

Sarah Kiyanrad

Ludwig-Maximilians-Universität München, Deutschland
S.Kiyanrad@lmu.de

Geschichte in Versen vermessen: Annäherung an persische historische Epen (*šāhnāmas*) aus dem 15.–16. Jahrhundert

Abstract

Shortly after the completion of Firdausi's *Šāhnāma*, historical epics in modern Persian were being written. While sharing in the tradition of *šāhnāma-nivisi*, these epics deal with a more recent past. This paper maps out the characteristics of Persian historical epics by means of three examples ('Abdallāh Hātīfi: *Timurnāma* and *Šāhnāma-yi Hātīfi*; Qāsimi Gunābādi: *Šāhnāma-yi Ismā'īl*). Not only during the Ilkhanid era, but also during later eras these kinds of works were actively being produced in Iran, even though they are as yet largely unexplored. The three aforementioned epics dating from the late Timurid and early Safavid periods (15th and 16th c.) shall illustrate continuities in form and content that transgress the limits of dynastic history, while at the same time acknowledging the three epics' characteristics to be understood within their particular historical context. It will become clear then that historical epics tied together poetry and historiography consciously. For centuries, the respective authors sought to follow up on Firdausi's opus and thus to embed the depicted ruler or dynasty/dynasties in a narrative of Iranian history, which apparently greatly appealed to their envisaged audience.

Keywords: Historical epic, *šāhnāma*, Safavids, Timurids, 'Abdallāh Hātīfi, Qāsimi Gunābādi

1. Einleitung¹

In den vergangenen Jahrzehnten wurde die neupersische Historiographie vermehrt unter dem Aspekt ihrer Literarität untersucht.² Dieses Interesse ist sicher nicht zuletzt den Arbeiten von Hayden White zu verdanken, in deren Zentrum der Gedanke steht, dass Historiographie den Regeln von Literatur i. e. S. folge, also nie nur ‚objektive‘ Aneinanderreihung von Fakten sei. Die Nähe von Literatur und Historiographie zeigt sich im neupersischen Kontext exemplarisch an einer Form, in der die Grenzen zwischen Gedichten und Geschichte(n) völlig aufgehoben werden. Es handelt sich dabei um sich in die lyrische Tradition einschreibende Werke der Historiographie – oder: Werke der Poesie mit historiographischem Anspruch. Beide Elemente, Poesie und

- 1 Der vorliegende Artikel beinhaltet erste Ergebnisse eines Forschungsprojekts zu historischen Epen aus der Safawidenzeit. Ich danke der *Gerda Henkel Stiftung* und für wertvolle Kommentare Henning Sievert sowie den zwei anonymen Gutachter*innen.
- 2 Verwiesen sei vor allem auf die Arbeiten Julie Scott Meisami, vgl. Meisami 2012, 1: „...historical works are not merely records of the past, but literary texts that may be approached through literary analysis“; s. a. Meisami 2000; Meisami 2005; Melville 2012a, xxix.

Historiographie, gehen in persischen historischen Versepen/šāhnāmas eine Symbiose ein. Die Verbreitung dieser Werke erreichte zwischen dem ausgehenden 15. und dem frühen 17. Jahrhundert einen Höhepunkt – sie wurden damals nicht nur in Iran, sondern ungefähr zeitgleich u. a. im Osmanischen Reich und bei den Großmoguln verfasst und dies keineswegs zufällig (wobei vergleichende Forschungen noch ausstehen).³ Mit Fokus auf drei eng miteinander verbundene Epen aus dem iranischen Kontext sollen die hier vorgeschlagenen Charakteristika von šāhnāmas dargestellt werden. Die Werke entstanden unter den späten Timuriden (1) und frühen Safawiden (2+3): 'Abdallāh Hātīfi (gest. 927/1521), *Timurnāma* (1) und *Šāhnāma-yi Hātīfi* (2); Mirzā [Muhammad] Qāsim „Qāsimi“ Ḥusainī Gunābādi (gest. 982/1574), *Šāhnāma-yi Ismā'il* (3).

2. Kennzeichen persischer historischer Versepen / šāhnāmas

In *masnavī* verfasste Werke mit historischem Inhalt reihten sich in den *Persianate Societies* über Jahrhunderte in die šāhnāma-Literatur ein.⁴ Heutzutage werden sie im Persischen eher selten als šāhnāma(-yi tārīḥi; historisches šāhnāma) und meist als *hamāsa*-yi tārīḥi (historisches Epos) bezeichnet, manchmal auch als *manzūma*-yi tārīḥi (historisches Poem). Zabīḥ Allāh Ṣafā definiert *hamāsa*-yi tārīḥi in seinem Standardwerk *Hamāsa-sarāyi* recht knapp als „Versepen [*manzūmhā*-yi *hamāsī*] über [bedeutende] historische Persönlichkeiten“ und zählt einige Werke auf, die er dieser Kategorie zurechnet: u. a. die *Annales* des römischen Schriftstellers Quintus Ennius (gest. 169 v. Chr.), *La Gerusalemme liberata* (Das befreite Jerusalem) von Torquato Tasso (gest. 1595), Nizāmī Ganjavīs (gest. im frühen 7./13. Jh.) *Iskandarnāma* (im Folgenden: INN) wie

- 3 Zu den osmanischen historischen Epen (*sehnāmes*), mit deren Komposition von Mitte des 16. Jahrhunderts bis ins frühe 17. Jahrhundert der *sehnāmeci* betraut war, liegen bereits mehrere Artikel vor. Vgl. u. a. Woodhead 1983 und 2007; Nyitrai 1995; Schmidt 2012. Woodhead 1983, 159–160 bemerkt, dass die ersten beiden osmanischen *sehnāmecis* iranischen Ursprungs waren. Vgl. auch Tanindi 2012, 150–155. Ṣafā 1361 gibt einen kurzen Überblick über historische (sowie religiöse) Epen, die zur Safawidenzeit an unterschiedlichen Orten entstanden. Zu historischen Epen in Indien s. Ahmad 1963 sowie Sharma 2002, der die Werke als „hybrid texts“ (S. 114) kennzeichnet. Ob die weiter unten diskutierten Kennzeichen für alle diese Werke gelten, muss vorerst offenbleiben.
- 4 Im Folgenden werden šāhnāma und *hamsa* dort, wo sie auf eine literarische Form verweisen, kleingeschrieben; Werktitel etc. werden hingegen großgeschrieben. Die Wendung *Persianate Societies* bzw. *Persianate World(s)* geht ursprünglich auf Marshall G. Hodgson zurück und wird aktuell wieder stark rezipiert, wobei der Fokus auf kulturellen Kontinuitäten liegt (vgl. Amanat und Ashraf 2019); mit leicht anderem Akzent (Neupersisch als Lingua franca) hat Bert Fragner den Ausdruck „Persophonie“ (für das 10. bis 19. Jh.) geprägt; Fragner 1999. Ich verwende in diesem Artikel beide Begrifflichkeiten – ohne dabei zu vergessen, dass der Gebrauch des Neupersischen Grenzen hatte; dazu jüngst Green 2019 (s. besonders die Einleitung des Herausgebers) (wobei an den Konzepten *Persianate Societies* und Persophonie Kritik geübt und vorgeschlagen wird, von „Persographia“ zu sprechen, mithin die geteilte persische Schriftkultur ins Zentrum zu stellen).

auch das *Zafarnāma* des Ḥamdallāh Mustaufi (ca. 680/1281 bis ca. 744/1344).⁵ Außerdem scheint er vorauszusetzen, dass der Inhalt der Epen weitgehend historisch korrekt sein muss, weshalb er das INN dann doch von den späteren neupersischen Werken trennt.⁶

Seine weiteren Ausführungen machen deutlich, dass er das Aufkommen von *hamāsa-yi tārīḥi* in Iran ab dem 6./12. Jahrhundert als Zeichen für den Niedergang der Nationalepik (*hamāsa-yi milli*) betrachtet, den er vor allem der Dominanz arabisch-islamischer Kultur, aber auch den turkstämmigen Regierungen anlastet.⁷ Im Unterschied zur natürlichen (*tabī'i*) Nationalepik gelten ihm *hamāsaḥā-yi tārīḥi* als künstlich (*maṣnū'*), da sie von einer Person bewusst und in Anlehnung an bestehende Vorbilder geschaffen werden – und nicht etwa über mehrere Generationen hinweg kollektiv in einem oralen Umfeld entstehen.⁸

Wie sich hier exemplarisch zeigt, erfuhren historische Epen über längere Zeit eine negative Bewertung, da sie als Ausdruck des Verfalls einer Nationaldichtung angesehen wurden, für die Firdausī mit seinem *Šāhnāma* (im Folgenden: ŠNF) sinnbildlich steht.⁹

5 Safā 1324, 7, 158–159.

6 Safā 1324, 343.

7 Safā 1324, 155–158. Auf S. 2 setzt er *épique* und *śīr-i hamāsi* gleich. Molé 1953, 377 betrachtet die ältere neupersische Epik in ähnlicher Weise als „renaissance de l'esprit national iranien“; dies scheint abermals nicht für die historischen Epen zu gelten. Der Terminus ‚Nationalepos‘ findet sich für Firdausis Werk bereits 1896 in Theodor Nöldekes Beitrag zum zweiten Band von Wilhelm Geigers und Ernst Kuhns *Grundriss der iranischen Philologie* („Das iranische Nationalepos“) und besteht bis heute fort, wenngleich die Anwendung des Nationsbegriffs auf die beschriebene Zeit freilich problematisch ist.

8 Diese Annahme übernimmt auch Razmğū 1381, 32–33, der mit seinem zweibändigen Werk inhaltlich weitgehend an Ṣafā anschließt, aber einige neuere Entwicklungen berücksichtigt. Die Frage nach den Quellen und damit der Entstehung (Individuum/Kollektiv) speziell von Firdausis *Šāhnāma* wird weiterhin diskutiert, insbesondere ob der Dichter für Teile des Werks schriftliche Quellen bzw. eine schriftliche Hauptquelle vorliegen hatte oder sich (hier wird mit der *Oral Formulaic Theory* nach Milman Parry und Albert B. Lord argumentiert) vorwiegend auf orale Literatur stützte (also kollektiv geschaffen wurde). Siehe zur Diskussion in den letzten Jahrzehnten u. a. Davidson 1994, bes. Kapitel 2; Davis 1996; Khaleghi-Motlagh 1376; Omidsalar und Omidsalar 1999, bes. 329; Yamamoto 2003; Davidson 2019. Die unterschiedlichen Positionen zur Entstehung von Epen (oral vs. schriftlich; Kollektiv vs. Individuum) finden sich auch in der Forschung zu Epen aus dem europäischen Kontext, wo ebenfalls Fragen offenbleiben. So schreibt Jones 2014, 6 zu den *chansons de geste* (s. u.): „surviving written versions of the earliest chansons de geste were preceded by and based upon some form of popular oral tradition that was reworked by individual poets. The precise nature of this reworking and the relationship between oral composition, performance, and written documents are tantalizing questions that remain unresolved“.

9 Vgl. zum Beispiel Rastgār Fasāyi 1387, 6. Für Kazzāzi 1372, 192–194 sind *hamāsa-yi tārīḥi* und *hamāsa-yi duriğin* (Lügenepos) Synonyme.

Besonders die literarische Qualität der post-firdausischen *šālmāmas* wurde bemängelt.¹⁰ Dies hat den Blick dafür versperrt, dass die Werke nicht nur über das Selbstbild eines Herrschers/einer Dynastie Auskunft geben, sondern gerade auch spiegeln, auf welche Erwartungen seitens der Adressaten ein Herrscher/eine Dynastie literarisch reagieren musste, um überhaupt die Chance zu bekommen, sich als legitimer Akteur in die Geschichte einzuschreiben (ohne dass damit gesagt wäre, dass dies gelang).

Auch in der europäischen Forschungsliteratur werden diese Werke als ‚historische Epen‘ oder *chansons de geste* geführt.¹¹ ‚Historisches Epos‘ ist zweckdienlich, aber im Grunde etwas unglücklich, da alle Epen Vergangenheit verhandeln, auch wenn die Ereignisse, auf die sie referieren (möglicherweise nach Jahrhunderten der Tradierung), manchmal nur schwer fassbar sind.¹² Was die hier betrachteten Epen aber durchaus kennzeichnet ist der emphatische Versuch, sich als *Chronik* zu präsentieren, also einen historiographischen Anspruch zu erheben. So bezeichnet der bereits erwähnte Ḥamḍallāh Mustaufi sein im Entstehen befindliches Werk als *Verschronik* (*tārīhi manzūm*) und Ḥāfi wird von einem seiner Zeitgenossen als Autor der versifizierten Chronik über Schah Ismā‘il (*nāzim-i manāzim-i tārīb-i bażrat-i šāhi-yi šāhib-qirānī*) angeführt.¹³ Dieser historiographische Impetus spiegelt den Platz der Epen in der *šālmāmanivisi*-Tradition. Wie wir sehen werden, fungiert *šālmāma* vielfach als Selbstbezeichnung (auch im Osmanischen Reich, dort als *gebñāme*), weshalb ich den Begriff im Folgenden synonym zu neupersisches historisches Versepos verwende. Epos sei in Anlehnung an Richard P. Martin nicht als auf europäischem Hintergrund formal definiertes

- 10 Rypka 1968, 165: „In practically all the truly historical epics poetical value is lacking.“ Gegen eine generelle Aberkennung des literarischen Werts wendet sich Mūrtażāvī 1385, 557.
- 11 de Blois 1998. Ausführlich zu *ḥamāsa* und seiner Entwicklung; Pellat et al. 2012. Jones 2014, 2 definiert *chanson de geste* als „song or stanzaic poem celebrating the exploits of a hero or clan“. Ein Beispiel für die Anwendung dieses Terminus auf persische historische Epen ist Bernardini 2008, 128; Bernardini 1996, 98. Ṣafā 1324, 6, Fn. 5 und 14, Fn. 5 reserviert *chanson de geste* für den französischen Kontext und bringt den Begriff nicht speziell mit *ḥamāsa-yi tārīb* in Zusammenhang.
- 12 „Most basically, epics generally tend to present themselves as narratives of heroic events that occurred some time in the past. It may be a very remote past, preceding the time of composition by centuries [...] ; or it may be a fairly recent past, as little as a generation prior to the poet’s own time“; Konstan und Raaflaub 2010, 2. Der von diesen beiden Autoren herausgegebene Sammelband wirft einen epochen- und kulturübergreifenden Blick auf das Verhältnis von Epos und Geschichte.
- 13 Verschronik: Gemeint ist das *Zafarnāma*; Mustaufi 1364, 3 erwähnt es in dieser Weise in der Einleitung zu seinem *Tārīb-i guzida*. Amini Haravi 1383, 33 meint mit der „versifizierten Chronik“ Ḥāfi’s *Šālmāma*. Dies bedeutet nicht, dass alle Rezipienten historische Epen als Historiographie anerkannten; Meisami 1993 zeigt unterschiedliche Verständnisse von Geschichtsschreibung schon unter den Samaniden auf. Hier deutet sich an, dass einige Anhänger islamisch orientierter Geschichtsschreibung die iranisch orientierte (v. a. das ŠNF) auch später noch als Aneinanderreihung von *ḥurāfāt* betrachteten (S. 265).

Genre, sondern als zeit- und kulturabhängige Ausdrucksform von Geschichte und Identität verstanden.¹⁴

Nun sollen einige Charakteristika der post-firdausischen *šāhnāmas* diskutiert werden, die in Richtung einer definierten literarisch-historiographischen Tradition weisen und die ich wie folgt umreißen möchte:¹⁵

- (1) Die Werke sind als *masnavi* und chronologisch strukturierte Herrschergeschichten konzipiert; thematischer Fokus sind die erfolgreichen Kriege und Errungenschaften eines Herrschers der jüngeren Vergangenheit. Auch Feste werden geschildert, sodass man den thematischen Schwerpunkt grob mit *bazm va razm* umschreiben kann. Das abgedeckte Zeitfenster umfasst oft die Zeit von der Geburt bis zum Tod eines Herrschers. Seltener vermitteln historische Epen auch dynastische, epochenübergreifende oder Lokalgeschichte.¹⁶
- (2) Sie entstehen als Auftragswerke oder in der Absicht, sie einer hochrangigen Person zuzueignen; die Auftraggeber entstammen dem höfischen Umfeld. Daher darf eine Legitimierungsintention unterstellt werden bzw. wird die Annahme legitimer Herrschaft literarisch transportiert, Kritik bleibt jedoch in gewissem Maße möglich.
- (3) Die Autoren sind Dichter; seltener finden sich unter ihnen ‚Historiker‘ (in dem Sinne, dass sie weitere historiographische Schriften verfasst hätten), wie z. B. das oben erwähnte Beispiel Ḥam dallāh Mustaufis zeigt.
- (4) Der dargestellte Herrscher wird auf eine Ebene mit Alexander dem Großen gehoben. Hier sowie in der Struktur zeigt sich eine Anlehnung an das INN (*Šarafnāma/ Iqbālnāma*) und/oder auch das (von diesem inspirierte) *Āṣina-yi Iskandarī* von Amir Husrau (651–725/1253–1325). Im späten 15. und frühen 16. Jahrhundert wurden einige historische Epen ferner als Teil einer *hamsa* konzipiert.
- (5) Historische Epen beanspruchen historische Authentizität und basieren oft auf einer oder mehreren Prosachronik/en, die (vom Autor derselben oder einem späteren Autor) in Versform gebracht und in die Schöne Literatur gehoben wird/werden.
- (6) Historische Epen tragen in der Regel einen Titel aus zwei zusammengesetzten Nomina, wobei das erste auf den Protagonisten oder auch dessen geschilderte Taten (v. a. Krieg, Sieg) referiert und das zweite *-nāma* (Geschichte, Bericht) ist. Diese Konstruktion ist allerdings auch bei anderen *masnavis* und manchen Prosachroniken zu beobachten. Einige historische Epen verbinden im Titel *šāhnāma* mit

14 Martin 2005, 9. Im Osmanischen Reich wurde *şehnâme* ab einem gewissen Zeitpunkt im Sinne von Chronik gebraucht; Nyitrai 1995, 110. Sharma 2002, 112 warnt: „...monolithic categories of epic [...] should be used cautiously, especially in dealing with texts that are consciously trying to challenge the generic expectations of their readers“.

15 Einzelne Kennzeichen wurden in Untersuchungen bereits genannt, jedoch nie systematisch zusammengetragen. Vgl. z. B. Bernardini 2008, 128–130.

16 Die im Artikel näher behandelten Epen sind Herrschergeschichten. Für einen Überblick über Epen, die Lokalgeschichte im Blick haben, siehe Qulli-pūr Güdarzī et al. 1396, 157–158. Das oben erwähnte Werk Ḥam dallāh Mustaufis ist ein Beispiel für ein Epos, das mehrere Dynastien behandelt.

dem Namen des dargestellten Herrschers (seltener bzw. möglicherweise erst im Laufe der Überlieferungsgeschichte: des Autors) oder nennen sich schlicht *šāhnāma*/*šahanšāhnāma*. Hier sowie in der...

- (7) ...Verwendung des Versmaßes *mutaqārib* wird die Verbindung zum ŠNF markiert. Wie der dargestellte Herrscher sich mit Alexander dem Großen misst, tritt der Autor meist explizit in die Fußstapfen Firdausis (gest. 410/1019 oder 416/1025).

Im Folgenden werden diese Aspekte anhand der drei genannten Epen sowie einiger weiterer Beispiele näher erläutert.

3. Thematischer Fokus, Auftraggeber und Autor [(1) + (2) + (3)]

Nach Jan Rypka wünschte sich jeder Herrscher über Iran und Turan, in einem *masnavi* à la ŠNF verewigt zu werden.¹⁷ Schließlich war der Gebrauch der *šāhnāma*-Form in den *Persianate Societies* der Versuch, sich in die Riege der legitimen Herrscher über *Irān-zamīn* (oder eben *Tūrān-zamīn*) einzuschreiben, mithin Geschichte und Erinnerung zu linearisieren. Da die Form der Poesie entstammte, waren die Autoren meist Dichter. Qua Vorlesen auf öffentlichen Plätzen¹⁸ wurde das entsprechende Geschichtsnarrativ vermittelt, und zwar durch ein Medium, das persophonen Adressaten nahelag. So sind historische Epen in der Regel Auftragswerke bzw. Werke, die in der Intention verfasst wurden, sie einem Herrscher zu widmen: „The poets, always on the look-out for material advantage, were lavish in their praises, which often reached fabulous heights“.¹⁹ Sie glorifizieren einen rezenten Herrscher oder dessen dynastischen Stammvater und fokussieren inhaltlich erfolgreiche Kriege, selten auch Festlichkeiten (*bazm va razm*)²⁰, wie wir an folgenden Beispielen sehen werden.

‘Abdallāh Hātīfi, geboren in Hārgird (Gām) in Khorasan, war mütterlicherseits ein Neffe Ğāmis (817–898/1414–1492) und wurde aller Wahrscheinlichkeit nach von diesem in Dichtkunst unterrichtet. Hātīfi kam des Öfteren an den Timuridenhof in Herat, wo er als angesehener Poet in den höchsten Kreisen verkehrte.²¹ Er ist vor allem für sein *Timurnāma* bekannt, das er in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts verfasste,²²

17 Rypka 1968, 165.

18 Für die Safawidenzeit wird in diesem Zusammenhang meist der venezianische Gesandte Membré 1993, 52 bemüht, der sich zwischen 1539 und 1540 im Safawidenreich aufhielt und in Täbris folgende Beobachtung machte: „In their squares there are many Persian mountebanks sitting on carpets on the ground [...]. There are also others with books in their hands, reading of the battles of ‘Ali and the combats of the Princes of old, and of Shāh Ismā‘il; and all give money to hear.“

19 Rypka 1968, 165; vgl. auch Hanaway 1978, 93.

20 Zu diesem Topos im ŠNF vgl. Davidson 1994, Kapitel 9. Zu „šāhnāma-nawī“ als Kennzeichen der „Persophonie“, s. Fragner 1999, 59–61.

21 Qazvīnī 1340, 112–114.

22 Mir ‘Ali Šir Navā‘i (844–906/1441–1501), ein Zeitgenosse Hātīfis, berichtet (1363, 62) der Dichter sei zum Zeitpunkt der Niederschrift des *Mağālis an-nafāyis* gerade mit dem

anscheinend auf Wunsch Kapak(?) Mirzās, Muzaffar Ḥusain Mirzās und Badi‘ az-Zamān Mirzās für deren Vater Sultān Husain Bāyqarā (842–911/1438–1506),²³ welcher im Text allerdings nicht namentlich erwähnt wird.²⁴ Da Hātīfi von Anfang an geplant hatte, im Rahmen seiner *Ḥamsa* auf das INN zu antworten, was er mit dem *Timurnāma* tat – und er sich stets seiner literarischen Unabhängigkeit röhmt –, darf eine intrinsische Motivation angenommen werden. Dies schließt freilich nicht aus, dass er seine literarischen Vorhaben am Hof diskutierte und sie bei Gelegenheit zu ‚Auftragswerken‘ machte, widmete – oder sie so konzipierte, dass eine Entlohnung wahrscheinlich wurde.

Das *Timurnāma* beschreibt die Taten Timurs (736–807/1336–1405), von dessen Geburt bis Tod, wobei Eroberungen und Siege im Zentrum stehen. In der aus dem Jahr 1959 datierenden Edition umfasst es 44 Teile, die 235 Seiten füllen. Der Hauptteil wird von einleitenden Abschnitten (sie enthalten u. a. Gotteslob, Prophetenlob, *mi‘rāq*, Herrscherlob, Motivation des Autors)²⁵ und einem Schlussteil eingerahmt; den Beginn der eigentlichen Erzählung markiert, wie bei vielen *śāhnāmas*, die Überschrift *Āgāz-i dāstān* (die funktional an das *amma bād* der Prosachroniken erinnert, wenngleich die Einleitung Letzterer nicht mit diesem endet). Das *Timurnāma* war bereits

Zafarnāma (= *Timurnāma*) beschäftigt. Da *Mağālis an-nafāyis* im Jahre 897/1491–1492 beendet wurde, wissen wir also, dass Hātīfi zu diesem Zeitpunkt noch am *Timurnāma* schrieb. In einer späteren Redaktion des *Mağālis an-nafāyis* sind noch bis ins Jahr 904/1498–99 hineinreichende Informationen vorhanden (Subtelny 2012) und bereits Verse aus dem *Timurnāma*, sodass davon ausgegangen wird, dass es 1498–99 abgeschlossen war; vgl. Hātīfi 1977, xliv. Risālat-panāhi und Rāstgū-far 1395, 37 zeigen, dass die korrekte Lesung *Tamurnāma* lautet. Indes wird es meist als *Timurnāma/Timūnāma* geführt.

23 Ṣafā 1324, 361; Hātīfi 1387, 17. Bei Qazvīni 1340, 114 heißt es allerdings, das Werk sei lediglich auf Befehl des Badi‘ az-Zamān Mirzā verfasst worden.

24 Vgl. zu diesem Werk u. a. Bernardini 2008, 127–146 sowie Bernardini 1996; Bernardini 2003a; Bernardini 2018, 167–168.

25 Diese Einleitungselemente spiegeln die enge Verbindung zu anderen poetischen, speziell epischen Werken und waren in hohem Maße standardisiert, wiewohl sich je nach Rahmenbedingungen Veränderungen wahrnehmen lassen (s. u.). Zur Schilderung des *mi‘rāq* in der Einleitung persischer Werke der Poesie etwa seit dem frühen 12. Jahrhundert s. Mayel-Heravi 1996, 199–201 (auf S. 199 heißt es: „Ces «introductions» commencent toujours en effet par une louange adressée à Dieu suivie d’un éloge du Prophète; éloge qui comporte quelques développements sur le *me‘rāq* compté parmi les priviléges et les miracles du Prophète“); Nünlist 2002, 334–335. Einige Parallelen zwischen Einleitungselementen in timuridischen/safawidischen historischen Epen und jenen in Prosachroniken (dazu Quinn 2000, 33–61) liegen auf der Hand, wobei die Dreiteilung (religiöser Prolog – Autobiographie – über die Chronik), die Quinn in Chroniken aus der Zeit von ‘Abbās I. identifiziert, sich nicht ganz übertragen lässt und die erwähnte Schilderung des *mi‘rāq* in der Einleitung ein Charakteristikum der poetischen Tradition zu sein scheint. Außerdem können Informationen zu Autor und Werk, wohl ebenfalls in Anlehnung an die poetische Tradition, in historischen Epen in das Schlusskapitel fallen. Ich hoffe, hierzu bald detailliertere Ergebnisse vorlegen zu können.

Gegenstand einiger Untersuchungen.²⁶ Seine bemerkenswerte Verbreitung ist durch eine von Michele Bernardini zusammengestellte Liste von 141 Manuskripten bezeugt.²⁷ Obwohl mehrmals publiziert, fehlte es bislang an einer kritischen Edition. Jüngst ist eine neue Edition erschienen, die 4701 Verse umfasst; sie basiert auf fünf Manuskripten sowie der Edition von 1959.²⁸

Hātīfi schrieb weiterhin ein unvollendetes Epos über den ersten Safawidenschah Ismā‘il (892–930/1487–1524), das *Šāhnāma-yi Hātīfi*. Der Schah wird im Werk namentlich genannt und adressiert.²⁹ Um die Komposition wurde Hātīfi gebeten, als Ismā‘il ihn nach seiner Eroberung Khorasans und der Tötung Šaibak Hāns besuchte; auch in diesem Fall variieren die Datumsangaben leicht.³⁰ Hātīfi soll damals – allerdings nur einer Quelle zufolge – im stolzen Alter von 94 Jahren gewesen sein und erfolgreich für die Amnestie einiger Personen beim Schah interveniert haben.³¹ *Terminus ante quem* für den Auftrag ist jedenfalls das Jahr 918/1512, in dem der *vakil* Amir Yār-Āhmad Hūzānī Iṣfahānī (Nağm-i Sāni), der als Mittelsmann fungierte, starb. Hātīfi hat einigen Primärquellen zufolge nur rund 1000 Verse des Werks verfasst.³² Tatsächlich stimmt diese Information ungefähr mit der Evidenz der Manuskripte überein; die Edition beläuft sich auf 1137 Verse. Es wurde vermutet, dass Hātīfi das Epos mit Absicht unvollendet ließ, weil er mit der Politik Ismā‘ils nicht einverstanden war.³³ Wenig erfreut war er über die Stilisierung seines Onkels zum Hassobjekt: Man nannte Ğāmī, wahrgenommen als Symbol des Sunnitentums, abschätzig *Hāmī* (‘der Unreife’).³⁴ Aber auch Hātīfis hohes Alter sowie die instabilen politischen Bedingungen in der Region um Herat³⁵ dürfen nicht unbedacht bleiben. Das Fragment umfasst fünfzehn Kapitel und beginnt (*Āgāz-i dāstān*) nach den einleitenden Kapiteln (die nun schon ein Lob ‘Alīs

26 Siehe u. a. Šafā 1324, 360–362; Bernardini 2008, 127–146; Bernardini 2003a (dort wird zudem Qāsimis *Šāhnāma-yi Ismā‘il* behandelt); Razmğū 1381, 190–192; Murtażavī 1385, 562–574; Risālat-panāhī und Rāstgū-far 1395.

27 Bernardini 2003a, 10–17.

28 Diese wurde 1397/2018 von Ḥasan Bassāk und Muḥammad-Riżā Qāsim-zāda Šāndiz in Maschhad publiziert. Bislang liegt mir die Edition leider nicht vor. Die beiden Editoren erläutern ihre Arbeit in: Bassāk und Qāsim-zāda Šāndiz 1393.

29 Hātīfi 1387, 40.

30 Sām Mirzā 1314, 96–97; Storey 1927, I.1, 288, 303; Huart und Massé 2012; Hātīfi 1995, 13; Šafā 1361, 6; Bernardini 2008, 131; Hātīfi 1387, 18. Zur safawidischen Eroberung Herats siehe Szuppe 1992, 77–84.

31 Qazvini 1340, 115–116.

32 Vgl. z. B. Qazvini 1340, 117.

33 Hātīfi 1387, 11–12; Bassāk und Qāsim-zāda Šāndiz 1393, 62.

34 Ğaffārī Kāšānī 1404, 362 (dies schon der Zusatz des Herausgebers Mudarris Gilānī).

35 So fiel Herat kaum drei Jahre nachdem Schah Ismā‘il die Stadt erobert hatte 919/1513 wieder in die Hände der Usbeken; vgl. Szuppe 1992, 44, 84–87. Es würde nicht verwundern, wenn Hātīfi unter diesen Bedingungen nicht leichtfertig an seinem *maṣnawī* weiter-schreiben konnte.

umfassen)³⁶ mit der lückenhaften Darstellung der Ordenszeit, die u. a. Ġunaid, Ḥaidar und den Krieg gegen den Herrscher über Schirwan in den Fokus nimmt.

Qāsimī, ein Schüler Hātifis, wurde in Gunābād/Ǧunābād in eine hochrangige Familie hineingeboren und hätte den Posten des *kalāntar* bekleiden können.³⁷ Er entschied sich jedoch für ein Dichterleben. Qāsimī wirkte anscheinend sowohl am Hofe Schah Ismā‘īls I. als auch am Hofe von dessen Sohn Ṭahmāsb (919–984/1514–1576). Unter Letzterem soll er einem (allerdings nur in einer Chronik aus dem 17. Jahrhundert überlieferten) *farmān* zufolge seit Rağab 930/Mai 1524 *malik aš-ṣū’arā* gewesen sein; Qāsimī blieb mindestens bis 950/1543–44 am Safawidenhof.³⁸ *Šāhnāma-yi Ismā‘il* (in der Edition 4352 Verse) ist sein erstes Werk; wie der Text selbst offenbart, wurde es 940/1533–34 zum Abschluss gebracht.³⁹ Tatsächlich beschränkt sich die Darstellung ausgenommen der Schilderung einiger Feste nahezu ausschließlich auf Kriegshandlungen, u. a. gegen Schirwanschahs, Aq Qoyunlu und die „Turaner“ – sie endet mit dem Tod des Schahs.⁴⁰ Als Auftraggeber nennt Mullā ‘Abd an-Nabi Faḥr az-Zamāni Qazvīni den Schah Ṭahmāsb.⁴¹ Dieser Meinung hängt auch der Herausgeber des Werks, Ča‘far Šuğā‘ Kaihāni an, der davon ausgeht, dass es im Auftrag von Schah Ṭahmāsb und als Fortsetzung von Hātifis unvollendetem *Šāhnāma* verfasst wurde.⁴²

Barry David Wood jedoch argumentiert auf Grundlage eines von Qāsimī verfassten Vorworts in einem Manuskript seiner *Hamsa* (British Library, India Office Library MS

- 36 Ein paralleles Phänomen manifestiert sich auch in den Einleitungen zu safawidischen Prosachroniken; vgl. Quinn 2000, 33–61. Allerdings muss erwähnt werden, dass sich schon im ersten von Hātifi verfassten Teil seiner geplanten Pentalogie, *Lailā va Mağnūn* (1962, 13–14), ein Lob ‘Alis findet – aber eben nicht in seinen späteren Epen. Mag sich dies mit dem Zusammenspiel persönlicher Überzeugungen des Autors und den Rahmenbedingungen der Timuridenzeit erklären lassen, ist klar, dass das Lob ‘Alis erst mit den Safawiden zum festen Bestandteil von Einleitungen historischer Epen (und anderer im höfischen Umfeld, später auch jenseits davon entstandener Werke) wurde.
- 37 Während 982/1574 mehrfach als Todesjahr überliefert ist, existiert meines Wissens nur ein Hinweis auf das Geburtsjahr 900/1494–95, und zwar in *Afżal at-tavāriḥ*, einer Chronik aus dem frühen 17. Jahrhundert (Abrahams 1999a, 63). Die Annahme, dass von 82 Jahren nur die Rede ist um ein rundes Geburtsjahr (900) anzudeuten, liegt allerdings nicht sehr fern.
- 38 Der *farmān* ist in *Afżal at-tavāriḥ* überliefert, s. Abrahams 1999a, 114 und Abrahams 1999b, 5–9; Qāsimī 1387, 4; Šoja‘ Keyhāni 2013.
- 39 Qāsimī 1387, 357; vgl. auch Ṣafā 1371, V.1, 575; Storey 1927, I.1, 305. Laut *Afżal at-tavāriḥ* (s. Abrahams 1999a, 113 und 114) wurde Qāsimī schon 1524 als ein Dichter präsentiert, der Leben und Taten Ismā‘īls versifiziert habe, womit eindeutig auf sein *Šāhnāma* referiert wird. Dies passt nicht zum von Qāsimī selbst genannten Datum, wobei zusätzlich zu bedenken ist, dass die in *Afżal at-tavāriḥ* präsentierten Informationen z. B. zu Qāsimis Emigration nicht durchgängig glaubwürdig sind; Abrahams 1999a, 64–67 und Abrahams 1999b.
- 40 Für eine Zusammenfassung siehe Wood 2002, 60–69. Der Autor erkennt im Stoff ebenfalls das *bazm va razm*-Motiv (S. 79). Aubin 1995, 252 nennt das Werk ein „œuvre de propagande dynastique“.
- 41 Qazvīni 1340, 170.
- 42 Qāsimī 1387, 4–5, 7. Vgl. auch Šoja‘ Keyhāni 2013.

888, ff. 1b-2b), dass Schah Ismā‘il der eigentliche Auftraggeber war; als (indirektes?) Auftragsjahr betrachtet er 1510.⁴³ Tatsächlich weisen die von Wood zitierten Zeilen darauf hin, dass die Aufgabe, eine Verschronik über den Schah zu verfassen – nachdem vier von Ismā‘il damit beauftragte Autoren (zu ihnen gehören u. a. Hātīfī und Qāzī Singānī) ihre Werke nicht hatten beenden können, da sie allesamt vor Abschluss verstarben – schlicht an Qāsimī überging, ohne dass der erste Safawidenschah ihn unmittelbar beauftragte („Thus did it pass to the mind of some of the great men of the time and nobles of the age: that I carry out that work (Ismā‘il’s commission)“).⁴⁴ 1510 wäre dann das Jahr, in dem Ismā‘il den eigentlichen Auftrag wie oben gesehen an andere Personen erteilte und nicht an den damals vielleicht erst jugendlichen Qāsimī (siehe Fn. 37); wann der Auftrag genau (und vonseiten welcher „great men“) an ihn überging, ist unklar. Es bleibt festzustellen, dass Schah Ṭahmāsb von Qāsimī in seinem Vorwort jedenfalls nicht explizit als Auftraggeber genannt wird. Irritierend ist weiterhin, dass Qāzī Singānī, einer der von Qāsimī genannten Dichter, wohl erst 941/1534-35 verstarb, d. h. zu einem Zeitpunkt, als Qāsimī sein Šāhnāma-yi Ismā‘il bereits beendet hatte. Die anderen drei Dichter starben aber tatsächlich in der Regierungszeit Ismā‘ils und vor Fertigstellung ihrer Epen.

Das Manuskript mit Qāsimis Vorwort ist undatiert; eine mögliche Erklärung für die divergierenden Angaben zum Auftraggeber in Vorwort und anderen Primärquellen wäre, dass sich Qāsimī nach der Überwerfung mit Schah Ṭahmāsb – Grund war eine zu geringe bzw. gar keine Entlohnung,⁴⁵ ein Schicksal, das zahlreiche Autoren historischer Epen mit Firdausi teilen – von diesem distanzieren wollte und seine erste Verschronik zum Zeitpunkt, als er das genannte Vorwort schrieb, jedenfalls nicht (mehr) als dessen Auftragswerk verzeichnet haben wollte, sondern es lieber mit Ismā‘il in Verbindung brachte. Im eigentlichen Text findet sich zwar an den řāb-i zamān gerichtetes Herrscherlob, für einen königlichen Auftrag aber kein sicherer Beleg. Das Šāhnāma-yi Ismā‘il ist Gegenstand einer aufschlussreichen Untersuchung von Wood.⁴⁶ Von diesem Werk sind mindestens 39 Handschriften erhalten.⁴⁷

4. Historische Epen zwischen INN, Wahrhaftigkeitsanspruch und Schöner Literatur [(4) + (5)]

Alexander der Große taucht im ŠNF auf, was zeigt, dass die Alexandergeschichte, die auf unterschiedlichen Wegen überliefert wurde, spätestens zu diesem Zeitpunkt zum

43 Wood 2002, iii, 6, 34, 51f., 71 (dort die Jahreszahl).

44 Wood 2002, 56.

45 Rümlü 1384, III, 1493; Qummi 1383, I, 590. Qāsimī schrieb ihnen zufolge deshalb ein Klagegedicht, das in beiden Werken wiedergegeben wird. Allerdings ist zumindest der erste Vers Teil von Qāsimis Šāhnāma (1387, 354) und daher sicher vor dem Zerwürfnis verfasst. Die Parallele zu Firdausis Haġvānāma drängt sich auf; vgl. Khaleghi-Motlagh 1999.

46 Wood 2002. Siehe zudem Bernardini 2003a.

47 Bernardini 2003a, 17–18 listet 25 und Wood 2002, 6, 85–87 39 Manuskripte auf.

Topos neupersischer Literatur geworden war. Mit seinem *Iskandarnāma* – wie das ŠNF in *mutaqārib* verfasst – nahm Nīzāmī diesen Faden auf (und verwies darin explizit auf Firdausi).⁴⁸ Wenn spätere Autoren also auf Nīzāmī oder auch Amir Ḥusrau referieren, weist dies ein Stück weit auf das ŠNF zurück. So verwundert nicht, dass das INN als erste neupersische *hamāsa*-*yi tārībī* betrachtet wurde. Historische Epen stehen also vor allem in der Tradition zweier Werke: ŠNF und INN.⁴⁹

Neben der gleich zu diskutierenden Organisation einiger *śahnāmas* als Teil einer *hamsa* soll ein markantes formales Element, das das INN ca. seit dem 15. Jahrhundert mit den meisten historischen Epen (und der poetischen Tradition allgemein) verbindet, wenigstens kurz Erwähnung finden: die Einbettung von *sāqināmas* in den Text. Nīzāmī hat im INN das Vorbild für diese den Bericht unterbrechenden Verse geschaffen,⁵⁰ die in den Epen regelmäßig am Ende oder am Anfang der Abschnitte stehen und damit das Geschehen reflektieren, die Unbeständigkeit der Welt und das menschliche Schicksal beklagen, mithin eine Metaebene etablieren und einen Ort für weise Ratschläge (*andarz*) oder Kritik eröffnen.

Einige *śahnāmas* sind Teil einer *hamsa*. Dies scheint insbesondere bei Autoren der Fall zu sein, die in der Tradition des spätmuridischen Herat stehen (wo u. a. Ġāmī und ‘Alī Šīr Navā’ī den Pentalogien Nīzāmis und Amir Ḥusraus entgegneten). Hātifis dichterisches Schaffen kann nur vor diesem Hintergrund verstanden werden. Schon bevor er eine einzige Zeile verfasst hatte, schwelte ihm als Ziel eine Pentalogie vor, die als Antwort auf Nīzāmī und Amir Ḥusrau gedacht war.⁵¹ Um die Erlaubnis für die Komposition seiner *Hamsa* zu erhalten, musste er zunächst einen von seinem Onkel Ġāmī konzipierten literarischen Test bestehen, der bezeichnenderweise aus der Imitation (*ḡavāb*) einiger Verse des ŠNF bestand.⁵² Auch am Ende seines ersten *masnavis* – *Lailā va Maġnūn* – erläutert der Autor, er habe die Absicht, eine Pentalogie (*panğgang*)

- 48 Nīzāmī 1387, 762. Die Literatur zum INN und allgemein dem Alexanderstoff in der persischen Literatur ist umfangreich und kann an dieser Stelle nicht vollständig abgebildet werden, weshalb nur auf einige jüngere Publikationen verwiesen sei: Rubanovich 2004 und Rubanovich 2018; Hanaway 2012; Manteghi 2018.
- 49 Zum Thema *Imitatio* und unterschiedlichen Arten des ‚Antwortens‘: Zipoli 1993; Losensky 1998. Subtelny 1986, 68 fasst die Funktion der *Imitatio* treffend zusammen: „The composition of imitational poetry [...] served an important function, for it was the means by which a poet established himself within the collective Persian literary tradition which, by the 15th century, had become an intricate web of interrelationships and interdependencies between poets of different generations and distant localities. Thus, it became the touchstone of a poet’s skill.“
- 50 Vgl. Ṣafā 1324, 352, 366. In Hātifis beiden Werken sind diese, wie bei Nīzāmī, in die einzelnen Abschnitte eingebunden (allerdings jeweils am Ende eines Abschnitts, nicht am Anfang) und in der Regel zweizeilig. Auch bei Qāsimī stehen die Anrufungen von *sāqi*, *mutrib* etc. jeweils am Ende eines Abschnitts, sind aber vierzeilig. Zusätzlich ist bei ihm gegen Ende des Werks ein längeres *sāqināma* als eigener Abschnitt konzipiert; Qāsimī 1387, 346–350. Zum Thema *sāqināma* allgemein s. Losensky 2009.
- 51 Hātfī 1958, i; Bernardini 2008, 131; Bābur 1922, I, 288.
- 52 Sām Mirzā 1314, 94.

zu verfassen und dass er sich nun an die vier verbliebenen Werke machen würde.⁵³ Diesen Faden greift Hātīfi in seinen späteren *maṣnavīs* wieder auf; so schreibt er im *Timurnāma*, dass ihn der Gedanke, über Alexander zu schreiben, nicht mehr losließ, nachdem er die zuvor verfassten Geschichten abgeschlossen hatte („Şudam čūn zi afsāna guftan ḥamūš / havā-yi Sikandar zi dil burd hūš“). Mit den „Geschichten“ (*afsāna*) meint er drei explizit von ihm erwähnte *masnavis*: *Lailā va Mağnūn*, *Husrau va Şirin* und *Haft manżar*; nun also will er sich an den Alexanderstoff wagen.⁵⁴ In der Folge beschreibt Hātīfi, er habe sich auf die Suche nach authentischen Überlieferungen zu Alexander gemacht, aber keine gefunden („nadidam zi Iskandar-i nāmdār ḥadīṣ-i şahīhi“); um seinem Anspruch auf Wahrheit gerecht zu werden, habe er sich mithin dagegen entschieden, über Alexander zu schreiben.⁵⁵ So wie Nizāmī Alexander dem Großen ein literarisches Denkmal gesetzt habe, setze er Timur eines, dem zweiten *şāhib-qirān*.⁵⁶

In Hātīfis *Şāhnāma* fällt der Vergleich etwas dürftriger aus, was wohl dem fragmentarischen Zustand geschuldet ist. Immerhin verleiht der Dichter dem Wunsch Ausdruck, das Werk möge zum „Şarafnāma seiner Zeit“ werden,⁵⁷ was ein Verweis auf Nizāmīs Alexandergeschichte sein könnte. Hātīfis *Hamsa* umfasste neben dem *Timurnāma* letztlich die drei *maṣnavis* *Lailā va Mağnūn* (verfasst vor 889/1484, gewidmet(?) Mir 'Alī Şir Navā'i), *Şirin va Husrau* (ältestes Manuskript von 895/1490) und *Haft manżar* (verfasst um 897[?]/1492).⁵⁸ Da das *Şāhnāma* für Ismā'il jäh bei Hātīfi in Auftrag gegeben wurde, ist davon auszugehen, dass seine *Hamsa* nicht mit diesem ihren Abschluss finden sollte, sondern vermutlich mit einem *maṣnavī*, das konzeptuell eine Antwort auf Nizāmīs *Mahzan al-asrār* war.

Qāsimī beschreibt in seinem Erstlingswerk *Şāhnāma-yi Ismā'il*, welche weiteren Werke er zu verfassen gedenke – *Mahzan-i asrār*, *Maṭla'-i anvār*, *Lailā va Mağnūn* und *Şirin va Husrau*⁵⁹ – und eröffnet damit ebenfalls einen *hamsa*-Horizont. Letztendlich schrieb er mehr als fünf *maṣnavīs*, darunter u. a. *Lailā va Mağnūn* (947/1540; zweite Redaktion 978/1570-71); *Husrau va Şirin* (950/1543); und *Zubdat al-āşār* / *Ğavāb-i Mahzan al-asrār* (976/1568).⁶⁰ Er ist weiterhin Urheber mehrerer *şāhnāmas* – das letzte entstand, nachdem er mit dem Safawidenhof gebrochen hatte (für Sultān Mahmūd Ḥān; wohl nach 963/1555); es trägt den Namen *Şāhnāma-yi Hānī* / *Vaqāyī-i ḥalāt-i sultān Mahmūd*

53 Hātīfi 1962, 103.

54 Hātīfi 1958, 231.

55 Hātīfi 1958, 232.

56 Hātīfi 1958, 13.

57 Hātīfi 1387, 48.

58 Vgl. u. a. Storey 1927, I.1, 288-290; Hātīfi 1977, xvii-lii; Hātīfi 1995, 17-18; Bernardini 2003b.

59 Qāsimī 1387, 357.

60 Zu seinem Werk: Qazvīnī 1340, 171; Şafā 1371, V.2, 719-720; Storey 1927, I.1, 292; Qāsimī 1387, 15-17.

Hān.⁶¹ Dennoch betrachtete Qāsimī fünf Werke (nicht ganz die ursprünglich geplanten) als seine *Hamsa* und diese wurden in Handschriften auch entsprechend organisiert.⁶² Im *Šahnāma-yi Ismā‘il* findet sich die Hoffnung, dass das Werk zum „Šarafnāma-yi nasl-i ādam“ werde,⁶³ und damit parallel zu Hātīfī ein möglicher Verweis auf Niżāmī. An einer Stelle gesteht Qāsimī ein, Niżāmī vielleicht nicht das Wasser reichen zu können.⁶⁴ Jedenfalls wird Niżāmī neben Ğāmī als wesentliche Inspiration und Vorbild für sein literarisches Schaffen genannt.⁶⁵

Was Charles Melville in Hinblick auf einen Abschnitt im *Gāzānnāma* (763/1362), einem von Nūr ad-Dīn b. Šams ad-Dīn Aždarī verfassten Epos über den Ilkhaniden Gāzān Hān (694–703/1295–1304) bemerkt, kann auch auf die hier behandelten Werke übertragen werden:

The recurrence of the name of Alexander the Great [...] implies not only that the celebrated philosopher-king was a model for Ghazan Khan to emulate, but that Ghazan could be compared with his illustrious predecessor and, indeed, learn from his fate.⁶⁶

Şafā sieht im INN – oder vielmehr den unterschiedlichen *Iskandarnāmas* – den Beginn der persischen *hamāsa-yi tārīhi*.⁶⁷ Dass dieses Werk für nahezu alle Verfasser historischer Epen Referenzwerk war, zeigt sich jeweils auch am Vergleich des beschriebenen Herrschers mit einem idealisierten Alexander. Bei Hātīfī wie auch bei Qāsimī finden sich dafür vielfache Beispiele – allerdings auch Vergleiche mit anderen Vorbildern, seien sie einem religiösen oder dem Kontext des ŠNF entnommen, sodass das Messen mit Alexander zwar symptomatisch ist, aber nicht überbewertet werden darf. Typisch sind Stilisierungen des Herrschers als „zweiter Alexander“ oder „Alexander seiner Zeit“, auch werden bekannte Episoden aus der Überlieferung (Wasser des Lebens, Alexanderwall etc.) evoziert.⁶⁸

- 61 Şafā 1371, V.2, 718 bezeichnet diesen Herrscher als Gouverneur von Diyarbakır; Abrahams 1999b, 3, 11 vermutet hingegen, er sei Gouverneur von Bhakkar gewesen. Diese letzte Meinung sieht sich im Bericht von Qummi 1383, I, 442, 590 bestätigt (dort heißt es jeweils „Bakr“; aus dem *Šahnāma-yi Hāni* wird von S. 443–446 zitiert).
- 62 Vgl. die *Hamsa-yi Qāsimī* in der India Office Library, MS 888. Sie besteht aus *Šahnāma-yi Ismā‘il*; *Lailā va Mağnūn*; *Gūy va čaugān*; *Husrau va Širin*; *Šābrūnāma*; Ethé 1903, 790–791 (Kat. 1437).
- 63 Qāsimī 1387, 172, vgl. auch S. 354. Eine identische Formulierung findet sich bei Hātīfī 1387, 41.
- 64 Qāsimī 1387, 171.
- 65 Qāsimī 1387, 352, 354.
- 66 Melville 2003, 143.
- 67 Şafā 1324, 343–353.
- 68 Siehe u. a. Hātīfī 1958, 163, 172, 220, 226; Qāsimī 1387, 151, 166, 170. In Hātīfīs *Šahnāma* kann dem Vergleich mit Alexander nicht sinnvoll nachgespürt werden, da das Werk vor der Schilderung der Taten Ismā‘ils abbricht.

Quellenbasis

In einem Epos aus dem frühen 14. Jahrhundert, dem *Šāhnāma-yi Čingizi* von Šams ad-Din Kāšāni (das auf Rašid ad-Dins *Ǧāmiʻ at-tavāriḥ* basiert) findet sich – was an ähnlichen Stellen in Prosachroniken, z. B. Ibn Funduqs *Tārib-i Baībaq* (563/1167-68) erinnert – im Vorwort ein Abschnitt über die Vorzüglichkeit der Geschichtsschreibung (*fażīlat-i ʻilm-i tārib*).⁶⁹ Auch wenn die *šāhnāma*-Autoren Dichter sind, sehen sie ihr Werk also durchaus in historiographischer Tradition. Tatsächlich beanspruchen sie historische Wahrhaftigkeit. Wie oben dargestellt wurde, entschied sich Hātīfi gerade deshalb dafür, über Timur zu schreiben, weil ihm historiographische Quellen vorlagen, die eine authentische Darstellung des Herrschers erlaubten. Ganz explizit stellt Hātīfi dar, dass er sein Werk auf Grundlage des *Zafarnāma* verfasst habe, womit ‘Ali Yazdis *Zafarnāma* gemeint ist.⁷⁰ Hātīfi hält sich in weiten Teilen an seine Vorlage, erlaubt sich zugleich aber, sie in die Literatur zu übersetzen; gelegentlich fügt er den Beschreibungen etwas hinzu oder lässt vorhandene Informationen aus. Diese Kombination aus Texttreue und „literarischem Übersetzen“ sei an folgendem Beispiel illustriert: Bei der Eroberung von Fūšāng sehen sich Timurs Kämpfer einem Wassergraben gegenüber, den es zu überwinden gilt. Während Hātīfi den Inhalt teilweise sogar auf begrifflicher Ebene übernimmt, schmückt er die Szene dramaturgisch aus (siehe Beispiel 1).

Jede Adaption ist Interpretation: Was überhaupt wiedergegeben wird, wie es erzählt und rhetorisch gerahmt wird, obliegt dem Autor (und den Erwartungen des Auftraggebers sowie der weiteren Adressaten – aber dies gilt auch für Prosachroniken). Auch muss die Nähe zur Vorlage nicht an jeder Stelle die gleiche Ausprägung besitzen.⁷¹ Der Schwerpunkt liegt im Fall des *Timurnāma* auf der Glorifizierung von Timurs Taten, die mit den Mitteln der Literatur gewissermaßen zu absoluter Geschichte gemacht werden, die sich von der reinen Vergangenheit abhebt. Deutliches Kennzeichen hierfür ist, dass Jahreszahlen kaum eine Rolle spielen und die Chronologie der Vorlage mancherorts abgewandelt wird.⁷²

69 Melville 2007, 57–58; ‘Abbāsi und Rāški-yi ‘Ali-Ābād 1389, 26.

70 Hātīfi 1958, 232; Storey 1927, I, 1, 289; Melville 2012b, 197; Bassāk und Qāsim-zāda Sāndiz 1393, 63; Risālat-panāhi und Rāstgū-far 1395, 35. Dieses Vorgehen findet sich auch bei anderen Epen: Muḥammad ‘Ali Ṭūsi orientierte sich in seinem in den 1730er Jahren verfassten *Šāhnāma-yi Nādiri* an Mirzā Mahdi Astarābādis *Durrayi Nādira*; Amanat 2019, 307. Der Autor des *Šāhnāma-yi Nādiri* präsentiert sich sogar als Augenzeuge (Amanat 2019, 300): „They [= the poets of the past; SK] offered no account of events at first hand, / And hearing is not the same as witnessing“. Zum Wahrheitsanspruch auch Sharma 2002, 113.

71 Melville 2007, 62–63 konnte im Falle des *Šāhnāma-yi Čingizi* zeigen, dass dieses sich im Verlauf der Geschichte immer stärker von seiner Vorlage, Rašid ad-Dins *Ǧāmiʻ at-tavāriḥ*, löst. S. auch Boyle 1974, 187 (Vergleich einer Episode aus Ahmād-i Tabrizis Werk mit dessen Vorlage, abermals Rašid ad-Din).

72 Dies beschreibt Bernardini 2008, 144 als: „nouvel imaginaire littéraire caractérisé par une exigence de vulgarisation de l’histoire sur la base de références idéologiques et religieuses

*Beispiel 1**Yazdi, Zafurnāma*⁷³

Bahādurān-i sipāh ba sināğhā [šanāğhā] va
cūbhā, cūn bād-i vazān az āb-i ḥandaq
guzašta ba ḥākriz-i ḥiṣār bar-āmadand [...]

Auf Flößen und Holzbrettern überwanden
die Recken schnell wie der Wind den Was-
sergraben und erklommen den Festungswall
[...]

*Hātifi, Timurnāma*⁷⁴

Basi markab az čūb pardāğtand / ba girdāb-i
ḥandaq dar andāğtand
Ču murğān-i ābi dar-ān mauğ-ḥiz / šināvar
šuda ġānib-i ḥākriz
Nakardand andiša az sang va tir / guzaštand
cūn bād az-ān ābgir

Aus Holz bauten sie viele Flöße [Boote] /
und warfen sie in den rauschenden Graben
Wie Enten schwammen sie in den reißenden
Wellen / in Richtung des Walls
Sie verschwendeten keinen Gedanken an
Stein[geschoss]e und Pfeile / [schnell] wie
der Wind überquerten sie das Wasser

Ähnlich liegt die Sache bei Hātifis Spätwerk. Dabei ist allerdings zu berücksichtigen, dass ihm noch keine aus safawidischer Warte verfasste Chronik vorlag, auf die er sich hätte stützen können. Er hätte sich im geplanten Hauptteil also u. a. auf Augenzeugenberichte und die Wünsche des Auftraggebers verlassen müssen (wartete er gar darauf, dass eine Prosavorlage verfasst würde?). Da er recht weit entfernt von Ardebil und damit dem Zentrum der Ordensgeschichte lebte, verwundert nicht, dass er über die Anfänge der Ordenszeit nur knapp berichtet (*Şafvat as-ṣafā* hätte theoretisch vor-gelegen); festzustellen ist, dass diese Periode bei ihm – also bereits zu einem frühen Zeitpunkt – ganz im Zeichen der Zwölferschia steht.

Qāsimī erwähnt das Anliegen, das unvollendete Werk Hātifis in gewisser Weise fortzuführen; dass dieses ihm vorlag, darf wohl angenommen werden.⁷⁵ Ein Vergleich beider Werke offenbart deutliche Unterschiede, sodass festgestellt werden kann, dass Qāsimī den Anspruch hatte, ein eigenständiges Werk zu schaffen. Qāsimī lässt uns über seine historiographischen Quellen im Unklaren. Ihm lagen theoretisch bereits Amini Haravis *Futūbāt-i šāhī* (ca. 1531) und Ğiyās ad-Din Ḥvāndamīrs *Habib as-siyar* (1524) vor. Wenngleich zu beiden Chroniken keine auffällige Nähe zu beobachten ist, bedeutet dies keinesfalls, dass Qāsimī sie (wohl neben weiteren, auch oralen Quellen) nicht benutzte. So stimmt, um ein willkürliches Beispiel herauszugreifen, Ḥvāndamīrs wie Qāsimis Schilderung von Ismā‘ils Besuch schiitischer Gräber nach seiner Ankunft in Bagdad grob überein, wobei Ḥvāndamīrs Darstellung ungleich detailreicher und länger ist (u. a. thematisiert er zahlreiche Geschenke, die Ismā‘il den Hütern des

tout autres. Si l'on reconnaît encore les personnages dans cette nouvelle tradition, ils sont cependant désormais perdus dans le marasme littéraire“.

73 Yazdi 1387, 493.

74 Hātifi 1958, 55.

75 Qāsimī 1387, 351.

Schreins von Kerbela übergeben haben soll). Bei den Begrifflichkeiten ist eine relative Nähe zu spüren, wenn etwa Vergleiche der jeweiligen Orte mit der Kaaba angestellt werden, oder beschrieben wird, wie Ismā‘il den Gräbern sein „Bittgesicht“ (*rūy-i niyāz*) zuwendet oder es zum Zeichen der Verehrung am Boden reibt (siehe Hervorhebungen in Beispiel 2).

Wood zufolge passt die Chronologie der bei Qāsimī dargestellten Ereignisse nicht immer zu den heutigen Erkenntnissen und weist einige Omissionen auf; die augenfälligste ist die Aussparung des Konflikts zwischen Osmanen und Safawiden, der für Ismā‘il bekanntermaßen nicht besonders ruhmreich endete.⁷⁶ Dies zeigt, dass Niederlagen und Taten, die den porträtierten Herrscher in unvorteilhaftem Licht zeigen, dem der Intention nach legitimitätsstiftenden Charakter eines solchen Werks entgegenlaufen, mithin einen besonderen literarischen Umgang erfordern (ein Phänomen, dem auch in Prosachroniken nachgespürt werden kann) – im Extremfall die Omission.⁷⁷ Wood wendet sich gegen eine Betrachtung des *Şahnāma-yi Ismā‘il* als Chronik und beschreibt es als „historically conscious work of myth“.⁷⁸ Dieser Einschätzung kann nur teilweise gefolgt werden, da sie nicht dazu verleiten sollte, *Şahnāmas* zu sehr im Bereich fiktionalen Erzählens zu verorten – dagegen spricht nicht nur der historiographische Anspruch, den die Autoren selbst erheben (und der im Osmanischen Reich explizit mit einer entsprechenden Position verbunden war) und ihr Bemühen, sich auf anerkannte Chroniken zu stützen, sondern auch die Rezeptionspraktiken. Wie Wood selbst bemerkt,⁷⁹ zogen Schreiber von Prosachroniken wie Hasan Rümlü Zitate aus Verschroniken teilweise heran, um *Geschichte* zu schildern. Ähnliche Übernahmen von Informationen aus Verschroniken in Prosachroniken wurden bereits bei weiteren Werken beobachtet.⁸⁰ In diesem Zusammenhang sollte nicht vergessen werden, dass Gedichte auch in Prosachroniken ihren festen Platz hatten.⁸¹

76 Wood 2002, 69–77.

77 Amanat 2019, 312 beobachtet, dass die Verschlechterung von Nādirs psychischer Gesundheit im *Şahnāma-yi Nādiri* fast vollständig ausgespart wird. Zum Thema Omission im ŠNF und den Sīstāni Epen: Gazerani 2016, 53–54.

78 Wood 2002, 77. Er versteht *myth* als „a story in which certain aspects of the ideals of a society are given form“ (S. 78).

79 Wood 2002, 72. Siehe dazu: Qāsimī 1387, 11.

80 Hāfiẓ-i Abrū soll in seinem *Zail-i Ğāmi‘ at-tavārib-i Rašidi* sowohl aus Mustaufis *Zafarnāma* als auch aus Aḥmad-i Tabrizis *Şahanşahnāma* zitiert haben; ‘Abbāsi und Rāški-yi ‘Ali-Ābād 1389, 40. Meisami 1999, 291 bemerkt zu *einem* Zweck von Gedichten in Chroniken: „Poetic insertions [...] also serve testimonial purposes“, manchen Autoren dienen sie gar als „documentary material“. Für das 16. Jahrhundert erkennt Trausch 2015, 332 in den von ihm untersuchten Chroniken jedoch keinen „eigenen historischen Inhalt“ der dort vorkommenden Gedichte, d. h. keine Informationen, die über jene in Prosa vorliegenden hinausgehen (vgl. auch S. 362 und 470).

81 Meisami 1997, 303–309 diskutiert die Beziehung von Poesie und Prosa in der persischen Historiographie u. a. am Beispiel von Abū 1-Fażl Baihaqīs *Tārīb-i Baihaqī* (11. Jh.) und Muḥammad b. ‘Ali Rāvandis *Rāḥat as-ṣudūr* (frühes 13. Jh.). In Bezug auf die safawidische Historiographie des 16. Jahrhunderts konstatiert Trausch 2015, 326–338, dass Gedichte

Beispiel 2

Hvāndamir, *Habib as-siyar*⁸²

Pādišāh [...] rūy ba-dašt-i Karbalā āvard va
ba'ād [...] rūy-i niyāz bar ān hāk-i pāk sūd [...] az
āngā lavā'-i 'azimat ba-ṣauba-i hīṭa-yi
Naḡaf bar-afrahāt va iltīgā ba-āstāna-yi quds-
manzilat va 'ataba-yi Ka'ba-martabat-i [...] amir al-mu'minīn 'Ali ibn Abi Ṭālib [...] farmūda [...] va dar ān ḥarim [...] rūy-i iblās
bar zamin sūda

Der Schah [...] wandte sich der Ebene von Kerbela zu und dann [...] rieb er sein Bittgesicht an jenem reinen Boden [...] von dort ging es Richtung Nadschaf; zu dem Mausoleum, das den gleichen Rang hat wie Jerusalem, zu der der Kaaba in nichts nachstehenden Grabstätte [...] des Befehlshabers der Gläubigen 'Ali ibn Abi Ṭālib [...] nahm er Zuflucht [...] und in jenem Heiligtum [...] rieb er das Gesicht in Ergebenheit am Boden

Qāsimī, *Šābnāma-yi Ismā'iil*⁸³

Ču z-ān hāk dar dida didaš ḡallā / 'anān-tāb
śud ḡānīb-i Karbalā
Ba ān Ka'ba āvard rūy-i niyāz / śud az hāk-
būs-i daraš sarfārāz
Ba ṭauf-i Naḡaf kard az āngā ḥarām / ču
huḡḡāg dar rāh-i bait al-ḥarām
Ǧabin sūd bar hāk-i ān āstān / magū āstān,
qibla-yi rāstān

Nachdem seine Augen von jener Erde strahlten / machte er sich auf nach Kerbela
Jener Kaaba wandte er sein Bittgesicht zu / hatte die Ehre, die Schwelle zu küsself
Weiter ging es [erhobenen Hauptes] nach Nadschaf / wie Pilger auf dem Weg zum Haus Gottes
Beim Mausoleum rieb er die Stirn am Boden / kein Mausoleum ist es, [sondern] die Qibla der Rechtgeleiteten

5. Historische Epen als Fortschreibung des ŠNF [(6) + (7)]

Über das Versmaß *mutaqārib*, die Titelgebung, den inhaltlichen Fokus sowie die Anspielungen auf Firdausi und sein Werk schreiben die Autoren der Epen ganz deutlich in Referenz auf den Metatext ŠNF, wollen an diesen anschließen oder ihn gar ersetzen. Im Gegensatz zu den Sīstānī Epen, die ihre Helden unmittelbar zu den Figuren des ŠNF in Relation setzen und das Schicksal einzelner Personen aus der Familie Rustams weiter ausarbeiten,⁸⁴ kreisen solche Epen um eine Person (Dynastie/n), die selbst nicht dem ŠNF-Kontext entstammt, sondern in ihn hineingeschrieben wird. Aus diesem Grund finden sich in den historischen Epen unzählige Vergleiche mit den Protagonis-

v. a. in Chroniken, die nach dem „Herater Modell“ geschrieben sind, eine bedeutende Rolle spielen. Drei Beiträge (Gisela Procházka-Eisl, Jan Schmidt, Güll Şen) in Czygan und Conermann 2018 befassen sich mit „Poetry in Prose“ im osmanischen Kontext.

82 Hvāndamir 1380, IV, 494–495.

83 Qāsimī 1387, 303.

84 Mehrere Beispiele hierfür (z. B. *Bānū Gušaspnāma*, *Farāmarznāma*, *Šabrangnāma*) werden in den Bänden II (2012) und III (2018) der von Charles Melville und Gabrielle van den Berg herausgegebenen *Shahnama Studies* diskutiert. Speziell zum *Farāmarznāma* s. van Zutphen 2014.

ten des ŠNF, die den Herrscher aus *seiner* jeweiligen Geschichte gewissermaßen in *die* iranische Geschichte, wie sie im ŠNF erinnert wurde, entrücken. Hinzukommen aber auch – und darin spiegelt sich, wie auch in der Einleitung der Epen, der neue Rahmen und dessen legitimatorische Erfordernisse – Vergleiche mit Figuren aus dem islamischen und iranisch-islamzeitlichen Kontext, denen an dieser Stelle nicht nachgegangen wird.

5.1 Benennung

In der Titelgebung der Werke zeigt sich vielfach ein Verweis auf das ŠNF – dieses Phänomen ist bereits bei den frühesten Exemplaren und dann durchgängig zu beobachten. So trägt eines der ersten historischen Epen – es behandelt die Taten des 'Alā ad-Dīn Muḥammad Ḥvārazmshāh (reg. 596–617/1200–1220) und wurde von Mağd ad-Dīn Muḥammad Pāyizi Nasavī verfasst – den Titel *Šahanšāhnāma*.⁸⁵ Noch ein von Fath 'Ali Ḥān Ṣabā (1179–1238/1765–1832-33) für Fath 'Ali Schah (1183–1250/1769–1834) verfasstes Epos besitzt ebendiesen Titel.⁸⁶ Neben der Bezeichnung der Werke als *šahnāma* oder *šahanšahnāma* – was in der Überlieferung, wohl um die Werke auseinanderhalten zu können, oft qua *Izāfa* mit dem Namen des Autors kombiniert wurde – finden sich auch Titel, die das *Šāh-* durch den Namen des beschriebenen Herrschers ersetzen. Gleichermaßen sind, wenn auch weniger häufig, Titel wie *Ǧangnāma*, *Zafarnāma*, *Fatnāma* zu beobachten.

Obwohl Hātīfi den Namen seines Werks, *Timurnāma*, eindeutig angibt, ist es u. a. auch als *Zafarnāma*(*yi Timūri/manzūm*) und *Iskandarnāma*-*yi Timūri* (hier also Verweise einmal auf die Vorlage, einmal auf das INN) bekannt geworden.⁸⁷ Im Text seines unvollendeten Spätwerks über Schah Ismā'īl ist hingegen kein Name für Hātīfis *Šahnāma* festgehalten. In Ḥvāndamirs *Habib as-siyar* findet sich der Titel bzw. die Beschreibung *Futūḥāt-i navvāb-i kāmyāb-i šāhī*; bei Sām Mirzā und Qazvīnī wird es *Futūḥāt-i šāhī* genannt;⁸⁸ Rūmlū nennt es *Šahnāma*-*yi ḥaṣrat-i Ismā'īl*.⁸⁹ Kopisten bezeichneten es weiterhin als *Ǧangnāma*-*yi šāh Ismā'īl*.⁹⁰ Auch der Name *Šahanšahnāma*-*yi Hātīfi* taucht auf.⁹¹ Damit verweisen die zeitgenössischen Benennungen einerseits auf die *šahnāma*-Tradition, andererseits auf den konkreten inhaltlichen Schwerpunkt des Epos, nämlich die Errungenschaften und Kriege Schah Ismā'īls.

85 Ṣafā 1324, 354.

86 Vgl. zu diesem Werk: Ṣafā 1324, 370–371; Diba 2006.

87 Eine Übersicht bieten Bassāk und Qāsim-zāda Šāndiz 1393, 64–65.

88 Ḥvāndamir 1380, IV, 354; Sām Mirzā 1314, 97; Qazvīnī 1340, 117. Ähnlich auch Rāzī 1340, II, 187.

89 Rūmlū 1384, II, 1120. Wohl daran angelehnt findet sich bei Qummī 1383, I, 149 der Titel *Šahnāma*-*yi šāh Ismā'īl*.

90 Hātīfi 1387, 21.

91 Bassāk und Qāsim-zāda Šāndiz 1393, 62.

Qāsimīs Werk ist u. a. als *Šahnāma-yi Ismā'il*, *Šāh Ismā'il-i-hāma* und *Šahnāma-yi māzī* bekannt geworden. Sām Mīrzā (923–974/1517–1566), der Bruder von Schah Ṭahmāsb, bezeichnet es schlicht als *Šahnāma* und beschreibt, dass es von den „Eroberungen zur Zeit des ehrwürdigen Herrn der glücklichen Konjunktion“ handle.⁹² Bei Rūmlū heißt es *Šahnāma-yi ḥaṣrat-i šāh Ismā'il*.⁹³ Dabei ist wichtig zu wissen, dass Qāsimī zwei *masnavis* (das genannte sowie eines über Schah Ṭahmāsb namens *Šahnāma-yi navvāb-i ḥāla*) als ein *Šahnāma* konzipierte. Die beiden Teile wurden gemeinsam auch als *Nāma* oder *Šahnāma* bezeichnet.⁹⁴ Wood beschreibt, dass die Topoi aus dem ŠNF den zwölferschiitisch geprägten Inhalt des *Šahnāma-yi Ismā'il* dominieren:

the poem breathes a heady air of heroic Iranian values straight out of the Firdawsian tradition, an emphasis on virile boasting, martial valor, and the whole apparatus of *bazm u razm* (“fighting and feasting”) which overwhelms the religious aspect of the poem entirely. Scarcely a page goes by without numerous references to the heroes and villains of the *Šahnāma*, in ever-more ingenious images.⁹⁵

Möglicherweise sind je nach historischen Rahmenbedingungen gewisse Verschiebungen zu bemerken, die sich aber innerhalb des gesetzten Rahmens bewegen; so beobachtet Abbas Amanat in einem Epos aus dem 18. Jahrhundert einen inhaltlichen Fokus auf die Bewahrung von *Irān-zamin*.⁹⁶ Dass nicht nur die Autoren selbst, sondern auch Kopisten die Epen als Fortschreibung des ŠNF empfanden, zeigt sich an Manuskripten, in denen Firdausis Werk gemeinsam mit anderen *šahnāmas* kopiert wurde. In der Pariser *Bibliothèque Nationale* befindet sich beispielsweise ein ŠNF (Mss. or., Suppl. persan 2113), dem auf den Seitenrändern u. a. Hātifis *Timurnāma* und Qāsimīs *Šahnāma-yi Ismā'il* hinzugefügt wurde.⁹⁷

5.2 Referenzen auf Firdausī

In den *šahnāmas* sind diverse Verweise auf das ŠNF fassbar; wenn Qāsimī etwa schreibt, dass er aus Worten ein Haus bauen möchte, das die Zeit übersteht,⁹⁸ spiegelt sich hierin unmittelbar Firdausis berühmter Wunsch, mit dem *Šahnāma* einen Palast zu schaffen, der Wind und Wetter trotze. Es ist nicht möglich, solchen Referenzen an dieser Stelle gerecht zu werden, sodass ich mich auf einige Beispiele beschränke, in

92 Sām Mirzā 1314, 26. Da sich einige der von ihm dort zitierten Verse (wenn auch nicht direkt hintereinander) im *Šahnāma-yi Ismā'il* finden (Qāsimī 1387, 183–184, 325), muss dieses gemeint sein (und nicht das zweite *Šahnāma*, s. u.).

93 Rūmlū 1384, III, 1493.

94 Qazvini 1340, 170; Storey 1927, I.1, 292, 305; Ṣafā 1371, V.1, 575; V.2, 721–722; Wood 2002, 86 (10. MS in der Tabelle).

95 Wood 2002, 79.

96 Amanat 2019, 302.

97 Richard 1997, 192 (Kat. 128); Wood 2002, 89.

98 Qāsimī 1387, 165: „vali man bannāyi naham dar suhan / ki nab[u]vad gazandaš zi čarh-i kuhan“.

denen Firdausī explizit erwähnt wird. Der offensichtlichste Hinweis, dass die Autoren sich mit Firdausī messen, ist, dass sie als „zweiter Firdausī“ (*Firdausī-yi sānī*) auftreten. Bei Qāsimī geschieht dies beispielsweise an einer Stelle, wo der Dichter beschreibt, „Firdausī-yi pāk-zād“ sei der Grund dafür, dass die Welt sich noch an Ğam und Kai Qubād erinnere⁹⁹ – was impliziert, dass Qāsimis *Šāhnāma* dem ersten Safawidenkönig literarische Unsterblichkeit verspricht und damit auch seinem Dichter Qāsimī.

Der Bezug zu Firdausī konnte sogar genealogisch gedacht werden: Der afscharidenzeitliche Dichter Muhammad ‘Ali Tūsī, Autor des *Šāhnāma-yi Nādirī*, wählt *Firdausī-yi sānī* als *tāballuṣ* und beansprucht, von Firdausī abzustammen.¹⁰⁰ Auch Hātīfi will in die Fußstapfen Firdausis treten, vermeidet es aber, sein Vorbild expressis verbis vom Thron zu stoßen. So schreibt er im *Timurnāma*, dass er Firdausī möglicherweise nicht übertreffe, der von ihm adressierte Herrscher aber besser sei als der Ghaznavide Mahmūd.¹⁰¹ Im *Šāhnāma-yi Hātīfi* geht der Dichter einen anderen Weg: Dort lässt er den Vergleich mit Firdausī, den er vorgeblich zu scheuen scheint, aus dem Mund des *vakil* des Schahs ertönen. Hātīfi, so behauptet der *vakil*, sei der Firdausī seiner Zeit. Firdausis Werk sei inzwischen antiquiert und Hātīfi deutlich berühmter.¹⁰² Der safawidische Chronist Amini Haravī betitelt Hātīfi gar als *Firdausī-yi sānī*¹⁰³ und greift damit dem erwähnten Muhammad ‘Ali Tūsī vor.

Im bereits angeführten kadscharischen *Šāhanšāhnāma* von Šabā schließt der Vergleich nicht nur Firdausī ein, sondern gleich alle Nachfolger, die sich in ihren Epen um eine Antwort auf dessen Werk bemüht haben – hier wird also sehr deutlich, dass der Schreiber (in diesem Fall der Dichter und Hofbeamte Nišāt-i İsfahānī [gest. 1244/1828-29], der ein Vorwort zum *Šāhanšāhnāma* verfasste) von einem existenten Genre *šāhnāma* ausgeht. Layla Diba fasst seine einleitenden Worte wie folgt zusammen:

...Nishat states that the many earlier versions of the *Shahnama* had been mere imitations, copying the metre and a measure of the content of their model yet lacking proper syntax and rhetoric. According to Nishat, only Saba's poem could equal that of Firdausi, *'khud-i Firdausi'st'*. He goes even further to claim that Saba had surpassed Firdausi's epic, which was mostly 'stories and myths'.¹⁰⁴

Ähnliches ist auch bei Muhammad ‘Ali Tūsī zu bemerken, der nicht nur Firdausī zu übertreffen beansprucht, sondern unter anderem auch Hātīfi.¹⁰⁵ Wie sich hier und an den vorangegangenen Beispielen zeigt, befinden sich die Autoren in einer bizarren Situation: Einerseits arbeiten sie sich an Firdausī ab und bestärken ihn damit in seiner

99 Qāsimī 1387, 171.

100 Vgl. zu diesem Werk Amanat 2019.

101 Hātīfi 1958, 14; eine parallele Denkfigur findet sich bei Qāsimī 1387, 171, dort allerdings in Bezug auf Niżāmī.

102 Hātīfi 1387, 46–47.

103 Amini Haravī 1383, 32.

104 Diba 2006, 240.

105 Amanat 2019, 299.

literarischen Bedeutung, andererseits sehen sie sich gezwungen, am Podest des Riesen zu rütteln, um das eigene Werk aufzuwerten. Mal argumentieren sie, Firdausīs Werk sei veraltet, mal werfen sie ihm das Verweben von Geschichte und Mythos vor. Die reine Tatsache, dass sie an der *imitatio* festhalten, lässt ihre Argumente letztlich ins Leere laufen. Ironischerweise nehmen die Epen damit ihre moderne Rezeption ein Stück weit vorweg; man las sie, wie gesehen, immer mit dem ŠNF im Hinterkopf, gegen das sie nur verlieren konnten, weil das ŠNF kultureller (und ihr) Referenztext ist¹⁰⁶ und geradezu symbolisch für die neupersische Literatur und Identität steht. Damit rückte das Phänomen historisches Epos in den Hintergrund, obwohl dessen Existenz über die Jahrhunderte nachdrücklich auf die Bedeutung des ŠNF im kollektiven Gedächtnis der persophonen Adressaten hinweist und zeigt, wie Herrscher ihre Geschichte in Hinblick auf das ŠNF schreiben lassen mussten, immer mit dem – im doppelten Sinne epischen – Ziel, als legitimer Teil einer größeren Erzählung wahrgenommen zu werden. Nicht nur die Kopierdaten der vorhandenen Manuskripte, sondern auch die Tatsache, dass viele historische Epen und ihre Autoren längst in Vergessenheit geraten sind, zeigt, dass die Werke nur selten über ihre Entstehungszeit hinaus Wirkung entfalteten.

Jedes *šāhnāma* schreibt sich zugleich in das Genre ein und schreibt dieses fort, muss also zugleich im Rahmen des Genres als auch als Einzelwerk¹⁰⁷ gewürdigt werden. Schließlich sind die drei besprochenen Epen durch gemeinsame Charakteristika verbunden, aber nicht jedes Werk muss alle sieben hier vorgeschlagenen Kennzeichen aufweisen: So sind zwei Epen sicher Auftragswerke (*Šāhnāma-yi Hātifi* und *Šāhnāma-yi Ismā'il*), bei einem bleiben Unklarheiten bestehen. Der Verweis auf das INN erfolgt im *Timurnāma* sehr explizit, in den anderen beiden Epen wird er vielleicht schon vorausgesetzt (darauf deutet die Integration der Epen in eine *hamsa* hin). Nirgends fehlt hingegen der Hinweis auf Firdausī. Mit den Safawiden ändert sich die Struktur der Epen insofern, als Lobpreisungen 'Alis (und der Imame) zum festen Bestandteil der Einleitung werden – hier besteht eine Parallele zu Prosachroniken. Während die gegenseitige Abhängigkeit und der inhaltliche Austausch zwischen Prosa- und Versgeschichten in einigen Fällen bereits demonstriert werden konnte, folgen sie *formal* unterschiedlichen Vorbildern und präsentieren Geschichte gemäß den jeweiligen Eigenheiten des Genres.

6. Ausblick

Die Entwicklung, die historische Epen in Iran nahmen und ihr Verhältnis zu anderen Epen sowie inhaltliche Motive, die die Werke miteinander verbinden, sind noch im Detail zu eruieren, wofür wir auf weitere Editionen angewiesen sind. Welche Parallelen bestehen etwa zu den Sistānī-Epen, die jüngst erstmals als historiographische

106 Zur Wahrnehmung von *Imitatio*-Werken s. Murtažavī 1385, 547–557.

107 „...each of these works is unique [...] and is best studied in the context of the period in which it was written“; Sharma 2002, 116.

Werke mit legitimatorischem Impetus wahrgenommen wurden?¹⁰⁸ Ein weiteres Desiderat ist der Vergleich historischer Epen, die im weitesten Sinne an unterschiedlichen Orten der persophonen Welt entstanden und deren disparate Entwicklungen. Dazu seien nur drei Beispiele genannt: Seit dem 16. Jahrhundert wurden *şâhnâmas* im Osmanischen Reich manchmal auf Osmanisch und in Prosa geschrieben, fielen schließlich aber dem Vergessen anheim. In Iran hingegen wurden sie noch bis ins 20. Jahrhundert hinein verfasst: Dann gelegentlich sogar für Herrscher, die gar nicht über Iran, sondern über ein anderes Land regierten, wie das über Wilhelm II. verfasste *Qaişarnâma* von Ahmed Adib Pîşâvarî (gest. 1309/1930) zeigt.¹⁰⁹ Dies, während Mullâ Firûz in Indien schon im frühen 19. Jahrhundert auf Bestellung von Jonathan Duncan ein *Ğârgânmâma* (über die Geschichte Indiens, benannt nach George III.) verfasste und Queen Victoria widmete. *Şâhnâmas* waren kein Randphänomen; ihre jahrhundertlange Existenz ist Anlass genug, neu über emische Konzepte von Historiographie und Literatur nachzudenken.

Literaturverzeichnis

Primärquellen:

- Aminî Harâvî, Amîr Şadr ad-Dîn Ibrâhîm. 1383 [2004]. *Futûhât-i şâhi (târîb-i şâfâvi az âgâz tâ sâl-i 920 H. Q.)*. Hgg. von Muhammed Rîzâ Naşîrî. Teheran: Anğuman-i âşâr va mafâhir-i farhangî.
- Bâbur, Zâhiru'd-dîn [Zâhir ad-Dîn] Muhammed. 1922. *The Bâbur-nâma in English*. Übersetzt von Annette Susannah Beveridge. 2 Bände. London: Luzac.
- Çâffârî Kâşâni, Qâzî Ahmed b. Muhammed. 1404 [1984]. *Târîb-i Nîgâristân*. Hgg. von Murtîzâ Mudarrîs Gilâni. Teheran: Hâfiż.
- Hâtîfi (Harçîrdî), 'Abdallâh. 1958. *Tîmûrnâma*. Hgg. von Abû Hâsim Sayyid Yûşa'. Madras: University of Madras.
- Hâtîfi (Harçîrdî), 'Abdallâh. 1962. *Lailâ va Mağnûn*. Hgg. von Sa'dallâh Asadallâhyif. Duschanbe: Kombinati Poilgr. Vazorati Madanijati RSS Toğikistôn.
- Hâtîfi (Harçîrdî), 'Abdallâh. 1977. *Şîrin va Husrau*. Hgg. von Sa'dallâh Asadallâhyif. Moskau: Izd. Nauka.
- [Hâtîfi] Hâtîfi (Harçîrdî), 'Abdallâh. 1995. *I Sette Scenari*. Hgg. von Michele Bernardini. Neapel: Ist. Univ. Orientale.
- Hâtîfi (Harçîrdî), 'Abdallâh. 1387 [2008]. *Şâhnâma-yi Hâtîfi Harçîrdî. Hamâsa-yi futûhât-i şâh Ismâ'il-i şâfâvi*. Hgg. von Sayyid 'Ali Alî Dâvud. Teheran: Farhangistân-i zabâñ va adab-i fârsi.
- Hvândamîr. 1380 [2001]. *Habib as-siyâr*. Hgg. von Muhammed Dâbir Siyâqi. 4 Bände. Teheran: Hayyâm.
- Membré, Michele. 1993. *Mission to the Lord Sôphy of Persia (1539-1542)*. Übersetzt und hgg. von A. H. Morton. London: School of Oriental and African Studies, University of London.

108 Gazerani 2016.

109 Es liegt inzwischen in Edition vor (hgg. von A'zam Pûyanda, Qum, 1394).

- Mir Niżām ad-Dīn ‘Alī Šīr Navā’ī. 1363 [1984]. *Tazkira-yi Mağālis an-nafāyis*. Hgg. von ‘Alī Asḡār Hikmat. Teheran: Kitābhāna-yi Manūčihri.
- Mustaufi, Ḥamdallāh. 1364 [1985]. *Tārīb-i guzida*. Hgg. von ‘Abd al-Ḥusain Navā’ī. 3. Auflage. Teheran: Amir Kabir.
- Niżāmī Ganğavī, Ḥakim Niżām ad-Dīn Ilyās. 1387 [2008]. *Hamsa-yi Niżāmī*. Teheran: Hirmis. [Qāsimī] Qāsimī Ḥusainī Gunābādi. 1387 [2008]. *Šāh Ismā’īlnāma*. Hgg. von Ča’far Šuğā’ Kāihānī. Teheran: Farhangistān-i zabān va adab-i fārsi.
- Qazvīnī, Mullā ‘Abd an-Nabi Fahr az-Zamānī. 1340 [1961]. *Tazkira-yi Maiḥāna*. Hgg. von Aḥmad Gulčin Ma’ānī. Teheran: Iqbāl.
- [Qummi] Qāzī Aḥmad bin Ṣaraf ad-Dīn al-Ḥusainī al-Qummi. 1383 [2004]. *Hulāṣat at-tavārīb*. Hgg. von Iḥsān Iṣrāqī. 2 Bände. Teheran: Intišārāt-i dānišgāh-i Tīhrān.
- Rāzī, Amin Aḥmad. 1340 [1961]. *Haft Iqlīm*. Hgg. von Čavād Fāzil. 3 Bände. Teheran: Kitāb-furūšī-yi ‘Alī Akbar ‘Ilmī.
- Rūmlū, Ḥasan Big. 1384 [2005]. *Aḥsan at-tavārīb*. Hgg. von ‘Abd al-Ḥusain Navā’ī. 3 Bände. Teheran: Asāṭir.
- Sām Mirzā[-yi Ṣafāvī]. 1314 [1936]. *Tulḥfa-yi Sāmi*. Hgg. von Vahid Dastgirdi. Teheran: Furūġi.
- Yazdi, Ṣaraf ad-Dīn ‘Alī. 1387 [2008]. *Zafarnāma*. Vol. I. Hgg. von Sayyid Sa’id Mir Muḥammād Ṣādiq und ‘Abd al-Ḥusain Navā’ī. Teheran: Kitābhāna, müza va markaz-i asnād-i mağlis-i šūra-yi İslāmī.

Sekundärliteratur:

- ‘Abbāsī, Čavād und Raški-yi ‘Alī-Ābād, Čavād. 1389 [2010]. „Ināyat ba Šahnāma-yi Firdausi va šahnāma-sarāyī dar ‘aṣr-i farmānrvāyī-yi Muğūlān bar Īrān (barrisī-yi mauridi: du šahnāma-yi ḥaṭṭī dar tārīh-i muğūl) [Zu Firdausis Šahnāma und zur Komposition von šahnāmas unter mongolischer Herrschaft (Fallstudie: Untersuchung von zwei šahnāma-Manuskripten über die Geschichte der Mongolen)]“. *Ǧustārbā-yi adabi*. 69. 19–44.
- Abrahams, Simin. 1999a. *A Historiographical Study and Annotated Translation of Volume 2 of the Afżal al-Tavārīkh by Fażlī Khūzānī al-İsfāhānī*. PhD Dissertation. University of Edinburgh, Edinburgh.
- Abrahams, Simin. 1999b. „The Career of Mirzā Qāsem Jonābādi in the Light of Afżal al-tavārīx“. *Annali dell’Istituto Orientale di Napoli*. 49/1–4. 1–17.
- Ahmad, Aziz. 1963. „Epic and Counter-Epic in Medieval India“. *Journal of the American Oriental Society*. 83/4. 470–476.
- Amanat, Abbas. 2019. „*Šahnameye Naderi* and the Revival of Epic Poetry in Post-Safavid Iran“. In Seyed-Ghorab, Ali-Asghar (Hg.). *The Layered Heart. Essays in Persian Poetry*. Washington: Mage Publishers. 295–318.
- Amanat, Abbas und Ashraf, Assef (Hgg.). 2019. *The Persianate World. Rethinking a Shared Sphere*. Leiden/Boston: Brill.
- Aubin, Jean. 1995. „Chroniques persanes et relations italiennes. Notes sur les sources narratives du règne de Šāh Esmā’īl Ier“. *Studia Iranica*. 24/2. 247–259.
- Bassāk, Ḥasan und Muḥammad-Riżā Qāsim-zāda Šāndiz, 1393 [2014]. „Taṣḥīḥ-i intiqādī-yi Tamurnāma-yi Hātīfī; matni ḥamāsī muta’assir az Šahnāma-yi Firdausi [Kritische Edition von Hātīfīs Tamurnāma; ein epischer Text, der Firdausis Šahnāma imitiert]“. *Matnīšnāsī-yi adab-i fārsi*. 3. 57–74.

- Bernardini, Michele. 1996. „Il Timurnāme di Hātefi e lo Šāhnāme-ye Esmā’īl di Qāsemi (il MS. FRAZER 87 della Bodleian Library di Oxford) [Hātefi’s Timurnāma und Qāsimī’s Šāhnāma-yi Ismā’īl (das MS. FRAZER 87 in der Bodleian Library zu Oxford)]“. *Oriente Moderno*. Nuova serie. 15 (76), Nr. 2: *La civiltà timuride come fenomeno internazionale*. Volume I. 97–118.
- Bernardini, Michele. 2003a. „Hātefi’s *Timūrnāmeh* and Qāsimī’s *Šāhnāmeh-yi Ismā’īl*. Considerations for a Double Critical Edition“. In Newman, Andrew J. (Hg.). *Society and Culture in the Early Modern Middle East. Studies on Iran in the Safavid Period*. Leiden/Boston: Brill. 3–18.
- Bernardini, Michele. 2003b. „Hātefi, ‘Abd-Allāh“. In Yarshater, Ehsan (Hg.). *Encyclopædia Iranica*. Vol. XII/1. 55–57. Aktualisierter Eintrag unter <http://www.iranicaonline.org/articles/hatefi> (Zugriff am 05.09.2019).
- Bernardini, Michele. 2008. *Mémoire et propagande à l’époque timouride*. Paris: Peeters.
- Bernardini, Michele. 2018. „Shahnama in Timurid Historiography“. In Berg, Gabrielle van den und Melville, Charles (Hgg.). *Shahnama Studies III. The Reception of the Shahnama*. Leiden/Boston: Brill. 155–172.
- Blois, François de. 1998. „Epics“. In Yarshater, Ehsan (Hg.). *Encyclopædia Iranica*. Vol. VIII/5. 474–477. Aktualisierter Eintrag unter: <http://www.iranicaonline.org/articles/epics> (Zugriff am 05.09.2019).
- Boyle, John Andrew. 1974. „Some Thoughts on the Sources for the Il-Khanid Period of Persian History“. *Iran*. 12. 185–188.
- Czygan, Christiane und Conermann, Stefan (Hgg.). 2018. *An Iridescent Device. Premodern Ottoman Poetry*. Göttingen: V&R unipress/Bonn University Press.
- Davidson, Olga M. 1994. *Poet and Hero in the Persian Book of Kings*. Ithaca/London: Cornell University Press.
- Davidson, Olga M. 2019. „On the Sources of the Shahname“. In Seyed-Ghorab, Ali-Asghar (Hg.). *The Layered Heart. Essays in Persian Poetry*. Washington: Mage Publishers. 353–362.
- Davis, Dick. 1996. „The Problem of Ferdowsi’s Sources“. *Journal of the American Oriental Society*. 116, No. 1. 48–57.
- Diba, Layla S. 2006. „Introducing Fath ‘Ali Shah. Production and Dispersal of the *Shah-nama* Manuscripts“. In Melville, Charles (Hg.). *Shahnama Studies I*. Cambridge: The Centre of Middle Eastern and Islamic Studies, University of Cambridge. 239–257.
- Ethé, Hermann. 1903. *Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office*. Vol. I. Oxford: India Office.
- Fragner, Bert G. 1999. *Die „Persophonie“. Regionalität, Identität und Sprachkontakt in der Geschichte Asiens*. Halle/Berlin: Das Arabische Buch.
- Gazerani, Saghī. 2016. *The Sistani Cycle of Epics and Iran’s National History. On the Margins of Historiography*. Leiden/Boston: Brill.
- Green, Nile (Hg.). 2019. *The Persianate World. The Frontiers of a Eurasian Lingua Franca*. Oakland: University of California Press.
- Hanaway Jr., William L. 1978. „The Iranian Epics“. In Oinas, Felix J. (Hg.). *Heroic Epic and Saga. An Introduction to the World’s Great Folk Epics*. Bloomington/London: Indiana University Press. 76–98.
- Hanaway, William L. 1998. „Eskandar-nāma“. In Yarshater, Ehsan (Hg.). *Encyclopædia Iranica*. Aktualisierter Eintrag unter: <http://www.iranicaonline.org/articles/eskandar-nama> (Zugriff am 05.09.2019).
- Huart, Clément und Massé, Henri. 2012. „Hātefi“. In Bearman, Peri et al. (Hgg.). *Encyclopaedia of Islam*. Second Edition. Brill Online.

- [Khaleghi-Motlagh] Hāliqi Muṭlaq, Ġalāl. 1376 [1997]. „Du nāma darbāra-yi badiha-sarāyi-yi šafāhi va Šāhnāma [Zwei Briefe zum Thema spontane orale Komposition und Šāhnāma]“. *Īrānšināsi*. 33. 38–50.
- Khaleghi-Motlagh, Djalal. 1999. „Ferdowsi, Abu'l-Qāsem ii. Hajw-nāma“. In Yarshater, Ehsan (Hg.). *Encyclopædia Iranica*. Vol. IX/5. 523–524. Aktualisierter Eintrag unter: <http://www.iranicaonline.org/articles/ferdowsi-ii> (Zugriff am 05.09.2019).
- Jones, Catherine M. 2014. *An Introduction to the Chansons de Geste*. Gainesville et al.: University Press of Florida.
- Kazzāzī, Mir Ġalāl ad-Dīn. 1372 [1994]. *Ru'yā, hamāsa, uṣṭūra* [Traum, Epos, Mythos]. Teheran: Našr-i markaz.
- Konstan, David und Raaflaub, Kurt A. 2010. „Introduction“. In Konstan, David und Raaflaub, Kurt A. (Hgg.). *Epic and History*. Chichester/Malden: Wiley Blackwell. 1–6.
- Losensky, Paul. 1998. *Welcoming Fīghāni. Imitation and Poetic Individuality in the Safavid-Mughal Ghazal*. Costa Mesa: Mazda Publishers.
- Losensky, Paul. 2009. „Sāqi-nāma“. In Yarshater, Ehsan (Hg.). *Encyclopædia Iranica*. <http://www.iranicaonline.org/articles/saqi-nama-book> (Zugriff am 05.0.9.2019).
- Martin, Richard P. 2005. „Epic as Genre“. In Foley, John Miles (Hg.). *A Companion to Ancient Epic*. Malden/Oxford: Wiley-Blackwell. 9–19.
- Manteghi, Haila. 2018. *Alexander the Great in the Persian Tradition. History, Myth and Legend in Medieval Iran*. London/New York: I.B. Tauris.
- Mayel-Heravi, Najib. 1996. „Quelques mērā ġīyye en persan“. In Moezzi, Mohammad Ali Amir (Hg.). *Le voyage initiatique en terre d'islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels*. Louvain/Paris: Peeters. 199–203.
- Meisamie, Julie S. 1993. „The Past in Service of the Present. Two Views of History in Medieval Persia“. *Poetics Today*. 14/2. *Cultural Processes in Muslim and Arab Societies. Medieval and Early Modern Periods*. 247–275.
- Meisami, Julie S. 1997. „Mixed Prose and Verse in Medieval Persian Literature“. In Harris, Josphé und Reichl, Karl (Hgg.). *Prosimetrum. Cross-Cultural Perspectives on Narrative in Prose and Verse*. Cambridge: D. S. Brewer. 295–319.
- Meisami, Julie S. 1999. *Persian Historiography to the End of the Twelfth Century*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Meisami, Julie S. 2000. „History as Literature“. *Iranian Studies*. 33, No. 1/2. 15–30.
- Meisami, Julie S. 2005. „Mas'ūdi and the Reign of al-Amin. Narrative and Meaning in Medieval Muslim Historiography“. In Kennedy, Philip F. (Hg.). *On Fiction and Adab in Medieval Arabic Literature*. Wiesbaden: Harrassowitz. 149–176.
- Meisami, Julie S. 2012. „History as Literature“. In Melville, Charles (Hg.). *A History of Persian Literature. Volume X. Persian Historiography*. London/New York: I.B. Tauris. 1–55.
- Melville, Charles. 2003. „History and Myth. The Persianization of Ghazan Khan“. In Jeremiás, Eva M. (Hg.). *Irano-Turkic Cultural Contacts in the 11th-17th Centuries*. Piliscsaba: The Avicenna Inst. of Middle Eastern Studies. 133–160.
- Melville, Charles. 2007. „Between Firdausi and Rashid al-Din. Persian Verse Chronicles of the Mongol Period“. *Studia Islamica*. 104/105. *Chroniques Médiévales Islamiques. Temps, Narration, Usages*. 45–65.
- Melville, Charles. 2012a. „Introduction“. In Melville, Charles (Hg.). *A History of Persian Literature Volume X. Persian Historiography*. London/New York: I.B. Tauris. xxv–lvi.

- Melville, Charles. 2012b. „The Mongol and Timurid Periods. 1250-1500“. In Melville, Charles (Hg.). *A History of Persian Literature. Volume X. Persian Historiography*. London/New York: I.B. Tauris. 155–208.
- Molé, Marijan. 1953. „L'epopée iranienne après Firdōsī“. *La Nouvelle Clio*. 5. 377–393.
- Murtażavi, Manūčehr. 1385 [2006]. *Masā'il-i ḡaṣr-i Ḥibānān* [Themen der Ilchanidenzeit]. Teheran: Bunyād-i mauqūfāt-i duktur Maḥmūd-i Afṣār.
- Nünlist, Tobias. 2002. *Himmelfahrt und Heiligkeit im Islam. Eine Studie unter besonderer Berücksichtigung von Ibn Sinās Mīrāq nāme*. Bern: Peter Lang.
- Nyitrai, István. 1995. „Rendering History Topical. One Aspect of a 16th Century Persian Historical Epic in the Ottoman Empire“. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*. 48/1-2. *Zsigmond Teleki Memorial Volume*. 109–116.
- Omidsalar, Mahmoud und Omidsalar, Teresa. 1999. „Narrating Epics in Iran“. In MacDonald, Margaret Read (Hg.). *Traditional Storytelling Today. An International Sourcebook*. Chicago/London: Fitzroy Dearborn. 326–340.
- Pellat, Charles, et al. 2012. „Hamāsa“. In Bearman, Peri et al. (Hgg.). *Encyclopaedia of Islam*. Second Edition. Brill Online.
- Quinn, Sholeh A. 2000. *Historical Writing during the Reign of Shah 'Abbas. Ideology, Imitation, and Legitimacy in Safavid Chronicles*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Qullī-pūr Güdarzī, Šahrām et al. 1396 [2017]. „Mu'arrifi va barrisi-yi manzūma-yi hamāsa'i-yi tārihi-yi nauyāfta-yi tārihi-i šāh 'Abbās-i yakum (bā ta'kid bar tārihi mahallī-yi Māzandarān [Vorstellung und Analyse eines neu entdeckten episich-historischen Gedichts zur Geschichte von Schah 'Abbās I. (mit Fokus auf die Lokalgeschichte Māzandarāns]“. *Pažūhišnāma-yi adab-i hamāsi*. 24. 155–168.
- Rastgār Fasāyi, Manṣūr. 1387 [2008]. „Hamāsa-sarāyi dar Īrān pas az ḥamla-yi muğūl tā zuhūr-i Ṣafavyān [Epic in Iran [in der Zeit] nach dem Einfall der Mongolen bis zum Aufkommen der Safawiden]“. *Āyina-yi mirās*. 6/2. 5–22.
- Razmḡū, Ḥusain. 1381 [2002]. *Qalamrā'i adabiyāt-i hamāsi-yi Īrān* [Das Reich der iranischen epischen Literatur]. 2 Bände. Teheran: Pažūhišgāh-i 'ulūm-i insāni va muṭāla'āt-i farhangī.
- Richard, Francis. 1997. *Splendeurs persanes. Manuscrits du XIIe au XVIIe siècle*. Paris: Bibliothèque Nationale de France.
- Risālat-panāhī, Muḥammad Muṣṭafā und Rāstgū-far, Sayyid Muḥammad. 1395 [2016]. „Mu'arrifi-yi manzūma-yi *Timurnāma*, hamāsa'i tārihi ba taqlid az Šāhnāma-yi Firdausi va Is-kandarnāma-yi Nizāmi [Vorstellung des Gedichts Timurnāma, ein historisches Epos, Imitatio von Firdausis Šāhnāma und Nizāmīs Iskandarnāma]“. *Pažūhišnāma-yi adab-i hamāsi*. 12.2. 35–51.
- Rubanovich, Julia. 2004. *Beyond the Literary Canon. Medieval Persian Alexander-Romances in Prose*. PhD Dissertation. Hebräische Universität Jerusalem, Jerusalem (auf Hebräisch).
- Rubanovich, Julia. 2018. „The Alexander Romance“. In Casagrande-Kim, Roberta; Thrope, Samuel und Ukeles, Raquel (Hgg.). *Romance and Reason. Islamic Transformations of the Classical Past*. Princeton/Oxford: Institute for the Study of the Ancient World at New York University. 26–47.
- Rypka, Jan. 1968. „History of Persian Literature up to the Beginning of the 20th Century“. In Rypka, Jan. *History of Iranian Literature*. Hg. von Jahn, Karl. Dordrecht: D. Reidl. 69–351.
- Ṣafā, Zabīh Allāh. 1324 [1945]. *Hamāsa-sarāyi dar Īrān. Az qadimtarin 'abd-i tārihi tā qarn-i čahārdahum-i bigrī* [Epic in Iran. Von der frühesten Geschichte bis zum vierzehnten Jahrhundert der Hidschra]. Teheran: Amīr Kabir.

- Safā, Zabīh Allāh. 1361 [1982]. „Hamāsahā-yi tārīhī va dīnī dar ‘ahd-i ṣafavī [Historische und religiöse Epen in der Safawidenzeit]“. *Īrān-nāmā*. 1. 5–21.
- Safā, Zabīh Allāh. 1371 [1992]. *Tārīb-i adabīyāt dar Īrān* [Geschichte der Literatur in Iran]. Band. V.1, 7. Auflage. Band. V.2, 5. Auflage. Teheran: Firdaus.
- Schmidt, Jan. 2012. „The Reception of Firdausi’s *Shahnama* Among the Ottomans“. In Melville, Charles und Berg, Gabrielle van den (Hgg.). *Shahnama Studies II. The Reception of Firdausi’s Shahnama*. Leiden/Boston: Brill. 121–139.
- Sharma, Sunil. 2002. „Amir Khusraw and the Genre of Historical Narratives in Verse“. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*. 22/1–2. 112–118.
- Šojà‘ Keyhānī, Ja‘far. 2013. „Qāsemi-e Ḥosaynī-e Gonābādī“. In Yarshater, Ehsan (Hg.). *Encyclopædia Iranica*. <http://www.iranicaonline.org/articles/qasemi-hosayni> (Zugriff am 05.09.2019).
- Storey, Charles Ambrose. 1927–39 und 1953. *Persian Literature. A Bio-Bibliographical Survey*. Volume I (Qur’ānic Literature; History and Biography), Part 1 (Qur’ānic Literature; History), Part 2 (Biography. Additions and Corrections. Indexes). London: Luzac. [Erweiterte Übersetzung: Storey, Charles Ambrose and Bregel, Yuri E. 1972. *Persidskaya literatura*. 3 Bände. Moskau].
- Subtelny, Maria Eva. 1986. „A Taste for the Intricate. The Persian Poetry of the Late Timurid Period“. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. 136/1. 56–79.
- Subtelny, Maria Eva. 2012. „Mir ‘Alī Shir Nawā‘ī“. In Bearman, Peri et al. (Hgg.). *Encyclopædia of Islam*. Second Edition. Brill Online.
- Szuppe, Maria. 1992. *Entre Timourides, Uzbeks et Safavides. Questions d’histoire politique et sociale de Hérat dans la première moitié du XVIe Siècle*. Paris: Association pour l’Avancement des Études Iranianes.
- Tanındı, Zeren. 2012. „The Illustration of the *Shahnama* and the Art of the Book in Ottoman Turkey“. In Melville, Charles und Berg, Gabrielle van den (Hgg.). *Shahnama Studies II. The Reception of Firdausi’s Shahnama*. Leiden/Boston: Brill. 141–158.
- Trausch, Tilmann. 2015. *Formen höfischer Historiographie im 16. Jahrhundert. Geschichtsschreibung unter den frühen Safaviden. 1501–1578*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Wood, Barry David. 2002. *The Shahnama-i Isma‘il. Art and Cultural Memory in Sixteenth-Century Iran*. PhD Dissertation. Harvard University, Boston, MA.
- Woodhead, Christine. 1983. „An Experiment in Official Historiography. The Post of şehnāme-i in the Ottoman Empire. C. 1555–1605“. *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*. 75. 157–182.
- Woodhead, Christine. 2007. „Reading Ottoman „Şehnames“: Official Historiography in the Late Sixteenth Century“. *Studia Islamica*. 104/105. *Chroniques Médiévales Islamiques: Temps, Narration, Usages*. 67–80.
- Yamamoto, Kumiko. 2003. *The Oral Background of Persian Epics. Storytelling and Poetry*. Leiden/Boston: Brill.
- Zipoli, Riccardo. 1993. *The Technique of the ḡawāb. Replies by Nawā‘ī to Hāfiẓ and ḡāmi*. Venedig: Cafoscarina.
- Zutphen, Marjolijn van. 2014. *Farāmarz, the Sīstānī Hero. Texts and Traditions of the Farāmarz-nāmā and the Persian Epic Cycle*. Leiden/Boston: Brill.