

Sarab 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-nivīsi*, these epics deal with a more recent past. This paper maps out the characteristics of Persian historical epics by means of three examples (ʿAbdallāh Hātifi: *Timurnāma* and *Šāhnāma-yi Hātifi*; Qāsimi Gunābādi: *Šāhnāma-yi Ismāʿil*). 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, ʿAbdallāh Hātifi, 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 Meisamis, 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/*šābnāmas* 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 *šābnāmas* dargestellt werden. Die Werke entstanden unter den späten Timuriden (1) und frühen Safawiden (2+3): ‘Abdallāh Hātifi (gest. 927/1521), *Timurnāma* (1) und *Šābnāma-yi Hātifi* (2); Mirzā [Muḥammad] Qāsim „Qāsimi“ Ḥusaini Gunābādi (gest. 982/1574), *Šābnāma-yi Ism‘il* (3).

2. Kennzeichen persischer historischer Versepen / *šābnāmas*

In *mašnavī* verfasste Werke mit historischem Inhalt reihten sich in den *Persianate Societies* über Jahrhunderte in die *šābnāma*-Literatur ein.⁴ Heutzutage werden sie im Persischen eher selten als *šābnāma*-(*yi tāriḫi*; historisches *šābnāma*) und meist als *ḥamāsa-yi tāriḫi* (historisches Epos) bezeichnet, manchmal auch als *manzūma-yi tāriḫi* (historisches Poem). Zābiḥ Allāh Šafā definiert *ḥamāsa-yi tāriḫi* in seinem Standardwerk *Ḥamāsa-sarāyi* recht knapp als „Versepen [*manzūmbā-yi ḥamāsi*] 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), Niẓāmī Ganjavi (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 *sehnāmecī* 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 Tanındı 2012, 150–155. Šafā 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 *šābnāma* und *ḥamāsa* 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 *ḥamāsa-yi tāriḥi* in Iran ab dem 6./12. Jahrhundert als Zeichen für den Niedergang der Nationalepik (*ḥamāsa-yi milli*) betrachtet, den er vor allem der Dominanz arabisch-islamischer Kultur, aber auch den turkstämmigen Regierungen anlastet.⁷ Im Unterschied zur natürlichen (*tabīʿi*) Nationalepik gelten ihm *ḥamāsahā-yi tāriḥi* als künstlich (*maṣnūʿ*), 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 Firdausi mit seinem *Šāhnāma* (im Folgenden: ŠNF) sinnbildlich steht.⁹

5 Šafā 1324, 7, 158–159.

6 Šafā 1324, 343.

7 Šafā 1324, 155–158. Auf S. 2 setzt er *épique* und *šīr-i ḥamāsi* 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 Razmġū 1381, 32–33, der mit seinem zweibändigen Werk inhaltlich weitgehend an Šafā 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 Rastġār Fasāyi 1387, 6. Für Kazzāzi 1372, 192–194 sind *ḥamāsa-yi tāriḥi* und *ḥamāsa-yi durūġin* (Lügenepos) Synonyme.

Besonders die literarische Qualität der post-firdausischen *šāhnāmas* 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 Ḥamdallāh Mustaufi sein im Entstehen befindliches Werk als Verschronik (*tāriḥi manzūm*) und Hātifi wird von einem seiner Zeitgenossen als Autor der versifizierten Chronik über Schah Ismā‘il (*nāzim-i manāzim-i tāriḥ-i ḥaẓrat-i šāhī-yi šāḥib-qirānī*) angeführt.¹³ Dieser historiographische Impetus spiegelt den Platz der Epen in der *šāhnāma-nivīsi*-Tradition. Wie wir sehen werden, fungiert *šāhnāma* vielfach als Selbstbezeichnung (auch im Osmanischen Reich, dort als *şehnâme*), 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 Murtaẓavi 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. Šafā 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 tāriḥi* 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 *Ẓafarnāma*; Mustaufi 1364, 3 erwähnt es in dieser Weise in der Einleitung zu seinem *Tāriḥ-i guzida*. Amini Haravi 1383, 33 meint mit der „versifizierten Chronik“ Hātifi’s *Šāhnāma*. 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 *šābnāmas* diskutiert werden, die in Richtung einer definierten literarisch-historiographischen Tradition weisen und die ich wie folgt umreißen möchte:¹⁵

- (1) Die Werke sind als *mašnavī* 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 Legitimierungsentention 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 Ḥamdallāh 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/Iqbāl-nāma*) und/oder auch das (von diesem inspirierte) *ʿĀina-yi Iskandari* von Amīr Ḥusrau (651–725/1253–1325). Im späten 15. und frühen 16. Jahrhundert wurden einige historische Epen ferner als Teil einer *ḥamsa* 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 *mašnavis* und manchen Prosachroniken zu beobachten. Einige historische Epen verbinden im Titel *šābnāma* 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 Quillī-pūr Gūdarzi et al. 1396, 157–158. Das oben erwähnte Werk Ḥamdallāh 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 *šābnāma*/*šabanšābnāma*. 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 *masnawi* à la ŠNF verewigt zu werden.¹⁷ Schließlich war der Gebrauch der *šābnāma*-Form in den *Persianate Societies* der Versuch, sich in die Riege der legitimen Herrscher über *Īrān-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 Hātifi, geboren in Hargird (Ġām) in Khorasan, war mütterlicherseits ein Neffe Ġāmis (817–898/1414–1492) und wurde aller Wahrscheinlichkeit nach von diesem in Dichtkunst unterrichtet. Hātifi 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-nawisi“ als Kennzeichen der „Persophonie“, s. Fragner 1999, 59–61.

21 Qazvini 1340, 112–114.

22 Mīr ‘Ali Šīr Navā‘ī (844–906/1441–1501), ein Zeitgenosse Hātifis, berichtet (1363, 62) der Dichter sei zum Zeitpunkt der Niederschrift des *Maḡālīs an-naḡāyīs* gerade mit dem

anscheinend auf Wunsch Kapak(?) Mirzās, Muẓaffar Ḥusain Mirzās und Badi^c az-Zamān Mirzās für deren Vater Sulṭān Ḥusain Bāyqarā (842–911/1438–1506),²³ welcher im Text allerdings nicht namentlich erwähnt wird.²⁴ Da Hātifi 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 rühmt –, 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, *mīrāğ*, Herrscherlob, Motivation des Autors)²⁵ und einem Schlussteil eingerahmt; den Beginn der eigentlichen Erzählung markiert, wie bei vielen *šāhnāmas*, die Überschrift *Āğāz-i dāstān* (die funktional an das *amma ba’d* 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 Hātifi 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. Hātifi 1977, xlv. *Risālat-panāhi* und *Rāstgū-far* 1395, 37 zeigen, dass die korrekte Lesung *Tamurnāma* lautet. Indes wird es meist als *Timurnāma*/*Timūrnāma* geführt.

23 Şafā 1324, 361; Hātifi 1387, 17. Bei Qazvini 1340, 114 heißt es allerdings, das Werk sei lediglich auf Befehl des Badi^c 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 *mīrāğ* 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 *mīrāğ* compté parmi les privilèges 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 *mīrāğ* 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

Hātifi schrieb weiterhin ein unvollendetes Epos über den ersten Safawidenschah Ismā‘il (892–930/1487–1524), das *Šālmāma-yi Hātifi*. Der Schah wird im Werk namentlich genannt und adressiert.²⁹ Um die Komposition wurde Hātifi gebeten, als Ismā‘il ihn nach seiner Eroberung Khorasans und der Tötung Šaibak Ḥāns besuchte; auch in diesem Fall variieren die Datumsangaben leicht.³⁰ Hātifi 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* Amīr Yār-Aḥmad Ḥūzāni Iṣfahāni (Nağm-i Šāni), der als Mittelsmann fungierte, starb. Hātifi 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 Hātifi 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 *Ḥāmī* („der Unreife“).³⁴ Aber auch Hātifis hohes Alter sowie die instabilen politischen Bedingungen in der Region um Herat³⁵ dürfen nicht unbedacht bleiben. Das Fragment umfasst fünfzehn Kapitel und beginnt (*Āğāz-i dāstān*) nach den einleitenden Kapiteln (die nun schon ein Lob ‘Alis

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

27 Bernardini 2003a, 10–17.

28 Diese wurde 1397/2018 von Ḥasan Bassāk und Muḥammad-Rizā 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 Hātifi 1387, 40.

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

31 Qazvini 1340, 115–116.

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

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

34 Gaffāri Kāšāni 1404, 362 (dies schon der Zusatz des Herausgebers Mudarris Gilāni).

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 Hātifi unter diesen Bedingungen nicht leichtfertig an seinem *masnavi* 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/Ġunābād 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 Ismāʿils 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 Raġab 930/Mai 1524 *malik aš-šurʿarā* gewesen sein; Qāsimī blieb mindestens bis 950/1543–44 am Safawidenhof.³⁸ *Šāhnāma-yi Ismāʿil* (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 ʿAbd an-Nabī Fahr az-Zamānī Qazvinī den Schah Ṭahmāsb.⁴¹ Dieser Meinung hängt auch der Herausgeber des Werks, Ġaʿfar Šuġāʿ Kaihānī 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 *Ḥamsa* (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 Maġnūn* (1962, 13–14), ein Lob ʿAlis 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 ʿAlis 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 *Afzal 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 *Afzal at-tavāriḥ* überliefert, s. Abrahams 1999a, 114 und Abrahams 1999b, 5–9; Qāsimī 1387, 4; Šojāʿ Keyhānī 2013.
- 39 Qāsimī 1387, 357; vgl. auch Šafā 1371, V.1, 575; Storey 1927, I.1, 305. Laut *Afzal at-tavāriḥ* (s. Abrahams 1999a, 113 und 114) wurde Qāsimī schon 1524 als ein Dichter präsentiert, der Leben und Taten Ismāʿils 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 *Afzal 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 Qazvinī 1340, 170.
- 42 Qāsimī 1387, 4–5, 7. Vgl. auch Šojāʿ Keyhānī 2013.

888, ff. 1b-2b), dass Schah Ismāʿil 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 Ismāʿil damit beauftragte Autoren (zu ihnen gehören u. a. Hātūfi und Qāzī Singāni) ihre Werke nicht hatten beenden können, da sie allesamt vor Abschluss verstarben – schlicht an Qāsimi 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 (Ismāʿil’s commission)“).⁴⁴ 1510 wäre dann das Jahr, in dem Ismāʿil den eigentlichen Auftrag wie oben gesehen an andere Personen erteilte und nicht an den damals vielleicht erst jugendlichen Qāsimi (siehe Fn. 37); wann der Auftrag genau (und vonseiten welcher „great men“) an ihn überging, ist unklar. Es bleibt festzustellen, dass Schah Ṭahmāsb von Qāsimi in seinem Vorwort jedenfalls nicht explizit als Auftraggeber genannt wird. Irritierend ist weiterhin, dass Qāzī Singāni, einer der von Qāsimi genannten Dichter, wohl erst 941/1534-35 verstarb, d. h. zu einem Zeitpunkt, als Qāsimi sein *Šāhnāma-yi Ismāʿil* bereits beendet hatte. Die anderen drei Dichter starben aber tatsächlich in der Regierungszeit Ismāʿils 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 Qāsimi 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 Ismāʿil in Verbindung brachte. Im eigentlichen Text findet sich zwar an den *šāb-i zamān* gerichteter Herrscherlob, für einen königlichen Auftrag aber kein sicherer Beleg. Das *Šāhnāma-yi Ismāʿil* 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 Rūmlū 1384, III, 1493; Qummi 1383, I, 590. Qāsimi 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 *Hağnāma* 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 Nizāmi diesen Faden auf (und verwies darin explizit auf Firdausi).⁴⁸ Wenn spätere Autoren also auf Nizāmi oder auch Amīr Ḥusrau referieren, weist dies ein Stück weit auf das ŠNF zurück. So verwundert nicht, dass das INN als erste neupersische *ḥamāsa-yi tāriḫi* betrachtet wurde. Historische Epen stehen also vor allem in der Tradition zweier Werke: ŠNF und INN.⁴⁹

Neben der gleich zu diskutierenden Organisation einiger *šāhnāmas* als Teil einer *ḥamsa* 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. Nizāmi 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 *šāhnāmas* sind Teil einer *ḥamsa*. Dies scheint insbesondere bei Autoren der Fall zu sein, die in der Tradition des spätmuridischen Herat stehen (wo u. a. Ġāmi und ‘Alī Šir Navā’i den Pentalogien Nizāmis und Amīr Ḥusraus entgegneten). Hātifis dichterisches Schaffen kann nur vor diesem Hintergrund verstanden werden. Schon bevor er eine einzige Zeile verfasst hatte, schwebte ihm als Ziel eine Pentalogie vor, die als Antwort auf Nizāmi und Amīr Ḥusrau gedacht war.⁵¹ Um die Erlaubnis für die Komposition seiner *Ḥamsa* zu erhalten, musste er zunächst einen von seinem Onkel Ġāmi konzipierten literarischen Test bestehen, der bezeichnenderweise aus der Imitation (*ḡavāl*) einiger Verse des ŠNF bestand.⁵² Auch am Ende seines ersten *masnavis* – *Lailā va Maḡnūn* – erläutert der Autor, er habe die Absicht, eine Pentalogie (*panḡ gang*)

48 Nizāmi 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. Šafā 1324, 352, 366. In Hātifis beiden Werken sind diese, wie bei Nizāmi, in die einzelnen Abschnitte eingebunden (allerdings jeweils am Ende eines Abschnitts, nicht am Anfang) und in der Regel zweizeilig. Auch bei Qāsimi stehen die Anrufungen von *sāqī*, *muṭrib* etc. jeweils am Ende eines Abschnitts, sind aber vierzeilig. Zusätzlich ist bei ihm gegen Ende des Werks ein längeres *sāqināma* als eigener Abschnitt konzipiert; Qāsimi 1387, 346–350. Zum Thema *sāqināma* allgemein s. Losensky 2009.

51 Hātifi 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 Hâtifi in seinen späteren *mašnavīs* 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 („Šudam čün zi afsāna guftan ḥamūš / havā-yi Sikandar zi dil burd hūš“). Mit den „Geschichten“ (*afšāna*) meint er drei explizit von ihm erwähnte *mašnavīs*: *Lailā va Mağnūn*, *Husrāu va Širin* und *Haft manzar*; nun also will er sich an den Alexanderstoff wagen.⁵⁴ In der Folge beschreibt Hâtifi, er habe sich auf die Suche nach authentischen Überlieferungen zu Alexander gemacht, aber keine gefunden („nadidam zi Iskandar-i nāmdār ḥadiš-i šahiḥi“); 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 *šāhib-qirān*.⁵⁶

In Hâtifis *Šāhnāma* fällt der Vergleich etwas dürftiger aus, was wohl dem fragmentarischen Zustand geschuldet ist. Immerhin verleiht der Dichter dem Wunsch Ausdruck, das Werk möge zum „*Šarafnāma* seiner Zeit“ werden,⁵⁷ was ein Verweis auf Nizāmīs Alexandergeschichte sein könnte. Hâtifis *Ḥamsa* umfasste neben dem *Timurnāma* letztlich die drei *mašnavīs* *Lailā va Mağnūn* (verfasst vor 889/1484, gewidmet(?) Mir ‘Ali Šir Navā’i), *Širin va Husrāu* (ältestes Manuskript von 895/1490) und *Haft manzar* (verfasst um 897[?]/1492).⁵⁸ Da das *Šāhnāma* für Ismā‘il jäh bei Hâtifi in Auftrag gegeben wurde, ist davon auszugehen, dass seine *Ḥamsa* nicht mit diesem ihren Abschluss finden sollte, sondern vermutlich mit einem *mašnavī*, das konzeptuell eine Antwort auf Nizāmīs *Maḥzan al-asrār* war.

Qāsimi beschreibt in seinem Erstlingswerk *Šāhnāma-yi Ismā‘il*, welche weiteren Werke er zu verfassen gedenke – *Maḥzan-i asrār*, *Maḥla‘-i arvār*, *Lailā va Mağnūn* und *Širin va Husrāu*⁵⁹ – und eröffnet damit ebenfalls einen *ḥamsa*-Horizont. Letztendlich schrieb er mehr als fünf *mašnavīs*, darunter u. a. *Lailā va Mağnūn* (947/1540; zweite Redaktion 978/1570-71); *Husrāu va Širin* (950/1543); und *Zubdat al-aš‘ār / Ġavāb-i Maḥzan al-asrār* (976/1568).⁶⁰ Er ist weiterhin Urheber mehrerer *šāhnāmas* – das letzte entstand, nachdem er mit dem Safawidenhof gebrochen hatte (für Sultān Maḥmūd Ḥān; wohl nach 963/1555); es trägt den Namen *Šāhnāma-yi Ḥānī / Vaqāyi‘-i ḥālāt-i sultān Maḥmūd*

53 Hâtifi 1962, 103.

54 Hâtifi 1958, 231.

55 Hâtifi 1958, 232.

56 Hâtifi 1958, 13.

57 Hâtifi 1387, 48.

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

59 Qāsimi 1387, 357.

60 Zu seinem Werk: Qazvini 1340, 171; Šafā 1371, V.2, 719–720; Storey 1927, I.1, 292; Qāsimi 1387, 15–17.

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

Was Charles Melville in Hinblick auf einen Abschnitt im *Ġāzānnāma* (763/1362), einem von Nūr ad-Dīn b. Šams ad-Dīn Aždārī verfassten Epos über den Ilkhaniden Ġāzān Ḥān (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

Šafā sieht im INN – oder vielmehr den unterschiedlichen *Iskandarnāmas* – den Beginn der persischen *ḥamāsa-yi tāriḫi*.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 Hātifi wie auch bei Qāsimi 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 Šafā 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 Qummī 1383, I, 442, 590 bestätigt (dort heißt es jeweils „Bakī“; aus dem *Šāhnāma-yi Ḥānī* wird von S. 443–446 zitiert).

62 Vgl. die *Ḥamsa-yi Qāsimi* in der India Office Library, MS 888. Sie besteht aus *Šāhnāma-yi Ismāʿīl*; *Lailā va Maḡnūn*; *Ġūy va ʿāugān*; *Ḥusrau va Širin*; *Šābruhnāma*; Ethé 1903, 790–791 (Kat. 1437).

63 Qāsimi 1387, 172, vgl. auch S. 354. Eine identische Formulierung findet sich bei Hātifi 1387, 41.

64 Qāsimi 1387, 171.

65 Qāsimi 1387, 352, 354.

66 Melville 2003, 143.

67 Šafā 1324, 343–353.

68 Siehe u. a. Hātifi 1958, 163, 172, 220, 226; Qāsimi 1387, 151, 166, 170. In Hātifis *Šāhnāma* kann dem Vergleich mit Alexander nicht sinnvoll nachgespürt werden, da das Werk vor der Schilderung der Taten Ismāʿīls abbricht.

Quellenbasis

In einem Epos aus dem frühen 14. Jahrhundert, dem *Šābnāma-yi Čingizi* von Šams ad-Dīn Kāšānī (das auf Rašīd ad-Dīns *Ġāmīʿ at-tavārīḫ* basiert) findet sich – was an ähnliche Stellen in Prosachroniken, z. B. Ibn Funduq *Tārīḫ-i Baiḥaq* (563/1167-68) erinnert – im Vorwort ein Abschnitt über die Vorzüglichkeit der Geschichtsschreibung (*fāzilat-i ʿilm-i tāriḫ*).⁶⁹ Auch wenn die *šābnāma*-Autoren Dichter sind, sehen sie ihr Werk also durchaus in historiographischer Tradition. Tatsächlich beanspruchen sie historische Wahrhaftigkeit. Wie oben dargestellt wurde, entschied sich Hātifi gerade deshalb dafür, über Timur zu schreiben, weil ihm historiographische Quellen vorlagen, die eine authentische Darstellung des Herrschers erlaubten. Ganz explizit stellt Hātifi dar, dass er sein Werk auf Grundlage des *Zafarnāma* verfasst habe, womit ʿAli Yazdis *Zafarnāma* gemeint ist.⁷⁰ Hātifi 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 Fūšanġ sehen sich Timurs Kämpfer einem Wassergraben gegenüber, den es zu überwinden gilt. Während Hātifi 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; ʿAbbāsī und Rāški-yi ʿAli-Ābād 1389, 26.

70 Hātifi 1958, 232; Storey 1927, I.1, 289; Melville 2012b, 197; Bassāk und Qāsim-zāda Šāndiz 1393, 63; Risālat-panāhi und Rāstgū-far 1395, 35. Dieses Vorgehen findet sich auch bei anderen Epen: Muḥammad ʿAli Tūsi orientierte sich in seinem in den 1730er Jahren verfassten *Šābnāma-yi Nādiri* an Mirzā Mahdī Astarābādīs *Durra-yi Nādira*; Amanat 2019, 307. Der Autor des *Šābnāma-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 *Šābnāma-yi Čingizi* zeigen, dass dieses sich im Verlauf der Geschichte immer stärker von seiner Vorlage, Rašīd ad-Dīns *Ġāmīʿ at-tavārīḫ*, löst. S. auch Boyle 1974, 187 (Vergleich einer Episode aus Aḥmad-i Tabrizis Werk mit dessen Vorlage, abermals Rašīd ad-Dīn).

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, *Zafarnāma*⁷³

Bahādurān-i sipāh ba sināghā [šanāhhā] va
 čūbhā, čūn bād-i vazān az āb-i ḥandaq
 guzašta ba ḥakriz-i ḥiṣār bar-āmadand [...]

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

Hātifi, *Timurnāma*⁷⁴

Basi markab az čūb pardāhtand / ba girdāb-i
 ḥandaq dar andāhtand
 Ču murgān-i ābi dar-ān mauḡ-ḥiz / šināvar
 šuda ḡanib-i ḥakriz
 Nakardand andiša az sang va tīr / guzaštand
 čūn bād az-ān ābgīr

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 (*Šafvat aš-šafā* hätte theoretisch vorgelegen); festzustellen ist, dass diese Periode bei ihm – also bereits zu einem frühen Zeitpunkt – ganz im Zeichen der Zwölferschia steht.

Qāsimi 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 Qāsimi den Anspruch hatte, ein eigenständiges Werk zu schaffen. Qāsimi lässt uns über seine historiographischen Quellen im Unklaren. Ihm lagen theoretisch bereits Amini Haravis *Futūḥāt-i šābi* (ca. 1531) und Giyās ad-Dīn Ḥvādamīrs *Ḥabīb as-siyar* (1524) vor. Wenngleich zu beiden Chroniken keine auffällige Nähe zu beobachten ist, bedeutet dies keinesfalls, dass Qāsimi sie (wohl neben weiteren, auch oralen Quellen) nicht benutzte. So stimmt, um ein willkürliches Beispiel herauszugreifen, Ḥvādamīrs wie Qāsimis Schilderung von Ismāʿīls Besuch schiitischer Gräber nach seiner Ankunft in Bagdad grob überein, wobei Ḥvādamīrs Darstellung ungleich detailreicher und länger ist (u. a. thematisiert er zahlreiche Geschenke, die Ismāʿīl 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 Qāsimi 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 Ismāʿil 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 Qāsimi 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 Ismāʿil bekanntermaßen nicht besonders ruhmreich endete.⁷⁶ Dies zeigt, dass Niedergelagen 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 *Šāhnāma-yi Ismāʿil* 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, *šāhnāmas* 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 Rūmlū 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 Nādir's psychischer Gesundheit im *Šāhnāma-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: Qāsimi 1387, 11.

80 Ḥāfiẓ-i Abrū soll in seinem *Zail-i Ġāmīʿ at-tavāriḫ-i Rašīdi* sowohl aus Mustaufis *Zafar-nāma* als auch aus Aḥmad-i Tabrizis *Šahanšāhnāma* zitiert haben; ʿAbbāsi und Rāški-yi ʿAlī-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 l-Faẓl Baihaqis *Tāriḫ-i Baihaqi* (11. Jh.) und Muḥammad b. ʿAlī Rāvandis *Rāḥat aṣ-ṣudūr* (frühes 13. Jh.). In Bezug auf die safawidische Historiographie des 16. Jahrhunderts konstatiert Trausch 2015, 326–338, dass Gedichte

Beispiel 2

Ḥvāndamīr, *Ḥabīb as-siyar*⁸²

Pādišāh [...] rūy ba-dašt-i Karbalā āvard va
ba‘d [...] *rūy-i niyāz bar ān ḥāk-i pāk sūd* [...] az āngā lavā‘i ‘azīmat ba-šaub-i ḥiṭṭa-yi
Nağaf bar-afrāht va iltigā ba-āstāna-yi quds-
manzilat va ‘ataba-yi *Ka‘ba-martabat-i* [...] amīr al-mu‘minīn ‘Alī ibn Abī Ṭālib [...] farmūda [...] va dar ān ḥarīm [...] *rūy-i iḥlās 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 ‘Alī ibn Abī Ṭālib [...] nahm er Zuflucht [...] und in jenem Heiligtum [...] rieb er das Gesicht in Ergebenheit am Boden

Qāsimī, *Šābnāma-yi Ismā‘īl*⁸³

Ču z-ān ḥāk dar dida didaš ġallā / ‘anān-tāb
šud ġānib-i Karbalā
Ba ān Ka‘ba āvard *rūy-i niyāz* / šud az *ḥāk-būs-i daraš sarfarāz*
Ba ṭauf-i Nağaf kard az āngā ḥarām / ču
ḥuğğāğ dar rāh-i *bait al-ḥarām*
Ğabīn sūd bar ḥāk-i ān āstān / mağū 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 küssen
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 Sistāni 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, Gül Şen) in Czygan und Conermann 2018 befassen sich mit „Poetry in Prose“ im osmanischen Kontext.

82 Ḥvāndamīr 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-Din Muḥammad Ḥvārazmšāh (reg. 596–617/1200–1220) und wurde von Maḡd ad-Din Muḥammad Pāyizi Nasavī verfasst – den Titel *Šabanšābnāma*.⁸⁵ Noch ein von Faṭḥ ‘Alī Ḥān Šabā (1179–1238/1765–1832–33) für Faṭḥ ‘Alī Schah (1183–1250/1769–1834) verfasstes Epos besitzt ebendiesen Titel.⁸⁶ Neben der Bezeichnung der Werke als *šābnāma* oder *šabanšābnāma* – 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 *Šāb-* durch den Namen des beschriebenen Herrschers ersetzen. Gleichermäßen sind, wenn auch weniger häufig, Titel wie *Ġangnāma*, *Zafarnāma*, *Faṭḥnāma* zu beobachten.

Obwohl Hātifi 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 Hātifis *Šābnāma* festgehalten. In Ḥvādamīrs *Ḥabīb as-sīyar* findet sich der Titel bzw. die Beschreibung *Futūḥāt-i navvāb-i kāmyāb-i šāhi*; bei Sām Mirzā und Qazvinī wird es *Futūḥāt-i šāhi* genannt;⁸⁸ Rūmlū nennt es *Šābnāma-yi ḥaẓrat-i Ismā‘īl*.⁸⁹ Kopisten bezeichneten es weiterhin als *Ġangnāma-yi šāb Ismā‘īl*.⁹⁰ Auch der Name *Šabanšābnāma-yi Hātifi* taucht auf.⁹¹ Damit verweisen die zeitgenössischen Benennungen einerseits auf die *šābnāma*-Tradition, andererseits auf den konkreten inhaltlichen Schwerpunkt des Epos, nämlich die Errungenschaften und Kriege Schah Ismā‘īls.

85 Šafā 1324, 354.

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

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

88 Ḥvādamīr 1380, IV, 354; Sām Mirzā 1314, 97; Qazvinī 1340, 117. Ähnlich auch Rāzi 1340, II, 187.

89 Rūmlū 1384, II, 1120. Wohl daran angelehnt findet sich bei Qummi 1383, I, 149 der Titel *Šābnāma-yi šāb Ismā‘īl*.

90 Hātifi 1387, 21.

91 Bassāk und Qāsim-zāda Šāndiz 1393, 62.

Qāsimis Werk ist u. a. als *Šābnāma-yi Ismāʿil*, *Šāb Ismāʿilnāma* und *Šābnāma-yi māzi* bekannt geworden. Sām Mirzā (923–974/1517–1566), der Bruder von Schah Ṭahmāsb, bezeichnet es schlicht als *Šābnāma* und beschreibt, dass es von den „Eroberungen zur Zeit des ehrwürdigen Herrn der glücklichen Konjunktion“ handle.⁹² Bei Rūmlū heißt es *Šābnāma-yi ḥaẓrat-i šāb Ismāʿil*.⁹³ Dabei ist wichtig zu wissen, dass Qāsimi zwei *maṣnavīs* (das genannte sowie eines über Schah Ṭahmāsb namens *Šābnāma-yi navvāb-i ʿālā*) als *ein Šābnāma* konzipierte. Die beiden Teile wurden gemeinsam auch als *Nāma* oder *Šabanšābnāma* bezeichnet.⁹⁴ Wood beschreibt, dass die Topoi aus dem ŠNF den zwölferschiitisch geprägten Inhalt des *Šābnāma-yi Ismāʿil* 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 *Šābnāma*, 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 *Īrān-zamīn*.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 *šābnāmas* 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 Qāsimis *Šābnāma-yi Ismāʿil* hinzugefügt wurde.⁹⁷

5.2 Referenzen auf Firdausi

In den *šābnāmas* sind diverse Verweise auf das ŠNF fassbar; wenn Qāsimi etwa schreibt, dass er aus Worten ein Haus bauen möchte, das die Zeit übersteht,⁹⁸ spiegelt sich hierin unmittelbar Firdausis berühmter Wunsch, mit dem *Šābnāma* 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 *Šābnāma-yi Ismāʿil* finden (Qāsimi 1387, 183–184, 325), muss dieses gemeint sein (und nicht das zweite *Šābnāma*, s. u.).

93 Rūmlū 1384, III, 1493.

94 Qazvinī 1340, 170; Storey 1927, I.1, 292, 305; Šafā 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 Qāsimi 1387, 165: „vali man bannāyi naham dar suḥan / ki nab[u]vad gazandaš zi čarḥ-i kuhan“.

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

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

Im bereits angeführten kadscharischen *Šabanšāhnāma* von Šabā schließt der Vergleich nicht nur Firdausi 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 Nišāṭ-i Iṣfahānī [gest. 1244/1828-29], der ein Vorwort zum *Šabanšāhnāma* 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’s’*. He goes even further to claim that Saba had surpassed Firdausi’s epic, which was mostly ‘stories and myths’.¹⁰⁴

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

99 Qâsimi 1387, 171.

100 Vgl. zu diesem Werk Amanat 2019.

101 Hâtifi 1958, 14; eine parallele Denkfigur findet sich bei Qâsimi 1387, 171, dort allerdings in Bezug auf Nizāmi.

102 Hâtifi 1387, 46–47.

103 Amini Haravi 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, Firdausis 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'īl*), 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 *ḥamsa* hin). Nirgends fehlt hingegen der Hinweis auf Firdausi. 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 Sistāni-Epen, die jüngst erstmals als historiographische

106 Zur Wahrnehmung von Imitatio-Werken s. Murtaṣavī 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 *šāhnāmas* 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 *Qaišarnāma* von Aḥmad Adib Pišāvari (gest. 1309/1930) zeigt.¹⁰⁹ Dies, während Mullā Firūz in Indien schon im frühen 19. Jahrhundert auf Bestellung von Jonathan Duncan ein *Ġārgnāma* (über die Geschichte Indiens, benannt nach George III.) verfasste und Queen Victoria widmete. *Šāhnāmas* waren kein Randphänomen; ihre jahrhundertlange Existenz ist Anlass genug, neu über emische Konzepte von Historiographie und Literatur nachzudenken.

Literaturverzeichnis

Primärquellen:

- Amīni Haravī, Amīr Šadr ad-Dīn Ibrāhīm. 1383 [2004]. *Futūḥāt-i šāhi (tāriḥ-i šafavi az āgāz tā sāl-i 920 H. Q.)*. Hgg. von Muḥammad Riżā Našīri. Teheran: Anḡuman-i āšār va mafāḥīr-i farhangī.
- Bābur, Zahiru'd-din [Zahir ad-Dīn] Muḥammad. 1922. *The Bābur-nāma in English*. Übersetzt von Annette Susannah Beveridge. 2 Bände. London: Luzac.
- Gaffārī Kāšāni, Qāzi Aḥmad b. Muḥammad. 1404 [1984]. *Tāriḥ-i Nigāristān*. Hgg. von Murtizā Mudarris Gilāni. Teheran: Ḥāfiz.
- Hātifi (Ḥarḡirdi), 'Abdallāh. 1958. *Timūrnāma*. Hgg. von Abū Hāšim Sayyid Yūša'. Madras: University of Madras.
- Hātifi (Ḥarḡirdi), 'Abdallāh. 1962. *Lailā va Maḡnūn*. Hgg. von Sa'dallāh Asadallāhyif. Duschānbe: Kombinati Poilgr. Vazorati Madanijati RSS Toḡikistōn.
- Hātifi (Ḥarḡirdi), 'Abdallāh. 1977. *Šīrīn va Ḥusrau*. Hgg. von Sa'dallāh Asadallāhyif. Moskau: Izd. Nauka.
- [Hātifi] Hātefi (Ḥarḡirdi), 'Abdallāh. 1995. *I Sette Scenari*. Hgg. von Michele Bernardini. Neapel: Ist. Univ. Orientale.
- Hātifi (Ḥarḡirdi), 'Abdallāh. 1387 [2008]. *Šāhnāma-yi Hātifi Ḥarḡirdi. Ḥamāsa-yi futūḥāt-i šāh Ismā'il-i šafavi*. Hgg. von Sayyid 'Alī Āl-i Dāvud. Teheran: Farhangistān-i zabān va adab-i fārsi.
- Ḥvāndamīr. 1380 [2001]. *Ḥabīb as-siyar*. Hgg. von Muḥammad Dabir Siyāqī. 4 Bände. Teheran: Ḥayyām.
- Membré, Michele. 1993. *Mission to the Lord Sophy 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 Pūyanda, Qum, 1394).

- Mir Nizām ad-Din ‘Ali Šir Navā’i. 1363 [1984]. *Tazkira-yi Mağālis an-nafāyis*. Hgg. von ‘Ali Asğar Hikmat. Teheran: Kitābhāna-yi Manūčihri.
- Mustaufi, Ĥamdallāh. 1364 [1985]. *Tārīḫ-i guzida*. Hgg. von ‘Abd al-Ĥusain Navā’i. 3. Auflage. Teheran: Amir Kabir.
- Nizāmī Gangāvi, Ĥakim Nizām ad-Din Iliyās. 1387 [2008]. *Ĥamsa-yi Nizāmī*. Teheran: Hirmis.
- [Qāsimi] Qāsīmī Ĥusaini Gunābādi. 1387 [2008]. *Šāh Ismā‘ilnāma*. Hgg. von Ġa‘far Šuğā‘ Kaihāni. Teheran: Farhangistān-i zabān va adab-i fārsi.
- Qazvini, Mullā ‘Abd an-Nabī Faḥr az-Zamāni. 1340 [1961]. *Tazkira-yi Maiḥāna*. Hgg. von Aḥmad Gulčīn Ma‘āni. Teheran: Iqbāl.
- [Qummi] Qāzi Aḥmad bin Šaraf ad-Din al-Ĥusain al-Ĥusaini al-Qummi. 1383 [2004]. *Ḥulāṣat at-tavāriḫ*. Hgg. von Iḥsān Iṣrāqi. 2 Bände. Teheran: Intišārāt-i dānišgāh-i Tihri.
- Rāzi, Amin Aḥmad. 1340 [1961]. *Ḥaḡi Iqlīm*. Hgg. von Ġavād Fazil. 3 Bände. Teheran: Kitāb-furūši-yi ‘Ali Akbar ‘Ilmi.
- Rūmlū, Ḥasan Big. 1384 [2005]. *Aḥsan at-tavāriḫ*. Hgg. von ‘Abd al-Ĥusain Navā’i. 3 Bände. Teheran: Asāṭir.
- Sām Mirzā[-yi Šafavi]. 1314 [1936]. *Tuḥfa-yi Sāmi*. Hgg. von Vahid Dastgirdi. Teheran: Furūgi.
- Yazdi, Šaraf ad-Din ‘Ali. 1387 [2008]. *Ẓafarnāma*. Vol. I. Hgg. von Sayyid Sa‘id Mir Muḥammad Šādiq und ‘Abd al-Ĥusain Navā’i. Teheran: Kitābhāna, mūza va markaz-i asnād-i mağlis-i šūrā-yi islāmi.

Sekundärliteratur:

- ‘Abbāsi, Ġavād und Rāški-yi ‘Ali-Ābād, Ġavād. 1389 [2010]. „Ināyat ba Šāhnāma-yi Firdausi va šāhnāma-sarāyi dar ‘aṣr-i farmānnavāyi-yi Muğulān bar Irān (barrisi-yi mauridi: du šāhnāma-yi ḥaṭṭi dar tāriḫ-i muğul) [Zu Firdausis Šāhnāma und zur Komposition von šāhnāmas unter mongolischer Herrschaft (Fallstudie: Untersuchung von zwei šāhnāma-Manuskripten über die Geschichte der Mongolen)]“. *Ġustārḥā-yi adabi*. 69. 19–44.
- Abrahams, Simin. 1999a. *A Historiographical Study and Annotated Translation of Volume 2 of the Afzal al-Tavāriḫ by Fazlī Khūzāni al-Iṣfāhāni*. PhD Dissertation. University of Edinburgh, Edinburgh.
- Abrahams, Simin. 1999b. „The Career of Mirzā Qāsem Jonābādi in the Light of Afzal al-tavāriḫ“. *Annali dell’Istituto Universitario Orientale di Napoli*. 49/1- 4. 1–17.
- Aḥmad, Aziz. 1963. „Epic and Counter-Epic in Medieval India“. *Journal of the American Oriental Society*. 83/4. 470–476.
- Amanat, Abbas. 2019. „*Shahname-ye 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‘il Ier“. *Studia Iranica*. 24/2. 247–259.
- Bassāk, Ḥasan und Muḥammad-Rizā Qāsim-zāda Šāndiz, 1393 [2014]. „Taṣḥiḫ-i intiqādi-yi Tamurnāma-yi Hātifi; matni ḥamāsi muta’aṣṣir az Šāhnāma-yi Firdausi [Kritische Edition von Hātifis Tamurnāma; ein epischer Text, der Firdausis Šāhnāma imitiert]“. *Matn-šināsi-yi adab-i fārsi*. 3. 57–74.

- Bernardini, Michele. 1996. „Il Timurnāme di Hātefi e lo Šāhnāme-ye Esmā'il di Qāsemi (il MS. FRAZER 87 della Bodleian Library di Oxford) [Hātīfis Timurnāma und Qāsimis Šāhnāma-yi Ismā'il (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. „Hātīf's *Timūrnāme* and Qāsimi's *Shāhnāme*-yi *Ismā'il*. 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 *Shāhan-shāhnāma* 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. „Hātīf“. In Bearman, Peri et al. (Hgg.). *Encyclopaedia of Islam*. Second Edition. Brill Online.

- [Khaleghi-Motlagh] Ḥāliqī Muṭlaq, Ġalāl. 1376 [1997]. „Du nāma darbāra-yi badiha-sarāyi-yi šafāhi va Šāhnāma [Zwei Briefe zum Thema spontane orale Komposition und Šāhnāma]“. *Irānšīnāsī*. 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.
- Kazzāzi, Mir Ġalāl ad-Din. 1372 [1994]. *Ru'ya, ḥamāsa, ušūra* [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 Fighānī. 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 05.09.2019).
- 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 *me'rā ḡiyye* 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, Joseph und Reichl, Karl (Hgg.). *Prosimetrum. Cross-Cultural Perspectives on Narrative in Prose and Verse*. Cambridge: D. S. Brewer. 295–319.
- Meisamie, 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, Éva M. (Hg.). *Irano-Turkic Cultural Contacts in the 11th-17th Centuries*. Pilsbaca: 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 Médievales 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'épopée iranienne après Firdōsi“. *La Nouvelle Clío*. 5. 377–393.
- Murtaṣavi, Manūčīhr. 1385 [2006]. *Masā'il-i 'aṣr-i Īlḡānān* [Themen der Ilchanidenzeit]. Teheran: Bunyād-i mauqūfāt-i duktur Maḥmūd-i Afšār.
- Nünlist, Tobias. 2002. *Himmelfahrt und Heiligkeit im Islam. Eine Studie unter besonderer Berücksichtigung von Ibn Sinās Mi'rāğ-nāmeḥ*. 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 Telegi Memorial Volume*. 109–116.
- Omidšalar, Mahmoud und Omidšalar, 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. „Ḥamāsa“. 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 Gūdarzi, Šahrām et al. 1396 [2017]. „Mu'arriḥi va barrisi-yi manẓūma-yi ḥamāsa'i-yi tāriḥi-yi nauyāfta-yi tāriḥ-i šāh 'Abbās-i yakum (bā ta'kid bar tāriḥ-i maḥalli-yi Māzandarān [Vorstellung und Analyse eines neu entdeckten episch-historischen Gedichts zur Geschichte von Schah 'Abbās I. (mit Fokus auf die Lokalgeschichte Māzandarāns)]“. *Pažūhišnāma-yi adab-i ḥamāsi*. 24. 155–168.
- Rastgār Fasāyi, Maṣṣūr. 1387 [2008]. „Ḥamāsa-sarāyi dar Īrān pas az ḥamla-yi muḡul tā zuḥūr-i Šafaviyān [Epik 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]. *Qalamrau-i adabiyāt-i ḥamāsi-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-panāhi, Muḥammad Muṣṭafā und Rāstgū-far, Sayyid Muḥammad. 1395 [2016]. „Mu'arriḥi-yi manẓūma-yi *Timurnāma*, ḥamāsa'i tāriḥi ba taqlid az *Šāhnāma*-yi Firdausi va *Iskandarnāma*-yi Niẓāmi [Vorstellung des Gedichts *Timurnāma*, ein historisches Epos, Imitatio von Firdausis *Šāhnāma* und Niẓāmis *Iskandarnāma*]“. *Pažūhišnāma-yi adab-i ḥamāsi*. 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.
- Šafā, Zabīh Allāh. 1324 [1945]. *Ḥamāsa-sarāyi dar Īrān. Az qadimtarin 'ahd-i tāriḥi tā qarn-i 'abārdahum-i biğri* [Epik in Iran. Von der frühesten Geschichte bis zum vierzehnten Jahrhundert der Hidschra]. Teheran: Amir Kabir.

- Şafâ, Zabiḥ Allâh. 1361 [1982]. „Hamāsahā-yi tāriḥi va dini dar ‘ahd-i şafavî [Historische und religiöse Epen in der Safawidenzeit]“. *Īrân-nāma*. 1. 5–21.
- Şafâ, Zabiḥ Allâh. 1371 [1992]. *Tāriḥ-i adabiyât dar Īrân* [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.
- Šojā^c Keyhāni, Ja’far. 2013. „Qāsemi-e Ḥosayni-e Gonābādi“. In Yarshater, Ehsan (Hg.). *Encyclopaedia 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 und 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 ‘Ali Shir Nawā’i“. In Bearman, Peri et al. (Hgg.). *Encyclopaedia of Islam*. Second Edition. Brill Online.
- Suppe, 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 Iraniennes.
- 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 *şehnâme*-ci 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 Medievales 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 ġawāb. Replies by Nawā’i to Ḥāfiẓ and Ġāmī*. Venedig: Cafoscarina.
- Zutphen, Marjolijn van. 2014. *Farāmarz, the Sistāni Hero. Texts and Traditions of the Farāmarz-nāma and the Persian Epic Cycle*. Leiden/Boston: Brill.