

# Narratio Aliena?

---

*Studien des Bonner Zentrums für  
Transkulturelle Narratologie (BZTN)*

Editor

Stephan Conermann

(Abt. für Islamwissenschaft)

Band 4

## Editorial Board

Maria Susanna Cipolletti	(Abt. für Altamerikanistik)
Amr El Hawary	(Abt. für Ägyptologie)
Marion Gymnich	(Abt. für Moderne englische Literatur und Kulturwissenschaft)
Konrad Klaus	(Abt. für Indologie)
Ludwig Morenz	(Abt. für Ägyptologie)
Harald Meyer	(Abt. für Japanologie und Koreanistik)
Eva Orthmann	(Abt. für Islamwissenschaft)
Peter Schwieger	(Abt. für Mongolistik und Tibetkunde)

Stephan Conermann (Hg.)

**Innovation oder Plagiat?  
Kompilationstechniken  
in der Vormoderne**



EBVERLAG

**Bibliografische Information  
der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet  
diese Publikation in der Deutschen  
Nationalbibliografie; detaillierte  
bibliografische Daten sind im Internet über  
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

**Alle Rechte vorbehalten.**

Dieses Buch, einschließlich aller seiner  
Teile, ist urheberrechtlich geschützt.  
Vervielfältigungen, Übersetzungen,  
Mikroverfilmungen sowie die  
Einspeicherung und Verarbeitung in  
elektronischen Systemen bedürfen der  
schriftlichen Genehmigung des Verlags.

**Umschlaggraphik:** © Wübbelin / Agentur Cows

**Layout:** Magdalena Herzog  
und Rainer Kuhl

**Copyright:** © EB-Verlag Dr. Brandt  
Berlin 2015

**ISBN:** 978-3-86893-004-7

**Internet:** [www.ebverlag.de](http://www.ebverlag.de)  
**E-Mail:** [post@ebverlag.de](mailto:post@ebverlag.de)

**Druck und Bindung:** Hubert & Co., Göttingen  
Printed in Germany

## Inhaltsverzeichnis

<i>Stephan Conermann</i> Wie arbeitet ein vormoderner Historiker? .....	7
<i>Veruschka Wagner</i> Arbeitstechniken des Historikers – ein Blick auf ‘Abdurrahmān Şerefs (gest. 1925) Methoden der Kompilationsarbeit .....	23
<i>Anna Kollatz</i> Kompilation als Wandlungsprozess: Von <i>Mağālis-i Ğahāngiri</i> zum <i>Ğahāngirnāma</i> .....	75
<i>Anna Katharina Angermann</i> Kompilation als narrative Strategie. Eine exemplarische Untersuchung von Şihāb ad-Dīn Aḥmad an-Nuwayrīs „Mongolengeschichte“ .....	127
<i>Gül Şen</i> Kompilation als Handwerk des Historiographen – Zur Narrativität in Na‘imās (gest. 1716) Hofchronik <i>Tārīḥ-i Na‘imā</i> .....	167
<i>Mohammad Gharaibeh</i> Alte Berichte, neue Geschichte – Kompilationsstrategien im <i>al-Bidāya wa-n-nihāya</i> des Ibn Kaṭīr (701–774/1301–1373) .....	217
Autorenverzeichnis .....	273

# Kompilation als Wandlungsprozess: Von *Mağālis-i Ğahāngīrī* zum *Ğahāngīrnāma*

von  
Anna Kollatz

## 1. Einleitung

Kompilation in ihrer Funktion als gängige Schreibstrategie vormoderner Autoren, wie sie in der einführenden Diskussion des Begriffes Kompilation diskutiert wurde, findet sich nicht nur in eindeutig als Geschichtswerk zu charakterisierenden Schriften, sondern hat auch Eingang in der Historiographie angelehnte oder verwandte Gattungen gefunden. In diesem Beitrag soll Kompilation als Schreibstrategie in den „Memoiren“ des Mogulkaisers Ğahāngīr (r. 1605–27) untersucht werden. Das *Ğahāngīrnāma* (auch bekannt als *Tuzuk-i Ğahāngīrī*) präsentiert der Autor Ğahāngīr als seine Autobiographie, bzw. als persönliche Aufzeichnungen über Aktivitäten und Ereignisse während seiner Regierungszeit<sup>1</sup> und macht gleichzeitig auch einen didaktischen Anspruch seines Werkes klar, welches er auch als Handbuch für Regierungskunst an seine Adligen ausgeben ließ. In diesem Zusammenhang mag Kompilation als Schreibtechnik, ausgehend von der bisher vorrangigen Wahrnehmung als „Abschreiben“, noch weitaus mehr suspekt wirken als im Zusammenhang eines Werkes, in dem der Autor nicht über eigene Erlebnisse berichtet. Jedoch zeigt Ğahāngīrs Einsatz und Verarbeitung der hier untersuchten Textbeispiele, dass Kompilation in seinem Arbeitsprozess nicht „Abschreiben“ oder unreflektierte Übernahme und Zusammenfügung von Textbausteinen bedeutet, sondern der Autor vielmehr aus seinen Quellen Informationen entnimmt, seiner Wahrnehmung bestimmter Vorfälle sowie seiner erzählerischen Intention anpasst und in den Stil seines Werkes integriert.

---

<sup>1</sup> Zur Einordnung des Genre vgl. 3.3.

Der Fokus dieses Beitrages liegt also darauf, Kompilation als Arbeitstechnik begreifbarer zu machen. Als Forschungsfragen stehen hier im Vordergrund:

- Welche Techniken der Kompilation wendet der Autor an?
- Wie wählt der Autor Textstellen aus seiner Vorlage aus?
- Bezieht er sich explizit oder implizit auf seine Vorlage, oder bleibt die Quelle seiner Informationen unbenannt?
- Welche Kriterien leiten den Autor bei der Auswahl? Welche Auswahl trifft er innerhalb einer kompilierten Textstelle (Auslassung, Streichung)?
- Wie kombiniert der Autor kompiliertes Material mit eigener Textproduktion?

Dabei muss auch die Frage nach der Intention des Textes gestellt werden: Eine Betrachtung der Genrefrage und einer möglicherweise hinter der Abfassung stehenden *hidden agenda* sind unerlässlich, um Kompilation als eine unter verschiedenen Schreibtechniken in ihren Kontext einordnen zu können.

Um diese Fragen beantworten zu können, ist zunächst die Betrachtung des historischen und gesellschaftlichen Kontextes vonnöten, in dem der betreffende Text entstanden ist. Edukation sowie gesellschaftliche Abhängigkeiten des Autors prägen nicht unwesentlich sein Werk und sind somit bei jeder Analyse mit zu betrachten. Dies gilt hier umso mehr, da der im Fokus dieses Beitrags stehende Text nicht von einem Gelehrten oder Historiographen, sondern von dem Herrscher, dessen Herrschaftszeit thematisiert wird, selbst verfasst wurde.

Im ersten Abschnitt des Beitrages wird deshalb die besondere Ausgangssituation des Autors Muḥammad Salīm Nūr al-Dīn Ğahāngīr sowohl in seiner Rolle als Herrscher als auch in seiner der gesellschaftlichen Stellung angepassten Bildung behandelt. Im zweiten Abschnitt stehen sodann sein Text, das *Ğahāngīrnāma (Tūzūk-i Ğahāngīrī)*, die literarische Tradition, zu der er zu zählen ist und die Frage nach dem Genre im Zentrum. Als Grundlage für die später folgende vergleichende Analyse bietet der dritte Abschnitt eine vergleichende Übersetzung des *Ğahāngīrnāma* mit dem einzigen bisher identifizierten Vorlagentext, *Mağālis-i Ğahāngīrī* von ‘Abd al-Sattār b. Qāsim Lāhōrī.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Lāhōrī, ‘Abd al-Sattār b. Qāsim (2006): *Majālis-i Ğahāngīrī*. Report of night assemblies at the court of Nūr al-Dīn Ğahāngīr from 24 Rağab 1017 to 19 Ramaḍān 1020 a. h./24. October 1608 to 15 November 1611 a. d. Hrsg. von ‘Arif Naušāhī und Nizāmi Mo‘een. Teheran.

Dieser Text entstand in den ersten Jahren der Herrschaft Ğahāngīrs, unmittelbar bevor der Herrscher sich dazu entschloss, seine eigene Historiographie zu verfassen und deckt die ersten sechs Jahre der Herrschaft Ğahāngīrs ab. Der Text ist aufgebaut als Sammlung von Protokollen der nächtlichen Unterhaltungen Ğahāngīrs mit Adligen und Gästen bei Hof (*mağālis*). Der Text geht auch auf das Schreibprojekt *Ğahāngīrnāma* ein, wenn der Autor ‘Abd al-Sattār berichtet, den Auftrag erhalten zu haben, aus seinen Aufzeichnungen relevante Partien dem Herrscher zur Verfügung zu stellen:

„Am gleichen Abend wandte er sich an jenen niedrigsten Anhänger und sprach: „Übergib Ğān-i A‘zam die Berichte aus den Versammlungen des Paradieses (aus) unserem Kanon (*mağlis-i bihišt-i āyīn-i mā*), den du schreibst, die du und I‘timād al-dawla gleichermaßen für würdig erachtet, in das *Ğahāngīrnāma* eingebracht zu werden. Ğān-i A‘zam wird für würdig erachtet, uns vorzutragen, was in das *Ğahāngīrnāma* aufgenommen wird.“ (*Mağālis*, S. 43.)

Diese Referenz zeigt nicht nur explizit den intertextuellen Zusammenhang der beiden Werke. Gleichzeitig wird hier auch deutlich, dass in der Produktion des *Ğahāngīrnāma* nicht nur der Autor Ğahāngīr selbst involviert war, sondern dass er seine Höflinge als Mitarbeiter in Recherche und Materialsammlung einsetzte. Eine Analyse und Darstellung verschiedener Techniken, die der Autor im Kompilationsprozess anwendet, erfolgt im fünften Abschnitt. Anhand ausgewählter Partien der zuvor übersetzten Textpassagen werden Strategien der Übernahme, Modifikation und Ergänzung des Materials dargestellt.

## 2. Der Autor: Muḥammad Salīm Nūr al-Dīn Ğahāngīr

### 2.1 Quellenlage und Forschungsstand

Ğahāngīr ist ein Herrscher, der von der Forschung bis in die jüngere Zeit hinein gegenüber seinem Vater Akbar und seinem Sohn und Nachfolger Šāh Ğahān immer benachteiligt wurde. Ihm haftet bis heute das Bild eines dem Wein und den Frauen verfallenen Herrschers an, der die politische Macht in die Hände seiner Frau Nūr Ğahān und ihrer Junta gegeben und damit verloren hatte. Erst im letzten Jahrzehnt sind im Zuge einer Neuausrichtung der Mogulforschung, die Alam und Subrahmanyam als „belated *cultural turn*“

bezeichnet haben,<sup>3</sup> einige Studien entstanden, die zum Ziel haben, einzelne Aspekte der Regierungszeit und Person Ğahāngīrs neu zu betrachten und von den Urteilen einer älteren, teilweise von kolonialen Tendenzen geprägten Literatur zu befreien.<sup>4</sup> Jedoch bleibt bis heute eine umfassende Monografie zu Ğahāngīr ein Desiderat, da die 1922 von Beni Prasad veröffentlichte Studie *The History of Jahāngīr*<sup>5</sup> die oben beschriebenen Tendenzen aufweist und kritische Auswertung des Quellenmaterials vermissen lässt.

Der Quellenkorpus, aus dem Informationen über Ğahāngīr geschöpft werden können, lässt sich in drei Gruppen gliedern, nämlich erstens in solche Quellen, die am Mogulhof unter Ğahāngīr entstanden, zweitens Schriften europäischer Reisender, die den Mogulhof besuchten (einschließlich die Berichte der bei Hof ansässigen Jesuiten) und schließlich solche Chroniken, die unter Ğahāngīrs Nachfolgern entstanden. Als wichtigste Quelle

<sup>3</sup> Alam, Muzaffar; Subrahmanyam, Sanjay (Hrsg.) (2011): *Writing the Mughal world: Studies on Culture and Politics*. New York, S. 31.

<sup>4</sup> Alvi, Sajida S. (1989): Religion and State during the Reign of Mughal Emperor Jahangir (1605–27): Non-Juristical Perspectives. In: *Studia Islamica* 69, S. 95–119; Richards, John F. (1998) (1978): The Formulation of Imperial Authority under Akbar and Jahangir. In: Muzaffar Alam und Sanjay Subrahmanyam (Hrsg.): *The Mughal State 1526–1750*. Oxford, New Delhi (Oxford in India Readings), S. 126–167; Franke, Heike (2005): Akbar und Ğahāngīr. Untersuchungen zur politischen und religiösen Legitimation in Text und Bild. Schenefeld (Bonner Islamstudien, 12); Lefèvre, Corinne (2007a): Pouvoir et noblesse dans l’empire moghol. Perspectives du règne de Jahāngīr (1605–1627). In: *Annales HSS novembre-décembre* (6), S. 1287–1312; Lefèvre, Corinne (2007b): Recovering a missing voice from Mughal India: The Imperial Discourse of Jahāngīr (r. 1605–1627) in his memoirs. In: *JESHO* 50 (4), S. 452–489; Lefèvre, Corinne (2010a): Jahangir et son frère Šah ‘Abbas: compétition et circulation entre deux puissances de l’Asie musulmane de la première modernité. In: D. Hermann und F. Speziale (Hrsg.): *Muslim Cultures in the Indo-Iranian World during the Early-Modern and Modern Periods*. Berlin, Teheran, S. 23–56; Lefèvre, Corinne (2010b): Comment un «conquérant du monde» devint l’esclave d’une femme. L’historiographie de l’empereur moghol Jahangir (r. 1605–1627). In: S. Benoist e. a. (Hrsg.): *Mémoires partagées, mémoires disputées: écriture et réécriture de l’histoire*. Metz, S. 93–118; Lefèvre, Corinne (2012): Europe-Mughal India-Muslim Asia: Circulation of Political Ideas and Instruments in Early Modern Times. In: Antje Flüchter und Susan Richter (Hrsg.): *Structures on the Move. Technologies of Governance in Transcultural Encounter*. Berlin, Heidelberg (Transcultural Research – Heidelberg Studies on Asia and Europe in a Global Context), S. 127–146; Faruqi, Munis Daniyal (2012): *Princes of the Mughal Empire, 1504–1719*. Cambridge, New York. Der Artikel zu Ğahāngīr der *Encyclopaedia of Islam*, THREE (Balabanlilar, Lisa. „Jahāngīr.“ *Encyclopaedia of Islam*, Third Edition. Hrsg. von Gudrun Krämer e. a., Brill Online, 2013) nimmt diese Neubetrachtung auf.

<sup>5</sup> Prasad, Beni (1922): *History of Jahangir*. London.

aus Ğahāngīrs Regierungszeit ist das im Zentrum dieses Beitrags stehende *Ğahāngīrnāma* (auch *Tūzūk-i Ğahāngīrī*) anzusehen. Es bleibt bis heute die einzige erhaltene offizielle Darstellung aus der Regierungszeit Ğahāngīrs. Als weitere wertvolle Quelle ist das erst 2006 edierte *Mağālis-i Ğahāngīrī* von ‘Abd al-Sattār b. Qāsīm Lāhōrī zu nennen. Bei diesem Werk handelt es sich nicht um eine Historiographie, sondern vielmehr um eine Art Herrscher-Hagiographie in Form von Wiedergaben der Gespräche, die der Herrscher mit seinen engsten Vertrauten bei Hof im Rahmen abendlicher Versammlungen (*mağlis*) führte. Das Werk umfasst nur die ersten sechs Regierungsjahre Ğahāngīrs, bietet aber insbesondere für die Neubetrachtung der Religionspolitik sowie des Verständnisses von Herrschaft unter Ğahāngīr wichtiges neues Material.

Verschiedene europäische Reisende besuchten den Mogulhof zu unterschiedlichen Zeiten, sodass uns Berichte sowohl aus der Frühzeit als auch aus der Zeit des Niedergangs der Herrschaft Ğahāngīrs erhalten sind.<sup>6</sup> Lefèvre stellt fest, dass insbesondere die Berichte von Thomas Roe und Francisco Pelsaert in Europa rezipiert wurden, obwohl diese beiden Berichte Ğahāngīr in ein besonders schlechtes Licht rücken, und erklärt auch damit das lange aufrechterhaltene negative Bild des Herrschers in der Forschung.<sup>7</sup>

Neben *Ğahāngīrnāma* sind auch das von Mu‘tamīd Ḥān verfasste *Iqbāl-nāma-yi Ğahāngīrī* sowie *Ma‘āšir-i Ğahāngīrī* von Kāmgār Ḥusainī aus dem Umfeld des Hofes stammende Darstellungen. Lefèvre weist jedoch zu Recht darauf hin, dass beide Werke zwar kurz nach Ğahāngīrs Tod entstanden, aber doch unter der Prämisse verfasst wurden, dem neuen Herrscher Šāh Ğahān zu gefallen.<sup>8</sup> Dies erklärt die teilweise negative Darstellung Ğahāngīrs in den genannten Quellen.

<sup>6</sup> Aus der Frühzeit die Schriften des Jesuiten Jerónimo Xavier (vgl. Guerreiro, Fernão; Payne, C. H. (1930): *Jahāngīr and the Jesuits. With an account of the travels of Benedict Goes and the Mission to Pegu.* Routledge) und des Engländers William Hawkins (vgl. Foster, William (1921): *Early Travels in India 1583–1619*, London e. a.), für die Jahre 1611–1622 die Berichte des englischen Gesandten Thomas Roe und seines Begleiters Edward Terry (vgl. Roe, Thomas (1894): *The Embassy of Sir Thomas Roe to the court of the Great Mogul 1615–19.* 2 Bände. Hrsg. von William Foster. London) sowie für die letzten Regierungsjahre die Berichte des Dänen Francisco Pelsaert (vgl. Pelsaert, Francisco; Broecke, Pieter van den (1957): *A contemporary Dutch chronicle of Mughal India.* Hrsg. von Narain, Brij; Sharma, Sri Ram (European travellers in India: Past and present, 5, Calcutta) und des italienischen Reisenden Pietro Della Valle (vgl. Della Valle, Pietro; Grey, Edward; Havers, George (2010): *The travels of Pietro della Valle in India.* Farnham, Surrey.

<sup>7</sup> Lefèvre (2007b), S. 455.

<sup>8</sup> Lefèvre (2007b), S. 455f.

## 2.2 Biographie, Bildung und Netzwerkbildung

Der später unter dem Thronnamen Nūr al-Dīn Ğahāngīr herrschende Prinz Muḥammad Salīm wurde am 17. Rabīʿ I 977 (31.8.1569) als Sohn des Mogulherrschers Akbar von seiner Mutter Mariam-i Zamānī, einer rajputischen Prinzessin, in Fathpūr Sikrī nahe Agra geboren. Die Umstände seiner Geburt sowie die Rolle des in Fathpūr Sikrī ansässigen Šaiḥ Salīm in diesem Zusammenhang beschreibt Ğahāngīr selbst ausführlich am Beginn des *Ğahāngīrnāma*.<sup>9</sup> Damit ist Ğahāngīr der erste Herrscher der Moguldynastie, der zur Hälfte „indischer“ Abstammung war und auf dem Subkontinent geboren wurde. Ğahāngīr bestieg 1013 (1605) nach dem Tod seines Vaters Akbar den Thron, nachdem er kurz vor dessen Tod von Akbar als favorisierter Thronerbe öffentlich benannt worden war. Der Beginn seiner Herrschaft war überschattet durch eine Revolte seines Sohnes Ḥusraw, der den Thron für sich beanspruchte. Nachdem Ğahāngīr seinen Herrschaftsanspruch durchgesetzt hatte, erlebte das Reich unter seiner Herrschaft Jahre der Stabilität, bis zum Ende der Herrschaft wiederum die Revolte von Prinz Ḥurram, dem späteren Šāh Ğahān, die Herrschaft gefährdete. Ğahāngīr starb am 27. Šafar 1037 (28.10.1627), bevor er die Revolte hätte beenden können.

Die Erzählung seiner Geschichte beginnt zumeist schon vor seiner Geburt mit der Darstellung von Akbars Gebeten um einen Thronfolger, die den Herrscher zu Šaiḥ Salīm nach Fathpūr Sikrī führen, der ihm schließlich die Geburt eines Sohnes prophezeit.<sup>10</sup> Prinz Salīm wurde in Fathpūr Sikrī, unter dem Schutz des Šaiḥs geboren und verbrachte die erste Zeit seines Lebens in enger Verbindung mit dessen Familie. Seine Ammen gehörten sämtlich zur Familie Šaiḥ Salīms, so entstand eine die Zeit überdauernde Verbindung auch zu den Kindern dieser Frauen, den Enkeln des Šaiḥs, die Milchbrüder (*kōka*) des Prinzen wurden. Hier zeigt sich eine von Akbar geförderte erste wichtige Netzwerkbildung, die später auch die Macht am Hof beeinflussen sollte. Eine weitere Bindung an die Familie des Šaiḥs bildet Prinz Salīms Milchvater Šaiḥ Aḥmad, ein Sohn Šaiḥ Salīms, der ab 1577 auch mit der Erziehung des Prinzen beauftragt wurde.<sup>11</sup> Faruqi sieht in der Art und Weise, wie Akbar seinen Sohn Salīm und seine Brüder erziehen ließ, eine Abkehr von timuridischen

<sup>9</sup> *Ğahāngīrnāma*, S. 3f. Textverweise auf das *Ğahāngīrnāma* werden in Bezug auf die Teheraner Ausgabe (Hāšim 1980) gegeben. Verweise auf die Übersetzung von Rogers/Beveridge werden als solche gekennzeichnet.

<sup>10</sup> *Ğahāngīrnāma*, S. 3f., darauf aufbauend z. B. Prasad (1921), S. 2–8.

<sup>11</sup> Faruqi (2012), S. 145f.

Traditionen der Prinzenziehung.<sup>12</sup> Akbar hielt die Prinzen in erreichbarer Nähe des Hofstaates und griff selbst immer wieder in deren Erziehung ein. So wählte er auch für Salīm, dessen Ausbildung er wohl von Anfang an mit besonderer Sorgfalt betrieb, für die jeweiligen Ausbildungsabschnitte passende Tutoren aus, die den Prinzen zunächst in grundlegende Wissensgebiete wie Religion und Recht, später aber in die hohe Kunst der Staatsführung etc. einführten.<sup>13</sup> Verschiedene Quellen berichten über den feierlichen Beginn von Prinz Salīms offizieller Erziehung in seinem vierten Lebensjahr. Als ersten Tutor (*ataliḳ*) wählte Akbar für ihn den Religionsgelehrten Mīr Kalan Harvī.<sup>14</sup> Auch mit der Ernennung von Šaiḫ Aḥmad 1577<sup>15</sup> wählte Akbar einen Religionsgelehrten. Weitere Tutoren waren der 1579 ernannte Qutb al-Dīn Ḥān und ab 1582 ‘Abd al-Raḥīm Ḥān-i Ḥānān.<sup>16</sup> Diese beiden gehörten zur Gruppe der einflussreichen Emire bei Hof, die dem jungen Prinzen als Schlüssel zu Netzwerken der Macht innerhalb des Reiches dienen konnten und ihn nach einer dem klassischen islamischen Curriculum entsprechenden Grundausbildung in Religion und Recht nun in Staats- und Militärführung sowie in das Verwaltungsgefüge des Reiches einführen konnten. Faruqi macht deutlich, wie stark die Auswahl der Erzieher für Prinz Salīm von strategischen Überlegungen einer Netzwerkbildung bestimmt war.<sup>17</sup> Akbar sorgte also dafür, dass sein Sohn Salīm von Anfang an in eine Umgebung und Gesellschaft gebracht wurde, die ihm später als Herrscher Ġahāngīr nützlich sein sollte. Insbesondere sind hierbei seine Verbindung zur Familie Šaiḫ Salīm Čištīs sowie zu ‘Abd al-Raḥīm Ḥān-i Ḥānān zu nennen, der selbst der Sohn eines *ataliḳ* von Akbar war.<sup>18</sup> Neben der Verankerung Salīms in Netzwerken der Macht innerhalb der Gruppe führender Emire des Reiches spielte insbesondere für Salīm auch die Unterstützung des Harems eine wichtige Rolle. Faruqi stellt fest, dass Salīm wesentlich stärker als etwa seine Brüder die Gunst der mächtigen Damen des Harems genoss, die dem aufstrebenden Prinzen weit größere Aufmerksamkeit schenkten als seinen Brüdern.<sup>19</sup> Eine für die Entwicklung sei-

<sup>12</sup> Faruqi (2012), S. 143f.

<sup>13</sup> Vgl. Faruqi (2012), S. 144f.

<sup>14</sup> Faruqi (2012), S. 146.

<sup>15</sup> Vgl. Faruqi (2012), S. 146.

<sup>16</sup> Vgl. Faruqi (2012), S. 146.

<sup>17</sup> Faruqi (2012), S. 146.

<sup>18</sup> Faruqi (2012), S. 147–48. Vgl. Zur Person ‘Abd al-Raḥīms Orthmann, Eva (1996): ‘Abd al-Raḥīm Ḥān-e Ḥānān (964–1036/1556–1627). Staatsmann und Mäzen. Berlin (Islamkundliche Untersuchungen, 206).

<sup>19</sup> Faruqi (2012), S. 148ff.

ner eigenen politischen Netzwerke wichtige Phase war für Prinz Salīm auch die Zeit seiner Rebellion gegen Akbar von 1599–1604, während der er eine eigene Residenz in Allāhābād unterhielt, von der aus er unter dem Thronnamen Šāh Salīm Beziehungen auch zu Gegnern seines Vaters knüpfte. So baute er Verbindungen zu afghanischen Adligen auf, die bisher in Opposition zum Mogulreich gestanden hatten und erweiterte so seine eigene Machtbasis.<sup>20</sup> Erst kurz vor Akbars Tod 1604 kam es durch Vermittlung des Harems zur Versöhnung zwischen Vater und Sohn. Akbar erklärte dabei Salīm zu dem von ihm favorisierten Thronfolger und steuerte so gegen Bewegungen am Hof an, die Salīms ältesten Sohn Ĥusraw als Nachfolger Akbars favorisierten. Die Jahre, die Prinz Salīm in seiner „Gegenresidenz“ verbrachte, sind jedoch nicht nur aus politischer Sicht als prägend zu betrachten, vielmehr bedeuteten sie für den Prinzen auch eine wichtige Zeit der Beschäftigung mit den schönen Künsten ebenso wie mit philosophisch-religiösen Fragestellungen, die als prägend für die spätere Geisteshaltung des Herrschers gesehen werden kann. Franke zeigt mit einer Analyse der in Allāhābād für Prinz Salīm angefertigten illustrierten Handschriften und Miniaturen die Vielfalt der abgedeckten Themen, die Werke zur mystischen Überwindung des Weltlichen sowohl aus der hindu-religiösen, als auch aus der sufischen Tradition ebenso umfassen wie ein Werk zu Inhalten des christlichen Glaubens.<sup>21</sup> Darüber hinaus nennt Franke eine Anzahl von Auftragswerken, die sie als Gegenstücke zur Selbstrepräsentation Akbars wertet.<sup>22</sup>

Verschiedene Autoren haben in der Vergangenheit angegeben, Prinz Salīm habe sich der Unterstützung der *‘ulamā’* für seine Thronfolge versichert, indem er eine strikte Rückkehr zum Islam als Grundlage der Staatsführung und Rechtsprechung zugesichert habe. Jedoch zeigt insbesondere die neue Quelle *Mağālis-i Ğahāngīri*, dass Ğahāngīr nicht hinter die von Akbar durch den *maḥzar*<sup>23</sup> erreichte „Entmachtung“ der *‘ulamā’* zurückging. Auch der *höfische Orden* als Mittel der Bindung von Adligen an den Herrscher und identitätsstiftendes Medium der Gruppenbildung im innersten Zirkel der Macht bei Hof blieb erhalten. *Mağālis-i Ğahāngīri* zeugt eindrucklich davon, wie zumindest in den ersten sechs Jahren der Herrschaft Ğahāngīrs der *höfische Orden* und die Bindung der Adligen an ihren Herrscher im Sinne einer mystischen Schüler-Meister-Beziehung (Bezeichnung des Herrschers als *pīr wa muršīd*

<sup>20</sup> Faruqui (2012), S. 150.

<sup>21</sup> Franke (2005), S. 257–259.

<sup>22</sup> Franke (2005), S. 259.

<sup>23</sup> Vgl. Franke (2005), S. 92ff.

*rāhnimā* „Meister und rechtleitender Führer“; Bezeichnung der Adligen als *muridān* „Schüler“, „Adepten“) das höfische Leben und den Führungsstil im Reich prägte. Weiterhin zeichnet die Quelle ein lebhaftes Bild der Person Ġahāngīr. Seine vielfältigen Interessen und Fähigkeiten in Gebieten wie Dichtung, Philosophie, Kunst oder auch sein naturforscherisches Interesse werden in der Quelle durch unzählige Anekdoten und Berichte illustriert. Somit bestätigt die Quelle ein differenzierteres Bild des Herrschers, wie es auch in der neueren Sekundärliteratur zum Thema gezeichnet wird, nicht zuletzt im 2013 neu erschienenen EI-Artikel zu Ġahāngīr von Bazmee Ansari,<sup>24</sup> oder auch in den bereits oben erwähnten neueren Studien zu Ġahāngīr und seiner Regierungszeit.

Zusammenfassend ist also festzustellen, dass der Autor der hier untersuchten Quelle *Ġahāngīrnāma* als Prinz der timuridischen Mogul-Dynastie in Indien eine in verschiedener Hinsicht besondere Entwicklung genoss: Anders als Gelehrte ‚gewöhnlicher‘ Abkunft steht Prinz Salīm von Geburt an im Kontext von Herrschaft und Macht. Seine gesamte Erziehung ist auf eine später mögliche und von Akbar offenbar schon früh favorisierte Thronübernahme ausgerichtet. Damit bewegt sich der Autor in privilegierter Position in einer Vielzahl von Netzwerken, die ihn zeitlebens mit Vertretern aller möglicher Herkunft und Profession zusammenbringt. Durch seine privilegierte Position hat er die Möglichkeit, sich in alle Themen und Künste zu vertiefen, die sein besonderes Interesse hervorrufen. Weiterhin unterscheidet sich die Erziehung des Prinzen auch von der timuridisch-zentralasiatischen Tradition, da Ġahāngīr einerseits bei Hof in der Nähe seines Vaters erzogen wird und andererseits er in einem multiethnischen und multireligiösen Umfeld aufwächst und später herrscht; er selbst gleichsam eine Schnittstelle zwischen der islamischen Tradition seiner timuridischen Vorfahren und der indigenen hindureligiösen Tradition seiner Abstammung mütterlicherseits darstellt. Aus dieser speziellen Konstellation erklärt sich auch seine persönliche Betonung religiöser Toleranz und sein Versuch, mithilfe verschiedener Werkzeuge, allen voran dem *höfischen Orden* und dem bereits von Akbar zur Staatsräson erhobenen Konzept des *sulh-i kull* für Toleranz und Religionsfrieden in seinem Reich und insbesondere unter seinen Adligen zu sorgen. Dabei liegt ein Schwerpunkt auf der Beschäftigung mit mystischen Themen, wovon sowohl die große Anzahl

<sup>24</sup> Bazmee Ansari, A. S. „*Djahāngīr*.“ Encyclopaedia of Islam, Second Edition. Brill Online, 2013.

der in Allāhābād angefertigten Handschriften mystischer Werke als auch die starke Beschäftigung mit sufischer Thematik in *Mağālis* zeugt.

### 3. Der Text: *Ġahāngīrnāma (Tuzuk-i Ġahāngīri)*

#### 3.1 Stellung im Gesamtwerk

Neben dem *Ġahāngīrnāma* sind keine weiteren Werke von Ġahāngīr bekannt. Aus *Mağālis-i Ġahāngīri* geht jedoch hervor, dass der Herrscher beträchtliches Wissen um persische Dichtkunst besaß und gelegentlich auch selbst Vierzeiler oder einzelne Verse dichtete. *Mağālis* beinhaltet einige solcher Verse, jedoch existiert keine eigenständige Sammlung von Gedichten Ġahāngīrs im Sinne eines *diwān*; zumindest ist diesbezüglich nichts bekannt.

#### 3.2 Textbasis

##### *Handschriften*

Das *Ġahāngīrnāma* wurde in drei verschiedenen Schaffensphasen verfasst: Der erste Teil deckt die Jahre von der Thronbesteigung Ġahāngīrs (1605) bis zu seinem zwölften Regierungsjahr (1617) ab. Nach Vollendung dieses Teils ließ der Herrscher sein Werk vervielfältigen, binden und an ausgesuchte Emire und Provinzverwalter verteilen. Die zweite Phase umfasst die Zeit vom zwölften bis zum siebzehnten Regierungsjahr, in der Ġahāngīr weiterhin selbst schrieb, bevor er in der dritten Phase vom siebzehnten bis neunzehnten Regierungsjahr Mu‘tamad Ḥān mit der Weiterführung seines Werkes beauftragte. Das Werk ist in drei verschiedenen Formen erhalten, die jeweils in mehreren Handschriften vorliegen.<sup>25</sup>

Eine Frühversion des *Ġahāngīrnāma*, die bereits im dritten Regierungsjahr geschrieben wurde, liegt in Bānkīpūr (Bānkīpūr vii, 557) in einer auf 1020/1611 datierten Handschrift vor. Storey nennt fünf weitere Exemplare dieser Version.<sup>26</sup> Für die von Storey als *authentic memoirs* bezeichnete Version, die als von Ġahāngīr (bis zur Übergabe der Schreibtätigkeit an Mu‘tamad Ḥān) selbst verfasst gilt, listet Storey insgesamt 29 Handschriften auf. Ein Großteil der genannten Manuskripte beinhaltet jeweils nur einen Teil der gesamten vom Werk abgedeckten Zeitspanne. Weitere Handschriften liegen

<sup>25</sup> Vgl. Storey, Charles Ambrose (1989): *Persian literature. A bio-bibliographical survey*. London, Bd. 1, 1, S. 555ff.

<sup>26</sup> Storey (1989) Bd. 1,1, S. 556–57.

in einer vom M. Hādi in der Zeit Muḥammad Šāhs überarbeiteten und ergänzten Fassung vor.<sup>27</sup> Schließlich existieren auch zahlreiche Manuskripte einer weiteren Version des *Ġahāngīrnāma*, die Storey als *garbled memoirs* bezeichnet.<sup>28</sup> Diese Version gilt als nicht authentisch, Beveridge hält fest, dass Teile der Darstellungen nicht von Ġahāngīr selbst stammen können: „But it is certain that it is, in part at least, a fabrication, and that it contains statements which Jahāngīr could never have made.“<sup>29</sup>

#### *Editionen*

Es existieren zwei Editionen des *Ġahāngīrnāma*, nämlich einerseits die 1863 in Ghazipūr und 1864 in Aligarh von Sayid Ahmad Khan herausgegebene Edition, auf die sich unter anderem die Übersetzung von Rogers/Beveridge stützt, und andererseits die 1980 in Teheran von Muḥammad Ḥāšim herausgegebene Edition. Bereits Beveridge weist im Vorwort zu seiner Übersetzung auf die Problematik der Edition von Sayid Ahmad Khan hin, welche offenbar auf der Basis einer einzigen, defekten Handschrift erstellt wurde und daher fehlerbehaftet ist.<sup>30</sup> Die Übersetzungen in diesem Beitrag wurden auf der Grundlage der Teheraner Edition von 1980 erstellt. Diese Edition basiert auf vier Handschriften, verfügt aber ebensowenig wie die ältere Edition über einen kritischen Apparat. Die älteste benutzte Handschrift (India Office London, 305) trägt kein Datum und keinen Namen des Kopisten, wird aber auf ca. 1040 (1630–31) datiert. Der Text bricht in der Beschreibung der Ereignisse des 19. Regierungsjahres Ġahāngīrs ab.<sup>31</sup> Zwei weitere Handschriften stammen aus der Mitte des 19. Jahrhunderts: Bodleian, 221 ist von Sayyid Ahmad Khan 1846 aus zehn als gut bewerteten MS zusammengestellt worden und beinhaltet die Ergänzungen M. Hādis.<sup>32</sup> Eine weitere Handschrift aus der Bibliothek des India Office London (3112) ist auf Oktober 1846 datiert.<sup>33</sup> Der Herausgeber benennt seine vierte Handschrift (Markaz Dānišgāh Tiḥrān 4010) als besonders wertvoll für seine Edition. Die Handschrift ist ebenfalls undatiert, der Kopist ist nicht genannt. Ḥāšim schätzt sie aufgrund von Schriftbild und Zustand als „alt“ ein. Die Handschrift deckt nur die ersten

<sup>27</sup> Storey (1989), Bd. 1, 1, S. 557–58.

<sup>28</sup> Vgl. Storey (1989), Bd. 1, 1, S. 557–58.

<sup>29</sup> Beveridge Henry, (1909), Preface, in: Henry Beveridge und Alexander Rogers (Hrsg.) (1909): *The Tuzuk-i Jahāngīri. Memoirs of Jahāngīr*. Lahore, S. viii.

<sup>30</sup> Beveridge (1909), S. vii.

<sup>31</sup> Ḥāšim (1980), 61 (MS *alif*); Storey (1989), Bd. 1, 1, S. 557.

<sup>32</sup> Ḥāšim (1980), 61 (MS *ba*); Storey (1989), Bd. 1, 1, S. 558.

<sup>33</sup> Ḥāšim (1980), 61 (MS *ba*); Storey (1989), Bd. 1, 1, S. 558.

sechs Regierungsjahre von Ġahāngīr ab.<sup>34</sup> Für die Übersetzungen in diesem Beitrag wurden die beiden verfügbaren Editionstexte verglichen, für die hier übersetzten Textausschnitte wurden keine Abweichungen festgestellt.

#### *Übersetzungen*

Die früheste Übersetzung des *Ġahāngīrnāma* von Major D. Price<sup>35</sup> wurde auf der Grundlage der „garbled memoirs“ angefertigt und kann somit nicht als Übersetzung des als authentisch qualifizierten Textes angesehen werden. Die englische Übersetzung von Rogers/Beveridge von 1909<sup>36</sup> kann als bis heute verwendete Standardübersetzung betrachtet werden, auf deren Grundlage zahlreiche Studien basieren. Die 1999 von Thackston herausgegebene neue Übersetzung zeichnet sich durch eine Glättung der Sprache im Gegensatz zum heute antiquiert wirkenden Stil Beveridges aus und trägt durch ihren umfassenden Kommentar zur besseren Erschließbarkeit des *Ġahāngīrnāma* bei.<sup>37</sup> Trotzdem eignet sie sich nicht als Ersatz für die Lesung des Originaltextes, da zugunsten der Lesbarkeit in der Zielsprache der persische Text teils frei übertragen wurde.

### 3.3 Einordnung in das Genre

Der Versuch einer Einordnung des hier untersuchten Quellentextes in ein Genre ist eine wichtige Voraussetzung für die nachfolgende Analyse der Textbeispiele. Zunächst ist – wie für so viele Texte nicht-europäischer Provenienz – festzustellen, dass die Forschung bisher noch keine Genretypologie erarbeitet hat, die die Charakteristika des Textes zutreffend beschreiben würde. Im ersten Schritt der Einordnung wird also nach ähnlichen Texten in der literarischen Tradition des Mogulreiches geforscht, wonach durch Vergleich der Texte mit der hier im Zentrum stehen Quelle eine vorläufige Genretypologie als Arbeitsgrundlage erstellt wird. Dazu werden sprachliche Form, inhaltliche Gliederung und narrative Strategien der Texte sowie historischer und sozialer Kontext ihrer Entstehung miteinander verglichen. Es bleibt zu bemerken, dass diese Erarbeitung eines Gattungsformulars im Rahmen dieses Beitrages nur sehr allgemein erfolgen kann.

<sup>34</sup> Ḥašim (1980), 62 (MS *dāl*).

<sup>35</sup> Price, Major D. (1829): *Memoirs of the Emperor Jahangueir*. London.

<sup>36</sup> Rogers/Beveridge (1909): *The Tūzūk-i Jahāngīrī. Memoirs of Jahāngīr*.

<sup>37</sup> Thackston, Wheeler M. (1999): *The Jahangirnama: memoirs of Jahangir, emperor of India*. New York and Oxford.

*Literarische Tradition*

Das *Ġahāngīrnāma* steht in einer timuridischen Tradition von herrscherlichen Memoiren, die mit den Timur (st. 1405) zugeschriebenen, in Chagatai-Türkisch verfassten *Malfuḡāt-i Timūri* begründet wurde. Dieses Werk, das wohl nicht von Timur persönlich, sondern von einem nahen Vertrauten verfasst wurde, umfasst eine Biographie, die die Zeitspanne von Timurs siebtem Lebensjahr bis zu seinem Tod abdeckt, und den auch *Tūzūkāt-i Timūri* genannten Anhang, in dem Timurs Gesetzgebung überliefert wird.<sup>38</sup> Auch wenn das Werk als nicht authentisch von Timur verfasst angesehen werden kann,<sup>39</sup> mindert dies nicht seine Bedeutung als Vorbild für die weitere Entwicklung und Abfassung von *Tūzūk*-Werken. Der Gründungsvater der Moguldynastie in Indien, Bābur (r. 1526–1530) verfasste ebenfalls ein in dieser Tradition stehendes Werk, das als *Bāburnāma* oder *Tūzūk-i Bābur*<sup>40</sup> bekannt ist. Auch wenn Bābur sein Werk ursprünglich ebenso wie Timur in Chagatai-Türkischer Sprache verfasste, erlangte doch erst die unter Akbar angefertigte Übersetzung ins Persische Verbreitung und Bedeutung. Sein Werk beinhaltet neben der Beschreibung seines Lebens auch zahlreiche Abschnitte, die Innensichten seines persönlichen Umfeldes erlauben, sowie Beschreibungen über die Natur und Bevölkerung der Regionen, die er mit seinem Heer und Hofstaat durchzieht. Während Akbar die Tradition des Verfassens von Memoiren nicht fortsetzte, sondern vielmehr mit Abū l-Faḡl ‘Allāmī einen professionellen Schreiber mit der Abfassung einer Hofhistoriographie, dem monumentalen *Akbarnāma*,<sup>41</sup> beauftragte, knüpfte Ġahāngīr wieder an diese Tradition an. Seine selbstverfasste Historiographie, die er selbst als *Ġahāngīrnāma* bezeichnet, ist ebenfalls unter dem Titel *Tūzūk-i Ġahāngīri* bekannt.

Es kann die Entstehung einer mit der Bezeichnung *Tūzūk* benannten Gattung in der post-timuridischen Zeit beobachtet werden:

„It is clear that from the post-Timūrid period on, the word [tūzūk] became a generic title for memoirs or biographies of rulers. The title

<sup>38</sup> Eine neue Aufarbeitung der verschiedenen Überlieferungen von Timurs Biographien bietet Sela, Ron (2011): *The legendary biographies of Tamerlane. Islam and heroic apocrypha in Central Asia*. Cambridge, New York.

<sup>39</sup> Manz, Beatrice M.: „Timūr Lang.“ *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Brill Online, 2013.

<sup>40</sup> Bābur, Zahir ad-Din Muhammad (1995): *Bābur-Nama (Vaḡayī)* critical edition based on four Chaghatay texts. Hrsg. von Eiji Mano. Kyoto.

<sup>41</sup> Abū al-Faḡl ‘Allāmī; Maulawī, ‘Abd ur-Rahīm (1877): *Akbarnāma*. 2 Bände. Calcutta.

*tūzūk(-āt)* has been applied to a number of works, all of which are, or purport to be, memoirs or dicta of Turco-Mongolian rulers of Central Asia and/or Mughal India.<sup>42</sup>

#### *Grundlegende Charakteristika der Tūzūk*

Im Folgenden werden durch Vergleich von *Bāburnāma* und *Ĝahāngīrnāma* grundlegende Eigenschaften der beiden Texte beschrieben, die als erste vorläufige Typologie eines Genres dienen sollen, das man als *Tūzūk* oder „autobiographische Herrscherhistoriographie der Moguldynastie“ bezeichnen könnte.

Beide Werke weisen eine ähnliche Oberflächenstruktur auf: Die Texte sind chronologisch geordnet und beginnen beide in einem Moment, in dem der Autor Herrschaft übernimmt: Während Bābur seinen Text mit dem Monat Ramadan 899 (Juni 1494) beginnt, in dem er zwölfjährig Herrscher über Farghana wurde, beginnt Ĝahāngīr seinen Bericht mit seiner Thronbesteigung am 20. Ĝumāda II 1014 (2.11.1605). Beide Texte sind als Historiographien der gesamten Herrschaft ihrer Autoren angelegt. Allerdings decken beide Texte nicht die gesamte Herrschaftszeit ab. Das *Bāburnāma* ist in drei Abschnitte aufgeteilt, die jeweils Leben und Wirken Bāburs in Farghana und Transoxanien (erster Teil, 1494–1503), in Kabul (zweiter Teil, 1504–1525) und schließlich in Indien (dritter Teil, 1526–1529) abdecken. Der letzte Teil des Werkes unterlief nicht wie die beiden ersten einen Prozess der Überarbeitung, sodass er eher als ein Entwurf denn als fertiges Werk anzusehen ist.<sup>43</sup> Im Falle des *Ĝahāngīrnāma* endet der von Ĝahāngīr selbst verfasste Teil mit seinem 17. Regierungsjahr, der letzte Teil des Werkes ist auf Geheiß des Autors von Mu‘tamad Ḥān<sup>44</sup> fortgeführt worden. Da der erste Teil des *Ĝahāngīrnāma* nach dem 12. Regierungsjahr vervielfältigt und verteilt wurde, liegt nahe, dass dieser Teil ebenfalls eine Revision durchlaufen haben könnte. Während das *Bāburnāma* in chronologischer Ordnung nach der *hiğri*-Ära verfasst ist, wählt Ĝahāngīr für seinen Text eine Ordnung nach Regierungsjahren. Sein

<sup>42</sup> Thackston, Wheeler M.: „Tūzūk.“ *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Brill Online, 2013.

<sup>43</sup> Lefèvre (2007a), S. 459.

<sup>44</sup> Mu‘tamad Ḥān Muḥammad Šarīf, st. 1049 (1639). Er diente unter Ĝahāngīr als *baḥšī ahādīyān* und später als *mīr baḥšī* und war auch bekannt als Historiker, wenn auch sein Werk von Zeitgenossen kritisch beurteilt wurde. Er führte ab dem 17. Regierungsjahr bis zum, 19. Regierungsjahr Ĝahāngīrs *Ĝahāngīrnāma* im Auftrag des Herrschers fort und verfasste mit seinem *Iqbāl-nāma-yi Ĝahāngīri* eine Historie der letzten Regierungsjahre Ĝahāngīrs. (*Maathir II*, S. 344–347.)

Text wird somit in Abschnitte unterteilt, die jeweils mit den Neujahrsfeierlichkeiten seines nächstfolgenden Regierungsjahres beginnen. Im Text gibt der Autor weiterhin Datumsangaben nach der *hiğri*-Ära, nutzt aber parallel auch die Monatsnamen des altpersischen Kalenders. Beide Werke weisen einen autodiegetischen Erzähler auf, der mit dem Autor gleichgesetzt wird. Der jeweilige Herrscher-Autor berichtet somit aus seiner eigenen Perspektive. Beide Texte können als intern fokalisiert bezeichnet werden.

Auch in der inhaltlichen Struktur ähneln sich beide Texte. Neben Berichten über Regierung, Hofangelegenheiten, Militär, Eroberungen, Jagd etc. enthalten beide Texte auch ausgedehnte Beschreibungen der von den Herrschern auf Feldzügen oder mit ihrem mobilen Hofstaat durchreisten Regionen ihrer Reiche, über Natur, Klima, Geographie, Bevölkerung und Besonderheiten der jeweiligen Gebiete und über bemerkenswerte Ereignisse oder Gegenstände. Beide Autoren berichten so z. B. über besondere Tier- und Pflanzenarten und beschäftigen sich mit der Beschreibung und Erforschung derselben.<sup>45</sup>

Eine Entwicklung der Gattung ist in linguistischer Hinsicht zwischen *Bāburnāma* und *Ĝahāngīrnāma* festzustellen. Während Bābur, wie bereits beschrieben, sein Werk in Chagatai-Türkischer (*turki*) Sprache verfasste, schreibt Ĝahāngīr auf Persisch. Wie Lefèvre feststellt, ist seine Sprache dabei durchsetzt von Wörtern und Wendungen aus Turkī, Hindustānī und Kašmīrī.<sup>46</sup> Dabei sind die Entlehnungen aus Turkī zumeist auf den Bereich des Militärs oder des Hofzeremoniells beschränkt. Lefèvre bemerkt jedoch, dass die Sprache Ĝahāngīrs und seine Verwendung von Ausdrücken aus Hindustānī und Kašmīrī über die Verwendung von spezifischen Fachtermini hinausgeht und vertiefte Kenntnis der indigenen Kultur, Dichtung etc. erkennen lässt.<sup>47</sup> Die Sprache des Autors kann somit als von seinem multilingualen und multiethnischen Umfeld bei Hof und nicht zuletzt von seiner eigenen Abstammung von timuridisch-persisch geprägten Wurzeln einerseits und „indischen“ Ahnen mütterlicherseits angesehen werden. Gegenüber *Bāburnāma* drückt somit die Sprache des *Ĝahāngīrnāma* gleichsam eine gesteigerte „Indisierung“ der Dynastie über die Zeit hinweg aus.

<sup>45</sup> Für die Beschäftigung der Mogulherrscher mit Natur und Jagd vgl. Ali, Salim A. (1927; 1928): *The Moghul Emperors of India as Naturalists and Sportsmen*, Parts 1–3. In: *Journal of the Bombay Natural History Society* 31; 32 (4; 1–2), S. 833–861; 34–63, S. 264–273. Ĝahāngīrs Interesse an naturforscherischen Fragestellungen ist beschrieben worden von Alvi, M. A. (1968): *Jahāngīr: The Naturalist*, New Delhi.

<sup>46</sup> Lefèvre (2007b), S. 460.

<sup>47</sup> Lefèvre (2007b), S. 460–61.

## 4. Vergleichende Übersetzung aus *Ġahāngīrnāma* und *Mağālis-i Ġahāngīrī*

### 4.1 Einleitung zu *Ġahāngīrnāma*

Wie bereits in der Diskussion der Genrezugehörigkeit des hier behandelten Zentraltexes dargelegt, handelt es sich bei *Ġahāngīrnāma* um eine autobiographische Herrscherhistoriographie, die einem Genre *Tūzūk*-Literatur zugeordnet werden könnte. Bevor in diesem Kapitel zwei Textbeispiele aus *Ġahāngīrnāma* in Vergleich mit dem vom Autor genutzten Vorlagentext vorgestellt werden, soll zunächst noch ein Blick auf die Gestaltung des Gesamtwerkes geworfen werden.

*Ġahāngīrnāma* ist, wie bereits beschrieben, chronologisch angelegt und gegliedert nach Regierungsjahren des Herrscher-Autors. Dabei ist festzustellen, dass die ersten Jahre im Rückblick abgefasst wurden, da *Ġahāngīr* mit der Verfassung seines Werkes erst sieben Jahre nach seiner Thronbesteigung begann. Der Autor lässt die Ereignisse der einzelnen Regierungsjahre ohne weitere Gliederung innerhalb eines Jahresabschnittes aufeinander folgen. Er nutzt eine entfernt an Tagebuchstil ähnelnde Vorgehensweise, wobei er jedoch nicht jedes berichtete Ereignis mit einem Datum versieht und auch keine täglichen Eintragungen macht. Bei der Datierung nutzt er *hiğri*-Ära und altpersische Monatsnamen der *ilāhi*-Ära folgend parallel, wobei es nicht immer zweifelsfrei möglich ist, die Datierung nachzuvollziehen. Die Sprache, die der Autor für sein Werk nutzt, ist weit weniger bildhaft und wesentlich schmuckloser als die anderer höfischer Texte seiner Zeit. Dies fällt insbesondere im direkten Vergleich mit seinem Vorlagentext auf. Der Autor berichtet in knappen Worten, zumeist ohne Ausschmückungen oder Wiederholungen.

Bezüglich des Inhaltes ist auffällig, dass *Ġahāngīr* in seiner Historie an verschiedenen Stellen Exkurse mit erbaulichen Anekdoten einfügt. Als Beispiel sei die Geschichte von einem Sulṭān, einem alten Gärtner und dessen Tochter genannt, die *Ġahāngīr* einflicht, weil sie ihm in den Kopf gekommen war: „*In diesem Moment kam mir die Geschichte vom Sulṭān und seinem Gärtner in den Kopf. Sie wird so erzählt: [...]*“ (*Ġahāngīrnāma*, 284–85). Häufig beendet *Ġahāngīr* seine Berichte, auch über politische Ereignisse, mit einer Weisheit oder einem Leitsatz, die häufig in Versform oder in Zitaten einzelner Verse gegeben werden.<sup>48</sup> Diese beiden Charakteristika des Textes weisen deutlich auf seine Nähe zu einem weiteren Genre, der *aḥlāq*-Literatur, hin, die einen

<sup>48</sup> Lefèvre (2007b), S. 465.

hohen Stellenwert am Moghulhof einnahm und auch in der Erziehung der Prinzen eine wichtige Rolle spielte.<sup>49</sup> Für die Anlehnung des Werkes an die *aḥlāq* Tradition spricht auch, dass Ğahāngīr sein Werk, nachdem der Bericht über die ersten zwölf Jahre seiner Herrschaft abgefasst war, als Handbuch (*dastūr-i ʿamal*) für seine besonderen Diener (*bandigān-i ḥwāṣṣ*) und für Provinzgouverneure vervielfältigen und verteilen ließ:

„Als die Ereignisse der (ersten) zwölf Jahre des *Ğahāngīrnāma* in Reinschrift gebracht worden waren, wies ich die Aufseher der höchstgelegenen Bibliothek (*mutaṣaddiyān-i kitābhāne-yi ḥwāṣṣ*) an, dieser zwölf Jahre Ereignisse in einem Band zusammenzufassen und zahlreiche Exemplare davon anzufertigen, damit ich sie höchstgelegenen Dienern (*bandigān-i ḥwāṣṣ*) zueignen könnte. (Ich ordnete auch an, die Exemplare) im Lande zu verschicken, auf dass die Verwalter und die Glücksgesegneten sie als Handbuch (*dastūr al-ʿamal*) für ihr eigenes Tun nutzen könnten.“ (*Ğahāngīrnāma*, 280.)

Aus diesem Befehl können auch Rückschlüsse auf das Verständnis von Geschichte gezogen werden, das den Autor in seinem Schaffen leitete und das gleichzeitig auch (intendierte) Funktionen des Textes beeinflusst. Geschichte ist hier eindeutig fokussiert auf eine Person, nämlich den Herrscher selbst, der auch als Autor seiner Historie über die Geschicke seines Reiches wacht. Die Niederschrift der Geschichte seines Reiches dient letztlich der monumentalen Abbildung der Größe und Gerechtigkeit des Herrschers. Politische Geschichte, Versorgung der Adligen, die üppige Natur, das friedliche Leben unterschiedlichster ethnischer und religiöser Gruppen werden gleichsam als Zeugen für die umfassende Weisheit und Vollkommenheit der Regierung Ğahāngīrs aufgerufen. Somit sind als zwei hervorstechende Funktionen (Selbst-)Repräsentation und Herrschaftslegitimation zu nennen. Der Text erfüllt außerdem auch eine instruktive Funktion. Ğahāngīr präsentiert zwar sich selbst und seine Herrschaft nicht explizit als ideal, wie es etwa der Vorlagentext *Mağālis* geradezu plakativ tut. Jedoch zeigt die oben zitierte Textstelle deutlich seinen instruktiven Anspruch. Geschichte dient hier also als Beispiel und Leitlinie für die Zeitgenossen wie die nachfolgenden Generationen. Ideale Tugenden

<sup>49</sup> Lefèvre (2007b), S. 465, vgl. auch Alam, Muzaffar (2000): *Akhlaqī Norms of Mughal Governance*. In: Muzaffar Alam e. a. (Hrsg.) (2000): *The making of Indo-Persian culture: Indian and French studies*, New Delhi, S. 67–95.

eines Herrschers werden dabei für den Leser erkennbar in der Beschreibung Ğahāngīrs Regierungsstils und seiner Lebensführung.

#### 4.2 Textbeispiel 1: Der Tod von Mullā ‘Alī Aḥmad vor dem Thron des Herrschers

Das erste Textbeispiel berichtet von einem dem Hof und dem Herrscher besonders verbundenen Gelehrten, Mullā ‘Alī Aḥmad, der während einer *samā*‘-Sitzung<sup>50</sup> vor dem Thron des Herrschers zusammenbricht und stirbt. Mullā ‘Alī Aḥmad stand als Sohn des Mullā Ḥussain Dihlawī,<sup>51</sup> eines der Lehrer, die Ğahāngīr in seiner Jugend unterrichtet hatten, und als für seine Kunstfertigkeit anerkannter Graveur zwar nicht in einflussreicher Position bei Hof, war dem Herrscher jedoch durch seine Herkunft verbunden.<sup>52</sup>

Während das Ereignis im Vorlagentext auf das sechste Regierungsjahr datiert ist, findet sich die Parallelstelle in *Ğahāngīrnāma* am Beginn des fünften Regierungsjahres. Nach einer ausführlichen Beschreibung herrscherlicher Jagd im Muḥarram 1019 (1610) und der Festlichkeiten zum Neujahrsfest des fünften Regierungsjahres (*Ğahāngīrnāma*, 89–97) folgt der Bericht datiert auf den 12. Muḥarram des fünften Regierungsjahres (1019/1610).

<sup>50</sup> *Samā*‘: Im sufischen Kontext das Hören von Musik zu spirituellen Zwecken und insbesondere die Bezeichnung für kollektive, mehr oder weniger ritualisierte Aufführungen von (spiritueller) Musik. Vgl. *Samā*‘, Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Brill online, 2012.

<sup>51</sup> Mullā Ḥussain Naqšī Dihlawī, „yaqīnī“, Sufi, zeitweise Lehrer des Prinzen Salīm. (Vgl. Hadi, Nabi (1995): *History of Indo-Persian literature*. New Delhi, S. 462.)

<sup>52</sup> Nišānī, Mullā ‘Alī Aḥmad Muhr-kan, st. 1019 (1610), Sufi und Graveur (*muhr-kan*). Sein Vater Mullā Ḥussain Dihlawī war ein Lehrer Prinz Salīm, wodurch ‘Alī Aḥmads Position bei Hof gestärkt wurde. Er starb während einer *samā*‘-Sitzung in Ğahāngīrs Anwesenheit bei Hof in Agra, wie der Herrscher auch im *Ğahāngīrnāma* (S. 97f.) berichtet. Außerhalb der hier verglichenen Quellen wird Mulla ‘Alī Aḥmad weder in einem weiteren Werk der Zeit noch in biografischen Nachschlagewerken erwähnt.

**Mağālis (184–186)**

[184] Am 14. Muḥarram, Dienstagabend, 1020 (29.3.1611), im sechsten Jahr nach der Thronbesteigung des Heiligsten, die für die Welt und die Weltbewohner glückbringend sein möge, wurde das Glück gewährt, die Thronschwelle küssen zu dürfen. Dadurch, dass sie Gebete und Lobpreis für jene Majestät (Ĝahāngīr) sprachen, wurden die Zungen [der Anwesenden] erfrischt und erquickt.

[...] Außerdem brachte er (Diyānat Ḥjān) vor: „Wohl dem Herrscher! Maulānā ‘Alī Aḥmad war eine sehr ehrliche Person. Dieses sein *ğazal* hat er in der Audienz des Heiligsten vorgetragen:

*Meine Religion ist die Religion meines Pādišāhs*

*Die Wahrheit, die ich spreche, ist die Wahrheit meines Gottes.“*

(Ĝahāngīr) sprach mit gesegneter Stimme: „Mullā ‘Alī Aḥmad war ein guter Mensch. Aus dem Segen von Ehrlichkeit und Glauben, die die Krone des religiösen und weltlichen Glücks sind, wie ging er (doch) aus dieser Welt, zu welch‘ einer Zeit, an welch‘ einem Ort, auf welch‘ eine Art, an wessen Seite!“ Weiter sprach er: „Durch einen Bericht über den Sulṭān al-mašā’ih Šaiḥ Niẓām al-Dīn Muḥammad Bada’ūnī hat Gott der Erhabene ihn aus dieser Welt getragen. Die Geschichte seines Todes gehört zu den Merkwürdigkeiten und erstaunlichen Dingen der Zeit.“

Maulāna ‘Alī Aḥmad gehört zu den *Banī isrā’īl* und zu den Mitgliedern der Familie des Schulmeisters in Delhi. Sein Vater war Mullā Hussain Naqšī, ein Meister des innerlichen Sufismus (*darwīš-bāṭin*). Einige Zeit war er in Diensten der Majestät ‘Arš-i āsitānī [Akbar], [185] möge seine Seele ewig fröhlich sein, glücklich mit der Erziehung der

**Ĝahāngīrnāma (97–98)**

Prinzen geehrt. Aus diesem Grund nannte der mächtige Pādišāh den Maulāna ‚Schulmeister‘ (*ḥalifa*) und zeigte ihm gegenüber besondere Zuneigung und Wertschätzung.

Kurz, an einem Mittwohabend, an diesem und jenem Datum, als eine Stunde des Abends vergangen war, war eine *samāʿ*-Versammlung abgehalten worden. Einer von den materiellen Derwischen (*darwišān-i šūrat*), der sich selbst einen *sayyid* nannte, betrieb unter den Blicken des Heiligsten vorgeblich *samāʿ* und die Sänger von Delhi sangen und tanzten. Dieser Vers Mir Ḥūsraws:

*Jedes Volk hat seinen rechten Weg, seine Religion und seine Gebetsrichtung*

*Ich habe meine Gebetsrichtung auf meinen Geliebten ausgerichtet*

war unter den Gesängen. (Ġahāngīr) fragte mit gesegneter Stimme: „Man sagt, dass der Anfangsvers dieses Verses von Šāiḥ Nizām al-Dīn sei und der zweite Halbvers von Mir Ḥūsraw. Was kann der Grund dafür gewesen sein?“

[97] Am Mittwoch Abend, dem 12. [des Monats] ereignete sich eine merkwürdige Sache und ein bemerkenswertes Geschehnis.

Eine Gruppe von Sängern (*qawwallān*) trug (mystische) Gesänge in meiner Gegenwart vor und Sayyidī Šāh<sup>53</sup> betrieb zum Schein (*be raweš-e taqlīdī*) *samāʿ* zu dem Vers von Mir Ḥūsraw:

*Jedes Volk hat seinen rechten Weg, seine Religion und seine Gebetsrichtung*

*Ich habe meine Gebetsrichtung auf meinen Geliebten ausgerichtet*

Während des Zwischenspiels dieses Vortrags (*miyānḥāne in sarwad*) fragte ich nach der wirklichen Bedeutung dieses Verses.

So trat Mullā ʿAlī Aḥmad Muhr-kan vor, der in seiner Kunst [dem Gravieren von Siegeln] in seiner Zeit unübertroffen war, der den Titel *ḥalifa* trug, zu den altgedienten Dienern gehörte und bei dessen Vater

<sup>53</sup> Vgl. Rogers/Beveridge (1909), S. 169. Im Iqbalnāma (S. 41) „šayyādī“ (Derwisch oder Heuchler); R.A.S. MS. hat „Sayyidī Šayyādī“. Beveridge übersetzt als „buffoon“, jedoch lässt die Parallelstelle in *Maḡālis* eine Übersetzung als „Hochstapler“ oder „Heuchler“ wahrscheinlicher erscheinen (vgl. *Maḡālis*, S. 185).

Mullā ‘Alī Aḥmad antwortete, nachdem er vorgetreten war: „Wohl dem Herrscher! Ich habe von meinem Vater gehört, dass eines Tages Šaiḥ Nizām al-Dīn, eine Mütze (*kuḷāh*) auf dem Kopf, auf einem Flachdach am Ufer des Yumna Gottesdienst und Anbetung der Hindus beobachtete (*tamāšā kardand*), die sehr zügellos waren. Währenddessen kam Mir Ḥusraw, der Šaiḥ wandte sich freundlich an ihn und sprach: ‚Siehst du diesen Aufruhr?‘ Dieser Halbvers kam über seine Zunge:

*Jedes Volk hat seinen rechten Weg, seine Religion und seine Gebetsrichtung*

Mir rezitierte sofort, ohne Nachzudenken, aus Bedürftigkeit (Widmung?) den zweiten Halbvers:

*Ich habe meine Gebetsrichtung ausgerichtet auf den Weg meines Geliebten (kağ-kulāh).“*

In dem Moment, als der Mullā den Vers vor dem Heiligsten vortrug, und die zwei Wörter „auf den Weg des Geliebten“ über seine Lippen kamen, veränderte sein Zustand sich und er sackte bewusstlos vor dem Thron zusammen.

Aufgrund des Beobachtens einer derart merkwürdigen Sache sprang er (Ĝahāngīr) voller Unruhe vom Thron auf, stieg voller Barmherzigkeit zu ihm herab und den meisten Anwesenden in der heiligsten

ich in meiner Kindheit Unterricht erhalten hatte.

Er trug folgendes vor: „Ich habe von meinem Vater gehört, dass eines Tages Šaiḥ Nizām al-Dīn Awliyā, eine Mütze (*kuḷāh*) auf dem Kopf, auf einem Flachdach am Ufer des Yumna Gottesdienst und Anbetung der Hindus beobachtete (*tamāšā nimūdand*). Amīr Ḥusraw kam dazu, der Šaiḥ wandte sich ihm zu und fragte: „Siehst du diese Menge?“ Folgender Halbvers kam ihm spontan über die Lippen:

*Jedes Volk hat seinen rechten Weg, seine Religion und seine Gebetsrichtung*

Amīr wandte sich an den Šaiḥ und ergänzte ohne Zögern, in vollkommener Hochachtung den zweiten Halbvers:

*Ich habe meine Gebetsrichtung ausgerichtet auf den Weg meines Geliebten (kağ-kulāh).*

An diesem Punkt seiner Rede, als er das letzte Wort des zweiten Halbverses, „mein Geliebter“ aussprach, veränderte sich der Zustand des erwähnten Mullas und er fiel ohne Bewusstsein zu Boden.

Mich befiel aufgrund seines Niederstürzens eine große Angst und ich eilte an seine Seite.

Versammlung kam der Verdacht: [186] „Dieser Vorfall könne eine ekstatische Starre (*ṣarʿ*) sein.“

Die geschickten Ärzte und gelehrten Mediziner, die im Dienst anwesend waren, nahmen zur Überprüfung dieses merkwürdigen Vorfalls den Puls und behandelten, (doch) so sehr sie auch Hände und Füße zusammenschlugen, er kam nicht wieder zu sich. Das Fallen und der Übergang der Seele zum Erschaffer der Seelen waren eins gewesen.

Weil noch eine Art Wärme im Körper war, vermuteten sie noch Leben, aber er war verschieden. Er wurde tot aus dem *maḡlis* getragen und in sein Haus gebracht. Sayyid Aḥmad Qādirī, dem Mir ʿAdl, und weiteren Würdenträgern wurde befohlen, ihn, wenn er auf seiner Bahre läge, nach den Sitten der Zeit hinweg zu tragen. Und er (Ġahāngīr) schickte seinen Söhnen reichlich Gold, um ihn zu beerdigen und ihm ein Grab zu bauen. Es erging der Befehl: „Seine Bahre möge nach Dehli getragen und in das Grab seiner Ahnen gebracht werden.“ Ein jeder bezeugte Erstaunen und Verwunderung, denn noch nie war gesehen oder gehört worden, dass im hohen *maḡlis* eines dermaßen großen Pādišāhs sich etwas derartiges ereignet hätte, und es ist auch nicht in den Geschichtsbüchern zu lesen. Mitternacht war vergangen, da wurden Zungen der *maḡlisiyān-i nawbat* durch die Gnade, die (Thron)schwelle küssen zu dürfen, erquickt und erfrischt. (Ġahāngīr)

Die Meisten fragten sich: „Ob er wohl in eine ekstatische Starre (*ṣarʿ*) gefallen ist?“

Die Ärzte, die anwesend waren, begannen auf der Stelle fieberhaft, ihn zu untersuchen, den Puls zu messen und Medizin herbeizuschaffen. So sehr sie sich auch mühten, er kam nicht mehr zu sich und hatte tatsächlich (bereits) im ersten Moment, da er niedergestürzt war, seine Seele dem Schöpfer übergeben.

Weil sein Körper aber noch warm gewesen war, hatten sie vermutet, es könne noch Leben in ihm sein, doch nach einer Weile wurde klar, dass die Bemühungen umsonst gewesen waren und er gestorben war. Man trug ihn tot aus dem *maḡlis* zu seinem Haus und Wohnort. Ich hatte noch nie zuvor eine solche Art zu sterben miterlebt und sandte einen Betrag für sein Leichentuch und seine Bestattung an seine Nachkommen. Am Morgen brachte man ihn nach Delhi und er wurde im Grab seiner Väter und Vorfahren [98] beigesetzt.

sprach mit gesegneter Stimme: „‘Abd al-Sattār! Warst du bei dieser merkwürdigen Angelegenheit, die heute Nacht passiert ist, anwesend?“ Ich antwortete: „Ich war anwesend.“ Auch sprach ich: „Wohl dem Herrscher! Man hat eine merkwürdige Sache miterlebt.“ Er antwortete: „Noch merkwürdiger als merkwürdig!“ Weiter sprach er: „Was bedeutet es, so zu sterben?“ Ich antwortete: „Wohl dem Herrscher! Er war von gutem Wesen und guten Absichten, vollkommen in der Treue, Gott der Erhabene ist barmherzig und gnädig!“ Er sprach: „In dem Moment und an dem Ort, als er die Geschichte von Šaiḥ Niẓām-i Awliyā erzählte, nahm Gott der Erhabene ihn hinfort. Und er zählte wiederholt seine guten Eigenschaften auf und trauerte.“

Oh wie groß sind Abstammung, Errungenschaften und Vollkommenheit der Dynastie! Wie groß die Schmückung und die Schönheit des Äußeren, die Qualität der spirituellen Führung, die Patronage und die Aufmerksamkeit! Gott der Erhabene möge seinen derart Auserwählten unter seinem eigenen Schutz stets glücklich erhalten!

### 4.3 Textbeispiel 2: Anūp Rāys Kampf mit dem Löwen

Das zweite Textbeispiel berichtet über eine Löwenjagd, in deren Verlauf der Höfling Anūp Rāy<sup>54</sup> von einem Löwen angegriffen wird und mit diesem ringt. Obwohl Ğahāngīr als Beteiligter an dieser Begebenheit eigene Erinnerungen an die Szene gehabt haben muss und diese auch in den Bericht einfließen lässt, ist doch Kompilation aus der Vorlage *Mağālis* feststellbar. Der Abschnitt

<sup>54</sup> Anūp Rāy, Anī Rāi Singh Dalan, Anūp Singh Badgūjār, bekannt als Anī Rāi Singh Dalan aus der raġpūtischen Familie Badgūjār und *zamīndār* von Anup Nagar. Bereits sein Vater und sein Bruder dienten unter Akbar. Er selbst war in den letzten Regierungsjahren Akbars der Vorsteher der *ḥidmatgār-i ḥwāṣṣ* (persönliche Diener des Herrschers) und blieb auch unter Ğahāngīr in diesem Amt. Nachdem er bei einer Jagd Ğahāngīr unter Einsatz seines Lebens vor einem aggressiven Löwen geschützt hatte, verlieh der Herrscher ihm den Titel Anī Rāi Singh Dalan, übersetzt etwa „Löwenschlächter“. Sein *manṣab* wurde unter Ğahāngīr kontinuierlich erhöht. 1029 (1619–20) wurde er *šūbadār* von Bangash, 1034 (1624–25) *qiledār* von Kāngra. Unter Šāh Ğahān erhielt er, nach dem Tod seines Vaters Bīr Narayan den Titel *Rāğā*. Er starb 1047 (1637–38) im Rang von 3000 *zāt*/1500 *suwār*. (Maathīr I, S. 261–63.)

erscheint in *Ġahāngīrnāma* im Zusammenhang mit den Ereignissen des Šawwāl 1019 (1610–11). Er steht am Beginn eines längeren und ausführlichen Berichtes über die Jagdsaison, während der sich der Löwenkampf ereignete. Im Verlauf dessen finden sich weitere Parallelstellen zu *Mağālis*, wobei die Berichte über die einzelnen Ereignisse im Vorlagentext nicht zusammenhängend, sondern verteilt über mehrere Kapitel zu finden sind.

Die Anordnung der beiden Textstellen ist so erfolgt, dass möglichst die Parallelstellen nebeneinander stehen. Dies ist jedoch nicht vollständig möglich, ohne die Textstellen auseinander zu reißen, da Vorlage und Quelle sich in der Reihenfolge der berichteten Ereignisse unterscheiden. An einer Stelle ist im Zieltext durch die Markierung [1] an Beginn und Ende eine Hinzufügung gekennzeichnet, auf die im Analyseteil gesondert eingegangen wird.

#### Mağālis (174–177)

[174] Am 25. Zū' l-ḥiğga, Freitagabend, 1019 (10.3.1611), im fünften Jahr nach der Thronbesteigung des Heiligsten, die für die Welt und die Weltbewohner glückbringend sein möge, wurde das Glück gewährt, die Thronschwelle küssen zu dürfen. Dadurch, dass sie Gebete sprachen, wurden die Zungen [der Anwesenden] erfrischt und die Stirn des Glücks durch die *suğda*<sup>55</sup> des Hofes erquickt.

Als zwei astronomische Stunden der Nacht vergangen waren, kehrte er mit Glück und Segen von der Jagd zurück. Zwei Nilgauantilopen waren gejagt worden. Eine davon war lebend gefangen worden und wurde vor den Augen des Heiligsten islamisch geschlachtet (*bismila farmūd*). In der dritten Stunde erleuchtete Anūp Rāy die glückliche Stirn durch die *suğda* des Hofes. Sofort, als der gesegnete Blick auf diesen sich selbst opfernden Knecht fiel, sprach er (Ġahāngīr) aus Wertschätzung und Freundlichkeit und Wohlgesonnensein gegenüber den Dienern mit heiligster Stimme: „Dank sei Gott, Dank, Dank für

#### Ġahāngīrnāma (105–107)

<sup>55</sup> *Suğda* bzw. *sağğāda* bezeichnet die Prostration (Verneigung, bei der die Stirn zu Boden geführt wird), die im islamischen Ritualgebet enthalten ist. Diese Form der Verneigung vor dem Herrscher wurde von islamischen Gelehrten abgelehnt und als Privileg Gottes betrachtet. Trotzdem gehörte die *suğda* zum Zeremoniell des Mogulhofes.

den Schutz Gottes!“ Er (Anūp Rāy) warf sich nach indischer Sitte der Länge nach hin und begann, beide Wangen und die Stirn am Boden zu reiben. Er brachte seinen dienerlichen Respekt und Dank für das Maß der Zuwendung und herrscherlichen Freundlichkeit. Er (Ġahāngir) sprach mit heiligster Stimme: „Er ist aus jener (der jenseitigen) Welt gekommen, er ist aus jener Welt gekommen!“ Auch sprach er: „Anūp Rāy, wir haben für dich gebetet.“ Weiter sprach er: „Bei jedem Abendgebet haben wir für dich gebetet.“ Danach wurde er entlassen, er legte den Kopf auf die Füße des Heiligsten und jene Majestät legte ihm beide Hände auf die Wangen und küsste seine Stirn. Auch sprach er mit heiligster Stimme: „Majestät Mariam-i Zamānī (die Mutter des Herrschers) sagte immer: ‚Anūp Ray ist genau wie Ihr unser Sohn. Genauso sehr, wie wir Euch lieben, werden wir ihn auch lieben. Denn er hat sein eigenes Leben für Euch geopfert.‘“

So sehr zeigte Majestät Wohlwollen gegenüber dem Diener, und den hohen mächtigen Emiren und jedem, der die Freude der Anwesenheit hatte, kam ausnahmslos über die Zunge: „Glücklich ist der Diener, [175] den der Herr der Welt derart berühmt macht!“

Danach erweckte er jedem der Ärzte und Chirurgen, die ihm in dieser Sache gute Dienste erwiesen hatten, Hoffnung auf Erhöhung von Gehalt und Rang entsprechend ihrer Dienste und der Zufriedenheit jenes seines treuen Dieners. Dann verehrte er ihm (Anūp Rāy) mit seiner eigenen gesegneten Hand voller Freundlichkeit und Liebenswürdigkeit ein höchsteigenes, verziertes Schwert, das Prinz Parwīz als Geschenk vorgelegt hatte und von dem Anūp Ray immer gehofft hatte, Majestät sollte ihm dieses Schwert aus dem leuchtenden Herzen heraus schenken, ohne dass er es erbat, und zeichnete ihn mit dem Ehrennamen *Anī Rāū Singh-dalan* aus. *Anī Rāū* bedeutet ‚Besitzer einer Armee‘ und *Singh-dalan* bedeutet ‚Löwenschlächter‘. Danach fragte er ihn auch mit vollendeter Freundlichkeit und Zuneigung nach einem Bericht darüber, wie er sich dem Löwen gegenübergestellt hatte

und wie er so furchtlos und mutig begonnen hatte, mit ihm zu kämpfen.

Diese Geschichte ist überaus bemerkenswert. Am Beginn des Monats Zū' l-Qa'da,<sup>56</sup> am Ende des Sonntags, ging Majestät mit den Verschleierten des Harempalastes auf die Jagd. Er war mit der Gruppe des Palastes, während Anūp Rāy eine zweite Gruppe anführte.

[105] Am Sonntag, dem 4. Šawwāl, als der Tag zur Neige ging, begann ich eine Jagd mit Geparden (*čītah*). [1] Für diesen Tag und den Donnerstag habe ich festgelegt, dass ich kein Lebewesen töte und kein Fleisch esse. Sonntags (geschieht dies) insbesondere aus Respekt davor, dass mein verehrter Vater es an jenem Tag so hielt, dass er kein Fleisch aß. Das Töten von Lebewesen war verboten, weil sich seine (Akbars) gesegnete Geburt in der Nacht eines Sonntags ereignet hatte. Er sagte immer: „An diesem Tag ist es das Beste, wenn die Lebewesen vor der Hinterlist von Menschen mit Schlächternatur geschützt sind.“ Donnerstags (geschieht dies), weil es der Tag meiner Thronbesteigung ist. Für diesen Tag habe ich auch befohlen, [106] dass Lebewesen nicht getötet werden, sodass ich in der Jagdsaison an diesen beiden Tagen nicht mit Bogen und Muskete auf Lebewesen schieße. [1] Wenn mit Geparden gejagt wurde, hatte Anūp Rāy, der zu den vertrautesten Dienern gehört, die Führung der Gruppe von Jagdbegleitern inne, die weiter entfernt von mir war.

<sup>56</sup> 15.1.1611.

Ein großer *bilās*-Baum stand in dieser Gegend, darauf saßen einige *zaġan*-Vögel. Als sein Blick auf diese fiel, nahm er Pfeil und Bogen und wandte sich dem Bogenschießen zu. Er sah eine Kuh und ein Kalb, die halb gefressen waren, in dieser Steppe. Einer sagte: „Das ist das Werk von Löwen.“ Ein anderer sagte: „Wo soll ein Löwe herkommen? Hier ist kein Wald für Löwen.“ Plötzlich erschienen im Unterholz einige große, ansehnliche Löwen von majestätischer Gestalt.

Anūp Rāy, gesegnet sei der Name, von den persönlichen herrscherlichen Dienern, überbrachte Majestät diese Nachricht. Wohl neigte der Tag sich schon dem Ende zu und die Zeit reichte nicht mehr aus, um sich diesen zu widmen, aber da er das Verlangen spürte, jenen Löwen zu erlegen, schickte er trotzdem die Nachricht, er (Anūp) möge den Ort nicht verlassen, sondern ihn selbst mit seiner Mannschaft absperren, damit sie nicht verschwänden. Als der Löwe sah, dass sie gekommen waren und den Weg versperrten, drehte er um und ließ sich mit seinesgleichen im Schatten des Baumes nieder.<sup>57</sup> [176]

Währenddessen hatte sich jene Majestät beeilt und erreichte den Ort, den Anūp Rāy abgesperrt hatte. Mit Glück und Freude, ruhig und ohne zu zögern, immer noch auf dem Pferd sitzend, zielte er und

Er kam an einen Baum, auf dem einige *zaġan*-Vögel saßen. Als sein Blick auf diese *zaġan*-Vögel fiel, nahm er den Bogen und einige stumpfe Pfeile (*tukka*) und näherte sich ihnen. Plötzlich bemerkte er in der Nähe jenes Baumes ein halb gefressenes Rind, neben dem ein großer, respektinflößender Löwe mit kräftigem Körper sich aus einem Gebüsch, das in der Nähe war, erhob und wegging.

Obwohl vom Tag nicht mehr als zwei *gahr* geblieben waren, umzingelte er den Löwen mit einigen, die bei ihm waren, weil er meine Freude an der Löwenjagd kannte, schickte einen Boten zu mir und benachrichtigte mich über den Löwen. Als mich die Nachricht erreichte, begab ich mich sofort aufgeregt und voller Eile dorthin. Bābā Ḥurram, Rām Dās, I'timād Rāy, Ḥayāt Ḥān und einige andere begleiteten mich.

Sofort als wir ankamen, sah ich den Löwen im Schatten eines Baumes sitzen und wollte ihn vom Pferde aus mit der Muskete schießen. Jedoch war mein Pferd unruhig, sodass ich absaß, zielte und die

<sup>57</sup> Im Original differiert der Numerus des Subjekts im ersten und letzten Teil des Satzes, das Verb steht in der dritten Person Plural. Die Pluralform des Verbums könnte auf den Löwen bezogen auch als *pluralis majestatis* verwendet sein. Trotzdem ist nicht eindeutig zu klären, ob hier ein oder mehrere Löwen gemeint sind.

schoss die Muskete ab. Einige sagten, er habe getroffen und die Haut verletzt und einige, er habe nicht getroffen und der Löwe habe sich selbst, als er angriff, auf einen der Wachmänner geworfen und ihn verwundet, sei umgekehrt und habe sich wieder niedergelassen.

Beim zweiten Mal war er mit Glück vom Pferd gestiegen und hatte das Gewehr auf einen Dreifuß gestellt und gezielt. Anūp Rāy hielt mit einer Hand den Dreifuß des Gewehrs, stand neben dem Dreifuß, ein Schwert im Gürtel und einen Holzknüppel in der Hand, und sofort, als der Gewehrschuss ertönte, griff der Löwe an.

Muskete abfeuerte. Da ich erhöht stand und der Löwe unterhalb von mir war, erkannte ich nicht, ob ich getroffen hatte oder nicht. Erregt feuerte ich eine weitere Muskete ab und es kam mir so vor, als habe ich ihn mit dieser getroffen. Der Löwe sprang auf, griff an, verwundete den *Mīr Šikār* (Jagdaufseher), der einen Jagdfalken (*šāhin*) auf der Hand sitzen hatte und der durch Zufall zwischen uns geraten war, und ließ sich wieder an seinem Platz nieder.

Da setzte ich eine weitere Muskete auf einen Dreifuß und richtete die Waffe aus. Anūp Rāy stand dabei und hielt den Dreifuß, ein Schwert im Gürtel und einen Holzknüppel in der Hand. Bābā Ḥurram stand nicht weit von mir zu meiner Linken und Rām Dās und andere Diener standen hinter ihm. Nachdem Kamāl der Jagdaufseher (*qarāwul*) die Muskete geladen hatte, reichte er sie mir. Als ich feuern wollte, sprang der Löwe brüllend auf uns los und griff an. Ich feuerte sofort diese Muskete ab, und weil er mir direkt gegenüber war, flog (das Geschoss) in das Maul und die Zähne des Löwen. Der Knall der Muskete machte den Löwen vollends rasend. Sämtliche Diener, die (von ihm) angefallen wurden, stürzten durch die Macht seines Angriffs einer über den anderen, sodass ich durch die Wucht ihres Aufpralls einige Schritte von meinem Platz zurückgeschleudert wurde und stürzte. Ich weiß sicher, dass zwei, drei Personen mit dem Fuß auf meine Brust traten und über mich hinwegrannten. Als ich mit Hilfe von I'timād Rāy und Kamāl Qarāwul aufstand,

So, dass er (Anūp) einen oder zwei (Beine) des Dreifußes des Gewehrs losließ und jemand, der links von Majestät stand, ihn (den Löwen) angriff. Anūp Rāy brüllte: „Oh du Schakal, wohin gehst du?“ Der Löwe drehte sich um und er zog mit beiden Händen den Knüppel, den er in der Hand gehabt hatte, zweimal über den Kopf des Löwen. Der Löwe nahm dessen beiden Hände mitsamt dem Knüppel ins Maul und verbiss sich darin. Wenn auch die Zähne sich in beide Hände gruben, so wurde er doch nicht hilflos gemacht, denn jener Knüppel und die Ringe, die er an der Hand trug, wirkten als Schutz und verhinderten, dass die Hände unbrauchbar wurden. Anūp Rāy fiel durch den Angriff des Löwen zwischen den Pranken des Löwen zu Boden, sodass sein Kopf auf die Brust des Löwen fiel.

In diesem Moment geriet er auf eine Seite, drückte seine Hände durch und zog sie gewaltsam aus dem Rachen des Löwen. Bei diesem Durchdrücken und gewaltsamen Herausziehen verloren beide Hände zwei Finger. Dann kam er auf die Knie,

griff der Löwe diejenigen an, die zu meiner Linken waren.

Anūp Rāy ließ den Dreifuß fallen und wandte sich dem Löwen zu. Der Löwe stürzte sich mit derselben Kraft und Eleganz, mit der er zuvor angegriffen hatte, auch auf ihn und er (Anūp) stellte sich mannhaft dem Löwen und zog ihm den Holzknüppel, den er in der Hand gehalten hatte, mit beiden Händen zweimal über den Schädel.

Der Löwe riss sein Maul auf und biss sich derart in Anūp Rāys Unterarmen fest, dass seine Zähne sie durchdrangen. Jedoch boten jener Knüppel und einige Ringe, die er an den Fingern trug, guten Schutz, sodass seine Arme nicht vollends zerfetzt wurden. Durch den Angriff und die Kraft des Löwen fiel Anūp Rāy zwischen dessen beiden Pranken auf den Rücken, sodass sein Kopf und sein Gesicht [107] direkt vor der Brust des Löwen waren. Da eilten Bābā Ḥurram und Rām Dās Anūp Rāy zur Hilfe. Der Prinz traf den Löwen mit einem Pfeil an der Lende und Rām Dās fügte ihm zwei Schwerthiebe zu, wobei er einmal das Schulterblatt traf. Es war ein einziges Getümmel (*kār-i garm būd*). Ḥayāt Ḥān zog ihm (dem Löwen) mehrmals den Knüppel, den er in Händen hielt, über den Schädel. Anūp Rāy gelang es mit Mühe, seine Arme aus dem Maul des Löwen zu befreien, er hieb ihm zwei, drei Mal mit der Faust ins Gesicht, rollte sich auf die Seite und konnte sich auf den Knien aufrichten. Als er seine Arme aus dem

sprang auf und kam zum Stehen. Und weil beide Pranken des Löwen auf seinen Schultern ruhten, wurde durch sein Aufstehen auch der Löwe auf seine beiden Hinterbeine aufgerichtet und er gab ihm zwei Faustschläge ins Genick, jedoch wurde seine Brust durch die Krallen der Pranken verwundet. Da ging es zur Neige. Er strengte sich an und wälzte den Löwen auf die andere Seite und beide fielen hin.

Er (Anūp) sprach: „Weil auf der anderen Seite Majestät mit Glück standen, gab mir Gott so viel Weitsicht, [177] dass ich den Löwen absichtlich auf die andere Seite warf. Mehr merkte ich nicht.“

Da sprang der Löwe auf, lief einige Schritte, blieb stehen und ließ von jenem ab. Anūp Rāy zog das Schwert, lief ohne an sich selbst zu denken auf ihn zu und schlug, von hinten kommend, auf seinen Kopf. Der Löwe drehte ihm sein Gesicht zu und er zog ihm noch ein weiteres Mal das Schwert über. Seine beiden Augen wurden zerschnitten. Dann kamen Leute und vollendeten sein Werk.

Der geringste Anhänger fragte Anūp Rāy: „Als der Löwe angriff, warum habt Ihr die Hand vom Schwert gelassen und stattdessen den Knüppel verwendet?“ Er antwortete: „Weil es eine höchstteigene

Maul des Löwen gerissen hatte, waren sie teilweise zerrissen worden, weil die Zähne sie von beiden Seiten vollständigen durchdrungen hatten. Die beiden Vorderpfoten (*paṅgeh*) streiften seine Schultern. Während (Anūp) aufstand, richtete sich der Löwe mit ihm auf und verwundete seine Wangen mit seinen Krallen, sodass die entstandenen Verletzungen ihm einige Tage lang Schmerzen bereiteten. Da der Boden uneben war, rollten sie übereinander, sich umklammernd wie zwei Ringer. An der Stelle, wo ich stand, war der Boden vollkommen eben.

Anūp Rāy sagte (später): „Gott der Erhabene hat mir so viel Umsicht gegeben, dass ich den Löwen extra auf die andere (dem Herrscher abgewandte) Seite rollte. Ansonsten kann ich mich selbst an nichts erinnern.“

In diesem Moment ließ der Löwe von ihm ab und lief davon. Er zog, in diesem verwirrten Zustand, sein Schwert, setzte dem Löwen nach und versetzte ihm einen Hieb auf den Kopf. Als der Löwe seinen Kopf wandte, versetzte er ihm einen weiteren Schwerthieb ins Gesicht, sodass seine Augen geblendet wurden und die Haut und seine Augenbrauen, die vom Schwert abgetrennt worden waren, über seine Augen fielen.

In diesem Moment eilte ein Lampenzünder (*črāgčī*) namens Šāliḥ herbei, denn es war bereits Zeit geworden, die Lampen zu entzünden. Durch einen unglücklichen Zufall kreuzte er in der Dunkelheit

Löwenjagd war, konnte ich nicht mit dem Schwert auf ihn losgehen, denn das wäre gegen den Befehl gewesen. Zunächst ließ ich die Hand vom Schwert, weil ein Befehl ergangen war, dem die Welt gehorcht. Und zuletzt, weil ich mit dem Leben abgeschlossen hatte und nach unseren Regeln in dieser Zeit die Hand vom Schwert zu lassen als schlecht kannte, kam mir ins Gedächtnis, dass Majestät gerecht und gütig sind und mir schließlich (nach meinem Ableben) verzeihen würden, und mir zugestehen würden, dass dies aus Notwendigkeit heraus geschah.“

den Weg des Löwen. Der Löwe packte ihn mit einer Pfote und warf ihn nieder. Noch bevor er den Boden berührte, war (der Lampenanzünder) tot. Andere Leute kamen dann und erledigten den Löwen. Weil er (mir) einen derart großen Dienst erwiesen hatte und (ich) miterlebt hatte, wie er sein Leben riskiert hatte, zeichnete ich ihn, sobald er sich von den Schmerzen seiner Verletzungen erholt hatte und herbeigeeilt war, um die Freude der Audienz (zu erfahren), mit dem Ehrennamen *Anī Rāy Sing-dalan* aus. *Anī Rāy* bedeutet in Hindi „Armeeführer“ (*sar-dār-i fauḡ*) und *Sing-dalan* „Löwenschlächter“. Nachdem ich ihm eines meiner höchstwertigen Schwerter geschenkt hatte, erhöhte ich (auch) seinen *manṣab*.<sup>58</sup>

## 5. Kompilationsstrategien in *Ġahāngīrnāma*

Sicherlich ist *Maḡālīs* nur als ein Hypotext unter vielen zu sehen, die die Entstehung von *Ġahāngīrnāma* beeinflusst haben. Die im vorhergehenden Abschnitt vorgestellten Textpassagen sind somit nur als ein Beispiel für die Beziehung zwischen *einer* Quelle des Autors und seinem Text zu sehen und keinesfalls als *pars pro toto*, das die Machart des gesamten Werkes wiedergibt. Da der Fokus dieses Beitrages allerdings darauf liegt, exemplarisch Kompilationsprozesse bei der Abfassung von *Ġahāngīrnāma* aufzuzeigen, wird hier bewusst die Frage nach der Entstehung und Machart anderer Textteile außen vor gelassen. Allerdings soll bemerkt werden, dass die beiden hier gewählten

<sup>58</sup> Die Alimentierung der Adligen und Militärs war seit der Zeit Akbars durch das *manṣab*-System geregelt, nach dem den Adligen durch Verleihung durch den Herrscher temporäre Lehen zugestanden wurden, die jeweils bemessen wurden nach der Anzahl von Fußsoldaten (*zāt*) und Reitern (*suwār*) die die jeweilige Person zum Einsatz bereit zu halten hatte. Vgl. Richards, J. F. „Manṣab and Manṣabdār.“ *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Brill Online, 2013.

Textbeispiele nicht die einzigen Stellen sind, an denen sich Kompilation aus *Maḡālis* nachweisen lässt. Die Quelle als Hypotext sowie die Kompilation als Schreibstrategie haben also durchaus einen nicht unerheblichen Rang in der Gesamtkonzeption von *Ġahāngīrnāma*. Im nun folgenden Kapitel wird der Kompilationsprozess, den das Material aus der Vorlage während der Abfassung von *Ġahāngīrnāma* durchlief, unter verschiedenen Gesichtspunkten beleuchtet. Dabei geht es grundsätzlich darum, Kompilation auf den beiden Ebenen der *histoire* und des *discours* der Texte (Todorov)<sup>59</sup> zu betrachten. Die grundlegende Fragestellung ist also, welche Strategien der Kompilation der Autor anwendet, und ob er dabei Elemente der *histoire* oder des *discours* gleichberechtigt übernimmt oder einen Bereich bevorzugt.

### 5.1 Änderung des Erzählers

Als erste wichtige Veränderung gegenüber der Vorlage ist die Adaption der Erzählerinstanz an die neue Erzählform zu nennen. Während sowohl *Ġahāngīrnāma* als auch die Vorlage *Maḡālis* einen autodiegetischen Erzähler aufweisen, der jeweils mit dem Autor identifiziert wird, unterscheidet sich die Position des Erzählers in beiden Werken. Während der Erzähler in *Maḡālis* als Beobachter und Mitglied des Hofstaates, das nicht zum engsten Zirkel der Macht gehört, eher eine Außensicht auf den Herrscher und seinen Tagesablauf hat, berichtet in *Ġahāngīrnāma* Ġahāngīr selbst als Autor-Erzähler über seine Regentschaft. Insofern wird die Perspektive des Erzählers auf den Herrscher geändert, sodass der Text über Ġahāngīrs Person nicht wie die Vorlage in der dritten Person Singular (bzw. 3. Person Plural im Sinne eines *pluralis majestatis*) spricht, sondern in der ersten Person Singular (oder Plural).

### 5.2 Wörtliche Übernahmen

Der Autor von *Ġahāngīrnāma* übernimmt aus seiner Vorlage *Maḡālis* nur wenige Textstellen wörtlich. Er beschränkt sich auf die wörtliche Übernahme weniger, dafür aber prägnanter Formulierungen, darüber hinaus sind die in den Text integrierten Verse in wörtlicher Übereinstimmung mit der Vorlage. Wörtliche Übernahmen im Fließtext beschränken sich zumeist auf Satzteile, die nur aus wenigen Wörtern bestehen. Ganze Sätze oder gar längere Passa-

<sup>59</sup> Zur Begriffsdefinition Todorovs und seiner Abgrenzung zu Tomaševskij und Benveniste vgl. Martínez, Matías; Scheffel, Michael (2012): Einführung in die Erzähltheorie. 9. Aufl. München, S. 22–24.

gen werden nicht wörtlich übernommen. Eine Ausnahme ist die Erklärung Mulla ‘Alī Aḥmads zur Entstehung der Verse von Nizām al-Dīn und Amīr Ḥusraw:

**Maḡālis (185)**

*Ich habe von meinem Vater gehört,  
dass eines Tages Šaiḥ Nizām al-Dīn, eine  
Mütze (kulāh) auf dem Kopf,  
auf einem Flachdach am Ufer des Yumna  
Gottesdienst und Anbetung der Hindus beob-  
achtete (tamāšā kardand).*

**Ġahāngīrnāma (97)**

*Ich habe von meinem Vater gehört,  
dass eines Tages Šaiḥ Nizām al-Dīn Awliyā,  
eine Mütze (kulāh) auf dem Kopf,  
auf einem Flachdach am Ufer des Yumna  
Gottesdienst und Anbetung der Hindus beob-  
achtete (tamāšā nimūdand).*

In diesem Abschnitt befinden sich zwei kleine Änderungen gegenüber dem Original. Einerseits hat *Ġahāngīrnāma* den vollen Namen von Nizām al-Dīn Awliyā, andererseits hat *Ġahāngīrnāma* als letztes Verb *nimūdan* statt wie in der Vorlage *kardan*. Weitere wörtliche Übernahmen in den hier ausgewählten Textpassagen bestehen nicht aus ganzen Sätzen, sondern sind lediglich Teile von Sätzen, wie die wörtliche Übernahme der Beschreibung Anūp Rāys Bewaffnung:

**Maḡālis (176) und Ġahāngīrnāma (106)**

„[...] ein Schwert im Gürtel und einen Holzknüppel in der Hand [...]“  
„[...] šamšīrī dar kamar wa kutla-yi čūbi dar dast [...]“

Weitere solcher kurzen wörtlichen Übernahmen finden sich über die Textstellen verteilt innerhalb längerer Abschnitte, die inhaltlich sehr nah an der Vorlage gehalten sind. Wenn auch die wörtlichen Übernahmen einen eher geringen Teil des aus *Maḡālis* kompilierten Materials ausmachen, reichen sie doch aus, um eine direkte Verbindung zwischen *Maḡālis* als Quelle und *Ġahāngīrnāma* als Hypertext zweifelsfrei zu belegen.

### 5.3 Inhaltliche Übernahmen, Paraphrase, Auslassung, Ergänzung

Die oben angesprochenen Veränderungen gegenüber der Vorlage reichen von kleinen, sprachlichen Änderung bis hin zu Hinzufügungen oder Auslassungen und werden im Folgenden dargestellt. Weite Passagen der hier gewählten Textstellen sind inhaltlich aus der Vorlage *Maḡālis* übernommen, wobei

der Autor die Vorlage paraphrasiert, indem er neben der bereits beschriebenen Anpassung an den Erzähler geringe sprachliche Veränderungen wie Verwendung von Synonymen oder Umstellung einzelner Satzteile vornimmt. Der Autor verändert den Text seiner Vorlage weiterhin, indem er einzelne Passagen umstellt (etwa eine chronologische Abfolge wiederherstellt, vgl. 5.4. Vereinfachung der Erzählebene) oder einzelne kleinere Passagen, insbesondere solche, die Wertungen enthalten, auslässt. Bei der Paraphrasierung des Ausgangstextes werden die Informationen durch den Autor selektiert, gekürzt oder ergänzt. Die Textstelle beschreibt die Reaktion der Anwesenden im *mağlis* und Ğahāngīrs selbst auf den plötzlichen Tod des Mullā ‘Alī Aḥmad.

Zur Identifikation der Unterschiede gilt folgende Farblegende:

- Blau werden Änderungen des Inhalts (Paraphrase) gekennzeichnet
- Rot bezeichnet Hinzufügungen
- Grün bezeichnet die Veränderung durch Synonyme
- Violett bezeichnet Auslassungen (nur im Vorlagentext gekennzeichnet)

#### Mağālis (185–86)

In dem Moment, als der Mullā den Vers vor dem Heiligsten vortrug, und die zwei Wörter „auf den Weg des Geliebten“ (*barsammāt-i kağ-kulāhī*) über seine Lippen kamen, veränderte sein Zustand sich und er sackte bewusstlos vor dem Thron zusammen.

Aufgrund des Beobachtens einer derart merkwürdigen Sache sprang er (Ğahāngīr) voller Unruhe vom Thron auf, stieg voller Barmherzigkeit zu ihm herab und den meisten Anwesenden in der heiligsten Versammlung kam der Verdacht (*gumān*): [186] „Dieser Vorfall könne eine ekstatische Starre (*šarʿ*) sein.“

Die geschickten Ärzte und gelehrten Mediziner, die im Dienst (*dar ḥidmat*) anwesend waren, nahmen zur Überprüfung dieses merkwürdigen Vorfalls den Puls und behandelten, doch sehr sie auch

#### Ğahāngīrnāma (97)

An diesem Punkt seiner (des Mullas) Rede, als er das letzte Wort des zweiten Halbverses, „mein Geliebter“ (*kağ-kulāh*) aussprach, veränderte sich der Zustand des erwähnten Mullas und er fiel ohne Bewusstsein zu Boden.

Mich befiel aufgrund seines Niederstürzens große Sorge und ich eilte an seine Seite.

Die Meisten fragten sich: „Ob er wohl in eine ekstatische Starre (*šarʿ*) gefallen ist?“ Die Ärzte, die anwesend waren, begannen auf der Stelle **fiieberhaft**, ihn zu untersuchen, den Puls zu messen und Medizin herbeizuschaffen. So sehr sie sich auch mühten, er kam nicht mehr zu sich und

Hände und Füße zusammenschlugen, er kam nicht wieder zu sich. Das Fallen und der Übergang der Seele zum Schöpfer waren eins gewesen. Weil noch eine Art Wärme im Körper war, vermuteten sie noch Leben, aber er war verschieden. Er wurde tot aus dem *mağlis* getragen und in sein Haus gebracht.

Sayyid Aḥmad Qādirī, dem Mir ‘Adl, und weiteren Würdenträgern wurde befohlen, ihn, wenn er auf seiner Bahre läge, nach den Sitten der Zeit hinwegzutragen. Und er (Ĝahāngīr) schickte seinen Söhnen reichlich Gold, um ihn zu beerdigen und ihm ein Grab zu bauen. Es erging der Befehl: „Seine Bahre möge nach Delhi getragen und in das Grab seiner Ahnen gebracht werden.“ Ein jeder bezeugte Erstaunen und Verwunderung, denn noch nie war gesehen oder gehört worden, dass im hohen *mağlis* eines dermaßen großen Pādišāhs sich etwas Derartiges ereignet hätte, und es ist auch nicht in den Geschichtsbüchern zu lesen.

Mitternacht war vergangen, da wurden Zungen der *mağlisiyān-i nawbat* durch die Gnade, die (Thron)schwelle küssen zu dürfen, erquickt und erfrischt. (Ĝahāngīr) sprach mit gesegneter Stimme: „‘Abd al-Sattār! Warst du bei dieser merkwürdigen Angelegenheit, die heute Nacht passiert ist, anwesend“, Ich antwortete: „Ich war anwesend.“ Auch sprach ich: „Wohl dem Herrscher! Man hat eine merkwürdige Sache miterlebt.“ Er antwortete: „Noch merkwürdiger als merkwürdig!“ Weiter sprach er: „Was bedeutet es, so zu sterben?“ Ich antwortete: „Wohl

hatte tatsächlich (bereits) im ersten Moment, da er niedergestürzt war, seine Seele dem Schöpfer übergeben. Weil sein Körper aber noch warm gewesen war, hatten sie vermutet, es könne noch Leben in ihm sein, doch nach einer Weile wurde klar, dass die Bemühungen umsonst gewesen waren und er gestorben war.

Man trug ihn tot aus dem *mağlis* zu seinem Haus und Wohnort.

Ich hatte noch nie zuvor ein solches Sterben miterlebt und sandte einen Betrag für sein Leichentuch und seine Bestattung an seine Nachkommen. Am Morgen brachte man ihn nach Delhi und er wurde im Grab seiner Väter und Vorfahren [98] beige-

dem Herrscher! Er war von gutem Wesen und guten Absichten, vollkommen in der Treue, Gott der Erhabene ist barmherzig und gnädig!“ Er sprach: „In dem Moment und an dem Ort, als er die Geschichte von Šaiḥ Niẓām-i Awliyā erzählte, nahm Gott der Erhabene ihn hinfort.“ Und er zählte wiederholt seine guten Eigenschaften auf und trauerte.

Oh wie groß sind Abstammung, Errungenschaften und Vollkommenheit der Dynastie! Wie groß die Schmückung und die Schönheit des Äußeren, die Qualität der spirituellen Führung, die Patronage und die Aufmerksamkeit! Gott der Erhabene möge seinen derart Auserwählten unter seinem eigenen Schutz stets glücklich erhalten!

Im ersten Abschnitt übernimmt der Autor den Inhalt seiner Vorlage, wobei er das Zitat aus dem weiter oben im Text wörtlich übernommenen Vers verkürzt. Außerdem streicht er die beiden Ortsangaben „vor dem Heiligsten“ (d. i. vor Ġahāngīr) und „vor dem Thron“, die in *Mağālis* dem Leser ins Gedächtnis rufen, in welcher exponierter Lage sich Mullā ‘Alī Aḥmad befindet, als er verstirbt. Im Gegensatz zum Autor von *Mağālis*, der seinen Text aus der Perspektive des zum Herrscher aufschauenden Höflings schreibt, ist aus der Perspektive des Herrschers die Referenz auf die räumliche Nähe des Mullā während des Ereignisses nicht von so großer Bedeutung. Im zweiten Abschnitt kürzt der Autor einerseits einen Verweis auf die Außergewöhnlichkeit des Vorfalls, andererseits formuliert er seine Darstellung äußerst knapp und wenig emotionsgeladen, ohne die Elemente der Vorlage zu übernehmen, die die Situation für den Leser lebendig und nacherlebbar erscheinen lassen. So verzichtet er auf dramatisierende Formulierungen („er sprang voller Unruhe vom Thron“) und lässt auch den für *Mağālis* charakteristischen Hinweis auf positive Eigenschaften des Herrschers aus („voller Barmherzigkeit“), der ein Herrscherlob impliziert. Hier wird die generelle Tendenz des Autors deutlich, die in der Vorlage lebendig und bewegt geschilderten Ereignisse im eigenen Text in einen eher schmucklosen, knappen Stil zu überführen. Im dritten Abschnitt finden wir eine nahezu wörtlich Übernahme, in der lediglich wiederum ein Verweis auf den Ort des Vorfalls ausgelassen wird. Interessant ist hier, dass der Autor die Darstellung in direkter Rede beibehält (vgl. 5.5. Mimetische Elemente). Im vierten Abschnitt werden wiederum Adjektive und Präzisierungen gestrichen. Hier zeigt sich aber auch, dass der Autor gelegentlich selbst

Ergänzungen vornimmt. Allerdings sind kleine sprachliche Ergänzungen wie in diesem Abschnitt eher die Ausnahme, während in anderen Textpassagen auch größere inhaltliche Einheiten ergänzt werden (vgl. nächstes Beispiel). Der fünfte Abschnitt zeigt wiederum das Bestreben des Autors, im Verlauf des Kompilationsprozesses jegliche Emphase bzw. Elemente, die als explizites oder implizites Herrscherlob gelesen werden können, zu eliminieren. Die in der Vorlage mit detaillierten Schilderungen und einem Zitat des herrscherlichen Befehls ausgeschmückte Passage kürzt der Autor auf zwei knappe Sätze zusammen. Er verzichtet auf die Nennung der von ihm beauftragten Noblen und erwähnt nicht, dass der Transport des Verstorbenen auf seine Veranlassung hin erfolgte. Während die Vorlage auf die Großzügigkeit des Herrschers anspielt, wenn von „reichlich Gold“ berichtet wird, das Ġahāngīr für die Beisetzung spendet, übernimmt der Autor dies nicht in seinen Text und spricht lediglich von einem nicht genauer spezifizierten „Betrag“. Die in der Vorlage folgenden Abschnitte fehlen in *Ġahāngīrnāma* vollständig. Der Autor verzichtet damit auf eine nochmalige Diskussion des Themas, die in *Maḡālis* dazu genutzt wird, dem Leser die Ungewöhnlichkeit des Vorfalls, seine spirituelle Bedeutung, sowie die besondere persönliche Betroffenheit des Herrschers und seine Wertschätzung gegenüber dem Verstorbenen wie auch seinem sufischen Hintergrund zu unterstreichen. Das für *Maḡālis* charakteristische abschließende Herrscherlob wird, wie auch entsprechende Formulierungen zuvor, nicht übernommen.

Zusammenfassend ist festzustellen, dass der Autor sich grundsätzlich nahe am Inhalt seiner Vorlage bewegt. Er überführt dabei den Berichtsgegenstand in seiner eigenen Version in eine wesentlich knappere Darstellung, die sprachlich wie literarisch gesehen eine starke Vereinfachung gegenüber der Vorlage darstellt. Insbesondere fällt eine Tendenz der Ent-Dramatisierung der Darstellung ins Auge. Diese Tendenz wird noch klarer erkennbar, wenn man über die oben zitierte Parallelstelle hinaus die in der Vorlage davor angelegte Hinleitung auf das Thema in den Blick nimmt, die als gemeinsame Erinnerung an den Verstorbenen angelegt ist. Der Autor leitet dort das Thema ein, indem er Ġahāngīr eine Erinnerung an Mullā ‘Alī Aḥmads Tod in den Mund legt. Er nutzt dabei stilistische Mittel wie eine Reihung rhetorischer Fragen, die einerseits die Bedeutsamkeit der folgenden Erzählung andeuten und gleichzeitig die Spannung für den Leser erhöhen. Der Verstorbene wird außerdem durch wortgewaltige Betonung seines rechten Glaubens und durch die explizite Aussage des Herrschers, er sei „ein guter Mensch“ gewesen, geehrt:

**Mağālis (184)**

(Ĝahāngīr) sprach mit gesegneter Stimme: „Mullā ‘Alī Aḥmad war ein guter Mensch. Aus dem Segen von Ehrlichkeit und Glauben, die die Krone des religiösen und weltlichen Glücks sind, wie ging er (doch) aus dieser Welt, zu welch‘ einer Zeit, an welch‘ einem Ort, auf welch‘ eine Art, an wessen Seite!“ Weiter sprach er: „Durch einen Bericht über den Sulṭān al-mašā‘ih Šaiḥ Nizām al-Dīn Muḥammad Bada’ūnī hat Gott der Erhabene ihn aus dieser Welt getragen. Die Geschichte seines Todes (*raftan-i ū*) gehört zu den Merkwürdigkeiten und erstaunlichen Dingen der Zeit.“

Während der Autor der Vorlage seinen Text mit eigenen Wertungen wie auch mit wertenden Aussagen von handelnden Figuren innerhalb seiner Erzählung versieht und damit dem Leser eine mögliche moralische Interpretation und Leitung bietet, streicht der Autor von *Ĝahāngīrnāma* solche wertenden Bemerkungen während des Kompilationsprozesses. Dies gilt, wie schon im vorhergehenden Beispiel gezeigt, einerseits für Passagen, die Herrscherlob enthalten, aber auch für negative Wertungen. Die Einhaltung von *political correctness*, die der Autor als Herrscher über einen multiethnischen und multi-religiösen Staat einzuhalten hatte, spricht aus der Veränderung der folgenden Passage aus dem ersten Textbeispiel (Auslassungen violett):

**Mağālis (185)**

Ich habe von meinem Vater gehört, dass eines Tages Šaiḥ Nizām al-Dīn, eine Mütze (*kulāh*) auf dem Kopf, auf einem Flachdach am Ufer des Yumna Gottesdienst und Anbetung der Hindus beobachtete. (*tamāšā kardand*), die sehr zügellos waren. Währenddessen kam Mīr Ḥusraw, der Šaiḥ wandte sich freundlich an ihn und sprach: „Siehst du diesen Aufruhr?“

**Ĝahāngīrnāma (97)**

Ich habe von meinem Vater gehört, dass eines Tages Šaiḥ Nizām al-Dīn Awliyā, eine Mütze (*kulāh*) auf dem Kopf, auf einem Flachdach am Ufer des Yumna Gottesdienst und Anbetung der Hindus beobachtete (*tamāšā nimūdand*). Amīr Ḥusraw kam dazu, der Šaiḥ wandte zu und fragte: „Siehst du diese Menge?“

Während an dieser Stelle die formale Darstellung der Handlung (direkte Rede des Mulla ‘Alī Aḥmad) und auch die Formulierung sehr nahe an der Vorlage bleibt, entfernt hier der Autor zwei kleine Elemente, die eine deutliche negative Wertung der hindu-religiösen Rituale darstellen. Während des Kompilationsprozesses wird also der Vorlagentext auch unter dem Aspekt der Sachlichkeit oder politischen Vertretbarkeit untersucht und modifiziert.

Am Beispiel des zweiten Textauszuges (Anūp Rāys Kampf mit dem Löwen) soll nun ein weiteres Charakteristikum der Kompilation in *Ġahāngīrnāma* dargestellt werden, nämlich die Ergänzung der aus *Maḡālis* übernommenen Inhalte durch Material anderer Provenienz. Dabei geht es hier nicht darum, die Herkunft der nicht aus *Maḡālis* stammenden Textbestandteile zu erörtern. Vielmehr soll gezeigt werden, wie der Autor das aus seiner Vorlage übernommene inhaltliche wie narrative Material durch Hinzufügung ergänzt.

Der Bericht in *Ġahāngīrnāma* enthält sowohl kleinere Ergänzungen, wie etwa eine genauere Datumsangabe und detaillierte Aufzählung von an der Jagd beteiligten Personen, als auch größere inhaltliche Ergänzungen. Deren erste findet sich direkt am Beginn der Textstelle. Der Autor leitet seinen Bericht mit einer allgemeinen Bemerkung ein, die den Grund für Schlacht- und Jagdverbot im gesamten Reich an Donnerstagen und Sonntagen erläutert. Dieses Verbot ist dem Autor so wichtig, dass er es über sein gesamtes Werk hinweg immer wieder erwähnt.<sup>60</sup> Interessant an unserer Textstelle ist, dass hier Ġahāngīrs private Strategie zur Umgehung des Jagdverbotes enthüllt wird: Wenn nicht mit Gewehr oder Pfeilen gejagt werden kann, werden Geparden zum Einsatz gebracht, so dass der Jäger das Wild nicht selbst töten muss (*Ġahāngīrnāma* 106; Markierung [1] in *Übersetzungsteil* 2.). Die Erläuterung des Jagdverbotes fehlt in der Vorlage. Zwar wird die Regelung auch in *Maḡālis* erwähnt, jedoch unabhängig von der hier behandelten Stelle und in völlig anderem Wortlaut als in *Ġahāngīrnāma*. Somit kann hier ausgeschlossen werden, dass der Autor eine Neuzusammenstellung unterschiedlicher Textpassagen seiner Vorlage vorgenommen hat.

Einige Beispiele für kleinere Ergänzungen zeigen, dass in diesem Teil von *Ġahāngīrnāma* der Autor mehr Wert auf eine möglichst genau Wiedergabe der Situation zu legen scheint, als etwa im Bericht über Mullā ‘Alī Aḥmads Tod. Während er das Jagdgeschehen und die Umstände der Begegnung mit dem Löwen beschreibt, führt er Einzelheiten näher aus als in seiner Vorlage gegeben. Hinzugefügte Passagen sind in den folgenden Beispielen wieder rot dargestellt.

<sup>60</sup> Vgl. Rogers/Beveridge (1989), S. 8; 204; 184f.; 309f.; 362.

**Mağālis**

Währenddessen hatte sich jene Majestät beeilt und erreichte den Ort, den Anūp Rāy abgesperrt hatte. Mit Glück und Freude, ruhig und ohne zu zögern, immer noch auf dem Pferd sitzend, zielte er und schoss die Muskete (*bundūq*) ab. Einige sagten, er habe getroffen und die Haut verletzt und einige, er habe nicht getroffen und der Löwe habe sich selbst, als er angriff auf einen der Wachmänner geworfen und ihn verwundet, sei umgekehrt und habe sich wieder niedergelassen.

**Ġahāngīrnāma**

Als mich die Nachricht erreichte, begab ich mich sofort **aufgeregt** und voller Eile dorthin. **Bābā Ḥurram, Rām Dās, Iʿtimād Rāy, Ḥayāt Ḥān und einige andere begleiteten mich.** Sofort als wir ankamen, sah ich den Löwe im Schatten eines Baumes sitzen und **wollte ihn vom Pferde aus mit der Muskete schießen.** Jedoch war mein Pferd **unruhig, sodass ich absaß, zielte und die Muskete abfeuerte.** Da ich **erhöht stand und der Löwe unterhalb von mir war, erkannte ich nicht, ob ich getroffen hatte oder nicht.** Erregt feuerte ich eine weitere Muskete ab und es kam mir so vor, **als habe ich ihn mit dieser getroffen.** Der Löwe **sprang auf, griff an, verwundete den Mir Šikār, der einen Jagdfalken (*šāhin*) auf der Hand sitzen hatte und der durch Zufall zwischen uns geraten war, und ließ sich wieder an seinem Platz nieder.**

In diesem Textbeispiel ist erkennbar, dass hier der Autor Informationen einfügt, die er als unmittelbar am Geschehen beteiligte Person, vermutlich aus der persönlichen Erinnerung an den Vorfall, dem Autor des Vorlagentextes voraus hat. In die Beschreibung schließt er auch seinen Gemütszustand ein (Adjektive wie „aufgeregt“; „erregt“) und beschreibt auch ungünstige Einflüsse wie die Unruhe seines Pferdes oder seinen Standort beim Abfeuern der Schüsse. Auffällig ist, dass er nicht nur beteiligte Personen mit Namen nennt, sondern auch den verwundeten *Mir Šikār*. Hier deutet sich die Tendenz an, im Bericht die besondere Gefährlichkeit der Situation zu unterstreichen, die in der Vorlage nicht derart in den Vordergrund gestellt wird. Diese Tendenz wird noch deutlicher in folgendem Textbeispiel, das in der Vorlage keine Entsprechung hat:

**Ġahāngīrnāma (106)**

Der Knall der Muskete machte den Löwen vollends rasend. Sämtliche Diener, die (von ihm) angefallen wurden, stürzten durch die Macht seines Angriffs einer über den anderen, sodass ich durch die Wucht ihres Aufpralls einige Schritte von meinem Platz zurückgeschleudert wurde und stürzte. Ich weiß sicher, dass zwei, drei Personen mit dem Fuß auf meine Brust traten und über mich hinwegrannten. Als ich mit Hilfe von I'timād Rāy und Kamāl Qarāwul aufstand, griff der Löwe diejenigen an, die zu meiner linken waren. Anūp Rāy ließ den Dreifuß fallen und wandte sich dem Löwen zu.

Hier berichtet der Autor über einen Teilaspekt des Geschehens, über den in der Vorlage zu berichten kaum denkbar wäre, zeigt er doch einen Moment größter Schwäche Ġahāngīrs. Während die Vorlage, sowohl in der speziellen Passage als auch insgesamt, darauf ausgerichtet ist, Größe und Macht des Herrschers zu repräsentieren, legt Ġahāngīr hier deutlich den Fokus auf die Gefahr, in der er und seine Jagdgesellschaft sich in dem Moment befinden. Er ergänzt also die aus der Vorlage entnommenen Informationen, wodurch einerseits die Situation vollständiger wiedergegeben wird, andererseits aber auch um den Fokus des Berichtes insgesamt zu verändern.

Weiterhin wird der Bericht in *Ġahāngīrnāma* weit weniger auf die Person Anūp Rāy und seine Heldentat beschränkt. Vielmehr erscheint Anūp nur als eine handelnde Person unter vielen, wie mit der folgenden Ergänzung klargestellt wird (keine Entsprechung in der Vorlage):

**Ġahāngīrnāma (107)**

Da eilten Bābā Ĥurram und Rām Dās Anūp Rāy zur Hilfe. Der Prinz traf den Löwen mit einem Pfeil an der Lende und Rām Dās fügte ihm zwei Schwerthiebe zu, wobei er einmal das Schulterblatt traf. Es war ein einziges Getümmel (*kār-i garm būd*). Ĥayāt Ĥān zog ihm (dem Löwen) mehrmals den Knüppel, den er in Händen hielt, über den Schädel.

Eine letzte Ergänzung inhaltlicher Art fügt am Ende des Berichtes eine weitere tragische Situation hinzu, wenn Ġahāngīr über einen Lampenanzünder berichtet, der zufällig den Weg des Löwen kreuzt und von ihm getötet wird:

**Ġahāngīrnāma (107)**

In diesem Moment eilte ein Lampenanzünder (*ĉirāgĉī*) namens Šāliḥ herbei, denn es war bereits Zeit geworden, die Lampen zu entzünden. Durch einen unglücklichen Zufall kreuzte er in der Dunkelheit (*kuragī*) den Weg des Löwen. Der Löwe packte ihn mit einer Pfote und warf ihn nieder. Noch bevor er den Boden berührte, war (der Lampenanzünder) tot.

Durch den Abschluss des Berichtes mit dieser tragischen Szene wandelt der Autor den Text seiner Vorlage, der ausschließlich auf die Heldentat des Anūp Rāy und seine Opferbereitschaft für seinen Herrscher zugeschnitten ist, in einen Bericht über eine tragische, vollkommen aus dem Ruder gelaufene Jagdsituation. Auffallend ist hier noch ein weiteres Charakteristikum der Kompilation aus *Maḡālis* nach *Ġahāngīrnāma*: Während die Vorlage stets auch einen instruktiven Charakter hat, nämlich im Fall der Heldentat Anūp Rāys dem Leser vor Augen führen will, wie löblich Opferbereitschaft für den Herrscher ist und wie reich sie von diesem belohnt wird, fehlt dieser Aspekt in *Ġahāngīrnāma* völlig. Weder explizit noch implizit wird dem Leser eine „Moral der Geschichte“ aufgezeigt. Im Verlauf des Kompilationsprozesses verändert der Autor also nicht nur den Fokus der Erzählung weg vom Topos „Heldentat“ hin zum Bericht über ein tragisches Ereignis, sondern er eliminiert auch implizite Textaussagen der Vorlage, um im eigenen Text auf der Ebene eines Berichtes ohne didaktischen oder anderweitigen Anspruch zu bleiben.

**5.4 Vereinfachung der Erzählebene**

Während die Vorlage *Maḡālis* mit verschiedenen Erzählebenen spielt, reduziert der Autor für *Ġahāngīrnāma* die Berichte auf eine Erzählebene, indem er Vorgriffe oder Rückblicke aus dem Text ausklammert und die Ereignisse in chronologischer Reihenfolge berichtet. Ein Beispiel hierfür ist der Aufbau des Berichtes über Anūp Rāys Kampf mit dem Löwen und seine anschließende Belobigung (*Maḡālis*, 174–177; *Ġahāngīrnāma*, 105–107), aber auch das erste hier übersetzte Textbeispiel ist nach dem gleichen Prinzip aufgebaut.

Der Erzähler berichtet in der Vorlage über eine Löwenjagd, an der er selbst nicht teilgenommen hat, in der Rückschau. Das Kapitel ist in zwei Erzählebenen gegliedert: Auf einer ersten Ebene berichtet der Erzähler von einer Audienz im *maḡlis*, während der Anūp Rāy zum ersten Mal nach seinem Kampf mit dem Löwen wieder dem Herrscher seine Aufwartung macht. Der Empfang

und die Belohnung Anūp Rāys werden auf den 25. Zū' l-ḥiġġa, Freitagabend, 1019,<sup>61</sup> datiert, liegt also etwa zwei Monate nach dem in *Ġahāngīrnāma* für die Löwenjagd angegebenen Datum (4. Šawwāl 1019/ 20.12.1610). Dabei erwähnt der Erzähler zunächst nicht die Heldentat des Anūp Rāy, sondern baut Spannung auf, indem er zunächst ausführlich und mit mehrfacher Steigerung von der Belobigung und Ehrung Anūps durch den Herrscher berichtet. In diesem Teil des Kapitels nutzt der Autor überdurchschnittlich stark das Mittel der direkten Rede, um dem Leser die Situation der Ehrung und der Zuneigung des Herrschers zu Anūp plastisch nacherlebbar zu machen. Erst nachdem der Bericht über die Ehrung abgeschlossen ist, schließt der Autor nun auf einer zweiten Erzählebene im Rückblick einen Bericht über Anūps Heldentat an. Er leitet die Rückschau durch eine Wertung ein:

#### Maġālis

„Diese Geschichte ist überaus bemerkenswert.“

Nach dem Ende des Berichtes führt der Autor das Kapitel wieder auf die erste Erzählebene zurück, indem er in wörtlicher Rede eine Unterhaltung zwischen dem Erzähler und Anūp wiedergibt, die den *maġlis* abschließt. Dieser Dialog dient einerseits dazu, das Kapitel abzurunden, andererseits führt der Inhalt des Gespräches dem Leser nochmals Anūps höchste Tugend, nämlich seinen unbedingten Gehorsam und seine Opferbereitschaft für den Herrscher, vor Augen. Diese Einbettung von Anekdoten oder Berichten über Ereignisse in die Rahmenhandlung eines *maġlis*, in dem das jeweilige Ereignis besprochen wird, ist charakteristisch für den Text *Maġālis*.

Im Gegensatz dazu löst der Autor von *Ġahāngīrnāma* die Erzählebenen der Vorlage auf und überführt die Erzählung auf eine Ebene, indem er die Ereignisse chronologisch abhandelt. Sein Bericht beginnt mit der Löwenjagd, auf der der deutliche Schwerpunkt des Berichtes liegt, und enthält nur am Ende einen kurzen Abschnitt, in dem die Belobigung des Anūp Rāy berichtet wird. Auf das hier gewählte Textbeispiel bezogen kann man argumentieren, dass die Veränderung der Erzählebene und der Schwerpunktbildung auf die unterschiedlichen Voraussetzungen zurückzuführen sind, aus denen die jeweiligen Autoren ihre Texte verfassen. Während der Autor von *Maġālis* den Schwerpunkt auf die Belobigungsszene setzt, bei der er seiner Angabe zufolge anwesend war, kann *Ġahāngīr* die Szene der Löwenjagd detaillierter schil-

<sup>61</sup> 10.3.1611.

dern, da er als Beteiligter auch eigene Erinnerungen an die Ereignisse einfließen lassen kann. Jedoch zeigt auch der Vergleich weiterer Textstellen, dass die Auflösung der gestaffelten Erzählebenen aus *Mağālis* offensichtlich systematisch verfolgt wird. Auch im Fall des Berichtes über den Tod von Mulla ‘Alī Aḥmad (*Mağālis*, 184–185; *Ĝahāngīrnāma*, 97–98) wird die Erzählung auf eine Ebene reduziert. In der Vorlage ist der Bericht wiederum in einen chronologisch später angesetzten *mağlis* eingebettet, in dem an den Tod Mulla ‘Alī Aḥmads erinnert wird. Das Kapitel beginnt mit einleitenden Worten des Herrschers, die in direkter Rede wiedergegeben werden und die Andeutungen zu dem Vorfall enthält. Darauf folgt eine Vorstellung der Person Mulla ‘Alī Aḥmads, seiner Abstammung und seiner Beziehung zur Moguldynastie. Hingegen beginnt der Bericht in *Ĝahāngīrnāma*, charakteristisch für das Werk, mit einer kurzen Einleitung und Beschreibung der Situation, um dann gleich zum Kern der Erzählung zu kommen. Eine kurze Vorstellung des Mulla ‘Alī Aḥmad wird nicht am Anfang, sondern innerhalb der Erzählung, bei der ersten Erwähnung des Namens, gegeben. Neben der Auflösung der Erzählebenen und Vereinfachung auf eine Ebene ist also festzuhalten, dass der Autor bei der Übernahme die Hinleitungen auf das Thema, die die Vorlage bietet, auslässt, um in knappen Worten direkt zum Kern der Erzählung zu gelangen.

### 5.5 Mimetische Elemente

Bereits im vorherigen Abschnitt wurde angedeutet, dass der Autor von *Ĝahāngīrnāma* Elemente der Vorlage, die in direkter Rede gehalten sind, nicht übernimmt. Es ist allgemein auffällig, dass der Autor die in der Vorlage als belebendes und die Textaussage unterstreichendes Stilmittel häufig eingesetzte direkte Rede, bzw. die Wiedergabe von Dialogen oder Streitgesprächen in direkter Rede, entweder gänzlich kürzt oder den Inhalt der jeweiligen Passage paraphrasiert. Der Autor nutzt hier also seine Vorlage ausschließlich als Quelle für Informationen und nicht als Steinbruch für Formulierungshilfen. Er überführt vielmehr die „Fakten“ aus der Vorlage in seinen ihm eigenen, knappen und schmucklosen Erzählstil und verzichtet weitestgehend auf mimetische narrative Mittel.

Ein Beispiel für die Auslassung mimetischer narrativer Elemente ist die Beschreibung der Situation, in der Anūp Rāy von Löwen gerissene Rinderkadaver auffindet. In *Mağālis* belebt der Autor diese Szene durch die Andeutung eines Dialoges zwischen Mitgliedern der Jagdgesellschaft, die darüber uneins sind, ob die Kadaver tatsächlich von Löwen gerissen worden sein kön-

nen. Diesen Moment des Zweifels und der Diskussion lässt der Autor von *Ġahāngīrnāma* bei der Übernahme fallen und berichtet nur knapp vom Auffinden der Löwen:

**Maḡālis (175)**

Er sah eine Kuh und ein Kalb, die halb gefressen waren, in dieser Steppe. Einer sagte: „Das ist das Werk von Löwen.“ Ein anderer sagte: „Wo soll ein Löwe herkommen? Hier ist kein Wald für Löwen.“ Plötzlich erschienen im Unterholz einige große, ansehnliche Löwen von majestätischer Gestalt.

**Ġahāngīrnāma (105)**

Plötzlich bemerkte er in der Nähe jenes Baumes ein halb gefressenes Rind, neben dem ein großer, respekteinflößender Löwe mit kräftigem Körper sich aus einem Gebüsch, das in der Nähe war, erhob und wegging.

Ein weiteres Beispiel ist die Darstellung von Anūp Rāys Angriff auf den Löwen. Hier nutzt *Maḡālis* das Zitat als Mittel zur Unterstreichung der Dramatik dieser Situation. Der Leser erhält durch das Zitat den Eindruck, dass Anūp sich nicht nur dem Löwen entgegengestellt, sondern ihn regelrecht verwegen zum Kampf herausgefordert hat:

**Maḡālis (176)**

So, dass er (Anūp) einen oder zwei (Beine) des Dreifußes des Gewehrs losließ [...] Anūp Rāy brüllte: „Oh du Schakal, wohin gehst du?“ Der Löwe drehte sich um und er zog mit beiden Händen den Knüppel, den er in der Hand gehabt hatte, zweimal über den Kopf des Löwen.

**Ġahāngīrnāma (105)**

Anūp Rāy ließ den Dreifuß fallen und wandte sich dem Löwen zu.

Im Gegensatz dazu liegt in *Ġahāngīrnāma* der Fokus des Erzählers eindeutig nicht primär auf der Darstellung des verwegenen Kämpfers Anūp, sondern vielmehr darauf, dem Leser die Brisanz der Lage und die Lebensgefahr, in der der von seinen Getreuen teilweise im Stich gelassene Herrscher schwebt, deutlich vor Augen zu führen. Dieses Moment ist wiederum in der Vorlage *Maḡālis* nicht enthalten (vgl. in 5.3).

Andererseits übernimmt der Autor von *Ġahāngīrnāma*, wenn auch in wesentlich geringerem Umfang als in seiner Vorlage, mimetische Stilelemente auch als narrative Strategien für seinen Text. Wie in *Maḡālis* setzt er

direkte Rede von Beteiligten an zentralen Stellen seiner Narration ein, um den Blick des Lesers auf die jeweiligen Aussagen zu lenken. Ein Beispiel für die Beibehaltung des Stilmittels der direkten Rede ist ebenfalls im Bericht über Anūp Rāys Löwenkampf zu finden. In der Vorlage bricht der Autor seinen Erzählfluss, um an einer Stelle eine Aussage Anūp Rāys in direkter Rede wiederzugeben. Diese Unterbrechung schafft eine besondere Aufmerksamkeit des Lesers für die wiedergegebene Aussage. Darüber hinaus bezieht sich der Autor stark auf seine verlässliche Quelle, nämlich Anūp Rāy als Beteiligten am berichteten Geschehen, und schafft so für seinen Bericht insgesamt wie auch für die Aussage im Speziellen eine wesentlich höhere Glaubwürdigkeit, als ein reiner Bericht des Autors ohne Referenz auf Augenzeugen erzielen könnte. Diese Aussage steht auch in *Ġahāngīrnāma* in direkter Rede inmitten des sonst ausschließlich auf den Erzähler beschränkten Bericht, wobei sie inhaltlich identisch mit der Vorlage ist, sich jedoch in der Formulierung unterscheidet:

**Maḡālis (176–177)**

Er (Anūp) sprach: „Weil auf der anderen Seite Majestät mit Glück standen, gab mir Gott so viel Weitsicht, [177] dass ich den Löwen absichtlich auf die andere (dem Herrscher abgewandte) Seite warf. Mehr merkte ich nicht.“

**Ġahāngīrnāma (107)**

Anūp Rāy sagte (später): „Gott der Erhabene hat mir so viel Umsicht gegeben, dass ich den Löwen extra auf die andere (dem Herrscher abgewandte) Seite rollte. Ansonsten kann ich mich selbst an nichts erinnern.“

Wir sehen hier also ein Beispiel für die Übernahme einer narrativen Strategie, ohne dass der Autor die Textstelle – wie etwa im Falle der Übernahme Mulla ‘Alī Aḡmads Erklärung – vollkommen, also auch wörtlich, übernommen hätte. Es ist also davon auszugehen, dass der Autor hier den gleichen Effekt wie in der Vorlage auch in seinem eigenen Text erzeugen will und nicht zufällig im Kopiervorgang auch ein narratives Mittel übernimmt.

## 5.6 Zusammenfassung

Zusammenfassend kann zunächst festgestellt werden, dass anhand wörtlich übernommener Passagen eindeutig eine Beziehung zwischen *Maḡālis* als Quelle und *Ġahāngīrnāma* feststellbar ist. Die wörtliche Übernahme bleibt dabei aber ein wenig genutztes Mittel im Kompilationsprozess. Der Autor

nutzt seine Quelle vielmehr hauptsächlich, um inhaltliches Material zu entnehmen, das er stärker oder weniger stark durch Paraphrasen, Umstellung und Variation der Handlung, durch Einfügen fremden Materials verändert und seinen Bedürfnissen bei der Abfassung seines eigenen Werkes anpasst. Besonders auffallend ist, dass der Autor narrative Strategien, Stilelemente und formale Charakteristika, die seine Vorlage auszeichnen, während des Kompilationsprozesses eliminiert und das Material in seinen eigenen, wesentlich schmuckloseren Stil überführt. Insbesondere ist hier der Verzicht auf eine Rahmung der Erzählung durch eine zweite Erzählebene zu nennen. Ebenfalls auffallend ist, dass der Autor das aus der Quelle entnommene Material neutraler darstellt, indem er Wertungen, seien sie positiv oder negativ, auslässt. Er verzichtet weiterhin auf die für die Quelle charakteristische Ausschmückung der Erzählungen durch Umschreibung mit Adjektiven, durch wiederholte Erzählung zentraler Ereignisse oder durch dialogische Passagen, die dem Leser das Verständnis und die Interpretation erleichtern sollen. Der Autor verarbeitet das aus der Quelle entnommene Material so, dass er eigene Schwerpunkte in der Darstellung der Ereignisse setzen kann und andere Aspekte in den Vordergrund stellt als seine Quelle. Eindeutig liegt der Schwerpunkt der Übernahme aus der Quelle somit auf dem Bereich der *histoire*, während er die Charakteristika des *discours* der Quelle weitgehend eliminiert und das Material seiner eigenen Textform und seinem Stil anpasst.

## 6. Fazit

Die Analyse der ausgewählten Textstellen hat eine Vielzahl von Techniken sichtbar gemacht, die der Autor im Schreib- und Kompilationsprozess einsetzt. Dabei ist offensichtlich, dass Kompilation in *Ġahāngīrnāma* sich nicht auf ein reines „Abschreiben“ passender Textstellen aus der Vorlage beschränkt. Der Autor nutzt wörtliche Übernahmen vielmehr nur in geringem Maße und passt den Vorlagentext seinen Bedürfnissen, sowohl in sprachlich-stilistischer als auch in inhaltlicher Hinsicht an. Kompilation geschieht durch das Zusammenwirken verschiedener Bearbeitungstechniken wie der Paraphrasierung von Textstellen, der Kürzung, Umstellung, der Hinzufügung von neuem Material sowie durch stilistische Anpassungen an den neu entstehenden Text. Dabei bezieht sich der Autor weder explizit noch implizit auf seine verwendete Vorlage, noch auf die „Mitarbeiter“, die ihm bei der Materialsammlung für sein Projekt zur Verfügung standen. *Ġahāngīrnāma* erweckt den Eindruck, ein vom

Autor in einem genialen Wurf alleine abgefasste Historiographie zu sein, die sich ausschließlich aus seinen persönlichen Erinnerungen speist.

Wie aus der in der Einleitung zitierten Textpassage aus *Maḡālis* hervorgeht, beauftragte Ġahāngīr seine Höflinge, unter anderem den Autor seines Vorlagentextes und weitere Vertraute, mit einer Materialsichtung und -sammung für sein Schreibprojekt. Die Auswahl der übernommenen Textstellen kann also nicht absolut dem Autor selbst zugeordnet werden. Vielmehr ist sie als eine Auswahl dessen zu sehen, was im inneren Zirkel um Ġahāngīr als interessant und wichtig erachtet wurde.

Die Auswahl, die der Autor innerhalb der Vorlagentexte trifft, lässt sich als Glättung des Stils charakterisieren. Wie die Analyse zeigt, greift der Autor dort korrigierend ein, wo die Vorlage das verletzt, was heute als *political correctness* bekannt ist. So verzichtet er auf eine Abwertung hindureligiöser Praxis, wie sie die Vorlage enthält. Darüber hinaus zeichnet sich die Bearbeitung der Textstellen vornehmlich durch eine Kürzung mimetischer Elemente aus. Ergänzungen der kompilierten Informationen werden dann eingefügt, wenn der Autor zusätzliche inhaltliche Informationen – aus dritten, nicht identifizierten Quellen oder aus eigener Erinnerung – einarbeitet. Hinzufügungen bestehen dabei aus ganzen Textabschnitten bzw. Teilhandlungen der überlieferten Begebenheit. Diese werden als Block in die kompilierten Bestandteile eingefügt. Innerhalb der kompilierten Blöcke werden jedoch keine inhaltlichen Ergänzungen vorgenommen. Deutlich ist zu erkennen, wie durch sprachliche und stilistische Veränderungen, aber auch durch inhaltliche Hinzufügung die Intention bzw. Textaussage verändert wird. Während *Maḡālis* sich dadurch auszeichnet, dass Ġahāngīr in allen Lebenslagen als unfehlbarer, idealer Herrscher und Mensch dargestellt wird, arbeitet Ġahāngīr in seinen eigenen Bericht auch Passagen ein, die ihn in verletzlicher oder schwacher Situation zeigen – man denke hier an die in *Maḡālis* fehlende Panikszene, in der der Herrscher von seinen eigenen Höflingen überrannt wird.

Das Ergebnis der Analyse zeigt somit, wie vielschichtig und individuell sich der Kompilationsprozess im Falle des *Ġahāngīrnāma* gestaltet. Kompilation ist hier als eine Auseinandersetzung des Autors mit seinem Vorlagentext zu sehen, die weit über reine wörtliche oder inhaltliche Übernahme hinausgeht. Das kompilierte Material ist zwar als solches zu erkennen, wird aber durch die oben zusammengefassten Techniken so bearbeitet und mit inhaltlichen Ergänzungen des Autors verwoben, dass ein neuer, eigenständiger Text entsteht. Utzschneider/Nitsches in der Einleitung wiedergegebene Definition

von Kompilation trifft also den Kern der hier angewandten Textproduktion nicht. Vielmehr ist festzustellen, dass Ğahāngīr sich in Auseinandersetzung mit seinem Vorlagentext einerseits und seinem Schreibprojekt andererseits befindet und sein Handeln als individuelle literarisches Schaffen zu werten ist.

## Literatur

### Primärquellen

- Abū al-Faʿl ʿAllāmī; Maulawī, ʿAbd ur-Rahīm (1877): Akbarnāma. 2 Bände. Calcutta.
- Bābur, Zahir ad-Din Muhammad (1995): Babur-Nama (Vaqayiʿ) critical edition based on four Chaghatay texts. Hrsg. von Eiji Mano. Kyoto.
- Ğahāngīr, M. Salīm (1864): Tuzuk-i Ğahāngīrī. Hrsg. von Sayid Ahmad Khan. Ghazipur; Aligharh.
- Ğahāngīr, M. Salīm (1980): Ğahāngīrnāma: Tuzuk-i Ğahāngīrī. Hrsg. von Muḥammad Ḥāšim. Tihran.
- Lāhōrī, ʿAbd al-Sattār b. Qāsīm (2006): Majālis-i Ğahāngīrī. Report of night assemblies at the court of Nūr al-Dīn Ğahāngīr from 24 Raġab 1017 to 19 Ramaḍān 1020 a.h./ 24. October 1608 to 15 November 1611 a. d. Hrsg. von ʿArif Naušāhī und Niẓāmī Moʿeen. Teheran.

### Nachschlagewerke

- Dihḥudā, ʿAli Akbar: Luġat-nāma. Hrsg. von Muḥammad Muʿin. Tihran, (1946–).
- Encyclopaedia of Islam, Second Edition. Brill Online, 2013.
- Encyclopaedia of Islam, Third Edition, Hrsg. von Gudrun Krämer e. a., Brill Online, 2013.
- Steingass, Francis Joseph: A comprehensive Persian-English dictionary. Beirut, (1975).

### Sekundärliteratur und Übersetzungen

- Alam, Muzaffar e. a. (Hrsg.) (2000): The making of Indo-Persian culture: Indian and French studies. New Delhi.

- Alam, Muzaffar (2000): Akhlāqī Norms of Mughal Governance. In: Muzaffar Alam e. a. (Hrsg.): *The making of Indo-Persian culture: Indian and French studies*, New Delhi, S. 67–95.
- Alam, Muzaffar; Subrahmanyam, Sanjay (Hg.) (1998): *The Mughal State 1526–1750*. Oxford, New Delhi (Oxford in India Readings).
- Ali, Salim A. (1927; 1928): The Moghul Emperors of India as Naturalists and Sportsmen, Parts 1–3. In: *Journal of the Bombay Natural History Society* 31; 32 (4; 1–2), S. 833–861; 34–63, 264–273.
- Alvi, M. A. (1968): *Jahāngīr: The naturalist*. New Delhi.
- Alvi, Sajida S. (1989): Religion and State during the Reign of Mughal Emperor Jahangir (1605–27): Non-Juristical Perspectives. In: *Studia Islamica* 69, S. 95–119.
- Athar Ali, Mohammed (1985): *The apparatus of empire. Awards of ranks, offices and titles to the Mughal nobility*. New Delhi e. a.
- Balabanlilar, Lisa. „Jahāngīr.“ *Encyclopaedia of Islam, Third Edition*, Hrsg. von Gudrun Krämer e. a., Brill Online, 2013.
- Bhakkari, Šaiḥ Farīd (2009): *The Dhakirat-ul Khawanin of Shaikh Farid Bhakkari. A Biographical Dictionary of Mughal Noblemen*. Hrsg. von Ziyuddin A. Desai. Delhi.
- Bazmee Ansari, A. S. „Djahāngīr.“ *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Brill Online, 2013.
- Beveridge, Henry; Rogers, Alexander (Hrsg.) (1909): *The Tuzuk-i Jahāngīri. Memoirs of Jahāngīr*. Lahore.
- Della Valle, Pietro; Grey, Edward; Havers, George (2010): *The travels of Pietro della Valle in India*. Farnham, Surrey.
- Faruqui, Munis Daniyal (2012): *Princes of the Mughal Empire, 1504–1719*. Cambridge, New York.
- Foster, William (1921): *Early Travels in India 1583–1619*, London e. a.
- Franke, Heike (2005): *Akbar und Ġahāngīr. Untersuchungen zur politischen und religiösen Legitimation in Text und Bild*. Schenefeld (Bonner Islamstudien, 12).
- Franz, Kurt (2004): *Kompilation in arabischen Chroniken. Die Überlieferung vom Aufstand der Zang zwischen Geschichtlichkeit und Intertextualität vom 9. bis zum 15. Jahrhundert*. Berlin.
- Genette, Gérard (1980): *Narrative discourse. An essay in method*. Ithaca.
- Genette, Gérard e. a. (1990): *Fictional Narrative, Factual Narrative*. In: *Poetics Today* 11 (4, Narratology Revisited II), S. 755–774.

- Guerreiro, Fernão; Payne, C. H. (1930): *Jahāngīr and the Jesuits. With an account of the travels of Benedict Goes and the Mission to Pegu.* Routledge.
- Gymrich, Marion; Neumann, Birgit; Nünning, Ansgar (Hrsg.) (2007): *Gattungstheorie und Gattungsgeschichte.* Trier (ELCH; ELK, 28).
- Habib, Irfan (1986): *An atlas of the Mughal Empire. Political and Economic maps with detailed notes, bibliography and index.* Delhi.
- Hadi, Nabi (1995): *History of Indo-Persian literature.* New Delhi.
- Kewal Ram (1985): *Tazkiratul-umara of Kewal Ram: biographical account of the Mughal nobility, 1556–1707 A. D.*
- Lefèvre, Corinne (2007a): *Pouvoir et noblesse dans l'empire moghol. Perspectives du règne de Jahāngīr (1605–1627).* In: *Annales HSS novembre-décembre* (6), S. 1287–1312.
- Lefèvre, Corinne (2007b): *Recovering a missing voice from Mughal India: The Imperial Discourse of Jahāngīr (r. 1605–1627) in his memoirs.* In: *JESHO* 50 (4), S. 452–489.
- Lefèvre, Corinne (2010a): *Jahangir et son frère Šah 'Abbas: compétition et circulation entre deux puissances de l'Asie musulmane de la première modernité.* In: D. Hermann und F. Speziale (Hrsg.): *Muslim Cultures in the Indo-Iranian World during the Early-Modern and Modern Periods.* Berlin, Teheran, S. 23–56.
- Lefèvre, Corinne (2010b): *Comment un «conquérant du monde» devint l'esclave d'une femme. L'historiographie de l'empereur moghol Jahangir (r. 1605–1627).* In: S. Benoist e. a. (Hrsg.): *Mémoires partagées, mémoires disputées: écriture et réécriture de l'histoire.* Metz, S. 93–118.
- Lefèvre, Corinne (2012): *Europe-Mughal India-Muslim Asia: Circulation of Political Ideas and Instruments in Early Modern Times.* In: Antje Flüchter und Susan Richter (Hrsg.): *Structures on the Move. Technologies of Governance in Transcultural Encounter.* Berlin, Heidelberg (Transcultural Research – Heidelberg Studies on Asia and Europe in a Global Context), S. 127–146.
- Manz, Beatrice M.: „Tīmūr Lang.“ *Encyclopaedia of Islam, Second Edition.* Brill Online, 2013.
- Martínez, Matías; Scheffel, Michael (2012): *Einführung in die Erzähltheorie.* 9. Aufl. München.
- Pelsaert, Francisco; Broecke, Pieter van den (1957): *A contemporary Dutch chronicle of Mughal India.* Narain, Brij; Sharma, Sri Ram (Hrsg.) (*European travellers in India: Past and present*, 5). Calcutta.

- Prasad, Beni (1922): *History of Jahangir*. London.
- Price, Major D. (1829): *Memoirs of the Emperor Jahangueir*. London.
- Richards, John F. „Maṣab and Maṣabdār.“ *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Brill Online, 2013.
- Richards, John F. (1998) (<sup>1</sup>1978): *The Formulation of Imperial Authority under Akbar and Jahangir*. In: Muzaffar Alam und Sanjay Subrahmanyam (Hrsg.): *The Mughal State 1526–1750*. Oxford, New Delhi (Oxford in India Readings), S. 126–167.
- Roe, Thomas (1894): *The Embassy of Sir Thomas Roe to the court of the Great Mogul 1615–19*. 2 Bände. Hrsg. von Willaim Foster. London.
- Sela, Ron (2011): *The legendary biographies of Tamerlane. Islam and heroic apocrypha in Central Asia*. Cambridge, New York.
- Shāhnavāz Khān Awrangābādī, ‘Abd al-Ḥayy ibn Shāhnavāz; Beveridge, Henry; Prasad, Bani (2003): *The Maāthir-ul-umarā: Being Biographies of the Muḥammadan and Hindu Officers of the Timurid Sovereigns of India from 1500 to about 1780 A. D.* 2 Bände. Calcutta. (Maathir I, II).
- Storey, Charles Ambrose (1989): *Persian literature. A bio-bibliographical survey*. London.
- Thackston, Wheeler M. (Hrsg.) (1999): *The Jahangirnama: memoirs of Jahangir, emperor of India*. New York and Oxford: Oxford University Press (in association with the Freer Gallery of Art and the Arthur M. Sackler Gallery).
- Thackston, Wheeler M. „Tūzūk.“ *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Brill Online, 2013.
- Utzschneider, Helmut; Nitsche, Stefan A. (<sup>2</sup>2005): *Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung. Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments*. Gütersloh.