verwendung. Im Osmanischen Reich hingegen, der „strukturellen Peripherie der Persophonie",[10] wurde es zwar gelesen, als maßgebliche Sprache des Genres jedoch bereits nach kurzer Zeit durch das Osmanisch-Türkische abgelöst, was sich auch an der insgesamt geringen Anzahl der dort kopierten Abschriften des *Ḥabīb as-siyar* zeigt. In Zentralasien sowie dem Mogulreich und den muslimischen Fürstenstaaten auf dem Dekkan wurde Persisch hingegen erst im 19. Jh. durch andere lokale und regionale Sprachen abgelöst und blieb bis dahin die zentrale Sprache der Geschichtsschreibung. Werke wie das *Ḥabīb as-siyar* wurden deshalb dort nicht nur gelesen, sondern dienten auch für spätere Chroniken als Vorbilder,

5 Fragner: *Die Persophonie*. Fragner lässt hierbei den traditionellen Ansatz einer Aufzählung von Gelehrten als Ausdruck des „Einflusses" des Persischen als Sprache bzw. Kultur hinter sich; vgl. hierzu Yarshater: *The Persian presence in the Islamic world*.

6 Fragner: *Die Persophonie*, 2.

7 Ebd., 11.

8 Ebd., 5 u. 22.

9 Zur Entwicklung der Subregionen der Persophonie s. ebd., 69–99.

10 Ebd., 95.

wodurch es zu etlichen weiteren Abschriften kam. Die folgende Analyse versteht sich daher auch als Fallstudie zu einem Werk aus der Domäne der Historiografie innerhalb der Persophonie, deren strukturelle Voraussetzungen die hier gemachten Beobachtungen erst ermöglichten.[11]

Die folgenden Unterkapitel behandeln zunächst den überlieferungskritischen Ansatz der Textkritik, der es erlaubt, den Fokus von Handschriften des *Ḥabīb as-siyar* aus der Lebenszeit des Autors auf die Handschriftentradition des Werkes vom 16. bis 19. Jh. zu richten. Im Zentrum steht hierbei die Verteilung der Autorenfassungen A, B und C im Großraum der Persophonie sowie die damit zusammenhängende Frage, ob und falls ja, wann und auf welche Weise es zu einer Wanderung von Textzeugen der unterschiedlichen Fassungen von einer Großregion in die andere kam. Daneben steht die Textstabilität innerhalb einer Fassung im Vordergrund, die im Kopierprozess vom Kopisten maßgeblich beeinflusst werden konnte. Damit verbunden sind paratextuelle Elemente in den Handschriften wie Lese-, Stiftungs- und Besitzvermerke, die Angaben zu einzelnen Individuen wie Kopisten, Besitzern und Lesern machen und helfen, die einzelne Handschrift in Zeit und Raum zu verorten.[12] Zuletzt wird die am Ende des Handschriftenzeitalters im 19. Jh. erfolgte Transformation des Textes vom Medium Handschrift zur Lithografie und schließlich zur Typografie in den Blick genommen.

6.2 Das *Ḥabīb as-siyar* vor dem Hintergrund von Textverständnis und Textüberlieferung in der Vormoderne

6.2.1 *Von Urtext und Stemmabildung zum Überlieferungsbefund*

Anhand des vielfältigen Handschriftenbefunds des *Ḥabīb as-siyar*, der sich heute auf Sammlungen auf insgesamt vier Kontinenten verteilt, lassen sich Einblicke in die Textüberlieferung in der islamischen Vormoderne gewinnen, die über die in der Forschung stets betonte Frage nach der Zuverlässigkeit eines Textes und seiner ursprünglichen Form weit hinausgehen. Die Textkritik stellt bis

11 Fragner hat seine Überlegungen zur Stellung des Persischen in weiteren Publikationen ausgeführt: *Das Persische als Hegemonialsprache*; *Iranisch-islamische Kulturen Zentralasiens*; *Die Mongolen und ihr Imperium*. Daneben behandeln die Beiträge im Sammelband *Literacy in the Persianate world* von Spooner/Hanaway verschiedene Aspekte des Themas.

12 Dies kann im Rahmen der vorliegenden Arbeit nur hinsichtlich einzelner Handschriften geschehen. Eine umfassende Analyse der Besitzvermerke und weiterer paratextueller Elemente in den Handschriften des *Ḥabīb as-siyar* wird vom Verf. in einer separaten Publikation im Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften veröffentlicht werden.

heute nicht nur die der Islamwissenschaft, sondern prinzipiell allen Philologien zugrunde liegende Editionspraxis und somit die Grundlage modernen wissenschaftlichen Arbeitens mit Texten dar. Sie geht auf die Arbeitsschritte Recensio und Emendatio des deutschen Theologen und Philologen Karl Lachmann (1793–1851) zurück, der mit beiden Schritten die Editionspraxis deutscher und lateinischer Texte der damaligen Zeit revolutionierte. Seine Methodik basiert darauf, bei Nichtvorhandensein eines Autografs im Arbeitsschritt Recensio nach „Fehlern" bzw. Varianten im Handschriftenkorpus eines Werkes zu suchen, um einen sogenannten Archetyp feststellen (oder erstellen) zu können, d.h. diejenige Handschrift, die dem imaginierten Original am Nächsten komme und von der alle vorhandenen Handschriften in ihren Varianten abstammten (zumindest theoretisch). In einem zweiten Schritt wird der Archetyp in einem Stammbaum aller vorhandenen Handschriften eines Werkes (oder zumindest möglichst vieler von diesen), dem Stemma, festgehalten. Ist der Archetyp erkannt und das Stemma etabliert, erfolgt im nächsten Schritt die Emendatio, die nach subjektiven Kriterien wie Einschätzung des Stils etc. betriebene Konstruktion des Originaltextes; gerade für diesen Schritt wurde Lachmann aufgrund seiner inhärenten Willkür heftig kritisiert.[13]

Die Stemmabildung anhand von Archetyp bzw. Autograf oder, sofern diese nicht vorhanden sind, auch einer Leithandschrift an der Spitze ist der bis heute gültige Standard in der Editionspraxis geblieben, um die kritische Edition eines Werkes herauszugeben.[14] Diese stellt den Versuch dar, dem Leser einen Text so zu präsentieren, wie ihn der Autor bei der Fertigstellung seines Werkes vorliegen gehabt habe. Damit einher geht die Annahme, dass etwaige Varianten im Handschriftenkorpus spätere Veränderungen des ursprünglichen Autorentextes seien, gegenüber denen der Urtext, dem Textverständnis der Moderne zufolge – *ein* Autor für *einen* Text –, zu bewahren sei. Handschriften, die (starke) Varianten eines Textes beinhalten, galten so bis vor Kurzem in der Forschung mehrheitlich als problematisch und zu vernachlässigen. Diese Haltung kommt u.a. noch in Andrew Peacocks Studie von 2007 zu Bal'amīs

13 Bein: *Textkritik*, 76–84; Berschin: *Lachmann und der Archetyp*; Bumke: *Die vier Fassungen der „Nibelungenklage"*, 3–11; Lutz-Hensel: *Prinzipien der ersten textkritischen Editionen*; dies.: *Lachmanns kritische Wahrscheinlichkeitsregeln*; Weigel: *‚Nur was du nie gesehn wird ewig dauern'*. Morton: *The transmission of Persian texts*, 151, geht ebf. auf die mit der Textüberlieferung persischer Werke verbundene Problematik ein, dass zwischen der Abfassung eines Werkes und der ersten verfügbaren Handschrift mitunter Jahrhunderte liegen können; so stammen z.B. die frühesten Textzeugen des *Tārīḫ-i Baihaqī* (verf. im 5./11. Jh.) aus dem 10./16. Jh. und diejenigen des *Safarnāma* von Nāṣir-i Ḫusrau (verf. Mitte 5./11. Jh.) von 1102/1691.

14 Das Leithandschriftenprinzip bildete sich als Gegenbewegung zu Lachmanns rigider Recensio- und Emendatio-Methodik bereits im 19. Jh. heraus und wurde v.a. von Friedrich Heinrich von der Hagen (1780–1856) propagiert, s. Bein: *Textkritik*, 85–89.

Tārīḫnāma aus dem 4./10. Jh. zum Ausdruck, wenn er wiederholt von „corruption" hinsichtlich der vorhandenen Handschriften der Chronik spricht und damit „verfälschende" Abänderungen vom vermuteten Originaltext bezeichnet (es gibt kein überliefertes Autograf des *Tārīḫnāma*). Peacocks Einstellung gipfelt in seiner pointierten Aussage, wonach ein mit einer Neuedition des *Tārīḫnāma* beauftragter Forscher eine Arbeit vor sich hätte, die an die Aufgabe des Herkules gemahne, „die Ställe des Augias hinsichtlich dieser korrumpierten Handschriftentradition" auszumisten![15] Dass auch bei Werken mit einem weniger umfangreichen Handschriftenkorpus der Prozess der Stemmabildung und die Arbeit an einer Edition höchst problematisch sein können, hat Jan Just Witkam für einige prominente arabische Textbeispiele in einem zum Zeitpunkt der Publikation (1988) wegweisenden Aufsatz gezeigt.[16]

Neben dem traditionellen Ansatz von Urtext und Stemmabildung hat sich in den letzten Jahrzehnten in der mediävistischen Germanistik eine weitere Möglichkeit herausgebildet, mit textuellen Varianten in Handschriften umzugehen.[17] Das exklusive Prinzip der „klassischen" Edition, d.h. der kritischen Edition mit Stemmabildung und Auswahl einer Leithandschrift (bzw. Emendatio einer vermuteten Originalversion), wird dabei verworfen, wie es der Germanist Joachim Bumke in mehreren Publikationen zunächst theoretisch-methodisch vorbereitet und später auch praktisch aufgezeigt hat.[18] Darin spricht er sich gegen eine Archetyp-orientierte Editionspraxis und für eine Betonung der Eigenständigkeit von Fassungen eines Textes aus, wobei Bumke unter „Fassung" gleichwertige, voneinander nicht direkt abhängige Parallelversionen ein und desselben Werkes versteht und nicht von einem Archetyp abhängige Versionen.[19] Seine Edition mehrerer Fassungen der *Nibelungenklage* – eines mittelhochdeutschen, häufig mündlich tradierten und daher auch in den Handschriften aus dem frühen 13. Jh. sich unterschiedlich präsentierenden Textes – führte Bumke im Sinne dieser neuen

15 Peacock: *The mediaeval manuscript tradition*, 93f. u. 99–101.

16 Witkam: *Establishing the stemma: fact or fiction*. Darin weist er u.a. anhand der mündlichen Tradition arabischer Erzählwerke, mittelarabischer Einsprengsel im Text und der Problematik um *iǧāza*-Vermerke in ältesten Abschriften arabischer Werke auf Unterschiede zur Überlieferungs- und Editionspraxis der griechisch-lateinischen Philologien hin.

17 Ich danke Georg Leube (Bayreuth) für seine Anregung und Hinweise, bei der Untersuchung des *Ḥabīb as-siyar* auch germanistische Ansätze zur Textüberlieferung miteinzubeziehen.

18 Bumke gingen u.a. Ansätze der überlieferungsgeschichtlichen Prosaforschung um Kurt Ruh (zu Predigt-, Rechts- und *artes*-Texten) in den den 1960er- u. 70er-Jahren voraus, s. Bein: *Textkritik*, 88f. (Verweise ebd.).

19 Bumke: *Die vier Fassungen der „Nibelungenklage"*, 32.

überlieferungskritischen Editionspraxis durch, die an die Stelle der textkritischen Edition tritt und den Überlieferungsbefund in den Mittelpunkt stellt.[20] Bumke kritisiert die traditionell in der Forschung betriebene kategorische Abwertung des Kopisten, bei der jener immer dann als bestenfalls nachlässig (bei durch Flüchtigkeit entstandenen Varianten) oder gar schlimmster Feind des modernen Editors gelte, wenn der „denkende Schreiber" absichtlich den Wortlaut des Textes verändert habe, was mitunter in der Praxis kaum nachzuweisen sei.[21] Ergebnis dieser Überlegungen könne Bumke in bestimmten Fällen zufolge nur ein Paralleldruck mehrerer Fassungen eines Werkes sein, wie er es für die *Niebelungenklage* als Beispiel höfischer Epik im europäischen Mittelalter auch verwirklichte.[22]

Joachim Bumkes Ansatz einer überlieferungskritischen Editionspraxis bietet allen Unterschieden hinsichtlich von Zeit, Raum und Genre zum Trotz für das *Ḥabīb as-siyar* Möglichkeiten, welche die bisherigen Bahnen, in denen sich die Forschung zu Texten dieser Epoche bewegt, verlassen. Hierbei stünde nicht mehr die Originalität eines (Ur-)Textes im Zentrum, die gegen alle späteren Versuche, diese zu verfälschen und zu korrumpieren, mittels der Recensio-Methode zu verteidigen wäre. Vielmehr könnten textuelle Veränderungen als orts- und zeitgebundene Adaptionen an eine bestimmte Leserschaft verstanden werden (wie auch die Autorenfassungen selbst welche darstellen). Neben der Analyse der drei voneinander zu unterscheidenden Autorenfassungen A, B und C des Werkes ergäbe sich angesichts mehrerer Hundert Handschriften aus späterer Zeit somit die Möglichkeit, Einblicke zu erlangen, wie das Werk rezipiert und gelesen wurde (oder gelesen werden sollte). Dies würde dazu führen, auch deutlich von den verschiedenen Autorenfassungen abweichende Handschriften als Material mit genuinem Eigenwert anzusehen. Anstatt eine Handschrift wie z.B. Markazī adab. 30b[23] aufgrund zahlreicher nicht vom Autor stammender Textteile von vornherein nicht zu berücksichtigen und als „korrupt" abzuwerten, ließe sich vielmehr eine Neubewertung dahingehend erzielen, dass und auf welche Weise der Kopist dieser Handschrift (oder ihrer Vorlage) offensichtlich bemüht war, den Text der Handschrift für eine bestimmte Leserschaft anzupassen. Im Fall von Hs. Markazī adab. 30b heißt dies, den in Fassung C vorliegenden (Ur-)Text in den Kapiteln der frühislamischen Heilsgeschichte um Muḥammad und seine

20 Ebd., 4 u. 86.

21 Ebd., 68–70.

22 Bumke (Hg.): *Die „Nibelungenklage"*. Zu textuellen Überlieferungsprozessen im europäischen Mittelalter generell s. Bein: *Textkritik*, 65–72.

23 Hs. Markazī adab. 30b enthält eine Kurzfassung von 1:3–4 aus dem 17. Jh.; DENĀ, IV:487, Nr. 98607; FANKHĀ, XII:571, Nr. 23.

Nachfolger umfassend zu schiitisieren (s.u.). Vor diesem Hintergrund ließe sich der Vorgang darauf zurückführen, dass die Darstellung des Lebens des Propheten und die damit zusammenhängende Frage der Nachfolge in ihrer ursprünglich vorliegenden sunnitischen Fassung C im Umfeld des Kopisten von Hs. Markazī adab. 30b nicht akzeptabel gewesen sein kann und deshalb an die Vorstellungen der Leserschaft adaptiert wurde.

Diese Überlegungen rütteln an einer impliziten Grundannahme der herkömmlichen Editionspraxis, dem Textbegriff. Handschriften wie Markazī adab. 30b lassen deutlich werden, dass hinsichtlich der islamischen Vormoderne von einem festen Textbegriff, bei dem der Text eines Autors unverändert tradiert worden sei – die Grundannahme des Copyrights der Moderne –, nicht ausgegangen werden kann.[24] Dies scheint prinzipiell unabhängig vom Genre zu gelten: Überlegungen des Germanisten Bruno Quast, dass die Materie den auktorialen Anspruch auf Textintegrität und -identität begründe, etwa in der aufsteigenden Reihenfolge poetisch-normativ-heilig, lässt sich für die vormoderne persische Geschichtsschreibung am Beispiel des *Ḥabīb as-siyar* nicht feststellen.[25] Gerade die in den Bereich des Normativen fallenden Abschnitte zur frühislamischen Heilsgeschichte wurden, von den sich widersprechenden Autorenfassungen A und C Ḫᵛāndamīrs selbst einmal abgesehen, in den Handschriften nachträglich verändert. Vielmehr scheint die Einschätzung des eingangs zitierten französischen Linguisten Bernard Cerquiglini bzgl. der europäischen Handschriftenkultur des Mittelalters, dass Kopieren keine Varianten hervorgebracht habe, sondern selbst Varianz gewesen sei, auch in Grundzügen für einen Text wie das *Ḥabīb as-siyar* zu gelten, wobei im vorliegenden Fall der Autor des Werkes selbst die ersten Varianten hervorbrachte.[26] Cerquiglini ist mit seinem Ansatz Teil der sogenannten „Neuen Philologie" (New Philology), deren Vertreter in Anlehnung an den Poststrukturalismus eine radikale Abwendung von der Rekonstruktionsphilologie und damit vom Paradigma des einen Autors und Originals fordern und Literatur als Prozess verstehen.[27] Dass diese Überlegungen primär auf Texte europäischer Sprachen sowie Teile

24 Siehe in diesem Zusammenhang auch Leube: *Kinda in der frühislamischen Geschichte* zur Darstellung der Kinda in frühislamisch-arabischen Quellen und den mit der Überlieferung verbundenen textkritischen Überlegungen.

25 Quast: *Der feste Text*, 45f.

26 Cerquiglini plädiert in seinem Werk *Éloge de la variante* für eine überlieferungskritische Editionspraxis in elektronischer Form, was bei Erscheinen des Buches 1989 sehr untypisch war, für Texte in europäischen Sprachen jedoch seitdem mehrfach umgesetzt wurde, s. Menzers Rezension zum Werk.

27 Bein: *Textkritik*, 90–92; Nichols (Hg.): *The New Philology*; Tervooren/Wenzel: *Philologie als Textwissenschaft*; s.a. Bennewitz/Weichselbaumer: *Lob der Variante(n)?* und den Sammelband von Jansohn/Plachta (Hgg.): *Varianten – Variants – Variantes*. Pointiert

von literarischen Genres bezogen sind, die wie im Fall der von Bumke untersuchten *Nibelungenklage* der höfischen Epik zugerechnet werden und deren Handschriftenkorpus durch einen komplexen Überlieferungsprozess und einen enormen Umfang textueller Veränderungen gekennzeichnet ist, muss nicht per se bedeuten, dass dies für Genres und Texte außerhalb Europas wie das *Ḥabīb as-siyar* nicht zuträfe. Angesichts des Überlieferungsbefunds des hier untersuchten Werkes ist Bumke, dessen Standpunkt sich inhaltlich der Neuen Philologie zurechnen lässt, prinzipiell zuzustimmen:

> Wir müssen mit unfesten, beweglichen Texten rechnen, die sich verändern können, ohne daß die Veränderungen als Störungen zu begreifen wären. Mittelalterliche Texte sind nicht zuerst fixiert und dann nachträglich verändert worden, sondern der ‚Text' ist von Anfang an eine veränderliche Größe.[28]

Auch in der Orientforschung sind neuere Ansätze zum Textbegriff in Studien aufgegriffen worden. M. Amin Mahdavi diskutiert in der iranistischen Forschung in Bezug auf Firdausīs *Šāhnāma* bisherige Ansätze zum Erstellen einer kritischen Edition, die er als Ausdruck des Variantenreichtums von Handschriften versteht.[29] Ein Beispiel zur überlieferungskritischen Betrachtung persischer Handschriften stellen Sacha Alsancaklıs Publikationen zum *Šarafnāma*, einer 1005/1597 von Šaraf Khan Bidlīsī verfassten Geschichte kurdischer Lokaldynastien, dar. Alsancaklı weist darin anhand des überlieferten Handschriftenbefunds nicht nur eine Überarbeitung des *Šarafnāma* durch den Autor, sondern auch spätere Adaptionen von Handschriften an eine mit dem Safavidenhof in Isfahan verbundene Leserschaft (mit proschiitischen und prosafavidischen Umschreibungen) sowie Änderungen für kurdische Emirsdynastien im 19. Jh. nach.[30] Auch Nadja Danilenko verfolgt in ihrer Studie zu al-Iṣṭaḫrīs *Kitāb al-Masālik wa-l-mamālik* (verf. im 10. Jh.) einen überlieferungskritischen Ansatz, wobei sie insbesondere die sich über die Jahrhunderte hinweg verändernden Kartenillustrationen in arabischen,

---

zu neueren Entwicklungen der Editionspraxis äußert sich Gumbrecht: *Die Macht der Philologie*.

28 Bumke: *Der unfeste Text*, 125.

29 Mahdavi: *'Genetically modified text'*.

30 Bisherige Publikationen Alsancaklıs zu Aspekten von Text und Paratext des *Šarafnāma* sind *From Bidlīs to Ardabīl via Aleppo and Iṣfahān*; *The Šarafnāma and the Rūjikī rulers of Bidlīs*; *The role of copyists in the transmission of manuscripts*; *What's old is new again*; *Le Šarafnāma de Šaraf Xān Bidlīsī (ca. 1005/1596–97)*.

persischen und osmanischen Handschriften untersucht.[31] Für die arabistische Forschung ist Matthew L. Keegans Studie zu al-Ḥarīrīs *Maqāmāt* zu nennen, der darin spätere Handschriften des Werkes miteinbezieht und seinen Fokus auf die Textübermittlung und Rezeption durch spätere Leser legt.[32]

Die obigen Ausführungen zur Textüberlieferung bedeuten jedoch nicht, dass es während des Handschriftenzeitalters immer und ohne Ausnahme zu Umschreibungen und Korrekturen missliebiger Texte gekommen wäre. Andrew Peacock weist in seiner bereits mehrfach genannten Untersuchung zu Balʿamīs *Tārīḫnāma* im Zusammenhang mit einer Handschrift des Werkes, die 944/1537–38 im safavidischen Täbris kopiert wurde und intakte (sunnitische) Eulogien für die ersten Kalifen aufweist, explizit darauf hin, dass im Kolophon genannte Orte des Kopiervorgangs und zeitlich mit diesen einhergehende Dynastien im Zweifelsfall nichts über das Milieu oder die persönlichen Überzeugungen eines Kopisten aussagten.[33] Die im Weiteren behandelten Beispiele der Handschriften des *Ḥabīb as-siyar* lassen im Einzelfall jedoch erkennen, wie stark sich die Zeitumstände mitunter auf den Kopiervorgang auswirkten.

In Anlehnung an den überlieferungskritischen Forschungsansatz werden im Folgenden die zeitlich nach Ḫᵛāndamīrs Tod entstandenen Handschriften in den Blick genommen und die sich fortsetzende Kopierung der Autorenfassungen A, B und C und deren Varianten analysiert. Jede Handschrift wird hierbei als Unikat betrachtet, die eine Fassung des *Ḥabīb as-siyar* beinhaltet und einen Eigenwert besitzt. Dies gilt prinzipiell auch dann, wenn Handschriften nicht isoliert erscheinen, sondern sich durch bestimmte textliche Übereinstimmungen wie Schreibfehler oder einzelne Formulierungen als „Strang" oder „Familie" einander zuordnen lassen. Textliche Veränderungen werden so nicht als Korruptionen oder Fehler gelesen, sondern als Adaptionen des Werkes an eine örtlich und zeitlich gebundene Leserschaft, deren Vorstellung von Geschichte sich von derjenigen, für die der Autor des Werkes in den 1520er-Jahren schrieb, unterschied. Die Prämisse ist hierbei, dass die vormoderne persische Handschriftenkultur des 16. bis 19. Jhs. nicht beliebig offen, jedoch bis zu einem bestimmten Punkt dynamisch und veränderlich gewesen ist und daher von einem prinzipiell offenen Textbegriff ausgegangen werden muss. Die Handschriften sind somit Zeugnisse einer Zeit, welche die strengen Vorstellungen des Autor-Text-Grundsatzes der Moderne, nach denen

31 Danilenko: *Picturing the Islamicate world*.

32 Keegan: *Commentators, collators, and copyists*.

33 Peacock: *Mediaeval Islamic historiography*, 139f. (die untersuchte Handschrift ist Oxford, Bodleian Library, Elliott 377).

ein Text unverändert überliefert werden müsse, nicht kannte. Auch in der europäischen Dichtung im Mittelalter lassen sich dafür genügend Beispiele finden, wenngleich das Handschriftenzeitalter dort mit der Einführung des Buchdrucks bereits ab der Mitte des 15. Jhs. schrittweise zu Ende ging.[34]

6.2.2 *Ein prinzipiell offener Text? Zur Verbreitung der verschiedenen Autorenfassungen*

Von den Handschriften des *Ḥabīb as-siyar* konnten 15 Exemplare nachgewiesen werden, die zu Lebzeiten Ḫᵛāndamīrs oder direkt von diesen kopiert wurden (s. Appendix: A1). Wie in Kapitel 2 aufgezeigt ließ der Autor bereits während des Entstehungsprozesses von Fassung A (927–30/1521–24) mehrere Abschriften der Bände I und II von herausragender Qualität anfertigen, noch bevor der dritte Band fertiggestellt war. Dies deutet auf den Status des Werkes als offizieller Reichschronik hin. Bereits in den 1520er-Jahren existierten so mehrere Handschriften des Werkes nebeneinander, die als Kopiervorlage für weitere dienten. Hinsichtlich der Redaktionsgeschichte ließ sich nachweisen, dass Ḫᵛāndamīr die verschiedenen Teile seines Werkes fortwährend überarbeitete, woraus resultierte, dass spätere zu seinen Lebzeiten angefertigte Handschriften sich von den früheren unterschieden. Als Ergebnis seiner Redaktionsschritte dienten hierbei die drei A–B–C genannten Fassungen zur Unterscheidung dieser textuellen Veränderungen. Als Resultat der Analyse der frühesten Handschriften des *Ḥabīb as-siyar* und gleichzeitig als Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen lässt sich somit festhalten, dass es bereits zu Lebzeiten des Autors nicht *einen* Urtext gab, sondern *verschiedene*, nebeneinander existierende Autorenfassungen, die fortwährend kopiert wurden. Im Folgenden wird die Verteilung der Fassungen in den Handschriften in den Jahrhunderten nach Ḫᵛāndamīrs Tod untersucht.

Den ältesten Handschriftenzeugen ist gemeinsam, dass sie jeweils die Fassung A (bzw. A–B), B oder C eines oder mehrerer Bände enthalten, woran sich die schrittweise Umarbeitung des Werkes durch Ḫᵛāndamīr deutlich nachvollziehen lässt. Eine Kombination von frühesten und spätesten Fassungen verschiedener Teile, z.B. A–C bei den vier Teilen von Band III (III:1–4), kommt nicht vor. Zwei der frühesten nach Ḫᵛāndamīrs Tod entstandenen Abschriften entsprechen diesem Muster weitestgehend: Hs. Mumbai R.IV-19 (s. Tab. 17, Nr. 3), die 956/1549 angefertigt wurde und Band III mit *ḫātima* enthält, beinhaltet für die vier Teile von Band III die Fassungen A2 (III:1), B2 (III:2), B2 (III:3) und A

34 Dagenais: *The ethics of reading in manuscript culture*, 3–29; zum Ende des Handschriftenzeitalters im Italien des 15. Jhs. s. Richardson: *Manuscript culture in Renaissance Italy*.

(III:4), d.h. verschiedene Stufen der ersten beiden Autorenfassungen A–B. Die im selben Jahr kopierte Hs. Millī 14908 (s. Tab. 17, Nr. 2), die III:3–4 mit *ḫātima* umfasst, enthält die Fassung B2–C (III:3) und B (III:4), d.h. nur Bestandteile der letzten beiden Autorenfassungen B–C. Eine Ausnahme bildet Hs. BnF, Suppl. pers. 178 (s. Tab. 17, Nr. 1).

Die relative Stabilität bzw. regelmäßige Redaktionsüberlieferung hinsichtlich der Zuordnung in Band III lässt sich auch bei der Mehrheit der im 16. Jh. kopierten Handschriften nachweisen, deren Gesamtzahl an datierten (ca. 70) und undatierten (ca. 20) Kopien rund 90 Handschriften beträgt. In diesen Handschriften, deren Entstehungsort zumeist unklar ist, finden sich vorwiegend Ḫᵛāndamīrs ursprüngliche Kombinationen A–B bzw. B–C wieder. Beispiele hierfür sind die ca. 30 bis 40 Jahre nach Ḫᵛāndamīrs Tod entstandenen drei Handschriften Reisülküttâb Mustafa Efendi 638, Yeni Câmi 843 und Hamidiye 897, die sich heute in der Süleymaniye-Bibliothek in Istanbul befinden (s. Tab. 17, 6–7 u. 9) und auf die Jahre 971–82/1563–74 datiert sind. Sie enthalten ausschließlich Teile der Fassungen A und B und gehören somit nicht zum späteren Redaktionsstrang C. Es lässt sich trotz fehlender Provenienzangaben annehmen, dass die heute in Istanbul aufbewahrten Handschriften im Allgemeinen aus Iran und nicht aus Indien dorthin gelangten, da die Fassungen A und B in Iran verbreiteter und die Wege von dort aus kürzer waren.[35] Tabelle 17 mit einer Auflistung von 31 überprüften Handschriften des dritten Bandes aus dem 16. Jh. verdeutlicht die relative Stabilität der Übermittlung beider Redaktionsstränge A–B und B–C, die bis auf wenige Ausnahmen kaum vermischt vorkommen.

Der Prozess der regelmäßigen Textüberlieferung der ersten oder letzten beiden Fassungen des Werkes veränderte sich im Laufe des 16. Jhs. jedoch zunehmend (s. Tab. 17). Bereits in den Jahrzehnten nach Ḫᵛāndamīrs Tod lässt sich eine Entwicklung ausmachen, die sich in den darauffolgenden dreihundert Jahren fortsetzen sollte: das Vorhandensein verschiedener, d.h. frühester und spätester Fassungen in *einem* Band. Die Handschriften Nr. 1 und 5 der Tabelle, BnF, Suppl. pers. 178 und Cambridge King's Pote 138-3, zeigen dies nur 15 bis 25 Jahre nach Ḫᵛāndamīrs Tod bereits deutlich. Erstere enthält die Fassungen A2 (III:1), B2 (III:2), B2+C (III:3) und B (III:4) und wurde im Ǧumādā II 956/Juni–Juli 1549 für Amīr Niẓām ad-Daula va-d-Dīn Šāh Qulī kopiert; ein Ort ist nicht angegeben. Letztere umfasst die Fassungen B (III:1), A (III:2), B2+C (III:3) und A (III:4) und wurde am 1. Ramaḍān 966/7. Juni 1559 in der Hauptstadt (*Dār as-salṭana*) Aḥmadnagar der Niẓāmšāhī-Dynastie (895–1046/1490–1636) auf dem Dekkan für ein hochrangiges Mitglied des Hofes von einem Kopisten

35 Dies gilt ebf. für die Hs. Nuruosmaniye 3403, dat. 966/1588. Hs. Hekimoğlu Ali Paşa 738, dat. 1000/1592, stammt nachweislich aus Iran (s. Tab. 17, Nr. 16 u. 20).

TABELLE 17 Verbreitung der Fassungen von Band III (bis 1600)[a]

	Handschrift	Teil	Datum	ORT	III:1	III:2	III:3	III:4
1	BnF, Suppl. pers. 178	III, *ḫātima*	956/1549	unb	A2	B2	B2+C	B
2	Millī 14908	III:3–4, *ḫātima*	956/1549	unb			B2+C	B
3	Mumbai, R.IV-19	III, *ḫātima*	956/1549	unb	A2	B2	B+B2	A
4	BL, I.O. 4079	III:4, *ḫātima*	956/1549 1165/1752	unb				B
5	Cambridge King's Pote 138-3	III, *ḫātima*	966/1559	Aḥmad-nagar	B	A	C	A
6	Süleymaniye, Reisülküttâb Mustafa Efendi 638	III, *ḫātima*	971/ 1563–64	unb	A2	A	A	A
7	Süleymaniye, Yeni Câmi 843	III, *ḫātima*	980/1572	unb	A2	B2	A	–
8	Millī 31347	III:1–2	981/1573	unb	A2	B2		
9	Süleymaniye, Hamidiye 897	III, *ḫātima*	982/1574	unb	B	A	A	A
10	Duschanbe, IOSWH, 2027	III:2, III:4, *ḫātima*	984/1577	unb		A		AB
11	Washington D.C., Sackler Gallery, S1986.47	III	987/ 1579–80	Qazvīn	A	A	A	AB
12	Dorn 284	III:3–4	989/1581	(Qazvīn)			B+ B2+KF	B(-)
13	Kolkata, Asiatic Society, D133	III:1, III:3–4	993/1585	unb	?		A	B
14	BL, Add. 6562	III:4, *ḫātima*	993/1585?	unb				A

a Für die Sigel der Handschriftensammlungen s. das Abkürzungsverzeichnis. Nicht oder nur unvollständig überprüft werden konnten folgende Handschriften: Teheran, Kitābḫāna-yi Mūza-yi Millī-yi Īrān 3594 (III+*ḫātima*, dat. 974/1566); Leiden, Universitätsbibliothek, Or. 398 (III:3–4+*ḫātima*, dat. 979/1571–72); Hamadan, Murtażā Hādī, 7 (III:1, dat. 1006/1598); Peschawar, Universität Peschawar, 116 (III:4+*ḫātima*?, dat. 1008/1600).

TABELLE 17 Verbreitung der Fassungen von Band III (bis 1600) (*cont.*)

	Handschrift	Teil	Datum	ORT	III:1	III:2	III:3	III:4
15	Oxford, Bodleian Library, Elliott 147	III:1	995/1587	unb	A?			
16	Süleymaniye, Nuruosmaniye 3403	I, II:1–2, II:4, III:2–4, *ḫātima*	996/1588	unb		A	A	A
17	BnF, Suppl. pers. 178B	III:3	997/1589	Qazvīn			B+B2+KF	
18	Taschkent 3106	III, *ḫātima*	999/1591	Schiras	A2	A	A	B
19	Mağlis 78	III, *ḫātima*	1000/1592	unb	A	A	A	AB
20	Süleymaniye, Hekimoğlu Ali Paşa 738	III:1–3	1000/1592	Iran	A	A	A	
21	Rażavī 49138	III:1–2, III:4, *ḫātima*	1001/1592	unb	B	A		B
22	Millī 36018	III:3	1001/1593	unb			C	
23	Süleymaniye, Fâtih 4369	III:1	1004/1595	unb	A2			
24	London, Royal Asiatic Society, Persian 53	III:1–2	1004/1596	unb	B	A		
25	St. Petersburg, Staatl. Univ., 1112	III:1–3	1005/1596–7	unb	B	A	B2+C	
26	SBB, Hs. Or. 697	III:3–4	1007/1599	(Isfahan)			B	B
27	Markazī 4450	III:1–2	1008/1599	unb	A2	B2		
28	Mağlis 13968	III, *ḫātima*	1008/1600	unb	A	A	A	AB
29	SJML, Hist. 38	III:4, *ḫātima*	1008/1600	Sahāranpūr in Mālwā				B
30	Mağlis 7349	III:1–3	1009/1600	unb	A	A	A	
31	Washington D.C., Sackler Gallery, S1986.57	III:1–2	ca. 1590–1600	Iran	A2	A		

namens Ḫᵛāğa Sulṭān-Ḥasan Sabzvārī angefertigt.[36] Beide Handschriften beinhalten somit *alle* Stufen von Ḫᵛāndamīrs Bearbeitungsprozess und nicht mehr wie die Handschriften zuvor ausschließlich einen Strang (A–B oder B–C).

Die Kopisten beider Handschriften – oder, was nicht auszuschließen ist, diejenigen der dazugehörigen Vorlagen – hatten somit Zugang zu Handschriften, die unterschiedliche Fassungen des dritten Bandes von Ḫᵛāndamīr enthielten, wodurch die Vermischung der beiden Hauptstränge A–B und B–C zustande kam. Angesichts der Tatsache, dass Ḫᵛāndamīr selbst in den 1520er-Jahren in Herat mehrere Abschriften anfertigen ließ, während er noch mit der Abfassung des letzten Bandes und später mit der Umarbeitung von A zu B und von B zu C beschäftigt war, scheinen irgendwann so viele Fassungen in Umlauf gewesen zu sein, dass späteren Kopisten nicht klar gewesen sein dürfte, welche Abschrift zu einer Fassung gehörte. Dies dürfte für die Teile außerhalb der Heilsgeschichte in den Bänden I und II kaum eine Rolle gespielt haben; die Kombination B–A–C–A des dritten Bandes in der Aḥmadnagar-Handschrift ist deshalb nur auf den ersten Blick verwunderlich. Mitunter liegt in Handschriften auch der Fall vor, dass Kopisten bei Abschriften von Fassung A bei einem späteren Abgleich mit Handschriften des Stranges B–C sich in diesen befindliche Kapitel am Rand der neu kopierten Handschrift nachtrugen. Die Kopisten der neuen Abschrift von A hatten in diesen Fällen allem Anschein nach das Gefühl, zunächst eine unvollständige Kopie abschrieben zu haben. Dass auch das Gegenteil der Fall war – die am Rand nachgetragene Fassung A, wohingegen der Haupttext C umfasste –, zeigt die Hs. SJML, Hist. 197.[37]

Neben dem indischen Subkontinent, wo Fassung C entstand, finden sich auch in Iran bereits im 16. Jh. Handschriften des *Ḥabīb as-siyar*, die Fassung C von III:3 mit den eingearbeiteten Bābur-Kapiteln enthalten. Ein Beispiel hierfür ist die Hs. Dorn 284 aus der Russischen Nationalbibliothek in St. Petersburg, welche die Teile III:3–4 enthält und dem Kolophon zufolge im Ṣafar 989/März–April 1581 vom Kopisten Vaǧīh ad-Dīn al-Ḥusainī in der herrscherlichen Buchwerkstatt (*kitābḫāna*) kopiert wurde, d.h. am Safavidenhof Schah

36 Das Kolophon von Hs. Cambridge King's Pote 138-3 befindet sich auf Fol. 446a. Die Handschrift wurde von Edward Ephraim Pote (1750–1832) 1788 in Patna dem King's College der Univ. Cambridge gestiftet und erreichte England 1790; s. Palmer: *Catalogue of the oriental manuscripts*, 115, Nr. 138. Nahezu alle Handschriften Potes gehörten zuvor zur Sammlung von Colonel Antoine-Louis Polier (1741–95); zu A. Polier s. Colas/Richard: *Le fonds Polier à la Bibliothèque nationale*.

37 Hs. SJML, Hist. 197 wurde 1063/1653 in Hyderabad von Niẓām ad-Dīn Aḥmad b. ʿAbdallāh aš-Šīrāzī kopiert und enthält im Fließtext Fassung C von Band I. Den Kapiteln in I:4, welche die Nachfolge Muḥammads enthalten, wird am Rand der entsprechende Text von Fassung A danebengestellt, vgl. Fol. 113a, 124b–25a u. 130b–31a.

Muḥammad Ḫudābandas (reg. 985–95/1578–87) in der damaligen Hauptstadt Qazvīn (s. Tab. 17, Nr. 12).[38] Die hochwertige Handschrift zeichnet sich durch ein klares Schriftbild und eine qualitativ herausragende Illumination (*sarlauḥ*) aus. Der Name des Auftraggebers, Muršid Qulī Khan Ustāğlu (gest. 997/1589), wurde im Kolophon unkenntlich gemacht, was vermutlich damit zusammenhängt, das dieser, der zunächst maßgeblich für den Putsch des jungen ʿAbbās gegen seinen Vater Muḥammad Ḫudābanda verantwortlich und von ʿAbbās zu seinem *vakīl* (Stellvertreter) befördert worden war, kurze Zeit später in Ungnade fiel und hingerichtet wurde.[39] Nach dem Tod Muršid Qulī Khan Ustāğlus wurde die Handschrift wie seine anderen Besitztümer konfisziert, weshalb sie einen Stiftungsvermerk mit dem Siegel von Schah ʿAbbās I. (reg. 996–1038/1588–1629) besitzt, der sie für das Jahr 1017/1608–09 als Teil der Hofbibliothek ausweist. Interessanterweise liegt in der Hs. Dorn 284 nicht die ursprüngliche Fassung C von III:3 vor, sondern eine Kurzfassung dieses Teils, die viele Kapitel zu Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā und Bābur auslässt. Eine Besonderheit dieser Kurzversion ist unter anderem ein durch eine eigene Überschrift gekennzeichnetes Extrakapitel zu Bābur, das textlich einen klaren Bezug zu Fassung C besitzt und vielleicht eine Zwischenversion zu C darstellt.[40] Trotz der gekürzten Fassung von III:3 stellt die Handschrift das früheste klar zu bestimmende Beispiel von Fassung C im safavidischen Iran nach Ḫᵛāndamīrs Tod dar und kann damit als erstes Beispiel einer weiteren mit der Textüberlieferung des *Ḥabīb as-siyar* verbundenen Entwicklung gelten: der (Rück-) Wanderung der Fassungen, die sich v.a. im 17. Jh. zeigt.[41]

Auch für die Bände I und II lassen sich gewisse Muster bei der Verbreitung der Fassungen erkennen (s. Tab. 18). Im Gegensatz zu den vier Teilen von Band III, die wie aufgezeigt verschiedenen Redaktionssträngen des Werkes angehören konnten, wurden die vier Teile von Band I und II i.d.R. jeweils zusammen kopiert, was vermutlich dem im Vergleich zu Band III deutlich geringeren Umfang der ersten beiden Bände geschuldet war. Von Band III, so umfangreich wie die beiden ersten Bände zusammen, existieren dagegen viele Handschriften,

38 Dorn: *Catalogue des manuscrits*, 275, Nr. 284. Der Kopist Vağīh ad-Dīn ist ebf. genannt in Hs. Elliott 147 der Bodleian Library in Oxford, die Teil III:1 des Werkes enthält (dat. Ğumādā I 995/April–Mai 1587).

39 Blow: *Shah Abbas*, 26–35.

40 Das Kapitel lautet *Guftār dar bayān-i baʿżī az ḥālāt va maqālāt-i pādšāh-i ḫuğasta-ṣifāt Ẓahīr ad-Dīn Muḥammad Bābur bahādur bar sabīl-i iḫtiṣār* und umfasst Teile aus HS, IV:263–70.

41 Ein weiteres Beispiel hierfür ist Hs. BnF, Suppl. pers. 178B (s. Tab. 17, Nr. 17), deren Teil III:3 die Fassungen B–B2 und die Kurzfassung von C zu Bābur enthält. Sie wurde 997/1589 ebf. in *Dār as-salṭana-yi* Qazvīn von Hidāyat b. Qāsim Ğān Šīrāzī kopiert.

die nur einzelne Teile, etwa III:1–2, III:3–4 oder III:4 mit *ḫātima* enthalten, was Kombinationen verschiedener Fassungen beim Abschreibeprozess der Folgehandschriften sicherlich Vorschub leistete. Für die Bände I und II gilt dies nicht, weshalb (von wenigen Ausnahmen abgesehen) die Fassungen A, B oder C in „Reinform" vorliegen. Auch bei diesen lässt sich für das 16. Jh. nur ein Teil anhand des Kolophons datieren, wobei der jeweilige Kopierort nahezu immer unbekannt bleibt. So werden als Orte nur die beiden damaligen Zentren safavidischer Herrschaft, Qazvīn (Hs. BL, Add. 18873, dat. 999/1591, s. Tab. 18, Nr. 8) und Isfahan (Hs. Millī 15291, dat. 1004/1596, Nr. 13), genannt. Die nachfolgende Tabelle 18 gibt einen Überblick über die Verbreitung der Fassungen der Bände I und II, wobei hinsichtlich einiger heute in iranischen Sammlungen aufbewahrter Handschriften mit Fassung C von Band I (wie Nr. 3 und 4) aufgrund kodikologischer Aspekte anzunehmen ist, dass sie erst in späterer Zeit dorthin gelangten und ursprünglich außerhalb des Safavidenreiches, vermutlich auf dem indischen Subkontinent, angefertigt wurden.

Für das 17. Jh. lassen sich insgesamt rund 170 Handschriften des *Ḥabīb as-siyar* nachweisen, die anhand des Kolophons datiert sind. Zu diesen kommen rund 100 weitere Abschriften, die sich aufgrund von kodikologischen und paratextuellen Aspekten ebenfalls ins 17. Jh. datieren lassen, was die beeindruckende Gesamtanzahl von ca. 270 Handschriften des Werkes allein für dieses Jahrhundert ergibt. Der Blick auf die Textüberlieferung einzelner Fassungen zeigt, dass alle drei Fassungen A–B–C fortwährend kopiert worden sind. Das insgesamt stabile Muster der Weitergabe der einzelnen Autorenfassung aus dem 16. Jh. blieb hierbei erhalten: Die Mehrheit aller drei Bände enthält eine Fassung (A, B oder C) bzw. hinsichtlich Band III entweder frühere oder spätere Fassungen (A–B oder B–C), wobei auffällige Ausnahmen die Regel eher zu bestätigen scheinen.

Eine dieser Ausnahmen ist die großformatige Prachthandschrift 2153 aus dem Abu Rayhan al-Biruni Institute of Oriental Studies in Taschkent, die alle drei Bände des *Ḥabīb as-siyar* mit *ḫātima* umfasst und dabei zugleich völlig unterschiedliche Autorenfassungen des Werkes enthält: C (I), A (II), B (III:1), B2 (III:2), A und die Kurzfassung wie in Hs. Dorn 284 (III:3) sowie B (III:4). Während die Bände I und III folglich die späteren Fassungen B–C und sogar die sogenannten Indienkapitel in III:2 enthalten (= Fassung B2), die nur in einer geringen Anzahl von Handschriften vorkommen, beinhaltet Band II die früheste Fassung des Werkes (A). Daneben gibt es bestimmte Textstellen, die eine weitere Vermischung der Fassungen innerhalb eines Teils belegen.[42]

42 Hs. Taschkent 2153 enthält zwar die eingefügten Indienkapitel in III:2 (= Fassung B2), jedoch gleichzeitig das vollständige, im Zusammenhang mit B2 normalerweise verkürzt

TABELLE 18 Verbreitung der Fassungen in den Bänden I–II (bis 1600)[a]

NR	Handschrift	Teil	Datum	ORT	I	II
1	IOM C430	I:1–2	956/1549	Zentralasien	B	
2	Qum, Marʿašī Nağafī, 6080-2	II:1	958/1551	unb		A
3	Markazī 4143	I	962/1555	unb	C	
4	Mağlis 8339	I	968/1561	unb	C	
5	Istanbul, İBBAK, 1358	I	992/1584	unb	B	
6	Süleymaniye, Nuruosmaniye 3403	I, II:1–2, II:4, III:2–4, *ḫātima*	996/1588	unb	A	A
7	Cambridge Oo. 6.12	I	997/1589	unb	C	
8	BL, Add. 18873	I:3–4 (I:2–4?)	999/1591	Qazvīn	C	
9	London, Royal Asiatic Society, Persian 51	II:1	999/1591	unb		C
10	St. Petersburg, Nationalbibliothek, Chan. 65	I	1002/1594	unb	A	
11	Maschhad, Dānišgāh-i Firdausī Mašhad, 179	II:4	1003/1594	unb		A
12	Malik 4142	I	1004/1596	unb	B	
13	Millī 15291	I	1004/1596	Isfahan	A	
14	BL, Add. 27237	II	1005/1596 1005/1597	unb Isfahan?		AC
15	Taschkent 4399	II	1006/1597	unb		B
16	SJML, Hist. 200	I	1006/1597	unb	C	

a Nicht oder nur unvollständig überprüft werden konnten folgende Handschriften: Leiden, Universitätsbibliothek, Or. 296a–b (Bde. I–II, dat. 974/1566–67, o.O.); Täbris, Millī 785 (Bde. I–II:1, dat. 993/1585, Sulṭānpūr/Indien).

Das Vorhandensein von verschiedenen Fassungen in einer Kopie lässt sich im vorliegenden Fall darauf zurückführen, dass die Handschrift von verschiedenen Kopisten zu unterschiedlichen Zeiten (und möglicherweise auch Orten) kopiert wurde und die entsprechenden Vorlagen des Kopiervorgangs

wiedergegebene Kapitel zu Timurs Vormarsch auf Delhi im selben Teil, *Ẕikr-i muǧmalī az ḥāl-i mulūk-i Hindūstān va intiqāl-i ḥukūmat-i ān buldān ba-sulṭān Maḥmūd va Malū ḫān va bayān-i vuṣūl-i šīrān-i bīša-yi yak-dilī baʿd az ṭaiy-i manāzil ba-dār al-mulk Dihlī* (Taschkent 2153:501a–b; vgl. HS, III:472). Sie unterscheidet sich darin von Hs. Mumbai R.IV-19:152b–153a und anderen Handschriften, die das gekürzte, zu B2 passende Kapitel zu Timurs Vormarsch auf Delhi enthalten.

unterschiedlichen Redaktionssträngen (A–B bzw. B–C) zuzuordnen sind. Der in Hs. Taschkent 2153 enthaltene Band I wurde den drei vorhandenen Kolophonen zufolge in den Jahren 1026/1617 und 1031/1622 von einem Kopisten namens Ḫᵛāǧa ʿAlī b. Mīrkāʾī Samarqandī in Nasaf (Qaršī im heutigen Usbekistan) kopiert; der zeitliche Abstand der vom selben Kopisten abgefassten Teile eines Bandes bleibt rätselhaft. Bände II und III hingegen wurden von einem zweiten, ungenannt bleibenden Kopisten bereits mehr als zwanzig Jahre zuvor, im Ḏū l-qaʿda 1003/Juli–August 1595, angefertigt. Allem Anschein nach wollte der Käufer dieser Handschrift ein vollständiges Exemplar der Chronik erwerben, weshalb die zu verschiedenen Zeiten entstandenen Teile und Bände zu einer Handschrift zusammengefügt wurden. Damit bleibt festzuhalten, dass sich in einer Handschrift des 17. Jhs. völlig unterschiedliche Fassungen finden konnten.

Dies lässt die Frage aufkommen, in welchem Umfang es zu der konstatierten Wanderung von Handschriften unterschiedlicher Fassungen kam, d.h. ob z.B. Fassung C im 17. Jh. nicht länger auf Indien beschränkt war, sondern, wie in der Kurzfassung Hs. Dorn 284 aus der safavidischen Hofbibliothek für das ausgehende 16. Jh. aufgezeigt, in Iran zirkulierte. Fehlende Ortsangaben in den Kolophonen erschweren hierbei jedoch eine genaue Einordnung des Überlieferungsbefunds. So ist es für die meisten Handschriften nahezu unmöglich, sie zu lokalisieren, da weder das Kolophon noch anderweitige paratextuelle Elemente wie Stempel und Besitzvermerke vorhanden sind. Eine Ausnahme bilden einige Handschriften des Werkes, die über einen Zeitraum von mehr als zwanzig Jahren hinweg zwischen 1007/1599 und 1028/1619 entstanden und alle von Mirza ʿAlī b. Muẓaffar ʿAlī Ḫātūnābādī, der sich in den Kolophonen selbst als *kātib* (Kopist) ausweist, angefertigt wurden. Dieser war wie sein Bruder Ḥusain b. Muẓaffar b. Maḥmūd Sālar Ḫātūnābādī, der im Jahr 1004/1596 eine Abschrift von Band I des *Ḥabīb as-siyar* anfertigte,[43] im *Dār as-salṭana-yi* Isfahan (in der safavidischen Hauptstadt)[44] tätig. Die insgesamt sieben von Mirza ʿAlī stammenden und sich zeitlich und räumlich bestimmen lassenden Handschriften stellen somit einen ausreichenden Befund dar, um zu beleuchten, welche Fassungen des *Ḥabīb as-siyar* zu Anfang des 17. Jhs. im safavidischen Isfahan vorhanden waren und kopiert wurden.

43 Hs. Millī 15291. Die Nisbe Ḫātūnābādī, die bei beiden Brüdern genannt wird, deutet auf eine Abkunft der Familie aus Ḫātūnābād bei Kerman hin.

44 Isfahan, das 1006/1597–98 auf Befehl von Schah ʿAbbās I. Qazvīn als neue Hauptstadt ablöste, stellte das neue politische und kulturelle Zentrum des Safavidenreiches dar und wurde bereits in den Jahren zuvor wie im Kolophon von Hs. Millī 15291 als *Dār as-salṭana* bezeichnet, s. Haneda/Matthee: Art. *Isfahan, vii. Safavid period*.

Mirza ʿAlī kopierte v.a. Band III des Werkes, wie der Handschriftenbefund zeigt; insgesamt sechs von sieben ihm zuzuordnenden Handschriften enthalten Teile dieses Bandes. Besonders interessant für die Frage nach dem Vorhandensein von C in Iran sind hierbei vier der sieben Handschriften: Während Hs. Markazī 4450 (dat. 1008/1599) mit den Fassungen A2 (III:1) und B2 (III:2) verschiedene Stufen der ersten beiden Fassungen enthält, umfasst Hs. Markazī 4451 (dat. 1009/1601) für Teil III:3 die späteste Fassung C. Hs. Rażavī 10544 (dat. 1028/1619) enthält die Kurzfassung von III:3, Hs. Markazī 4452 (dat. 1020/1611) Fassung B von III:4. Somit lässt sich festhalten, dass dem Kopisten in Isfahan in den zwanzig Jahren von ca. 1010–30/1600–1620 Vorlagen zugänglich waren, die verschiedene Fassungen Ḫᵛāndamīrs enthielten (A–B–C), wobei sich für III:3 neben der Kurzfassung von C nun auch die ursprüngliche Fassung C des Teils nachweisen lässt. Auch die zur selben Zeit in Isfahan von einem Kopisten namens Muḥammad Šafīʿ b. Muḥammad Ǧunābādī kopierte Hs. Mağlis 3159, datiert auf 1014/1606, enthält neben Fassung B von III:4 (mit *ḫātima*) die Fassung C von III:3. Für einen Käufer des *Ḥabīb as-siyar* in Iran des 17. Jhs. bedeutete dies, dass er beim Erwerb von Teil III:3 zu den Timuriden die Möglichkeit hatte, entweder Fassung A–B ohne oder Fassung C mit den Bābur-Kapiteln zu erhalten, was allein von der Vorlage des Kopisten abhing.

Dies gilt nicht nur für die Teile von Band III, sondern auch für Band I. Die Hs. Add. 18873, die 999/1591 in Qazvīn kopiert wurde und sich heute in der British Library in London befindet, enthält Fassung C des ersten Bandes, womit sie die früheste eindeutig in Iran entstandene Handschrift darstellt, welche die späteste Fassung dieses Bandes umfasst. Bemerkenswert ist, dass sich die darin vorhandene Fassung C zwar aufgrund des Textbefunds eindeutig identifizieren lässt, jedoch in einer *schiitisierten* Form vorliegt – Eulogien zu den ersten drei Kalifen und das Kapitel zu den Vorzügen (*fażāyil*) von ʿUṯmān (HS, I:516–18) finden sich darin nicht. Die sunnitische Darstellung der frühislamischen Heilsgeschichte in Fassung C scheint für das Umfeld des Kopisten oder dessen Vorlage nicht akzeptabel gewesen zu sein, wie die zahlreichen textuellen Veränderungen zeigen. Um 1600 waren folglich von Band I sowohl Fassung A als auch Fassung C im safavidischen Iran vorhanden, wenngleich das Beispiel aus Qazvīn deutlich zeigt, dass Fassung C für eine schiitische Leserschaft im Safavidenreich mitunter nicht einfach von einer Vorlage kopiert, sondern adaptiert wurde (s.u.).

Ein weiteres Beispiel für Fassung C des ersten Bandes im Safavidenreich stellt die heute in der Sammlung der Staatlichen Universität in St. Petersburg vorhandene Hs. 283 aus dem 19. Jh. dar, die ein Kolophon von 1258/1842 besitzt und nach Angabe des Kopisten ʿUbaidallāh b. Kalīmallāh al-Bulġārī al-Ġazānī as-Ṣūlābašı ad-Dirmišī die Abschrift einer 1008/1599–1600 in Schiras

entstandenen Handschrift sei.[45] Sie beinhaltet im Gegensatz zur Qazvīner Kopie die vollständige Fassung C des ersten Bandes, stellt jedoch mangels des Originals aus Schiras, das nicht lokalisiert werden konnte, nur einen indirekten Textzeugen dar; ob Fassung C von Band I tatsächlich im safavidischen Schiras um 1600 ohne jegliche Veränderungen kopiert werden konnte, bleibt unklar. Inwieweit andere Handschriften mit Fassung C, die heute in Bibliotheken in Teheran aufbewahrt werden, in Iran kopiert wurden, muss aufgrund fehlender Angaben offenbleiben.[46] Zur Verbreitung der Autorenfassungen in Handschriften, die zur Safavidenzeit in Iran zirkulierten, sei abschließend festgehalten, dass sich zwar für Band III eine zunehmende Verbreitung von Fassung C auch in Iran feststellen lässt, dies jedoch für Band I im 17. Jh. in Iran bis auf Ausnahmen nicht zu gelten scheint. Fassung A von Band I stellte im safavidischen Iran somit die am meisten verbreitete Vorlage für Abschriften dar, die auch von den beiden Ḫātūnābādī-Kopistenbrüdern Mirza ʿAlī (Hs. Malik 3954, dat. 1020/1611) und Ḥusain (Hs. Millī 15291, dat. 1004/1596) in Isfahan kopiert wurde.[47] Die generelle Entwicklung hin zu einer Übermittlung von Fassung C aus Indien nach Iran und deren Tradierung (und Adaption) seit dem ausgehenden 16. und beginnenden 17. Jh. lässt sich jedoch anhand des Beispiels aus Qazvīn für Band I deutlich aufzeigen.

Auch im 18. und 19. Jh. wurden Handschriften des *Ḥabīb as-siyar* in verschiedenen Teilen der islamischen Welt kopiert, wenngleich die nachweisbare Anzahl an Abschriften deutlich geringer ausfällt als für das Jahrhundert zuvor; eine Entwicklung, die mit den politischen Entwicklungen im Safaviden- und Mogulreich zusammenhing. Beide Großreiche erlebten in der ersten Hälfte des 18. Jhs. eine Periode der Transformation von Macht von der Hauptstadt in die Regionen, was auf die Patronage am Herrscherhof, die für das Abschreiben des *Ḥabīb as-siyar* maßgeblich war, große Auswirkungen hatte.[48] Während sich das

45 Hs. St. Petersburg, Staatliche Universität, 283:338b.

46 Die Hs. Markazī 4143 (dat. 962/1555) enthält Fassung C von Bd. I. Hs. Mağlis 8339 (dat. 968/1561) enthält Fassung C von Bd. I und scheint aus Indien nach Iran gekommen zu sein, wie ein Lesevermerk aus *Dār as-surūr-i* Aḥmadpūr vermuten lässt (Fol. 336a). Hs. Millī 36018 (dat. 1001/1593) enthält Fassung C von III:3.

47 Auch der o.g. Muḥammad Šafīʿ b. Muḥammad Ǧunābādī, der Fassung C von III:3 in Isfahan kopierte, fertigte 1037/1627–28 von Band I eine Kopie mit Fassung A an (Hs. Mağlis 3156). Die 1032/1624 in Čarpādqān, d.h. Gulpāyigān bei Isfahan angefertigte Hs. Add. 7639 aus der British Library mit einzelnen Teilen aller drei Bände enthält die Fassungen A–A2–B.

48 Einen Überblick über die politischen Ereignisse der Auflösung des Safavidenreiches und die politischen Wirren im 18. Jh. bietet Roemer: *Persien auf dem Weg in die Neuzeit*, 358–88; zur Peripherisierung des Mogulreiches s. Mann: *Geschichte Südasiens*, 59–82. Der starke Einbruch der Zahl neu angefertigter Abschriften (nicht eine im 18. Jh.!) gilt auch für das von Sacha Alsancaklı untersuchte *Šarafnāma*, s. ders.: *The role of copyists*.

Safavidenreich ab den 1720er-Jahren zunehmend auflöste und Iran erst unter den Qāǧāren ab den 1790er-Jahren wieder dauerhaft politisch vereinigt wurde, spricht der Südasienhistoriker Michael Mann mit Hinblick auf den indischen Subkontinent für diese Zeit von einer „Neu- oder Reorganisierung vorhandener politischer Strukturen und gesellschaftlicher Ordnungen".[49] Dass es am Mogulhof weiterhin zu einer Verbreitung bereits existierender Handschriften kam, zeigen entsprechende zeitgenössische Manuskriptvermerke.

Keine der im 18. Jh. kopierten und durch ein Kolophon datierten Handschriften des *Ḥabīb as-siyar* verzeichnet einen Ort in Iran, was sicherlich nicht darauf zurückzuführen ist, dass die Kopiertätigkeit vollends zum Erliegen kam, sondern daran liegt, dass Orte in Kolophonen bereits zuvor äußerst selten genannt wurden. Von den ca. 20 Handschriften, die heute in iranischen Sammlungen liegen und ins 18. Jh. datiert werden können, wird mit hoher Wahrscheinlichkeit ein Großteil auch in Iran kopiert worden sein. Was die Verteilung der Fassungen betrifft, so lässt sich festhalten, dass von denjenigen Handschriften, die Band III enthalten, beide Redaktionsstränge vorhanden sind. Beispiele hierfür sind die Hss. Mağlis 959 Karīmzāda und Millī 12341, die beide undatiert sind: Hs. Mağlis 959 Karīmzāda enthält alle Teile von Band III mit *ḫātima* und den Fassungen A2 (III:1), A (III:2–3) und A–B (III:4), wohingegen Hs. Millī 12341, welche die Teile III:3–4 mit *ḫātima* des letzten Bandes umfasst, die Kurzfassung (III:3) und Fassung B (III:4) beinhaltet. Beide Redaktionsstränge von Band III wurden folglich fortlaufend kopiert.

Auffällig im Befund des 18. Jhs. sind wieder Unterschiede von Band III zu Band I, was die Verbreitung von Fassung C in Iran betrifft: Nur die undatierte Hs. Markazī 6370, die dem Katalog zufolge im 17./18. Jh. entstand,[50] enthält die späteste Fassung C der Teile I:2–4. Noch deutlich stärker als in der o.g. schiitisierten Hs. BL, Add. 18873 aus Qazvīn lassen sich in Markazī 6370 Umschreibungen von der sunnitischen zur schiitischen Heilsgeschichte finden, was sich als klares Anzeichen für das Milieu interpretieren lässt, in dem der Kopist (oder seine Vorlage) zu verorten ist. Im Vergleich zu der Handschrift aus Qazvīn gibt es hier nicht nur textuelle Auslassungen und Umschreibungen, sondern in den Kapitelüberschriften vielmehr eine eindeutig antisunnitische Positionsbestimmung, bei welcher die Namen der ersten drei Nachfolger Muḥammads, Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṯmān anstelle von Eulogien mit Verfluchungsformeln bedacht werden. Fassung C des ersten Bandes war somit zwar von Indien aus nach Iran gewandert und wurde dort kopiert, jedoch nur

49 Mann: *Geschichte Südasiens*, 59.

50 Dānišpažūh: *Fihrist*, XVI:253, Nr. 6370.

selten und falls überhaupt, dann regelmäßig in abgewandelter Form für eine schiitische Leserschaft.[51]

Als Zwischenergebnis zur Analyse der Verbreitung der verschiedenen Fassungen des Handschriftenbefunds vom 16. bis 19. Jh. lässt sich festhalten, dass sowohl Textüberlieferung als auch Fassungszugehörigkeit in den allermeisten Handschriften äußerst stabil blieben. Die Fassungen A, B und C blieben hinsichtlich des Wortlauts über dreihundert Jahre hinweg nahezu in der ursprünglichen Form erhalten, wenngleich sie sich auch im Falle der Teile von Band III zusehends miteinander vermischten. Spätestens seit der Kurzfassung von Fassung C in III:3, die in der Hs. Dorn 284 von 989/1581 aus der herrscherlichen Buchwerkstatt der Safaviden vorliegt, lässt sich ein Prozess der Wanderung von Handschriften mit Fassung C aus Indien nach Iran nachweisen, die in den Hauptstädten der damaligen Zeit, Qazvīn und Isfahan, zirkulierten und dort von Kopisten wie Mirza ʿAlī b. Muẓaffar ʿAlī Ḫātūnābādī vervielfältigt wurden. Die konstatierte Textstabilität gilt dabei *nicht* für Handschriften des ersten Bandes, die Fassung C enthalten und im schiitischen Milieu von Kopisten im Safavidenreich entstanden sind. Die in diesen Handschriften festgestellten textuellen Veränderungen seitens der Kopisten, zu denen noch paratextuelle Veränderungen durch die Leserschaft einer Handschrift hinzukommen, werfen weitere Fragen nach Textverständnis und Textüberlieferung in der islamischen Vormoderne auf, denen im Folgenden nachgegangen werden soll.

6.2.3 *Der Leserschaft angepasst: schiitisierte Versionen von Fassung C*

Die nachgewiesene Abänderung des Textes von Fassung C in Handschriften von Band I erscheint für die bisher verfolgte Frage nach der allgemeinen Verteilung von Fassungen auf den ersten Blick wenig relevant, solange sich eine Fassung (hier C) noch erkennen lässt. Liegt hingegen der Blick auf dem Überlieferungsbefund eines Werkes selbst, können gerade die aus konfessionellen Motiven heraus in der Safavidenzeit erfolgten Abänderungen in Band I Licht auf einen Aspekt werfen, der bisher in der Forschung vernachlässigt wurde: die Frage, *wie* Texte in der islamischen Vormoderne kopiert und gelesen wurden, d.h. auf welche Art mit dem Text eines Autors wie Ḫᵛāndamīr seitens Kopisten und Lesern umgegangen wurde, deren Interessen sich von

51 Zwei weitere heute in iranischen Sammlungen vorhandene Handschriften des ersten Bandes aus dem 19. Jh., die Fassung C enthalten, sind Markazī 7970 (dat. 1241/1825–26) und Sipahsālār 1615 (dat. 1279/1862). Während sich für Erstere eine zentralasiatische Herkunft vermuten lässt, scheint Letztere in Iran kopiert worden zu sein. Beide Fälle würden als Ausnahmen die Regel, dass Fassung C des ersten Bandes zwar in Iran (hier: zur Qāǧārenzeit) kopiert wurde, jedoch selten unverändert blieb wie Sipahsālār 1615, eher bestätigen als infrage stellen.

denen moderner Editoren und Leser unterschieden. Ein besonders auffälliges Beispiel hierfür bildet neben der bereits diskutierten Studie Šafīʿī Kadkanīs zu Handschriften des *Manṭiq aṭ-ṭair* die von Heidi Zirke untersuchte Hagiografie *Ṣafvat aṣ-ṣafā* des safavidischen Ahnherrn Scheich Ṣafī ad-Dīn, die auf direkten Befehl Schah Ṭahmāsps von Abū l-Fatḥ al-Ḥusainī zweihundert Jahre nach ihrer Entstehung von (sunnitischen) „Irrtümern" befreit und im Sinne der schiitischen Tradition „korrigiert" wurde, um „das Wahre vom Nichtigen, das Magere vom Feisten zu trennen", wie es im überarbeiteten Vorwort heißt (s. Kapitel 5).[52]

Für das *Ḥabīb as-siyar* sind zwei verschiedene Arten textueller Veränderungen zu unterscheiden: Erstens gibt es Handschriften des Werkes, deren Text von Kopisten verändert, d.h. an die für die Handschrift vorgesehene Leserschaft adaptiert wurde (oder dies bereits in der Vorlage der Abschrift geschehen war). Zweitens existieren Handschriften, deren Text vom Kopisten von einer Vorlage ohne bewusste Änderungen kopiert wurde und die somit eine hohe textuelle Stabilität aufweisen, jedoch nachträglich von Leserhand verändert, d.h. „korrigiert" wurden. Beide Arten der textuellen Abänderung sind in zahlreichen Handschriften des *Ḥabīb as-siyar* vorhanden, v.a. in solchen, die Fassung C von Band I enthalten und im Safavidenreich kursierten; im Folgenden werden Änderungen der ersten Kategorie behandelt.

Neben der an die schiitische Leserschaft in der safavidischen Hauptstadt Qazvīn adaptierten Fassung C in der Hs. BL, Add. 18873 aus den 1590er-Jahren gibt es aus dem 17. Jh. weitere Handschriften von Band I mit derselben Fassung, die in einem schiitischen Umfeld kopiert wurden, das in Iran zu verorten ist. Im Gegensatz zur Hs. BL, Add. 18873 beinhaltet eine Gruppe von fünf textuell voneinander abhängigen Handschriften jedoch nicht nur Auslassungen von Eulogien, die als „Fassung C *light*" betrachtet werden könnten, sondern enthält vielmehr umfassende textuelle Veränderungen und eine Neustrukturierung von Teil 4 des ersten Bandes zu den Nachfolgern des Propheten.[53] Vier der fünf Handschriften sind durch ein Kolophon auf die Jahre 1048/1638 bis 1098/1687 datiert, von denen zwei von der Hand desselben Kopisten stammen.[54] Die fünfte, undatierte und wahrscheinlich ebenfalls ins 17. Jh. zurückreichende o.g. Hs. Markazī adab. 30b stellt eine Kurzfassung von I:4 dar, in der bei einer

52 Zitiert nach Zirke: *Ein hagiographisches Zeugnis*, 5f.

53 Die Handschriften sind SBB, Petermann I, 378 (dat. 1048/1638); Mağlis 3158 (dat. 1055/1645); IOM D195 (dat. 1067/1657); Sipahsālār 1619 (dat. 1098/1687); Markazī adab. 30b (17. Jh.).

54 Die Hss. Mağlis 3158 und IOM D195 wurden beide von Muḥammad Ḥusain ad-Damāvandī kopiert; s.a. Bockholt: *Same but different?*, 56f.

radikalen Kürzung von Kapiteln zu Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṯmān die schiitische Ausrichtung noch stärker zum Ausdruck kommt; sie soll im Folgenden beispielhaft für die allen fünf Handschriften zugrunde liegenden Veränderungen dienen.[55]

Hs. Markazī adab. 30b umfasst grundsätzlich den Text von Fassung C des ersten Bandes, der jedoch an zahlreichen Stellen auf eine proschiitische Weise „korrigiert" wurde. Dies beginnt bereits in der Überschrift zu Teil 1:4, in der nicht mehr die „Rechtgeleiteten Kalifen" (*ḫulafāʾ-i rāšidīn*), sondern nur noch das Kalifat der „vier Kalifen" (*ḫulafā-yi arbaʿa*) erwähnt wird und die Eulogie am Ende nicht mehr vorhanden ist (s. Appendix: A28). Von kleineren Unterschieden abgesehen, die dem Kopierprozess innewohnen (z.B. die Schreibung von *yā*ʾ statt *hamza* bei vielen Wörtern), drehen sich alle Auslassungen und Hinzufügungen des Kopisten um die ersten vier Kalifen und ihre Namen, Ehrennamen und Eulogien sowie um respektvolle oder gewöhnliche Wortwahl. Das Vorgehen des Kopisten erinnert dabei in umgekehrter Richtung an Ḫʷāndamīrs Vorgehensweise im Redaktionsschritt von A–B nach C, den bereits vorhandenen Text als Ganzes so zu belassen und nur die religionspolitisch relevanten Stellen systematisch zu verändern. Im Fall der vorliegenden Handschriften heißt dies: zu ent-sunnitisieren.

Zur Veranschaulichung des Vorgehens des Kopisten mögen einige Beispiele genügen: Abū Bakr verliert sowohl seinen Ehrennamen *aṣ-ṣiddīq* als auch den Titel *amīr al-muʾminīn* (Befehlshaber der Gläubigen) sowie die Eulogie *raẓiya llāh ʿanhu* (Gott möge an ihm Wohlgefallen haben), die durch die Verfluchungsformel *ʿalaihi l-laʿna va-l-hāviya* (verflucht sei er und möge zur Hölle fahren) ersetzt wird; auch das ehrenvolle Pronomen *ān ǧanāb* wird durch das schlichte *ū* (er) ausgetauscht. Von den „gesegneten Tagen" der Herrschaft Abū Bakrs bleiben lediglich die Tage übrig. Auch die beiden anderen Kalifen verlieren ihre Ehrennamen *al-fārūq* (ʿUmar) und *ẕū n-nūrain* (ʿUṯmān) und werden mit der Formel „verflucht seien sie und mögen zur Hölle fahren" (*ʿalaihimā l-laʿna va-n-nūrān*) bedacht. ʿAlī b. Abī Ṭālib als von den Schiiten anerkannter rechtmäßiger Nachfolger des Propheten und erster Imam der Zwölferschia gewinnt hingegen an Bedeutung hinzu: Neben seinem Titel als *amīr al-muʾminīn* wird er in der Handschrift auch *imām al-muttaqīn* (Imam der Gottesfürchtigen), *asad Allāh al-ġālib* (siegreicher Löwe Gottes) und *vaṣī-yi*

55 Neben diesen fünf existiert mit Hs. Markazī 6370 eine weitere Handschrift, die einen gekürzten Grundtext von Fassung C enthält und in der die Eulogien der ersten drei Kalifen durch Verfluchungen ersetzt wurden.

rabb al-ʿālamīn (Bevollmächtigter des Herrn der Welten) genannt und seine Eulogie zu *ʿalaihi s-salām* (Friede sei mit ihm) geändert, was das schiitische Umfeld des Kopisten unterstreicht.

Auch das Überblickskapitel zur Herrschaft des ersten Kalifen Abū Bakr (HS, 1:445f.) fügt sich nahtlos in die proschiitische Ausrichtung der Textüberlieferung in Hs. Markazī adab. 30b ein, wobei neben der Auslassung von ehrenvollen Titeln, Namen, Eulogien und auch Prophetenhadithen für Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṯmān noch weitergehende Veränderungen hinsichtlich der Nennung der beiden Konfessionen zu erkennen sind (s. Appendix: A29). Abū Bakr sei demnach nicht mehr „nach Auffassung der vorzüglichen Autoritäten" (*ba-ittifāq-i arbāb-i faẓl-u kamāl*) der erste freie Mann gewesen, der Muslim geworden sei – hier wird die bereits behandelte, zwischen Sunna und Schia umstrittene Frage nach den ersten Muslimen aufgegriffen –, sondern nur der „irrigen Überzeugung der Sunniten" (*ba-iʿtiqād-i fāsida-yi ahl-i sunnat*) zufolge. Weiter sei sein Wirken nach dem Tode des Propheten durch „eine von Unglück gezeichnete Finsternis und ein Brechen des Bundes" (*ẓulmat-i nakbat va naqš-i ʿahd*) geprägt gewesen, wobei er von Anfang an unrechtmäßig (*ba-nā-ḥaqq*) das Kalifat beansprucht habe; ein Ausdruck seiner Usurpation (*ġaṣab*) sei es ferner gewesen, sich nach seinem Tod im Grab des Propheten bestatten zu lassen. Der Text stellt eine Demontage Abū Bakrs par excellence dar und fügt sich nahtlos in die von Šafīʿī Kadkanī beobachteten Möglichkeiten ein, Handschriften aus ideologischen Gründen heraus zu verändern.

Dass in Hs. Markazī adab. 30b keine vollständige, sondern nur eine gekürzte Fassung von Teil 1:4 vorliegt, verstärkt die antisunnitische Ausrichtung der Abschrift noch, da so unter anderem alle Kapitel über die erfolgreichen Eroberungen unter ʿUmar und ʿUṯmān weggelassen wurden, die andernfalls zu einer zumindest teilweisen Aufwertung ihrer Person hätten beitragen können. Stattdessen finden sich zu den ersten drei Kalifen bis auf wenige Ausnahmen lediglich das jeweilige Überblickskapitel zu ihrem Kalifat und die Kapitel zu ihren Ehefrauen und Kindern; die Kapitel zu den Vorzügen (*fażāyil*) von ʿUmar und ʿUṯmān sind (wenig überraschend) ebenfalls nicht vorhanden. Alle Kapitelüberschriften wurden dabei stark umgearbeitet, um den einzelnen Kalifen bereits vor dem eigentlichen Text negativ darzustellen und mit Verfluchungsformeln zu bedenken, die zwischen „verflucht sei er und möge zur Hölle fahren" (*ʿalaihi l-laʿna va-l-hāviya*) und „verflucht sei er und möge Qualen erleiden" (*ʿalaihi l-laʿna va-l-ʿaẕāb*) variieren (s. Abb. 17–18). Die Auflistung aller vorhandenen Kapitel zur Herrschaft der ersten drei Kalifen in Tabelle 19 veranschaulicht dies.

Dass für den Kopisten zwischen der Herrschaft Abū Bakrs, ʿUmars und ʿUṯmāns und dem Kalifat ʿAlīs ein klarer Unterschied bestand, wird auch durch die *Form* der Handschrift deutlich: Nach dem Ende von ʿUṯmān geht

TABELLE 19 Die Herrschaft von Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṯmān nach Hs. Markazī adab. 30b[a]

Fol.	Übersetzung	Kapitelüberschrift
73b	Teil 4 des ersten Bandes über die Ereignisse in den Tagen des Kalifates der vier Kalifen	جزو چهارم از مجلد اول در ذکر وقایع ایام خلافت خلفای راشدین اربعه و کیفیت حالات ایشان رضوان اللّٰه علیهم اجمعین
74a	Überblick über die unheilvollen Ereignisse um Abū Bakr b. Abī Qaḥāfa, verflucht sei er und möge zur Hölle fahren	ذکر شمه از احوال هدایت بخش اصحاب تحقیق امیر المؤمنین نکبت مآل ابی بکر الصدیق بن ابی قحافه رضی اللّٰه عنه علیه اللعنة و الهاویه
74b	Über den Treueeid für Abū Bakr b. Abī Qaḥāfa, verflucht sei er, am Versammlungsort der Banū Sāʿida	حدیث بیعت امیر المؤمنین بابی بکر ابن ابی قحافه علیه اللعنه در ثقیفه بنی ساعده
74b	Über die Abkehr der arabischen Stämme vom Islam und die Schlacht von Ḫālid b. al-Walīd mit Ṭulaiḥa Asadī	ذکر ارتداد قبایل عرب از ملت محمدی و بیان محاربه خالد بن الولید با طلیحه اسدی
75b	Über den Tod Abū Bakrs, verflucht sei er	ذکر وفات امیر المؤمنین ابی بکر الصدیق علیه اللعنه و بیان بعضی از فضایل آن سالک مسالک توفیق
76a	Über die Ehefrauen und Kinder Abū Bakrs	ذکر ازدواج و اولاد امیر المؤمنین ابی بکر رضی اللّٰه عنه
76a	Über die Ereignisse um ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb, verflucht sei er und möge Qualen erleiden	گفتار در بیان احوال امیر المؤمنین عمر بن الخطاب علیه اللعنه و العذاب علی سبیل الایجاز لا علی طریق الاطناب
76b	Über die Ehefrauen und Kinder ʿUmar b. al-Ḫaṭṭābs, verflucht sei er und möge Qualen erleiden	ذکر ازدواج و اولاد عمر بن الخطاب رضی اللّٰه عنه علیه اللعنه و العذاب
76b	Zusammenfassung der unheilvollen Ereignisse um ʿUṯmān von seiner Geburt bis zum Tod	گفتار در بیان ذکر مجملی از احوال نکبت مآل امیر المؤمنین عثمان بن عفان از وقت تولد ولادت تا زمان انتقال ازین جهان گذران
77a	Über die Namen der Ehefrauen und Kinder ʿUṯmāns	ذکر اسامی ازدواج و اولاد عثمان ذو النورین رضی اللّٰه عنه
77b	Über die Namen derjenigen Amtsträger ʿUṯmāns, die im Jahr seines Todes ein Amt innehatten	ذکر اسامی جمعی از عمال عثمان که در سال قتل امیر المؤمنین عثمان او بر سر شغل و عمل بودند و متصدی اعمال آن امر بوده اند میشدند

a Hs. Markazī adab. 30b:73b–77b. Farbig gekennzeichnet wurden beim persischen Text die Unterschiede zur Autorenfassung C, die in der Handschrift ausgelassen wurden (*rot*), und diejenigen, die hinzugefügt wurden (*blau*). Die Übersetzung gibt den Text der Handschrift wieder.

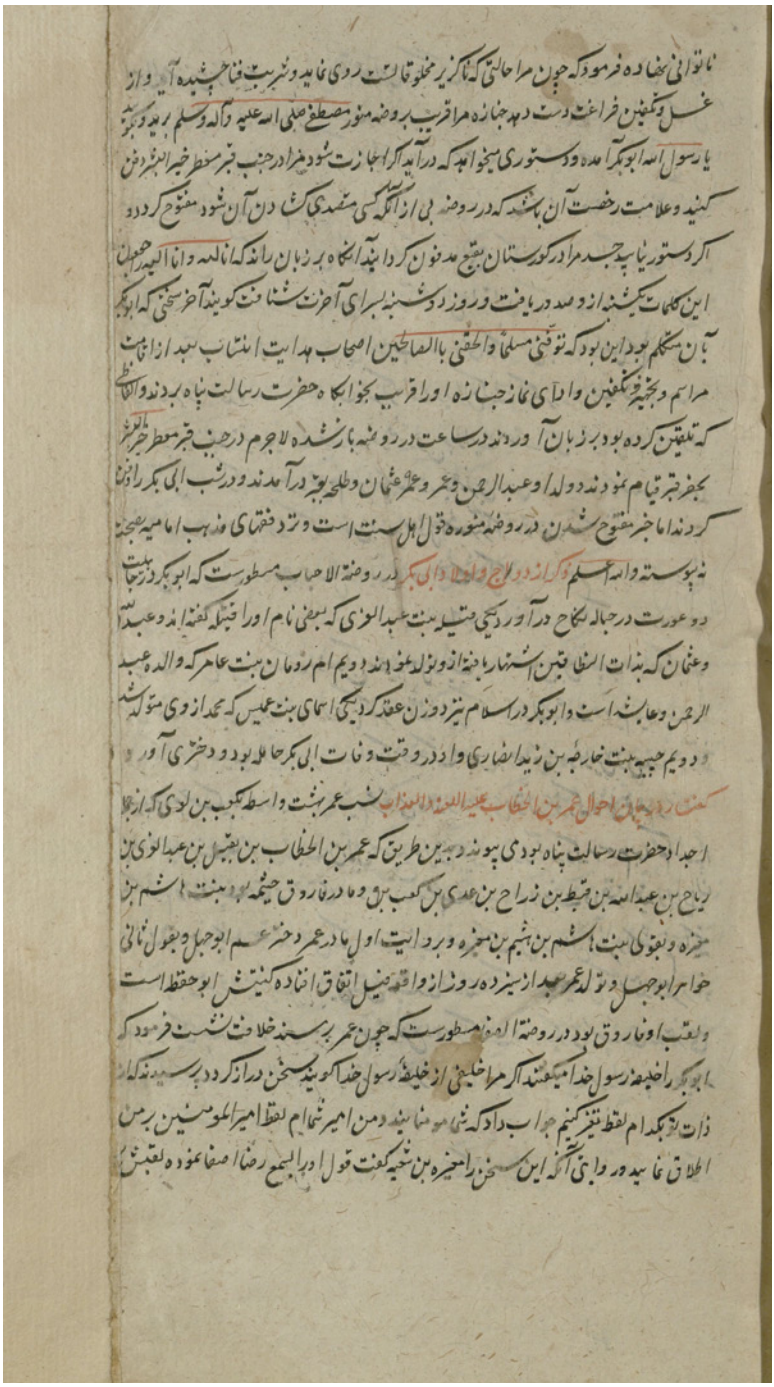


ABBILDUNG 17 Verfluchung von Abū Bakr und ʿUmar in den Kapitelüberschriften
KITĀBḪĀNA-YI MARKAZĪ-YI DĀNIŠGĀH-I TIHRĀN, ADAB. 30B:75B–76A

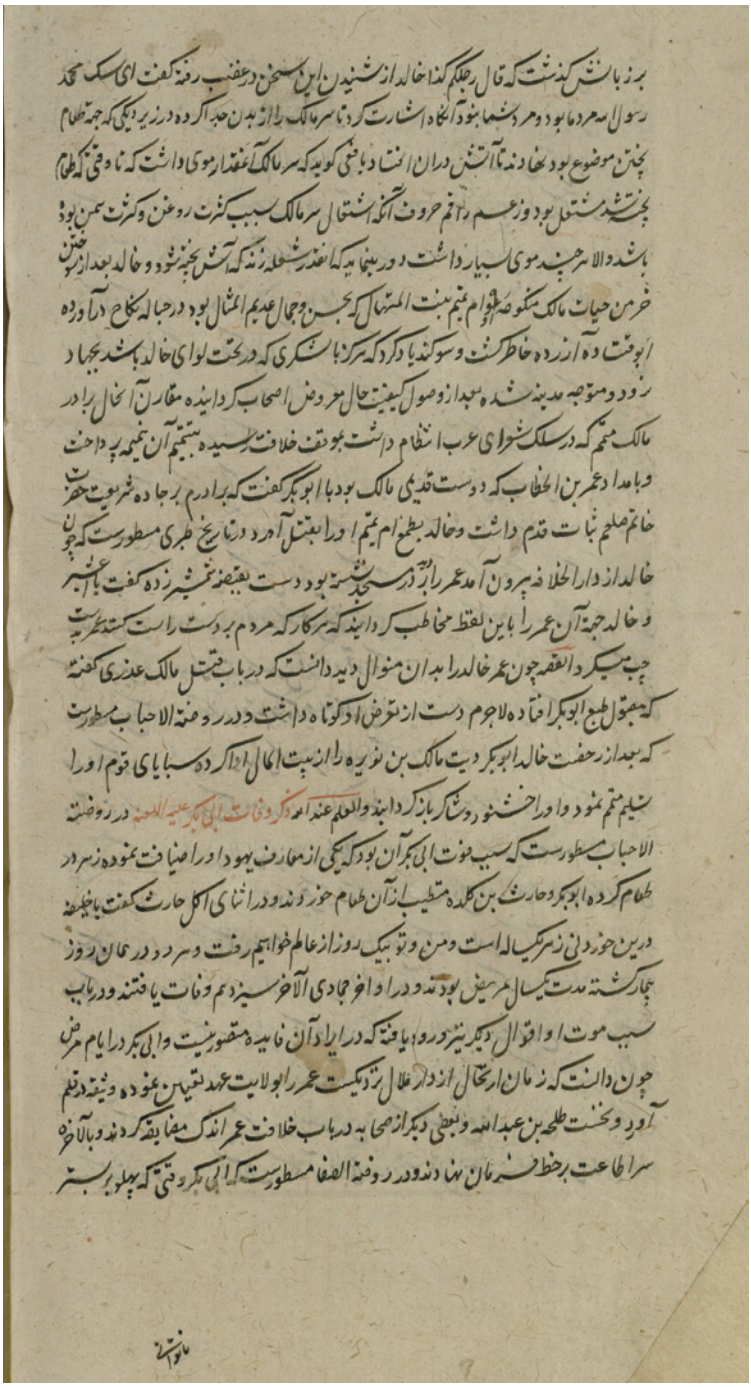


ABBILDUNG 17 (cont.)

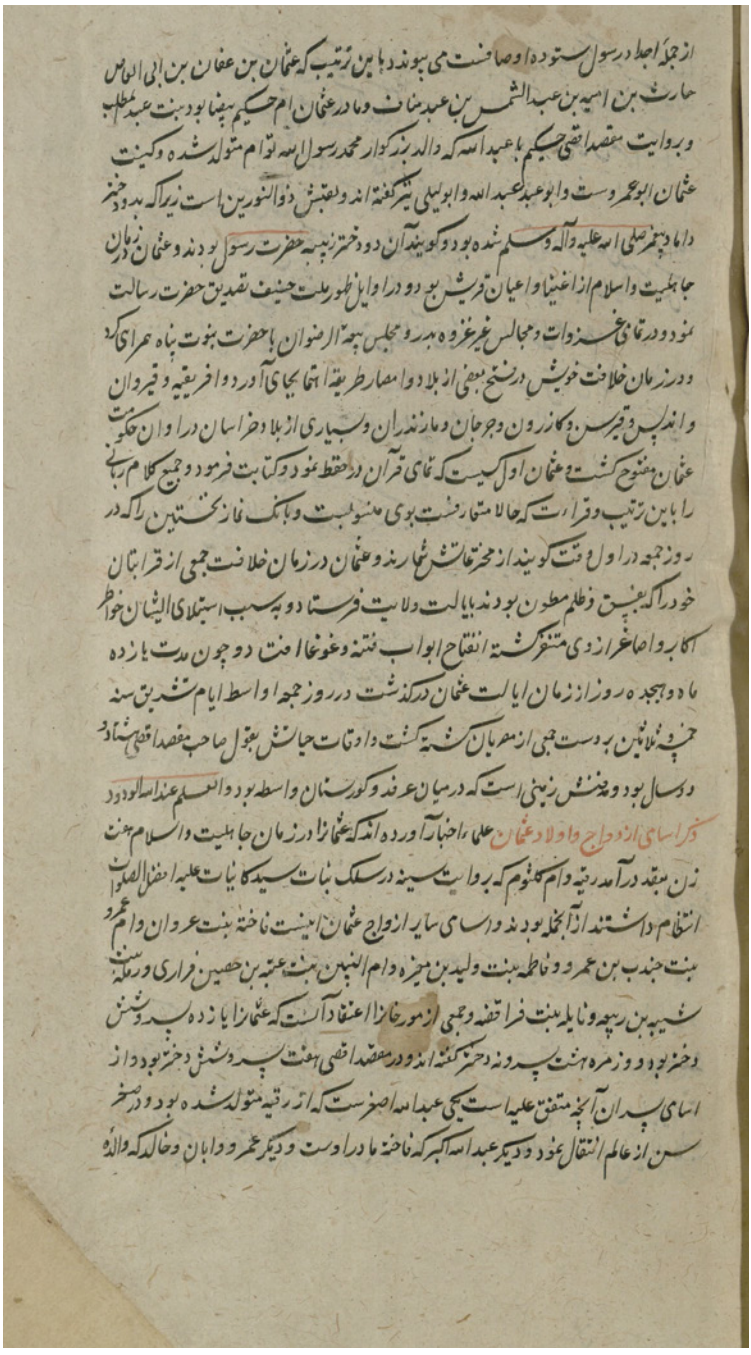


ABBILDUNG 18 Verfluchung von ʿUmar und ʿUṯmān in den Kapitelüberschriften
KITĀBḪĀNA-YI MARKAZĪ-YI DĀNIŠGĀH-I TIHRĀN, ADAB. 30B:76B–77A

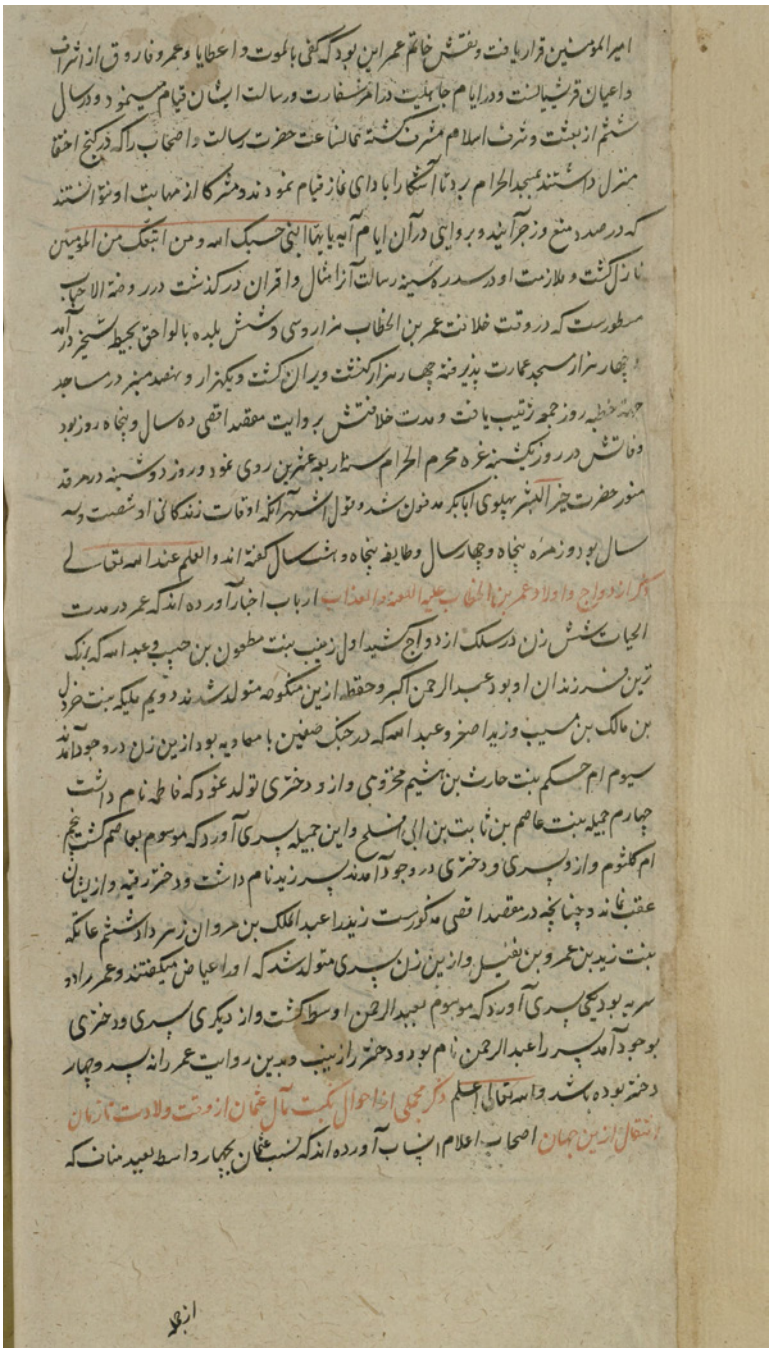


ABBILDUNG 18 (cont.)

der Text der Handschrift nicht wie ursprünglich bei Ḫᵛāndamīr direkt zu ʿAlī über, sondern endet in der Art eines triangulären Kolophons, mit dem üblicherweise das Ende eines Werkes angezeigt wird; die Kapitel zu ʿAlī folgen im Anschluss daran. Bei dieser Neuaufteilung von Teil 4 wird somit auch optisch deutlich, wo die konfessionelle Ausrichtung des Textes für die Leserschaft lag und wo für diese ein neuer Abschnitt der Heilsgeschichte begann. Zwar wird im Folgenden auch die Anzahl der Kapitel zum Kalifat ʿAlīs gekürzt – für die Handschrift sollte es eine Kurzfassung des Gesamttextes sein –, der Text und die Kapitelüberschriften von Fassung C jedoch übernommen. Der Text der anderen vier schiitisierten Handschriften des 17. Jhs. entspricht bis auf die Kürzungen den hier dargestellten Veränderungen.

Das Ergebnis des Überlieferungsbefunds lässt sich im vorliegenden Fall durch narrative Quellen ergänzen: Verfluchungen der Prophetengefährten (*ṣaḥāba*), zu denen die ersten Kalifen gehören, waren eine nicht nur in Iran zur Safavidenzeit bei Schiiten gängige Praxis, da die ersten Kalifen von ihnen als Ungläubige (*kuffār*) angehen wurden, die ʿAlī nicht unterstützt hätten.[56] Unter den Safaviden formalisierte sich diese öffentliche Ablehnung noch; so gab es zur Zeit von Schah Ṭahmāsp gar eine Liste mit neunzig Namen, die seine *tabarrāʾīs* (Verflucher) öffentlich schmähten.[57] Auch aus zeitgenössischen Berichten europäischer Reisender wie demjenigen des französischen Kaufmanns Jean Chardin (1643–1713) wird deutlich, das der konfessionelle Diskurs zwischen Schiiten und Sunniten keine theoretische Angelegenheit war, sondern mitunter in Handgreiflichkeiten zwischen Schiiten und Sunniten, etwa seitens usbekischer Reisender in Iran, ausarten konnte, wenn Iraner ʿUmar öffentlich verfluchten.[58] Eine positive, der sunnitischen Überlieferung folgende Darstellung in Fassung C des *Ḥabīb as-siyar*, die unter anderem die Vorzüge (*fażāyil*) der Kalifen enthalten hätte, wäre daher für ein solches Milieu nicht akzeptabel gewesen.[59]

6.3 Von den Handschriften zum Druck

Die Epoche der Handschriftenkultur ging zu Ende, als in der ersten Hälfte des 19. Jhs. im Osmanischen Reich, in Iran, auf dem indischen Subkontinent

56 Kohlberg: *Some Imāmī Shīʿī views on the Ṣaḥāba*, 161f.

57 Stanfield-Johnson: *Sunni survival in Safavid Iran*, 130.

58 Langlès (Hg.): *Voyages du chevalier Chardin*, IX:38f.; s.a. Blow: *Shah Abbas*, 187. Grundlegend für die Moderne ist Floor: *The practise of cursing*.

59 Für Schiiten gilt das Subgenre der „Vorzüge der Gefährten" (arab. *faḍāʾil aṣ-ṣaḥāba*) nur für die Anhänger ʿAlīs unter ihnen, was Kapitel zu den Vorzügen Abū Bakrs, ʿUmars und ʿUṯmāns in Fassung C ausschließt; s. Kohlberg: *Some Imāmī Shīʿī views on the Ṣaḥāba*, 159f.

und in anderen Teilen der islamischen Welt der (lithografische) Buchdruck[60] eingeführt wurde.[61] Dieser ließ eine breitere Leserschaft entstehen, machte Kopisten nahezu überflüssig und schuf die bis dahin unbekannte Position des Druckers bzw. Verlegers, die von da an eng mit der Textproduktion und -übermittlung verbunden war. Warum die flächendeckende Einführung der Buchpresse im Vergleich zu Europa und Ostasien mit so großer Verspätung erfolgte, bleibt weiterhin umstritten. Erste Versuche, Texte im Osmanischen Reich zu drucken, hatte es unter anderem bereits zu Beginn des 18. Jhs. unter dem ungarischen Konvertiten Ibrāhīm Müteferriḳa (gest. 1158/1745) in Istanbul gegeben; daneben existierten die Druckpressen bestimmter christlicher und jüdischer Minderheiten. Zuletzt hat Lutz Berger[62] die traditionell vermuteten Gründe – Widerstand der Kopistenzunft sowie staatlicher und religiöser Stellen, fehlende Investitionen und der *tabarruk*-Gedanke des Übertragens von Segenskräften v.a. bei Werken religiösen Inhalts[63] – in einem Aufsatz erneut diskutiert und die soziokulturellen Bedingungen in der osmanischen Welt in den Blick genommen.[64]

60 Zum Lithografiedruck s. Gerhardt: Art. *Lithographie u. Lithographiestein*; ders.: Art. *Lithographischer Umdruck*; ders. Art. *Steindruck*. Das Druckbild wurde beim um 1800 erfundenen Lithografiedruck mit fetthaltigen Substanzen wie Tusche oder Kreide auf die Oberfläche des Lithosteins (zu 98% aus kohlesaurem Kalk bestehender Schiefer) gebracht. Für die persischen Handschriften wurde das lithografische Umdruckverfahren verwandt, bei dem das Original nicht direkt (und seitenverkehrt) auf der Druckplatte lag, sondern seitenrichtig auf einem speziellen Umdruckpapier erzeugt oder vorübergehend dorthin übertragen wurde; die Tinte löste sich auf dem Stein vom Papier ab und blieb auf der Oberfläche haften. Zur Bedeutung des lithografischen Drucks in der islamischen Welt s. Proudfoot: *Mass producing Houri's moles*.

61 Zur Einführung des Buchdrucks in der islamischen Welt am Beispiel von drei arabischen Werken s. Daub: *Formen und Funktionen*, 125–32.

62 Berger: *Zur Problematik*.

63 Berger, ebd., 20f., rekurriert hierbei auf Demeerseman: *Une étape décisive*. Demeerseman zufolge habe das Kopieren eines Textes für den Schreiber Segen verheißen und ihn und die Leser in spirituelle Verbindung mit allen vorherigen Kopisten (und letztlich mit der Heil verheißenden Frühzeit) gesetzt, wobei v.a. bei den Texten von Koran, Hadith und Sufik übertragene Segenskräfte (*tabarruk*) präsent gewesen seien. Daneben hätten auch die soziale Funktion des Abschreibens für den Schreiber als Träger eines gewissen sozialen Status und seine Zugehörigkeit zur Heilsgemeinschaft eine Rolle gespielt.

64 Demzufolge habe es – Berger beschränkt sich hier auf das Osmanische Reich – kein breites gesellschaftliches Interesse an einer Verbreitung von Druckerzeugnissen, d.h. einen Markt gegeben, da es bis zum Paradigmenwechsel im 19. Jh. primär um die Bewahrung von Wissen gegangen sei, für die vorhandene Mittel der Textproduktion ausgereicht hätten, s. ebd., 22f. u. 28. Da in den ersten Jahrzehnten des lithografischen Drucks jedoch v.a. Traditionswerke vervielfältigt wurden, scheint auch diese These nicht völlig zu überzeugen. Ein Aspekt, auf den Berger nicht eingeht, ist die Qualität der frühen Drucke, die häufig stark hinter derjenigen handgeschriebener Bücher zurückblieb und zu einer Verzögerung beigetragen haben mag.

Das Aufkommen des Drucks bedeutete jedoch keineswegs einen abrupten Bruch, was die Anfertigung und Zirkulation von Handschriften betrifft. So lässt sich für das *Ḥabīb as-siyar* festhalten, dass in den Jahrzehnten nach dem Aufkommen erster lithografischer Drucke weiterhin Handschriften des Werkes kopiert wurden, bis der Prozess des Abschreibens am Ende des Jahrhunderts rapide abnahm und um 1900 gänzlich aufhörte.[65] Für das gesamte 19. Jh. lassen sich jedoch noch insgesamt 46 datierte Handschriften des Werkes nachweisen, deren Kopierorte mehrheitlich auf dem indischen Subkontinent und in Zentralasien liegen. Mit dem Erscheinen der beiden lithografischen Drucke des *Ḥabīb as-siyar* in Teheran und Bombay (Mumbai) in den 1850er-Jahren setzte sich schließlich die gedruckte Ausgabe des Werkes durch, die 1954 durch den typografischen Druck der Teheraner Edition abgelöst wurde. Diese stellt, trotz aller in dieser Arbeit aufgezeigten Probleme, bis heute die weltweite benutzte Standardausgabe der Chronik dar.

Bisher ist deutlich worden, wie unterschiedlich die Autorenfassungen A, B und C in der Handschriftenkultur der Vormoderne mitunter in ein und derselben Handschrift verteilt waren oder verändert wurden. Im Folgenden soll für die beiden Lithografien und den typografischen Druck aufgezeigt werden, welche Handschriftenstränge die Vorlagen für die Druckausgaben darstellten; in den Editionen selbst finden sich hierzu keine Angaben. Der letzte Abschnitt der Geschichte des *Ḥabīb as-siyar* vom Handschriftenzeitalter bis in die typografische, oder, wenn Digitalisate des Textes wie das PDF-Format miteinbezogen werden, in die digitale Moderne des 21. Jhs. verdeutlicht zugleich, welcher Text letztendlich *heutige* Leser und Forscher erreicht hat.

Die erste der beiden Lithografien des *Ḥabīb as-siyar* wurde in Teheran gedruckt. Die Hauptstadt des Qāǧārenreiches war neben Täbris das Zentrum für lithografische und typografische Drucke, die bereits unter Fatḥʿalī Schah (reg. 1212–50/1797–1834) in den 1820er- und 1830er-Jahren angefertigt worden waren. Ulrich Marzolph zufolge, der die Geschichte der frühen Drucke in Iran erforscht hat, stellte die Einführung des Buchdrucks in Iran „wohl die folgenschwerste Neuerung der Qāǧārenzeit für die intellektuelle Entwicklung und damit für praktisch alle Bereiche der Kultur, Wissenschaft und Technik […]“

65 Es ist kein Zufall, dass die letzten handschriftlichen Textzeugen des Werkes aus Zentralasien stammen, wo der Buchdruck erst mit einiger Verspätung Ende des 19. Jhs. eingeführt wurde: Hs. IOM D406 wurde 1312/1894–95 in Zentralasien kopiert, Hs. Mağlis 2735-2 im Jahre 1315/1897–98 in Herat. Zu noch um 1900 aktiven Kopisten auch Pedersen: *The Arabic book*, 53.

dar.[66] Nach einer ca. vierzigjährigen Anfangszeit, in der nur rund 200 bis 300 Bücher gedruckt wurden, stieg die Anzahl der Druckwerke seit den 1860er-Jahren deutlich an.[67] Da die Leser- und Käuferschaft in Iran anfangs noch an Handschriften gewöhnt war und frühe typografische Drucke vom Schriftbild (Nastaʿlīq) her den Handschriften stark unterlegen waren, war zunächst eine größere Nachfrage für lithografische Drucke vorhanden. Diese basierten auf von Kopisten mit Spezialtinte neu abgeschriebenen Handschriften, die auf einen präparierten Stein gepresst und in Stückzahlen von bis zu 600 bis 700 Exemplaren vervielfältigt werden konnten. Lithografien besaßen somit selbst noch Handschriftencharakter und waren die Drucktechnik betreffend deutlich günstiger als Typografien.[68] Die Teheraner Lithografie des *Ḥabīb as-siyar* fällt dabei in eine Zeitspanne von rund zwanzig Jahren (1272–91/1855–74), in der ausschließlich lithografische Drucke hergestellt wurden.[69]

Die dreibändige Teheraner Lithografie des *Ḥabīb as-siyar* erschien 1271/1854–55 in der Druckerei des Mīr Bāqir, der von mindestens 1268–1304/1852–86 aktiv war und innerhalb dieser Zeit etliche lithografische Drucke, darunter auch einen hochwertigen des *Raużat aṣ-ṣafā*, herausbrachte.[70] Jeder Band der *Ḥabīb as-siyar*-Ausgabe enthält zu Anfang eine Illumination (s. Abb. 19). Der durch einen doppelten Rand eingerahmte Text à 41 Zeilen pro Seite ist in Nastaʿlīq geschrieben und umfasst zusammen rund 850 nummerierte Seiten; der damaligen Zeit entsprechend ist der Druck ganz in Schwarz gehalten. Die Kopisten des Textes waren den jeweiligen Kolophonen zufolge Naṣrallāh at-Tafrišī (I, III:1–2, III:4 und *ḫātima*) sowie Muḥammad Ǧavād al-Mūsavī al-Ḫᵛānsārī (III:3); für Band II wird kein Kopist namentlich genannt. Naṣrallāh at-Tafrišī gibt in den Kolophonen der Teile III:2 und III:4 an, das Werk für *ḥāǧǧī* Naṣrallāh *ṣaḥḥāf-i* Ṭihrānī kopiert zu haben. Alle Kolophone beider Kopisten sind auf den Zeitraum von 1270/1853–54 (I) bis 29. Ramaḍān 1271/14. Juni 1855 (III:2) datiert.

Eine genaue Überprüfung des Textes ergibt, dass die Teile aller Bände des Werkes in der Druckausgabe ausschließlich die Fassungen A–B enthalten

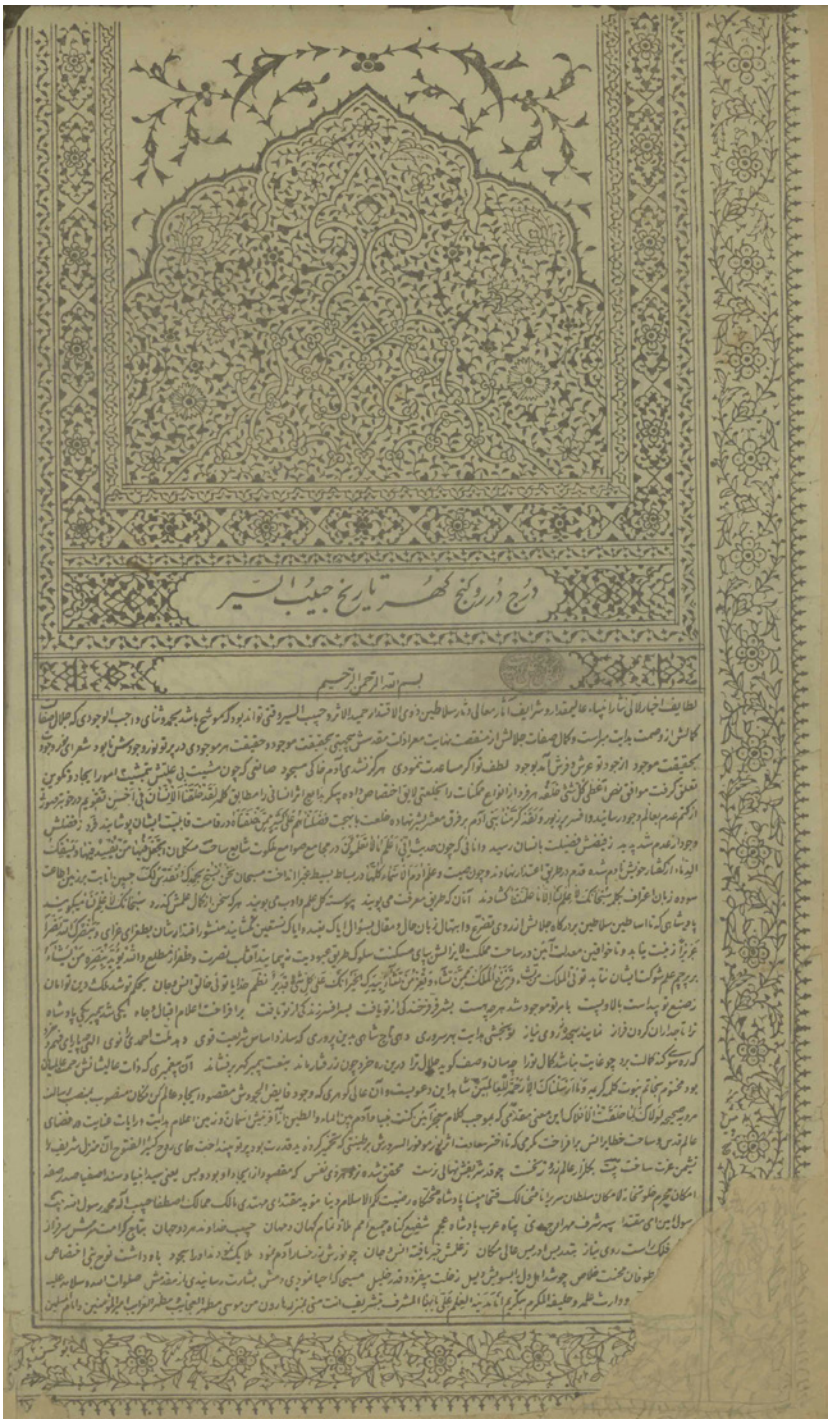
66 Marzolph: *Zur frühen Druckgeschichte*, 249. Zur Druckgeschichte in der Qāǧārenzeit s.a. Afšār: *Printing and publishing*, 433–40. Bereits im 17. Jh. wurden in Ǧulfā/Isfahan durch Armenier armenischsprachige Bücher gedruckt.

67 Die Zahl findet sich für die Jahre 1818–58 bei Afšār: *Printing and Publishing*, 438, wohingegen Marzolph: *Narrative illustration*, 270f., als Gesamtzahl 121 Druckwerke angibt.

68 Marzolph: *Zur frühen Druckgeschichte*, 263–68; Afšār: *Printing and Publishing*, 435f.

69 Marzolph: *Zur frühen Druckgeschichte*, 251. Diese beinhalteten teilweise auch Illustrationen; so besaß der erste lithografische Druck des *Raużat aṣ-ṣafā* von 1270–74/1253–57 Illuminationen unter anderem des Kalligrafen Mirza ʿAlīqulī Ḫūʾī. Dazu Marzolph: *Mirzā ʿAli-Qoli Xuʾi*, 199f. u. Abb. XIII; s.a. Marzolph: *Der lithographische Druck*.

70 Marzolph: *Zur frühen Druckgeschichte*, 259.


درج دُرِّ رونق کهن تاریخ حبیب السیر

بسم الله الرحمن الرحیم

ABBILDUNG 19 Beginn von Band I in der Teheraner Lithografie (HST, I:2–3)

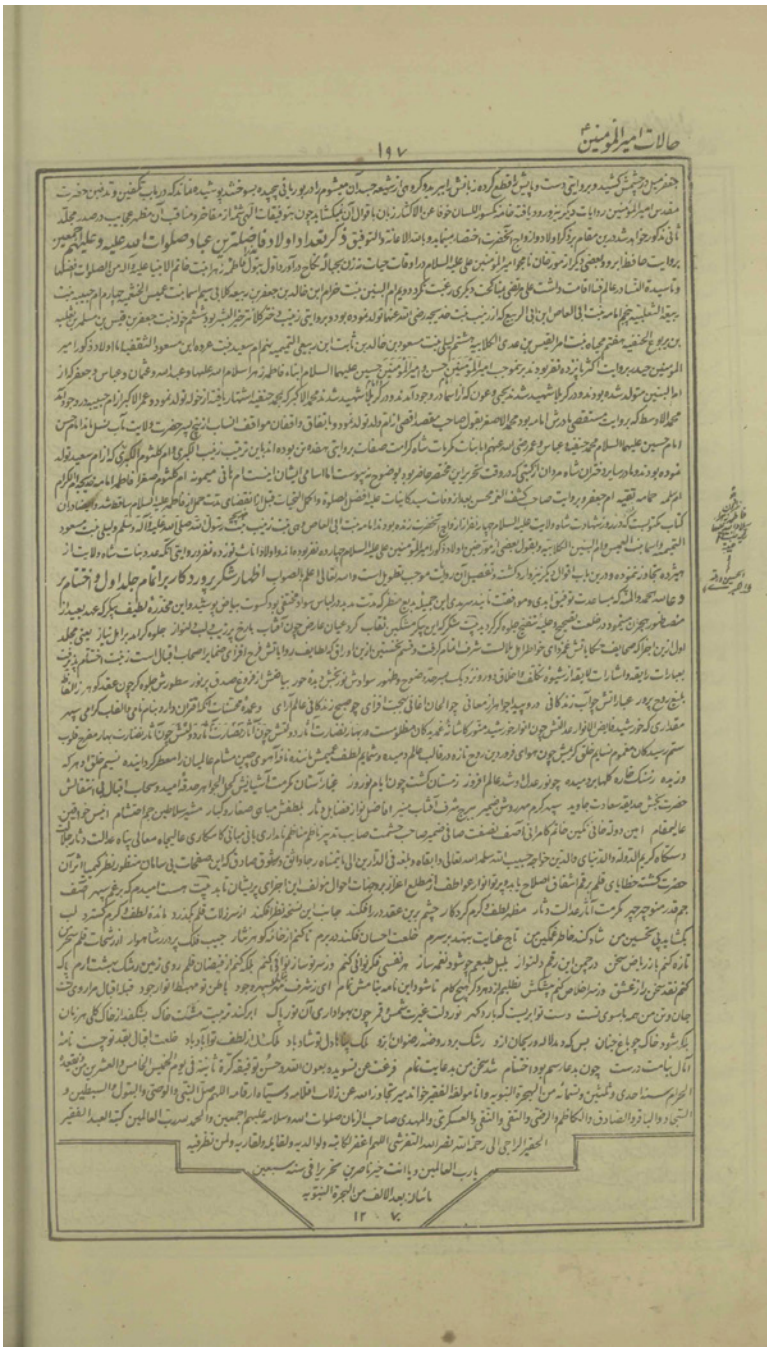


ABBILDUNG 20 Ende von Teil 4 des ersten Bandes in der Teheraner Lithografie: Kolophone von Ḫᵛāndamīr und Naṣrallāh at-Tafrišī, dat. Donnerstag, 25. Ḏū l-qaʿda 931/14. September 1525 und 1270/1853–54 (HST, I:197)



ABBILDUNG 21 Beginn von Band I in der Bombayer Lithografie (HSB, I:2–3)

und dementsprechend auf Textzeugen zurückgehen, die auf die in Herat entstandenen Handschriften Ḫᵛāndamīrs zurückgehen. Band I, der Fassung B enthält, muss direkt von einer Handschrift abgeschrieben worden sein, die auf Ḫᵛāndamīrs Überarbeitung von 931/1525 fußt, da das Kolophon von I:4 neben der Angabe, dass Naṣrallāh at-Tafrišī den Band 1270/1853–54 fertigstellte, noch zusätzlich das mitkopierte Kolophon Ḫᵛāndamīrs enthält, das auf Donnerstag, 25. Ḏū l-qaʿda 931/14. September 1525 datiert ist (s. Abb. 20 u. Kapitel 2). Es ist aufgrund des Druckortes der Lithografie (Teheran) anzunehmen, dass als direkte Vorlage hierfür auf Hs. Millī 31076 zurückgegriffen wurde, die im Ḏū l-qaʿda 1242/Mai–Juni 1827 kopiert wurde und das auf Ḫᵛāndamīr zurückgehende Kolophon ebenfalls enthält.[71] Auch für Band II (enthält ebf. Fassung B) lässt sich anhand eines mitkopierten Kolophons die Vorlage identifizieren: Sowohl die Lithografie als auch Hs. Millī 24064 sind auf Samstag, 8. Ṣafar 1059/20. Februar 1649 datiert und stimmen textlich überein. Zu etwaigen Handschriftenvorlagen von Band III gibt es keine Anhaltspunkte.

Die in Bombay 1273/1857 ebenfalls in drei Bänden erschienene zweite Lithografie des *Ḥabīb as-siyar* umfasst insgesamt fast 1500 Seiten à 31 Zeilen und wurde in einem durch doppelten Rand eingerahmten schwarzen Nastaʿlīq verfasst, wobei jeder Teil eine eigene Illumination besitzt (s. Abb. 21).[72] Der Kopist der Druckausgabe, Mirza Muḥammad ʿAlī b. Mirza Muḥammad Ismāʿīl aš-Šīrāzī gen. Kaškūlī, ist an insgesamt sieben Stellen namentlich genannt; auch sind die verschiedenen Kolophone meistens datiert. Am Ende des Werkes, nach dem Abschluss des Schlussteils, gibt es zusätzlich einen längeren Vermerk zu Autor und Werk sowie den Umständen der Abfassung. Demnach begann die Anfertigung der Kopie Anfang Rabīʿ I 1271/Ende November 1854 und endete am 1. Raǧab 1273/26. Februar 1857. Weiter wird explizit darauf hingewiesen, dass die Kopie während der Amtszeit von Lord Elphinstone in Bombay vom o.g. Kopisten in der Ahmudee (Aḥmadī)-Druckerei angefertigt wurde und Āqā Muḥammad Kāẓim, der Sohn des verstorbenen Mašhadī Muḥammad Riżā Šīrāzī, den Druck besorgte. John Elphinstone (1807–60), der von 1853 bis 1859 als britischer Gouverneur in Bombay residierte, wird als Förderer des Drucks neben dem eigentlichen Herausgeber Muḥammad Hāšim Kāšānī in einem kurzen englischen Vorwort zur persischen Ausgabe genannt:

71 Aufgrund fehlender Manuskriptvermerke ist unklar, zu welcher Sammlung die Handschrift zum Zeitpunkt des Entstehens der Lithografie gehörte, bevor sie in die Nationalbibliothek gelangte.

72 Zum Druck von Handschriften in arabischer Schrift auf dem Subkontinent s. Afšār: *Printing and publishing*.

> The Habeeb-os-Seear By Mirza Gheeos-od-Deen bin Mirza Hamaum-od-Deen, Being a General History of the world from the earliest Times to the year of the Hejira 930 AD1520, Published under the Patronage of the Right Honourable Lord John Elphinstone G.B.H. Governor of Bombay, By Aga Mahomed Hoome Kashaney, Registered under Section 2 Act 20 of 1847 by the Government of India, Lithographed at the Ahmudee Press Bombay 1857.[73]

Die Bombayer Ausgabe lässt sich, wie im englischen Vorwort explizit erwähnt wird, als Ausdruck des gestiegenen Interesses einer britisch-europäischen Leserschaft, Wissen über die islamische Welt zu erlangen, verstehen (und einem hierdurch entstandenen Markt für Werke dieser Art):

> The taste for Persian Literature which is now springing up among the Oriental Scholars affords the Publisher a guarantee that his present undertaking will not be altogether unsuccessful. The Publisher's thanks are due to C.J. Erskine Esq[re], late Director of Public Instruction, Mirza Ali Mahomed Khan, and to the other European and Native Subscribers to this work for their encouragement and liberal support. M. Mahomed Ali Khan street, Bombay April 1857, The Publisher.[74]

Was die Verteilung der Fassungen in der Bombayer Lithografie betrifft, so enthalten Band I, II und III alle die späteste Fassung, wobei die in III:2 von Ḫ[v]āndamīr hinzugefügten Indienkapitel (Fassung B2) fehlen. Beim Textvergleich wird jedoch deutlich, dass sich die Bombayer Lithografie bei einer weitgehend vollständigen Übernahme von Fassung C nicht ausschließlich auf Handschriften dieses Überlieferungsstrangs stützt, sondern auch Stellen beinhaltet, die eindeutig Fassung A zuzurechnen sind; so ist der Wegfall von Versen im Vorwort von Band I im Redaktionsschritt A–C, die einen Lobpreis auf ʿAlī darstellen, nicht vollzogen (s. Kapitel 4). Stattdessen finden sich die Verse aus Fassung A auch im Bombayer Druck wieder, was eine textliche Vermischung bedeutet. Da die Teheraner typografische Edition von 1954 eine textgetreue Übernahme der Bombayer Ausgabe darstellt, enthält sie die Verse ebenfalls. Eine Gegenüberstellung der einzelnen Teile und der darin enthaltenen Autorenfassungen in allen drei Drucken veranschaulicht dies (s. Tab. 20).

73 HSB, *Preface*, I.
74 HSB, *Preface*, II.

TABELLE 20 Verteilung der Fassungen in den Editionen[a]

Druck	Vorwort	I	II	III:1	III:2	III:3	III:4
Teheran 1271/1854–55	A	B (-IRB)	B	A2	A	A	B
Bombay 1273/1857	A–C	C (+IRB)	C	B	A	C	B
Teheran 1333š/1954	A–C	C (+IRB)	C	B	A	C	B

a Mit der Kategorie *Vorwort* sind die o.g. Unterschiede zwischen A und C hinsichtlich des Lobpreises auf ʿAlī gemeint. Das (Nicht-)Vorhandensein von Ḫᵛāndamīrs Reisebericht nach Indien (IRB) ist mit -/+IRB ausgedrückt (vgl. HS, I:586f.).

Aus dem direkten Vergleich der Redaktionsverteilung geht hervor, dass die heutige Standardausgabe in der Tat eine rein typografische Übertragung der Bombayer Lithografie aus den 1850er-Jahren ist, wie Humāʾī in seiner Einleitung zur Edition von 1954 angegeben hatte.[75] Die Verweise auf den Kopisten Mirza Muḥammad ʿAlī aš-Šīrāzī und alle anderen daran beteiligten Personen wurden dabei bis auf einzelne inhaltliche Anmerkungen, die in der Lithografie am Rand stehen und in der Typografie als Fußnote vorkommen, entfernt. Eine zwingende Konsequenz dieser Ergebnisse ist es, dass die Teheraner Edition von 1954, die bis heute in der Forschung fälschlicherweise für den Text gehalten wird, den Ḫᵛāndamīr 930/1524 dem safavidischen Wesir Ḫᵛāǧa Ḥabīballāh präsentierte (abzüglich der später hinzugefügten Bāburkapitel), eindeutig in ihrer Gesamtheit als *spätere* Überarbeitung durch den Autor (= Fassung C) identifiziert werden kann.

Erst die Neubewertung des Textbefunds in den Drucken des *Ḥabīb as-siyar*, die durch die Analyse der Handschriftentradition des Werkes ermöglicht wurde, wird Fehlurteile wie die Einschätzung, die Bombayer Lithografie sei schlichtweg „mit mehr Sorgfalt" als die Teheraner Lithografie zusammengestellt worden,[76] und darauf basierende Fehlannahmen in der Forschung vermeiden lassen. Dies gilt umso mehr, als sich bei einem genauen Abgleich des

75 Humāʾī: *Muqaddima*, 43.

76 Dorn: *Über die aus dem Nachlass des wirkl. Staatsrathes Graf*, 119, bemängelt, dass in der Teheraner Ausgabe „mehrere gerade für Russland interessante Capitel" (= d.h. zur russischen Geschichte) fehlten. Auch im *İA*-Artikel „Hândmîr" von 1950 kommt Togan zum Schluss, dass die Bombayer Ausgabe „mit größerer Sorgfalt" (daha büyük bir dikkat ile) erstellt worden sei.

Textes der Typografie mit der Autorenfassung C beobachten lässt, dass die Edition Zusätze aus späterer Zeit enthält, die sich nicht bei Ḫᵛāndamīr finden, sondern von Kopisten stammen. Wie sorgfältig diese eingearbeitet sind, verdeutlicht das Beispiel des biografischen Eintrags des in Kapitel 5 erwähnten Scheichs Nūr ad-Dīn Muḥammad (gest. 928/1522), zu dem bereits Ḫᵛāndamīr selbst im Redaktionsschritt A–C Angaben hinzugefügt hatte. Während sich seine Hinzufügungen wie beschrieben als Ausdruck der angespannten religionspolitischen Lage im Safavidenreich verstehen lassen können, ging es dem Kopisten der unbekannten Handschrift, auf der die Edition beruht (oder einer ihrer Vorlagen), in seinen Zusätzen ausschließlich um eine (topische) Hervorhebung des Scheichs als respektablen Gelehrten seiner Zeit. Der ursprünglich relativ kurz geratene Eintrag wächst hierdurch nochmals an und zeugt von der seitens eines späteren Kopisten dem Scheich entgegengebrachten Verehrung sowie dem Variantenreichtum in den Handschriften (s. Appendix: A30). Auch dieser Teil der Textgeschichte des *Ḥabīb as-siyar* müsste bei einer Neuedition des Werkes berücksichtigt werden.

6.4 Zwischenergebnis: Die Textüberlieferung des *Ḥabīb as-siyar* vom Handschriftenzeitalter bis heute

Die Analyse des Handschriftenkorpus des *Ḥabīb as-siyar* hat gezeigt, dass das Werk sowohl in seiner zeitlichen als auch räumlichen Verbreitung in einer enormen Anzahl von Handschriften kopiert wurde, die es zu einem der am häufigsten vervielfältigten Werke der islamischen Vormoderne haben werden lassen. Die Prämisse der Untersuchung war hierbei die Abkehr vom Urtext des Werkes und dem Wortlaut des Autors hin zum Überlieferungsbefund, der das gesamte Korpus einschließlich späterer textueller Veränderungen einschließt. Hinsichtlich der Verteilung der verschiedenen Autorenfassungen in den Handschriften ließ sich als Ergebnis festhalten, dass ab dem ausgehenden 16. Jh. eine zunehmende Instabilität bei der Zuordnung von Fassungen v.a. im dritten Band vorhanden war, wohingegen die Bände I und II mehrheitlich jeweils eine Fassung enthielten. Die Zusammenstellung eines Sets aller drei Bände (und innerhalb des dritten Bandes auch aller Teile) geschah in den Jahrzehnten nach Ḫᵛāndamīrs Tod folglich eher zufällig, was darin begründet lag, dass den Kopisten (und Käufern) nicht bekannt war, dass mehrere gleichwertige Autorenfassungen nebeneinander existierten. Abschriften aller Fassungen gelangten so von einem Ende des Kulturraums der Persophonie zum anderen, wobei es im Zweifelsfall schlichtweg vom Zufall abhängig war, welche von den drei Autorenfassungen der Kopist für den Käufer

abschrieb. Innerhalb des jeweiligen Redaktionstextes ließ sich hingegen eine durchgehend hohe Stabilität v.a. bei den Bänden II und III nachweisen. Eine Ausnahme bilden Handschriften aus dem Safavidenreich im 17. Jh., die Fassung C enthalten und beim Kopiervorgang stark abgeändert, d.h. schiitisiert wurden, was Einblicke in die konfessionelle Selbstverortung von gesellschaftlichen Gruppen in Iran zulässt. Das Handschriftenzeitalter endete mit der flächendeckenden Einführung des Buchdrucks in der islamischen Welt, wodurch das *Ḥabīb as-siyar* als überliefertes Werk nicht nur alle traditionell mit Handschriften verbundenen paratextuellen Elemente verlor, sondern auch große Teile seines ursprünglichen Autorentextes selbst, der nun (unerkannt) als Autorenfassung C in der Teheraner typografischen Edition standardisiert wurde.

KAPITEL 7

Fazit: Das *Ḥabīb as-siyar* als sinnstiftendes historiografisches Narrativ

> Who controls the past controls the future. Who controls the present controls the past.[1]

∴

Anliegen der Arbeit war es, den Weg von Ġiyāṯ ad-Dīn Ḫᵛāndamīrs Weltgeschichte *Ḥabīb as-siyar fī aḫbār afrād al-bašar*, einem der am häufigsten kopierten historiografischen Werke des persophonen Raumes in der islamischen Vormoderne, von ihrem Entstehungsprozess in den 1520er-Jahren bis hin zum Ende des Handschriftenzeitalters und dem Übergang zum Druck im 19./20. Jh. nachzuverfolgen. Zentral für die vorliegende historiografiegeschichtliche Arbeit war die Analyse der intentionalen Seite von Geschichtsschreibung, bei der Geschichtswerke nicht als Quellen für historische Ereignisse oder Personen verstanden werden, sondern die Art und Weise beleuchtet wird, auf welche der Autor diese präsentiert, sowie die Agenda, die er dabei verfolgt. Hierzu wurde in Kapitel 1 auf Ansätze in der Geschichtswissenschaft und insbesondere auf die mit dem *linguistic turn* verbundenen Diskussionen zurückgegriffen, wobei der Text des *Ḥabīb as-siyar* mit Gabrielle M. Spiegel als „situated use of language", d.h. als Ausdruck menschlicher Kommunikation in einem bestimmten gesellschaftlichen, zeitlich und örtlich gebundenen Umfeld aufgefasst wurde.

Handschriftenvergleiche der verschiedenen Fassungen des *Ḥabīb as-siyar* in Kapitel 2 zeigten, wie eng die von Ḫᵛāndamīr abgefassten Versionen von Geschichte mit seinem Lebensweg und den historischen Ereignissen in Iran, Zentralasien und auf dem indischen Subkontinent zu Beginn des 16. Jhs. verzahnt waren. Bis an sein Lebensende von Bedeutung war dabei seine Verbindung zum timuridischen Herrscherhaus in Herat, die mit dem Patronageverhältnis zwischen ʿAlī Šīr Navāʾī und Ḫᵛāndamīrs Großvater Mīrḫᵛānd ihren Anfang genommen hatte und in seiner eigenen Verbindung zu Navāʾī sowie den Prinzen

1 Orwell: *1984*, 248.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2021 | DOI:10.1163/9789004442238_008

Badīʿ az-Zamān und Muḥammad Zamān ihren Fortgang fand. Seine Karriere, die er vermutlich als Hofchronist der Dynastie hätte beschließen können, fand ein jähes Ende, als 916/1510 die Soldaten Schah Ismāʿīls, des Herrschers einer neuen Dynastie aus Westiran, seine Heimat Ḫurāsān in den neu entstehenden safavidischen Machtbereich eingliederten. Mit der Eroberung einher ging die mit Gewalt durchgesetzte Ausrichtung der Bevölkerung auf den schiitischen Islam, die Konfession der neuen Herrscher. Als Sunnit verlor Ḫᵛāndamīr hierdurch sein Amt als *ṣadr* und scheint es in den Folgejahren vorgezogen zu haben, in der Provinz zu leben; vielleicht, weil er weitere Repressalien der Qızılbaš, der Anhänger des Schahs, fürchtete.

Nach einigen Jahren wieder zurück in Herat versuchte Ḫᵛāndamīr, erneut eine Stellung in der Gesellschaft zu erlangen: 927/1521 konnte er den einflussreichen neuen *ṣadr* der Stadt, Amīr Ġiyāṯ ad-Dīn Muḥammad b. Amīr Yūsuf al-Ḥusainī, als Patron für die Weltgeschichtschronik *Ḥabīb as-siyar* gewinnen, die er nach dessen Ermordung für den neu eingetroffenen Wesir Karīm ad-Dīn Ḫᵛāǧa Ḥabīballāh Sāvaǧī Qazvīnī fortsetzte und 930/1524 beendete. Da im Laufe des Handschriftenvergleiches insgesamt drei verschiedene Autorenfassungen identifiziert werden konnten, wurde diese erste Version Fassung A genannt; eine in Teilen leicht erweiterte Fassung B folgte ein Jahr später. Es ist in der Arbeit argumentiert worden, dass der eigentliche Adressat des Werkes der Schah selbst war, dem sich der Historiker empfehlen wollte; als Ismāʿīl jedoch im Jahr der Fertigstellung starb, zerschlug sich die Hoffnung Ḫᵛāndamīrs. Unter Ismāʿīls jungem Sohn Ṭahmāsp brachen in der Folgezeit Kämpfe zwischen den Turkmenenstämmen aus, die die Stabilität des Reiches zwischenzeitlich stark unterminierten; speziell in Ḫurāsān kam die Bedrohung durch die Usbeken hinzu, die unter ʿUbaidallāh Khan mehrfach die Stadt belagerten. Genau in diese Zeit fiel eine Einladung des Timuridenprinzen Bābur, der Ḫᵛāndamīr kannte und ihn als Hofchronisten in sein neu erobertes Reich in Nordindien, das später unter dem Namen Mogulreich bekannt wurde, holen wollte. Ḫᵛāndamīr folgte Bāburs Einladung und begann bereits auf dem Weg nach Agra, das *Ḥabīb as-siyar* erneut umzuschreiben, was schließlich in Fassung C des Werkes mündete, die er 935/1529 fertigstellte.

Die Handschriftenanalyse der drei Autorenfassungen A, B und C, die auf Kopien des Werkes beruht, die zu Lebzeiten des Autores angefertigt wurden oder frühe Abschriften von diesen sind, hat gezeigt, dass das *Ḥabīb as-siyar* keine simple Fortsetzung der Weltgeschichte *Raużat aṣ-ṣafā* seines Großvaters Mīrḫᵛānd darstellt, sondern sich in seiner Ausrichtung von dessen Werk stark unterscheidet. Dies lässt sich v.a. am Aspekt der Legitimierung von Herrschaft ausmachen: Ḫᵛāndamīr tat in den ersten beiden Fassungen A und B sein Möglichstes, als erster Historiker überhaupt die religionspolitischen

Vorstellungen seiner safavidischen Herren einzuarbeiten, indem er seine Version islamischer Geschichte an die schiitische Tradition anpasste. Dies war auf die Legitimierung der Safavidenherrschaft unter Schah Ismāʿīl ausgerichtet, der sich als Verteidiger des Glaubens und Erneuerer der Religion sah. Die ersten Handschriften des *Ḥabīb as-siyar* aus den 1520er-Jahren weisen dabei durch ihre herausragende materielle Qualität explizit darauf hin, dass Ḫᵛāndamīrs Chronik von Beginn an ein besonderes Maß an offizieller Patronage zukam, das dem Status einer Reichschronik entsprach. Als solche war das *Ḥabīb as-siyar* Teil der längerfristigen Strategie der safavidischen Herrschaftsschicht, unter der höfischen Leserschaft die offiziell sanktionierte Darstellung der Heils- und Gegenwartsgeschichte eines orthodoxen schiitischen Islams zu propagieren, an dessen weltlicher Spitze Schah Ismāʿīl stand. Für die in Indien beendete Fassung C des Werkes veränderte Ḫᵛāndamīr hingegen die auf die Safaviden zugeschnittenen religionspolitischen Teile, um seinen neuen Patron Bābur als legitimen sunnitischen Herrscher zu präsentieren. Einen weiteren Schwerpunkt bildeten die auf dessen Autobiografie *Bāburnāma* aufbauenden, ins *Ḥabīb as-siyar* eingefügten Schlachtdarstellungen.

Was Aspekte wie Form, Geschichtsverständnis und die Einarbeitung von Quellen betrifft, ließ sich das *Ḥabīb as-siyar* in Kapitel 3 einer historiografischen Tradition zuordnen, die sich im timuridischen Herat herausgebildet hatte und Teil der arabisch-persischen Geschichtsschreibung der islamischen Vormoderne war. Das zeitgenössische Verständnis von Geschichte, wie es beispielhaft an Mīrḫᵛānds Ausführungen zu Sinn und Funktion von Geschichtswerken und der Aufgabe des Historikers im *Raużat aṣ-ṣafā* aufgezeigt wurde, bestand für Ḫᵛāndamīr neben der Tradierung von Wissen insbesondere in der Darbietung moralisch-praktischer Lehrbeispiele, die einen normativen Anspruch an die (höfische) Leserschaft besaßen. In seiner Quellenauswahl und -verwendung folgte Ḫᵛāndamīr dem traditionellen kompilatorischen Ansatz, frühere Chroniken einzuarbeiten, unterschied sich von seinen direkten Vorgängern jedoch darin, dass er verstärkt sowohl ältere als auch zeitgenössische Werke der schiitischen Tradition bzw. mit einem proalidischen Schwerpunkt verwendete, um das Gesamtnarrativ auf die Schia auszurichten. Selbst die Auswahl des Genres der Weltgeschichtsschreibung stand in diesem Zusammenhang, da es ihm hierdurch möglich war, die frühislamische Heilsgeschichte miteinzubeziehen, die in Weltchroniken unter den Timuriden bis einschließlich Mīrḫᵛānd eine sunnitische Prägung getragen hatte. Letztlich zeigt der damit verbundene Aspekt der Legitimierung von Herrschaft, dass sich das *Ḥabīb as-siyar* als eine *safavidische* Chronik verstehen lässt.

Ḫᵛāndamīrs Vorstellung von der Welt erstreckte sich in seinem Geschichtswerk zwar prinzipiell auf alle Regionen der islamischen Welt, jedoch ließ sich

an der Darstellung speziell westlicher Regionen wie dem islamischen Spanien und dem Maghreb aufzeigen, dass ihm hierfür spätestens ab einem bestimmten Zeitpunkt die Informationen fehlten. Die Darstellung des *Ḥabīb as-siyar* drehte sich so v.a. bei der Gegenwartsgeschichte nahezu ausschließlich um Iran und insbesondere die Heimat des Autors, Ḫurāsān. Das Gesamtnarrativ war dabei sowohl in seinen Raum- als auch Zeitvorstellungen in die heilsgeschichtliche islamische Auffassung eingebettet, nach der Gott die Erde erschaffen habe und sich sein Wirken in ihr zeige. Fremde Völker und vorislamische Ereignisse integrierte Ḫᵛāndamīr in sein Narrativ nur bedingt und bei direktem Kontakt, wie an der Inkorporierung der Mongolen in die biblisch-islamische Völkertafel deutlich wird. Dies zeigt sich neben dem Text der Chronik auch am Schlussteil, der in der vorliegenden Arbeit nicht als vom Geschichtsteil abgetrennter Anhang mit Wundergeschichten verstanden wurde, sondern als Abschnitt, in dem der Autor (durchaus unterhaltsam) die Fülle der göttlichen Schöpfung aufzeigen wollte.

Die Textanalyse der Abschnitte zur frühislamischen Heilsgeschichte als erstem Schwerpunkt der Arbeit in Kapitel 4 hat gezeigt, dass Ḫᵛāndamīr Gottes Heilsplan in den beiden Hauptfassungen A und C des *Ḥabīb as-siyar* unterschiedlich konstruierte: Im einen Fall entlang der schiitischen Tradition, im anderen entlang der Tradition des sunnitischen Islams. Ḫᵛāndamīrs Agenda der Legitimierung von nacheinander zwei unterschiedlichen Dynastien in seinen beiden Hauptfassungen A und C, die er durch eine Funktionalisierung der frühislamischen Heilsgeschichte zu erreichen versuchte, tritt hier klar zutage. Der Handschriftenvergleich ergab, dass Ḫᵛāndamīr in Fassung A die Darstellung unterschiedlicher Protagonisten der islamischen Frühzeit ganz auf die Schia ausrichtete, wie in vielen Einzelelementen wie den mit ihnen verbundenen Taten, Titeln, Ehrennamen und Eulogien sowie Wortwahl und Anzahl der Einzelerzählungen deutlich wurde. Im Mittelpunkt der Untersuchung standen die Heilige Familie (*ahl al-bait*) und insbesondere die Person ʿAlī b. Abī Ṭālibs, den Ḫᵛāndamīr bereits im Vorwort der Chronik neben Gott und dem Propheten mit einem eigenen Lobpreis bedachte und hierin von Mīrḫᵛānds *Raużat aṣ-ṣafā* abwich. Im *Ḥabīb as-siyar* ist ʿAlī in den Teilen 1:3–4 neben dem Propheten der eigentliche Protagonist der islamischen Frühzeit, was in zahlreichen ihn auszeichnenden Hadithen oder seiner von Gott initiierten Heirat mit Fāṭima zum Ausdruck kommt, die wie auch das im Werk erwähnte *nūr-i Muḥammadī* an die Lehre der Präexistenz der schiitischen Imame anknüpft. Die Sonderstellung ʿAlīs in Fassung A kommt insbesondere in seinen Titeln zum Ausdruck, wohingegen andere Prophetengefährten keine spezielle Titulatur erhalten; auch die Erzählungen, die ʿAlī als Muḥammads *vaṣī* (Bevollmächtigten) auszeichnen, gehören in diesen Kontext. Insgesamt

modelliert Ḫᵛāndamīr ʿAlī so als Vorgänger Schah Ismāʿīls, der sich in seiner eigenen Dichtung als Nachfolger des Prophetenschwiegersohnes ausrief, was bis hin zur Gleichsetzung mit diesem ging („Ich bin ʿAlī, ʿAlī ist ich!"). ʿAlī befindet sich aus herrschaftslegitimatorischen Gründen im Teil zur islamischen Frühzeit so in klarem Gegensatz zu anderen frühen Prophetengefährten (*ṣaḥāba*) und insbesondere zu den direkten Nachfolgern Muḥammads, Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṯmān. Der von Ḫᵛāndamīr an dieser Stelle vollzogene Übergang von der Sunna zur Schia wird besonders im Vergleich zu seinen früheren Werken *Ḫulāṣat al-aḫbār* und *Maʾāṯir al-mulūk* sowie Mīrḫᵛānds *Raużat aṣ-ṣafā* und später im Safavidenreich entstandenen Chroniken wie dem *Lubb at-tavārīḫ* und *Nusaḫ-i ǧahān-ārā* deutlich.

In Fassung C veränderte Ḫᵛāndamīr die konfessionelle Ausrichtung der Kapitel zur islamischen Frühzeit grundlegend, indem er sie umfänglich sunnitisierte. Dies diente der Legitimierung seines neuen Patrons Bābur als sunnitischem Herrscher, die durch dessen frühe Kooperation mit den Safaviden, bei der sich Bābur offiziell Schah Ismāʿīl unterstellt und als *schiitischer* Herrscher in Zentralasien aufgetreten war, beschädigt worden war. Ḫᵛāndamīr ging hierbei äußerst systematisch vor, wie die Analyse der Teile 1:3–4 zur islamischen Frühzeit zu Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṯmān ergab, in denen er minutiös alle Titel, Ehrennamen und Eulogien der sunnitischen Tradition nachtrug, die zuvor in Fassung A gefehlt hatten. Dies gilt insbesondere für die religionspolitisch sensible Frage der Prophetennachfolge: Ḫᵛāndamīr stellte in Fassung A zunächst alle drei aufeinanderfolgenden Nachfolgeregelungen von Muḥammad bis zu ʿUṯmān so dar, dass nur ʿAlī b. Abī Ṭālib als rechtmäßiger Nachfolger des Propheten im Text erscheint. In Fassung C verlagerte Ḫᵛāndamīr seinen legitimatorischen Schwerpunkt hingegen auf die Rolle der Prophetengefährten und ersten sunnitischen Kalifen Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṯmān, wobei er nur dort Hand an den Text anlegte, wo religionspolitisch umstrittene Aspekte behandelt werden. Weitere Beispiele hierfür bildeten die Frage nach den ersten Muslimen, die in den Fassungen A und C jeweils unterschiedlich beantwortet wird, und die *ʿašara mubaššara* als Gruppe, der Muḥammad bereits zu Lebzeiten das Paradies versprochen haben soll.

Den zweiten thematischen Schwerpunkt der vorliegenden Arbeit bildete Ḫᵛāndamīrs Darstellung der Gegenwartsgeschichte in Kapitel 5, die in der Forschung v.a. deshalb als eine der wichtigsten Quellen zur späten Timuriden- und frühen Safavidenzeit gilt, weil der Autor Augenzeuge von wichtigen politischen Ereignissen seiner Zeit war, an denen er teilweise auch direkt beteiligt gewesen ist. Als Ergebnis der Handschriftenanalyse ließ sich festhalten, dass Ḫᵛāndamīr bei der Schilderung von zeitgenössischen Ereignissen und Personen alles andere als unparteiisch vorging. Vielmehr folgte er hierbei einem von ihm

selbst festgelegten Schema, in dem er frühere und zeitgenössische Herrscher als *bona et mala exempla*, als gute und schlechte Beispiele von Herrschaft, präsentierte. Die Elemente der Legitimierung von Herrschaft, derer er sich bediente, umfassten u.a. Abstammung, Herrschertitel, Taten, militärische Siege, Prophezeiungen, charakterliche Vorzüge bzw. Mängel eines Herrschers und auch Dichtung.

Alle diese Elemente kommen in Ḫᵛāndamīrs Darstellung der Gegenwartsgeschichte vom Untergang der Timuriden bis hin zur Eroberung Ḫurāsāns durch die Safaviden in den Teilen III:3–4 des *Ḥabīb as-siyar* zur Geltung, wo Ḫᵛāndamīr seinen Lesern folgendes Narrativ präsentiert: Nach dem Tod des *bonum exemplum* Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā 912/1506 hätten militärische Schwäche und eine Zersplitterung der Zentralmacht den Untergang der Timuridenprinzen um Badīʿ az-Zamān und Muẓaffar Ḥusain verschuldet, weshalb sie trotz ihres berechtigten Herrschaftsanspruchs von den Usbeken und ihrem Anführer Muḥammad Khan, dem *malum exemplum* der Erzählung, aus Ḫurāsān hätten vertrieben oder getötet werden können. Die Situation habe sich erst zum Besseren verändert, als Schah Ismāʿīl, das neue *bonum exemplum*, als Heilsbringer aus dem Westen die Usbeken besiegt und Ordnung und Sicherheit für die Bevölkerung wiederhergestellt habe. Sultan Selīms späterer Feldzug gegen den Schah und die safavidische Niederlage bei Čāldirān hätten, so verheerend sie auch für Schah Ismāʿīl gewesen sein mögen, dagegen keine entscheidende Rolle gespielt: Ḫᵛāndamīr deutet an dieser Stelle die Niederlage zu einem taktischen Rückzug des Schahs um, dessen Herrschaft im letzten Jahr der Erzählung, 930/1524, ungebrochen erscheint. In Fassung C fügt Ḫᵛāndamīr zusätzlich in Teil III:3 etliche Kapitel ein bzw. verändert bestehende Abschnitte mit dem Zweck, Bābur als neues timuridisches *bonum exemplum* erscheinen zu lassen und dessen legitimen Anspruch auf Transoxanien und Samarkand herauszustellen.

Aufgrund der in der Arbeit nachgewiesenen Absicht des Autors, durch seine Chronik die herrschende Dynastie der Safaviden unter Schah Ismāʿīl zu legitimieren, wurde das *Ḥabīb as-siyar* als *safavidisches* Geschichtswerk eingestuft, was sich bereits an der Gliederung des Werkes in zwölf Teile zeigt, bei denen die Safaviden den Abschluss darstellen. Zu den üblichen Elementen der Legitimierung von Herrschaft fügte Ḫᵛāndamīr noch eine damals verbreitete, von Ibn Bazzāz' Hagiografie *Ṣafvat aṣ-ṣafā* abweichende Abstammungslinie des Schahs bis zum siebten Imam der Zwölferschia, Mūsā al-Kāẓim, ein. Auch die Umdeutung von im *Ṣafvat aṣ-ṣafā* vorhandenen Träumen von Ismāʿīls Ahnherrn Scheich Ṣafī ad-Dīn, die im *Ḥabīb as-siyar* auf Schah Ismāʿīl umgemünzt werden, gehört hierzu. Ḫᵛāndamīrs explizit für Ismāʿīl verwendete Herrschertitel wie *muǧaddid ad-dīn* (Erneuerer der Religion), die diesem

im Vergleich zu anderen als *bonum exemplum* hervorgehobenen Herrschern wie Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā, der nicht als solcher bezeichnet wird, eine religiöse Konnotation geben, lassen dessen einzigartige Stellung im Werk erkennen. Ḫᵛāndamīrs Schema der Auslassung oder Umschreibung kritischer Aspekte der safavidischen Herrschaft wird auch in den *taẕkira*-Einträgen zu Künstlern und Notabeln der Timuriden- und Safavidenzeit deutlich, deren Lebensläufe häufig von Brüchen geprägt waren, die auf die safavidische Politik der Durchsetzung der Schia zurückgingen. Insbesondere bei der Darstellung der Schlacht von Čaldirān (920/1514) zeigte Ḫᵛāndamīr sein ganzes Können, seinen Oberherrn unter allen Umständen in ein positives Licht zu stellen: Statt einer schweren Niederlage gegen die Osmanen wird das Ereignis als geschickt geplanter Rückzug des Schahs und hektischer Abzug Sultan Selīms wiedergegeben, nachdem zuvor noch der an ʿAlīs Heldentaten anmutende Schwerthieb Schah Ismāʿīls textlich verewigt wurde, der später im Schloss Čihil Sutūn in Isfahan auch bildlich festgehalten wurde. Osmanen (und Usbeken) dienten Ḫᵛāndamīr für das Narrativ hierbei nur als typologische Antagonisten des Schahs.

Ḫᵛāndamīrs Ziel bei der Abfassung von Fassung C war die Legitimierung seines letzten Patrons Bābur, dessen Autobiografie *Bāburnāma* ihm für die Umschreibung seiner Chronik zur Verfügung stand und aus der er Material entnahm, um Bābur mit erweiterter genealogischer und militärischer Legitimation auszustatten, was insbesondere dessen Scharmützel vor Samarkand in den Jahren 903/1497–98 und 906–07/1500–01 betraf. Diese historisch relativ unbedeutenden Auseinandersetzungen führt Ḫᵛāndamīr in Fassung C detailliert und mit viel Dramatik aus, wodurch Bābur im Text als neue Hoffnung der Dynastie im Kampf gegen die Usbeken erscheint, was sich auch in seinem Herrschertitel *pādišāh* (statt wie noch in Fassung A *mīrzā*) ausdrückt.

Das Ergebnis der nachgewiesenen Textänderungen legt nahe, Ḫᵛāndamīr als gewissenlosen Opportunisten darzustellen, der den Grundsatz „wes Brot ich ess, des Lied ich sing" über seine Glaubenszugehörigkeit stellte – ein vielleicht zu harsches Urteil, da Historiker in der Vormoderne mehrheitlich Geschichte für Herrscher und Höfe schrieben, was stets in bestimmten Grenzen erfolgte. Ḫᵛāndamīr stellt hierbei keine Ausnahme dar. Das Besondere am Fall des *Ḥabīb as-siyar* ist, dass ein und derselbe Autor ein Geschichtswerk innerhalb weniger Jahre für zwei Dynastien schrieb und umarbeitete, deren religionspolitische Überzeugung sich grundlegend unterschied. Für seine in Bezug auf Fassung A getroffene Wahl, sich mit den neuen Herren in Herat zu arrangieren und das zu tun, was er von seinem Großvater gelernt hatte – ein historiografisches Werk zu verfassen –, musste er folglich die heilsgeschichtliche Ausrichtung der Chronik an seinen Auftraggeber anpassen, d.h. nach der Schia ausrichten. Die

Art und Weise jedoch, wie Ḫᵛāndamīr die islamische Frühzeit in den Bänden I und II darstellt, lässt sich, wie die umfangreichen Übernahmen in Fassung C zeigten, in Teilen durchaus mit der sunnitischen vereinbaren, wenngleich entscheidende Veränderungen im Detail erfolgten. Auch bei der Hinzufügung der Bāburkapitel in Teil III:3 zur Gegenwartsgeschichte bricht Ḫᵛāndamīr das Narrativ nicht auf, sondern verlagert lediglich den Schwerpunkt der Erzählung. In diesem Sinne lässt sich das *Ḥabīb as-siyar* als ein Werk verstehen, das zwar an einem entscheidenden Wendepunkt der Geschichte des islamischen Ostens entstand, dessen politische Umbrüche sich in ihm widerspiegeln, das jedoch im Ganzen gesehen dem Muster traditioneller vormoderner Legitimierung von Herrschaft entspricht.

Den letzten Schwerpunkt der Arbeit bildete der Handschriftenbefund des *Ḥabīb as-siyar* nach dem Tod seines Autors in Kapitel 6. Die heute noch existierenden ca. 600 Handschriften des Werkes und die in ihnen vorhandenen Manuskriptvermerke geben Auskunft darüber, dass das Werk in der islamischen Vormoderne eine sowohl zeitlich als auch räumlich heterogene Leserschaft besaß, die sich v.a. im höfischen Umfeld verorten lässt. Untersucht wurde hierbei zunächst der Text des Werkes in seinen verschiedenen Autorenfassungen, wozu neuere germanistische Ansätze (Joachim Bumke) weg vom Urtext des Werkes hin zum Überlieferungsbefund, der das gesamte Korpus einschließt, miteinbezogen wurden. Als Ergebnis ließ sich festhalten, dass die Verteilung der verschiedenen Autorenfassungen v.a. in den Handschriften von Band III mit fortschreitender Zeit relativ zufällig geschah, wobei Kopisten (und Käufern) vermutlich nicht bekannt war, dass mehrere Autorenfassungen nebeneinander existierten. Hinsichtlich der Textstabilität ließen sich für Abschriften von Band I im Safavidenreich im 17. Jh. starke Veränderungen feststellen, sofern die Fassung der Vorlage C war, die beim Kopiervorgang stark schiitisiert wurde. Was die heilsgeschichtlich irrelevanten Teile der Weltgeschichte betrifft, d.h. Band II und III, so hatte um 1800 ein Käufer etwa auf dem indischen Subkontinent hingegen prinzipiell die Möglichkeit, eine der mehreren Fassungen des Werkes in der ursprünglichen Fassung Ḫᵛāndamīrs aus den 1520er-Jahren zu lesen (von etwaigen Fehlern und Lacunae abgesehen).

Die Leserschaft, der anhand der paratextuellen Elemente in den Handschriften hier nur teilweise nachgegangen werden konnte, konnte für die ersten drei Jahrhunderte nach Entstehung des Werkes eindeutig an Herrscher- und Fürstenhöfen verortet werden, wobei jedoch im Einzelnen unbekannt bleibt, welche Personen das Werk besaßen oder lasen. Insgesamt bleibt das Thema historische Leser- und Provenienzforschung angesichts der aktuellen Forschungslage noch ein weites Feld. Die Angaben, die sich zuordnen ließen, ergeben das Bild eines Geschichtswerkes, das höfischen Kreisen im

safavidischen Isfahan, in der Mogulbibliothek in Delhi und in Sammlungen auf dem Dekkan, in Zentralasien und im Osmanischen Reich zugänglich war und auf ein so starkes Interesse stieß, dass fortwährend weitere Kopien angefertigt wurden. Es lässt sich daher davon ausgehen, dass das *Ḥabīb as-siyar* nach seiner Entstehung in einen ungeschriebenen Kanon von historiografischen Texten einging, der von Angehörigen der jeweiligen Elite innerhalb der Persophonie gelesen wurde. Mit dem Rückgang des Persischen verlor Ḫᵛāndamīrs Chronik Teile seiner Leserschaft. Im Osmanischen Reich wurde es um 1700 jedoch mehrfach ins Osmanisch-Türkische übersetzt, was dem Werk prinzipiell eine neue Leserschaft erschloss.

Das Ende der Handschriftenkultur in der islamischen Welt mit der flächendeckenden Einführung des Buchdrucks ab der ersten Hälfte des 19. Jhs. hatte für die Textüberlieferung des hier untersuchten Werkes große Auswirkungen: Statt drei Autorenfassungen, die in Handschriftenform in verschiedenen Teilen der islamischen und außerislamischen Welt zirkulierten, gab es spätestens seit der in Teheran 1954 gedruckten typografischen Edition *einen* Standardtext, der auf Fassung C des Werkes aufbaute und in der Forschung bis heute benutzt wird. Dies führte insbesondere für die religionspolitisch relevanten Abschnitte zu gravierenden Fehlannahmen, die auf der Prämisse beruhten, dass die Angaben in der Teheraner Edition demjenigen Text entsprächen, den Ḫᵛāndamīr 930/1524 für die Safaviden fertigstellte. Die Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte des Werkes zeigt folglich, wie vorsichtig die heutige Forschung bei unkritischen Texteditionen oder einzelnen Handschriften sein muss, wenn aus diesen Rückschlüsse auf die Zeit des Autors und seine Weltsicht gewonnen werden sollen. Es ist zwar davon auszugehen, dass die Umstände der Entstehung des *Ḥabīb as-siyar* sehr besondere waren und die Karriere Ḫᵛāndamīrs, der für mehrere Dynastien nacheinander tätig war, eine Ausnahmeerscheinung darstellt; umso verwunderlicher erscheint es, dass dies im aufgezeigten Ausmaß bisher unbekannt blieb. Dass Ḫᵛāndamīr seine verschiedenen Autorenfassungen an die religiöse Ausrichtung der jeweils herrschenden Dynastie anpasste, erinnert daher nicht von Ungefähr an das eingangs zitierte Diktum von Orwell in seinem Werk *1984*: Sowohl den Safaviden als auch den Timuriden muss bewusst gewesen sein, dass die Gegenwart und Zukunft ihrer Herrschaft in einem nicht unbedeutenden Maß von der Frage abhing, auf welche Weise sie die Vergangenheit unter ihre Kontrolle bringen würden. Beide Dynastien fanden in Ḫᵛāndamīr den perfekten Historiker, der ihnen, wie diese Arbeit gezeigt hat, die Vergangenheit für ihre Zwecke (um-)deuten konnte, um ihre Zukunft zu sichern.

APPENDIX

Vergleich ausgewählter Textstellen des *Ḥabīb as-siyar*

Anhänge zu Kapitel 2

A1: Früheste Textzeugen des Ḥabīb as-siyar und ihre Fassungen[1]

Nr	Handschrift	Band	Fassung	Datierung
1	DİP 901	I–III:3	A	dat. 30. (*salḫ-i*) Rağab 928/25. Juni 1522 (I); Mitte (*muntaṣaf-i*) Muḥarram 929/Anfang Dezember 1522 (II); Kopist: Darvīš Muḥammad b. ʿAlī
2	Uppsala 274–275	I–II	A	dat. Sonntag, 18. Ǧumādā I 929/5. April 1523 (I); 2. Ǧumādā II 930/6. April 1524 (II); beide Bde. enthalten eine *muqābala* Ḫᵛāndamīrs
3	IOM D77-1	I–II	A	dat. 1. (*ġurra-yi*) Muḥarram 930/9. November 1523 (I); 3. Šauwāl 930/3. August 1524 (II); Kopist: Darvīš Muḥammad b. ʿAlī
4	Ražavī 4103	III +*ḫātima*	III:1 = A2, III:2–4 = A	undat. (ca. 930–31/1524–25); Kopist: Darvīš Muḥammad b. ʿAlī

1 Zu Handschriften von Band III werden die Fassungen aller Teile angegeben, sofern sie nicht identisch sind. In der Spalte *Datierung* wird der jeweilige Band in einer Handschrift, in dem sich das datierte Kolophon befindet, als (I), (II) etc. angegeben; ist kein Kopist vermerkt, so wird in der Handschrift keiner genannt. Die Angabe „-IRB“ bei Nr. 11 (Ražavī 9468) bedeutet, dass die Handschrift den Indienreisebericht Ḫᵛāndamīrs von Fassung C nicht enthält.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2021 | DOI:10.1163/9789004442238_009

(*cont.*)

Nr	Handschrift	Band	Fassung	Datierung
5	Kairo, Taʾrīḫ fārsī 7 mīm	I	B	dat. Donnerstag, 25. Ḏū l-qaʿda 931/14. Sept. 1525 (mitkopiertes [?] Autorenkolophon)
6	Millī 9211	I	B	dat. 984/1576–77; enthält mitkopiertes Autorenkolophon dat. Donnerstag, 25. Ḏū l-qaʿda 931/14. September 1525; Kopist: ʿAlāʾ ad-Dīn b. Hidāyatallāh aš-Šarīf
7	Millī 31076	I	B	dat. Ḏū l-qaʿda 1242/Mai–Juni 1827; enhält mitkopiertes Autorenkolophon dat. Donnerstag, 25. Ḏū l-qaʿda 931/14. September 1525; Kopist: Ibn-i *marḥūm-i* Mirza Muḥammad al-Anṣārī Ismāʿīl
8	Yazd 121	I–II	I = B, II = A	enthält teilw. mitkopiertes Autorenkolophon (vermutl. 931/1525) mit neuem Datum: Sonntag, 29. Ǧumādā II 1010/23. Dezember 1601 (I); Kopist: Nūr ad-Dīn Muḥammad b. Maulānā Ṣadr ad-Dīn Iṣfahānī
9	BL, I.O. 3962	III *+ḫātima*	III:1 = B, III:2 = A, III:3 = B+B2, III:4 = A	undat. (17. Jh.); enthält mitkopiertes Autorenkolophon dat. 931/1525 (III:4)
10	Turin, Orient. 16	III:1–3	III:1 = A2, III:2 = B2, III:3 = B2+C	undat. (nach 935/1529)

(*cont.*)

Nr	Handschrift	Band	Fassung	Datierung
11	Rażavī 9468	I	C (-IRB)	enthält (mitkopierte?) *muqābala* Ḫᵛāndamīrs dat. Rağab 940/Januar–Februar 1534
12	Markazī 4142	II	C	dat. Šaʿbān 991/August–September 1583 (II:4); enthält mitkopiertes Autorenkolophon dat. Rağab 940/Januar–Februar 1534 (II:1)
13	Mumbai R.IV-19	III +*ḫātima*	III:1 = A2, III:2 = B2, III:3 = B+B2, III:4 = A	dat. Ǧumādā II 956/Juni–Juli 1549 (*ḫātima*); Kolophon identisch mit Millī 14908, BnF, Suppl. pers. 178 u. BL, I.O. 4079
14	Millī 14908	III:3–4 +*ḫātima*	III:3 = B2+C, III:4 = B	dat. Ǧumādā II 956/Juni–Juli 1549 (*ḫātima*)
15	BnF, Suppl. pers. 178	III +*ḫātima*	III:1 = A2, III:2 = B2, III:3 = B2+C III:4 = B	dat. Ǧumādā II 956/Juni–Juli 1549 (*ḫātima*); Patron: Amīr Niẓām ad-Daula va-d-Dīn Šāhqulī
16	Mağlis 3157	III +*ḫātima*	III:1 = B, III:2 = A, III:3 = C, III:4 = A	undat. (16. Jh.)

A2: Fassungen A–A2–B der Kapitel zu Ghasan Khan in III:1[2]

Nr.	A	A2	B
1	Überblick über die Ereignisse um Emir Naurūz Ġāzī und die Annahme des Islams durch Ghasan Khan	–	–
2	–	Über die Anfänge des Prinzen Ghasan Khan, der ein Sprössling war auf dem Rasen der Erhabenheit, und über die Ereignisse, die sich zwischen ihm und Emir Naurūz Ġāzī ereigneten.	Über die Anfänge des Prinzen Ghasan, der ein Sprössling war auf dem Rasen der Erhabenheit, und über die Ereignisse, die sich zwischen ihm und Emir Naurūz Ġāzī ereigneten.
3	–	Über den Konflikt des Prinzen Ghasan mit Baidu Khan und ihr Treffen nach der Schlacht	Über den Konflikt des Prinzen Ghasan mit Baidu Khan und ihr Treffen nach der Schlacht
4	Über Sultan Maḥmūd Ghasan b. Arġun Khan b. Abaqa Khan	Über die Thronbesteigung Sultan Maḥmūd Ghasans und eine Zusammenfassung der Ereignisse dieser Zeit	Über die Thronbesteigung von Sultan Maḥmūd Ghasan b. Arġun Khan b. Abaqa Khan und eine Zusammenfassung der Ereignisse dieser Zeit

2 DİP 901:624b–31a (A), Ražavī 4103:66b–77a (A2), Mağlis 3157:76a–102b (B); vgl. HS, III:140–91. Aus Gründen der Darstellung sind in der Tabelle nur die *ḥikāyat*-Kapitel eins und zwanzig wiedergegeben.

(*cont.*)

Nr.	A	A2	B
5	Über einige Ereignisse während der Herrschaft Ghasan Khans bis zum Märtyrertod von Emir Naurūz Ġāzī in Ḫurāsān	Über einige Ereignisse während der Herrschaft Ghasan Khans bis zum Märtyrertod von Emir Naurūz Ġāzī in Ḫurāsān	Über einige Ereignisse während der Herrschaft Ghasan Khans bis zum Märtyrertod von Emir Naurūz Ġāzī in Ḫurāsān
6	Über einige weitere Ereignisse jener Zeit und das Vorrücken Ghasan Khans auf Syrien (Šām)	Über einige weitere Ereignisse jener Zeit und das Vorrücken Ghasan Khans auf Syrien (Šām)	Über einige weitere Ereignisse jener Zeit und das Vorrücken Ghasan Khans auf Syrien (Šām)
7	–	Über das Einrücken Ghasan Khans ins Winterlager und die Hinrichtung einiger Unruhestifter	Über das Einrücken Ghasan Khans ins Winterlager und die Hinrichtung einiger Unruhestifter
8	Über den Tod Ghasan Khans und einige Bauwerke jenes erhabenen Padischahs	Über das Dahinscheiden Ghasan Khans aus dieser Welt	Über das Daheinscheiden Ghasan Khans aus dieser Welt
9	–	–	Überblick über die Vorzüge und herausragenden Eigenschaften Ghasans und seine hervorragenden Gesetze
10	–	–	Erste Erzählung zur Ergebenheit jenes erhabenen Padischahs gegenüber der reinen Familie des Propheten

(*cont.*)

Nr.	A	A2	B
11–28	–	–	… (weitere 18 *ḥikāyat*-Kapitel)
29	–	Anzahl der Bauwerke (Ghasan Khans)	Zwanzigste Erzählung zur Anzahl der Bauwerke (Ghasan Khans)
30	–	Über herausragende Menschen jener Zeit	Über herausragende Menschen jener Zeit

A3: Unterschiede zwischen den Fassungen A–B–C[3]

Die nachfolgende Tabelle zeichnet die Unterschiede zwischen den von Ḫᵛāndamīr in den Jahren 927–35/1521–29 angefertigten Fassungen A, B und C sowie von Textteilen nach, die sich als Zwischenfassungen (A2) bzw. Ergänzungen (B2) kennzeichnen lassen und nicht in die nächste Fassung übernommen wurden. Angesichts des Umfangs der textuellen Veränderungen zwischen den Haupt- und Nebenfassungen kann folgende Übersicht nur die maßgeblichen Charakteristika einer Fassung wiedergeben. Als Vergleichstext aller Fassungen dient hierbei die Textedition (HS, Teheran 1954).

3 Die Analyse beruht im Wesentlichen auf einem Vergleich der Hss. BL, I.O. 3962, DIP 901, IOM D77-1, Mağlis 3157, Markazī 4142, Millī 9211, Millī 14908, Mumbai R.IV-19, Rażavī 4103, Rażavī 9468, Uppsala 274 und Uppsala 275. Die Unterschiede zwischen den Fassungen werden wie folgt deutlich gemacht: (–) Kapitel nicht vorhanden, (≠) Kapitel textl. stark abweichend, (x) Kapitel vorhanden.

Teil	Kapitel	A	A2	B	B2	C
I:2	ذکر شمه از اخبار ملوك روم و شام (HS, I:215–18)	–		x		
I:3	ذکر نخستین کسیکه شرف اسلام و سعادت متابعت حضرت خیر الانام علیه الصلوة و السلام دریافت و تعداد اسامی بعضی از اصحاب که در اوایل ایام بعثت انوار ایمان بر صحیفه احوال ایشان تافت (HS, I:308–09)	–		–		x
I:4	جزو چهارم از مجلد اول در ذکر وقایع ایام خلافت خلفاء راشدین رضوان اللّٰه علیهم اجمعین (HS, I:444f.)	≠		≠		x
I:4	ذکر بعضی از فضایل اعدل اصحاب امیر المؤمنین عمر بن الخطاب رضی اللّٰه عنه (HS, I:491–93)	≠		≠		x
I:4	ذکر بعضی از فضایل امیر المؤمنین عثمان بن عفان رضی اللّٰه عنه الرحمن (HS, I:516–18)	–		–		x
I:4	اظهار شکر پروردگار باتمام مجلد اول ازین ارقام و اختتام سخن دعاء بر دوام دولت آصف جم احتشام (Indienreisebericht; HS, I:586–87)	–		–		x
II:1	بیان آنکه در زمان حیات سید المرسلین علی مرتضی ملقب بوده بامیر المومنین (**nicht** vorhanden ab HS, II:13)	x		x		–
II:4	ذکر حکومت حسنویه و اولاد او در میان اکراد (HS, II:438–39)	–		x		
II:4	ذکر مجملی از احوال آل مزید که در زمان خلافت بنی العباس حکومت حله بدیشان رسید (HS, II:541–43)	–		x		
II:4	ذکر حکام بطیحه (HS, II:543–46)	–		x		

(*cont.*)

Teil	Kapitel	A	A2	B	B2	C
II:4	ذکر شمه از حال ملوك بنی مروان که در ممالك اندلس نافذ فرمان بوده اند (HS, II:567–71)	–		x		
II:4	ذکر عبد الرحمن بن هشام بن عبد الجبار بن عبد الرحمن الناصر (HS, II:571–72)	–		x		
II:4	ذکر شرفاء حرمین شریفین زاد هما اللّٰه شرفا (HS, II:598–601)	–		x		
II:4	ذکر انتقال سلطان ناصر الدین بعالم اخروی و بیان مجملی از حال سایر سلاطین دهلوی (**nicht** vorhanden ab HS, II:627)	x		–		
III:1	ذکر مبادی احوال شهزاده غازان خان که نهالی بود در چمن سرافرازی و بیان وقایعی که روی نمود میان آنجناب و امیر نوروز غازی (und weitere Kapitel; HS, III:140–45, s. A2)	–	x	x		
III:1	ذکر توجه غازان خان بیورت قشلاق و بقتل رسیدن جمعی از اهل شید و نفاق (HS, III:156–57, s. A2)	–	x	x		
III:1	ذکر انتقال غازان خان از جهان گذران و بیان بعضی از آثار آن پادشاه عالیشان (HS, III:157–58, s. A2)	≠	x	x		
III:1	ذکر شمه از محاسن اوصاف و محامد آثار غازانی و بیان قوانین پسندیده آن بانی مبانی جهانبانی (und weitere Kapitel; HS, III:158–87, s. A2)	–	–	x		
III:1	حکایت بیستم در تعداد عمارات و بقعات آن بانی مبانی خیرات (HS, III:187–90, s. A2)	–	≠	x		
III:1	ذکر شمه از حال صلحآء افاضل آن ایام علیهم الرحمة من اللّٰه العلام (HS, III:190–91, s. A2)	–	≠	x		
III:2	ذکر سلاطین هندوستان (und weitere Kapitel; **nicht** vorhanden ab HS, III:328)	–		–	x	
III:3	بیان وصول شیران بیشه یکدلی بعد از طی منازل بدار الملک دهلی (vgl. HS, III:472–74)	≠		≠	x	

(*cont.*)

Teil	Kapitel	A	A2	B	B2	C
III:3	ذکر نهضت حضرت صاحبقران گیتی ستان از قراباغ اران بجانب گرجستان (und weitere Kapitel; HS, III:486–91)	≠		x		
III:3	ذکر اسامی خواتین و سراری حضرت صاحبقرانی مغفرت شعاری (HS, III:541–42)	–		x		
III:3	گفتار در بیان مجملی از واردات احوال پادشاه سعادتمند از وقت ولادت تا زمان نهضت بصوب بلده سمرقند (und weitere Kapitel, s. A22; HS, IV:225–37)	–		–		x
III:3	ذکر بیرون رفتن سمرقند از حوزه دیوان ظهیر الدین محمد بابر پادشاه و بیان مخالفت میرزا جهانگیر بسبب اغواء بعضی از امراء درگاه (und weitere Kapitel, s. A22; HS, IV:258–92)	–		–		x
III:3	ذکر لشگر کشیدن سلطان محمود خان و الجه خان جهت معاونت پادشاه بلندمکان بصوب اندجان و بیان وقوع محاربه میان آن خوانین عالی شان و فرمانفرمای بلاد ماوراء النهر ابو الفتح محمد شیبانی خان (und weitere Kapitel, s. A22; HS, IV:305–07)	–		–		x
III:3	گفتار در بیان پیوستن پادشاه عالیجناب بسلاطین خراسان در کنار آب مرغاب (und weitere Kapitel, s. A22; HS, IV 369–73)	–		–		x
III:4	گفتار در بیان شمه از احوال ملوک روم تا زمان ایالت سلطان سلیم و ذکر افتادن او در بادیه مخالفت فرمانفرمای هفت اقلیم (HS, IV:543–45)	≠		x		
III:4	بیان کشته شدن خلیل سلطان (HS, IV:550–52)	–		x		

Anhänge zu Kapitel 4

A4: Lobpreis auf ʿAlī zu Beginn von Band 1 nach Fassung A und C[4]

Fassung A	Fassung C
[2a] ... مسیحا که احیا نمودی دوش | بشارت رسانید از مقدمش | صلوات اللّٰه و سلامه علیه و عترته سیما وصیه و وارث علمه و خلیفة المکرم بتکریم انا مدینة العلم و علی بابها المشرف بتشریف انت منی بمنزلة هرون من موسی مظهر العجایب و مظهر الغرایب و امام المسلمین ابو الحسن علی ابن ابی طالب **مثنوی** امام امم پادشاه نجف | سپهر کرم مهر اوج شرف | سر سروران هدایت نشان [2b] | چراغ حرم رهنمای جهان |دلش کان علم و کفش بحر جود | رخش آفتاب سپهر وجود | بعلم لدنی چنان شد علم | که حل کرد اشکال لوح و قلم | ادا چون کنم وصفت ای مقتدا | که وصف تو برتر بود از ادا | کمال تو بی حد و غایت بود |ثنای ترا کی نهایت بود | درود فراوان نثار تو باد | بر اولاد عالی تبار تو باد | اللّٰهم صل علی المصطفی و علی المرتضی و سایر ائمة المعصومین الهادین صلوة طیبة وافرة متواترة الی یوم الدین **اما بعد**...	[3a] ... مسیحا که احیا نمودی دوش | بشارت رسانید از مقدمش | صلوات اللّٰه و سلامه علیه و عترته سیما وصیه و وارث علمه و خلیفة المکرم بتکریم انا مدینة العلم و علی بابها المشرف بتشریف انت منی بمنزلة هرون من موسی مظهر العجایب و مظهر الغرایب و امام المسلمین ابو الحسن علی ابن ابی طالب **مثنوی** امام امم پادشاه نجف | سپهر کرم مهر اوج شرف | سر سروران هدایت نشان | چراغ حرم رهنمای جهان | دلش کان علم و کفش بحر جود | رخش آفتاب سپهر وجود | بعلم لدنی چنان شد علم | که حل کرد اشکال لوح و قلم | ادا چون کنم وصفت ای مقتدا | که وصف تو برتر بود از ادا | کمال تو بی حد و غایت بود | ثنای ترا کی نهایت بود | درود فراوان نثار تو باد | بر اولاد عالی تبار تو باد | اللّٰهم صل علی المصطفی و علی المرتضی و سایر ائمة المعصومین الهادین صلوة طیبة وافرة متواترة الی یوم الدین **اما بعد**...

A5: Kap. Über die Tatsache, dass zu Lebzeiten des Herrn der Gesandten (= Muḥammad) der Beiname ʿAlī al-Murtażās „Befehlshaber der Gläubigen" war (Fassung A)[5]

[264b] **بیان آنکه در زمان حیات سید المرسلین علی مرتضی ملقب بوده بامیر المومنین**

(1) در کشف الغمه از مناقب خوارزمی منقولست که امام حسن عسکری از آباء طاهرین خود تا حضرت مقدسه امیر المؤمنین علیهم السلام روایت فرموده که روزی رسول صلی اللّٰه علیه و سلم امیر المؤمنین علی را گفت که یا ابا الحسن با آفتاب سخن کن که او با تو تکلم نماید پس امیر المؤمنین خورشید را مخاطب ساخته گفت السلام علیک ایها العبد المطیع للّٰه پس آفتاب جواب داد که و علیک السلام یا امیر المؤمنین و امام المتقین ای علی تو و شیعه تو در بهشت خواهید بود ای علی اول کسی که زمین

4 Uppsala 274:2a–b (A); Markazī 4143:3a (C); vgl. HS, 1:2. Ražavī 9468:1b–2a (C) (= HS, 1:1–4), weist hier eine Lacuna auf; vgl. Mağlis 8339:2b (C) u. Cambridge, Oo. 6.12:3a (C).

5 DİP 901:264b–65a.

ازو منشق شود محمد خواهد بود بعد از آن تو و اول کسی که کسوت خواهد پوشید محمد خواهد بود پس از آن تو آنگاه شاه ولایت پناه در سجده افتاده اشک از چشم مبارکش در سیلان آمد و رسول صلی اللّٰه علیه و سلم گفت یا اخی و حبیبی ارفع [265a] رأسک فقد باهی اللّٰه بک اهل سبع سماوات (2) و از انس بن مالک مرویست که گفت نوبتی رسول صلی اللّٰه علیه و سلم مرا گفت یا انس جهت من آب وضو ترتیب کن و بعد از آنکه وضو ساخته نماز گزارد فرمود که یا انس اول کسی که امروز بر من درآید امیر المؤمنین و سید المسلمین و خاتم الوصیین و امام الغر المحجلین است پس علی دست بر در زد و رسول گفت کیست این یا انس گفتم این علی است گفت در را بگشای از برای او پس علی درآمد (3) و ایضا از انس منقولست که گفت در اثناء آنکه نزد رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه و سلم بودم ناگاه گفت که حالا طالع میشود گفتم فدای تو باد مادر و پدر من کیست این گفت سید المسلمین و امیر المؤمنین و خیر الوصیین و اولی الناس بالنبیین انس گوید که فطلع علی ثم قال صلی اللّٰه علیه و سلم بعلی اما ترضی ان تکون منی بمنزله هارون من موسی[...] .

A6: Einteilung (iftitāḥ) von Band 1: Redaktionsschritt A–C[6]

افتتاح در ذکر اول مخلوقات حضرت جهان آفرین و کیفیت آفرینش آسمان و زمین و بیان سلوک جان و بنی الجان و ریاست ابلیس در میان ایشان **مجلد اول** در بیان احوال انبیاء عظام و حکماء کرام و سلاطینی که فرمان فرما بوده اند پیش از ظهور اسلام و ذکر شمه از سیر حضرت سید المرسلین و وقایع زمان خلفاء متقدمین راشدین مشتمل بر چهار جزو **جزو اول** در ذکر انبیاء و مرسلین و سالکان مسالک یقین و بیان مجملی از احوال حکماء علی المؤمنین منهم رحمه اللّٰه تعالی **جزو دوم** در ذکر ملوک عجم و اکاسره و سلاطین عرب **جزو سیم** در بیان شمه از سیر حضرت خاتم الانبیاء علیه من الصلوات انماها و ازکیها **جزو چهارم** در تبیین وقایع ایام خلفاء متقدمین راشدین رضوان اللّٰه علیهم اجمعین.

A7: Die Einteilung (iftitāḥ) von Band 1 in Fassung A: Vergleich zwischen Uppsala 274 und DİP 901[7]

[6a] **افتتاح** در ذکر اول مخلوقات حضرت جهان آفرین و کیفیت آفرینش آسمان و زمین و بیان سلوک جان و بنی الجان و ریاست ابلیس در میان ایشان **مجلد اول** در بیان احوال انبیاء عظام و حکماء کرام و پادشاهانی که فرمان فرما بوده اند پیش از ظهور اسلام و ذکر شمه از سیر حضرت سید المرسلین و وقایع زمان خلفاء متقدمین ابو بکر و عمر و عثمان و امیر المومنین علی [6b] علیه التحیة و الغفران مشتمل بر چهار جزو **جزو اول** در ذکر انبیاء و مرسلین و سالکان مسالک یقین و بیان مجملی از احوال حکماء علی المؤمنین منهم رحمه اللّٰه تعالی **جزو دوم** در ذکر ملوک عجم و سلاطین عرب **جزو سیم** در بیان شمه از سیر حضرت خاتم الانبیاء علیه من الصلوات انماها و ازکیها **جزو چهارم** در تبیین ذکر وقایع ایام اوقات خلفاء متقدمین تسلط ابو و عمر و عثمان و بیان حالات زمان خلافت امیر المومنین علی علیه التحیة و الغفران.

6 DİP 901:5b (A); Ražavī 9468:6b–7a (C).

7 Uppsala 274:6a–b mit Unterschieden zu DİP 901:5b.

A8: Beginn von Band II nach Fassung A und C[8]

Fassung A	Redaktionsschritt A–C
[260a] سلامی چون گل سوری معطر بسان مشک اذفر روح پرور درودی فیض بخش راحت اندود | منور همچو صبح عالم افروز | نثار روضه خیر البرایا | فدای مشهد آلش تحایا | خصوصا نیر اوج ولایت | هدایت بخش اصحاب غوایت | علی مرتضی شاه مکرم | ملاذ اولیاء در هر دو عالم ... |	[260a]|[2a] سلامی چون گل سوری معطر بسان مشک اذفر روح پرور درودی فیض بخش راحت اندود | منور همچو صبح عالم افروز | نثار روضه خیر البرایا | فدای مشهد آلش و اصحابش تحایا | خصوصا مقتدای اهل تحقیق | امیر المؤمنین بو بکر صدیق | دگر فاروق اعظم آن امامی | که عالم یافت از عدلش نظامی | دگر آن جامع آیات قرآن |امیر المؤمنین عثمان عفان | دگر آن نیر اوج ولایت | هدایت بخش اصحاب غوایت | علی مرتضی شاه مکرم | ملاذ اولیاء در هر دو عالم ... |

A9: Die Nachfolge Muḥammads nach Fassung A[9]

[204a] **جزو چهارم از مجلد اول در ذکر وقایع ایام تسلط ابو بکر و عمر و عثمان و بیان حالات زمان خلافت امیر المومنین علی علیه الصلوة و الغفران**

سبحان قادری که بر طبق آیت کریمه «و جعلْناکُم خَلایف فِي الْأَرضِ »دخل افراد انواع انسانی در امور خلافت و جهانبانی بمحض حکمت شامله اوست و ارتفاع اعلام عدالت و کشورستانی بسعی سالکان مسالک کامرانی از مشیت قدرت کامله او **مثنوی** ای همه هستی ز تو پیدا شده \| خاک ضعیف از تو توانا شده \| گر ندهد لطف تو قوت بکس \| کی بخلافت بودش دست رس \| واهب اسباب خلافت تویی \|حافظ حکام ز آفت تویی \|از کرمت خاتم پیغمبران \| یافت شرف بر همه سروران \| چونکه برافراخت لوای جهاد \| گشت نگون رایت کفر و عناد \| شاه عجم را بسر افسر نماند \| قصر جهانبانی قیصر نماند \| غلغله شوکت او شد بلند \| زلزله در خانه کسری فکند \| نور هدایت ز جبینش بتافت \| روی زمین زینت اسلام یافت \| باد منور ز درود و سلام \|تربت آنسرور عالیمقام \| اللّٰهمّ صل و سلم علیه و آله الکرام الی قیام الساعة و ساعة القیام \| **اما بعد** بر ضمایر فطنت مآثر ناصبان رایات دانش و انصاف و خواطر حقیقت مداثر ناسخان آیات بدعت و اعتساف مختفی و مستتر نخواهد بود که (A1) بمقتضای اشارات صریحه و اقتضای احادیث صحیحه که از مشکوة نبوت و مصباح رسالت سمت ظهور یافته و پرتو انوار آن بر اوراق روزگار و صفحات لیل و نهار تافته پس از وفات سید کاینات و سند مکونات

8 DIP 901:260a (A); Markazī 4142:2a (C); vgl. HS, II:3.

9 IOM D77-1:204a–b; vgl. HS, I:444f. Siehe auch DIP 901:200b–01a; Uppsala 274:205b–06a. Kleinere Unstimmigkeiten wie Schreibfehler sind ohne besondere Kennzeichnung bereinigt worden. Die wiedergegebene Überschrift folgt Uppsala 274, da diejenige in IOM D77-1 nachträglich von anderer Hand verändert worden ist (statt *tasalluṭ* findet sich dort *iyālat*). DIP 901 ist im vorliegenden Kapitel nachträglich mit sunnitischen Formulierungen von anderer Hand verändert worden und scheidet daher ebf. als Grundlage für den hier wiedergegebenen Text aus. Im Gegensatz zu den anderen beiden Handschriften findet sich im Text von DIP 901 statt بنابر اجماع امت von Kopistenhand die Formulierung بطریقه وصیت. In Uppsala 274 steht statt قرب سی سال die Angabe قرب بیست و پنج سال. Die für den späteren Redaktionsschritt A–C zentralen Stellen werden mit (A1–2) gekennzeichnet.

علیه نسایم الصلوات و شمایم التحیات امر امامت و سروری و منصب خلافت و دین پروری متعلق بافضل خلایق اسد اللّٰه الغالب امیر المؤمنین علی بن ابی طالب بود و اهل ایمان و اسلام را متابعت و مبایعت آن مهر سپهر ولایت لایق حال و مناسب مآل مینمود **ن** سزاوار امامت در تمام مشرق و مغرب | نمیدانم کسی غیر از علی بن ابی طالب | اما چون اکابر قبایل عرب و اعاظم رؤساء عالی حسب قریب العهد بودند بزمان جاهلیت و بسیاری از اقربا و خویشان ایشان در میدان جهاد و غزا بزخم تیغ آن سردفتر اولیا کشته گشته بودند و آن کینه هنوز از سینه آنجماعت بیرون نرفته بود بمطاوعت و فرمان برداری امام بحق و خلیفه مطلق رغبت ننمودند و بر خلافت ابو بکر ابن ابی قحافه متفق شده با وی بیعت فرمودند و امیر المومنین و امام المسلمین که آن حالات را مشاهده کرد اندیشید که اگر با آن طایفه در مقام خلاف آمده طالب حق خویش گردد مهم به جنگ و جدال و حرب و قتال سرایت کند و در اطراف اقطار و اکناف امصار این خبر اشتهار یابد که دی روز سید ابرار و سند اخیار صلی اللّٰه علیه و آله الاطهار از عالم ناپایدار انتقال فرموده و امروز در میان خواص اصحاب و عظماء احباب او مخالفت و نزاع پدید آمده و این معنی موجب ارتداد فرق عباد و سبب انهدام قواعد اسلام شود لاجرم آن منصب جلیلة المراتب را بابو بکر باز گذاشته دامن همت از تکفل امور دنیوی در جید و همگی اوقات خجسته ساعات را باکتساب فضایل و کمالات اخروی مصروف گردانید و بنابرین مقدمه مسلمه که مطابق مذهب علیه امامیه است [204b] اول خلفا بحسب حقیقت حضرت شاه ولایت است و آخرین ائمه مهدیین صاحب الزمان امام محمد بن حسن و ابو بکر و عمر و عثمان پس از فوت رسول حضرت ذو الجلال قرب سی سال بنابر اجماع امت متصدی امر امامت و خلافت گشتند (A2) اما عقیده اهل سنت و جماعت آنست که خلفاء راشدین پنج نفر بوده اند ابو بکر و عمر و عثمان و امیر المؤمنین علی مرتضی و امام حسن مجتبی و بر طبق مرویه «الخلافة بعدی ثلثون سنة »مدت سی سال زمان امامت ایشان ممتد گشته بعد از ان اوقات خلافت بنهایت انجامید و معاویة بن ابی سفیان متکفل امر حکومت گردید و چون مناقب و مفاخر امیر المومنین علی علیه السلام و سایر ائمه عالیمقام صلوات اللّٰه علیهم الی یوم القیام در جزو اول از مجلد ثانی مرقوم قلم فرخنده شیم خواهد گشت درین جزو ذکر مجملی از وقایع ایام ایالت خلفاء ثلاث و شمه از حالات زمان خلافت امیر المومنین علی علیه السلام نگشته کلک بیان میگردد و من اللّٰه الاعانة و المدد.

A10: Die Nachfolge Muḥammads nach Fassung C[10]

[425b] **جزو چهارم از مجلد اول در ذکر وقایع ایام خلافت خلفاء راشدین رضوان اللّٰه علیهم اجمعین**

سبحان قادری که بر طبق ایت کریمه «و جعلْناکُم خَلایف فِي الْأَرضِ» دخل افراد انواع انسانی در امور خلافت و جهانبانی بمحض حکمت شامله اوست و ارتفاع اعلام عَدالت و کشورستانی بسعی سالکان مسالک کامرانی از مشیت قدرت کامله او **نظم** ای همه هستی ز تو پیدا شده | خاک ضعیف از تو توانا شده | گر ندهد لطف قوت بکس | کی بخلافت بودش دست رس | واهب اسباب خلافت توئی | حافظ حکام ز آفت توئی | از کرمت خاتم پیغمبران | یافت شرف بر همه سروران | چونکه برافراخت لواء جهاد | گشت نگون رایت کفر و عناد | شاه عجم را بسر افسر نماند | قصر جهانبانی قیصر نماند | غلغله شوکت او شد بلند | زلزله در خانه کسری فکند | نور هدایت ز جبینش بتافت | روی زمین رونق اسلام

10 Ražavī 9468:425b–26a; vgl. HS, 1:444f. Die Überschrift des Kapitels ist durch Streichung nachträglich von anderer Hand verändert worden: جزو چهارم از مجلد اول در ذکر وقایع ایام خلافت خلفاء راشدین ~~رضوان اللّٰه علیهم~~ اجمعین. Die für den späteren Redaktionsschritt A–C zentralen Stellen werden mit (C1–3) gekennzeichnet.

یافت | باد منور ز درود و سلام تربت آنسرور عالی مقام | اللّٰهمّ صل و سلم علیه و آله الکرام و اصحاب العظام الی قیام الساعة و ساعة القیام **اما بعد** بر ضمایر فطنت مآثر ناصبان رایات دانش و انصاف و خواطر حقیقت مداثر ناسخان آیات بدعت و اعتساف مختفی و مستتر نخواهد بود که (C1) باتفاق علماء مذهب اهل سنت و جماعت از حضرت رسالت علیه السلام و التحیة نصی قاطع و برهانی ساطع در باب خلافت هیچ یک از خلفا بصحت نه پیوسته و بعد از انتقال آنحضرت بمتنزهات جنت اعاظم اصحاب بر خلافت ابو بکر الصدیق رضی اللّٰه عنه اجماع نمودند و آنجناب را بر مسند سروری و سریر دین پروری نشانده ابواب متابعت [426a] و مطاوعت بر روی روزگار خجسته آثار خویش گشودند (C2) اما عقیده سالکان مذهب شیعه آنست که در غدیرخم رسول صلعم علی مرتضی را کرم اللّٰه وجهه بولایت عهد خویش معین گردانید چنانچه شمه از آنحکایت سابقا مذکور گردید و بنابر اعتقاد آنجماعت ایمه دین منحصرند در دوازده نفر و اول ایشان امیر المؤمنین علی است و آخریشان محمد بن حسن عسکری (C3) و بمذهب اهل سنت و جماعت خلفاء راشدین پنج نفرند ابو بکر الصدیق و عمر الفاروق و عثمان ذی النورین و علی مرتضی و حسن مجتبی علیهم رضوان اللّٰه تعالی و بر طبق مرویه صحیحة «الخلافة بعدی ثلثون سنة» مدت سی سال زمان امامت ایشان ممتد گشته بعد از آن اوقات خلافت بنهایت انجامید و معاویة بن ابی سفیان متکفل امر حکومت گردید و بعضی از فضایل و کمالات و وقایع حالات آنحضرات برینموجب است که سمت تسطیر می یابد و فروغ سعی و اهتمام بر تبیین این مقال[و تفصیل این اجمال می تابد].

A11: Die Nachfolge Muḥammads: Redaktionsschritt A–C[11]

[204a]||[425b] **جزو چهارم از مجلد اول در ذکر وقایع ایام تسلط ابو بکر و عمر و عثمان و بیان حالات زمان خلافت امیر المومنین علی علیه الصلوة و الغفران خلافت خلفاء راشدین رضوان اللّٰه علیهم اجمعین**

سبحان قادری که بر طبق آیت کریمه «و جعلْناکُم خَلایف فِي الْأَرضِ »دخل افراد انواع انسانی در امور خلافت و جهانبانی بمحض حکمت شامله اوست و ارتفاع اعلام عدالت و کشورستانی بسعی سالکان مسالک کامرانی از مشیت قدرت کامله او **مثنوی نظم** ای همه هستی ز تو پیدا شده | خاک ضعیف از تو توانا شده | گر ندهد لطف تو قوت بکس | کی بخلافت بودش دست رس | واهب اسباب خلافت تویی | حافظ حکام ز آفت تویی | از کرمت خاتم پیغمبران | یافت شرف بر همه سروران | چونکه برافراخت لوای جهاد | گشت نگون رایت کفر و عناد | شاه عجم را بسر افسر نماند | قصر جهانبانی قیصر نماند | غلغله شوکت او شد بلند | زلزله در خانه کسری فکند | نور هدایت ز جبینش بتافت | روی زمین زینت اسلام یافت | باد منور ز درود و سلام | تربت آنسرور عالیمقام | اللّٰهمّ صل و سلم علیه و آله الکرام الی قیام الساعة و ساعة القیام | **اما بعد** بر ضمایر فطنت مآثر ناصبان رایات دانش و انصاف و خواطر حقیقت مداثر ناسخان آیات بدعت و اعتساف مختفی و مستتر نخواهد بود که (A1) بمقتضای اشارات صریحه و اقتضای احادیث صحیحه که از مشکوة نبوت و مصباح رسالت سمت ظهور یافته و پرتو انوار آن بر اوراق روزگار و صفحات لیل و نهار تافته پس از وفات سید کاینات و سند مکونات علیه نسایم الصلوات و شمایم التحیات امر امامت و سروری و منصب خلافت و دین پروری متعلق

11 IOM D77-1:204a–b (A); Ražavī 9468:425b–26a (C); vgl. HS, I:444f. Der jeweils unterschiedliche Verlauf des Abschnitts in A und C wird in seinen zentralen Stellen mit (A1–2) resp. (C1–3) gekennzeichnet.

بافضل خلایق اسد اللّٰه الغالب امیر المؤمنین علی بن ابی طالب بود و اهل ایمان و اسلام را متابعت و مبایعت آن مهر سپهر ولایت لایق حال و مناسب مآل مینمود **ن** سزاوار امامت در تمام مشرق و مغرب | نمیدانم کسی غیر از علی بن ابی طالب | اما چون اکابر قبایل عرب و اعاظم رؤساء عالی حسب قریب العهد بودند بزمان جاهلیت و بسیاری از اقربا و خویشان ایشان در میدان جهاد و غزا بزخم تیغ آن سردفتر اولیا کشته گشته بودند و آن کینه هنوز از سینه آنجماعت بیرون نرفته بود بمطاوعت و فرمان برداری امام بحق و خلیفه مطلق رغبت ننمودند و بر خلافت ابو بکر ابن ابی قحافه متفق شده با وی بیعت فرمودند و امیر المومنین و امام المسلمین که آن حالات را مشاهده کرد اندیشید که اگر با آن طایفه در مقام خلاف آمده طالب حق خویش گردد مهم به جنگ و جدال و حرب و قتال سرایت کند و در اطراف اقطار و اکناف امصار این خبر اشتهار یابد که دی روز سید ابرار و سند اخیار صلی اللّٰه علیه و آله الاطهار از عالم ناپایدار انتقال فرموده و امروز در میان خواص اصحاب و عظماء احباب او مخالفت و نزاع پدید آمده و این معنی موجب ارتداد فرق عباد و سبب انهدام قواعد اسلام شود لاجرم آن منصب جلیلة المراتب را بابو بکر باز گذاشته دامن همت از تکفل امور دنیوی در جید و همگی اوقات خجسته ساعات را باکتساب فضایل و کمالات اخروی مصروف گردانید و بنابرین مقدمه مسلمه که مطابق مذهب علیه امامیه است [204b] اول خلفا بحسب حقیقت حضرت شاه ولایت است و آخرین ائمه مهدیین صاحب الزمان امام محمد بن حسن و ابو بکر و عمر و عثمان پس از فوت رسول حضرت ذو الجلال قرب سی سال بنابر اجماع امت متصدی امر امامت و خلافت گشتند (C1) باتفاق علماء مذهب اهل سنت و جماعت از حضرت رسالت علیه السلام و التحیة نصی قاطع و برهانی ساطع در باب خلافت هیچ یک از خلفا بصحت نه پیوسته و بعد از انتقال آنحضرت بمتنزهات جنت اعاظم اصحاب بر خلافت ابو بکر الصدیق رضی اللّٰه عنه اجماع نمودند و آنجناب را بر مسند سروری و سریر دین پروری نشانده ابواب متابعت [426a] و مطاوعت بر روی روزگار خجسته آثار خویش گشودند (C2) اما عقیده سالکان مذهب شیعه آنست که در غدیرخم رسول صلعم علی مرتضی را کرم اللّٰه وجهه بولایت عهد خویش معین گردانید چنانچه شمه از آنحکایت سابقا مذکور گردید و بنابر اعتقاد آنجماعت ایمه دین منحصرند در دوازده نفر و اول ایشان امیر المؤمنین علی است و آخریشان محمد بن حسن عسکری (C3)|(A2) اما عقیده و بمذهب اهل سنت و جماعت آنست که خلفاء راشدین پنج نفر بوده اند ابو بکر الصدیق و عمر الفاروق و عثمان ذی النورین و امیر المؤمنین علی مرتضی و امام حسن مجتبی علیهم رضوان اللّٰه تعالی و بر طبق مرویه صحیحة «الخلافة بعدی ثلثون سنة »مدت سی سال زمان امامت ایشان ممتد گشته بعد از آن اوقات خلافت بنهایت انجامید و معاویة بن ابی سفیان متکفل امر حکومت گردید و چون مناقب و مفاخر امیر المومنین علی علیه السلام و سایر ائمه عالیمقام صلوات اللّٰه علیهم الی یوم القیام در جزو اول از مجلد ثانی مرقوم قلم فرخنده شیم خواهد گشت درین جزو ذکر مجملی از وقایع ایام ایالت خلفاء ثلاث و شمه از حالات زمان خلافت امیر المومنین علی علیه السلام نگشته کلک بیان میگردد و من اللّٰه الاعانة و المدد و بعضی از فضایل و کمالات و وقایع حالات آنحضرات برینموجب است که سمت تسطیر می یابد و فروغ سعی و اهتمام بر تبیین اینمقال[و تفصیل این اجمال می تابد].

A12: Beginn der Herrschaft Abū Bakrs: Redaktionsschritt A–C[12]

[204b]||[426a] **ذکر شمه از احوال هدایت بخش اصحاب تحقیق امیر المؤمنین ابو بکر الصدیق رضی اللّٰه تعالی عنه علی سبیل الایجاز و الاختصار از وقت ولادت تا زمان انتقال از عالم ناپایدار**

هو ابن ابی قحافة عثمان بن عامر بن کعب بن سعد بن تیم بن مره بن کعب و مره در سلک اجداد خیر العباد صلی اللّٰه علیه الی یوم التناد انتظام دارد و مادر ابو بکر صدیق اکبر ام الخیر سلمی بنت صخر بن عامرست که دختر عم ابو قحافه بود و ولادت باسعادت ابو بکر آنجناب بروایت امام یافعی بعد از واقعه اصحاب فیل بدو سال و چهار ماه در آخر روز دوشنبه [426b] یا شب سه شنبه دست داد و نامش در ایام جاهلیت عبد الکعبه بود اما بعد از انکه مسلمان شد چون بشرف اسلام مشرف گشت پیغمبر آخر الزمان صلوات اللّٰه علیه حضرت رسالت پناه آن اسم را بعبد اللّٰه تغییر فرمود و بزعم اکثر اهل سنت و جماعت اول کسی که تصدیق معراج کرد امیر المؤمنین ابو بکر بود بنابر آن ملقب بصدیق شد و چون نوبتی رسول صلعم در شأن آن قدوه اهل عرفان فرمود که انه عتیق من النار و بروایتی آنجناب را مخاطب ساخته گفت که انت عتیق اللّٰه من النار و عتیق نیز از جمله القاب اوست در سلک القابش انتظام یافت و در زمان خلافت ابو بکر آن غریق بحر تحقیق را خلیفه رسول اللّٰه میخواندند و نقش خاتمش بروایتی نعم القادر اللّٰه بود و بقولی عبد ذلیل لرب جلیل و باتفاق ارباب فضل و کمال امیر المؤمنین ابو بکر اول کسی است از رجال احرار که جمال حالش بحلیه ایمان زینت یافت و انوار لطف و عنایت سید ابرار صلی اللّٰه علیه و آله الاطهار بر وجنات روزگارش تافت در مستقصی از قاسم بن محمد منقولست که رسول صلوات اللّٰه و سلامه علیه فرمود که عرض نکردم اسلام را بر هیچ احدی مگر آنکه او را در قبول آن تردد و تفکری روی نمود مگر ابو بکر که بی توقف ایمان آورد و ابو بکر صدیق رضی اللّٰه عنه اول کسی نخستین شخصی است که بر مسند خلافت نشست و در حین وفات خلیفه تعیین فرمود کرد و نخستین شخسی اول کسی است که در حضور پیغمبر صلی اللّٰه علیه و سلم خطبه خوانده مشرکان را باسلام دعوت نمود و اول کسی نخست مؤمنی ازین امت که ببناء مسجد پرداخت و صاحب شرط و حاجب مقرر کرد ساخت او بود و دفع شر مسیلمه کذاب و ارباب ردت در زمان خلافت ابو بکر آنجناب بوقوع پیوست و فتح بعضی از بلاد عراق [427a]و شام هم در ان ایام واقع گشت وفات ابو بکر آنخلیفه خجسته صفات بقول احمد بن اعثم کوفی در روز دوشنبه ششم جمادی الاخری سال سیزدهم از هجرت دست داد و بروایت اکثر مورخان آن واقعه در روز جمعه بیست و دوم یا بیست و سیم جمادی الاخری سال سیزدهم از هجرت ماه مذکور اتفاق افتاد و در روضه منوره حضرت خیر البریه علیه السلام و التحیة مدفون شد مدت خلافتش بقول اصح و اشهر دو سال و سه ماه بود و چند روز بود و زمان حیاتش شصت و سه سال.

A13: Wahl Abū Bakrs zum Kalifen und Eidesleistung: Redaktionsschritt A–C[13]

[204b]||[427a] **حدیث سقیفه بنی ساعده و بیعت امیر المؤمنین ابی بکر بن ابی قحافه در سقیفه بنی ساعده**

کافه علماء انام و عامه فضلاء اعلام مرقوم اقلام اهتمام گردانیده اند که چون حضرت خیر الانام رسول علیه الصلوة و السلام از عالم غم انجام بریاض دار السلام انتقال فرمود جمعی کثیر از انصار در

12 IOM D77-1:204b (A); Ražavī 9468:426a–27a (C); vgl. HS, I:445f.

13 IOM D77-1:204b–05b (A); Ražavī 9468:427a–29a (C); vgl. HS, I:445f. Siehe auch DIP 901:201b (A); Uppsala 274:206b–07b (A); vgl. RS, IV:1673–79.

سقیفه بنی ساعده که مهمات کلیه را آنجا [205a] قرار میدادند مجتمع گشته داعیه نموده اند که امر خلافت را بر سعد بن عباده رض قرار دهند مقرر سازند و این خبر بمسامع اشراف مهاجر رسیده ابو بکر و عمر شیخین و ابو عبیدة بن الجراح رضی اللّٰه عنهم با بعضی دیگر از اصحاب خیر البشر بدان مجمع شتافتند و میان مهاجرین و انصار در باب تعیین شخصی که متصدی امر خلافت گردد گفت و شنید بسیار واقع شده هریک از فریقین در ذکر مفاخر و مناقب خویش سخنان بر زبان آوردند بالاخره امیر المؤمنین عمر رضی اللّٰه عنه گفت که ای گروه انصار شما از سید ابرار نشنیدید که فرمود «الایمه من قریش »بشیر بن سعد انصاری رضی اللّٰه عنه جواب داد که بخدا سوگند که من این حدیث را از حضرت خاتم صلی اللّٰه [427b] علیه و سلم شنیدم و میدانم که این مهم بر بیکی از قریشیان قرار می یابد ابو بکر صدیق رض گفت احسنت احسنت و نعم الرجل انت ای گروه مسلمانان من این منصب را طالب نیستم باید که با یکی ازین دو بزرگوار یعنی عمر بن الخطاب یا ابو عبیدة بن الجراح بیعت نمایید امیر المؤمنین عمر و ابو عبیده رضی اللّٰه عنما گفتند که باوجود فضیلت و سبقت تو در اسلام چگونه ما متصدی این امر گردیم دست بیرون آر تا با تو بیعت کنیم و نخست فاروق اعظم عمر بامر بمبایعت اقدام نمود و روایتی آنکه اول کسی که با ابو بکر صدیق رضی اللّٰه عنه بیعت کرد بشیر بن سعد انصاری بود و بعضی از مورخین گویند نخستین شخصی که با ابو بکر صدیق اکبر بیعت نمود عباد بن بشر بود و العلم عند اللّٰه تعالی در روضة الصفا مسطور است که بروایتی در آن روز ازدحام خواص و عوام در بیعت بمرتبه انجامید که سعد بن عباده که جهت عرض مرض در آن انجمن تکیه کرده بود پایمال شده از عالم انتقال نمود و قولی آنکه در وقت ازدحام او را زنده از آن محفل بیرون بردند و سعد مخالفت جمهور فرموده با ابو بکر رضی اللّٰه عنه بیعت نکرد و از مدینه بشام رفته در آن دیار بتحریک یکی از عظماء ملت مقتول گشت در روضة الاحباب مسطور است که روایتی ضعیف هست که آخر الامر بر سبیل اکراه از سعد بیعت ستاندند بصحت پیوسته که در سقیفه بنی ساعده حضار مجلس از مهاجر و انصار بر خلافت ابو بکر صدیق اکبر رضی اللّٰه عنه اتفاق اجماع نموده بیعت کردند و روز دیگر بیعت عام بوقوع پیوسته اما بمقتضای این بیت که **بیت نظم** [428a] ز مشرق تا بمغرب گر امامست | علی و آل او مارا تمامست | فرقه از اهل اسلام بدآن مهم رضا ندادند و گفتند که ما با هیچکس بیعت ننماییم مگر علی ابن ابی طالب و اکثر بنی هاشم و سلمان فارسی و عمار بن یاسر و مقداد بن الاسود و خزیمة بن ثابت ذو الشهادتین و ابو ذر الغفاری و ابو ایوب الانصاری و جابر بن عبد اللّٰه و ابو سعید الخدری و بریدة بن الحصیب الاسلمی از آنجمله بودند و عباس رضی اللّٰه عنه در آن ایام بیتی چند گفت که ترجمه آن اینست **نظم** ندانم خلافت چرا منصرف | شد از هاشم و آنگه از بو الحسن | نه او اولین مقبل قبله بود | نه او بود اعلم بوحی و سنن | نه اقرب بعهد نبی بود و بود | معین جبرئیلش بغسل و کفن | جز او مجمع جمله اوصاف کیست | ز قدر علی و ز خلق حسن | روایتست که چون امیر المؤمنین ابو بکر رضی اللّٰه عنه بر مسند خلافت متمکن گشت امیر المؤمنین علی علیه السلام کرم اللّٰه وجهه عزلت اختیار نموده فرموده در خانه خویش نشست و ابواب اختلاط خلایق بربست و ابو بکر صدیق رضی اللّٰه عنه بدآنجناب پیغام فرستاد که چرا از خانه بیرون نمی آیی و با من بیعت نمیفرمایی نمی نمائی مگر مکروه میدانی خلافت مرا امیر المومنین علی علیه السلام علی مرتضی رضی اللّٰه عنه جواب داد که از خلافت تو مرا کراهت نمی آید لیکن سوگند خورده ام که ردا بر دوش نگیرم الا برای ادای نماز فریضه تا وقتی که از جمع قرآن [205b] فارغ شوم چه از آن می اندیشم که چیزی از کلام الهی از خواطر محو شود در روضة الصفا از غنیه منقولست که در آن ایام ابو بکر بعلی بن ابی طالب علیه السلام نامه نوشت مضمون آنکه اهل اسلام بر خلافت من راضی شده بیعت کردند باید که تو هم با ایشان موافقت نمایی آنجناب در جواب قلمی فرمود که نوشته تو وصول یافت و فحوای آن بوضوح پیوست آنچه نوشته بودی که مسلمانان بخلافت من راضی شده بیعت نمودند صورت حال آنست

که من پیش از همه کس بدولت اسلام رسیده ام و خدای تعالی را گواه می گیرم که بخلافت تو راضی نیستم و جمعی از اهل تاریخ بر آن رفته اند و زمره گفته اند که در روز دوم از بیعت [428b] امیر المؤمنین ابو بکر مجمعی ساخته امیر المومنین علی شاه مردان را طلب داشت و بعد از آنکه آنجناب مجلس اصحاب را بنور حضور منور گردانیده و از سبب طلب پرسید عمر فاروق اعظم رضی اللّٰه عنه گفت ترا بدانجهت طلبیدیم که با اهل اسلام در مبایعت و متابعت ابو بکر خلیفه رسول خدا موافقت فرمایی امیر المؤمنین علی فرمود که شما توسل بخویشی سید المرسلین رسول قریشی جسته و انصار را تسکین داده با ابو بکر بیعت کردید و من اکنون بهمان وسیله طلب حق خود می نمایم ملاحظه نمایید کنید که بحضرت رسالت اقرب کیست و از حق سبحانه و تعالی بترسید و از جاده انصاف در مگذرید امیر المؤمنین عمر گفت ترا رها نکنیم تا بیعت نکنی جناب ولایت مآب جواب داد که من ازین سخن نیندیشم و تا رمقی از حیات باقی باشد بود طالب حق خود باشم القصه در آن روز میان شاه مردان و اصحاب پیغمبر آخر الزمان درین باب گفت و شنید فراوان واقع شده بالاخره شاه ولایت پی از آنکه با ابو بکر صدیق اکبر بیعت نماید مراجعت فرمود و عقیده علماء مردم شیعه مذهب امامیه آنست که آنجناب هرگز با امیر المؤمنین ابو بکر بلکه با هیچ یک از خلفاء ثلثه بیعت ننمود اما بعضی از اهل سنت و جماعت گویند که علی مرتضی بعد از چهل روز از فوت حضرت خیر الانام صلی اللّٰه علیه و آله العظام و اصحابه الکرام الی یوم القیام با ابو بکر خلیفه اول بیعت کرد و فرقه را اعتقاد آنکه تا فاطمه زهرا علیها سلام اللّٰه تعالی رضی اللّٰه عنها در حیات بود بیعت نفرمود آنگاه شرط مبایعت بجای آورد و در بعضی از کتب بنظر در آمده که در همانساعت که امیر المؤمنین حیدر خبر خلافت صدیق اکبر شنود بتعجیل تمام نزد آنجناب رفته بیعت [429a] فرمود و العلم عند اللّٰه تعالی ارباب اخبار آورده اند که چون امر خلافت بر امیر المؤمنین ابی بکر رضی اللّٰه عنه قرار گرفت چنانچه حضرت خیر البشر مقرر فرموده بود اسامة بن زید را رضی اللّٰه عنهما با لشگر فرخنده اثر بجانب دیار شام ارسال فرمود و از آن جیش غیر از امیر المؤمنین عمر بن الخطاب رضی اللّٰه عنه کسی تخلف ننمود و آن نیز بنابر اجازت اسامه بود روایتی آنکه اسامه رضی اللّٰه عنه تا بدان منزلی که پدرش شهید شده بود رفته بی از آنکه با مخالفان ملاقات نماید بازگشت و قولی آنکه میان او و مخالفان ارباب ضلال مصاف قتال اتفاق افتاده اسامه بفتح و ظفر اختصاص یافت آنگاه عنان مراجعت بصوب مدینه تافت و اللّٰه اعلم بالصواب و الیه المرجع و المآب.

A14: Tod Abū Bakrs: Redaktionsschritt A–C[14]

[213a]||[443b] ذکر وفات امیر المؤمنین ابی بکر الصدیق و تعداد ازواج و اولاد او و بیان بعضی از فضایل آن سالک مسالک توفیق

در روضة الاحباب مسطوراست که سبب فوت ابو بکر صدیق اکبر آن بود که یکی از معارف یهود او آنجناب را ضیافت نمود و زهر در طعام تعبیه کرده امیر المؤمنین ابی بکر رضی اللّٰه عنه و حارث بن کلده مطیب از آن طعام خوردند و در اثناء اکل حارث گفت یا خلیفه رسول اللّٰه درین خوردنی زهر یکساله است و من و تو بیک روز از عالم خواهیم رفت و هر دو در آن همان روز بیمار گشته و مدت یکسال مریض بوده در اواخر جمادی الاخری سال سیزدهم از هجرت وفات یافتند و در باب سبب موت ابو بکر آنجناب اقوال دیگر نیز ورود یافته که در ایراد آن فایده متصور نیست و امیر المؤمنین ابی بکر در ایام مرض چون دانست که زمان ارتحال از دار ملال نزدیک است عمر بن الخطاب فاروق

14 Uppsala 274:213a (A), Ražavī 9468:443b–45b (C); vgl. HS, 1:462–64.

اعظم را بولایت عهد تعیین نمود و در آن باب وثیقه در قلم آورد و نخست طلحة بن عبید اللّٰه رض و بعضی دیگر از صحابه در باب خلافت امیر المؤمنین عمر اندک مضایقه کردند و بالاخره سر اطاعت بر خط فرمان ابی بکر صدیق اکبر نهادند | در روضة الصفا مسطورست که امیر المؤمنین ابی بکر رضی اللّٰه عنه در وقتی که پهلو بر بستر ناتوانی داشت فرمود که چون مرا حالتی که ناگزیر مخلوقاتست روی نماید و شربت فنا چشیده آید و از غسل و تکفین و نماز فراغت دست دهد جنازه مرا قریب بروضه منوره مصطفی علیه من الصلوات اشرفها ببرید و بگویید که یا رسول اللّٰه ابو بکر آمده و دستوری میخواهد که درآید اگر اجازت [444a] شود مرا در جنب قبر معطر خیر البشر دفن کنید و علامت رخصت آن باشد که در روضه بی از آنکه کسی متصدی گشادن آن شود مفتوح گردد و اگر دستوری نیابید جسد مرا در گورستان بقیع مدفون گردانید آنگاه بر زبان الهام بیان راند که)إِنَّا لِلّٰه و إِنَّا إِلَیه راجِعونَ (این کلمات روز یکشنبه از آنجناب صدور یافت و روز دوشنبه ببهشت عدن شتافت گویند آخر سخنی که ابو بکر رضی اللّٰه عنه بآن متکلم شد این بود که)توفنی مسلما و الحقنی بالصالحین (اصحاب هدایت انتساب بعد از اقامت مراسم تجهیز و تکفین و اداء نماز جنازه رحمت اندازه او را قرب بخوابگاه حضرت رسالت پناه بردند الفاظی که تلقین کرده بود بر زبان آوردند در ساعت در روضه باز شد لاجرم در جنب مرقد مطهر خیر البشر بحفر قبر قیام نموده و چون خاطر ابو بکر از آن امر فراغت یافت رشته عمرش بمقراض اجل انقطاع پذیرفته بعالم آخرت شتافت و بروایتی اسما بنت عمیس که زوجه اش بود بموجب وصیت او را غسل داد و عمر بر وی نماز گزارد و پسرش ولد صدیق اکبر عبد الرحمن و عمر فاروق اعظم و عثمان ذو النورین و طلحه بقبرش درآمده ند و در شب او آنجناب را دفن کردند نقلست که چون خبر مرگ ابو بکر این واقعه کبری بپدرش صدیق اکبر ابو قحافه رسید اصلا متغیر نشد و گفت (للّٰه ما اخذ و له ما اعطی) و ابو قحافه نیز بعد از چند ماه از فوت پسر در مکه بعالم دیگر انتقال نمود | بصحت پیوسته که ابو بکر صدیق رض زاهدترین و متواضع ترین صحابه بود و در ایام خلافت جامه پشمینه پوشیدی و در تکلف مأکول و ملبوس نکوشیدی در روضة الاحباب مسطور است که در آن روز که صدیق اکبر رضی اللّٰه عنه بخیر البشر صلعم ایمان آورد چهل هزار درم نقد داشت و همه را در طریق [444b] رضای ایزد سبحانه و تعالی صرف کرد [...].

A15: Beginn der Herrschaft ʿUmars: Redaktionsschritt A–C[15]

[213b]||[445b] گفتار در بیان احوال امیر المؤمنین عمر بن الخطاب علی سبیل الایجاز لا علی طریق الاطناب

نسب امیر المؤمنین عمر رضی اللّٰه عنه بهشت واسطه بکعب بن لوی که از جمله اجداد حضرت [446a] رسالت است صلی اللّٰه علیه و سلم می پیوندد و برین منوال که عمر بن الخطاب بن نفیل بن عبد العزی بن ریاح بن عبد اللّٰه بن قرط بن زراح بن عدی بن کعب و مادر عمر فاروق اعظم حنتمه بود بنت هاشم بن المغیره و بقولی بنت هشام بن المغیره بروایت اول والده مادر امیر المؤمنین عمر بن الخطاب دختر عم ابو جهل است و بقول ثانی خواهر ابو جهل و تولد عمر آنجناب بعد از سیزده سال از واقعه فیل اتفاق افتاد و کنیتش ابو حفص است و قیل ابو حفصه و بمذهب اهل سنت و جماعت

15 Uppsala 274:213b–14a (A); Ražavī 9468:445b–47a (C); vgl. HS, 1:465f. Siehe auch DIP 901:207b–08a (A). In Ražavī 9468 ist die Überschrift von anderer Hand teilweise unkenntlich gemacht worden: گفتار در بیان احوال امیر المؤمنین ~~عمر بن الخطاب~~ علی سبیل الایجاز لا علی طریق الاطناب.

لقبش لقب آن خلیفه کثیر الحسب فاروق بود زیرا که نوبتی حضرت مصطفی علیه من الصلوات در شأن او فرمود که «ان اللّٰه جعل الحق علی لسان عمر و قبله و هو الفاروق فرق اللّٰه و به بین الحق و الباطل »و مشعر باین معنی است این بیت شیخ فرید الدین عطار که چو حق را بر زبان او کلام است |ز فرقانست فاروق این تمام است |و فاروق اعظم را و در زمان خلافت او را امیر المؤمنین گفتند در روضة الصفا مسطور است که چون عمر رضی اللّٰه عنه بر مسند خلافت نشست فرمود که ابو بکر را خلیفه رسول خدای می گفتند اگر مرا خلیفه رسول خدای گویند سخن دراز گردد پرسیدند که از ذات خجسته صفات تو بکدام لفظ تعبیر کنیم جواب داد که شما مؤمنانید و من امیر شمایم لفظ امیر المؤمنین بر من اطلاق نمائید و روایتی آنکه این سخن را مغیرة بن شعبه گفت و فاروق اعظم قول او را بسمع رضا اصغا فرموده لقبش بر امیر المؤمنین قرار یافت « قال فی مروج الذهب و هو اول من سمی امیر المؤمنین سماه عدی بن حاتم و قیل غیره و اللّٰه اعلم » و نقش خاتمش امیر المؤمنین عمر این بود که « کفی بالموت [446b] واعظا یا عمر » و او فاروق اعظم از اشراف و اعیان قریشیان است و در ایام جاهلیت بامر سفارت و رسالت ایشان قیام مینمود و در سال ششم از بعثت بشرف اسلام مشرف گشته همانساعت حضرت رسالت و اصحاب را که در کنج اختفا منزل داشتند بمسجد الحرام برد تا آشکار بادای نماز قیام نمودند و مشرکان از مهابت آنجناب نتوانستند که در صدد منع و زجر آیند و بروایتی در آن ایام آیت کریمه « یا أَیها النَّبِي حسبک اللّٰه و منِ اتَّبعک منَ الْمؤْمنینَ » در شأن آن خلیفه هدایت قرین نازل گشت و مرتبه او در ملازمت سده سنیه نبوت از امثال و اقران درگذشت و امیر المؤمنین عمر اول کسی است که مردم را امر کرد که نماز تراویح بجماعت گذارند و نخستین شخصی است که دره ساخت و شارب خمر را هشتاد تازیانه حد زد و اول خلیفه که شبها تنها دوران نمود و از احوال رعایا تفتیش فرمود او بود و اتخاذ بیت المال در اسلام و اختراع نمودن دیوان و وقف کردن مواضع و مزارع و وضع تاریخ هجری و عقوبت فرمودن بر هجا و ساختن زندان از جمله مخترعات عمر آن خلیفه فرخنده صفات است و عمر فاروق اعظم نخست کسی است که مردم را از بیع ام ولد مانع گشت و فرمود که نماز جنازه را بچهار تکبیر گذارند و پیش از ایام حکومت خلافت او پنج تکبیر و شش تکبیر نیز میگفتند و بناء مساجد جامع در امصار در زمان خلافت عمر آنجناب واقع شد و کوفه و بصره هم در آن اوقات تعمیر یافت و اکثر بلاد شام و مصر و اسکندریه و عراقین و آذربیجان و فارس و کرمان و بعضی از طبرستان در زمان خلافت او مفتوح گشت وصیت [447a] قوت و شوکت حامیان حوزه دین در اطراف و اقطار و اطراف زمین شایع شده ماهچه علم دولت مسلمین از چرخ برین درگذشت در روضة الاحباب مسطور است که در وقت خلافت عمر بن الخطاب رض هزار و سی و شش بلده با توابع و لواحق بحیز تسخیر درآمد و چهار هزار مسجد عمارت پذیرفته چهار هزار کنشت ویران گشت و یک هزار و نهصد منبر در مساجد جهت خطبه روز جمعه ترتیب یافت و مدت خلافتش بروایت صاحب مقصد اقصی ده سال و پنج ماه و بیست و یک روز بود وفاتش در روز یکشنبه غره ماه محرم الحرام سنه اربع و عشرین روی نمود و روز دوشنبه در مرقد منور خیر البشر پهلوی ابو بکر صدیق اکبر مدفون شد و در روضة الاحباب مذکورست که بقولی عمر رضی اللّٰه عنه در روز چهارشنبه بیست و هفتم ذی حجه سنه ثلث [214a] و عشرین زخم خورد در روز پنجشنبه وفات یافت و روایتی آنکه چهار روز از ماه ذی حجه حجه مذکوره باقی بود که از سرای فانی نقل نمود و مدت عمر عمر آنجناب نیز مختلف فیه است قول اشهر آنکه اوقات زندگانی او خلیفه ثانی شصت و سه سال بوده و زمره پنجاه و چهار و فرقه پنجاه و پنج و طایفه پنجاه و هشت سال گفته اند و العلم عند اللّٰه الکبیر المتعالی.

A16: Ende ʿUmars und seine letzte Verfügungen: Redaktionsschritt A–C[16]

[223b]|[469a] **ذکر حج گذاردن عمر خلیفه ثانی و انتقال او آنجناب بعالم دیگر جاودانی**

در ماه ذی حجه سنه ثلث و عشرین عمر بن الخطاب رضی اللّٰه عنه جهت گذاردن حج اسلام با فوجی از طوایف انام متوجه بیت الحرام شد و اکثر امهات مؤمنین را زاد و راحله داده و در آن سفر همراه برد و چون بمکه مکرمه رسید شرایط تعظیم و احترام خانه ملک علام بجای آورده لوازم طواف رکن و مقام بتقدیم رسانید و مقضی المرام عنان عزیمت بمدینه طیبه خیر الانام علیه الصلواة و السلام معطوف گردانید و بعد از وصول بدان بلده بمقصد روزی کعب الاحبار با وی گفت که یا امیر المؤمنین بتهیه سفر آخرت پرداز که از عمر تو زیاده از سه روز باقی نمانده چون عمر رض چون مطلقا مرضی و المی نداشت از سخن کعب تعجب نموده پرسید که ترا این معنی از کجا معلوم شده جواب داد که از تورية و هم دران اوان غلام مغیرة بن شعبه که مکنی بابو لؤلؤه و موسوم بفیروز بود {و بزعم اهل سنت و جماعت گویند ابو لؤلؤه متابعت ملت نصاری یا مجوسی یا نصرانی بود مینمود} و علماء مذهب علیه امامیه شیعه او را شجاع الدین خوانند و در سلک اهل اسلام منتظم دانند نزد خلیفه ثانی رفته از کثرت مطالبه مالک خود شکایت نمود امیر المؤمنین عمر پرسید که چه هنر داری فیروز گفت آهنگر و نجار و نقاش [469b] و عمر فاروق اعظم باز سؤال کرد که روزی مغیره از تو چه مبلغ میطلبد جواب داد که دو درم و قولی آنکه گفت چهار درم عمر گفت که باوجود این همه هنر آنچه مغیره از تو طلبد میدارد مناسب است و غلام مغیره از شنیدن این سخن متغیر شده آنگاه عمر خلیفه گفت ای ابو لؤلؤه شنیده ام که آسیاء باد می توانی ساخت چه باشد اگر جهت آردن کردن غلات بیت المال آسیابی گردان سازی فیروز جواب داد که از برای تو آسیابی سازم که تا چرخ دوار دایر باشد اهالی دیار بلاد و امصار از آن باز گویند و از مجلس بیرون رفته امیر المؤمنین عمر گفت این غلام مرا بقتل تهدید نمود و هم در آن نزدیکی صبحی که مبارز خورشید خنجر انتقام بقصد خونریزی از غلاف افق بر بیرون کشید ابو لؤلؤه بمسجد شتافت و در وقتی که عمر فاروق اعظم رضی اللّٰه عنه در محراب امامت باداء نماز بامداد قیام مینمود قدم جرات پیش نهاده چهار زخم یا شش زخم باندامش رسانید و از آنجمله زخمی که زیر ناف او زده بود کارگر آمده امیر المؤمنین عمر از پای درافتاد و فیروز بروایت علماء امامیه شیعه از مدینه گریخته بطرف عراق شتافت و در کاشان وفات یافت و بمذهب عامه سنیه اهل سنت و جماعت همانساعت گرفتار گشته چون دانست که مآل حالش بکجا منجر خواهد شد کارد بر حلق خویش مالید و متوجه عالم عقبی زندان لحد گردید **القصه** بعد از آنکه عمر بن الخطاب رضی اللّٰه عنه مجروح و ناتوان شد و نزد اجله اصحاب بتحقیق پیوست که صحتش ممکن نیست التماس نمودند که شخصی را که شایسته مسند خلافت داند بولایت عهد خویش خود تعیین نماید عمر فاروق اعظم گفت سزاوار این کار شش بزرگوارند [470a] عثمان بن عفان و علی مرتضی بن ابی طالب و عثمان بن عفان و طلحة بن عبیداللّٰه و زبیر بن العوام و سعد بن ابی وقاص و عبد الرحمن [224a] بن عوف رضی اللّٰه تعالی عنهم مناسب آنست که ایشان یکی را از میان خود بر سریر امامت نشانند و بعد از گفت و شنید بسیار مهم برینجمله قرار یافته امیر المؤمنین عمر ابو طلحه انصاری را گفت می باید که پس از فوت من با پنجاه نفر از انصار بر اصحاب شوری موکل باشی و تا کسی را نطلبند پیش ایشان

16 Uppsala 274:223b–24b (A); Ražavī 9468:469a–71a (C); vgl. HS, I:489–91. Siehe auch DIP 901:207b–08a (A).

نگذاری و تقاضا نمایی که مهم خلافت را بسرعت قرار دهند و اگر مخالفت در میان ایشان پیدا شود جانب اکثر را مرجح دانی و یک نفر یا دو نفر را که مخالف باشند بقتل رسانی و اگر سه نفر ازاین شش کس بر یک طرف باشند و سه نفر برطرف دیگر جانب سه کس را که عبد الرحمن بن عوف در آن میان باشد ترجیح نمایی و باید که پسرم عبداللّٰه در آن مجلس باشد اما در امر خلافت دخل نکند در روضة الصفا مسطورست که چون امیر المؤمنین عمر آن شش نفر را جهت شوری تعیین نمود و عباس رضی اللّٰه عنه این وصیت را شنود امیر المؤمنین علی را علیه السلام گفت انسب آنست که خود را داخل اصحاب شوری نگردانی جناب ولایت مآب جواب داد که)انی اکره الخلاف (عباس گفت برین تقدیر خواهی دید آنچه مکروه طبع تست و پس از آنکه ترجیح جانب عبد الرحمن بسمع شریف شاه مردان رسید با عباس رضی اللّٰه عنه گفت که بار دیگر خلعت خلافت از ما مسلوب شد عباس پرسید که این معنی را از کجا دانستی علی مرتضی علیه السلام وصیت مذکوره را بر زبان آورده گفت بی شبهه عبد الرحمن که داماد عثمان است بخلاف رای او عمل نخواهد نمود [47ob] و سعد بن ابی وقاص که پسر عم عبد الرحمن است جانب او را رعایت خواهد فرمود و برین تقدیر باوجود آنکه طلحه و زبیر موافق من باشند دست بدامن مقصود نخواهد رسید عباس رضی اللّٰه عنه گفت ای ابو الحسن ترا بکرات نصیحت کردم و شرط نیکخواهی بجا آوردم و تو اصلا ملتفت قول من نشدی از جمله بعد از فوت سید عالم صلی اللّٰه علیه و سلم گفتم که در طلب خلافت مسارعت فرمای و تو این سخن را بسمع رضا نشنودی و دی روز ترا اشارت ارشاد کردم که خود را داخل اصحاب شوری مگردان ایضا قبول ننمودی حالا باری مصلحت چنان مینماید که چون این مهم را بر تو عرض کنند رد فرمایی مگر آنکه اهل شوری متفق اللفظ و المعنی خواهان بیعت تو باشند و ای علی از مکر این قوم حذر کن که همت بر دفع ما مقصور دارند و میخواهند که با دیگری لوازم متابعت بجای آرند **القصه** در روضة الصفا مسطور است که چون فاروق اعظم را یقین شد که آن زخم التیام پذیر نیست پسر خود عبد اللّٰه را فرمود که نزد ام المؤمنین عایشه رو و از من بامیر المؤمنین تعبیر مکن {که من} امروز امیر مسلمانان نیستم بلکه بگوی که عمر ترا سلام و تحیت میرساند و از تو رخصت میطلبد که در پهلوی دو صاحب خویش مدفون گردد و عبداللّٰه بموجب فرموده عمل نموده آن التماس بعز اجابت اقتران یافت و امیر المؤمنین عمر باین قدر اکتفا نکرد وصیت فرمود که بعد از انقراض رشته حیات من بار دیگر از صدیقه دستوری خواهید اگر اجازت دهد فبها و الا جسد مرا در گورستان مسلمانان دفن کنید و عمر فاروق اعظم بعد از تعین اصحاب شوری آنکه از امثال این وصایا فراغت یافت در اواخر [471a] ذی حجه سنه ثلاث و عشرین فوت شده بخلد برین شتافت اکابر اصحاب و اعاظم احباب پس از اقامت مراسم تجهیز و تکفین جنازه رحمت آیینش را برداشته بدر حجره عایشه رض بردند و بار دیگر استجازه کردند صدیقه فرمود که من هرگز از عطیه خود رجوع ننموده ام آنگاه انگشتان خود را مشبک ساخته بر سر نهاد و آواز برکشید که وا محمداه و وابا بکراه دوست شما عمر بزیارت آمده است و رخصت دخول میطلبد از استماع این آواز فریاد از نهاد اهل مدینه برآمده زلزله در زمین و زمان افتاد پس جسد مطهر جناب خلافت مآب را در پهلوی حجره قبر سید المرسلین امیر المؤمنین ابی بکر مدفون گشت ساختند رضی اللّٰه تعالی عنه و عن جمیع اصحاب خاتم النبیین الی یوم الدین چنانچه شمه ازین روایت در مقدمه ذکر او گذشت.

A17: Beginn der Herrschaft ʿUṯmāns: Redaktionsschritt A–C[17]

گفتار در بیان مجملی از احوال امیر المؤمنین عثمان بن عفان از وقت تولد تا زمان انتقال از جهان گذران [226a]||[476b]

اصحاب علم انساب آورده اند که نسب عثمان بچهار واسطه بعبد مناف که از جمله اجداد رسول ستوده اوصاف است می پیوندد باین ترتیب که عثمان بن عفان بن ابی العاص حارث بن امیة بن عبد الشمس بن عبد مناف و مادر عثمان رض اروی بود بنت کریز بن ربیعة بن حبیب بن عبد الشمس بن عبد مناف و مادر مادر امیر المؤمنین عثمان ام حکیم بیضا بود بنت عبد المطلب و بروایت صاحب مقصد اقصی ام حکیم با عبد اللّٰه که والد بزرگوار محمد رسول اللّٰه است صلی اللّٰه علیه و سلم توام متولد شده بود و کنیت امیر المؤمنین عثمان ابو عمرو است و ابو عبد اللّٰه و ابو لیلی نیز گفته اند و لقبش بمذهب اهل سنت ذو النورین است زیرا که بدو دختر داماد پیغمبر شده بود و امیر المؤمنین عثمان در زمان جاهلیت و اسلام از اغنیا و اعیان قرشیان بود و در اوایل ظهور ملت حنیف تصدیق حضرت رسالت نمود و در تمامی غزوات و مجالس فاضله غیر غزوه بدر و مجلس بیعت الرضوان با حضرت نبوت پناهی همراهی کرد و در زمان خلافت خویش در فتح بعضی از بلاد و امصار طریقه اهتمام بجای آورد و افریقیه و قیروان و اندلس و قبرس و کازرون و قلعه سفید و سیرجان و مازندران و بسیاری از بلاد خراسان در اوان حکومت امیر المؤمنین عثمان مفتوح گشت و بمذهب سنیان امیر المؤمنین عثمان اول کسی است که [477a]تمامی قرآن را حفظ نمود و کتابت فرمود و جمع کلام ربانی را باین ترتیب و قرائت که حالا متعارف است بوی منسوب دارند و بانگ نماز نخستین را که در روز جمعه اهل سنت در اول وقت اهل سنت گویند از مخترعاتش شمارند و عثمان ذو النورین در زمان خلافت جمعی از قرابتان خود را که بفسق و ظلم مطعون بودند بایالت ولایات فرستاد و بسبب استیلاء ایشان خواطر اکابر و اصاغر از وی متنفر گشته انفتاح ابواب فتنه و غوغا اتفاق افتاد و چون مدت یازده سال و یازده ماه و هژده روز از زمان ایالت خلافت امیر المؤمنین عثمان درگذشت در روز جمعه اواسط ایام تشریق سنه خمس و ثلثین بر دست جمعی از مصریان کشته گشت اوقات حیاتش بقول صاحب مقصد اقصی هشتاد و هشت سال بود و هشتاد و دو سال و نود سال نیز گفته اند مدفنش زمینی است که در میان بقیع غرقد و گورستان یهود واسطه بود.

17 Uppsala 274:226a (A); Ražavī 9468:476b–77a (C); vgl. HS, 1:497. Siehe auch DIP 901:207b–08a (A).

A18: Inhaltliche Unterschiede der Fassungen A–C in Band 1:3–4

Edition (folgt C)	Fassung A	Fassung C
1:308f.	–	ذکر نخستین کسی که شرف اسلام و سعادت متابعت حضرت خیر الانام علیه الصلوة و السلام دریافت و تعداد اسامی بعضی از اصحاب که در اوایل ایام بعثت انوار ایمان بر صحیفه احوال ایشان تافت Über die Ersten, denen die Ehre (der Annahme) des Islams und das Glück der Nachfolge des Besten aller Menschen (= Muḥammad), Heil und Segen seien mit ihm, zuteilwurde, und die Anzahl der Namen einiger Gefährten (*aṣḥāb*), denen in den ersten Tagen der Sendung die Lichter des Glaubens leuchteten
1:444f.	جزو چهارم از مجلد اول در ذکر وقایع ایام تسلط ابو بکر و عمر و عثمان و بیان حالات زمان خلافت امیر المؤمنین علی علیهه الصلوة و الغفران Teil 4 von Band 1 zu den Ereignissen in den Tagen der Machtausübung (*tasalluṭ*) von Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṯmān und die Vorkommnisse zur Zeit des Kalifats (*ḫilāfat*) des Befehlshabers der Gläubigen (*amīr al-muʾminīn*) ʿAlī, Friede und Wohlgefallen seien mit ihm	جزو چهارم از مجلد اول در ذکر وقایع ایام خلافت خلفاء راشدین رضوان اللّٰه علیهم اجمعین Teil 4 von Band 1 zu den Ereignissen der Tage des Kalifats der rechtgeleiteten Kalifen (*ḫulafāʾ-i rāšidīn*), Gott möge an ihnen Wohlgefallen haben
1:445–48	ذکر شمه از احوال ابی بکر علی سبیل الایجاز و الاختصار از وقت ولادت تا زمان انتقال از عالم ناپایدار Überblick über die Ereignisse um Abū Bakr in aller Kürze von der Zeit seiner Geburt bis hin zum Verlassen der unbeständigen Welt	ذکر شمه از احوال هدایت بخش اصحاب تحقیق امیر المؤمنین ابو بکر الصدیق رضی اللّٰه تعالی عنه Überblick über das Leben des Befehlshabers der Gläubigen Abū Bakr *aṣ-ṣiddīq*, Gott möge an ihm Wohlgefallen haben, das den nach Wahrheit Suchenden Rechtleitung gewährt

(*cont.*)

Edition (folgt C)	**Fassung A**	**Fassung C**
I:462–64	ذکر وفات ابو بکر و تعداد ازواج و اولاد او Über den Tod Abū Bakrs und die Anzahl seiner Frauen und Kindern	ذکر وفات امیر المؤمنین ابی بکر الصدیق و بیان بعضی از فضایل آن سالک مسالک توفیق Über den Tod des Befehlshabers der Gläubigen Abū Bakr *aṣ-ṣiddīq* und einige der Tugenden jenes Reisenden auf den Wegen des Erfolgs
I:489–91	ذکر حج گذاردن عمر و انتقال او بعالم دیگر Über die Pilgerfahrt ʿUmars und seinen (nicht respektvoll: *ū*) Übergang in die andere Welt	ذکر حج گذاردن خلیفه ثانی و انتقال آنجناب بعالم جاودانی Über die Pilgerfahrt des zweiten Kalifen und seinen (respektvoll: *ān-ǧanāb*) Übergang in die ewigwährende Welt
I:491–93	–	ذکر بعضی از فضایل اعدل اصحاب امیر المؤمنین عمر بن الخطاب Über einige Tugenden (*fażāyil*) des Gerechtesten aller Gefährten, des Befehlshabers der Gläubigen ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb
I:516–18	–	ذکر بعضی از فضایل امیر المؤمنین عثمان علیه الرحمه و الغفران Über einige Tugenden (*fażāyil*) des Befehlshabers der Gläubigen ʿUṯmān, Gottes Wohlgefallen sei mit ihm
I:586f.	اظهار شکر پروردگار بر اتمام جلد اول ازین ارقام و اختتام سخن بر دعاء دوام دولت آصف جم احتشام Dank an den Schöpfer für die Vollendung des ersten Bandes und Beendigung der Rede mit einem Gebet für die Fortdauer der Herrschaft des Āṣaf-gleichen in der Pracht des Ǧamšīd (= Schah Ismāʿīl) (**ohne** sich anschließenden Reisebericht Ḫᵛāndamīrs von Herat nach Indien)	اظهار شکر پروردگار بر اتمام جلد اول ازین ارقام و اختتام سخن بر دعاء دوام دولت آصف جم احتشام Dank an den Schöpfer für die Vollendung des ersten Bandes und Beendigung der Rede mit einem Gebet für die Fortdauer der Herrschaft des Āṣaf-gleichen in der Pracht des Ǧamšīd (= Schah Ismāʿīl) (**mit** sich anschließendem Reisebericht Ḫᵛāndamīrs von Herat nach Indien)

(*cont.*)

Edition (folgt C)	Fassung A	Fassung C
– (nach 11:13)	بیان آنکه در زمان حیات سید المرسلین علی مرتضی ملقب بوده بامیر المومنین Über die Tatsache, dass zu Lebzeiten des Herrn der Gesandten (= Muḥammad) der Beiname ʿAlī al-Murtaẓās „Befehlshaber der Gläubigen“ war	–

Anhänge zu Kapitel 5

A19: Veränderungen in bio-bibliografischen Einträgen nach Fassung A–C[18]

Fassung A	Fassung C
[981a] **شیخ نور الدین محمد** در سلك احفاد شیخ زین الدین الخوافی منتظم بود و بمزید فضل و کمال از علماء ستوده خصال ممتاز و مستثنی می نمود از غایت{حدت}طبع وجودت ذهن در اوایل ایام شباب از تحصیل علوم فراغت یافت و آغاز درس و افاده کرده پرتو انوار ضمیر دانش پذیرش بر صفحات احوال طلبه علوم تافت در اوایل سنه ست و عشرین و تسعمایه از وطن مألوف و مسکن معهود یعنی بلده فاخره هراة سلوك طریق مسافرت اختیار نمود و بصوب ولایت گرمسیر و قندهار شتافته بشرف ملازمت حضرت پادشاهی [981b] ظهیر السلطنة و الخلافه محمد بابر میرزا دریافت	[514b] **شیخ نور الدین محمد** والد ماجد آنجناب شیخ قطب الدین محمد در سلك احفاد قطب هدایت شیخ زین الدین الخوافی منتظم بود و بمزید تقوی و فضل و کمال از علماء ستوده خصال ممتاز و مستثنی می نمود از غایت حدت طبع وجودت ذهن در اوایل ایام شباب از تحصیل علوم فراغت یافت و آغاز درس و افاده کرده پرتو انوار ضمیر دانش پذیرش بر صفحات احوال طلبه علوم تافت گوش هوش تلامذه از نتایج بحر خاطر فضایل مآثرش بلألی نکات دقیقه و جواهر دقایق انیقه گرانبار گشت و پایه قدر و منزلتش در سلوك طریق زهد و تقوی و تبحر در فنون درس و فتوی از امثال و اقران درگذشت و آنجناب مدتی مدید در زمان خجسته نشان خاقان منصور و شیبانی خان در بقاع نقاع بلده

18 DİP 901:981a–b (A) u. Mağlis 3157:514b (C); vgl. HS, IV:356. Ražavī 4103:438b–39a (A) enthält die Angabe, dass Scheich Nūr ad-Dīn Muḥammad Herat 922/1516 (nicht: 926/1520) verließ.

(*cont.*)

Fassung A	Fassung C
و چندگاه در ظل عاطفت آن پادشاه عالیجاه بموجب دلخواه اوقات گذرانیده فی جمادی الاخری سنه ثمان و عشرین و تسعمایه بعالم آخرت خرامید و حالا برادر ارشدش **شیخ زین** که از اقسام فنون بهره مند است در آن آستان معدلت آشیان بسر میبرد و منظور نظر الطاف خسروانه بوده شرایط ملازمت بجای می آورد.	فاخره هراة به منصب تدریس منصوب بود و در اوان دولت شاهی بنابر تعصب مذهب تسنن زبان حقایق بیان از قیل و قال بسته ابواب سفر بر روی روزگار هدایت آثار گشود و در اوایل سنه ست و عشرین و تسعمایه از وطن مألوف و مسکن معهود یعنی بلده فاخره هراة سلوك طریق مسافرت اختیار نمود و بصوب ولایت گرمسیر و قندهار شتافته بشرف ملازمت حضرت پادشاهی ظهیر السلطنة و الخلافه محمد بابر میرزا دریافت و چندگاه در ظل عاطفت آن پادشاه عالیجاه بموجب دلخواه اوقات گذرانیده فی جمادی الاخری سنه ثمان و عشرین و تسعمایه بعالم آخرت خرامید و حالا برادر ارشدش **شیخ زین** که از اقسام فنون بهره مند است در آن آستان معدلت آشیان بسر می برد و منظور نظر الطاف خسروانه بوده شرایط ملازمت بجای می آورد.

A20: Geschichte der Osmanen bis Sultan Selīm: Redaktionsschritt A–B[19]

[526a]||[243] **گفتار در بیان شمه از احوال ملوک روم تا زمان ایالت سلطان سلیم و ذکر و بیان افتادن او در بادیه مخالفت آن فرمان فرمای هفت کشور و اقلیم**

از ریاض روایات گذشته و گلزار حکایات مذکور گشته شمیم این خبر بمشام جان مستنشقان نسیم سیر رسیده که حضرت صاحب قران امیر تیمور گورکان بعد فوت ایلدرم بایزید ایالت برسا و توابع و لواحق را به پسرش موسی چلبی مفوض گردانید و چون میان موسی چلبی و اخوان و برادرزادگان مواد خلاف در هیجان آمده آخر الامر کوکب مراد سلطان مراد بن گرشیخی بن ایلدرم بایزید بدرجه اقبال تصاعد نمود و سلطنت مملکت بر وی قرار گرفته از حدود دروس تا کفه و قرم بحیز تسخیر درآورده بر اکثر کفار آن امصار جزیه مقرر کرد آنگاه لشگر بجانب مصر کشید و سلطان فرج بن برقوق شرفاء حرمین شریفین را شفیع ساخته بین الجانبین صلح واقع گردید مشروط بآنکه من بعد هر ساله سلطان مراد خانه کعبه را جامه پوشاند و سلطان فرج آنخدمت را مخصوص بسلطان مراد داند و سلطان مراد مقضی المرام از آن یورش مراجعت کرده چون سی و سه سال در غایت عظمت و استقلال چند گاهی بلوازم امر پادشاهی پرداخت بواسطه حلول اجل مقدر عالم آخرت را منزل ساخت و سلطان مراد قدم بر مسند سلطنت

19 Ražavī 4103:526a–b (A); Millī 14908:243 (B); vgl. HS, IV:543–45. Siehe auch Mağlis 3157:616a–b (A) u. BL, I.O. 3962:539a–b (A). Letztere Handschrift enthält einige Schreibfehler und weist Elemente auf, die nicht in Fassung A enthalten sind.

نهاده مدتی مدید اوقات شریف بمراد و کمرانی گذرانید و بعد از آنکه او نیز بملک بی زوال باقی منتقل گردید و ولد ارشدش سلطان محمد صاحب تاج و افسر گشت و سالک مسالک غزو و جهاد شده مرتبه او از مراتب آبا و اجداد درگذشت **نظم** بجای پدر شاد و خرم نشست | به نیکی ز نام آوران برد دست | جهان را بخوبی جهاندار شد | بتخت حکومت سزاوار شد | و سلطان محمد پادشاهی بود بصفت عدل و نصفت موصوف و بوفور علم و فضیلت معروف همواره همت بر استیصال اهل ضلال مصروف داشتی و پیوسته نقش محاربه و جنگ نسبت بملوک نصاری و با کفار فرنگ بر لوح ضمیر نگاشتی تا آنکه قسطنطنیه را که باستنبول مشهور است مفتوح ساخت و آن بلده را دار الملک گردانیده مدتی ممتد علم استقبال لواء جهاد در سایر امصار و جزایر برافراخت و باندک زمانی دوازده جزیره از جزایر فرنگیان فتح کرده در قلع اقبال فرنگیان بقدر مقدور لوازم اهتمام بجای آورد و چون سلطان محمد مدت سی و هشت سال پادشاهی نمود نیز مانند پدر و جد متوجه بعالم آخرت مخلد گشت انتقال کرد و پسرش ایلدرم بایزید قیصر شده رایت دولتش از فرق فرقدین درگذشت روی بتمشیت مهمات سلطنت آورد و او نیز خسروی عادل مجاهد بود و نسبت بخدام پادشاه دین پناه در مقام اخلاص و محبت و اخلاص سلوک مینمود بعد از آنکه چهل و چهار سال باقبال بگذرانید وفاتش در سنه سبع عشر و تسعمائه بعالم باقی منتقل گردید اتفاق افتاد آنگاه و ولدش ارشدش سلطان سلیم پای بر سریر جهانبانی نهاد و او بخلاف روش آبا و اجداد از جاده مستقیمه سلامت نفس تجاوز نمود و با ایستادگان بارگاه عالمپناه در مقام عصیان آمده ابواب مقابله و مقاتله بازگشود و در شهور سنه عشرین و تسعمائه از اطراف ولایت روم لشگری فراهم آورد که هریک در صحرای هیجابنوک سنان ثعبان مانند کوه الوند را از پیش برداشتندی و در معرکه نام و ننگ به پیکان تیر خدنک تخم اجل در زمین دل کاشتندی عدد آن سپاه از جزر و تخمین مستوفیان آگاه کامل افزون و عدد آن خیل گمراه از احاطه دایره خیال محاسبان مهارت پناه بیرون **مثنوی** سپاهی چو دریا بجوش و خروش | سراسر نهنگان پولادپوش | همه کینه کوش و همه رزم جوی | تمامی سبع سیرت و دیو خوی | آنگاه متوجه آذربیجان گشته ایلچی بدرگاه عالم پناه فرستاد و کیفیت توجه خود را بعزم رزم اعلام داد و قاصد او در [526b] همدان بآستان آسمان نشان رسیده و بوسیله نواب سده و حجاب عتبه علیه و حجاب عتبه سنیه سعادت زمین بوس دریافت و خبر نهضت سلطان سلیم را بنیت قتال و جدال عرضه داشت نمود آنحضرت در جواب فرمود که ما نیز با وفور تایید الهی و جنود توفیقات نامتناهی رایت توجه افراخته ایم و مقابله و مقاتله خیل شقاوت هجوم روم را پیش نهاد همت بلند نهمت ساخته ایم و در هر منزل که ملاقات واقع شود آنچه مقدر باشد بظهور خواهد آمد ارجِع إِلَيهِم فَلَنَأْتِينَّهم بِجنُود لا قبلَ لَهم بِها و لَنُخْرِجنَّهم منْها أَذلَّةً ن بپیش عدو بازگرد و بگوی | که ای گشته با سروران رزم جوی | من اینک رسیدم بمیدان جنگ | بنیروی شیر و بخشم پلنک | کشم بر سر رومیان تیغ تیز | بدیشان نمایم طریق ستیز | ز خون دلیران مردم شکار | همه دشت و هامون کنم لاله زار | بنوک سنان سعادت هجوم | جهان را کنم پاک از خیل روم | آنگاه ایلچی را بپوشانیدن خلعت شاهی مفتخر و مباهی گردانیده و رخصت انصراف داده و او بپایه سریر سلطان سلیم شتافته بعرض جوابی که شنیده بود زبان بگشاد.

A21: Timurs Feldzug gegen die Osmanen: Redaktionsschritt A–B[20]

گفتار در بیان ذکر نهضت توجه حضرت صاحبقران گیتی ستان بجانب سیواس بعداز غزاوات گرجستان از قراباغ اران بجانب گرجستان [769a]||[253a]

چون امیر تیمور گورکان فصل زمستان در قراباغ اران بپایان رسانید و موسم جولان گل و سمن در انجمن چمن در رسید قریلتای فرموده و با امرای ملک آرای مشورت نموده فرموده خاطر اقبال مآثر بر غزو گرجستان و تخریب ولایت گرجیان بی ایمان قرار داده و پای مبارک در رکاب ظفر انتساب آورده نخست لشگر پر خشم و کین ببلاد ملک گرگین کشید و ملک گرگین گریز بر ستیز اختیار کرده سپاه خونریز تمامی مملکت ملک او را زیر و زبر گردانیدند آنگاه صاحب قران جمجاه بجانب بدره جانی بیگ گرجی شتافته جانی بیگ از خوف جان التجا بآستان دولت آشیان نمود و غازیان نصرت قرین در آن ولایت نیز آتش خشم قهر و کین برافروخته و خرمن جمعیت اعداء دین را سوخته حصار زریت را مفتوح ساختند و خرمن بنیاد حیات جمعی کثیر از مشرکان برانداختند [253b] در آن اثنا بوضوح پیوست که ملک گرگین در حصن سوانیت نشسته است و دروب آن قلعه را مانند ابواب سعادت بر روی خود بسته و امیر تیمور گورکان عنان یکران بدان طرف انعطاف داده چون گرگین بر توجه پادشاه حشمت آیین وقوف یافت سوانیت را بازگذاشته بوادی فرار شتافت و جنود ظفر درود او را تعاقب نمود بسیاری از اتباع و نوکرانش را بقتل رسانیدند و گرگین نیم جانی بیرون برده اسمعیل نامی را بدرگاه عالمپناه فرستاد و از تقصیرات سابقه لوازم اعتذار و استغفار بجای آورده قبول نمود که من بعد بر جاده خدمتکاری و اطاعت گذاری راسخ دم و ثابت قدم باشد و مراحم خسروانه عذر او را پذیرفته نهضت همایون بجانب ولایت ایوانی گرجی اتفاق افتاد و آنحدود نیز حکم سایر مواضع گرجستان گرفته امیر تیمور گورکان عنان مراجعت بصوب منکول انعطاف داد و در آن منزل ایلچیان حکام فرنگ بملازمت صاحب افسر و اورنگ رسیده از قبل فرستندگان خود اظهار اخلاص و دولتخواهی نمودند و باصناف عواطف و مراحم امیدوار شدند در خلال این احوال ایلدرم بایزید که از قیاصره [769b] روم بمزید مکنت و شوکت و مکنت امتیاز تمام یافته بود بخار غرور و پندار بکاخ دماغ راه داد و ایلچی پیش طهرتن والی ارزنجان فرستاده پیغام داد که تو را بعد از این مال و خراج بخزانه عامره ما ارسال می باید داشت و الا موجی از دریای ذخار خونخوار یعنی فوجی از سپاه جرار بدان جانب روانه خواهیم ساخت که آثار آبادانی در آن دیار نگذارند و طهرتن صورت حال را بملازمان درگاه جاه و جلال عرضه داشت کرده چون پرتو شعور صاحب قران منصور بر نخوت و غرور قیصر افتاد متغیر و متاثر گشته اندیشه توجه بجانب روم فرمود و و نخست بایلدرم بایزید نصیحت نامه نوشته ارسال نمود اکنون مناسب چنان می نماید که در این مقام شمه از مبادی احوال ابن عثمان تا زمان رسیدن سلطنت روم بایلدرم بایزید در حیز بیان آید آنگاه خامه بدیع هنگامه زبان بتحریر نامه مشگین شمامه حضرت صاح بقران زبان بگشاید و من الله الاعانة و التایید.

---

20 DİP 901:769a–70a (A); Mağlis 3157:253a–56a (B); vgl. HS, III:486–91. Siehe auch Rażavī 4103:220a–21a (A); I.O. 3962:228a–30b (B); Millī 14908:48–51 (B). Das Ende des mittleren Kapitels, das HS, III:487–89 entspricht und daher nicht in voller Länge wiedergegeben wird, weicht in Millī 14908:50 von Mağlis 3157:255a ab; u.a. werden die Namen Orhans und Murats durch Qānīq und Muḥammad/Meḥmed ausgetauscht.

گفتار در بیان رسیدن سلطنت مملکت روم بعثمان بن داود و ذکر مجملی از احوال ایشان تا وقتی که کوکب اقبال ایلدرم بایزید بدرجه فرمان فرما صعود فرمود

[Text von B = HS, III:487–89]

ذکر نامه فرستادن صاحبقران سعید بجانب ایلدرم با یزید و بیان طلوع ماهچه رایت آفتاب عطیه از افق دیار سیواس و قسطنطنیه

چون قیصر روم ایلدرم بایزید به بسطت مملکت و معموری سپاهی و رعیت و کثرت خیل و حشم و وفور جیش و خدم مغرور شده از طهرتن مال و خراج طلبید و کیفیت طغیان او عرضه داشت والی آذربیجان[ارزنجان؟]نزد حضرت صاحب قران بتحقیق انجامید بعد از تقدیم لوازم استشاره و استخاره خاطر عالی مآلی مآثر بر آن قرار داد یافت که او فرمانفرمای روم را **بارشاد خضر قلم قدم** از **بادیه ظلمات** خلاف بآب حیات وفاق رساند بنابر آن دبیری روشن ضمیر پیش طلبیده و فرمود تا نامه نصیحت آمیز در سلک تحریر کشید و آن مکتوب را مصدر باین کلمه گردانید که رحم اللّٰه امرا عرف قدره و لم یتعد طوره و ملخص مضمون آن نوشته آنکه بعنایت آلهی و عاطفت شهنشاهی امروز اکثر معموره ربع مسکون در تحت تصرف بندگان آستان اقبال آشیان ماست و ملوک و سلاطین ایران و توران حلقه متابعت اطاعت ملازمان رکاب ظفر انتساب ما در گوش کشیده اند و غاشیه متابعت ایستادگان درگاه عالم پناه بر دوش گرفته چنانچه بر همگنان روشناست که سلسله نسب تو براکمان کشتی بان منتهی میشود پس انسب آنست که در سفینه عافیت و عاقبت اندیشی نشسته بادبان جسارت در زورق مخالفت برنیفرازی تا بساحل فراغت رسیده از تلاطم امواج بحر غضب خسروانه ایمن گردی و چون درین مدت استماع میرفت که تو باقامت فرض به نیت جهاد کمر اجتهاد بسته ابواب غزو و جنگ بر روی روزگار کفار فرنگ میگشایی تا غایت عنان توجه بدانصوب مصروف نگشت به ملاحظه آنکه مبادا به مقتضای إِنَّ الْمُلُوک إِذا دخَلُوا قَرْيةً أَفْسدوها ظاهر شده از مرور عساکر منصور فیروزی مآثر گرد ملالی بر چهره احوال اهل اسلام نشیند طریقه آنکه از شیوه طریقه ستوده آبا و اجداد خود خویش تجاوز جایز نداری و ترک عناد و استکبار [255b] داده خود را از موافقان دولت فیروزی نشان شماری و السلام و چون این مکتوب مصحوب جمعی از مردم هوشمند بنظر ایلدرم بایزید رسید چون بر مضمونش اطلاع یافت غضبناک شده و سخنان وحشت آمیز و کلمات خشونت انگیز بر زبان رانده گفت مدتها است که مرا داعیه مقاتله امیر تیمور گورکان در سر و سودای مقابله او در خاطر است و اکنون بفرّ دولت روز افزون ن برانم که رانم بسرحد خویش |گر او پیش ناید زنم خیمه پیش |روم تا به تبریز بل پیشتر |زنم بر رگ غیرتش نیشتر | برم آنچنان فتنه بر سرش | که تختم دهد یا دهم افسرش | و چون ایلچیان بازگشته این پیغام بصاحبقران گردون غلام رسانیدند برآشفته با سپاه قیامت هراس عازم سیواس شد و چون حدود اوینک مضرب سرادقات عزت و جلال گشت امیر اللّٰه داد که جهت دفع فتنه امیرزاده پیر محمد بشیراز رفته بود شاهزاده را مقید باردو رسانید و امراء عظام در مقام پرسیدن یرغو شده میرزا پیر محمد را چوب یاساق زدند و بند برداشته بگذاشتند و شیخ زاده فرید و مبارکخواجه را که از جمله بدآموزان شاهزاده بودند بسیاست رسانیدند و رایت نصرت آیت از آنجا نهضت نموده در ارزروم امیر طهرتن با جمعی کثیر از مردان صف شکن باردوی همایون پیوست و در اوایل محرم سنه ثلث و ثمانمایه صاحب قران کامکار ایلغار فرموده ع [770a] سوی شهر سیواس روی آورد روی | و بعد از وصول سپاه جنگجوی در اطراف و جوانب آن قلعه منجنیق و عراده برافراختند و در برابر دروازه عراق ملجور ساختند **بیت** ز بسیاری خلق و جوش سپاه | نواحی سیواس شد حشرگاه | و سیواس را که بنا کرده علاء الدوله الدین کیقباد سلجوقیاست باروپی بود بغایت مضبوط و از اساس تا کنگره بسنگهای بزرگ تراشیده و مربوط و بیست گز ارتفاع داشت و در سه جانب آن خندق وسیع و عمیق پر آب بود و در طرف غربی آن شهر که

معسکر همایون بود نقب زدن میسر می پذیرفت و از سه جانب دیگر نقب از پیش نمیرفت و مصطفی نامی از امراء قیصر با چهار هزار و هفتصد سوار صفدر در درون آن بلده اقامت داشت و او بمقاتله و معارضه جریک منصور پرداخته مدت هژده سیزده روز زمان محاصره امتداد یافت و چون بروج و باره سیواس بزخم سنگ اختلال پذیرفت و نقبچیان یک تک دیوار قلعه را مجوف ساخته بر سر چوب گرفتند و دود حیرت بکاخ دماغ مصطفی بالا رفته بپای عجز و اضطرار بیرون آمد و سادات و علما و ارباب عمایم خایف و هایم بدرگاه گیتی پناه شتافته آمده اظهار انقیاد نمودند و حضرت صاحبقران فرمان داد که امرا و دیوانیان از مسلمانان بمال امان قناعت نمایند و نصاری و بی دینانرا نهب و تاراج فرمایند و از نوکران ایلدرم بایزید چهار هزار کس را که چنگ بآلات جنگ برده بودند و زمره از ایشان ایمان نداشتند در چاهها افکنده خاک بر سر ایشان ریزند و حصار سیواس را با زمین هموار سازند و فرمان بران برینموجب بتقدیم رسانیده از ابنیه عالیه اثر نگذاشتند بعد از آن صاحبقران نصرت [256a]عطیه ولایت ایلستان و ملطیه را تاخته و قلاع آن حدود را مفتوح ساخته طهرتن را اجازت مراجعت بجانب آذربیجان ارزانی داشت و زمام ایالت ملطیه و توابع و مضافات را در قبضه ارادت امیر قرا عثمان ترکمان نهاده رایت مراجعت برافراشت.

A22: Veränderungen zu Bābur in III:3 nach Fassung A und C[21]

Ed.	A	Kapitel in Fassung A	Kapitel in Fassung C	C
94–102	DİP 901: 880b–82a	ذکر احوال اولاد امجاد آن سلطان ستوده خصال بر سبیل ایجاز و اجمال	ذکر احوال اولاد امجاد آن سلطان ستوده خصال بر سبیل ایجاز و اجمال textuelle Veränderungen in den Abschnitten zu Sulṭān-Aḥmad u. ʻUmar Šaiḫ	Mağlis 3157: 376b–81a
193f.	DİP 901: 926a	ذکر مصالحه خاقان منصور با میرزا سلطان محمود و معاودت رایت نصرت آیت در ضمان عنایت ملك معبود	ذکر مصالحه خاقان منصور با میرزا سلطان محمود و معاودت رایت نصرت آیت در ضمان عنایت ملك معبود Text = A	Mağlis 3157: 429b–30a

21 Alle Angaben zu Fassung A von III:3 beziehen sich auf Hs. DİP 901 und für III:4 auf Ražavī 4103. Für Fassung C von III:3 und B von III:4 werden die Hss. Mağlis 3157, Markazī 4451, Millī 14908 u. Ražavī 41455 verwendet, u.a. weil Mağlis 3157 bei den Überschriften (ÜS) teilw. Lacunae aufweist. Die Verweise zur Edition beziehen sich auf HS, Bd. IV. Sind ÜS eines Kapitels in Fassung C blau markiert und keine weiteren Angaben vorhanden, ist das gesamte Kapitel neu hinzugefügt worden (in Fassung A steht demgegenüber nur „–“). Textuelle Veränderungen werden am Textanfang (TextA), in der Textmitte (TextM) und am Textende (TextE) angegeben, wobei Textübernahmen mit (=) gekennzeichnet sind.

(*cont.*)

Ed.	A	Kapitel in Fassung A	Kapitel in Fassung C	C
220–23	DİP 901: 938a–39b	ذکر جنگ النگ نشین و ظفر یافتن خاقان اورنک نشین	ذکر گفتار در بیان جنگ النگ نشین و ظفر یافتن خاقان اورنک نشین نصرت قرین textuelle Veränderungen am TextE	Mağlis 3157: 444b–46a
223–25	DİP 901: 939b–40a	ذکر شمه از {احوال} اولاد امجاد میرزا سلطان محمود و بیان آنکه سبب آمدن سلطان مسعود میرزا بخراسان چه بود	ذکر شمه از احوال اولاد امجاد میرزا سلطان محمود و بیان آنکه آنچه بسبب آمدن سلطان مسعود میرزا بخراسان چه بود امراء ترخانی روی نمود textuelle Veränderungen in TextA, TextM u. TextE	Mağlis 3157: 446a–47a
225–30	–	–	گفتار در بیان مجملی از واردات احوال پادشاه سعادتمند از وقت ولادت تا زمان نهضت بصوب بلده سمرقند	Mağlis 3157: 447a–50a
230–34	–	–	ذکر توجه دارای سپهر کشورستانی بجانب سمرقند نوبت ثانی و درآمدن آن بلده بحیز تسخیر حضرت پادشاهی سلیمان مکانی	Mağlis 3157: 450a–52a
235	–	–	ذکر لشگر کشیدن میرزا بایسنقر و امیر خسرو شاه بجانب حصار شادمان و فرار سلطان مسعود میرزا از غایت اضطراب بصوب خراسان	Mağlis 3157: 452a–b
235–37	–	– (s.o. DİP 901: 939b–40a)	ذکر تزویج سلطان مسعود میرزا با بیگم سلطان بنت خاقان منصور و تمهید بساط نشاط و سرور حشمت و سور Text aus früherem Kapitel von A übernommen (DİP 901: 939b–40a); textuelle Veränderungen in TextM mit angeschlossenem TextE aus A	Mağlis 3157: 452b–53b

(*cont.*)

Ed.	A	Kapitel in Fassung A	Kapitel in Fassung C	C
242–44	DİP 901: 942b–43b	ذکر طغیان امیر خسرو شاه کرت [دیگر] و بیان کشته شدن نظر بهادر و حیدر قلندر	ذکر طغیان امیر خسرو شاه کرت دیگر و بیان کشته شدن نظر بهادر و حیدر قلندر textuelle Veränderungen am TextE	Mağlis 3157: 456a–57a
258–70	–	–	ذکر بیرون رفتن سمرقند از حوزه دیوان ظهیر الدین محمد بابر پادشاه و بیان مخالفت میرزا جهانگیر بسبب اغواء بعضی از امراء درگاه	Mağlis 3157: 464a–70b
270f.	–	–	ذکر مخالفت محمد مزید ترخان با سلطان علی میرزا و توجه سلطان ویس بسوی سمرقند و بخارا	Mağlis 3157: 470b–71a
271f.	–	–	ذکر رفتن محمد مزید ترخان بملازمت حضرت پادشاهی و بیان بعضی دیگر از واردات احوال آن مظهر الطاف الهی	Mağlis 3157: 471a–b
273–75	DİP 901: 950b–52a	گفتار در ذکر مبادی احوال ابو الفتح محمد خان شیبانی و بیان مجملی از اطوار او در زمان جوانی و اوان کشورستانی	گفتار در ذکر مجملی از مبادی احوال ابو الفتح محمد خان شیبانی و بیان مجملی از اطوار او در زمان جوانی و اوان کشورستانی تا زمان درآمدن بخارا و سمرقند بحیز تسخیر آن بانی مبانی جهانبانی textuelle Veränderungen in TextA, TextM u. TextE	Mağlis 3157471b–73b (ÜS = Markazī 4451:258a)
276–79	–	–	ذکر توجه محمد خان شیبانی بصوب سمرقند و بخارا و مفتوح شدن آن دو بلده بنابر مشیت ایزد سبحانه و تعالی	Mağlis 3157: 473b–75a
279f.	–	–	ذکر شهادت سلطان علی میرزا و خواجه قطب الدین یحیی و بیان شمه از ظلم و تعدی اوزبکان ناخردمند در بلده محفوظه سمرقند	Mağlis 3157: 475a–76a

(*cont.*)

Ed.	A	Kapitel in Fassung A	Kapitel in Fassung C	C
281	–	–	ذکر نهضت حضرت پادشاهی از شهر کش بسبب وقوع بعضی از امور فاحش	Mağlis 3157: 476a–b
281–83	–	–	ذکر خوابی که پادشاه کامیاب دید و ازینجهت بدیدن صورت فتح در آئینه امید متفق گردید	Mağlis 3157: 476b–77a
283–87	–	–	ذکر فتح بلده محفوظه سمرقند بمحض عنایت بیغایت سبحانی و افتادن محمد خان شیبانی در وادی حیرت و پریشانی	Mağlis 3157: 477a–79b
287–92	–	–	ذکر محاربه پادشاه دوست نواز در نواحی خواجه کاردزن و بیان تحصن آن حضرت در بلده محفوظه سمرقند و وقوع قحط و غلا بتقدیر حضرت خداوند	Mağlis 3157: 479b–81b
292	–	–	ذکر باز گذاشتن حضرت پادشاهی سلیمان مکانی بار دیگر سمرقند را بابو الفتح محمد خان شیبانی	Mağlis 3157: 481b–82a
303–05	DİP 901: 957a–58a	ذکر توجه امراء عالیجاه بعزم ملاقات امیر خسرو شاه و بیان افتادن امیر مشارالیه از مسند دولت و کامرانی بوادی نگبت و سرگردانی	ذکر توجه امراء عالیجاه بعزم ملاقات امیر خسرو شاه و بیان افتادن امیر مشارالیه از مسند دولت و کامرانی بوادی نگبت و سرگردانی textuelle Veränderungen am TextE	Mağlis 3157 487b–88b
305f.	–	–	ذکر لشگر کشیدن سلطان محمود خان و الجه خان جهت معاونت پادشاه بلندمکان بصوب اندجان و بیان وقوع محاربه میان آن خوانین عالیشان و فرمان فرمای بلاد ماوراء النهر ابو الفتح شیبانی خان	Mağlis 3157: 488b–89a

(*cont.*)

Ed.	A	Kapitel in Fassung A	Kapitel in Fassung C	C
306f.	–	–	ذکر رسیدن امیر محمد باقر بملازمت حضرت پادشاهی ظهیر الدین محمد بابر و سبب وصول امیر خسرو شاه بدرگاه سلطان بدیع الزمان بهادر	Mağlis 3157: 489a–b
307f.	DİP 901: 958a–b	ذکر سبب وصول امیر خسرو شاه بدرگاه سلطان بدیع الزمان ~~میرزا~~ بهادر و در آمدن کابل بتحت تصرف حضرت پادشاهی ظهیر الدین محمد بابر	ذکر سبب وصول امیر خسرو شاه بدرگاه سلطان بدیع الزمان بهادر خان و در آمدن کابل بتحت تصرف حضرت پادشاهی ظهیر الدین محمد بابر ذکر وصول موکب حضرت محمد بابر پادشاه بظاهر بلده کابل و مفتوح شدن آن خطه بمحض عنایت حضرت خداوند جز و کل textuelle Veränderungen in TextA, TextM u. TextE	Mağlis 3157: 489b–90a
310f.	DİP 901: 959b	ذکر بعضی از وقایع که روی نمود در اوقاتی که بدیع الزمان میرزا در هرات بود	ذکر بعضی از وقایعی که روی نمود در اوقاتی که بدیع الزمان میرزا در هرات می بود Text = A	Mağlis 3157: 491b–92a
311–13	DİP 901: 960a	ذکر نهضت بدیع الزمان میرزا بعزم رزم خان جمجاه و مآل حال امیر شجاع الدین خسروشاه	ذکر نهضت بدیع الزمان میرزا بعزم رزم خان جمجاه و بیان مآل حال امیر شجاع الدین خسرو شاه Text = A	Mağlis 3157: 492a–b
313	DİP 901: 961a	ذکر توجه بدیع الزمان میرزا از کنار آب مرغاب بجانب بلخاب	ذکر توجه بدیع الزمان میرزا از کنار آب مرغاب بجانب بلخاب Text = A	Mağlis 3157: 492b–93a
314	DİP 901: 961a–b	گفتار در بیان وصول سلطان بدیع الزمان میرزا به مملکت قندهار و ذکر بعضی از وقایع روزگار و حوادث لیل و نهار	گفتار در بیان وصول سلطان بدیع الزمان میرزا به مملکت قندهار و ذکر بعضی از وقایع روزگار و حوادث لیل و نهار Text = A	Mağlis 3157: 493a–b

(*cont.*)

Ed.	A	Kapitel in Fassung A	Kapitel in Fassung C	C
333–363	DİP 901: 970b–83b	ذکر بعضی از سادات و نقبا و مشایخ و فضلا که معاصر بودند با معز سلطنه و الخلافه سلطان حسین میرزا	ذکر بعضی از سادات و نقبا و مشایخ و فضلا علما که معاصر بودند با معز سلطنة و الخلافه سلطان حسین میرزا textuelle Veränderungen in einigen biograf. Einträgen wie z.B. von-Scheich Nūr ad-Dīn Muḥammad	Mağlis 3157: 502b–517b
367f.	DİP 901: 985b	ذکر عبور نمودن ایل امان بفرمان محمد خان شیبانی از جیحون و شکست یافتن از ضرب تیغ امیر شجاع الدین ذو النون }ارغون{	ذکر عبور نمودن ایل امان بفرمان محمد خان شیبانی از جیحون و شکست یافتن از ضرب تیغ تیر امیر شجاع الدین ذو النون ارغون textuelle Veränderungen in TextM u. TextE	Mağlis 3157:520a (ÜS = Markazī 4451:305a)
368f.	DİP 901: 986a–87b	گفتار در بیان وصول پادشاه خجسته صفات ظهیر الدین محمد بابر میرزا بهراة و ذکر نهضت سالکان مسالک جهانبانی بنیت مقابله و مقاتله محمد خان شیبانی	گفتار در بیان وصول پادشاه خجسته صفات ظهیر الدین محمد بابر میرزا بهراة و ذکر نهضت سالکان مسالک جهانبانی بنیت مقابله و مقاتله محمد خان شیبانی ذکر نهضت سلاطین خراسان بترتیب مقابله و مقاتله محمد خان شیبانی textuelle Veränderungen in TextA, TextM u. TextE; Text teilw. aus vorherigem Kap. von A übernommen (DİP:986a)	Mağlis 3157: 520a–21a (ÜS = Markazī 4451:305a)
369–71	–	–	گفتار در بیان پیوستن پادشاه عالیجاه بسلاطین خراسان در کنار آب مرغاب	Mağlis 3157: 521a–22a (ÜS = Markazī 4451:306a)

(*cont.*)

Ed.	A	Kapitel in Fassung A	Kapitel in Fassung C	C
371–73	–	–	ذکر درآمدن بلخ بحیز تسخیر محمد خان شیبانی و بیان مراجعت کردن سلاطین و حکام خراسان	Mağlis 3157: 522a–23a (ÜS = Markazī 4451: 307a)
388–90	DİP 901: 994b–95b	ذکر بعضی از حوادث خراسان که تعرض بدان واجب است نزد مورخان	ذکر بعضی از حوادث خراسان که تعرض بدان واجب است نزد مورخان Text = A	Mağlis 3157: 530b–31b
393–405	DİP 901: 997a–1002b	ذکر مآل حال اولاد امجاد خاقان منصور مغفرت انتما معز السلطنه و الخلافه ابی الغازی سلطان حسین میرزا	ذکر مآل حال اولاد امجاد خاقان منصور مغفرت انتما معز السلطنه و الخلافه ابی الغازی سلطان حسین میرزا textuelle Veränderungen zugunsten Bāburs am TextE	Markazī 4451: 317a–23a
521–23	Ražavī 4103: 516a–17a	ذکر شکار فرمودن پادشاه آفاق و بیان شمه از وقایع منزل قشلاق	ذکر شکار فرمودن پادشاه آفاق و بیان شمه از وقایع منزل قشلاق Text = A	Millī 14908: 231
523–26	Ražavī 4103:517a –18b	ذکر وقایع و محاربات که میان ظهیر الدین محمد بابر پادشاه و سلاطین اوزبك دست داد و بیان توجه امیر نجم ثانی بجانب ماوراء النهر باقتضاء قضاء صانع بلاد و عباد	ذکر وقایع و محاربات که میان ظهیر الدین محمد بابر پادشاه و سلاطین اوزبك دست داد و بیان توجه امیر نجم ثانی بجانب ماوراء النهر باقتضاء قضاء صانع بلاد و عباد Text = A	Millī 14908: 232
526–30	Ražavī 4103:518b–20a	ذکر شمه از عظمت و کامرانی امیر نجم ثانی و شهید شدن او بنابر تقدیر جناب جلال سبحانی	ذکر شمه از عظمت و کامرانی امیر نجم ثانی و شهید شدن او بنابر تقدیر جناب جلال سبحانی Text = A	Millī 14908: 233

(*cont.*)

Ed.	A	Kapitel in Fassung A	Kapitel in Fassung C	C
535f.	Rażavī 4103:522b–23a	ذکر رسیدن منغلاء سپاه مظفرلوا بنواحی مشهد و گریختن سلاطین اوزبك از استماع قرب وصول پادشاه منصور مؤید	ذکر رسیدن منغلاء سپاه مظفرلوا بنواحی مشهد و گریختن سلاطین اوزبك از استماع قرب وصول پادشاه منصور مؤید Text = A	Millī 14908: 238
539–41	Rażavī 4103:524a–25a	ذکر مآل حال خواجه کمال الدین محمود که در بلخ توقف کرده بود و بیان بعضی دیگر از وقایع که در آن ولا روی نمود	ذکر مآل حال خواجه کمال الدین محمود که در بلخ توقف کرده بود و بیان بعضی دیگر از وقایع که در آن ولا روی نمود Text = A	Millī 14908: 241
571–73	Rażavī 4103:537b–38b	ذکر توجه موکب همایون بقشلاق نخجوان و لشگر کشیدن دیو سلطان بگرجستان و بیان قرار مهمات ولایت مازندران و رستمدار و رسیدن اخبار خراسان بعرض نواب کامیاب عالم دار	ذکر توجه موکب همایون بقشلاق نخجوان و لشگر کشیدن دیو سلطان بگرجستان و بیان قرار مهمات ولایت مازندران و رستمدار و رسیدن اخبار خراسان بعرض نواب کامیاب عالم دار Text = A	Rażavī 41455: 198b–200b
575–79	Rażavī 4103:539b–41b	گفتار در بیان شمه از احوال امیر سلطان که مدبر امور ممالك خراسان بود و ذکر بعضی از وقایع که در ایام ایالت او روی نمود	گفتار در بیان شمه از احوال امیر سلطان که مدبر امور ممالك خراسان بود و ذکر بعضی از وقایع که در ایام ایالت او روی نمود Text = A	Rażavī 41455: -202b–07b
585f.	Rażavī 4103:544a–b	عرض بعضی دیگر از وقایع روزگار علی سبیل الایجاز و الاختصار	عرض بعضی دیگر از وقایع روزگار علی سبیل الایجاز و الاختصار Text = A	Rażavī 41455: 213b–15a
586–91	Rażavī 4103:544b–47b	گفتار در بیان ارتفاع پایه قدر و منزلت شاهزاده عالمیان ابو النصر سام میرزا بتفویض ایالت ممالك خراسان و معمور شدن آن بلدان بیمن معدلت انیس الحضرة البهیه و جلیس العتبة العلیه درمشخان	گفتار در بیان ارتفاع پایه قدر و منزلت شاهزاده عالمیان ابو النصر سام میرزا بتفویض ایالت ممالك خراسان و معمور شدن آن بلدان بیمن معدلت انیس الحضرة البهیه و جلیس العتبة العلیه درمشخان Text = A	Rażavī 41455: 215a–21a

A23: Die Nachkommenschaft von Sulṭān-Abū Saʿīd nach Fassung A[22]

ذکر احوال اولاد امجاد آن سلطان ستوده خصال بر سبیل ایجاز و اجمال [880b]

چون سلطان سعید علم عزیمت بصوب عالم آخرت بر افراشت یازده پسر نیک اختر یادگار گذاشت بدین ترتیب میرزا سلطان احمد میرزا سلطان محمود میرزا سلطان محمد میرزا شاهرخ میرزا الغ بیگ میرزا عمر شیخ میرزا ابا بکر میرزا سلطان مراد میرزا سلطان خلیل میرزا سلطان ولد میرزا سلطان عمر و ازین یازده شاهزاده چهار نفر بمرتبه سلطنت و فرمان فرمایی رسیدند و اسامی ایشان اینست میرزا سلطان احمد میرزا سلطان محمود میرزا الغبیگ میرزا عمر شیخ و چون تفاصیل وقایع این چهار خسرو ستوده خصال و سایر اولاد سلطان سعید راقم حروف را معلوم نبود خامه دو زبان بر تحریر مجملی از احوال ایشان اختصار مینماید و هریک را که بسلطنت رسیده اند در ذکر تقدیم میدهد.

میرزا سلطان احمد اسن اولاد امجاد سلطان سعید بود و در زمان حیات آنحضرت بحکومت سمرقند قیام مینمود بصفت نصفت و رأفت انصاف داشت و در زمان حکومت رایت نیکنامی برافراشت چون خبر واقعه سلطان سعید را شنید بعزم تسخیر هراه از آب آمویه عبور فرمود اما در حدود اندخود کیفیت استیلاء میرزا سلطان حسین را استماع کرده بمقتضای کلمه العود احمد معاودت نمود تا آخر ایام حیات سلطنت سمرقند و بخارا تعلق بآن پادشاه سعادت انتما داشت و در غره دی قعده سنه تسع و تسعین و ثمانمایه باجل طبیعی درگذشته ملک موروث را ببرادر خود بازگذاشت[...].

[881b] **میرزا الغبیگ** [...] بالاخره ظهیر السلطنه و الخلافه بابر میرزا ولد میرزا عمر شیخ بهادر بن سلطان سعید میرزا سلطان ابو سعید هم عنان اقبال و تأیید بجانب کابل شتافت و آن خطه را بصلح از میرزا مقیم گرفته پرتو انوار معدلتش بر اطراف ولایات سلطان محمود غزنوی تافت **بیت** ملک محمود غزنوی نبوی |شد ز عدلش چو یثرب نبوی |و تا غایت که تاریخ هجری بغره جمادی الاخری سنه تسع و عشرین و تسعمائه رسیده آنخسرو معدلت آئین دران مملکت بر مسند دولت و استقلال تمکن دارد و از غایت خیراندیشی نسبت بخدام درگاه سلاطین پناه شاهی لوازم اخلاص و دولتخواهی بجای میآورد چنانچه شرح این وقایع بعد ازین در سلک بیان منتظم خواهد گشت انشاللّٰه تعالی و تقدس.

میرزا عمر شیخ بهادر بوفور شجاعت و تهور اتصاف داشت و در زمان حیات و بعد از ممات پدر در اندجان رایت سلطانت می افراشت و بیمن معدلت و حسن تدبیر آن خسرو مشتری ضمیر حدود آن ولایت بمرتبه محفوظ و مضبوط بود که یونس خان و خواقین مغولستان را خیال تسخیر آن بر خاطر خطور نمینمود و میرزا عمر شیخ در شعبان سنه تسع و تسعین و ثمانمایه ~~از~~بام از بام کبوترخان درافتاد و طایر روح شریفش از قفص قالب پرواز نموده روی بخطایر قدس نهاد از آنحضرت سه پسر ماند میرزا ~~سلطان~~ ظهیر الدین محمد بابر که سابقا ذکر استعلاء لواء دولتش در کابلستان گذشت و میرزا معز الدین جهانگیر و میرزا سلطان ناصر که پیوسته تابع برادر کلانتر بودند.

---

22 DİP 901:880b–82a; vgl. HS, IV:94–102. Siehe auch Rażavī 4103:335a–37a. Im Eintrag zu Mirza Uluġ Beg findet sich im Text die Angabe, dass Bābur „bis zum jetzigen Zeitpunkt", d.h. 1. Ǧumādā II 929/17. April 1523, über Kabul herrsche, wohingegen sich im selben Eintrag in Mağlis 3157:376b–81a (C) die zeitliche Angabe „Ende Ramaḍān 929/Anfang August 1523" findet. Dies lässt sich vermutlich darauf zurückführen, dass Ḫᵛāndamīr den Abschnitt für eine erneute Abschrift von Fassung A aktualisierte und das Datum später im Redaktionsschritt A–C übernahm.

A24: Die Nachkommenschaft von Sulṭān-Abū Saʿīd nach Fassung C[23]

ذکر احوال اولاد امجاد آن سلطان ستوده خصال بر سبیل ایجاز و اجمال [376b]

در وقتی که دیوان قضا بر منشور زندگانی سلطان سعید رقم ختم تحریر نمود آنجناب را یازده پسر نیک اختر بود باین ترتیب میرزا سلطان احمد میرزا سلطان محمود میرزا شاهرخ میرزا الغ بیگ میرزا عمر شیخ میرزا ابا بکر میرزا سلطان خلیل میرزا سلطان عمر و ازین یازده شاهزاده چهار نفر بمرتبه سلطنت و فرمان روایی رسیدند و اسامی ایشان اینست میرزا سلطان احمد میرزا سلطان محمود میرزا عمر شیخ و میرزا الغ بیگ و چون تفاصیل وقایع این چهار پسر ستوده خصال راقم حروف را معلوم نبود خامه دو زبان بر تحریر مجملی از احوال ایشان اختصاص مینماید و هریک را که پیشتر بسلطنت رسیده اند در ذکر تقدیم میدهد.

[377a] **معز السلطنه و الخلافه میرزا سلطان احمد** اسن اولاد امجاد سلطان سعید بود تولدش در سنه خمس و خمسین و ثمانمائه در دار السلطنه سمرقند از دختر آورده بوغاتر خان که بحسب شریعت غرا در عقد ازدواج آن پادشاه سعادت انتما بود روی نمود و سلطان سعید بعد از فتح خراسان ایالت دار الملگ حضرت صاحبقران را بدان قرة العین مفوض ساخت و جانی بیگ و ولدای برادر خردتر سلطان بیگ گاشغری را باتابگی شاهزاده مقرر کرده رایت اقتدارش را در سمرقند و بخارا افراخت و در تمامی اوقات حیات سلطان سعید آن خسرو صاحب تائید در ماوراء النهر بر مسند سرافرازی متمگن بود و با رعیت و سپاهی در کمال عدالت و نیگوخواهی سلوگ مینمود و بعد از واقعه قراباغ بعزم تسخیر ولایات خراسان از آب آمویه گذشته و چون بحدود اندخود رسید خبر استیلای خاقان منصور سلطان حسین میرزا مسموعش گشت بنابرآن عنان مراجعت بصوب سمرقند معطوف گردانید و کلمه العود احمد وصف الحال آن پادشاه ستوده خصال گردید و میرزا احمد را در ایام جهانبانی چهار نوبت با اهل خلاف محاربه افتاد اول با برادر خردتر شیخ جمال ارغون که نعمت نام داشت در نواحی رامن و دران معرکه سلطان احمد میرزا ظفر یافت و نعمت بکفران نعمت گرفتار گشته بوادی هزیمت شتافت دیگر با برادر خردتر خود عمر شیخ میرزا در میان شاهرخیه و اراتیبه بنواحی قریه خواص و در آنروز نیز نیر فتح و فیروزی بر پرچم علم آنحضرت تافت سیم آنکه نوبتی دیگر سلطان محمود خان بن یونس خان که در میان مغولان آنجائیکه مشهور است قصد سمرقند فرموده نواحی تاشکنت را معسکر گردانید و لشگر مغول در اطراف ترکستان و حدود ماوراء النهر دست بغارت و تاراج بر آوردند و سلطان احمد میرزا از بلده سمرقند بعزم اشتعال نیران پیکار اعلام نصرت آثار ارتفاع داده متوجه اعدا شد و پرتل بعضی از مغولان جابقونجی را گرفته بکنار آب که محل نزول جریک سلطان محمود خان بود رسیدند هردو لشگر از یکدیگر متوهم شده بی از آنکه به استعمال آلات پردازند هرطایفه بطرف مملکت خود گریزان گشتند چهارم آنکه حیدر کوکلتاش قدم در وادی خلاف نهاده اسب جلادت در میدان عناد بجولان درآورد و سلطان احمد میرزا با زمره از ابطال رجال دفع او را پیش نهاد همت ساخت و عنان یکران بصوب معسکرش انعطاف داد و در نواحی بارییلاق تلاق فریقین روی نمود و حیدر شگست یافته میرزا سلطان احمد مظفر و منصور بدار الملگ خود معاودت فرمود و در سنه ۹۹۸ سلطان احمد میرزا و سلطان محمود خان که از سلوک میرزا عمر شیخ گورکان بغایت متضرر بودند با یگدیگر اتفاق کرده قصد

23 Mağlis 3157:376b–81a; vgl. HS, IV:94–102. Siehe auch Markazī 4451:169b–73b. Mağlis 3157 enthält Fassung C und zusätzlich den fälschlich aus einer weiteren Vorlage mit Fassung A mitkopierten Abschnitt zu ʿUmar Šaiḫ Mirza, der dadurch in der Aufzählung der Söhne Abū Saʿīds zweimal genannt wird. Zum veränderten Datum im Eintrag zu Mirza Uluġ Beg s.o. **A23.** Die Edition enthält als Abschluss des Eintrags zu Mirza Uluġ Beg einen anderen Satz: Statt چنانچه شرح این وقایع بعد ازین در سلک بیان منتظم خواهد گشت انشاالله تعالی و تقدس heißt es in HS, IV:101: چنانچه میرزا معز الدین جهانگیر و سلطان ناصر میرزا که پیوسته تابع برادر کلانتر بودند.

استیصال نهال اقبال آن مرگز دایره سلطنت و استقلال نمودند و سلطان محمود خان از جانب شمال [377b] آب خجند و سلطان احمد میرزا از طرف جنوب آن آب بسوی اندجان توجه فرمودند در آن اثنا واقعه در غایت غرابت دست داد و عقاب اجل بهوای صید مرغ روح عمر شیخ میرزا در پرواز آمده آنحضرت در روز دوشنبه چهارم ماه مبارک رمضان از بام کبوترخانه اخسی پریده شاهباز جان نازنینش در متنزهات بهشت برین آشیانه ساخت و سلطان احمد میرزا این خبر شنیده در تسخیر مملکت فرغانه بجدتر شد و اراتیبه و خجند و مرغیانرا گرفته در چهار فرسخی اندجان منزل گزید آن فتح آن ولایت او را میسر نشد چنانچه درین اوراق انشاء اللّٰه سمت تحریر خواهد یافت و با حضرت پادشاهی ظهیر الدین محمد بابر که بعد از فوت پدر بر مسند سروری نشسته بود صلح گونه گرده مراجعت فرمود و بعد از قطع دو سه منزل مزاج شریفش از نهج اعتدال بصوب اعتلال مایل شده تب محراق قوی محترکه آن پادشاه عدالت پناه را ضعیف ساخت و در اواسط شوال سال مذکور بنواحی اراتیبه در کنار آب آقسو شعله حیاتش بزلال اجل مقدر منطفی گردید و آنحضرت مدت چهل و چهار سال درین دار پرملال اوقات گذرانید و سلطان احمد میرزا بصفای اعتقاد و سلوک طریق رشد و رشاد موصوف بود و در اداء صلوات مکتوبه شرایط اهتمام بتقدیم رسانیده در هیچ وقتی از اوقات ترک نمی فرمود و همواره مضمون آیت (أوفوا بالعقود) را مطمح نظر عالی اثر داشت و هرگز خیال ارتکاب امری که مخالف لوازم عهد و پیمان بودی پیرامن خاطر عاطر نمی گذاشتی اگرچه در معارک بنفس نفیس مرتکب استعمال آلات قتال نمی گردید اما آثار شجاعت و بهادری و پهلوانی از حرکات و سکنات آن بانی مبانی جهانبانی بظهور میرسید در فن تیر انداختن و قبق تاختن بر اکثر قادراندازان زمن فایق بود و تیر گزش در اکثر اوقات بر هدف مقصود رسیده خطا نمی نمود و قوت دماغ آنحضرت بمثابه بود که اگر خواستی مدت یکشبانه روز در مجلس نشسته اقداح باده خوشگوار از کف ساقیان گلعذار درکشیدی و در محفل بزم در غایت انسانیت بسر برده هرگز امری ناپسند از آنخسرو خردمند بظهور نرسیدی پیوسته فحوای کلمه (من صمت نجی) نصب العین ضمیر منیرش بودی و در سخن گفتن اطناب و اکثار تجویز ننمودی و سلطان احمد میرزا در مدت حیات شش زن بحباله نکاح درآورده او را ایزد سبحانه و تعالی هفت دختر کرامت کرد اسامی ازواج آن زیبنده تخت و تاج بدین ترتیب است که مسطور می گردد اول مهرنگار خانم بنت یونس خان دوم ترخان بیگم که نسبش بامراء ترخانی می پیوست سیم قتق بیگم که کوکلتاش ترخان بیگم بود چهارم خانزاده بیگم که نسبش بخانزادگان ترمذ اتصال می یافت پنجم لطیف بیگم بنت امیر احمد حاجی ششم حبیبه سلطان بیگم برادرزاده سلطان ارغون اما اولاد ذکور سلطان احمد میرزا دو نفر بودند و هردو خردسال از عالم انتقال نمودند و از جمله دختران آن پادشاه عالیشان [378a] چهار نفر از قتق بیگم در وجود آمده بودند و یک نفر از حبیبه سلطان بیگم و بزرگترین بنات قتق بیگم رابعه سلطان بیگم که او را قراگوز بیگم نیز می گفتند و قراگوز بیگم در زمان حیات سلطان احمد بحباله نکاح سلطان محمود خان درآمد و بعد از شهادت سلطان محمود خان جانی بیگ سلطان آن عفیفه را در سلک ازدواج کشید دوم صالحه سلطان بیگم که او را آق بیگم میگفتند و آق بیگم بعد از فوت پدر بحباله نکاح پسر عم خود سلطان مسعود میرزا درآمد سیم عایشه سلطان بیگم که چندگاه در حرم پادشاه جمجاه ظهیر الدین محمد بابر بسر برد چهارم سلطانم بیگم گه سلطان علی میرزا در وقت سلطنت سمرقند او را بعقد خویش درآورد اما دختر پنجم گه از حبیبه سلطان بیگم تولد نموده بود و معصومه سلطان بیگم نام داشت در فراش حضرت خلافت پناه ظهیر الدین محمد بابر پادشاه راه یافت و بعد از چندگاه دختری از وی در وجود آمد و مادر هم دران ایام وفات یافت و دختر باسم مادر موسوم گشت[...] .

[379a] **میرزا عمر شیخ گورکان** تولد آن شاهزاده سعادت مند در دار السلطنه سمرقند فی شهور سنه ۸۵۷ اتفاق افتاد و سلطان سعید را از دیدن آن قرة العین سلطنت ابواب جشن و سور برگشاد و آن مولود عاقبت محمود در مهد خلافت و کامرانی و حجره عطوفت و مهربانی پرورش یافته چون بسن

رشد و تمیز رسید به تفویض ایالت کابل و غزنین مفتخر و مباهی گردید و والد بزرگوار او را وداع کرده و روی بهراه آورده چون منزل دره گز مرگز رایت نصرت آیتش گشت قاصدی از پایه سریر اعلی باردوی عالی رسید و فرمان واجب الاذعان رسانید مضمون آنکه درین اوان جهت سنت ختان فرزند عالیشان طوی و جشن بوقوع خواهد انجامید و ضمیر انور متوجه آنست که آن قرة العین سلطنت در ایام سور و بهجت در صحبت جنت رتبت باشد بناء علی هذا عمر شیخ میرزا بسده سنیه والا مراجعت فرمود و بعد از انقضاء ایام نشاط و انبساط بمناسبت مشارکت اسمی بخاطر اشرف اعلی چنان خطور نمود که همچنانچه حضرت صاحبقران امیر تیمور گورکان حکومت مملکت فرغانه را که عبارتست از اندجان و توابع آن بپسر دوم خود عمر شیخ میرزا عنایت فرموده بود لایق آنکه ما نیز ایالت ولایت را بعمر شیخ میرزا مفوض گردانیم و برینموجب فرمان جهان مطاع نفاذ یافته منصب اتابکی آن در درج گشورستانی بامیر خدای بردی تیمورتاش متعلق گشت و شاهزاده صاحب سعادت همعنان دولت و اقبال بمملکت فرغانه که مشتمل بر هفت قصبه معموره است شتافته اخسیکت را که ظاهرا نامش در سوابق ایام اخسی سکت بوده و بنابر تخفیف و ترخیم حالا بر اخسی قرار یافته دار الملک ساخت و چنانچه از شیوه ستوده نواب کامیابش متصور بود اعلام عدالت و رعیت پروری برافراخت و در هر قصبه داروغه تعیین کرد و در اجابت ملتمسات ارباب حاجات لوازم عنایت و التفات بجای آورد [379b] **ن** برحمت چاره بی چاره گان شد |مراد خاطر آوارگان شد |و میرزا عمر شیخ گورکان بعد از انقراض ایام حیات والد جنت مکان بواسطه علو همت بحاصل ولایت اندجان قناعت نتوانست نمود و پیوسته بخیال کشورستانی متعرض مملکت سلطان احمد میرزا شده ابواب نزاع میگشود و برین قیاس احیانا بطرف مغولستان لشگر میگشید و مزاحم اوقات متوطنان آن دیار میگردید بدین جهت میان آنحضرت و یونس خان غبار نقار ارتفاع می یافت و نایره خلاف و عناد کانون درون مغولانرا میتافت مع ذلک چند نوبت یونس خان بملاحظه حقوق پدر فرزندی سببی میرزا شیخ گورکانرا نزد خود طلبید و مراسم انسانیت مرعی داشته چند ولایت اضافت الگاه موروثی آنحضرت گردانید اما چون مدعاء عمر شیخ میرزا از آن زیاده بود بزلال انعام و بخشش آتش جنگ و خونریزش صفت انطفا نگرفت و آنحضرت سه نوبت با اقارب و اجانب مقابله و مقاتله سمت وقوع پذیرفت اول با والد عالیشان حرم محترمش یونس خان در جانب شمال قصبه اندجان بکنار دریای سیحون و در آن معرکه با آنکه از عمر شیخ میرزا غایت جلادت و بهادری بتقدیم رسید بحسب مشیت حی قدیم نسیم فتح بر پرچم علم یونس خان وزید و بعضی از لشکریان آن مهر سپهر احسانرا گرفته نزد خان بردند آنحضرت را عرق ابواب سببی در حرکت آمده طریق عطوفت و مروت مسلوک داشت و میرزا عمر شیخ گورکانرا مشمول التفات و عنایت بولایتش فرستاد و دیگر آنکه نوبتی جمعی کثیر از لشگر قیامت اثر اوزبک نواحی سمرقند را تاخته با مالی افزون از چون و چند بطرف منازل خود مراجعت کردند و این خبر بسمع آن خسرو شجاعت سیر رسید با فوجی از شجاعان کینه کوش و بهادران جوشن پوش بتکامشی اوزبکان توجه فرمود و از آب امرش بر روی یخ گذشته بمخالفان نزدیگ رسید آنجماعت چون گرد موکب عالی را دیدند عنان بمیدان کارزار گردانیدند و در کنار آب بین الجانبین آتش قتال اشتعال یافته بباد حمله صرصر اثر نخل قامت بسیاری از مردان دلاور بر خاک هلاگ افتاد و نوک سنان جانستان و پیکان خدنگ مرگ آهنگ نایره خون از دیده و دل پهلوانان بگشاد و آخر الامر نسیم عنبر شمیم ظفر و فیروزی بر شقه بیرق آن مهر سپهر سروری در اهتزاز آمد و اوزبکان منهزم گشته ملازمان موکب نصرت نشان تمامی اموال سمرقندیانرا بازگردانیدند و بی شایبه نقصان بصاحبانش رسانیدند سیم آنکه نوبتی میرزا سلطان احمد با سپاه باران عدد از سمرقند بجانب فرغانه متوجه گشت و میرزا عمر شیخ نیز با لشگر پر ستیز برادر را استقبال فرموده در قریه خواص که میان شاهرخیه و اوراتیبه واقع است تلاقی فریقین روی نمود و بعد از انگیختن غبار جنگ و شین [380a] ماهچه توق میرزا سلطان احمد با کوکب سعادت اثر ظفر مقارنه اتفاق افتاد و میرزا عمر شیخ گورکان عنان مراجعت بدار الملک خویش انعطاف داد ن چنین است آئین گردون سپهر |گهی کینه

ورزد بکس گاه مهر |و بر وجهی که سابقا مذکور گشت طایر روح پرفتوح عمر شیخ میرزا بواسطه سقوط از بام کبوترخانه اخسی در روز دوشنبه چهارم ماه رمضان سنه ۹۹۸ بجانب ریاض جنت پرواز نمود مدت عمر عزیزش سی و نه سال بود و آن حضرت سه پسر عالی گهر و پنج دختر نیک اختر یادگار ماند اما از پسران بزرگتر پادشاه بحر و بر ظهیر الدین محمد بابر غازی است که از قتلق نگار خانم بنت یونس خان تولد نمود دوم جهانگیر میرزا که دو سال از پادشاه باستقلال خردتر بود و مادرش در سلک بنات بعضی از امراء تومان مغولستان انتظام داشت فاطمه سلطان نام سیم سلطان ناصر میرزا که والدش از اندجان بود مسمی بامید و دختر بزرگتر میرزا عمر شیخ خانزاده بیگم است گه همشیره اعیانی حضرت گشورستانی محمد بابر پادشاه است دختر دوم مهربانو بیگم بود که از والده سلطان ناصر میرزا تولد نمود سیم شهربانو بیگم که او نیز همشیره اعیانی سلطان ناصر میرزاست چهارم یادگار سلطان بیگم که مادرش قونجی بود آغا سلطان نام پنجم رقیه سلطان بیگم و این دو دختر بعد از فوت عمر شیخ میرزا تولد نمودند و میرزا عمر شیخ بعد آنچه مذکور شد دو منکوحه و یک سریت داشت از جمله زوجات یکی ز اولوس آغا بنت خواجه حسین بیگ بود و دیگر قراگوز بیگم گه دعوی فرزندی میرزا منوچهر میکرد و قمانون سلطان بود از نسل مغولان و علی اللّٰه الاعتماد و التکلان.

میرزا الغ بیگ گورکان [...] بالاخره حضرت سلطنت پناهی ظهیر السلطنه و الخلافه بابر میرزا ولد میرزا عمر شیخ بهادر بن سلطان سعید میرزا سلطان ابو سعید هم عنان اقبال و تأیید بجانب کابل شتافت و آن خطه را از میرزا مقیم گرفته پرتو انوار معدلتش بر اطراف ولایات سلطان محمود غزنوی تافت ن ملک محمود غزنوی نبوی | شد ز عدل چو یثرب نبوی | و تا غایت که تاریخ هجری باواخر ماه مبارک رمضان سنه تسع و عشرین و تسعمائه رسیده آن خسرو معدلت آئین دران مملکت بر مسند دولت و استقلال [380b] تمکن دارد و از غایت خیراندیشی نسبت بخدام درگاه سلاطین پناه شاهی لوازم اخلاص و دولتخواهی بجای آورد چنانچه شرح این وقایع بعد ازین در سلک بیان منتظم خواهد گشت انشاللّٰه تعالی و تقدس.

A25: Überleitung zu Bābur: Redaktionsschritt A–C[24]

ذکر جنگ النک نشین و ظفر یافتن خاقان اورنک نشین نصرت قرین

[939b][446a] [...] و این واقعه در روز شنبه بیست و پنجم ۲۶ شعبان روی نموده و خاقان منصور لوازم حمد پادشاه عطابخش بجای آورده و نذور و صدقات بمستحقان رسانیده جلد وی فتح بنام نامی سلطان مسعود میرزا رقم کرد فرمود اکنون سیاق کلام چنان اقتضا می نماید که مجملی از حالات ولایات ماوراء النهر در حیز بیان آید و خامه دو زبان صحایف این اوراق را بذکر وفاق و خلاف اولاد والانژاد میرزا سلطان محمود بیاراید و من اللّٰه مکون الکون و العصمة و العون.

ذکر شمه از {احوال} اولاد امجاد میرزا سلطان محمود و بیان آنکه آنچه بسبب آمدن سلطان مسعود میرزا بخراسان چه بود امراء ترخانی روی نمود

چون فارس مضمار تفاخر غیاث السلطنه و الدین میرزا بایسنغر چندگاه در بخارا و سمرقند سلطنت نمود پادشاه بوده دست زمانه ابواب تفرقه بر روی روزگار آن شاهزاده معدلت شعار برگشود و میرزا

24 DİP 901:939b–40a (A); Mağlis 3157:446a–47a (C); vgl. HS, IV:223–25 u. IV:235–37. Siehe auch Ražavī 4103:395b–96b (A); I.O. 3962:401a–b (A). Der Text der drei nur mit Überschriften angegebenen Kapitel entspricht HS, IV:225–35 und wird daher nicht in voller Länge wiedergegeben.

سلطان علی مکحول دران سال که خاقان عالی شأن از حصار شادمان مراجعت فرمود از سمرقند ببخارا گریخته لشکری فراهم آورد و بجانب تختگاه آبا و اجداد خود توجه کرد میرزا بایسنغر بواسطه عدم استطاعت مقاومت روزی چند هم دران شهر پنهان شد و بهنگام فرصت بقندز رفته پناه بامیر خسرو شاه برد و میرزا سلطان علی بر مسند سلطنت سمرقند متمکن گشته خواجه یحیی ولد خواجه عبیدالله در غایت اختیار و اقتدار در تمشیت امور ملک و مال دخل کرد و دران ولا که میرزا بایسنغر بقندز رسید امیر خسرو شاه از سلطان مسعود میرزا متوهم شده آنحضرت را بپادشاهی برداشت و با لشکر بسیار و عدت و اهبت بیشمار علم نهضت بصوب حصار برافراشت و میرزا سلطان مسعود از مقابله و مقاتله آن جنود نامعدود عاجز گشته عنان عزیمت بلکه هزیمت بطرف خراسان منعطف گردانید و بر وجهی که مذکور شد صباح روز شنبه بیست و پنجم سنه ثلث و تسعمایه در النگ نشین بملازمت خاقان ظفرقرین رسید و آنحضرت او را پرسش و نوازش کرده در قلب لشکر جای داد و بعد از اختصاص بفتح و نصرت ابواب عاطفت بر روی روزگارش برگشاد بدولت و اقبال گذرانید و به تشیید قواعد عدالت و رعیت پروری پرداخته اطراف آن مملکت را مضبوط و معمور گردانید ناگاه چشم بد روزگار در کار آمد و سرپنجه زمانه غدار ابواب تفرقه بر روی آن شاهزاده کامکار برگشاد و امراء ترخانی کمر مخالفت آن بانی مبانی جهانبانی بر میان بسته انواع پریشانی دست داد کلک بدیع مثال در تفصیل این اجمال و تبیین این احوال برینمنوال شروع می نماید که بایسنغر میرزا در ایام فرمانفرمایی امرای حصار و نوکران قدیمی خود را بیشتر از دیگران منظور نظر عنایت و مکرمت می گردانید و نسبت با ترخانیان و سایر سمرقندیان بدستور ایشان رعایت و مکرمت بتقدیم نمیرسانید و این معنی بر ضمایر امراء ترخانی گران آمده والی بخارا درویش محمد ترخان که بمزید جاه و جلال از اقران و امثال امتیاز و استثنا داشت خاطر بر سلطنت سلطان علی قرار داد و آنحضرت را از قرشی بسمرقند طلبیده بباغ نو موضع جلوس بایسنغر میرزا بوده درآمد و ملازمان آستان بایسنغری را متفرق ساخته هر دو شاهزاده را در رمضان سنه ۱۹ بسمرقند درآورد و مکنون ضمیر عذر پذیرش آنکه چون خورشید عالمتاب بنهانخانه مغرب شتابد و لباس نورانی روز بکسوت ظلمانی شب تبدیل یابد میرزا بایسنغر را در کوک مقید سازد و میرزا سلطان علی را بر سریر سرافرازی نشانده لوای اقتدار برافرازد و بایسنغر میرزا بر حقیقت حال اطلاع یافته ببهانه تجدید وضو از مجلس برخواست و بخانه که در شرق شمال بستانسرای بود درآمد بحسب اتفاق آنخانه دری داشت بطرف بیرون که آنرا تیغه کرده بودند و بایسنغر میرزا آن تیغه را انداخته با محمد قلی قوچی و حسن شربت دار که در خدمتش بودند طریق فرار پیش گرفته از طرف خندق جسته بخانه حضرت هدایت انتما خواجه کا که در خواجه کفشگر بود رفت [446b] و همان لحظه جمعی از ترخانیان که بر در آن خانه ایستاده بودند فرار میرزا بایسنغر را دانسته روز دیگر بهیأت اجتماعی متوجه عتبه کعبه مرتبه خواجه کا گشتند و شاهزاده را طلبیدند خدام ذوی الاحترام آن خواجه عالیمقام بآمدن میرزا بایسنغر معترف نگردیدند و ترخانیان ادب نگاه داشته نومید مراجعت نمودند و میرزا سلطان علی را بر تخت پادشاهی نشانده در تمشیت این متحیر و متفکر بودند بعد از دو سه روز عالیجاه هدایت پناه افتخار الاکابر و الاعاظم خواجه ابو المکارم که همکس تعظیم و حرمت آنجناب بجا می آورد و آن جناب را از اولاد صاحب هدایة می شمارد و ابا عنجد ملاذ اعیان و اشراف ماوراء النهر بوده منصب شیخ الاسلامی آن مملکت تعلق بدان خاندان عالیشان میدارد بموافقت امیر احمد حاجی و بعضی دیگر از شجعان سپاه و جمعی کثیر از سالکان مسالک دولتخواهی جهت مخالفت میرزا سلطان علی و ترخانیان بجانب قلعه توجه نمودند اکثر عوام سمرقند هجوم کرد میرزا بایسنغر را از خانه خواجه بیرون آورده در مخالفت اهل خلاف موافق بودند بنابرآن ترخانیان از محافظت قلعه عاجز گشته محمد مزید ترخان از راه دروازه چهار راهه متوجه بخارا شد و سلطان علی میرزا و درویش محمد ترخان اسیر سرپنجه تقدیر گشتند و در وقتی که بایسنغر میرزا خانه امیر احمد حاجی را بعز وجود فایز الجود زیب

و زینت بخشیده بود درویش محمد ترخان را پیش آوردند عرق خجالت بر جبینش نشسته و از غایت دهشت لب از گفت وگو فروبسته میرزا بایسنغر ازو یکدو سخن پرسید و جواب مطابق صواب نشنید آنگاه فرامان واجب الاذعان بقتلش نافذ گشته همانساعت دست سیاست بساط حیاتش درنوشت و چون نوبت بتأدیب سلطان علی میرزا رسید حکم شد که جهان بین شاهزاده را میل کشند و فرمان بران آن حضرت را از کوک سرا بیرون آورده شخصی که مباشر آن امر بود باختیار یا غیر اختیار بر وجهی میل آتشین را بدیده آن قرة العین سلطنت درآورد که آسیبی بقوت باصره او نرسید و سلطانعلی میرزا از اظهار آنحالت ساکت بوده در خانه حضرت ولایت انتما خواجه قطب الدین یحیی منزل گزید و بعد از دو سه روز باستصواب آنجناب بصوب بخارا گریخت و بدین سبب میان مخادیم عظام زبدة الاولاد خواجه کا و خواجه یحیی رشته لوازم اخوت بگسیخت زیرا که خواجه کا در مقام انتظام مهام بایسنغر میرزا بود و خواجه یحیی سلطانعلی میرزا را تقویت و تربیت میفرمود القصه بعد از رفتن سلطان علی میرزا ببلده بخارا بایسنغر میرزا را لشگر بدانصوب کشید و میرزا سلطان علی نیز سپاه بخارا و حدود آنرا فراهم آورده باتفاق امراء ترخانی متوجه میدان قتال گردید چون تلاقی [447a] فریقین روی نمود دست قضا ابواب جنگ و شین برگشود سلطان علی میرزا بدیدن پیکر فتح و ظفر امیدوار گشته بایسنقر میرزا بصوب سمرقند گریخت و امیر احمد حاجی با بسیاری از شجعان اسیر گردید و بخاریان اکثر گرفتاران را معروض تیغ سیاست گردانیدند بعد از آن سلطان علی میرزا کمند همت بلند بر کنگره تسخیر سمرقند افکنده از عقب برادر توجه نمود و از جانب حصار سلطان مسعود میرزا نیز بهوس فتح آن بلده فاخره نهضت کرده در شهر سبز نزول نمود و در شوال سال مذکور در قصبه اندجان کیفیت این معروض حضرت پادشاه عالیجاه ظهیر الدین محمد بابر میرزا شده آنحضرت نیز بداعیه گرفتن دارالملک آبا و اجداد پای مبارک در رکاب نصرت انتساب آورد و مقرون بدولت و اقبال طی منازل نموده حدود آن شهر میمنت بهر را مضرب سرادقات ابهت گردانید بر ضمیر هوشمندان سخن دان پوشیده و پنهان نخواهد بود که مناسب چنانست که درین مقام خامه عنبرین فام نخست از شمامه مبادی احوال پادشاه ستوده خصال ظهیر الدین محمد بابر میرزا مشام جهانیانرا معطر گرداند آنگاه تتمه حالات اولاد میرزا سلطان محمود را بمسامع تسخیر آن وقایع رساند و من اللّٰه الاعانة و المدد.

گفتار در بیان مجملی از واردات احوال پادشاه سعادتمند از وقت ولادت تا زمان نهضت بصوب بلده سمرقند [= HS, IV:225–30]

ذکر توجه دارای سپهر کشورستانی بجانب سمرقند نوبت ثانی و درآمدن آن بلده بحیز تسخیر حضرت پادشاهی سلیمان مکانی [= HS, IV:230–35]

ذکر لشگر کشیدن میرزا بایسنقر و امیر خسروشاه بجانب حصار شادمان و فرار سلطان مسعود میرزا از غایت اضطراب بصوب خراسان [= HS, IV:235]

[452b] ذکر تزویج سلطان مسعود میرزا با بیگم سلطان بنت خاقان منصور و تمهید بساط نشاط و سرور حشمت و سور

چون خاقان منصور در النک نشین همنشین فتح و ظفر گشت بدیع الزمان میرزا بجانب جبال غور گریخته بساط قتال و جدال درنوشت و حضرت خاقانی ادراک سعادت را از یمن مقدم سلطان مسعود میرزا دانست و برعایت و تربیت او پرداخت آنمقدار که توانست و در روز دوشنبه بیست و هفتم ماه مذکور مجلسی در غایت عظمت و حشمت و عظمت آراسته شاهزاده را ببارگاه جهان پناه طلبید و باستخلاص ممالک موروثی خاطر حزینش را تسلی داده بازدواج کریمه کسی از دودمان شاهی امیدوار گردانید قامت قابلیتش را بخلعت طلادوز زیب و زینت داد و بانعام اسب و زر و مایحتاج دیگر نقد

مراد درآستینش ملازمانش نهاد و در روز پنجشنبه سلخ ماه مذکور بموجب فرمان واجب الاذعان خدیجه بیگی آغا و سایر حجله نشینان تتق عصمت جهت یراق ازدواج سلطان مسعود میرزا با بیگم سلطان که صبیه صلبیه حضرت خاقانی [940a] بود و از ستر عالیه بابا بیبی اغچه در وجود آمده بود از اردوی همایون بدار السلطنه هراة [453a] رفتند و در روز جمعه غره ذوالقعده شاهزاده نیز بآن بلده خرامیده ن **شعر** مسند آرایان دولت خاستند | مجلس عقد نکاح آراستند | و در روز یکشنبه سیم رجب همان ماه سادات و قضاه و اکابر و اشراف در باغ زاغان مجتمع گشته جناب شیخ الاسلامی مولانا یوسیف الملة و الدین احمد التفتازانی در ساعتی که مانند نام شاهزاده مسعود بود اختر سعادت اثر اوج سلطنت را با ناهید برج خلافت عقد بستند و چند روز بساط سور و سرور و عیش و حضور انبساط یافته سلطان مسعود میرزا در عین نشاط و کامرانی بآن مخدره سراپرده خاقانی زفاف فرمود و از دست ساقیان گلعذار جامهای باده خوشگوار تجرع کرده و در متنزهات هراة عشرت نموده از شراب ناب گلزار طرب را آب داده غنچه عرصه دل شاهزاده باغ باغ میشکفت و مغنی خوش الحان صوت دلنواز بگوش ناهید نغمه ساز رسانیده بزبان حال میگفت ن **شعر** ساق بنور باده برافروز جام ما | مطرب بزن که کار جهان شد بکام ما | ما در پیاله عکس رخ یار دیده ایم | ای بیخبر ز لذت شرب مدام ما |و سلطان مسعود میرزا چند ماه در ظلال دولت و اقبال خاقان ستوده خصال در غایت جاه و جلال بگذرانید بعدازان یاد وطن مالوف کرده با فوجی از سپاه ظفرپناه عنان عزیمت بطرف ماوراء النهر منعطف گردانید چون بحدود قندوز رسید {خسروشاه }آغاز مکر و تزویر نموده کرده رسل و رسایل متعاقب و متواتر نزد شاهزاده فرستاد و اظهار اطاعت و انقیاد کرده آنحضرت را بسلطنت مملکت ملک موروث بشارت داد و میرزا سلطان مسعود بگفتار آن غدار مکار فریب یافته بقندز شتافت و او طریق کفران نعمت مسلوک داشته جهان بین آن قره العین سلطنت را نشتر زد و با معدودی از ملازمان بجانب سمرقند گسیل فرمود تا در پناه دولت میرزا سلطان علی میرزا بسر برد اما میرزا سلطان مسعود میرزا بنابر اعتمادی که بر کرم خاقانی منصور داشت نوبت دیگر بخراسان تشریف آورد و در بلده فاخره هراة اوقات میگذرانید تا وقتی که ابو الفتح محمد خان شیبانی خان ولایات خراسانرا تسخیر کرد و چون آن خان گیتی ستان غیر استیصال اولاد امیر تیمور گورکان مدعایی نداشت میرزا سلطان مسعود میرزا را بماماش میرزا که داروغه سرخس بود سپرد و ماماش او را شهید ساخته بیگم سلطانرا بعقد خویش درآورد اما خسروشاه هم دران سال که دیده میرزا سلطان مسعود را به نیشتر بیوفایی از حلیه بینایی عاطل ساخت از غایت قساوت قلب قتل میرزا بایسنغر را که از وقت توجه میرزا سلطان مسعود بهراة تا آن غایت در حصار حکومت می نمود پیش نهاد همت گردانید و بلطایف الحیل آن شاهزاده بلند محل را بجنگ آورده در ماه محرم سنه خمس و تسعمایه بشهادت رسانید آنگاه از روی استقلال در ولایات قندز و بقلان و ختلان و بدخشان و ترمذ و حصار شادمان [453b] بحکومت مشغول گشت مال حالش در ضمن حکایات آینده بر زبان خامه خواهد گذشت انشاللّٰه تعالی و تقدس.

A26: In Fassung C eingefügte Bāburkapitel zur Auseinandersetzung mit Muḥammad Khan[25]

Fassung A	**Fassung C**
–	ذکر مخالفت محمد مزید ترخان با سلطان علی میرزا و توجه سلطان ویس بسوی سمرقند و بخارا Über die Unstimmigkeiten zwischen Muḥammad Mazīd Tarḫān mit Sulṭān-ʿAlī Mirza und den Marsch von Sulṭān-Vais auf Samarkand und Buchara
–	ذکر رفتن محمد مزید ترخان بملازمت حضرت پادشاهی و بیان بعضی دیگر از واردات احوال آن مظهر الطاف الهی Über das Hinzustoßen Muḥammad Mazīd Tarḫāns zu Seiner Majestät (= Bābur) und einige andere Ereignisse um die Verkörperung göttlicher Gnade
گفتار در ذکر مبادی احوال ابو الفتح محمد خان شیبانی و بیان مجملی از اطوار او در زمان جوانی و اوان کشورستانی Über die Anfänge von Abū l-Fatḥ Muḥammad Khan Šībānī in der Zeit seiner Jugend und seiner Eroberungen	گفتار در ذکر مجملی از مبادی احوال ابو الفتح محمد خان شیبانی و بیان مجملی از اطوار او در زمان جوانی و اوان کشورستانی تا زمان درآمدن بخارا و سمرقند بحیز تسخیر آن بانی مبانی جهانبانی Überblick über die Anfänge von Abū l-Fatḥ Muḥammad Khan Šībānī bis zur Zeit seiner Eroberung von Buchara und Samarkand
–	ذکر توجه محمد خان شیبانی بصوب سمرقند و بخارا و مفتوح شدن آن دو بلده بنابر مشیت ایزد سبحانه و تعالی Über den Marsch Muḥammad Khan Šībānīs auf Samarkand und Buchara und die Eroberung der beiden Städte gemäß göttlichem Ratschluss

25 DIP 901:950b–52a (A); Mağlis 3157:470b–82a (C); vgl. HS, IV:270–92.

(*cont.*)

Fassung A	Fassung C
–	ذکر شهادت سلطان علی میرزا و خواجه قطب الدین یحیی و بیان شمه از ظلم و تعدی اوزبکان ناخردمند در بلده محفوظه سمرقند Über das Martyrium von Sultan-ʿAlī Mirza und Ḫᵛāğa Quṭb ad-Dīn Yaḥya und eine Zusammenfassung der Tyrannei und Unterdrückung der grobschlächtigen Usbeken in Samarkand
–	ذکر نهضت حضرت پادشاهی از شهر کش بسبب وقوع بعضی از امور فاحش Über den Abzug Seiner Majestät (= Bābur) aus Kiš aufgrund ungeheuerlicher Umstände
–	ذکر خوابی که پادشاه کامیاب دید و ازینجهت بدیدن صورت فتح در آئینه امید متفق گردید Über einen Traum des glückseligen Padischah (= Bābur) und der daraus neu geschöpften Hoffnung, Samarkand zu erobern
–	ذکر فتح بلده محفوظه سمرقند بمحض عنایت بیغایت سبحانی و افتادن محمد خان شیبانی در وادی حیرت و پریشانی Über die Eroberung von Samarkand mithilfe der unerschöpflichen göttlichen Gnade und das Versinken Muḥammad Khan Šībānīs im Tal der Verzweiflung
–	ذکر محاربه پادشاه دوست نواز در نواحی خواجه کاردزن و بیان تحصن آن حضرت در بلده محفوظه سمرقند و وقوع قحط و غلا بتقدیر حضرت خداوند Über die Schlacht des Padischah (= Bābur) bei Ḫᵛāğa Kārdzan und sein Eingeschlossensein in Samarkand, wo gemäß dem Willen Gottes Not und Elend auftreten
–	ذکر باز گذاشتن حضرت پادشاهی سلیمان مکانی بار دیگر سمرقند را بابو الفتح محمد خان شیبانی Über die erneute Aufgabe Samarkands durch seine Samolon-gleiche Majestät (= Bābur) zugunsten von Abū l-Fatḥ Muḥammad Khan Šībānī

A27: Muḥammad Khan: Redaktionsschritt A–C[26]

[950b][471b] **گفتار در ذکر مجملی از مبادی احوال ابو الفتح محمد خان شیبانی و بیان مجملی از اطوار او در زمان جوانی و اوان کشورستانی تا زمان درآمدن بخارا و سمرقند بحیز تسخیر آن بانی مبانی جهانبانی**

[472a] سالک مسالک جهانبانی حاویان فضایل نفسانی ناظمان مناظم سخندانی از تواتر اخبار و توافر آثار چنان تحقیق نموده اند که محمد خان شیبانی ولد بداغ سلطان بن ابو الخیر خان است و ابو الخیر خان از سایر خواقین الوس جوچی خان بوفور جاه و حشمت و مزید و شوکت و عظمت امتیاز تمام داشت و مادام الحیوة در کمال دولت و اقبال رایت سلطنت و استقلال می افراشت و چنانچه سابقا مسطور گشت سلطان سعید میرزا سلطان ابو سعید را بیمن امداد آن خان عالیشان فتح سمرقند دست داد و در وقتی محلی که خاقان منصور ابو الغازی سلطان حسین میرزا از وی استمداد نمود وفاتش اتفاق افتاد و مادر محمد خان شیبانی آق قوزی بیگم بود و تولدش در شهور سنه خمس و خمسین و ثمانمائه روی نمود و چون هنوز آن ولد امجد در بسن رشد طفولیت بود و تمییز رسید که پدرش بداغ سلطان فوت شده بر بستر خاک غنود و جدش ابو الخیر خان همت بر تربیتش گماشته منصب اتابکی او را ببایغور بای شیخ که اتکه بداغ سلطان نیز بود مفوض گردانید و چون جدش ابو الخیر خان و پدرش بداق سلطان را اجل موعود بعالم آخرت رسانید نقشه جهانگیری و کشورستانی بر لوح خاطر مرسم ساخت و قراچین بیک که در سلک اعاظم امراء اوزبک را بسلطنت خود دعوت کرده چند گاهی در دشت قبجاق و حدود خوارزم بلوازم ستیز و گریز پرداخت منتظم بود محافظت حال محمد خان و برادرش محمود سلطانرا تعهد فرمود [...].

Anhänge zu Kapitel 6

A28: Darstellung der Nachfolge Muḥammads nach Hs. Markazī adab. 30b[27]

[73b] **جزو چهارم از مجلد اول در ذکر وقایع ایام خلافت خلفای راشدین اربعه و کیفیت حالات ایشان رضوان اللّٰه علیهم اجمعین**

سبحان قادری که بر طبق آیت کریمه »و جعلْناکُم خَلایف فِي الْأَرضِ « دخل افراد انواع انسانی را در امور خلافت و جهانبانی بمحض حکمت شامله اوست و ارتفاع اعلام عدالت و کشورستانی بسعی سالکان مسالک کامرانی از مشیت قدرت کامله او شعر ای همه هستی ز تو پیدا شده | خاک ضعیف از تو توانا شده | گر ندهد لطف تو قوت بکس | کی بخلافت بودش دست رس | واهب اسباب خلافت تویی | حافظ حکام ز آفت تویی | از کرمت خاتم پیغمبران | یافت شرف بر همه سروران | چونکه برافراخت لوای جهاد | گشت نگون رایت کفر و عناد | شاه عجم را بسر افسر نماند | قصر جهانبانی قیصر نماند | غلغله شوکت او شد بلند |زلزله در خانه کسری فکند | نور هدایت ز جبینش بتافت | روی زمین رونق اسلام یافت | نور هدایت ز جبینش بتافت | باد منور ز درود و سلام | تربت آنسرور عالیمقام | اللّٰهم صل و سلم علیه محمد و آله الکرام و اصحاب العظام الی قیام یوم الساعة و ساعة القیام **اما بعد** بر ضمایر فطنت مآثر ناصبان رایات دانش و انصاف و خواطر حقیقت مداثر ناسخان آیات بدعت و

---

26 DIP 901:950b–52a (A); Mağlis 3157:471b–73b (C); vgl. HS, IV:273–75. Die Kapitelüberschrift von Fassung C folgt hier Markazī 4451:258a.

27 Hs. Markazī adab. 30b:73b–74a (C, schiitisiert); vgl. HS, I:444f.

اعتساف مختفی و مستتر نخواهد بود که باتفاق علمای مذهب اهل سنت و جماعت از حضرت رسالت علیه السلام و التحیت نصی قاطع و برهانی ساطع در باب خلافت هیچ یک از خلفا بصحت نه پیوسته و بعد از انتقال آنحضرت بمتنزهات جنت اعاظم اصحاب بر خلافت امیر المؤمنین ابو بکر الصدیق بن ابی قحافه رضی اللّٰه عنه علیه اللعنه و الهاویه اجماع نمودند و آنجناب او را بر مسند سروری و سریر [74a] دین پروری نشانده ند و ابواب متابعت و مطاوعتش بر روی روزگار خجسته آثار خویش گشودند اما عقیده سالکان مذهب شیعه ناجیه امامیه آنست که در غدیر خم رسول صلی اللّٰه علیه و آله و سلم علی المرتضی را کرم اللّٰه وجهه بنابر بولایت عهد خویش معین تعیین گردانیده چنانچه شمه ازین آنحکایت سابقا مذکور گردید و بنابر اعتقاد این آنجماعت ایمه دین منحصرند در دوازده نفر اول ایشان امیر المومنین و امام المتقین اسد اللّٰه الغالب علی بن ابی طالب علیه السلام است و آخر ایشان امام محمد بن حسن العسکری علیهما السلام و بمذهب اهل سنت و جماعت خلفاء راشدین پنج نفر بودند ابو بکر الصدیق و عمر الفاروق و عثمان ذی النورین علیهما اللعنه و النیران و امیر المومنین وصی رب العالمین علی المرتضی و امام حسن مجتبی علیهم رضوان اللّٰه تعالی علیهما الصلوات و افضل التحیات و بر طبق مرویه صحیحة «الخلافه بعدی ثلثون سنة» مدت سی سال زمان امامت ایشان خلافت این پنج نفر ممتد گشته بعد از آن اوقات خلافت بنهایت انجامید و معاویه بن ابی سفیان متکفل متقلد امر حکومت گردید و بعضی از فضایل و کمالات و وقایع حالات آنحضرة ایشان برینموجب است که این است که سمت تسطیر می یابد و فروغ سعی و اهتمام بر تبیین این مقال و تفصیل این اجمال می تابد.

A29: Beginn der Herrschaft Abū Bakrs nach Hs. Markazī adab. 30b[28]

[74a] **ذکر شمه از احوال هدایت بخش اصحاب تحقیق امیر المؤمنین نکبت مآل ابی بکر الصدیق بن ابی قحافه رضی اللّٰه عنه علیه اللعنة و الهاویه**

هو ابن ابی قحافه عثمان بن عامر بن کعب بن سعد بن تمیم بن مره بن کعب و مره در سلک اجداد خیر العباد صلی اللّٰه علیه و آله الی یوم التناد انتظام دارد و مادر صدیق اکبر ابو بکر ام الخیر الجمی سلمی بنت مصخر بن عامرست که و او دختر عم ابو قحافه بود و ولادت باسعادت آنجناب او بروایت امام یافعی بعد از واقعه اصحاب فیل بدو سال و چهار ماه در آخر روز دوشنبه یا شب سه شنبه دست داد و نامش در ایام جاهلیت عبد الکعبه بوده اما چون بشرف اسلام مشرف گشت حضرت رسالت پناه آن اسم را بعبد اللّٰه تغییر فرمود و بزعم اکثر اهل سنت و جماعت اول کسیکه تصدیق معراج کرد امیر المؤمنین ابو بکر بود بنابرآن ملقب بصدیق ملقب شد و چون نوبتی رسول صلی اللّٰه علیه و آله و سلم در شأن آنقدوه اهل عرفان فرمود که انه عتیق من النار و بروایتی آنجناب را مخاطب ساخته گفت که انت عتیق اللّٰه من النار عتیق نیز در سلک القابش انتظام یافت و او را در زمان خلافت آن غریق بحر تحقیق را خلیفه رسول اللّٰه میخواندند و نقش خاتمش بروایتی نعم القادر اللّٰه بود و بقولی عبد ذلیل لرب جلیل و باتفاق ارباب فضل و کمال و نیز باعتقاد فاسده اهل سنت امیر المؤمنین ابو بکر اول کسیست از رجال احرار که جمال حالش بحلیه ایمان زینت یافت و نیز بعد از ارتحال انوار لطف و عنایت سید ابرار صلی اللّٰه علیه و آله الاطهار ظلمت نکبت و نقص عهد بر وجنات احوالش روزگارش تافت در مستقصی از قاسم بن محمد منقولست که رسول صلوات صلی اللّٰه و سلامه علیه و آله و سلم فرموده که عرض نکردم اسلام را بر هیچ احدی مگر آنکه او را در قبول آن ترددی و تفکری روي ننمود مگر ابو بکر که بی توقف ایمان آورد و صدیق رضی اللّٰه عنه ابو بکر نخستین کسیست که بناحق بر مسند خلافت نشست و در حین وفات خلیفه تعیین کرد و نیز اول کسیست که در حضور پیغمبر صلی اللّٰه علیه و آله و سلم خطبه خوانده مشرکانرا باسلام دعوت نموده و نخست مؤمنی اول کسی که ازین امت که ببناء مسجد پرداخت و صاحب شرط و حاجب مقرر ساخت او بود و دفع شر [74b] مسیلمه کذاب و ارباب ردت

28 Hs. Markazī adab. 30b:73b–74a (C, schiitisiert); vgl. HS, 1:444f.

در زمان خلافت آنجناب او بوقوع پیوست و فتح بعضی از بلاد عراق و شام هم در آن ایام واقع گشت وفات آنخلیفه خجسته صفات او بقول احمد بن اعثم کوفی در روز دوشنبه ششم جمادی الآخری سال سیزدهم از هجرت دست داد و بروایت اکثر مورخان آن واقعه در روز جمعه بیست و دویم یا بیست و سیوم ماه مذکور اتفاق افتاده و در روضه منوره حضرت خیر البریه علیه السلام و التحیه بغصب مدفون شد مدت خلافتش بقول اصح و اشهر دو سال و سه ماه و چند روز بود و زمان حیاتش شصت و سه سال.

A30: Veränderungen in bio-bibliografischen Einträgen[29]

Fassung C	Edition
شیخ نور الدین محمد والد ماجد آنجناب شیخ قطب الدین محمد در سلک احفاد قطب هدایت شیخ زین الدین الخوافی منتظم بود و بمزید تقوی و فضل و کمال از علماء ستوده خصال ممتاز و مستثنی می نمود از غایت حدت طبع وجودت ذهن در اوایل ایام شباب از تحصیل علوم فراغت یافت و آغاز درس و افاده کرده پرتو انوار ضمیر دانش پذیرش بر صفحات احوال طلبه علوم تافت گوش هوش تلامذه از نتایج بحر خاطر فضایل مآثرش بلألی نکات دقیقه و جواهر دقایق انیقه گرانبار گشت و پایه قدر و منزلتش در سلوک طریق زهد و تقوی و تبحر در فنون درس و فتوی از امثال و اقران درگذشت و آنجناب مدتی مدید در زمان خجسته نشان خاقان منصور و شیبانی خان در بقاع نقاع بلده فاخره هراة به منصب تدریس منصوب بود و در اوان دولت شاهی بنابر تعصب مذهب تسنن زبان حقایق بیان از قیل و قال بسته ابواب سفر بر روی روزگار هدایت آثار گشود و در اوایل سنه ست و عشرین و تسعمایه از وطن مألوف و مسکن معهود یعنی بلده فاخره هراة سلوک طریق مسافرت اختیار نمود و بصوب ولایت گرمسیر و قندهار شتافته بشرف ملازمت حضرت پادشاهی ظهیر السلطنة و الخلافه محمد بابر میرزا دریافت و چندگاه در ظل عاطفت آن پادشاه عالیجاه بموجب دلخواه اوقات گذرانیده فی جمادی الاخری سنه ثمان و عشرین و تسعمایه بعالم	**شیخ نور الدین محمد** والد ماجد آنجناب شیخ قطب الدین محمد در سلک احفاد قطب سپهر هدایت شیخ زین الدین خوافی منتظم بود و مشار الیه بمزید تقوی و فضل و کمال از علماء ستوده خصال ممتاز و مستثنی می نمود از غایت حدت طبع وجودت ذهن در اوایل ایام شباب از تحصیل علوم فراغت یافت و آغاز درس و افاده کرده پرتو انوار ضمیر دانش پذیرش بر صفحات احوال طلبه علوم تافت گوش هوش تلامذه از نتایج بحر خاطر فضایل مآثرش بلألی نکات دقیقه و جواهر دقایق انیقه گرانبار گشت و پایه قدر و منزلتش در سلوک طریق زهد و تقوی و تبحر در فنون درس و فتوی از امثال و اقران درگذشت و آنجناب مدتی مدید در زمان خجسته نشان خاقان منصور و شیبانی خان در بقاع نقاع بلده فاخره هراة به منصب تدریس منصوب بود و در اوان دولت شاهی بنابر تعصب مذهب تسنن زبان حقایق بیان از قیل و قال بسته ابواب سفر بر روی روزگار هدایت آثار گشود و در اوایل سنه ست و عشرین و تسعمایه از وطن مألوف و مسکن معهود یعنی بلده فاخره دار السلطنة هراة سلوک طریق مسافرت اختیار نمود و بصوب ولایت گرمسیر و قندهار شتافته و بشرف ملازمت حضرت خلافتپناه ظهیر السلطنة و الخلافه محمد بابر میرزا پادشاه دریافت و چندگاه در ظل عاطفت آن پادشاه عالیجاه بموجب دلخواه اوقات گذرانیده و فی جمادی الاخری سنه ثمان و عشرین و تسعمایه در بلده کابل بعالم آخرت خرامید

29 Mağlis 3157:514b (C); HS, IV:356. Zum Text von Fassung A s. **A19**. Rażavī 4103:438b–39a (A) enthält wie o.g. die Angabe, dass Scheich Nūr ad-Dīn Muḥammad Herat 922/1516 (nicht: 926/1520) verließ. In Spalte „Fassung C“ rot und blau markiert sind die von A nach C hinzugekommenen bzw. weggefallenen Textteile; in der Spalte „Edition“ rot und orange markiert sind die von C zur Edition weggefallenen bzw. hinzugekommenen Abschnitte.

(*cont.*)

Edition	Fassung C
و حالا برادر ارشدش **شیخ زین** که از اقسام فنون بهره مند است و از حیثیت لطف طبع و حسن خلق و لطافت گفتار و محاسن کردار بی شبه و مانند در آن آستان معدلت آشیان بسر میبرد و منظور نظر الطاف خسروانه پادشاهانه بوده شرایط ملازمت بجای می آورد در سرانجام مهام فرق انام سعی و اهتمام مبذول میدارد و در انجاح ملتمسات خواص و عوام لوازم اجتهاد ظاهر ساخته تخم محبت در فضاء خواطر میگمار و عطیه کف باذلش چون پرتو آفتاب شامل حال شیخ و شاب و گنجینه دل بحر آثارش مخزن دقایق مؤلفات اولو الالباب **بیت** چو هست از وی خدا و خلق خشنود | زلال دولت او باد ممدود.	آخرت خرامید و حالا برادر ارشدش **شیخ زین** که از اقسام فنون بهره مند است در آن آستان معدلت آشیان بسر می برد و منظور نظر الطاف خسروانه بوده شرایط ملازمت بجای می آورد.

Quellen- und Literaturverzeichnis

1 Handschriftliche Quellen

1.1 *Ḥabīb as-siyar*[1]

Berlin, SBB, Petermann I, 378, Hs. or. 697; Cambridge, Oo. 6.12, King's Pote 138-3; Duschanbe, Institute of Oriental Studies and Written Heritage of the Academy of Sciences of Tajikistan (IOSWH), 2027; Hamadan, Murtażā Hādī, 7; Hyderabad, SJML, Hist. 38, Hist. 197, Hist. 200; Istanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, 1358; Istanbul, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, DİP 901, Fâtih 4369, Hamidiye 897, Hekimoğlu Ali Paşa 738, Nuruosmaniye 3403, Reisülküttâb Mustafa Efendi 638, Yeni Câmi 843; Kairo, Tārīḫ fārsī 7 mīm; Kolkata, Asiatic Society, 38; Leiden, Universitätsbibliothek, Or. 398; London, BL, Add. 6562, Add. 7639, Add. 18873, Add. 23508, Add. 27237, I.O. 163, I.O. 757, I.O. 1438, I.O. 3962, I.O. 4079; London, Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, Persian 51, Persian 53; Maschhad, Dāniškada-yi ilāhiyāt-i dānišgāh-i Firdausī, 179; Maschhad, Rażavī, 4103, 9468, 10544, 41455, 49138; Mumbai, R.IV-19; Oxford, Bodleian Library, Elliott 147; Paris, BnF, Suppl. pers. 178, 178B, 1818; Peschawar, Universitätsbibliothek, 116; Qum, Kitābḫāna-yi Āyatullāh Marʿašī Nağafī, 6080-2; Sankt Petersburg, IOM, C430, D77-1, D77-2, D195, D406; Sankt Petersburg, Nationalbibliothek, Chan. 65, Dorn 284, ПНС 54; Sankt Petersburg, Staatliche Universität, 283, 1112; Taschkent, 2153, 3106, 4399; Teheran, Kitābḫāna va Ganǧīna-yi Nusaḫ-i Ḫaṭṭī-yi Mīrāṣ-i Ǧahānī-yi Kāḫ-i Gulistān, 2237; Teheran, Kitābḫāna-yi Mūza-yi Millī-yi Īrān, 3594; Teheran, Mağlis, 78, 959, 2735-2, 3156, 3157, 3158, 3159, 7349, 8339, 13968; Teheran, Malik, 3954, 4142; Teheran, Markazī, 4142, 4143, 4450, 4451, 4452, 6370, 7970, adab. 30b; Teheran, Millī, 9211, 12341, 14908, 15291, 24064, 31076, 31347, 36018; Teheran, Kitābḫāna va Markaz-i Asnād-i Dānišgāh-i Šahīd Muṭahharī (Sipahsālār), 1615, 1619; Turin, Orient. 16; Uppsala, 274, 275; Washington D.C., Sackler Gallery, S1986.47, S1986.57; Yazd, 121.

1.2 *Weitere Werke*

Ḫulāṣat al-aḫbār, Rom, Or. 10; *Nāma-yi nāmī*, London, BL, I.O. 2711; *Raużat aṣ-ṣafā*, Istanbul, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Nuruosmaniye 3173.

---

1 Für die Sigel der Handschriftensammlungen s. das Abkürzungsverzeichnis.

2 Gedruckte Quellen

ʿAbdī Beg Šīrāzī, Zain al-ʿĀbidīn ʿAlī: *Takmilat al-aḫbār*, hg. v. ʿAbd al-Ḥusain Navāʾī, Teheran 1369/1990.

Aḥmad b. Ḥusain b. ʿAlī Kātib: *Tārīḫ-i ǧadīd-i Yazd*, hg. v. Īraǧ Afšār, Teheran ^{3}1386/2007.

ʿAllāmī, Abū l-Faẓl: *The Āʾīn-i Akbarī* (*A gazetteer and administrative manual of Akbar's empire and past history of India*), hg. v. D.C. Phillott u. ins Engl. übers. v. Heinrich Blochmann, 3 Bde., Kalkutta 1868–94 (überarb. Fassung Kalkutta 1927, Nachdruck Kalkutta 2010).

ʿAllāmī, Abū l-Faẓl: *Akbarnāma*, hg. v. Maulavī Āġā Aḥmad ʿAlī u. al-Maulavī ʿAbdarraḥīm, 3 Bde., Kalkutta 1877–86.

ʿAllāmī, Abū l-Faẓl: *Akbarnāma*, hg. v. Ġulāmriżā Ṭabāṭabāʾī Maǧd, Teheran 1372/1993.

ʿAllāmī, Abū l-Faẓl: *The Akbarnāma of Abu'l Fazl* (*History of the reign of Akbar including an account of his predecessors*), hg. u. übers. v. Henry Beveridge, 3 Bde., Kalkutta 1907–39 (Nachdruck Kalkutta 2000–10).

Amīnī Haravī, Amīr Ṣadr ad-Dīn Ibrāhīm: *Futūḥāt-i šāhī* (*tārīḫ-i ṣafavī az āġāz tā sāl-i 920 h.q.*), hg. v. Muḥammad Riżā Naṣīrī, Teheran 1383/2004.

Amīr Maḥmūd: *Īrān dar rūzgār-i šāh Ismāʿīl va šāh Ṭahmāsb-i ṣafavī*, hg. v. Ġulamriżā Ṭabāṭabāʾī Maǧd, Teheran ^{2}1390/2011 (Erstausgabe Teheran 1370/1991).

Amīr Maḥmūd: *Tārīḫ-i šāh Ismāʿīl va šāh Ṭahmāsb-i Ṣafavī: Ẕail-i Ḥabīb as-siyar*, hg. v. Muḥammad ʿAlī Ǧarrāḥī, Teheran 1370/1991.

Anonym: *Muǧmal at-tavārīḫ va qiṣaṣ*, hg. v. Muḥammad Taqī Bahār unter Mithilfe v. Muḥammad Ramażānī, Teheran 1389/2010 (Erstausgabe Teheran 1318/1939).

Astarābādī, Muḥammad Qāsim Hindūšāh: *Tārīḫ-i Firišta*, hg. u. übers. v. John Briggs als *History of the rise of the Mahomedan power in India*, 4 Bde., Kalkutta 1909.

Astarābādī, Muḥammad Qāsim Hindūšāh: *Tārīḫ-i Firišta/Gulšan-i Ibrāhīmī*, hg. v. Muḥammad Riżā Naṣīrī, 2 Bde., Teheran 1387–88/2008–09.

Bābur: *The Bābar-Nāma, being the autobiography of the emperor Bābar, the founder of the Moghul dynasty in India, written in Chaghatay Turkish, now reproduced in facsimile from a manuscript belonging to the late Sir Sālār Jang of Haydarābād*, hg. v. Annette S. Beveridge, London 1905.

Bābur: *The Bābur-nāma* (*Memoirs of Bābur*), *translated from the original Turki text of Ẓahir'ud-dīn Muḥammad Bābur Pādshāh Ghāzī by Annette Susannah Beveridge,* 2 Bde., London 1922.

Bābur: *Bāburnāma. Zapiski Bābura*, übers. v. Michail Salʾe u. Sabachat A. Azimžanova, Taschkent 1958.

Bābur: *Die Erinnerungen des ersten Großmoguls von Indien. Das Babur-nama, ins Deutsche übertragen und mit einem Vorwort von Wolfgang Stammler. Mit einer historischen Einführung von Sabakhat Azimdžanova, Abd-al-Hayy Habibi und Mohibbul Hasan*, Zürich 1988.

Bābur: *Bâburnâma. Chaghatay Turkish text with Abdul-Rahim Khankhanan's Persian translation, Turkish translation, Persian edition and English translation*, hg., eingel. u. übers. v. Wheeler M. Thackston, 3 Bde., Cambridge/MA 1993.

Bābur: *Bābur-nāma* (*Vaqāyiʿ*)*, critical edition based on four Chaghatay texts*, hg., eingel. u. komm. v. Eiji Mano, 4 Bde., Kyoto 1995–2001.

Bābur: *The Bāburnāma: memoirs of Bābur, prince and emperor*, hg., eingel. u. übers. v. Wheeler M. Thackston (= Sources of Oriental Languages and Literatures 18/Turkish Sources 3), New York 2002 (Erstausgabe New York 1996).

Badāʾūnī, ʿAbd al-Qādir b. Mulūkšāh: *Muntaḫab at-tavārīḫ*, hg. v. Maulavī Aḥmad ʿAlī u. W. Nassau Lees, 3 Bde., Kalkutta 1865–69.

Baihaqī, Abū l-Faẓl Muḥammad b. Ḥusain: *Tārīḫ-i Baihaqī*, hg. v. Ḫalīl Ḫaṭīb Rahbar, 3 Bde., Teheran 1390/2011.

Balʿamī: *Tārīḫ-i Balʿamī*, hg. v. Muḥammad Taqī Bahār u. Muḥammad Parvīn Gunābādī, Teheran ^{4}1388/2009.

Būdāq Munšī Qazvīnī: *Ǧavāhir al-aḫbār*, hg. u. eingel. v. Muḥsin Bahrāmnižād, Teheran 1378/1999.

Dūġlāt, Mirza Ḥaidar: *The Tarikh-i-Rashidi of Mirza Muḥammad Haidar, Dughlát: a history of the Moghuls of Central Asia*, hg. u. komm. v. Ney Elias u. übers. v. Denison E. Ross, London 1895.

Dūġlāt, Mirza Ḥaidar: *Tārīḫ-i Rašīdī*, hg. v. ʿAbbāsqulī Ġaffārī Fard, Teheran 1383/2004.

Firdausī: *The Shāhnāmeh. The book of kings*, hg. v. Djalal Khaleghi-Motlagh, 8 Bde., New York 1988–2008.

Ġaffārī Qazvīnī Kāšānī, Qāżī Aḥmad b. Muḥammad: *Nusaḫ-i ǧahān-ārā*, hg. v. Muǧtabā Mīnuvī, Teheran 1343/1964.

Ǧuvainī, ʿAlāʾ ad-Dīn ʿAṭāʾ Malik b. Muḥammad: *Tārīḫ-i Ǧahān-gušāy*, hg. v. M. Qazvīnī, 3 Bde., Leiden 1911–37.

Ǧūzǧānī, Minhāǧ ad-Dīn b. Sirāǧ ad-Dīn al-: *Ṭabaqāt-i Nāṣirī*, hg. u. komm. v. ʿAbd al-Ḥaiy Ḥabībī, 2 Bde., Teheran 1389/2010 (Erstausgabe Kabul 1342š/1963).

Ḥāfiẓ-i Abrū: *Ǧuġrāfyā*, hg. v. Ṣādiq Saǧǧādī, 3 Bde., Teheran 1375/1996.

Ḥamdallāh Mustaufī: *Nuzhat al-qulūb: al-maqāla aṣ-ṣāliṯa dar ṣifat-i buldān va vilāyat va baqāʿ*, hg. v. Guy Le Strange, Teheran 1389/2011 (Erstausgabe Leiden 1913).

Ḥayātī Tabrīzī, Qāsim Beg: *A chronicle of the early Safavids and the reign of Shah Ismāʿīl* (*907–930/1501–1524*) (= AOS 98), hg. u. übers. von Kioumars Ghereghlou, New Haven/CT 2018.

Ḫunǧī Iṣfahānī: Faẓlallāh b. Rūzbihān: *Mihmānnāma-yi Buḫārā*, hg. v. Manūčihr Sutūda, Teheran ^{4}1389/2010.

Ḫunǧī Iṣfahānī: Faẓlallāh b. Rūzbihān: *Sulūk al-mulūk*, hg. u. komm. v. Muḥammad ʿAlī Muvaḥḥid, Teheran 1362/1983.

Ḫunǧī Iṣfahānī: Faẓlallāh b. Rūzbihān: *Tārīḫ-i ʿālam-ārā-yi Amīnī*, hg. v. Muḥammad Akbar ʿAšīq, Teheran 1382/2003.

Ḫunǧī Iṣfahānī: Faẓlallāh b. Rūzbihān: *Tārīkh-i ʿālam-ārā-yi Amīnī by Faḍlullāh b. Rūzbihān Khunjī-Iṣfahānī. Persian text edited by John E. Woods with the abridged translation by Vladimir Minorsky, Persia in A. D. 1478–1490* (= Turkmenica 12), London 1992.

Ḫurandizī Zaidarī Nasavī, Šihāb ad-Dīn Muḥammad: *Sīrat Ǧalāl ad-Dīn Mīngbirnī*, ins Pers. übers. v. Muǧtabā Mīnuvī, Teheran 1344/1965.

Ḫᵛāndamīr: *Dastūr al-vuzarāʾ*, hg. v. Saʿīd Nafīsī, Teheran 1355/1976 (Erstausgabe Teheran 1317/1938).

Ḫᵛāndamīr: *Faṣlī az Ḫulāṣat al-aḫbār*, hg. v. Surūr Gūyā Iʿtimādī, Kabul 1324/1945 (Nachdruck Kabul 1345/1966).

Ḫᵛāndamīr: *Ḥabīb as-siyar fī aḫbār afrād al-bašar*, 3 Bde., Teheran 1271/1854–55 (= Teheraner Lithografie).

Ḫᵛāndamīr: *Ḥabīb as-siyar fī aḫbār afrād al-bašar*, 3 Bde., Bombay 1273/1857 (= Bombayer Lithografie).

Ḫᵛāndamīr: *Ḥabīb as-siyar fī aḫbār afrād bašar*, mit einem Vorwort von Ǧalāl ad-Dīn Humāʾī hg. v. Muḥammad Dabīr Siyāqī, Teheran [4]1380/2001 (= Teheraner Edition; Erstausgabe Teheran 1333/1954).

Ḫᵛāndamīr: *Ḥabīb as-siyaru's-siyar, tome 3*, hg. u. übers. v. Wheeler M. Thackston (= Sources of Oriental Languages and Literatures 24/Central Asian Sources 1), 2 Bde., Cambridge/MA 1994.

Ḫᵛāndamīr: *Maʾāṣir al-mulūk ba żamīma-yi ḫātima-yi Ḫulāṣat al-aḫbār va Qānūn-i Humāyūnī*, hg. v. Mīr Hāšim Muḥaddiṯ, Teheran 1372/1993.

Ḫᵛāndamīr: *Makārim al-aḫlāq*, hg. v. ʿAbd al-Ġaffār Bayānī, Kabul 1360š/1981.

Ḫᵛāndamīr: *Makārim al-aḫlāq: edition in facsimile from the ms. Add. 7669 in the Brit. Museum* (= E.J.W. Gibb Memorial Series/New Series 27), eingel. u. hg. v. Tourkhan Gandjeï, Cambridge 1979.

Ḫᵛāndamīr: *Makārim al-aḫlāq*, hg. v. Muḥammad Akbar ʿAšīq, Teheran 1378/1999.

Ḫᵛāndamīr: Muraqqaʿ-yi ustād Kamāl ad-Dīn Bihzād: dībāča-yi Ġiyāṯ ad-Dīn Ḫvāndamīr / An album made by Kamaluddin Bihzad: preface by Khwandamir, in: Wheeler M. Thackston (Hg.): *Album prefaces and other documents on the history of calligraphers and painters* (= Muqarnas, Suppl. 10), Leiden/Boston/Köln 2001, 41f.

Ḫᵛāndamīr: *Qānūn-i Humāyūnī/Humāyūnnāma* (= Bibliotheca Indica 260), hg. u. eingel. v. Muḥammad Hidāyat Ḥusain, Kalkutta 1940.

Ḫᵛāndamīr: *Qānūn-i Humāyūnī* (*also known as Humāyūn nāma*) *of Khwāndamīr. A work on the rules and ordinances established by the emperor Humāyūn and on some buildings eracted by his order* (= Royal Asiatic Society of Bengal, Bibliotheca Indica 263), übers. u. komm. v. Baina Prashad, Calcutta 1940.

Ibn Bazzāz, Tavakkulī b. Ismāʿīl b. Ḫāǧǧī al-Ardabīlī: *Ṣafvat aṣ-ṣafā*, hg v. Mīrzā Aḥmad b. Ḫāǧǧ Karīm Tabrīzī Pīšvā-yi Ẓahabiyān, Bombay 1329/1911.

Ibn Bazzāz, Tavakkulī b. Ismāʿīl b. Ḫāǧǧī al-Ardabīlī: *Ṣafvat aṣ-ṣafā*, hg v. Ġulāmriżā Ṭabāṭabāʾī Maǧd, Teheran [2]1376/1997.

Ibn Funduq, Ẓahīr ad-Dīn ʿAlī b. Zaid: *Tārīḫ-i Baihaq*, hg. v. Aḥmad Bahmanyār, Tehran ²1344/1965 (Erstausgabe Teheran 1317/1938).

Irbīlī, Bahāʾ ad-Dīn ʿAlī b. ʿĪsā al-: *Kašf al-ġumma fī maʿrifat al-aʾimma*, 3 Bde., Beirut 1985.

Iskandar Beg Munšī: *Tārīḫ-i ʿĀlam-ārā-yi ʿAbbāsī*, hg. v. Īraǧ Afšār, 2 Bde., Teheran 1350/1971.

Kātib Çelebī: *Kašf aẓ-ẓunūn ʿan asāmī al-kutub wa-l-funūn*, hg. v. Gustav L. Flügel mit latein. Übersetzung als *Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum a Mustafa ben Abdallah Katib Jelebi dicto et nomine Haji Khalfa celebrato compositum. Ad codicum Vindobonensium Parisiensium et Berolinensis fidem primum edidit latine vertit et commentario indicibusque*, 7 Bde., Leipzig/London 1835–58.

Kirmānī, Afżal ad-Dīn: *K. ʿIqd al-ʿulā li-l-mawqif al-aʿlā*, hg. v. ʿAlīmuḥammad ʿĀmirī Nāʾīnī, Teheran 1311/1932.

Marʿašī, Sayyid Ẓahīr ad-Dīn b. Naṣīr ad-Dīn: *Tārīḫ-i Gīlān va Dailamistān*, hg. v. Manūčihr Sutūda, Teheran 1347/1968.

Masʿūdī, Abū l-Ḥasan ʿAlī b. al-Ḥusain al-: *Iṯbāt al-waṣīya li-l-imām ʿAlī b. Abī Ṭālib*, Naǧaf 1955.

Mīrḫᵛānd: *Rauzat-us-safa or Garden of Purity*, hg. v. Foster F. Arbuthnoth u. übers. v. Edward Rehatsek, 2 Bde., London 1891–92.

Mīrḫᵛānd: *Tārīḫ-i Raużat aṣ-ṣafā fī sīrat al-anbiyā va-l-mulūk va-l-ḫulafā,* hg. v. ʿAbbās Parvīz, 7 Bde., Teheran 1959–60.

Mīrḫᵛānd: *Raużat aṣ-ṣafā fī sīrat al-anbiyā va-l-mulūk va-l-ḫulafā*, hg. v. Ǧamšīd Kiyānfar, 15 Bde., Teheran 1380/2001.

Naṭanzī, Muʿīn ad-Dīn: *Muntaḫab at-tavārīḫ-i Muʿīnī*, hg. v. Parvīn Iṣtiḫārī, Teheran 1383/2004.

Navāʾī, Mīr ʿAlī Šīr: *Taẕkira-yi Maǧālis an-nafāʾis* (= pers. Übers. v. Faḫrī Haravī), hg. v. ʿAlī Aṣġar Ḥikmat, Teheran 1363/1984.

Navvāb Ṣamṣām ad-Daula Šāh Navāz Khan/ʿAbd al-Ḥaiy: *Maāthir-ul-umarā. Being biographies of the Muhammadan and Hindu officers of the Timurid sovereigns of India from 1500 to about 1780 A.D.*, ins Engl. übers. v. Henry Beveridge, überarbeitet u. komm. v. Baini Prashad, 2 Bde., Kalkutta 1941–52; Indexband Kalkutta 1964 (Nachdruck Kalkutta 2003).

Niẓāmī ʿArūżī Samarqandī, Aḥmad b. ʿUmar b. ʿAlī: *Muǧmal al-anvār maʿrūf ba-Čahār maqāla*, hg. v. Muḥammad Qazvīnī, Leiden/London 1910; neu hg. u. mit Anmerk. versehen v. Muḥammad Muʿīn, Teheran 1388/2009.

Qāżī Aḥmad Qumī: *Ḫulāṣat at-tavārīḫ*, hg. v. Iḥsān Išrāqī, 2 Bde., Teheran 1359–63/1980–84.

Rāzī, Amīn Aḥmad: *Taẕkira-yi Haft iqlīm*, hg. u. komm. v. Sayyid Muḥammad Riżā Ṭāhirī, 3 Bde., Teheran 1389/2010.

Rāzī, Faḫr ad-Dīn ar-: *Mafāṭīḥ al-ġaib al-muštahir bi-t-Tafsīr al-kabīr*, hg v. Aḥmad Ḥiǧāzī as-Saqqā, 8 Bde., Kairo 1307–08/1889–90.

Rūmlu, Ḥasan Beg: *Aḥsan at-tavārīḫ*, hg. v. ʿAbd al-Ḥusain Navāʾī, 3 Bde., Teheran 1349–57/1970–78 (Nachdruck Teheran ²2005).

Sām Mirza: *Taẕkira-yi Tuḥfa-yi Sāmī*, hg. v. Rukn ad-Dīn Humāyūn Farraḫ, Teheran 1384/2005.

Samarqandī, ʿAbd ar-Razzāq: *Maṭlaʿ-i saʿdain va maǧmaʿ-i baḥrain*, hg. v. ʿAbd al-Ḥusain Navāʾī, 4 Bde., Teheran 1383/2004 (Erstausgabe Teheran 1353/1974).

Scheich al-Mufīd: *Kitāb al-Irshād: the book of guidance*, übers. v. Ian K.A. Howard, New York 1981.

Ṭabarsī/Ṭabrisī, Amīn ad-Dīn (od. Amīn al-Islām) Abū ʿAlī al-Faḍl b. al-Ḥasan aṭ-: *Iʿlām al-warā bi-aʿlām al-hudā*, hg. v. ʿAlī Akbar al-Ġaffārī, Beirut 1399/1979.

Tāǧ as-Salmānī: *Šams al-Ḥusn. Eine Chronik vom Tode Timurs bis zum Jahre 1409. Persischer Text in Faksimile* (*Hs. Lālā Ismāʿīl Efendi 304*), hg. u. übers. v. Hans Robert Roemer (= Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission 8), Wiesbaden 1956.

Vāʿiẓ-i Kāšifī, Ḥusain b. ʿAlī: *Raużat aš-šuhadā*, hg. u. komm. v. Ḥasan Ẕū l-Faqārī u. ʿAlī Tasnīmī unter Mithilfe v. Ṣabā Vāṣifī, Teheran 1390/2011.

Vāṣifī, Zain ad-Dīn Maḥmūd b. ʿAbd al-Ǧalīl: *Badāyiʿ al-vaqāyiʿ*, hg. v. Aleksandr N. Boldyrev, 2 Bde., Stalinabad 1957 u. Moskau 1961 (Nachdruck Teheran 1971).

Yaḥyā b. ʿAbd al-Laṭīf Qazvīnī: *Lubb at-tavārīḫ*, hg. v. Mīr Hāšim Muḥaddiṯ, Teheran 1386/2007.

Yaʿqūbī, Aḥmad b. Abī Yaʿqūb b. Ǧaʿfar b. Wahb b. Wāḍiḥ al-Kātib al-ʿAbbāsī al-: *Taʾrīḫ al-Yaʿqūbī*, o.Hg., 2 Bde., Beirut 1379/1960.

Yazdī, Šaraf ad-Dīn: *Ẓafarnāma*, hg. v. Muḥammad ʿAbbāsī, 2 Bde., Tehran 1336/1957.

Yazdī, Šaraf ad-Dīn: *Ẓafarnāma*, hg. v. Sayyid Saʿīd Mīr Muḥammad Ṣādiq u. ʿAbd al-Ḥusain Navāʾī, 2 Bde., Teheran 1387/2008.

3 Literatur

Abdollahy, Reza: Art. Calendars, ii. In the Islamic period, in: *EIr* IV (1990), 668–74.

Abisaab, Rula J.: *Converting Persia: religion and power in the Safavid empire* (= International Library of Iranian Studies 1), London/New York 2004.

Abisaab, Rula J.: Art. Karaki, in: *EIr* XV (2011), 544–47.

Afšār, Īraǧ: Manuscripts in the domains of the Persian language, in: Johannes T.P. de Bruijn (Hg.): *General introduction to Persian literature* (= A History of Persian Literature I), London/New York 2009, 408–29.

Afšār, Īraǧ: Printing and publishing, in: Johannes T.P. de Bruijn (Hg.): *General introduction to Persian literature* (= A History of Persian Literature I), London/New York 2009, 430–46.

Ahmed, Shahab/Filipović, Nenad: The sultan's syllabus: a curriculum for the Ottoman imperial *medreses* prescribed in a *fermān* of Qānūnī I Süleymān, dated 973 (1565), in: *Studia islamica* 98/99 (2004), 183–218.

Akkerman, Olly: *The Bohra dark archive and the language of secrecy: a codicological ethnography of the royal ʿAlawī Bohra library in Baroda*, Dissertationsschrift, Freie Universität Berlin 2016.

Alam, Muzaffar/Subrahmanyam, Sanjay (Hgg.): *The Mughal state 1526–1750*, Delhi u.a. 1998.

Alam, Muzaffar/Subrahmanyam, Sanjay: *Writing the Mughal world: studies on culture and politics*, New York u.a. 2011.

Algar, Hamid: Art. Čahārdah Maʿṣūm, in: *EIr* IV (1990), 627–29.

Algar, Hamid: Art. Aḥrār, in: *EI2* XII/Suppl. (2004), 50–52.

Allouche, Adel: *The origins and development of the Ottoman-Safavid conflict (906–962/1500–1555)* (= IU 91), Berlin 1983.

Alsancaklı, Sacha: From Bidlīs to Ardabīl via Aleppo and Iṣfahān: on the circulation of a manuscript of Šaraf Ḫān Bidlīsī's Šarafnāma, in: *Eurasian Studies* 13 (2015), 133–52.

Alsancaklı, Sacha: The *Šarafnāma* and the Rūjikī rulers of Bidlīs in the 11th/17th century, in: *DYNTRAN Working Papers* 8 (2016); online: https://dyntran.hypotheses.org/902.

Alsancaklı, Sacha: What's old is new again: a study of sources in the *Šarafnāma* of Šaraf Xān Bidlīsī (1005–7/1596–99), in: *Kurdish Studies* 5/1 (2017), 11–31.

Alsancaklı, Sacha: The role of copyists in the transmission of manuscripts: a case study on Šaraf Xān Bidlīsī's *Šarafnāma* (1005–1314/1597–1897), in: *DYNTRAN Working Papers* 23 (2017); online: http://dyntran.hypotheses.org/1826#more-1826.

Alsancaklı, Sacha: *Le Šarafnāma de Šaraf Xān Bidlīsī (ca. 1005/1596–97). Composition, transmission et réception d'une chronique des dynasties kurdes entre les Safavides et les Ottomans*, unveröffentl. Dissertationsschrift, 2 Bde., Université Sorbonne Cité/Université Sorbonne Nouvelle – Paris 3 2018.

Amanat, Abbas: Meadow of the martyrs: Kāshifī's persianization of the Shiʿi martyrdom narrative in the late Timurid Herat, in: Farhad Daftary/Josef W. Meri (Hgg.): *Culture and memory in medieval Islam: essays in honour of Wilferd Madelung*, London/New York 2003, 250–75.

Ando, Shiro: Die timuridische Historiographie: Šaraf ad-Dīn ʿAlī Yazdī, in: *Studia Iranica* 24 (1995), 219–46.

Ansari, Ali M.: Mīrkhwānd and Persian historiography, in: *JRAS* 26/1–2 (2016), 249–59.

Arjomand, Said Amir: *The shadow of God and the hidden Imam: religion, political order, and societal change in Shi'ite Iran from the beginning to 1890* (= CMES 17), Chicago u.a. 1987.

Arjomand, Said Amir: The rise of Shah Esmāʿīl as a mahdist revolution, in: *Source Studies on Persianate Societies* 3/3 (2005), 44–65.

Aubin, Jean: Études safavides: Šāh Ismāʿīl et les notables de l'Iraq persan, in: *JESHO* 2 (1959), 37–81.

Aubin, Jean: La politique religieuse des Safavides, in: *Le shiʿisme imamite: colloque de Strasbourg (6–9 mai 1968)*, hg. v. Centre de Recherches d'Histoire des Religions, Paris 1970, 235–44.

Aubin, Jean: Revolution chiite et conservatisme: les soufis de Lahejan, 1500–1514 (Études safavides II), in: *MOOI* 1 (1984), 1–40.

Aubin, Jean: L'avènement des Safavides reconsidéré (Études safavides III), in: *MOOI* 5 (1988), 1–130.

Aydüz, Salim: Lâle devri'nde yapılan ilmi faaliyetler, in: *Dîvân: İlmî Araştırmalar Dergisi* 2/3 (1997), 143–70.

Azimdžanova, Sabachat A.: *Gosudarstvo Bābura v Kabule i v Indii*, Moskau 1977.

Azimdžanova, Sabachat A.: *K istorii Fergany vtoroj poloviny XV v.*, Taschkent 1996.

Azmeh, Aziz al-: *Muslim kingship: power and the sacred in Muslim, Christian and pagan polities*, London u.a. 1997.

Babayan, Kathryn: The Safavid synthesis: from Qizilbash Islam to Imamite Shi'ism, in: *Iranian Studies* 27 (1994), 135–61.

Babinger, Franz: *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*, Leipzig 1927.

Babinger, Franz: Beiträge zur Geschichte des Geschlechts der Malqoč-Oghlu's, in: ders. (Hg.): *Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante*, 3 Bände, München 1962–76, I:355–69.

Bacqué-Grammont, Jean-Louis: *Les Ottomans, les Safavides et leurs voisins. Contribution à l'histoire des relations internationales dans l'Orient islamique de 1514 à 1524* (= Uitgaven van het Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul 56), Istanbul 1987.

Bāġir Ārām, Muḥammad: *Andīša-yi tārīḫ-nigārī-yi aṣr-i ṣafavī*, Teheran ^{2}1393/2014.

Bahār, Muḥammad Taqī: *Sabkšināsī yā tārīḫ-i taṭavvur-i naṯr-i fārsī*, 3 Bde., Teheran ^{3}1349/1970.

Balabanlilar, Lisa: Lords of the auspicious conjunction: Turco-Mongol imperial identity on the subcontinent, in: *Journal of World History* 18/1 (2007), 1–39.

Banerji, S.K.: *Humāyūn Badshah*, 2 Bde., London 1938 u. Lucknow 1941.

Bart'old, Vasilij V.: *Uluġ Beg und seine Zeit*, dt. Bearbeitung v. Walther Hinz, Leipzig 1935.

Bartol'd, Vasilij V.: *Herāt unter Ḥusein Baiqara dem Timuriden*, dt. Bearbeitung v. Walther Hinz, Leipzig 1938.

Bartol'd, Vasilij V.: Art. Ḥaydar Mīrzā, in: *EI2* III (1971), 317.

Bashir, Shahzad: *Fazlallah Astarabadi and the Hurufis*, Oxford 2005.

Bashir, Shahzad: Shah Ismail and the Qizilbash: cannibalism in the religious history of early Safavid Iran, in: *History of Religions* 45/3 (2006), 234–56.

Bashir, Shahzad: On Islamic time: rethinking chronology in the historiography of Muslim societies, in*: History and Theory* 53 (2014), 519–44.

Bashir, Shahzad: A Perso-Islamic universal chronicle in its historical context: Ghiyāṯ al-Dīn Khwāndamīr's *Ḥabīb al-siyar*, in: Bernd-Christian Otto/Susanne Rau/Jörg Rüpke (Hgg.): *History and religion: narrating a religious past* (= Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 68), Berlin/Boston 2015, 209–25.

Bauden, Frédéric: Maqriziana I: discovery of an autograph manuscript of al-Maqrīzī: towards a better understanding of his working method, description: section 1, in: *Mamluk Studies Review* VII/2 (2003), 21–68.

Bauer, Thomas: *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin 2011.

Bauer, Thomas: *Warum es kein islamisches Mittelalter gab. Das Erbe der Antike und der Orient*, München 2018.

Bein, Thomas: *Textkritik. Eine Einführung in Grundlagen germanistisch-mediävistischer Editionswissenschaft*, Frankfurt/M. ²2011.

Beinhauer-Köhler, Bärbel: *Fāṭima bint Muḥammad: Metamorphosen einer frühislamischen Frauengestalt*, Wiesbaden 2002.

Bennewitz, Ingrid/Weichselbaumer, Ruth: Lob der Variante(n)? New Philology und die Praxis der mediävistischen Editionen, in: Christa Jansohn/Bodo Plachta (Hgg.): *Varianten – Variants – Variantes* (= Editio 22), Tübingen 2005, 61–77.

Berger, Lutz: Zur Problematik der späten Einführung des Buchdrucks in der islamischen Welt, in: Ulrich Marzolph (Hg.): *Das gedruckte Buch im Vorderen Orient* (= Beiträge zur Sprach- und Kulturgeschichte des Orients 34), Dortmund 2002, 15–28.

Bernardini, Michele: Hātifī's Tīmūrnāmeh and Qāsimī's Shāhnāmeh-yi Ismā'īl: considerations towards a double critical edition, in: Andrew J. Newman (Hg.): *Society and culture in the early modern Middle East: studies on Iran in the Safavid period* (= Islamic History and Civilization. Studies and Texts 46), Leiden/Boston 2003, 3–18.

Berschin, Walter: Lachmann und der Archetyp, in: Judith Pfeiffer/Manfred Kropp (Hgg.): *Theoretical approaches to the transmission and edition of oriental manuscripts: proceedings of a symposium held in Istanbul March 28–30, 2001* (= BTS 111), Beirut 2007, 251–58.

Beveridge, Annette S./Manz, Beatrice F.: Art. Mīrkh^{w}ānd, in: *EI2* VII (1991), 126f.

Beveridge, Henry/de Bruijn, Johannes T.P.: Art. Kh^{w}āndamīr, in: *EI2* IV (1977), 1020–22.

Binbaş, İ. Evrim: *Intellectual networks in Timurid Iran: Sharaf al-Dīn 'Alī Yazdī and the Islamicate republic of letters*, Cambridge 2016.

Blois, François C. de: Art. Ta'rīkh, i. Dates and eras in the Islamic world, 1. In the sense of "date, dating", etc., in: *EI2* X (2000), 257–64.

Blow, David: *Shah Abbas: the ruthless king who became an Iranian legend*, London/New York 2009.

Bockholt, Philip: Same but different? On copies of the general history *Ḥabīb al-siyar* in Saint Petersburg manuscript collections, in: *Vestnik of Saint Petersburg University. Asian and African Studies* 11/1 (2019), 52–63.

Bockholt, Philip: Art. Khvāndamīr, in: *EI3*, Online-Ausgabe: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/khvandamir-COM_35589?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-3&s.q=Khvandamir.

Bockholt, Philip: Art. Mīrkhvānd Muḥammad b. Khvāndshāh, in: *EI3*; Online-Ausgabe: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/

mirkhvand-COM_40284?s.num=1&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-3&s.q=Khvandamir.

Bockholt, Philip: Lost somewhere in between? On the transmission of history from the Islamic West to the East in premodern times: the case of the Almohad caliph Abū Yūsuf Yaʿqūb and the battle of Alarcos, in: Maribel Fierro/Mayte Penelas (Hgg.): *The Maghrib in the Mashriq: Knowledge, Travel and Identity* (=Studies in the History and Culture of the Middle East 40), Berlin/Boston 2021, 119–42.

Bockholt, Philip: Writing history is a difficult task: on Khvāndamīr's general history *Ḥabīb al-Siyar* and the origins of Safavid historiographical writing, in: Olga M. Yastrebova (Hg.): *Proceedings of the Eighth European Conference of Iranian studies, held on 14–19 September 2015 at the State Hermitage Museum and Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences, 2: Studies on Iran and the Persianate world after Islam*, St. Petersburg 2020, 69–75.

Bosworth, Clifford E.: *The new Islamic dynasties: a chronological and genealogical manual*, Edinburgh 1996.

Bosworth, Clifford E.: Art. al-Khulafāʾ al-Rāshidūn, in: *EI2* XII (2004), 528f.

Bosworth, Clifford E.: Art. Muḥammad Zamān Mīrzā, in: *EI2* XII (2004), 637.

Bourdieu, Pierre: Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital, in: Reinhard Kreckel (Hg.): *Soziale Ungleichheiten* (= Soziale Welt, Sonderband 2), Göttingen 1983, 183–98.

Bregel', Yuri: Art. Abu l-Khayrids, in: *EIr*, Online-Ausgabe: http://www.iranicaonline.org/articles/abul-khayrids-dynasty.

Brockelmann, Carl: Art. Kalīla Wa-Dimna, in: *EI2* IV (1978), 503–06.

Brown-Grant, Rosalind u.a. (Hgg.): *Inscribing knowledge in the medieval book: the power of paratexts* (= Studies in Medieval and Early Modern Culture 66), Kalamazoo/MI 2020.

Browne, Edward G.: *A literary history of Persia*, 4 Bde., Cambridge 1908–24.

Brunner, Rainer: Islam in Iran – von 1501 bis heute, in: Ludwig Paul (Hg.): *Handbuch der Iranistik*, Bd. 1, Wiesbaden 2013, 185–205.

Buhl, Frants: Art. ʿĀd, in: *EI2* I (1960), 169.

Bumke, Joachim: Der unfeste Text. Überlegungen zur Überlieferungsgeschichte und Textkritik der höfischen Epik im 13. Jahrhundert, in: Jan-Dirk Müller (Hg.): *'Aufführung' und 'Schrift' in Mittelalter und Früher Neuzeit* (= Germanistische-Symposien-Berichtsbände 17), Stuttgart u.a. 1996, 118–29.

Bumke, Joachim: *Die vier Fassungen der „Nibelungenklage". Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte und Textkritik der höfischen Epik im 13. Jahrhundert* (= Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 8 (242)), Berlin u.a. 1996.

Bumke, Joachim (Hg.): *Die „Nibelungenklage". Synoptische Ausgabe aller vier Fassungen*, Berlin u.a. 1999.

Bunčić, Daniel: *Wissenschaftliche Transliteration kyrillisch geschriebener slavischer Sprachen*, online: http://www.daniel.buncic.de/keyb/translit.pdf.

Busse, Heribert: *Islamische Erzählungen von Propheten und Gottesmännern: Qiṣaṣ al-anbiyāʾ oder ʿArāʾis al-maǧālis von Abū Isḥāq Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm aṯ-Ṯaʿlabī* (= Diskurse der Arabistik 9), Wiesbaden 2006.

Cahen, Claude: Art. Kayḳubād, in: *EI2* IV (1978), 817f.

Calmard, Jean: Les rituels shiites et le pouvoir. L'imposition du shiisme safavide: eulogies et malédictions canoniques, in: ders. (Hg.): *Études safavides*, Paris/Teheran 1993, 109–50.

Calmard, Jean: Shiʿi rituals and power II: the consolidation of Safavid Shiʿism: folklore and popular religion, in: Charles Melville (Hg.): *Safavid Persia: the history and politics of an Islamic society* (= Pembroke Papers 4), London u.a. 1996, 139–90.

Calmard, Jean: Safavid Persia in Indo-Persian sources and in Timurid-Mughal perception, in: Muzaffar Alam/Françoise ‚Nalini' Delvoye/Marc Gaborieau (Hgg.): *The making of Indo-Persian culture: Indian and French studies, proceedings of a seminar held at Jawaharlal Nehru University, New Delhi, 14–16 February 1994*, New Delhi 2000, 351–91.

Calmard, Jean: Art. Tabarruʾ, in: *EI2* X (2000), 20–22.

Cerquiglini, Bernard: *Éloge de la variante: histoire critique de la philologie*, Paris 1989.

Conermann, Stephan: *Historiographie als Sinnstiftung. Indo-persische Geschichtsschreibung während der Mogulzeit (932–1118/1526–1707)* (= Iran – Turan 5), Wiesbaden 2002.

Conermann, Stephan (Hg.): *Die muslimische Sicht (13. bis 18. Jahrhundert). Mit einem Beitrag von Jamal Malik* (= Geschichtsdenken der Kulturen. Eine kommentierte Dokumentation: Südasien – Von den Anfängen bis zur Gegenwart 2), Frankfurt/M. 2002.

Conermann, Stephan: Ibn Ṭūlūn (d. 955/1548): life and works, in: ders. (Hg.): *Mamlukica: studies on the history and society of the Mamluk period/Studien zu Geschichte und Gesellschaft der Mamlukenzeit* (= Mamluk Studies 4), Göttingen 2013, 213–36 (Nachdruck aus: *Mamlūk Studies Review* 8 (2004), 115–40).

Conermann, Stephan (Hg.): *Modi des Erzählens in nicht-abendländischen Texten* (= Narratio Aliena? 2), Berlin 2009.

Conermann, Stephan (Hg.): *Innovation oder Plagiat? Kompilationstechniken in der Vormoderne* (= Narratio Aliena? 4), Berlin 2015.

Conermann, Stephan: Wie arbeitet ein vormoderner Historiker?, in: ders. (Hg.): *Innovation oder Plagiat? Kompilationstechniken in der Vormoderne* (= Narratio Aliena? 4), Berlin 2015, 7–22.

Conermann, Stephan/Eisenbürger, Barbara: Narrative Strukturen in aṭ-Ṭabarīs (gest. 923) *Taʾrīḫ ar-rusul wal-mulūk wal-ḫulafāʾ*, in: ders. (Hg.): *Modi des Erzählens in nicht-abendländischen Texten* (= Narratio Aliena? 2), Berlin 2009, 209–56.

Crone, Patricia/Hinds, Martin: *God's caliph: religious authority in the first centuries of Islam* (= University of Cambridge Oriental Publications 37), Cambridge 1986.

Daftari, Farhad: *A history of Shi'i Islam* (= Shi'i Heritage Series 1), London/New York 2014.

Dagenais, John: *The ethics of reading in manuscript culture: glossing the "Libro de buen amor"*, Princeton/NJ 1994.

Dale, Stephen F.: Steppe humanism: the autobiographical writings of Zahir al-Din Muhammad Babur, 1483–1530, in: *IJMES* 22/1 (1990), 37–58.

Dale, Stephen F.: The poetry and autobiography of the Bâbur-nâma, in: *JAS* 55/3 (1996), 635–64.

Dale, Stephen F.: *The garden of the eight paradises: Bābur and the culture of empire in Central Asia, Afghanistan and India (1483–1530)* (= Brill's Inner Asian Library 10), Leiden/Boston 2004.

Dale, Stephen F.: India under Mughal rule, in: David O. Morgan/Anthony Reid (Hgg.): *The eastern Islamic World: eleventh to eighteenth centuries* (= The New Cambridge History of Islam 3), Cambridge 2010, 266–314.

Dale, Stephen F.: Art. Bābur, in: *EI3*, Online-Ausgabe: http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/babur-COM_26364?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-3&s.q=Babur.

Daniel, Elton L.: Manuscripts and editions of Bal'amī's Tarjamah-i tārīkh-i Ṭabarī, in: *JRAS* 2 (1990), 282–321.

Danilenko, Nadja: *Picturing the Islamicate world. The story of al-Iṣṭakhrī's Book of Routes and Realms* (= Handbook of Oriental Studies, Section 1: The Near and Middle East 146), Leiden/Boston 2021.

Dānišpažūh, Muḥammad Taqī: *Fihrist-i nusḫahā-yi ḫaṭṭī-yi Kitābḫāna-yi Markazī-yi Danišgāh-i Tihrān*, Bd. XIII, Teheran 1340/1961.

Dānišpažūh, Muḥammad Taqī: *Fihrist-i nusḫahā-yi ḫaṭṭī-yi Kitābḫāna-yi Markazī va Markaz-i Asnād-i Danišgāh-i Tihrān*, Bd. XVI, Teheran 1357/1978.

Dankoff, Robert: Rezension zu Wheeler M. Thackston: *Bâburnâma. Chaghatay Turkish text with Abdul-Rahim Khankhanan's Persian translation, Turkish translation, Persian edition and English translation* u. Eiji Mano: *Bābur-nāma (Vaqāyi')*, *critical edition based on four Chaghatay texts*, in: *JAOS* 117 (1997), 744–46.

Daub, Frederike-Wiebke: *Formen und Funktionen des Layouts in arabischen Manuskripten anhand von Abschriften religiöser Texte: al-Būṣīrīs Burda, al-Ǧazūlīs Dalā'il und die Šifā' von Qāḍī 'Iyāḍ* (= Arabische Studien 12), Wiesbaden 2016.

Demeerseman, André: Une étape décisive de la culture et de la psychologie islamique. Les données de la controverse autour du problème de l'imprimerie, in: *Institut de Belles-Lettres Arabes* 17 (1954), 1–48 u. 101–40.

Déroche, François: *Islamic codicology: an introduction to the study of manuscripts in Arabic script, with contributions by Annie Berthier* (= Islamic Heritage Foundation 102), hg. v. Muhammad Isa Waley, London 2006 (franz. Erstausgabe Paris 2000).

Dickson, Martin B.: *Sháh Ṭahmásb and the Úzbeks: the duel for Khurásán with ʿUbayd Khán (930–946/1524–1540)*, Dissertationsschrift, Princeton University 1958.

Dirāyatī, Muṣṭafā (Hg.): *Fihristvāra-yi dastnivišthā-yi Īrān (DENĀ)*, 12 Bde., Teheran 1389/2010.

Dirāyatī, Muṣṭafā (Hg.): *Fihristagān-i nusḫahā-yi ḫaṭṭī-yi Īrān (FANKHĀ)*, 45 Bde., Teheran 1390–94/2011–15.

Donner, Fred M.: *The early Islamic conquests*, Princeton/NJ 1981.

Donner, Fred M.: *Narratives of Islamic origins: the beginnings of Islamic historical writing* (= Studies in Late Antiquity and Early Islam 14), Princeton/NJ 1998.

Donner, Fred M.: ʿUthmān and the Rāshidūn Caliphs in Ibn ʿAsākir's *Taʾrīkh madīnat Dimashq*: a study in strategies of compilation, in: James E. Lindsay (Hg.): *Ibn ʿAsākir and early Islamic history* (= Studies in Late Antiquity and Early Islam 20), Princeton/NJ 2001, 44–61.

Donner, Fred M.: Modern approaches to early Islamic history, in: Chase F. Robinson (Hg.): *The formation of the Islamic world: sixth to eleventh centuries* (= New Cambridge History of Islam 1), Cambridge 2010, 625–47.

Dorn, Bernhard: *Catalogue des manuscrits et xylographes orientaux de la Bibliothèque Impériale Publique de St. Pétersbourg*, St. Petersburg 1852.

Dorn, Bernhard: Über die aus dem Nachlass des wirkl. Staatsrathes Graf dem Asiatischen Museum der Akademie zugekommenen morgenländischen Handschriften, in: *Mélanges asiatiques tirés du bulletin de l'Académie impériale des sciences de St.-Petersbourg* VI (1869–1873), 112–40.

Eaton, Richard M.: Art. Abu'l-Fażl ʿAllāmī, in: *EIr* I (1985), 287–89.

Eberhard, Elke: *Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften* (=IU 3), Freiburg i.B. 1970.

Eco, Umberto: *Die Geschichte der legendären Länder und Städte*, München 2013.

Elliot, Henry M./Dowson, John: *The history of India as told by its own historians: the Muhammadan period; ed. from the posthumous papers of the late Sir H. M. Elliot by J. Dowson*, 8 Bde., London 1867–77.

Elliot, Henry M.: *Bibliographical index to the historians of Muhammedan India*, Bd. 1, Kalkutta 1850.

El-Hibri, Tayeb: *Parable and politics in early Islamic history: the Rashidun caliphs*, New York 2010.

Erskine, William/Leiden, John (Hgg.): *Memoirs of Zehir-ed-din Muhammed Baber, emperor of Hindustan, written by himself, in the Jaghatai Turki*, London 1826.

Ethé, Hermann: *Catalogue of Persian manuscripts in the library of the India Office*, 2 Bde., Oxford 1903–37.

Farhānī Munfarid, Mahdī: *Paivand-i siyāsat va farhang dar ʿaṣr-i zavāl-i Tīmūrīyān va ẓuhūr-i Ṣafavīyān (873–911/1468–1505)*, Teheran 1381/2002.

Farooqi, Naimur Rahman: *Mughal-Ottoman relations. A study of political & diplomatic relations between Mughal India and the Ottoman empire, 1556–1748* (= IAD Oriental (Original) Series 32), Delhi 2009 (Erstausgabe Delhi 1989).

Farrokh, Kaveh/Moshtagh Khorasani, Manouchehr: Die Schlacht von Tschaldiran am 23. August 1514. Hintergrund, Analyse und Konsequenzen, in: *Pallasch. Zeitschrift für Militärgeschichte* 41 (2012), 47–71.

Finnern, Sönke: *Narratologie und biblische Exegese. Eine integrative Methode der Erzählanalyse und ihr Ertrag am Beispiel von Matthäus 28* (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe 285), Tübingen 2010.

Firestone, Reuven: Art. Yūsuf b. Yaʿḳūb, in: *EI2* XI (2002), 352–54.

Fischer, Sydney N.: *The foreign relations of Turkey 1481–1512* (= Illinois Studies in the Social Sciences 30/1), Urbana/IL 1948.

Fletcher, Joseph: Turco-Mongolian monarchic tradition in the Ottoman Empire, in: *Harvard Ukrainian Studies* 3–4 (1979–80), 236–51.

Floor, Willem: *The economy of Safavid Persia* (= Iran – Turan 1), Wiesbaden 2000.

Floor, Willem M.: The *ṣadr* or head of the Safavid religious administration, judiciary and endowments and other members of the religious institution, in: *ZDMG* 150 (2000), 461–500.

Floor, Willem M.: The practise of cursing and bad language in Iran, in: *ZDMG* 165 (2015), 155–84.

Floor, Willem M./Herzig, Edmund (Hgg.): *Iran and the world in the Safavid age* (= International Library of Iranian Studies 2), London u.a. 2012.

Fragner, Bert G.: *Die Persophonie. Regionalität, Identität und Sprachkontakt in der Geschichte Asiens* (= ANOR 5), Berlin/Halle 1999.

Fragner, Bert G.: Art. Germany, iv. Iranian studies in German: Islamic Period, in: *EIr* X (2001), 543–55.

Fragner, Bert G.: Iranisch-islamische Kulturen Zentralasiens in: ders./Andreas Kappeler (Hgg.): *Zentralasien: 13. bis 20. Jahrhundert. Geschichte und Gesellschaft* (= Edition Weltregionen 13), Wien 2006, 81–101.

Fragner, Bert G.: Die Mongolen und ihr Imperium, in: ders./Andreas Kappeler (Hgg.): *Zentralasien: 13. bis 20. Jahrhundert. Geschichte und Gesellschaft* (= Edition Weltregionen 13), Wien 2006, 103–19.

Fragner, Bert G.: Das Persische als Hegemonialsprache in der islamischen Geschichte: Überlegungen zur Definition eines innerislamischen Kulturraums, in: Lars Johanson/Christiane Bulut (Hgg.): *Turkic-Iranian contact areas: historical and linguistic aspects* (= Turcologica 62), Wiesbaden 2006, 39–48.

Franke, Heike: *Akbar und Ǧahāngīr. Untersuchungen zur politischen und religiösen Legitimation in Text und Bild* (= Bonner Islamstudien 12), Schenefeld 2005.

Franz, Kurt: *Kompilation in arabischen Chroniken. Die Überlieferung vom Aufstand der Zanǧ zwischen Geschichtlichkeit und Intertextualität vom 9. bis ins 15. Jahrhundert* (= Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients 15), Berlin 2004.

Gacek, Adam: *Arabic manuscripts: a vademecum for readers* (= Handbook of Oriental Studies, Section 1: The Near and Middle East 98), Leiden/Boston 2009.

Game of Thrones (2016), Staffel 6, Folge 3: *Oathbreaker*, Regie: Daniel Sackheim, Drehbuch: David Benioff/Daniel B. Weiss, 53 Min.

Gandjeï, Tourkhan: Art. Sulṭān Ḥusayn, in: *EI2* III (1986), 603.

Gandjeï, Tourkhan: Art. Ismāʿīl I, in: *EI2* IV (1997), 186–88.

García-Arenal, Mercedes (Hg.): *Mahdisme et millénarisme en Islam* (= Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée 91/94, série histoire), Aix-en-Provence 2000.

Genette, Gérard: *Paratexte. Das Buch vom Beiwerk des Buches*, Frankfurt/M. 2001 (franz. Erstausgabe Paris 1987).

Genette, Gérard: *Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe*, Frankfurt/M. 1993 (franz. Erstausgabe Paris 1982).

Geoffroy, Éric: Art. al-Yāfiʿī, in: *EI2* XI (2002), 236.

Gerhardt, Claus W.: Art. Lithographie u. Lithographiestein, in: *LGB2* IV (1995), 577f.

Gerhardt, Claus W.: Art. Lithographischer Umdruck, in: *LGB2* IV (1995), 578f.

Gerhardt, Claus W.: Art. Steindruck, in: *LGB2* VII (2007), 230.

Gerwing, Manfred/Schachten, Winfried: Art. Heilsplan, -sgeschichte, in: *LexMa* IV (1999), 2031f.

Ghereghlou, Kioumars: Chronicling a dynasty on the make: new light on the early Ṣafavids in Ḥayātī Tabrīzī's *Tārīkh* (961/1554), in: *JAOS* 137 (2017), 805–32.

Glassen, Erika: *Die frühen Safawiden nach Qāżī Aḥmad Qumī* (= IU 5), Freiburg 1970.

Glassen, Erika: Schah Ismāʿīl I. und die Theologen seiner Zeit, in: *Der Islam* 48 (1972), 254–68.

Gleave, Robert M.: ʿAlī b. Abī Ṭālib, in: *EI3*, Online-Ausgabe: http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/ali-b-abi-talib-COM_26324?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-3&s.q=Ali+b.+Abi+Talib.

Goertz, Hans-Jürgen: *Unsichere Geschichte. Zur Theorie historischer Referentialität*, Stuttgart 2001.

Goetz, Hans-Werner: *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im hohen Mittelalter* (= Orbis mediaevalis, Vorstellungswelten des Mittelalters 1), Berlin ^{2}2008.

Goldziher, Ignaz: *Beiträge zur Literaturgeschichte der Šīʿâ und der sunnitischen Polemik* (= Nachdr. des Dezemberhefts der SB d. phil. Klasse der kaiserl. Akademie d. Wiss. 78, 1874), Wien 1874.

Goldziher, Ignaz/van Arendonk, Cornelis/Tritton, Arthur S.: Art. Ahl al-Bayt, in: *EI2* I (1960) 257f.

Golombek, Lisa/Wilber, Donald: *The Timurid architecture of Iran and Turan* (= Princeton Monographs in Art and Archaeology 46/2), 2 Bde., Princeton/NJ 1988.

Görke, Andreas/Hirschler, Konrad (Hgg.): *Manuscript notes as documentary sources* (= BTS 129), Beirut/Würzburg 2011.

Gronke, Monika: *Derwische im Vorhof der Macht: Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Nordwestirans im 13. und 14. Jahrhundert* (= FIS 15), Stuttgart 1993.

Gronke, Monika: Die mongolische Epoche (1250–1500), in: Albrecht Noth/Jürgen Paul (Hgg.): *Der islamische Orient. Grundzüge seiner Geschichte* (= MISK 1), Würzburg 1998, 255–332.

Grunebaum, Gustav E. von: The cultural function of the dream as illustrated by classical Islam, in: ders./Roger Caillois (Hgg.): *The dream and human societies*, Berkeley u.a. 1966, 3–21.

Gulčīn Maʿānī, Aḥmad: *Šahr-āšub dar šiʿr-i fārsī*, Teheran 1346/1967.

Gulčīn Maʿānī, Aḥmad: *Tārīḫ-i taẕkirahā-yi fārsī*, 2 Bde., Teheran 1350/1971.

Gumbrecht, Hans Ulrich: *Die Macht der Philologie. Über einen verborgenen Impuls im wissenschaftlichen Umgang mit Texten*, Frankfurt/M. 2003.

Haarmann, Ulrich: *Quellenstudien zur frühen Mamlukenzeit* (= IU 1), Freiburg 1970.

Haarmann, Ulrich: Auflösung und Bewahrung der klassischen Formen arabischer Geschichtsschreibung in der Zeit der Mamluken, in: *ZMDG* 121 (1971), 46–60.

Haarmann, Ulrich: Staat und Religion in Transoxanien im frühen 16. Jahrhundert, in: *ZDMG* 124 (1974), 332–69.

Haarmann, Ulrich: Art. Khundjī, Faḍl Allāh b. Rūzbihān, in: *EI2* V (1986), 53–55.

Hagen, Gottfried: *Ein osmanischer Geograph bei der Arbeit: Entstehung und Gedankenwelt von Kātib Çelebis Ǧihānnümā* (= Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur der Türkvölker 4), Berlin 2003.

Haig, T. Wolseley: Art. *Ṣāḥib-ḳirān*, in: *EI2* VIII (1995), 833.

Ḥā'irī, ʿAbd al-Ḥusain: *Fihrist-i kitābḫāna-yi Maǧlis-i Šūrā-yi Millī*, Band IX, Teheran 1346/1967.

Halm, Heinz: Art. Bayhaqī, Ẓahīr-al-Dīn, in: *EIr* III (1988), 895f.

Halm, Heinz: *Die Schia*, Darmstadt 1988.

Hanaoka, Mimi: *Authority and identity in medieval Islamic historiography. Persian histories from the peripheries*, Cambridge 2016.

Haneda, Masashi/Matthee, Rudi: Art. Isfahan, vii. Safavid Period, in: *EIr* XIII (2006), 650–57.

Hardtwig, Wolfgang: Formen der Geschichtsschreibung: Varianten des historischen Erzählens, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.): *Geschichte. Ein Grundkurs*, Reinbeck b. Hamburg ²2001, 169–88.

Hardy, Peter: *Historians of medieval India: studies in Indo-Muslim historical writing*, London 1960.

Hasson, Isaac: Art. al-Zubayr b. al-ʿAwwām b. Khuwaylid, in: *EI2* XI (2002), 549–51.

Hees, Syrinx von: *Enzyklopädie als Spiegel des Weltbildes. Qazwīnīs Wunder der Schöpfung – eine Naturkunde des 13. Jahrhunderts* (= Diskurse der Arabistik 4), Wiesbaden 2002.

Hees, Syrinx von: The astonishing: a critique and re-reading of ʿAǧāʾib literature, in: *Middle Eastern Literatures incorporating Edebiyat* 8/2 (2005), 101–20.

Hees, Syrinx von: Al-Qazwīnī's ʿAjāʾib al-Makhlūqāt – an encyclopaedia of natural history?, in: Gerhard Endress (Hg.): *Organizing knowledge: encyclopaedic activities in the pre-eighteenth-century Muslim world* (= Islamic Philosophy, Theology and Science 61), Leiden 2006, 171–86.

Heinz, Wilhelm: Die Kultur der Tulpenzeit des Osmanischen Reiches, in: *WZKM* 61 (1967), 62–116.

Heinzelmann, Tobias/Sievert, Henning: Einleitung, in: dies. (Hgg.): *Buchkultur im Nahen Osten des 17. und 18. Jahrhunderts* (= Welten des Islams 3), Bern 2010, 9–26.

Heller, Bernhard: Art. Namrūd, in: *EI2* VII (1993), 952f.

Hermann, Gottfried: *Der historische Gehalt des „Nāmä-ye nāmī" von Ḫåndamīr*, Göttingen 1968.

Hermann, Gottfried: Zur Entstehung des *ṣadr*-Amtes, in: Ulrich Haarmann/Peter Bachmann (Hgg.): *Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag* (= BTS 22), Beirut 1979, 278–95.

Herzog, Thomas: *Geschichte und Imaginaire: Entstehung, Überlieferung und Bedeutung der Sīrat Baibars in ihrem sozio-politischen Kontext* (= Diskurse der Arabistik 8), Wiesbaden 2006.

Hidāyat Ḥusain, Muḥammad: Preface, in: Ḫᵛāndamīr: *Qānūn-i Humāyūnī/ Humāyūnnāma* (= Bibliotheca Indica 260), hg. u. eingel. v. dems., Kalkutta 1940, I–XXXVI.

Hinz, Walther: *Irans Aufstieg zum Nationalstaat im fünfzehnten Jahrhundert*, Berlin/ Leipzig 1936.

Hinz, Walther: Quellenstudien zur Geschichte der Timuriden, in: *ZDMG* 90 (1936), 357–98.

Hinz, Walther: *Islamische Masse und Gewichte. Umgerechnet ins metrische System* (= Handbuch der Orientalistik 1, Der Nahe und der Mittlere Osten, Ergänzungsband 1/1), Leiden 1955.

Hirschler, Konrad: *Medieval Arabic historiography: authors as actors* (= SOAS/Routledge Studies on the Middle East 5), London 2006.

Hirschler, Konrad: *The written word in the medieval Arabic lands: a social and cultural history of reading practices*, Edinburgh 2012.

Hirschler, Konrad: From archive to archival practices: rethinking the preservation of Mamluk administrative documents, in: *JAOS* 136 (2016), 1–28.

Hirschler, Konrad: *Medieval Damascus. Plurality and diversity in an Arabic library: the Ashrafīya library catalogue*, Edinburgh 2016.

Hirschler, Konrad: *A monument to medieval Syrian book culture: the library of Ibn ʿAbd al-Hādī*, Edinburgh 2019.

Hodgson, Marshall G.: *The venture of Islam: conscience and history in a world civilization*, 3 Bde., Chicago 1974.

Hofman, Henri Franciscus: Art. Hamaker, Hendrik Arent, in: Harro Stammerjohann (Hg.): *Lexicon grammaticorum: a bio-bibliographical companion to the history of linguistics*, Tübingen ²2009, 605f.

Huart, Claude/Massé, Henri: Art. Firdawsī, in: *EI2* II (1965), 918–20.

Humphreys, Stephen R.: *Islamic history: a framework for inquiry*, London/New York 2009 (Erstausgabe Princeton/NJ 1991).

Islam, Riazul: *Indo-Persian relations: a study of the political and diplomatic relations between the Mughul empire and Iran* (= Sources of the History and Geography of Iran 32), Teheran 1970.

Islam, Riazul: *A calendar of documents on Indo-Persian relations (1500–1750)*, 2 Bde., Teheran/Karachi 1979–82.

Jacobs, Adam: *Sunnî and Shî'î perceptions, boundaries and affiliations in late Timurid and early Safawid Persia: an examination of historical and quasihistorical narratives*, Dissertationsschrift, SOAS University of London 1999.

Jaeger, Stephan: Erzähltheorie und Geschichtswissenschaft, in: Ansgar Nünning/Vera Nünning (Hgg.): *Erzähltheorie transgenerisch, intermedial, interdisziplinär* (= WVT-Handbücher zum literaturwissenschaftlichen Studium 5), Trier 2002, 237–63.

Jansohn, Christa/Plachta, Bodo (Hgg.): *Varianten – Variants – Variantes* (= Editio 22), Tübingen 2005.

Jordan, Stefan: *Theorien und Methoden der Geschichtswissenschaft*, Paderborn u.a. 2009.

Jusupova, Diloram Ju.: *Žizn' i trudy Chondamira*, Taschkent 2006.

Kamola, Stefan: *Making Mongol history: Rashid al-Din and the Jamiʿ al-Tawarikh*, Edinburgh 2019.

Kamola, Stefan: A sensational and unique novelty: the reception of Rashid al-Din's world history, in: *Iran JBIPS* (2018), 1–12.

Kasravī, Aḥmad: *Šayḫ Ṣafī va tabbāraš*, Teheran 1976 (Nachdruck).

Keddie, Nikki: Iran und Afghanistan, i. Die Ṣafaviden-Dynastie (1501–1722), in: Gustav E. v. Grunebaum (Hg.): *Der Islam II. Die islamischen Reiche nach dem Fall von Konstantinopel* (= FWG 15), 160–76.

Keegan, Matthew L.: Commentators, collators, and copyists: interpreting manuscript variation in the exordium of Al-Ḥarīrī's *Maqāmāt*, in: Joseph Lowry/Shawkat Toorawa (Hgg.): *Arabic humanities, Islamic thought: essays in honor of Everett K. Rowson* (= Islamic History and Civilization 141), Leiden u.a. 2017, 295–316.

Kellner-Heinkele, Barbara: *Mīr ʿAlīšīr Nawā'ī – eine Skizze zum historischen Hintergrund*, in: dies./Sigrid Kleinmichel (Hgg.): *Mīr ʿAlīšīr Nawā'ī. Akten des Symposiums aus Anlaß des 500. Geburtstages und des 500. Jahres des Todes von Mīr ʿAlīšīr Nawā'ī am 23. April 2001* (= ITS 1), Würzburg 2003, 1–13.

Kennedy, Hugh: *Muslim Spain and Portugal: a political history of al-Andalus*, London ²1998.

Kennedy, Hugh: Rezension zu Wilferd Madelung: *The succession to Muḥammad: a study of the early caliphate*, in: *JRAS* 8 (1998), 88f.

Kennedy, Hugh: *The prophet and the age of the caliphates: the Islamic Near East from the sixth to the eleventh century* (= A History of the Near East), London/New York ²2004.

Khaleghi-Motlagh, Djalal: Art. Ferdowsi, Abu'l-Qāsem, i. Life, in: *EIr* IX (1999), 514–23.

Khalidi, Tarif: *Islamic historiography: the histories of Mas'ūdī*, Albany/NY 1975.

Klemm, Verena: Die frühe islamische Erzählung von Fāṭima bint Muḥammad: Vom *ḫabar* zur Legende, in: *Der Islam* 79 (2002), 47–86.

Klemm, Verena: Art. Fāṭima bt. Muḥammad, in: *EI3*, Online-Ausgabe: http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/fatima-bt-muhammad-COM_27039?s.num=73&s.start=60.

Kohlberg, Etan: *The attitude of the Imāmī Shī'īs to the companions of the prophet*, Dissertationsschrift, University of Oxford 1971.

Kohlberg, Etan: An unusual Shī'ī isnād, in: *Israel Oriental Studies* 5 (1975), 142–49.

Kohlberg, Etan: From Imāmiyya to Ithnā-'ashariyya, in: *BSOAS* 39 (1976), 521–34.

Kohlberg, Etan: Some Zaydī views on the companions of the prophet, in: *BSOAS* 39 (1976), 91–98.

Kohlberg, Etan: The term "Rāfiḍa" in Imāmī Shī'ī usage, in: *JAOS* 99 (1979), 677–79.

Kohlberg, Etan: Some Shī'ī views on the antediluvian world, in: *Studia Islamica* 52 (1980), 41–66.

Kohlberg, Etan: The evolution of the Shī'a, in: ders. (Hg.): *Belief and law in Imāmī Shī'ism* (= Collected Studies Series CS339), Aldershot u.a. 1991, 1–22 (Nachdruck aus: *The Jerusalem Quartely* 27 (1983), 109–26).

Kohlberg, Etan: Some Imāmī Shī'ī views on the Ṣaḥāba, in: *JSAI* 5 (1984), 143–75.

Kohlberg, Etan: *A medieval Muslim scholar at work: Ibn Ṭāwūs and his library* (= Islamic Philosophy and Theology 12), Leiden u.a. 1992.

Kohlberg, Etan: Art. al-Ṭabrisī, in: *EI2* X (2000), 40f.

Kohlberg, Etan: Art. Waṣī, in: *EI2* XI (2002), 161f.

Kohlberg, Etan: Art. Ḥelli, Najm-al-Din Abu'l-Qāsem Ja'far, in: *EIr* XII (2004), 169f.

Krämer, Gudrun: *Der Vordere Orient und Nordafrika ab 1500* (= NFWG 9), Frankfurt/M. 2016.

Kreiser, Klaus: *Der osmanische Staat 1300–1922* (= OGG 30), München ²2008.

Krstić, Tijana: *Contested conversions to Islam: narratives of religious change and communal politics in the early modern Ottoman Empire*, Stanford/CA 2011.

Kügelgen, Anke von: *Die Legitimierung der mittelasiatischen Mangitendynastie in den Werken ihrer Historiker* (= BTS 86), Istanbul 2002.

Kügelgen, Anke von: Bücher und Bibliotheken in der islamischen Welt des ›Mittelalters‹, in: Michael Stolz/Adrian Mettauer: *Buchkultur im Mittelalter. Schrift – Bild – Kommunikation*, Berlin 2005, 147–75.

Landau-Tasseron, Ella: The "cyclical reform": a study of the *mujaddid* tradition, in: *Studia Islamica* 70 (1989), 79–117.

Langlès, L. (Hg.): *Voyages du chevalier Chardin, en Perse, et autres lieux de l'Orient, enrichis d'un grand nombre de belles figures en taille-douce, représentant les antiquités et les choses remarquables du paix*, 10 Bde., Paris 1811.

Lecomte, Gérard: Art. al-Saḳīfa, in: *EI2* VIII (1995), 887f.

Lehmann, Fritz: Art. Bābor, Ẓahīr-al-Dīn Moḥammad, in: *EIr* III (1989), 320–23.

Leiser, Gary: Art. Malḳoč-Oghullarï, in: *EI2* XII (2004), 578.

Lentz, Thomas W./Lowry, Glenn D.: *Timur and the princely vision: Persian art and culture in the fifteenth century*, Washington 1989.

Leube, Georg: *Kinda in der frühislamischen Geschichte. Eine prosopographische Studie auf Basis der frühen und klassischen arabisch-islamischen Geschichtsschreibung* (= MISK 41), Baden-Baden 2017.

Levi Della Vida, Giorgio/Bonner, Michael: Art. ʿUmar (I) b. al-Khaṭṭāb, in: *EI2* X (2000), 818–21.

Levi Della Vida, Giorgio/Khoury, Raif Georges: Art. ʿUthmān b. ʿAffān, in: *EI2* X (2000), 946–49.

Liebrenz, Boris: *Die Rifāʿīya aus Damaskus. Eine Privatbibliothek im osmanischen Syrien und ihr kulturelles Umfeld* (= Islamic Manuscripts and Books 10), Leiden/Boston 2016.

Luschey-Schmeisser, Ingeborg: Art. Čehel Sotūn, Isfahan, in: *EIr* V (1992), 111–15.

Lutz-Hensel, Magdalene: *Prinzipien der ersten textkritischen Editionen mittelhochdeutscher Dichtung. Brüder Grimm – Benecke – Lachmann* (= Philologische Studien und Quellen 77), Berlin 1975.

Lutz-Hensel, Magdalene: Lachmanns kritische Wahrscheinlichkeitsregeln, in: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 90 (1971), 394–408.

Lützeler, Paul M.: *Klio oder Kalliope? Literatur und Geschichte: Sondierung, Analyse, Interpretation* (= Philologische Studien und Quellen 145), Berlin 1997.

Madelung, Wilferd: Art. Imāma, in: *EI2* III (1971), 1163–69.

Madelung, Wilferd: Art. Ḳarmaṭī, in: *EI2* IV (1978), 660–65.

Madelung, Wilferd: Art. al-Mahdī, in: *EI2* V (1986), 1230–38.

Madelung, Wilferd: Art. al-Mufīd, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad, in: *EI2* VII (1993), 312f.

Madelung, Wilferd: Art. Shīʿa, in: *EI2* IX (1997), 420–24.

Madelung, Wilferd: *The succession to Muḥammad: a study of the early caliphate*, Cambridge 1997.

Madelung, Wilferd: Art. Ṭalḥa b. ʿUbayd Allāh, in: *EI2* X (2000), 161f.

Mahdavi, M. Amin: 'Genetically modified text' or 'critical edition'? The *Shāhnāma* genome project, in: *Persica* 19 (2003), 1–31.

Mann, Michael: *Geschichte Südasiens. 1500 bis heute*, Darmstadt 2010.

Manz, Beatrice F.: Tamerlane and the symbolism of sovereignty, in: *Iranian Studies* 21/1–2 (1988), 105–22.

Manz, Beatrice F.: *The rise and rule of Tamerlane*, Cambridge 1989.

Manz, Beatrice F.: Temür and the problem of a conqueror's legacy, in: *JRAS* 8/1 (1998), 21–41.

Manz, Beatrice F.: Mongol history rewritten and relived, in: *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 89/90 (2000), 129–49.

Manz, Beatrice F.: Tamerlane's career and its uses, in: *Journal of World History* 13/1 (2002), 1–25.

Manz, Beatrice F.: *Power, politics and religion in Timurid Iran*, Cambridge 2007.

Marlow, Louise (Hg.): *Dreaming across boundaries: the interpretation of dreams in Islamic lands* (= Ilex Foundation Series 1), Cambridge/MA 2008.

Marquet, Yves: Le šī'isme au IXe siècle a travers l'histoire de Ya'qūbī, in: *Arabica* 19 (1972), 1–45 u. 113–59.

Marsham, Andrew: Universal histories in Christendom and the Islamic world, c.700–1400, in: Sarah Foot/Chase F. Robinson (Hgg.): *The Oxford history of historical writing 2: 600–1400*, Oxford 2012, 431–56.

Martínez, Matías/Scheffel, Michael: *Einführung in die Erzähltheorie*, München ^{8}2009.

Marzolph, Ulrich: Mirzā 'Ali-Qoli Xu'ī: master of lithograph illustration, in: *Annali* (*Istituto Orientale di Napoli*) 57/1–2 (1997), 183–202.

Marzolph, Ulrich: *Narrative illustration in Persian lithographed books* (= Handbook of Oriental Studies, Section 1: The Near and Middle East 60), Leiden u.a. 2001.

Marzolph, Ulrich: Der lithographische Druck einer illustrierten persischen Prophetengeschichte (1267/1850), in: ders. (Hg.): *Das gedruckte Buch im Vorderen Orient* (= Beiträge zur Sprach- und Kulturgeschichte des Orients 34), Dortmund 2002, 85–117.

Marzolph, Ulrich: Zur frühen Druckgeschichte in Iran (1817–ca. 1900). Teil I: Gedruckte Handschrift, in: Eva-Maria Hanebutt-Benz/Dagmar Glass/Geoffrey Roper (Hgg.): *Sprachen des Nahen Ostens und die Druckrevolution. Katalog und Begleitband zur Ausstellung, Gutenberg-Museum Mainz/Middle Eastern Languages and the Print Revolution. A cross-cultural encounter. A catalogue and companion to the Exhibition*, Westhofen 2002, 249–68 (Text), 271f. (Anmerkungen), 511–17 (Exponatsbeschreibungen), 538f. (Literatur) u. 112–21 (Tafeln).

Matthee, Rudi: Art. Safavid dynasty, in: *EIr*, Online-Ausgabe: http://www.iranicaonline.org/articles/safavids.

Matuz, Josef: *Das Osmanische Reich. Grundlinien seiner Geschichte*, Darmstadt ^{5}2008.

Mazzaoui, Michel: A 'new' edition of the *Ṣafvat al-ṣafā*, in: Judith Pfeiffer/Sholeh Quinn/Ernest Tucker (Hgg.): *History and historiography of post-Mongol Central Asia and the Middle East: studies in honor of John E. Woods*, Wiesbaden 2006, 303–10.

McCaffrey, Michael J.: Art. Čālderān, in: *EIr* IV (1990), 656–58.

McChesney, Robert D.: Art. Shībānī Khān, in: *EI2* (IX) 1997, 426–28.

McChesney, Robert D.: Art. Shībānids, in: *EI2* IX (1997), 428–31.

McChesney, Robert D.: Islamic culture and the Chinggisid restoration: Central Asia in the sixteenth and seventeenth centuries, in: David O. Morgan/Anthony Reid (Hgg.): *The eastern Islamic world: eleventh to eighteenth centuries* (= The New Cambridge History of Islam 3), Cambridge 2010, 239–65.

Meisami, Julie S.: The past in service of the present: two views of history in medieval Persia, in: *Poetics Today* 14/2 (1993), 247–75.

Meisami, Julie S.: *Persian historiography to the end of the twelfth century*, Edinburgh 1999.

Meisami, Julie S.: History as literature, in: *Iranian Studies* 33/1–2 (2000), 15–30.

Meisami, Julie S.: History as literature, in: Charles Melville (Hg.): *Persian historiography* (= A History of Persian Literature X), London u.a 2012, 1–55.

Mélikoff, Irène: Le problème Ḳızılbaş, in: *Turcica* 6 (1975), 49–67.

Melville, Charles: The Chinese-Uighur animal calendar in Persian historiography of the Mongol period, in: *Iran* 32 (1994), 83–98.

Melville, Charles (Hg.): *Safavid Persia: the history and politics of an Islamic society* (= Pembroke Papers 4), London u.a. 1996.

Melville, Charles: The Caspian provinces: a world apart three local histories of Mazandaran, in: *Iranian Studies* 33/1–2 (2000), 45–91.

Melville, Charles: From Adam to Abaqa: Qāḍī Baiḍāwī's rearrangement of history (part I), in: *Studia Iranica* 30 (2001), 67–86.

Melville, Charles (Hg.): *Shahnama studies I* (= Pembroke Papers 5), Cambridge 2006.

Melville, Charles: From Adam to Abaqa: Qāḍī Baiḍāwī's rearrangement of history (part II), in: *Studia Iranica* 36 (2007), 7–64.

Melville, Charles: From Tabriz to Herat: Persian historiography in the 15th century, in: Markus Ritter/Ralph Kauz/Birgit Hoffmann (Hgg.): *Iran und iranisch geprägte Kulturen: Studien zum 65. Geburtstag von Bert G. Fragner* (= Beiträge zur Iranistik 27), Wiesbaden 2008, 28–38.

Melville, Charles: Introduction, in: ders. (Hg.): *Persian historiography* (= A History of Persian Literature X), London u.a 2012, XXV–LVI.

Melville, Charles: The historian at work, in: ders. (Hg.): *Persian historiography* (= A History of Persian Literature X), London u.a 2012, 56–100.

Melville, Charles: The Mongol and Timurid periods, 1250–1500, in: ders. (Hg.): *Persian historiography* (A History of Persian Literature X), London u.a 2012, 155–208.

Melville, Charles: ʿAli Yazdi and the Shāhnāme, in: Forogh Hashabeiky (Hg.): *International Shāhnāme conference, the second millenium: conference volume* (= Studia Iranica Upsaliensia 26), Uppsala 2014, 117–33.

Melville, Charles: Rashīd al-Dīn and the Shāhnāmeh, in: *JRAS* 26 (2016), 201–14.

Melville, Charles/van den Berg, Gabrielle (Hgg.): *Shahnama studies II: the reception of Firdausi's Shahnama* (= Studies in Persian Cultural History 2), Leiden/Boston 2012.

Melvin-Koushki, Matthew: Art. Khunji, Fazl Allah b. Ruzbihan (1455–1521), in: Gerhard Bowering u.a. (Hgg.): *The Princeton encyclopedia of Islamic political thought*, Princeton/NJ 2013, 297f.

Menzer, Melinda: Rezension zu Bernard Cerquiglini: In praise of the variant: a critical history of philology (engl. Übers. d. franz. Erstausgabe), in: *Bryn Mawr Review of Comparative Literature* 2/2 (2001); online: http://www.brynmawr.edu/bmrcl/Spring2001/Cerquiglini.html.

Metzger, Franziska: *Geschichtsschreibung und Geschichtsdenken im 19. und 20. Jahrhundert*, Bern u.a. 2011.

Miklucho-Maklaj, Nikolaj D.: Chondamir i ‚Zapiski' Bābura, in: *Tjurkololgičeskie Issledovaniya*, Moskau/Leningrad 1963, 237–49.

Miklucho-Maklaj, Nikolaj D.: Redakcii vseobščej istorii Chondemira (Chabib al-sijar), in: *Pis'mennye pamjatniki i problemi istorii kul'tury narodov Vostoka* 3 (1967), 23f.

Miklucho-Maklaj, Nikolaj D.: *Opisanie persidskich i tadžikskich rukopisej instituta voctokovedenija, vypusk 3: istoričeskie sočinenija*, Moskau 1975.

Minorsky, Vladimir: The poetry of Shāh Ismāʿīl I, in: *BSOAS* 10 (1942), 1006a–53a.

Miquel, André: Art. Iḳlīm, in: *EI2* III (1971), 1076–78.

Mitchell, Colin P.: *The practice of politics in Safavid Iran: power, religion and rhetoric* (= BIPS Persian Studies Series 1), London 2009.

Mitchell, Colin P. (Hg.): *New perspectives on Safavid Iran: empire and society* (= Iranian Studies 8), London 2011.

Moin, A. Azfar: *The millennial sovereign: sacred kingship and sainthood in Islam*, New York 2012.

Momen, Moojan: *An introduction to Shiʿi Islam: the history and doctrines of Twelver Shiʿism*, New Haven/London 1985.

Moreland, William H.: Rank (*mansab*) in the Mughal state service, in: Muzaffar Alam/Sanjay Subrahmanyam (Hgg.): *The Mughal state*, Delhi 1998, 213–33.

Morgan, David: *Medieval Persia 1040–1797*, London/New York 1988.

Morimoto, Kazuo: The earliest ʿAlid genealogy for the Safavids: new evidence for the pre-dynastic claim to Sayyid status, in: *Iranian Studies* 43/4 (2010), 447–69.

Morimoto, Kazuo (Hg.): *Sayyids and Sharifs in Muslim societies: the living link to the Prophet*, Abington/NY, 2012.

Morley, William H.: *A descriptive catalogue of the historical manuscripts in the Arabic and Persian languages, preserved in the library of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, London 1854.

Morton, Alexander H.: The chūb-i ṭarīq and qizilbāsh ritual in Safavid Persia, in: Jean Calmard (Hg.): *Études safavides* (= Bibliothèque iranienne 39), Löwen 1993, 225–45.

Morton, Alexander H.: The transmission of Persian texts compared to the case of classical Latin, in: Brian Spooner/William L. Hanaway (Hgg.): *Literacy in the Persianate world: writing and the social order* (= Penn Museum International Research Conferences 4), Philadelphia 2012, 143–58.

Motzki, Harald: The origins of Muslim exegesis. A debate, in ders./Nicolet Boekhoff-van der Voort/Sean W. Anthony (Hgg.): *Analyzing Muslim traditions: studies in legal, exegetical and maghāzī ḥadīth* (= Islamic History and Civilization 78), Leiden/Boston 2010, 231–303.

Muḥaddiṯ, ʿAlī: *A concise catalogue of the Persian manuscripts in Uppsala University Library*, Uppsala 2013.

Muḥaddiṯ, ʿAlī: *Fihrist-i kitābhā-yi ḫaṭṭī-yi fārsī dar Kitābḫāna-yi Dānišgāh-i Ūpsālā*, Uppsala 1390/2012.

Munslow, Alun: *Deconstructing history*, London u.a. 2001 (Erstausgabe London u.a. 1997).

Nagel, Tilman: *Die Qiṣaṣ al-anbiyāʾ. Ein Beitrag zur arabischen Literaturgeschichte*, Bonn 1967.

Nagel, Tilman: *Timur der Eroberer und die islamische Welt des späten Mittelalters*, München 1993.

Neumann, Christoph K.: Ein besonderes Imperium (1512–1596), in: Klaus Kreiser/ders.: *Kleine Geschichte der Türkei* (= BZPB 529), 105–85.

Newman, Andrew J.: The myth of the clerical migration to Safawid Iran: Arab Shiite opposition to ʿAlī al-Karakī and Safawid Shiism, in: *WI* 33 (1993), 66–112.

Newman, Andrew J. (Hg.): *Society and culture in the early modern Middle East: studies on Iran in the Safavid period* (= Islamic History and Civilization. Studies and Texts 46), Leiden/Boston 2003.

Newman, Andrew J.: *Safavid Iran: rebirth of a Persian empire* (= Library of Middle East History 5), London/New York 2006.

Newman, Andrew J.: *Twelver Shiism: unity and diversity in the life of Islam, 632 to 1722*, Edinburgh 2013.

Nichols, Stephen G. (Hg.): *The new philology*, Sonderheft von *Speculum: A Journal of Medieval Studies* LXV/1 (1990).

Nizami, Khaliq A.: *The life and times of Shaykh Nizam al-Din Awliya*, Delhi 1991.

Norris, Harry T.: The "Mir'āt al-Ṭālibīn," by Zain al-Dīn al-Khawāfī of Khurāsān and Herat, in: *BSOAS* 53 (1990), 57–63.

Noth, Albrecht: Isfahan-Nihawand. Eine quellenkritische Studie zur frühislamischen Historiographie, in: *ZMDG* 118 (1968), 274–96.

Noth, Albrecht: *Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferung* (= Bonner orientalistische Studien 25), Bonn 1973.

Noth, Albrecht/Conrad, Lawrence I.: *The early Arabic historical tradition: a source critical study* (= Studies in Late Antiquity and Early Islam 3), Princeton/NJ 1994.

Noth, Albrecht: Früher Islam, in: Ulrich Haarmann/Heinz Halm (Hgg.): *Geschichte der arabischen Welt*, München ^{5}2004, 11–100.

Orthmann, Eva: Sonne, Mond und Sterne: Kosmologie und Astrologie in der Inszenierung von Herrschaft unter Humāyūn, in: Lorenz Korn/dies./Florian Schwarz (Hgg.): *Die Grenzen der Welt. Arabica et Iranica ad honorem Heinz Gaube*, Wiesbaden 2008, 297–306.

Orthmann, Eva: Court culture and cosmology in the Mughal empire. Humāyūn and the foundations of the *dīn-i ilāhī*, in: Albrecht Fuess/Jan-Peter Hartung (Hgg.): *Court cultures in the Muslim world: seventh to nineteenth centuries*, London u.a. 2011, 202–20.

Orthmann, Eva: Ideology and state-building: Humāyūn's search for legitimacy in a Hindu-Muslim environment, in: Vasudha Dalmia/Munis D. Faruqui (Hgg.): *Religious interactions in Mughal India*, New Delhi 2014, 3–29.

Orwell, George: *1984*, mit einem Nachwort von Erich Fromm, New York o.J.

Ott, Ursula: *Transoxanien und Turkestan zu Beginn des 16. Jahrhunderts: das Mihmānnāma-yi Buḫārā des Faḍlallāh b. Rūzbihān Ḫunǧī. Übersetzung und Kommentar* (= IU 25), Freiburg/B. 1974.

Özgüdenli, Osman G.: Art. Ottoman-Persian relations, i. Under Sultan Selim I and Shah Esmāil I, in: *EIr*, Online-Ausgabe: http://www.iranicaonline.org/articles/ottoman-persian-relations-i-under-sultan-selim-i-and-shah-esmail-i.

Palmer, Edward Henry: *Catalogue of the oriental manuscripts in the library of King's College*, Cambridge, London 1867.

Paret, Rudi: Art. Aṣḥāb al-kahf, in: *EI2* I (1960), 691f.

Paul, Jürgen: *Die politische und soziale Bedeutung der Naqšbandiyya in Mittelasien im 15. Jahrhundert* (= Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients, Neue Folge 13), Berlin/New York 1991.

Paul, Jürgen: *Zentralasien* (= NFWG 10), Frankfurt/Main 2012.

Peacock, Andrew C.S.: *Mediaeval Islamic historiography and political legitimacy: Bal'amī's Tārīkhnāma*, London 2007.

Peacock, Andrew C.S.: The mediaeval manuscript tradition of Bal'amī's version of al-Ṭabarī's *History*, in: Judith Pfeiffer/Manfred Kropp (Hgg.): *Theoretical approaches to the transmission and edition of oriental manuscripts: proceedings of a symposium held in Istanbul March 28–30, 2001* (= BTS 111), Beirut 2007, 93–105.

Peacock, Andrew C.S.: Art. Saljuqs, iii. Saljuqs of Rum, in: *EIr*, Online-Ausgabe: http://www.iranicaonline.org/articles/saljuqs-iii.

Pedersen, Johannes: *The Arabic book*, Princeton 1984.

Pellat, Charles: Art. Adab, ii. Adab in Arabic literature, in: *EIr* I (1982), 439–44.

Pfeiffer, Judith: Confessional ambiguity vs. confessional polarization: politics and the negotiation of religious boundaries in the Ilkhanate, in: dies. (Hg.): *Politics, patronage and the transmission of knowledge in 13th–15th century Tabriz* (= Iran Studies 8), Leiden/Boston 2014, 129–68.

Piemontese, Angelo Michele: Notizia su due manoscritti autografi persiani ('Xulaṣat al-axbār' di Xwāndamīr e 'Ḥilyat al-muttaqīn' di Muḥammad Bāqir Majlisī), in: *Rivista degli Studi Orientali* 46 (1971), 39–46.

Piemontese, Angelo Michele: *I manoscritti persiani dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Fondi Caetani e Corsini*, Rom 1974.

Piemontese, Angelo Michele: *Catalogo dei manoscritti persiani conservati nelle biblioteche d'Italia*, Rom 1989.

Pittioni, Manfred: *Das osmanische Heerwesen im 15. und 16. Jahrhundert. Organisation, Taktik und Ausrüstung* (= Türk Tarih Kurumu Yayınları. VII. dizi, 213), Ankara 2004.

Poliakova, E. A.: The development of a literary canon in medieval Persian chronicles: the triumph of etiquette, in: *Iranian Studies* 17/2–3 (1984), 237–56.

Poonawala, Ismail K.: 'Alī b. Abī Ṭāleb, in: *EIr* I (1985), 838–43.

Pourshariati, Parvaneh: Local historiography in early medieval Iran and the Tārīkh-i Bayhaq, in: *Iranian Studies* 33/1–2 (2000), 133–64.

Prasad, Ishwari: *The life and times of Humāyūn*, Kalkutta 1955.

Prior, Katherine: Art. Irvine, William, in: *ODNB*, Supplement (1912), 345f.

Proudfoot, Ian: Mass producing Houri's moles or aesthetics and choice of technology in early Muslim book printing, in: Peter G. Riddell/Tony Street (Hgg.): *Islam: essays on scripture, thought and society: a Festschrift in honor of Anthony J. Hons* (= Islamic Philosophy, Theology and Science: Text and Studies 28), Leiden u.a. 1997, 161–84.

Quast, Bruno: Der feste Text, in: Ursula Peters (Hg.): *Text und Kultur. Mittelalterliche Literatur 1150–1450* (= Germanistische Symposien-Berichtsbände 23), Stuttgart 2001, 34–46.

Quinn, Sholeh A.: The Muʿizz al-Ansab and Shuʿab-i Panjganah as sources for the Chaghatayid period of history: a comparative analysis, in: *Central Asiatic Journal* 33 (1990), 229–53.

Quinn, Sholeh A.: The dreams of shaykh Safi al-Din and Safavid historical writing, in: *Iranian Studies* 29 (1996), 127–47.

Quinn, Sholeh A.: The historiography of Safavid prefaces, in: Charles Melville (Hg.): *Safavid Persia: the history and politics of an Islamic society* (= Pembroke Papers 4), London u.a. 1996, 1–25.

Quinn, Sholeh A.: Notes on Timurid legitimacy in three Safavid chronicles, in: *Iranian Studies* 31/2 (1998), 149–58.

Quinn, Sholeh A.: *Historical writing during the reign of Shah ʿAbbas: ideology, imitation, and legitimacy in Safavid chronicles*, Salt Lake City/UT 2000.

Quinn, Sholeh A.: The Timurid historiographical legacy: a comparative study of Persianate historical writing, in: Andrew J. Newman (Hg.): *Society and culture in the early modern Middle East: studies on Iran in the Safavid period* (= Islamic History and Civilization 46), Leiden/Boston 2003, 19–31.

Quinn, Sholeh A.: Art. Historiography, vi. Safavid period, in: *EIr* XII (2004), 363–67.

Quinn, Sholeh A.: Coronation narratives in Safavid chronicles, in: Judith Pfeiffer/dies. (Hgg.): *History and historiography of post-Mongol Central Asia and the Middle East: studies in honor of John E. Woods*, Wiesbaden 2006, 311–31.

Quinn, Sholeh A.: The dreams of shaykh Ṣafī al-Dīn in late Safavid chronicles, in: Louise Marlow (Hg.): *Dreaming across boundaries: the interpretation of dreams in Islamic lands* (= Ilex Foundation Series 1), Cambridge/MA 2008, 221–32.

Quinn, Sholeh A.: Iran under Safavid rule, in: David O. Morgan/Anthony Reid (Hgg.): *The eastern Islamic world: eleventh to eighteenth centuries* (= The New Cambridge History of Islam 3), Cambridge u.a. 2010, 203–38.

Quinn, Sholeh A.: Historian on the move: an early modern Persian chronicler under the Safavids and the Mughals, in: Nobuaki Kondo (Hg.): *Mapping Safavid Iran* (= Studia Culturae Islamicae 105, Meis Series 22), Tokio 2015, 171–88.

Quinn, Sholeh A./Melville, Charles: The Safavid historiography, in: Charles Melville (Hg.): *Persian historiography* (= A History of Persian Literature X), London u.a. 2012, 209–57.

Quiring-Zoche, Rosemarie: *Minhīyāt*-Marginalien des Verfassers in arabischen Manuskripten, in: *Asiatische Studien* LX/4 (2006), 987–1019.

Qureshi, Ishtiaq Hussain: India under the Mughals, in: Peter M. Holt/Ann K.S. Lambton/Bernard Lewis (Hgg.): *The Indian sub-continent, South-East Asia, Africa and the Muslim west* (= The Cambridge History of Islam 2A), Cambridge 2008 (Erstausgabe Cambridge 1970), 35–63.

Qureshi, Ishtiaq Hussain: Muslim India before the Mughals, in: P.M. Holt/Ann K.S. Lambton/Bernard Lewis (Hgg.): *The Indian sub-continent, South-East Asia, Africa and the Muslim west* (= The Cambridge History of Islam 2A), Cambridge 2008 (Erstausgabe Cambridge 1970), 3–34.

Radtke, Bernd: *Weltgeschichte und Weltbeschreibung im mittelalterlichen Islam* (= BTS 51), Beirut 1992.

Ranke, Leopold von: *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514* (= Sämmtliche Werke 33–34), Leipzig 1874.

Rau, Susanne/Studt, Birgit (Hgg.): *Geschichte schreiben. Ein Quellen- und Studienhandbuch zur Historiografie (ca. 1350–1750)*, Berlin 2010.

Richards, John F.: *The Mughal empire* (= The New Cambridge History of India 5/1), Cambridge 1993.

Rieu, Charles: *Catalogue of the Persian manuscripts in the British Museum*, 3 Bde. u. Supplement, London 1879–95.

Robson, James: Art. Abū Dharr, in: *EI2* I (1960), 114f.

Roemer, Hans Robert: *Staatsschreiben der Timuridenzeit. Das Šaraf-Nāmä des ʿAbdallāh Marwārīd in kritischer Auswertung. Persischer Text in Faksimile* (*Hs. İstanbul Üniversitesi F 87*) (= Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission/Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz 3), Wiesbaden 1952.

Roemer, Hans Robert: Die Nachfolger Timurs. Abriß der Geschichte Zentral- und Vorderasiens im 15. Jahrhundert, in: Richard Gramlich (Hg.): *Islamwissenschaftliche Abhandlungen: Fritz Meier zum sechzigsten Geburtstag*, Wiesbaden 1974, 226–62.

Roemer, Hans Robert: The Safavid period, in: Peter Jackson/Laurence Lockhart (Hgg.): *The Timurid and Safavid periods* (= The Cambridge History of Iran 6), Cambridge 1986, 189–350.

Roemer, Hans Robert: Art. Ḥosayn Bāyqarā, in: *EIr* XII (2004), 508–11.

Roemer, Hans Robert: *Persien auf dem Weg in die Neuzeit. Iranische Geschichte von 1350–1750* (= BTS 40), Darmstadt 1989.

Rogers, Jim M.: Art. Aḥrār, K̲ʷāja ʿObaydallāh, in: *EIr* I (1985), 667–70.

Rosenthal, Franz: *A history of Muslim historiography*, Leiden ²1968.

Roux, Jean-Paul: *Histoire des Grand Moghols, Bābur*, Paris 1986.

Rowe, Ruth E.: *Lady of the women of the worlds: exploring Shiʿi piety and identity through a consideration of Fatima al-zahra*, Masterarbeit, University of Arizona 2008.

Roxburgh, David J.: Timurids, iii. Art and architecture, a. The arts of the book and painting, in: *EI2* X (1999), 517–19.

Rubin, Uri: Pre-existence and light – aspects of the concept of *nūr Muḥammad*, in: *Israel Oriental Studies* 5 (1975), 62–119.

Rubin, Uri: Prophets and progenitors in the early Shīʿa tradition, in: *JSAI* 1 (1979), 41–65.

Sadat Sajjadi, Nafiseh: Persisch-islamische Manuskriptologie, in: Ludwig Paul (Hg.): *Handbuch der Iranistik*, Bd. 1, Wiesbaden 2013, 361–69.

Šafīʿī Kadkanī, Muḥammad Riżā: Persian literature (belles-lettres) from the time of Jāmī to the present day, in: George Morrison (Hg.): *History of Persian literature from the beginning of the Islamic period to the present day. With contributions by George Morrison, Julian Baldick and Shafīʿī Kadkanī* (= Handbook of Oriental Studies, Section 1: The Near and Middle East, Iranian Studies 4/2), Leiden/Köln 1981, 133–206.

Šafīʿī Kadkanī, Muḥammad Riżā: Naqš-i īdi'ūlūžīk-i nusḫa-badalhā, in: *Nāma-yi Bahāristān* 9–10 (1383/2004), 93–110.

Sagaria Rossi, Valentina: La collezione di manoscritti orientali di Leone Caetani di Sermoneta, in: Beatrice Palma Venetucci (Hg.): *Il fascino dell'Oriente nelle collezioni e nei musei d'Italia*, Rom 2010, 197–202.

Sajdi, Dana (Hg.): *Ottoman tulips, Ottoman coffee: leisure and lifestyle in the eighteenth century*, London u.a. 2007.

Sarkhosh Curtis, Vesta: *Persische Mythen*, Stuttgart 1994.

Ṣavāqib, Ǧahānbaḫš: *Tārīḫ-nigārī-yi ʿaṣr-i ṣafavīya va šināḫt-i manābiʿ va maʾāḫiẕ*, Schiras 1380/2001.

Savory, Roger M.: *Iran under the Safavids*, Cambridge 1980.

Savory, Roger M.: *Studies on the history of Safavid Iran*, London 1987.

Savory, Roger: Art. Dūrmeš, Khān, in: *EIr* VII (1996), 597.

Savory, Roger M.: Art. Esmāʿīl I Ṣafawī, in: *EIr* VIII (1998), 628–36.

Savory, Roger M.: Art. Djamāl al-Ḥusaynī, in: *EI2* II (1965), 420.

Savory, Roger M./Karamustafa, Ahmet T.: Art. Esmāʿīl I Ṣafawī, ii. His Poetry, in: *EIr* VIII (1998), 635f.

Scarcia Amoretti, Biancamaria: Religion in the Timurid and Safavid periods, in: Peter Jackson/Laurence Lockhart (Hgg.): *The Timurid and Safavid periods* (= The Cambridge History of Iran 6), Cambridge 1986, 610–55.

Schimmel, Annemarie: *Die Träume des Kalifen. Träume und ihre Deutung in der islamischen Kultur*, München 1998.

Schmale, Franz-Josef: *Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung. Eine Einführung*, Darmstadt ^{2}1993.

Schmidtke, Sabine: Art. Ḥelli, Ḥasan b. Yusof b. Moṭahhar, in: *EIr* XII (2004), 164–69.

Schwarz, Florian: Geschichte Mittelasiens vom 14.–20. Jahrhundert, in: Ludwig Paul (Hg.): *Handbuch der Iranistik*, Bd. 1, Wiesbaden 2013, 68–79.

Sefatgol, Mansur: Mulāḥaẓāt-i intiqādī dar-barā-yi čāp-i Ṣafvat aṣ-ṣafā, in: *Āyina-yi pažūhiš* 6–7 (1997), 14–28.

Sefatgol, Mansur: *Farāz va furūd-i Ṣafavīyān*, Teheran 1388/2009.

Sefatgol, Mansur: *Sāḫtār-i nahād va andīša-yi dīnī dar Īrān-i ṣafavī. Tārīḫ-i taḥavvulāt-i dīnī-yi Īrān dar saddahā-yi dahum tā davāzdahum-i hiǧrī-yi qamarī*, Teheran ^{2}1389/2010.

Selinger, Reinhard: *Die Religionspolitik des Kaisers Decius. Anatomie einer Christenverfolgung*, Frankfurt/Main 1994.

Shaban, Muhammad A.: Art. Ibn Aʿtham al-Kūfī, in: *EI2* III (1971), 723.

Shoshan, Boaz: *Poetics of Islamic historiography: deconstructing Ṭabarī's History* (= Islamic History and Civilization 53), Leiden 2004.

Siddiqui, Iqtidar Husain: Fresh light on Ḍiyāʾ al-Dīn Baranī: the doyen of Indo-Persian historians, in: *Islamic Culture* 63/1–2 (1989), 69–94.

Singer, Hans-Rudolf: Der Maghreb und die Pyrenäenhalbinsel bis zum Ausgang des Mittelalters, in: Ulrich Haarmann/Heinz Halm (Hgg.): *Geschichte der arabischen Welt*, München ^{5}2004, 264–322.

Soucek, Priscilla: Art. Behzād, Kamāl al-Dīn, in: *EIr* IV (1990), 114–16.

Spiegel, Gabrielle M.: Political utility in medieval historiography: a sketch, in: dies. (Hg.): *The past as text: the theory and practice of medieval historiography*, Baltimore/MD u. London 1997, 83–98 (Nachdruck aus: *History and Theory* 14 (1975), 314–25).

Spiegel, Gabrielle M.: History, historicism, and the social logic of the text, in: dies. (Hg.): *The past as text: the theory and practice of medieval historiography*, Baltimore/MD u. London 1997, 3–28 (Nachdruck aus: *Speculum* 65 (1990), 59–86).

Spiegel, Gabrielle M.: Towards a theory of the middle ground: historical writing in the age of postmodernism, in: dies. (Hg.): *The past as text: the theory and practice of medieval historiography*, Baltimore/MD u. London 1997, 44–56 (Nachdruck aus: Carlos Barros (Hg.): *Historia a Debate*, 5 Bde., Santiago de Compostela 1995, I: 169–76).

Spiegel, Gabrielle M.: Introduction, in: dies. (Hg.): *The past as text: the theory and practice of medieval historiography*, Baltimore/MD u. London 1997, XI–XXII.

Spooner, Brian/Hanaway, William: Introduction: Persian as koine: written Persian in world-historical perspective, in: dies. (Hgg.): *Literacy in the Persianate world: writing and the social order* (= Penn Museum International Research Conferences 4), Philadelphia 2012, 1–68.

Springberg-Hinsen, Monika: *Die Zeit vor dem Islam in arabischen Universalgeschichten des 9. bis 12. Jahrhunderts* (= Würzburger Forschungen zur Missions- und Religionswissenschaft 2/13), Würzburg 1989.

Spuler, Bertold: *Die historische und geographische Literatur in persischer Sprache* (= Handbook of Oriental Studies, Section 1: The Near and Middle East, Iranian Studies 4/1), Leiden/Köln 1968, 100–67.

Stam, David H.: *International dictionary of library histories*, 2 Bde., London/New York 2015.

Stanfield-Johnson, Rosemary: Sunni survival in Safavid Iran: anti-Sunni activities during the reign of Tahmasp I, in: *Iranian Studies* 27 (1994), 123–33.

Stanfield-Johnson, Rosemary: The Tabarra'iyan and the early Safavids, in: *Iranian Studies* 37 (2004), 47–71.

Steingass, Franz Joseph: *A comprehensive Persian-English dictionary. Including the Arabic words and phrases to be met with in Persian literature*, London 1892.

Stewart, Devin J.: Notes on the migration of 'Amili scholars to Safavid Iran, in: *JNES* 55/2 (1996), 81–103.

Stickel, Farida: *Zwischen Chiliasmus und Staatsräson: Religiöser Wandel unter den Ṣafaviden* (= Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 70), Berlin 2019.

Storey, Charles A.: *Persian literature: a bio-bibliographical survey: I/1: Qur'ānic literature, history and biography*, London 1927; 1/2: *Biography, additions and corrections, indexes*, London 1953.

Storey, Charles A.: *Catalogue of Persian mss. by Storey. Box 2, bundle I: general history*, online: http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=mss_eur_e207!5_f001r#.

Storey, Charles A./Bregel', Yuri Ė.: *Persidskaja literatura: bio-bibliografičeskij obzor*, 3 Bde., Moskau 1972.

Subtelny, Maria E.: 'Alī Shīr Navā'ī: bakhshī and beg, in: *Harvard Ukranian Studies* 3–4 (1979/80), 797–807.

Subtelny, Maria E.: Centralizing reform and its opponents in the late Timurid period, in: *Iranian Studies* 21/1–2 (1988), 123–51.

Subtelny, Maria E.: Socioeconomic bases of cultural patronage under the later Timurids, in: *IJMES* 20/4 (1988), 479–505.

Subtelny, Maria E.: Bābur's rival relations: a study of kinship and conflict in 15th–16th century Central Asia, in: *Der Islam* 66 (1989), 102–18.

Subtelny, Maria E.: A Timurid educational and charitable foundation: the Ikhlāṣiyya complex of ʿAlī Shīr Navāʾī in 15th-century Herat and its endowment, in: *JAOS* 111/1 (1991), 38–61.

Subtelny, Maria E.: Art. Mīr ʿAlī Shīr Nawāʾī, in: *EI2* VII (1993), 90–93.

Subtelny, Maria E.: Husayn Vaʿiz-i Kashifi: polymath, popularizer, and preserver, in: *Iranian Studies* 36/4 (2003), 463–67.

Subtelny, Maria E.: A late medieval Persian summa on ethics: Kashifi's *Akhlāq-i Muḥsinī*, in: *Iranian Studies* 36/4 (2003), 601–14.

Subtelny, Maria E.: *Timurids in transition: Turko-Persian politics and acculturation in medieval Iran* (= Brill's Inner Asia Library 19), Leiden/Boston 2007.

Subtelny, Maria E.: Tamerlane and his descendants: from paladins to patrons, in: David O. Morgan/Anthony Reid (Hgg.): *The eastern Islamic world: eleventh to eighteenth centuries* (= The New Cambridge History of Islam 3), Cambridge 2010, 169–200.

Subtelny, Maria E.: Art. ʿAlī Shīr Navāʾī, in: *EI3*, Online-Ausgabe: http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/ali-shir-navai-COM_23837?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-3&s.q=mir+ali+shir+navai.

Szuppe, Maria: *Entre Timourides, Uzbeks et Safavides: questions d'histoire politique et sociale de Hérat dans la première moitié du XVIe siècle* (= Studia Iranica 12), Paris 1992.

Szuppe, Maria: Circulation des lettrés et cercles littéraires: Entre Asie centrale, Iran et Inde du Nord (XV^e–XVIII^e siècle), in: *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 59/5–6 (2004), 997–1018.

Szuppe, Maria: Art. Historiography, v. Timurid period, in: *EIr* XII (2004), 356–363.

Tagirdžanov, Abdurachman T.: *Opisanie tadžikskich i persidskich rukopisej Vostočnogo Otdela Biblioteki LGU*, Leningrad 1962.

Tauer, Felix: Les manuscrits persans historiques des bibliothèques de Stamboul, première partie, in: *Archiv Orientální* III/1 (1931), 87–118.

Tervooren, Helmut/Wenzel, Horst (Hgg.): Philologie als Textwissenschaft. Alte und neue Horizonte, Sonderheft der *Zeitschrift für deutsche Philologie* 116 (1997).

Terzioğlu, Derin: How to conceptualize Ottoman sunnitization: a historiographical discussion, in: *Turcica* 44 (2012–13), 301–38.

Thackston, Wheeler M.: Art. Timurids, ii. Literature, in: *EI2* X (1999), 516f.

Thackston, Wheeler M.: Art. Homāyun Pādešāh, in: *EIr* XII (2004), 437–39.

Togan, Zeki V.: Art. Hândmîr, in: *IA* V (1950), 210f.

Togan, Zeki V.: Sur l'origine des Safavides, in: Louis Massignon (Hg.): *Mélanges Louis Massignon*, 3 Bde., Damaskus 1956–57, III:345–57.

Tottoli, Roberto: *Biblical prophets in the Qur'ān and Muslim literature*, London u.a. 2002 (italien. Erstausgabe Brescia 1999).

Trausch, Tilmann: *Anpassung und Abbildung: Das Türkenbild in safawidischen Chroniken des 16. Jahrhunderts* (= IU 277), Berlin 2008.

Trausch, Tilmann: Historiographie als Unterhaltungsliteratur? Die Eroberung Ḫurāsāns im Jahre 1510 in persischen Chroniken des 16. und 17. Jahrhunderts, in: Yavuz Köse (Hg.): *Şehrâyîn. Die Welt der Osmanen, die Osmanen in der Welt. Wahrnehmungen, Begegnungen und Abgrenzungen. Festschrift für Hans Georg Majer*, Wiesbaden 2012, 418–35.

Trausch, Tilmann: *Formen höfischer Historiographie im 16. Jahrhundert. Geschichtsschreibung unter den frühen Safaviden: 1501–1578* (= Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse 861, Veröffentlichungen zur Iranistik 77), Wien 2015.

Tritton, Arthur S.: Art. Ahl al-Kisā, in: *EI2* I (1960), 264.

Troupeau, Gérard: Art. Naṣb, in: *EI2* VII (1993), 974f.

van Dalen, Benno: Art. Ta'rīkh, I. Dates and eras in the Islamic world, 2. Era chronology in astronomical hand-books, in: *EI2* X (2000), 264–71.

van Donzel, Emeri J.: Art. Mudjaddid, in: *EI2* VII (1993), 290.

van Ess, Josef: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, 6 Bde., Berlin/NY 1991–97.

Veccia Vaglieri, Laura: Art. ʿAbd Allāh b. al-ʿAbbās, in: *EI2* I 1960, 40f.

Veccia Vaglieri, Laura: Art. ʿAlī b. Abī Ṭālib, in: *EI2* I (1960), 381–86.

Veccia Vaglieri, Laura: Art. Fadak, in: *EI2* II (1965), 725–27.

Veccia Vaglieri, Laura: Art. Fāṭima, in: *EI2* II (1965), 841–50.

Veccia Vaglieri, Laura: Art. Ghadīr Khumm, in: *EI2* II (1965), 993f.

Veccia Vaglieri, Laura: Art. (al-)Ḥasan b. ʿAlī b. Abī Ṭālib, in: *EI2* III (1971), 240–43.

Veccia Vaglieri, Laura: Art. (al-)Ḥusayn b. ʿAlī b. Abī Ṭālib, in: *EI2* III (1971), 607–15.

Waldman, Marilyn R.: *Toward a theory of historical narrative: a case study in Perso-Islamicate historiography*, Columbus/Ohio 1980.

Walsh, John R.: Art. Čāldirān, in: *EI2* II (1965), 7f.

Wansborough, John: *The sectarian milieu: content and composition of Islamic salvation history* (= London Oriental Series 34), Oxford 1978.

Watt, W. Montgomery: Art. Abū Bakr, in: *EI2* I (1960), 109–11.

Watt, W. Montgomery: Art. ʿĀ'isha Bint Abī Bakr, in: *EI2* I (1960), 307f.

Watt, W. Montgomery: *Muhammad: prophet and statesman*, London u.a. [8]1974.

Weigel, Harald: *‚Nur was du nie gesehn wird ewig dauern'. Carl Lachmann und die Entstehung der wissenschaftlichen Edition* (= Rombach-Wissenschaft, Reihe Litterae 6), Freiburg 1989.

Wensick, Arent Jan: Art. al-ʿAshara al-Mubashshara, in: *EI2* I (1960), 693.

Wensick, Arent Jan/Burton, John: Art. Naṣṣ, in: *EI2* VII (1993), 1029.

Werner, Christoph/Devos, Bianca: *Leitfaden zur Transkription des Neupersischen*, Marburg 2011; online: http://www.uni-marburg.de/cnms/iranistik/studium/materialien/transkription.pdf.

Werner, Christoph: Geschichte des Islamischen Iran vom 7.–20. Jahrhundert in: Ludwig Paul (Hg.): *Handbuch der Iranistik*, Bd. 1, Wiesbaden 2013, 46–67.

White, Hayden V.: *Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa*, Frankfurt/M. 1991.

Witkam, Jan Just: Establishing the stemma: fact or fiction, in: *Manuscripts of the Middle East* 3 (1988), 88–101.

Wood, Barry: The battle of Čālderān: official history and popular memory, in: *Iranian Studies* 50 (2017), 79–105.

Woods, John: The rise of Tīmūrid historiography, in: *JNES* 46 (1987), 81–108.

Woods, John E.: Timur's genealogy, in: Michel M. Mazzaoui/Vera B. Moreen (Hgg.): *Intellectual studies on Islam: essays written in honor of Martin B. Dickson*, Salt Lake City/UT 1990, 85–125.

Woods, John E.: *The Aqquyunlu: clan, confederation, empire*, Salt Lake City/UT ²1999.

Yarshater, Ehsan: The Persian presence in the Islamic world, in: Richard G. Hovannisian/Georges Sabagh (Hgg.): *The Persian presence in the Islamic world* (*based on the Giorgio Levi Della Vida Conference, May 10–12, 1991*) (= Giorgio Levi Della Vida Conferences 13), Cambridge 1998, 4–125.

Yazıcı, Tahsin: Art. Mîrhond, in: *İA* VIII (1960), 360f.

Younes, Miriam: *Diskussionen schiitischer Gelehrter über juristische Grundlagen von Legalität in der frühen Safawidenzeit. Das Beispiel der Abhandlungen über das Freitagsgebet* (= Arbeitsmaterialien zum Orient 22), Würzburg 2010.

Zipoli, Riccardo: Poetic imagery, in: Johannes T.P. de Bruijn (Hg.): *General introduction to Persian literature* (= A History of Persian Literature I), London/New York 2009, 172–232.

Zirke, Heidi: *Ein hagiographisches Zeugnis zur persischen Geschichte aus der Mitte des 14. Jahrhunderts: Das achte Kapitel des Ṣafwat aṣ-ṣafā in kritischer Bearbeitung* (= IU 120), Berlin 1987.

Personen-, Sach- u. Ortsindex

Abaqa, Il-Khan 147, 370
  s.a. Il-Khane
ʿAbbādiden 68–69
ʿAbbās I., Schah 110, 165, 260n51, 330, 333n44
ʿAbdī Beg Šīrāzī 108
Abraham (Ibrāhīm) 40, 65, 112n48, 124, 142, 151, 177, 185, 187, 268
Abū Bakr
  im *Ḥabīb as-siyar* 1, 31, 41, 43, 84–85, 93, 110–111, 127–128, 130, 158, 160, 162, 164, 168, 171, 194, 200, 202–205, 234–238, 261, 271, 336, 339–342, 344, 346n59, 362
  Kalifat 201n166, 205, 207–222, 224–226, 228, 382–385, 390–391, 416–417
  Konversion 188–193
  Titel 174, 189n123, 218–220
  s.a. Gefährten
Abū Ḏarr al-Ġifārī 111, 128n97, 179n89, 189–191, 217
Abū l-Fatḥ al-Ḥusainī 260–261, 338
Abū l-Faẓl ʿAllāmī 92–93, 96, 260
Abū Saʿīd Sultan (Usbeken) 88
Adam (Ādam) 40, 55, 108, 125, 139, 141, 143, 145, 163, 170, 178, 184–186, 187n115, 260
ʿAǧāʾib al-maḫlūqāt wa-ġarāʾib al-mauǧūdāt (*s.* Qazvīnī, Zakarīyāʾ b. Muḥammad)
agency 14–15
Agra 79–80, 160, 233n225, 290, 293, 312n207, 359
ahl al-bait (*s.* Heilige Familie)
Aḥsan at-tavārīḫ (*s.* Ḥasan Beg Rūmlu)
Aḫṭab al-Ḫᵛārazmī 168, 170n49, 189
Āʾīn-i Akbarī (*s.* Abū l-Faẓl ʿAllāmī)
ʿĀʾiša 128, 195, 209, 224, 228–230, 234, 296
Akbarnāma (*s.* Abū l-Faẓl ʿAllāmī)
al-ʿAllāma al-Ḥillī 33, 89n202
al-Andalus 68–69, 137
Alexander der Große (Iskandar) 40, 65, 120n70, 143n136, 146, 152, 252, 258
ʿAlī b. Abī Ṭālib
  Heirat mit Fāṭima 168–170, 182, 234–236, 361
  Heldentaten 171–172, 231, 235–236, 282, 364
  im *Ḥabīb as-siyar* 126–131, 160, 162–238, 339–346, 361–362, 376, 378–381
  Kalifat 203–209, 229–237, 376–377
  Konversion 187–193, 217
  Titel 110–112, 164–166, 173–174, 195–202, 232, 235–236
  s.a. amīr al-muʾminīn; Fāṭima; Gefährten; Heilige Familie; Ismāʿīl I.; Muḥammad (Prophet); Schia; *vaṣī*
ʿAlī Šīr Navāʾī 22–26, 50n107, 97, 108, 126, 131n106, 133–134, 152, 153n160, 243, 246–247, 252–253, 358
Almohaden 41, 136–137
Alsancaklı, Sacha 17, 323, 335n48
Alvand 28, 42
Amanat, Abbas 128
Amīnī Haravī, Ibrāhīm 36, 92, 99n3, 103n16, 108, 109n40, 258, 260, 265n69, 266, 267n75, 275
amīr al-muʾminīn (Befehlshaber der Gläubigen) 84n, 111, 128, 166–168, 173–174, 188–189, 192n135, 195–199, 204–207, 216–223, 225, 227–229, 232–235, 339, 376, 390–392
  s.a. ʿAlī b. Abī Ṭālib; Gefährten
Amīr Ġiyāṯ ad-Dīn Muḥammad b. Amīr Yūsuf al-Ḥusainī 37–38, 51, 87, 134, 312, 359
Amīr Ḫusrau Dihlavī 96
Amīr Ḫusraušāh 135
Amīr Khan Mauṣillu 37–38
Amīr Maḥmūd 32n50, 85n, 96, 103n16, 263–267
Amīr Ẓū n-Nūn Arġun 135
Anatolien 2, 23, 28, 30, 34, 130, 275–288, 317
Anūšīrvān 40, 146
Aqqoyunlu 28–30, 35, 37n75, 38n79, 42, 89, 108, 138, 267–268, 274n96
Ardabil 27, 28n35, 139, 151–152, 263–265
ʿašara mubaššara 194–195, 362
  s.a. Gefährten
Aserbaidschan 28–29, 31, 145n142, 148, 274n96, 277, 283
ʿAṭṭār, Farīd ad-Dīn 223, 262

Bāburnāma 20, 42, 93–94, 97, 157, 240n2, 243, 279, 285, 290–294, 313–314, 329–330, 334, 355, 359–360, 364–365, 397–414
s.a. Ḥabīb as-siyar
Bābur, Ẓahīr ad-Dīn Muḥammad
Abstammung 294–298, 405–409
Kampf um Samarkand 18, 84–93, 298–313, 413–414
Herrschaft 3, 26, 38n77, 80–81, 285n132
Legitimation 3, 84–93, 161, 237, 242–243, 254–255, 273, 290–294, 362–363
als Patron Ḫᵛāndamīrs 3, 16, 18, 42, 79, 81–82, 105, 239, 359
Titel 295–298
s.a. Muḥammad Khan Šībānī; Moguln
Badaḫšān 22, 90, 299
Badāʾūnī, ʿAbd al-Qādir 95
Badīʿ az-Zamān Mirza 22, 25–26, 36, 42, 81, 97, 133–136, 153n160, 243–244, 250–255, 257n, 274n96, 292, 298, 311, 359, 363
Bahāʾ ad-Dīn ʿUmar Ǧaġāraʾī 22
Baihaqī, Abū l-Faẓl Muḥammad 8, 115–116, 122n76, 319n13
Bairam Beg Qaramanlu 87
Bāisunġur Mirza b. Šāhruḫ 23, 104
Bāisunġur Mirza b. Sulṭān-Maḥmūd 86n186, 298–304
Baiżāvī, Naṣīr ad-Dīn ʿAbdallāh 56, 109, 118n64, 123, 143n138, 147n149
Balʿamī 41n, 43, 49, 104, 107, 122n76–77, 123, 143, 316n2, 319, 324
Balch 22n14, 26, 37n72, 81n166, 87, 152n159, 272, 293, 304, 310
Bannāʾī 88, 274n95
Bashir, Shahzad 13, 140–144
Bauer, Thomas 125, 242
Bāyezīd I. (Yıldırım), Sultan 285–289
Bāyezīd II., Sultan 275–279
Bihzād, Kamāl ad-Dīn 24, 46, 304n180
Binbaş, İ. Evrim 14, 101, 103
Buchara 22, 84–92, 149, 273n95, 274, 305, 307, 315, 413
Buchdruck 45, 315, 325, 346–356
s.a. Ḥabīb as-siyar; Textüberlieferung
Būdāq Munšī Qazvīnī 96n226, 108
Bumke, Joachim 18, 320–323, 365
Burhān ad-Dīn Ḫᵛāndšāh 21–22, 133
Buzurgmihr 119
čahārdah maʿṣūm 181
Čahār maqāla 104
Čāldirān 35, 92, 231, 243, 274–285, 289, 314, 363–364
s.a. Ismāʿīl I.
Chardin, Jean 346
Chronologie 140–149
Conermann, Stephan 9–10, 43–44

Dabīr Siyāqī, Muḥammad 16
Dale, Stephen F. 81, 293–294
Dāmād Ibrāhīm Paşa 51
Ḍarḍāʾīl (Engel) 169, 182, 187
Darvīš Muḥammad b. ʿAlī 50–53, 57–59, 78, 367
Dastūr al-vuzarāʾ 25, 165
Daulat Khan 80
Decius, Kaiser (*s.* Siebenschläfer)
Dekkan 317, 326, 366
Delhi 43, 69–73, 80, 94n219, 95n221, 96, 106n28, 316, 332n42, 366
Dschingis Khan 41, 80, 94, 131n107, 144, 147, 244, 246n20, 252, 260
Durmiš Khan Šāmlu 38, 51, 79n159, 293, 312

Elphinstone, Lord John 353–354
Erste Muslime 188–194, 217
s.a. Gefährten
Eva (Ḥavvā) 40, 55–56, 185

Faṣīḥ Aḥmad Ḫᵛāfī 104
Fatḥʿalī Schah 348
Fāṭima 127n89, 128–129, 160, 168–170, 175–179, 181–182, 186–187, 219n, 220, 223, 228, 234–236, 361
s.a. ʿAlī b. Abī Ṭālib; Heilige Familie
Firdausī 40, 104, 116–117, 122n76, 123, 248, 252, 323
Fragner, Bert G. (*s.* Persophonie)
Funktionalisierung 18, 84, 93, 156, 161–162, 241, 281, 361
Futūḥāt-i šāhī (*s.* Amīnī Haravī, Ibrāhīm)

Ǧabal ʿĀmil 33
Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq, Imam 30, 147, 178, 182n99, 199, 225
Ġaffārī Qazvīnī Kāšānī, Qāżī Aḥmad 18, 108, 156, 233, 235–237, 260n51, 362

Ǧāmī, ʿAbd ar-Raḥmān Nūr ad-Dīn 24, 32, 99n3, 131n106, 181
Ǧāmiʿ at-tavārīḫ (*s.* Rašīd ad-Dīn Faẓlallāh al-Hamadānī)
Ǧānī Beg 88
Ġarǧistān 36–37, 90n205, 136
Gauhar Šād 23
Ǧavāhir al-aḫbār (*s.* Būdāq Munšī Qazvīnī)
Gefährten (*ṣaḥāba*, *aṣḥāb*) 82, 108, 111, 121, 127, 128n97, 131n106, 159, 163–166, 175, 179, 184, 187–202, 205, 208, 219–226, 229, 231, 235, 237, 261, 311, 346, 361–362, 390–391
s.a. Abū Bakr; ʿAlī b. Abī Ṭālib; *amīr al-muʾminīn*; *ʿašara mubaššara*; Erste Muslime; ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb; ʿUṯmān b. ʿAffān
Genette, Gérard 47
Geschichtsverständnis 4, 6n18, 7, 17, 98, 101–102, 113–122, 154–155, 360
s.a. Raużat aṣ-ṣafā
Ghasan (Ġāzān), Il-Khan 73–74, 94, 109, 144n142, 370–372
s.a. Il-Khane
Ġiǧduvān 85n182, 88, 306
Gujarat 46n90, 95–96
Ǧunaid 28, 259, 271
Gurgān 37
Ġūriden 69, 71
Ǧuvainī, ʿAlāʾ ad-Dīn ʿAṭāʾ Malik 108, 115n57, 122n76, 131n107, 147n149
Ǧūzǧānī, Minhāǧ ad-Dīn al- 43, 69–72, 115n57

Haarmann, Ulrich 8
Ḥabīballāh Sāvaǧī Qazvīnī, Ḫᵛāǧa 38–39, 51, 79, 148, 157, 233n225, 355, 359
Ḥabīb as-siyar
Chronologie 140–149
Fassung A 45–62, 85, 94–95, 325–337, 355, 367–375
Fassung A2 52, 74, 83n179, 94–95, 325–328, 334–336, 355, 367–375
Fassung B 62–78, 85, 94–95, 325–337, 355, 367–375
Fassung B2 72–73, 83n176 u. 179, 94–95, 325–328, 330n41, 331, 334, 354, 368–369, 372–375
Fassung C 79–97, 85, 94–95, 325–337, 355, 367–375
Lithografie Bombay 16, 56, 157, 165n29, 348, 352–356
Lithografie Teheran 16n55, 56, 157, 165n29, 348–351, 355
Quellenverwendung 122–139, 153
schiitisierte Handschriften 337–346
Struktur 39–45
Teheraner Edition 16, 43, 56, 144, 157–158, 291, 348, 355, 366
Verbreitung 315–318, 325–337
Vorworte 39, 43, 47, 51, 117, 164–167, 203–205, 269, 354–355, 361, 377–378
s.a. Bāburnāma; Buchdruck; Ḫᵛāndamīr; *Raużat aṣ-ṣafā*; Schiitisierung; Textüberlieferung
Ḫadīǧa 40, 175, 177, 188, 190–192, 194
Ḫadiǧa Begī Āġā 251, 254n34
Hadith(e) 55n124, 89, 104, 123, 130, 146, 164–168, 173, 179, 180n94, 183–184, 186, 188, 190n129, 193–194, 196, 199n155, 200n161, 222, 225, 228, 231, 234, 236, 272n92, 340, 347n63, 361
Ḫāfiẓ-i Abrū 100, 108, 118n64 u. 67, 122n76, 139n126
Ḥaidar Dūġlāt, Mirza 32n50–51, 86–90, 290n141, 306
Ḫalǧī-Dynastie (*s.* Muḥammad Baḫtiyār)
Hamadan 148, 151, 277
Hamaker, Hendrik Arent 52
Ḥamdallāh Mustaufī Qazvīnī 39n83, 43–44, 123, 144, 153
Ḥasan b. ʿAlī 128, 130, 147 160, 175, 181n99, 182n101, 204n173, 207–208, 232–234, 236n239
Ḥasan Beg Rūmlu 33, 85n182, 88n196, 102n12, 108, 284, 293n155
Ḫātūnābādī, Mirza ʿAlī b. Muẓaffar ʿAlī 333–335, 337
Ḫātūnābādī, Ḥusain b. Muẓaffar b. Maḥmūd Sālar 333, 335
Hees, Syrinx von 150–152
Heilige Familie 112, 128, 159–160, 163, 170, 175–187, 220n192, 233–237, 361
s.a. ʿAlī b. Abī Ṭālib; Fāṭima
Heilsgeschichte 9n33, 14, 18, 34, 84–85, 93, 98–99, 106–112, 140–144, 154, 159–164,

178, 185, 202, 222, 233–234, 236–237, 241, 255, 263, 267, 281–282, 321–322, 329, 334, 336, 346, 360–361
Herat
Geschichtsschreibung 13, 16–17, 101–102, 110, 121, 126, 127, 131, 155, 157–158, 160, 163, 185, 295, 298, 360
safavidisches 1–2, 27, 32–38, 79, 86n187, 96–97, 271–274, 312, 364
timuridisches 21–27, 246–247, 249, 251–257, 270n87, 304–306, 309–311, 358–359
Herrschaftslegitimation 3, 9–10, 88, 101–103, 106, 109, 154, 227, 231, 235, 237, 240–245, 257–258, 265, 290, 364
Hinz, Walther 10
Hirschler, Konrad 14–15, 48–49
Ḥiṣār-i Šādmān 86–87, 92n214, 299, 302–303, 312n208
historische Wahrheit 4, 5n11, 8–9, 18, 113–115, 120–122, 134
s.a. linguistic turn; *Raużat aṣ-ṣafā*; *situated uses of language*; *usable past*
Hūd (Prophet) 55–56, 62, 143, 151, 166
Ḫulāṣat al-aḫbār 18, 24, 44n88, 45, 50n107, 95n222, 108, 132n108, 153, 156, 165, 170n150, 175–176, 182n100, 184, 191, 201, 237, 362
Hülegü, Il-Khan 41, 147
s.a. Il-Khane
Humām ad-Dīn Muḥammad 21, 26, 132, 295n160
Humāyūn, Padischah 80, 94–95, 129–130, 269, 279, 285n132, 293n155, 312–313
s.a. Moguln
Ḫunǧī Iṣfahānī, Fażlallāh b. Rūzbihān 88–92, 108, 118n66, 268n79, 270n85, 274, 305
Ḫurāsān 1, 23, 25–27, 31n47, 35, 38, 41, 80, 97–98, 101–102, 148–149, 155, 239, 243, 245–246, 248, 252–257, 291–292, 298–300, 302–303, 305, 311, 312n208, 359, 361, 363, 371
Ḥusain b. ʿAlī 112, 128, 145, 160, 169, 175, 181n99, 182n101
s.a. Karbalāʾ
Ḫᵛāǧa ʿAlī b. Mīrkāʾī Samarqandī 333
Ḫᵛāndamīr, Ġiyāṯ ad-Dīn Muḥammad
Autorität 131–136
Leben 1–3, 17, 19–27, 36–39, 51, 78–82, 90n205, 94–97, 240–241, 243, 358–359
s.a. Bābur; *Ḥabīb as-siyar*; Mīrḫᵛānd; Observanz

Ibn Aʿṯam 123
Ibn Bazzāz 16, 131n107, 259–261, 265–266, 363
Ibn Funduq 115
Ibn Isfandiyār 144
Ibrāhīm Sultan 105
Iʿlām al-warā 168, 176
Il-Khane 41, 43–44, 74, 100–101, 103, 107, 109, 117n63, 129, 143, 147
s.a. Abaqa; Ghasan; Hülegü
Imame (als Gruppe) 15, 29–30, 35, 40–41, 43, 73, 86, 109n40, 112, 120, 121n74, 126–127, 129–130, 146–147, 160, 164–165, 168–170, 172–173, 175–187, 200–201, 206–208, 230, 233–236, 256, 261, 264–265, 267, 270n87, 305n181, 361
s.a. Mahdi; Schia
imitative writing 11, 265, 267
Indien, indischer Subkontinent 2–3, 16, 19, 26, 41, 64, 69–71, 79–85, 90, 93–94, 96–97, 99, 105, 120n71, 151, 154, 157, 239, 272n92, 285, 290–292, 304n180, 312, 314, 315–317, 326, 329, 331–333, 335–337, 346, 348, 354–355, 358–360, 365, 367n, 373, 391
Irak 33, 41, 68, 139n125, 145, 149–150, 181, 216n187, 222, 224, 259
Iran (*s.* einzelne Ortsnamen)
Irbīlī, Bahāʾ ad-Dīn ʿAlī al- 40, 126, 129–131, 168, 171–173, 176–182, 188–189, 196, 200–201, 226, 232
Isfahan 29, 34, 148, 271, 282, 315, 323, 328, 331–335, 337, 349n66, 364, 366
Iskandar b. ʿUmar Šaiḫ 105
Islam, Riazul 82
Ismāʿīl I., Schah
Abstammung 258–267
ʿAlī und 162–163, 171, 231, 281–282, 364
im *Ḥabīb as-siyar* 40, 42–44, 148–149, 152, 154–155, 241–242, 248–249, 306
Herrschaft 27–37, 79–80, 85–88, 97, 256–257, 304–305, 312, 359, 362

Ismāʿīl I., Schah (cont.)
Legitimation 257–274, 313–314, 360, 363
Osmanen und 274–289
Patronage 38–39, 51, 99n3, 108, 359
Titel 269–270
Zorn 270–271
s.a. ʿAlī b. Abī Ṭālib; Čāldirān; Muḥammad Khan Šībānī; Osmanen; Qızılbaš; Safaviden; Schia; Schiitisierung; Ṭahmāsp I.

Jacobs, Adam 12, 36, 126–128, 157–160, 165–166, 175, 191, 237, 269
Jesus 40, 128, 145n143, 146, 177, 181–184, 187, 236
Jona (Yūnus) 145
Josef (Yūsuf) 40, 55–56, 66, 145, 151, 177–178, 267–268, 308

Kalīla wa-Dimna 114n54, 120
Karakī, ʿAlī al- 33–34
s.a. Schiitisierung
Karbalāʾ 145, 178, 181
s.a. Ḥusain b. ʿAlī
Kārkiyā Mirza ʿAlī (*s.* Lāhīǧān)
Kašf al-ġumma (*s.* Irbīlī)
Kāšifī, Faḫr ad-Dīn b. Ḥusain Vāʿiẓ-i 35
Kāšifī, Ḥusain Vāʿiẓ-i 24, 35, 50n107, 126–128, 131, 163, 174n68, 176–177, 181, 182n101, 186n114
Kerman 29, 41, 118n64, 333n43
Khanbaliq 139
Kitāb al-Iršād (*s.* Scheich al-Mufīd)
Klimata (*aqālīm*) 39, 139, 150–151
Konfessionelle Ambiguität und Polarisierung 15, 35, 146n145, 242
Kopist(en) 46–47, 50, 52–56, 63, 78, 235n233, 262n63, 263, 318, 321–322, 324, 326, 329, 330n38, 332–340, 347–349, 353, 355–356, 365, 367–368, 378n9
Krstić, Tijana 15
Kügelgen, Anke von 240, 246, 304
Kul-i Malik 87, 92
Kundus 22, 26n31, 86, 135, 298–299

Lachmann, Karl 319
Lāhīǧān, Gīlān 28, 30
Laḫmiden 69, 143
Lahore 80, 315
Liebrenz, Boris 48
linguistic turn 3, 8, 10n35, 114, 358
s.a. historische Wahrheit; *situated uses of language*; *usable past*
Lithografie (*s.* Buchdruck)
Lodi-Dynastie 80–81, 285n132
Lubb at-tavārīḫ (*s.* Qazvīnī, Yaḥyā b. ʿAbd al-Laṭīf)

Maʾāṯir al-mulūk 18, 24, 156, 165, 170n50, 175–176, 182n100, 191–192, 201n166, 237, 362
Maghreb 41, 136–137, 361
Maǧmaʿ at-tavārīḫ (*s.* Ḥāfiẓ-i Abrū)
Mahdi 40, 111, 112n48, 124n83, 130, 162–163, 179–184, 200n159, 269n84
s.a. Imame; Muḥammad al-Mahdī; Schia
Makārim al-aḫlāq 25, 133–134
Malqočoğlu 231, 281–282
Mamluken 41, 48, 138, 139n123, 278, 281n119, 283–284
Manūčihr 40, 65, 117, 142, 252
Maqṣad al-aqṣā, al- (*al-Mustaqṣā*) 55, 126, 130–131, 171, 173, 181, 193, 217, 232
Marʿašī, Sayyid Ẓahīr ad-Dīn 41, 114
Marsham, Andrew 107
Marzolph, Ulrich 348
Maschhad 23, 52, 305n181
Masʿūdī, al- 45n89, 115n56, 122n76, 139n124–125, 181n98, 186
Maṭlaʿ-i saʿdain va maǧmaʿ-i baḥrain (*s.* ʿAbd ar-Razzāq Samarqandī)
Medina 40, 68, 137, 146, 151, 160, 167, 170, 201–202, 209, 216, 220n192, 234, 278
Meisami, Julie S. 9, 241
Mekka 41, 68, 137, 146, 151–152, 160, 166n31, 170–171, 178, 193, 199, 202, 216, 278
Melville, Charles 11, 101–103, 109–110, 139n126, 144, 258, 263
Meriniden 136–137
Merw 26n30, 86, 250, 281, 304–305
Mesopotamien 31
Mihmānnāma-yi Buḫārā (*s.* Ḫunǧī Iṣfahānī)
Miklucho-Maklaj, Nikolaj D. 16, 20, 290–291, 294
minhīyāt, *minhu*-Vermerke 54–56, 62, 83
Mīrak, Amīr Rūḥallāh 46
Mīrḫᵛānd, Muḥammad b. Ḫᵛāndšāh 3, 12–13, 22–23, 53n121, 74–76, 78, 97, 101–102, 103n116, 107, 132–133, 158n7, 243, 359
s.a. Ḫᵛāndamīr; *Raużat aṣ-ṣafā*

Moguln, Mogulreich 2–3, 9, 13–14, 18, 19, 80, 92–93, 95–96, 99–100, 129, 160, 162, 239, 260, 285n132, 315–317, 335–336, 359, 366
s.a. Bābur; Humāyūn
Mose (Mūsā) 40, 126, 142, 145, 165, 167, 177, 187, 196, 226, 236
Muǧmal at-tavārīḫ va l-qiṣaṣ 113
Muǧmal-i Faṣīḥī (*s.* Faṣīḥ Aḥmad Ḫᵛāfī)
Muḥammad (Prophet) 35, 43, 74, 82, 84–85, 156–238, 267–268, 308, 340, 361–362, 378–382
s.a. ʿAlī b. Abī Ṭālib
Muḥammad al-Bāqir, Imam 172, 178, 182n99, 186
Muḥammad al-Mahdī 147, 182, 207–208, 234
(*s.a.* Mahdi)
Muḥammad Baḫtiyār 69–71
Muḥammad Ḫudābanda, Schah 329–330
Muḥammad Khan Šaraf ad-Dīn Oğlu Takkalu 96
Muḥammad Khan Šībānī
Bābur und 80, 86–92, 304–313, 413–415
Herrschaft 25–27, 42, 97, 135n116, 252, 254, 268n79, 270n85, 272–274
Usbeken im *Ḥabīb as-siyar* 152, 241–242, 248–249, 255, 281, 303, 363
s.a. Bābur; Ismāʿīl I.
Muḥammad Šafīʿ b. Muḥammad Ǧunābādī 334, 335n47
Muḥammad Zamān Mirza 36, 81, 136
Muntaḫab at-tavārīḫ (*s.* Badāʾūnī)
Muntaḫab at-tavārīḫ-i Muʿīnī (*s.* Naṭanzī)
muqābala-Vermerke 53–54, 61, 75–78, 83, 367, 369
Muršid Qulī Khan Ustāğlu 330
Mūsā al-Kāẓim, Imam 112, 147, 182n99, 201n166, 242, 258–259, 260n49, 314, 363
Müteferriḳa, Ibrāhīm 347
Muẓaffar Ḥusain Mirza 26, 149, 244, 250–256, 292, 363

Naǧm ad-Dīn II. 88, 274n95
Nāma-yi nāmī 25, 79n160, 81n166, 82n168, 103n17
Nāṣir ad-Dīn Maḥmūdšāh I., Sultan 71–73
Naṭanzī, Muʿīn ad-Dīn 105
Nimrūd 65–66, 142
Nišībīnī, Kamāl ad-Dīn Muḥammad al-ʿAdawī an- 130
Niẓām ad-Dīn Auliyāʾ, Ḫᵛāǧa 96
Niẓām ad-Dīn Sulṭān-Aḥmad 22
Niẓām at-tavārīḫ (*s.* Baiżāvī)
Noah (Nūḥ) 40, 124–125, 145, 185, 187
Söhne (Sem, Ham, Jafet) 139n26, 141–142, 151
Noth, Albrecht 8, 203
nūr-i Muḥammadī 174, 184–187, 361
Nusaḫ-i ǧahān-ārā (*s.* Ġaffārī Qazvīnī Kāšānī)

Observanz, religiöse 17, 35, 86n186, 121–122, 157, 260
s.a. Ḫᵛāndamīr; Schiitisierung
Öldscheitü 109
Osmanen
Ismāʿīl I. und 34–35, 42, 91, 94, 231, 242–243, 274–285, 306, 314, 364, 393–394
Osmanisches Reich 15, 31n47, 51, 53–54, 104n22, 138, 270n85, 317, 324, 346–347, 365
Timur und 94, 285–289, 395–397
s.a. Čāldirān; Ismāʿīl I.

Panipat 80, 285n132
Paratext 47, 48–53, 56, 63, 318, 331, 333, 337, 357, 365
Peacock, Andrew 49, 122, 122n77, 319–320, 324
Persophonie 20, 316–318, 356, 366
Pfeiffer, Judith 15

Qāğāren 316, 336, 337n51, 348
Qandahār 26n31, 78–79, 135n115, 272–273, 293, 311
Qānūn-i Humāyūnī/Humāyūnnāma 13, 95, 99, 129–130, 165–166, 180, 269
Qarmaṭen 67–68
Qaršī 88, 274n95, 309, 333
Qazvīn 102, 327–328, 330–332, 333n44, 334–338
Qazvīnī, Yaḥyā b. ʿAbd al-Laṭīf 18, 108, 156, 233–237, 243, 260, 362
Qazvīnī, Zakarīyāʾ b. Muḥammad 150–153
Qiṣaṣ al-anbiyāʾ 110, 186n113
Qızılbaš 1, 27–36, 84–92, 131n106, 158, 256, 272, 275, 306, 313, 359
s.a. Ismāʿīl I.; Safaviden; Verfluchung

Quinn, Sholeh A. 11, 13, 102, 103n16, 109–110, 129–130, 165, 180, 205, 258, 263, 265–267, 270n86
Quiring-Zoche, Rosemarie 54–56
Qulī-Ǧān Beg 32
Quṭb ad-Dīn Aibak 69–70

Radtke, Bernd 107
Rašīd ad-Dīn Faẓlallāh al-Hamadānī 2n5, 74, 100, 108–109, 118n64, 122n76, 131n107, 139n126, 143n138, 144, 147n149, 244n14, 316n2
Rauḍat al-wāʿiẓīn 177
Raužat al-aḥbāb 126–127, 131, 177, 184, 190, 225–226, 228
Raužat aṣ-ṣafā
Abfassung 2n5, 22, 24, 74–76, 78, 150n152, 316, 349
Geschichtsverständnis 113, 118–122, 241, 360
und *Ḥabīb as-siyar* 3, 44, 69–72, 110–112, 126, 132, 147n147, 154, 162n17, 163, 164n23, 165, 168, 172n65, 173, 175n73, 176n76, 181, 184, 192, 194n143, 201, 205, 218, 221, 224, 226n206, 232n221, 359, 361
s.a. Geschichtsverständnis; *Ḥabīb as-siyar*; historische Wahrheit; Mīrḫʷānd
Raužat aš-šuhadā (*s.* Kāšifī, Ḥusain Vāʿiẓ-i)
Rāzī, Faḫr ad-Dīn ar- 111
Roemer, Hans Robert 10, 256
Rubin, Uri 185–187
Rūmlu 29
Rustam b. Zāl 40, 116–117, 248

Šaddād 166–167
Safaviden 27–37
s.a. Ismāʿīl I.; Qızılbaš; Ṣafī ad-Dīn Iṣḥāq, Schiitisierung; Ṭahmāsp I.
Ṣafī ad-Dīn Iṣḥāq 16, 27, 42, 131n107, 152, 258–267, 269, 308, 314, 338, 363
s.a. Safaviden; Schiitisierung
Šafīʿī Kadkanī, Muḥammad Riżā 17, 262–263, 338, 340
Ṣafvat aṣ-ṣafā (*s.* Ṣafī ad-Dīn Iṣḥāq)
Šāhnāma (*s.* Firdausī)
Šāhruḫ b. Timur 23, 42, 104–105, 138, 152, 162n19, 243, 281n119
Salmān al-Fārisī 111, 128n97, 168, 179n89, 189–191, 217
Samarkand 22–23, 26, 80, 84–92, 101, 105, 246, 268, 291–295, 298–304, 304–310, 312n208, 314, 363–364, 413–414
Samarqandī, ʿAbd ar-Razzāq 22n15, 100, 104, 138, 153, 292n148
Sām b. Narīmān 116
Šāmī, Niẓām ad-Dīn ʿAlī 100, 148n
Šāmlu 29, 31n43, 35, 38, 51, 79
Sām Mirza 35n64, 38, 95n222
Šams al-ḥusn (*s.* Tāǧ ad-Dīn Salmānī)
Šarafnāma (*s.* Alsancaklı)
Sayyid ʿAbdallāh Khan 96
Sayyid ʿAbdallāh Mirza 127
Sayyid Aǧall Buḫārī 22
Scheich al-Mufīd 128–129, 172n60, 173, 177n84, 182n99 u. 101, 234, 236
Schia 1n2, 15, 17, 19n3, 27–36, 40, 112, 121n74, 131, 160, 168, 178, 181, 188, 191, 193, 194n143, 200, 217–218, 233, 262, 264, 270, 304, 306, 340, 361–362
s.a. ʿAlī b. Abī Ṭālib; Imame; Ismāʿīl I.; Mahdi
Schiitisierung
im *Ḥabīb as-siyar* 205, 258–265
im Safavidenreich 31–36
von Handschriften 159, 170n46
s.a. Ḥabīb as-siyar; Ismāʿīl I.; Karakī; Observanz; Safaviden; Ṣafī ad-Dīn Iṣḥāq; Verfluchung
Schiras 23, 29, 105, 109n38, 151, 267, 284, 315, 328, 334–335
Selīm I., Sultan 34, 42, 138, 241–242, 257n, 270n85, 274n96, 276–285, 289, 314, 363–364, 393–394
Siebenschläfer 110–112, 145, 166
Šihāb ad-Dīn (*muʿammāʾī*) 95
sīmurġ 116–117, 249
Šīrvānšāh 28, 54n122, 149n151, 267
situated uses of language 6, 19, 358
s.a. historische Wahrheit; *linguistic turn*; Spiegel; *usable past*
Spiegel, Gabrielle M. 5–6, 19, 242, 247, 358
s.a. situated uses of language
Stemma (*s.* Textüberlieferung)
Storey, Charles/Bregelʹ, Yuri 20
Sturzenbecher, Adolf Fredrik 53–54
Sufi(s) 22, 24, 27, 30n43, 33–34, 81, 86, 95, 131n106, 273, 305n181

Sulṭān-Abū Saʿīd 80, 127n89, 154, 245–246, 250, 268, 294–298, 405–409
Sulṭān-Aḥmad b. Sulṭān-Abī Saʿīd 22, 246, 294–296, 300, 397
Sulṭān-ʿAlī Mirza 298–304
Sulṭān-Ḥaidar 28, 42, 92, 259, 267, 269
Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā
im *Ḥabīb as-siyar* 42, 64n134, 74, 78n157, 107, 133–134, 148–149, 152–154, 239, 330
Großmut von 242, 249–251, 270
Herrschaft von 22–26
Legitimation von 241, 243–257, 268–269, 309–311, 313, 363–364
s.a. Timuriden
Sulṭān-Maḥmūd b. Sulṭān-Abī Saʿīd 22, 26, 132, 246, 249–250, 290, 294–296, 298–302
Sulṭān-Masʿūd Mirza 298–303
Sulṭān-Muḥammad b. Bāisunġur 105
Sulṭān-Murād (Aqqoyunlu) 28–29
Sulūk al-mulūk (*s.* Ḫunǧī Iṣfahānī)
Sunna (*s.* Schia)
Szuppe, Maria 10, 20–21, 27, 35, 101–102, 272

Ṭabaqāt-i Nāṣirī (*s.* Ǧūzǧānī)
Ṭabarī, aṭ- 8, 41n, 43, 107–108, 114n54, 122–124, 126, 142n134–135, 145n143, 161, 166, 191n132
Täbris 27–33, 42n85, 46, 86n187, 139, 149, 151–152, 257n, 270–271, 276, 281–284, 287, 324, 348
Taftāzānī, Saif ad-Dīn Aḥmad at- 1, 22n15, 32, 272, 303n176, 306
Tāǧ ad-Dīn Salmānī 100
Taǧziyat al-amṣār va tazǧiyat al-aʿṣār (*s.* Vaṣṣāf)
Ṭahmāsp I., Schah 33n53, 35, 38n75, 42, 46, 51, 79, 94n219, 96, 109, 129, 131n106, 233, 236, 260, 262n63, 267, 304n180, 312, 312n209, 338, 346, 359
s.a. Ismāʿīl I.; Safaviden
Takkalu 29, 35, 96
Takmilat al-aḫbār (*s.* ʿAbdī Beg Šīrāzī)
Ṭalḥa b. ʿUbaidallāh 190–191, 194–195, 221–222, 225–226, 229–231, 234
Tārīḫ ar-rusul wa-l-mulūk wa-l-ḫulafāʾ (*s.* Ṭabarī)
Tārīḫ-i ʿālam-ārā-yi Amīnī (*s.* Ḫunǧī Iṣfahānī)
Tārīḫ-i Baihaq (*s.* Ibn Funduq)
Tārīḫ-i Baihaqī (*s.* Baihaqī)
Tārīḫ-i Firišta 93n, 95
Tārīḫ-i Ǧahān-gušāy (*s.* Ǧuvainī)
Tārīḫ-i Gīlān va Dailamistān 114
Tārīḫ-i guzīda (*s.* Ḥamdallāh Mustaufī Qazvīnī)
Tārīḫ-i Rašīdī (*s.* Ḥaidar Dūġlāt)
Tārīḫ-i Šāh Ismāʿīl va Šāh Ṭahmāsb-i Ṣafavī (*s.* Amīr Maḥmūd)
Tārīḫnāma (*s.* Balʿamī)
taẓkira-Abschnitte 271–274, 305, 314, 364
Terzioğlu, Derin 15
Textüberlieferung 16, 49n104, 159, 318–338, 340, 356–357, 365–366
s.a. Buchdruck; *Ḥabīb as-siyar*
Tierkreiskalender 144–148
Timur Lang (Tamerlan) 22–23, 243–246, 257–258, 285–289, 301, 308–310
s.a. Timuriden
Timuriden 21–27
s.a. Timur Lang; Sulṭān-Ḥusain Bāiqarā
Transoxanien 23, 25, 36n69, 80, 85–92, 242–243, 256, 272n92, 273–274, 285n132, 290–292, 298, 303–314
Trausch, Tilman 13, 102–103, 106, 277, 279, 283, 306
Tuḥfat al-malakīya 64–69, 73, 85, 137, 145n143
Tuḥfa-yi Sāmī 35, 95n222
Turkistānī, Maulānā Niẓām ad-Dīn ʿAbd ar-Raḥīm 27

ʿUbaidallāh b. Kalīmallāh al-Bulġārī al-Ġazānī as-Ṣūlābašı ad-Dirmišī 334–335
ʿUbaidallāh Khan 38, 88–89, 92, 149, 273n95, 305n182, 312n208, 359
Uluġ Beg 105, 131n107, 294–296, 405–406nn
ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb
im *Ḥabīb as-siyar* 1, 31, 41, 84, 93, 110–111, 127–128, 130, 158, 159n110, 160, 164, 168, 171, 194, 200, 202–204, 209, 216–217, 234–238, 261, 261n62–63, 271, 336, 339–342, 344, 346, 362
Kalifat 201n166, 205, 207–208, 221–226, 229, 385, 387, 390–391
Konversion 192–193
Titel 174, 189n123, 218–220
s.a. Gefährten

ʿUmar Šaiḫ b. Sulṭān-Abī Saʿīd 80, 86n186, 90, 291, 294–296, 300, 397, 406n
ʿUmar Šaiḫ b. Timur 22, 105
Umayyaden 41, 43–44, 68–69, 73, 137, 146–147, 204n173
Urdūšāh b. Amīr Sulṭān-Muḥammad 37
usable past 9, 241
s.a. historische Wahrheit; *linguistic turn*; *situated uses of language*
Usbeken (*s.* Muḥammad Khan Šībānī)
Ustāğlu 29, 35, 330
ʿUṯmān b. ʿAffān
im *Ḥabīb as-siyar* 1, 31, 41, 84, 93, 110, 127–128, 130, 158, 159n10, 160, 162n16, 164, 171, 194, 203–204, 221, 230, 234–238, 261, 261n62–63, 271, 334, 336, 339–341, 344, 346n59, 362
Kalifat 205, 207–208, 224–229, 389–391
Konversion 190–192
Titel 174, 189, 220
s.a. Gefährten
Uzun Ḥasan 28–29, 42

vaṣī 111–112, 165, 167, 185, 187, 199, 232–233, 339–340, 361
s.a. ʿAlī b. Abī Ṭālib
Vāṣifī, Zain ad-Dīn 25, 32n50, 36n69, 90n205, 273, 304n180
Vaṣṣāf 25n29, 72, 108, 138
Verfluchung (*tabarruʾ*) 1, 31–32, 34, 159, 228n211, 235n234, 336, 339–346
s.a. Qızılbaš; Schiitisierung
Vormoderne 2–3, 9, 12n40, 20, 47–48, 49n106, 54, 97, 100, 113, 115–117, 118n64, 122, 123n81, 125, 133, 144, 146n145, 156, 172n62, 240–241, 242n11, 244, 252, 265, 283, 296, 316, 318, 322, 324, 337, 348, 356, 358, 360, 364–365

Waldman, Marilyn R. 8
White, Hayden 3–4, 6n18, 7n23, 114, 140
Woods, John E. 10, 101, 103

Yādigār Muḥammad 246–49, 252, 310
Yāfiʿī, Abū ʿAbdallāh ʿAfīf ad-Dīn al- 136–137
Yaʿqūb, Sultan (Aqqoyunlu) 29, 42, 89, 108, 274n96
Yazd 29
Yazdigird 40, 144
Yazdī, Šaraf ad-Dīn ʿAlī 2n5, 14, 50n107, 100, 103n17, 105, 108, 153

Ẓafarnāma (*s.* Šāmī)
Ẓafarnāma (*s.* Yazdī)
Żaḥḥāk 40, 124, 142
Zaid b. Zain al-ʿĀbidīn 22, 74n152
Zaiditen 158n7, 175n69, 181n98
Zāl b. Sām 40, 116–117
Zavārī, Faḫr ad-Dīn ʿAlī b. al-Ḥasan az- 129
Zentralasien 2, 17, 19, 26, 84, 93, 97, 101, 130, 239–240, 244n14, 315, 317, 332, 348, 358, 362, 366
Zirke, Heidi 16, 261–263, 338
Ziyāratgāhī, Zain ad-Dīn 32, 272
Zubair b. al-ʿAuwām, az- 190–191, 194, 225
Zubdat at-tavārīḫ-i Bāisunġurī (*s.* Ḥāfiẓ-i Abrū)
Zulaiḫa (*s.* Josef)
Zwölf, Zahl 39–40, 112, 129–130, 172n65, 173, 179–180, 208, 363

Handschriftenindex

BL
- Add. 6562 327
- Add. 7639 335
- Add. 18873 331–332, 334, 336, 338
- Add. 23508 159n8 u. 10
- Add. 27237 159n8 u. 10, 332
- I.O. 163 159n8 u. 10
- I.O. 757 159n8 u. 10
- I.O. 1438 159n8 u. 10
- I.O. 2711 (*Nāma-yi nāmī*) 82
- I.O. 3962 64, 73, 285n132, 368, 372n, 393n, 395n, 409n
- I.O. 4079 83n176, 327, 369

BNF
- Suppl. pers. 178 83n176, 326–327, 369
- Suppl. pers. 178B 328, 330n41
- Suppl. pers. 1818 39n82

Cambridge
- Oo. 6.12 332, 376n4
- King's Pote 138-3 326–327, 329

DİP 901 40, 50–52, 54–58, 62, 64–68, 70–72, 78, 83n180, 84n181, 111n47, 164n22 u. 24, 165n25, 166n31, 167n34–35 u. 37, 168n38–39 u. 41, 169n45, 170n49 u. 52, 171n53–59, 172n61, 173, 174n66–67, 175n73, 176n74,76,78 u. 82, 177n83, 178n87, 180n90, 184n105, 188n118–119, 189n124, 193n140, 194n144, 195n149 u. 152, 196n153, 197–198, 200n157, 202n167, 204, 206n176 u. 178, 210–211, 219, 230n216–217, 231n219, 233n224, 285n132, 286n134, 287n135, 288, 294n159, 296n162, 297, 298n164, 307n187, 310n200, 367, 370n, 372n, 376n5, 377, 378n8–9, 382n13, 385n, 387n, 389n, 392n, 395n, 397–403, 405n, 409n, 413n, 415n26

Dorn 284 327, 329–31, 333, 337

Duschanbe, IOSWH, 2027 327

Hamadan, Murtażā Hādī, 7 327

IOM
- C430 332
- D77-1 40, 50, 52, 54–56, 78, 205, 206n176 u. 178, 218n190, 367, 372n, 378n9, 380n, 382n12–13
- D77-2 52n116, 291n146
- D195 338n53–54
- D406 348n

Istanbul, İBBAK, 1358 332

Kairo, Tārīḫ fārsī 7 mīm 63n131, 368

Kolkata, Asiatic Society, 38 327

Leiden, Universitätsbibliothek, Or. 398 327

London, Royal Asiatic Society
- Persian 51 332
- Persian 53 328

Maǧlis
- 78 328
- 959 Karīmzāda 336
- 2735-2 348n
- 3156 335n47
- 3157 30n40, 83, 259, 264, 285n132, 288, 294n159, 296n, 298–303nn, 307–310nn, 369, 370n, 372n, 392–393nn, 395, 397–403, 405–406nn, 409n24, 413n, 415n26, 417n
- 3158 338n53–54
- 3159 334

7349 328
8339 332, 335n46, 376n4
13968 328
Malik
3954 335
4142 332
Markazī
4142 64, 67–68, 70, 71–72nn, 83, 84n181, 164n22, 165n25, 167–168nn, 180n90, 184n105, 189n125, 199n154–155, 369, 372n, 378n8
4143 332, 335n46, 376n4
4450 328, 334
4451 307n89, 310n201, 334, 397n, 399, 402–403, 406n, 415n26
4452 334
6370 336, 339n
7970 337n
adab. 30b 321–322, 338–342, 344, 415–416
Maschhad, Dānišgāh-i Firdausī, 179 332
Millī
9211 56n129, 63–66, 67n139–140, 368, 372n3
12341 336
14908 83, 86n186, 88n198, 277n105 u. 107, 279n113, 288, 298n163, 302n172, 326–327, 369, 372n, 393n, 395n, 397n, 403–404
15291 331–332, 333n43–44, 335
24064 353
31076 63n131, 353, 368
31347 327
36018 328, 335n46
Mumbai, R.IV-19 73n150, 83n176, 325, 327, 332n, 369, 372n
Oxford, Bodleian Library, Elliott
147 328, 330n38
Peschawar, University Library, 116 327
Qum, Marʿašī Nağafī, 6080-2 332
Ražavī
4103 30n40, 50, 52, 54, 59, 73, 78, 83n179, 86n186, 88n198, 259, 264, 277n105 u. 107, 279n113, 284n129, 298n163, 312n205–206, 367, 370n, 372n, 392–393nn, 395n, 397n, 403–404, 405n, 409n, 417n
9468 56n129, 77, 83, 164n22, 166–172nn, 174–178nn, 189–191nn, 193–195nn, 200n157, 202n167, 205, 206n176, 208n179, 212, 214, 217n188, 219, 221n194, 225n202, 226n205, 228n211–212, 230–231nn, 233n224, 367n, 369, 372n, 376n4, 377n6, 379n, 380n, 382n12–13, 384–385nn, 387n, 389n
10544 334
41455 312n205–206, 397n21, 404
49138 312n205, 328
Rom, Or. 10 (*Ḫulāṣat al-aḫbār*) 24n25, 184n108, 191n133
Sankt Petersburg, Nationalbibliothek
Chan. 65 332
ПНС 54 39n82
Sankt Petersburg, Staatliche Universität
283 334, 335n45
1112 328
SBB
Petermann I, 378 338n53
Hs. or. 697 328
SJML
Hist. 38 328
Hist. 197 329
Hist. 200 332
Süleymaniye
Fâtih 4369 328
Hamidiye 897 326–327

Hekimoğlu Ali Paşa
738 326, 328
Nuruosmaniye 3173 (*Raużat aṣ-ṣafā*) 75–76, 78
Nuruosmaniye
3403 326n, 328
Reisülküttâb Mustafa Efendi 638 326–327
Yeni Câmi 843 326–327
Taschkent
2153 39n82, 331–332nn, 333
3106 328
4399 332
Teheran, Kāḫ-i Gulistān,
2237 172n64
Teheran, Mūza-yi Millī,
3594 327
Teheran, Šahīd Muṭahharī (Sipahsālār)
1615 337n
1619 338n53
Turin, Orient. 16 83, 368
Uppsala
274 40, 50–51, 53–56, 83n179, 164n24, 167n35 u. 37, 204, 206n176 u. 178, 221n, 226n205, 367, 372n, 376n4, 377, 378n9, 382n13, 384–385nn, 387n, 389n
275 40, 50–51, 53–56, 61, 83n179, 195n152, 367, 372n
Washington D.C., Sackler Gallery
S1986.47 327
S1986.57 328
Yazd, 121 63n131, 368