

Aus den Tiefenschichten der Texte

Beiträge zur turko-iranischen Welt
von der Islamisierung bis zur Gegenwart

Herausgegeben von
Nader Purnaqqeband und Florian Saalfeld

Reichert Verlag Wiesbaden 2019

Bibliographische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Gedruckt auf säurefreiem Papier
(alterungsbeständig - pH 7, neutral)

© Dr. Ludwig Reichert Verlag Wiesbaden 2019
www.reichert-verlag.de
ISBN: 978-3-95490-436-5

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung
des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen,
Mikroverfilmungen und die Speicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	ix
Forschen und forschen lassen: Jürgen Pauls Leben für die Islamwissenschaft	xiii
<i>Nader Purnaqcheband</i>	
Prof. Dr. Jürgen Paul – Schriftenverzeichnis	xix
Ein verlorener Traum: Yazdgards Ende und die Anfänge muslimischer Herrschaft über den Iran	1
<i>J. Jürgen Tubach</i>	
Ein Held und eine Reise: Eine narratologische Analyse der „Life of Ferdowsi Narratives“	59
<i>Nader Purnaqcheband</i>	
Narrative Strategien zur Legitimation eines Herrschers: Sultan Šams ad-Dīn Ilutmiš und das frühe Sultanat von Delhi	85
<i>Florian Saalfeld</i>	
La descendance matrilineaire à l'époque de Tīmūr	105
<i>Michele Bernardini</i>	
Lords of Tabriz: Local Interests, Political Agency and Dynastic Change (Seventh/Thirteenth to Ninth/Fifteenth Centuries)	117
<i>Daniel Zakrzewski</i>	
Behind the Name: Chinese Terms for Central Asian Dynasties and Peoples from the Qarakhanids to the Timurids	139
<i>Dilnoza Duturaeva</i>	
Yavuz Sultan Selim und die Qizilbasch: Geschichte eines Konflikts	157
<i>Dmitry Sevruck</i>	
Variationen über das Thema Geburtstag und seine Folgen. Aus den Nocturnes des Mogulkaisers Ġahāngīr (r. 1605–1627)	165
<i>Anna Kollatz</i>	

Biens familiaux en division : Un témoignage sur la propriété foncière des <i>khwājas</i> Barnābādī au début du XVIII ^e siècle	179
<i>Maria Szuppe</i>	
War and Peace in Pre-Colonial Bukhara: The Keneges Treaties (1820s-1840s)	191
<i>Wolfgang Holzwarth</i>	
Imperial Strategic Uncertainty: The Promises and Perils of a Russian Protectorate in Central Asia	233
<i>Paolo Sartori / Ulfat Abdurasulov</i>	
Soviet 'Local' Knowledge: Babajan Safarov's Notes on Slavery in Khwarazm	265
<i>Ulfat Abdurasulov / Nuryoghdi Toshov</i>	
Setting an Example: Narrative Strategies and Values in the Shaping of Local History in Xinjiang	293
<i>Ildikó Bellér-Hann</i>	
Autorenverzeichnis	313

Jürgen Paul zum 70. Geburtstag
Eine Festschrift von Schülern, Mitarbeitern und Freunden

Variationen über das Thema Geburtstag und seine Folgen. Aus den Nocturnes des Mogulkaisers Ġahāngīr (r. 1605–1627)*

Anna Kollatz (Bonn)

وی بخت تو بر کام دو عالم فیروز
هر روز تو نوروزتر از هر نوروز

ای روی تو آفتاب عالم افروز
هر سال تو فرخنده تر از سال دگر

Erstrahlt die Welt unter der Sonne deines
Blicks
Glücklicher als das zuvor sei jedes deiner
Jahr'

Beider Welten Glück bleibt hinter deinem
zurück
ein jeder deiner Tage festlicher als das
Neujahr¹

Mit diesen Versen gratulierte der brahmanische *munšī* Čandra Bhān Brahman seinem Herrscher Šāh Ġahān, dem fünften Mogulkaiser, zum Geburtstag. Er rezitierte seine Verse an der Waage, in der der Jubilar gegen Gold und Silber, Edelsteine und edle Stoffe, Parfum und Spezereien aufgewogen wurde. Dieses Heilige Wiegen, *wazn-i muqaddas* oder *tōlā-dānā* genannt, bildete den Höhepunkt der Geburtstagsfeierlichkeiten für die Mogulherrscher, die gleich zwei Mal im Jahr abgehalten wurden: Einmal nach dem Sonnen- und einmal nach dem islamischen Mondkalender. Der Herrscher bekam also zwei Mal im Jahr Geschenke und verteilte den ‚Ertrag‘ seines Heiligen Wiegens an Verwandte, loyale Eliten und Arme – die Prinzen hatten nur einmal im Jahr das Vergnügen. Es war, so berichtet uns nicht nur Čandra Bhān, eine große Ehre, gratulieren zu dürfen oder gar

* In einem Hauptseminar hat Jürgen Paul einmal den Aufbau eines guten wissenschaftlichen Beitrags mit der Sonatenhauptsatzform verglichen. Damit – und nicht nur damit – hat er mir den Sprung aus der Musikwelt hinein in die Islamwissenschaft schmackhaft gemacht und erleichtert. Dafür – und nicht nur dafür – möchte ich an dieser Stelle meinen ganz persönlichen Dank aussprechen. Doch eignen sich auch andere Formen der Musik sehr dazu, den Charakter von Texten zu beschreiben. Diesem Text haben zwei Formen Pate gestanden: Die Variation – sie erlaubt es dem Musiker, seinen Gedanken zu einem kleinen Thema freien Lauf zu lassen, ohne den dialektischen Charakter der Sonatenhauptsatzform ganz verlieren zu müssen. Die zweite Patin ist die Nocturne. Sie ist der musikalische Spiegel der Versammlungen, die in diesem Text im Zentrum stehen: Abendlichen Zusammenkünften, in denen bedächtiges Philosophieren ebenso seinen Platz haben kann, wie hitzige Diskussionen oder scherzhafte Wettstreite. Dieses kleine Stück folgt nicht dem Sonatenhauptsatz. Der Anlass dieser Festschrift, die Feier eines Geburtstags, lässt mich weniger an Beethovens Op. 111, denn an fröhlichere, unbeschwertere Musik denken. Deshalb sei dem Leser empfohlen, bei der Lektüre Mozarts Andante grazioso aus KV 331 im Ohr zu haben, oder seine kleine Fantasie KV 397. Beides wären Stücke, die ich zu gerne zu einer Festschrift für Jürgen Paul beigegeben hätte, wäre dies Genre nicht aufs Schriftliche beschränkt.

¹ Čandra Bhān Brahman: *Čahār Čaman*. Ed. Syed M. Yūnus Ġa‘farī. New Delhi: Markaz-i Taḥqīqāt-i Fārsī 2008, 43. Übersetzung der Autorin. Zu Autor und Text siehe auch: Kinra, Rajeev: *Writing Self, Writing Empire. Chandar Bhan Brahman and the Cultural World of the Indo-Persian State Secretary*. Oakland, CA: University of California Press 2015.

bei der Zeremonie anwesend zu sein. Traditionell fand das Wiegezeremoniell im Haus der Mutter des jeweiligen Herrschers oder Prinzen statt. Für diejenigen Eliten, denen Anwesenheit an der Waage gestattet wurde, bedeutete dies damit eine doppelte Auszeichnung – wurden sie doch zu dieser Gelegenheit auch in Bereiche des Hofes vorgelesen, die ihnen sonst versperrt blieben. Die Faszination dieser Geburtstagsfeierlichkeiten ist bis nach Europa vorgedrungen, wie die Darstellung des ‚Geburtstags des Großmoguls Aurangzeb‘, von Johann Melchior Dinglinger (entstanden 1701–1708) im Grünen Gewölbe zu Dresden beweist. Der Reichtum, die Farbigkeit, der Prunk des Mogulhofes waren das, was Dinglinger und vor wie nach ihm viele Europäer faszinierte. Feste, Audienzen, das Heilige Wiegen des Herrschers sind allesamt offizielle Anlässe, zu denen der Mogulhof zur Repräsentation der herrscherlichen Macht in besonderer Weise erstrahlte. Was aber dachten die Moguln en privé über Geburtstag und – ja, das damit verbundene Älterwerden?

Es ist ein besonderes Glück, dass im Jahr 2006 von ‘Ārif Naušāhī und Mu‘īn Nizāmī ein Text ediert wurde, den die beiden Herausgeber aus einem leider unvollständigen, wenn auch immer noch umfänglichen Manuskriptentwurf entnahmen und ihm den Titel *Mağālis-i Ġahāngīrī* gaben.² Der Autor, ein gewisser ‘Abd as-Sattār b. Qāsim Lāhūrī,³ präsentiert seine Schrift als lehrreiche Gesprächssammlung nach dem Vorbild der *malfūzāt* aus dem Kontext der indo-persischen Čištīya. Insbesondere Ġahāngīr (r. 1605–1627) ist als mit diesem Orden in besonderer Weise verbunden anzusehen, wurde er doch im Haus des Čištī-Scheichs Salīm in Faḥpūr Sikrī geboren.⁴ Der Text weist sowohl formal als auch thematisch und stilistisch große Ähnlichkeit zu seinem explizit benannten Vorbild *Fawā'id al-fu'ād* von Ḥasan Dihlavī Siğzī auf. Der Autor erwähnt diesen Text, der als das Genre prägende Vorlage für eine ganze Reihe von *malfūzāt* auch aus anderen sufi-schen Orden gelten kann, an mehreren Stellen als sein Vorbild.⁵ Auch in inhaltlicher Hinsicht, insbesondere in der Präsentation des Mogulherrschers Ġahāngīr als inspiriertem

² Lāhūrī, ‘Abd as-Sattār b. Qāsim: *Mağālis-i Ġahāngīrī*. Ed. ‘Ārif Naušāhī / Mu‘īn Nizāmī. Teheran: Mīrās-i Maktūb 1385hš [2006]. Siehe auch Lefèvre, Corinne: „The Mağālis-i Jahāngīrī (1608–11). Dialogue and Asiatic Otherness at the Mughal Court“. In: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 55,2–3 (2012), 255–286; Id.: „Beyond Diversity. Mughal Legal Ideology and Politics“. In: *The Medieval History Journal* 16,2 (2013), 425–447.

³ Die Identität des Autors ist aus dem Manuskript, dem eine Titelseite fehlt, nicht mehr zu rekonstruieren. Es sprechen allerdings einige Gründe dafür, eben den ‘Abd as-Sattār als Autor der *Mağālis* zu identifizieren, der auch an verschiedenen jesuitischen Schriften beteiligt war, die am Mogulhof entstanden sind. Dazu siehe das Vorwort der Herausgeber in Lāhūrī, *Mağālis*, 23–48; Kollatz, Anna: „‘Abd al-Sattār“. In: Thomas, David / Chesworth, John (Eds.): *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. South and East Asia, Africa and the Americas 1600–1700*. Leiden: Brill 2016, 134–140.

⁴ Darüber hinaus war es der Legende nach Salīm Čištī, der Akbar die Geburt seines Thronerben prophezeit hatte. Zur Darstellung im *Ġahāngīrnāma* siehe: Ġahāngīr: *The Jahangirnama. Memoirs of Jahangir, Emperor of India*. Tr. Wheeler M. Thackston. New York: Oxford University Press 1999, 65 f.

⁵ Siehe z. B. Lāhūrī, *Mağālis*, 1 f. Übersetzung in Kollatz, Anna: *Inspiration und Tradition. Strategien zur Beherrschung von Diversität am Mogulhof und ihre Darstellung in Mağālis-i Ġahāngīrī (ca. 1608–11) von ‘Abd al-Sattār b. Qāsim Lāhūrī*. Berlin: EB-Verlag 2016, 292. Alle folgenden Übersetzungen aus den *Mağālis* basieren auf Kollatz, *Inspiration*, wurden aber an einigen Stellen formal angepasst. Weiter siehe Dihlavī, Nağm ad-Dīn Ḥasan b. ‘Alā’ Siğzī: *Fawā'id al-fu'ād*. Ed. Muhammad Latif Malik. Lahore: Malik Sirāğ ad-Dīn 1966; Ernst, Carl W.: *Eternal Garden. Mysticism, History, and Politics at a South Asian Sufi Center*. New Delhi: Oxford University Press 2004; Lawrence, Bruce B. (Ed.): *Morals for the Heart. Conversations of Shaykh Nizām ad-din Awliya Recorded by Amir Hasan Sijzi*. New York: Paulist Press 1992.

mystischen wie weltlichen Herrn, zeigt sich das Werk dicht an sufischen Schreibtraditionen des Subkontinents. Gleichzeitig trägt es aber auch Eigenschaften historiographischer Texte. Mit seiner chronologisch datierten ‚Tagebuchform‘ und den literarisch überarbeiteten und zugespitzten ‚Gesprächsprotokollen‘ steht es zudem in einer Tradition von Verschriftlichung an islamischen Höfen geführter Gespräche und steht auch inhaltlich Schriften dieser Tradition nahe.⁶ Zwei prägende Charakteristika des Textes sollen an dieser Stelle benannt werden. Er zeichnet sich durch einen starken instruktiven Impetus aus und präsentiert in anekdotischer Form Lehren zu Themenkomplexen wie idealer Herrschaft, ethischen Grundsätzen der allgemeinen Lebensführung, dem Dienst bei Hof sowie der Beschreitung des sufischen Weges im Zusammenhang mit dem höfischen Orden (*dīn-i ilāhī*), der am Mogulhof zumindest unter Akbar und Ġahāngīr zur Integration der führenden Elite und ihrer Bindung an den Herrscher diente. Besonders prägt den Text das Bestreben, Ġahāngīr als idealen weltlichen und spirituellen Herrscher zu repräsentieren. Diesem Ziel sind letztendlich sämtliche Darstellungen untergeordnet. Auch Anekdoten und Gesprächsprotokolle werden narrativ auf einen das jeweils besprochene Problem lösenden Schlusssatz des Herrschers oder seines narrativen Sprachrohrs, des Autors selbst, ausgerichtet. Eine eindeutige Zuordnung zu einem bereits etablierten indo-persischen Genre ist aufgrund der verschiedenen genannten Einflüsse nicht möglich. Vielmehr handelt es sich hier um ein Amalgam, welches Charakteristika verschiedener Schreibtraditionen vereint und im Kontext der am Mogulhof entstandenen bisher bekannten Literatur ein Unikum darstellt. Der Text könnte als eine an sufische Schreibtraditionen angelehnte ‚Herrscher-Hagiographie‘ bezeichnet werden. Aufgrund des hohen Grades narrativer Durchformung des Textes erscheint es nicht angebracht, ihn als bloße Stoffsammlung für das spätere *Ġahāngīrnāma* aufzufassen, wie es Alam und Subrahmanyam vorschlagen.⁷ In ihrem Beitrag postulieren sie, der Text sei nur dazu gedacht gewesen, ihn Ḥān A‘zam Mīrzā ‘Azīz Kōkā⁸ als Rohmaterial für die Erstellung des *Ġahāngīrnāma* zu übergeben. Diese Einschätzung

⁶ Ein arabischsprachiges Beispiel aus der Mamlukenzeit untersucht Christian Mauder in seiner jüngst in Göttingen vorgelegten Dissertation. Er geht insbesondere auf die diversen Diskursfäden ein, die die Gesprächsprotokolle auszeichnen und die auch für die *Maḡālis-i Ġahāngīrī* charakteristisch sind: Mauder, Christian: *In the Sultan's Salon. Learning, Religion and Rulership at the Mamluk Court of Qānīṣawh al-Ghawrī (r. 1501–1516)*. Unveröffentlichte Dissertation. Universität Göttingen 2017.

⁷ Cf. Alam Muzaffar / Subrahmanyam, Sanjay: „Frank Disputations. Catholics and Muslims in the Court of Jahāngīr (1608–11)“. In: *Indian Economic & Social History Review* 46,4 (2009), 457–511, hier 487.

⁸ Ḥān A‘zam (1542–1622/23) nimmt in den *Maḡālis* eine hervorgehobene Rolle als Gesprächspartners des Herrschers ein, als Figur im Narrativ leitet er in Gesprächsthemen ein und über. Seine Familie stammte aus Mittelasien. Er war ein Milchbruder Akbars und zeitweilig ein Vertrauter des Herrschers. Nach der Eroberung von Guḡārāt wurde er 980/1573 der erste Gouverneur der neuen Provinz. Er fiel zeitweise in Ungnade, wurde aber 988/1580 begnadigt. Ein neuer Konflikt brach um 1001/1593 aus, als er sich gegen Akbars Religionspolitik und den höfischen Orden äußerte. Unter Ġahāngīr diente er als Gouverneur verschiedener Provinzen, so Guḡārāt, Mālwa, Dekkān und als Prinzenzieher, wobei das Verhältnis zum Herrscher weiterhin gespannt blieb. Dazu siehe Athar Ali, Mohammed: *The Apparatus of Empire. Awards of Ranks, Offices and Titles to the Mughal Nobility*. Aligarh: Centre of Advanced Study in History 1985; Shāhnavāz Khān Avrangābādī, ‘Abd al-Ḥayy ibn Shāhnavāz / Beveridge, Henry / Prasad, Bani: *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 vols. Kalkutta: Janaki Prakashan 2003, 219–234; Lefèvre, Corinne: „‘Azīz Kōkā, Mīrzā“. In: *EP*. Brill Online 2008: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_26363 (09.02.2018).

beruht offenbar auf einer Textstelle in den *Mağālis*, wo der Autor aufgefordert wird, relevante Teile seiner Aufzeichnungen zu diesem Zweck zur Verfügung zu stellen. Der Herrscher wendet sich hier in direkter Rede an den Autor:

Übergib Ḥān A‘zam diejenigen Berichte aus den paradiesischen Versammlungen [aus] unserem Kanon, den du schreibst, die du und I‘timād ad-Daula gleichermaßen für würdig erachten, in das *Ġahāngīrnāma* eingebracht zu werden. Ḥān A‘zam wird für würdig erachtet, uns vorzutragen, was in das *Ġahāngīrnāma* aufgenommen wird.⁹

Hieraus ist aber nicht zu erschließen, dass der Text eine reine Quellensammlung sei, zumal die genannte Textstelle die Schrift ‘Abd as-Sattārs explizit als *vāqī‘āt*¹⁰ des Herrschers und damit als eigenständiges Schreibprojekt bezeichnet. Die Verwendung bereits existierender Texte zur Erstellung größerer historiographischer Werke hat am Mogulhof (wie auch sonstwo) zudem Tradition, denkt man etwa an die dem *Akbarnāma* vorhergehenden Berichte des Ġauhar Āftābčī, der Gulbadan Bigum und des Bāyazīt Bāyāt.¹¹

Mit dem gegebenen Titel *Mağālis* nehmen die Herausgeber einen Schlüsselbegriff aus der Binnenorganisation des Textes auf. Er ist in durchnummerierte Kapitel, *mağālis*, gegliedert, die jeweils mit einem stereotypen Datierungsparagrafen und einem ebenfalls wenig variierten Herrscherlob beginnen. Gleichzeitig gibt diese Kapiteleinleitung aber auch Hinweise auf das Setting, in dem die wiedergegebenen Gespräche und Handlungen zu verorten sind. Der genaue Ablauf des Audienzzeremoniells geht aus dem Text nicht hervor. Klar wird allerdings, dass es sich bei den präsentierten Inhalten, wie im Untertitel der Edition angegeben, um Gesprächsrunden handeln muss, die nach einer Abendaudienz und dem islamischen Nachtgebet stattfanden und wohl häufig bis spät in die Nacht hinein dauerten. Manche dieser Runden wurden im relativ großen Rahmen des *darbār-i ‘āmm va ḥāṣṣ* abgehalten, der Räumlichkeit für Audienzen, an denen alle am Hof anwesenden *manṣabdāre* teilzunehmen hatten. Andere erscheinen als vertraulichere Zirkel, zu denen nur ausgewählte Vertraute des Herrschers und manche Gäste des Hofes Zutritt erhielten. Solche *mağālis* fanden in Räumen statt, die vom allgemeinen Kontext der großen Audienzhallen abgetrennt, diesen aber angegliedert waren. Ein Beispiel dafür ist eine als *juṣṣḥāna*, Badehaus, bezeichnete Raumeinheit, die zwischen den Repräsentationsräumen und dem Aufenthalt des Harems lokalisiert wird. Der Text, der sich an ein hofnahes Publikum richtet, hält sich allerdings wenig mit räumlichen Beschreibungen oder Angaben über am Hof bekannte Abläufe auf. Lediglich einige wenige Hinweise lassen sich extrahieren. So berichtet der Autor im 49. Kapitel von einer Gesprächssituation, in der eine Gruppe von Diskutanten vor die in der Audienzhalle aufgestellten *manṣabdāre* gerufen wurde, um vor dem Herrscher eine Schaudiskussion zu religiösen Themen zu führen:

[...] Prinzen höchsten Standes und Emire über große Angelegenheiten, deren jeder über Provinzgouverneure Befehlsgewalt hat, standen Kreis um Kreis vor dem Thron, die Hand auf der Brust. Gelehrte der Wissenschaften, jeder Konfession und jeder Rechtsschule [...] – ein jeder stand gemäß seinem Stande und Range zusammen [mit seinesgleichen]. Von diesen

⁹ Lāhūrī, *Mağālis*, 43; siehe auch Kollatz, *Inspiration*, 340.

¹⁰ Lāhūrī, *Mağālis*, 120; siehe auch Kollatz *Inspiration*, 401 f.

¹¹ Alle als Parallelquellen aufzufassende Texte liegen ediert und übersetzt vor in Thackston, Wheeler M.: *Three Memoirs of Humáyun*. Costa Mesa: Mazda Publishers 2009.

waren einige Gelehrte der Religion und des Kultus [...] aus dem Kreise der Begleiter hervorgetreten und führten vor dem heiligsten Angesicht einen vertieften Disput.¹²

Über diese Darstellung hinaus schweigt sich der Text allerdings über das Setting der Gespräche aus. Es ist an vielen Stellen des Textes nicht zu klären, ob die namentlich angegebenen Gesprächsteilnehmer sich in einem separaten Raum, etwa der *ġušlĥāna* zusammenfanden, oder ob sie, wie im Beispiel, vor der größeren Gruppe angesiedelt waren. Wir lesen also die Nocturnes aus dem Salon des Mogulherrschers Ğahāngīr, des Vaters des zu Beginn erwähnten Jubilars, und betrachten sie durch die Augen eines mit den Abläufen am Mogulhof gut vertrauten Autors.

Ein großer Teil der im Text behandelten Themen ist entweder explizit den erwähnten Intentionen des Autors zugeordnet oder lässt sich unschwer als Illustration idealer Tugenden des Herrschers identifizieren. Auch zunächst merkwürdig anmutende Inhalte, wie etwa eine Diskussion über den Genuss von Spatzenhirnen als Potenzmittel (was der Herrscher mit dem Argument ablehnt, man dürfe kein unschuldiges Leben dem eigenen Genuss opfern), werden mit den im Text propagierten Werten verbunden.¹³ Trotzdem verbleibt ein Rest an Themen, die man als ‚Smalltalk‘ auffassen könnte. Warum etwa schließt der Autor eine Unterhaltung des Herrschers mit seinen Edlen in seine Sammlung ein, in der es darum geht, wer in früheren Zeiten der beste Arzt am Mogulhof war? Warum schafft es ein Affe in den Text, der angeblich Krankheiten diagnostizieren kann? Diese Kuriosa bleiben fürs Erste kurios, ein drittes aber soll der Inhalt dieses kleinen Beitrags sein: Was passiert, wenn der Herrscher älter wird? Und konkret: Wie geht man mit den grauen Haaren im herrscherlichen Schnurrbart um? Während die Brillanz des Herrschers im Dichterwettstreit ebenso wie seine überlegenen Fähigkeiten in der Jagd, seine Scharfsinnigkeit in der Diskussion politischer und religiöser Fragestellungen und nicht zuletzt auch seine barmherzige und nachsichtige Zuwendung zu sämtlichen Besuchern seiner Audienz in einer Vielzahl von Anekdoten als ideale Herrschertugenden Ğahāngīrs präsentiert werden, fällt die Frage nach den grauen Haaren aus dem Rahmen der gewählten Themen. Was bezweckt der Autor damit, ausgerechnet ein kosmetisches Problem mehrfach im Text aufzugreifen? War es so virulent am Mogulhof? Oder zeigt dieses kleine Seitenthema an, dass die *Maġālis* doch weniger literarisch durchkomponiert wurden, als es etwa die Darstellung des Herrschers als inspiriertem sufischen Führer vermuten lässt?

Dem anekdotischen Charakter des Textes entsprechend, der auch seine Hauptthemen immer wieder in kurzen, in loser thematischer Folge stehenden Abschnitten aufnimmt – hier wird der Lauf der lockeren Unterhaltung in den Text übersetzt – taucht auch das Thema des ergrauenden herrscherlichen Haars mehrfach kurz in verschiedenen Kapiteln auf. Gleich zwei Mal, noch dazu fast wortgleich, wird das Thema von einer rechtlich-religiösen Seite angesprochen. Eine Frage des Herrschers bildet jeweils den Anfang der kurzen, dialogisch gehaltenen Szenen. Zum Ende des 87. Kapitel der *Maġālis*,

¹² Lāhūrī, *Maġālis*, 29; siehe auch Kollatz, *Inspiration*, 324.

¹³ Siehe Kollatz, Anna: „The Creation of a Saint Emperor. Retracing Narrative Strategies of Mughal Legitimation and Representation in *Maġālis-i Jahāngīrī* by ‘Abd al-Sattār b. Qāsim Lāhūrī (ca. 1608–11)“. In: Conermann, Stephan / Rheingans, Jim (Eds.): *Narrative Pattern and Genre in Hagiographic Life Writing. Comparative Perspectives from Asia to Europe*. Berlin: EB-Verlag 2013, 227–266.

datiert auf den 17. *šafar* 1020 / 01. Mai 1611 findet sich folgender Auszug, der nicht in Zusammenhang mit den zuvor unter dem gleichen Datum besprochenen Themen steht:

Ebenfalls an diesem Abend wandte er [Ġahāngīr] sich freundlich an den *qāzī* *‘askar*¹⁴ und sprach: „Wie ist es damit, dass Männer sich Henna auf die Fußsohlen schmieren?“ Jener erwiderte: „Zu diesem Thema fällt mir so schnell keine Überlieferung ein. Ja, der Prophet Gottes rieb es sich auf den Scheitel, aber seinen Bart färbte er nicht.“ [Ġahāngīr] sprach mit gesegneter Stimme: „War etwa der Bart des Propheten weiß geworden?“ Naqīb Ḥān¹⁵ antwortete: „Insgesamt 17 Haare im Barte des Propheten sind weiß geworden.“ [Ġahāngīr] sprach: „Also brauchte der Prophet nicht zu färben.“ Naqīb Ḥān erwiderte: „Vom Vater Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq, Abū Quḥāfa, wird überliefert, dass [der Prophet] ihm befohlen habe, seinen Bart zu färben, da der Bart größtenteils weiß geworden war. Daher geht man davon aus, dass den Bart zu färben Sunna-gemäß ist.“¹⁶

Für einen muslimischen Herrscher wäre es nun nicht weiter verwunderlich, wenn er sich vor der Behandlung seiner eigenen weißen Haare zunächst rückversichert, ob dies auch der Sunna des Propheten entspricht. Im Kontext der *Mağālis*, die in weiten Teilen darauf ausgerichtet sind, religiöse Argumentationen zu diskreditieren und statt ihrer das ‚vernünftige‘ (*‘aqli*) Urteil des Herrschers zu setzen, erscheint es aber erstaunlich, dass die Frage gleich zwei Mal aus dem Blickwinkel der islamischen Sunna betrachtet wird. Zudem kommt es nicht zu einem Disput, nicht einmal das anfängliche Zögern des *qāzī* wird getadelt. Der Herrscher nähert sich dem Thema über einen Umweg, das Färben der Fußsohlen, das zur traditionellen indischen Festkultur gehört und auch im islamischen Kerngebiet praktiziert wird.¹⁷ Leider erfahren wir aus dem Text nicht, welcher

¹⁴ Eine genaue Eingrenzung der Aufgaben eines ‚Heeres-*qāzī*‘ am Mogulhof ist nicht bekannt. Aufgrund seines Titels wird er als ein für die islamische Rechtsprechung im militärischen Kontext zuständiger Richter beschrieben. Allerdings stehen in den *Mağālis* die Qualitäten eines Höflings im Vordergrund.

¹⁵ Naqīb Ḥān ist neben Ḥān A‘zam und dem Autor-Erzähler ‘Abd as-Sattār einer der wichtigsten Ansprechpartner des Herrschers in den *Mağālis*. Ġiyāṣ ad-Dīn ‘Alī Naqīb Ḥān stammte aus einer sunnitischen Familie aus Qazvin. Sein Großvater und Vater waren in Diensten Šāh Tahmāsp Šafavis, bevor die Familie aufgrund ihrer Zugehörigkeit zur Sunna nach Indien migrierte. Ġiyāṣ ad-Dīn ‘Alī wurde zum Prinzenzieher und später vertrauten Diener Akbars. 981/1573–74 wurde er *divān* und *baḥšī* von Guḡārāt und weilte mit dem Hof in Ajmer; wo Akbar das Grab Mu‘īn ad-Dīn Čištī besuchte. 989/1581–82 wurde er von Akbar mit dem Titel Naqīb Ḥān geehrt. Durch verschiedene Heiraten war seine Familie mit dem Herrscherhaus verbunden, so war eine Schwester Mīrzā Muḥammad Ḥakīms, Sakīna Bānū Bīgum, die Frau von Šāh Ġāzī Ḥān, eines Cousins von Ġiyāṣ ad-Dīn ‘Alī. Sein Onkel Qāzī ‘Isā gab seine Tochter als Ehefrau an Akbar. Ġiyāṣ ad-Dīn ‘Alīs Sohn Mīr ‘Abd al-Laṭīf war verheiratet mit der Schwester von Mīrzā Yūsuf Ḥān Rīzvī. In der Regierungszeit Ġahāngīrs erhöhte sich Ġiyāṣ ad-Dīn ‘Alīs *manṣab* und sein Einfluss bei Hof. Er war bekannt für sein großes historisches Wissen, darüber hinaus für Kenntnisse in der *ḥadīṭ*-Wissenschaft, der Geometrie, von Reiseberichten und Chroniken. Er übersetzte für Akbar das Mahabharata. Ġiyāṣ ad-Dīn ‘Alī starb 1023/1614 in Ajmer und wurde im Mausoleum von Mu‘īn ad-Dīn Čištī beerdigt. Siehe Athar Ali, *Apparatus*; Shāhnavāz Khān Avrangābādī / Beveridge / Prashad, *Maāthir-ul-umarā II*, 381–384; Kewal Ram: *Tazkiratul-umara of Kewal Ram. Biographical Account of the Mughal Nobility, 1556–1707 A.D.* Tr. S. M. Azizuddin Husain. New Delhi: Munshiram Manoharlal 1985, 178; Bhakkari, Farid: *Zakhīrat al-Khawānīn*. 3 vols. Ed. S. Moinul Haq. Karachi: Pakistan Historical Society 1961–1974, 83.

¹⁶ Lāhūrī, *Mağālis*, 217; siehe auch Kollatz, *Inspiration*, 498. Eine weitere Erwähnung der gleichen Unterhaltung, diesmal jedoch vollständig an Naqīb Ḥān gerichtet, findet sich im 105. Kapitel: Lāhūrī, *Mağālis*, 217; siehe auch Kollatz, *Inspiration*, 497 f.

¹⁷ Die Frage, ob das Färben der Füße, Hände und des Bartes mit Henna für muslimische Männer erlaubt ist, treibt auch heute noch interessierte Muslime im Internet um, wie zahlreiche entsprechende Fragen auf *fatwa*-Portalen oder allgemeinen islamischen Frageseiten zeigen.

Überlieferung der nun Auskunft erteilende Naqīb Ḥān folgt. In der Tat sind zahlreiche *aḥādīṭ* überliefert, die sich mit der Verwendung von Henna befassen.¹⁸ Der Text steigt aber nicht in eine Diskussion der Überlieferungen ein, die auch den Rahmen dieses Beitrags sprengen würde. Diese Abwesenheit einer vertieften und auf islamischer Überlieferung basierten Diskussion spiegelt die Abwesenheit jeglicher islamischen Gelehrsamkeit außerhalb des sufischen Kontextes im Schrifttum der Ḡahāngīrzeit. Auch im zitierten Beispiel erscheint der *pādišāh* weit mehr daran interessiert, sein kosmetisches Problem zu lösen. Die Überlieferung wird also nicht nach den in der islamischen Tradition dafür vorgesehenen Kriterien beurteilt – etwa der Überliefererkette, diese wird ja nicht einmal genannt. Nachdem Naqīb Ḥān bemerkt, lediglich 17 Haare im Barte des Propheten seien ergraut, wiegelt der Herrscher denn auch mit einer ‚kosmetischen‘ Argumentation ab: Wer nur wenig weiße Haare hat, braucht nicht zu färben – und ist damit auch nicht unbedingt die richtige Instanz, um über die Zulässigkeit von Farbe zu entscheiden. Offenbar versteht Naqīb Ḥān den Herrscher. Er beeilt sich, eine passende Begründung für die Zulässigkeit von Henna zu liefern. Sein Verständnis mag daher rühren, dass Naqīb Ḥān zu denjenigen im Dienst des Hofes und der Dynastie ergrauten Eliten gehört, die Ḡahāngīr in den *Maḡālis* gelegentlich als „Jugendliche“ anspricht, „um ihr Gemüt nicht zu betrüben.“¹⁹ Nebenbei bemerkt weist diese Freundlichkeit des Herrschers gegenüber seinen Dienern (*banda-parvarī*) auf eine eher negative Grundhaltung gegenüber dem Ergrauen am Mogulhof hin, sucht doch der Herrscher seine alt gewordenen Diener wie Naqīb Ḥān durch euphemistische Beschreibung ihres Alters zu schonen. Auch weitere Stellen der *Maḡālis* deuten darauf hin, dass Alter und seine körperlichen Anzeichen mit physischer, jedoch nicht seelischer oder geistiger Schwäche konnotiert werden. So berichtet der Text gleich mehrmals davon, dass der Herrscher aufgrund des sichtbar hohen Alters seiner Besucher ihnen besondere Ehrerbietung aber auch besondere Rücksichtnahme entgegenbringt. Im Falle des mit hohem Alter gesegneten Scheichs ‘Abd Allāh Sarmast aus Burhanpur zeigt sich dies etwa darin, dass der Herrscher dem alten *pīr* das übliche Gruß- und Ehrzeremoniell in der Audienz erlassen möchte. Der Text bezeichnet den Gast auch hier als „jugendfrisch“ und betont damit seine vom hohen Alter nicht beeinträchtigte Vitalität und Bereitschaft, sich vor dem Herrscher niederzuwerfen:

Zwei astronomische Stunden des Abends waren vergangen, da wurde dem erwähnten Scheich die Gnade zuteil, die Thronschwelle küssen zu dürfen. So sehr auch der gerechte *pādišāh*, als er den Blick auf dessen Alter und sein weißes Haar gerichtet hatte, befahl, dass er nicht den Kopf auf die Erde werfen solle – dieser jugendfrische *pīr* erleuchtete sich [trotzdem] selbst, indem er mehrfach die hohe Thronschwelle küsste. Danach wollte er seinen

¹⁸ Wensinck verzeichnet zu unterschiedlichen Stichworten wie der Frage, ob und wenn ja wie der Prophet Muḥammad sein Haar oder seinen Bart gefärbt habe, zur Frage, ob und wie Muslime in Abgrenzung zu Juden und Christen ihre Haare färben sollten oder nicht, sowie zur Frage, welche Färbemittel erlaubt seien, jeweils um die zwanzig *aḥādīṭ* in den verschiedenen Sammlungen. Dazu siehe z. B. Wensinck, Arent J.: *A Handbook of Early Muhammadan Tradition, Alphabetically Arranged*. Leiden: Brill 1927, 35, 91, 161. Gleichzeitig existieren natürlich auch solche Überlieferungen, die die Verwendung von Haarfarbe einschränken oder verbieten. Überlieferungen wie Abū Dāwūd 31,15 oder 32,18 scheinen nahe an den nicht näher benannten *aḥādīṭ*, auf die sich Naqīb Ḥān in seiner Argumentation bezieht.

¹⁹ Siehe Kollatz, *Inspiration*, 507. Hier bezieht sich Ḡahāngīr in seiner freundlichen Anrede allerdings auf Dichter in gesegnetem Alter.

Kopf auf die gesegneten Füße [Ġahāngīrs] legen. Jene Majestät kniete sich aus vollkommenem Wohlwollen und Verehrung für die Derwische hin und nahm ihn in seine Arme, die es auch wert sind, beide Welten zu umarmen.²⁰

Erkannte Naqīb Ḥān in unserem ersten Textbeispiel wohl intuitiv die Intention seines Herrschers, so erkennen auch die nicht so sehr mit Ġahāngīr vertrauten Leser spätestens im 49. Kapitel, dass die Problematik ergrauer Haare den Herrscher umtreibt. Es bleibt allerdings weiterhin sein Geheimnis, warum das graue Haar überhaupt bekämpft werden muss, sieht man von jener negativen Konnotation ab, die aber nur aus kleinen Hinweisen im Text spricht. „In der altarabischen Poesie war das weiße Haar (*šaib*) das untrügliche Zeichen dafür, dass das Alter gekommen und damit die Hoffnung geschwunden war, bei den Damen Erfolg zu haben“, so Ewald Wagner in seiner Studie ‚Yā Ḥādība š-šaibi. Arabische Verse Für Und Wider Das Färben Des Weißen Haares‘.²¹ Doch diese Sorge spricht nicht prominent aus der Behandlung des Themas in den *Mağālis*. Auch der Verlust der Jugend, das graue Haar als Vorbote des Alters und ähnliche Motive fehlen der Auseinandersetzung, wie auch die folgende Textstelle zeigt. Wir können nun die Problemlösung beobachten, über die Beweggründe des Herrschers bei der Bekämpfung der grauen Haare aber nur spekulieren. Das 49. Kapitel beginnt mit einer langen Passage, in der ein Disput zwischen den Jesuiten, islamischen Gelehrten, dem Autor und dem Herrscher wiedergegeben wird.²² Der *pādišāh* zwingt den islamischen Gelehrten argumentativ in die Knie und ringt ihm gar ein Eingeständnis seiner Unfähigkeit ab. Zur Ehrenrettung des Gelehrten schwingt sich Ḥān A‘zam auf, der mit seinem abschließenden Plädoyer auch auf eine implizite Aussage des folgenden Textbeispiels hinleitet:

Ḥān A‘zam sprach: „Wohl dem Herrscher! Diese Genauigkeit und Präzision des *pādišāhs*, der selbst mit Herrscherglück und Reichtum auf dem Thron der Wahrheitsfindung sitzt, können nicht aus dem Stehgreif beantwortet werden. Es möge befohlen werden, dass sie [also die islamischen Gelehrten] zu den Büchern zurückkehren und [später] alles, was in ihrem Gedächtnis gesichert ist, dem Heiligsten vortragen.“ Weil sein Wunsch die Überprüfung und Aufdeckung der Wahrheit war, wurde er gebilligt.²³

Es ist also, so der Text, gewissermaßen nicht der Schuld oder Unzulänglichkeit der islamischen Gelehrten anzulasten, dass sie nachsitzen müssen, um dann die Fragen des *pādišāhs* seinen Ansprüchen genügend beantworten zu können. Vielmehr ist es die ihm zugeschriebene Perfektion, vom Text häufig mit göttlicher Erleuchtung erklärt, die ihn zum unbezwingbaren Gegner im Disput macht. Durch eine Analepse angekündigt, wendet sich der Autor im Anschluss wieder dem Thema der weißen Haare zu. Auch hier stehen die Eliten und Gelehrten letztlich vor dem Problem, dass sie den Worten ihres Herrschers nicht immer folgen können:

Nach einiger Zeit sprach Ġahāngīr: „Ḥān A‘zam! Einen Backenbart, der weiß geworden ist, kann man durch Abrasieren behandeln. Doch wie kann man das Haar eines Schnurrbarts

²⁰ Lāhūrī, *Mağālis*, 19 f.; siehe auch Kollatz, *Inspiration*, 313.

²¹ Wagner, Ewald: „Ya Ḥādība š-šaibi. Arabische Verse Für Und Wider Das Färben Des Weißen Haares“. In: *Der Islam* 89,1–2 (2012), 70–96.

²² Zur Auseinandersetzung mit dem Christentum unter Ġahāngīr siehe Alam / Subrahmanyam, „Frank Disputations“.

²³ Lāhūrī, *Mağālis*, 122; siehe auch Kollatz, *Inspiration*, 413.

behandeln, der zu ergrauen beginnt? Einige [Haare] haben wir mit der Schere erwischt. Als es mehr wurde, haben wir das aber gelassen.“ Auch sprach er: „Die weißen Haare, die auftreten, sind wie Ameisen, die ihre Puppen²⁴ ins Maul nehmen und aus ihren Löchern tragen. Man kann sagen, dass der Ursprung des Schwarzen weiß war.“ Darüber hinaus flossen diesem gelehrten *pādišāh*, der jeden Tag und jede Nacht so viele lange Worte wertvollen Rat-schlags ausspricht und so die Ohren der Wissensdurstigen mit einem Herrscher würdigen Perlen der Weisheit mit äußerlichem und innerlichem Schmuck beschenkt, noch (weitere) vollkommene Gleichnisse, welche die Wortabwäger der Zeit selbst nach (langem) Überlegen nicht verstehen, ohne Nachdenken über die heiligsten Lippen. Dies alles wird durch die Macht des Schattens Gottes und seine göttliche Nachfolge verwirklicht.²⁵

Als erste Reaktion auf die grauen Haare könnten Abschneiden oder Ausreißen wohl fast als eine Art transkulturelles Reaktionsmuster interpretiert werden. Gleiches gilt für die Erkenntnis, dass diese Strategie nicht ewig weitergeführt werden kann, will man nicht mit einer Glatze oder einem glattrasierten Kinn enden. Färben als nächster Schritt wird im zweiten Textbeispiel aus den *Mağālis* jedoch nicht erwähnt. Vielmehr finden wir hier einen ersten Versuch, den grauen Haaren durch argumentative Strategien der Sinnstiftung beizukommen. Böse ausgedrückt könnte man hier vom Schönreden einer unabänderbaren Tatsache sprechen. Der Autor ‘Abd as-Sattār versäumt aber nicht, seinem Leser diskret zu vermitteln, dass er hier einmal mehr Zeuge der unnachahmlichen Weisheit des *pādišāhs* wird. Mit dem Ameisengleichnis spielt er zunächst auf eine Naturbeobachtung an: Bei gutem Wetter tragen Ameisen ihre Puppen an die Oberfläche ihrer Bauten, um sie der Wärme des Sonnenlichts auszusetzen und so den Entwicklungsprozess zu fördern. Ein dunkler, von schwarzen Ameisen bewohnter Ameisenhaufen kann dadurch nach und nach weiß werden. Bei schlechtem Wetter kann man den umgekehrten Prozess beobachten, wenn die Puppen geschwind wieder ins Innere des Ameisenhaufens transportiert werden. Dieses erneute Schwarzwerden klammert der *pādišāh* allerdings aus seinen Überlegungen aus. Er unterstellt eine Verbindung zwischen Weiß und Schwarz, die den vorzüglichen Charakter des Weißen hervorhebt. Mitnichten deutet er das weiße Haar als ein Zeichen des Niedergangs durch das Alter, wie es vielleicht die arabischen Dichter interpretiert haben.²⁶ Vielmehr wird das Weiße als der Ursprung des Schwarzen präsentiert, so wie die schwarzen Ameisen schließlich aus weißen Puppen schlüpfen. Wenn also die Haare des Herrschers ergrauen, bedeutet dies eine Entwicklung zurück zum Ursprünglichen, zum Urzustand, was offenbar positiv bewertet wird. Der Autor kürzt die weiteren Gleichnisse des Herrschers leider ab, sodass der Leser nicht einmal in die Versuchung geraten kann, seine Aussprüche nachzuvollziehen. Im Zusammenspiel mit der dem Textausschnitt vorausgehenden Passage des Herrscherlobs wird hier aber klar, dass der Autor es versteht, auch aus heutiger Perspektive abseitig wirkende Themen in sein Narrativ zu integrieren und sie für den Transport seiner (hidden) agenda zu nutzen.

Auch die letzte Textstelle, die hier zitiert werden soll, nähert sich dem Phänomen der weißen Haare von naturbeobachtender Seite. Überhaupt spricht aus den *Mağālis* eine Neigung des Herrschers zur Beschäftigung mit Phänomenen aus Flora und Fauna,

²⁴ Wörtlich: Eier. Offenbar hielt sich auch schon in der Mogulzeit der bis heute weit verbreitete Irrtum, die weißen Puppen der Ameisen seien ihre Eier.

²⁵ Lāhūrī, *Mağālis*, 122 f.; siehe auch Kollatz, *Inspiration*, 412 f.

²⁶ Dazu siehe die Sammlung entsprechender Gedichte bei Wagner, „Arabische Verse“.

wie sie auch schon aus dem *Bāburnāma* des Gründers der Mogulherrschaft auf dem Subkontinent spricht und nicht zuletzt auch im *Ġahāngīrnāma* zu finden ist.²⁷ Die *Maġālis* enthalten zahlreiche kurze Hinweise auf ‚Naturbeobachtungen‘ durch den Herrscher beziehungsweise sein Wissen über Flora und Fauna. Der Text berichtet sogar von einem regelrechten Versuch, der auf Betreiben des Herrschers durchgeführt wird und bei dem eine „von den Hindus als Heilige verehrte“ Frau, die sich ihr Leben lang schon ausschließlich von Joghurt und Früchten ernährt, diese aber nicht mehr ausscheidet, über mehrere Wochen am Hof unter Beobachtung gestellt wird, um hinter das Geheimnis ihrer ‚Heiligkeit‘ zu kommen.²⁸ In diesem Beitrag nicht aufzuarbeiten, aber durchaus interessant wäre darüber hinaus die Frage, ob und wenn ja in welchem Maße indische Traditionen in die hier gegebene Erklärung für das Ergrauen eingeflossen sind. Die Idee von verschiedenen Temperamenten oder Zuständen, die den menschlichen Körper und seine Funktionen bestimmen und die durchaus von einem Körperteil zum anderen variieren können, erscheint jedenfalls nah an Lehren des Ayurveda. Der Text lässt uns hier im Ungewissen, da er die im folgenden Beispiel vortragenden Ärzte ethnisch nicht einordnet. Auch an anderer Stelle im Text vorkommende Ärzte werden nicht einer Tradition oder Herkunft zugeordnet – mit Ausnahme der in Kapitel 37 und 97 angesprochenen indischen *šalihoṭrā*-Ärzte,²⁹ die allerdings Spezialisten für die Krankheiten und das Temperament von Pferden waren.³⁰ Zurück zu den ergrauenden Haaren der Menschen lernt der Leser, dass das Ergrauen des Haars mit dem Temperament (*mizāġ*) der jeweils betroffenen Partie der Kopf- oder Gesichtsbehaarung zusammenhängt:

Die Sprache kam darauf, dass bei einigen das Altern auf dem Kopf, bei anderen am Bart und bei wieder anderen am Schnurrbart beginnt. Als er nach dem Geheimnis dahinter fragte, trugen einige Ärzte vor: „Das kommt daher, dass jeder Körperteil seinen [eigenen] Gesundheitszustand hat. Bei einigen neigt das Temperament des Kopfes eher zum Alter, bei einigen das Temperament des Kinns und bei anderen das Temperament des Unterkiefers.“ Dann wandte sich die Aufmerksamkeit des Heiligsten Ḥān A‘zam zu und er sprach: „So viele weiße Haare, wie in unserem Bart aufgetreten sind, gibt es auf unserem gesegneten Kopf nicht.“ Auch sagte er: „Wenn unser gesegnetes Alter die fünfzig erreicht hat, wird unser ganzer Bart wahrscheinlich weiß werden.“ Ḥān A‘zam sprach: „So Gott will werden Majestät ein sehr

²⁷ Ġahāngīrs Neigung zur ‚Naturwissenschaft‘ ist bereits von der Forschung bedacht worden, siehe den älteren Beitrag von Alvi, M. A.: *Jahāngīr. The Naturalist*. New Delhi: Indian National Science Academy 1968, aber besonders Koch, Ebba: „Jahangir as Francis Bacon’s Ideal of the King as an Observer and Investigator of Nature“. In: *Journal of the Royal Asiatic Society* 19,3 (2009), 293–338.

²⁸ Siehe Lāhūrī, *Maġālis*, 241 f.; Kollatz, *Inspiration*, 517–519.

²⁹ Am Mogulhof trafen perso-islamische, zentralasiatische und indische Traditionen der Veterinärmedizin aufeinander, wobei besonderes Interesse für Elefanten- und Pferdekunde festzustellen ist. Ein *Šalihoṭrā* tituliertes Sanskrit-Werk, auf ca. 2500–1500 v. Chr. datiert, enthält nicht nur medizinisches Wissen, sondern auch Informationen für die Beurteilung von Temperament und Eignung der Pferde. Ein unter Šāh Ġahān (r. 1628–1658) angefertigtes persisches Werk über Pferdekunde basiert in Teilen auf dem *Šalihoṭrā* (Siehe ‘Abd Allāh Ḥān Bahādur Fīrūz: *Farasnāma / Aspnāma*. Ms. Qatar National Library: Nr. 856, 58 folios, digitalisiert und online einsehbar unter: <https://www.wdl.org/en/item/10668> (09.02.2018). Die Bezeichnung der Pferdespezialisten in den *Maġālis* bezieht sich offensichtlich auf diese Tradition.

³⁰ Siehe Lāhūrī, *Maġālis*, 91 f., 239; Kollatz, *Inspiration*, 384 f., 515 f.

hohes Alter erreichen. Hohes Alter ist kein Schaden für Herrscher, denn ein *pādišāh* ist genauso wie ein Vater. Ein Vater ist umso besser, je älter er ist.“³¹

Nicht nur ganze Körperteile, sondern einzelne, genau definierte Partien des Gesichts und des Kopfes können sich also in ihrem Verhalten im Alterungsprozess unterscheiden, wobei bei Ġahāngīr Bart und Schnurrbart zuerst betroffen zu sein scheinen. Auch in dieser Textstelle bleibt das Narrativ undurchsichtig, was eine Interpretation des Ergrauens angeht. Abgesehen von einem vagen Gefühl negativer Konnotation bietet der Text keinen Einblick in die Wahrnehmung und Beurteilung von weißem Haar durch den Herrscher oder seinen Hof.³² Allein die Tatsache, dass hier zum dritten Mal in den *Mağālis* erzählerische Anstrengungen unternommen werden, um das Ergrauen des herrscherlichen Haares positiv zu belegen, lässt das Thema als gewissermaßen gewichtig erscheinen. Das Ergrauen des Haares wird hier nochmals in deutlichen Zusammenhang mit dem fortschreitenden Alter gebracht. Der Herrscher denkt voraus in eine Zeit, die er – alas – niemals erleben wird und sieht sich vor dem geistigen Auge schon mit weißem Vollbart auf dem Thron. Doch die Verknüpfung mit dem Alter kann eben nicht nur negativ – als Annäherung an das Ende weltlichen Lebens –, sondern auch überaus positiv interpretiert werden. Wer älter wird, sammelt Erfahrung und Lebensklugheit. Weisheit und Weißheit, man verzeihe dieses Wortspiel, wachsen gleichsam parallel zueinander an. So oder ähnlich mag der Gedankengang beginnen, der zu Hān A‘zams Schlussplädoyer führt: Ein Herrscher, der ein Leben lang Weisheit erworben und Erfahrung gesammelt hat, ist natürlich besser als ein Jungspund, der noch ohne Sinn und Verstand ins Feld schießt. Der Herrscher wird mit einem Vater gleichgesetzt, der, je älter er wird, auch den schon im Leben stehenden Söhnen noch Rat und Leitung zu geben vermag. Parallel zu dieser positiven Belegung des Alterns und seiner körperlichen Erscheinungen kann die Darstellung von weisen Männern, insbesondere sufischen oder indischen Mystikern, betrachtet werden. Wie sein Vater Akbar suchte auch Ġahāngīr die Nähe zu solchen sufischen oder hindu-religiösen Weisen, die er entweder an seinem Hof empfing oder in ihren Klausen aufsuchte.³³ Die *Mağālis* selbst enthalten Hinweise darauf, dass Alter und seine körperlichen Anzeichen als Charakteristikum von heiligen und weisen Männern verstanden wurde, denken wir an den früher bereits erwähnten Scheich aus Burhanpur.

Der Herrscher als Vater des Landes, unter dessen gerechtem Blick ein jeder seiner Untertanen, ob edel oder niedrig, jung oder alt, sein angemessenes Auskommen findet, ist eines der prominenten Repräsentations-Narrative in den *Mağālis*.³⁴ Die zunächst zumindest implizit negativ konnotierten Anzeichen körperlicher Alterung werden hier also ins Positive verkehrt und in die Repräsentationsstrategie des Textes eingepasst. Ob

³¹ Lāhūrī, *Mağālis*, 130; siehe auch Kollatz, *Inspiration*, 418.

³² Einzelne Areale des Gesichts, aber auch einzelne Finger etc. werden in verschiedenen Herrscherdarstellungen z. B. der Šāh-Ġahān-Zeit mit unterschiedlichen Temperamenten und auch Tugenden des Herrschers verbunden. Mangels Einsicht in entsprechende in Indien liegende Manuskripte kann aber zum jetzigen Zeitpunkt nicht beurteilt werden, ob und wie sich die Zuordnung von (Ober-)Kopf, Wangen und Schnurrbart in solchen Texten unterscheidet.

³³ Siehe z. B. die Aufzeichnungen über seine Unterhaltungen mit dem indischen Weisen Gosain Jadrup in Chaghatai, M. A.: „Emperor Jahangir’s Interviews with Gosain Jadrup and His Portraits“. In: *Islamic Culture* 36,2 (1962), 119–128.

³⁴ Siehe Kollatz, *Inspiration*, 171–175.

dies nun das Ergebnis einer Auseinandersetzung mit tatsächlich notierten Gesprächsthemen im *maǧlis* des Ġahāngīr oder eine bewusste narrative Fügung des Autors ist, bleibt dem Leser verborgen. Es ist nur festzustellen, dass der Autor, ausgehend von einer zunächst merkwürdig alltäglich wirkenden Frage, seinen Leser also auch hier zurück zu den zentralen Punkten seiner Agenda führt: Er präsentiert den Herrscher als ein ideales Wesen, das vom Alter nicht betroffen, sondern veredelt wird und damit noch besser als in der Jugend seine Bestimmung erfüllen kann. Wie das Ameisengleichnis zeigt, führt die Weißheit des Alters den Herrscher näher zum Ursprung des Lebens zurück, oder repräsentiert zumindest seine Entwicklung hin zu demselben. In die gleiche Richtung weist die Parallelssetzung von Weisheit und Weißheit des Alters, die gleichzeitig auch noch mit dem Bild des sorgenden (Landes-)Vaters verbunden wird. Anders als ‚normalsterbliche‘ Alte wie etwa Naqīb Ḥān steht der Alterungsprozess des Herrschers eher im Zusammenhang mit dem Bild eines alten und damit weisen Mystikers.

Bibliographie

Primärliteratur

- ‘Abd Allāh Ḥān Bahādur Firūz: *Farasnāma / Aspnāma*. Ms. Qatar National Library: Nr. 856, 58 folios, digitalisiert und online einsehbar unter: <https://www.wdl.org/en/item/10668> (09.02.2018).
- Bhakkari, Farid: *Zakhīrat al-Khawānīn*. 3 vols. Ed. S. Moinul Haq. Karachi: Pakistan Historical Society 1961–1974.
- Čandra Bhān Brahmān: *Čahār Čaman*. Ed. Syed M. Yūnus Ġa‘farī. New Delhi: Markaz-i Taḥqīqāt-i Fārsī 2008.
- Dihlavī, Naǧm ad-Dīn Ḥasan b. ‘Alā’ Siǧzi: *Fawā‘id al-fu‘ād*. Ed. Muhammad Latif Malik. Lahore: Malik Sirāǧ ad-Dīn 1966.
- Ġahāngīr: *The Jahangirnama. Memoirs of Jahangir, Emperor of India*. Tr. Wheeler M. Thackston. New York: Oxford University Press 1999.
- Gulbadan Bīgum: „*Humāyūnnāma*“ / Ġauhar Āftābči: „*Tazkirat al-wāqī‘āt*“ / Bāyazīt Bāyāt: „*Tārīḥ-i Humāyūn*“. Ed. Wheeler M. Thackston. In: Thackston, Wheeler M.: *Three Memoirs of Humāyūn*. Costa Mesa: Mazda Publishers 2009.
- Kewal Ram: *Tazkiratul-umara of Kewal Ram. Biographical Account of the Mughal Nobility, 1556–1707 A.D.* Tr. S. M. Azizuddin Husain. New Delhi: Munshiram Manoharlal 1985.
- Lāhūrī, ‘Abd as-Sattār b. Qāsim: *Maǧālis-i Ġahāngīrī*. Ed. ‘Arif Naušāhī / Mu‘īn Nižāmī. Teheran: Mīrās-i Maktūb 1385hš [2006].

Sekundärliteratur

- Alam, Muzaffar / Subrahmanyam, Sanjay: „Frank Disputations. Catholics and Muslims in the Court of Jahāngīr (1608–11)“. In: *Indian Economic & Social History Review* 46,4 (2009), 457–511.
- Alvi, M. A.: *Jahāngīr. The Naturalist*. New Delhi: Indian National Science Academy 1968.
- Athar Ali, Mohammed: *The Apparatus of Empire. Awards of Ranks, Offices and Titles to the Mughal Nobility*. Aligarh: Centre of Advanced Study in History 1985.

- Chaghatai, M. A.: „Emperor Jahangir’s Interviews with Gosain Jadrup and His Portraits“. In: *Islamic Culture* 36,2 (1962), 119–128.
- Ernst, Carl W.: *Eternal Garden. Mysticism, History, and Politics at a South Asian Sufi Center*. New Delhi: Oxford University Press 2004.
- Kinra, Rajeev: *Writing Self, Writing Empire. Chandar Bhan Brahman and the Cultural World of the Indo-Persian State Secretary*. Oakland, CA: University of California Press 2015.
- Koch, Ebba: „Jahangir as Francis Bacon’s Ideal of the King as an Observer and Investigator of Nature“. In: *Journal of the Royal Asiatic Society* 19,3 (2009), 293–338.
- Kollatz, Anna: „‘Abd al-Sattār“. In: Thomas, David / Chesworth, John (Eds.): *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. South and East Asia, Africa and the Americas 1600–1700*. Leiden: Brill 2016, 134–140.
- : *Inspiration und Tradition. Strategien zur Beherrschung von Diversität am Mogulhof und ihre Darstellung in Mağālis-i Ğahāngīrī (ca. 1608–11) von ‘Abd al-Sattār b. Qāsim Lāhōrī*. Berlin: EB-Verlag 2016.
- : „The Creation of a Saint Emperor: Retracing Narrative Strategies of Mughal Legitimation and Representation in Mağālis-i Jahāngīrī by ‘Abd al-Sattār b. Qāsim Lāhōrī (ca. 1608–11)“. In: Conermann, Stephan / Rheingans, Jim (Eds.): *Narrative Pattern and Genre in Hagiographic Life Writing. Comparative Perspectives from Asia to Europe*. Berlin: EB-Verlag 2013, 227–266.
- Lawrence, Bruce B. (Ed.): *Morals for the Heart. Conversations of Shaykh Nizām ad-din Awliya Recorded by Amir Hasan Sijzi*. New York: Paulist Press 1992.
- Lefèvre, Corinne: „Beyond Diversity. Mughal Legal Ideology and Politics“. In: *The Medieval History Journal* 16,2 (2013), 425–447.
- : „The Mağālis-i Jahāngīrī (1608–11). Dialogue and Asiatic Otherness at the Mughal Court“. In: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 55,2–3 (2012), 255–286.
- : „‘Azīz Koka, Mīrzā“. In: *EP3*. Brill Online 2008: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_26363 (09.02.2018).
- Shāhnavāz Khān Avrangābādī, ‘Abd al-Ḥayy ibn Shāhnavāz / Beveridge, Henry / Prashad, Bains: *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 vols. Kalkutta: Janaki Prakashan 2003.
- Mauder, Christian: *In the Sultan’s Salon. Learning, Religion and Rulership at the Mamluk Court of Qāniṣawh al-Ghawrī (r. 1501–1516)*. Unveröffentlichte Dissertation. Universität Göttingen 2017.
- Wagner, Ewald: „Yā Ḥāqība š-šaiḇi. Arabische Verse Für Und Wider Das Färben Des Weißen Haares“. In: *Der Islam* 89,1–2 (2012), 70–96.
- Wensinck, Arent J.: *A Handbook of Early Muhammadan Tradition, Alphabetically Arranged*. Leiden: Brill 1927.